

PISAVA in TRANSCENDENTALNO



K A Z A L O

 Uvod **PROBLEMI**

I. Miselni objekti	
Edmund Husserl, <i>Vvedenje v logično gramatiko</i> kaj avtonomno-epistemološki problem	5
II. Filozof	
Jacques Derrida, <i>«Glas» in strukturo ter fenomenologija</i>	33
Jacques Derrida, <i>Paras in literari-est. Glasba</i> k fenomenologiji govora	51
Rudolf Bernet, <i>O Derridajevemu «introdukciji»</i> k Husserlovemu <i>Prva gramatika</i>	73
III. Transcendentalna	
Karlheinz Gierl, <i>Prilagoditev in logična</i>	127
IV. Filozofija in kultura	
Gustafy Derridgton, <i>Doktrinacija in filozof (Simo Maja)</i>	185
Bibliografski kazivali del Jacquesa Derridaja	245

 P R O B L E M I



9913003794

K A Z A L O

Uvod	5
I. Idealni objekt	
Edmund Husserl, <i>Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem</i>	7
II. Pisava	
Jacques Derrida, »Geneza in struktura« ter fenomenologija	31
Jacques Derrida, <i>Forma in hoteti-reči. Opomba k fenomenologiji govornice</i>	51
Rudolf Bernet, <i>O Derridajevemu »Introduction« k Husserlovemu Izvoru geometrije</i>	71
III. Transcendentalno	
Rodolphe Gasché, <i>Dekonstrukcija kot kritika</i>	127
IV. Psihoanaliza in kultura	
Geoffrey Bennington, <i>Dekonstrukcija in filozofi (Sama ideja)</i>	165
Bibliografija knjižnih del Jacquesa Derridaja	245

P R O B L E M I



999803394

K A Z A L O

.....	Izbor
.....	I. Idealni obliki Idealni idealni, Vprašanje po izvoru govora in izmenično-izmenični postopki
.....	II. Vrste Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora
.....	III. Transkripcije Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora
.....	IV. Izgovor izgovor Izgovor izgovor, -Glasje in izgovor izgovora
.....	Bibliografski seznam del izgovora izgovora

Izbor, prevod in študija:
Uroš Grile

P R O B L E M I



UVOD

Prvi letošnji *Problemi* so v celoti posvečeni dekonstrukciji. Toda tokrat smo zavestno zanemarili njeno aktualno podobo. Namesto etičnih tém, ki jih Derrida nekaj zadnjih let z neverjetno odmevnostjo eno za drugo niza v teoretski prostor, nas bo zanimala inavguralna gesta dekonstrukcije, pogoji njenih možnosti in pogoji njenih nemožnosti. Vrnili se bomo torej k začetkom dekonstrukcije, toda le za to, da bi izpostavili neločljivo vez med zgodnjim in aktualnim Derridajevim delom. Drznemo si trditi, da smo iz množice tekstov, ki jih je v dobrih treh desetletjih naplavila silna teoretska produkcija te smeri, izbrali najbolj reprezentativne. Z našim izborom se je strinjal tudi Jacques Derrida.

Kje torej začeti? Čeprav Derrida ne bo prenehal odgovarjati na to vprašanje, se določen odgovor ponuja sam. Brez dvoma je in ostaja prvi tekst dekonstrukcije Husserlovo predavanje »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, v katerem je Derrida našel ključno spodbudo za zelo samosvojo pot mišljenja. Husserl namreč v tem tekstu pisavo postavi za temelj konstitucije idealnih objektov in jo tako iztrga primežu platonistične sheme, po kateri je pisava omejena na vlogo reprezentanta govora oziroma njegovega dopolnila. Bralec se bo lahko prepričal, da je ta Husserlov preboj zavezan kompleksni ontološki-epistemološki-etični situaciji, ki postopno pripelje do tega, da se pisave ne dojema več v njenem običajnem pomenu, temveč v njeni virtualnosti. Derrida tako razumljeno pisavo poimenuje prapisava ali pisava na splošno ter jo naredi za privilegirani objekt svoje refleksije. Pisavo nato postavi za izhodišče premisleka utemeljenosti vseh tradicionalnih filozofskih opozicij. Zato možnost dekonstrukcije tako po svojih predmetih kot po svojem pristopu k branju tekstov ostaja skoz in skoz zaznamovana z zadolženostjo transcendentálni fenomenologiji. Derrida sam nikoli ne pozabi tega dolga, česar pa ni moč reči za večino njegovih interpretov. Teksti prvih dveh sklopov, »Idealni objekt« in »Pisava«, so geneza te poti in tega dolga. Tretji sklop, »Transcendentalno«, prinaša slavna teksta dveh najboljših Derridajevih učencev, Rodolpha Gaschéja in Geoffreya Benningtona. Prvi Derridaja umesti ob bok Merleau-Pontya, Lyotarda in de Mana ter dekonstrukcijo izvrstno prikaže kot minimalno ekonomijo mišljenja, se pravi kot motnjo, ki nastopa v osrčju

tradicionalnih konceptov in nasprotij. Benningtonov tekst je »kratka zgodovina interpretacij Derridaja«, je neizprosno obračun z vsemi zgrešenimi branji Derridaja, tako z branji njegovih kritikov kot z branji njegovih zagovornikov. Zbornik zaključuje Derridajev tekst »Timpan«, v katerem Derrida skozi različne diskurze (filozofski, literarni, anatomski, arhitekturni, mehanični) artikulira robnost svoje teoretske pozicije.

Temu vnovičnemu premisleku korenin dekonstrukcije bo v zbirki *Analecta* sledil izid temeljnega Derridajevega dela, *O gramatologiji*.

Edmund Husserl

VPRAŠANJE PO IZVORU GEOMETRIJE KOT
INTENCIONALNO-ZGODOVINSKI PROBLEM

Zaradi interesa, ki nas vodi v tem spisu, se moramo najprej lotiti razmišljanj, ki so bila Galileju zagotovo zelo tuja.¹ Ne smemo biti pozorni zgolj na geometrijo, ki je bila v celoti podedovana [*überlieferte*], in na način biti, ki je imel svoj smisel v Galilejevem mišljenju, tako v njegovem mišljenju kot tudi v mišljenju vseh kasnejših dedičev starejše geometrijske modrosti, kadarkoli so bili na delu bodisi kot čisti geometri bodisi so geometrijo uporabljali v nekem praktičnem oziru. Nasprotno, še enkrat ali pa v prvi vrsti se je treba vprašati po izvornem smislu podedovane in potem prav s tem smislom nepretrgoma veljavne geometrije: geometrije, ki je bila nepretrgoma v veljavi in hkrati izpopolnjevana ter podana v vseh novih podobah geometrije »nasploh« [*die* « *Geometrie*]. Naša razmišljanja nas bodo nujno vodila do najbolj fundamentalnih problemov smisla [*Sinnesprobleme*], problemov znanosti in zgodovine znanosti nasploh ter naposled do problemov same univerzalne zgodovine; tako pa dobijo naši problemi ter razvijanja, ki zadevajo galilejsko geometrijo, nek eksemplarni pomen.

Naj vnaprej opozorimo [na to], da v osrčju naših zgodovinskih meditacij o novoveški filozofiji prav pri Galileju z razkritjem fundamentalnih problemov smisla izvora geometrije – prav v tem razkritju je Galilei utemeljil svojo novo fiziko – za naše celotno podvzetje prvič posveti razjasnjujoča luč: v obliki zgodovinskih meditacij hočemo namreč izpeljati samoovedenje glede našega lastnega sedanjega filozofskega položaja, in sicer v upanju, da bi lahko s tem končno osvojili smisel, metodo in začetek filozofije, te *edine* filozofije, ki ji hoče in mora biti posvečeno naše življenje. Naša raziskovanja so sicer zgodovinska v

1. [Pričujoči tekst je 15. januarja leta 1939 objavil Eugen Fink pod naslovom »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem« v *Revue Internationale de l'Philosophie*, Bruselj, 1. letnik, št. 2, str. 203-225. Datira v leto 1936. Tekst je povzet v Husserliana VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (izd. W. Biemel), M. Nijhoff, Haag 1954, »Beilage III« k § 9a, str. 365-386.)]

nekem neobičajnem smislu, kar bo takoj postalo razvidno na primeru, neobičajna so namreč po tematski usmeritvi, po tem, da odpirajo fundamentalne probleme, ki so običajni zgodovini povsem tuji, a so na svoj način nedvomno tudi zgodovinski. Seveda na samih začetkih še ne moremo videti, kam vodi dosledno zasledovanje teh fundamentalnih problemov.

Vprašanje po izvoru geometrije (v pričujočem predavanju pod tem naslovom zavoljo ekonomičnosti obravnavamo skupaj vse discipline, ki se ukvarjajo z matematično obstoječimi podobami v čistem prostoru-času) naj bi tu ne bilo filološko-zgodovinsko vprašanje, naj bi torej ne bilo preučevanje prvih geometrov, ki so podali resnično čista geometrijska načela, dokaze in teorije, prav tako naj to ne bi bilo preučevanje določenih izrekov, ki so jih odkrili prvi geometri in podobno. Namesto tega nas zanima vnažajšnje spraševanje [*die Rückfrage*] po najizvirnejšem smislu, v katerem je geometrija nekoč nastala [in] bila od tedaj dalje navzoča kot tisočletna tradicija, ki je v živem nadaljnjem delovanju še naprej navzoča tudi za nas;² sprašujemo po tistem smislu, v katerem je v zgodovini prvič nastopila in v katerem je morala nastopiti, čeprav o prvih ustvarjalcih [*ersten Schöpfern*] ne vemo ničesar in po njih tudi ne sprašujemo. Iz tega, kar vemo, iz naše geometrije, denimo iz tradiranih [*tradierte*] starejših podob (kot je evklidska geometrija), sprašujemo nazaj po davno minulih izvornih začetkih geometrije, kakršni so kot »praosnujoči« [*urstiftende*] nujno morali biti. To vnažajšnje spraševanje se nujno zadržuje na splošnostih, vendar je, kot se bo kmalu izkazalo, razložljive splošnosti v veliki meri mogoče doseči preko nakazanih možnosti, preko posebnih vprašanj ter evidentnih ugotovitev kot odgovorov. Vnažajšnje spraševanje, ki izhaja iz takorekoč dovršene geometrije, je neka tradicija. Naš človeški obstoj [*menschliches Dasein*] se giblje v nešteto tradicijah. Celotni kulturni svet je tu prisoten z vsemi svojimi podobami iz tradicije. Te podobe kot takšne niso nastale v našem človeškem prostoru zgolj kavzalno iz človeške dejavnosti, saj nenazadnje že vseskozi vemo, da je tradicija pač tradicija, temveč so nastale duhovno – čeprav nasploh ne vemo nič ali toliko kot nič o določenem izvoru in poleg njega nastali dejanski duhovnosti. Pa vendar leži povsod v tem nevédenju bistveno implicitno védenje, védenje o neizpodbitni evidentnosti, ki ga je treba eksplicirati. Začelo se je s površnimi samorazumevanji tega, kako je vse, kar je tradicionalno, nastalo iz človeških dosežkov ter da so v preteklosti ljudje, človeštva in med njimi njihovi prvi

2. Tako tudi za Galileja in za celotno obdobje po renesansi v nekem kontinuiranem živem nadaljnjem delovanju, hkrati pa vendarle v neki tradiciji.

raziskovalci iz obstoječega, iz razpoložljivih, surovih in že duhovno izoblikovanih materialov nato ustvarjali novo itd. Toda od površinskega vodi pot v globine. Tradicija sama omogoča nepretrgano spraševanje znotraj tega splošnega, če pa usmerjenost vprašanja konsekventno ohranimo znotraj tega splošnega, potem se razpre neskončnost vprašanj, ki smiselno vodijo k določenim odgovorom. Spoznavamo torej, da njihova forma splošnosti oziroma forma brezpogojne splošne veljavnosti seveda dopušča uporabo za individualno določene posamezne primere, pa čeprav samo s subsumpcijo, ki je zvedljiva na določeno posamično.

Začnimo torej – kar se geometrije tiče – s pravkar omenjenimi prvimi samorazumevanji, da bi po tej poti nakazali smisel našega vnačajšnjega spraševanja. Našo geometrijo (naučili smo se je in naši učitelji prav tako), ki je za nas pričujoča iz tradicije, razumemo kot skupno pridobitev duhovnih dosežkov, ki se z nadaljnjim delom razširja z novimi pridobitvami v novih duhovnih aktih. Njene tradirane zgodnejše podobe poznamo kot tiste, iz katerih je nastala, toda pri vsaki se ponovi napatitev na zgodnejšo – geometrija je očitno morala nastati iz neke *prve* pridobitve, prvih ustvarjalnih dejavnosti. Razumemo njen stalni način biti: ne zgolj premikajoče se napredovanje od pridobitve do pridobitve, temveč tudi neprekinjena sinteza, v kateri vse pridobitve veljajo še naprej in vse tvorijo totaliteto, tako da je popolna pridobitev v vsaki sedanjosti takorekoč popolna premisa za pridobitev nove stopnje. Geometrija ima znotraj te gibljivosti in skupaj s horizontom geometrijske prihodnosti nujno natanko tak stil; tako mora geometrija za vsakega geometra zavestno (s stalnim, implicitnim vedenjem) obstajati v napredovanju in kot v tem horizontu navznoter razvijajoče se spoznavno napredovanje. Enako velja za vsako znanost. Prav tako za vsako znanost velja, da se navezuje na odprto generacijsko verigo vzajemno in drug za drugega vplivajočih, znanih ali neznanih raziskovalcev – kot subjektivnost, ki ima učinke na celotno živo znanost. Znanost je skupaj s tem smislom biti [*mit diesem Seinsinn*], to velja zlasti za geometrijo, morala imeti zgodovinski začetek, ta smisel sam pa je moral imeti izvor v nekem ustvarjanju [*Leisten*], in sicer najprej kot zasnutek, nato pa v uspešni izpeljavi.

Očitno je s tem tako kot pri vsakem izumu. Vsak duhovni dosežek, ki se od prvega zasnutka prebije do izpeljave, je prvokrat navzoč šele v evidentnosti dejanskega uspeha. Če pa upoštevamo, da je način biti matematike živo premikanje od pridobitev kot premis k novim pridobitvam, v katerih se smisel biti spoji s smislom biti premis (in tako vedno dalje), potem je jasno, da celotni smisel geometrije (kot razvite znanosti, tako pa je tudi z vsako drugo znanostjo)

na samem začetku še ni mogel biti navzoč kot zasnutek ter nato v gibljivi izpolnitvi. Kot predstopnja je nedvomno nujno moralo predhoditi neko primitivnejše tvorjenje smisla [*Sinnbildung*], nedvomno tako, da je prvič nastopilo v evidentnosti uspelega udejanjenja. Vendar je ta način izražanja pravzaprav prenasičen. Evidentnost ne pomeni nič drugega kot doumeti bivajoče v zavesti njegove izvirne samonavzočnosti [*originalen Selbst-da*]. Uspelo udejanjanje zasnutka je za delujoči subjekt evidentnost, doseženo je v njej izvorno navzoče kot ono samo.

Toda sedaj se postavljajo vprašanja. To osnovanje in uspelo udejanjenje se odvijata zgolj v *subjektu* izumitelja, konec koncev pa takorekoč izključno v njegovem duhovnem prostoru leži izvorno obstajajoči smisel s svojo celotno vsebino. Toda geometrijska eksistenca ni psihična, ni eksistenca osebnega v osebni sferi zavesti, temveč je eksistenca objektivno obstajajočega [*objektiv Daseiendem*] za »vsakogar« (za dejanskega in možnega geometra ali tistega, ki razume geometrijo). Da, od svojega praosnovanja naprej ima geometrija posebni nadčasovni in, v to smo prepričani, za vse ljudi dostopni obstoj, najprej pa za dejanske in možne matematike vseh ljudstev, vseh obdobij, in sicer v vseh svojih posebnih podobah. In vse podobe, kdorkoli jih že na novo proizvede na osnovi predhodno podanih podob, takoj privzamejo enako objektivnost. Kot opazamo, je to »idealna« objektivnost [*»ideale« Objektivität*]. Lastna je celotnemu razredu duhovnih proizvodov kulturnega sveta, ki mu pripadajo vse znanstvene stvaritve in znanosti same, a tudi denimo stvaritve leposlovja.³ Dela tega razreda nimajo – tako kot orodja (kladivo, kleščice) ali arhitekture in podobni proizvodi – neke zmožnosti ponavljanja v mnogih med seboj enakih primerih. Pitagorov izrek oziroma celotna geometrija eksistira samo enkrat ne glede na to, da je izražena še tako pogosto in v kateremkoli jeziku. Identično ista je tako v Evklidovem »izvirnem jeziku« kot tudi v vseh »prevodih«; v vsakem jeziku je ponovno ista, kakorkoli pogosto že je bila od izvirnega izreka in zapisa naprej čutno izražena v nešteti ustnih izjavah ali pisnih in drugih dokumentiranjih. Tako kot vsi telesni procesi oziroma vse v telesu utelešeno kot tako imajo čutne izjave v svetu neko prostorsko-časovno individuacijo; le-te

3. Toda najširši pojem literature zajema vse, se pravi objektivni biti literature pripada, da je jezikovno izražena in vedno znova izrazljiva, ali natančneje, da obstaja za vsakogar, da ima objektivnost samo kot pomen oziroma smisel govorjenja, z ozirom na objektivne znanosti celo na poseben način, da zanjo razlika med izvirnim jezikom literarnega dela in prevodom v tuj jezik ne odpravi identične pristopnosti oziroma je ne naredi za nepravdo [*uneigentlichen*], posredno.

pa nima sama duhovna podoba, ki pomeni »idealno predmetnost« [ideale Gegenständlichkeit]. Toda na določen način je ta podoba vendarle bivajoče v svetu, a zgolj s pomočjo teh dvoplastnih ponovitev in naposled s pomočjo čutno utelešajočega. Kajti jezik sam je lahko v vseh njegovih posebnostih z ozirom na besede, stavke in govorjenje brez težav razčleniti po gramatikalni naravnosti, zgrajen je povsem iz idealnih predmetnosti, tako kot denimo beseda »Löwe« v nemškem jeziku nastopi samo enkrat in je identična v neštetihi izjavah poljubnih oseb. Toda idealnosti geometrijskih besed in stavkov, teorij – kolikor jih obravnavamo kot docela jezikovne tvorbe – niso idealnosti, ki so v geometriji uveljavljene in izrečene kot resnične: idealni geometrijski predmeti, stanja stvari itd. Kjerkoli je izrečeno, se tematsko, o katerem je govora (njegov smisel), razlikuje od izjave, ki celo med izjavljanjem nikoli ni in ne more biti neka téma. Toda tukaj so téma ravno idealne predmetnosti, ki se povsem razlikuje od tistih, ki jih zajema pojem jezik. Naš problem zadeva natanko te tematske idealne predmetnosti v geometriji: kako geometrijska idealnost (pa tudi idealnost vseh znanosti) od svojega prvotnega osebnega izvora, v katerem se neka tvorba nahaja v prostoru zavesti duše prvega izumitelja, pride do svoje idealne objektivnosti? Vnaprej vidimo: s pomočjo jezika, znotraj katerega prejme, če naj se tako izrazimo, svoje jezikovno telo; toda kako jezikovno utelešenje iz povsem subjektivnih tvorb ustvari objektivne tvorbe na način, da tisto, kar je za vsakogar dejansko razumljivo, obstaja kot geometrijski pojem ali stanje stvari, in je v vsaki prihodnosti že po jezikovnem izrazu veljavno kot geometrijski govor, kot geometrijski izrek v njegovem idealnem geometrijskem smislu?

Seveda se ne bomo ukvarjali s splošnim problemom izvora jezika v njegovi idealni in z izjavo ter dokumentiranjem utemeljeni eksistenci v realnem svetu, ki se tukaj prav tako nakazuje; pa vendar moramo reči nekaj besed o razmerju med jezikom kot funkcijo človeka v človeštvu in svetom kot horizontom človeškega obstoja.

Mi, ki v svetu budno živimo, se sveta vselej zavedamo, naj smo na to pozorni ali ne, zavedamo se ga kot horizonta našega življenja, kot horizonta »stvari« (realnih objektov), naših dejanskih in možnih interesov ter dejavnosti. V horizontu sveta ima vselej posebno mesto horizont naših soljudi, pa naj je kdorkoli od njih prisoten ali ne. Pozorni smo predvsem na to, da se zavedamo odprtega horizonta našega sočloveštva skupaj z njegovim omejenim jedrom naših bližnjih, naših občnih znancev. Pri tem se ljudi našega zunanjega horizonta vselej sozavedamo kot »drugih«; vsakokrat so v »moji« zavesti kot »moji« drugi, kot tisti drugi, s katerimi se lahko povežem v aktualnem in potencialnem,

neposrednem in posrednem sodoživljanju, se lahko z njimi medsebojno razumem ter se na osnovi te povezanosti z njimi družim, vstopam v različne posebne skupnosti in nato habitualno spoznavam to povezanost v skupnost [*Vergemeinschaftetsein*]. Tako kot jaz ima vsak človek svojo sočloveškost, kot takšnega ga razumem sam in vsakdo, ima pa tudi človeškost nasploh, v katero se vedno prišteva in v kateri živeč ve zase.

Prav k temu horizontu človeškosti spada splošni jezik [*die allgemeine Sprache*]. Človeštva se zavedamo predvsem kot neke neposredne in posredne jezikovne skupnosti. Očitno je človeštvo lahko neskončno odprto zgolj skozi jezik in njegova daljnosežna dokumentiranja kot možna sporočila človeškega horizonta, kar jezik za ljudi zmeraj tudi je. V skladu z zavestjo ima kot horizont človeškosti in kot jezikovna skupnost prednost zrela normalna človeškost (od tod sta izključena anomalni in otroški svet). V tem smislu je človeštvo za vsakega človeka, za katerega je človeštvo njegov mi-horizont [*Wir-Horizont*], skupnost običajno vzajemno povsem razumljive sposobnosti-izreči se, in v njej se vsakdo tudi lahko o vsem tistem, kar je prisotno v okolju njegove človeškosti, pogovarja kot o nečem objektivno bivajočem. Vse ima svoja imena oziroma je poimenzljivo v najširšem smislu, se pravi je jezikovno izrazljivo. Objektivni svet je od samega začetka svet za vse, svet, ki ga ima »vsakdo« kot svetovni horizont. Njegova objektivna bit predpostavlja ljudi kot ljudi njihovega splošnega jezika. Z njihove strani je jezik neka funkcija in neka priučena zmožnost, ki se soodvisno nanaša na svet, na univerzum objektov, ki je jezikovno izrazljiv po svoji biti in bistvu. Tako so ljudje kot ljudje, sočloveštvo, svet – svet ljudi, o katerem lahko govorimo in govorimo – in po drugi strani jezik neločljivo povezani ter v svoji neločljivi enotnosti odnosov nedvomno, čeprav ponavadi le implicitno, vselej že del horizonta.

Če predpostavimo navedeno, potem lahko tudi praosnujoči geometer samoumevo izreče svojo notranjo tvorbo. Toda znova se zastavlja naslednje vprašanje: kako postane ta tvorba v svoji »idealnosti« na ta način objektivna? Psihično kot psihično tega človeka, ki ga je mogoče naknadno razumeti in sporočiti, je kajpak *eo ipso* objektivno, in sicer prav tako, kot lahko njega samega kot konkretnega človeka vsakdo doživi in poimenuje kot realno stvar v svetu stvari nasploh. Glede tega se lahko sporazumemo in na podlagi skupne izkušnje proizvedemo skupne izjave, ki se potrjujejo itd. Toda kako pride znotraj-psihično konstituirana tvorba do svoje lastne intersubjektivne biti kot neka idealna predmetnost, ki je ravno kot »geometrijska« še najmanj nekaj psihično realnega kljub temu, da izvira iz psihičnega? Premislimo. Izvirni

samoobstoj [*Das originale Selbstdasein*] v aktualnosti prvega proizvajanja, torej v izvorni »evidentnosti«, sploh ne poda nobene ostajajoče pridobitve, ki bi lahko imela objektivni obstoj. Živa evidentnost mine, seveda tako, da aktivnost takoj preide v pasivnost prelivajoče se bledeče zavesti o pravkar-minuli biti [*Soeben-Gewesensein*]. Naposled ta »retencija« izgine, toda »izginulo« minevanje in pretekla bit [*Vergangensein*] se za dotični subjekt nista izničila in sta lahko ponovno obujena [*wieder-erweckt*]. K pasivnosti sprva v temi zbudena in morda v vedno večji jasnosti pojavljajočega se spada možna aktivnost ponovnega spominjanja [*Wiedererinnerung*], v katerem je preteklo doživetje preživeto kot *quasi* novo in aktivno. Tam, kjer je potem izvorno evidentna proizvodnja kot čista izpolnitev svoje intence obnovljena in znova priklicana v spomin [*Wiedererinnerte*], nastopi z aktivnim ponovnim spominjanjem preteklega nujno neka aktivnost temu pripadajoče dejanske proizvodnje, pri tem pa iz izvirnega »prekrivanja« izvira evidentnost identitete: tisto, kar je sedaj originarno udejanjeno, je isto kot pred tem evidentno obstoječe [*Gewesene*]. Sočasno s tem je nastopila tudi zmožnost poljubnega ponavljanja [*beliebiger Wiederholung*], ki se odvija izpod evidentnosti identitete (identitetnega prekrivanja) tvorbe v verigi ponavljanj [*Wiederholungskette*]. Toda subjekta in njegovih subjektivnih evidentnih zmožnosti tudi s tem nismo preseгли in potemtakem nismo podali še nobene »objektivnosti«. Do slednjega pride – na neki predstopnji – na razumljiv način takoj, ko upoštevamo funkcijo vživetja in sočloveštvo kot sodoživljajsko in jezikovno skupnost. V povezanosti medsebojnega jezikovnega razumevanja je lahko prvotno proizvajanje in proizvod nekega subjekta s strani drugih *aktivno* naknadno razumljen. Tako kot pri ponovnem spominjanju bo v tem polnem naknadnem razumevanju tistega, kar je proizvedel drugi, nujno prisotno tudi lastno sedanje soizvrševanje predočene aktivnosti, hkrati pa tudi evidentna zavest identitete duhovnih tvorb v proizvajanjih in vzajemnih proizvajanjih sporočevalca in prejemnika nekega sporočila. Proizvajanja se lahko v enaki meri širijo z oseb na osebe, in v uverženju razumevanja teh ponavljanj vstopi evidentno kot isto v zavest drugega. Proizvedene tvorbe se v enotnosti sporočilne skupnosti večih oseb ne zavemo kot enake, temveč kot splošne.

Sedaj je potrebno upoštevati še, da objektivnost idealne tvorbe s takšnimi aktualnimi posredovanji tistega, kar je nekdo originarno proizvedel, drugemu, ki je originarno naknadno proizvajajoče, še ni povsem konstituirana. Manjka *vztrajajoči obstoj* [*das verharrende Dasein*] »idealnih predmetov« tudi v tistih časih, v katerih izumitelj in njegovi sodobniki niso več tako povezani ali pa

sploh niso več živi. Manjka ji nenehna-bit [*Immerfort-Sein*], čeprav je ni nihče udejanil v evidentnosti.

Pomembna funkcija pisnega, dokumentirajočega jezikovnega izraza je, da omogoča sporočanje brez neposrednega ali posrednega osebnega nagovora, da je takorekoč virtualno nastalo sporočilo. S tem je tudi občestvenje [*Vergemeinschaftung*] človeštva povzdignjeno na neko novo stopnjo. Pisna znamenja so, če jih opazujemo povsem telesno, preprosto čutno izkustvena in v stalni možnosti, intersubjektivno pa morajo biti skupno izkustvena. Toda kot jezikovna znamenja zbujaajo svoje dobro znane pomene [*Bedeutungen*] v enaki meri kot jezikovni glasovi. Prebujanje [*Die Weckung*] je neka pasivnost, zbudjeni pomen je torej pasivno podan, podobno kot vsaka v temino potopljena aktivnost – ki je sicer asociativno zbudjena – najprej nastopi *pasivno* kot bolj ali manj jasen spomin. Tako kot pri tisti je tudi pri tej pasivnosti potrebno pasivno zbudjeno takorekoč za nazaj spremeniti⁴ v ustrezno aktivnost: to je vsakemu človeku kot govorečemu bitju izvorno lastna zmožnost reaktiviranja. Torej se potem v geometrijski sferi evidentnosti geometrijske tvorbe, ki je izgovorljiva, z zapisom izvrši neka sprememba izvornega modusa biti tvorbe smisla. Se takorekoč sedimentira. Toda v moči bralca je, da postane ta tvorba znova evidentna, bralec lahko torej reaktivira evidentnost.⁵

Potemtakem se pasivno razumevanje izraza razlikuje od tega, da izraz naredimo za evidentnega, s čimer se reaktivira njegov smisel. Toda sedaj obstajajo tudi možnosti takšne aktivnosti, možnosti mišljenja v povsem receptivno sprejetih pasivnostih, ki gospodari zgolj s pasivno razumljenimi in prevzetimi pomeni, brez vsake evidentnosti izvorne aktivnosti. Nasploh je pasivnost kraljestvo asociativnih povezav in prelivanj, v katerih je vsak nastali smisel neka pasivna spojenost. S tem pogosto nastane navidezno enoten možni smisel, tj. smisel, ki ga je potrebno narediti za evidentnega skozi možno reaktiviranje, medtem ko lahko poskus dejanskega reaktiviranja reaktivira zgolj posamezne člene povezave kljub temu, da intenca ob poenotenju v celoto, namesto da bi se izpolnila, propade, se pravi v izvorni zavesti ničnosti uniči veljavo biti.

Ni težko opaziti, da v človeškem življenju in najprej v vsakem individualnem življenju od otroštva do zrelosti izvorno zorno življenje, ki v aktivnostih na

4. To je neka sprememba, ki se samo sebe zaveda kot naknadno podobo.

5. To seveda nikakor ni nujno niti dejansko normalno. Tudi brez tega lahko bralec razume ter razumljeno »brez nadaljnjeja« mimo lastne aktivnosti sprejme v soveljavo. Tedaj se obnaša povsem pasivno-receptivno.

osnovi čutne izkušnje ustvari svoje izvorno evidentne tvorbe, že zelo hitro in v vse večji meri zapada *skušnjavi jezika* [Verführung der Sprache]. Na velikih in čedalje večjih poteh zapade v govorjenje in branje, ki ju obvladujejo zgolj asociacije, nakar je v svojih tako doseženih veljavnostih pogosto razočarano nad spoznanjem, ki sledi.

Sedaj bodo porekli, da je v sferi znanosti, mišljenja, usmerjenega na doseganje resnic in na izogibanje nepravilnostim, ki nas tukaj zanima, od samega začetka naprej pogloblitna skrb preprečiti prosto igro asociativnih tvorjenj. Pri neizogibnem sedimentiranju duhovnih proizvodov ostajajo ta tvorjenja stalna nevarnost, ki preti v obliki ostajajočih jezikovnih pridobitev, ki jih lahko kdorkoli drug sprva le pasivno ponovno sprejme in prevzame. Izognemo se jim tako, da se o dejanski zmožnosti reaktiviranja ne prepričamo šele naknadno, temveč od samega začetka po evidentnem praosnovanju zagotovimo zmožnost reaktiviranja duhovnih proizvodov in zmožnost njihove trajne ohranitve. To se zgodi, kadar smo pozorni na enoznačnost jezikovnega izraza in na zagotovitev rezultata, ki ga je treba z najskrbnejšim tvorjenjem dotičnih besed, stavkov in stavčnih celot izraziti enoznačno; to zadeva posameznega znanstvenika, a ne zgolj na novo raziskujočega, temveč vsakega znanstvenika kot sodobnika neke znanstvene skupnosti po privzetju tega, kar je treba prevzeti od drugih. To spada torej k posebnosti znanstvene tradicije znotraj ustrezne skupnosti znanstvenikov kot v enotnosti neke skupne odgovornosti živeče spoznavne skupnosti. Trajna zahteva oziroma osebna gotovost, da je vse, kar znanstveno izjavijo, povedano »enkrat za vselej« – da »drži«, da je vedno identično ponovljivo, da je uporabno v evidentnosti ter za nadaljnje teoretične ali praktične namene, in sicer kot nedvomno zmožno reaktiviranja v identiteti pravega smisla – spada torej v skladu z bistvom znanosti k njenim funkcionarjem.⁶

Vendar je tukaj pomembno še dvoje. Prvič: nismo še upoštevali tega, da znanstveno mišljenje na podlagi že doseženih dosega nove rezultate, ki spet osnujejo nove in tako naprej – v enotnosti širjenja, ki tradira smisel.

Kako je naposled v silnem napredku znanosti, kakršna je geometrija, z zahtevno in zmožnostjo reaktiviranja? Če vsak raziskovalec deluje na svojem koncu

6. Najprej gre seveda za trdno usmeritev volje, ki jo znanstvenik v sebi izoblikuje na gotovi zmožnosti reaktiviranja. Če je mogoče cilj zmožnosti reaktiviranja izpolniti samo relativno, ima zahteva, ki izvira iz zavesti o sposobnosti pridobivanja, tudi svojo relativnost, ki je opazna in se nadaljuje. Nenazadnje je objektivno in absolutno trdno spoznanje resnice neka neskončna ideja.

gradnje, kako je potem s poklicnimi premori in počitki, ki jih ne gre prezreti? Ali mora, ko nadaljuje z aktualnim delom, najprej prehoditi celotno neznansko verigo utemeljevanj vse tja do prapremis in dejansko vse reaktivirati? Očitno potem znanost, kakršna je naša sodobna geometrija, ne bi bila možna. In vendar leži v bistvu rezultatov vsake stopnje, da njihov idealni smisel biti ni samo dejansko kasnejši, temveč – ker smisel temelji na smislu – da v skladu z veljavnostjo predhodni smisel preda nekaj kasnejšemu smislu in na določen način celo preide vanj; znotraj duhovne gradnje potemtakem ni noben gradbeni člen samostojen, nobenega torej ni mogoče neposredno reaktivirati.

To velja zlasti za znanosti, ki imajo tako kot geometrija svojo tematsko sfero v idealnih proizvodih, v idealnostih, iz katerih se vedno znova proizvajajo idealnosti višje stopnje. Povsem drugače je s takoimenovanimi deskriptivnimi znanostmi, kjer se teoretski interes, ki klasificira in opisuje, nahaja v čutni zornosti, ki tukaj zastopa evidentnost. Tukaj je, vsaj na splošno, vsak novi stavek zase rešljiv v evidentnosti.

Kako je torej možna znanost, kakršna je geometrija? Kako lahko geometrija kot sistematična brezmejno rastoča postopna gradnja idealnosti ohrani svojo izvorno smiselnost v živi zmožnosti reaktiviranja, če naj njeno spoznavajoče mišljenje proizvaja novo, ne da bi moglo reaktivirati predhodne spoznavne stopnje vse tja do najnižjih? Celó če je to lahko v nekem primitivnejšem stanju geometrije še uspelo, pa se je morala sila v prizadevanju, da se ustvari evidentnost, naposled izčrpati ter odpovedati pri višji produktivnosti.

Tukaj moramo upoštevati svojevrstno in specifično na jezik vezano »logično« aktivnost, kakor tudi specifično iz jezika izvirajoče idealne spoznavne tvorbe. Značilna aktivnost, ki jo najbolje opiše beseda »ponazoritev« [*Verdeutlichung*], po naravi sodi k vsakršnim stavčnim tvorbam, ki se pojavijo v čisto pasivnem razumevanju. Stavek, ki se pojavi pasivno (morebiti v skladu s spominom) oziroma je pasivno razumljen, ko ga slišimo, je sprva v pasivni udeležbi jaza zgolj recipiran, zaznan kot veljaven, in v tej podobi je že naše mnenje. Od tega ločujemo svojevrstno in pomembno aktivnost ponazoritve našega mnenja. Če je bila ta dejavnost v prvi obliki nek nerazločen, enotno sprejet, enostavno veljaven smisel, konkretno rečeno, nek preprosto veljaven povedni stavek, se ta v sebi nerazločena nedoločena nato aktivno eksplicira. Če pomislimo: tako kot denimo pri površnem branju časopisa enostavno razumemo in recipiramo »novosti«, tako tudi pasivno prevzamemo veljavnost biti, s katerim prebrano vnaprej postane naše mnenje.

Kot rečeno ima sedaj posebno mesto intenca po eksplikaciji in aktivnost, ki v prebranem (ali kakem zanimivem stavku iz njega) vsak smiselni člen posebej artikulira iz nedoločenega pasivno enotno recipiranega ter na temelju posameznih veljavnosti na nov način privede skupno veljavnost do aktivnega udejanjenja. Iz pasivne podobe smisla je sedaj v aktivnem proizvajanju nastala podoba smisla, ki tvori samo sebe. Tako je ta aktivnost neka – svojevrstna – evidentnost, iz evidentnosti izvirojoča tvorba v modusu originarne proizvedenosti. Tudi z ozirom na to evidentnost obstaja neko občestvenje. Eksplikirana, ponazorjena sodba postane idealna predmetnost, ki jo je moč tradirati. Je to, kar logika misli izključno tam, kjer je govora o stavkih ali sodbah. *Domena logike* se tako označuje na univerzalen način, na univerzalen način se označuje sfera biti, na katero se navezuje logika, kolikor je logika formalna teorija stavkov nasploh.

Skupaj s temi aktivnostmi so potem možne tudi nadaljnje aktivnosti, evidentna tvorjenja novih sodb na temelju za nas že veljavnih sodb. To je posebnost logičnega mišljenja in njegovih čisto logičnih evidentnosti. Vse to je ohranjeno tudi ob pretvorbi sodb v domneve, pri čemer se – namesto da bi sami izjavili ali presodili – v izjavljanje oziroma v presojanje vživimo.

Ob tem se zadržujemo zgolj pri recipiranih jezikovnih stavkih, ki so nas dosegli pasivno. Potrebno je tudi paziti, da stavki sami sebe zavestno predočajo kot reproduktivne pretvorbe izvirnega, iz dejanske izvirne aktivnosti proizvedenega smisla, torej sami po sebi napotujejo na takšno genezo. V sferi logične evidentnosti igra dedukcija, sklepanje v formah konsekventnosti, neko stalno, bistveno vlogo. Po drugi strani je treba paziti tudi na konstruktivne aktivnosti, ki operirajo s »ponazorjenimi« geometrijskimi idealnostmi, ki pa niso privedene do izvirne evidentnosti. (Izvirne evidentnosti ne smemo zamenjevati z evidentnostjo »aksiomov«; kajti aksiomi so načelno že rezultati izvirnega tvorjenja smisla in imajo sami to tvorjenje vselej že za seboj.)

Kako je sedaj z možnostjo popolnega in pristnega [*echten*] reaktiviranja v polni izvornosti skozi zvajanje na praevidentnosti pri velikih spoznavnih gradnjah geometrije in takoimenovanih »deduktivnih« znanostih, ki jih tako imenujemo navkljub temu, da nikakor niso omejene zgolj na deduciranje? Tukaj velja temeljni zakon v brezpogojno splošni evidentnosti: če je premise dejansko mogoče reaktivirati tja do najizvirnejše evidentnosti, velja to tudi za njihove evidentne konsekvence. V nadaljevanju je videti, da se mora pristnost izvora od praevidentnosti širiti skozi še vedno zelo dolgo verigo logičnih konsekvenc. Ker pa premišljujemo o očitni končnosti tako individualne kakor tudi skupne

zmožnosti, da logične verige stoletij v enotnosti nekega izvajanja dejansko pretvorimo v izvorno pristne verige evidentnosti, opažamo, da zakon v sebi skriva neko idealizacijo: opažamo namreč, da ta zakon naše zmožnosti razpre in jih na določen način naredi za neskončne. K posebni evidentnosti tovrstnih idealizacij se bomo še vrnil.

To so torej splošna bistvena spoznanja, ki osvetljujejo celotno metodično nastajanje »deduktivnih« znanosti in s tem način biti, ki je skladen z njihovim bistvom.

Te znanosti niso dediščina, ki je izgotovljena v obliki dokumentiranih stavkov, temveč dediščina v živem, produktivno razvijajočem se tvorjenju smisla, dediščina, ki vselej razpolaga z dokumentiranim oziroma z nekim sedimentom prejšnje produkcije, pri čemer z njim logično gospodari. Toda logično gospodarjenje iz stavkov s sedimentiranimi pomeni ustvarja zgolj stavke enake narave. Da vse nove pridobitve izražajo dejansko geometrijsko resnico, je *a priori* gotovo pod predpostavko, da so osnove deduktivne gradnje dejansko postale proizvedene, objektivirane, da so torej postale splošno dostopna pridobitev v izvorni evidentnosti. Izvedljiva bi morala biti kontinuiteta od osebe do osebe ter od časov do časov. Jasno je, da bi morala biti metoda proizvajanja izvornih idealnosti iz predznanstvenih danosti kulturnega sveta zapisana in fiksirana v trdnih stavkih pred obstojem geometrije; da bi nadalje morala biti zmožnost pretvarjanja teh stavkov iz nejasnega jezikovnega razumevanja v jasnost reaktiviranja njihovega evidentnega smisla na svoj način tradirana in stalno tradibilna.

Samo dokler je bilo temu pogoju zadoščeno ali samo ko je bilo za njegovo izpolnitev v vsaki prihodnosti popolnoma poskrbljeno, je geometrija lahko v napredovanju logičnih tvorjenj kot deduktivna znanost ohranila svoj pristni [*echten*] izvorni smisel. Z drugimi besedami, samo tedaj je bil vsak geometer sposoben privedi do posredne evidentnosti tisto, kar nosi vsak stavek v sebi ne zgolj kot sedimentirani (logični) smisel stavka, temveč kot svoj dejanski, resnični smisel. In to velja tudi za celotno geometrijo.

Dedukcija v svojem napredovanju sledi formalnologični evidentnosti, toda brez dejansko izoblikovane zmožnosti reaktiviranja izvornih aktivnosti, ki so zaobjete v temeljnih pojmi, torej tudi v zmožnosti reaktiviranja tistega Kaj in Kako njenih predznanstvenih gradiv, bi bila geometrija tradicija brez smisla, o kateri, v primeru da bi bili prikrajšani za to zmožnost, ne bi mogli nikoli vedeti, ali ima in ali je sploh kdaj imela kak pristni smisel, ki ga je dejansko moč razrešiti.

Žal je takšen naš položaj in položaj celotnega novega veka.

Zgoraj podana »predpostavka« ni bila nikoli zares izpolnjena. Kako se dejansko odvija živo tradiranje tvorjenja smisla elementarnih pojmov, vidimo pri elementarnem geometrijskem pouku in v njegovih učbenikih; v njih se dejansko učimo rokovati z *izgotovljenimi* pojmi in stavki v skladu z neko strogo metodiko. Čutna ponazoritev z narisanimi figurami se vsili dejanskemu proizvajanju praeidealnosti. Vse drugo pripelje do uspeha; ne do uspeha dejanskega spoznanja evidentnosti, ki je lastna logični metodi, temveč do praktičnega uspeha uporabne geometrije, njene neznanse, čeprav tudi nerazumljene praktične koristnosti. Kot bo v nadaljevanju vidno ob obravnavi zgodovinske matematike, spadajo k temu tudi nevarnosti znanstvenega življenja, ki je povsem prežeto z logičnimi aktivnostmi. Le-te obstajajo v določenih napredujočih preobrazbah smisla,⁷ h katerim teži takšna vrsta znanstvenosti.

S prikazom bistvenih predpostavk, na katerih temelji zgodovinska možnost izvorno pristne tradicije znanosti, kakršna je geometrija, postane razumljivo, kako se znanosti živo razvijajo naprej skozi stoletja, a so kljub temu lahko nepristne. Dedovanje načel in metode, možnost logičnega konstruiranja vedno novih stavkov in vedno novih idealnosti lahko skozi čase neprekinjeno tečejo naprej, medtem ko se sposobnost reaktiviranja prazadetkov, torej izvirov smisla za vse, kar je poznejše, ni podedovala. Potemtakem manjka prav tisto, kar so vsa načela in teorije podali oziroma kar so morali podati kot praeizvorni smisel, ki ga je potrebno vedno znova narediti za evidentnega.

Kakorkoli že so nastali in se uveljavili ter četudi če je bilo to z golo asociacijo, imajo gramatikalno enotni stavki in stavčne tvorbe seveda v vseh okoliščinah svoj lastni logični smisel, ki ga je treba skozi ponazoritev narediti za evidentnega in ga potem vedno znova identificirati kot isti bodisi logično soglasni bodisi protislovni stavek, ki ga v skrajnem primeru ni moč izpeljati v enotnosti neke aktualne sodbe. V stavkih, ki glede na področje spadajo skupaj, in v sistemih, ki jih je treba iz teh stavkov izpeljati deduktivno, najdemo kraljestvo idealnih identitet, za katere obstajajo razumljive možnosti trajnega tradiranja [*Tradierung*]. Vendar sedaj nastopijo kot tradicija tako stavki kot tudi druge kulturne tvorbe kot take; takorekoč povzdignejo zahtevo, da so sedimentiranja nekega smisla resnice, ki ga je treba narediti za izvorno evidentnega, medtem ko vendarle, kot asociativno nastali ponaredki, takšnega smisla nikakor ne smejo

7. Sicer koristijo logični metodi, vendar jo venomer le še bolj oddaljujejo od izvorov in jo naredijo neobčutljivo za problem izvora ter s tem za pravi smisel biti in resnice vseh znanosti.

imeti. Tako je tudi celotna vnaprej dana deduktivna znanost, totalni sistem stavkov v cnotnosti njihovih vrednostih, sprva samo zahteva, ki se kot izraz pretendiranega smisla resnice lahko upraviči zgolj z dejansko zmožnostjo reaktiviranja.

Iz te situacije je mogoče razumeti fundamentalnejši razlog zahteve po takoimenovani »spoznavno-teoretski utemeljitvi« znanosti, ki se je razširila v novem veku in se naposled splošno uveljavila, medtem ko ni bilo nikoli pojasnjeno, kaj pravzaprav manjka tako zelo občudovanim znanostim.⁸

Glede tega, kar поблиže zadeva prelom z izvorno pristno tradicijo, se pravi pri dejansko prvem začetku z originarno evidentnostjo lahko sedaj pokažemo na možne in docela umljive razloge. Razumljivo je, da v prvem govornem skupnem delovanju začenjajočih geometrov ni bilo nikakršne potrebe po natančni določitvi opisov predznanstvenega pramateriala in načinov, kako so v zvezi s tem nastajale geometrijske idealnosti in nato prvi »aksiomatski« stavki zanje. Nadalje, višje logične tvorbe še niso segale tako visoko navzgor, da bi se ne bilo mogoče vsakič znova vrniti k izvornemu smislu. Po drugi strani pa je v praksi ta – za izvorno nastalo dejansko samoumevna – možnost praktične uporabe izpeljanih zakonov seveda hitro privedla do običajne priučene metode, da se po potrebi poseže po matematiki. Ta metoda je bila seveda podedovana tudi brez zmožnosti izvorne evidentnosti. In tako se je matematika, izpraznjena vsakega smisla, lahko širila v stalni logični nadaljnji gradnji, tako kot se je po drugi strani lahko širila tudi metodika tehnične uporabnosti. Izredno daljnosežna praktična koristnost je sama po sebi postala glavni motiv podpiranja in cenjenja te znanosti. Tako je tudi razumljivo, da se je izgubljeni izvorni smisel resnice občutil tako zelo malo, da je morala biti celo potreba po ustreznem vnazajšnjem spraševanju šele ponovno zbudena, še več, da je moral biti pravi smisel takšnega spraševanja šele odkrit.

Naši načelni rezultati so tako splošni, da zadevajo vse takoimenovane deduktivne znanosti ter celo vnaprej pojasnjujejo podobne probleme in raziskave vseh znanosti. Kajti vse znanosti obsegajo giblivo sedimentiranih tradicij, skupaj s katerimi vedno znova deluje tradirajoča aktivnost, ki proizvaja nove tvorbe smisla. V tem načinu biti se trajno raztezajo skozi čase, kjer se vse nove pridobitve ponovno sedimentirajo in ponovno postanejo delovna gradiva. Problemi, pojasnjujoče raziskave in načelna spoznanja so skoz in skoz *zgodovinski*. Stojimo v horizontu človeškosti, tiste človeškosti, v kateri sedaj sami živimo. Tega

8. Hume ne počne nič drugega kot to, da se trudi spraševati nazaj po pravitih nastalih idej in nasploh znanstvenih idej.

horizonta se stalno živo zavedamo in sicer kot časovnega horizonta, impliciranega v našem vsakokratnem horizontu sedanosti. Sleherni človeškosti v skladu z njenim bistvom ustreza nek kulturni svet kot življenjsko okolje v njenem načinu biti, ki je v vsakem zgodovinskem času in človeškosti vsakokratno, prav tako pa ji ustreza neka tradicija. Nahajamo se torej v zgodovinskem horizontu, v katerem je, kakorkoli malo določenega že vemo, vse zgodovinsko. Toda ta horizont ima svojo bistveno strukturo, ki jo je treba razkriti z metodičnim spraševanjem. Na ta način so z njim vnaprej začrtana na splošno možna posebna vprašanja, tako kot so znanostim vnaprej začrtana vnazajšna spraševanja po izvoru, ki jim pripadajo skupaj z njihovim zgodovinskim načinom biti. Tukaj smo znova napoteni na pramateriale prvega tvorjenja smisla, takorekoč na prapremise, ki ležijo v predznanstvenem kulturnem svetu. Prav gotovo ta svet sam znova vključuje svoja vprašanja po izvoru, po katerih se sprva ne sprašuje.

Seveda problemi naše posebne vrste takoj zbudijo celovit problem univerzalne zgodovinskosti soodvisnega načina biti človeškosti in kulturnega sveta ter problem apriorne strukture, ki leži v tej zgodovinskosti. Toda vprašanja, kakršna so vprašanja glede pojasnitve izvora geometrije, imajo svojo zaključenost, ki ne terja spraševanja o njenih predznanstvenih materialih.

Dodatna pojasnila navezujemo na dva ugovora, ki sta blizu naši filozofsko-zgodovinski poziciji.

Prvič: Od kod ta nenavadna svojeglavost, to hotenje, da se vprašanje po izvoru geometrije povsem zvede na nekega nedoumljivega Talesa geometrije, ki ni niti v enem samem trenutku mitičen? Geometrija je navzoča v svojih izrekih in svojih teorijah. Seveda moramo in moremo v evidentnosti vse do poslednjega zagovarjati to logično zgradbo. Gotovo pridemo po tej poti do prvih aksiomov, od njih pa do izvorne evidentnosti, ki omogoča temeljne pojme. Kaj je to drugega kot »spoznavna teorija«, v tem primeru teorija geometrijskega spoznanja? Nikomur ne bo padlo na pamet, da bi spoznavno-teoretski problem zopet navezal na tistega izmišljenega Talesa – to je vendarle povsem nepotrebno. V sedanosti pričujočih pojmov in stavkov leži smisel v njih samih, sprva ne kot evidentno mnenje, temveč resnični stavek z mišljeno, a še skrito resnico, ki jo lahko s tem, da jo naredimo za evidentno, seveda razkrijemo na njih samih.

Naš odgovor se glasi: gotovo ni nihče pomislil na zgodovinsko sklicevanje; in gotovo se na spoznavno teorijo nikoli ni gledalo kot na tipično zgodovinsko nalogo. Toda prav to očitamo preteklosti. Prevladujoča dogma o načelni ločitvi spoznavno-teoretske pojasnitve in zgodovinske, družboslovno-psihološke

razlage, dogma o načelni ločitvi spoznavno-teoretskega in genetičnega izvora, je v osnovi zgrešena, kolikor pojmov »zgodovina«, »zgodovinska razlaga« in »geneza« nedopustno ne omejimo na povsem običajen način. Ali še bolje, v osnovi je zgrešena omejitev, s katero ravno ostanejo zakriti najbolj fundamentalni in pravi problemi zgodovine. Če se ozremo na naše razlage (seveda so še grobe, a bodo pozneje nujno privedle do novih temeljnih dimenzij), ki naredijo za evidentno prav to, da naše védenje – tj. sedaj živa kulturna podoba geometrije, ki je tradicija in je hkrati tradirana – bržkone ni védenje o neki zunanji kavzalnosti, ki je vplivala na zaporedje zgodovinskih podob – niti induktivno védenje, toda že kar absurdno bi bilo, če bi to védenje tu predpostavili – temveč nasploh razumevanje te kavzalnosti in vnaprej danega kulturnega dejstva, se pravi, dasiravno »implicitno«, že zavedanje svoje zgodovinskosti. To pa ni prazna beseda, kajti za vsako dejstvo, ki je podano pod nazivom »kulture«, naj gre za najnižjo kulturo potreb ali za najvišjo kulturo (znanost, državo, cerkev, gospodarske organizacije itd.), na splošno velja, da je v vsakem enostavnem razumevanju kot izkustveno dejstvo že »soovedeno«, da je neka tvorba človeškega snovanja. Kakorkoli že zaprto in kakorkoli zgolj »implicitno« je somišljen ta smisel, prav njemu pripada evidentna možnost eksplikacije, »ponazoritve« in pojasnitve. Vsaka eksplikacija in vsako prehajanje iz ponazoritve v ustvarjanje evidentnosti (tudi če je morda vse prezgodaj zastalo) ni nič drugega kot zgodovinsko razkritje; v samem sebi je bistveno nekaj zgodovinskega in kot takšno nujno nosi v sebi horizont svoje zgodovine. Skupaj s tem je seveda povedano tudi naslednje: celotna kulturna sedanjost, razumljena kot totaliteta, »implicira« celotno kulturno preteklost v nedoločeni, a strukturno določeni splošnosti. Natančneje rečeno, implicira kontinuiteto medsebojno implicirajočih se preteklosti, ki so vsaka v sebi pretekla kulturna sedanjost. In ta celotna kontinuiteta je *enotnost* tradicionalizacije, ki sega vse do sedanjosti, ki je naša sedanjost, in je v tekoče-stoječi živosti tradicionaliziranje nje same. Kot rečeno je to nedoločena splošnost, ki je »implicirana« v načelni in, kolikor izhajamo iz nakazanega, še dosti bolj razložljivi strukturi, na kateri temeljijo tudi možnosti vsakega iskanja in določanja faktično-konkretnih dejanskosti.

Narediti geometrijo za evidentno pomeni torej razkriti njeno zgodovinsko tradicijo, pa če smo si glede tega na jasnem ali ne. Da ne bi ostalo prazno besedičenje oziroma nediferencirana splošnost, zahteva sedaj to spoznanje neko iz sedanjosti naprej in [v] njej raziskujoče ter metodično izpeljano proizvajanje diferenciranih evidentnosti tiste vrste, ki smo jo izpostavili maloprej (v nekaterih delih tistega, kar ji pripada takorekoč površinsko). Sistematično izpeljane ne

podajo nič drugega in nič manj kot univerzalni *a priori* zgodovine v njegovih nadvse bogatih obstajanjih.

Sedaj lahko tudi rečemo: že od samega začetka zgodovina ni nič drugega kot živo gibanje tistega drug z drugim in drug v drugega [*des Miteinander und Ineinander*] izvornega tvorjenja in sedimentiranja smisla.

Tisto, kar je kot zgodovinski faktum empirično vselej navzoče oziroma je s strani zgodovinarjev dokazano kot faktum neke preteklosti, ima nujno svojo *notranjo strukturo smisla*; toda šele tisto, kar je pri tem na vsakdanje razumljiv način izpostavljeno na motivacijskih sklopih, ima svoje zares fundamentalne in vse dlje segajoče implikacije, ki jih je treba izprašati in razkriti. Celotna zgodovina dejstev obtiči v nerazumljivosti, ker pri tem, ko vselej le naivno sklepa naravnost iz dejstev, nikoli ne tematizira splošnih tal smisla, na katerih takšni sklepi skupno temeljijo, in ker nikoli ne razišče mogočnega strukturnega *a priori*, ki je lasten temu smislu. Zgolj razkritje bistveno splošne strukture,⁹ ki leži v naši in potem v vsaki pretekli ali prihodnji zgodovinski sedanjosti kot takšni, ki leži v totaliteti, zgolj v razkritju konkretnega zgodovinskega časa, v katerem živimo, v katerem živi naša vsečloveškost glede na svojo celovito bistveno splošno strukturo, zgolj to razkritje lahko omogoči dejansko razumevajočo, prepričljivo ter v pravem pomenu besede znanstveno zgodovino. To je konkretni zgodovinski *a priori*, ki vse bivajoče kot neko tradicijo in neko tradirajoče zaobjame v zgodovinski nastalosti in postajanju oziroma v njegovi bistveni biti. Povedano se nanaša na celovito obliko »zgodovinske sedanjosti nasploh«, na zgodovinski čas nasploh. Toda posebne podobe kulture, ki so v svoji enotni zgodovinski biti umeščene kot tradicija in živo samo-tradiranje, imajo v tej totaliteti le relativno samostojno bit znotraj tradicionalnosti, so le bit nesamostojnih komponent. Sedaj bi moralno korelativno s tem upoštevati še subjekte zgodovinskosti, osebe, ki ustvarjajo kulturo in ki delujejo znotraj celovitosti: ustvarjajoče osebno človeštvo.¹⁰

Potem ko smo opozorili na zaprtost temeljnih pojmov, ki je postala nedostopna, in ko smo temeljne pojme kot take nazorno razložili v njihovih prvih osnovnih značilnostih, pa sedaj kar se tiče geometrije spoznavamo, da lahko

9. Površinska struktura ljudi, navzen dovršenih v družbeno-zgodovinski bistveni strukturi človeškosti, toda tudi globlje [strukture], ki razkrivajo notranjo zgodovinskost udeleženih oseb.
10. Historični svet je sprva seveda dan kot družbeno-zgodovinski svet. Toda zgodovinski je samo po notranji zgodovinskosti vseh posameznikov, ki so po svoji notranji zgodovinskosti kot posamezniki z drugimi osebami povezani v neko skupnost. Merimo na to, kar smo o spomilih in o trajni zgodovinskosti, ki je navzoča v njih, povedali v pičlih začetnih izpeljavah.

zgolj zavestna postavitev nalog, ki zadevajo zgodovinski izvor geometrije (znatraj celovitega problema tega *A priori* zgodovinskosti na splošno), poda metodo neke izvorno-pristne geometrije, ki jo je treba hkrati razumeti univerzalno-zgodovinsko, to pa velja tudi za vse znanosti in za filozofijo. Dejansko torej zgodovina filozofije oziroma zgodovina posebnih znanosti v slogu običajne zgodovine dejstev ne more ničesar pojasniti o njihovi temi. Kajti prava zgodovina filozofije oziroma prava zgodovina posebnih znanosti ni nič drugega kot to, da znova pridemo do sedanjosti danih zgodovinskih tvorb smisla oziroma do njegovih evidentnosti – vzdolž dokumentirane verige vnazajšnjih zgodovinskih napotovanj – da pridemo vse do zaprte dimenzije praevidentnosti, ki so njihova osnova.¹¹ Pri tem je treba pravi problem razložiti izključno z navezovanjem na zgodovinski *a priori* kot univerzalni vir vseh problemov razumevanja, kar si jih je mogoče zamisliti. Pri znanostih problem prave zgodovinske razlage sovpada s »spoznavno-teoretsko« utemeljitvijo ali pojasnitvijo.

Pričakovati moramo še drugi, zelo tehtni ugovor. Pri historizmu, ki v različnih oblikah še naprej prevladuje, lahko za neko poglobljeno raziskovanje, kakršno je zasnovano v tem spisu in ki sega preko običajne zgodovine dejstev, pričakujem malo dovzetnosti, zlasti tiste dovzetnosti, kot nakazuje že izraz »*a priori*«, ki zahteva preprosto brezpogojno, preko vseh zgodovinskih faktičnosti segajočo in resnično apodiktično evidentnost. Ugovarjalo se bo takole: kakšna naivnost leži v nameri, da hočemo pokazati in da smo domnevno pokazali na zgodovinski *a priori*, na absolutno nadčasovno veljavnost po tem, ko smo prišli do tako bogatih pričevanj glede relativnosti vsega zgodovinskega, vseh zgodovinsko nastalih apercepcij sveta, vse tja do »primitivnih« osnov navzdol. Vsako ljudstvo, naj je še tako majhno, ima svoj svet, v katerem se zanj vse dobro ujema, bodisi mitično-magično bodisi evropsko-racionalno, in v tem svetu je mogoče vse povsem pojasniti. Vsako ljudstvo ima svojo svojo »logiko« in konec koncev, če bi se ta logika eksplicirala v stavkih, »svoj« *a priori*.

Toda vnovič premislimo metodiko določanja zgodovinskih dejstev nasploh, torej tudi tistih, ki so osnova za ugovor; in sicer z ozirom na tisto, kar ta metodika predpostavlja. Mar ne leži že v načrtanju nalog družboslovne znanosti glede

11. Toda to, kaj je za znanosti praevidentnost, določa izobraženec oziroma sfera izobražencev, ki postavljajo nova vprašanja, nova zgodovinska vprašanja, in sicer tako izobraženci zunanje zgodovinskosti v družbeno-zgodovinskem svetu kot tudi izobraženci notranje zgodovinskosti, dimenzije globin.

tega, »kako je dejansko bilo«, neka samoumevna predpostavka, neka nikoli upoštevana in tematizirana tla veljavnosti enostavno neosvojljive evidentnosti, brez katere bi bila zgodovina nesmiselno podvzete? Vsako – razumljeno v običajnem smislu – zgodovinsko postavljanje in obelodanjenje vprašanja že predpostavlja zgodovino kot univerzalni horizont spraševanja, ne izrecno, pa vendar kot horizont implicitne gotovosti, ki je pri vsaki v ozadju-nejasni nedoločenosti predpostavka sleherne določljivosti oziroma vseh namenov glede tega, da iščemo in ugotavljamo določena dejstva.

Tisto, kar je zgodovinsko na sebi prvo, je naša sedanjost. Vselej že posejemo védenje o našem sedanjem svetu in o tem, da v njem živimo, vselej smo že vpeti v odprt in brezmejni horizont neznanih dejanskosti. To védenje kot horizont gotovosti ni priučeno, nikoli ni bilo aktualno in ni postalo zgolj zaledno oziroma v ozadje potopljeno védenje; toda da bi ga lahko tematsko razlagati, je moral že obstajati nek horizont gotovosti, prav tako pa ta horizont predpostavlja tudi hotenje po tem, da zvemo tisto, česar še ne vemo. Celotno nevédenje zadeva nepoznani svet, ki za nas vendar že vnaprej obstaja kot svet, kot horizont vseh vprašanj sedanjosti in tako tudi vseh specifično zgodovinskih vprašanj. To so vprašanja, ki zadevajo ljudi, ki v tem poobčestvenem medsebojnem sožitju delujejo v svetu in vedno na novo spreminjajo ustaljeno svetovno obličje kulture. Mar konec koncev ne vemo – o tem smo že govorili – da ima ta zgodovinska sedanjost za seboj svoje zgodovinske preteklosti, da je nastala iz njih, da je zgodovinska preteklost kontinuiteta ene iz druge razvijajočih se preteklosti, kjer je kot bivša sedanjost vsaka preteklost tradicija in tradicijo proizvajajoča? Mar ne vemo, da je sedanjost in v [njej] implicirani celotni zgodovinski čas sedanjost zgodovinsko enovito-enotne človeškosti, enovite skozi njeno generativno povezanost in stalno občestvenje v kultiviranju iz zmeraj že kultiviranega, naj bo to v skupnem delu ali v medsebojnem upoštevanju itd.? Ali ni z vsem tem nakazan univerzalni horizont »védenja«, implicitni horizont, ki ga je treba sistematično eksplicirati v skladu z njegovo bistveno strukturo: ali ni to, kar se tu postavlja kot velik problem, horizont, v katerega so vpeta vsa vprašanja in ki je torej v vseh vprašanjih predpostavljen? O dejstvih, ki vpeljujejo historicizem, torej ni potrebno šele kakorkoli kritično razmišljati; zadošča že, da trditev o njihovi dejanskosti predpostavlja zgodovinski *a priori*, če naj ta trditev ima nek smisel.

Kljub temu se vsiljuje nek dvom. Razlaga horizonta, na katero smo se oprli, kljub temu ne sme obtičati v nejasnem, površinskem govorjenju, tudi sama mora priti do nekakšne znanstvenosti. Stavki, v katerih se izreka, morajo biti

trdni in jih je potrebno vedno znova narediti za evidentne. S katero metodo osvojimo univerzalni, in pri tem trdni, venomer izvorno pristni *a priori* zgodovinskega sveta? Kadarkoli se zavedamo, da smo zmožni refleksije, da se lahko ozremo na horizont in da lahko s pomočjo interpretacije prodremo vanj, se nahajamo v evidentnosti. Vendar smo in se zavedamo tudi v zmožnosti, v popolni svobodi našega človeško zgodovinskega obstoja, da lahko drugače mislimo oziroma da lahko fantaziramo, kar se pri tem razgrne kot življenjski svet tega obstoja. In prav v tem prostem variiranju in prehajanju tega, kar si je mogoče zamisliti v življenjskem okolju, se v apodiktični evidentnosti pojavi bistveno-splošni obstoj, ki skozi vse variante – v to se lahko prepričamo – dejansko prehaja v neko apodiktično gotovost. Pri tem smo se rešili vsake navezanosti na faktično veljavni zgodovinski svet, njega samega pa smo motrili kot eno izmed miselnih možnosti. Ta svoboda in usmeritev pogleda na apodiktično invarianto se vedno znova izkaže – v evidentnosti zmožnosti poljubnega ponavljanja invariantne tvorbe – za tisto identično, ki ga je treba vselej izvorno narediti za evidentno, ga določiti v enoznačnem jeziku, in sicer kot bistvo, ki je v tekočem živem horizontu stalno implicirano.

Če gremo preko formalnih splošnosti, ki smo jih nakazali maloprej, lahko s to metodo tematiziramo tudi tisto apodiktično, s katerim je lahko praosnovalec geometrije razpolagal izhajajoč iz predznanstvenega sveta in ki mu je moralo služiti kot material za idealizacije.

Geometrija in z njo najtesneje povezane znanosti imajo opraviti s prostorom-časom in z v njem možnimi podobami, figurami, tudi s podobami gibanja, deformacijskimi spremembami ipd., zlasti kot merljivimi velikostmi. Četudi še tako malo vemo o zgodovinskem okolju prvih geometrov, pa je sedaj jasno, da je kot invariantno bistveno stanje vendarle gotovo, da je bil to svet »stvari« (med njimi tudi samih ljudi kot subjektov tega sveta); da so vse stvari nujno morale imeti neko telesnost, čeprav vse stvari niso mogle biti zgolj telesa, ker nujno soobstoječih ljudi ni mogoče misliti zgolj kot teles in ker se, to velja tudi za kulturne objekte, ki jim strukturno pripadajo, vsemu navkljub ne izčrpajo v telesni biti. Jasno je tudi, in vsaj v bistvenem jedru je to mogoče zagotoviti s skrbno apriorno eksplikacijo, da so imela ta gola telesa prostorsko-časovne forme in z njimi povezane »tvarne« kvalitete (barve, toploto, težo, trdoto itd.). Nadalje, da so se v praktičnem življenju potreb določene posebnosti povzdignile v podobe in da je tehnična praksa vedno že [merila na] proizvajanje form, ki so tedaj imele prednost, ter na proizvajanje njihovih izboljšav glede na usmeritve določenih stopenj.

V podobe stvari so najprej povzdignjene ploskve: bolj ali manj »gladke«, bolj ali manj popolne ploskve; robovi, bolj ali manj ostri ali na njihov način »ravni«, z drugimi besedami, bolj ali manj čiste črte, koti: bolj ali manj popolne točke; in nadalje imajo med črtami denimo spet posebno prednost premice, med ploskvami ravne ploskve, denimo table, iz praktičnih razlogov zamejene z ravninami, premicami, točkami, medtem ko so v celoti ali na posameznih mestih krive ploskve iz različnih praktičnih interesov nezaželene. Tako je v praksi izdelovanje ravnin in njihovo izpopolnjevanje (poliranje) vselej pomembno. Tudi v ozirih pravilne delitve. Pri tem se grobo ocenjevanje velikosti spremeni v merjenje velikosti s štetjem enakih delov. (Tudi tukaj bo skozi raznoliko metodo mogoče iz faktičnega spoznati bistveno obliko.) Merjenje, v stopnjah od primitivnih do višjih popolnosti, sodi k vsaki kulturi. Nekaj merilne tehnike, nižje in morda višje, dejansko po naravi možne, tukaj pa kot nek faktum zgodovinskega dejstva, zagotovi izpopolnjevanje kulture, torej smemo tudi umetnost skiciranja za gradnjo, umetnost merjenja polj, dolžin poti itd. vselej predpostaviti, ta umetnost je vselej že navzoča in je v precejšni meri izoblikovana na voljo filozofu, ki geometrije še ni poznal, ki pa ga lahko mislimo kot njenega izumitelja. Kot filozof, ki iz praktično končnega sveta (iz sobe, mest, dežel itd., časovno iz periodičnih procesov; dneva, meseca itd.) prehaja k teoretičnemu zrenju in spoznanju sveta, poseduje končno znane in neznane prostore ter čase kot končnosti v horizontu odprte neskončnosti. Vendar s tem še ne poseduje geometrijskega prostora, matematičnega časa in tistega, kar naj bi sicer skupaj s temi končnostmi nastalo kot material duhovnega proizvoda novega tipa, prav tako pa s svojimi številnimi končnimi podobami v njihovem času-prostoru še ne poseduje geometrijskih in foronomičnih podob, [ki] so očitno [kot iz] prakse nastale in v izpopolnjevanju zamišljene tvorbe zgolj podlaga za prakso novega tipa, iz katere izraščajo podobno imenovane tvorbe novega tipa.

Vnaprej je očitno, da bo to novo nek proizvod, ki se poraja iz idealizirajočega duhovnega delovanja, iz nekega »čistega« mišljenja, ki ima svoj material v opisanih splošnih danostih te faktične človeškosti in človeškega okolja ter iz njih ustvarja »idealne predmetnosti«.

Sedaj bi bil problem v tem, kako v navezovanju na bistveno zgodovine odkriti zgodovinski izvorni smisel, ki je celotnemu nastajanju geometrije nujno lahko in moral dati njen vztrajajoči smisel resnice.

Na tej točki je zelo pomembno, da poudarimo in utrdimo spoznanje: idealna tvorba, ki je ponovno razumljiva ter jo je tako moč tradirati za vso prihodnost in za vse prihajajoče človeške generacije ter jo ponovno proizvesti z identičnim

intersubjektivnim smislom, lahko nastane zgolj tedaj, če se kot apodiktično splošna, v vseh zamisljivih variantah invariantna vsebina prostorsko-časovne upodobitvene sfere upošteva pri idealiziranju. Ta pogoj velja daleč preko geometrije za vse duhovne tvorbe, ki naj bodo brezpogojno splošno tradibilne. Takoj ko bi se znanstvenikova miselna dejavnost v njegovem mišljenju posluževala česarkoli »časovno vezanega«, tj. vezanega na zgolj faktično njegove sedanjosti, ali nečesa, kar zanj velja kot zgolj faktična tradicija, bi imela njegova tvorba prav tako zgolj časovno vezan smisel biti; ta smisel bi lahko dojeli izključno tisti ljudje, ki bi si delili iste faktične predpostavke razumevanja.

Splošno prepričanje je, da je geometrija z vsemi svojimi resnicami veljavna v brezpogojni splošnosti za vse ljudi, za vse čase, za vsa ljudstva, ne le za vsa zgodovinsko faktična, temveč za vsa ljudstva, kar si jih je moč zamisliti. Načelne predpostavke tega prepričanja niso bile nikoli utemeljene, ker niso bile nikoli resno problematizirane. Vendar nam je postalo jasno, da vsaka opredelitev nekega zgodovinskega dejstva, ki postavlja zahtevo po brezpogojni objektivnosti, prav tako predpostavlja ta invariantni ali absolutni *A priori*.

Samo [v razkritju tega *A priori*] lahko obstaja neka apriorna znanost, ki sega preko vseh zgodovinskih fakticitet, preko vseh zgodovinskih okolij, ljudstev, časov in človeštev, ter samo tako lahko nastopi znanost kot »*aeterna veritas*«. Samo na tej osnovi temelji zagotovljena zmožnost, da se od začasno izpraznjene evidentnosti neke znanosti lahko sprašujemo nazaj po praevidentnostih.

Mar tu ne stojimo pred velikim in fundamentalnim problemskim horizontom uma, prav tistega uma, ki je na delu v vsakem še tako primitivnem človeku, v vsakem »*animal rationale*«?

Tukaj se ne moremo spustiti v te globine same.

Iz vsega povedanega moramo sedaj vsekakor spoznati, da je historizem, ki hoče pojasniti zgodovinsko oziroma spoznavno-teoretsko bistvo matematike s plati magičnih stanj ali drugih načinov apercepcije nekega časovno vezanega človeštva, povsem zgrešen. Za romantično razpoložene duše je lahko mitično-magično na zgodovinskem matematike in njenem predzgodovinskem še posebej privlačno; toda prepuščati se temu zgolj zgodovinsko faktičnemu na matematiki pomeni ravno izgubljati se v romantiki in spregledati pravi [*eigentliche*], znotraj-zgodovinski, spoznavno-teoretski problem. Seveda se potem tudi ni moč povsem osredotočiti na to, da fakticitete slehernega tipa in celo fakticitete tistega tipa, ki je na delu v ugovoru, koreninijo v bistvenem stanju splošno-človeškega, in prav znotraj tega koreninjenja se razodeva teleološki um, ki

Ivan Šturm

preči vso zgodovinskost. S tem se nakazuje posebna problematika, ki se nanaša na totaliteto zgodovine in na celotni smisel, ki ji naposled daje enotnost.

Če ima običajna zgodovina dejstev na splošno, posebej pa tista, ki se je v najnovejših časih razvila do dejanske univerzalne razširjenosti na celotno človeštvo, sploh kakšen smisel, lahko ta smisel temelji le v tem, kar lahko tukaj imenujemo notranja zgodovina, in omenjeni smisel kot takšen na temelju univerzalnega zgodovinskega *A priori* nujno vodi naprej do nakazanih najvišjih vprašanj univerzalne teleologije uma.

Po vseh teh izpeljavah, ki osvetljujejo zelo splošne in vsestranske problemske horizonte, vzemimo za popolnoma dognano naslednje: da je človeško okolje danes in vedno po bistvu enako, torej tudi z ozirom na to, kar pride v poštev za praosnovanje in trajno tradicijo, tako da lahko na našem lastnem okolju v nekaj korakih zgolj tipajoče pokažemo na tisto, kar bi morali natančneje premisliti glede problema idealizirajočega praosnovanja tvorjenja smisla »geometrija«.

... in se pravi da geometrija ne nastane od nebitnega, ki predstavlja prvo prazen prostor, ampak od dejstva, da obstaja človeštvo, ki je lastna pokončna ustvarjalnost. Nastane od stvaritvenega človeštva, v katerem vplajemo svoje svoje okolje, lahko odločimo se ustrezno predpostaviti priliznega člove ali pa na prostori ustvarimo vel tega člove. Tudi to pa se pravi in geometrija se ustvarja od. Tja se gre praviša.

Nastane v razvijajočem procesu iz človeških človeštva. Tudi to je vselej postopajenosti našega človeštva, praviša in ustvarja se praviša od človeštva ustvari odločilo vsega človeštva, tako človeštva in človeštva v praviša praviša človeštva, in ustvarilo ustvarilo, ustvari praviša ustvari ali praviša v svoji ustvari, ustvarilo ali ustvari. Tudi človeštva se ustvarilo ustvarilo ustvarilo ustvarilo, ustvari ustvari, ki pa se nastane vselej ustvarilo ali ustvari. To človeštva ustvarilo ustvari ustvarilo, ustvari ustvari – praviša ustvari – ustvarilo ustvarilo ustvarilo, ustvari ustvari ali ustvari ali praviša ustvarilo ustvarilo ustvarilo ustvarilo. V ustvarilo ustvari pa se praviša ustvarilo ustvarilo ustvarilo, ki se ustvari in ustvarilo ustvari in se ustvari praviša ustvarilo in ustvarilo ustvarilo. Ustvarilo ustvarilo praviša ustvarilo ustvarilo ustvarilo ustvarilo in ustvarilo ustvarilo ustvarilo in ustvarilo ustvarilo ustvarilo.

[1] ... in se pravi da geometrija ne nastane od nebitnega, ki predstavlja prvo prazen prostor, ampak od dejstva, da obstaja človeštvo, ki je lastna pokončna ustvarjalnost. Nastane od stvaritvenega človeštva, v katerem vplajemo svoje svoje okolje, lahko odločimo se ustrezno predpostaviti priliznega člove ali pa na prostori ustvarimo vel tega člove. Tudi to pa se pravi in geometrija se ustvarja od. Tja se gre praviša.

Jacques Derrida

»GENEZA IN STRUKTURA« TER FENOMENOLOGIJA

Primoran¹ sem pričeti z *opozorilom* in *priznanjem*. Ko smo, da se bi približali kaki filozofiji, že oboroženi ne zgolj z nekim pojmovnim parom – v našem primeru s »strukturo in genezo« – ki ga je dolga problemska tradicija pogosto povezovala oziroma ga obremenjevala s številnimi reminiscencami, temveč tudi s spekulativno mrežo, znotraj katere že nastopa klasična figura antagonizma, tedaj grozi operacijski debati, ki jo nameravamo zasnovati znotraj ali izhajajoč iz te filozofije, da ne spominja toliko na pozorno poslušanje, ampak bolj na izpraševanje, se pravi da spominja na zavajajočo anketo, ki predhodno vpelje tisto, kar hoče najti, pri tem pa potvarja fiziologijo, ki je lastna nekemu mišljenju. Nedvomno je obravnavanje filozofije, v katero vpeljemo tuje telo neke debate, lahko učinkovito in utegne podati smisel prikritega dela ali pa ta smisel osvoboditi od tega dela, vendar pa se prične z agresijo in nezvestobo. Tega ne gre pozabiti.

Natanko v omenjenem primeru to drži še bolj kot običajno. Husserl je vselej poudarjal svoj odpor do debate, dileme in aporije, se pravi do refleksije znotraj alternativnega modusa, kjer hoče filozof na koncu svojega preudarka skleniti, tj. zaključiti vprašanje, zapreti pričakovanje ali pogled v eno opcijo, odločitev ali rešitev. To bi izhajalo iz spekulativne ali »dialektične« drže, vsaj v smislu, ki ga je Husserl vselej pripisoval tej besedi. Te drže niso zakrivali zgolj metafiziki, temveč tudi – pogosto nevede – zagovorniki empiričnih znanosti: eni in drugi bi bili prirojeno krivi za določen greh eksplikativizma. V nasprotju s tem pa je fenomenolog »resnični pozitivist«, ki se vrača k stvarjem samim in se briše pred izvirstnostjo in izvornostjo pomenov. Proces zvestega premisleka oziroma zveste deskripcije in kontinuiteta eksplikacije preženetata fantoma izbire.

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, »Genèse et structure' et la phénoménologie«, prvič podano leta 1959 kot predavanje na Cerisy-la-Salle. Prvič objavljeno v zborniku *Genèse et structure*, ured. Gandillac, Goldmann in Piaget, Mouton, Pariz 1964. Povzeto v *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967, str. 229-251.]

Če prejudiciramo, potem bi torej lahko rekli, da je v sebi lastnem slogu mišljenja Husserl s svojim zavračanjem sistema in spekulativne zapore že pozornejši na zgodovinskost smisla, na možnost njegovega postajanja, ter da bolj upošteva tisto, kar ostaja v strukturi odprto [*ouvert*]. In celo tedaj, ko mislimo, da je odprtje [*l'ouverture*] strukture »strukturno«, se pravi bistveno, smo prešli k nekemu redu, ki je heterogen z ozirom na prvega: *razlika* med minorno strukturo – ki je nujno zaprta – in strukturiranostjo odprtja je bržkone neko neumestljivo mesto, v katerem korenini filozofija. Še zlasti tedaj, ko govori o strukturah in jih opisuje. Tako je videti, da predpostavka konflikta med genetičnim in strukturnim pristopom od samega začetka prekriva specifičnost tistega, kar se ponuja nekemu nedolžnemu pogledu. In če bi Husserlu *ex abrupto* postavili vprašanje »struktura *ali* geneza«, stavim, da bi bil precej začuden nad tem, da je poklican k takšni debati. Odgovoril bi, da je to odvisno od tega, o čem nameravamo govoriti. Obstajajo danosti, ki jih je treba opisati v terminih strukture, druge pa je treba opisati v terminih geneze. Obstajajo plasti pomena, ki nastopajo kot sistemi, kompleksi in statične konfiguracije, znotraj katerih sta gibanje in geneza sicer možna, morata pa se pokoravati ustrezni zakonitosti in funkcionalnemu pomenu obravnavane strukture. Druge plasti, zdaj globlje zdaj bolj površinske, se dajejo na bistveni način kreacije in gibanja, inavguralnega izvora, postajanja ali tradicije, in to terja, da o njihovi témi govorimo v govorici geneze, če predpostavimo, da takšna govorica sploh obstaja in da obstaja zgolj ena sama takšna govorica.

Podobo te zvestobe témi deskripcije najdemo v Husserlovi vsaj navidezni zvestobi samemu sebi vzdolž celotne njegove poti. V dokaz bom navedel dva primera.

1. Zlasti prehod od genetičnih raziskovanj v edini knjigi, od katere metode oziroma določenih psihologističnih predpostavk se je Husserl distanciral (merim na *Filozofijo aritmetike*), k *Logičnim raziskavam*, kjer gre predvsem za to, da se opiše objektivnost idealnih objektivnosti v določeni nečasovni fiksiranosti in v njihovi avtonomnosti v oziru določenega subjektivnega postajanja. Ta prehod ima kontinuiteto eksplikacije, in Husserl je v to prepričan tako zatrdno, da skoraj štirideset let pozneje zapiše naslednje: »Določena usmeritev pozornosti na formalno ter prvo doumetje pomena formalnega mi je uspelo že v moji *Filozofiji aritmetike* (1891), ki je, kot prvi spis sicer še nedodelano, predstavljala prvi poskus, da se skozi vračanje k spontanim dejavnostim koligiranja in štetja, v katerih so zbirke ('zapopadki' [*Inbegriffe*], 'množice' [*Mengen*]) in števila podani na izvorno produktiven način, doseže jasnost z ozirom na pravi in izvorno

ustrezni pomen temeljnega pojma teorije množic in teorije števil. Šlo je torej, če se izrazim na način mojih kasnejših razpravljanj, za fenomenološko-logično-konstitutivno raziskovanje...« ipd.²

Temu bi lahko ugovarjali, da je moč zvestobo tukaj brez težav pojasniti, ker gre za to, da se v dimenziji »transcendentalne geneze« ponovno polastimo neke intence, ki se je sprva bolj »naivno«, vendar pa z zanesljivim nemirom navezovala na psihološko genezo.

2. Tega pa ne moremo trditi za prehod – tokrat znotraj fenomenologije – od strukturnih analiz statične konstitucije, ki jih Husserl prakticira v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913), k analizam genetične konstitucije, ki so sledile in ki so po svoji vsebini včasih zelo nove. Pa vendar je ta prehod še vedno nek enostavni razvoj, ki ne implicira nobenega »prekoračenja«, kot temu pravimo, ki toliko manj implicira kako opcijo in še manj obžalovanje. Gre za poglobitev dela, ki pušča nedotaknjeno tisto, kar je bilo odkrito, za delo izkopavanja, kjer obelodanjenje genetičnih osnov in izvorne produktivnosti ne le ne pretrese in ne razuši nobene izmed že izpostavljenih površinskih struktur, temveč znova izpostavi eidetske forme, »strukturne apriornosti« – to je Husserlov izraz – geneze same.

Vsaj v duhu Husserlove filozofije tako ne bi nikoli obstajal problem »strukture-geneze«, ampak le primat enega ali drugega od obeh operacijskih pojmov, pač skladno s prostorom deskripcije in skladno s *quid* ali *quomodo* danosti. V tej fenomenologiji, v kateri je na prvi pogled in če pustimo, da nas navdihujejo tradicionalne sheme, videti, da so motivi konflikta oziroma motivi napetosti številni (gre za filozofijo bistev, ki so vselej obravnavana v njihovi objektivnosti, nedotakljivosti in apriornosti; v isti gesti pa je to filozofija izkustva, nastanka, časovnega toka doživljaja, ki je zadnja referenca; prav tako je to filozofija, v kateri pojem »transcendentalno izkustvo« označuje samo polje refleksije, v nekem projektu, ki je – denimo v Kantovih očeh – izšel iz teratologije), bi torej ne obstajal noben spopad, obvladovanje fenomenologije pa bi Husserlu v njegovem delu zagotavljalo popolno sproščenost pri rabi obeh operacijskih in vselej komplementarnih pojmov. Fenomenologija bi bila v jasnosti svoje intence potemtakem zaslepljena za naše predhodno vprašanje.

Po tem, ko sem z ozirom na Husserlovo namero navedel omenjena opozorila, moram sedaj izpovedati svojo namero. Dejansko bi rad pokazal naslednje:

2. Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle 1929, str. 76.

1. da se izpod sproščene rabe teh pojmov nahaja debata, ki usmerja potek deskripcije in ji daje nek ritem, ji posoja svojo »živahnost« in torej nedokončanost, pri tem pa vsako veliko etapo fenomenologije pušča neuravnoteženo in naredi za neskončno [*indéfiniment*] nujni novo redukcijo in novo eksplikacijo.

2. da je videti – pravim »videti« [*paraître*], kajti tu gre za hipotezo, ki bi lahko celo v primeru, če se ne potrdi, omogočila vsaj to, da obtožimo izvirne poteze husserlovskega poskusa – da je omenjena debata s tem, ko z vsakim trenutkom spravlja v nevarnost sama načela metode, prisilila Husserla k temu, da prekorači čisti deskriptivni prostor in transcendentalno zahtevo svojega raziskovanja v smeri neke metafizike zgodovine, znotraj katere bi mu trdna struktura *Telosa* omogočila reapropriacijo divje geneze s tem, da to genezo naredi za bistveno in ji na neki način predpiše njen horizont, geneze, ki je postala vse bolj vsiljiva in za katero je bilo videti, da se vse manj zadovoljuje s fenomenološkim apriorizmom in transcendentalnim idealizmom.

Izmenično bom sledil niti neke debate znotraj Husserlove misli in niti nekega spopada, ki ga je moral Husserl dvakrat voditi na pobočju svojega raziskovalnega polja, v mislih imam dve polemiki, ki ga postavljata nasproti dvema filozofijama strukture, imenovanima *diltheyanizem* in *gestaltizem*.

Husserl poskuša potemtakem *strukturalistično* zahtevo, ki vodi k podrobni deskripciji celote, forme oziroma funkcije, organizirane skladno z notranjo zakonitostjo, kjer so elementi smiselni zgolj v solidarnosti njihove korelacije ali njihovega nasprotja, vseskozi uskladiti z *genetistično* zahtevo, tj. z zahtevo po izvoru in temelju strukture. Kljub temu bi lahko pokazali, da je sam fenomenološki projekt izšel iz prve spodletelosti tega poskusa.

V *Filozofiji aritmetike* je objektivnost strukture, objektivnost števil in aritmetičnih serij – ter skladno s tem strukture aritmetične drže – povezana s konkretno genezo, ki jo mora omogočiti. Husserl že tedaj zavrne in bo vedno zavračal to, da inteligibilnost in normativnost te univerzalne strukture sprejemamo kot mano, ki pade iz »nekega *tópos siránios*«,³ ali kot večno resnico, ki jo ustvari nek neskončni um. Stremeti k subjektivnemu izvoru aritmetičnih objektov in vrednosti tu pomeni znova sestopiti k percepciji, k perceptivnim množicam, k pluralnostim in celotam, ki se tukaj ponujajo v neki predmatematični organiziranosti. Ta vrnitev k percepcijam in k dejanjem koligacije oziroma numeracije po svojem stilu podleže tedaj pogosti skušnjavi, ki jo s precej nejasnim imenom

3. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1968, Bd. II, I, § 31, str. 101.

imenujemo »psihologizem«.⁴ Toda Husserl glede njega na več mestih navaja svoje zadržke in nikoli ne gre tako daleč, da bi genetično konstitucijo *de facto* jemal za neko *epistemološko potrditev*, k čemer so se nagibali Lipps, Wundt in nekateri drugi (drži, da se bi, če bi jih brali bolj pozorno in zaradi njih samih, navedeni avtorji izkazali za previdnejše in manj poenostavljajoče, kot se kažejo na podlagi Husserlovih kritik).

Husserlovo izvornost je moč prepoznati v naslednjem: a) število ločuje od pojma, tj. od *constructuma*, od nekega psihološkega *artefactuma*; b) poudarja nezvedljivost matematične ali logične sinteze na *red*⁵ – v obeh pomenih te besede – psihološke časovnosti; c) celotno svojo psihološko analizo opre na *že dano* možnost *etwas überhaupt* objektivnega, ki jo bo Frege kritiziral pod nazivom *brezkrvna prikazen* [blutloses Gespenst], ki pa že nakazuje intencionalno dimenzijo⁶ objektivnosti in transcendentalno razmerje do objekta, ki ga ne bo mogla vzpostaviti nobena psihološka geneza, temveč ga bo lahko zgolj predpostavila v njegovi možnosti. Skladno s tem Husserlu spoštovanje aritmetičnega *smisla*, njegove *idealnosti* in njegove *normativnosti* že prepoveduje vsakršno psihološko dedukcijo števila v prav tistem trenutku, ko bi ga k tej dedukciji morali prisiliti njegova deklarirana metoda in težnje epohe. Drži, da Husserl intencionalnost, ki jo predpostavlja gibanje geneze, še vedno misli kot neko *potezo*, kot neko *psihološko strukturo zavesti*, kot značilnost in stanje neke faktičnosti. Vendar pa smisel števila sploh ne potrebuje intencionalnosti faktične zavesti. Omenjeni smisel, tj. omenjena idealna objektivnost in normativnost je natanko ta neodvisnost z ozirom na vsako faktično zavest. In Husserl bo kaj kmalu primoran priznati legitimnost Fregejevih kritik: bistvo števila izhaja iz psihologije v prav tolikšni meri, v kateri eksistenca izhaja iz

-
4. Husserl tedaj pravi, da gre za to, da se »preko serije psiholoških in logičnih raziskav pripraviti znanstvene temelje, na katerih bi lahko naposled utrdili matematiko in filozofijo« (Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana, Bd. XII, Haag 1970, str. 5). V *Logičnih raziskavah* piše: »Izhajal sem iz prevladujočega prepričanja, da je psihologija tista, iz katere mora tako ta logika na splošno kot tudi logika deduktivnih znanosti potegniti svojo filozofsko razlago.« (*Logične raziskave*, Bd. I, str. VI.) V kmalu po *Filozofiji aritmetike* napisanem članku Husserl vnovič zatrjuje naslednje: »Še zlasti menim, da smo lahko prepričani, da nobena teorija o sodbi [*Urteilstheorie*] ne more ustrezati dejstvu, če se ne opira na kako bolj poglobljeno študijo o deskriptivnih in genetičnih razmerjih med zori [*Anschauungen*] in predstavami [*Repräsentationen*].« (*Psychologische Studien zur elementaren Logik*, v *Philosophische Monatshefte*, Bd. XXX, Berlin 1894, str. 187).
5. [l' ordre: predpis, ukaz, in red, urejenost, vrsta ipd.]
6. Husserl je *Filozofijo aritmetike* posvetil Brentanu.

Severnega morja. Po drugi plati pa niti do enote niti do ničle ne moremo priti izhajajoč iz množstva pozitivnih dejanj, dejstev ali psihičnih dogodkov. Kar drži za aritmetično enoto v enaki meri drži tudi za enoto vsakega objekta na splošno.

Če se Husserl glede na vse našete težave pri obravnavi strukture idealnega smisla izhajajoč iz faktične geneze odpove psihologistični poti,⁷ pa zato v enaki meri odklanja tudi logicistični sklep, ki so mu ga podtaknili njegovi kritiki. Ta logicizem se je vselej, naj je šlo za platonistični ali za kantovski stil, navezoval predvsem na avtonomnost logične idealnosti v pogledu vsake zavesti na splošno oziroma vsake konkretne in neformalne zavesti. Sam Husserl hoče hkrati *ohraniti* normativno avtonomnost logične oziroma matematične idealnosti v pogledu vsake faktične zavesti in njeno izvorno odvisnost v pogledu subjektivnosti *na splošno*; subjektivnosti *na splošno*, vendar *konkretne* subjektivnosti. Moral je torej pluti med dvema čerema logicističnega strukturalizma in psihologističnega genetizma (celo v subtilni in pogubni obliki »transcendentalnega psihologizma«, ki se ga pripisuje Kantu). Moral je odpreti novo smer filozofske pozornosti in dopustiti, da se razkrije konkretna, a ne empirična intencionalnost, neko »transcendentalno izkustvo«, ki je bilo »konstituirajoče«⁸, se pravi *hkrati* produktivno in odkrivajoče, aktivno in pasivno, kot to velja za vsako intencionalnost. Za Husserla je izvorna enotnost, skupni koren aktivnosti in pasivnosti, že zelo zgodaj sama možnost smisla. Skoz in skoz bomo izkušali, da je ta skupni koren tudi koren strukture *in* geneze ter da ga dogmatično predpostavljajo vse problematike in vse razdružitve, ki so *se pojavile* v zvezi z njima. Husserl si bo pristop k temu skupnemu korenu poskušal zagotoviti skozi različne »redukcije«, ki najprej nastopajo kot nevtralizacije psihološke geneze in celo kot nevtralizacije vsake faktične geneze na splošno. Prva faza fenomenologije je po svojem stilu in svojih predmetih bolj strukturalistična, ker se hoče najprej in predvsem ubraniti psihologizma in historicizma. Vendar pa se ne zavrača genetične deskripcije

7. Ob tem, ko Husserl opozarja na poskus *Filozofije aritmetike*, v uvodu v *Logične raziskave* ugotavlja naslednje: »Skladno s tem zavzemajo psihološke raziskave v prvem [in edinem objavljenem] delu moje *Filozofije aritmetike* precej prostora. Ta psihološka utemeljitev se mi v določenih povezavah nikoli ni zdela povsem zadovoljiva. Kjer gre za vprašanje po izvoru matematičnih predstav ali za dejansko na psihološki način opredeljeno oblikovanje praktičnih metod, tam se mi zdi uspeh psiholoških analiz jase in poučen. Brž pa ko bi se udejanil prehod od psihološke povezanosti mišljenja k logični enotnosti vsebine mišljenja (enotnost teorije), bi ne mogla več nastopiti nobena prava kontinuiteta in jasnost.« (*Logične raziskave*, zv. I., str. VII.)

8. [*constituante*: tisto, kar je sestavni del nečesa, in tisto, ker konstituira nekaj.]

na splošno, temveč se zavrača zgolj tisto deskripcijo, ki si svoje sheme izposoja pri kavzalizmu in naturalizmu, deskripcijo, ki se opira na »faktično« znanost, se pravi na empirizem; in potemtakem, tako sklepa Husserl, na relativizem, ki si ni sposoben zagotoviti svoje lastne resnice; torej na skepticizem. Prehod k fenomenološki držji je tako postal nujen zaradi nesposobnosti oziroma filozofske krhkosti genetizma, ko je le-ta skozi pozitivizem, ki ne razume samega sebe, prepričan, da se lahko zapre v neko »znanost o dejstvih« (*Tatsachenswissenschaft*), pa naj gre za naravoslovno znanost ali za duhovno znanost. Izraz »mundana geneza« pokriva področje teh znanosti.

Dokler fenomenološki prostor ni razkrit in dokler ni prišlo do transcendentale deskripcije, je videti, da problem »strukture-geneze« nima nobenega smisla. Videti je, da niti ideja strukture, ki izolira različne sfere objektivnega pomena, katerega statično izvirnost upošteva, niti ideja geneze, ki izpelje nedopustne prehode iz ene regije v drugo, nista primerni za osvetlitev problema temelja objektivnosti, ki pa je že Husserlov problem.

Lahko bi se zdelo, da ni to nič hudega: si mar ne moremo dejansko zamisliti metodološke plodnosti teh dveh pojmov na različnih področjih naravoslovnih in družboslovnih znanosti, kolikor tem znanostim v njihovem gibanju in njihovem lastnem momentu ter v njihovem dejanskem delu ni potrebno odgovarjati za smisel in vrednost njihove objektivnosti? Nikakor. Če že nič drugega, že najbolj naivna raba pojma geneze in predvsem pojma strukture predpostavlja vsaj strogo razmejitev naravnih regij in področij objektivnosti. Toda ta predhodna razmejitev, ta razlaga smisla vsake regionalne strukture lahko izhaja zgolj iz fenomenološke kritike. Slednja je vselej *de iure* prva, ker lahko edino ona – pred vsakim empiričnim preučevanjem in za to, da bi bilo takšno preučevanje sploh možno – odgovori na naslednji tip vprašanj: kaj je fizikalna reč, kaj je psihološka reč, kaj je zgodovinska reč itd.? Gre skratka za vprašanja, katerih odgovor so bolj ali manj dogmatično implicirale strukturne ali genetične tehnike.

Ne pozabimo, da če je *Filozofija aritmetike* nastala sočasno z najambicioznejšimi, najsistematičnejšimi in najobetavnejšimi psihogenetičnimi poskusi, potem Husserlova prva fenomenološka dela nastajajo takorekoč sočasno s prvimi strukturalističnimi projekti, vsaj skupaj s tistimi projekti, ki strukturo razglašajo za neko témo, kajti z lahkoto bi lahko pokazali, da je bil določen strukturalizem vselej najspontanejša gesta filozofije. Vendar pa Husserl na ti prvi filozofiji strukture, na diltheyanizem in gestaltizem, naslovi očitke, ki so načelno identični očitkom, ki jih naslavlja na genetizem.

V Husserlovih očeh je strukturalizem *Weltanschauungsphilosophie* nek historicizem. Navkljub vehementnim Diltheyevim ugovorom bo Husserl vztrajal na prepričanju, da se ta historicizem, tako kot vsak historicizem, in navzlic svoji izvornosti, ne izogne niti relativizmu niti skepticizmu.⁹ Normo namreč zvede na zgodovinsko faktičnost, izteče pa se v pomešanje, če naj se izrazimo v Leibnizevi govoricu in v govoricu *Logičnih raziskav* (I. del, str. 188), *faktične resnice* in *resnice uma*. Čista resnica oziroma težnja k čisti resnici postaneta pomanjkljivi v njenem *smislu* takoj, ko ju poskušamo – kot to stori Dilthey – obravnavati znotraj določene zgodovinske celote, se pravi znotraj neke faktične celote oziroma končne celote, pri čemer so vse kulturne manifestacije in produkcije te celote strukturno solidarne in koherentne, usmerja pa jih ista funkcija, ista končna enotnost neke celovite subjektivnosti. Ta smisel resnice oziroma smisel težnje k resnici je zahteva po absolutni *omni*-časovnosti in absolutni univerzalnosti, ki sta neskončni in brez vsakršnih meja. Ideja resnice, se pravi Ideja filozofije oziroma znanosti je neka neskončna Ideja, Ideja v kantovskem smislu. Ne ustreza ji nobena celota in nobena končna struktura. Toda Ideja ali projekt, ki oživljata in poenotita vsako *določeno* zgodovinsko strukturo, vsako *Weltanschauung*, sta *končni*:¹⁰ iz strukturne deskripcije nekega *videnja sveta* lahko pojasnimo vse, izvzemši neskončno odprtje k resnici, se pravi vse razen filozofije. Sicer pa vselej obstaja nekaj takšnega, kot je *odprtje*, ki spravi strukturno namero v škripce. Znotraj strukture ne morem nikoli razumeti, kaj je tisto, kar jo pušča odprto.

Če je bil Husserl nastrojen proti diltheyanizmu,¹¹ potem je bil proti njem nastrojen zato, ker gre tu za nek *zapeljiv* poskus oziroma za nek vabljev odklon. Dejansko je Diltheyeva zasluga v tem, da se je uprl pozitivistični naturalizaciji

9. Husserl dejansko piše: »Ne razumem pa, kako [Dilthey] verjame, da je odločilne razloge proti skepticizmu dobil iz tako poučne analize strukture in tipike svetovnega nazora (*Weltanschauungen*).« Edmund Husserl, *Filozofija kot stroga znanost*, Fenomenološko društvo, Ljubljana 1991, str. 34, op. 12. Historicizem je dejansko obtoževan zgolj toliko, kolikor je nujno vezan na empirično zgodovino, na zgodovino kot *Tatsachenwissenschaft*. »Zgodovina, empirična duhovna znanost nasploh ne more sama od sebe doznati (ne v pozitivnem ne v negativnem smislu) prav nič o tem, ali je treba razlikovati med religijo kot kulturnim oblikovanjem in religijo kot idejo, tj. kot veljavno religijo, med umetnostjo kot kulturnim oblikovanjem in veljavno umetnostjo, med zgodovinskim in veljavnim pravom ter končno tudi med zgodovinsko in veljavno filozofijo...« (*Ibid.*)

10. Cf. *Filozofija kot stroga znanost*, str. 40.

11. Polemika se bo nadaljevala onstran *Filozofije kot stroge znanosti*. Cf. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*.

duhovnega življenja. Akt »razumevanja«, ki ga zoperstavlja razlagi in objektivaciji, mora biti prva in glavna pot duhovnih znanosti. Husserl torej čisla Diltheya in kaže svoje sila dobronamerno stališče do: 1.) ideje o načelu »razumevanja« ali naknadnega-razumevanja, ideje »po-doživljanja« (*Nachleben*), do pojmov, ki jih moramo hkrati približati pojmu *Einfühlung*, ki si ga Husserl izposodi pri Lippsu in ga preoblikuje, ter pojmu *Reaktivierung*, ki je dejavno podoživljanje pretekle intence nekega *drugega* duha in obuditev produkcije smisla; tu gre za samo možnost duhovne znanosti; 2.) ideje, da obstajajo celostne strukture, ki so obdarjene z enotnostjo notranjega smisla, kot nekakšnimi duhovnimi organizmi in kulturnimi svetovi, katerih vse funkcije in manifestacije so solidarne, in ki jim korelativno ustrezajo *Weltanschauungen*; 3.) razločka med fizikalnimi strukturami, kjer je načelo relacije zunanja kavzalnost, in strukturami duha, kjer je načelo relacije tisto, kar bo Husserl imenoval »motivacija«.

Toda ta prenovitev ni fundamentalna in le še zaostri historicistično grožnjo. Zgodovina kljub temu, da je reformirala svoje metode in svoje tehnike ter ker je kavzalizem, atomizem in naturalizem nadomestila s komprehenzivnim strukturalizmom ter postala pozornejša na kulturne celote, ni prenehala biti empirična znanost o »dejstvih«. Njena zahteva po tem, da se normativnost utemelji na neki bolj razumljeni faktičnosti, ne postane legitimnejša, temveč le še poveča svoje moči filozofskega zapeljevanja. Pod dvoumno kategorijo zgodovinskega se skriva zmešnjava vrednosti in eksistence; če povemo še splošneje, pod njo se skriva zmešnjava vseh tipov realnosti in vseh tipov idealnosti.¹² Teorijo *Weltanschauung* je potrebno torej obnoviti oziroma reducirati na stroge meje njenega lastnega področja: obrise te teorije zarisuje določena *razlika* med modrostjo in védenjem; zarisujeta jih tudi etična vnaprejšnjost in etična precipitacija. Ta nezvedljiva razlika izhaja iz neskončne *razlike* [*une interminable différence*] teoretskega temelja. Življenjske nujnosti zahtevajo, da se na polju zgodovinske eksistence organizira praktični odgovor in da ta odgovor predhodi absolutni znanosti, na sklepe katere ni mogoče čakati. Sistem te anticipacije, struktura tega iztrganega odgovora je tisto, kar Husserl

12. Ko opozarja na občutje moči, ki lahko zagotovi zgodovinski relativizem, Husserl piše takole: »V nasprotju s tem pa mi seveda vztrajamo, da se tudi principi takih relativnih vrednotenj nahajajo v idealnih sferah, ki jih zgodovinar (če ne želi razumeti samo razvoja, ampak ga tudi *ovrednotiti*) lahko samo predpostavlja, ne more pa jih – kot zgodovinar – utemeljiti. Norma matematičnega leži v matematiki, logičnega v logiki, etičnega v etiki ipd.« *Filozofija kot stroga znanost*, str. 36.

imenuje *Weltanschauung*. Z malenkostnimi zadržki bi lahko rekli, da temu sistemu pripisuje položaj in smisel neke »časne morale«,¹³ pa naj gre za osebno ali skupinsko moralo.

Doslej nas je zanimal problem »strukture-geneze«, ki se je Husserlu sprva vsilil zunaj meja fenomenologije. Radikalizacija psiholoških in zgodovinskih predpostavk je privedla k nujnosti prehoda k fenomenološki drži. Poskusimo sedaj taisti problem razkriti v polju fenomenologije, ob tem pa upoštevati Husserlove metodološke premise, predvsem »redukcijo« v njenih eidetičnih in transcendentnih oblikah. Kot bomo videli, pravzaprav ne more iti za *isti* problem; temveč le za nek analogni problem, Husserl bi rekel za »vzporedni« problem, pri čemer smisel tega pojma »vzporednosti«, ki se ga bomo kmalu dotaknili, postavlja prav tako zapletene probleme.

Če je prva faza fenomenološke deskripcije in »konstitutivnih analiz« (faza, katere najbolj dodelan projekt so *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*) po svoji nameri nedvomno statična in strukturalna, potem je statična in strukturalna iz dveh razlogov. A) Husserl sistematično izključuje *vsako* genetično ukvarjanje, kar je nekakšna reakcija proti historicističnemu ali psihologističnemu genetizmu, s katerim je še naprej v ostrem sporu.¹⁴ Drža, proti kateri nastopi, je tako morda posredno kontaminirala in determinirala njegovo držo: videti je, kakor da bi Husserl tedaj *vsako* genezo obravnaval kot asociativno, kavzalno, faktično in mundano. B) Ko se Husserl posveča predvsem formalni ontologiji in objektivnosti na splošno, se v prvi vrsti navezuje na artikulacijo med objektom na splošno (ne glede na njegovo regionalno pripadnost) in zavestjo na splošno (*Ur-Region*), definira forme evidentnosti na splošno in hoče na ta način doseči zadnjo kritično in fenomenološko jurisdikcijo, ki ji bo kasneje podvržena najambicioznejša genetična deskripcija.

13. »...modrost ali svetovni nazor [*Weltanschauung*]... pripada kulturni skupnosti ter času; v zvezi z njenimi najizrazitejšimi formami je treba v dobrem smislu govoriti ne le o izobrazbi in svetovnem nazoru nekega določenega individuuma, ampak o izobrazbi in svetovnem nazoru časa...« (*Ibid.*, str. 38.) Ta modrost, nadaljuje Husserl, »...daje v velikih sistemih relativno najpopolnejši odgovor na uganke življenja in sveta, tj. na najboljši možni način privede do razrešitve in zadovoljive pojasnitve teoretskih, aksioloških, praktičnih nesoglasij življenja, ki jih lahko izkustvo, modrost, prazni svetovni in življenski nazor le nepopolno premagujejo...« (*Ibid.*) »Pod pritiskom življenja, v praktični situaciji, ki je neizogibno terjala zavzemanje stališča, človek ni mogel – morda tisočletja – čakati na pojav znanosti celo ob predpostavki, da je na splošno že poznal idejo stroge znanosti.« (*Ibid.*, str. 41.)

14. Cf. še posebej *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997 (odslej *Ideje I*), opomba 4, str. 27.

Če torej ločuje med empirično strukturo in eidetsko strukturo na eni strani, ter med empirično strukturo in eidetsko-transcendentalno strukturo na drugi, pa Husserl v tem obdobju še ni udeležil taiste geste v tistem, kar zadeva genezo.

Znotraj čiste transcendentalnosti zavesti bi naš problem v tej fazi deskripcije privzel najmanj – primorani smo namreč v izbiri – dve obliki. V obeh primerih gre za problem *zapore* [clôture] oziroma *odprtja* [ouverture].

1. Bistva čiste zavesti za razliko od matematičnih bistev niso in načeloma ne morejo biti *eksaktna*. Poznamo razliko, ki jo Husserl prepoznava med *eksaktnostjo* [Exaktheit] in *strogostjo* [Strenge]. Eidetska deskriptivna znanost, kakršna je fenomenologija, je lahko stroga, vendar je nujno *neeksaktna* – ustrezneje bi bilo, če bi rekel »aneksaktna« – toda zavoljo tega je še ni treba imeti za pomanjkljivo. Eksaktnost je vselej derivat operacije »idealizacije« in »prehoda k meji« [*passage à la limite*], ki lahko zadeva zgolj abstraktni moment, *abstraktno* eidetsko komponento (denimo prostorskost) reči, ki je materialno določena kot objektivno telo, če seveda ravno ne upoštevamo drugih eidetičnih komponent telesa na splošno. Iz tega razloga je geometrija »materialna« in »abstraktna« znanost.¹⁵ Od tod sledi, da je »geometrija doživljaja« oziroma »matematika fenomenov« nemožna: mar ni to »*sploh nekaj napačnega*«?¹⁶ Glede na našo témo to predvsem pomeni, da bistva zavesti in potemtakem bistva »fenomenov« na splošno ne morejo pripadati strukturi in »mnoštvu« matematičnega tipa. Kaj v Husserlovih očeh in v tem obdobju odlikuje takšno množstvo? Če odgovorimo povsem na kratko, odlikuje ga možnost *zapore*.¹⁷ Tukaj se ne moremo spuščati v znotraj-matematične težave, ki so skoz in skoz pretresale to husserlovsko koncepcijo matematične »definitnosti« (*ibid.*, str.

15. Cf. *Ideje I*, § 9, str. 45 in § 25, str. 82-83.

16. *Ibid.*, § 71 in § 72, str. 221-222.

17. »S pomočjo aksiomov, tj. primitivnih bistvenostnih zakonov, lahko zdaj [geometrija] vse v prostoru bivajoče (*existierenden*), tj. idealno možne prostorske like in vse njim pripadajoče bistvenostne odnose, izpelje čisto deduktivno, v obliki eksaktno določenih pojmov, ki pa ostajajo naši intuiciji tuja bistva. Tako je ustvarjeno rodovno bistvo geometrijskega področja, oziroma tako čisto bistvo prostora, da je geometrija glede njega popolnoma gotova in s svojimi metodami dejansko eksaktno obvladuje vse možnosti. Z drugimi besedami, raznolikost prostorskih likov na sploh ima nenavadno logično temeljno lastnost, da uvajamo ime 'dokončne' (definite) *raznolikosti* ali *matematične raznolikosti* v *pregnantnem smislu*. To raznolikost označuje dejstvo, da *končno število pojmov in stavkov*, ki so izpeljani v tem primeru, in bistva danega področja *popolnoma in enopomensko določa celotnost vseh možnih likov področja*, tako da na tem področju *načeloma nič ne ostane odprtega* (offen).« *Ibid.*, § 72, str. 225.

226), še posebej pa so jo pretresale tedaj, ko se je ta koncepcija soočila z nekaterimi zadnjimi razvijanji aksiomatike in z Gödelovimi odkritji. Na tem mestu si moramo zapomniti, da hoče Husserl skozi omenjeno primerjavo med eksaktno znanostjo in morfološko znanostjo poudariti načelno, bistveno in strukturno nemožnost zaprtja [*de clore*] strukturalne fenomenologije. Neskončno odprtje doživljaja – ki ga na večih momentih husserlovske analize zaznamuje slicevanje na *Idejo v kantovskem smislu* oziroma sklicevanje na vdor neskončnega v zavest – omogoči združitev časovnega toka, tako kot v anticipaciji in nezvedljivi nedovršenosti združuje objekt in svet. Prav nenavadna *prisotnost* omenjene Ideje tudi omogoči vsakršen prehod k meji in produkcijo vsake eksaktnosti.

2. Transcendentalna intencionalnost je v *Idejah I* opisana kot izvorna struktura oziroma prastruktura (*Ur-Struktur*) s štirimi poli in dvema korelacijama: noetično-noematično korelacijo ali strukturo in morphé-hyletično korelacijo ali strukturo. Na to, da je ta kompleksna struktura struktura intencionalnosti, se pravi struktura izvora smisla, struktura odprtja luči fenomenalnosti, da je sklenitev [*l'occlusion*] te strukture sam nesmisel, kažeta vsaj dva znaka: A) Noeza in noema, intencionalna momenta strukture, se med seboj razlikujeta po tem, da noema *realno* ne pripada zavesti. V zavesti na splošno obstaja neka instanca, ki ji *realno* ne pripada. Gre za težavno, a odločilno témo ne-realne (*reell*) vključenosti noeme.¹⁸ Noema, ki je objektivnost objekta, smisel in »kot tako« stvari za zavest, ni niti sama določena stvar, stvar v njeni divji eksistenci, katere pojavljanje je pravzaprav noema, niti v pravem pomenu subjektivni, »realno« subjektivni moment, saj se nedvoumno daje kot predmet za zavest. Ne izhaja niti iz sveta niti iz zavesti, temveč je svet oziroma nekaj iz sveta za zavest. Nedvoumno jo lahko *de iure* odkrijemo zgolj izhajajoč iz intencionalne zavesti, vendar pa noema tej zavesti ne posoja tistega, kar bi lahko metaforično, izogibajoč se postvarjanju zavesti, poimenovali z njena »snov«. Ta realna nepripadnost katerikoli izmed regij, tudi če bi šlo za neko praregijo, ta *anarhija* noeme je koren in sama možnost objektivnosti in smisla. Omenjena iregionalnost noeme, odprtje za »kot tako« biti in za določitev celote regij na splošno, *stricto sensu in kratkotalo* ne more biti opisana izhajajoč iz določene regionalne strukture. Zato bi lahko transcendentalna redukcija (kolikor mora ta redukcija ostati eidetska redukcija, da bi lahko vedeli, o čem bomo še naprej govorili, ter da se bi izognili empiričnemu ali absolutnemu idealizmu) izgledala prikrivajoča, saj še vedno omogoča pristop k določeni regiji, kakršenkoli že je

18. Cf. *Ideje I*, posebno 3. razdelek, III. in IV. poglavje.

njen utemeljitveni privilegij. Lahko bi mislili, da je bilo po tem, ko je bila nerealnost noeme enkrat jasno spoznana, povsem konsekventno, da se spremeni celotno fenomenološko metodo in da se skupaj z Redukcijo opusti celotni transcendentelni idealizem. Mar ne bi tedaj to pomenilo obsoditi se na tišino – kar je sicer vedno možno – vsekakor pa odpovedati se strogosti, ki jo lahko zagotovita zgolj eidetsko-transcendentalna omejitve in določen »regionalizem«? Transcendentalnost odprtja je v vsakem primeru hkrati izvor in razpad, pogoj možnosti in določena nemožnost vsake strukture in vsakega sistematičnega strukturalizma. B) Medtem ko je noema intencionalna in nerealna komponenta, je *hýle* realna, a neintencionalna komponenta doživljaja. Je čutna (doživljena, ne pa realna) materija afekta pred vsako oživitvijo skozi intencionalno formo. Brez pola čiste pasivnosti oziroma te neintencionalnosti bi zavest ne prejela ničesar, kar bi bilo njej *drugo*, in ne bi mogla izvajati svoje intencionalne dejavnosti. Ta receptivnost je tudi bistveno odprtje. Če se Husserl na ravni, na kateri se gibljejo *Ideje I*, odpove opisovanju in preizprašanju *hýle* same na sebi in v njeni čisti genialnosti, če se odpove preučevanju možnosti, ki nosijo naziv *materije brez forme in forme brez materije* (*ibid.*, § 85, str. 280), če v zvezi s tem vztraja na konstituirani hiletični-morfični korelaciji, potem to počne zato, ker se njegove analize še vedno odvijajo (in mar na določen način tega ne počno vselej?) znotraj neke konstituirane temporalnosti.¹⁹ V svoji največji

19. Še zlasti v paragrafu, ki je posvečen *hýle* in *morphé*, Husserl piše: »Na stopnji obravnave, na katero se od zdaj do nadaljnjega navezujemo, in ki nam dopušča, da sestopimo v temne globine poslednje zavesti, ki konstituira vso doživljajsko časovnost...« (*ibid.*, § 85, str. 278). Nekoliko kasneje nadaljuje: »V vsakem primeru ima na celotnem fenomenološkem področju (na celotnem – znotraj stalno fiksirane stopnje konstituirajoče časovnosti) ta nenavadna dvojnost in enotnost *senzualne hýle* in *intencionalne morphé* prevladujočo vlogo.« (*ibid.*, str. 279.) Husserl je nekoliko pred tem – po tem, ko je primerjal prostorsko in časovno dimenzijo *hýle* – podal, in jih ob tem utemeljil, meje statičnega opisa in nujnost tega, da se nato preide h genetičnemu opisu: »Sicer pa je čas, kakor izhaja iz poznejših raziskovanj, ime za docela *zaključeno problemsko sfero*, ki vsebuje izjemne težave. Izkaže se, da je naše dosedanje prikazovanje v določeni meri zamolčalo celo dimenzijo in jo je tudi nujno moralo zamolčati, da bi se izognili zmedi, kar je sprva vidno samo v fenomenološki naravnosti... Transcendentalno 'absolutno', ki smo ga z redukcijami izpreparirali, v resnici ni poslednje, je nekaj (*etwas*), kar je konstituirano v globokem in popolnoma svojskem smislu in ima svoj praizvor (*Urquelle*) v poslednjem in resničnem absolutnem.« (*ibid.*, § 81, str. 265.) Bo ta omejitev v dokončanih delih kdajkoli odpravljena? Na tovrstne zadržke naletimo v vseh zadnjih knjigah, predvsem v *Erfahrung und Urteil* (Hamburg, 1948, str. 72, 116, 194 ipd.) ter vsakokrat, ko napove »transcendentalno estetiko« (»Sklepná beseda« k *Formale und transzendentale Logik* ter 61. § *Kartezijanskih meditacij*.)

globini in v svoji čisti specifičnosti je *hyle* potemtakem najprej časovna materija. Je možnost geneze same. Tako bi na teh dveh polih odprtja in celo znotraj transcendentalne strukture vsake zavesti nastopila nujnost prehoda h genetični konstituciji in k tej novi »transcendentalni estetiki«, ki jo bo Husserl vseskozi napovedoval, a vselej odlagal, in v kateri bi morala postati očitna nezvedljiva soudeleženosť t m Drugega in časa. Konstitucija drugega in konstitucija časa vračata fenomenologijo na področje, na katerem je radikalno postavljeno pod vprašaj njeno »načelo na el« (po našem prepričanju njeno *metafizično* načelo: *izvorna evidentnost* in *prisotnost* reči same *in persona*). Vsekakor vidimo, da nujnost tega prehoda od strukturalnega h geneti nemu ni nič drugega kot nujnost preloma oziroma konverzije.

Preden nadaljujemo z obravnavo tega gibanja, ki je notranje fenomenologiji, in z obravnavo prehoda h geneti nim analizam, se za trenutek pomudimo pri drugem problemu meje.

Vse problematične sheme, na katere smo pravkar opozorili, spadajo v transcendentalno sfero. Toda ali neka psihologija, ki jo prenovi dvojni vpliv fenomenologije in *Gestaltpsihologije*²⁰ ter ki se ob tem distancira od asociativizma, atomizma, kavzalizma ipd., ne bi mogla zase trditi, da lahko zgolj ona vzame nase takšno deskripcijo in takšne problematične sheme? Z eno besedo, ali se strukturalistična psihologija,  e stremi k neodvisnosti v oziru transcendentalne fenomenologije,  e  e ne celo v oziru fenomenološke psihologije, lahko naredi za neranjivo nasproti psihologisti nemu ugovoru, ki je bil prej naslovljen na klasično psihologijo? V le-to bi bilo toliko vabljiveje verjeti spričo tega, ker je Husserl sam predpisal konstitucijo fenomenološke in nedvomno

20. Gre predvsem za poskusa K hlerja, po katerem se mora psihologija spustiti v »fenomenološki opis«, in Koffkeja, ki je bil Husserlov učenec in ki si v svojih *Principles of Gestalt Psychology* (1935) prizadeva dokazati, da »gestaltpsihologija« po svojem strukturalizmu uhaja kritiki psihologizma.

Spoj fenomenologije in »gestaltpsihologije« je bilo dovolj lahko predvideti. Ne v trenutku, ko je bil Husserl, kot to ugotavlja Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Pariz 1945, str. 62, op. 1), primoran v *Krisis* »privzeti« »pojem 'konfiguracije' in celo pojem *Gestalt*«, temveč, nasprotno, zato, ker se je Husserl, na videz upravičeno, vseskozi trudil, da bi tej *gestaltpsihologiji* prilagodil svoje lastne pojme, še zlasti pojem »motivacije« (cf. *Ideje I*, § 47, str. 112, in *Kartezijanske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, § 37, str. 115), ki je nastopal od *Logičnih raziskav* dalje, ter pojem organizirane celote oziroma poenotene pluralnosti, ki je  e navzoč v *Filozofiji aritmetike* (1887-1891). Glede vseh teh vprašanj napotujemo na pomembno delo Arona Gurwitscha, *Théorie du champ de la conscience*, Descl e de Brouwer, 1957 (fr. prev. M. Butor).

apriorne psihologije, ki pa je mundana (po tem, da pozicije te reči ne more izključiti iz sveta, ki je *psyché*) ter strogo *vzporedna* transcendentalni fenomenologiji. Vendar pa prekoračenje te nevidne razlike, ki ločuje vzporednice, ni nedolžno: je najsubtilnejša in najambicioznejša kretnja psihologistične zlorabe. V tem je načelo kritik, ki jih Husserl v svojem *Nachwort k Idejam I* (1930) naslavlja na psihologije strukture ali celote. Izrecno meri na *Gestaltpsichologijo* (*ibid.*, str. 156 ff). Za to, da se bi izognili »naturalizmu«, ni dovolj uiti atomizmu. Za pojasnitev *razmika*, ki mora fenomenološko psihologijo ločevati od transcendentalne fenomenologije, se bi morali vprašati po tem *nič*, ki jima preprečuje, da se bi združili, po tej vzporednosti, ki osvobodi prostor transcendentalnega vprašanja. Prav ta *nič* omogoči transcendentalno redukcijo. Transcendentalna redukcija preusmeri našo pozornost proti temu *nič*, kjer celota smisla in smisel celote omogočata pojavitev njenega izvora. Se pravi *izvora sveta*, če uporabimo Finkov izraz.

Če bi imeli čas in možnosti, potem se bi morali sedaj približati gigantnim problemom genetične fenomenologije, kakršna se je razvila po *Idejah I*. Opozoril bom zgolj na naslednje točke.

Globoka enotnost te genetične deskripcije se prelamlja, ne da se bi pri tem razpršila, v *tri smeri*.

A) *Logična pot*. Naloga *Erfahrung und Urteil, Formale und transzendentale Logik* in številnih z njima povezanih tekstov je v tem, da razstavijo oziroma »reducirajo« ne le superstrukture znanstvenih idealizacij in vrednosti objektivne eksaktnosti, temveč tudi vso predikativno sedimentacijo, ki spada h kulturni plasti subjektivno-relativnih resnic v *Lebenswelt*. Vse to z namenom, da se bi iz najbolj nekultiviranega predkulturnega življenja polastili in »reaktivirali« vznik – teoretske ali praktične – predikacije na splošno.

B) *Egološka pot*. V nekem smislu je že skrita v predhodni. Najprej zato, ker, povedano na najsplošnejši način, fenomenologija lahko opisuje in sme vselej opisovati zgolj intencionalne modifikacije tega *eidos ega* na splošno.²¹ Nadalje zato, ker se je genealogija logike nahajala v sferi teh *cogitata* in aktov *ega*, kajti njena lastna eksistenca in njeno lastno *življenje* sta bila brana zgolj

21. »Ker monadično konkretni *ego* sozajema celotno dejansko in potencialno zavestno življenje, je iz tega jasno, da *mora* problem fenomenološke razlage tega monadičnega ega (problem njegove konstitucije za sebe samega) *zajemati* v sebi *vse konstitutivne probleme sploh*. Kot nadaljnja posledica tega se pokaže, da se fenomenologija te samokonstitucije pokriva s *fenomenologijo sploh*.« (*Kartezijske meditacije*, § 33, str. 109.)

izhajajoč iz znakov in noematičnih izsledkov. Kot Husserl pove v *Kartezijanskih meditacijah*, gre sedaj za ponovni sestop tostran, če se smem tako izraziti, para *cogito-cogitatum*, da bi tako lahko spet zajeli genezo *samega ega*, ki obstaja zase in »v samem sebi kontinuirano konstituirajoč kot bivajoče«. ²² Razen občutljivih problemov *pasivnosti in aktivnosti* bo ta genetična deskripcija *ega* trčila ob *meje*, ki bi jih radi imeli za dokončne, ki pa jih Husserl seveda obravnava kot začasne. Te meje izhajajo iz tega, tako trdi Husserl, da je fenomenologija šele na svojih začetkih. ²³ Genetična deskripcija *ega* v vsakem trenutku dejansko predpisuje izjemno nalogo *univerzalne* genetične fenomenologije. Le-ta se napoveduje v tretji poti.

C) *Zgodovinsko-teleološka* pot. »Teleologija uma skoz in skoz preči celotno zgodovinskost,« ²⁴ predvsem pa preči »enotnost zgodovine *ega*«. ²⁵ Ta tretja pot, ki bo morala omogočiti, da se pristopi k *eidosu* zgodovinskosti na splošno (se pravi k njenemu *telosu*, kajti *eidos* zgodovinskosti, se pravi *eidos* gibanja smisla, ki je nujno racionalno in duhovno gibanje, je lahko zgolj neka norma, prej vrednost kot pa bistvo), ni le ena izmed poti. Eidetika zgodovine ni le ena izmed eidetik: obsega celoto bivajočega. Izbruh *logosa* oziroma nastop Ideje neskončne naloge uma v človeški zavesti se ne proizvede samo skozi serije

22. »Zdaj pa moramo opozoriti na veliko vrzel našega prikaza. *Ego* sam je za *samega sebe* bivajoč v kontinuirani evidentnosti, torej sebe v *samem sebi kontinuirano konstituirajoč kot bivajoče*. Doslej smo se dotaknili le ene strani te samokonstitucije, gledajoč samo na *tekoči cogito*. *Ego* se ne dojema zgolj kot tekoče življenje, temveč kot *Jaz*, ki to in ono doživljam, ki kot *taisti ta* ali oni *cogito* preživim. Zaposlenim doslej z intencionalnim razmerjem zavesti in predmeta, *cogito in cogitatum...*« itd. (*Ibid.*, § 31, str. 106-107.)
23. »Zelo težavni so pristopi k zadnji splošnosti eidetsko fenomenološke problematike in potemtakem tudi k problematiki *zadnje geneze*. Začenjajoči fenomenolog je po svojem eksemplarnem izhodišču nesamovoljno vezan na sebe *samega*. Sebe najde transcendentalno kot *ego* in potem kot *ego* nasploh, ki zavestno ima neki svet, svet *našega obče znanega ontološkega tipa*, z naravo, kulturo (znanostmi, lepo umetnostjo, tehniko itd.), z osebami višjega reda (država cerkev) itd. Najprej izoblikovana fenomenologija je zgolj *statična*, njene deskripcije so analogne naravoslovnogzgodovinskim, ki sledijo posameznim tipom in jih na vse načine urejajoč sistematizirajo. Vprašanja univerzalne geneze in vprašanja čez oblikovanje časa segajočih genetičnih struktur *ega* v njegovi univerzalnosti so še daleč, saj so tudi zares višje stopnje. Toda tudi če se sprožijo, se to zgodi v neki zvezi. Zakaj najprej bo tudi motrenje bistva [*Wesensbetrachtung*] zadevalo *ego* sploh v tej zvezi, da zanj je neki konstituirani svet. Tudi to je nujna stopnja, iz katere šele po sprostitvi zakonitih oblik nji pripadajoče geneze lahko zagledamo možnosti za eidetsko *najsplošnejšo fenomenologijo*.« (*Ibid.*, § 37, str. 116.)
24. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, Haag 1962, Beilage III, str. 386.
25. *Kartezijanske meditacije*, § 37, str. 115.

revolucij, ki so istočasno obrati vase in razprtja predhodne končnosti, ki razgaljajo moč skrite neskončnosti ter ki naredijo njen glas za *dýnamis* neke tišine. Husserl ugotavlja, da *se* ti prelomi, ki so obenem razkritja (in tudi prekritja, saj se izvor neposredno prikrije pod novim področjem odkrite ali proizvedene objektivnosti), *vedno že naznačujejo* »v zmedenosti in temi«, se pravi ne le v najelementarnejših formah življenja in človeške zgodovine, temveč postopoma v živalskosti in naravi na splošno. Kako je lahko neka takšna trditev, ki postane neobhodna *preko* in v fenomenologiji sami, v njej povsem gotova? Ne zadeva namreč več le fenomenov in doživljenih evidentnosti. Ji mar to, da *se* lahko strogo *izeka* zgolj v elementu fenomenologije, preprečuje, da je že – ali še vedno – metafizična trditev, afirmacija metafizike, ki se artikulira na fenomenološkem diskurzu? Na tem mestu se bom zadovoljil s samo postavitvijo navedenih vprašanj.

Um se torej razkriva sam. Husserl trdi, da je um *lógos*, ki se proizvede v zgodovini. Glede na sebe, glede na to, da se pojavi sam sebi, se pravi da se kot *lógos* sam izreka in se sliši/razume [*s'entendre*]. *Lógos* je govor kot avtoafekcija: slišati-se/razumeti-se-govoriti [*le s'entendre-parler*]. Izstopi iz sebe, da se bi znova povzel v sebi, v »živem sedanjiku« svoje samoprisotnosti. Ker to slišati-se/razumeti-se-govoriti izstopi iz sebe, se skozi ovinek *pisave* konstituira kot zgodovina uma. *Na ta način se razlikuje* [diffère] z namenom, da se bi ponovno polastilo samega sebe. Izvor *geometrije* opisuje nujnost te ekspozicije uma v mundanem vpisu. Gre za ekspozicijo, ki je nepogrešljiva za konstitucijo resnice in idealnosti objektov, a je prav tako grožnja smisla s strani zunanosti znaka. V momentu pisave se lahko znak vselej »izprazni«, se odtegne prebuditvi ali »reaktiviranju«, lahko za vselej ostane zaprt in nem. Tako kot za Cournota je pisava tukaj neka »kritična epoha«.

Na tem mestu je potrebno biti zelo pozoren na dejstvo, da ta govornica ni neposredno spekulativna in metafizična, kot naj bi to po Husserlovem prepričanju bodisi upravičeno bodisi neupravičeno veljalo za določene podobno zveneče Heglove stavke. Kajti ta *lógos*, ki kliče samega sebe [*s'appelle*] ter se sam nagovarja [*s'interpelle*] kot *télos* in katerega *dýnamis* teži k svoji *énérgεια* oziroma k svoji *enteléheia*, ta *lógos* se nikoli ne proizvede *znotraj* zgodovine in ne preči biti kot kaka tuja empiričnost, iz katere bi izhajali [*descendraient*] njegova metafizična transcendenca in aktualnost njegovega neskončnega bistva oziroma bili skozi njo sprejemljivi [*condescendraient*]. Zunaj zgodovine in biti *lógos* ni nič, ker je *lógos* diskurz, neskončna diskurzivnost, ne pa neskončna aktualnost, ter zato, ker je *lógos* smisel. Toda fenomenologija je irealnost ali

idealnost smisla razkrila kot svoji lastni premisi. In obratno, nobena zgodovina kot samotradicija in nobena bit ne bi imeli smisla brez *logosa*, ki je *ravno* smisel sam, smisel, ki se sam zasnjuje in izreka. Navzlic vsem naštetim klasičnim pojmom potemtakem fenomenologija ne poseže po nobeni *samoodpovedi* v korist klasične metafizične spekulacije, ki bi morala po Husserlu v nasprotju s tem v fenomenologiji prepoznati jasno energijo svojih lastnih intenc. To pomeni, da fenomenologija skozi kritiziranje klasične metafizike dovrši najgloblji metafizični projekt. Husserl to uvidi, ali bolje, to sam zahteva še zlasti v *Kartezijanskih meditacijah*. Izsledki fenomenologije »so metafizični, če drži, da je treba poslednja spoznanja o biti imenovati metafizična. A sedaj ne gre nič manj kot za metafiziko v običajnem smislu, se pravi za nekakšno zgodovinsko sprevrženo metafiziko, ki kaj malo ustreza smislu, v katerem je bila prvotno osnovana metafizika kot *Prva filozofija*.« (Kartezijanske meditacije, § 60, str. 165.) »[...] fenomenologija... izključuje samo vsako naivno in z nesmiselnimi stvarmi ukvarjajočo se metafiziko, ne pa vsako *metafiziko sploh*« (ibid., § 64, str. 180). Kajti znotraj najuniverzalnejšega *eidosa* duhovne zgodovinskosti bi bila konverzija filozofije v fenomenologijo zadnji stadij diferenciacije (stadij, se pravi *Stufe*, strukturna raven oziroma genetična razvojna stopnja).²⁶ Dva predhodna stadija bi bila: najprej stadij predteoretske kulture, nato pa stadij teoretskega oziroma filozofskega projekta (grško-evropski moment).²⁷

Prisotnost *Telosa* ali tega *Vorhaben* za fenomenološko zavest, neskončna teoretska anticipacija, ki se daje istočasno kot neskončna praktična naloga, je nakazana vsakokrat, ko Husserl govori o *Ideji v kantovskem smislu*. Le-ta se daje v fenomenološki evidentnosti kot evidentnost bistvenega preseganja aktualne in adekvatne evidentnosti. Na različnih točkah husserlovske poti bi bilo torej potrebno podrobno preučiti vse te intervencije Ideje v kantovskem smislu. Morebiti se bi tedaj izkazalo, da je ta Ideja Ideja ali sam projekt fenomenologije, tisto, kar jo omogoči skozi preseganje njenega sistema evidentnosti ali sistema

26. Navedeni izrazi poznega Husserla imajo podobno mesto kot jih imajo v aristotelovski metafiziki, kjer *eidōs*, *lógos* in *télos* določajo prehod od *potentia* k *actus*. Tako kot ime Boga, ki ga Husserl imenuje tudi *Entelehija*, tudi te pojme seveda aficira nek transcendentalni indic, njihovo metafizično vrednost pa nevtralizirajo fenomenološki narekovaji. Seveda bo možnost te nevtralizacije, njene čistosti, njenih pogojev oziroma njene »nemotiviranosti«, vseskozi problematična. Tako kot možnost transcendentalne redukcije same je bila tudi omejenjena možnost za Husserla vseskozi problematična. Transcendentalna redukcija ohranja bistveno afiniteo z metafiziko.

27. Cf. *Krisis*, str. 502-503.

aktualnih določitev, skozi preseganje njenega sistema kot njenega vira ali njenega konca [*fin*].

Če trdimo, da je *Télos* povsem odprt, da je odprtje samo ter da je najmočnejši strukturni *a priori* zgodovinskosti, to ne pomeni, da ga s tem označimo kot neko statično in determinirano vrednost, ki bi oblikovala in zapirala genezo biti in smisla. *Télos* je konkretna možnost, samo rojstvo zgodovine in smisel postajanja na splošno. Strukturno gledano je *Télos* kot izvor in kot postajanje potemtakem geneza sama.

Vsa ta razvijanja so bila možna po zaslugi začetnega razločka med različnimi nezvedljivimi tipi geneze in strukture: med mundano in transcendentalno genezo, empirično, eidetsko in transcendentalno strukturo. Če si zastavimo naslednje zgodovinsko-semantično vprašanje: »Kaj pomeni oziroma kaj je vselej pomenil pojem geneze *na splošno*, iz katerega je lahko vzniknil in bil razumljen husserlovski prelom? Kaj preko svojih premestitev pomeni oziroma kaj je vselej pomenil pojem strukture *na splošno*, iz katerega Husserl *operira* [opère] in iz katerega izvaja [opère] razločke med empirično, eidetsko in transcendentalno dimenzijo? Katero je zgodovinsko-semantično razmerje med genezo in strukturo *na splošno*?«, potem to ne pomeni, da zastavljamo neko kratkoma lo jezиковno predhodno vprašanje. Gre za postavitev vprašanja o enotnosti zgodovinskih tal, izhajajoč iz katerih je transcendentalna redukcija možna in iz katerih se sama utemeljuje. Gre za postavitev vprašanja o enotnosti sveta, ki se ga sama transcendentalna svoboda osvobodi za to, da bi predočila njegov izvor. Če Husserl teh vprašanj ni postavil v terminih zgodovinske filologije, če se ni najprej vprašal o smislu teh operacijskih instrumentov *na splošno*, potem vzrok temu ni bila naivnost, dogmatična in spekulativna prenagljenost ali pa to, da je zanemaril zgodovinsko težo govornice. Tako je ravnal zato, ker vprašanje po smislu pojma strukture ali geneze *na splošno* še pred ločitvami, ki jih vpelje redukcija, pomeni izprašati tisto, kar predhodi transcendentalni redukciji. Toda to je zgolj svobodni akt vprašanja, ki se iztrga celoti tistega, kar mu predhodi, da bi tako lahko pristopili k tej celoti, še zlasti pa k njeni zgodovinskosti in njeni preteklosti. Vprašanje možnosti transcendentalne redukcije ne more čakati na svoj odgovor. Je vprašanje o možnosti vprašanja, odprtje samo, vrzel, iz katere je *transcendentalni Jaz*, ki bi mu Husserl najraje rekel »večni« (kar pa znotraj njegove misli vsekakor ne pomeni niti neskončni niti ahistorični, prav nasprotno), poklican k temu, da se vpraša o vsem, še zlasti pa o možnosti divje in gole faktičnosti ne-smisla, v tem primeru denimo o možnosti svoje lastne smrti.

Jacques Derrida

FORMA IN HOTETI-REČI.
OPOMBA K FENOMENOLOGIJI GOVORICE.

Tò gàr íchnos toû amorphoû morphé.

Plotin, *Eneade* VI 4, str. 33.

Fenomenologija¹ je kritizirala metafiziko kot tako zgolj za to, da jo je znova vzpostavila. Izrekla je njeno kot tako za to, da jo je prebudila v bistvo njene naloge in v avtentično izvirnost njene namere. Husserl o tem govori na zadnjih straneh *Kartezijanskih meditacij*: nasproti »pustolovski«² spekulaciji, nasproti »naivni«³ in »izrojeni«³ metafiziki se je potrebno vrniti h kritičnemu projektu »prve filozofije«. Če nekatere metafizike zbudajo dvom, celo če fenomenologija »odpravi«³ vse metafizike kot take, pa ne izključuje »metafizike na splošno«.

Kolikor bi hoteli v fenomenologiji slediti temu gibanju očiščevalne kritike, bi pojem *forme* lahko služil za rdečo nit. Čeprav beseda »forma«³ na sila dvoumen način prevaja več grških besed, pa smo lahko kljub temu prepričani, da vse te besede napotujejo na utemeljitvene pojme metafizike. S tem, ko je Husserl grške besede (*eidós* in *morphé* ipd.) na novo vpisal v fenomenološki jezik in ob tem igral na razlike med grščino, latinščino in nemščino, je omenjene pojme nedvomno hotel odtegniti metafizičnim interpretacijam, ki so se pojavile kasneje in ki jih je Husserl kritiziral, češ da so v besedi ohranile celotno težo nevidne sedimentacije.³ Toda to je vselej storil z namenom, da rekonstituiral – v tem primeru proti *prvima*, proti Platonu in Aristotelu – nek *izvorni* smisel, ki je bil sprevržen že na samem začetku in od samega svojega vpisa v tradicijo naprej. Naj gre za določitev *eidosa* nasproti »platonizmu«, za določitev forme

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, »La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage.« Prva verzija je bila objavljena v *Revue internationale de philosophie* št. 81, 1967/3. Povzeto v *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, str. 185-207.]
2. Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975, str. 180-181.
3. Cf. Edmund Husserl, »Uvod«³ k *Idejam za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913), Slovenska matica, Ljubljana 1997; odslej *Ideje* I.

(*Form*) (v problematiki formalne ontologije in formalne logike) oziroma *morphé* (v problematiki transcendentalne konstitucije in v njenih razmerjih s *hýle*) nasproti Aristotelu, ostajajo moč, budnost in učinkovitost kritike po vseh svojih virih vselej znotraj metafizične. Kako bi sploh lahko bilo drugače? Takoj ko posežemo po pojmu forme – čeravno z namenom, da kritiziramo *neki drugi* pojem forme – se moramo zateči k evidentnosti nekega žarišča smisla. Miljé [*le milieu*] te evidentnosti pa je lahko zgolj jezik metafizike. Znotraj tega jezika vemo, kaj pomeni »forma«, kako se razvršča možnost njenih variacij, katera je njena meja in v katerem polju morajo ostajati vsi možni ugovori v zvezi z njo. Sistem nasprotij, v katerih je mogoče misliti nekaj takega kot je forma oziroma formalnost forme, je končni sistem. In ne zadostuje reči, da ima »forma« za nas neki *smisel*, neko središče *evidentnosti*, ali da nam je njeno *bistvo* dano kot tako: v resnici se ta pojem ne pusti in se nikoli ni pustil ločiti od pojmov pojavitve, smisla, evidentnosti in bistva. Zgolj forma je *evidentna*, zgolj forma ima ali je neko *bistvo*, zgolj ena forma *se prezentira* kot taka. Tu se nahaja točka gotovosti, ki je ne more premestiti nobena interpretacija platonistične ali aristotelovske pojmovnosti. Vsi pojmi, s katerimi so lahko prevedli in opredelili *eidos* ali *morphé*, napotujejo na *témo prisotnosti na splošno*. Forma je prisotnost sama. Formalnost je tisto, kar se od reči na splošno prezentira, pusti videti in daje v premislek. To, da je metafizično mišljenje – in skladno s tem fenomenologija – mišljenje biti kot forme, da se v njem mišljenje misli kot mišljenje forme in formalnosti forme, je naravnost neizbežno, zadnji znak tega pa smo opazili v dejstvu, da Husserl *živi sedanjik* (*lebendige Gegenwart*) opredeli kot poslednjo, univerzalno in absolutno »formo« transcendentalnega izkustva na splošno.

Četudi privilegij *teorije* v fenomenologiji ni tako enostaven, kot se je občasno namigovalo, in četudi so klasični teoretizmi v temelju postavljeni pod vprašaj, pa metafizična dominacija pojma forme ne more ne biti povod za neke vrste podvrženje pogledu [*soumission au regard*]. Pri tem podvrženju bi šlo vselej za to, da pogledu podvržemo *smisel* [*le sens*], da smisel podvržemo čutilu vida [*sens-de-la-vue*], kajti smisel na splošno je pojem vsakega fenomenološkega polja. Lahko bi razvili implikacije takšnega *motrenja* [*mise en regard*]. Lahko bi jih razvili v številne smeri ter izhajajoč iz na videz najrazličnejših mest fenomenološke problematike in fenomenološkega teksta: lahko bi denimo pokazali, kako to motrenje in ta pojem forme dopuščata kroženje med projektom formalne ontologije, deskripcijo časa ali intersubjektivnosti, latentno teorijo umetniškega dela ipd.

Toda če smisel ni diskurz, potem njuno razmerje – kar zadeva to *motrenje* – nedvomno zasluži posebno pozornost. Tu smo se odločili, da zožimo področje in se raje približamo tekstu, ki obravnava status govornice v *Idejah I*. Med opredelitvijo tega statusa, privilegijem formalnega in dominacijo teoretskega se določeno kroženje organizira v sistem. Kljub temu je videti, da na koherentnost tega sistema deluje določena zunanost tistega razmerja do zunanosti, ki je razmerje do forme. Za začetek želimo zgolj izpostaviti nekaj znamenj te krožnosti in tega nelagodja, pri čemer izhajamo iz prepričanja, da na tej točki *Ideje I* ne le niso v protislovju z *Logische Untersuchungen*, temveč jih, prav nasprotno, neprestano pojasnjujejo, in da poleg tega po *Idejah I* te analize niso bile nikoli izrecno postavljene pod vprašaj.

Hoteti-reči⁴ v tekstu.

Skozi več kot dve tretjini knjige je videti, kot da bi bilo transcendentalno izkustvo tiho in da ga ne bi naseljevala nobena govornica. Videti je, da *izraznost* [*l'expressivite*] kot taka to izkustvo zapusti, saj je Husserl od *Logische Untersuchungen* dalje bistvo oziroma *télos* govornice dejansko opredeljeval kot *izraz* (*Ausdruck* [*expression*]). Vse do konca predzadnjega »Razdelka« sledimo transcendentalni deskripciji temeljnih struktur vsakega izkustva in se niti ne dotaknemo problema govornice. Svet kulture ter svet znanosti sta bila sicer omenjena, toda čeravno so predikati kulture in znanosti nemisljivi zunaj sveta govornice, si Husserl iz metodoloških razlogov jemlje pravico, da ne obravnava »plasti« [*la «couche»*] izraza in da to plast začasno postavi med oklepaje.

Husserl si lahko jemlje omenjeno pravico le pod predpostavko, da je izraznost neka izvorna »plast« (*Schicht*), ki je strogo razmejena od izkustva. Da so izrazni akti izvorni in nezvedljivi, je Husserl dosledno dokazoval v *Logičnih raziskavah*, ta predpostavka pa je navzoča tudi v *Idejah I*. V določenem

4. [*Le vouloir-dire*: pomen, Derridajev prevod za nemško *Bedeutung*; *vouloir dire* je sicer dokaj pogosta francoska fraza, ki pomeni »pomeniti«. Kadar Derrida prevajanje *Bedeutung* povezuje z »intenco« in »izrekanjem«, z »ekspresivnostjo« oziroma vsakokrat, ko uporabi vezaj, moramo poseči po dobesednem prevodu: *hoteti-reči*. Ko citiramo slovenske prevode Husserla, sledimo njihovim terminološkim rešitvam: *Bedeutung* in *bedeuten* sta v njih prevedena kot »pomen« in »pomeniti«. V primeru, da Derrida v citatih omenjenih terminov ne prevaja, jih ne prevajamo tudi mi. Primerjaj tudi naslednjo opombo.]

trenutku deskriptivne poti lahko torej pridemo do sklepa, da je jezikovna izraznost nek omejeni problem. Že na točki, na kateri smo k temu pristopili, pa vemo, da je »plast *logosa*« vključena v *najsplošnejšo strukturo* izkustva, v tisto strukturo, katere pole oziroma korelacije smo pravkar opisali: paralelno nasprotje med noezo in noemo. Potemtakem bi bilo že jasno, da se bi plast *logosa*, naj je še tako izvorna, morala organizirati skladno s paralelizmom med noezo in noemo. K problemu »hoteti-reči« (*du vouloir-dire*) *bedeuten*⁵ Husserl pristopa v 124. paragrafu, ki nosi naslov »Noetično-noematična plast 'logosa'. Pomenjanje in pomen (*Bedeuten und Bedeutung*)«. Metafora *plasti* (*Schicht*) ima dve implikaciji: po eni strani je hoteti-reči utemeljeno na nečem drugem od njega samega in Husserlova analiza bo skoz in skoz potrjevala to odvisnost. Po drugi plati pa konstituirala neko plast [*une strate*], katere enotnost je lahko strogo razmejena. Toda če Husserl metafori plasti priznava veljavo vzdolž celotnega obravnavanega paragrafa, pa ne bo zato nič manj podvomil vanjo v zadnjih vrsticah le-tega. Ta dvom ni zgolj retoričen, temveč izraža globoki nemir v zvezi z deskriptivno točnostjo diskurza. Če metafora plasti ne ustreza strukturi, ki jo hoče opisati, kako jo je potemtakem lahko tako dolgo uporabljal? »Zakaj od podobe slojevitosti (*Schichtung*) ne smemo preveč pričakovati. Izraz ni nekaj takega kot preobloženi lak (*übergelagerter Lack*) ali kot prekrivajoča obleka; gre za duhovno oblikovanje (*geistige Formung*), ki ustvarja na intencionalni podplasti (*an der intentionalen Untersicht*) nove intencionalne funkcije in doživlja na njihovi podlagi korelativno intencionalne funkcije.«⁶

To nezaupanje v eno metaforo se pokaže v trenutku, ko mora Husserl na novo zaplesti analizo. Tukaj sem imel namen poudariti zgolj to, da prizadevanje za osamitev logične »plasti« izraza *še pred težavami, povezanimi s samo témo izraza*, trči na težavo njenega *izjavljanja* [*son énonciation*]. Diskurz o *logiki* diskurza se zapleta v igro metafor. Kot bomo videli, pa metafora plasti še zdaleč ni edina.

Naj gre za zasledovanje tistega, kar v diskurzu zagotavlja v pravem pomenu besede *logično* funkcijo; naj sta bistvo ali *télos* govornice tukaj opredeljena kot

- Omenjeni prevod sem poskušal utemeljiti v *Glasi in fenomenu. Uvod v problem znaka v Husserlovi fenomenologiji* (1967), *Studia humanitatis*, Ljubljana 1988, ki se navezuje predvsem na prvo izmed *Logičnih raziskav*.
- Ideje I*, str. 404. V glavnem citiram [francoski] prevod P. Ricœurja in napotujem na dragocene komentarje, ki ga spremljajo. Kljub temu sem bil primoran – zavoljo razlogov, ki zadevajo izključno intenco pričujoče analize – poudariti določene nemške besede in vztrajati na njihovem metaforičnem naboju.

logična; naj, tako kot v *Logičnih raziskavah*, teorija diskurza precejšnje mero tistega, kar v govorici ni čisto *logično*, reducira na *zunanjo vrednost*, pa prav to nastopa od samega začetka analize dalje. Metafora že izdaja težavo te prve redukcije; natanko ta težava bo na koncu paragrafa zahtevala dodatna pojasnila in nove razločke. Bo zgolj odložena in preusmerjena. »Z vsemi doslej obravnavanimi akti se prepletajo (*verweben sich*) plasti izraznih aktov, ki so v specifičnem smislu 'logični' in pri katerih ni nič manj razumljen paralelizem noeze in noeme. Splošna in neizogibna dvoumnost govornega načina, ki ga pogojuje ta paralelizem in kaže svojo učinkovitost povsod, kjer pridejo do izraza zadevni odnosi, pride seveda do svojega izraza in pomena tudi v govoru.« (*Ibid.*, str. 400.)

Prepletanje (*Verwebung*) govorice, tistega, kar je v govorici čista govorica, ter drugih niti izkustva, tvori neko tkivo.⁷ Beseda *Verwebung* napotuje na to metaforično področje: »plasti« so »prepletene«, njihova prepletenost je takšna, da votka⁸ ne moremo ločiti od niti, ki se spletajo iz njega. Če bi bila plast *logosa* kratkoma *osnovana*, potem bi jo lahko odstranili in dopustili, da se pod njo pokaže skrita plast neizraznih aktov in vsebin. Ker pa ta superstruktura na bistven in odločilen način povratno deluje na *Unterschicht*, smo od samega začetka deskripcije naprej geološko metaforo seveda primorani povezovati z – v pravem pomenu besede – *tekstualno* metaforo: kajti tkivo pomeni *tekst*. *Verweben* pomeni tu *texere*. Skladno z urejenim sistemom neke vrste *teksta* se diskurzivno nanaša na nediskurzivno, jezikovna »plast« se meša s predjezikovno »plastjo«. Vemo pa že – in to priznava tudi Husserl – da bodo, vsaj *de facto*, sekundarne niti delovale na primarne; znotraj tistega, kar se na ta način *snuje pri tkanju* [*s'ourdit*], si ne moremo več znova prisvojiti natanko operacije začetka (*ordiri*); tisto, kar se zvotka [*se trame*] kot govorica, je to, da diskurzivnega votkanja ni mogoče prepoznati kot votkanja in da zasede mesto napetih niti, ki mu v resnici niso predhodile. To tkanje [*texture*] je toliko bolj zamotano, kolikor je povsem pomensko [*tout signifiante*]: *neizrazne niti niso brez pomena* [signification]. Husserl je v *Logičnih raziskavah* pokazal, da je njihov pomen tedaj enostavno *indikativne* narave. Kajti v paragrafu, s katerim se ukvarjamo, Husserl prizna, da lahko besedi *bedeuten* in *Bedeutung* daleč presejata »izrazno« polje: »Oglejmo si izključno 'pomeniti' (*Bedeuten*) in 'pomen' (*Bedeutung*). Izvorno imata ti dve besedi le odnos do *jezikovne sfere* (*sprachliche Sphäre*),

7. [*un tissu*: v nadaljevanju predvsem kot tkanje, tkanina, blago, klobčič ipd.]

8. [*la trame*: votek pri tkanju, tudi vrv, struktura tkanja, tkanje, spletko...]

do sfere 'izražanja' (*des Ausdrückens*). Domala neizogiben in hkrati pomemben spoznavni korak je, da razširimo pomen te besede in ga primerno modificiramo, s čimer bomo v celotni noetično-noematični sferi našli določen način uporabe: zdaj lahko prepletamo (*verflochten*) ali pa tudi ne vse akte z izraznimi akti.« (*Ibid.*)

Fenomenolog ne izgubi poguma pred tem zapletenim tkanjem, pred tem prepletom (*Verflechtung*),⁹ za katerega je videti, da se upira analizi. Njegova potrpežljivost in njegova natančnost morata *de iure* razplesti preplet. Gre namreč za »načelo načel« fenomenologije. Če deskripcija ne izpostavi absolutno in enostavno utemeljitvenih tal pomenjanja [*la signification*] na splošno, če intuitivna in perceptivna tla oziroma podstavek tišine ne utemeljijo diskurza v izvorno dani prisotnosti stvari same, če je skratka tkanje teksta nezvedljivo, potem ne bo spodletela le fenomenološka deskripcija, temveč bo samo deskriptivno »načelo« postavljeno pod vprašaj. Zastavek tega razpletanja je torej fenomenološki motiv sam.

Zrcalna pisava.

Husserl prične z razmejitvijo problema, s poenostavitvijo oziroma prečiščenjem njegovih danosti. Loti se dvojne izključitve oziroma, če naj se tako izrazimo, dvojne redukcije, skladno z nujnostjo, ki jo je utemeljil v *Logičnih raziskavah* in ki ne bo nikoli postavljena pod vprašaj. *Po eni strani* postavi na stran *čutno plat* govornice, njeno čutno in ne materialno plat, na stran postavi tisto, kar bi lahko poimenovali živo »lastno telo« (*Leib*) govornice. Ker torej po Husserlu izraz predpostavlja neko pomensko intenco (*Bedeutungsintention*), je bistveni pogoj izraza čisti akt oživljajoče intence, ne pa telo, s katerim se na skrivnostni način združje in ga oživlja. To enigmatično enotnost formirajoče [*informante*] intence in formirane [*informée*] materije, si Husserl dovoli načeloma ločiti. Zato, *po drugi strani*, odloži – videti je, da za vedno – problem enotnosti obeh strani, problem enotnosti duše in telesa. »Tu se navezujemo na znano razliko med čutno, takorekoč telesno stranjo (*leiblichen Seite*) izraza, in njegovo nečutno, 'duhovno' stranjo. Podrobnejše obravnavati prvo nam ni treba;

9. O smislu in pomembnosti *Verflechtung*, o funkcioniranju tega pojma v *Logičnih raziskavah*, cf. poglavje »Redukcija indica« v *Glasi in fenomenu*, str. 33 ff.

prav tako ne načina družitve obeh strani. Seveda pa tudi z naslovom označujemo ne nepomembne fenomenološke probleme.«¹⁰

Po tem, ko je enkrat podano to dvojno opozorilo, se bolje pokažejo obris problema: katere so tiste razločevalne poteze, ki v bistvu ločujejo izrazno plast od predizrazne plasti, in kako učinke ene na drugo podvreči eidetski analizi? To vprašanje bo svojo polno formulacijo dobilo šele po določenem napredovanju analize: »Od tod pridemo do vprašanja, kako naj razumemo 'izražanje' 'izraženega', kakšen je odnos med izraženimi in neizraženimi doživljaji, in kaj se dogaja z njimi, ko vstopajo v izraze: lahko se nanašajo na njihovo 'intencionalnost', na njihov 'immanentni smisel', na 'materijo' (*Materie*) in kvaliteto (tj. aktivni karakter teze); na razliko tega smisla in tega bistvenostnega momenta, ki je v pred-izraženem, od pomena izraženih fenomenov samih in njihovih lastnih momentov itd. Iz današnje literature je še bolj pogosto razvidno, kako malo so cenjeni tu naznačeni veliki problemi, glede na svoj polni in globoki smisel.« (*Ibid.*, str. 403.)

Ta problem je bil seveda že postavljen, predvsem na začetku šeste izmed *Logičnih raziskav*. Toda pot, ki pripelje do njega, je tukaj drugačna; ne le zavoljo zelo splošnih razlogov (pristop k izrecno transcendentalni problematiki, sklicevanje na pojem noeme, priznana splošnost noetično-noematične strukture), temveč zlasti zavoljo razločka, ki se je pojavil vmes, razločka med pojmom *Sinn* in *Bedeutung*. Ne gre za to, da bi Husserl sedaj sprejemal razlikovanje, ki ga predlaga Frege in ki ga je spodbijal v *Logičnih raziskavah* (§ 15). Kratkoterminalno se mu zdi priročno, da par *bedeuten-Bedeutung* prihrani za red izraznega hoteti-reči, za diskurz v pravem pomenu besede, in da pojem smisla (*Sinn*) razširi na celoto noematične plati izkustva, pa naj je ta plat izrazna ali pa ne.¹¹

10. *Ideje I*, str. 400. Husserl je ta opozorila navajal in jih izčrpno utemeljil že v *Logičnih raziskavah*. Seveda pa se te utemeljitve, ker so bile demonstrativne, zato niso nič manj nahajale znotraj tradicionalnih metafizičnih nasprotij (duša/telo, psihično/fizično, živo/neživo, intencionalnost/neintencionalnost, forma/materija, označenec/označevalec, inteligibilno/čutno, idealnost/empiričnost ipd.). Na ta opozorila bomo naleteli še zlasti v prvi izmed *Logičnih raziskav*, ki je pravzaprav zgolj neka podrobna eksplikacija le-teh, ter v peti (II. pogl., § 19) in šesti (I. pogl., § 7). Ta opozorila bo Husserl nenehno navajal tudi v *Formale und transzendentalne Logik* ter v *Izvoru geometrije*.

11. *Ideje I*, § 124. Samoumevno je, da pod »govorjenim diskurzom [*gesagter Diskurz*] v pravem pomenu« ne razumemo dejansko in fizično govorenega diskurza, temveč, sledeč Husserlovim indikacijam, oživitve verbalnega izraza s strani nekega hoteti-reči, s strani neke »intence«, ki lahko – ne da bi jo to bistveno aficiralo – ostane fizično tiha.

Takoj ko razpon *smisla* absolutno preseže razpon *hoteti-reči*, si bo moral diskurz vselej *izposojati svoj smisel*. Na določen način bo lahko zgolj *ponavljal* ali *reproduciral* neko vsebino smisla, ki ne čaka nanj, da bi postala to, kar je.¹² Če je tako, potem diskurz ne bo počel drugega, kot v zunanost prenašal neki smisel, ki je konstituiran brez njega in pred njim. V tem je eden izmed razlogov, zaradi katerih je bistvo logičnega hoteti-reči določeno kot izraz (*Ausdruck*). Diskurz je po svojem bistvu izrazen, ker sestoji v prenašanju v zunanost oziroma ker sestoji v *povnanjenju* neke vsebine notranje misli. Ne gre brez tega *sich äußern*, o katerem govori prva izmed *Logičnih raziskav* (§ 7).

Potemtakem že imamo prvo razločevalno potezo izrazne plasti. Če – fizično ali pa nefizično – *izreka* zgolj nek konstituirani smisel, potem je izrazna plast v osnovi re-produktivna, se pravi *neproduktivna*. Na tej prvi stopnji se Husserlova analiza odvija v smer te definicije: »Plast izraza – to tvori njegovo posebnost – če odmislimo, da posoja prav izraz vsem drugim intencionalijam, ni produktivna. Ali če hočete: *njegova produktivnost, njegov noematični dosežek se izčrpava v izrazih* in s tem v na novo pridobljeni *formi pojmovnega*.« (*Ideje I*, str. 403.)

Ta neproduktivnost *logosa se* v husserlovski deskripciji *utelesi* [prend corps], če se lahko tako izrazimo. Povrhu tega dopušča, da jo *zapeljeta* dve metafori, glede katerih si ne moremo kaj, da ne bi opozorili nanju.

Za prvo je videti, da se neopazno izmakne Husserlovim očem. Giblje se med pisavo in zrcalom. Ali bolje, izraža neko zrcalno pisavo [*une écriture en miroir*]. Pojdimo po poti njene konstitucije.

Da bi izpostavil razliko med *Sinn* in *Bedeutung*, se Husserl zateče k nekemu perceptivnemu primeru. Zamislimo si tiho percepcijo nekega »to belo« (*dieses*

12. S tega stališča bi lahko preizprašali celotno latentno estetiko fenomenologije, celotno teorijo umetniškega dela, ki se nakazuje skozi didaktiko zgledov [*des exemples*], pa naj gre za izpostavitev problema imaginarnega ali za izpostavitev statusa idealnosti, za to »enkrat« umetniškega dela, katerega idealna identiteta se lahko v nedogled reproducira kot *isto*. V tem opisu razmerja med arhetipom in reproduktivnimi zgledi se nakazujeta nek sistem in klasifikacija umetnosti. Ali husserlovska teorija idealnosti umetniškega dela in njegovih razmerij s percepcijo lahko obravnava razlike med glasbenim in kiparskim delom, med literarnim in neliterarnim delom na splošno? In po drugi strani, ali opozorila, ki jih z ozirom na izvornost imaginarnega navaja Husserl oziroma tisto, kar je na teh opozorilih revolucionarnega, zadostujejo za to, da umetniško delo odtegnemo vsaki metafiziki umetnosti kot reprodukciji oziroma neki *mimetiki*? Lahko bi pokazali, da po Husserlu umetnost vselej napotuje na percepcijo kot svoj zadnji vir. In mar ni to, da navajamo umetniška dela kot zgleda v teoriji *imaginarnega*, že neka estetična in metafizična odločitev?

weiß) (*ibid.*, str. 401). Izjava »to je belo« [*Dies ist weiß*] je na določen način popolnoma neodvisna od perceptivnega izkustva. Razumljiva je celo za nekoga, ki nima tega izkustva. *Logične raziskave* so to dokazale z vso možno strogostjo. Omenjena neodvisnost od izrazne vrednosti prav tako implicira neodvisnost od perceptivnega *smisla*. Ta *smisel* lahko eksplicitno formuliramo: »Ta proces ne zahteva minimum 'izraza', niti izraz v smislu besednega glasu, niti nič podobnega besednemu pomenu, ki naj bi bil tu navzoč tudi neodvisno od besednega glasu (kot da smo bili nanj 'pozabili)'« (*Ibid.*)

Skladno s tem prehod k izjavljanju ničesar ne dodaja smislu, vsekakor mu ne dodaja nobene vsebine smisla. Navkljub tej sterilnosti, ali bolje, prav zaradi nje je pojavitev izraza strogo vzeto nova. Izraz je strogo nov [*iné dite*] zato, ker na določen način zgolj po-novi [*ré éditer*] noematični smisel. Kolikor niti ničesar ne dodaja niti ničesar ne deformira, lahko načeloma vselej ponavlja smisel s tem, da mu omogoči pristop k »pojmovni formi«: »Če pa smo 'mislili' ali 'izrekli': 'To je belo', je tu nova plast, združena čisto zaznanjsko s stavkom 'menjenim kot takim'. Tako je tudi vse spominjano, fantazirano kot tako, *eksplikabilno in izrazljivo* (explizierbar und ausdrückbar). Vsako 'menjeno (*Gemeinte*) kot tako', vsako menjenje (*Meinung*) v noematičnem smislu (in sicer kot noematično jedro), poljuben akt je *izrazljiv s 'pomeni'* (Bedeutungen)« (*Ibid.*)

Kot univerzalno pravilo Husserl sedaj postavi to, da je logični hoteti-reči nek akt izraza (*Logische Bedeutung ist ein Ausdruck*). Vse mora torej biti načelno izrekljivo, vse mora imeti dostop do pojmovne splošnosti, ki v pravem pomenu besede konstituira logiko *logosa*. In to ne navkljub, temveč po zaslugi izvirnosti miljeja logičnega izraza: ta izvirnost je dejansko v tem, da logični izraz nima izvirnosti in da se kot neproduktivna transcendentalnost briše pred prehodom smisla.

Toda ta transparentnost mora biti dovolj stanovitna: ne le za to, da bi *izražala*, temveč v prvi vrsti zato, da bi pustila vase *vtisniti* tisto, kar bo nato ponudila v branje: »V noetičnem pogledu naj označuje naslov 'izrazi' posebno plast aktov, ki prilagaja vse preostale akte in se z njimi nenavadno zlije, prav tako, da *se vtisne* (*sich ausprägt*: se odtisne) vsak noematični smiselni akt in torej v njem vsebovani odnos do predmetnosti v noematičnosti izraza 'pojmoven' (*begrifflich*)« (*Ibid.*, str. 402.)

Tako se mora predizrazna noema oziroma predjezikovni smisel vtisniti v izrazno noemo in v vsebini hoteti-reči najti svoje pojmovno znamenje. Da se bi izraz omejil na to, da v zunanost prenaša nek konstituirani smisel, da temu smislu obenem omogoči dostop k pojmovni splošnosti in ga pri tem ne popači,

da izrazi tisto, kar je že mišljeno – skorajda bi bilo potrebno reči »kar je že zapisano« – da zvesto ponovi smisel, mora izraz dopustiti, da se vanj vtisne smisel istočasno s tem, ko ta smisel izrazi. *Sinn* se mora vpisati v *Bedeutung*. Izrazna noema se mora ponuditi – kar je nova podoba njene neproduktivnosti – kot neka prazna stran ali nedotaknjeni vosek; ali vsaj kot nek palimpsest, zveden na svojo čisto receptivnost. Brž ko ga vpis smisla vanj naredi za berljivega, bo konstituiran logični red pojmovnosti kot tak. Torej se bo ponudil *begrifflich*, na dojemljiv, obvladljiv, pojmljiv in pojmovni način. Red pojma je vpeljan skozi izraz, toda ta vpeljava je podvojitve neke predeksistirajoče pojmovnosti, ker se je morala slednja najprej vtisniti na prazno stran tega hoteti-reči. *Produkcija* in *razkritje* se skladno z neumestljivo nujnostjo teh pojmov združujeta v vtisu-izrazu diskurza. Ker pa tisto, kar tu obravnava Husserl, ni verbalni red skupaj s celotno njegovo »zapleteno« (fizikalno in intencionalno) kompleksnostjo, temveč še vedno tiha intenca tega hoteti-reči (moment, v katerem se je že pojavila *Bedeutung*, ki je več kot *smisel*, a se še ni dejansko in fizikalno izrazila), moramo od tod sklepati, da je smisel na splošno oziroma noematični smisel vsakega doživljaja nekaj, kar mora biti že po svoji naravi zmožno tega, da se vtisne v neko hoteti-reči, da v neki *Bedeutung* pusti ali prejme svoje formalno znamenje. Smisel bi bil torej že neke vrste nevidna [*blanche*] in nema pisava, ki se podvaja v hoteti-reči.

Plast *Bedeutung* bi imela potemtakem za izvirnost zgolj plast nekakšne *tabule rase*. Že lahko slutimo, da bi ta metafora utegnila postavljati zelo resne probleme. Še zlasti če obstajata neka izvirna zgodovina in neka izvirna permanentnost pojmov – takšnih, ki so vpisani že v sam hoteti-reči, ob predpostavki, da lahko to hoteti-reči ločimo od zgodovine jezika in označevalcev – potem so slednji vselej starejši od smisla in po svoji plati konstituirajo nek tekst. Četudi bi lahko upravičeno predpostavljali, da je neka tekstualna deviškost *in illo tempore* dala prostor prvi produkciji smisla, pa je seveda *de facto* potrebno, da sistematični red tega hoteti-reči svoj smisel na neki način vsili smislu, mu narekuje njegovo formo, ga zaveže k temu, da se vtisne skladno s tem ali onim pravilom, najsi je to pravilo sintaktično ali kakšno drugo. To »*de facto*« ni le ena izmed empiričnih nujnosti, ne moremo ga postaviti med oklepaje za to, da postavimo transcendentalna vprašanja glede upravičenosti, saj status tega hoteti-reči ne more biti fiksiran, ne da bi hkrati določili status smisla. Postaviti omenjeno »dejstvo« med oklepaje je odločitev, ki zadeva status smisla na splošno v njegovih razmerjih z diskurzom. *Ta odločitev ni odvisna od fenomenologije; temveč z neko nekritično gesto odpira fenomenologijo*. In čeravno ni Husserl

kasneje nikoli podvomil v to juridično »predhodnost« smisla v razmerju do hoteti-reči (*Sinn* v razmerju do *bedeuten*), pa ni povsem jasno, kako je moč to predhodnost uskladiti s kasnejšo tematiko, denimo s tematiko *Izvora geometrije*. Ta tematika je *hkrati* in natanko tista, ki ji sledimo v pričujočem trenutku, in tematika neke sedimentirane zgodovine *bedeuten*. In četudi bi obravnavali zgolj egološko zgodovino, kako naj mislimo večno restavracijo tega hoteti-reči v njegovi deviškosti?

Husserl tu ni pozoren na skripturalno analogijo. Pozoren pa je na neko drugo metaforo.

Miljé, ki sprejema odtis, naj bi bil nevtralen. Husserl je pravkar izpostavil pojmovni *Ausprägung*. Nevtralnost miljeja sedaj opredeli kot nevtralnost medija [*un médium*] brez lastne barve, brez določene neprosojnosti in brez moči refrakcije. Toda ta nevtralnost tedaj ni toliko nevtralnost transparentnosti, ampak bolj nevtralnost spekularnega odseva: »Obstaja posebni intencionalni medij, ki ima po svojem bistvu oznako, da takorekoč spet zrcali (*widerzuspiegeln*) vsako intencionalnost po formi in vsebini, jo preslika (*abzubilden*) v lastno barvno danost in si pri tem umisli (*einzubilden*) lastno formo 'pojmovnosti'.« (*Ibid.*)

Dvojni učinek miljeja, dvojno razmerje *logosa* do smisla: po eni plati gre za čisto in enostavno *odsevanje* oziroma za *odsev*, ki spoštuje tisto, kar sprejema in odpošilja, in ki *od-slikava* [*dé-peint*] smisel kot tak v njegovih lastnih izvornih barvah ter ga re-prezentira *in persona*. Gre za govorico kot *Abbildung* (kopija, portret, upodobitev, reprezentacija). Toda po drugi plati ta reprodukcija vsiljuje nevidno znamenje [*la marque blanche*] pojma. Smisel oblikuje v hoteti-reči, proizvaja neko specifično neprodukcijo, ki na smislu *slika* [*peint*] nekaj, ne da bi na njem karkoli spremenila. Pojem se je proizvedel, ne da bi karkoli dodal smislu. V določenem smislu bi tukaj lahko govorili o pojmovni *fikciji* in nekakšnem *umišljanju* [*l'imagination*], ki bi čutni zor povzelo v splošnost pojma. To bi bila govorica kot *Einbildung*. Husserl obe besedi v svoji deskripciji ne uporabi po naključju: zaradi tega nenavadnega tekmovanja *Abbildung* in *Einbildung* bi bila neproduktivna produkcija logičnega neka izvorna produkcija.

Ali je to neko protislovje? Husserl vsekakor pusti do izraza določeno nela-godje. Precej pa bi bilo pomenljivo, da nedoločenoost svoje deskripcije pripisuje naključni metaforičnosti jezika, natanko tistemu, kar imenuje *Bildlichkeit* govorenja [*discours*]. Ker se mora govorenje včasih posluževati podob, figur, analogij – ki bi bile zgolj nekakšni njegovi izvržki [*déchets*] – mora biti *lógos* opisan hkrati kot neproduktivnost *Abbildung* in kot produktivnost *Einbildung*. Če bi v deskriptivnem govorenju izbrisali *Bildlichkeit*, potem bi obenem

izbrisali navidezno protislovje med *Abbildung* in *Einbildung*. Toda Husserl se ne vpraša, kaj je s tem jedrnim *bilden* v njegovih razmerjih z *logosom*. Odlomek, ki smo ga citirali zgoraj, se nadaljuje takole: »Vendar pa je treba vse to govorenje o zrcaljenju ali preslikovanju jemati previdno, zakaj z njegovo uporabo posredovana slikovitost (*Bildlichkeit*) je kaj lahko zavajajoča (*irreführen*).« (*Ibid.*) Metafora torej zapeljuje [*séduisante*] v vseh pomenih besede. Fenomenološki diskurz se bi moral upirati temu zapeljevanju.

Mejna-zmožnost forme.¹³

Če Husserl podvomi v vse *predikate*, s katerimi je opredeljen milje *logosa*, pa nikoli ne kritizira samega pojma *medija*. Izrazna plast je nek *medij*, se pravi hkrati *element* in *sredstvo*, eter, ki sprejme smisel, in *sredstvo*, ki temu smislu omogoči dostop do pojmovne forme. Na straneh, ki sledijo, se beseda »medij« pogosto pojavlja. Prav ta beseda daje vso težo problemu zgodovine pojmov, na katerega težavnost smo pravkar opozorili in ki smo ga navezali na kasnejše teme iz *Izvora geometrije*. Husserl tu formulira celo tisto težavo,¹⁴ ki bo tvorila osrednjo temo *Izvora geometrije*: »Izjemne težave se navezujejo na fenomene, ki sodijo k naslovu *Bedeutend* in *Bedeutung*. Ker je vsaka znanost po svoji teoretski vsebini, po vsem, kar je v njej 'nauk' (*Lehre*) (teorem, dokaz, teorija), v specifičnem 'logičnem' mediju, v katerem so objektivizirani izrazi, so problemi izraza in *Bedeutung* za filozofe in psihologe, ki jih vodijo splošni logični interesi, najbližji, a tudi prvi, ki zahtevajo fenomenološko bistvenostno raziskovanje, kolikor se resno lotevajo iskanja njihovega temelja.« (*Ideje I*, str. 402-403.)

Teorija je torej ime za tisto, kar se ne more niti izvzeti iz objektivacije v mediju niti ne more prenesti tega, da bi jo medij kakorkoli deformiral. Brez hoteti-reči (*bedeuten*) ni znanstvenega smisla (*Sinn*), vendar pa je za znanost bistveno, da zahteva enoznačnost brez vsake sence oziroma da zahteva absolutno transparentnost diskurza. Potreba znanosti je, da to, kar potrebuje (diskurz kot čisti hoteti-reči), ne služi ničemur: služi zgolj čuvanju in motrenju [*à garder et à regarder*] smisla, ki mu ga poveri. Diskurz ne more biti nikjer drugje hkrati produktivnejši in neproduktivnejši kakor prav kot element teorije.

13. [*Le pouvoir-limite de la forme*: izraz lahko razumemo na več načinov: možnost-meja forme, moč-meja forme, možnost-meje forme ipd.]

14. Ta problem je bil že izpostavljen v »Uvodu« k *Logičnim raziskavam* (§ 2).

Če je ta neproduktivna produktivnost *télos* izraza, potem to lepo potrjuje, da logično-znanstveni diskurz tukaj ni nikoli prenehal funkcionirati kot model za sleherni možni diskurz.

Odslej se bo morala celotna analiza gibati med dvema pojmom oziroma dvema vrednostima. Po eni strani bo moral idealni diskurz dovršiti prekritje ali *sovpadanje* (*Deckung*) neizrazne plasti smisla in izrazne plasti hoteti-reči. Toda zavoljo razlogov, ki smo jih že prepoznali, to prekritje ne sme nikoli postati neka *pomešanost* [*une confusion*]. Delo pojasnjevanja, razločevanja, artikulacije ipd. se mora nanašati na dve plasti kot taki. Razlika med sovpadanjem in pomešanostjo nas potemtakem popelje nazaj k samem izhodišču našega problemskega prostora. Vendar pa ta formulacija morebiti že omogoča napredovanje.

V najboljšem primeru, v primeru popolnega prekritja obeh plasti bi torej obstajal nek *paralelizem*. Pojem paralele bi hkrati upošteval popolno ustrežanje in nepomešanost. Skladno z analogijo, ki bi jo morali premisliti, bi tukaj igral neko prav tako odločilno vlogo, kot jo igra v primeru, ko Husserl izrecno poseže po njem z namenom, da bi opisal razmerje med čistim psihičnim in transcendentnim.

Paralelnost obeh plasti je lahko popolno prekritje le pod pogojem, da hoteti-reči (če že ne dejanski diskurz) *celovito* reproducira smisel spodnje plasti. Vedno obstaja določeno prekrivanje obeh plasti, sicer se bi fenomen izraza sploh ne proizvedel; vendar pa to prekrivanje morda ni celovito: »Nadalje je treba poudariti razliko med *popolnim* (*vollständigem*) in *nepopolnim* (*unvollständigem*) *izrazom*. Enotnost med izraženim in izražanim v fenomenu je sicer nekakšno prekrivanje (*Deckung*), vendar ni nujno, da se zgornja plast razteza izrecno preko celotne podplasti. Izraz je popoln, če so vse *sintetične forme in gradiva* (*Materien*) *podplasti izražene* (*ausprägt*) *pojmovno interpretativno*; nepopoln pa, če je to storjeno le delno: če v primeru kompleksnega postopka, ko prihaja vozilo, ki vozi že dolgo pričakovane goste, zakličemo v hišo: Avto! Gostje! Seveda se bije razlika popolnosti z relativno jasnostjo in razločnostjo.« (*Ibid.*, § 126, str. 407.)

Doslej je bilo bržkone videti, da imata necelovitost izraza in neparalelnost obeh plasti vrednost dejstva ali naključja. In da čeprav pogosto prihaja do takšnega *dejstva*, čeprav slednje takorekoč vselej aficira naš diskurz v njegovi celoti, pa to dejstvo *ne spada k bistvu izraza*. Primer, ki ga je Husserl pravkar navedel, dejansko spada v govorico vsakdanjega življenja in lahko bi predpostavljali, da je naloga in moč znanstvenega izraza prav v tem, da obvladuje te sence in obnovi celovitost smisla, na katerega se meri v izrazu.

Vendar pa Husserl, dasiravno tvega, da bo kompromitiral aksiom (neproduktivna in odrazna vrednost izraza), izpostavi tudi *bistveno* necelovitost izraza, nedovršenost, ki je ne bo nikoli uspelo odpraviti nobeno prizadevanje natanko zato, ker izhaja prav iz *pojmovne forme*, iz same formalnosti, brez katere bi izraz ne bil to, kar je. Medtem ko je bilo maloprej videti, da hoče Husserl vztrajati na reflektirajoči, reproduktivni in repetitivni naravi izraza, na njegovem *Abbilden*, ter po drugi strani nevtralizirati njegove učinke in znamenja, njegovo moč deformacije oziroma refrakcije, njegovo *Einbilden*, pa sedaj nasprotno vztraja na bistvenem premeščanju izraza, ki za vselej prepreči reedicijo plasti smisla. Hoteti-reči (*bedeuten*) ne bo nikoli dvojniki smisla (*Sinn*): ta razlika ni nič manj kot razlika pojma. V celoti moramo prebrati naslednji paragraf:

»Popolnoma druga nesamostojnost (*Eine total andere Unvollständigkeit*), kot smo jo pravkar obravnavali, je tista, ki sodi k bistvu izraza kot takega, namreč k njegovi *splošnosti* (*Allgemeinheit*). 'Rad bi' izraža na splošno željo, formo ukaza, ukaz, 'ali lahko ali smem' izraža domnevo oziroma domnevano kot tako. Vse pobliže določeno v enotnosti izraza je samo znova splošno izraženo. V smislu splošnosti, ki sodi k bistvu izražene, je, da ne more nikoli vsa oposebljanja izražene reflektirati v izrazu. Plast pomenjanja ni in načelno ne more biti način reduplikacije podplasti.« (*Ibid.*, str. 407-408.)

Ko Husserl v *Logičnih raziskavah* napotuje na celotno problematiko popolnih in nepopolnih izrazov, opozarja na vrednosti spodnje plasti, ki jih v izrazu načelno ni mogoče ponoviti (kvalitete jasnosti, razločnosti, modifikacije pozornosti ipd.).

To osiromašenje je pogoj znanstvene formalizacije. Enoznačnost se razvije v tisti meri, v kateri se odpovemo celoviti ponovitvi smisla v hoteti-reči. Potemtakem celo ne moremo reči, da dejansko, naključno in nebistveno necelovitost reducira neka teleologija znanstvenega diskurza oziroma da je ta necelovitost razumljena kot začasna ovira na obzorju neke neskončne naloge. *Télos* samega znanstvenega diskurza *kot tak* zajema odpoved celovitosti. Tukaj razlika ni začasna pomanjkljivost *épisteme* kot diskurza, temveč je njen lastni vir, pozitivni pogoj njene aktivnosti in produktivnosti. V enaki meri je meja znanstvene moči kot tudi moč znanstvene meje: mejna-zmožnost njegove formalnosti.

Forma »je« – njena elipsa.

Videti je, da so omenjene trditve zadevale predvsem razmerje med formo izjave in vsebino smisla, razmerje med redom hoteti-reči in redom noeme na splošno. Toda te trditve kljub temu implicirajo neko bistveno odločitev, ki tokrat zadeva *medsebojno razmerje izjav* znotraj splošnega sistema izraznosti. Mar ni bilo potrebno določenemu tipu izjave za to, da bi razmerje med izrazom in smislom lahko dobilo opredelitev, ki smo jo pravkar zarisali, že pripisati nek absolutni privilegij? Mar med vrednostjo formalnosti in določeno strukturo stavka ne obstaja neko bistveno razmerje? In hkrati, mar med določenim tipom noeme (ali izkustva smisla) in redom hoteti-reči ne obstaja neka *lahkotnost prehoda*, ki bi tej celotni fenomenologiji *logosa* na neki način zagotavljal njeno lastno možnost?

S tem vprašanjem se vračam k našim prvim korakom: kaj je s pojmom forme? Kako pojem forme vpisuje fenomenologijo v zaporo metafizike? Kako določa smisel biti v prisotnosti [*en présence*] in celo v sedanjiku [*en présent*]? Kaj je tisto, kar povzroči, da se pojem forme skrivoma povezuje s to razmejitvijo smisla biti, ki ga daje misliti *par excellence* v verbalni formi sedanjika, če gledamo še ožje pa v tretji osebi indikativa sedanjika? Kaj daje misliti soudeležnost forme na splošno (*eidōs, morphē*) in tega »je« (*esti*)?

Vzpostavimo znova stik med temi vprašanji in Husserlovim tekstom na točki, na kateri je formalno osiromašenje pravkar prepoznano za bistveno pravilo. Tedaj povsem naravno vznikne problem razmerja med različnimi tipi izjave. Ali je izjava v formi sodbe, tega »tako je to« (*ibid.*, str. 409), zgolj ena izmed izjav? Mar ji v plasti izraznosti ni prihranjeno neko prav posebno mesto? »Da bi rešili enega najstarejših in najtežjih problemov *Bedeutungssphäre*, si moramo biti v vseh točkah na jasnem, zakaj je doslej, ker ni bilo potrebnih fenomenoloških uvidov, ostal brez rešitve: problem, *kako se izjave kot izraz razsojanja nanašajo na izraze siceršnjih aktov?*« (*Ibid.*, § 127, str. 408-409.)

Odgovor na takšno vprašanje je bil vnaprej pripravljen, njegova nujnost je bila napovedana na neki stopnji analize, ki še ni zadevala plasti izraza. Tedaj je torej šlo za to, da se znotraj praktičnih ali čustvenih doživljajev, znotraj aktov estetičnega, moralnega ipd. ovrednotenja, izpostavi neko »doksično« jedro, ki ob tem, ko vselej omogoča misliti vrednosti kot bivajoče vrednosti (zaželeno kot zaželeno-bivajoče [*das Erwünschte als Erwünscht-Seiendes*], prijetno kot prijetno-bivajoče [*Gefällige als Gefällig-Seiendes*]; *ibid.*, § 114, str. 369), konstituira, če se lahko tako izrazimo, *logičnost* pred-izrazne plasti. Ker ta tiha

plast vselej vključuje neko razmerje s formo – oziroma lahko to razmerje vselej znova vzpostavi – lahko svoje afektivno in aksiološko izkustvo, svoje razmerje s tistim, kar ni prisotno-bivajoče, vselej preobrne v neko izkustvo v formi prisotnega-bivajočega (lepo kot lepo-bivajoče, zaželeno kot zaželeno-bivajoče, strašljivo prihodnje kot strašljivo-prihodnje-bivajoče, nedosegljivo kot nedosegljivo-bivajoče, in naposled, odsotno kot odsotno-bivajoče) in se brezrezervno ponudi logičnemu diskurzu, nad katerim bdi predikativna forma, se pravi indikativ sedanjika glagola biti.¹⁵ V Husserlovih očeh pa ne le da to ne bo reduciralo izvirnosti izkustev in praktičnih, čustvenih ter aksioloških diskurzov, temveč jim bo zagotovilo možnost brezmejne formalizacije.¹⁶

Po tem, ko je Husserl izpostavil, da »vsak akt oziroma vsak njegov korelat vsebuje eksplicitno ali implicitno nekaj 'logičnega'« (ibid., str. 244), je moral od tod le še potegniti konsekvence z ozirom na izrazno prisvojitvev teh aktov ter bolj potrditi kot pa razkriti privilegij tega »je« oziroma predikatne izjave. V trenutku, ko ponovi¹⁷ vprašanje v redu hoteti-reči, je odgovor v resnici že

-
15. Husserl hoče hkrati upoštevati novost ali izvirnost smisla (praktičnega, afektivnega, aksiološkega smisla), ki vznikneta v jedru smisla gole stvari (*Sache*) kot take, ter temu navkljub izpostaviti njegov »osnovani« oziroma superstrukturni značaj. »Nov smisel prinaša popolnoma *novo smiselno razsežnost*, z njim se ne konstituirajo kakšni novi določiteni deli čistih 'stvari' (*Sache*), ampak *vrednosti stvari*, vrednote (*Wertheiten*) oziroma konkretne vrednostne objektivitete (*Wertobjektivitäten*): lepota in sovraštvo, dobro in zlo; uporabni objekt, umetnina, stroj, knjiga, trgovanje, dejanje ipd. [...] Pri tem je zavest glede tega novega karakterja ponovno *pozicionalna zavest*: 'vredno' je doksično postavlljivo kot bivajoče vredno (*als wert seiend*). K 'vrednemu' kot k *njegovi* karakterizaciji pripadajoče si lahko zamislimo nadalje tudi *modalizirano*, kot katerikoli nekaj, ki 'biva' ali 'je gotov'.« (*Ideje I*, § 116, str. 377-378 ff.) »Glede na to lahko tudi rečemo: *Vsak akt oziroma vsak njegov korelat vsebuje eksplicitno ali implicitno nekaj 'logičnega' (ein Logisches)*... Izid vsega tega je, *da so vsi akti nasploh – tudi akti čustev in volje – 'objektivirajoči' (objektivierende)*, in *izvorno 'konstituirajo' predmete*, nujne vire različnih regij biti in s tem tudi pripadajoče jim ontologije... Tu ležijo najgloblji viri, na podlagi katerih je mogoče pojasniti *univerzalnosti logičnega, vsekakor univerzalnosti predikativnih sodb* (pri čemer upoštevamo še ne podrobneje obravnavano plast pomenljivih izrazov (*des bedeutungsmäßigen Ausdrückens*)...« (ibid., § 117, str. 383-384.)
16. »Na tem temeljijo povsod občutene analogije med splošno logiko, splošno vrednostno teorijo in etiko, ki v svoji zadnji globini vodijo h konstituciji splošne *formalne* vzporedne discipline, formalne logike, formalne aksiologije in prakse (*Praktik*).« (ibid., § 117, str. 381.) Cf. tudi *Formale und transzendente Logik*, § 50.
17. »Imamo izrecne predikacije, v katerih pride do izraza neko 'Tako je to!' (*So ist es!*). Imamo izrecne domneve, vprašanja, dvome, izrecne želje, ukaze itd. Jezikovno se nam tu ponujajo deloma svojsko zgrajene, vendar dvoumno interpretirane stavčne forme: Povednim stavkom se tu priključujejo vprašalni, domnevni, željni in velelni stavki ipd. Izvorni spor se

zahtevan. Povedano nas ne sme presenetiti ali razočarati. Tu obstaja nekaj takšnega kot pravilo diskurza ali teksta: vprašanje se lahko vpiše le v formi, ki jo narekuje odgovor, ki čaka na vprašanje, se pravi odgovor, ki sam ni čakal na vprašanje. Potrebno se je zgolj vprašati, na kakšen način je odgovor predpisal formo vprašanja: ne skladno z nujno, zavestno in preračunano anticipacijo nekoga, ki izvaja sistematično ekspozicijo, temveč na neki način mimo njega. Tukaj se lahko denimo vprašamo, do katere mere sklicevanje na izrazno plast ni skrivoma usmerjalo – še preden je bilo tematizirano – analize predizrazne plasti in omogočilo, da v njih odkrijemo jedro logičnega smisla v univerzalni in domnevno tihi formi prisotnega bivajočega [*l'étant-présent*].

In kaj, če med bitjo kot prisotnim bivajočim v formi tega hoteti-reči (*bedeuten*) in bitjo kot prisotnim bivajočim v takoimenovani predizrazni formi smisla (*Sinn*) ni bila na delu neka nezvedljiva soudeleženosť, ki je medsebojno spojila obe plasti in prav tako omogočila, da se obe plasti nanašata ena na drugo, ter ju vklopila v celotno problematiko? Mar ni tu odločilno mesto za vse probleme, ki smo jih doslej omenili?¹⁸ Mar izhajajoč iz tega vprašanja ne postane problematična sama ideja izrazne govornice? In mar skupaj z njo ne postane problematična tudi možnost razlikovanja med plastjo smisla in plastjo hoteti-reči? Predvsem pa, ali je razmerja med obema plastema možno misliti znotraj

nanaša na to – ali gre tu – če odmislimo slovnična besedila in njihove zgodovinske forme – za izenačene vrste pomenov (*gleichgeordnete Bedeutungsarten*), in ali niso vsi ti stavki po svojem pomenu v resnici povedni stavki. V zadnjem primeru lahko tako pridejo do svojega 'izraza' vse pripadajoče aktne tvorbe, npr. tiste s čustvenimi akti, ki v sebi niso akti razsojanja, ampak so to le po ovinku (*Umweg*) prek neke v njih utemeljene sodbe.« (*Ibid.*, § 127, str. 409.)

18. Četudi je odgovor predpisoval formo vprašanja ali, če nam je ljubše, četudi je bila z njim forma sama predpisana, pa njegova tematska artikulacija ni kratkoma nepotrebna. Omenjeni odgovor prinaša nekatere nove pojme in se srečuje z nekaterimi novimi težavami, denimo tedaj, ko gre za *neposredne* ali *posredne* izraze smisla ter za status deskriptivnega ovinka (*Umweg*), in sicer na koncu § 127. Vzemimo samo nekaj zaznamkov v tem paragrafu: »Ali je medij izražene pomena, ta posebni medij logosa, *specifično doksičen*? [...] Seveda ne moremo izključiti, da so dani različni načini izraza, recimo o čustvenih doživljajih. Nekateri od teh so *neposredni*, namreč preprosto [*shlichter*, poudaril J.D.] izraz doživljaja (denimo za korelativen smisel govora o izrazu: njegova noema) prek *neposredne* [poudaril J.D.] prilagoditve razčlenjenega izraza razčlenjenemu čustvenemu doživljaju, pri čemer se doksično prekriva z doksičnim. *Doksična* forma, ki je po vseh svojih komponentah znotraj čustvenega doživljaja, bi bila torej tista, ki na čustvenih doživljajih omogoča neprilagodljivost izraza kot nekega izključno doksotetičnega (*doxothetischen*) doživljaja... Natančneje rečeno, *neposredni* izraz, da bi bil zvest in samostojen, pripada le *doksično nedomodaliziranim* doživljajem... Ves čas so dane *večkratne možnosti posrednega izraza z 'ovinki' (mit 'Umwegen')*...« (*Ibid.*, str. 263 ff.)

kategorije izraza? Če porečemo, da je deskripcijo infrastrukture (smisla) skrivoma usmerjala superstrukturna možnost hoteti-reči, mar to ne pomeni, da dejansko nasproti Husserlu spodbijamo dualnost plasti in enotnost določenega prehoda, ki vzajemno povezuje ti dve plasti? Ne pomeni niti tega, da hočemo eno plast reducirati na drugo, niti tega, da je celovito privzetje smisla v hoteti-reči za nas nemožno. To ne pomeni niti rekonstruiranja (smisla) kot neke *govorice*, zlasti če pod tem razumemo nek *diskurz* oziroma neko verbalno tkivo; niti kritiziranja govornice izhajajoč iz neizrekljivega bogastva smisla. Gre preprosto za spraševanje glede nekega *drugega razmerja* med tistim, kar – problematično – imenujemo *smisel* in *hoteti-reči*.

Se pravi, da gre za spraševanje glede enotnosti smisla in besede v »je«: glede enotnosti, ki je *de iure* lahko obljubljala prisvojitve vsake govornice v *teoretski* predikaciji zgolj tako, da je celotni smisel na teleološki način že obljubila temu hoteti-reči. Gre pa tudi za spraševanje glede razmerij med tem *je* in formalnostjo na splošno: v evidentnosti tega *je* (prisotno), v *evidentnosti sami* se zastavi celotna transcendentalna fenomenologija, obravnavana v njeni najvišji ambiciji, tisti, ki hkrati poteka prek konstitucije logike in ontologije, ki sta absolutno *formalni*, ter prek transcendentalne deskripcije *samoprisotnosti* oziroma izvorne zavesti.

Potemtakem si lahko mislimo, da je *smisel biti* omejevala vsilitev *forme*, ki bi mu v svoji najbolj odprti vrednosti in od začetkov filozofije dalje z avtoriteto tega *je* določala zaporo prisotnosti, formo-prisotnosti, prisotnost-v-formi in formo-prisotnost.¹⁹ V nasprotju s tem lahko mislimo, da formalnost – ali

19. Forma (prisotnost, evidentnost) bi ne bila poslednje pribežališče, zadnja instanca, na katero bi napotoval vsak možni znak, *arché* ali *télos*. Ali bolje, *morphé*, *arché* in *télos* bi – na morebiti nezaslišani način – še vedno naznačevali. V nekem smislu – ali nesmislu – ki bi ga metafizika izključila iz svojega polja, ob tem pa bila v skrivnem in stalnem razmerju z njim, bi bila forma na sebi *že sled* (*ichnos*) določene neprisotnosti, ostanek neformiranega, ki v celotni metafiziki napoveduje-spominja na svojega drugega, kot je to morda počel Plotin. Sled bi ne bila mešanica, prehod med formo in amorfnim, prisotnostjo in odsotnostjo ipd., temveč tisto, kar s tem, da se odtegne temu nasprotju, le-tega omogoča iz nezvedljivosti njegovega presežka. Zapora metafizike, tista zapora, za katero je videti, da naznačuje – s tem, da jo presega – takšno drznost *Enead* (lahko pa jo potrdimo tudi z drugimi teksti), bi odtlej ne potekala *okoli* homogenega in kontinuiranega polja metafizike. Cepila bi njeno strukturo in zgodovino s tem, da bi vanjo *na organski način* vpisovala oziroma sistematično in od znotraj *vpletala sledi* tega *poprej*, *potem* in *zunaj* metafizike. Na ta način smo v zvezi s povedanim predlagali neko neskončno in neskončno osupljivo branje. Vselej se lahko proizvede znotraj neke epohe, na določeni točki njenega teksta (denimo v »platonističnem« tkivu »plotinizma«), na točki nezvedljivega preloma in presežka. Nedvomno že v Platonovem tekstu...

formalizacijo – omejuje smisel biti, ki v celotni svoji zgodovini dejansko nikoli ni bila ločena od svoje določitve v prisotnosti in določitve znotraj vzvišene budnosti tega *je*; in da se mišljenje forme od tedaj dalje lahko razširja onstran mišljenja biti. Husserlovsko podvzetje morebiti ponazarja, da sta obe tako razgaljeni meji *isto*: fenomenologija je *formalistično zahtevo* lahko prignala do njene skrajne meje in je lahko kritizirala vse predhodne formalizme zgolj izhajajoč iz mišljenja biti kot *samoprisotnosti* oziroma izhajajoč iz transcendentnega *izkustva* čiste zavesti.

Potemtakem nam po vsej verjetnosti ni treba izbirati med dvema linijama mišljenja. Prej bi bilo treba premisliti krožnost, v kateri neskončno prehajata druga v drugo. In z doslednim ponavljanjem tega *kroga* v njegovi lastni zgodovinski možnosti moramo morda dopustiti, da se v razliki ponavljanja proizvede neka *eliptična* premestitev: nedvomno pomanjkljiva premestitev, pri čemer ta pomanjkljivost še ni oziroma že ni več odsotnost, negativnost, nebit, manko ali tišina. Niti materija niti forma, nič, kar bi lahko povzel kak filozofem, se pravi kaka dialektika, kakorkoli že jo opredelimo. Hkrati elipsa hoteti-reči in elipsa forme: niti polni govor niti dovršeni krog. Več in manj, ne več ne manj. Morda neko povsem drugo vprašanje.

Rudolf Bernet

O DERRIDAJEVEMU »INTRODUCTION« K HUSSERLOVEMU IZVORU GEOMETRIJE

Bralec¹ Derridajevega »Introduction« k Husserlovemu *Izvoru geometrije* je soočen s kompleksnim tekstom, ki se skozi branje kmalu razpotegne v osupljivi labirint najrazličnejših medtekstualnih referenc. Derridajevo prvo objavljeno delo navzlic njegovi na prvi pogled precej akademski snovi in klasičnem stilu, v katerem je napisano, bralca že vpeljuje v eno izmed temeljnih tém v Derridajevi lastni misli, namreč v tekstualnost filozofije. Po eni plati je to zavezano dejstvu, da je tekstualna osnova Derridajevega lastnega teksta bržkone precej zamotana. Derridajev »Introduction« je bil zamišljen za francoski prevod Husserlovega teksta, ki je nastal v povezavi z *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Omenjeni Husserlov tekst je bil objavljen šele po avtorjevi smrti, in sicer pod naslovom, ki mu ga je priskrbel Eugen Fink: »*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*«. Po drugi plati pa Derridajev napor, da se ta posthumno objavljeni tekst umesti tako znotraj Husserlovega dela kot celote, kakor tudi znotraj zgodovine filozofije na splošno, iz omenjenega teksta naredi prizkusni primer za filozofsko kon-tekstualnost. Povrhu tega pa upravičena želja današnjega bralca po tem, da bi odkril sporočila Derridajevega lastnega kasnejšega dela v njegovi interpretaciji Husserla, precej prispeva k bralčevemu malodane brezupnemu občutku zadrege ob soočenju s tem tekstom.

Potemtakem takorekoč ni presenetljivo, da so to prvo Derridajevo delo bolj ali manj v enaki meri ignorirali tako standardni interpreti Husserlovega dela, kakor tudi pristaši Derridajeve misli. Kar zadeva husserlovce je Derridajev tekst bržkone videti preveč nenavaden, se preveč pogloblja v podrobnosti ter je v celoti vzeto preveč eklektičen v svojem opiranju na dokaj raznolike šole Husserlove interpretacije. Kar zadeva Derridajeve lastne učence pa le-ti ponavadi kažejo bore malo zanimanja za Husserla, zato bi kakršenkoli poskus

1. [Prevedeno po: Rudolf Bernet, »On Derrida's 'Introduction' to Husserl's *Origin of Geometry*«, objavljeno v zborniku *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York in London 1989, str. 139-153.]

sledenja sledem Derridajeve misli tam, kjer le-ta pod krinko prikriva samozanikujočo in skorajda ponižno razodevanje Husserlovega nauka, številne izmed njih kaj lahko prizadel kot nepotrebni ovinek.

Pričakovali bi, da avtor uvoda k Derridajevemu tekstu postopa kot nekakšen predhodni bralec za vse druge bralce. Kot dobri bralec je moral svojo pot izgubiti v najraznovrstnejših stranpoteh tega teksta, toda kot predhodni bralec naj bi druge bralce karseda hitro privedel do njihovega cilja, to je, jih obvaroval pred takšnim dobrim branjem. Že najmanjša seznanjenost z Derridajevimi subtilnimi in raznovrstnimi refleksijami o problematičnem statusu vseh tovrstnih uvodov, uvodnih besed in predgovorov, lahko zgolj podkrepi vtis predhodnega bralca, da se sooča z nemogočo nalogo. Vrh tega je narava samega teksta, katerega uvod naj bi bil pričujoči Derridajev tekst, sila kompleksna, kar je precej daleč od dejstva, da imamo opravka s prevodom; sam Derridajev tekst se predstavlja kot »Introduction« v fragmentaren Husserlov tekst, ki je nastal v nekem precej širšem lastnem kontekstu. Potemtakem je celo vprašanje, kateri tekst resnično obravnava ta uvod, v resnici vse prej kot razvidno.

V nadaljevanju se moram omejiti na tekst Derridajevega »Introduction« in predstaviti nekatere izmed njegovih poti, ki sem jih raziskoval v svoji izkušnji bralca. V zvezi s tem me posebej zanima Derridajev prispevek k boljšemu razumevanju meja Husserlove transcendentalne fenomenologije ter vprašanje, ki zadeva razsežnost, s katero je Husserlov tekst odločilno učinkoval na Derridajevo lastno misel.

Derrida v kasnejšem poskusu samorazlage izpostavi vprašanje, ki zadeva »zgodovinskost idealnih objektov« in njihov izraz v govoricu ter zlasti v pisavi, kot osrednjo temo pričujočega uvoda k *Izvoru geometrije* ter njegovega dela v celoti.² Husserlove analize konstitucije geometrijskih objektov, kakršen je Pitagorov izrek, omogočajo Derridaju, tako kot že samemu Husserlu, da postavi splošnejša vprašanja glede konstitucije najraznovrstnejših idealnih objektov. Znanost ni edina, ki ima opraviti z idealnimi objekti, saj možnost človeškega življenja kot celote temelji na prisotnosti ne-naravnega, se pravi na prisotnosti kulturno-idealnih objektov kot so tekst, umetniška dela, družbene in politične institucije, ritualne oblike obnašanja ipd. Derrida se večinoma osredotoča na

2. Jacques Derrida, »The Time of a Thesis: Punctuations«, v: A. Montefiore (ured.), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, str. 39 ff [pod naslovom »Punctuations: le temps de la thèse« povzeto v Jacques Derrida, *Du droit de la philosophie*, Galilée, Pariz 1990, str. 443].

jezikovna utelešenja in transmisijo idealnih objektov, kot tudi na zgodovinskost znanosti na splošno. V tem se Derrida v celoti orientira po pojmovnem okviru, ki ga priskrbi omenjeni tekst in Husserlovo delo kot celota, še zlasti po ločevanju med realnimi (faktičnimi) objekti in idealnimi (bistvenimi) objekti, kot tudi po ločevanju med zunanjo (empirično) zgodovino ter notranjo (*apriorno*) zgodovinskostjo. Vsakogar, ki zabriše te razlike, kot to stori denimo Merleau-Ponty, Derrida obtoži, da je opustil transcendentalno fenomenologijo oziroma da je zagrešil empiricizem.³

Splošno vzeto so *idealni objekti* za Husserla duhovne formacije, ki imajo svoj izvor v človeški dejavnosti, zlasti v človeški misli, ne pa v naravi. Zato že konstituirani idealni objekti tudi ne morejo biti čutno percipirani. Razumljeni so v njihovem smislu-vsebini in so optimalno pre-mišljeni v njihovem izvornem pomenu. V primerjavi z naravnimi objekti, ki so umeščeni v objektivni prostor in čas ter so lahko opazovani le perspektivno, imajo idealni objekti odločilno prednost, da so univerzalno dosegljivi in potemtakem strogo objektivni. Takšni idealni objekti so varni pred možnostmi in spremembami narave, noben posamični subjekt pa jih ne more posedovati kot zasebno last. Ta nespremenljivost ali ta »omnitemporalnost« (*ibid.*, str. 63, opomba 2), ta univerzalnost in objektivnost spreminjajo idealni objekt v »absolutni model za objekt na splošno« (*ibid.*, str. 57).

Derridajev izvorni prispevek njegovega komentarja k Husserlovem tekstu je predvsem v podrobni preučitvi vprašanja, zakaj je moral Husserl v svojem obravnavanju zgodovinskosti in jezikovnega utelešenja idealnih objektov za izhodišče izbrati prav geometrijo. Preučitev omenjenega vprašanja Derridaja ne le privede do nekaterih pomembnih sklepov glede raznovrstnosti idealnih objektov in načina, s katerim so povezani z realnimi objekti, temveč mu tudi dopušča, da vpelje zelo pomemben razloček med idealnimi objekti v smislu bistev in idealnimi objekti v smislu »Idej v kantovskem smislu«. Ti razločki Derridaju nato omogočijo, da na zgleden fenomenološki način razišče nenavadno jezikovno naravo idealnih objektov, kakor tudi intencionalno-teleološko transmisijo njihove izvorne resnice-vsebine. Ta opredelitev načina, po katerem je idealna resnica jezikovno določena in transmisirana, nato privede do novega razumevanja neskončne ideje, ki usmerja znanstveni napredek. Naposled pa to fenomenološko raziskovanje racionalne zgodovinskosti znanosti korenini v

3. Jacques Derrida, »Introduction« k Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962, cf. str. 94 ff, 71 ff, implicitno pa tudi str. 104.

»fenomenologiji fenomenologije«, se pravi v vprašanju, ki zadeva tako govorico fenomenološke znanosti same, kot tudi njeno vodilno idejo neskončnega napredka in njeno utemeljenost v odgovornosti fenomenologa. Zato nas fenomenološko raziskovanje *Izvora geometrije* vodi k samim mejam fenomenologije, predvsem pa k sklepu, da je čisto fenomenološko razumevanje fenomenologije samo neka nemožnost. V nadaljevanju bi se rad nekoliko podrobneje posvetil določenim stopnjam Derridajevega raziskovanja teh meja.

Derridajevo zanimanje za fenomenologijo zgodovine oziroma »kritiko zgodovinskega uma« (*ibid.*, str. 24) je značilno za obdobje, v katerem je bil tekst napisan, in je v nasprotju s kasnejšim Derridajem, ki se je distanciral od filozofije zgodovine kot tipičnega metafizičnega podvzvetja. Vendar podrobnejše branje pokaže, da ga njegova skorajda brezrezervna obramba Husserlovega razumevanja zgodovine vedno znova pripelje v polemično soočenje z literaturo, ki se navezuje na omenjeni problem, zlasti z literaturo iz štiridesetih in petdesetih let tega stoletja. Husserlova fenomenologija zgodovine se emfatično distancira tako od tiste hermenevtične filozofije, ki se sklicuje na Diltheya, kot tudi od ontologije faktičnosti, ki jo navdihuje Heidegger. Za razliko od Diltheya se Husserl ne ukvarja s prisvojitvijo predhodno konstituiranega in zgodovinsko transmisiranega področja objektivnega duha, temveč bolj z izvorno konstitucijo tega področja. Transcendentalna fenomenologija raziskuje bistvene pogoje možnosti konstitutivnega izvora objektivnega duha, ne pa njegovega izvora kot posebnega dejstva. Slednji načelno uhaja fenomenološkemu pristopu in terja prehod iz husserlovske fenomenologije v ontologijo v heideggrovskem smislu (*ibid.*, str. 168-169).

Kakorkoli že, konstitutivni izvor idealnih objektov je zgodovinski izvor. Derrida vedno znova poudarja, da na področju idealnih objektov med seboj ni moč ločiti pojmov, kot so konstitutivni izvor in zgodovinska transmisija, izvor in *télos*. Zato torej fenomenologija zgodovinske konstitucije idealnih objektov prav tako po naravi korenini v fenomenologiji konstitucije zgodovine oziroma v fenomenologiji zgodovinskosti. Derrida v nasprotju z večino drugih interpretov Husserlovega poznejšega dela tudi tako emfatično vztraja na tem, da je to fenomenologijo zgodovine potrebno strogo ločevati od takoimenovane Husserlove »genetične fenomenologije«. V fenomenologiji zgodovine se ne vprašujemo po tem, kako iz različnih ravni izkustva zgraditi trdno veljavnost nekega idealnega objekta v njegovem logičnem smislu. Prej se vprašujemo po tem, kako je izvorni smisel idealnega objekta naknadno prvič konstituiran v procesu zgodovinske reprodukcije, komunalizacije, sedimentacije in transmisije.

Pri Husserlu se vprašanje nanaša na arheologijo, ki je ne zanima neko izvorno dejstvo, pač pa se sprašuje po tem, kako lahko to izvorno nepomembno dejstvo naknadno dobi tako ključen pomen, pomen, ki ni nikoli dokončno zaprt.

Derrida razume Husserlovo zgodovinsko »vnazajšnje spraševanje« (*Rückfrage*) kot obliko komunikacije, v kateri se po določenem obdobju vprašamo, kako, zakaj in s kakšnim namenom je bilo nekaj poslano k nam (*ibid.*, str. 36). Na ta način je proces zgodovinske transmisije povezan s »telekomunikacijskim« sistemom, ki nikoli ne deluje povsem tekoče. Prav tako pa je znano, kako tudi v njegovem kasnejšem delu Derridaja navdihuje sistem poštna komunikacije.⁴ Husserl se v svojem »vnazajšnjem spraševanju«, tako kot prejemnik pisma, spopada s problemom neizogibnega »odloga« (*»Introduction«*, str. 170). Izvorni smisel je lahko dojet le naknadno (*ibid.*, str. 35), njegov pomen in zgodovinska potencia pa sta odvisna od njegovega razpošiljanja, se pravi od mnogoterih oblik komunikacije, skozi katero je odtrgan od svojega izvirnega mesta (*ibid.*, str. 54 ff). To lahko izrazimo v jeziku geometrije ter rečemo, da ne obstaja vektor, ki poteka od pošiljatelja k prejemniku. Zgodovinski izvor, njegova transmisija in teleološko anticipiran cilj prej konstituirajo »krog«, kot pravi Husserl, »medigro«, ki ji lahko sledimo le na »cikcakast« način (*ibid.*, str. 36 ff).

Kar velja za to relacijo med zgodovinskim izvorom in transmisijo, velja tudi za povezavo med empirično zgodovino in apriorno zgodovino: fenomenološko lahko raziskujemo *a priori* zgodovine zgolj tako, da zgodovinska dejstva vzamemo za svoje izhodišče. Vendarle jih je moč kot zgodovinska dejstva prepoznati na osnovi – vsaj implicitnega – razumevanja bistva zgodovine. Kadarkoli imamo opraviti z zgodovino, kmalu odkrijemo, da se neprestano gibljemo v krogu. Zato ni presenetljivo, da najostreje ugovarjamo linearnemu razumevanju časa prav tedaj, ko smo usmerjeni predvsem k zgodovinskemu času. Nadaljnji namen Derridajevega teksta je pokazati, da Husserlova kasnejša filozofija zgodovinskosti terjaja revizijo njegove zgodnejše fenomenologije časa.

Derrida v določanju narave te krožnosti v procesu zgodovinske transmisije prodre onstran Husserla v tisti meri, v kateri nevédenje (*ibid.*, str. 30, opomba

4. Cf. posebej Jacques Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà* (Aubier-Flammarion, Pariz 1980), s poglavjema, naslovljenima z »Envois« in »Le Facteur de la vérité« [odlomki slednjega so v slovenščino prevedeni pod naslovom »Poštar resnice« v zborniku *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 48-83], ter tudi »Signatura dogodek kontekst« (1971), slov. prev. v zborniku *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Ljubljana 1995, str. 119-141.

1), pozabljivost in prikrivanje (*ibid.*, str. 91) ter nesporazume (*ibid.*, str. 77), skratka izdajstvo, obravnava kot nujne sestavine pristne transmisije. Vendar pa ta nezvestoba ne izvira iz kake empirično utemeljene nezmožnosti naših intelektualnih moči. Določa bistvo zgodovinske transmisije in jo lahko zato opišemo kot ontološko končnost. Transmisija je zategadelj obenem ohranitev in izguba, v nazajšnje spraševanje pa je obenem izpostavitel izvora in njegovo prikritje. Derrida analizira to paradokšno končnost oziroma »nedoločljivost« v zgodovinski transmisiji nekega dogodka predvsem skozi sklicevanje na pisavo, na fenomenološko opredelitev pisave, s katero se Husserl izčrpno ukvarja v *Izvoru geometrije*. Pisava je obenem pogoj plodnosti izvora in vzrok za njegovo izgubo. Pisava omogoča razvoj izvirnega smisla, prav tako pa proizvaja izgubo smisla, ki se vrši v tem razvoju oziroma v vsakem (znanstvenem) napredovanju. Ta nedoločljivost v (pisni) komunikaciji in transmisiji ostaja tudi v Derridajevem kasnejšem delu osrednja téma. Zato ni presenetljivo, da prične Derrida kmalu obravnavati zgodovinske dogodke in izkustva kot partikularne forme univerzalne strukture pisnega znaka oziroma »sledi«. ⁵

Medigra znotraj zgodovinske konstitucije idealnih objektov, krog izvora in transmisije, ki konstituira zgodovinskost idealnih objektov, prav tako kaže na to, da so idealni objekti izpostavljeni dvojni nevarnosti: grozijo bodisi z izgubo svojega duha v formi brezčutne abstrakcije bodisi z izgubo v črki. Ti dve nevarnosti se porajata iz dejstva, da se po eni plati takšni duhovni objekti skozi proces »idealizacije« odecipijo od naravnega *Lebenswelt* (*ibid.*, str. 108 ff), ter da po drugi plati terjajo proces »utelešenja« (*Verleiblichung*), zlasti utelešenje v formi pisne govornice (*ibid.*, str. 78 ff). Zgodovinskost idealnih objektov je bistveno povezana s tema dvema vrstama nevarnosti. V nadaljevanju bi se rad še nekoliko bolj poglobil v ta problem.

Konstitucija idealnih objektov, to je pravi proces objektivacije izvorno subjektivne in tranzitorne evidentnosti, se dovrši v *govorici*, zlasti v *pisavi*. Husserl kot predhodni korak v tem procesu omenja retencijo, reproduktivno ponavljanje in komunikativno komunalizacijo izvorne evidentnosti. Derrida vsakega izmed teh korakov razišče posebej, vendar če zelo natančno preberemo tekst, predvsem pa opombe, vidimo, da rezultat, ki povsod prihaja na plan, sovpada s tistim rezultatom, ki pride na plan z analizo pisave: ne le da postopna objektivacija izvorne evidentnosti napreduje skupaj s postopno izgubo

5. Zlasti v spisu »Signatura dogodek kontekst« in v *Limited Inc.*, Galilée, Pariz 1990.

substance, temveč ponovno ugotovimo, da je ravnotežje dobička in izgube enako porazdeljeno na vsakem posamičnem koraku poti.⁶

Po drugi plati pa se pisava radikalno razlikuje od predhodnih korakov v konstituciji idealnega objekta, kolikor osvobaja izvorni uvid od kateregakoli prilasčanja s strani kakršnekoli obstoječe subjektivnosti ali intersubjektivne skupnosti. Pisava zato proizvaja anonimno in »avtonomno transcendentalno polje« (»Introduction«, str. 154), ki je primerljivo s »poljem zavesti« »brez ega«, kakor ga na podlagi svoje fenomenologije precepcije opisuje A. Gurwitsch. Pisava spodbudi intelektualno prožnost v kulturnem svetu, ki nas vselej že obdaja in v katerega lahko osebni pečat odtisnemo zgolj s tem, da porabimo precej kreativne moči. Toda anonimnost in neodvisnost pisave omogoča tudi radikalno izgubo smisla, pokop intenc in kulturnega sveta nekega avtorja oziroma nedešifriranje kamnitega napisa (*ibid.*, str. 78). Pisava nas zavoljo možnosti te radikalne izgube sooča s »transcendentalnim smislom smrti«⁷ na način, kot nas z njim ne sooča noben drug fenomen. Morda smo primorani celo reči ne le, da transmisija in izguba smisla preprosto ohranita ravnotežje v pisavi, pač pa da sama možnost izgube na dokaj bistveni način prispeva k pomenu teksta.

Vrnitev analize govornice v kontekst konstitucije idealnih objektov pomeni, da se Husserl bolj kot s konstituirano govornico ukvarja s »konstitutivno govornico« (»Introduction«, str. 71). Husserla zanima delo, ki ga govornica opravlja za mišljenje, za ohranitev smisla, za dostopnost smisla in za možnost njegove postopne artikulacije. Vendarle pa ta opredelitev konstitutivne funkcije govornice dejansko že predpostavlja odločitev glede načina, po katerem je sama konstituirana. Gledano s Husserlovega zornega kota se govornica konstituira skozi mišljenje, ki si priskrbi »duhovno telesnost« (*geistige Leiblichkeit*), še zlasti v pisavi. Kot *lastno telo* (*Leib*) pisava ni zgolj čutno telo (*Körper*) ali reč. Nasprotno, je izraz, ki neposredno pripada smislu oziroma pomenu-intenci. Kot *lastno duhovno* telo je pisava oropana celotne faktičnosti in materialnosti ter je reducirana na intenco samoizraza, na »intenco pisanja (ali branja)« (*ibid.*, str.

6. Podrobno o tem cf. Rudolf Bernet, »Differenz und Abwesenheit: Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der Wissenschaftlichen Rationalität«, v zborniku *Studien zur neueren französischen Phänomenologie: Phänomenologische Forschungen* št. 18, 1986, str. 88-99.

7. *Ibid.* Ta analiza tudi omogoča boljše razumevanje težavnega odlomka v *Glasu in fenomenu* (*Studia Humanitatis*, Ljubljana 1988, str. 99 ff), kjer Derrida opisuje (možno) smrt avtorja oziroma govornca kot nujni pogoj pomena teksta ali trditve (ter celo rabe zaimka »Jaz«).

85). Husserl ima pisavo prej za čisto, tj. transcendentalno možnost utelešenja (*Verleiblichung*) intelektualne resnice, kot pa za neko vrsto empirično-kontingentnega vpisa na kamen, košček papirja ali video ekran. »Knjiga« je eksemplarni model takšne idealne forme pisave, tj. »arhetipske enote«, katere duhovne in »neuničljive« telesnosti ne gre mešati z vsemi temi eksemplarji, skozi katere se knjiga materialno prezentira (*ibid.*, str. 81 ff).⁸

Medtem ko drži, da Derrida ne poda eksplicitne kritike tega ločevanja med konstitutivnim in konstituiranim oziroma med idealno in faktično govorigo, pa poda fenomenološki argument, po katerem sta oba omenjena momenta vselej simultano prisotna v fenomenu govorige. Govoriga in zlasti pisava sta tako vselej sočasno in nedoločno »gibanje bistvene in konstitutivne možnosti utelešenja« (*Verleiblichung*), kot tudi »mesto faktičnega in kontingentnega čutnega utelešenja (*Verkörperung*)« (*ibid.*, str. 81; cf. tudi str. 85). Če pisavi na ta način pripišemo moment bistvene in zato nezvedljive faktičnosti ter materialnosti, tedaj nevarnost »uničenja sveta« ali celo sežiganja knjig pisave ne zadeva samo kot čutnega telesa, temveč tudi kot duhovno telesnost (*ibid.*, str. 81 in 85). Duhovno bistvo univerzalno veljavnega smisla, ki je položeno v pisavo, vselej ogrožajo faktični dogodki in je brez zaščite izpostavljeno dejanjem individualne kaprice oziroma brutalnemu nasilju naravne katastrofe.

Derrida tako potegne sklep, da moramo skupaj z nastopom idealne resnice v pisavi vselej sočasno raziskati njeno potencialno izginotje (*ibid.*, str. 84 ff). Če k (duhovnemu) bistvu pisave in govorige na splošno spadata možnost postopnega izčrpanja smisla skozi faktičnost pisave in možnost prikritja ter izgube smisla, potem se moramo tudi vprašati, ali sploh lahko obstaja nekaj čisto duhovnega, se pravi nekaj čisto ekspresivnega, govoriga. Ali se lahko naše mišljenje *de facto* opre na najdbo adekvatne in dokončne prezentacije v duhovni telesnosti idealnega jezikovnega izraza? Tudi Derrida si zastavi to dodatno vprašanje, pa čeprav zgolj v obliki (zelo pomembne) opombe (*ibid.*, str. 60 ff, opomba 1). V tej opombi razpravlja o ranljivosti smisla, ki je posledica nezvedljive faktičnosti jezikovnega izraza in nagnjenja mišljenja k tišini, ki izhaja od tod.⁹

8. Vendar pa je moč precej drugačno analizo »knjige« že najti v Derridajevi *O gramatologiji* (1967), Analecta, Ljubljana 1998. Prvo poglavje omenjene knjige nosi pomenljivi naslov: »Konec knjige in začetek pisave«.

9. V *Glasu in fenomenu* Derrida to idejo na novo obudi v kontekstu radikalne kritike idealne in povsem izrazne govorige. Šesto poglavje nosi pomenljivi naslov: »Glas, ki molči« (str. 76 ff). Derridajeva kritika ideala čiste izrazne govorige je podrobno obdelana v že omenjenemu avtorjevemu članku »Differenz und Abwesenheit«, str. 68-76.

Kot sem že omenil, igra poleg jezikovnega utelešenja tudi proces *idealizacije* bistveno vlogo tako v zgodovinski konstituciji idealnih objektov, kot tudi v nevarnostih, ki so jim ti objekti izpostavljeni. Po Husserlu v primeru geometrije vržemo »preobleko idej« preko reči, na katere naletimo znotraj sveta smisla-percepcije (*ibid.*, str. 135). Prav tako kot jezikovna preobleka izraza hkrati razkrije in potencialno tudi prikrije idealno resnico, tako tudi geometrijska preobleka idej spodbudi podrobno raziskovanje tega *Lebenswelt* in se istočasno izpostavi nevarnosti, da konkretno utemeljenost smisla v *Lebenswelt* povsem žrtvuje znanstveni abstrakciji. S Husserlovega gledišča je kriza objektivne znanosti tudi posledica dejstva, da jezikovna preobleka izrazov in matematična preobleka idej težita k temu, da se odtrgata od njunega smisla-temelja ali da ga celo nadomestita. Seveda tudi tukaj rešitev omenjene krize ne more tičati v odstranitvi te preobleke in v vrnitvi h goli pred-znanstveni resnici.¹⁰ Derrida docela upravičeno vztraja pri tem, da je *Lebenswelt* pojem, ki izhaja iz teorije znanosti in ga lahko razumemo zgolj iz perspektive objektivnih znanosti, in sicer takšnih, kakršne smo podedovali. Še več, za pojasnitev pomena *Lebenswelt* naravno izkustvo ne zadošča. Prej kot naravno izkustvo je potrebna fenomenološka forma znanstvenega raziskovanja.

Ob tem znanstvenem raziskovanju predznanstvene kulture, iz katere je denimo nastala geometrija (*ibid.*, str. 133 ff), zahtevamo predvsem neprimerno boljše razumevanje procesa idealizacije, s katerim se pričinja vsaka znanost. Da bi pri »matematiziranju narave«, ki sega vse do Galileja, opisali dejansko raznovrstnost posameznih teles v prostoru, v »temelju izhajamo« iz geometrijsko in eksaktno definiranih pojmov, kot so denimo »premica«, »krog«, »površina« ipd. Ta prehod temelji zlasti na čutni tipikalizaciji perceptivnega polja, se pravi na še vedno neeksaktni morfologiji čutnih idealnih-tipov (*ibid.*). Zato čutno »morfološki-tip« »krog« ali čista čutna ideja »okroglosti« posreduje med okroglo empirično rečjo in idealno geometrijsko prostorsko formo »kroga«. Umišljanje igra po Husserlu v tem procesu utemeljevanja absolutno bistveno vlogo. Derrida v opombi ugotavlja, da je za umišljanje značilna »ambivalentnost«, ki je podobna ambivalentnosti, ki jo vsebuje proces idealizacije ali utemeljevanja, ki ga omogoča umišljanje (*ibid.*, str. 135, opomba 1). Po eni

10. Husserlova celotna analiza zgodovinskosti v nasprotju s tem zatrjuje, da ni resnice »brez koprene«. Primerjaj tudi Derridajeva poznejša razmišljanja o tej problematiki v *Éperons: les styles de Nietzsche* (Flammarion, Pariz 1978). V tem dopadljivem tekstu se Derrida posveti predvsem začetku Nietzschejevega dela *Onstran dobrega in zlega* (slov. prev. pri Slovenski matici, Ljubljana 1988, str. 7): »Če bi rekli, da je resnica ženska – a?«

plati umišljanje osvobaja duha od spon empirične aktualnosti, medtem ko ostaja po drugi plati dojeto kot čisto reproduktivna zmožnost, izpostavljeno vsem zmešnjavam faktičnega sveta.

Kakorkoli že, Derridajeva najpomembnejša ugotovitev glede procesa idealizacije zadeva predvsem dejstvo, da formiranje morfološke idealnosti zlasti s pomočjo umišljanja – dasiravno pripravi razumevanje eksaktnega geometrijskega bistva – te idealnosti v resnici ne zasnuje (*ibid.*, str. 145 ff). Prehod od čutne h geometrijski idealnosti ostaja zato »skok«, dejanje radikalne teoretske »svobode« in »odločitve«. Geometrijska idealnost ima konec koncev svoj izvor v »projektu«, ki meri na neskočni napredek védenja (*ibid.*, str. 137 ff). Eksaktna idealnost geometrijskega objekta je zato virtualna meja, ki jo lahko razumemo zgolj kot en pol neskončnega procesa aproksimacije. Kot korelat neskončnega napredka védenja ne moremo najti boljšega načina za opis geometrijskega objekta kot je »Ideja v kantovskem smislu« (*ibid.*, str. 146, opomba 2).

»Ideje v kantovskem smislu« po Husserlu predstavljajo bistva precej posebne vrste, ki so popolnoma in racionalno umljiva zgolj kot *télos* oziroma kot pravila procesa védenja, ki ga ni moč dovršiti. Kljub temu jih ne moremo razumeti kot popolnoma konstituirane idealne objekte. Zategadelj idealizacija, s katero je konstituirana idealnost geometrijskih objektov, tudi ni kratkomalo »zrenje bistva« [*Wesensschau*] (*ibid.*, str. 147). Zato so Ideje v kantovskem smislu idealni objekti, ki konstituirajo ali pa šele bodo konstituirani, medtem ko so druga bistva konstituirani idealni objekti. Posebni modus intuitivne danosti spada k obema omenjenima vrstama idealnega objekta. Pomembno je zlasti vprašanje če in – kolikor na to odgovorimo pritrdilno – na kakšen način so Ideje v kantovskem smislu lahko zajete v adekvatnem zoru. Če pogledamo поблиže, potem lahko vidimo, da to vprašanje ne zadeva le epistemološkega statusa samih geometrijskih idealnosti, temveč tudi fenomenološko danost percipirane »reči same«, danost enotnosti neskončnega svetovnega horizonta ter danost popolne enotnosti notranjega toka zavesti (*ibid.*, str. 92). Zato vprašanje, ki zadeva intuitivno danost geometrijskih idealnosti, neposredno vodi k vprašanju, ki zadeva vlogo adekvatnega zora znotraj fenomenologije na splošno, zato pa tudi k raziskovanju tistega, kar Derrida kasneje poimenuje Husserlova »metafizika prisotnosti«.

Te Ideje v kantovskem smislu v Husserlovi fenomenologiji uživajo čisto posebni modus prisotnosti, ki povrhu vsega nikoli ni povsem zadovoljivo pojasnjen (*ibid.*, str. 148 ff). Po eni plati so te Ideje objekti intuitivnega in celo adekvatnega uvida. V izvajanju fenomenološkega zrenja lahko s popolno

evidentnostjo dojamemo nujnost neskončnega napredka védenja. Fenomenologija zato ne razkrije le obsežne in bogato artikulirane vidljivosti objekta, temveč tudi vidljivost pravil, se pravi pogoje možnosti tega neskončnega napredovanja védenja. In fenomenološki intuicionizem slavi svoje največje zmagoslavje v tem videnju ideje neskončnega. Po drugi plati pa je uvid v naravo neskončnega cilja védenja tudi uvid v njegovo nedosegljivost. Uvida v neskončno naravo cilja in naloge človeškega védenja ni mogoče ločiti od uvida v končnost človeškega védenja. Uvid v možnost neskončnega napredovanja v vidljivosti nam istočasno dopušča, da izkusimo nemožnost neomejene vidljivosti. Ideja v kantovskem smislu je intenca brez objekta (*ibid.*, str. 153 ff) oziroma anticipacija *nevidnih tal vidnosti* (*ibid.*, str. 152 ff).

Derridajeva analiza »Idej v kantovskem smislu« in posledična nemožnost, da bi znotraj fenomenološkega področja zaobjeli temelj same fenomenologije, veliko dolguje Husserlovi ideji utemeljitve teorije v *etični odgovornosti* (*ibid.*, str. 155). Fenomenolog naleti na idejo neskončnosti ne kot na vidni temelj vidljivosti, temveč kot na izziv služenja umu, ki je neprestano ogrožen: absolutno fenomenologije je »absolutno nevarnosti« (*ibid.*, str. 166). Izkaže se, da je resnična motivacija izza Husserlove misli, prej kot osvojitve in upravljanje kraljestva neomejene prisotnosti in vidljivosti, nevarnost, ki grozi prisotnosti idealnih objektov v pisavi in transmisiji, ter nemožnost fenomenologije fenomenologije. Avtentična ideja neskončnosti predstavlja v Husserlovi fenomenologiji trdno odločitev za nalogo, ki je ni moč nikoli dokončno obvladati, predstavlja usmeritev k nedosegljivemu cilju. Neavtentična ideja neskončnosti je Ideja v kantovskem smislu, ki smo jo v pregledu naredili za vidno ter jo intuitivno obvladali, tj. je *sámo védenje o pogojih možnosti neskončne naloge*. Pogosto so spregledali, da tudi v *Glasi in fenomenu* Derridajevo kritiko Husserla še vedno določa napetost znotraj Husserlove misli, na katero smo tu opozorili.

»Etično-teleološka« motivacija izza Husserlove misli (*ibid.*, str. 148) in razumevanje tega, kako ta motivacija naposled prej spodkoplje kakor pa utemelji možnost fenomenologiziranja neskončnega, izhaja tudi iz analize *temporalnosti in zgodovinskosti*, ki sta lastna Idejam v kantovskem smislu. Derridaja analiza temporalnosti, znotraj katere se razkriva neskončna naloga fenomenologije, privede do sklepa, da celo Ideja v kantovskem smislu ni zmožna zajeti popolne enotnosti tega neskončnega procesa védenja oziroma ga obvladati znotraj vidljivosti »živega sedanjika« (*ibid.*). Po dejstvu in protencionalni neskončnosti je živi sedanjik nepopravljivo prekinjen zavoljo notranje vezi med zdajem in retencijo. Od tod Derrida izpelje sklep, da je izvorna prezentacija temporalnosti

neskončnega procesa védenja možna le za ceno zanikanja naše faktičnosti oziroma »smrti« (ibid., str. 148). Temporalnost same fenomenologije ne more biti ustrezno določena znotraj okvira katerekoli analize temeljnih struktur zavestnega časa, ki ostaja povsem formalna. V realnosti je temporalnost ideje, ki določa fenomenološko prakso, po svoji naravi zgodovinska (ibid., str. 155 ff).

Fenomenologija napreduje po zgledu uma, ki se v zgodovini postopoma razodeva in prispeva k razkritju teleološko določene racionalnosti. Potemtakem ostaja fenomenologija zavezana *apriornemu* dogodku in teži k absolutnemu, ki ji ne more predhoditi. Fenomenologija ne more privzeti pozicije na koncu zgodovine (od koder bi lahko presojala) s čudežnim sredstvom neskončnosti, ki jo je naredila za povsem inteligibilno kot kantovsko Idejo. Zgodovinsko absolutno, na katerem se fenomenologija utemeljuje, je zato »Prehod« (ibid., str. 165), »prisotnost, ki je neprestano odlagana« (ibid., str. 171) ali »Razlika« (ibid.). Naloga fenomenologije je, da z »odlogom« (ibid., str. 170) postopno razkriva to absolutno (ibid., str. 156).

Kot je znano imajo v Derridajevem kasnejšem delu »razlika«, »odgoditev«, »odlog« in »preloženo dejanje« absolutno osrednjo vlogo. Vendar pa je precej presenetljivo, da se Derrida v obravnavanem delu s temi témami še vedno ukvarja v kontekstu transcendentalne filozofije – čeravno neke nove vrste – oziroma v kontekstu fenomenološke redukcije, ki razkriva odloženo samozavedanje in odlog, vsebovan v filozofski misli (ibid., str. 170 ff). Kaj so bili potemtakem razlogi, ki so Derridaja spodbudili k prelomu s to koncepcijo takoj po izidu »Introduction« k Husserlovemu *Izvoru geometrije* in k temu, da svoje odklanjanje fenomenologije vidljivosti izenači z odklanjanjem *transcendentalnega apriorizma* oziroma »logocentrizma«?

Menim, da je možno nekaterim izmed omenjenih razlogov za ta prelom slediti vse do »Introduction«. Nedvomno je najpomembnejši element v Derridajevem poskusu »problematiziranja« transcendentalno-filozofske ločnice med *apriornim* temeljem možnosti in empirično faktičnostjo njegova vse bolj poglobljena refleksija narave pisnega znaka. Zato Derridajeva kasnejša kritika »transcendentalnega označenca« (*«signifié transcendentale»*) (cf. denimo *O gramatologiji*) še vedno očitno temelji na analizi dvoumnosti pisave, ki jo je že razvil v »Introduction«. Če naj rečemo, da sta »duhovna telesnost« in »materialno telo« označevalca v resnici neločljivo medsebojno prepletena, potem ne moremo več ohraniti niti duhovne neodvisnosti označenca. Smisel ni temelj možnosti govornice, ker ostaja kot »sled« oziroma »primarna pisava« zaznamovan z materialnostjo in faktičnostjo strukture znaka.

V *O gramatologiji* je kritika »logocentrične« filozofije govornice neposredno povezana z obsodbo »etnocentrizma«. To spominja na odlomke iz »Introduction«, v katerih sta tako ideja teleološke racionalnosti zgodovine, kakor tudi zavest o zgodovinskosti na splošno, utemeljeni v duhovnem bistvu »Evrope« (*ibid.*, str. 120 ff). Na tem mestu se moramo ponovno vprašati, ali Evropa ni sočasno in nedoločljivo neko duhovno bistvo ter zgodovinsko dejstvo in s kakšno pravico evropska ideja racionalnosti še lahko velja kot kriterij za razumevanje tujih kultur in njihovih razlik (*ibid.*). Poudarjanje faktičnosti uma, kakor se le-ta manifestira v raznovrstnih oblikah »nedoločljivosti«, Derridaja v njegovem kasnejšem delu naposled privede do kritičnega ukvarjanja s filozofsko idejo same utemeljitve.¹¹ Že v »Introduction« je moč najti pristope k temu radikalnemu spraševanju filozofskega uma, predvsem v Derridajevih refleksijah o »transcendentalni zemlji«, ki je razumljena kot univerzalna tla ali temelj človeškega izkustva (*ibid.*, str. 79 ff).

Kot je znano se Derridajevo mišljenje vseskozi suče okoli vprašanj, ki zadevajo faktičnost govornice in pisave, okoli izključitev, ki vselej puščajo sled, in okoli predpostavk, ki jih ni moč nikoli utemeljiti za nazaj. Od vseh »nedoločljivosti«, ki jih Derrida odkriva v »Introduction« k Husserlovemu *Izvoru geometrije*,¹² je najvplivnejša tista nedoločljivost, ki zadeva fenomenologijo samo. Ni presenetljivo, da Derrida najbolj emfatično potrdi svojo distanco do Husserla ravno tedaj, ko gre za vprašanje govornice, v kateri so formulirani uvidi transcendentalne fenomenologije (*ibid.*, str. 59 ff, opomba 2). Radikalna nezmožnost transcendentalne fenomenologije, da se odtrga od svojega naravnega empirično-faktičnega temelja, se kaže v nemožnosti transcendentalno čiste in zato čisto ekspresivne idealne govornice. Faktičnost jezikovnega znaka in njegovih manifestacij kot jezikovnega telesa v družbeni dokumentaciji, ustavah, testamentih, knjižnicah in arhivih ali listinah in predpisih, ostaja v Derridajevem kasnejšem delu prav tako paradigmatični fenomen. Toda ta razsežnost Husserlove fenomenologije idealnih objektov istočasno z vse večjo drznostjo spodkopava vsako možnost filozofiranja na transcendentalen način. Derrida

11. Cf. Rudolf Bernet, »Differenz und Abwesenheit«, str. 105-111.

12. Glej denimo relacijo med mišljenjem in govornico, *ibid.*, str. 59, opomba 2; relacijo med pisavo kot lastnim duhovnim telesom in kot čutnim telesom, *ibid.*, str. 80 in 86; relacijo med velikostjo projekta in razsežnostjo njegovega pokopa, *ibid.*, str. 129, opomba 2; relacijo med idealizacijo in zrenjem bistva, *ibid.*, str. 135; določitev umišljanja kot sposobnosti, ki je obenem kreativna in reproduktivna, *ibid.*, str. 135, opomba 1; relacijo med močjo uma kot subjektivne zmožnosti in zgodovinsko impotentnostjo filozofije, *ibid.*, str. 155 ff.

se v svoji dekonstrukcijski analizi vse manj ukvarja z izpostavljanjem nedoločljivosti v razmerju med transcendentalno konstituirajočim in transcendentalno konstituiranim, bolj pa z afirmiranjem te nedoločljivosti kot usode filozofskega mišljenja ter s tem, da to nedoločljivost brezkompromisno obravnava kot stvar filozofske odgovornosti.

Uroš Grile

SKRIPTURALNA SPACIO-TEMPORALNOST

Prvo delo.

Mišljenje, ki se ga je po zaslugi anglosaksonske recepcije prijala oznaka *post-strukturalizem*, si je svojo pot utiralo prek refleksije Husserlove fenomenologije. Nov način mišljenja se je moral po eni strani soočiti s strukturalizmom kot tedaj prevladujočo usmeritvijo, po drugi strani pa z notranje precej diferenciranim poljem, ki se je tako ali drugače opiralo na Husserla in je bilo tudi akademsko zelo močno.¹ Omenimo le nekaj ključnih predstavnikov te druge smeri: Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Hyppolite, Lévinas, Ricœur, Beaufret, Tran-Duc-Thao, Henry, pa tudi Wahl in Marcel. Na mestu je torej vprašanje, kdaj in kako je Husserlova misel prestopila meje Francije. Prva je francoskemu bralstvu tankočutno predstavila Husserlovo filozofijo ter takorekoč odprla duri kar nekaj šolam francoske fenomenologije Lévinasova knjiga *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Vrin, Pariz 1930). Husserl sam je imel leta 1929 kmalu po izidu *Formale und transzendente Logik* na Sorboni ciklus predavanj, ki so znana kot »Pariška predavanja«. Ta predavanja so bila osnova *Kartezijanskim meditacijam* in so že dve leti kasneje izšla v francoskem prevodu, katerega avtor je bil Lévinas, medtem ko so v izvirniku izšla šele 1950. Po omenjenih predavanjih se je zanimanje za

-
1. Že strukturalizem sam je vse prej kot enoviti miselni tok. Deleuze v članku »Po čem prepoznamo strukturalizem?« (slov. prev. v zborniku *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Ljubljana 1995, str. 41) piše o njegovih protagonistih takole: »Gre za močno različne mislece različnih generacij, od katerih so nekateri močno vplivali na druge. Najpomembnejša pa je skrajna raznorodnost področij, ki jih raziskujejo. Sleherni med njimi odkriva probleme, metode in rešitve, ki so v analožnem razmerju, kakor bi vsi skupaj dihali svoboden zrak časa, uživali duh časa, ki pa se meri s posamičnimi odkritji in stvaritvami na vsakem od področij. V tem pomenu so besede, ki se končujejo na *-izem*, več kot utemeljene.« Deleuze je prepričan, da ta disperzija onemogoča vprašanje »Kaj je strukturalizem?« in prisiljuje, da se zadovoljimo le z »določenimi formalnimi kriteriji prepoznavanja« (*ibid.*, str. 42); *-izem* strukturalizma je nič več kot rezultat določene analogije med sferami raziskovanja, ki ima stičišče v razumevanju strukture kot *par excellence* strukture jezika.

Husserlovo misel v Franciji izredno povečalo, temu primerna pa je bila tudi dinamika prevajanja njegovih del v francoščino. Istega leta kot Lévinasova knjiga je izšel tudi odmevni pregled G. Gurvitcha, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Omeniti velja še Lévinasovo delo *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, Pariz 1949), zbirko esejev, nastalih ob različnih priložnosti in v različnih obdobjih, med katerimi najdemo tudi tekst »Martin Heidegger et l'ontologie«, ki velja za enega prvih francoskih odgovorov na *Bit in čas*. Datira v leto 1932 in je bil prvič objavljen v *Revue Philosophique*. Ves ta razvoj je pripeljal do tega, da je bil leta 1985 na Ecole Normale Supérieure na pobudo J.-F. Courtineja in D. Francka ustanovljen Husserlov arhiv.

Toda post-strukturalizem se ni zadovoljil s komentiranjem omenjenih interpretov fenomenologije. Moral je zavzeti svoj odnos do Husserla.² Lyotard leta 1954 tako objavi svoje prvo delo, ki ga v celoti posveti Husserlu in ga naslovi preprosto z *La phénoménologie*. Deleuze leta 1969 v *Logique du sens* Husserlu posveti enega izmed ključnejših poglavij, fenomenološka tematika pa je očitna tudi v leto dni prej objavljeni *Différence et répétition*. Lyotard in Deleuze se nato k Husserlu skorajda ne vračata več, ostaja pa odprto, koliko je v njunih kasnejših konceptualizacijah še navzoč in živ sediment teh zgodnjih tematiziranj in koliko ju še lahko ustrezno povzamemo pod sintagmo »radikaliziranje fenomenologije«.³

2. Potrebno je bilo torej na novo premisliti temelje strukturalizma in temelje fenomenologije. Prej omenjena diseminiranost obeh polj mišljenja se je na neki točki sama iztekla v to zahtevo. Zato je prefiks *post-* v poststrukturalizmu problematičen, morebiti celo nesprejemljiv. Upira se vsem protagonistom omenjene smeri, ki ga vztrajno ignorirajo. Poststrukturalizem tako meri na tisti fundament mišljenja, na katerem je strukturalizem pričel graditi svojo pot. To velja tudi za Derridaja: »Dekonstrukcija ni preprosto razstavitev arhitekturne strukture, je tudi spraševanje po temelju, po razmerju temelj/utemeljeno; je spraševanje po zapori strukture, po celotni arhitekturi filozofije... po motivu arhitektonike sistema.« («Il n'y a pas le narcissisme» (1986), povzeto v zbirki intervjujev *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Pariz 1992, str. 225.) *Post-* je v poststrukturalizmu torej upravičen le, kolikor v resnici označuje *pred-*. Tu velja spomniti na v mnogočem sorodno oznako *postmodernizma*, katere kontorzno logiko Lyotard razgali takole: »Neko delo ne more postati moderno, če ni najprej postmoderno. Tako razumljeni postmodernizem ni torej modernizem ob svojem izteku, temveč ob stanju porajanja.« (Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Pariz 1979, str. 30.)
3. Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Pariz 1979, str. 160 ff. Precej drugačno percepcijo poststrukturalističnega razmerja do fenomenologije razvija Christian Ruby (v *Les Archipels de la Différence. Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Felin, Pariz 1989). Zagovarja tezo, da je od prvih del

Pri Derridaju je ukvarjanje s Husserlom kompleksnejše in je zato tudi zapu-
stilo globje sledi. Derrida Husserlu ni posvetil le svojih štirih zgodnjih del, se
pravi da fenomenološki korpus pri njem ni le precej obsežnejši kot pri Lyotardu
in Deleuzu, ampak se k Husserlu pogosto vrača tudi kasneje, ko fenomeno-
loška tematika ni več v ospredju. Nema lokrat zre na to kasnejšo preusmeritev
svoje misli s kančkom obžalovanja.⁴ Dasiravno Husserl ni več izrecna téma,
pa je videti, da je sled zgodnjega ukvarjanja s Husserlom prisotna tudi kasneje
in da je Derrida skozi tematiziranja transcendentalne fenomenologije zatrdno
opredelil način in smer mišljenja dekonstrukcije. Večkrat bomo opozorili na
navzočnost te sledi.

Vsakemu bralcu Derridaja se od tod vsiljuje vprašanje, ali obstajajo kake
razlike ali premiki znotraj njegovega obravnavanja Husserla. Konec koncev se
ta obravnava razteza skozi obdobje dveh desetletij. Pustimo najprej do besede
samega Derridaja, ki iz določene časovne distance (v zagovoru doktorata na
Sorboni leta 1980), o tem pove naslednje:

»Po zaslugi tega prvega dela, *L'idéalité de l'objet littéraire* (1957) mi je 'Intro-
duction' k *Izvoru geometrije*⁵ omogočil pristopiti k tistemu, čemur bi lahko

Arheologije, Dekonstrukcije, Ponavljanja in Différenda vidna težnja po »prelomu s
fenomenologijami, z vsemi fenomenologijami (zavesti in Duha), še zlasti s Heglovo fenome-
nologijo« (*ibid.*, str. 6-7). Ne glede na to, da je poststrukturalizem v svojih povojih samega
sebe večkrat percipiral kot antifenomenološko in antiheglovsko pozicijo (ki je v prvi vrsti
naperjena proti mišljenju, ki je dominiralo v Franciji v letih med 1930 in 1960), pa njegov
nadaljnji razvoj precej omili »antifenomenološko« in »antiheglovsko scenografijo«. Pokazali
bomo, da je prav Derridaja bržkone najtežje narediti za enega izmed akterjev te scene. Se pa
strinjamo, da je vprašanje razmerja do fenomenologije in Heglove *Fenomenologije* usodno
zaznamovalo tematsko polje poststrukturalizma. Cf. članek Slavuja Žižka »Deleuze s Heglom
(če naj o Lacanu sploh ne govorimo)« (v *Razpol 8*, Problemi 2, Ljubljana 1994, str. 101 ff),
ki pokaže, kako Deleuze v *Logiki smisla* skozi nasprotje med telesi in breztelesnim učinkom-
smisla »odpre nov pristop ne le k Husserlovi fenomenologiji, ampak tudi k njenemu manj
znanemu dvojčku, Meinongovi *Gegenstandstheorie*«. O tem, zakaj Deleuze ostaja fenome-
nolog in zakaj je »na ključni točki svojega sistema sam Hegel 'deleuzovec'«, primerjaj *ibid.*,
str. 110 in 111.

- Denimo v *Positions*, Minuit, Pariz 1972, str. 13, kjer *Glasu in fenomenu* pripiše najvišje
mesto v dekonstrukcijskem podvzetju, kolikor nanj gledamo iz perspektive klasične filozofske
arhitekture. Za nas je pomemben še navedek nekaj vrstic nižje, ko Derrida *Glas in fenomen*
predstavi kot »drugo stran (prednjo ali hrbtno, kakor želite)« »Introduction«, v katerem je
tematika pisave že navzoča v vseh bistvenih potezah. Primerjaj tudi *Donner le temps. 1. La
fausse monnaie*, Galilée, Pariz 1991, str. 73 op. 1.
- »Introduction« à *L'origine de la géométrie*, PUF, Pariz 1962.

rekli nemišljena aksiomatika husserlovske fenomenologije, nemišljena aksiomatika njenega 'načela načel', namreč k intuicionizmu, absolutnemu privilegiju živega sedanjika, nepozornosti na problem svojega lastnega fenomenološkega izražanja, nepozornosti na transcendentalni diskurz, kot je dejal Fink, na nujnost, da se v eidetični ali transcendentalni deskripciji zatečemo h govoric, ki sama ne more biti podvržena *epoché* (epohi) – zaradi česar pa še ni kratkomało 'mundana' – se pravi k naivni govoric ravno v trenutku, ko le-ta omogoči, da postavimo fenomenološke oklepaje ali narekovaje. Ta nemišljena aksiomatika, tako se mi je zdelo, je omejevala razvoj konsekvantne problematike pisave in sledi, katere nujnost je vsemu navkljub orisal *Izvor geometrije*, nedvomno v celotni filozofiji prvič s takšno strogostjo. Husserl v tem spisu zatekanje k pisavi dejansko umesti v samo konstitucijo idealnih objektov *par excellence*, matematičnih objektov, pri tem pa se ni približal – in sicer upravičeno – grožnji, da logika omenjenega vpisa pritiska na sam fenomenološki projekt. Seveda so vsi problemi, ki sem jih obdelal v 'Introduction' k *Izvoru geometrije*, vseskozi organizirali raziskave, ki sem se jih kasneje loteval v zvezi s filozofskimi, literarnimi, celo nediskurzivnimi, zlasti pa grafičnimi in pikturalnimi korpusi: merim denimo na zgodovinskost idealnih objektov, na tradicijo, dediščino, filiacijo oziroma testamentarnost, na arhiv, knjižnico ali knjigo, na pisavo in živi govor, na razmerje med semiotiko in lingvistiko, na vprašanje resnice in nedoločljivosti, na nezvedljivo alteriteteto, ki razceplja samoidentiteto živega sedanjika, na nujnost novih analiz, ki zadevajo nematematične idealnosti ipd.«⁶

Pomenljivo je, da Derrida tu ne omenja svojega »prvega«, tedaj sicer še neobjavljenega dela, ki je prav tako v celoti posvečeno – komu drugemu kot – Husserlu. Pomenljivo je tudi, da tu kot prvo delo navaja neki drugi spis, ki je bil prav tako – in je še danes – neobjavljen. Derridajevo prvo objavljeno delo torej ni prvo Derridajevo delo. Po letnici nastanka je prvo Derridajevo delo raziskava o problemu geneze pri Husserlu, ki jo je Derrida dokončal proti koncu svojih študentskih let oziroma po skoraj enoletnem študiju na Husserlovemu arhivu v Louvainu (1953-1954), za objavo pa se je odločil šele leta 1990 navkljub temu, da mu je Jean Hyppolite predlagal objavo že leta 1955. Delo je objavljeno pod naslovom *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (PUF, Pariz). Drugo neobjavljeno delo, ki naj bi po Derridajevih zagotovilih tudi ostalo neobjavljeno, je omenjena disertacija *L'idéalité de l'objet*

6. »Punctuations: le temps de la thèse« (1980), povzeto v *Du droit à la philosophie*, Galilée, Pariz 1990, str. 445-446.

littéraire, ki datira v leto 1957 in je bila prav tako predložena Hyppolitu. V njej gre po Derridajevih besedah za poskus, da se preko »tehnike transcendentalne fenomenologije« pride do neke »nove literarne teorije«, pri čemer se posebno pozornost posveča temu »posebnemu tipu idealnega objekta«, imenovanemu »literarni objekt«. ⁷ Tekst je bil zelo odmeven znotraj ozkih akademskih krogov in bržkone nosi gotovo težo odgovornosti za to, da se je na Derridaja dolgo gledalo kot na filozofirajočega literarnega kritika. ⁸

Tako šele kot tretje nastopa Derridajevo prvo objavljeno delo, prevod ⁹ in »Introduction« k Husserlovemu »Vprašanju k izvoru geometrije«. Vsekakor bi med Derridajevimi interpreti zaslužilo več pozornosti, kot ji jo ti običajno namenjajo. ¹⁰ Kljub naslovu ta spis namreč ni le uvod k »Vprašanju po izvoru geometrije«, temveč v celotno Husserlovo delo in ni omejen niti na komentar niti na interpretacijo. Poleg tega »Introduction« figurira kot uvod v Derridajevo lastno delo; vsi ti nastavki se v njem skoz in skoz prepletajo. Nas bo omenjeni tekst zanimal do tiste točke, ko postane nastop pisave znotraj Husserlove fenomenologije neizogiben. Sledili bomo genezi te neizogibnosti, katere posledke

7. »Punctuations...«, str. 443. Derrida se nikoli ne sprizjani s Husserlovim stališčem, po katerem pesniška govornica nima transcendentalne vrednosti, ker njeni pomeni niso objekti. Raziskave v tej smeri in znotraj konteksta Husserlove fenomenologije Derrida vsaj v grobem povzema ter nadaljuje v »Introduction« k *Izvoru geometrije* (cf. predvsem str. 77, 56 in 88). Za kasnejše preobrnjenje horizonta tu podanega soočenja »joycovske« in »husserlovske« paradigme pojmovanja zgodovinskega procesa primerjaj Derridajevo knjigo *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Pariz 1986, str. 27 ff.
8. Rodolphe Gasché ima na to umetno ustvarjeno dilemo med Derridajem kot filozofom in Derridajem kot literarnim kritikom zanimiv odgovor. Po njem naj bi ravno Derridajevo začetno zanimanje za idealnost literarnega objekta odločilno determiniralo njegovo kasnejšo pozicijo, ki ga hkrati umešča na rob filozofije in na rob literarne kritike. *New Criticism* spregleda to hkratno dvojnost in v Derridajevem delu išče odgovore, ki naj bi bili neposredno aplikabilni na metodo branja literarnih tekstov. Dekonstrukcija je v tem primeru prikrajšana za svoje najmočnejše orožje: za to, da svoja pravila branja vsakokrat znova ustvarja v in iz okvira branega teksta. Po eni plati je za dekonstrukcijo v branju literarnih tekstov ključna filozofska robnost njene pozicije, po drugi pa je za njeno branje zgodovine filozofije večkrat plodna literarna robnost. Dekonstrukcija stavi na hkratno artikuliranje obeh robnosti, ki sta v resnici ena sama in ista robnost. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1986, str. 255.
9. V Derridajevi bibliografiji zasledimo še dva prevoda, oba iz leta 1964 in oba objavljena v isti številki *Les Études philosophiques*, št. 2: prevod Quinovega teksta »Meje logične teorije« in Farberovega »*Lebenswelt* in tradicija ameriške filozofije«.
10. Vzroke za precejšnjo ignoranco do tega dela opisuje Rudolf Bernet v spisu, ki je preveden v pričujočem zborniku.

Derrida konsekventno in sistematično razvija od svoje *O gramatologiji* dalje. Zato bomo primorani zanemariti kopicu problemov, ki jih odpira »Introduction«. Najprej se bomo osredotočili na ključne poudarke, ki zadevajo status pisnega znaka, ponavljanja in transmisije idealnih objektov, nato pa to nit branja »Introduction« navezali na druga Derridajeva dela o Husserlu.

Kljub temu se moramo predhodno vprašati, v kolikšni meri se *Le problème de la genèse* tematsko ujema z »Introduction« in morda tudi z *Glas in fenomen*.¹¹ Če je namreč v *Glasu in fenomenu* ter sočasno s tem v *O gramatologiji* Derrida svoj način mišljenja dokončno dodelal in obelodanil, potem je – tako je videti – »Introduction« nekje na pol poti tega obelodanjenja, *Le problème de la genèse* pa bolj ali manj na začetku. Vprašanje je torej, koliko sta »Derrida pred Derridajem« in »Derrida pred Derridajem pred Derridajem« blizu Derridaju. Na prvi pogled bi rekli, da sta tako tematika kot Derridajeva pristopa v »Introduction« in v *Le problème de la genèse* tako zelo heterogena, da ima iskanje njenih stičišč podobo naloge, ki je vnaprej obsojena na neuspeh. Videti je tudi, da *Glas in fenomen* še poglobi njuno heterogenost. Kakorkoli že, da bi pojasnili ta razmik, ga utemeljili bodisi kot oddaljevanje bodisi kot kontinuiteto, moramo začeti pri izhodiščni tematiki »Introduction«, pri Husserlovemu predavanju, ki je očitno ključna spodbuda za razvoj dekonstrukcije.

Zgodovinska transmisija idealnih objektov.

Že v uvodnih stvkih svojega predavanja Husserl izpostavi določeno ambivalentnost pristopa k vprašanju izvora geometrije. Husserl tako po eni plati poudari zavezanost Galilejevemu odkritju »problemov izvora geometrije«, ki je povod za fenomenološka raziskovanja. Po drugi plati pa Husserl napove, da

11. Razmerje med slednjima je bolj transparentno: »Teksti, ki so sledili 'Introduction' k *Izvoru geometrije* oziroma *Glasu in fenomenu*, vendarle ostajajo določeni skozi to problematiko pisave, kot sem jo, vsaj do neke mere, sistematiziral in formaliziral v *O gramatologiji*.« *Points de suspension*, str. 355. V *Positions* (str. 13) Derrida o »Introduction« pove naslednje: »Problematika pisave je bila kot taka tu že umeščena in je bila v svojih razmerjih do zavesti, prisotnosti, znanosti, zgodovine in zgodovine znanosti, v svojih razmerjih do izginotja in zamude izvora ipd. povezana z nezvedljivo strukturo 'razlikovanja' [différer].« Takoj za tem Derrida zatrdi, da so vsi teksti tega obdobja zgolj »neskončni uvod« v *Glas in fenomen*. Domneva o kontinuiteti med »Introduction«, *Glasom in fenomenu* in *O gramatologiji* je torej upravičena.

se bo njegov način reflektiranja omenjene problematike precej razlikoval od Galilejevega. S podobno ambivalentnostjo Husserl nadalje oriše zgodovinskost svojega pristopa k izvoru geometrije: šlo bo za raziskovanja, ki so zgodovinska v nekem neobičajnem smislu, še več, za raziskovanja, ki so po svojem bistvu zgodovinska, a so zgodovini v utečenem pomenu besede povsem tuja. Husserl se tako od vsega začetka zaveda nenavadnosti in mejnosti osmislitve izvora geometrije. To pa ne zmoti njegovih neobičajno visokih pričakovanj, saj naj bi se horizont vprašanj, ki ga Husserl tu odpira, vpisoval v samo osrčje fenomenološkega projekta.

»Naša razmišljanja nas bodo nujno vodila do najbolj fundamentalnih problemov smisla [*Sinnesprobleme*], problemov znanosti in zgodovine znanosti nasploh ter naposled do problemov same univerzalne zgodovine; tako pa dobijo naši problemi ter razvijanja, ki zadevajo galilejsko geometrijo, nek eksemplarni pomen.«¹²

Vprašanje po izvoru geometrije je tako eksemplarno vprašanje in zadeva vse matematične podobe, ki se nahajajo v čistem prostoru-času. Skozi omenjeno vprašanje naj bi ne le reflektirali takorekoč vse ključne fenomenološke probleme, temveč naj bi dvajset strani pričujočega predavanja na te probleme odgovorilo z vso možno jasnostjo. Če vemo, da je Husserl gornjim vprašanjem posvetil cele knjige in kar cela obdobja svojega raziskovanja, potem je začudenje nad takšnimi obeti toliko večje.¹³ Tako Husserl v emfatičnosti, ki je pri njem

12. »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, prevedeno v pričujočem zborniku, str. 7.

13. Derridajev »Introduction« v svoji teoretski arhitektoniki natančno sledi temu Husserlovemu načrtu. Če bo denimo Derrida v *La dissémination* Platonovo celotno delo bral skozi dialog *Faidros*, za katerega je bržkone težko reči, da je temeljno Platonovo delo, če bo v *O gramatologiji* celotni zajetni korpus Rousseaujevih del bral skozi njegov kratek in precej nenavaden spis, ki nosi naslov *Esej o izvoru jezikov*, potem je »Introduction« prvi primer takšnega postopka. Husserl »Vprašanju po izvoru geometrije« sam pripiše ključno mesto za fenomenološko raziskovanje, Derrida pa to gesto vzame skrajno resno. Skladno s Husserlom poskuša Derrida skozi omenjeni spis prečiti ključne fenomenološke teme. Toda ta robnost, bizarnost ali sekundarnost tekstov, ki jih dekonstrukcija jemlje za izhodišče, je predeterminirana z njihovo tematiko. Vsa omenjena dela se namreč dotikajo vprašanja pisave, ki je bila vselej razumljena kot bizarno dopolnilo oziroma reprezentacija govora. Tako ni moč spregledati, da prihaja do obravnave pisave le v obrabnih, postranskih tekstih, medtem ko zanjo v temeljnih delih ni prostora. Dekonstrukcija ni nič drugega kot sledenje tej odsotnosti in vpisu robnosti v temelj.

sicer skorajda ne zasledimo, pove, da bo preko premisleka izvora geometrije utemeljil svojo sedanjo teoretsko pozicijo in jo proklamiral kot prvo filozofijo.

»V obliki zgodovinskih meditacij hočemo namreč izpeljati samoovedenje glede našega lastnega sedanjega filozofskega položaja, in sicer v upanju, da bi lahko s tem končno osvojili smisel, metodo in začetek filozofije, te *edine* filozofije, ki ji hoče in mora biti posvečeno naše življenje.« (*Ibid.*)

Po teh uvodnih orisih in napovedih Husserl definira metodo pristopa k izvoru geometrije. Vnaprej je jasno, da tu ne more biti v igri »filološko-zgodovinsko raziskovanje« geometrijskih izrekov oziroma »epistemološko-zgodovinsko« raziskovanje dognanj prvih geometrov, tudi če so ta dognanja prešla v trdne geometrijske aksiome. Nasproti temu Husserl vprašanje po izvoru opredeli kot *vnazajšnje spraševanje* [*Rückfrage*], ki je usmerjeno k »najizvirnejšemu smislu«, znotraj katerega je geometrija nastala, v okviru katerega se je prenašala skozi tradicijo in v katerem nastopa tudi danes. Nastanek geometrije torej Husserla zanima v meri, v kateri je ta nastanek vezan na nek izvorni pomen, na izvornost, ki je navzoča in delujoča v vsej svoji čistosti, hkrati pa na izvornost, ki se še naprej razvija in se ohranja ne glede na smeri siceršnjega razvoja geometrijske znanosti. Potemtakem nastanek geometrije predpostavlja pomen, ki ni odvisen od prvih snovalcev geometrijskih načel in aksiomov, temveč so ti že vpisani vanj. Gre za začetke geometrije v njihovi *urstiftende* naravi, za začetke, ki so praosnujoči. Vprašanje po izvoru geometrije tako ne sovпада z vprašanjem po delih prvih geometrov. Slednje je predmet konvencionalnega zgodovinskega pristopa oziroma zgodovine znanosti.

Husserlova zgodovinska metoda torej načelno ne sme imeti nič opraviti z metodo zgodovine. Toda tudi vnazajšnje spraševanje mora pričeti pri trenutno uveljavljeni geometriji in se od tod prebijati do njene praosnujoče izvornosti. In ker od danih form geometrije prehaja proti tistemu *Erstmaligkeit* geometrije, Husserl vnazajšnje spraševanje izenači s procesom *tradiranja*. Vse podobe kulturnega sveta so namreč rezultat človeške dejavnosti in določene duhovnosti, se pravi vpetosti v mrežo najrazličnejših tradicij. Vnazajšnje spraševanje dobi vsled tega določnejšo formo: znotraj prepleta tradicionalnosti se nahaja neko bistveno implicitno védenje, védenje o neizpodbitni evidentnosti ali brezpogojni splošnosti. Vnazajšnje spraševanje je poskus eksplikacije tega védenja, zato se giblje izključno na ravni splošnosti.

»Tradicija sama omogoča nepretrgano spraševanje znotraj tega splošnega, če pa usmerjenost vprašanja konsekvntno ohranimo znotraj tega splošnega,

potem se razpre neskončnost vprašanj, ki smiselno vodijo k določenim odgovorom.« (*Ibid.*, str. 9.)

Geometrija torej Husserla zanima toliko, kolikor imamo v njej opraviti s podobami, ki so tradirane skozi različna zgodovinska obdobja, pri čemer vsaka podoba napotuje na prejšnjo. Zanima ga toliko, kolikor je to napotovanje evidentni in vselej dejavni proces. Po tej poti sledenja tradiranju namreč naposled pridemo do »prvih ustvarjalnih dejavnosti«, ki so po Husserlu stalnica geometrije. Tako proces tradiranja ni le linearno progresivno gibanje, temveč obenem tudi regresivna navezava na vsa predhodna dognanja in na samo izvorno praevidentnost. Zavoljo tega je geometrija poleg razvoja in kopičenja novih dognanj tudi »neprekinjena sinteza, v kateri vse pridobitve še naprej veljajo in tvorijo neko totaliteto« (*ibid.*). Geometrija tako napreduje le pod pogojem, da jo geometer percipira kot »navznoter razvijajoče se spoznavno napredovanje« (*ibid.*). Tu je geometrija seveda le nek eksemplarni primer, saj povedano zadeva vsako deduktivno znanost. Primer geometrije naj bi torej ekspliciral živo gibanje znanosti. Znanost pa je živo gibanje le v primeru, če svojo dejavnost evidentno izpeljuje iz »odprte generacijske verige«, se pravi če upošteva progresivnost/regresivnost tradiranja. Od tega je odvisno, ali znanost doseže evidentnost spoznanj svojega polja. In le kolikor znanost v tem uspe, je avtentična. Kajti evidentnost je v prvi vrsti odvisna od ekspliciranja primitivnejše tvorbe smisla, ki predhodi danemu spoznanju: »Evidentnost ne pomeni nič drugega kot doumeti bivajoče v zavesti njegove izvirne samonavzočnosti.« (*Ibid.*, str. 10.) Na ta način se členitev verige tradiranja nadaljuje, s tem pa se ohranja vez s praznovornim kot praevidentnim.

Husserl tako v »Vprašanju po izvoru geometrije« pričinja in končuje z vprašanjem izvora. Zato Derrida nima izbire glede svojega pristopa k Husserlu. Začenja torej pri vprašanju izvora in takoj nakaže, da bo vprašanje začetka téma, h kateri se bo potrebno vedno znova vračati. In ker je vprašanje po izvoru najprej vprašanje metode, skladno s katero naj bi skozi sedimente zgodovinske produkcije prišli do izvornih tvorb, se Derrida takoj usmeri na tisto, kar Husserl poimenuje »zgodovinskost idealnih objektov«. Kot smo videli, ta zgodovinskost vključuje *izvor* idealnih objektov in njihovo *tradicijo*, pri čemer je ta tradicija zopet razumljena v dvojnem smislu: hkrati zajema transmisijo dediščine ter njeno izgubo. Prenašanje izvornega pomena idealnih objektov se odvija sočasno s popačenjem tega pomena, ali povedano drugače, ohranjanje izvornega pomena gre v korak z njegovo alteracijo. To nista dve sukcesivni operaciji, temveč skoz in skoz paralelni operaciji. Če smo še bolj natančni, transmisija izvorne

dediščine in njena izguba sta dva momenta ene same in iste operacije. Pravo težo pa dobi tako predočena zgodovinskost tisti hip, ko Husserl zanjo terja nek specifični zor, se pravi ko postavi zahtevo po zgodovinskem zoru, ki naj bi omogočil uvid v rojstvo in nastanek znanosti. Zgodovina tedaj ni več neka regionalna znanost, temveč postane eidetika. Vsaki zgodovinski določitvi dejstva bi moralo tako predhoditi intencionalno reaktiviranje smisla – vsaj kolikor na to gledamo s formalne plati, se pravi vsaj *de iure*. Zagotoviti je torej potrebno enotnost procesa transmisije. Derridajeva prva zahteva je, da paradokсно dvojnost tradiranja mislimo kot zakon. Zgodovinskost, kakor jo konceptualizira »Vprašanje po izvoru geometrije«, se pokorava neobičajnim pravilom, »ki niso niti pravila faktične navezanosti empirične zgodovine niti pravila idealnega in nezgodovinskega bogastva« (»Introduction«, str. 4). Mesto zakona tega gibanja je torej nekje med faktičnim in idealnim.

Derrida potemtakem sledi Husserlovi glavni intenci iz »Vprašanja po izvoru geometrije«, se pravi intenci, da se s pomočjo zgodovinskosti utemelji izvor idealnih objektov, pri čemer je zanj odločilno vprašanje tradiranja tega izvora. Toda kako uspe Derrida dvojnost tradiranja preformulirati v zakon?

Najprej dvojnost tradiranja izvornosti povzame pod sintagmo *ponovitev izvora* (*ibid.*, str. 14). Ponoritev izvora ne meri le na enostavno zajetje izvora, temveč v prvi vrsti na refleksijo načina, skladno s katerim se proizvede neka izvorna evidentnost in skladno s katerim je lahko vedno znova reproducirana. Povedano v govorici, ki jo Derrida vpelje v *O gramatologiji*, vprašanje pogojev možnosti in nemožnosti izvornosti je predočeno kot eno samo in isto vprašanje. S tem pa Derrida znotraj podvojenosti Husserlovega vprašanja po izvoru premesti poudarek. Po eni strani izrecno združi obe plati, možnost in nemožnost izvora, v eno samo vprašanje. Pogoji obojega so namreč isti: prav tisto, kar omogoča izvor oziroma njegovo reaktiviranje, ga tudi onemogoča. Po drugi strani izpelje minimalni premik, po katerem postane izguba izvornosti, ki je sicer že pri Husserlu všteta v iskanje pogojev izvornosti, ključni moment ne le transmisije izvora, temveč tudi njegovega konstituiranja. Derrida poskuša sekundarno, zunanje oziroma regionalno misliti kot primarno oziroma kot pogoj možnosti predpostavljene prvega. Izguba izvora je pogoj, da se izvor vzpostavi kot izvor. To je kriterij, ki ga mora vzeti nase vsaka refleksija izvornosti. Husserl ga izpolnjuje tisti hip, ko vprašanje izvora poveže z vprašanjem njegovega tradiranja. Toda Derrida s tem minimalnim premikom nikakor ne reducira pomembnosti transmisije izvornosti, se pravi tiste plati, ki uspe skozi transformacije ohraniti čvrsto pomensko jedro. Prav tako se omenjeni premik ne izteče

v enostavno preobrnjenje hierarhije med primarnim in sekundarnim. Nasprotno, poudarek na izgubi izvornosti znotraj te transmisije je v prvi vrsti v službi ohranjanja tega jedra, ali drugače, poudarek na sekundarnosti je možen zgolj znotraj uveljavljene hierarhičnosti. Šele s tem od znotraj problematiziramo zastavek same hierarhije, njene teoretske predpostavke in etične vrednosti. Od znotraj in s sredstvi, ki jih ponuja ona sama, a hkrati skozi moment alteritete, nepomenskosti, zunanosti in nepovratne izgube, ki se tej hierarhiji izmika kot njen presežek/manko. Poudarek na izgubi izvornosti tako izpostavlja tisto zunanje, ki je vseskozi inherentno sami hierarhiji, zunanje, ki se nahaja na netrdni meji med pripadanjem in nepripadanjem tej hierarhiji. Dekonstrukcija bo vselej težila k določitvi nemogoče meje med vpetostjo v nek pojmovni okvir in odtrganjem od njega, meje med tistim, kar je lastno določenemu sistemu in kar je temu sistemu tuje. Ta meja je nedoločenost, opredeliti to nedoločenost pa pomeni opredeliti pogoje same določljivosti. Zato ni moč govoriti o Derridajevi kritiki Husserla. Husserlova poglobitvena intenca ostaja še naprej v veljavi, intervencija alteritete jo celo radikalizira. Poglejmo si to na primeru apriornih tvorb govornice.

Apriornosti govornice nastopajo pri Husserlu kot »predkulturalna čista narava«. Te apriornosti so tisto najbolj objektivno, so tisto najbolj trajno in najbolj trdno. So predpostavka vsakega čutnega objekta in prvih idealnosti, a se kot »zadnja možnost komunikacije« hkrati že izmikajo kot »nekakšen nedosegljiv *infra-ideal*« (»Introduction«, str. 77). Husserl poskuša utemeljiti možnost univerzalne govornice, se pravi objektivne govornice znanosti, ki bi bila model vsake govornice: skladno s tem modelom bi bilo vse absolutno prevedljivo. Na tej točki Derrida na Husserla naslovi vprašanje, ali nista »nekomunikacija in zmota sam horizont kulture in govornice« (*ibid.*), kajti da bi se govornica konstituirala kot neskončna in čista inteligibilnost, mora preseči svojo faktično omejenost. Medtem ko Husserl vsakršno spodletelost komunikacije opredeli kot sekundarni ali regionalni zaplet, bi po Derridaju to preseganje faktičnega proti inteligibilnemu lahko veljalo za začetni korak univerzalne govornice. Derrida vidi prednost svoje hipoteze o spodletelosti komunikacije kot izhodišču nasproti Husserlovemu modelu govornice v tem, da ni potrebno poseči po redukciji te spodletelosti, kar je Husserl primoran storiti takoj, ko »označenec ne more biti več – niti neposredno niti posredno – zveden na model nekega objektivnega in čutnega bivajočega« (*ibid.*). V sled tega Husserl vse, kar se kakorkoli izmika tej univerzalni prevedljivosti, povezuje z »empirično subjektivnostjo posameznika ali družbe« (*ibid.*). Po Derridaju je to izmikanje možno in nujno misliti znotraj procesa tradiranja, se pravi kot konstitutivni del tega procesa.

Na vprašanje, kako misliti izvornost, pa Derrida ne odgovarja šele v »Introduction«. V *Le problème de la genèse* obravnava problem zgodovine in filozofije, zgodovine filozofije in filozofije zgodovine. K temu pristopa skozi vprašanje geneze, katere načelo je pri Husserlu transcendentalna redukcija, njen konstituirajoči vir pa transcendentalna zavest. Ker se pojem transcendentalne geneze, ki ga Husserl razvija predvsem od *Erfahrung und Urteil* dalje, upira vsaki redukciji, si Husserl od njega obeta določeno »spravo med fenomenologijo in 'mundanimi' znanostmi« (*Le problème de la genèse*, str. 5). Ta prehod iz tematike empirične geneze v tematiko transcendentalne geneze daje neizbrisljivi pečat celotni fenomenološki misli geneze, in po Derridaju se je potrebno vprašati po pogojih in smislu tega prehoda.

Potemtakem se *Le problème de la genèse* vsled vprašanja po izvoru/genezi in vsled refleksije zgodovine že v osnovi prekriva s tematiko »Derridaja pred Derridajem«, se pravi z vprašanji, razvitimi v »Introduction«. In v resnici je to prekrivanje še bolj eksplicitno. Derrida v *Le problème de la genèse* Husserlovo »Dunajsko predavanje«,¹⁴ deloma pa tudi že *Formale und transzendente Logik* (1929), prikaže kot mejnik, po katerem Husserl intenzivno razvija intencionalno-zgodovinsko analizo. Derrida se v prvi vrsti usmeri na vprašanje, »na kakšen način lahko izhajajoč iz zgodovinsko-intencionalne analize 'reaktiviramo' izvorni smisel dejanj ali zgodovinskih produkcij zavesti« (*Le problème de la genèse*, str. 260). Tako se že v svojem prvem delu nikakor ne more izogniti branju Husserlovega »Vprašanja po izvoru geometrije«. Le nekaj vrstic nižje pove, da je omenjeno predavanje *edino* mesto, kjer Husserl obelodani tehniko te analize in da ima zato »Vprašanje po izvoru geometrije« pri poznem Husserlu vlogo nekakšnega metodološkega agensa.

Vloga, ki jo je Husserl pripisoval vprašanju zgodovine, je med francoskimi fenomenologi vzbudila silovito zanimanje. Nekaj Merleau-Pontyjevih navedb in citatov – Merleau-Ponty je že v času vojne uspel priti do Husserlovih neizdanih del – je bilo povod za intenzivno iskanje »fenomenološke doktrine zgodovine« v poznih in zato tedaj povečini še neobjavljenih Husserlovih spisih, doktrine, skozi katero naj bi v prvi vrsti utemeljili prehod iz »subjektivne samote« v »intersubjektivno skupnost«. Merleau-Ponty je omenjenemu problemu posvetil

14. 7. maj 1935; slov. prev.: *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, Obzorja, Maribor 1989, Novembra istega leta je imel Husserl predavanje v Pragi: »Kriza evropskih znanosti in psihologija«. Oboje tvori prvi del *Krisis* in je bilo prvič objavljeno že naslednje leto v beograjski reviji *Philosophia*.

precejšen del svojih zadnjih razmišljanj, ki jih je Claude Leforte posthumno – deloma kot vezni tekst deloma v obliki fragmentov – zbral v knjigi z naslovom *Visible et invisible. Suivi de notes de travail* (Gallimard, Pariz 1964). V zapisu iz februarja 1960, ki nosi naslov: »Husserl: Erwirken *Mišljenja* in zgodovinskost; 'Vertikalna' koncepcija *Mišljenja*«, se Merleau Ponty skliče na Finkovo izdajo »Vprašanja po izvoru geometrije« in tu začrtani projekt oriše z naslednjim stavkom: »Husserl: *Gebilde*, katerih *Seinsart* je *Gewordenheit aus menschlichen Aktivität*, so izvorno 'erfasst' v čistem *Erwirken*«. Če Derrida v *Le problème de la genèse* Husserlovemu »Vprašanju po izvoru geometrije« posveti celotno predzadnje poglavje (»Prva naloga filozofije: reaktiviranje geneze« oziroma drugo poglavje četrtega dela, »Teleologija. Smisel zgodovine in zgodovina smisla«), potem moramo to razumeti v kontekstu tedaj aktualne debate o fenomenoloških problemih zgodovine. Prav tako ni moč spregledati, da se Derrida ostro distancira tako od Sartrovega kot tudi od Merleau-Pontyjevega pristopa k tem vprašanjem.

Maloprej opisani Derridajev minimalni premik oziroma poudarek na izgubi smisla v transmisiji nam sedaj morebiti ponuja prvo priložnost za primerjavo med Derridajevima zgodnjima deloma o Husserlu. Poglejmo, kaj o genezi izvornosti Derrida pove v »Predgovoru« k *Le problème de la genèse* (str. 12):

»Kako je absolutno izvorni temelj smisla ali biti' neke geneze lahko razumljen v in preko te geneze? Če namreč drži, da je vsaka sinteza utemeljena na neki *apriorni* sintezi, potem je problem geneze problem smisla te *apriorne* sinteze... Kako je lahko izvornost temelja neka *apriorna* sinteza? Kako se lahko vse prične z zapletom?

*Gre seveda za *apriorno* sintezo biti in smisla. Vsak izmed terminov mora biti hkrati spoznan *a priori* neposredno in skladno s tem v svoji izvornosti, obenem pa mora tudi, impliciran je namreč v sintezi, napotovati na nekaj drugega od sebe samega.«

Derrida izpostavi zapletenosti izvora oziroma te zapletenosti prikaže kot sestavni del vsakega izvora. Izvor je vedno že anticipiran. Če je *a priorna* sinteza temelj vsake sinteze, potem nastopi vprašanje, koliko mora ta sinteza »vedno že« privzeti nek smisel takoj, ko je dana v nekem domnevno transcendentnem in izvornem izkustvu (*ibid.*). Očitno v tem primeru *apriorna* sinteza že predpostavlja neko drugo sintezo, ta pa zopet predpostavlja neko drugo in tako v nedogled. Toda kako je potem še lahko izvorna? V *Le problème de la genèse* vidi Derrida rešitev te zagate v »neskončni dialektiki«, ki bi po njegovem

edina utegnila opisati omenjeno gibanje in utemeljiti hkratnost »izvornosti« geneze in njene »anticipiranosti«. Bolj kot navedeni Derridajev odgovor je tu za nas pomemben zastavek problema izvornosti: zaplet med izvornostjo in tistim, kar ji stoji nasproti kot anticipacija, kontaminira vsako refleksijo izvornosti, in prav to kontaminacijo jemlje Derrida za edino možno izhodišče premisleka izvora.

Vprašanje po začetku je v *Le problème de la genèse* eno izmed ključnih vprašanj, na katerega Derrida že tu odgovarja skozi pripoznanje nujnosti zapletenosti izvora, tj. nujnosti, da izvor zamuja oziroma nastopa šele naknadno. Tako je že v »Introduction« in v *Le problème de la genèse* začrtana pot, ki edina pripelje do refleksije začetka. V tej luči Derridajeva trditev iz *O gramatologiji*,¹⁵ da dekonstrukcija začenja na radikalno empiricističen način, ni več tako zelo šokantna. S tem ni rečeno, da dekonstrukcija začetek jemlje kot golo arbitrarnost. Vsaka arbitrarnost je zanj že determinirana. Začetek je že vpet v zgodovinske in druge strukture, ki jih ni moč nikoli docela eksplicirati pred samim začetkom. »Vedno že« obstaja nekaj pred začetkom. Zato ni absolutno utemeljenega začetka, a potrebno je začeti »nekje tam, kjer smo: že v nekem tekstu, za katerega smo prepričani, da se nahajamo v njem« (*ibid.*, str. 201). Če je torej potrebno začeti nekje, to nekje še ne pomeni kjerkoli. To »nekje« ni le vnaprej determinirani začetek, temveč začetek, ki z vpetostjo v določeno tekstualnost že implicira celotno strategijo začenja. Da je začetek radikalno kontingenten, je nujnost, nujnost vnaprejšnje danosti začetka.¹⁶

Sedimentacija.

Ambicija ponovitve izvora torej sega precej dlje od empirično-zgodovinske utemeljitve nastanka geometrije. S slednjim pravzaprav nima kaj prida skupnega, saj gre v tej ponovitvi za utemeljitev smisla same fundacije geometrije, za nujni smisel te fundacije, ki ga že predpostavlja vsaka dana geometrija, vsaka pretekla, sedanja in prihodnja geometrija. Izvor geometrije se namreč

15. Analecta, Ljubljana 1998, str. 200.

16. Geoffrey Bennington, »Derridabase«, v Geoffrey Bennington in Jacques Derrida: *Jacques Derrida*, Seuil, Pariz 1991, str. 23. Ta Derridajev »nekje tam, kjer smo« velja primerjati s Heideggrovim »irgendwie«: vse, kar se pričenja v življenju, se pričenja *irgendwie* oziroma *im Irrendwie*. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), GA Bd. 58, str. 54.

kot nekakšna *Urstiftung* nahaja v konkretni zavesti prvega geometra, tako da ta izvor ne obstaja pred subjektivnim aktom. Analiza intencionalnosti subjekta oziroma prvega geometra je zato nepogrešljivi del historične analize. Povedano drugače, po Derridaju poskuša Husserl priti do »transcendentalne izvornosti neke zgodovinske produkcije zavesti«, pri čemer je intencionalni in zgodovinski smisel vsakega akta – to je Husserlova predpostavka – dosegljiv v vsej svoji izvornosti (*Le problème de la genèse*, str. 260). Relacija med subjektom in svetom je tu odločilnega pomena:

»Gre za konstitucijo geometrijske znanosti s strani transcendentalnega subjekta, čigar geneza je predpostavljeno dovršena, in za konstitucijo geometrijske znanosti izhajajoč iz sveta, katerega ontološka struktura je zdaj že tu s svojim lastnim pomenom zdaj pa se kot predpredikativni substrat meša z nekim *a priori* konstituiranim kot neskončnim horizontom možnosti teoretske določitve. Z ozirom na začetek geometrije sta subjekt in svet že tu.« (*Ibid.*, str. 265.)

Slehera geometrija je morala tako ali drugače odgovoriti na vprašanje po svojem izvoru. Ker je bil ta odgovor sicer impliciten, a prvi odgovor, na katerem je geometrija sploh lahko pričela graditi, vprašanje po izvoru ni bilo nikoli več postavljeno, točneje, odgovor je bil podan navkljub temu, da ni bilo vprašanje nikoli postavljeno. Vprašanje po izvoru geometrije torej prekrivajo plasti zgodovinskih sedimentov, a da bi prišli do njega, ne zadošča kreniti po poti arheološkega *desedimentiranja*, dasiravno je v igri neke vrste desedimentiranje. Na ta način bi sicer morda prišli do odgovora nanj, a bi zgrešili samo vprašanje.

Prvi problem izvora geometrije je torej v tem, kako postaviti vprašanje po izvoru oziroma kako zagotoviti pogoje, ki omogočajo to vprašanje. Najprej je treba pripoznati nujnost, da vprašanje po izvoru nastopa šele naknadno, se pravi da vselej zamuja ter je po svojem bistvu sekundarno. Tudi to Derrida opaža že v *Le problème de la genèse*. Vprašanje po izvoru geometrije se namreč giblje na eidetski ravni konstitucije noematičnega smisla, se pravi znotraj noctično-noematične korelacije, ki pa ne more biti utemeljena drugje kot na genetični konstituciji. Zavoljo tega ovinka je konstitucija idealnih objektov geometrije *postgenetična* (*ibid.*). Vprašanju po izvoru – v tem primeru vprašanju po izvoru geometrije – moramo torej pripisati izvorno sekundarnost. S tem Derrida nikakor ne meri na to, da juridična nujnost metode ne prekrije faktične nujnosti zgodovine oziroma da se del faktičnosti izmika domeni metode. Nasprotno, Husserl sam po Derridaju meri na moment, ki se nahaja pred razcepom na *de facto* in *de iure*.

Husserla torej zanima izvor geometrije v njenem neponovljivem, nespremenljivem in enkratnem »prvič«. Določiti mora moment, ko se to »prvič« vzpostavi kot utemeljitveno in kreativno za geometrijo. To »prvič« geometrijske kreacije je edinstveno in nezvedljivo, je nerazdružljivi spoj dejstva in pomena, spoj, ki ga lahko v njegovi neponovljivi enkratnosti restituira zgolj intencionalno-zgodovinska analiza. Toda ta neponovljivost mora vendarle dopuščati določeno samo-reprodukcijo. Paradoks iskanega »prvič« geometrije je namreč v tem, da je po definiciji neponovljivi moment, ki pa ga je vseeno možno in konec koncev nujno reaktivirati na vsakem koraku zgodovinskega razvoja geometrije. In to celo v njegovi polni in neokrnjeni izvornosti. Brez te formalne možnosti bi geometrija za vselej izgubila svojo pristnost.

Od tod Derrida potegne sklep, da je iterativnost narava same redukcije. Redukcija namreč v opisanem primeru deluje kot restitucija, oživlja izvorno praevidentnost in jo reaktivira. Radikalnost in apriorno neposrednost reaktiviranja omogoča zgolj redukcija, se pravi postavev med oklepaje celotne tradicije geometrije ter njene dejavnosti. Redukcija naj bi s tem reaktiviranjem zagotovila njegovo neposrednost in radikalnost, se pravi da naj bi reaktiviranje preko redukcije obudilo celotni praznovni smisel. Tu pa se zaplete:

»Tradicionalne sedimentacije morajo biti reducirane za to, da bi nam zagotovile vrnitev k izvornemu temelju; toda istočasno je ta vrnitev možna le zato, ker obstajata sedimentacija in tradicija.« (*Le problème de la genèse*, str. 263.)

Nasledek vnazajšnjega spraševanja je nujnost premestitve izhodišča. Obstoj sedimentacije in gibanja tradiranja je *apriorni* pogoj možnosti reaktiviranja. Toda šele tradicionalne sedimentacije omogočijo postavitev vprašanja po izvoru. Od dane geometrije, ki ima status nebistvenega naključja, na ta način preko redukcij pridemo do smisla izvora geometrije. Ta pot nazaj vseskozi aficira izhodišče in ga naposled naredi za neustreznega. Druge poti ni. V *Krisis* (str. 59) Husserl uvidi to neizbežno zagato. Kar preostane, je »cikcakasto« prehajanje od kasnejšega k predhodnemu in nazaj. To je Husserlov odgovor. Pot do izvora je vselej cikcakasto približevanje. In ker mora biti začetek te poti neko naključje, Derrida v »Introduction« to izhodišče opiše s terminom *nujna kontingentnost*. To je rezultat metode *Rückfrage*. Izhodišče vprašanja po fundaciji znanosti je dana partikularna znanost, to izhodišče pa se skozi vračanje k izvornosti naposled izkaže za povsem kontingentno. Toda ker ni na voljo nobenega drugega možnega izhodišča, je ta kontingentnost načeloma nujna. Husserlova paradokсна zahteva, da se po eni plati postavi med oklepaje

celotno zgodovino geometrije, po drugi plati pa se izhaja iz dane geometrije, je tako povsem konsistentna.

Kot smo omenili, Husserl v »Vprašanju po izvoru geometrije« za postopek desedimentiranja izvorne praevidentnosti izbere termin *Rückfrage*, »vnazajšnje spraševanje«,¹⁷ termin, ki v nemščini napotuje na poštno komunikacijo. Da bi lahko spraševali po začetku, moramo izhajati iz danih, berljivih dokumentov. Gibanje *Rückfrage* je zato hkrati reakcionarno in revolucionarno, saj gibanja tradiranja nikakor ni moč omejiti na gibanje linearne progresije, temveč je skoz in skoz gibanje progresije/regresije. Derrida bo kasneje, v *O gramatologiji*, to gibanje podrobno razčlenjeval na primeru Rousseaujevega pojmovanja zgodovine, kjer se vsaka regresija zgodovinskega procesa oziroma nastanek novega zla naknadno izkaže za napredovanje proti naravnemu stanju. Ta obrat bo poimenoval »dopolnilna kompenzacija«, velja pa upoštevati, da je logika dopolnilnosti – dopolnilo kot nebistveni dodatek za nazaj konstituira tisto, kar dopolnjuje, naknadno konstituira polnost, katere dopolnilo je – v »Introduction« še v povojih, tako da je paradokсна podvojenost omenjenega gibanja v *O gramatologiji* obravnavana z nekoliko drugačnim aparatom.

Gibanje *Rückfrage* naj bi naredilo za evidentne apriorne splošnosti in pripeljalo do enotnosti smisla znanosti. Toda brez nujne kontingentnosti svojega izhodišča bi se gibanje vnazajšnjega spraševanja izteklo v golo kaotičnost. Kontingentnost je tu pogoj nujnosti. In ker to gibanje pravi izvorno evidentnost iz njene pasivne navzočnosti v dani geometriji oživi v vsej izvorni aktivnosti, je ta desedimentacija obenem tudi reaktiviranje.

17. Derridajev prevod tega termina je *question en retour*, angleški prevod je zvest tej rešitvi, *questioning-back*. Pomenljiv pa je njegov prevod taistega termina v *Le problème de la genèse* (str. 261 ff): *réflexion*. Paul Ricœur se v tekstu »L'originaire et la question-en-retour dans le *krisis* de Husserl« (v zborniku *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Éditions Jean-Michel Place, Pariz 1980, str. 168) sklicuje na »briljantno študijo Jacquesa Derridaja o *Izvoru geometrije*, ki je prvi izpostavil metodo *Rückfrage*, ki jo posrečeno prevaja s 'question en retour'. Ricœur nekoliko kasneje razmišlja o prevodu *Rückfrage* s »*questionnement à rebourse*«. Po njem mišljenje *Krisis*, zlasti termina *Rückbesinnung* in *Rückgang*, vseskozi postavlja v ospredje zgodovinsko, kritično in regresivno refleksijo, ki zavoljo odsotnosti neposrednega zora edina pripelje do osmislitve *Lebenswelt*. Od tod poskuša Husserlovo metodo *Rückfrage* povezati z Marxovim »preobratom« v *Nemški idelogiji* navkljub temu, da so idealnosti, na katere merita Marx in Husserl, precej različne.

Pisava.

Zakaj je Husserl pot do splošnosti začel prav pri geometriji? Idealna objektivnost geometrijskih objektov je absolutna, ker je idealnost v geometriji idealnost samega objekta. Fenomenalnost geometrijskega oziroma matematičnega objekta nasploh v celoti sovpada z njegovo bitjo, to sovpadanje pa se neokrnjeno daje čisti zavesti. Geometrijski objekti so vsled tega model vsakega objekta, medtem ko se matematično mišljenje kot mišljenje »idealnih možnosti« izogne pasti psihologizma s tem, da se ne opira na izkustvo. Geometrija ne postopa opisno, ne zanimajo je liki v njihovi čutni nazornosti, ampak se usmerja na določitev posameznih temeljnih potez, ki spadajo k ideji telesa, denimo k določitvi črte, površine, točke ipd. Usmerja se na tiste poteze ekstenzije, ki »imajo določujočo vlogo v aksiomih« oziroma v primitivnih zakonih bistva.¹⁸ S pomočjo slednjih lahko geometrija na docela deduktiven način izpelje vse idealno možne like, ki bivajo v prostoru. Velika odlika geometrije je, da končno število njenih pojmov in stavkov tvori okvir določitve vseh možnih likov. Geometrija torej postreže z »definitnim« aksiomatskim sistemom (*ibid.*, str. 226), njen predmet pa niso dejstva, temveč bistva, zato se ne opira na izkustvo, ampak na neposredno zrenje bistev. V geometriji pride do pravega *Wesensbestimmung* oziroma *Wesenschau*, ki je opora eidetični redukciji in edina referenca utemeljujočega akta geometrije. Identitetno prekrivanje med fenomenalnostjo in bitjo fenomenologije je tudi razlog ponovljivosti geometrijske idealnosti in garant za neskončno prevedljivost. Možnost slednjega je zagotovljena z odstranitvijo sleherne empirične kontingentnosti. To je tudi pogoj neskončne možnosti tradiranja.

Toda idealnost geometrijskega objekta ni privilegirana le zavoljo svoje normativnosti v oziru drugih idealnih objektov, temveč tudi zavoljo akta produkcije te idealnosti. Vprašanje tradiranja izvorne praevidentnosti geometrije tako nenehno prehaja v vprašanje konstituiranja idealne objektivnosti in obratno. Videli smo, da je milje tega konstituiranja jezikovni izraz in da mora konstituiranje skozi proces zgodovinskega sedimentiranja. Za idealne objekte je temeljnega pomena ohranitev njihove izvorne praevidentnosti. Ta konsignacija namreč pogojuje reaktiviranje te praevidentnosti.

18. Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 225.

Na kakšen način je pisava vključena v konstitucijo idealnih objektov? Preden preide k temu vprašanju, Derrida opozori na Husserlov tihi metodološki ovinek. Namesto da bi Husserl po ustaljeni poti skladno z načelom načel fenomenologije¹⁹ utemeljil izvor smisla geometrije, preide k raziskovanju geneze absolutne objektivnosti smisla, »idealne objektivnosti smisla, ki je vedno že navzoč v vsaki zavesti« (»Introduction«, str. 52). Husserl se torej vrne k vprašanju, kako lahko neka subjektivna egološka evidentnost postane objektivna in hkrati intersubjektivna oziroma, povedano preprosteje, na kakšen način lahko neka subjektivnost proizvede idealni objekt. Formacija smisla izvirne evidentnosti je potemtakem za Husserla vedno že dovršena. Ali to pomeni, da je vsebina izvirnega akta geometrije nepomembna za izvor geometrije? Derrida odgovarja, da je Husserl primoran odložiti to vprašanje, pri čemer Derrida ta odlog pojasnjuje kot stvar neke »temeljne filozofske odločitve« (*ibid.*). Toda ravno omenjeni zadržek glede vsebine in izvora te *Erstmaligkeit* Husserlu omogoči, da postavi vprašanje njene objektivacije in njenega vstopa v zgodovinsko transmisijo. Šele ko je opredelil pogoje objektivnosti idealnih objektov, lahko Husserl prične odgovarjati na vsebino aktov prvih geometrov, na tisto prvo *Sinnbildung*. S tem pa je Husserl konec koncev le ponovil nujnost svojega siceršnjega pristopa k izvoru geometrije, da smo namreč vselej primorani izhajati iz že konstituirane geometrije. Retroaktivnost in naknadnost sta torej nujni metodološki ovinek intencionalno-zgodovinskega spraševanja po izvoru.

Posebej nas bo zanimal moment, ko mora Husserl konstitucijo idealnih objektov postaviti v nujno razmerje z njihovo konsignacijo, njihovim ohranjanjem, se pravi v razmerje z dimenzijo časa. Ta moment je edinstven v vsej zgodovini filozofije: jezikovni izraz ni več omejen na mnemotehniko ali na pomožno sredstvo resnice, ampak je resnica postavljena v bistveno odvisnost od sedimentacije in odloga. Resnica se vzpostavi zgolj preko te predhodne sedimentacije, ki omogoča retencijo in protencijo smisla. To pomeni, da konsignacija idealnih objektov sovpada z njihovo konstitucijo. Zato je ta konsignacija nekakšna »izvirna konsignacija«. Da bi bil idealni objekt konstituiran, mora biti predhodno sedimentiran in ohranjan. Pogoj konstitucije idealnega objekta je potemtakem njegov odlog. V tem je pravi prevrat, ki ga prinaša Husserlovo predavanje o izvoru geometrije. In ta prevrat je prva gesta dekonstrukcije.

19. »Načelo načel« fenomenologije je zor reči same, zato, kot ugotavlja Descombes, najde fenomenologija izvor resnice v aktu, ki ga lahko zavest vsak trenutek dovrši: sleherni subjekt se lahko v kateremkoli trenutku opre na svoj lastni zor (*Descombes*, str. 167).

»Konstituirati idealni objekt pomeni, da se ga da stalno na razpolago nekemu čistemu pogledu. A še preden je konstituirano in prekoračeno pomožno sredstvo nekega akta, ki je usmerjen proti resnici smisla, je jezikovna idealnost milje, znotraj katerega se idealni objekt odlaga kot tisto, kar se sedimentira oziroma kot tisto, kar ohranjamo. Toda akt izvorne *konsignacije* ni zabeleženje neke odtegnjene reči, je produkcija *skupnega* objekta, se pravi *objekta*, katerega izvorna lastnina je tako odložena... Kajti resnica bi brez tega tezavriranja ne obstajala, tezavriranja, ki ni zgolj tisto, kar *konsignira* in ohranja resnico, temveč tudi tisto, brez česar bi si ne mogli zamisliti *projekta* resnice in ideje neskončne naloge.« (»Introduction«, str. 72.)

Opisano tezavriranje resnice je v izključni domeni jezikovnega izraza. Vsiljuje se vprašanje, ali za pogoj konstitucije absolutno idealnih objektivnosti Husserl sedaj postavlja jezik kot nekakšno transcendentarno intersubjektivnost. Tu se nakazujeta dva problema: problem intersubjektivnosti in problem fenomenološkega izvora govornice. Problematika izvora geometrije tvori s problemom konstitucije intersubjektivnosti in problemom izvora fenomenološke govornice nerazčlenljivi sklop. Izhajajoč iz njega Husserl razvija vprašanja sveta, sočloveškosti in zavesti o biti-v-skupnosti.²⁰ Derrida se v danem kontekstu osredotoča predvsem na eno izmed predpostavk tega *Mitmenschheit*, na možnost univerzalne govornice, čiste gramatike oziroma apriornosti govornice. Pogoj prevedljivosti in funkcioniranja procesa tradiranja je obstoj apriornih form govornice in njena normativnost.

Govornica je namreč možnost, ki jo ima prvi geometer že na razpolago. Če je idealni objekt proizveden v njenem miljeju, je izpolnjen predpogoj za to, da je umljiv vsem drugim članom skupnosti in tako vstopi v proces tradiranja. Izvorni smisel idealnega objekta je s tem moč kadarkoli reaktivirati. Najprej pa ga lahko reaktivira sam subjekt v različnih trenutkih svojega življenja. To ima konsekvence za intersubjektivnost:

»Intersubjektivnost je torej najprej – na določen način – neempirično razmerje mene z menoj samim, razmerje moje aktualne sedanosti z drugimi sedanostmi kot takimi, se pravi kot drugimi in kot sedanostmi (kot preteklimi sedanostmi), razmerje absolutnega izvora z drugimi absolutnimi izvori, ki so navkljub njihovi radikalni alteriteti vselej moji.« (*Ibid.*, str. 82.)

20. O tem podrobno razpravlja Michael Theunissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 1986.

Preostane odločilna gesta, *un geste décisif reste à faire*, pravi Derrida (*ibid.*, str. 83). Ne po naključju je ta gesta, ki je uvertura v dekonstrukcijo, možna in hkrati nujna ravno na točki, ko je sledenje Husserlu pripeljalo do

»edinstvene in bistvene forme temporalizacije. Preko same svoje dialektičnosti absolutna izvornost Živega Sedanjika omogoča redukcijo – brez negacije – vsake alteritete; konstituira drugega kot drugega na sebi in isto kot isto v drugem« (*Ibid.*)

Možnost in hkrati nujnost, nujna možnost oziroma pogoj (ne)možnosti ima formo časa. Idealni objekt na tej točki razkriva vez med svojo konstitucijo in časom. Da bi namreč idealni objekt dobil polni značaj idealnosti, mora postati omničasoven. V ta namen se mora osvoboditi vsakršne še tako majhne vezi s subjektivnostjo, se pravi tako vezi s subjektom/izumiteljem kot tudi vezi s subjektom/skupnostjo, ki ji pripada izumitelj. Oralna govorica proto-geometrom omogoči prvo, se pravi da idealni objekt odveže od individualne subjektivnosti, ga pa v zameno za to vpne v občo subjektivnost. Idealni objekt ostaja s tem preko govorice zavezan miljéju svojega nastanka in vključen v »sinhronijo izmenjave znotraj skupnosti, ki ga je zasnovala« (*ibid.*, str. 84). Govorica torej omogoča splošno umljivost idealnega objekta le v meri, v kateri je transparentna vez med skupnostjo, ki ji pripada izumitelj. Govorica zatorej še ni dovršena transcendentna redukcija, ker idealnim objektom ne podeli, to so Husserlove besede, »vztrajajočega obstoja« oziroma ker idealnim objektom v primeru, ko niso udeleženi v neki evidentnosti, ne zagotavlja njihove »nenehne-biti« (»Vprašanje po izvoru geometrije«, str. 13-14).

Toda duhovna tvorba se izmika vsaki konkretni prostorsko-časovni individualizaciji. Na ta način se daje kot idealna predmetnost. Husserl takoj zatem znova vpelje preobrat. Čeprav idealne predmetnosti ne dopuščajo čutne inkorporacije in so v tem oziru docela neponovljive, so vendarle nekaj, kar obstaja v svetu, in jim je zato dana možnost čutnega utelešenja: do tega prihaja skozi specifično »dvoplastno ponavljanje«, namreč *verbalno in pisno dokumentiranje*. Husserl torej vpelje preobrat skozi vprašanje jezika. Jezikovno utelešenje seveda ni osrednji problem »Vprašanja po izvoru geometrije«. Vprašanja statusa geometrijskih idealnosti ni moč reducirati na vprašanje jezikovnih utelešenj. Prav tako razlika med izjavo in izjavljanjem ni pertinentna za obravnavo vprašanja po izvoru geometrije. Vprašanje po izvoru geometrije je, kot smo videli, usmerjeno na idealne predmetnosti, ki so po svoji naravi tematske in zato predhodijo omenjeni opoziciji. Poleg tega Husserla ne zanima niti vprašanje izvora jezika

niti njegova eksistenca, ki jo opredeljujeta izjava in dokumentiranje v realnem svetu. Husserla v prvi vrsti zanima, kako geometrijska idealnost iz psihične tvorbe, iz rezultata dela prvega geometra, preide v idealno objektivnost. Čeprav geometrijska tvorba izvira iz psihičnega, ni psihična realnost. Toda ovinek skozi jezik in skozi utelešenja jezika je na poti od psihičnega do objektivnega neizbežen. Husserl zato izpostavi nek specifičen vidik jezika: jezik kot horizont človeškosti, tj. skupnosti, ki jo prežema možnost izrekanja na splošno. Vse, kar je navzoče v miljeju človeškosti, je namreč po Husserlu jezikovno izrazljivo tako po svoji biti kot po svojem bistvu. Objektivni svet je vsakomur pojmljiv in izrekljiv znotraj horizonta sveta preprosto zato, ker je v njem vez z jezikom nezvedljiva. Ali drugače, človek, sočlovek, svet in jezik tvorijo po Husserlu nerazčlenljivi sklop.

Konstitucije idealnih objektov Husserl zato ne bo poveril govornici, temveč nekemu drugemu jezikovnemu izrazu: *pisavi* kot *par excellence* spacio-temporalnosti. Merleau-Ponty je že pred Derridajem opazil ta moment spacio-temporalnosti v kontekstu *Krisis*. Ko se ostro zoperstavlja Sartrovi filozofiji zgodovine kot filozofiji individualne prakse, ko Husserlovemu stavku – navaja ga že v *Fenomenologiji percepcije* (1945) – »*Umsturz der Kopernikanischen Lehre: die Erde als ur-Arche bewegt sich nicht*« doda moment telesa in ga preformulira v stavek: »Zemlja kot *Ur-Arche* obelodanja telesno [*charnelle*] *Urhistorie*«, Merleau-Ponty piše:

»Gre za zajetje *nexusa* – ki ni niti 'zgodovinski' niti 'geografski' – zgodovine in transcendentalne geologije, za prav tisti čas, ki je prostor, za prav tisti prostor, ki je čas, ki sem ga znova odkril skozi svojo analizo vidnega in telesa [*la chair*], za to simultano *Urstiftung* časa in prostora, ki povzroči, da obstaja nek zgodovinski prehod in nek *quasi* geografski vpis zgodovine. Fundamentalni problem: sedimentacija in reaktivacija.«²¹

21. *Le visible et l'invisible*, str. 312. O povezavi med inherentnostjo grafije besedi in mišljenju ter časovno naravo govornice, primerjaj Tine Hribar, *Fenomenologija II. Heidegger-Lévinas-Lacan-Derrida*, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 574 ff. Jean-Luc Marion časovno tematiko, kakor jo je začrtala *Bit in čas*, postavi v izhodišče naslednje dileme, s katero se mora soočiti fenomenologija: »bodisi izginiti kot filozofska disciplina bodisi priznati, da... njena metoda ne sme biti več odvisna od vprašanja biti, kolikor se ne more vnaprej omejiti na objektivnost objektivnosti.« Francoska fenomenologija, vključno z Lévinasom, Ricœurjem, Derridajem in Henryjem, je brez izjeme izbrala to drugo pot: »fenomenološki postopek temelji zgolj na svojih lastnih protokolih mišljenja, onstran in tostran objekta v njegovi konstituciji in bivajočega v njegovi biti.« Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Pariz 1989, str. 9.

Sedimentacija in reaktivacija sta torej povezani s problemom spacio-temporalnosti, problemom praosnovanja časa in prostora ter problemom sočasnosti njunega osnovanja. Ne glede na siceršnje razlike med Merleau-Pontyjem in Derridajem, je na tej točki zastavek sklopa čas/prostor pri obeh istoveten.²² Obakrat je ta sklop analiziran skozi interveniranje neke nezvedljive inkorporacije, ki se izmika primežu avtoafekcije in samorefleksije: Merleau-Ponty vpelje *telo*, Derrida pa bolj določno formo telesnosti, *grafem*.

Vpis subjekta.

Zakaj torej pisava? Odločilna prednost »pisnega, dokumentirajočega jezikovnega izraza« je namreč po Husserlu v tem, da »omogoča sporočanje brez neposrednega ali posrednega osebnega nagovora, da je takorekoč virtualno nastalo sporočilo [*virtuel gewordene Mitteilung*]« (»Vprašanje po izvoru geometrije«, str. 14). Po Husserlu pisna znamenja pri obujanju pomenov v ničemer ne zaostajajo za govornimi. Virtualnost zapisa je plodna predvsem zato, ker v svoji čutni izkustvenosti nosi intersubjektivno izkustvenost, se pravi da je plodna zato, ker so pisna znamenja splošno umljiva in ker spadajo k jezikovnim znamenjem. Pri tem v ničemer ne zaostajajo za jezikovnimi glasovi. Prav na primeru pisnih znakov uspe Husserl ponazoriti vnazajšnje gibanje znotraj pasivnosti, se pravi gibanje, skozi katerega se v pasivnosti zbujeno pretvori v aktivnost, ki mu je prej pripadala. Ta zmožnost je po Husserlu »vsakemu človeku kot govorečemu bitju izvirno lastna zmožnost reaktiviranja« (*ibid.*). Reaktiviranje je dano skozi možnost pisnega sedimentiranja izvirnega pomena. Ta sedimentacija je pogoj reaktiviranja, obuditev pomena je v rokah sedimentiranja. Zapis udejanja spremembo »izvirnega modusa biti tvorbe smisla«, se pravi tudi geometrijske tvorbe, ki je izrečena v sferi evidentnosti. Gre, dodaja Husserl, za *sedimentiranje* te tvorbe: »Toda v moči bralca je, da postane ta tvorba znova evidentna, bralec lahko torej reaktivira evidentnost.« (*Ibid.*) Seveda ima bralec prav tako možnost, da ostane na ravni pasivnega/receptivnega dojetanja in ne stremi k aktiviranju evidentnosti. Zadovolji se lahko s pasivnostjo kot »kraljestvom

22. Rodolf Bernet v *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (PUF, Pariz 1994, str. 166) opozarja na Derridajev molk o Merleau-Pontyju, s katerim pa ima kljub temu precej skupnega.

asociativnih povezav«, ki rezultira v množstvo pasivnih spojenosti, pasivno razumljenih in recipiranih pomenov. Za razliko od pravega, avtentičnega reaktiviranja, katerega domet je omejen na reaktiviranje posameznih členov neke teoretske povezave, omenjeno pasivno sklapljanje povezav občasno vzbuja videz, da uspe reaktivirati pravi pomen oziroma intenco v celoti. Tu torej nastopa možnost neavtentičnosti pomena, ki je nasledek zgolj navideznega reaktiviranja, tj. reaktiviranja, ki v pretenziji po poenotenju celotne intence neke duhovne tvorbe ne pride dlje od ustvarjanja videza. Reaktiviranje je avtentično, kolikor znova naredi za evidentni celotni izvorni pomen duhovne tvorbe.

Pisava je potemtakem idealnost, ki zgolj spodbudi določeno reaktiviranje, se pravi je vselej navzoča zgolj kot *virtualna možnost* ter zgolj kot virtualna sodeluje pri konstituciji idealne objektivnosti. Geometrijski idealni objekt se skozi zapis sedimentira, tako pa dopušča, da se ga v kateremkoli trenutku reaktivira v vsej njegovi evidentnosti. Niti subjekt izumitelja niti njegova *Mitmenschheit* nimata pri prehodu iz te pasivne inkorporacije geometrijskega pomena v njegovo vnovič obujeno aktivnost nikakršne vloge. Udejanjenje tega prehoda pa je ravno zato dosegljivo vsakomur, možnost reaktiviranja je vnaprej dani milje jezikovnega izražanja, ki pa je tu v prvi vrsti vezano na sedimentacijo zapisa. Pisava je možnost sedimentiranja in reaktiviranja *par excellence*, ali drugače, prva forma izrekanja je pisanje. Pisava je potemtakem uspela transcendentalna redukcija in dovršitev »eksistence čiste transcendentalne zgodovinskosti«.

»Možnost *pisave* bo zagotovila absolutno tradicionalizacijo objekta, njegovo absolutno idealno objektiviteto, se pravi čistost njegovega razmerja z univerzalno transcendentalno subjektivnostjo. Ta stori s tem, da emancipira smisel v oziru njegove *aktualne* evidentnosti za realnega subjekta in v oziru njegove aktualne cirkulacije znotraj določene skupnosti.« (»Introduction«, str. 84.)

Poudarek je na vrednosti »virtualnosti«, ki jo Husserl pripisuje pisavi. Ta vrednost je dvoumna, ker skupaj z možnostjo reaktiviranja pasivnosti odpira tudi vse fenomene krize smisla, ki vodijo v pozabo izvorne evidentnosti. Virtualnost pisave je torej tako možnost kot tudi nemožnost reaktiviranja. Istočasno. Derrida zato zagovarja tezo, da postane resnica polno objektivna oziroma idealna šele na točki, ko jo je moč izgovoriti ali zapisati. Izpostavi nujnost tega, da inteligibilnost resnice sovпада z njeno neskončno izgubljenostjo. Smisel mora biti zapisan, dopustiti mora, da se vanj vrine nek presežek/

manko, neka materialnost, neka nelastnost ter ga ogrozi kot tuja alteriteta. Šele preko te grožnje se smisel konstituira kot smisel.²³

Pisava kot »skripturalna spacio-temporalnost« tako inkarnira in dovrši transcendentalno zgodovinskost ter je poslednja objektivacija, objektivacija, ki ni odvisna od faktičnosti in od aktualne intence govorečega subjekta. Za razliko od govornega izraza ni torej odvisna niti od govorečega subjekta niti od skupnosti govorečih subjektov. Derrida pravi: »S tem, ko pisava absolutno virtualizira dialog, ustvari nekakšno avtonomno transcendentalno polje, iz katerega je aktualni subjekt lahko odsoten.« (»Introduction«, str. 84.) Na tej točki se Derrida izrecno naveže na Hyppolita, ki je bil sicer njegov mentor, naveže se na njegov koncept »transcendentalnega polja brez subjekta«. To polje naj bi preko fenomenološke *epoché* opredelilo pogoje subjektivnosti. Zgolj na tem mestu v »Introduction« in nikjer drugje Derrida svoj pojem pisave povezuje z omenjenim pojmom, ki je v marsičem soroden s pojmom »zavesti brez ega«, kot ga je razvijal Aron Gurwitsch. To mesto bi kritikom Derridaja, ki projekt dekonstrukcije razglašajo za projekt »destrukcije subjekta«, za nekakšno filozofijo brez subjekta, utegnili priskrbeti trdnejša izhodišča.²⁴

Pomenljivo pa je, da omenjeni kritiki pravzaprav nikoli ne izpostavijo tega mesta. Derridajeva dela o Husserlovi filozofiji so nasploh le poredkoma njihova

23. Cf. *ibid.*, str. 87. Detlef Thiel (*Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1990, str. 361) v zvezi s povedanim postreže z zelo lepo formulacijo: »Ko se zapisano po Derridaju radikalno osvobodi vsakega faktičnega branja ali mundanosti, ko se smisel kot nek pretekli ali prihodnji *cogitatum* istočasno zadržuje zunaj evidentnosti in prezence tega *ego cogito* – ali *ego scribo* – se na drugi strani odpre usodna možnost 'izginjanja resnice.'«

24. Ena izmed variant te formulacije je Ricoeurjeva: strukturalizem je kantizem brez subjekta. Navkljub omenjeni sterilnosti interpretacij in kritik Derridaja, ki se izogonejo če že ne tematizirajo njegovega odnosa do Husserla pa vsaj umestitvi »Introduction«, moramo omeniti vsaj en smel poskus, ki štrli iz konvencionalnosti tako po svoji prodornosti kot po celovitem obravnavanju Derridaja. Citiramo ga na točki, ki je zanimiva za naše sledenje izvoru geometrije, zgodovinskosti in pisavi: »Horizont pisave kot horizont zabeleženja pogojuje konstitucijo idealnih matematičnih objektov. Tema *Izvoru geometrije* je tema tega prvič, tema začetka zgodovine predvsem kot zgodovine geometrije, ki je tudi zgodovina *instrumentalnosti*: ne obstaja neka geometrija, ki bi bila pojmljiva zunaj procesa komunalizacije, ki ga omogoči *tehnika prezentacije* tega 'že-tu': *ne obstaja geometrija brez instrumentalne retencionalnosti. Se pravi brez konstituirajočega terciarnega spomina*« Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Galilée, Pariz 1996, str. 50. Iz analogije med tem procesom transmisije in notranjo zavestjo časa ter iz razlike kot gibalom tehnološke Stiegler izpeljuje kompleksna vprašanja tehnike in časa, osredotoča pa se predvsem na njuno vzajemno implikacijo.

referenca. Toda prav ta dela odgovarjajo na nekatera ključna vprašanja formiranja dekonstrukcije.²⁵ Zato je toliko bolj presenetljivo, da so se nanje sila poredkoma sklicevali tudi zagovorniki dekonstrukcije. Sodobni trend interpretacije Derridaja popravlja to ignoranco in Derridajeve kasnejše refleksije, ki na prvi pogled nimajo veliko opraviti s fenomenološko tematiko, celo *in extenso* navezuje na zgodnja dela o Husserlu. Vse to z namenom, da se pokaže na določeno kontinuiteto Derridajevega dela, na kontinuiteto, ki je seveda kontinuiteta v diskontinuiteti; verjetno pa bi bila še točnejša oznaka za dekonstrukcijo kontinuiteta diskontinuitete.

Poskušajmo namesto Derridajevih kritikov postaviti nekaj vprašanj. Derrida poveže Hyppolitov pojem »transcendentalnega polja brez subjekta« s svojim pojmom prapisave oziroma s pisavo v njeni virtualni zmožnosti, kot jo je razumel Husserl. Slednja je v določeni meri vsekakor analogna temu polju. In Derrida je nedvomno povedal, da je »aktualni subjekt« iz tega polja »lahko odsoten«. Toda ali to potrjuje kritiko, da Derrida pisavo v resnici konceptualizira skozi perspektivo likvidiranja subjekta? Kaj pomeni pripona »aktualni« in kakšna je alternativa temu, da je subjekt »lahko« odsoten iz pisave? Ali v primeru, da subjekt ni odsoten iz polja pisave, pisava ni možna? Ali je ta odsotnost subjekta le nekaj arbitrarnega? Toda še prej se moramo vprašati, ali Husserl pisavo postavlja za pogoj konstitucije idealnih objektov ravno zato, ker pisava funkcionira v odsotnosti vsakega subjekta?

Takoj za tem, ko Derrida potrdi, da pisava – »kot mesto absolutno idealnih permanentnih objektov« (*ibid.*, str. 85) – konstituira transcendentalno polje, iz katerega je subjekt lahko odsoten, in da pisava nastopa kot pogoj možnosti subjektivnosti na splošno, pride do odločilnega preobrata. Naslednji citat za vselej postavlja na laž vsako govorjenje o dekonstrukciji kot filozofiji brez subjekta:

»Izvornost polja pisave je v tem, da zmore v svojem smislu brez vsakega aktualnega branja na splošno. Toda brez čiste juridične možnosti tega, da je inteligibilno za nek transcendentalni subjekt na splošno, in če se v čistem

25. Cf. Marion, str. 20-21. Benningtonova »Derridabase« je pri formuliranju te ključnosti še posebej iskrena. Bennington namreč razčlenjuje dekonstrukcijo povsem tematsko, brez posvečanja posebne pozornosti avtorjem, ki jih Derrida bere, in brez citatov iz njegovih del. Z eno samo izjemo. Med naslovi poglavij (Začetek, Znak, Pisava, Kontekst, Lastno ime, Čas in končnost, Dar, Seksualna razlika, Žid, Strikcija itd.) namreč zasledimo eno lastno ime, ki v okviru obravnave dekonstrukcije zahteva svoje poglavje: »Husserl«.

razmerju odvisnosti glede na pisca in bralca na splošno ne nakazuje v tekstu ter če ga ne preganja neka virtualna intencionalnost, tedaj je to polje v izpraznjenosti svoje duše le še neka kaotična dobesednost, čutna nejasnost neke minule označitve, se pravi označitve, ki je prikrajšana za svojo transcendentalno funkcijo.« (*Ibid.*)

Derrida tako znotraj svoje refleksije pisave jasno začrta domet Hyppolitove koncepcije. Pisava je transcendentalno polje brez subjekta le v primeru, če ostajamo omejeni na intencionalno analizo pisave v njenem razmerju do zavesti. Virtualnost pisave zahteva minimalno »virtualno intencionalnost«. Pisava nas sicer zavoljo ločenosti od subjekta sicer po definiciji pahne v drsenje po nesmislu in v privzemanje najrazličnejšega smisla, se pravi nas lahko oddalji od izvornega smisla zapisa. Vendar nas pisava v vsej radikalnosti pahne v drsenje po nesmislu le tedaj, če znotraj nje ohranimo minimalno intencionalno napetost do subjekta in objekta. Ali povedano drugače, pisava je smiselna in funkcionalna tvorba le v primeru, če ostaja v poziciji nekakšne transcendentalnosti. Če pisava ne ohranja stalne napetosti do subjekta in objekta, potem je docela brezpredmetna, je kaotičnost, ki zgreši vsako določenost zato, ker zgreši vsako nedoločenost. Nasproti temu pisava postavi objekt v razmerje do univerzalne transcendentalne subjektivnosti. Pisava torej ne le ohranja vez s subjektom in objektom, temveč to vez celo vzpostavlja.²⁶ Pogoj te njene konstitutivnosti pa je, da ohranja nekakšno distanco do subjekta, se pravi, da zagotavlja možnost odsotnosti subjekta. Vpis subjekta je tu drugo ime za njegovo konstitucijo, kajti z interveniranjem pisave na splošno subjekt za svoje možnosti pripozna svoje nemožnosti, tj. pogoji njegovih možnosti so hkrati pogoji njegovih nemožnosti:

»Zakaj bi bila pisava drugo ime za konstitucijo *subjektov* in kratkoma lo za *konstitucijo*, če se lahko tako izrazimo? Drugo ime za konstitucijo subjekta, tj.

26. To konstitutivno vlogo pisave je potrebno v okviru Husserlove fenomenologije razumeti skozi perspektivo *noeme*, ki je »intencionalna, a *ne realna* komponenta noematičnega korelata, ki ni niti 'v' svetu niti 'v' zavesti. Toda noema je natanko pogoj vsakega izkustva, vsake objektivnosti, vsake fenomenalnosti, namreč vsake noetično-noematične relacije, naj bo originarna ali modificirana.« (Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993, str. 215, op. 2.) V to smer bi šla po Derridaju tudi »fenomenologija spektralnosti«, ki ni regionalna, temveč je kot neodvisna tako od sveta kot od egološke subjektivnosti pogoj vsake fenomenalnosti. Cf. Simon Critchley, »The Hypothesis, the Context, the Messianic, the Political, the Economic, the Tehnological. On Derrida's *Specters of Marx*«, v *Filozofski vestnik*, XVI, št. 2, Ljubljana 1995, str. 89.

posameznika, ki je primoran pred zakonom odgovarjati sebi in za sebe [*répondre (de) soi*], obenem pa je temu zakonu podrejen?» (*O gramatologiji*, str. 339.)

Ravno na tej točki bližine s transcendentalno pozicijo nastopa tudi ključna razlika glede na Hyppolitovo transcendentalno polje brez subjekta. Omenjeno polje naj bi podalo pogoje možnosti subjekta na splošno, medtem ko prapisava ni transcendentalni pogoj subjekta in objekta. V enaki meri, v kateri je pisava pogoj nemožnosti subjekta in objekta, je tudi pogoj njune možnosti. Natanko tisto, kar omogoča, da zapis doseže svojega naslovnika, to tudi onemogoča. V *O gramatologiji*, predvsem pa v *Glas* (Flammarion, Pariz 1974, str. 181 a) Derrida poudari razkorak med prapisavo in transcendentalno pozicijo s tem, da pisavo opredeli kot *ultra-* oziroma *quasi-*transcendentalno. Tako nakaže, da se prapisava izmika domeni tako transcendentalnega kot tudi empiričnega oziroma da nastopa kot neujemljivo in nedoločljivo presečišče obojega. Predpona *quasi* poskuša zaznamovati stalno napetost med istim in drugim, med transcendentalnim in empiričnim. Z njo je izpostavljena nujnost premeščanja obeh polov, pritajeno vrivanje prvega v drugega in obratno, kar pomeni, da je nekakšna vez med obema vselej že predpostavljena. Temu pravi Derrida »transcendentalno tihotapstvo«. *Quasi* torej opozarja na radikalno negotovost, nedoločenost in kontingentnost, ki jo mora vzeti v zakup vsako transcendentalno, ko je soočeno z intervencijo virtualne grafije.²⁷

Pisava torej ni indiferentna do polja transcendentalnosti, hkrati pa ni povsem zvedljiva nanj. Zato ne drži, da Derrida razvija »novo transcendentalno estetiko«, ki jo je napovedoval Husserl. Refleksija možnosti vpisa na splošno je refleksija spacio-temporalnega momenta, ki pa subjektivnosti, za razliko od transcendentalizma, ne zagotovi enotnega in univerzalnega fundamenta. Nasprotno, pokaže, da sta manko fundamenta in soočenost subjekta z njegovo končnostjo in naposled z njegovo lastno smrtjo konstitutivna za samo subjektivnost.²⁸ Prostor-čas, v katerem prebiva subjekt, je tako najprej prostor-čas sledi. Subjekt se konstituira skozi odsotnost, s katero je zaznamovana prapisava. Neumestljivost slednje Derrida predstavi kot nedoločenost *par excellence* in jo postavi za pogoj (ne)možnosti ločnice med transcendentalnim in empiričnim.

27. Za podrobnejšo razpravo primerjaj tekst Geoffreya Benningtona, ki je preveden v pričujočem zborniku, zlasti zadnji del poglavja »Kant« in poglavje »Transcendence in finitude«.

28. Cf. *O gramatologiji*, str. 349-350; »Geneza in struktura«, str. 49; *Glas in fenomen. Uvod v problem znaka v Husserlovi fenomenologiji*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 102; *Mal d'archive*, Galilée, Pariz 1995, str. 38.

Nedoločeno tu ni nasledek umanjkanja določitve, temveč nasledek zaznamovanosti z izvornim zapletom omenjene ločnice. Ta zaplet spregleda Foucault, ko, dasiravno ga izrecno ne omenja, kritizira Derridajev pojem pisave:

»Pri statusu, ki ga danes dajejo pojmu pisanja, dejansko ne gre niti za gesto pisanja niti za znamenje (simptom ali znak) tistega, kar bi nekdo hotel povedati. Izjemno poglobljeno si prizadevajo zamisliti splošno stanje vsakega teksta, tako prostora, v katerem se razprši, kot časa, v katerem se razgrinja.«²⁹

Foucaultovo izhodišče razumevanja pisave je takorekoč istovetno z Derridajevim in Barthesovim: pisava odpira prostor, v katerem je subjekt, ki piše, nenehno podvržen procesu lastnega izginjanja. Pečat avtorja nekega teksta je »le še v enkratnosti njegove odsotnosti« (ibid., str. 26). Zato je subjekt v pisanju primoran privzeti vlogo mrtveca oziroma zato skozi pisanje, kot pravi Barthes, »avtor vstopi v lastno smrt« (ibid., str. 19). Odsotnost subjekta je v pisanju torej nesporna. Razlike pa nastopijo v načinu artikuliranja te odsotnosti. Tako vidi Foucault v njenem tematiziranju – na način novega pojmovanja pisanja – na delu zvijačo, da se odsotnost avtorja premosti z nekakšno »transcendentalno anonimnostjo«, se pravi da avtor navkljub in po zaslugi odsotnosti zadrži »apriorni status«. Odsotnost avtorja bi potemtakem ne bila vzeta dovolj zares, ne bi bila odsotnost v pravem pomenu besede, temveč bi preko nje avtorja zadržali za »transcendentalnimi zapahi«. Foucaulta seveda zanima točka, ko subjekt vstopi v diskurzivni red, in funkcije subjekta znotraj različnih diskurzov. Avtor ni zanj nič drugega kot ena od specifik subjektive funkcije, medtem ko je subjektu odvzeta vloga »izvirnega utemeljitelja«. Subjekt ima torej v Foucaultovi perspektivi funkcijo spremenljivke.

Ali te Foucaultove obtožbe zadanejo »dekonstrukcijo subjekta«, ki se odvija skozi pisno diseminacijo? Ali je Derrida skozi vpeljavo pisave zares zgolj pretanjeno obnovil transcendentalno pozicijo, ki jo tako vztrajno zavrača Foucault? Ali je odsotnost, s katero je zaznamovana prapisava, le provizorična? Naša dosedanja razprava je pokazala, da Derrida ne podaja enoznačnega odgovora na navedena vprašanja. Manko te enoznačnosti je zanj ravno celotni problem: Derrida odgovarja z izvornim zapletom, izvorno kontaminacijo, ki ima pri vprašanih subjekta in transcendentalnosti vlogo konstitutivne nečistosti. Dekonstrukcija torej dvomi v

29. Michel Foucault, »Kaj je avtor?« (1969), slov. prev. v *Sodobna literarna teorija*, str. 27. Primerjaj tudi tekst Rolanda Barthesa, »Smrt avtorja« (1968), ki je preveden v istem zborniku.

možnost enoznačnega odgovora na omenjena vprašanja. To pa se ne izteče v skeptično zavračanje vsakršne določene pozicije. Nasprotno, dekonstrukcija je minimalna ekonomija, ki jo mora vsaj v določeni meri takšna pozicija sama predpostaviti. Se pravi da dekonstrukcija ne začne na začetku, temveč iz že danih teoretskih nastavkov. Dekonstrukcija zato ni izvorna filozofija in to ne sme nikoli postati. Na ta način se loteva tudi problematike subjekta in transcendentalnosti.

Prapisava oziroma virtualnost pisave osvobodi objektivnost od čutne prostorski-časovnosti, povedano drugače, polje tradiranja mora neizbežno sprejeti možnost neke *izvirne spacio-temporalnosti*, ki se izmika alternativni med čutnim in inteligibilnim, tako pa vsem metafizičnim opozicijam na splošno. Toda subjekt in objekt ostajata z vidika prapisave nepogrešljivi kategoriji: prapisava razkriva pogoje njune (ne)možnosti. Tako je prapisava izvorni zaplet empiričnosti in transcendentalnosti: je *quasi-transcendentalno*.

Tu se ne moremo spustiti v celovito obravnavo »dekonstrukcije subjekta«, zato se bomo omejili le na prikaz Derridajevega prvega (kasnejšega) koraka v to smer. Kot smo videli, Derrida že v zgodnjih spisih precej razpravlja o témi subjekta. Toda vedno znova se je postavljalo vprašanje po kompleksnejšem pristopu dekonstrukcije k mišljenju subjekta in seveda po bolj enoznačnem odgovoru na status subjekta, morda takšnem, kakor so ga podali Derridajevi sodobniki, Lacan, Althusser, Foucault, Badieu, Laclau itd. Na novo zamejiti subjekt, ga morda odpraviti, razsrediščiti ali ga zapolniti z novo vsebino, to je bila ena izmed ključnih nalog strukturalizma in tistega, kar je prišlo za/pred njim. In ker dekonstrukcija dosledno sledi lastni arhitektoniki, ker je prepričana, da lahko določen sklop vprašanj odpre šele, ko bo predhodno zamejila nekatere temeljne filozofeme, ki tiho predpostavijo etično-teoretično odločitev, je tudi na status subjekta lahko odgovorila šele naknadno.³⁰ Ta odgovor je seveda, tako kot to velja za vsa »nova« vprašanja, najprej ponovitev in eksplikacija že razvitih nastavkov, ki so nakazovali smer dekonstrukcije subjekta. Toda ta ponovitev, ki naknadnost naredi za primarno, je pri vprašanju subjekta eksemplarna. Omenjeno ponovitev Derrida namreč postavi v jedro subjekta samega in jo zoperstavi črtanju subjekta. Znotraj vsake retorike »likvidacije« subjekta Derrida prepozna določeno nujnost *ponavljanja subjekta oziroma vrnitve subjekta*.

30. Dekonstrukcija si je zato sama nadela ime »filozofija obotavljanja«. Skladno s tem jo je Derrida na začetku svoje poti označil z *desedimentacijo*, in ta oznaka je na mestu tudi danes: dekonstrukcija ni nič drugega kot operacija, ki spravlja na površje sedimente, ki jih prekrivajo plasti teoretske produkcije.

»Potrebno bi se bilo vprašati, morda preko elipse, ali struktura vsakega subjekta ne sestoji v možnosti te forme ponavljanja, ki jo imenujemo *vrnitev*, in če, še bolj resno, ni po svojem bistvu *pred zakonom*, razmerje do zakona in samo izkustvo – če le-to obstaja – zakona...«³¹

To vprašanje postane neizbežno skozi logiko prapisave. Pisava odpre problem topologije subjekta, se pravi odpre problem samega mesta subjekta: subjekt se v pisavi izgubi, je po eni strani zahtevan, po drugi pa postane nedoločljiv. Zato je določitev *mesta* subjekta ravno celotni problem njegove dekonstrukcije. Ta določitev je neločljiva od razlogov, ki so vodili k obtoževanju in zatiranju pisave. S pisavo se namreč na neki način najdemo *pred* subjektom, saj formalno gledano pisava predhodi razcepu na subjekt in objekt. Ta formalna (grafična) zareza v topologijo subjekta Derridaja primora, da vprašanje po subjektu nadomesti z vprašanjem po »kdo«. Subjekt je vselej že predeterminiran, vsakršno vprašanje po njem je vnaprej določeno z odgovorom, ki ga pričakuje. Zato je neizogibno k subjektu pristopiti skozi ovinek, ki je istoveten ovinku, ki ga v razpravi o statusu govornice predstavlja pisava. »Kdo« je »prežet s problematiko sledi in razlike, afirmacije, signature in lastnega imena« (*ibid.*, str. 275). Vpeljava tega »kdo« seveda porodi strukturalna vprašanja o tem, v kolikšni meri sta stavčni subjekt in ontološki subjekt odvisna drug od drugega.

Vprašanje po »kdo« pa Derrida naveže še na neko drugo problematiko, ki v precejšnji meri determinira in nakaže kasnejšo smer njegovega tematiziranja subjekta. Namreč na vprašanje *vrženja, du jet*, ki v francoščini ohranja vez med *subjekt, objekt in projet*. Dekonstrukcija subjekta bo tako v marsičem odvisna od vnovičnega premisleka Heideggrovega *Dasein*. *Dasein* seveda ni zvedljivo na subjektivnost. Toda ker eksistencialna analitika ohranja poteze transcendentalne analitike, je več kot na mestu vprašanje, v kolikšni meri ostaja *Dasein* vezano na pozicijo subjekta.³² Znova gre torej za vprašanje izvirne kontaminacije.

31. »'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet« (1989), pogovor z Jean-Luc Nancyjem (povzeto v *Points de suspension*, str. 270), ki je v celoti posvečen vprašanju subjekta.

32. Tu ne moremo vstopiti v to kompleksno problematiko, ki jo Derrida deloma nakaže v omenjenem pogovoru z Nancyjem, podrobneje pa jo razvija v *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Galilée, Pariz 1996. Na tem primeru lepo vidimo, kako je Derrida zavezan svojim zgodnjim refleksijam. Heideggrova misel ostaja za Derridaja vseskozi izziv. Ta kontinuiteta njegove misli pa seveda ni enostavna: prečijo jo številne prekinitve in preusmeritve teoretske preokupacije; toda prav skozi to diskontinuiteto se najlepše nakazuje sama kontinuiteta.

Z »kdo« Derrida ne označi zgolj možnosti, ki odpira vprašanje po subjektu, temveč vidi v tem »kdo« še neko drugo možnost:

»Ta možnost prekoračuje samo vprašanje, ga znova vpiše v izkustvo neke 'afirmacije', nekega 'da' ali 'za-stavka' [*en-gage*] (s to besedo v *De l'esprit* opisujem *Zusage*, to privolitev v govorico, v znamek, ki predpostavlja najizvornejše vprašanje), tega 'da, da', ki odgovarja še preden lahko oblikuje vprašanje in ki je odgovoren brez avtonomije, pred in v oziru vsake možne avtonomije tega kdo-subjekta ipd.« (»Il faut bien manger...«, str. 275.)

Singularnost tega »kdo« ne temelji več na samoidentiteti, temveč se premešča in cepi, je skratka razlikovana: aficirana je z razliko in odlogom, ki nezvedljivo zaznamujeta sovpadanje s samim seboj. Ker subjekt sam ne more obvladati razlike oziroma jo narediti za eno svojih kategorij, je subjekt najprej razlikovani subjekt. Subjekt predpostavlja grafično diseminacijo in vselej že razpolaga z nekim odgovorom nanjo. Zato Derrida težo vprašanja po subjektu premesti na vprašanje po »kdo«. Toda razlika ni negativni princip subjekta, ki preči možnost njegove enotnosti, je predvsem princip njegove pra-sinteze, se pravi da je razlika odgovorna za njegovo enotnost. Na tej točki Derrida vpelje motiv, ki ga zahtevajo tako klasični kot neklasični koncepti subjekta, namreč motiv *odgovornosti*. Afirmativna plat ekonomije razlike je odločilna za strukturiranje subjekta.

»Singularnost tega 'kdo' se dislocira in cepi s tem, da se združuje z namenom, da bi odgovorila drugemu, čigar klic na neki način predhodi njegovi lastni samoidentifikaciji, kajti na ta poziv lahko zgolj odgovorim, nanj sem že odgovoril celo tedaj, ko sem prepričan, da sem odgovoril z 'ne' (to sem poskušal pojasniti v *Ulysse Gramophone*).« (*Ibid.*, str. 276.)

Na tem sklopu identitete in drugosti se torej pričinja vprašanje dekonstrukcije subjekta, ki ga Derrida razvija skozi vprašanja po etičnem. Tema za dekonstrukcijo še zdaleč ni sklenjena ali izčrpana.³³ In če se za zaključek vrnemo k perspektivi Husserlove fenomenologije, je Derrida prepričljivo pokazal, da mora

33. Študije na to témo se kar vrstijo, v *Politiques de l'amitié* (Galilée, Pariz 1994, str. 11) Derrida napove celo serijo del, sicer že obelodanjenih v obliki seminarjev, ki bodo nadaljevala z razvijanjem te teme: *La nationalité et le nationalisme philosophiques; Nomos, Logos, Topos; Le théologico-politique; Manger l'autre; Questions de la responsabilité* itd.

tudi tako zgledni transcendentelni idealizem, ki »bit bivajočega opredeli kot objekt na splošno za subjekt na splošno«, oziroma tako dosledna filozofija transcendentalnega subjekta naposled sama pričeti z dekonstrukcijo subjekta. To se zgodi z nastopom genetičnih analiz *ega*, analiz časa in *alter ega*.

»Potemtakem obstaja v osrčju tistega, kar nastopa in se daje kot transcendentelni idealizem, nek horizont spraševanja, ki ga ne obvladuje egološka forma subjektivnosti ali intersubjektivnosti.« (*Ibid.*, str. 277.)

Od pisave k pisavi *avant la lettre*.

Nasproti Ricœurju, po katerem vsako izhajanje iz individualne in kulturne operacije ter iz katerekoli človeške prakse predpostavlja neko *univerzalno Leistung*, *univerzalno subjektivnost* kot poslednji temelj (*op.cit.*, str. 172), Derridajeva prapisava temelji na radikalni odsotnosti takšnega temelja. Zato je po Derridaju potrebno pisavo upoštevati tudi v njeni faktičnosti, dobesedno v njeni nepomenskosti in neintencionalnosti. Pisava je zaplet transcendentelnosti in empiričnosti, je zaplet, ki ni zvedljiv ne na prvo ne na drugo; pisava je njuna nedoločenost sama. To seveda ni več pisava, o kateri govori Husserl, čeprav prav on prvi jasno formulira njen pojem tisti hip, ko se v konstituciji idealnih objektov opre na virtualno naravo pisave. Pisava za Husserla ostaja pisava zgolj v meri, v kateri jo je moč dešifrirati in v celoti rekonstruirati njen pomen. Derrida zaostri to Husserlovo formulacijo, jo razvija naprej, postavi v širši kontekst ter pride do sklepa, da obstaja pisava pred pisavo, ki se izmika vsaki pomenskosti, ki pa jo vsaka pomenskost že predpostavlja. Virtualno naravo pisave, ki jo izpostavlja Husserl, je tako potrebno posplošiti, potrebno je pisavi ne le pripisati virtualnost, temveč jo skoz in skoz dojemati kot možnost samo, celo kot sveženj nasprotujočih si možnosti. Toda pisava pred pisavo, pisava kot možnost pisave na splošno, lahko nastopa izključno sočasno – v tem je ključ za razumevanje dekonstrukcije v celoti – s Husserlovo pisavo idealizacije.³⁴

34. John Sallis je prepričan, da Husserl navkljub povezovanju pisave in idealizacije ostaja na ravni klasičnega pojma pisave »kot vidnega-prostorskega zastopnika govora« (*«Doublures»*, v *Revue Philosophique*, št. 2, april/junij 1990, str. 354). Temu bi lahko pritrdili le z zadržkom, da razdalja med Husserlovo in Derridajevo pisavo ni tako velika, da med obema pisavama ni brezna ali neprekoračljivega horizonta, temveč le nekakšna prekinitev, belina. Derridajeva pra-pisava se skoz in skoz meri po klasičnem pojmu pisave.

Derridajeva teza je, da proces idealizacije poteka vzporedno s procesom absolutnega izničenja pomena in pomenskosti na splošno. Prapisava je tako vselej podvojena, je pisava prisotnosti, polnega pomena in resnice, ter pisava netransparentnosti, nepomenskosti in neresnice. Pisava omogoča prebrati tisto, kar zabriše oziroma sedimentira. Zato ima strukturo sledi; ko se briše, pušča za seboj sled svojega brisanja. Ko je grafija enkrat navzoča, odpira strukturo napotovanja in je v strogem pomenu besede neizbrisljiva struktura. Sedimentacija pisave je njena desedimentacija. Dvojnost pisave – ki pa, kot pravilno ugotavlja Descombes, ni nikoli njeno nasprotje, zavoljo česar tudi ni možna sinteza med obema platema (*Descombes*, str. 176) – zahteva neko *double science* in pisanje z obema rokama hkrati.³⁵ Iz tega nedoločljivega razmerja med pisavo in pisavo oziroma iz nedoločljivosti pisave same Derrida potegne konsekvence, ki zadevajo predvsem teorijo pomena. Pomenska pisava je tista, ki nosi breme razcepa na opisano dvojnost: »Smisel bi bil torej že neke vrste nevidna [*blanche*] in nema pisava, ki se podvaja v hoteti-reči.«³⁶ Pisava tako dobi povsem nov pomen, ki je karseda daleč od njene tradicionalne vloge.

Če Husserl govori o *geistige Leiblichkeit* jezikovnega ali grafičnega telesa, tedaj po Derridaju meri na »juridično čistost intencionalne animacije« (»Introduction«, str. 85). S tem pisava oziroma možnost inkarniranja v grafiji ni več mundano pomožno sredstvo ali mnemotehnika resnice, temveč *sine qua non* pogoj dovršitve idealne objektivnosti (*ibid.*). To je možnost dekonstrukcije, ki jo odpira Husserlov tekst. Derrida bo glede na Husserlovo pozicijo storil le droben korak naprej. Medtem ko Husserl izpostavlja bistveno vlogo krize, ki jo potegne za seboj pisno zaznamovanje, bo Derrida v določeni meri podvomil v njeno vlogo. Namreč v meri, v kateri ostaja pojem krize v transcendentalni fenomenologiji še naprej teleološko določen. Naslednjo minimalno razmejitev dekonstrukcije in fenomenologije bo Derrida v *O gramatologiji* pospremil z napotilom na Husserlovo »Vprašanje po izvoru geometrije«.

35. Cf. »La double séance« (1970), *La dissémination*, Pariz 1972, str. 199-318. in *Positions*, str. 14.

36. »Forma in hoteti-reči. Opomba k fenomenologiji govornice«, prevedeno zgoraj, str. 60. Nekaj vrstic kasneje se Derrida skliče na *Izvor geometrije*, v katerem Husserl tematizira sedimentirano zgodovino tega hoteti-reči oziroma te *Bedeutung*. Tudi v »Genezi in strukturi ter fenomenologiji« (prevedeno zgoraj, str. 47) sklicevanje na *Izvor geometrije* ne umanjka: »*Izvor geometrije* opisuje najnost te ekspozicije uma v mundanem vpisu. Gre za ekspozicijo, ki je nepogrešljiva za konstitucijo resnice in idealnosti objektov, a je prav tako grožnja smislu s strani zunanosti znaka. V momentu pisave se lahko znak vselej 'izprazni', se odtegne prebuditvi ali 'reaktiviranju' ter lahko za vselej ostane zaprt in nem.«

»To, česar Saussure tu ne preizpraša, je bistvena možnost neintuicije. Tako kot Husserl tudi Saussure to neintuicijo teleološko opredeli kot *krizo*. Prazni simbolizem pisnega zaznamovanja – denimo v matematični tehniki – je tudi za husserlovski intuicionizem tisto, kar nas prežene daleč proč od jasne evidentnosti smisla, tj. polne prisotnosti označenca v njegovi resnici, ter na ta način odpre možnost krize. Slednja je prav kriza *logosa*. Kljub temu ostaja za Husserla ta možnost vezana na samo gibanje resnice in na produkcijo idealne objektivitete: slednja dejansko nepogrešljivo potrebuje pisavo.« (*O gramatologiji*, str. 55.)

Nemara je čas, da se vrnemo k na začetku omenjeni diferenciaciji znotraj Derridajeve obravnave Husserla. Videli smo, da Derrida v *Le problème de la genèse* razpravlja o Husserlovem predavanju o izvoru geometrije, in preden se vprašamo, kolikšno težo ima to predavanje glede na problematiko »Introduction«, storimo krajši ovinek. Derrida namreč v *Le problème de la genèse* podrobno razpravlja še o nekem drugem Husserlovem spisu, ki prav tako konceptualizira matematične objekte in pisavo.

Dietlef Thiel ugotavlja,³⁷ da je Husserl z radikalnostjo, ki je kasneje več ne srečamo, že precej pred »Vprašanjem po izvoru geometrije«, v Brentanu posvečeni *Filozofiji aritmetike* (1891), izhajajoč iz intencionalnega psihologizma in empirične geneze spoznanj razmišljal o vprašanju znaka. Preudarja o »čutnem simboliziranju« ter »čutnih znakih«, celo o možnostih in posledicah tega, da ti znaki nastopajo kot »tuji surogati«: »Znaki in rudimenti zastopajo resnične pojme, toda tega, da jih zastopajo, ne opazimo.«³⁸ Neopazna surogacija in okrajšava, ki ju vpeljuje znak oziroma ki sta prav znak sam, izhajata iz »slepega mehanizma čutnega simbola«, sta pa tudi vzrok, da »spregledamo pisavo« oziroma da ne izstopimo iz okvira njenega vsakdanjega razumevanja (*ibid.*, str. 240). Husserl meri na to, da pisava nima le teleološkega, temveč tudi logični pomen. V *Filozofiji aritmetike* se namreč razloček med avtentičnim in neavtentičnim izteče v razliko med intuitivnim mišljenjem, ki se opira na zor ter tako pride do uvida v samo reč, in simboličnim mišljenjem, ki se opira na znake. Prvo je avtentično, ker je neposredno, drugo je neavtentično, ker je posredno. Natanko v zvezi s statusom števila mora Husserl podrobneje opredeliti razmerje med obema.³⁹ Le za najnižja števila imamo namreč na voljo neposredni

37. Thiel, str. 341 ff.

38. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Husserliana XII, ured. L. Eley, Haag 1970, str. 352.

39. Tu se opiramo na knjigo R. Philip Buckleya, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1992, str. 58 ff.

zor, zato povečini operiramo z neavtentičnimi pojmi števil, se pravi zgolj s simboličnimi predstavami le-teh. Husserlov odgovor na razmerje med obema platema števila je tu jasen: raba neavtentičnih števil ni problematična vse dotlej, dokler znotraj nje v minimalni meri ohranjamo razmerje do avtentičnih števil. V nasprotnem smo izgubili fundament znanosti, njeno izvornost, in nastop krize je neizogiben.

Vprašanje znaka oziroma pisave je torej vpisano v fundiranje avtentične znanosti. Od tod je le še korak do sklepa, ki mora pretresti vsako transcendentno filozofijo: od pomena pisave je odvisna dejavnost duha (*Thiel*, str. 346). Grafična materialnost ima namreč po Husserlu odlike (trajna fiksacija, dostopnost in preglednost), ki jih je duh kot duh pač primoran s pridom izkoristiti (*ibid.*). Duh preseže svojo ozkost na način, da se posluži kombiniranja najrazličnejših čutnih znakov ter to počne skladno z nekim kodom, ki mu omogoči prepoznavanje teh kombinacij.⁴⁰

Husserl po tem zgodnjem spisu znova tematizira pisavo šele v »Vprašanju po izvoru geometrije«. Vemo, kakšne poti je med obema omenjenima refleksijama pisave ubirala in prehodila njegova misel; ne vemo, ali ima dejstvo, da tako na začetku kot tudi na koncu tako bogate misli zasledimo premislek pisave, kakršenkoli pomen; prav Derrida pa pokaže, da je »skripturalna metafora« oziroma »skripturalna analogija«, njena navzočnost v enaki meri kot njena odsotnost, tudi v tem vmesnem času imela gotove učinke na Husserlovo misel.⁴¹ In če je Derridaju v *Le problème de la genèse* obravnavo izvora geometrije narekovalo vprašanje reaktiviranja geneze v kontekstu zgodovinske teleologije, mu je obravnava *Filozofije aritmetike* šele omogočila vpeljavo teme geneze. Naslov poglavja (gre za drugo poglavje prvega dela) je dovolj zgovoren: »Prvo zatekanje h genezi: intencionalni psihologizem« (*La problème de la genèse*, str. 55 ff). *Filozofija aritmetike* in »Vprašanje po izvoru geometrije« torej tvorita ogrodje Derridajevega raziskovanja geneze, oba pa se opirata na refleksijo pisave in znaka.

40. Toda tako kot lahko s »simboli upravljam tudi če jih aktivno in aktualno ne oživljam s pozornostjo in intenco pomena (po Husserlu kriza matematičnega simbolizma)«, tako tudi »kriza in praznost matematičnega smisla ne omejuje tehničnega napredka (interveniranje pisave je odločilno, kot to v *Ursprung der Geometrie* opazi sam Husserl)«. Še en dokaz o tem, kolikšno težo Derrida pripisuje svojemu zgodnjemu branju omenjenega Husserlovega predavanja tudi v kasnejših tekstih; navedek je vzet iz teksta »Signatura dogodek kontekst« (1971), slov. prev. v *Sodobna literarna teorija*, str. 129.

41. Primerjaj »Forma in boteti-reči«, predvsem str. 61.

Toda ali pride Derrida do osmislitve pisave že v *Le problème de la genèse*? Morda bi po opisanih prekrivanjih z »Introduction« in glede na dejstvo, da Derrida v *Le problème de la genèse* obravnava oba ključna Husserlova spisa, ki tematizirata pisavo, pričakovali, da bo Derrida pisavo že tu v določeni meri konceptualiziral ali jo vsaj navezal na vprašanje geneze. Konec koncev to eksplicitno stori že sam Husserl. Toda ne. Pisava v *Le problème de la genèse* ni omenjena. Derrida sicer govori o »razvoju tehnik«, ki izpopolnjuje in lajša »transmisijo« in »dedovanje«, a še najdlje seže s sintagmo »svet spacio-temporalnih reči« (*ibid.*, str. 270).

Navkljub temu pa je bilo »nekaj« od pisave vendarle nesporno formulirano. Nesporno je Derrida vztrajno sledil temu »nekaj« skozi celotno »prvo« delo in nesporno je modus tega sledenja v marsičem navzoč tudi v kasnejših obdobjih. Za kaj torej gre? Derrida je v »Avertissement« k *Le problème de la genèse* skoraj štiri desetletja po dokončanju tega dela zelo precizen: že v tem prvem delu je šlo za sledenje »nekakšnemu zakonu, katerega stabilnost se mi zdi danes še bolj prese- netljiva«; gre za »izvorno zapletenost izvora, za začetno kontaminacijo enostav- nega, za inavguralni razcep, ki bi ga ne mogla predočiti nobena analiza« (*ibid.*, str. VII). Povsem konkretno je imelo tisto »nekaj« formo naslednjega vprašanja: kako je lahko izvornost fundamenta neka apriorna sinteza? Kako se lahko vse pričenja z zapletom? Zakaj je »absolutni smisel geneze lahko hkrati izvoren in anticipiran« (*ibid.*, str. 13)? Ne glede na poseben status *Le problème de la genèse*, ki ga je potrebno upoštevati in ki ni vselej kompatibilen s kasnejšim Derridajevim delom,⁴² moramo vendarle ugotoviti, da se omenjeno delo skozi »usodno nujnost kontaminacije« oziroma »zakon diferencirane kontaminacije« (*ibid.*, VII) vpisuje v srž problematike pisave. Ne samo, da se Derrida opira na Husserlova razmišljanja o »Vprašanju po izvoru geometrije«; delo pisave, ki predhodi običajnemu nasprotju med pisavo in glasom ter se izmika vsem tradicionalnim metafizičnim opozicijam, začnši z opozicijo med inteligibilnim in empiričnim, je nedvomno prepoznavno že v *Le problème de la genèse*. Forma vprašanja po pisavi je torej tu že navzoča. Že je poimenovan »svet spacio-temporalnih reči«, kamor nedvomno spada pisava. Izvornost in anticipiranje hkrati, izvorni zaplet, usodna kontaminacija – vse to zaznamuje logiko, ki tvori skelet grafije. Struktura grafemske diseminacije, pisava na splošno je potemtakem vodilo celotne obravnave Derridajevega dela.

42. Gre za status »dialektike«, za »izvorno dialektiko« ali »neskončno dialektiko«, s katero je Derrida tedaj reševal omenjeni zaplet izvornosti. V »Introduction« ta termin skorajda povsem izgine iz besednjaka. Za izjemo primerjaj *ibid.*, str. 82, kjer je govora o dialektičnosti živega sedanjika.

Na začetno vprašanje, koliko sta »Derrida pred Derridajem« in »Derrida pred 'Derridajem pred Derridajem'« blizu Derridaju, moramo zato odgovoriti: precej; in morda še nekoliko bolj.

Pisava-čas-drugost.

Na neki način potemtakem že obstaja »Uvod« v »Introduction« k *Izvoru geometrije*, ta »Uvod« iz Derridajevih študentskih let pa je v določeni meri tudi uvod v njegovo kasnejše delo. »Introduction« in *Le problème de la genèse*, s tem pa vse, kar je Derrida napisal o Husserlu, je torej povsem legitimno brati vzporedno. To kontinuiteto potrjujeta tudi dva kasnejša, v pričujočem zborniku prevedena spisa o Husserlu, »Geneza in struktura ter fenomenologija« ter »Forma in hoteti-reči«. ⁴³ Seveda lahko to kontinuiteto potrđita le s tem, da jo

43. Toda če smo vsaj približno sistematizirali Derridajeve zgodnje tekste, če smo pokazali na njihove korelacije in izpostavili določeno kontinuiteto, potem prav tekst »Geneza in struktura ter fenomenologija« v to našo provizorično sistematizacijo Derridajevih del vnaša pravo razdejanje. Izhajali smo namreč iz tega, da je »Introduction« (končan julija 1961, objavljen 1962) delo, ki skozi vprašanje pisave razvije takorekoč vse nastavke za dekonstrukcijo, da pride nekako do roba, ki pa ga bo Derrida zares prestopil šele s tremi knjigami iz leta 1967. »Introduction« torej spada nekako v čas »Derridaja pred Derridajem«. Po drugi strani pa je tekst »Geneza in struktura ter fenomenologija« povzet v *L'écriture et la différence*, in evidentno sodi v tematiko »zrelega Derridaja«. Toda tekst je bil prvič podan kot predavanje že leta 1959 na simpoziju o strukturi in genezi ter prvič objavljen leta 1964. Že s tem se stvar precej zaplete, saj se tekst iz takoimenovanega zrelega obdobja vrva v čas »Derridaja pred Derridajem«, se pravi v čas formiranja dekonstrukcije. Še bolj pa se vse zaplete, če ta vdor obravnavamo po vsebinski plati. »Geneza in struktura ter fenomenologija« je v vseh pogledih tipični dekonstrukcijski tekst. In je nedvomno prvi zares dekonstrukcijski tekst. Obravnava dve nezvedljivi teoretski strategiji, postopek geneze in postopek strukture, pokaže na njuno nujno presečišče, na vselejšnjo anticipiranost enega v drugem in na njuno navzočnost od samih začetkov filozofije dalje. Naravnost šokantno pa učinkuje omenjeni tekst iz leta 1959 tisti hip, ko smo pozorni na njegove terminološke rešitve, ki so pri Derridaju vselej vezane na minimale, a kompleksne konceptualne premike. Tako v omenjenem tekstu nastopa pojmovni par *zapora/odprtje, la clôture/l'ouverture* (cf. *ibid.*, str. 41), ter, še povsem abstraktno in nerazloženo, *la différence* (*ibid.*, str. 39). To je prva, docela neopazna in nejasna omemba *la différence* pri Derridaju. Le če odmislimo spis »Razlika«, ki je bil objavljen devet let kasneje, si lahko predočimo celotno abstraktnost in nedoumljivost te omembe razlike. Od kod ta *l* (a), zakaj ravno tu in kakšne so njegove posledice? Tega vprašanja si v zgodnjih odzivih na Derridaja ni postavil nihče, preveč bizarno in neopazno je namreč ta *l* (a) pričel svoje delo znotraj razlike. In seveda preveč nemo. Ker od *l* (a) ni bilo glasu, ni bilo

zapleteta in se na neki način pregrešita zoper njo. Těmi, ki jo odpirata, kažeta na ta odmik, toda oba teksta na ključnih mestih puščata odprto vrzel, ki ju jasno in nezvedljivo povezuje z branjem Husserlovega »Vprašanja po izvoru geometrije«. Brez njega bi ne bila možna. Normativnost pisave oziroma skripturalne spacio-temporalnosti znotraj konstitucije idealnih objektivnosti ostaja določujoče izhodišče tudi za kasnejše Derridajeve raziskave transcendentale fenomenologije in za raziskave vseh idealnih objektivnosti na splošno. *Glas in fenomen* ne skriva te zadolženosti:

»Avtonomija hoteti-reči glede na intuitivno spoznanje, avtonomija, ki jo Husserl pokaže in ki smo ji maloprej rekli svoboda govorce in 'prosto govorjenje', ima svojo normo v pisavi in v razmerju do smrti. Ta pisava se besedi ne more šele dodati, saj jo je že od njenega začetka podvajala in jo oživljala. Indikacija tukaj ne degradira in zavaja ekspresije, temveč jo diktira.« (*Glas in fenomen*, str. 103.)

Čeprav se Husserl v »Vprašanju po izvoru geometrije« ne sprašuje naprej po statusu pisave, čeprav se ne vpraša po njenem bistvu (kot Platon v *Faidrosu*) in ne poda njene kritike (kot Rousseau v *Eseju o izvoru jezikov* ali kot Saussure v *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*), pa Husserlova umestitev pisave nedvomno presega vse predhodne poskuse njene konceptualizacije. Ključno Husserlovo spoznanje, ki prestopa prag dekonstrukcijskega raziskovanja pisave, je namreč v tem, da pisavi poverja nezvedljivo in bistveno vlogo v konstituciji idealnih objektov navkljub in natanko zavoljo njene vseskozne sekundarne narave, njene reduciranosti na funkcijo transmisije, ki pa jo, paradokсно, preseže ravno s tem, ko jo zvesto izpolnjuje. Pisava je pri Husserlu nekakšna izvorna sekundarnost ne le zato, ker prekaša govor; je sekundarnost, ki je izvorna zato, ker je normativna v oziru konstitucije idealnih objektov. Toda pisava je konstitucija in kontaminacija idealnih objektov. Hkrati. Zato odpira vprašanje

nanj nobenega odziva. In ker ni bilo od i (a) nobenega glasu, ni nase pritegnil nobenega pogleda. A vendar je moral Derrida že tedaj, se pravi leta 1959, imeti jasno predstavo o tem, kaj naj bi oziroma kaj naj ne bi hotela-reči *la différance*. Toda če to drži, kako potemtakem misliti status »Introduction«, ki ne pride dlje od *la Différence*, ki naj bi bila *le Transcendental*? Kaj naj si mislimo o tej Razliki iz »Uvođa«, ki jo je že prehitela razlika? Kaj naj si milimo o tej razliki, če dobi svoje nastavke šele čez nekaj let? Stvari puščamo odprte. Rečemo lahko le, da na način, kot se znotraj tekstov iz zgodovine filozofije, ki jih Derrida bere, vsakokrat izkaže, da se je dekonstrukcija vselej že pričela, taisto velja tudi za Derridajevo zgodnje delo. Tudi v njem se je dekonstrukcija vselej že pričela, v njem je dekonstrukcija navzoča bolj, kot dajejo misliti uporabljeni pojmi, zato je njeno formiranje vselej že pri koncu. Dekonstrukcija je anticipacija in precipitacija, je prehitavanje in zamuda. Hkrati.

izvora: šele izhajajoč iz pisave lahko namreč »postavimo pod vprašaj zahtevo po neki arhiji, po absolutnem začetku in izvoru« (*Positions*, str. 23).

Pisava je presežek/manko svojega lastnega in originarno dopolnilo. Zamuda pisave je izvorna zamuda. Ta logika pisave naposled določa, da je vprašanje po izvoru geometrije lahko postavljeno šele naknadno.

Toda pisava, ki ima formo izvorne zamude ali izvornega ponavljanja, ni enostavno zvedljiva na običajni pojem pisave. Ni tudi moč reči, da z njim kratkomalo prekine. Od tod postane po Derridaju nepogrešljiva vpeljava momenta, ki je do pisave v nekakšnem razmerju pripadanja/nepripadanja, ki ji je tako lasten kot tudi nelasten. Ta (ne)lastni moment, ki je v prvi vrsti moment brez lastnosti, je gibanje, ki šele proizvede razliko med prisotnostjo in odsotnostjo kot matričnim nasprotjem med govorom in pisavo. Toda moment, ki se izmika polju pisave, se strukturira skozi določeno *zmožnost pisave*. Zato je ime pisave skladno z logiko paleonomije ohranjeno, določen odmik od običajnega pojmovanja pa zaznamujejo naslednja imena: pra-sled, nemotivirana sled, osnovana sled, različka, grafija, prapisava, pisava na splošno ipd.

Pri Derridaju je nastop tega momenta vključen v kompleksno situacijo, preplet vsaj treh ravni, od katerih se vsaka členi naprej. Ta preplet se že Merleau-Pontyju kaže kot nezvedljiv. Navedli bomo dva odlomka iz *O gramatologiji*, v katerih Derrida izpostavi nerazčlenljivo trojnost, ki jo uteleša pisava na splošno.

»Pojem nemotivirane sledi v isti možnosti povezuje strukturo razmerja do drugega, gibanje temporalizacije in govorico kot pisavo, in sicer tako, da jih med seboj ni možno ločiti na kak drug način, kakor z abstrakcijo.« (*O gramatologiji*, str. 63.)

»Prapisava, gibanje različke ali nezvedljiva prasinteza, ki v eni sami in isti možnosti hkrati odpira temporalizacijo, razmerje do drugega in govorico, kot pogoj vsakega jezikovnega sistema ne more pripadati samemu jezikovnemu sistemu, ne more biti v njegovo polje umeščena kot objekt. (To ne pomeni, da ima dejansko mesto nekje *drugje*, da ima *drugi* označljivi položaj.)« (*Ibid.*, str. 78.)

Da bi omenjena *zmožnost pisave* lahko razvila vso svojo potenco, je bila potrebna teoretska situacija, ki bi bila sposobna reflektirati hkratnost tega trojnega gibanja: gibanje časa, drugosti in pisave. Potrebna je bila teorija, ki bi uspela takorekoč z eno gesto pojmiti ontološko tematiko časovnosti, etično tematiko alteritete in epistemološka vprašanja po statusu pomena, jezika in

znanosti. Transcendentalna fenomenologija je prva, ki ji je to uspelo in prva, ki se je zavedala te uspelosti. Zato Derrida dekonstrukcijo zahodne tradicije pričinja z branjem Husserla. Kajti Husserl je v »Vprašanju po izvoru geometrije« pisavo konceptualiziral v njeni virtualni naravi in jo vključil v refleksijo omenjenega tripartitnega gibanja. Nastop »virtualne zmožnosti pisave« je namreč vključeval naslednje tri momente: 1. zagotovil je permanentno časovno naravo idealnih objektov; 2. transmisija izvorne pomenskosti je preko zmožnosti pisave ohranjala konstitucijo idealnih objektov v njihovi polni pomenskosti; in 3. vprašanje fundiranja znanosti geometrije (od tod pa znanosti na splošno) je svojo pravo podobo naposled našlo v vprašanju po fundiranju horizonta človeškosti oziroma konstitucije intersubjektivnosti.

Pogoj tega fenomenološkega preboja je dvojen: del poti do njega je zagotovila sama zgodovina filozofije, drugi del poti pa je na novo prehodila fenomenologija. Problematika *Krisis* je rezultanta tega dvojnega utiranja, ki ustvari pogoje za to, da se zapusti utirjeno orbito. »Vprašanje po izvoru geometrije« pisavo predoči v njeni ontološki-epistemološki-etični dimenziji in nakaže možnost takšnega preboja orbite.⁴⁴ Lahko torej rečemo, da je Derrida v Husserlovem »Vprašanju po izvoru geometrije« odkril zaplet, ki ga dekonstrukcija ne bo prenehala razčlenjevati: celotno ogrožje tistega, kar bo hotela-povedati dekonstrukcija, je že navzoče v tem kratkem Husserlovem predavanju.

Zato ni možen drugi začetek dekonstrukcije in ni nobene druge dekonstrukcije od tiste, ki nenehno razčlenjuje dimenzijo pisave-časa-drugosti kot dimenzijo gibanja razlike.

44. Gre za preboj, ki se mora nenehno meriti po tistem, česar preboj je, se pravi, ki mora svojo utemeljnost poiskati znotraj tradicionalnega okvira mišljenja. Derrida se tako po začetnih refleksijah Husserlove fenomenologije loti podrobnih analiz statusa pisave pred »Vprašanjem po izvoru geometrije«, analiz Platonovega, Rousseaujevega, Saussurejevega itd. pojmovanja pisave. V teh analizah se pokaže, koliko Husserlov pojem pisave dolguje tradicionalnim zastavitvam oziroma koliko so se tradicionalne zastavitve približale Husserlovemu zastavku. Linearna razlaga nekakšne »zgodovine tematike pisave« povsem odpove. Tradicionalni zastavki pisave so bili primorani v določeni meri anticipirati »virtualnost pisave«, se pravi Husserlov odgovor. Vselej so razpolagali z določenim pojmom pisave. Tako je Husserlov preboj iz tradicionalnega okvira hkrati preboj iz in preboj v ta okvir. Pisava je, ponavljamo, precipitacija in anticipacija, v to igro je ujeta vsaka refleksija pisave. Da bi pokazal na ekonomijo pisave, mora Derrida v vsakem izmed svojih branj pričeti od začetka, se pravi da ne more izhajati iz nekega enotnega in vnaprej danega pojma pisave. Anticipacija in precipitacija spodbijata vsako homogeno sklenjenost polja, zato pisava ni nikoli enotni in enoviti pojem. Zato je pisava upor pojmu.

Rodolphe Gasché

DEKONSTRUKCIJA KOT KRITIKA

V znanosti¹ tako konceptualni napredek, kot tudi »tavanje po različnih poljih«, brez katerega takšnega napredka ni, pripeljeta do nemožnosti postavljanja vprašanj in pojasnjevanja problemov, ki so bili za prejšnjo teoretsko konfiguracijo ključni. Omenjene izgube se v resnici ne jemlje resno, saj »ni nobene potrebe, da bi zahtevali neko takšno védenje«, ker se od teorije legitimno zahteva zgolj *eno*, »da nam poda ustrezno razlago sveta, se pravi celoto dejstev, kot jo konstituirajo njeni lastni temeljni koncepti«.² Kar velja za znanost, načeloma velja tudi za literarno kritiko. Če prihaja »kontekst odkritja« v nasprotje s »kontekstom utemeljitve« (*ibid.*, str. 167), če bralna sredstva proizvedejo odkritja, ki jih predhodne teorije ne morejo več razložiti in če postane v očeh tradicionalnih kritikov nedoločljivo, »ali novi pogled *pojasnjuje* tisto, kar naj bi pojasnil, ali pa tava po različnih poljih« (*ibid.*, str. 283), potem bi lahko govorili o tistem, kar je Paul Feyerabend imenoval *nekomenzurabilnost* pristopov. Toda ali je ta nekomenzurabilnost zares vzpostavljena s takšno gotovostjo, kot bi radi verjeli nekateri Novejši Kritiki [*Newer Critics*] – takoimenovani dekonstrukcijski kritiki – in večina njihovih nasprotnikov? Razložek, kakršnega med monizmom in pluralizmom (se pravi liberalizmom) vpelje Wayne C. Booth, implicitno potrjuje, da so med seboj navidez izključujoči se pristopi k literaturi pravzaprav na istem. Ena izmed eksplicitnih predpostavk pričujočega spisa je tisto, kar skuša Boothov pojmovni sistem implicitno zagotoviti: globoko afiniteto med tradicionalno akademsko kritiko v vseh njenih oblikah in dekonstrukcijsko kritiko, komenzurabilnost, ki je kritiki (vključno z Boothom) niso poznali. Kakorkoli že, stališče, ki ga zagovarjamo v pričujočem spisu, je kritično do dekonstrukcijske literarne kritike in poskuša zagovarjati trditev, da slednja ni na ravni svojih pretenzij, zato naše stališče ne predstavlja spravljive geste v

1. [Prevedno po: Rodolphe Gasché, »Deconstruction as Criticism«, prvič objavljeno v *Glyph 8* (John Hopkins University Press, Baltimore 1979), povzeto v Gaschéjevi knjigi *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1994, str. 22-57.]

2. Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, London 1978, str. 283-284.

smeri neke vrste »kritične zveze držav« [*commonwealth*], katere pristop bi bil odvisen od kritikovih trditev, ki so videti kot »potni list v deželo debate,«³ in je daleč od prepričanja v kontinuiteto tradicije. Kajti problem bodisi tematske kritike bodisi Nove Kritike [*New Criticism*] (zgolj preoblečene v nov in včasih moden besednjak) še vedno prevladuje v post-strukturalističnih pristopih,⁴ in to navkljub njihovim retorikam. Z izjemo te retorike ni niti sledu o tistem, kar je Gaston Bachelard imenoval epistemološki rez.⁵ Tovrstna sodba nikakor ne izniči ali oslabi prispevka moderne dekonstrukcijske kritike. Nasprotno, po nastopu Nove Kritike je dekonstrukcijska kritika razvila nov, nepogrešljiv vpogled v sam predmet literarne kritike, v tekst. Toda tako kot znanstveni priročniki predstavljajo nekakšno obstrukcijo v odvijajoči se dejavnosti znanstvenega raziskovanja,⁶ tako veliko tistega, kar nastopa kot dekonstrukcijska kritika, prispeva bolj k podaljševanju zagat tradicionalne akademske kritike, kakor pa k odpiranju novih področij raziskovanja. Od tod splošno nelagodje predvsem do dekonstrukcijske kritike. Toda mučni občutek nelagodja sodobnih kritikov, zaradi česar hrepenijo po nečem »onstran dekonstrukcije«, istočasno pa dopuščajo napade poslednjega varuha, izhaja v prvi vrsti iz vzajemnega napačnega razumevanja pojma dekonstrukcije. Prav ta napačna interpretacija omogoča, da si ameriška kritika prisvaja omenjeni pojem in ga na enak način transformira v nekakšno mehanično vajo, ki spominja na akademski tematizem ali formalizem.

Preden poskusim pojasniti napačno interpretacijo pojma dekonstrukcije, moram izpostaviti nekatere izmed *evidentnosti*, ki usmerjajo takoimenovano dekonstrukcijsko kritiko.⁷ Po nastopu Nove Kritike, ki je pravilno pokazala, da

3. Wayne C. Booth, »Preserving the Exemplar: or, How Not to Dig Own Graves«, *Critical Inquiry*, 3, št. 2 (1977), str. 420.
4. Donedavna je bil »post-strukturalizem« skoraj izključno ameriška etiketa, ki pove več o vrtičkarskem duhu, ki je na oblasti ali ki skuša priti na oblast, kot pa o fenomenu, za katerega gre, če seveda sprejememo trditev, da nekaj takšnega kot je post-strukturalizem sploh obstaja.
5. Pojem epistemološkega reza kot prehoda od čutnega k znanstvenemu vedenju ni le precej kompleksnejši pojem, kot se običajno misli, temveč tudi ne more služiti za konceptualiziranje nekomenzurabilnosti med teorijami. To bom poskušal pokazati drugje.
6. Primerjaj Edward W. Said, *Beginnings*, Basic Books, New York 1975; John Hopkins University Press, Baltimore 1978, str. 202-203.
7. Tu se ukvarjam z evidentnostjo sodobne kritike in ne z vsaj vprašljivimi evidentnostmi literarne kritike nasploh. Glede teh evidentnosti bi lahko rekli, da pripadajo »najglobji, najstarejši in na videz najnaravnejši ter najmanj zgodovinski plasti naše pojmovnosti, tisti, ki se je najbolje odtegnila kritiki, in sicer najprej za to, ker jo podpira, hrani in informira; gre za sama naša zgodovinska tla.« *O gramatologiji*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 105.

literarna kritika ni bila derivat in da ni bila kratkomalo nek parazitski odgovor na literaturo, temveč avtonomna disciplina, je postalo modno, da se literarno kritiko dojema kot *teorijo*. Toda ali lahko v tem kontekstu teorija pomeni kaj drugega od prepogosto naivnih, včasih pa celo – glede na njene nenadzorovane in nezaželene stranske učinke – smešnih *aplikacij rezultatov* filozofskih debat na literarno polje? Teorija temelji na tej neproblematizirani in le poredkoma upravičeni aplikaciji, kot tudi na pomanjkanju slehernega spraševanja o aplikabilnosti takšnih filozofemov na specifične ravni tekstov. Teorija temelji predvsem na splošnem intuitivnem razumevanju pojmovnih sistemov, na neki način se umešča v (institucionalno motivirano) odsotnost vseh strogih formacij znotraj vodilnih znanosti, kot so antropologija, lingvistika, psihoanaliza, predvsem pa filozofija.⁸ V tem se teorija v ničemer ne razlikuje od impresionističnih pristopov in ohlapnih pojmovnih instrumentov tradicionalne akademske kritike, ki poredkoma reflektira svoje lastne predpostavke. Neproblematizirana aplikacija sposojenih orodij za analizo literarnih tekstov je *de facto* že dokazala sorodnost dekonstrukcijske in tradicionalne kritike. Toda, novo modno *a-teoretsko* stališče, ki si domišlja, da skuša v sedanjih okoliščinah rešiti literarne, estetske in etične vrednote, ni le po definiciji *grobo* teoretsko, pač pa ta hipokritična nedolžnost glede teorije izhaja iz njene slepote in nevedenja glede svojih lastnih predpostavk, ki so naposled odvisne od raznih zunaj-literarnih disciplin, kot so psihologija, zgodovina in filozofska estetika. Izvorov teh ved v filozofiji devetnajstega stoletja niso nikoli priznavali oziroma zadovoljivo pojasnili.

Če dekonstrukcijska kritika ne sovpada kratkomalo s takšno neutemeljeno aplikacijo pojmovnih orodij, sposojenih iz določenih vodilnih znanosti in namenjenega analizi literarnih tekstov, potem se njene teoretske pretenzije končajo z izdelavo kognitivnih aspektov omenjenih tekstov. Takšen pristop, naj je še tako avtoritativen, s tem, da ima informacijo in vedenje, ki ga o sebi eksplicitno ali implicitno prikaže tekst, za samoumevno, oziroma da refleksije, ki jih o sebi priskrbi tekst, obravnava dobesedno, ne le spodbudi teoretski eklekticizem, ki povzdigne kritika v status literarnih osebnosti kot sta Bouvard in Pecuchet, temveč ga naredi za predmet prav takšne kritike, kakršno je Claude Lévi-Strauss naslovil na Marcela Maussa: da je poskušal malezijski pojem *mana* razlagati s pomočjo njemu znane teorije.⁹

8. Primerjaj denimo Northrop Frye, »Polemical Introduction« k njegovi *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton 1973, str. 3-29.

9. Claude Lévi-Strauss, »Uvod v delo Marcela Maussa«, slov. prev. v Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1996, str. 227-266.

Druga evidentnost, ki prevladuje v dekonstrukcijski kritiki, je prepričanje, da je vse literatura, tekst oziroma pisava. Ta evidentnost Novejše Kritike zgolj radikalizira čisto estetično in ahistorično perspektivo njenih akademskih predhodnikov. Prav tako ohranja konzervativno funkcijo tradicionalne kritike s tem, da nevtralizira in zamegli poglobitve razlike ter kritične funkcije med različnimi vrstami diskurzov. V primeru takoimenovane dekonstrukcijske kritike ta evidentnost izvira iz neumestne aplikacije Derridajevega pojma *écriture* na vse forme diskurzov. To prenašajo aplikacijo – kot vselej – omogoča mešanje ravni v specifično filozofski debati s Husserlovo fenomenologijo. Toda Derrida sam dejansko skrbno ločuje med temi ravni. Pojem *pisave* (teksta in tudi literature), kot ga uporablja moderna dekonstrukcijska kritika, se na splošno sklicuje zgolj na *fenomenološko izkustvo pisave* kot nečesa, kar je prisotno v vseh diskurzih in tekstih. Pa vendar Derrida v *O gramatologiji* jasno svari pred tem, da se pisavo (kot pra-pisavo) zamenjuje z običajnim pomenom pisave. Pisava kot pra-pisava se »v fenomenološki izkušnji prisotnosti« v resnici ne more »dajati kot taka« (*O gramatologiji*, str. 87). Derrida dodaja, da se »mišljenje sledi... ne bo nikoli mešalo s fenomenologijo pisave« (*ibid.*, str. 87-88). Derridajev pojem pisave in sledi predpostavlja fenomenološko redukcijo vseh mundanih regij čutnosti (a tudi inteligibilnosti). Ker sled ali pisava predhodita (vendar ne kot neko bistvo) razločkom med regijami čutnosti, s tem pa vsakemu izkustvu prisotnosti, zanju ne moremo reči, da sta nekaj *prisotnega* v vseh diskurzih. Regije čutnosti in prisotnosti so »zgolj« regije, v katerih se pisava kot pra-pisava pojavi *kot taka*, v katerih postane prisotna s tem, da se prikrije. Ker omenjena evidentnost meša in se ne zaveda tako pomembnih razločkov, kot je denimo razloček med pojavljanjem in pojavom, med pojavljanjem in označevanjem, pade nazaj v fenomenološko dojetje pisave kot nečesa berljivega, vidnega in označevalnega v nekem empiričnem mediju, ki je odprt za izkustvo. Kakorkoli že, kritika te evidentnosti nima za posledek (kot bomo pokazali) tega, da obstaja neko otipljivo zunaj literature, teksta in pisave, pa tudi tega ne, da zavračanje takšne zunanosti nujno implicira zaplet znotraj čiste imanentnosti teksta.

Poglobitvena evidentnost dekonstrukcijske kritike, ki jo ta kritika deli tudi s svojimi nasprotniki, je njeno razumevanje operacije dekonstrukcije. Pravkar omenjene evidentnosti, prioriteta teorije in univerzalizacija literature so povezane z načinom, kako sodobna kritika razume dekonstrukcijo. Derridajevo filozofsko delo se lahko skladno s temi predpostavkami sprevrže v teorijo, ki jo je moč aplicirati na regionalno znanost literarne kritike, kot tudi na literaturo,

s katero ima omenjena kritika opraviti, ne da bi pri tem sploh postavili pod vprašaj kategorije literature in kritike (ter institucije, ki jih podpirajo). To naivno in intuitivno dojemanje Derridajeve debate s filozofijo, zvajanje le-te na nekaj trdnih zvičaj, po katerih poseže kritik, predstavlja nič manj kot neko posebno zameglitev in omilitev kritičnih implikacij dela tega filozofa.

Ker za to, kaj dekonstrukcija *ni*, ne zadostuje površno branje Derridajevih glavnih del, naj na kratko naštejemo, s čim dekonstrukcije zagotovo ni mogoče poistovetiti. Dekonstrukcije *ne* gre zamenjevati niti z nihilizmom niti z metafiziko odsotnosti niti z negativno teologijo. Ni razdejanje in razrušenje, ki naj bi ga zoperstavili oziroma potrebovali za vnovično izgradnjo in rekonstrukcijo. Istočasno pa dekonstrukcija ni tisto, kar ji Novejša Kritika pripisuje s pozitivnimi definicijami. Tu je namreč rečeno, da dekonstrukcija predstavlja moment, ko argument v tekstu pričinja spodkopavati samega sebe; oziroma da – v skladu z Jakobsonovim pojmom poetike in estetske funkcije – predstavlja razmerje sporočila komunikacije z njim samim, ki postane zato svoj lastni predmet; ali da, naposled, predstavlja tekstovno samo-razkritje in navedbo lastnih načel ureditve in delovanja. Dekonstruktivska kritika je zato le redko videti kaj več kot zgolj zelo sofisticirana oblika strukturne analize. Od strukturne analize se razlikuje le po tem, da je diakritično načelo pomena – se pravi njegova odvisnost od različno opredeljenih nasprotij, od korespondence in recipročnosti terminoloških dvojic – uporabljeno na negativen način. Tako kot estetske kvalitete teksta se tudi pomen nato precej oddalji od samo-razveljavitve konstitutivnih nasprotij teksta.¹⁰ Toda ne le, da to medigro binarnih terminov, ki parodirajo in razkrinkujejo drug drugega, imenujejo dekonstruktivska; da bo zmeda še večja, jo velikokrat imenujejo tudi dialektična.¹¹ Toda diakritične relacije,

10. Natanko to samo-spodkopavanje in samo-razveljavitve konstitutivnih nasprotij teksta pripelje J. Hillis Millerja v prvem poskusu analize do tega, kar anti-dekonstruktivska retorika imenuje »močna govornica« (»The Critic as Host«, *Critical Inquiry*, 3. št. 2, 1977, str. 442). Pristop sodobnega kritika k tekstu kot samo-refleksivni celoti tradicionalnega kritika kajpak močno moralno, politično in religiozno ogorči. Apokaliptični naslovi, po katerih posegajo ti kritiki, kot je denimo Abramsov »Dekonstruktivski angel« (slov. prev. v *Literatura*, št. 24-25, Ljubljana 1993) in Boothov »Preserving the Exemplar: or, How to Dig Our Graves« (v isti številki), govorijo sami zase. Vrh tega Booth ob analizi kritike v terminih pluralistične (čeprav omejene) skupnosti kritikov, dekonstrukcioniste obtožuje svetoskrunske zahteve po superiornosti – superiornosti, ki bi izhajala iz nihilistične destrukcije moralnih in estetskih vrednot. Booth zato zahteva izgon (na način, kot se izžene tuje agente) tistih, ki od začetka zavračajo odprtost, ki jo od njih zahteva »dežela razprave« (Booth, str. 420-423).

11. Poleg te naivne zmede glede narave dekonstrukcije je Derrida v *O gramatologiji* predvidel tudi filozofovo kritiko dekonstrukcije kot dialektike: »Ker podvzetje dekonstrukcije nujno

logično rečeno, nikakor ne predstavljajo praga za (negativno ali ne) dialektiko, da o dekonstrukciji sploh ne govorimo.

Dekonstruktivna kritika kot negativni diakritični pristop k literaturi in tekstu konsekventno zagovarja idejo samorefleksivnosti in avtonomije teksta ter je simultano odvisna od nje. Ta privzem samorefleksivnosti, ki je tretja evidentnost skoraj vseh modernih kritik, povsem popači pojem dekonstrukcije.

Da bi se izognili prehitrim sklepom, moramo znova podati nekaj pripomb. Samorefleksivnosti z njeno idejo bolj ali manj neskončnega *mise en abyme* teksta, kot tudi idejo njegove avtonomnosti, ki jo privzema moderna kritika, ne gre kritizirati iz – če hočete – zunanega pristopa. Takšen pristop – naj je zgodovinski, sociološki, psihološki, psihoanalitični ali kak drug – je povrh vsega povsem skladen s privzetjem tekstovne samorefleksivnosti in samoreferenčnosti kot konstitutivne za njegovo avtonomijo. Vendar pa prispevkov, ki temeljijo na takšnem pojmu teksta, ni moč minimalizirati. V primerjavi s tradicionalnim pristopom, ki je navkljub svoji učenosti komajda kaj več kot le vztrajen napor, da bi se izognili predmetu literarnih študij, se sodobna dekonstruktivna kritika kaže kot sposobna za raziskovanje mnogoterosti jezikovne zgoščenosti *samega literarnega dela*. Še več, samorefleksivnosti teksta nikakor ne gre zanikati. Nedvomno samorefleksivne plasti teksta le-tega *skoraj* v celoti konstituirajo. Toda tu gre prav za ta *skoraj*, za točko nezapore reflektivnega prostora teksta.

Splošno gledano literarna dekonstruktivna kritika to samorefleksivnost teksta pripisuje specifičnim totalizirajočim emblemom kot so tropi, podobe, prispodobne in podobno. Ker nikoli ne preizpraša narave in statusa *reprezentacije* v tekstu, dekonstruktivna kritika pojmuje te embleme celote kot hiperbolični ponovni vpis akta pisave.¹² Skozi takšne podobe naj bi tekst *sam* (ali pisec)

operira od znotraj..., ga vedno na določen način zanese njegovo lastno delo. Prav na to vseskozi vneto opozarja tisti, ki se je lotil istega početja na drugem mestu istega prebivanja. Danes ni bolj razvejanega izvajanja in pravila tega dela bi bilo potrebno formalizirati. («*Ibid.*, str. 36-37.) Na tej točki bi lahko izpostavili zmotnost nefilozofovega običajnega poistovetenja dekonstrukcije z dialektiko. Ker je dekonstrukcija natanko operacija na dialektiki, ta zmotna kaže na doslednost dekonstrukcije. V resnici dekonstrukcija tekmuje z dialektiko v tistem, kar je Hegel imenoval resnost in delo pojma.

12. Čeprav ne uporablja pojma dekonstrukcija, pa se pristop Cary Nelson (v »Reading Criticism«, *PMLA* 91, št. 5, 1976) k branju kritične govorice kot literarne govorice prav tako opira na idejo samoreferenčnosti govorice. Analiza Nelsonove nedvomno priskrbi provokativne vpoglede v naravo kritike kot diskurza. Kljub temu, da ta pristop – zlasti v njenih analizah o kritičnem delu Susan Sontag – vodi k definiciji kritike kot neskončnega procesa samoapropriacije in

zaznaval »akt konstitucije – tj. konstitucije pisave – (njegovega ali) njenega porajajočega se *logosa*«. ¹³ To seveda drži, a natanko to je tudi problem. Kot posebno sodobna estetska zvižaja je ta samorefleksivnost teksta v resnici odvisna bodisi od totalizirajoče zavesti avtorja bodisi od enako vprašljive trditve o zavednosti ali nezavednosti teksta. Zato bi moralo tekstovno branje razložiti natanko te kognitivne funkcije teksta, podobe ali scene, kjer se uprizarja njegova produkcija, in njegove samorefleksivne plasti tako, da jih vpiše v *globalno* funkcioniranje teksta. Ker je ta samopercipirajoča funkcija teksta podvržena istim aporijam, ki preganjajo percepcijo in zavest na splošno, saj akt produkcije teksta ne bo nikoli sovpadel z njegovo refleksijo skozi totalizirajoče embleme (ali pojme), postane tovrsten premik v smeri globalne aprehenzije funkcij teksta imperativen. In ker se (niti *de facto* niti *de iure*) sovpadanje dveh govoric – pisave na eni ter njene refleksije na drugi strani – nikoli ne zgodi, bi to sovpadanje ali ta identiteta, ki naj bi zasnovala tekst, v globalni aprehenziji funkcije teksta prav tako zahtevala nek drugačen pojem oziroma koncept teksta. Običajen pojem tekstovne anatomije in samorefleksivnosti zgolj nadaljuje zahtevo ameriškega formalizma po nekem totalizirajočem načelu in po tistem, kar imenujejo integriteta literarne forme. Ideja samorefleksivnosti v resnici potrjuje, prav tako pa – in v tem je njena zgodovinska pomembnost – predstavlja razvoj tistega, kar omogoči idejo kontekstualne enotnosti. Dovolj pomenljivo je, da je bila sodobna dekonstrukcijska kritika, zvesti potomec Nove Kritike, sposobna formulirati način totalizacije teksta v terminih tega, kar omogoči takšno enotnost s tem, da si sposoja pri evropski tematski kritiki. ¹⁴

Dekonstrukcijska kritika kot kompromis med formalno in tematsko kritiko na eni in radikalnim razvojem metafizičnih implikacij formalistične ideje kontekstualne enotnosti na drugi strani, ne more pričakovati, da bi ušla (drži, da ponavadi omejeni) kritiki svojih nasprotnikov. Vendar pa moramo proti dekonstrukcijski kritiki usmeriti radikalnejšo kritiko (kritiko, ki še bolj zadeva tradi-

samoaktualizacije skozi objekt in oddaljenega Drugega, skladno s tem pa tudi k dialektiki pristnega heglovskega tipa (*ibid.*, str. 807-808), je izvrsten primer predpostavk in implikacij takoimenovane dekonstrukcijske kritike.

13. Said, *Beginnings*, str. 237.

14. Glavna kritika, ki ju uvrščamo sem, sta Erich Auerbach in Georges Poulet. Tako Pouletov pojem harmonije vizije, ki daje smisel enotnosti delu vsakega posamičnega avtorja, kot tudi Auerbachov izhodiščni pojem samoreferiranja, samointerpretiranja in samokritiziranja teksta (primerjaj predvsem Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton University Press, Princeton 1953, str. 486), omogočata transformacijo totalizirajočega načina formalizma v kontekstualno enotnost, ki temelji na samorefleksivnosti teksta.

cionalno kritiko), kajti prva pomotoma zamenjuje reflektivne plasti in kognitivne funkcije teksta, ki ga opisuje kot tekst v celoti, strogo omeji in zameji igro teksta, igro, ki jo je dekonstrukcijska kritika obravnavala kot ena izmed prvih.

Ponovno ovrednotenje dekonstrukcije tako vključuje kar nekaj nalog. Poleg nujnosti, da obnovi svoj strogi pomen tako navkljub tistim, ki jo zagovarjajo, kot tudi navkljub tistim, ki argumentirajo proti njej, bo morala dekonstrukcijska kritika pretrgati s svojo formalistično preteklostjo in premestiti svojo dediščino iz tematske kritike, da bi tako lahko odprla pojem teksta za njegovo zunanost. To pa vendarle ne bo pomenilo, da moramo tekst prehitro povezati z realno in empirično zunanostjo.¹⁵ Drži, da dekonstrukcija še zdaleč ni operacija *na meji teksta*, temveč se odvija *iz in ob meji* teksta. Toda zunaj teksta, tisto, kar omejuje njegove reflektivne plasti in kognitivne funkcije, ni njegovo empirično in čutno zunaj. Zunaj teksta je natanko tisto, kar *znotraj* teksta omogoča samorefleksivnost in jo istočasno omejuje. Medtem ko je, po eni strani, stališče, ki sestoji v kritiziranju samorefleksivnosti teksta iz ene izmed njegovih možnih čutnih in empiričnih zunanosti, še vedno soudeleženo pri tistem, kar kritizira, pa je po drugi strani dekonstrukcijska kritika nezdružljiva z vsako izmed teh simetrično nasprotnih si alternativ. Ker izhaja iz tiste meje, ki preči tekst v njegovi celoti, dekonstrukcijska kritika literarnost in tekst ponovno ovrednoti kot *igro*: kot enotnost naključja in pravila. V tej perspektivi reflektivne plasti, ki konstituirajo skoraj celotni tekst, nastopajo kot *skoraj* parazitske v razmerju do teksta in njegove igre. Skratka, takšna dekonstrukcijska kritika reafirmira celoto teksta. Kot kompleksnejša od celote, ki temelji zgolj na samorefleksivni avtonomiji, globalna situacija teksta zajema tako reflektivno notranost teksta, kot tudi tisto zunanost, iz katere tekst izhaja, zunanost, ki jo skriva v svojem jedru. Ta pristop k igri teksta (ki se mu v odsotnosti boljšega termina še vedno pravi literatura),¹⁶ ki, za razliko od konvencionalne kritike, zgolj s svojim raziskovanjem neizogibno omejuje samo to igro, pojasnjuje svojo lastno željo po meji in povzroča spremembe v tej igri (*O gramatologiji*, str. 77).

V straneh, ki bodo sledile, bomo zato analizirali en sam aspekt dekonstrukcije. Čeprav Derridajevo delo površnemu bralcu priskrbi dovolj materiala, da

15. »Vsakokrat, ko nameravamo, pisavo prenačljeno priključili neki pomirjajoči zunanosti ali na hitro prelomiti z vsakim idealizmom, bi lahko ignorirali pravkar omenjene nedavne teoretske pridobitve pisave... še bolj gotovo bi nazadovali v idealizem, in sicer skupaj z vsem tistim, kar je lahko, kot smo pravkar opozorili, zgolj združeno z njim, na singularen način v podobi empirizma in formalizma.« *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972, str. 51.

16. Primerjaj *La dissémination*, str. 66.

ovrže večino trditev kritike, pa je prav ta aspekt v resnici zavedel filozofsko neizurjene bralce. Ta aspekt, ki je za filozofa več kot očiteno, je v tem, da dekonstrukcija predstavlja v prvi vrsti neko kritiko reflektivnosti in spekulativnosti. Nezavedanje te bistvene poteze dekonstrukcije je botrovalo temu, da se je sodobna ameriška kritika tako zlahka polastila dekonstrukcije.

Čeprav je bil Jacques Derrida prvi, ki je vpeljal pojem dekonstrukcije (v kontekstu razpravljanja o Husserlovi fenomenologiji), pa je morda na mestu – iz razlogov, ki bodo kmalu postali jasni – da pričnemo z analizo rabe tega pojma, kot ga v *Discours, figure* poda Jean-François Lyotard.

Naj se Lyotardovo delo še tako razlikuje od Derridajevega, pa je *Discours, figure* pomnik dekonstrukcije, ki v marsičem spominja na *O gramatologiji*. Pojem *figuralnega*, ki ga v tej knjigi razvija Lyotard – pojem, katerega pomen se skozi razvijanje razprave v knjigi premešča od tistega, kar je sprva neka čutna konotacija, do libidinalne definicije, da bi ga naposled določil pojem razlike – je rezultat dekonstrukcijske operacije. Produkcija pojma figuralnega se izvrši v dveh različnih korakih.¹⁷ S tem, ko Lyotard za svoje izhodišče vzame posebno pojmovno diado, ki strukturira diskurz judovske in krščanske metafizike – nasprotje med pisavo in figuro¹⁸ – najprej repriviligira doslej sekundarni in nujno inferiorni termin diade, se pravi figure. Ta prvi korak izvrši tako, da *preobrne* hierarhijo dane diade. Drugi korak sestoji v *reinskripciji* na novo privilegiranega termina. Ta reinterpretacija pojma figure se v *Discours, figure* zgodi z oddaljitvijo od fenomenologije in obratom k psihoanalizi. Ta drugi korak dekonstrukcije – reinskripcija na novo privilegiranega termina – je neizogiben za to, da bi se izognili naivni rešitvi, ki hoče »preiti na drugo stran diskurza«, saj je to zgolj enostavna inverzija metafizičnih vrednot. Reinterpretacija fenomenološkega pojma figure se doseže v *ekstenziji* njegovega dometa in cilja. Figura, ali bolje, figuralno, ki ni več enostavno zoperstavljeno pisavi in diskurzu, ju sedaj načenja od znotraj:

»Figura je zunaj in znotraj... Govorica ni neko homogeno miljé, je... razcepjena, ker figuralno ponotranji v artikulirano. Oko se nahaja v govoru, ker ni artikulirane govornice brez eksteriorizacije nekega 'vidnega', temveč je v njem

17. Za razlikovanje med dvema korakoma dekonstrukcije, primerjaj *Positions*, Minuit, Pariz 1972, str. 41.

18. Primerjaj tudi *O gramatologiji*, kjer Derrida trdi, da krščanstvo privilegira le zelo metaforičen pojem pisave, denimo pisavo Boga ali Narave, medtem ko ima vse druge pisave za izvedene; *O gramatologiji*, str. 24.

tudi zaradi tega, ker v osrčju diskurza, ki je njegov izraz, obstaja neka eksteriorizacija, ki je vsaj gestualna, 'vidna.'¹⁹

Figuralno, ki predstavlja nekakšen rob diskurza, medtem ko ga že načenja od znotraj (in ki zato nič več ne ustreza pojmu figure, ki ostaja ujet v disimetrični in hierarhični prostor začetne diade), postane torej sam prostor vpisa diskurza. Diskurz se na ta način kaže kot obdan in omejen s figuralnim. Ta (dvojni) vpis – termin, katerega pomen je strogo omejen na izpeljavo centralnega iz marginalnega – je naposled pika na i operaciji dekonstrukcije. Kar je tu pomembno in kar pojasnjuje ovinek skozi Lyotardovo rabo dekonstrukcije je, da Lyotard nujnost operacije, kakršna je dekonstrukcija, naveže na tisto, kar je pozni Maurice Merleau-Ponty imenoval *hiper-refleksija* (*sur-reflexion*).

Preden preidemo k obravnavi termina *hiper-refleksija* in njegove vezi z dekonstrukcijo, naj na kratko obudim problematiko husserlovske fenomenologije. Husserl zavrne odgovor na tradicionalno vprašanje o izvoru sveta, ki ga Kant preformulira kot vprašanje, ki zadeva pogoje možnosti sveta za subjekta. Za Husserla so transcendentalne kategorije v resnici še vedno mundane kategorije in ne bodo pojasnile absolutnega izvora sveta. Husserl, nasprotno, s tem, ko postavi svet v oklepaje, odkriva njegov absolutni izvor v subjektu *epoché*. To je subjekt, ki potem, ko je začasno odstranil svet, postane samoevidenten, evidenten na apodiktičen način. Nič več ni mundani objekt, razlikuje se tako od psihološkega kot od transcendentalnega subjekta, to apodiktično samoevidentnost izpeljuje iz strmenja zavesti vase. To je strmenje, ki postane možno zgolj skozi eidetsko redukcijo. Čeprav ta apodiktičnost ne vključuje enakosti v vsebini, adekvatnosti oziroma gotovosti glede védenja o samem sebi, pa predstavlja pogoj možnosti nekega subjekta, ki se povsem zaveda samega sebe in ki je ob tem, ko je reč, absolutno svoboden z ozirom na svet, ki je potemtakem kontingenten.²⁰

Vendar pa Merleau-Ponty v *Le visible et l'invisible* ob preizprašanju primarne odprtosti do sveta postavi samo možnost takšne apodiktičnosti subjekta pod vprašaj. To preizpraševanje strmenja zavesti k sami sebi, strmenja, ki se razlikuje od vsake možne objektne relacije in ki omogoča dostop do novega modusa transcendentalne eksistence kot absolutno prisotne eksistence, privzame v *Le visible et l'invisible* formo kritike refleksivnosti na splošno in vseh filozofij

19. Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Pariz 1971, str. 13-14.

20. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, Pariz 1954.

refleksije. Ta kritika postavlja pod vprašaj samo možnost refleksije. Tovrstna kritika postane v resnici neizogibna takoj, ko se lotimo vprašanja problema percepcije. Zato, ko analizira percepcijsko in pred-refleksivno verovanje (v *enem* in istem svetu, ki si ga delijo vsi subjekti), ki mu ostajajo podvržene vse znanosti in (intuitivne, refleksivne ter dialektične) filozofije, Merleau-Ponty ugotavlja, da nejasnost telesa subjekta percepcije, se pravi razmik ali globina med menoj in rečjo, ki je odložena na iztek mojega strmenja, predstavlja pogoj možnosti vsake percepcije reči same. Toda če drži, da moje telo kot nejasnost odpre prostor mojega pogleda, potem ta pogoj možnosti vsake percepcije vključuje tudi nemožnost samopercepcije. Na tem mestu Merleau-Ponty navaja znameniti primer izkustva dotikajočega in dotaknjenga: »Če se moja leva roka dotika moje desne roke in če hočem s svojo desno roko nenadome prijeti delo moje leve roke, ko se ta dotika, potem ta refleksija telesa o samem sebi vselej spodleti v zadnjem trenutku: v trenutku, ko s svojo desnico začutim svojo levico, se skladno s tem s svojo levo roko preneham dotikati svoje desne roke.«²¹ Kajti telo je v tem, ko odpira nepogrešljivo globino percepcije, v enaki meri tudi prostor, kjer spodletita avtoafekcija in refleksivni preobrat.²² Ta nemožnost bo negativno aficirala vsa refleksivna gibanja na splošno.

Da bi preprečili pre nagljeno napačno razumevanje Merleau-Pontyjeve kritike refleksivnosti, bo nedvomno povsem na mestu, če poudarimo dejstvo, da ta izpostavitve nemožnosti refleksije glede tega, da bi zasnovala samoidentiteto, ne implicira žrtvovanja inteligibilnega univerzuma filozofskega *cogitata* v korist iracionalnega in čutnega. Absolutno nujno je spoznati, da za Merleau-Pontyja »ugotovitve, ki smo jih podali glede refleksije, nikakor niso imele namena diskvalificirati refleksije v korist nerefektiranega ali neposrednega (ki ga poznamo zgolj preko nje). Ne gre za to, da bi na mesto refleksije postavili perceptivno verovanje, temveč, nasprotno, za to, da upoštevamo celotno situacijo, ki obsega vzajemno napotevanje dvojega.«²³ Nedvomno ostaja gibanje refleksije neizogibno: »V smislu, v katerem se vsiljuje, je to gibanje resnica sama, ne

21. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, Gallimard, Pariz 1964, str. 24.

22. Primerjaj tudi *Glav in fenomen*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 85: »Vsakršna druga oblika avto-afekcije mora ali skoz instanco ne-lastnega ali pa se mora odreči univerzalnosti. Kadar se vidim, bodisi da se mi daje v pogled omejen del mojega telesa bodisi da mi to omogoča spekularni odsev, se je v polje te avto-afekcije že vrinila instanca ne-lastnega, in avto-afekcija ni več čista. Pri izkušnji dotika je enako.«

23. *Le visible et l'invisible*, str. 57.

vidimo pa, kako bi filozofija zmogla brez njega.« (*Ibid.*, str. 52.) Če torej refleksija ni zgolj neka neizogibna skušnjava, temveč tudi »pot, ki ji je potrebno slediti« (*ibid.*, str. 53), potem nastopi neko drugo vprašanje. V luči paradoksov, ki so za refleksijo konstitutivni, »gre za vprašanje, ali gibanje refleksivnosti pripelje filozofijo do njenega konca in ali je univerzum mišljenja, do katerega pripelje, resnično neki red, ki zadošča samemu sebi in ki zaključuje vsako vprašanje« (*ibid.*, str. 52-53). Vprašanje potemtakem meri na svoje predpostavke, »ki se naposled izkažejo za nasprotje tistega, kar navdihuje refleksijo« (*ibid.*, str. 54), za to, da bi pojasnilo celotno situacijo refleksije.

Po tem, ko je pokazal, kako ostajata znanost in filozofija refleksije podvrženi percepcijskemu verovanju, pred-refleksivni odprtosti do sveta, kar predpostavlja tudi našo participacijo v enem in istem svetu, v svetu, ki v primeru filozofije sovпада s svetom duha, Merleau-Ponty definira filozofijo refleksije kot poskus uničenja sveta z namenom, da se ga *znova zgradi*.²⁴ Ta vnovična zgraditev sveta iz »središča reči, iz katerega smo izhajali, a v razmerju do katerega smo bili razsrediščeni«, iz središča, ki je kot »izvor pomena« identičen z duhom, povzroči, da se refleksija »vrača po sledeh neke konstitucije« (*ibid.*, str. 54). Toda med to izvorno konstitucijo in *après-coup* momentom refleksije, med gibanji potovanja nazaj k izvoru po »poti, ki je že začrtana iz središča proti nam« (*ibid.*), po poti, ki jo lahko uberemo šele po tem, ko smo se že vrnili iz središča, Merleau-Ponty odkriva razhajanja, ki so nepremostljiva do te mere, da preprečujejo sleherno notranjo skladnost. Ti odmiki so po Merleau-Pontyju temporalne narave: »Kajti gibanje obnovitve, ponovne pridobitve [*récupération*], vrnitve k sebi, napredovanje proti notranji skladnosti, sam napor sovpadanja z *naturans*, ki je že mi in ki naj bi natanko kot vrnitev ali ponovna osvojitve pred samim seboj razvil reči in svet, te sekundarne operacije re-konstitucije oziroma restavracije načelno ne morejo biti zrcalna podoba svoje notranje konstitucije in svoje instavracije, kot je pot od Étoile k Notre-Dame obratna poti od Notre-Dame k Étoile: refleksija kot napor ponovne pridobitve ponovno pridobi vse razen same sebe, pojasni vse razen svoje lastne vloge.« (*Ibid.*, str. 55.) Ta preostanek ali slepa pega »očesa duha« (*ibid.*), ki označuje percepcijsko verovanje in potemtakem refleksijo, trdno »zagotovilo, da reči pred mojimi očmi ostajajo *iste* med tem, ko se jim približujem z namenom, da bi jih bolje nadziral,« in refleksija, »skladno s katero gre vselej za *isto* reč, na katero mislim, ko se pogled pozornosti premesti in se

24. Že sedaj bi moralo postati očitno, da govorjenje o dekonstrukciji *versus* rekonstrukciji dekonstrukcijo napačno spremeni v moment spekulativnega procesa.

od nje same prenese na tisto, kar jo pogojuje« (*ibid.*, str. 59.), sovpadajo z aktom same refleksije. Vendar pa časovne razlike med vselej zapoznelim gibanjem obnovitve in gibanjem vrnitve na eni strani, ter izvorno konstitucijo na drugi, oziroma njuna disimetrija prepovedujejo vsako sočasnost refleksije s seboj:

»Raziskovanje pogojev možnosti je načelno kasnejše glede na aktualno izkustvo, od tod pa sledi, da – čeprav nato strogo opredelimo 'sine qua non' tega izkustva – to 'sine qua non' ne more biti nikoli oprano izvirnega madeža, da je bilo odkrito *post festum*, prav tako pa ne more postati tisto, kar pozitivno utemeljuje to izkustvo. Zato nismo smeli reči, da predhodi temu izkustvu (niti v transcendentalnem smislu), temveč ga mora biti zmožno spremljati, se pravi prevaja ali izraža njegovo ključno značilnost, vendar pa ne napotuje na neko predhodno možnost, iz katere bi izhajalo. Refleksivna filozofija se torej nikoli ne bo mogla nastaniti v duhu, ki ga razkriva, da bi od tod na svet zrla kot na svoj korelat. Natanko zato, ker je refleksija, vrnitev, ponovna osvojitvev ali ponovni privzem, se ne more nadejati enostavnega sovpadanja s konstitutivnim načelom, ki je že na delu v predstavi [*le spectacle*] sveta, da bi iz te predstave popotovala prav po poti, ki ji je konstitutivno načelo sledilo v obratni smeri. Toda prav to bi morala storiti, če je resnično vrnitev, se pravi če bi bila njena končna točka tudi njeno izhodišče.« (*ibid.*, str. 69.)

Za filozofijo refleksije ne obstaja aporija med konstitutivnim načelom in refleksijo kot retrospektivno konstrukcijo. Ker nima česa povedati o tej vrzeli, »saj je ta vrzel dobesedno nič« (*ibid.*, str. 68), se filozofija izvzame temu, da bi jo obravnavala, čeprav – oziroma natanko zato ker – je njena izključitev konstitutivna za samo filozofijo. Po Merleau-Pontyju postane sedaj ta nič oziroma ta ne-prostor filozofije dobesedno prostor hiperrefleksije. Hiperrefleksija je potemtakem druga »operacija poleg refleksivne konverzije, je bolj fundamentalna od nje« (*ibid.*, str. 61), in operacija, ki z vso resnostjo obravnava »dvojni problem geneze obstoječega sveta in geneze idealizacije, ki jo izvrši refleksija« (*ibid.*, str. 70) za to, da bi pojasnila globalno situacijo. Tako hiperrefleksija s tem, ko upošteva paradokse in protislovja refleksivne konverzije, »ne postane višja ali globlja stopnja filozofije, temveč filozofija sama« (*ibid.*, str. 71). Kot »drugo izhodišče« vzame hiperrefleksija kot »filozofija totalne refleksije« nase nalogo, da ne pozabi na neodpravljljive antinomije refleksije, a tudi na specifično naravo plati, ki so vključene v to operacijo (te plati so, na eni strani, surova percepcija in transcendenca sveta, ter, na drugi strani, svet idealizacije), s čimer naj bi bila sposobna obravnavati totalno situacijo in »spremembe, ki jih vpelje v predstavo [*le spectacle*]« (*ibid.*, str. 61).

Merleau-Ponty v *Le visible et l'invisible* razlikuje hiperrefleksijo od heglov-ske dialektike. Do tega pride na nekaj čudovitih stranch, na katerih Merleau-Ponty pokaže, zakaj je hiperrefleksija »hiperdialektika«, se pravi »dialektika brez sinteze« (ibid., str. 129). Toda ta hiperrefleksija, ki je v temelju samokritična, ki se ne izoblikuje po zgledu nobene zgodovinsko dane forme dialektike, ki se upira skušnjavi tega, da »se izraža v izjavah, v enoznačnih pomenih«, in tako tudi skušnjavi tega, da postane »tisto, kar imenujemo filozofija« (ibid., str. 126), še vedno koprni po vnovičnem odkritju »biti pred razcepom, ki je delo refleksije« (ibid., str. 130). Želja po takšni predrefleksivni biti ohranja hiperdialektiko v povezavi s filozofijo. To ni neka filozofija, pač pa – kot priznava Merleau-Ponty – je filozofija sama. Kakorkoli že, hiperrefleksija se približa anticipiranju tistega, kar *strogo vzeto* ni nič več filozofska operacija dekonstrukcije.

Merleau-Pontyjeva hiperrefleksija, ki jo je bila fenomenologija, naveličana premlevanja intencionalnosti, primorana razviti, je skozi kritiko vselej retrospektivne in zapoznele konstrukcije refleksije privedla do sanjarjenja o jeziku filozofije. Lyotard v *Discours, figure* ob tem, ko nadaljuje to raziskavo o jeziku filozofije, transformira Merleau-Pontyjevo sanjarjenje o jeziku v vprašanje o jeziku sanj. Če naj raziščemo jezikovne pogoje refleksivnosti, postane takšen premik neizogiben. Spomniti velja, da je Merleau-Ponty refleksivnost naredil za odvisno od nejasnosti telesa kot transcendence oziroma globine predmeta, ki je odložen na koncu našega pogleda. Ker se vsaka refleksivnost odvija znotraj jezikovne igre, lahko Lyotard sedaj preizpraša diskurz refleksivnosti v terminih tistega, kar omogoča to igro, se pravi v terminih saussurejev-skega pojma jezika (*langue*) kot zoperstavljenega govoru (*parole*). Toda natanko tedaj, ko poskuša negativnost, ki je lastna govoru in diskurzu (uprstorjenje referencialne transcendence, ki omogoča refleksijo kot neka vidna globina, iz katere izvira piktoralno podvajanje), povezati z negativnostjo, ki je značilna za jezik (*langue*) (za njegov zaprt sistem razločevalnih in diferenciranih potez, ki ne le prepovedujejo transgresijo razlik in svobodno igro subjekta, temveč na tej ravni prepovedujejo tudi vsako refleksijo), je videti, da je Lyotard primoran iti onstran razločka in potemtakem s tem povsem onstran lingvistike. Ko Lyotard nato znova obudi Merleau-Pontyjevo idejo hiperrefleksije, ki pa jo preformulira »v formo dekonstrukcije«²⁵, postavi »tretjo« negativnost, ki pa ni dialektična identiteta prvih dveh. Ta »tretja« negativnost je *figuralno*, ki za razliko od

25. *Discours, figure*, str. 56.

gona smrti tiho konstituira tako refleksivni diskurz govora kot tudi nerefleksivni sistem jezika (*langue*), ki ga kot svoj pogoj možnosti predpostavljajo vsa govorna dejanja. S to »tretjo« negativnostjo poskuša nato dekonstrukcija obravnavati vdor zunaj-jezikovnega tako v refleksivni diskurz kakor tudi v njegov nespremenljivi sistem diferenciranih potez. Gre za operacijo, ki hoče pojasniti jezikovne in nejezikovne pogoje možnosti refleksije.

Tu velja opozoriti, da negativnost *figuralnega*, na katerem, kot je videti, temelji refleksivnost, negativnost, ki reprezentira meje refleksivnosti, privzame za Lyotarda svojo najradikalnejšo obliko kot poezija, toda kot poezija, ki vzame nase tisto, kar je Mallarmé imenoval kritična funkcija. Ta radikalna poezija, ki ni identična z literaturo na splošno, je dekonstruirani jezik *par excellence*. Je dekonstruirani jezik, ker je jezik, ki z zadrževanjem komunikacije s posredovanjem zunaj-jezikovnih postopkov in z razkazovanjem (*faire voir*) laboratorija podob, ki povzročajo zapeljivo moč poezije, priliči tisto, kar preprečuje njegovo refleksijo s pomočjo »regresivne fleksije« (*ibid.*, str. 60).

Prostor vpisa refleksivnosti, ki ga Lyotard imenuje *figuralno*, ustreza tistemu, kar je za Derridaja tekst.

Po tem, ko sem pokazal, kako dekonstrukcija z Merleau-Pontyjem in Lyotardom meri na operacijo refleksije ne za to, da bi jo uničila, temveč za to, da bi obravnavala njene antinomije, naj sedaj preidem k obravnavi Derridajeve pisave. Po tem, ko sta Merleau-Ponty in Lyotard pokazala, kako mundana zunanost telesa na eni ter nemundana zunanost figuralnega na drugi strani preprečuje, da bi katerakoli refleksija sovpadla sama s seboj, bi na dnu *celotne* Zahodne Filozofije še vedno lahko sanjali sanje o neki čisti refleksiji, ki se ji ne bi bilo treba opirati na nekega nelastnega posrednika. Te sanje privzamejo – še zlasti v Husserlovi fenomenologiji in v filozofiji na splošno – formo ideje samoafekcije, avtoafekcije glasu v »mediju univerzalnega pomena«, se pravi samega glasu (*Glas in fenomen*, str. 85). Ta ideja samoafekcije je matrica vseh form samo-refleksivnosti. Derridajeve dekonstrukcija torej meri natanko na razrušenje ideje samoafekcije in skladno s tem na razrušenje vseh form samorefleksivnosti.

Glas in fenomen je kritičen esej o Husserlovem nauku o pomenu, ki ga je slednji razvil predvsem v *Logičnih raziskavah*. Derridajeve kritika te teorije sprva precej spominja na takoimenovano *imanentno kritiko*.²⁶ Derrida Husserlu

26. Imanentna kritika, kot jo je v *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Surkamp, Berlin/Frankfurt na Maini 1955) definirjal Theodor W. Adorno, sestoji v tem, da kulturo oziroma

denimo očita, da vztraja na nujnosti odsotnosti predpostavk, medtem ko dejansko gradi svojo teorijo pomena na metafizičnih predpostavkah *par excellence*: »... v tej izvorni darovalni evidentnosti, *prezentu* ali *prezenci* smisla pri polni in izvorni intuiciji« (*Glas in fenomen*, str. 11). Poleg tega *implicitnega* protislovja Derrida izpostavi *eksplicitna* protislovja. Tovrstnega protislovja ni Husserl sam niti jasno obelodanil niti ni v Husserlovem delu razvidno skozi protislovne plasti opisa. Če naj navedemo en sam primer: ena izmed takšnih plasti pripoznava idejo izvorne prisotnosti, medtem ko se druge plasti ne morejo izogniti povezovanju prisotnosti z »ireduktibilno neprezenco, ki naj bi dobila konstitutivno vrednost« (*ibid.*, str. 12). Naj tej notranji zmedi in nasprotovanju Husserlove filozofije od znotraj dodam naslednji kritični premik: ko pokaže, da Husserl privilegira zgolj določeno regijo jezika, regijo, ki jo povzdigne »na digniteto *telosa*, čistost norme in bistvo intence« s pomočjo enostavne *de facto* zamejitve »logičnega *a priori* v splošem *a priori* jezika« (*ibid.*, str. 15), Derrida ne le zakoliči nasprotje med filozofsko nujnostjo fundacije in diskurzivno prakso filozofije, temveč tudi specificira določene zelo precizne *etično-teoretske odločitve*, ki so odgovorne za aktualno diskurzivno stanje neke partikularne filozofije, kot tudi filozofije na splošno. Ne bi bilo pretirano težko nadaljevati z analiziranjem Derridajeve kritike Husserla v terminih imanentne kritike, čeprav ta pojem že postaja vprašljiv, saj se Derrida pregleda protislovij v Husserlovi teoriji pomena ne loteva z namenom, da bi vzpostavil večjo logično koherentnost v diskurzu filozofije, temveč za to, da bi pokazal, da so protislovja neka funkcija etično-teoretskih odločitev, ki so konstitutivne za filozofijo. Toda če to drži, potem protislovja, na katera je opozoril Derrida, niso enostavna protislovja, temveč, nasprotno, *protislovja, ki so konstitutivna za filozofski diskurz* na splošno, še zlasti pa za Husserlovo filozofijo. Predstavljajo neizogibna protislovja, protislovja, ki jih ni moč preseči vse dotlej, dokler etično-teoretske

diskurz meri z njenim lastnim idealom ali pojmom (*Begriff*). »Imanentna kritika intelektualnih in umetniških fenomenov poskuša z analizo njihove forme in pomena zajeti protislovje med njihovo objektivno idejo in pretenzijo. Poimenuje tisto, kar konsistentnost ali nekonsistentnost dela samega izraža o strukturi obstoječega.« Toda ta pojem imanentne kritike ni brez »zavesti, ki transcendirata imanentnost kulture,« in je »utemeljen v objektivnosti samega duha«. To zagotavlja, da je imanentni postopek v osnovi dialektičen oziroma, če smo natančnejši, negativno dialektičen. Adorno piše takole: »Uspešno delo za imanentno kritiko ni tisto, kar razreši objektivna protislovja v neko lažno harmonijo, temveč tisto, ki izrazi idejo harmonije negativno s tem, da uteleša čista in nepomirljiva protislovja v njihovi najnotranjehi strukturi.« Tisto, kar tukaj imenujem Derridajeve imanentna kritika, se od Adornovega pristopa ne razlikuje toliko po svojem postopku, pač pa bolj po svoji perspektivi.

odločitve, iz katerih izhajajo, privilegirajo idejo prisotnosti, logičnost jezika in tako dalje.

Šele po tem, ko smo iz točke, ki – kot bi lahko zlahka pokazali – ni skepticizem,²⁷ poudarili protislovja, ki so inherentna v filozofskem diskurzu, postane operacija dekonstrukcije možna, če ne celo imperativna. V *Glasi in fenomenu* se to zgodi v četrtem poglavju z naslovom »Hoteti-reči in reprezentacija«.

Naj kar se da na kratko povzamem argument tega poglavja. S pomočjo nekaterih Husserlovih opisov, ki zadevajo naravo znaka in reprezentacije na splošno, opisov, ki izhajajo iz različnih plasti Husserlovega teksta, Derrida opozori na to, da znak kot nujno idealna identiteta (idealna, saj mora znak, če naj bo ponovljen, ostati *isti*) vselej implicira trojno relacijo do reprezentacije: »kot *Vorstellung*, kraj idealnosti nasploh, kot *Vergegenwärtigung*, možnost reproduktivne ponovitve nasploh, kot *Repräsentation*, kolikor je sleherni označevalni dogodek nadomestek (tako označenca kakor tudi idealne forme označevalca)« (*Glasi in fenomen*, str. 56). Vsak dejanski diskurz, se pravi sleherni diskurz, ki uporablja znake in ima potemtakem neko indikativno funkcijo, mora, če naj do njega sploh pride, v resnici spraviti v tek vse te reprezentativne modalnosti. Vendar pa se je Husserl v svoji teoriji pomena trudil modalnost *Vorstellung* (mesto idealnosti na splošno) pridržati samo za notranji diskurz, za samotno življenje duše kot molčečega govora, ki ni odvisen od besed (celo od umišljenih besed ne) in ki je po Husserlu diskurz ekspresije, ki se radikalno razlikuje od vsakega dejanskega in indikativnega diskurza. Husserl potrebuje kvaliteto *Vorstellung*, ki priskrbi idealnost na splošno, da bi lahko vzpostavil čisto reprezentativno in imaginarno naravo ekspresivnega notranjega glasu. Ker pa je Husserl (v drugih plasteh svojega teksta) to partikularno modalnost reprezentacije že pripisal znaku na splošno, lahko Derrida upravičeno sklepa na enako imaginarno in ekspresivno naravo takoimenovanega dejanskega ali indikativnega diskurza. In obratno, diskurz reprezentirane komunikacije, za katerega

27. Kajti, kot je izpostavil Wayne C. Booth, dejansko vsak skeptik »na najvišji točki popolnega dvoma pokaže, da ni nujno, da se podvzetja končajo, ko je pojmovni dvom opravil najhujše... raznovrstna podvzetja, vključno z življenjem samim, so pomembnejša od vsake druge pojmovne slepe ulice, ko enkrat krenemo po njih, lahko na njih ostanemo in jih branimo« kot racionalne («Preserving the Exemplar», str. 417). Toda v dekonstrukciji gre natanko za to vprašanje, ko postane problematična samoevidentnost omenjenih etičnih in pragmatičnih zadev. Boothova prisvojitve zdravega razuma in samoevidentnosti ter njegovo vrednotenje pragmatičnosti življenja nad pojmovnimi podvzetji ne zmanjšuje pojmovnega statusa njegovih vrednot, ki so, tako kot pojem življenja, podvržene metafiziki prisotnosti.

Husserl hoče, da se radikalno razlikuje od diskurza dejanske komunikacije, je potem videti prav toliko dejanski kot slednji. Zato pride do popolne zameglitve razločka med ekspresivnimi in indikativnimi znaki, med reprezentacijo in dejanskostjo. Toda ti razločki so ključni za celotno Husserlovo podvzetje, ki je poskušalo iz ekspresije izključiti vsako indikacijo, da bi samotno življenje molčečega notranjega glasu na ta način lahko doseglo neposredno in apodiktično samevidno samoprisotnost.

Pripomniti moramo, da konflikti med različnimi plastmi Husserlovega filozofskega diskurza ne predstavljajo slabosti njegove filozofije. Poskus, da bi prišli do večje logične koherentnosti, se jim ne more izogniti.²⁸ Ti konflikti so funkcije etično-teoretskih odločitev same filozofije. Zato je potrebno na vprašanje, zakaj bi Husserl žrtvoval koherentnost svojega diskurza, da bi tako lahko ohranil svoje razločke – nekoherentnost, ki sovпада s samo koherentnostjo filozofskega diskurza – in zakaj »se Husserl upira, da bi iz istih premis prišel do teh konsekvenc?« (ibid., str. 103), odgovoriti z »etično-teoretskim aktom, ki razodeva originarno odločitev filozofije v njeni platonistični obliki« (ibid., str. 59). Ta odločitev je téma polne prisotnosti. V resnici prav »zagrizena želja, da bi rešili prezenco«, želja, da se odvrže smrt in »reducira ali derivira znak« (ibid., str. 57), povzroči, da Husserl v imenu te *evidentnosti* filozofije (ibid., str. 68) ohranja razlike med ekspresijo in indikacijo, med dvema vrstama znakov, med reprezentacijo in dejanskostjo. Domnevamo torej, da sama ta evidentnost filozofije (evidentnost, ki je privilegij prisotnega-zdaja in vsega kar usmerja: smisla in resnice) zaživi svoje življenje iz poskusa izključitve Drugega in smrti, da je možna le iz »neke zunanosti filozofije«. Takšno podvzetje bi predstavljalo postopek, »kjer za diskurz ni več nikakršne varnosti in utemeljitve« (ibid.), kajti takšna gotovost je lahko utemeljena zgolj na evidentnosti ideje prisotnosti, ki je konstitutivna za filozofijo kot celoto.

Kot smo pripomnili, poskuša Husserl znak oddaljiti od živega sedanjika samoaficirajočega se glasu. Znak je v resnici neka ovira, nepravi posrednik k čistemu aktu samoafekcije. Husserl poskuša reducirati izvornost in izvornost znaka. Natanko v tem trenutku nastopi dekonstrukcija. Derrida piše takole:

»Sta pa dva načina, kako je mogoče izbrisati izvornost znaka... Znak lahko izbršimo na klasičen način filozofije intuicije in prezence. Ta briše znak tako,

28. Ker so ta protislovja neizogibna funkcija etično-teoretskih odločitev filozofije, jih ne more obvladati nobena obnovitev v terminih večje logične koherentnosti. Iz istega razloga dekonstrukcija ni več enostavni poskus obvladovanja.

da ga derivira, da izniči reprodukcijo in reprezentacijo s tem, da iz njiju naredi modifikacijo, ki deluje na enostavno prezenco. Ker pa je prav ta filozofija – in pravzaprav sta to *kar* [la] filozofija in zgodovina Zahoda – na ta način konstituirala in uveljavila sam koncept znaka, je ta že od svojega izvira in v jedru svojega pomena zaznamovan s to voljo po derivaciji ali brisanju. Zatorej s tem, da proti klasični metafiziki obnavljamo izvirnost znaka in njegovo nederivirano naravo, na videz paradokсно prav tako brišemo neki koncept znaka, katerega celotna zgodovina in ves pomen pripadata pustolovščini metafizike prezence.« (*Ibid.*, str. 57-58.)

Nekaj vrstic naprej Derrida ugotavlja, da s takšno restavracijo nederiviranega pojma znaka, ki istočasno sovпада z eliminacijo njegovega tradicionalnega pojma, »govorica tako v isto dekonstrukcijo vpotezne cel sistem razlik« (*ibid.*, str. 58). V čem je potemtakem takšna dekonstrukcija, kaj jo dovrši in kakšni so njeni učinki? Ko uporablja kompleksno reprezentativno strukturo znaka, ki jo je razvil (ob tem, ko se nasproti Husserlovi izrecni intenci sklicuje na raznovrstne opise tega filozofa) za to, da bi subvertiral pojem notranjega ekspresivnega diskurza, ki ga je Husserl hotel osvoboditi vsake indikativne relacije, Derrida reprivilegira do tedaj derivirani pojem znaka. Vendar pa to reprivilegiranje ni možno brez celovitega redefiniranja samega pojma znaka. Za dekonstrukcijo sta tako značilni dve gibanji: *preobrat* tradicionalne hierarhije med pojmovnimi nasprotji (ekspresija/indikacija, prisotnost/znak) in *reinskripcija* na novo privilegirane termin. Takšno operacijo omogoči dejstvo, da vse pojmovne diade, ki so konstitutivne za diskurz filozofije, konstituirajo »nek disimetrični in hierarhizirajoči prostor, ki ga prečijo sile, v njegovi zaporu pa deluje zunanost, ki jo zatira« (*La dissémination*, str. 11). Toda inferiorni in derivativni termin teh nehomogenih nasprotnih prostorov, ki jih reprivilegira preobrat dane hierarhije, še ni dekonstruirani termin. Na novo privilegirani inferiorni termin v procesu dekonstrukcije je, kot pravi Derrida, zgolj »negativna in ateistična plat (nepogrešljiva, a nezadostna faza preobrata)« (*ibid.*, str. 62), »negativna podoba« »radikalne drugosti« (*ibid.*, str. 39). Običati na tej negativni plati radikalne Drugosti, na neskončni negativni teologiji in na metafiziki odsotnosti, pomeni ostati znotraj imanentnosti diade ali sistema, ki ga je potrebno dekonstruirati. Dekonstruirani termin pa kot rezultat reinskripcije negativne podobe absolutne zunanosti in Drugosti tistega, kar Derrida imenuje tudi *premeščanje* ali *intervencija*, ni več identičen z inferiornim terminom začetne diade. Dekonstruirani termin v resnici uhaja »zrcalni naravi filozofske refleksije, ki lahko vpiše (razume) svojo zunanost zgolj v tem, da v sebi

asimilira negativno podobo« (*ibid.*). Čeprav uporablja isto ime kot njegova negativna podoba, ne bo dekonstruirani termin nikoli dan znotraj pojmovnega nasprotja, ki ga dekonstruira.

Kaj torej doseže dekonstrukcija? Če ima znak in njegova trojna struktura reprezentacije prednost pred prisotnostjo in idealnim ekspresivnim diskurzom molčečega notranjega glasu, potem postane medij prisotnosti, reprezentacija kot *Vorstellung*, odvisen od same možnosti znaka. Z drugimi besedami, ni idealnosti brez ponovljive narave znaka. Derrida piše takole: »Tako moramo – v nasprotju s Husserlovo izrecno intenco – *Vorstellung* sámo kot tako postaviti v odvisnost od možnosti ponavljanja, najpreprostejšo *Vorstellung*, prezentacijo (*Gegenwärtigung*), pa v odvisnost od možnosti re-prezentacije (*Vergegenwärtigung*). Prezenco-prezenta deriviramo iz ponavljanja, ne pa narobe.« (*Glas in fenomen*, str. 58.) Dekonstruirani termin, reinskripcija skozi eliminacijo tradicionalnega pojma znaka (kot derivata prisotnosti) tako sovpada s »primordialno strukturo ponavljanja«, ki usmerja strukturo reprezentacije in zato »celoto aktov pomenjanja« (*ibid.*, str. 63), pa tudi akte indikativne in ekspresivne komunikacije. Tako »primordialna struktura ponavljanja«, »možnost ponavljanja v svoji najsplošnejši obliki« (*ibid.*, str. 73), služi za obravnavo²⁹ terminov začetne pojmovne diade in *protislovij* ter tenzij, ki iz diade naredijo hierarhijo. Ta primordialna struktura v resnici funkcionira kot nekakšna *fundamentalna struktura*, ki poudarja sistem razlik in nasprotij, s katerim pa je ne smemo zamenjevati.

Takšna struktura originarnega ponavljanja je »'izvirnejša' kakor fenomenološka izvornost sama« (*ibid.*, str. 73). Ker pa je pojem izvornosti nujno povezan s prisotnostjo, te strukture ne moremo več imenovati izvorna v tradicionalnem smislu. Vrh tega izraža precej nenavadno temporalnost. Ker torej izvorna struktura ponavljanja ideal izpelje iz ponavljanja, iz tistega, za kar smo doslej mislili, da je izpeljano iz prisotnosti, se podreja tistemu, kar Derrida imenuje »nenavadna struktura dopolnila: neka možnost z zamudo proizvede tisto, čemur naj bi se dodajala« (*ibid.*, str. 95). Na ta način struktura izvornega ponavljanja kot produkt dekonstrukcije, ki *upošteva* tako prisotnost kot tudi odsotnost, predstavlja »misel ne-prezence, ki ni nujno nasprotje filozofije, pa tudi ne meditacija o negativni absenci, kaj šele teorija ne-prezence kot nezavednega« (*ibid.*, str. 68).

29. Čeprav dekonstrukcija priskrbi analizo, s katero upraviči globalno situacijo refleksije, pa te situacije ne obravnava brez preostankov. Če je račun popis zadolžitve in kredita, ki ju je potrebno izravnati, potem je dekonstrukcija ravno operacija, ki naredi takšno obvladovanje za nemogočo.

Naj strnem: z analizo etično teoretske odločitve, ki je konstitutivna za filozofijo – odločitve v korist *prisotnosti prisotnega*, ki bi jo dosegli v mediju glasu, ki molči, osvobojenega vseh znakov in vseh indikacij (ter celo umišljenih besed), ki čisto aficira samega sebe – Derrida pokaže, da se mora takšna ideja prisotnosti opirati na »izvirno strukturo ponavljanja«, na strukturo, ki nekaj takega, kot je prisotnost, tako omogoča kot tudi onemogoča. Zares, »kako bi brez te neidentičnosti takoimenovane originalne prezenze s samo seboj lahko pojasnili, da možnost refleksije in re-prezentacije pripada bistvu slehernega doživetja?« (*ibid.*, str. 73). Na kakšen način lahko brez izvorne sledi, se pravi brez »po-vratka vračanja« in »brez gibanja ponavljanja« (*ibid.*, str. 73-74), ki je konstitutivno za možnost in nemožnost samo-afekcije [*self-affection*], sploh obstaja (ali ne obstaja) nekaj takšnega, kot je samo-refleksija [*self-reflection*]?

Natanko v tem primeru dekonstrukcije – dekonstruiranega termina »izvirne strukture ponavljanja« ali sledi – potemtakem »ni mogoče misliti izhajajoč iz zavesti, to je prezenze, ali kratkoma iz njenega nasprotja, absence ali nezavesti« (*ibid.*, str. 94). Ali povedano drugače, dekonstrukcija je operacija, ki upošteva in istočasno razruši samo-refleksijo.³⁰

Derrida je že v *Glasi in fenomenu* ugotovil, da razlika, ki je konstitutivna za samoprisotnost živega sedanjika, kot *sled* znova vpelje nečistost prostorske globine, se pravi da v samoprisotnost vpelje neko neidentiteto. Ta sled je »razmerje intimnosti živega prezenta do njegove zunanosti, odprtost za zunanost nasploh, za ne-lastno itd.« (*ibid.*, str. 92). Še več, kot *uprostorjenje* samoprisotnosti ta sled sovpada z izvorom časa. In naposled, ker je smisel, kot je dognal Husserl, vselej že vpet v raven »pomenjanja«, se pravi v »gibanje« sledi, sled v obliki »arhi-pisave [*archi-écriture*]... deluje pri izviru smisla« (*ibid.*, str. 92).

Izvirna struktura praslеди s svojimi tremi funkcijami določa cilj in pomen dekonstrukcije. Ta trojna struktura istočasno upošteva možnost (in nemožnost) samoprisotnosti prisotnega, časa in smisla. Dekonstrukcija meri nič manj kot na produkcijo takšne izvorne trojne strukture, ki lahko pojasni zunanost, konstitutivno za tri fundamentalne in vzajemno povezane topose Zahodne Metafizike: prisotnost, čas in smisel. Ker Zahodna Metafizika dojema te tri pojme ali ideje kot tiste, ki se proizvajajo znotraj gibanja neposredovane avtoafekcije, izvorna struktura praslеди privzema vlogo, da jih znova vpiše

30. Če torej še naprej vztrajamo pri uporabi pojma sebstva ali tega *auto* (kar je v določeni meri neizogibno), potem moramo upoštevati vse tisto, kar dela to sebstvo za razsrediščeno sebstvo.

nazaj v nerefleksivno in neprisotno zunanost absolutno Drugega prasledi. V resnici se filozofija že proti svoji volji in zavedajoč se tega nikoli ni mogla izogniti povezovanju prisotnosti in samorefleksivnosti z nezvedljivo neprisotnostjo, ki ima konstitutivno vrednost. Da bi pokazali, kako prasled s svojo trojno strukturo privzame to funkcijo zasnovanja in reinskripcije prisotnosti, časa in smisla, se bom sedaj lotil analiziranja »teoretske matrice«, ki jo Derrida oriše v prvem delu *O gramatologiji*.

Derrida v *O gramatologiji* preučuje možnost »znanosti« o pisavi znotraj zgodovinske epohe, ki, prvič, kot jezik določa celoto svojega problemskega horizonta, pri tem pa že kaže na meje tega horizonta, se pravi, njegovega Drugega, pisavo. Zato je to epoha, v kateri, drugič, znanost kot *epistème* – medtem ko jo še vedno določa ideja *logosa* kot *phoné* in prisotnost – samo sebe na paradoksen način vse bolj odpira nefonetičnim formam pisave. Tretjič, za to epoho je poleg tega značilen izziv tradicionalni ideji knjige kot nečesa, kar se na naravno totaliteto nanaša s tistim, kar je tej totaliteti v osnovi tuje: s pisavo in tekstom. To so za Derridaja znaki, skozi katere se *Drugi* znanosti kot *epistème*, jezika in knjige kot naravne celote manifestira na empiričen način – *na empiričen način*, se pravi skozi učinek spekularne refleksije, ki je še vedno vpisana v filozofijo. Pisava in tekst sta, kot zgolj neka negativna podoba radikalne Drugosti, tisto, kar *se lahko pojavi* in kar lahko od te nevidne radikalne Drugosti postane vidno. In *kot taka*, se pravi kot tekst in pisava bo ta Drugost ostala objekt fenomenologije, denimo fenomenologije pisave. Vendar pa bo gramatologija poskušala doseči to radikalno Drugost izza pisave in teksta, ki sta zgolj negativni plati, pod katerimi se lahko pojavi, tj. *se kot taka* poprisoti. Derrida v *O gramatologiji* v resnici pretresa tisto, kar gramatologija (»znanost«, ki ji zavoljo reinskripcije vseh pojmov, na katerih temeljijo znanosti, ne moremo več reči znanost) opisuje kot sled ali pra-sled in kar se »ne bo nikoli mešalo s fenomenologijo pisave« (*O gramatologiji*, str. 87-88).

Po dekonstrukciji pojmovne diade prisotnosti in znaka v *Glasi in fenomenu*, Derrida v *O gramatologiji* dekonstruira nasprotje med govorom in pisavo. Toda preden se lotimo same te dekonstrukcije, se nikakor ne moremo ogniti obravnavi tistega, kar pripelje do nje.

Dekonstrukcija ne operira iz neke empirično prisotne zunanosti filozofije, ker je ta zunanost zgolj zunanost *filozofije*. Dekonstrukcija ne izhaja iz fenomenološko obstoječe zunanosti (kot to počne denimo literatura), ki bi tako trdila, da predstavlja resnico filozofije, kajti ta resnica je zgolj resnica *filozofije* same. Da bi spodkopali dediščino, v katero spadajo pojmi, moramo,

nasprotno, mobilizirani vse podedovane pojme. Vsi so nepogrešljivi. Derrida pravi takole:

»Gibanja dekonstrukcije ne zahtevajo struktur od zunaj. Ta gibanja so možna in učinkovita samo tedaj, če prebivajo v teh strukturah, samo tako lahko namreč odmerjajo svoje udarce. Samo če prebivajo v njih *na določen način*, kajti v njih prebivajo vedno in še celo bolj kot to slutimo. Ker podvzetje dekonstrukcije nujno operira od znotraj, ker si od stare strukture za subverzijo izposoja vsa strateška in ekonomska sredstva, ker si jih od nje izposoja strukturno, tj. ne da bi moglo v njej izolirati elemente in atome, ga vedno na določen način zanese njegovo lastno delo.« (*Ibid.*, str. 36.)

Da bi se izognili nevarnosti regresije, moramo zato pred dekonstrukcijo »najprej... izpostaviti sistematično in zgodovinsko solidarnost pojmov ter miselnih gest, za katere smo pogosto prepričani, da jih lahko ločujemo na povsem nedolžen način« (*ibid.*, str. 25). Tu seveda ne moremo izčrpno opisati, kot to v *O gramatologiji* stori Derrida, polja sil, ki konstituira pojmovno diado govora in pisave. Naj le opozorim, da je prednost govora pred pisavo v Zahodni Metafiziki utemeljena na prepričanju, da je govor kot *lógos lógos* Biti. V Zahodni tradiciji je govor *par excellence* medij Biti (kot *logosa*) zavoljo »dejstva«, da *se* v jeziku besed »glas *sliši/razume* – nedvomno je to tisto, kar imenujemo zavest – kar najbližje sebi kot absolutno brisanje označevalca: čista avtoafekcija, ki ima nujno formo časa in ki si zunaj sebe, v svetu ali 'realnosti' ne izposoja nobenega pomožnega označevalca, nobene izrazne substance, ki bi bila tuja njeni lastni spontanosti. To je edinstveno izkustvo označenca, ki spontano nastaja iz svoje notranjosti, a kot označeni pojem vendarle v elementu idealnosti ali občosti. Za omenjeno idealnost je konstitutiven nemundani značaj te izrazne substance.« (*Ibid.*, str. 32). V primerjavi z govorom kot *phoné*, s tem samo-zabrisujočim označevalcem, ki glas povzdigne v univerzalni medij pomena, se vsi drugi označevalci neizbežno kažejo kot zunanji, nelastni, čutni in izpeljani. Še več, pisava, razumljena kot grafični označevalec verbalnega označevalca, ki označuje označenca (to Derrida v zadnji instanci vselej imenuje transcendentalni označenec), je dvojno zunanja smislu. Ima zgolj tehnično in reprezentativno vlogo. V primerjavi s samoaficirajočim *logosom* v samozabrisujočem govoru, v primerjavi s pomenom, do katerega torej pride brez kakršnegakoli oviralnega ali nejasnega označevalca, so vsi čutni znaki, zlasti pa pisava na splošno, nujno inferiorni in sekundarni. Takšna je relacija med govorom in pisavo v diskurzu

filozofije od Platona³¹ do Husserla. Obstaja le nekaj izjem, kjer je hierarhija obrnjena, denimo v Leibnizovi karakteristiki, ki jo je ostro kritiziral Hegel.

Derrida v *O gramatologiji* izvaja dekonstrukcijo tega nasprotja v drugem poglavju »Prvega dela« (z naslovom »Lingvistika in gramatologija«). Sledi kritiki lingvistike, ker je le-ta zahtevo po znanstvenosti izpeljala iz svojih *fonoloških* temeljev in ker je zato ponovila klasično nasprotje med govorom in pisavo v korist artikulirane enotnosti »zvoka in smisla v foniji« (*O gramatologiji*, str. 43). »Znanost«, kakršna je gramatologija, postane zategadelj možna zgolj skozi razrušenje lingvistike. Toda, kot poudarja Derrida, to razrušenje je že udejanjeno znotraj same lingvistike. Po podrobni analizi Saussurejevega poskusa izгона pisave v trenutku, ko povzdigne lingvistiko – »moderno znanost *logosa*« (*ibid.*, str. 48) – na znanstvene višine, Derrida piše: »Toda obratno, kot smo naznačili maloprej, v trenutku, ko Saussure pisave ne obravnava več izrecno, v trenutku, ko je prepričan, da glede tega problema zapre oklepaj, prav v tem trenutku sprosti polje obče gramatologije. Tiste obče gramatologije, ki bi ne bila več le izključena iz obče lingvistike, temveč bi obča gramatologija vladala obči lingvistiki ter jo zajemala. [...] V saussurejevskem diskurzu se torej zapisuje nekaj, kar ni bilo nikoli izrečeno in kar je zgolj sama pisava kot izvor govornice.« (*ibid.*, str. 58-59.) S tem tradicionalno nasprotje med pisavo in govorom nima več podobe nekega jasnega reza. V Saussurejevi pisavi postane to nasprotje nejasno. Ko tako trdi, da je notranji sistem jezika neodvisen od foničnega značaja jezikovnega znaka, postane očitno »zakaj nasilje pisave ne *vznikne* v neki nedolžni govornici« (*ibid.*, str. 51). Zares, kako lahko pisava reprezentira govor brez izvornega nasilja, ki je že na delu v samemu govoru? Toda tradicionalno nasprotje med govorom in pisavo povsem zabriše predvsem slovita Saussurejeva teza o arbitrarnosti znaka. Saussure izključi pisavo iz govornice in jo prežene proti njenemu zunanemu robu, ker jo obravnava kot edino zunanjo refleksijo govornice, se pravi zgolj kot podobo, reprezentacijo ali upodobitev. Po Derridaju teza o arbitrarnosti »uspešno upošteva uveljavljeno razmerje med fonemom in grafemom... toda s tem prepoveduje, da bi bil grafem 'podoba' fonema« (*ibid.*, str. 60). Toda brez neke naravne relacije med govorom in pisavo (kot velja za simbol, ki je iz tega razloga izključen iz lingvistike), pisave ne moremo pregnati iz govora.

Ta zameglitev razločkov pojmovne diade, govora in pisave, zameglitev, ki ji botruje igra na nekompatibilnih plasteh Saussurejevih *Predavanj iz splošnega jezikoslovja*, vodi nato k operaciji dekonstrukcije. Derrida pravi takole:

31. Primerjaj »La pharmacie de Platon« v *La dissémination*.

»Sedaj je potrebno premisliti, kako je pisava bolj zunanja govoru, ne da bi bila pri tem njegova 'podoba' ali njegov 'simbol', obenem pa bolj notranja govoru, ki je na sebi samem že pisava. Še preden je pojem grafije vezan na vrez, vtis, risbo ali črko, na označevalec, ki na splošno napotuje na preko njega označen označevalec, že implicira – kot možnost, ki je skupna vsem sistemom označevanja – instanco *osnovane sledi* [la trace instituée].« (*Ibid.*, str. 61-62.)

Derrida je implicitno preobrnil hierarhijo in *premestil* na novo privilegirani termin: pisavo. Ta premestitev in reinskripcija slonita na *osnovani sledi*. Ker pisava v tem kontekstu sovпада s pojmom sledi oziroma, če smo natančnejši, pra-sledi, bo – če hočemo razumeti, kaj je ta dekonstrukcija sploh sposobna obravnavati – nujno razločevati tisto, kar ta pojem implicira.

Prvič, pripomniti moramo, da dekonstruirani termin – *osnovana sled* – povzroči, da »oba navedena pojma postopno iztrgamo klasičnemu diskurzu, pri katerem si ju neizbežno izposojamo« (*ibid.*, str. 62). Splošno rečeno, sled predstavlja *prisotni* znamek nečesa *odsotnega* (neke *odsotne prisotnosti*). Toda *osnovana sled* ali pra-sled ni v tem. Pojem osnovanja se nasproti temu na splošno navezuje na kulturno in zgodovinsko instavrakcijo. Sled v običajnem smislu je osnovana na ta način, kar pa ne velja za *osnovano sled*. Kaj je potemtakem prasled ali *osnovana sled*, če ni niti sled v običajnem smislu niti ni enostavno osnovana? Pra-sled je, nasprotno, gibanje, ki proizvaja razliko med odsotnostjo in prisotnostjo, ki je konstitutivna za običajni smisel sledi, prav tako kot je razlika med naravo in kulturo konstitutivna za idejo osnovanja. Za razumevanje tega naj pojasnimo glavno funkcijo *osnovane sledi*. Derrida piše takole: »Splošna struktura nemotivirane sledi v isti možnosti povezuje strukturo razmerja do drugega, gibanje temporalizacije in govorico kot pisavo, in sicer tako, da jih med seboj ni možno ločiti na kak drug način, kakor z abstrakcijo.« (*Ibid.*, str. 63.) Navkljub tveganju pretirane poenostavitve je vendarle neizbežno ločevati med temi *tremi* možnostmi, ki označujejo splošno strukturo *osnovane sledi* (ali pra-sledi ali pra-pisave).

1. *Pra-sled kot izvor vsakega razmerja do Drugega.*

Pra-sled je »nezvedljiva odsotnost« (se pravi odsotnost, ki ni odsotnost neke prisotnosti) oziroma »povsem drugo«, ki se *kot tako* naznačuje znotraj vseh struktur reference kot prisotno (znamek ali sled) nečesa *odsotnega* (neke *odsotne prisotnosti*). Ta manifestacija absolutno Drugega kot takega (se pravi njegovo pojavljanje znotraj tistega, kar ni on, ko postane prisoten, dotakljiv, viden)

potemtakem sovpađa z njegovim prikritjem. »Ko se drugi naznačuje kot tak, nastopa v samoprikritju.« (*Ibid.*, str. 62.) Tisto [od] absolutno Drugega, kar se skozi »prikritje njegovega 'kot takega'« (*ibid.*) poprisoti, je zgolj *prisotni* znamek, ki ga kot Drugega ohranja v istem in se nanj navezuje kot na neko *odsotnost*. Zato prasled, ki se kot taka aktivno manifestira v prikritju same sebe, zasnuje *razliko* med znakom in referentom, med prisotnostjo in odsotnostjo. Odpre možnost vseh razmerij do Drugega, vseh razmerij do zunanosti, odpre – povedano na kratko – strukturo reference na splošno. Če imamo lahko, skozi naznačevanje in prikritje, to konstitucijo za neko *aktivno* sintezo, potem naredi dejstvo, da je *odsotnost* nezvedljivega Drugega konstitutivna za *prisotnost*, v kateri se ta Drugi pojavlja kot tak, to konstitucijo prav tako za neko *pasivno* sintezo.

Če sklenemo: empirična sled ali znamek, »v kateri se *nakazuje* razmerje do drugega« (*ibid.*), ali pa znak, ki je vedno na mestu neke odsotne prisotnosti, je odvisna od (in je možna zgolj skozi) prasledi kot »povsem drugega«, ki predhodi vsem partikularnim razmerjem do Drugega.

2. *Pra-sled kot izvor časovnosti.*

Tkanje pra-sledi kot izvor izkustva prostora in časa »omogoča, da se artikulira razlika med prostorom in časom in se kot taka pojavi v enotnosti izkustva« (*ibid.*, str. 85). Pra-sled kot »absolutna preteklost« (preteklost, ki ni preteklo prisotno ali prisotno preteklo), kot nezvedljivo »vedno-že-tu« odpira tudi »razliko med pojavljajočim se čutnim in njegovo doživeto pojavitvijo«, med pojavom in pojavljanjem (*ibid.*). Z drugimi besedami, absolutna preteklost, ki se kot taka naznačuje skozi lastno izginjanje, se pojavlja kot *čas*. Toda »... *mrtvi čas* v prisotnosti živega sedanjika, v splošni formi vsake prisotnosti« (*ibid.*, str. 87), znotraj čutnega pojavljanja časa, brez katerega ni možno nobeno takšno pojavljanje, je *prostor* kot živo pojavljanje časa. Brez uprostorjenja v resnici ni pojmljivo nobeno takšno izkustvo, kakršno je izkustva časa ali prisotnosti prisotnega.³²

To uprostorjenje časa (pasivna sinteza) in to pojavljanje *kot tako* absolutne preteklosti kot časa (aktivna sinteza) torej pojasnjuje izvor temporalizacije (časa in prostora). Za Saussureja to pomeni, da predstavlja pra-sled možnost pomenjanja, ki je vselej odvisna od artikulacije.

32. »Uprostorjenje (ugotovili bomo, da ta beseda izreka artikulacijo prostora in časa, tega postati-prostor časa in postati-čas prostora) je vedno tisto neopaženo, neprisotno in nezavedno. In sicer *kot tako*, če lahko ta izraz še uporabljamo na nefenomenološki način: kajti tu prestopamo samo mejo fenomenologije. Prapisava kot uprostorjenje se v fenomenološki izkušnji *prisotnosti* ne more dajati *kot taka*.« (*Ibid.*)

3. Pra-sled kot izvor jezika in smisla.

Ko poskuša definirati red jezika (*langue*) v njegovi odvisnosti od fonične narave jezika, Saussure ta notranji sistem jezika primerja s pisavo. Govor »torej črpa iz tega jedra – zabeležene ali nezabeležene – pisave, ki je jezik« (*ibid.*, str. 70). A »še preden je oziroma ni 'zabeležen', 'reprezentiran' ali 'upodobljen' v 'grafiji', jezikovni znak implicira izvorno pisavo.« (*ibid.*, str. 69.) Na kakšen način je jezik, na eni strani, ter označevanje, na drugi, utemeljeno na splošni možnosti pra-sledi kot pra-pisave?

Izvirne pisave ali pra-sledi ne gre zamenjevati s pisavo v ožjem pomenu besede, s pisavo, kakršna nastopa v danem nasprotju med govorom in pisavo. Prav tako je ne gre istovetiti s korenem pisave, iz katerega govor črpa svoje možnosti. Pra-sled ali pra-pisava je pogoj možnosti teh razlik. Pra-pisava, ki za razliko od govora in pisave v običajnem smislu nima čutne eksistence, s tem, da se naznačuje *kot taka*,³³ in zato s tem, da se istočasno prikriva, zasnuje govor, ki ga preganja tisto, kar ni govor: sistem razlik, ki ga Saussure primerja s *pisavo*. Ta aktivna sinteza govora in pisave (v resnično fenomenološkem smislu) pa s samim gibanjem pra-sledi nikakor ne izključuje tudi pasivne sinteze.

Skozi tisto, kar Derrida imenuje »biti-vtisnjeno vtisa« (*ibid.*, str. 82), kar se od vtisa razlikuje toliko, kolikor se biti-slišan govora razlikuje od slišanega-zvoka, je sled pasivno konstitutivna za govor. Derrida razvije to pasivno sintezo govora ob tem, ko razglablja o Saussurejevi redukciji – redukciji, ki spominja na fenomenološko redukcijo – ki je konstitutivna za sam predmet strukturne lingvistike: predmet strukturne lingvistike pravzaprav ni dejanski material in fizični zvok, slišani-zvok, temveč njegova akustična podoba, biti-slišano zvoka.³⁴ Ko nasproti Jakobsonovemu ugovoru, ki izhaja iz mentalizma, brani Saussurejev pojem »psihične podobe«, in ko ohranja husserlovski razloček »med pojavljajočim se zvokom in pojavljanjem zvoka, da bi se tako izognili najhujši, a tudi najobičajnejši izmed zablod« (*ibid.*, str. 83), Derrida poudarja, da Saussurejeve lingvistike, katere predmet je notranji sistem jezika, se pravi nek sistem, ki je neodvisen od fonične narave jezika, ne gre zamenjevati s kako »mundano znanostjo... psiho-fizio-fonetiko« (*ibid.*, str. 84). Nasprotno,

33. Pra-sled kot pra-pisava »ni odvisna od nobene čutne, slišne ali vidne polnosti ter od nobene fonične ali grafične polnosti. Nasprotno, je njen pogoj.« (*Ibid.*, str. 81.)

34. »Akustična podoba je struktura pojavitve zvoka, ki še zdaleč ni pojavljajoči se zvok. (...) Biti-slišano/razumljeno je strukturno fenomenalno in spada k redu, ki je radikalno heterogen redu realnega zvoka v svetu.« (*Ibid.*)

to raziskovanje nemundane regije »psihične podobe« (podobe, ki ni druga naravna dejanskost) in raziskovanje tega biti-slišano zvoka, pripelje do definicije *forme* jezika kot sistema razlik, ki je konstitutiven za vsako posamično govorno dejanje. Toda ta specifični prostor diferenciranih potez, ki pasivno konstituira govor, »je že sled« (*ibid.*). Kajti ta sistem razlik je zgolj negativna plat, plat, skozi katero se pra-sled pojavlja kot eden izmed terminov nasprotja, ki ga zasnuje kot neko celoto.

Po tem, ko smo pokazali, kako pra-sled (ali osnovana sled, pra-pisava ali razlika) kot neka »nezvedljiva prasinteza... v eni sami in isti možnosti hkrati odpira temporalizacijo, razmerje do drugega in govorigo« (*ibid.*, str. 78), je mogoče podati sicer neizbežno provizorično in reduktivno skico teoretske matrice dekonstrukcije (primerjaj tabelo spodaj). Ta matrica na svoji horizontalni osi razkriva aktivno in pasivno sintezo pra-sledi, sintezo prisotnosti, časa in govora (medtem ko naj bi se to troje, po tradicionalnem prepričanju, zasnovalo skozi avtoafekcijo in samorefleksijo), kot tudi njihovih kanoničnih izpeljank: odsotnosti, prostora in pisave.

Teoretska Matrica Dekonstrukcije

PRA-SLED		kot pogoj možnosti metafizičnih diad			
kot izvorna sinteza	aktivno	se kot tak manifestira kot	PRISOTNOST		ODSOTNOSTI
	pasivno	je kot	ODSOTNOST	konstitutiven za	PRISOTNOST
izvor ČASOVNOSTI	aktivno	se manifestira kot izkustvo	ČASA	skozi mrtvi čas	PROSTORA
	pasivno	je kot	PROSTOR	konstitutiven za	ČAS
izvor GOVORICE	aktivno	se kot tak manifestira kot	GOVOR	<i>a priori</i>	ZAPISANO
	pasivno	je kot	PISAVA	forma	GOVORA

Na vertikalno os te matrice se vpisujejo strukturne možnosti, ki jih istočasno udejanja pra-sled. Ta matrica je zato načrt raznovrstnih ravni, ki jih moramo v dekonstrukciji opazovati sočasno. Toda ker moramo iz didaktičnih razlogov to izvorno sintezo razčleniti na njene zaporedne momente, da bi z njeno pomočjo lahko pojasnili cilj dekonstrukcije, je to tako njena matrica tudi neka nedopustna poenostavitev. Pojem pra-sledi (in vse njegove nesinonimske substitucije: pra-pisava, razlika itd.) se navezuje na red, ki se upira (in *upošteva*) utemeljitvena pojmovna nasprotja filozofije. Zato je večina pojmov, ki naj bi opisali gibanje pra-sledi, neustreznih. Izvorna konstitucija, aktivna in pasivna sinteza, genetična in strukturna produkcija so še vedno termini, ki pripadajo metafiziki na splošno, posebej pa transcendentalni fenomenologiji. In če naj bi jih uporabili za obravnavo konstitucije prisotnosti, časa in jezika – konstitucije, ki odkriva samoreferenčni termin, ki je prisoten v diadi, ne le, da bi *kot tak* predstavljal svojega absolutnega Drugega, temveč je tudi nujno odvisen od negativne podobe tega Drugega – potem je ta raba lahko zgolj strateška. Omenjena sinteza ni v resnici ne pasivna ne aktivna; je »srednji glas, ki izraža določeno intrazitivnost« (*Glas in fenomen*) in ostaja nedoločen. Iz istega razloga moramo ovreči tako pojem strukture, kot tudi njegovo nasprotje (genetično stališče).

Čeprav dekonstrukcija raziskuje pogoje možnosti *pojmovnih sistemov* filozofije, je ne gre zamenjevati niti z iskanjem transcendentalnih pogojev možnosti spoznanja (Kant) niti s kako novo različico Husserlove transcendentalne filozofije.³⁵ Ker transcendentalno vprašanje pri Derridaju sprva predstavlja neko svarilo pred ponovnim padcem v naivni objektivizem ali še hujši empiricizem, gre za neko strateško vprašanje. Glede pojma pra-sledi Derrida zapiše:

»Sled ni le izginotje izvora, tu sled pomeni – v diskurzu, v katerem se nahajamo in skladno s potjo, ki ji sledimo – da sam izvor niti ni izginil, da je bil vselej konstituiran zgolj v zameno za neizvor oziroma sled, ki tako postaneta izvor izvora. Da bi pojem sledi iztrgali iz klasične sheme, ki ga je izpeljevala iz prisotnosti ali izvorne nesledi ter iz njega naredila empirični znamek, je potrebno odslej govoriti o izvorni sledi ali prasledi. Kljub temu vemo, da ta pojem uničuje svoje ime in da, če se vse začne s sledjo, izvorna sled gotovo ne obstaja.« Torej moramo fenomenološko redukcijo in sklicevanje husserlovskega tipa na transcendentalno izkustvo *umestiti kot enostavni moment diskurza*.

35. V *O Gramatologiji* Derrida na takšen možen ugovor odgovarja skozi ves »Prvi del«. Poleg tega se je s tem vprašanjem obsežno ukvarjal že v »Introduction« k Husserlovemu »Vprašanju po izvoru geometrije«.

* Shemo argumentacije v zvezi s to kritiko pojma (empiričnega in/ali transcendentnega) izvora na splošno smo poskušali naznačiti na drugem mestu. Cf. Jacques Derrida, 'Introduction' à *L'origine de la géométrie* de Husserl, PUF, Pariz 1962, str. 60. (« *O gramatologiji*, str. 80.)

Po teh pripombah lahko naposled izpostavimo nekaj predhodnih zahtev in prioritetnih pogojev dekonstrukcije. Če dekonstrukcije in produkcije partikularno dekonstruiranega termina, kakršen je pra-sled, pojma, s katerim obravnavamo serijo medsebojno povezanih metafizičnih parov nasprotij, ne moremo enostavno zvesti na vprašanja transcendentalne fenomenologije, potem prav tako ne moremo reči, da sta kratkoma prelomili s temi vprašanji. Dekonstrukcija torej predpostavlja šolsko védenje transcendentalne fenomenologije, da bi tako ločevala in ne »pomešala docela različnih ravni, poti in stilov« (*ibid.*, str. 81). Za razumevanje tega, na kakšen način ta operacija privede do produkcije nečesa nezvedljivo nefenomenalnega, ki ga ne moremo več razlagati v terminih fenomenološke redukcije in transcendentalne fenomenologije, je neizogibno, da smo zmožni dosledno ločevati med tistim, kar v dekonstrukciji ustreza regijam naravnega izkustva, in tistim, kar ustreza transcendentalnemu izkustvu. V zadnji instanci je dekonstrukcija neka operacija, ki obravnava pojmovno nasprotje med faktičnim oziroma regionalnim in transcendentalnim izkustvom.³⁶ Natanko zato, ker se premalo oziroma skoraj nič ne posveča tem razločkom, lahko pojmi, kot so sled, pisava, dopolnilo ipd., tako zlahka zaidejo v kako regionalno znanost, denimo v literarno kritiko, kjer lahko služijo za označitev bodisi obstoječih bodisi pojmljivih znamkov, oziroma – v najboljšem primeru – za označitev tistega, kar bi Husserl imenoval *reelne* (kot zoperstavljene *realnim* in *idealnim*) poteze, ki odlikujejo diferencirane sisteme in fenomenološki pojem pisave.

To nato pripelje do naslednjega problema. Matrica dekonstrukcije pokaže, kako pra-sled skozi aktivno in pasivno sintezo zasnuje prisotnost, čas in govor na eni, ter odsotnost prostor in pisavo na drugi strani. Zato dekonstrukcija še ni v tem, da pokažemo, kako so čas, govor in prisotnost (ali beseda, *lógos*, Bog) vselej že načeti in kontaminirani s strani njihovega Drugega. Takšna operacija ne naredi niti enega samega koraka iz metafizike. Kot pravi Derrida, ni to nič drugega kot nek »nov motiv 'vrnitve h končnosti', motiv 'smrti Boga' ipd.«

36. Ta način označitve dekonstrukcije pušča ob strani problem njenih razmerij da pojmov kot so tekst, tekstualnost, literarnost ipd. To razmerje ni niti očitno niti samoevidentno.

(*ibid.*, str. 87), in potemtakem nič več kot negativna teologija, negativna dialektika in negativna spekulativnost (*ibid.*). Dekonstrukcija se prične šele tam, kjer razliko med terminom, kakršen je denimo prisotnost, in njegovim drugim, odsotnostjo, obravnavamo iz absolutno Drugega. Ali, če se izrazimo drugače, dekonstrukcija se prične tedaj, ko pojem, ki opisuje dejansko oziroma empirično dojemljivo izkustvo, ter pojem njegovega »idealnega« in fenomenalnega nasprotja, ki jamči za transcendentalno izkustvo, opišemo s pomočjo nezvedljive nefenomenalne strukture, ki upošteva obravnavano razliko.

Nadaljnja zmeda tako izhaja iz nedovzetnosti za filozofske razločke. Zadeva »status« dekonstruiranega termina. Tako uprostorjenje kot tudi red diferenciranih potez predstavljata izvor pomena (jezika in smisla na splošno). Toda navkljub njuni splošni nevidnosti in neprisotnosti sta še vedno fenomenalna in predstavljata zgolj negativno podobo absolutno Drugega. Zato z izpostavitvijo belin, prekinitvev, puntuacij, intervalov itd., se pravi z izpostavitvijo negativnosti, brez katerih ni pomena, oziroma, povedano na kratko, z vzpostavitvijo tekstualnosti nekega diskurza še ne pridemo do dekonstrukcije. Dekonstrukcija meri na nekaj, kar nikoli ne more postati prisotno »kot tako« in kar se lahko *kot tako* pojavi zgolj brez prikrivanja samega sebe. *Tekst* kot dekonstruirani termin ne bo nikoli identičen z vidnimi potezami črnega-na-črnem³⁷ ali z na splošno neopaženimi (a strukturno prisotnimi) intervali in razlikami, ki oblikujejo pomen.³⁸

To nas ponovno vrača k Lyotardovi rabi pojma dekonstrukcije. Ker Lyotard v *Discours, figure* prikaže vsaj dve različni vrsti dekonstrukcije, je vprašanje znotraj tega, kar sem do te točke razvil, sedaj naslednje: kako je možna ta dvojna dekonstrukcija in kako sta oba omenjena pojma povezana med seboj? Prvi pojem dekonstrukcije je tiho na delu v Lyotardovi knjigi in sovпада s *strictu sensu*

37. Meyer H. Abrams tako zamenjuje prednost pisave pred govorom s premikom elementarne reference k »tem črnim znamenjem na belem papirju kot edinim stvarcem, ki so dejansko prisotne v branju« (»Dekonstruktivski angel«, slov. prev. str. 110), k »že obstoječim znamenjem« (*ibid.*, str. 111); to ga privede do tega, da Derridaja obtoži »grafocentrizma« (*ibid.*), kot da tak pojem ni že uničil samega svojega imena. Abrams predržno »naređi vidljivost za čutni, enostavni in bistveni element pisave« (*O gramatologiji*, str. 57).

38. »Ko so ta varovala enkrat sprejeta, moramo priznati, da se – v specifičnem področju tega vtisa in te sledi, v temporalizaciji *doživljaja*, ki ni niti v svetu niti v nekem 'drugem svetu', ki ni nič bolj zvočen kot svetloben in ki ni nič bolj v času kot v prostoru – pojavijo razlike med elementi, ali bolje, da te razlike omenjene elemente proizvedejo, porodijo kot take ter konstituirajo *tekste*, verige in sisteme sledi.« (*O gramatologiji*, str. 84.)

definicijo, ki sem jo razvil na tem mestu. Ta dekonstrukcija vodi k razvoju – skozi svoje raznovrstne substitucije in ravni pojma – figuralnega kot razlike. Toda ta pojem istočasno služi kot okvir za drugo rabo dekonstrukcije, ki označuje vdor zunaj-jezikovnega ali nejezikovnega – figuralnega – v diferencirani in strukturni red diskurza. Ker pa figuralno dekonstruira jezikovni red skladno s tremi možnimi artikulacijami figuralnega, moramo nujno razločevati med nič manj kot tremi različnimi vrstami *transgresivne dekonstrukcije*: 1. *figura-podoba*, ki dekonstruira »obris silhuete« oziroma obris podobe; 2. *figura-forma*, ki transgresira poenoteno formo in je »indiferentna do enotnosti celote«; in 3. *figura-matrica*, ki dekonstruira sam prostor fantazmatske matrice in ki je »prostor, ki istočasno pripada prostoru teksta, prostoru scenarija in gledališke scene: pisava, geometrija, reprezentacija, vse to je dekonstruirano skozi njihovo mešanje«. Zadnjo formo figuralnega zato Lyotard poimenuje »razlika sama«. ³⁹ Toda sedaj nobena izmed teh partikularnih transgresivnih dekonstrukcij, ki so povezane s posamezno ravno interveniranja figuralnega, ne more zahtevati prednosti pred drugimi:

»V vseh primerih se prisotnost figuralnega preko nereda naznačuje na negativen način. Toda ne obstaja nekakšen privilegirani nered. Ne moremo potrditi, da je dekonstrukcija nekega prostora figurativne reprezentacije manj provokativna od dekonstrukcije abstraktnih 'dobrih form'. Kritična moč dela je neprimerno bolj nasledek narave razcepa, iz katerega izhaja, kot pa ravni (tu figur), na katere pritiska z učinki tega razcepa.« (*Ibid.*, str. 324.)

Če dejstvo, da partikularna dekonstrukcija doseže »globlje plasti generiranja diskurza« (*ibid.*, str. 326), ne more služiti kot izgovor za privilegiranje takšne dekonstrukcije, in če povrh tega sama prisotnost nediskurzivnih instanc v diskurzu še ne zadošča, da bi »poprisotili drugo sceno«, potem to pomeni, da je dekonstrukcija – kot jo na tej točki razumemo, se pravi dekonstrukcija kot transgresija jezikovnega diskurza, neka transgresija, ki kot regresija afirmira tisto, kar jezik negira – povezana z »logiko« želje.

Preden nadaljujemo, moramo vsekakor pripomniti, da zanikanje (*Verneinung*), ki utemelji jezik, in njegova dekonstrukcija skozi afirmativno prekinitev, nista simetrična. Pozorni moramo biti, pravi Lyotard, na »vtis vrnitve, ki ga proizvede predpona re-, ki jasno kaže na to, da iti nazaj in iti prvič nista isto, ker se mora medtem nekdo vrniti« (*ibid.*, str. 296). Ta asimetričnost in nespekulativnost

39. Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, str. 278-279.

dveh gibanj, ki porodita kritično poezijo, izhaja iz neizpolnitve želje v poetičnem jeziku. Če naj bi umetniško delo izviralo iz fantazmatske matrice, ki proizvede podobe in forme, mora prav tako predstavljati neizpolnitev (*inaccomplissement*) taiste matrice, ker bi umetniško delo sicer ostalo nek klinični simptom. Fantazme izdelajo scenarije z enim samim namenom, in sicer da izpolnijo željo. Iz tega razloga bo transgresija jezikovnega prostora ostala ujeta v formo, ki jo ta transgresija privzema. Ker pa je ta forma forma fantazme, je tudi kot nujno slaba forma »vsaj potencialna *transgresija forme*« (ibid., str. 350). Gon smrti kot re-gresivna prisila v umetniškem delu preprečuje, da forma dekonstrukcijske regresije postane neka identiteta in enotnost, ki bi zrcalila dobro formo komunikativnega jezika. Dekonstrukcijska prekinitev zato s transgresiranjem lastne forme prepreči, da bi se želja znotraj nekega partikularnega scenarija fiksirala in izpolnila. Na ta način željo takoj spodbudimo, da postane kritična instanca in da s tem dovrši disimetrijo dekonstrukcijske prekinitev in reda govornice, ki ga transgresira.

Tako je poetični jezik – jezik, kjer želja ostaja nezapolnjena, živa, kjer konstitutivni in destitutivni momenti ne zrcalijo ali reflektirajo drug drugega – takorekoč neka »površna« ali »površinska« *scena* razlastitve ali disappropriacije (*désaisissement*) tako fantazem kot tudi reda jezika. Toda ker poetični jezik, kakor ga razume Lyotard, reprezentira jezik, ki pod vplivom gona smrti obnovi razliko in disimetrijo s tem, da ovira izpolnitev želje ter da v umetniškem delu spodkopava filozofsko in patološko spekulativnost in reflektivnost, je v njem figuralno na delu kot razlika. Zato moramo pripomniti vsaj dvoje:

1. Z idejo neizpolnitve dekonstrukcijske transgresije Lyotard vse partikularne transgresije jezikovnega reda pripelje do tega, da so na delu pri produkciji figuralnega kot razlike in se zato krožno vračajo v neko *strictu sensu* definicijo dekonstrukcije. O dekonstrukciji lahko pričnemo govoriti šele v primeru, ko transgresija ne more postati izpolnitev želje in s tem negativna spekulativna podoba tistega, kar je transgresirano.

2. Če predstavlja poetični jezik kot kritični jezik neko »površinsko« sceno (in ne neko *strukturo*, saj je moral Lyotard zaradi svojih premis zavreči ta termin), kjer je reflektivno nasprotje transformirano v heterogeno razliko, potem ga velja razumeti kot sceno, od koder je moč obravnavati vse partikularne in nujno simptomatične transgresije diferenciranega reda jezika. Predstavlja neko sceno, ki takoj, ko ji obrnemo hrbet (ibid., str. 387), porodi kritično teorijo in teoretski diskurz na splošno, skupaj z njegovim razumevanjem literarnosti kot samorefleksivnosti.

V sedanjem stanju kritične zavesti je teorija, ki dekonstrukcijo istoveti s samorefleksivnostjo, nedvomno bila – in je v določeni meri še vedno – boljši instrument za osvoboditev duha od tradicionalnih pristopov kakor tisto, kar bi nujno razumeli kot popolni nihilizem, ki bi po vsej verjetnosti paraliziral mentalne sposobnosti malone vsakogar. Če takšen pristop vendarle razkrije svoje filozofske implikacije s tem, da prenapihne pojem samorefleksivnosti, potem lahko zmeda med samorefleksivnostjo in dekonstrukcijo postane plodna. Dosledna uporaba ideje samorefleksivnosti vodi k povzdignjenju misli (*Erhebung des Gedankens*) in k delu pojma (*Arbeit des Begriff*), s katerima se spopriema dekonstrukcija. Zato ni nobeno presenečenje, da Paul de Man, ki v svojem zgodnjem delu dekonstrukcijo enači s samorefleksivnostjo teksta, ne le ohrani poistovetenje dekonstrukcije z, splošno gledano, bolj ameriško metodologijo samorefleksivnosti, temveč se tudi vzdrži – nedvomno z določeno mero ironije – tega, da bi svoja kasnejša branja poimenoval dekonstrukcijska.

De Manova razprava o Derridajevi interpretaciji Rousseauja v *O gramatologiji* je v tem kontekstu še prav posebej zanimiva. V »Retoriki slepote: Derridajevo branje Rousseauja«, de Man priznava, da je »Derridajevo delo eno izmed mest, kjer se odloča o prihodnjih možnostih literarne kritike«. ⁴⁰ Toda da bi Derridajevo delo postalo plodno za literarno kritiko, ga mora najprej podvreči kritiki sama literarna kritika. Zato de Man v »The Rhetoric of Blindness« Derridajevemu branju Rousseauja – branju, ki pripelje do razvoja pojma »strukture dopolnilnosti«, ki mora upoštevati številna »protislovja« Rousseaujevega diskurza, ki pa jih de Man v svojem pregledu povsem zanemari – očita, da ni nič drugega kot »Derridajeva zgodba o Rousseauju« (*ibid.*, str. 120). Ta zgodba je slaba zgodba in je zoperstavljena dobri zgodbi o Rousseauju. Toda zakaj je prav Derridajeva zgodba slaba zgodba? V procesu določitve mesta Rousseauja v zgodovini Zahodne misli naj bi Derrida »Rousseaujevih interpretov ne ločeval od avtorja samega«, zato medtem, ko toliko bolj potrebuje dekonstrukcijo »veljavna tradicija interpretiranja njegovih tekstov... namesto da bi z Rousseaujem dekonstruiral tiste avtorje, ki so ga kritizirali, raje sam dekonstruira psevdo-Rousseauja prek uvidov, ki jih je utegnil dobiti od 'resničnega' Rousseauja« (*ibid.*, str. 139-140). Toda ta razloček med dobro in slabo zgodbo mora biti odvisen od de Manove lastne zgodbe, ki gre takole: »Rousseau namreč ni potreben dekonstrukcije« (*ibid.*, str. 139). De Manova

40. Paul de Man, *Slepota in uvid. Eseji o retoriki sodobne kritike*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1997, str. 113.

zgodba je v resnici tako neka funkcija njegovega razumevanja dekonstrukcije kot tistega, kar neizogibni slepoti kritičnega teksta doda reflektivni moment, kot tudi funkcija njegovega pojma literature kot samorefleksivnosti teksta. Kajti glede na to, da gre za literarni tekst, »Rousseaujev tekst nima slepih peg, saj sleherni trenutek ve za svoj retorični način« (*ibid.*, str. 139). Ko poskuša obiti varljiv akademski razloček med avtorjevim zavestnim in nezavednim, de Man samemu literarnemu jeziku v resnici pripiše neko samo-gotovost in samo-obvladovanje. O Rousseaujevem jeziku pa piše takole: »Ključa za status Rousseaujevega jezika ne kaže iskati v njegovi zavesti, v tem, da se bolj ali manj zaveda spoznavne vrednosti svojega jezika, ali v njegovem preverjanju te vrednosti. Najti ga je mogoče v spoznanju, da ta jezik, kot jezik, posreduje samega sebe in s tem potrjuje prednost, ki jo ima kategorija jezika pred kategorijo prisotnosti – kar je prav Derridajeva teza.« (*ibid.*, str. 120.) Dekonstrukcija kot samorefleksija bi bila skladno s tem utemeljena v samozavedanju teksta. Toda samozavedanje je zgolj sodobni modus prisotnosti, razumljene kot subjektivnost. In že de Man tekstu v resnici pripiše serijo kognitivnih funkcij: »Toda tekst... kolikor ve za svoj lastni način pisanja, obenem predpostavlja, da je treba to izjavo samo nujno izraziti na posreden figurativen način, saj se zaveda, da bo narobe dojeta, če bo vzeta dobesedno. Ko tekst ve za 'retoričnost' svoje metode, hkrati postulira nujnost, da bo narobe dojet. Tekst namreč ve in zatrjuje, da bo narobe razumljen.« (*ibid.*, str. 136.) Če de Man imenuje »'literaren', v polnem pomenu tega izraza, vsak tekst, ki implicitno ali eksplicitno označuje svoj lasten retoričen način in predvideva svoje lastno zgrešeno razumevanje kot korelat svoje retorične narave, to je svoje 'retoričnosti'«, potem so literarnost, pisava in tekst razumljeni skladno z modelom zavestne subjektivnosti, tj. skladno z modelom neke samorefleksivne prisotnosti (*ibid.*, str. 136-137). Zato je precej presenetljivo de Manovo vztrajno zatrjevanje, da natanko ta samo-refleksivnost literarnega teksta⁴¹

41. De Man to samo-refleksibilnost in samo-pojmovanje literarnega jezika povezuje tudi z »nujno ambivalentno naravo literarnega jezika« (*ibid.*, str. 136). Toda ambivalentnost in dvoumnost nista predpostavki dekonstrukcije. Dvoumnost, pravi Derrida, »zahteva logiko prisotnosti celo tedaj, ko se ji pričena izneverjati« (*O gramatologiji*, str. 91). Že Merleau-Ponty je kritiziral ambivalentnost kot značilnost negativistične misli (kakršna je denimo Sartrova) kot dejansko nekaj, kar je lastno sofisticnemu ventrilokvistu, misel, ki »v hipotezi vselej afirmira ali negira tisto, kar negira ali afirmira v tezi«, pri tem pa niha med »absolutnim protislovjem in identiteto« (*Le visible et l'invisible*, str. 104). Še več, ker ideja *simultanosti* vselej »uskazuje dve absolutni prisotnosti, dve točki ali dva trenutka prisotnosti, ter tako ostaja linearistični pojem« (*O gramatologiji*, str. 110), ohranja neko vrsto negativne spekularnosti in dialektike.

le-tega obvaruje pred metafiziko: »...Rousseau se je izognil logocentrični pomoti natanko za toliko, kolikor je njegov jezik *literaren*.«⁴² Dekonstrukcija in samo-refleksivnost sta zato za de Mana isto. Takšen sklep postane neizogiben v trenutku, ko so literarnost, tekstualnost in pisava mišljeni v terminih samo-zavedanja. Toda *pisava*, pojem, ki ima kot rezultat dekonstrukcije nezvedljivi nefenomenalni pomen, dekonstruira in moti vsako refleksivnost. Derrida piše takole:

»Pisava je ob tem, ko ga konstituira in hkrati razstavi, nekaj drugega kot subjekt, v kateremkoli smislu že ga razumemo. Nikoli je ne bo možno misliti znotraj njegove kategorije; kakorkoli jo modificiramo, naj jo oprtamo z zaveštvo ali nezavednim, se bo ta kategorija vedno z vsako nitjo svoje zgodovine nanašala na substancialnost prisotnosti, ki je neobčutljiva za naključja, ali pa na istovetnost lastnega (*propre*) v prisotnosti razmerja do sebe.« (*O gramatologiji*, str. 88.)

Če je Derrida (a tudi Lyotard) dekonstrukcijo razvil z namenom, da bi obravnaval protislovja, ki so inherentna konverziji refleksije, potem je temu vzrok natanko to, da dekonstrukcija in samo-refleksija nista identični. Vrh tega so ideje samo-refleksije, spekularnosti, samo-referenčnosti itd. po svojem bistvu metafizične in spadajo v logocentrizem. Dekonstrukcija, nasprotno, s tem, ko pokaže, kako oba asimetrična momenta samo-refleksije zasnuje bodisi neka »globoka« *struktura* bodisi neka »površinska« *scena*, razpre vrzel v ideološki zapori samo-refleksije.

De Man v »Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)« nadalje razvije svoje razumevanje samo-refleksivnosti teksta in skladno s tem razumevanje literarnega. Kot je že predlagal v *Blindness and Insight*, naj bi se samo-dekonstruirajoče se gibanje teksta bistveno opiralo na svojo topološko raven. Na ta način de Man razlikuje raznovrstnost dekonstrukcij, ki temeljijo na metafori, metonimiji, sinekdohi, metalepsi ipd. Če si vse te posamezne dekonstrukcije ogledamo pobliže, potem vidimo, da so to bodisi operacije imanentne kritike bodisi razkrivajo načine, na katere se tekst nanaša na samega sebe. Omenjene dekonstrukcije navezujejo trditve teksta na njegove implicitne predpostavke, naznačujejo nujnost vsakega diskurza, da kritizira samega sebe v jeziku kritiziranega itd. Toda de Man za te različne operacije, za katere smo zgoraj pokazali, da v pravem pomenu besede predhodijo dekonstrukciji, trdi, da predstavljajo »momente v

42. De Man, *Slepota in uvid*, str. 138.

dekonstrukcijskem procesu«, s pomočjo katerega »postane retorika temelj za kar najdlje segajoče dialektične spekulacije, ki jih duh še lahko dojame«.43 Ali so predpostavljena avtonomija in samo-refleksivnost teksta ter tudi njegova literarnost povezani z življenjem in samo-postajanjem heglvskega pojma (*Begriff*)? Kot dokazuje naslednji odlomek, de Manov pojem literature iz Heglove dialektike vzame zgolj negativno in de Man ga razume skladno z modelom negativne dialektike:44 »tekst... dopušča dve nezdružljivi, vzajemno samo-destruktivni stališči«.45 Ta negativna spekularnost, ki nedvomno ustreza določenim refleksivnim plastem teksta, ne upošteva globalne situacije nekega teksta. De Man je že v »Action and Identity in Nietzsche« dopuščal spekulacijo o celoti teksta, ki ni identičen s svojo (refleksivno) totaliteto; piše namreč takole: »Povrhu tega obrat iz zanikanja v zatrjevanje, ki ga zajema dekonstrukcijski diskurz, nikoli ne doseže simetričnega nasprotja tistega, kar zanika... Negativna prodornost dekonstrukcije ostaja nezmanjšana; po Nietzscheju (in v resnici po vsakem 'tekstu') ne moremo nikoli več upati na to, da 'vemo' v miru.« (*Ibid.*, str. 125-126.) Paradokсно prav de Manovo vztrajno raziskovanje tropologije in retorike spodkopava možnost védenja s tem, ko postavlja pod vprašaj metafizično integriteto teksta kot ga konstituira kognitivna retorika. Denimo v »Excuses (*Confessions*)«, kjer se de Man loteva »dekonstrukcije figuralne dimenzije« teksta, se pravi njegovih kognitivnih tropov, njegovih refleksivnih metafor, ki zastopajo totaliteto teksta in proizvajajo iluzijo »spekularne simetrije«. Ta dekonstrukcija, ki je »nek proces, do katerega prihaja neodvisno od vsake želje,« in ki »ni nezavedna, temveč mehanična, sistematična v svojem izvajanju, a tako kot gramatika po svojem načelu arbitrarna«, odpira tisto, kar de Man poimenuje »absolutna naključnost jezika, ki predhodi vsaki figuraciji ali pomenu« (*ibid.*, str. 298-299). Ta prefigurativna dimenzija teksta – njegov rob, kot de Man pokaže v svojem branju Shelleyevega *Triumph of Life*46 – »nikoli ne dopušča, da

43. Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven 1979, str. 131.

44. Strogo vzeto to ni negativna dialektika v Adornovem smislu. Rečeno na kratko, za Adorna je negativna dialektika neka dialektika, ki zavoljo zgodovinskih razlogov ne more odpraviti svojih zoperstavljenih nasprotij. Je dialektika brez sinteze, ki poskuša ohraniti nasprotje. Zavrača tako *Aufhebung* kot tudi izničenje nasprotij. De Manov pojem negativne dialektike je precej bolj zavezan Schellingovi romantični interpretaciji dialektike kot neke nevtralizacije oziroma kot vzajemnega izničenja (ki pa je dejansko konstitutivno za Witz).

45. De Man, *Allegories of Reading*, str. 131.

46. Paul de Man, »Shelley Disfigured«, v *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York 1984, str. 92-93.

tekst obstaja kot tak« tam, kjer sta jezik ali fikcija »prosta vsakega pomena«, ta moment njegovega *umeščanja* postane očiten skozi figuro, kakršna sta denimo anakolut ali parabaza.⁴⁷ Oboje razkriva prekinitve in nenadne diskontinuitete med kodi. Ta dimenzija predfiguralnega je kot taka sorodna performativni retoriki teksta, ki je kognitivna retorika nikoli ne more obvladati. V tekstu proces lastne produkcije teksta v resnici figurira zgolj kot neka prekinitiv poskusa kognitivne retorike, da bi ga obravnavala s pomočjo refleksije. V »Excuses (*Confessions*)« natanko ta disimetrija, »ta ločitev performativnega od kognitivnega« (*ibid.*, str. 298-299) jamči za prakticanje dekonstrukcije, ki se nič več ne opira na idejo samo-refleksivnosti teksta. Navkljub pomembnosti filozofske tradicije, ki je zaobsežena v tem pojmu, de Man to prakticanje poimenuje ironija.

Medtem ko v »Excuses (*Confessions*)« obravnava nezmožnost kognitivne retorike, da bi izčrpala in obvladala performativno funkcijo teksta (v katero naj bi bila, tako je videti, vpisana tudi kognitivna retorika), se de Man v »Epistemology of Metaphor« loteva dekonstrukcije metafore subjekta kot totalizirajoče instance teksta. De Man tu pokaže, da nemožnost nadziranja tropov, nemožnost, ki je posledica »asimetričnosti binarnega modela, ki zoperstavlja figuralno pravemu pomenu figure«,⁴⁸ implicira nerazrešljiv preplet samoreflektirajočega subjekta z narativnim. Tako subjekt kot tudi njegova kognitivna funkcija v tekstu ni potemtakem ne zunaj igre označevalca ne znotraj *umeščanja* teksta. To seveda terja pojem teksta, ki presega njegove zgolj regionalne koncepcije in njegove redukcije na samorefleksivno in samo-dekonstruktivno totaliteto.

Toda takšen pojem teksta, kakor tudi *literarna* dekonstrukcijska praksa, ki jo predpostavlja, izhaja iz roba teksta. Ta zunanost teksta, zunanost, ki ne sovпада z naivno empirično ali objektivno realnostjo in katere izključitev ne implicira nujno postulata neke idealne imanentnosti teksta ali neprestane rekonstitucije samo-referenčnosti pisave (*La dissémination*, str. 42), je dejansko *znotraj* teksta in je tisto, kar omejuje brezdano spekularnost teksta. To neskončno, kakor tudi končnost pomena teksta, najde svoje meje v nerefleksivnih robovih teksta.

47. Paul de Man, *Allegories of Reading*, str. 300.

48. Paul de Man, »The Epistemology of Metaphor«, *Critical Inquiry*, 5, št. 1, 1978, str. 28.

Geoffrey Bennington

DEKONSTRUKCIJA IN FILOZOFI
(SAMA IDEJA)

ha¹ (hah), int. expr. surprise, joy, suspicion, triumph, etc. [ME]

ha² (hah). See HUM v.

...

hah, int. & v.i. = HA^{1,2}

ha ha (hah hah), int. repr. laughter

ha-ha (hah'hah), n. Sunk fence bounding park or garden. [F]

...

hum¹, v.i. & t. (-mm-). Make continuous murmuring sound, as of bee, spinning top, etc.; make low inarticulate vocal sound, esp. (usu. *h*~ *how or ha*); of hesitation: sing with closed lips; (colloq.) be in state of activity, as *make things*~; (sl.) smell unpleasantly; (v.t.) utter, sing, with closed lips. [ME, imit.: so MHG *hummen*]

hum², n. Humming sound esp. of hesitation (usu. ~s and *ha'y*), applause, surprise, etc.; (sl.) bad smell. [imit.]

hum³ (hem), int. expr. hesitation, dissent, etc.

hum⁴, n. (sl.). Sham, hoax. [=HUMBUG]

Konec.

Vedeli¹ smo, da ne bo trajalo večno. Mi, »literarni kritiki« ali celo »teoretiki«, smo morali ukrepati karseda hitro, dokler so bile razmere ugodne, izkoristiti čim več naših možnosti, zbegano hiteti ter se ob tem truditi, da se ne bi preveč ozirali na počasen, težak in neizprosni pohod zakona, ki se je odvijal nekje v

1. [Prevedeno po: Geoffrey Bennington, »Deconstruction and Philosophers (The Very Idea)«, prvič objavljeno leta 1988 v *Oxford Literary Review*, št. 10, str. 73-130; povzeto v Geoffrey Bennington, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London 1994, str. 11-60.]

ozadju. Filozofi so bili tam nekje zadaj, v primerjavi z našim zajcem so bili videti kot želva. Njihove knjige so izšle leta 1986.²

Seveda nas niso skrbeli filozofi, za katere je bilo videti, da so bili kar preveč nedvoumno na naši strani: povsem jasno nam je, da je denimo Rorty vse razumel napačno natanko zato, ker ni sprejemal tega, da se Derrida sploh ukvarja s filozofijo, temveč naj bi zgolj pripovedoval zgodbe.³ Tudi drugi so imeli neumno

2. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986 (odslej *Gasché*); Irene E. Harvey, *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Bloomington 1986 (odslej *Harvey*); John Llewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense*, Macmillan, London 1986 (odslej *Llewelyn*). Reference strani teh treh knjig bodo podane v tekstu. Tu ne bomo poskušali obravnavati zanimive, a bržkone precej samosvoje knjige Stephena Melvilla, *Philosophy Beside Itself: Deconstruction and Modernism*, Minnesota University Press, Minneapolis 1986, ki pa bo kljub temu občasno nastopala v opombah. Navkljub nekaterim skrajno resnim zmotam in tendencioznim napačnim prikazom tukaj ne obravnavamo naslednjih dveh knjig: Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*, Blackwell, Oxford 1984, in Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and The Claims of Critical Theory*, Verso, London 1987, ki vključujeta filozofsko razpravo o Derridaju (primerjaj 5. poglavje moje knjige *Legislations*, »L'Arroseur Arosé(e)« (1988)). Seveda smo vzeli na znanje tudi druge filozofe, ki izpričujejo svoj interes do Derridaja, ki pa (še) niso tvegali tega, da bi o njem napisali knjigo: to je posvečeno Andrewu Benjaminu, Robertu Bernasconiju, Jayu Bernsteinu, Davidu Krellu in Davidu Woodu v upanju, da bodo oprostili naši filozofski naivnosti.
3. Glej predvsem »Philosophy as a Kind of Writing«, v *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton 1982, str. 90-109 [v bibliografiji Harveyeve (str. 273) je omenjeni članek pripisan nekemu Richardu Rortyju in nosi naslov »Philosophy as a Kind of Writing«], ter njegov prispevek k razpravi *Against Theory* (»Philosophy Without Principles«, v W.J.T. Mitchell (ured.), *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, University of Chicago Press, Chicago 1985, str. 132-188), kjer je videti (na str. 135), da je voljan Searlu priznati filozofske poante v njegovih diskusijah z Derridajem, kar utegne celo med analitičnimi filozofi veljati le za neko precej neobičajno reakcijo. Za preliminarni indeks sprememb v obravnavanju dekonstrukcije, ki je delo Christopherja Norrisa (in zato številnih drugih), je povsem brez vrednosti, da Norris v svojem delu, ki je izšlo v zbirki »New Accents« (*Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1982), odkriva »izvrstne lucidnosti« v Rortyjevi obravnavi (*Ibid.*, str. 128-129), medtem ko je v delu, ki je izšlo v zbirki »Modern Masters« (*Derrida*, Fontana, London 1987, str. 150-155), upravičeno kritičen: ta obrat je po vsej verjetnosti vpeljal Norrisov esej, »Philosophy as a Kind of Narrative: Rorty on post-modern liberal culture«, v *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*, Methuen, London 1985, str. 139-166. Norris v svojih redno obelodanih knjigah piše prepisovalno, tekoče in z videzom precejšnje plavzibilnosti: menimo, da je zavoljo povedanega kritika njegovih napak še pomembnejša, čeprav se zavedamo, da bo pričujoča kritika videti neotesuna oziroma zlonamerna. Takoj povejmo, da je knjiga pri »Modern Masters« v vsakem pogledu neprimerno bolj zanesljiva od knjige pri »New Accents«, kar bo postalo jasno v tej opombi: toda celo knjiga pri »Modern Masters« poskuša umestiti

idejo o »literarnem« za osvobajajočo in osvobojeno ali pa so sicer poskušali Derridaja vpotegniti v prepire glede drugih reči, pri čemer so ga imenovali antifundamentalist oziroma tisti, ki je zavezan zmotam, včasih pa celo skeptik ali relativist.⁴ Vedeli smo, da je bilo napak, da nas to ni motilo. Nikoli nismo

Derridaja znotraj povsem klasične polarnosti s filozofskim in literarnim koncem [end] oziroma z racionalnim in iracionalnim koncem oziroma razsvetljenskim in postmodernim koncem ter se znotraj teh polarnosti, ki kot take v resnici nikoli niso postavljene pod vprašaj, zadovolji s trditvijo, da je Derrida vsekakor bližje filozofskemu koncu kot si utegneš misliti, pri čemer na ta način postavljeno »si« ni niti literarni kritik z vsemi njegovimi/njenimi običajnimi naivnostmi in prenagljenim entuzijazmom niti filozof z vsemi njegovimi/njenimi prejudici. Če že nič drugega, knjiga vsaj poudarja, čeprav tega še zdaleč ne prikaže, filozofsko »resnost« Derridajevga dela ter njegovo »končno etično naravo« (ibid., str. 230: nobena izmed naštetih besed v zadnji formulaciji v nekem strogem branju ni sprejemljiva). Žal so kaj lahko zavedeni tudi bralci zadnjega dela knjige ravno tedaj, ko Norris sam prevaja iz francoščine: včasih koristno pristavi francoske besede, tako da lahko denimo na strani 205 vsakdo vidi, da »structure destinale« ne more biti prevedena s »structural destiny« ter da je na str. 201 »program of indoctrination« bržkone nekoliko premočan prevod za »institution d'enseignement«. Toda ta pomoč ni na voljo denimo na str. 197, kjer Norris prevaja: »To Deklaracijo lahko razumemo kot tresoči akt vere, kot hipokrizijo, ki je nepogrešljiva za vsak politični, vojaški in ekonomski coup de force ipd., ali preprosteje, ekonomičneje, kot razvitje tautologije: dokler ima ta dekonstrukcija pomen in učinek, mora obstajati neka končna, legitimirajoča instanca.« Ustrezni prevod francoskega teksta (*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Pariz 1984, str. 27 [ne str. 9, kot navaja Norris]) bi bil naslednji: »To Deklaracijo lahko razumemo kot nek tresoči akt vere, kot hipokrizijo, ki je nepogrešljiva za vsak politični, vojaški in ekonomski coup de force ipd., ali, povedano enostavneje in ekonomičneje, kot analitično in konsekventno razvitje tautologije: za to, da bi bila ta Deklaracija smiselna in da bi učinkovala, je potrebna neka zadnja instanca.« Morda so to le odtenki: kakorkoli že, Norris je v predhodnem poglavju primoran Derridaju pripisati presenetljivo veliko mero simpatiziranja z »oxfordsko filozofijo«, in sicer na osnovi citata iz *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Aubier-Flammarion, Pariz 1980, str. 108), kjer francosko besedo *ingénuité* prevaja kot »ingenuity« (Norris, str. 197) – ki pa seveda pomeni »ingenuousness« [preprostost] ali »naivety«.

4. O Derridaju kot antifundamentalistu primerjaj znova Rortyja in tekst Stanleya Fisha, »Consequences«, v *Against Theory* (str. 106–131, predvsem str. 112); glede dekonstrukcije kot skepticizma primerjaj Norris, *Deconstruction* (str. XII): »Hume ni videl izhoda iz svojega skeptičnega predikamenta, če ne upoštevamo sprave duha z nepremišljenimi zmešnjavami... Dekonstrukcija je prav tako dejavnost mišljenja, ki ne more biti konsistentno udejanjeno – na tej poti leži norost – ki pa sedaj postavlja neko neizogibno strogost do samega sebe.« Primerjaj tudi str. 127–128, kjer je videti, da je Derridajev domnevni skepticizem boljši od drugih zato, ker je moral Derrida opraviti težaško delo, da je prišel do njega. Norris v svoji knjigi dekonstrukcijo vseskozi pojmuje kot nekaj, kar je pred tem, da se izteče v »norost«, poda pa le nebstvene in naključne razloge, zakaj do tega ne pride. V *Contest of Faculties*, str. 216–217, se Norris znova sklicuje na »skeptično strogost dekonstrukcije« ter nadalje trdi, da je »Dekonstrukcija kratkoma najbolj neposreden in najbolj konsekventen izmed

imeli težav s »filozofi«, ki so hoteli v prid literature opustiti filozofijo, niti s tistimi, ki so hoteli Derridaja prevesti v analitične idiome (dasiravno so nam slednji precej bolj pri srcu). Vendar pa smo vedeli, da bomo slej ko prej zabredli v težave vsled paradoksa, ki postane očiten vsakomur, ki se »uči« dekonstrukcije (moja prva šala), in ki ga je Culler hladnokrvno formuliral v *On deconstruction*: »Derridajevo lastno razpravljanje o literarnih delih izpostavlja pomembne probleme, toda ti problemi niso dekonstrukcije v smislu, v katerem smo uporabljali ta termin, na dekonstrukcijsko literarno kritiko pa bo v prvi vrsti vplivalo njegovo branje filozofskih del.«⁵ »Filozofskih« branj smo se morali lotiti naravnost (kdo bi se sploh lahko učil iz nečesa takšnega, kot je *Signéponge?*), ne da bi bili filozofi. S Cullerjem ni bilo težav tedaj, ko se je nekoliko poprej v svoji knjigi temu izmuznil v neki dvoumni opombi⁶ – toda mi se moramo odrezati bolje. V opiranju na en sam vir informacij, ki je omenjen v tej opombi (če predpostavljamo, da se nismo že nekaj časa skrivoma pritoževali nad obravnavanim tekstom), zasledimo ostro opozorilo pred stvarmi, ki bodo še prišle. Gaschéjev pogosto citirani tekst »Dekonstrukcija kot kritika« nam pove tisto, česar smo se bali: da smo bili filozofsko naivni ali vsaj »neizurjeni« (bodimo

relativističnih nauk, ki obravnavajo vprašanja pomena, logike in resnice«: toda videti je, da bi bil to le relativni relativizem, ki ga ne gre mešati z »nebrzdanim relativizmom« ali »relativistično evforijo«, kar naj bi bila očitno značilnost »absolutnega« (?) relativizma. (Predstavljajmo si razdelek v sodobnem *Dictionnaire des idées reçues*: »Relativizem, vselej nebrzdan (glej skepticizem)«; »Skepticizem: vselej korenit (glej relativizem)«.) Norrisova razlaga se v njegovi knjigi pri zbirki »Modern Masters« omejuje na Derridajev »buden skepticizem kot motiv za dekonstrukcijsko 'metodo'« (*ibid.*, str. 20), kasneje pa trdi (tako se nam vsaj zdi), da Derrida ni kratkoma niti skeptik niti nasprotnik skepticizma. Vsekakor Derrida ni niti skeptik niti relativist, niti enostavno antifundamentalist, medtem ko je lahko tisti, ki se navezuje na zmote, le zelo delni opis.

5. Jonathan Culler, *On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, str. 213. Nasproti temu Norris (v *Derrida*, str. 21) trdi, da literarni kritiki kot del svoje »želje, da si prilastijo dekonstrukcijo kot neke vrste antifilozofije«, kažejo »izrazito preferenco do tistih tekstov, v katerih je dekonstrukcijska osnova (takorekoč) v glavnem že prebrana in v katerih Derrida najbolj popolno izkorišča rezultanto prikladnosti za eksperimentiranje s stilom« (naknadni zaplet terminov v tem opisu ne spremeni njihove empirične zgrešenosti).
6. Culler, opomba na str. 85. Opomba se glasi: »Ne bom poskušal preučiti povezave derridajevske dekonstrukcije z delom Hegla, Nietzscheja, Husserla in Heideggra. 'Uvod' k *O gramatologiji*, ki je delo Gayatri Spivak, navede precej koristnih informacij. Primerjaj tudi Rodolphe Gasché, 'Dekonstrukcija kot kritika.'« Primerjaj tudi Cullerjevo opombo št. 1 na str. 227 glede tega, kako poskušajo tako zagovorniki (vključno z Gaschéjem) kakor tudi nasprotniki vzpostaviti razloček med »izvirno« in »izvedeno« verzijo dekonstrukcije.

pošteni, po svojih najboljših močeh smo se trudili, da bi naposled ujeli korak z nekaterimi branji).⁷ To je bilo pretirano kaznovanje. Ne seveda, da *smo* bili kdajkoli zares krivi zmede, ki jo Gasché tako dosledno razgalja, dasiravno vsi poznamo nekoga, ki je bil kriv za to. Toda tako, kakor so se vrstili očitki, tako je bila v oči moteča razlika med temi očitki in tistimi, na katere smo se morali privaditi s strani moralistov, kot so Said, Jameson ali Eagleton,⁸ ki kratkomalo še naprej napačno razumejo referenco ali zgodovino ali politično ali realno (če

7. Rodolphe Gasché, »Dekonstrukcija kot kritika« (prevedeno v pričujočem zborniku); naivni in smešni smo na str. 87, »neizurjeni« pa na str. 93.
8. Edward Said, »The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions«, *Critical Inquiry*, št. 4 (1978), str. 673-714; Frederic Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*; opažanja Terrya Eagletona o Derridaju, ki jih je na prvi pogled najzanesljiveje opisati znotraj konstantnega procesa historične transformacije, so razpršena po njegovem delu *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London 1981, zlasti po poglavju »Marxism and Deconstruction«, str. 131-142; *Literary Theory: An Introduction* (Blackwell, Oxford 1983) in *Against the Grain: Essays 1975-1985* (Verso, London 1986). Spivakova se v opombi k svojemu tekstu »Love Me, Love my Ombre, Elle«, *Diacritics* št. 14/4 (1984), str. 19-36 (str. 24, op. 4) sklicuje na omenjene tri avtorje in jih na več načinov navezuje na M.H. Abramsa: prav tako trdi, da tisto, kar poimenuje z »močno kontinuitično zgrešeno branje Derridaja« (karkoli že s tem misli) v knjigi Perryja Andersona (*In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, London 1983), »zasluži podrobnejšo raziskavo«. Naj bo tako ali drugače, že zelo kratka raziskava zadostuje za dokaz tega, da so vsi Andersonovi komentarji k Derridaju napačni – glej denimo njegovo trditev na str. 42, da Derrida nekako vedno hkrati po običajnih tirih ter »ob tem, ko zaznamuje poststrukturalistični prelom«, »zavrača pojem jezika kot stabilnega sistema objektivacije, vendar pa radikalizira njegove pretenzije kot univerzalni fevdalni gospodar modernega sveta z resnično vladarskim dekretom, da »ni ničesar zunaj teksta«, da ni »nič pred tekstem in nobenega preteksta, ki ni že tekst«. Knjiga Sveta, ki jo je Renesansa v svoji *naïveté* obravnavala kot metaforo, naposled postane literarni svet filozofije, ki bo pretresel celotno metafiziko: bržkone ne bi verjeli, da je Anderson sploh prebral knjige, iz katerih citira, če ne bi navedel natančnih referenc. Na str. 46 trdi, da Derrida na koncu teksta »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« (*L'Écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967; slov. prev. *Literatura*, št. 24-25, Ljubljana 1993) neproblematično izpostavi Nietzschejevo opcijo, medtem ko Derrida natančno izjavi, da ne gre za nobeno takšno izbiro: »... ne verjamem, da gre danes za kakršnokoli vprašanje *izbiranja*« (*ibid.*, str. 75). Norris na kratko razpravlja o tem Derridajevem stališču v *Derrida*, str. 139-141, vendar spregleda to enoznačno trditev (glej tudi opombo 27 spodaj); na str. 50 uspe Anderson pojasniti kompleksnost Derridajevih trditev o zgodovini in zgodovinskosti zgolj tako, da jih potisne v neko shemo, v kateri »se popolni začetni determinizem paradokso izteče v ponovno vzpostavitev absolutno končne kontingentnosti«, nato pa temu pravi »ironija«; na str. 54, ko hoče Derridaja predstaviti kot uničevalca, trdi, »da je za Derridaja strukturalnost več kot le ceremonialna gesta k prestižu njegovih neposrednih predhodnikov«, nato pa citira isti del »Strukture, znaka in igre«, da bi dosegel enak učinek kot poprej (da bi vsaj približno razumeli, za kaj sploh gre, primerjajte

naj raje niti ne omenimo lacanovcev)⁹ in ki jih je moč dovolj preprosto ovreči, ki pa vseeno gostobesedno ponavljajo svoje obtožbe. Če jih spravimo v red, lahko dovolj srečno nadaljujemo (čeprav poskušamo nekaterim ljudem pripisati ponesrečeno idejo o tem, da se je nadaljevalo tisto, kar še naprej imenujejo »debata« ali, kar je še slabše, da je bilo govorjenje o »pripombah« ustrezno).

Gaschéjevo razpravo o strukturalnosti (*Gasché*, str. 145-147)). V »Uvodni besedi« k svoji knjigi Anderson priznava zadolženost Petru Dewsu in pravi, da bo kasnejše delo »te strani kmalu naredilo za bolj ali manj neuporabne« (*Anderson*, str. 8): ker Dewsova knjiga prav tako zagreši natanko iste napake, domnevamo, da je tudi vir Andersonovih natančnih referenc ter zasluži prioriteto. Dewsovo delo je naredilo Andersonovo za brezpredmetno še preden je bilo slednje objavljeno, Anderson pa vrne uslugo s tem, da vnaprej jedrnatno ponavlja napake, za katere Dewš potrebuje precej več časa, da se prebije skozi. Ker vsaka knjiga predhodno oropa drugo in jo naredi za brezpredmetno, je pravzaprav odveč brati katerokoli izmed njiju. Celo Eagleton se čuti dolžnega postaviti Andersona na preizkušnjo glede tega, kar prijazno imenuje »resni enostranski pristop k temu toposu« (*Against the Grain*, str. 94-95), vendar pa to stori zgolj v perspektivi tega, da bi vpeljal sila poenostavljeni razloček med »levo« in »desno« dekonstrukcijo, medtem ko mi ne mislimo, da je moč »politiko dekonstrukcije« obvladati na ta način. Prevladujoči pristop, ki je pripravljen podpreti dekonstrukcijo le do mere, do katere je lahko le-ta »koristna« znotraj predhodno definirane politične strategije (denimo za doseg socializma), se že oropa za resnično razumevanje Derridajevga dela, politike, ki je precej bolj izzivalna in kompleksna.

9. Standardni primer bi bil tekst Barbare Johnson, ki je upravičeno vseprisoten, »The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida«, v *Yale French Studies*, št. 52 (1977), str. 457-505 [slov. prev. »Referenčni okvir: Poe, Lacan, Derrida«, v zborniku *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 84-123]; ta tekst je bil nato ponatisnjen v najrazličnejših oblikah: v knjigi Johnsonove, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980; v Geoffrey Hartman (ured.), *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978; v Robert Young (ured.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, Routledge & Kegan Paul, London 1981. Primerjaj Derridajevo reakcijo na trditev Johnsonove, da je Lacan že povedal tisto, kar se Derrida trudi reči in kar mu naposled spodleti (v *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*, str. 162-164, predvsem str. 164) glede statusa »diseminacije« kot »ene izmed besed, ene izmed številnih drugih besed, ki vodi onstran vsake 'last word'« [v izvirniku v angleščini], ne pa kot »master-word«. Glede tovrstnih operacij primerjaj še Shoshana Felman, *Le scandale du corps parlant: Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues* (Seuil, Pariz 1978), in Cullerjevo premisljeno opažanje v *On Deconstruction*, str. 118 opomba 4 in str. 261. Gregory Ulmer v tekstu »Sounding the Unconscious« (v *Glossary*, University of Nebraska Press, Lincoln in London 1986) obravnava Derridajevo knjigo *Glas* kot delo, ki naj bi na neki način govorilo o Nezavednem, in bi rad hkrati pokazal, »kako psihoanaliza na splošno, predvsem pa Lacan, omogoči kritiko samoprisotnosti, kakršno poda Derrida« (*ibid.*, str. 37). To poskuša razvijati preko vzporednice med tem, kar Derrida pove o notranjem govoru, in Lacanovo razpravo o Schreberju: na tem mestu lahko zgolj dodamo referenco – videti je, da jo Ulmer spregleda – na Derridajevo lastno paralelo med »slišati se/razumeti se

To je bilo nekaj drugega in je imelo videz te grožnje: kdo izmed nas naj bi ovrigel silovitost vsaj večine Gaschéjevega prikaza? Daleč od tega, da bi bil Gasché nekdo, ki se bi mu lahko posmehovali ali mu pritrjevali, jasno je, da *ve boljše*. In nedvomno obstajajo tudi drugi, ki poznajo svoje tri H-je¹⁰ bolje kot mi in bodo kaj kmalu sledili. Morda bi bilo boljše, če bi prenehali tako glasno govoriti o »Zahodni metafiziki« in bi se vrnili k pesmim – toda medtem smo se naučili dovolj, da lahko vidimo, kako *tovrstno* nasprotje ne bi vzdržalo in da se je drugje vsak tak premik, še zlasti če nanj gledamo kot na obrat od teorije k praksi (kot v Norrisovi knjigi pri »New Accents«, ki svojo prvo napako tako zagreši že v svojem podnaslovu, prav tako pa pri Ulmerju¹¹), slabo obnesel –

govoriti« in Schreberjem v »Qual Quelle: Les sources de Valéry« (1971), v *Marges de la philosophie* (Minuit, Pariz 1972, str. 327-363, predvsem str. 354), ter ugotovimo, da je ne glede na interese omenjene vzporednice trditev, da je »tisto, kar se Lacan nauči od Schreberja glede operacije Nezavednega v jeziku, enako nauku, ki ga Derrida razvije v formaciji teorije in prakse teksta« (*ibid.*, str. 43), poleg ponovitve napake teorija/praksa, prezrla najpomembnejša vprašanja. Jacqueline Rose poda nekaj domiselnih opažanj glede Derridaja v »Uvodu« k svojemu *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1986, str. 18-23, vendar pa smo mnenja, da je napačno brala Derridaja: glede »pulzije lastnega« (*ibid.*, str. 20), vsaj s tem, ko komentira Freuda, da bi tako zagovarjala Derridajevo tezo; s trditvijo, da je Derridajevo »neskončna razpršitev subjektivnosti« (*ibid.*) poskus, da se kratkoma enkrat za vselej osvobodimo subjekta; in s trditvijo, da mora biti podana »psihična« obravnava »logosove pozabe« *razlike*. Presenetljivo je, da se nobeni izmed obravnavanih naših treh filozofskih knjig ne zdi potrebno, da bi podale kaj več kot le bežne reference na Lacana. Melville v svoji knjigi na dolgo obravnava te probleme ter predlaga zanimivo kritiko Johnsonove in Felmanove – toda to sega že preko meja naše razprave.

10. Gre za Hegla, Husserla in Heideggra, ki so po Descobesovih besedah vladali francoski filozofiji v letih 1933-1960, nato pa so jih nasledili trije »gospodarji dvoma«, Marx, Nietzsche in Freud (*Le même et l' autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Pariz 1980, str. 3).
11. Gregory L. Ulmer, *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*, John Hopkins University Press, Baltimore 1985. Ulmerjeva osnovna premisa, ki jo ob citiranju Cullerja (glej opombo 5 zgoraj) naveže na težnjo literarnih kritikov in skladno s katero naj bi se opirali na Derridajeve »filozofske« tekste (*ibid.*, str. XI), je v tem, da Derrida dekonstruira filozofske tekste s tem, da »posnema« literarne in umetniške tekste (*ibid.*, str. X), kar je zgrešeno, ter da lahko termin »gramatologija« uporabljamo za oba ta aspekta Derridaja, kar je prav tako zgrešeno. Ulmer je prepričan, da je »gramatologija« na neki način »izza« dekonstrukcije, prav tako pa denimo trdi, da je *La Carte postale* »antiknjiga, ki pričakuje odrešitev s strani Pisave izza knjige. Ali, če povemo drugače, *Glas* je delo teoretske gramatologije, ki obsega skript za uporabno gramatologijo«. (*ibid.*, str. XIII.) (Norris se odloči za rabo termina »uporabna dekonstrukcija« z namenom, da bi tako znotraj svoje obravnave vprašanja poučevanja in institucije Univerze razkril splošni premik v Derridajevem delu v smeri »širšega političnega ravnanja« (Norris, str. 13). Dasiravno ta

tako pa ne bi povedali pravzaprav nič drugega kot tisto, česar bi se, kolikor bi se vrnili k pesmim, lahko navsezadnje naučili od *Signéponge*.

In potem smo se konec koncev počutili precej gotove v smislu, da nobeden izmed učinkov (kot pravimo) Derridajevega dela ni bil v tem, da se postavi pod vprašaj (kot pravijo nekateri drugi) generični razloček med filozofijo in literaturo – tako bi lahko zatrjili, da nam Derridaja ne more nihče kratkomalo vzeti (bili smo navdušeni nad tistim udeležencem konference v Cerisy leta 1980, ki je v zaključnem delu priznal strah, da mu ne bi bil odtegnjen njegov »*petit Derrida intérieur*«, nato pa je olajšano ugotovil, da se to ni zgodilo).¹² Prav tako smo jih o dobili po grbi s trditvijo, da Derrida zaplete pojma, kot sta avtoriteta in »gospostvo«, tako da ni potrebe, da po pretirani zaskrbljenosti zavoljo Gaschéjeve uvodne ugotovitve v njegovi knjigi, da »če imamo Derridajevo pisanje za literarno – če ga izključimo iz sfere 'resnega', se pravi iz filozofske razprave, ali pa ga znova pridobimo za literarno kritiko – potem je to šibak poskus, da bi obvladali njegovo delo, ki pa ne more ustrezati kompleksnosti derridajevskega podvzetja« (*Gasché*, str. 1). In ko Irene Harvey v »Odprtem pismu literarnim kritikom«, s katerim se pričinja njena knjiga (in v resnici smo se kar nekaj časa spraševali, ali gre tukaj za kakšno igro s tem »odprto«, saj »pismo«, kakršno je tu natisnjeno, ne more biti drugačno kakor »odprto« v običajnem smislu), »zatrjuje«, »da še ni bila utemeljena resnost Derridajevega projekta« (*Harvey*, str. X), tedaj prikimavamo ponavljanju vprašanja upravičenosti in opažamo odsotnost splošnih citatov glede pojma resnosti ter se sprašujemo, kaj naj počnemo s tem.

Vendar pa smo vedeli, da je bila to pretveza: trudili smo se, da bi bili pravični do tega dela in smo ga obravnavali obupno »resno«. Ponovno skupaj s Cullerjem vemo,¹³ da bi bilo neumno sleherno enostavno zanikanje mojstrstva Derridajevega dela, in da so naša lastna prizadevanja, da bi se poučili o tem delu, odvisna

pristop – nenavadno nasilje je namreč na delu v sami Derridajevi rabi termina »gramatologija« – Ulmerju seveda ne preprečuje, da bi v zvezi s tem ne povedal kaj zanimivega, pa smo prepričani, da so ta uvodna opažanja precej zgrešena. Primerjaj tudi natančno razmejitve teh problemov v izvrstnem delu Davida Carolla, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Methuen, New York in London 1987, str. 199 opomba 5 in str. 202 opomba 18.

12. Jean Maurel, povzeto v Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy (ured.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Pariz 1981, str. 695. Izmed mnogih izvrstnih prispevkov v tem zborniku primerjaj tudi uvodno razpravo, v kateri skušata Nancy in Lacoue-Labarthe dati konferenci vrednost filozofskega »statusa«; *ibid.*, str. 16-17.

13. Jonathan Culler, »Jacques Derrida«, v John Sturrock (ured.), *Structuralism and Since*, Oxford University Press, Oxford 1979, str. 154-180 (str. 155).

od tega, da ga v nekem pomenljivem smislu obvladamo. Nekaj podobnega je v »Dekonstrukcija kot kritika« veljalo za Gaschéjevo vztrajanje na »nujnosti, da obnovi svoj [dekonstrukcijski] strogi pomen tako navkljub tistim, ki jo zagovarjajo, kot tudi navkljub tistim, ki argumentirajo proti njej« (*op. cit.*, str. 92) (tukaj smo se spraševali o bistroumnostih, do katerih prihaja v podvojenem »proti« v tej sintaksi); takoj smo še preveč zlahka uvideli, da je tu nenavadno dišalo po tovrstnem restavriranju (posebno po tem, ko smo prebrali »Restitutions« in se nam je zataknilo pri poskusu, da bi prevedli njegov podnaslov):¹⁴ nismo pa bili tako neumni, da bi mislili, da kak tovrstni premik ni bil včasih nujen – tudi sami se moramo sklicati na posamezne takšne pojme, da bi se izognili »liberalizmu«, ki so nas ga tako pogosto obtoževali in ki bi bil ustrezna etiketa, če bi bili liberalni do te mere, da ne bi utemeljevali tega, da se tožniki kratkomalo motijo. Kakorkoli že oklevamo pred in se posmehujemo določeni neizprosni in brutalni pisanja teh ljudi, ki so precej manj literarni od nas, *n'est-ce pas?* (in medtem ko to drži za Harveyjevo in Gaschéja, ki sta razlagala Derridaja in filozofijo s pogrebniško *gravitas* in s prenekaterim stilističnim solecizmom vse do te mere, da sta v bralcu izzvala neprisiljeno navdušenje, pa ni v Llewelynovi kratki, kompleksni, zabavni in nenavadni knjigi na voljo nikakršnega takšnega predhodnega udobja), smo vedeli, da bi bil – kar zadeva nas – v tem primeru tovrsten estetičen bržkone vulgaren. Ni druge alternative, kot da te knjige obravnavamo *filozofsko*: želva je naposled v nas samih. V zaključnem razdelku »Chronology« Norrisove nedavne knjige o Derridaju pri »Modern Masters« je rečeno, da se omenjene tri knjige (ki izčrpajo seznam iz leta 1986) »ubadajo z [Derridajevimi] *filozofskimi* preokupacijami« (poudaril Norris) in »zaznamujejo odločilen premik v anglo-ameriškem odgovoru na njegovo delo«. Nihče temu ne uide (verjetno to velja v prvi vrsti za Norrisa, ki je zajec za vsakogaršnjo želvo).¹⁵

Ne razumite nas napak. Seveda smo navdušeni nad temi izvrstnimi knjigami. Po vseh letih, ko smo študente svarili pred takorekoč *vsemi* sekundarnimi branji Derridaja, je pravo olajšanje, da se lahko opremo nanje. Vsekakor smo vsa ta leta dokazovali »*filozofsko*« pomembnost Derridajevega dela, pogosto celo skupaj s filozofi. V tem se nismo vselej srečno ujeli s poskusi literarnih kritikov,

14. »Restitutions de la vérité en peinture«, v *La vérité en peinture*, Flammarion, Pariz 1978 [G. Bennington in Ian McLeod sta omenjeno Derridajevo delo prevedla v angleščino: *The Truth in Painting*, University of Chicago Press, Chicago 1987].

15. Norris, *Derrida*, str. 245. Ta ideja o nenadnem »odločilnem premiku« kaže na neke vrste lentricchianovski pogled na zgodovino.

da bi k Derridaju pristopili na filozofski način: priznamo, da se nekoliko vrtimo okoli prezentacije dekonstrukcije kot »forme kritike«, ki jo je podala Barbara Johnson v svojem uvodu k svojem prevodu *La dissémination*,¹⁶ in da smo bili vseskozi mnenja, da je v Cullerjevem tematiziranju Nietzscheja v *On deconstruction* v zvezi z vzrokom in učinkom nekaj dvomljivega (*ibid.*, str. 86-88). Potemtakem smo navdušeni nad temi tremi knjigami, nad tem, da spoznavamo njihovo filozofijo in se je nekaj naučimo. Toda skrivaj smo navdušeni tudi nad tem, z morebitno izjemo Llewelyna, da se te filozofske prezentacije, v njihovem akutnem smislu naše filozofske naivnosti, končajo z razkritjem njihove lastne filozofske naivnosti – ki je natanko v tem, da so bile preveč filozofske (naivnost sama: »tip smešnega, ki je najbližji vicu«).¹⁷ Morda ne obstaja enostavna pot, da bi se temu izognili – in predvsem da pri tem ne bi bili *manj* filozofski. Ostaja pa dejstvo, da so vse tri knjige redukcijske na specifične in različne načine: Harveyeva pride do antropologiziranja Derridaja, kar temelji na starem zgrešenem branju nekaterih odlomkov iz *O gramatologiji* ter nas vrača k subjektu vseh reči; Gasché hoče Derridaja umestiti v Zgodovino Filozofije, znotraj katere Derrida ne bo zajet (Llewelyn je dovolj pretkan, da podvomi v takšno željo (*Llewelyn*, str. 82)); medtem ko Llewelyn predmete Derridajevih branj reducira na različne forme »semiologije«.

Naslovljenci.

Vse tri knjige so dovolj nefilozofske (takšne so ponavadi knjige o filozofiji), da pokažejo skrb za svoje naslovljence oziroma za svoj namen. V primeru Gaschéja in Harveyeve je to v dobršni meri določeno s strani (predpostavljene) prevladujoče »literarne« recepcije Derridaja v Združenih državah, s tem vse bolj zdolgočasnim grešnim kozlom, takoimenovano »takoimenovano ameriško dekonstrukcijo«. Llewelyn se od njiju znova precej razlikuje, ker vzpostavi kompleksno situacijo na način, da pokaže na določene podobnosti med Derridajem in poznim Wittgensteinom, Derridajem in Peircem, Derridajem in Quinom, in sicer skupaj z zahtevo, da bo »to pomagalo tistim izmed nas, ki so

16. Jacques Derrida, *Dissemination*, Athlone Press, London 1981, prev. Barbara Johnson, str. VIII in XV. Glede eksplicitne trdive o nasprotnem primerjaj opombo 41 spodaj.

17. Sigmund Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Pelican Freud Library, 6. zvezek, Penguin Books, Harmondsworth, str. 1976, str. 240.

k Derridaju pristopili s filozofskim *ethosom*, ki prevladuje v angleško govorečih deželah, v upanju, da bi se ne počutili tako nedolžno daleč« (*Llewelyn*, str. XI); toda ta »nas« je izdajalski (kot vedno: »mi«, uporabljen v našem lastnem pisanju, je dovolj težaven – da bi se izognili neumestnim bojaznim predlagamo, da naj bo vseskozi bran kakor v svoji skromnosti uporabljena takoimenovana »Kraljevska« forma), izdajalski za samega Llewelyna, ki bi moral biti gramatikalno edini nesporni član skupine, na katero se sklicuje, ki pa jasno uhaja tej skupini in lahko drugim pove, da »vsega prej še nismo videli« ter da je sodobna anglosaksonska filozofija vsekakor precej bolj »Kontinentalna«, kot se tega zaveda (*ibid.*). (To je dobrodošla trditev: analitični filozofi ponavadi uspejo pograbit tisti delček Derridajevega dela, ki se prekriva z njihovim, iz različnih razlogov izpustijo preostanek, nato pa se čudijo nad tem, da se, ko prideš do Derridajevih resničnih »pogledov« ali »prepričanj« [Llewelynova knjiga ni izvzeta iz teh bržkone vznemirljivih idiomov], izkaže, da so le-ti vedno tisto, kar si vselej mislil, da so.)

Takšen pritisk na naslovljenca, namero in vprašanje konteksta, ki ga ni moč ločiti od njih, je seveda strogo derridajevski, kot to dobro vedo vsi trije avtorji: Llewelyn v ta namen iz začetka »Razlike« citira vprašanje odprtja,¹⁸ Harveyeva in Gasché pa citirata slavni odlomek iz »Vprašanja metode«, ki je razdelek v *O gramatologiji* (čeprav le Gasché eksplicitno tematizira »metodo« kot takšno (*Gasché*, str. 121-124)) in ki ga sam sprva citiram v okviru tistega, na kar Norrisova kronologija preveč uvidevno napotuje kot na prevajalski »mejnik« Spivakove:¹⁹

»Začeti je treba nekje tam, kjer smo, in mišljenje sledi, ki ne more ne upoštevati dobrega nosu, nas je že poučilo, da je bilo nemogoče povsem utemeljiti neko izhodišče. Nekje tam, kjer smo: že v nekem tekstu, za katerega smo prepričani, da se nahajamo v njem.«²⁰

18. Slov. prev. v Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 7.

19. Norris, *Derrida*, str. 243.

20. *O gramatologiji*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 233 [200-201]. Vse kasnejše reference bodo podane v tekstu na način, da najprej navajamo stran izvirnika, nato pa v oklepaju stran prevoda, in tej konvenciji referenc sledimo drugače kot drugim Derridajevim knjigam. Vseskozi smo prevajali znova, ne vedno zaradi netočnosti v objavljenih verzijah, temveč tudi zaradi splošne želje po tem, da predlagamo različne možne prevode. [Ker Bennington v nadaljevanju komentira angleški prevod (G. Spivak) omenjenega odlomka, ga navajamo v celoti: »We must begin *wherever we are* and the thought of the trace, which cannot not take the scent into account, has already taught us that it was impossible to justify a point of departure absolutely. *Wherever we are*; in a text, where we already believe ourselves to be.«]

(Pogosto smo se čudili temu, kaj so mejniški-bralci naredili iz te reference po tem, ko so jo enkrat izsledili: možno je denimo zagovarjati prepričanje, da navedeni odlomek nudi potrebno oporo Ulmerjevemu vztrajanju na ključnost pomena vonja pri Derridaju²¹ – toda dejansko ga Ulmer citira zgolj v svojem »Predgovoru«, pri čemer izpusti »ne«, ki sledi »ne more« (*Ulmer*, str. XIII), kar bi povzročilo kar nekaj težav njegovi tezi, če ne bi šlo, žal, zgolj za tiskarsko napako. Francoski tekst tega »mota« (*ibid.*, op.cit.) se glasi takole:

»Il faut commencer *quelque part où nous sommes* et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu'il était impossible de justifier absolument un point de départ. *Quelque part où nous sommes*: en un texte déjà où nous croyons être.« (*G*, str. 233 [200-201]; poudaril J.D.)

»*Quelque part où nous sommes*« pomeni dobesedno »nekje, kjer smo« [*somewhere where we are*], kar je morda manj določno in singularizirajoče kot »kjerkoli že smo« [*wherever we are*]; »en un texte déjà où nous croyons être« je nekoliko nenavadno, vendar pa »déjà« prav gotovo *ne* označuje naše vere [*belief*]: dobesedno, »v tekstu, za katerega smo prepričani, da se nahajamo v njem« [*in a text, where we already believe ourselves to be*]; »flair« znotraj konteksta »sledi« nedvomno referira na vrsto vonja, ki mu sledijo lovski psi ali pa so morda to sled izgubili (morebiti je bilo to vedno jasno) – vendar pa bi bil bržkone zanesljivejši prevod enostavno »voh« [*flair*] (*»Selective instinct for what is excellent, paying, etc.«* (COD)). Za več podrobnosti primerjaj prvi del našega dela *Some Errors in the Published Translations of the Works of Jacques Derrida* (sedmi del bo posvečen *La vérité en peinture*, katere prevajalec sem sam).

Harveyeva omenjeni odlomek citira na začetku pod-razdelka, ki je naslovljen z »Le Fil conducteur« (*Harvey*, str. 24-28), ter trdi, da je ta pojem »fil conducteur« »vselej Derridajevo izhodišče za njegove dekonstruktivne projekte«, nato pa uspe isti razdelek vsemu navkljub končati s trditvijo, »da moramo začeti na začetku«. Da bi ta zadnja odredba ne bila mišljena kot priložnostna šala (branje, ki je morda opogumljeno s tem, da začetek označi za »odprtje

21. Primerjaj *Ulmer*, str. 55-57: Ulmerjev celotni pristop je dopadljivo neobičajen, vendar pa je trditev, da »je gramatologija... strategija kognitivnega citiranja, izoblikovanega na učinkovanju voha« (*ibid.*, str. 97), bržkone netočna. Primerjaj tudi *Llewelyn*, str. 119-120, ki se prav tako loteva Derridajeve razprave o studu pri Kantu: »Economimesis«, v: S. Agacinski in drugi, *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, Pariz 1975, str. 57-93.

dekonstrukcije«, s čimer pa ostaja vprašanje ravno še naprej odprto), v naslednjem razdelku zatrdi, da »s tem, ko se dekonstrukcija premika proti tekstu svoje izbire, k njemu pristopa oborožena z določenimi cilji oziroma intencami« (*ibid.*, str. 25): pojmi »premika proti«, »pristopa«, »izbire«, »ciljev« in »intenc« so tu vsi skrajno problematični. To ni čisto verbalno vprašanje (nič pri Derridaju ni čisto verbalno vprašanje), in to, da Harveyeva kasneje naleti na težave, ko Derrida Nietzscheju pripisuje »intence« (*ibid.*, str. 198: »prepričan je, da je Nietzsche 'nameraval' (za derridajevski diskurz [sic] je to zelo nenavadna beseda) spregovoriti o *razliki...«*), je po svoje prav tako problematično. Derrida v svojih zgodnjih delih v resnici veskozi uporablja besedo »intenca«, govori o svoji lastni »intenci« in o »intenci« avtorjev, ki jih bere, vendar ne na način, ki bi bil lahko povod za opis Harveyeve, ki je, kot bomo imeli še priložnost dokazati, precej intencionalen in usmerjen k nekemu cilju na splošno. (Llewelyn na tej točki poda koristno razlago Derridajevih opazanj o intenci v »Limited Inc.«; cf. *Llewelyn*, str. 72-73.) Nadalje, pojem *fil conducteur*, metaforična možnost, za razlago katere porabi Harveyeva precej časa, je navkljub Derridajevi ekstenzivni rabi tega termina precej manj derridajevski in bolj kantovski pojem, ki pa je konec koncev prav tako predmet eksplicitne in distancirajoče Derridajeve kritike. Spričo tega smo mnenja, da je Harveyeva iz *fil conducteur* neutemeljeno naredila takšno *fil conducteur* svojega branja.²²

22. Ne trdimo, da Derrida nikoli ne uporabi ali izkorišča tega termina. Vzemimo samo nedavni primer: v *De l'esprit: Heidegger et la question* (Galilée, Pariz 1987, str. 23), se Derrida sklicuje na zgodnejše delo o Heideggru, kjer je »razlikoval med štirimi vodilnimi nitmi«. Primerjaj tudi *O gramatologiji*, str. 228 [197]. Veliko poigravanja s *fil* in *filis* je seveda v *La dissémination*. Vendar pa bi morali paziti, da iz tega termina ne naredimo pomembnega ali vitalnega derridajevskega koncepta, saj, če nič drugega, Derrida v »Limited Inc.« zatrjuje, da je to termin »klasičnih filozofov« (Dopolnilo k *Glyph* št. 2 (1977), str. 73; angl. prev. Samuel Weber (1977), 162-244). Glej tudi *Glas* (Galilée, Pariz 1974), str. 26 a: »Vendar pa bom prav tako poskušal ne transformirati ljubezni in nasprotja družinskega afekta v neko privilegirano vodilno nit, prav tako pa ne v *télos* ali regulativni ideal. Zanima me poskus, ne pa uspešnost ali spodletelost.« Menimo, da je Gaschéjeva raba *fil conducteur* v kontekstu njegove razprave o Platonovi *symploké* neka zelo duhovita opazka (*Gasché*, str. 97). Glede kantovske rabe primerjaj denimo Kantov tekst »Ideen zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1785), in § 5 iz »Uvoda« v *Kritiko razsodne moči*, kjer je razvidna ključna teleološka narava vodilne niti. Primerjaj komentar, ki ga v *Le Différend* (Minuit, Pariz 1983, str. 234-235) podaja Lyotard. Na podoben način Melville uporablja termin »projekt« (*Melville*, str. 4 in 60); vendar pa primerjaj Derridajev odgovor na naše vprašanje, ki je poseglo po nesrečni formuli »dekonstrukcijsko podvzetje«: »Vztrajal bom na tem, da ni ničesar takšnega kot je dekonstrukcijsko *podvzetje* – ideja projekta je nezdržljiva z dekonstrukcijo. Dekonstrukcija je situacija. Včasih seveda dobi obris projekta, teksta, pod

Gasché, ki je previdnejši in natančnejši (Gaschéjeva knjiga je skoraj nezmotljivo točna in zanesljiva), citira isti odlomek (brez nadležne podrobnosti v zvezi z vonjem) in dokaj pravilno ugotavlja, da to pomeni, da dekonstrukcija postopa na radikalno empiricističen način« (*Gasché*, str. 170; primerjaj tudi Gaschéjev komentar k temu na str. 80 in 186, kjer se izkaže, da je docela zmožen rokovanja z jasnim ugovorom, ki temelji na odlomku iz *O gramatologiji* in ki predhodi slavnemu citatu glede tega, kje začetni, da je namreč dekonstrukcija videti »empiricistična« zgolj izhajajoč iz notranjosti zapore metafizike), nato pa pokaže, da nas manko absolutnega začetka ne pušča v primežu arbitrarnega, subjektivnega ali poljubnega, pri čemer omenjeno trditev naveže na Derridajevo sklicevanje na »določeno zgodovinsko nujnost« (*ibid.*). Gasché bi se prav tako lahko skliceval na zgodnejši moment v istem delu, ko Derrida v razpravi o svoji rabi besede »sled« ugotavlja, da »če dobijo besede in pojmi smisel samo v uverženju razlik, potem lahko svojo govorico in izbiro terminov upravičimo zgolj znotraj topike ter zgodovinske strategije« (*O gramatologiji*, str. 102 [90]); seveda pa nikogar izmed nas ni treba spomniti na to, da je potrebno po Derridaju »strategijo« misliti kot strategijo »brez smotrnosti«. ²³

Ta skoraj, a ne povsem pragmatična Derridajeva vztrajnost je primerljiva s Peircom, ki ga citira Samuel Weber: »Obstaja eno samo stanje duha, ki ga

katerim je nekdo podpisan ipd. Toda tisto, kar imenujemo dekonstrukcija v njeni akademski ali publicistični obliki je tudi simptom dekonstrukcije, ki je na delu povsod v družbi in svetu; tako 'podvzetje' ni bistvena reč v dekonstrukciji« («Of Colleges and Philosophy», v *Postmodernism*, ICA Documents 4 & 5 (1986), str. 66-71 (str. 69). Ponovno vpisovanje *fil conducteur* skladno s temi omejitvami bi nas privedlo nazaj k pojmu vonja, k pojmu *frayage*, kjer je mimogrede ovržena ideja Harveyeve, da »si dekonstrukcija, če je pravilno razumljena, utira pot skozi tekst in, če je razumljena napačno, pušča za seboj svoje stopnje« (*Harvey*, str. 35); ni težko najti pojasnila za idejo, da je puščanje stopinj natanko tisto, kar poskuša storiti dekonstrukcija – primerjaj denimo *O gramatologiji*, str. 90 [80], glede puščanja stopinj kot pogoja, da ne pademo znova v predkritično naivnost. Primerjaj tudi uvodne misli v »La Pharmacie de Platon« (*La dissémination*), ki prepletajo te niti.

23. »... (in zakaj še vedno pravimo *strateška* operaciji, ki odklanja, da bi postala v zadnji instanci analiza, ki jo usmerja nek teleo-eshatološki horizont? Do katere mere je to odklanjanje možno in kako *inovčiti* njegove učinke? Zakaj bi *strategija* prej napotovala na igro stratagemov kot pa na neko hierarhično organizacijo sredstev in ciljev? Itd. Teh vprašanj ne bomo razrešili tako hitro.)« *Positions*, Minuit, Pariz 1972, str. 95-96. Nedvomno je potrebno poiskati podobnosti s Kantovo *Zweckmässigkeit ohne Zweck* iz tretje *Kritike*, ki jo v francoščino običajno prevajajo kot »*finalité sans fin*«; toda preden sprejmete to kot potrditev tistega, kar naj bi bil izkrivljeni »estetizem«, si prosim vzemite čas in preberite Derridajevo razpravo »Tisto 'brez' čistega reza« v *La vérité en peinture*. To se v veliki meri navezuje na našo kasnejšo razpravo v pričujočem tekstu, na razpravo o »Ideji v kantovskem smislu«.

lahko 'pripravimo' – namreč stanje duha, v katerem dejansko najdeš samega sebe v času, ko izvajaš 'pripravo.'²⁴ Derrida seveda ne govori o svojem stanju duha ali o stanju duha kogarkoli drugega, čeprav je kdaj pa kdaj k temu spodbujen²⁵ v povezavi z nemožnostjo vsakega absolutno utemeljenega izhodišča, ki je v svoji preprostosti vir nešteti problemov njegovih tolmačev. Od tod naposled naša radost. Kajti če Derrida nima na voljo izhodišča, ki je absolutno utemeljivo, pa to tudi ne pojasnjuje njegove misli: Llewelyn rešuje problem s tem, da postavi jasno neodvisna poglavja, ki v bolj ali manj arbitrarnem redu napotujejo ena na drugo, ter predlaga možnost njihovega branja v drugačnem redu z ozirom na tistega, v katerem so natisnjeni (*Llewelyn*, str. XIII); Harveyeva in Gasché sta zavezana podobnosti urejene filozofske ekspozicije, in dasiravno poskušata prepoznati bistvene meje takšnega podvzetja, sta dejansko vanj ujeta kot na tanke limanice.

Razlogi, ki vodijo k temu, so morda najbolj razloženi v *Glas*, kjer Derrida ob tem, ko opazuje, kako vsi tipi kritik izhajajo iz nekega kritičnega foruma, opisuje »primer bralnih napotkov, ki jih nenehno brišem«, opisuje kako »dekapitira« metagovorico, »ali bolje, tunka njeno glavo v tekst, da bi ga še enkrat pravilno povzel z respiratornim intervalom...« (niti Harveyeva niti Gasché se ne ubadata z *Glas*: Llewelyn, ki se nasploh več ukvarja s poznejšimi teksti, iz njega citira z ne preveliko gorečnostjo, a na koncu precej pripomore k razgaljenju laži, ki omogoča prevlado mitov o *Glas* (te mite bo nedavni *Glossary* le še okrepil navkljub njegovem izrecnem protestu in navkljub Derridajevi zahtevi, da »v nasprotju z govoricami in tistim, v kar bi nekateri radi verjeli, v [tej] knjigi ne gre niti za eno samo samcato besedno igro«²⁶ – (cf. tudi Norrisov

24. C.S. Peirce, *Collected Papers*, Mass./Cambridge 1934, 5. knjiga, str. 416; citirano v Samuel Weber, »The Limits of Professionalism«, *Oxford Literary Review*, 5. knjiga, št. 1-2 (1982), str. 58-74 (str. 65).

25. Denimo v »The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils«, v *Diacritics*, 13:3 (1983), str. 3-20 (str. 5), glede stanja duha med pripravo predavanja. Glede kratkega komentarja o »auto« ali »otobiographical« pri Derridaju primerjaj *Llewelyn*, str. 89, in *Gasché*, str. 331 op. 18, ter Claude Lévesque in Christie V. McDonald (ured.), *L'Oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions; Textes et débats avec Jacques Derrida*, VLB, Montréal 1982 (Predelana verzija Derridajevega glavnega prispevka je izšla leta 1984 kot del že omenjene knjižice *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*).

26. *Glas*, str. 132 b; 162 b. Prav tako citirano v Leaveyevemu tekstu »To (potemtakem) ne bi bila neka knjiga...«, v *Glossary*, str. 36. Primerjaj tudi – nekoliko kasneje v *Glas* – argument, ki se končuje takole: »Agonija metagovorice je torej strukturno neskončna. Vendar kot napor in kot učinek. Metagovorica je življenje govornice: vselej plahuta s krili kot ptica, ki se je

nespametni opis tega kot »joycovsko« poanto v opombi, v kateri zatrjuje, da se je omenjena knjiga morala ukvarjati z Derridajevo zgodnjo idejo [v »Introduction« k *Izvoru geometrije*], da mora »mišljenje na neki način izbirati« med zahtevo po enoznačnosti in zahtevo po (joycovski) dvoumnosti:²⁷ Derridajeva poanta je dejansko natanko v tem, da ni možna nobena takšna izbira, kolikor vsako izmed paradigem infiltrira druga – enako velja za znameniti »dve interpretaciji interpretacije«, odlomek iz konca teksta »Struktura, znak in igra v

ujela na tanke limanice.« (*Glas*, str. 148 b; 182 b; primerjaj tudi 186 b, 231 b.) Pojem dekapitacije nastopa tudi v *Positions* (str. 62); cf. tudi konec »Hors-Livre« in začetek »La Double séance« v *La Dissémination*.

27. Norris, *Derrida*, str. 243; glej tudi str. 46 za primerjavo med *Glas* in *Finnegans Wake*. Primerjaj treznejše in plodnejše komentarje Vincenta Leitcha (*Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Hutchinson, London 1983, str. 205.): »*Glas* vnaša v kritični diskurz relacijo, ki je primerljiva s tisto relacijo, s katero *Finnegans Wake* ostaja pri noveli.« Norris v knjigi pri »New Accents« trdi, da »se znotraj Derridajevega pisanja odvija téma utopičnega hrepenenja po tekstualni 'prosti igri', ki bi naposled prelomila z obstoječo učenostjo o govoricu. To je téma, ki je v nekaterih njegovih kasnejših tekstih razvita vse do anarhičnega učinka.« (Norris, str. 49). Razen dejstva, da to ne more biti téma, je jasno, da tisto, kar Norris tu zavajajoče imenuje »prosta igra«, po definiciji ne more biti predmet želje kot take, temveč je to tisto, kar željo omogoča. Ulmer glede tega prav tako zagreši napako: »medtem ko je Derrida na razliko med filozofskim in literarnim stilom vselej gledal kot na razliko, ki reprezentira alternativne teorije govornice – vse od svoje prve knjige, v kateri zoperstavlja Husserla in Joyca ter razglašuje svoje preferiranje slednjega – pride sam šele po letu 1968 do odločitve, v skladu s katero piše v povsem eksperimentalnem stilu« (Ulmer, str. XI); poleg tendencioznega razcepa prej/kasneje, ki ima v Derridajevem delu skrajno omejeno veljavo, kot to pokaže Llewelynovo občudovanja vredno pohajkovanje preko celega niza tekstov (cf. tudi *Gasché*, str. 4), navedena trditev ponavlja tip napake, ki jo glede izbiranja zagreši Anderson: čeprav Derrida v »Introduction« k *Izvoru geometrije* na videz izbira med »husserlovsko« in »joycovsko« opcijo (str. 103), pa v nadaljevanju pokaže, da to nikakor nista izključni alternativni. Če bi bilo tukaj sploh možno uporabiti izraz »preferiranje«, potem bi lahko slednje dejansko veljalo le za Husserla (cf. *ibid.*, str. 107), dasiravno je bil vtis preferiranja Joyca (kot da bi tu sploh šlo za preferiranje) lahko nasledek Derridajevega zadnjega povzetka »Deux mots pour Joyce« (1984) (povzeto v *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Pariz 1986, str. 15-53). Primerjaj tudi ovržbo Ulmerja na tej točki, ki jo poda Mariane Hobson, v »History Traces«, v Attridge, Bennington in Young (ured.), *Post-Structuralism and the Question of History* (Cambridge University Press, Cambridge 1987, str. 101-115 (str. 115, opomba 9)). Domnevamo, da je »literarno«, »joycovsko« branje Derridajevega dela *Glas* spodbudil Geoffrey Hartman z delom *Saving the Text* (John Hopkins University Press, Baltimore in London 1981); glej naš kratek pregled v *French Studies*, zvezek 36, št. 3 (1982), str. 365-366. Verjetno bi morali dodati, da tukaj nikakor ni naš cilj pritrditi Hartmanovi trditvi, da »Derrida literatom pove zgolj tisto, kar so le-ti vedno že vedeli in potlačili« (Hartman, str. 23).

diskurzu humanističnih znanosti²⁸ – toda tedaj je videti, da se tega zaveda tudi Norris, in sicer do mere, do katere implicitno graja ameriške bralce Derridaja skozi domnevo, da se je Derrida odločil za drugo, »joycovsko« izbiro: toda prav Norris je *Glas* prvi opisal kot enoznačno joycovsko delo. Poanta glede *Glas*, ki se *bistveno* ne razlikuje od drugih Derridajevih tekstov, je v tem, da *Glas* predstavlja določeno izvorno in skrajno težnjo ali torzijo ali *strikturo* enoznačnega in dvoumnega, ter je zato potrjen strikturi v terminih njene eksplikabilnosti. Toda to velja za vse Derridajeve tekste in sploh za vse tekste: zmožnost razumevanja tega vprašanja diferencialne strikture (najbolj podrobno je to razdelano v »Spéculer...«, razdelku iz *La carte postale*, in v eseju »Restitutions« v *La vérité en peinture*,²⁹ kakor tudi v samem *Glas*) in njegove povezave z mišljenjem *strukture*, se nam zdi eno izmed obetavnejših poti branja Derridaja, zato je obžalovanja vredno in pomenljivo, da nobena izmed treh obravnavanih knjig sploh ne tematizira strikture: Harveyeva v razdelku z naslovom »The Structure of *Différance*« (Harvey, str. 203-244) prične s tem, da prepozna problem v rabi termina struktura, vendar pa ne gre dlje od tod (dasiravno bi morala »Ekonomija« v naslovu knjige že zmotiti strukturo); Gaschéjeva raba termina »infrastruktura« se skozi zelo dobrohotno branje izmika istim problemom.

Kontekst.

Ta vprašanja o naslovljencu in naslovu, začetkih in strategiji ekspozicije so jasno povezana z Derridajevim razmišljanjem o kontekstu. Skladno z argumentacijo, ki sta jo podala Austin in Searle, vselej obstajajo zgolj konteksti (in to je smisel prejšnjega »dans un texte déjà«), vendar pa ni noben kontekst zapolnljiv ali izčrpno določljiv.³⁰ Llewelyn prodornost pravkar povedanega plodno zoperstavi post-Fregejevskemu mišljenju v analitični tradiciji, ki – »ob tem,

28. Slov. prev. *Literatura* 24-25, Ljubljana 1993, str. 75. Primerjaj opombo 8 zgoraj in komentar Samuela Webra v »Closure and Exclusion«, *Diacritics*, 10:2 (1980), str. 35-46.

29. »Spéculer – sur 'Freud'«. Spivakova v »Love me, Love my Ombre, Elle« (primerjaj opombo 8 zgoraj) očita prevajalcu (Ian McLeod) zgodnjega odlomka, ki ga navaja kot »Speculations – on Freud« (*Oxford Literary Review*, 3:2 (1978), str. 78-97), da je »zgrešil poanto infinitiva in je Freuda navedel kot citat« (*ibid.*, str. 23 op. 7). Sedaj lahko razkrijemo, da je tipkopis, iz katerega je nastal prevod, pred objavo *La Carte postale* nosil naziv »Spéculations – sur Freud«. Glede strikture primerjaj Marian Hobson, »History Traces«, *op.cit.*, str. 108.

30. Primerjaj predvsem »Signatura dogodek kontekst«, str. 131.

ko je bila prepričana, da ima ime pomen zgolj v kontekstu ali stavku... še uči, da ima ime pomen zgolj v kontekstu celotne forme življenja» (*Llewelyn*, str. 112) – še naprej »sanja«, da je sposobna totalizirati in določiti omenjeno formo življenja. Derridajev dvojni argument glede konteksta in nujne možnosti odcepitve od konteksta v druge kontekste učinkovito spodkoplje te sanje. Povsem na mestu je, če Derridajevo celotno produkcijo beremo kot delovanje med vpetostjo v kontekst in odtrganjem od njega, ali bolje, gre namreč za diferencialno strikturo, kot izkoriščanje ekonomije sil odtrganja in sil vpetosti, razlastitve in reapropriacije, pisem, ki nikoli docela ne prispejo na svoj naslov, argumentov, ki niso nikoli do konca pojasnjeni. Taisti argument raziskujeta v nekatere podrobnosti tudi Gasché in Harveyeva. Do neke mere si tu lahko pomagamo z razlago, ki jo predlaga Harveyeva:

»Kje se pričinja kontekst oziroma kje se končuje? Derrida bo vsakokrat odgovoril – v kontekstu. Povsem preprosto, pojem *konteksta kot takega* ne more obstajati in v resnici ne [hum] obstaja. Po definiciji ni ničesar takšnega, kot je kontekst-na-splošno. Vendar pa termin kot takšen obstaja. Zato moramo kontekst kot tak vselej definirati skladno s kontekstom.« (*Harvey*, str. 239.)

S tem, ko Gasché in Harveyeva znova aplicirata tovrstno argumentacijo na tekste samega Derridaja, ju vsaj sprva bolj motivira vpetost kot odtrganje. Gasché je še prav posebej zaskrbljen nad tem, da literarna kritika Derridaja po krivici iztrga iz njegovega lastnega filozofskega konteksta, v katerega ga je potrebno vrniti, če ga hočemo sploh razumeti. Ko denimo kasneje v svoji knjigi nasproti neukim literatom vztraja na tem, da »splošni tekst« ni partikularni literarni pojem, piše:

»Ni potrebno reči [če bi imeli na voljo čas in energijo, bi sestavili seznam vseh nekoliko morečih tovrstnih Gaschéjevih komentarjev, ki njegovemu izbranemu naslovníku namigujejo nekako takole: 'če le ne bi bil tako neuk, se mi tega ne bi bilo potrebno (znova) lotevati'], da, če naj pojem splošnega teksta sploh postane operativni pojem literarne kritike, potem ni možno kratkomalo spregledati njegovega funkcioniranja znotraj Derridajeve debate s husserlovsko fenomenologijo in Heideggrovo filozofijo. Sam kontekst te debate naredi splošni tekst za pomemben termin in določa njegove specifične poteze in implikacije. Nobena prava invocacija ali magično zaklinjanje tega termina ne more privedi do nepogrešljive rekonstrukcije njegovega aktualnega konteksta.« (*Gasché*, str. 293.)

To vztrajanje na kontekstu je vodilni motiv Gaschéjeve knjige, pri čemer je to postavljanje v kontekst vselej predočeno kot protistrup epidemičnim in po vsej verjetnosti kužnim nerazumevanjem (dasiravno – in glede tega najdemo nekaj posredne podpore pri Llewelynu (str. 39 in 82) – se bojimo, da bo omenjeni protistrup *phármakon*). Videti je, da je to v določenih kontekstih povsem upravičeno. Gasché denimo meni, da je običajno nerazumevanje dekonstrukcije (vsi naši prijatelji mislijo tako) v tem, da dekonstrukcija sestoji v nevtraliziranju protislovnih pojmov ali »tekstualnih plasti«, ki jih je spravilo na površje neko branje: Gasché to povezuje z idejo »samodekonstrukcije«, ki je v resnici splošno razširjena ideja in je dejansko ena izmed redkih resnih spodrsrljavov Cullerjeve knjige.³¹ Llewelyn se na začetku svojega »Predgovora« na prvi pogled ujame v isto past s tem, ko trdi, da teksti, ki jih bere Derrida, »di-seminirajo sami sebe« ali »de-konstruirajo sami sebe« (*Llewelyn*, str. X), vendar pa isti »Predgovor« sklene z naslednjim: »Naj bo od vsega začetka jasno [to na začetku je bilo vse prej kot jasno], da ko se Derrida sklicuje na dekonstrukcijo ali diseminacijo nečesa, to 'nečesa' zaznamuje genitiv, ki je hkrati subjektiven in objektivni« (*ibid.*, str. XIII; to lahko navežemo na kasnejšo razpravo o »srednjem glasu«, str. 90-94), ter vzneseno nadaljuje takole:

31. Pojem celo zasluži vpis v Cullerjev indeks: niti aktivna niti refleksivna raba glagola »to deconstruct« ne bo resnično zadoščala, kot proti koncu svoje knjige na polovično ugotavlja Melville (*Melville*, str. 152-153: Melville sprejema te striktire, kadar so aplicirane na literarni tekst, ne pa tudi tedaj, ko so aplicirane na tisto, kar imenuje »kritika«, ki naj bi jo Derrida izpostavil kot nalogo filozofije (*ibid.*, str. XXVII): Melvilova trditev, da je spodbuda h »kritiki spodbuda k temu, da znotraj končnosti ustvarimo ali najdemo pozitivno dovršitev« (*ibid.*, str. 153), izdaja neki temeljni humanizem, ki omejuje njegovo razumevanje Derridajev). Llewelyn plodno izpostavlja Heideggrovo *Gelassenheit* in *Seinlassen*, s čimer poskuša izstopiti iz enostavnega nasprotja med aktivnim in pasivnim (*ibid.*, 93). Gasché v članku »Deconstruction and Criticism« de Manu na videz pripisuje isto zmoto; vendar pa je v njegovem kasnejšem tekstu »'Setzung und Übersetzung': Notes on Paul de Man« (*Diacritics*, 11:4 (1981), str. 36-57) videti, da de Manov pojem alegorije ne dopušča tovrstne obtožbe. Ker nobena izmed pričujočih treh knjig na tem mestu ne preizpraša razmerja med Derridajem in de Manom (z izjemo kratkega Gaschéjevega komentarja v zvezi s tem, da se »nihče ni bolj zavedal« fundamentalnih diskrepanc med dekonstrukcijsko kritiko« in »Derridajevim filozofskim podvzetjem« (*Gasché*, str. 3) kot prav Paul de Man), se tu ne bom spuščal v obravnavo tega sklopa (kljub temu pa bi rad opozoril, da v Derridajevi knjigi *Mémoires: for Paul de Man*, Columbia University Press, New York 1986 (v angleščino prevedli: Cecile Lindsay, Jonathan Culler in Eduardo Cadava; »izvirnik« je izšel dve leti kasneje, pri pariški založbi Galilée, ne nastopa noben pomen radikalne diskrepance). Melville se ponovno precej podrobno ukvarja s tem vprašanjem.

»Domneva, da so antagonistična stališča ali nasprotni pojmi identični, izhaja iz zapostavljanja zgodovinskih in pragmatičnih aspektov kontekstov, v katerih so ti pojmi izraženi. [Z nekaj pomoči iz *Limited Inc.*³² tu lahko pride do določenega maščevanja literarne kritike, in sicer v zvezi s tem 'izraženi'.] Zgolj skozi takšno poenostavitev ali redukcijo tega konteksta... je možna tovrstna dramatizacija antitetičnega stališča kritike. Z zapostavljanjem pragmatičnega in zgodovinskega konteksta izražanja tistega, kar je v enaki meri dramatizirano in tudi spodbijano, obravnavana kritika razkrije svoje vire v romantični (kakor tudi, skladno z določeno interpretacijo, v Idealistični) filozofiji.« (*Ibid.*, str. 139; tisti, ki preverjate naše reference, boste opazili, da smo pomenljivo odstranili besedo 'ideologije' iz tega citata in ga presekali v trenutku, ko naj bi beseda 'ideologija' ponovno nastopila; morda bi lahko s pomočjo tega izoblikovali stališče do pričujočega konteksta.)

7. poglavje Gaschéjeve knjige se pričinja z nujnostjo po kontekstualiziranju – v smislu dognanja »pojmovne sorodnosti« »dekonstrukcije« – v terminih njenih »predhodnikov« (*»Abbau«* in *»Destruktion«*) pri Husserlu in Heideggru (za katera Harveyeva docela misteriozno pravi naslednje: »dejstvo, da sta zgodovinska predhodnika Hegla, je tu le malo pomembno« (*Harvey*, str. 107)), in dejansko ta partikularni način »kontekstualizacije« določa celotni Gaschéjev projekt, ki poskuša Derridaja obravnavati v terminih (nekega partikularnega branja) filozofske tradicije »nasploh«, še posebej v terminih zelo močne sodobne infleksije omenjene tradicije v termine refleksije. V članku »Dekonstrukcija kot kritika« se je že zavzel proti takoimenovani dekonstrukcijski literarni kritiki, ki meša dekonstrukcijo in refleksijo; v *The Tain of the Mirror* pa hoče tradicijo filozofije obravnavati kot filozofijo refleksije, nato pa pokazati, na kakšen način Derrida presega refleksijo. Od tod naprežanje okoli konteksta. Problem tega pristopa je v njegovi partikularni določitvi konteksta kot zgodovine kot »filiacije«: Gaschéjeva zavezanost resnosti, kontekstualiziranju in filozofski tradiciji ga privede do tega, da v prvem delu poda nič-drugega-kot-derridajevsko zgodovino filozofije refleksije (najprej je bil Descartes, nato je prišel mož z imenom Kant, sledita dva, za katera morda še niste slišali, Fichte in Schelling, nakar pride resnično pomembnen predstavnik, Hegel... [za koga nas ima?], in morebiti še kaki sodobni Nemci,

32. Primerjaj *Limited Inc.*, str. 205. Gasché bi povsem pravilno takoj vrnil udarec s *Positions*, str. 45: »Reprezentacija govornice kot 'izraza' ni naključni predsodek, temveč nekakšna strukturna prevara, tisto, kar je Kant imenoval transcendentalna iluzija.«

ki zvenijo *obupno*.³³ To je kontekst. Za to, da bi ga umestil, je Gasché primoran pozabiti na vse v zvezi z branjem, ki bi se ga (skupaj z nekaterimi literarnimi kritiki) lahko naučil od Derridaja, tako da lahko znotraj te turobne procesije Derrida šele sedaj in nič prej nastopi na mestu, ki mu upravičeno pripada. Če bi Gasché predhodno participiral pri Derridajevemu branju zgodovine filozofije, bi že prekršil pravila kontekstualizacije, ki jih je postavil sam (toda ena izmed ključnih Derridajevih trditev je, da je možno takšna pravila vselej prekršiti, to pa ima neizogibno retroaktiven učinek na »zgodovino« (via znanega operatorja »vselej že«) in bi moralo preprečevati, da bi jo Gasché pri tem poceni odnesel). Gasché mora vsaj nekoliko začutiti ta problem: na strani 64-65 dokazuje, da »popolno dialektično posredovanje, kakršno odlikuje absolutno refleksijo, načelno ne izhaja iz neke nedosegljive superiornosti«, ter precej zadržano zatrdi, da dolguje svoj slab sloves določenim »zmotnim sklepom, do katerih je privedlo«, ni povsem jasno, kako bi lahko Gasché v svoji perspektivi sploh kdajkoli upošteval možnost tovrstnih zmot.

To ni vse. Nujni korolarij te posebno reduktivne forme kontekstualizacije je v tem, da je moral Gasché po tem, ko naposled prispe do Derridaja, nenadoma od vpetosti preiti k pretrganju ter *de*-kontekstualizirati Derridajevo misel. Gre za to, da Derrida ne le v svojih eksplicitnih refleksijah signatur, dogodkov, kontekstov in datumov,³⁴ temveč v svoji lastni praksi konceptualne strikture, ki smo jo opisali s pomočjo njegove knjige *Glas*, nujno uhaja tipu enostavne določitve in

33. Gasché v svojem »Uvodu« navaja nekaj nekoliko zmedenih ugotovitev glede tega zgodovinskega konteksta, kar morda kaže, da smo bili malenkostno nepravilni: »O Derridajevi filozofiji razpravljam v terminih kritike, ki sta ji bila podvržena filozofski pojem refleksije in refleksivnosti. Razlogi za to izbiro so očitno postranski. V resnici prevladujejo zgrešeno razumevanje Derridaja temeljni na zamenjevanju dekonstrukcije z refleksivnostjo, ki ga zagrešijo številni literarni kritiki... Toda moja zgodovina kritike refleksije... ni kratkomało zgodovina... Morda se bo komu zdelo, da se Heglovi spekulativni kritiki filozofije refleksije pripisuje prekomerno pomembnost. Vendar pa je 'Prvi del' zasnovan ne kot celotna zgodovina tega problema, temveč bolj kot usmerjena zgodovina, ki služi za teoretski preludij k sistematičnemu prikazu Derridajeve misli. (...) Navkljub mojemu vztrajnemu zatrjevanju, da mora biti Derridajeva filozofija povezana z moderno zgodovino pojma refleksije in s kritiko, ki jo je le-ta začrtała, poskušam v prvi vrsti podati nek vpogled na Derridajevo debato s sodobnimi paradigmi filozofije na splošno.« (Gasché, str. 5-6, poudaril G.B.) Čutiti je, da se je »postranskost« izmuznila.

34. Razen teksta »Signatura dogodek kontekst« in *Limited Inc.* glej predvsem *Signéponge/Signsponge*, Columbia University Press, New York 1983, dvojezična izdaja, angl. prev. Richard Rand (izvirnik: *Signéponge*, Seuil, Pariz 1988), glede datumov pa *Schibboleth: pour Paul Celan*, Galilée, Pariz 1986.

datiranja, ki ga mora Gasché predpostaviti v svoji obravnavi. Kolikor (Llewelyn poda čudovito igro tovrstnih izrazov pri Derridaju (*Llewelyn*, str. 45)) Derrida dekapitira metagovorico oziroma potisne njeno glavo v tok objekta-teksta, kolikor je genitiv tako objektivni kot subjektivni (se pravi niti eno niti drugo), toliko je trditev, da *se* »Derrida« oziroma »Derridajeve misel« *dogaja* na enostavni linearni zgodovinski poti, ki jo mora predpostaviti Gasché, docela zavajajoča. Ta strogi filozofski prikaz temelji na predfilozofskem (ali morda vse preveč filozofskem) pojmu zgodovine, ki je nemara šibak v enaki meri kot »romantična« zmeta literarnih kritikov, ki jo graja s tolikšno avtoriteto. Če drži, da je bila ta zmeta povezana z določenim nepoznavanjem zgodovinskega konteksta in da proizvede »nadzgodovinsko kritiko, ki poskuša govoriti s stališča, ki je osvobojeno ideologije« (tu je Gasché eden izmed tistih, ki so se izmuznili), potem moramo še vedno domnevati, da Gasché nima nikakršnih tovrstnih pretenzij in da je moral njegov pogled na zgodovino izvirati iz zgodovinsko specifičnega nekje – nerodno je le, da je ta pogled prederridajevski in po svojem bistvu dejansko heglovski. V tej perspektivi Gasché nikakor ne more dojeti dejstva, da mora biti Derridajev opis dopolnilne strukture zgodovine razdelan v in skozi Rousseauja, tega pravega predkantovca, postheglovskega »predhodnika« Hegla. Enaka poanta velja takorekoč za vse tekste, ki jih bere Derrida (to je poanta stavka »Platonova signatura še ni popolna«, ki ga citira Llewelyn, *ibid.*, str. 89), ki implicira, da *dvojno* gibanje argumenta glede konteksta (vpetost/pretrganje; striktura) vedno že pokvari njegovo reduktivno določitev, ki jo poda Gasché).

Gre torej za učinek dekontekstualizacije: Gasché je podvržen viziji filozofov, ki »ustvarjajo« filozofijo in razmišljajo v terminih tega, kar so podedovali od »tradicije«, in se pravzaprav nikoli ne loti »aktivnega« *branja* tradicije, kot to počne Derrida. Če Derridajevo delo predstavimo kot takšno, ki se na koncu prežvečene prostranosti zgodovine povnanji v obliki idej, misli ali celo argumentov, potem je to grozljiva filozofska travestija Derridaja. Tako Gaschéjeva izjemno koristna (lahko bi se vprašali, ali cena, ki je znotraj omejene ekonomije akademske izmenjave plačana za naivnost in posmeh, odtehta to koristnost) razlaga Derridajevih infrastruktur vključuje, medtem ko (jasna) razlaga za-znamka ubira svojo pot, naslednji šepet, ki je za nas zelo pomemben:

»Kot v prejšnjih analizah, moram tudi o tej infrastrukturi razpravljati ob abstrahiranju od bogatega konteksta, v katerem je proizvedena znotraj Derridajevega dela. Skladno s tem ne bom izkoriščal primerov za-znamka, kot so pahljača, belina ali guba v Mallarméjevem delu, na katerega se Derrida opira ob formuliranju tega splošnega zakona.« (*Gasché*, str. 218.)

Kaj je to? Abstrakcija? Od konteksta? Pahljača, belina in guba kot *primeri*? Kaj se tu dogaja? To je zgolj zrcalni odsev (ha ha) Gaschéjevega predhodnega vztrajanja na kontekstu. Poanta Derridajevega dela bi bila v tem, da kot ponavadi tu ne gre za vprašanje *izbire* med to vrsto konteksta in to vrsto abstrakcije, med filozofiranjem in branjem (filozofskih) tekstov, med Gaschéjem in denimo Descombesom.³⁵

Vse to ve tudi Gasché. Ko Gasché nekoliko kasneje dokazuje, da Derrida na kompleksen način v nekem smislu nadaljuje (a tudi kritizira) Husserlov projekt »čiste logične gramatike«, vrinja naslednji pomenljivi paragraf, preden naj bi nadaljeval s svojo razlago, pri tem pa se očitno ne zaveda posledic, ki bi jih moral zadnji stavek tega razdelka imeti za celotni njegov projekt:

»Dodati bi moral kratko opombo glede Derridajeve zadolženosti husserlovski fenomenologiji. Precej pogosto je slišati mnenje, da je husserlovska fenomenologija mrtvi konec in da je skladno s tem vsak poskus nadaljevanja raziskovanja te filozofije od samega začetka naprej obsojen na propad... [V resnici smo slišali to mnenje, ki je bilo izgovorjeno ravno oni dan in se je pri priči obrnilo k tistemu, ki je njegov lastnik, rekoč:] Kar zadeva Derridaja je njegovo razmerje do Husserla vsaj trojno. Najprej je to relacija, če naj uporabimo Granelove besede, 'do kratkomalo največjega filozofa, ki se je pojavil od Grkov dalje«. Če povemo drugače, to je razmerje do filozofskega kot boja bogov in velikanov za bit (*gigantomachia peri tes ousias*), kakor temu v *Sofistu* pravi Platon, a tudi relacija do filozofskega v vsem njegovem tehničnem in tematskem bogastvu. [V tej prvi reakciji je nekaj smešnega, saj prične s podeljevanjem priznanj in v nadaljevanju izveni kot nekaj iz Harolda Blooma.] Drugič, Derridajeva relacija do husserlovske misli je radikalno kritična do metafizičnih implikacij projekta same fenomenologije, kot je bilo podrobno dokumentirano. Tretjič,

35. Po Descombesu naj bi bil Derrida prepričan, da je zgodovina že končana, da ni moč povedati ničesar več in da ni možno več filozofirati, temveč le še brati in znova brati (Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, str. 162: to je očitno povezano z Descombesovim argumentom v »Uvodu« k njegovemu delu *Objects of all Sorts: A Philosophical Grammar*, angl. prev. L. Scott-Fox in J. Harding (Blackwell, Oxford 1986; »Uvod« ne nastopa v izvirni francoski verziji (Minuit, Pariz 1983)), da je v francoski filozofiji na splošno prevladala metoda imanentne kritike (*ibid.*, str. 3-4), a tudi z njegovo trditvijo v »Les Mots de la Tribu« (*Critique*, 456 (1985), str. 418-444; omenjeni tekst je bil napisan z namenom, da bi francoskemu občinstvu predstavil predavanje iz leta 1984 na univerzi John Hopkins »Case of Humanities«), da je bil »tekstualni model prekomerno izkoriščen... Tekstualni model je izčrpan« (*ibid.*, str. 443). Ta teza in drugi Descombesovi argumenti so predmet moje analize in ovržbe v *Oxford Literary Review*, št. 11 (1989).

je nadaljevanje in radikalizacija številnih motivov v Husserlovih lastnih delih, ki so sposobni zamajati glavne metafizične teme v osrčju njegove filozofije, kot so denimo ideja primordialno aksiomatične utemeljitve, ideal deduktivnosti na splošno, ideja evidentnosti in ideja same ideje. Če naj sedaj trdimo, kot to trdim tukaj, da Derrida nadaljuje Husserlovo delo (in to velja tudi za njegovo razmerje do Heidegggra) natanko ob tistih témah, ki postavljajo v ospredje klasično etično-teoretsko odločitev, ki je konstitutivna za filozofijo kot filozofijo, potem velja tudi reči, da je takšno nadaljevanje v enaki meri odločni prelom z idejo tradicije, kontinuiteto, ojdipovstvom ipd. V resnici so motivi, za katere gre tu, takšne narave, da so sami radikalno fundamentalnejši od možnosti kontinuitete, in ker jih povrhu vsega ni moč razviti *znotraj* filozofskega diskurza kot takšnega, je njihovo nadaljevanje možno zgolj iz perspektive, ki je z ozirom na zgodovino filozofskega razvoja marginalna. *S tega vidika je dejstvo, da je Derrida morebiti odkril omenjene motive v Husserlovem delu, na določen način radikalno kontingentno.*« (Gasché, str. 246; zadnji stavek poudaril G.B.)

Ena izmed konsekvenc tega je, da je Gaschéjeva lastna umestitev Derridaja v tradicijo, ki ji vlada refleksija, *prav tako* kontingentna. Derrida sam je bil karseda previden, ko je svoj »predmet« zelo široko opredelil kot »metafiziko prisotnosti« (katere posebna, »sodobna« infleksija je »metafizika refleksije«), s čimer naj bi si zagotovil možnost ukvarjanja z »največjo totaliteto«. ³⁶ Gasché namigne, da se glede tega Derrida na neki način moti, da mu gre v resnici natanko za refleksijo: v zvezi s tem navaja citat iz *La Dissémination*, bržkone pa bi temu lahko dodal tudi moment v »Pas«, ki ga na strani 74 izpostavi Llewelyn:

»Ob tem, ko ne podaja nobenega reda, ko od zakona zakonov, od reda govorice ne sprejema nobenega reda, ker ne podaja nobenega reda zato, ker nobenega ne sprejema, to *pridi* [viens] ne izmenjuje ničesar, ne pove ničesar, ničesar ne pokaže, opiše, definira, ničesar ne zatrjuje v trenutku, ko je izgovorjeno, ničesar, kar je nekaj ali nekdo, subjekt ali objekt. Niti ne kliče nekoga, ki bi bil navzoč pred klicem. Reči, da kliče klic, da kliče *samo*, bi bilo na mestu le tedaj, če bi pod tem ne razumeli nobene spekularne refleksije... Zaradi enakih razlogov, ki bi jih rad podal na jasnejši, enostavnejši in transparentnejši način, *pridi*, ki ni red, ni več molitev, prošnja, želja. Čeravno omogoča vse te moduse, jim

36. *O gramatologiji*, str. 67-68 [60-61], kjer gre za to, da bo v splošni analizi obravnavanja pisave s strani tradicije »pojem *epistème* in logocentrične metafizike« zagotovil možnost »preboja dekonstrukcije« »te velike totalitete«. Harvejeva citira navedeno mesto na 87. strani svoje knjige, vendar pa prekine citat, da bi se izognila »preboju«, zato preveč poenostavljeno preobrne »dekonstrukcijo metafizike« v *télos*.

zaradi tega nikakor ne predhodi, gre proti toku kot nek transcendentni izvor, ki je čist in za sebe kot primitivna beseda ali nek *a priori*. Vsakokrat je singularni dogodek pod pogojem tega *pridi*, vsakokrat je edinstven, a večno ponavljan s tem, ko reče *ti...*³⁷

Kant.

Rekli smo, da smo vzdrhteli ob opisu dekonstrukcije kot kritike, ki ga je podala Barbara Johnson, ko bi le zavoljo njega študenti postali bolj neubogljivi in manj pripravljeni verjeti nam, da je bila »kritika« beseda, ki so jo uporabljali (včasih, jojmene, kot glagol, ki spremlja debate in razprave) povsem nezainteresirano. »Kritika« tudi notorično drsi med kantovskim smislom in marksistično infleksijo tega smisla. Johnsonova pravi takole:

»Dekonstrukcija je forma tistega, kar se je dolgo imenovalo *kritika*. Kritika vsakega teoretskega sistema ni raziskovanje njegovih madežev in nepopolnosti. To ni zbirka kritik, ustvarjenih za to, da bi sistem postal boljši. To je analiza, ki se osredotoča na temelje možnosti tega sistema. [Sedaj raje zajemimo sapo in hitro preberimo naslednji stavek, kajti čeprav se vrača k vprašanju začetkov, je dejansko del uvoda v Barthesove *Mythologies*, uvoda, ki je tukaj zataval v napačen tekst.] Kritika v obratni smeri prebere tisto, kar je videti naravno, očitno, samoumevno ali univerzalno, s čimer naj bi pokazala, da imajo te reči svojo zgodovino, svoje razloge za to, da so na način, kot so, da so njihovi učinki tisto, kar sledi iz njih [?!], in da začetek ni (naravno) podan, temveč (kulturni) konstrukt, ki je ponavadi zaslepljen za samega sebe. Za Kopernika lahko denimo rečemo, da je napisal kritiko ptolomejske koncepcije vesolja.« (Johnson, str. XV.)

»Temelji« možnosti in sklicevanje na »kopernikansko revolucijo« nas nemudoma napatijo na Kanta. Menimo, da je v tem tičalo neko splošno prepričanje, da je Hegel tisti, do katerega je potrebno priti, in za Gaschéja je Hegel še vedno velik, dovolj nenavadno pa izgleda, da ravno Kant priskrbi govorico za razpravljanje o Derridaju. Drži, da vsi trije avtorji na ustrezen način pojasnjujejo to, da dekonstrukcija na neki način »presega« heglovsko

37. Jacques Derrida, »Pas«, *Gramma*, 3-4 (1976), str. 111-215 (str. 118-119); povzeto v *Parages*, Galilée, Pariz 1986, str. 19-116 (26-27).

dialektiko (primerjaj *Harvey*, str. 76-77; Llewelynovo idejo, da »sta Bataillejeva transgresija in Derridajevo premeščanje na lestvici kontinuitete-diskontinuitete nekje med heglovski transmisivno *Aufhebung* in bachelardovskim ali kuhnovskim intermisivnim rezom (*coupure*)« (*Llewelyn*, str. 12; cf. str. 46 in nadaljnjo diskusijo na str. 84), je bržkone bolje vzeti ne preveč dobesedno – govorjenje o diskontinuiteti v povezavi z Derridajem ni kaj prida koristno (cf. tudi *Harvey*, str. 8, kjer, tako menimo, napačno razpravlja o zgodovinskosti)); daleč najbolj plodno razpravo o dekonstrukciji in dialektiki poda Gasché v analizi platonovske *symploké*, ki prepleta nasprotja na osnovi *apriorne* nasilne izključitve nenasprotnih razlik. Vsaj na načelni ravni je razliko med dekonstrukcijo in dialektiko dovolj enostavno formulirati v terminih upiranja določitvi razlike kot nasprotja, ki sproži gibanje dialektike³⁸ (če smo pričakovali, da se bomo tukaj zabavali, potem bi morali citirati kritiko Derridajeve misli na osnovi trditve, da je »nedialektična«, kakor da jo to avtomatično diskvalificira). Toda videti je, da je filozofski zastavek tega, da se napiše filozofsko knjigo o Derridaju, v dobršni meri v tem, da se pokaže, zakaj njegovo delo *ni* transcendentalna filozofija kantovskega tipa, za kar bi ga rad napravil najprikupnejši konstrukt opisa *kritike*, ki ga poda Johnsonova. Izziv za vsakega filozofa, ki ima namen prikazati Derridajevo delo, je v tem, da pojasni, zakaj so »pogoji možnosti«, ki jih razkriva to delo, vselej sočasno tudi »pogoji nemožnosti« (grobo rečeno:

-
38. Glede jedrnatega Derridajevega stališča do tega vprašanja primerjaj *Positions*, str. 55: »Če bi obstajala definicija *razlike*, potem bi bila le-ta natanko meja, prekinitvev, destrukcija heglovske odprave povsod tam, kjer je ta na delu«; primerjaj tudi *ibid.*, str. 59-60 in opomba 6, prav tako pa se Derrida v *La Dissémination*, str. 12, opomba 5, in str. 280, opomba 45, sklicuje na *O gramatologiji*, str. 40 [37-38]. Tudi Melville ugotavlja, da Heglova *Fenomenologija duha* priskrbi »primarni kontekst« za obravnavo Derridaja (str. 37), vendar pa na kar nekaj drugih mestih svoje knjige priznava pomembnost kantovske dimenzije (*Melville*, str. XXVII in 164, opomba 13). Upiranje določitvi razlike kot protislovja tudi napoveduje Derridajevo razpravo o seksualni diferenci v *Eperons: les styles de Nietzsche* (Flammarion, Pariz 1978, zlasti str. 75, opomba 1), v *Glas*, str. 127-131 a in 155-161 a, ter v »*Geschlecht*: seksualna diferena, ontološka diferena« (1983, povzeto v *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Pariz 1987; slov. prev. v *Problemi 4-5*, Ljubljana 1995, str. 209-227). Primerjaj tudi koncizno izjavo v odgovoru Jacqueline Rose v »On Colleges and Philosophy«, str. 71: »Moje stališče ni naperjeno proti seksualni diferenci. Naperjeno je proti transformaciji, identifikaciji seksualne diference s seksualnim binarnim nasprotjem.« Nobena izmed treh knjig se ne loteva tega vprašanja (navkljub pomembnosti, ki mu jo pripisuje Derrida), če izvzamemo najkrajši možni Llewelynov komentar (*Llewelyn*, str. 86-87) v razdelku, ki nosi bržkone nekoliko zavajajoč naslov »The Gender of Truth« (*ibid.*, str. 83-87); Harveyeva bežno pokaže zanimanje za Kantove seksualne metafore (*Harvey*, str. 16-19), nato pa zanemari vprašanje, zato ga bomo tudi mi.

tisto, kar pismu omogoči, da prispe na svoj naslov, nujno vključuje možnost, da se izgubi; ta nujna možnost pomeni, da pismo nikoli povsem ne prispe na svoj naslov; ali drugače, tisto, kar performativu omogoči, da je »srečno« podan, nujno vključuje možnost, da se ga ponovno citira zunaj »ustreznega« konteksta; ta nujna možnost pomeni, da performativ ni nikoli povsem posrečen),³⁹ in kakšne učinke ima to na mišljenje. Vsi trije izmed naših avtorjev pravilno namenjajo kar nekaj svojega časa razlagi pogojev (ne)možnosti, čeravno z nihajočo stopnjo jasnosti in natančnosti (cf. *Gasché*, str. 174-175, 289, 308; *Harvey*, str. 68, 202; *Llewelyn*, str. 80, 98).

Ta težnja po obratu h Kantu je kot sredstvo za lažje uokvirjenje tistega, kar počne Derrida, je najjasneje izražena v knjigi Harveyeve. Sposobna je denimo trditi, da se, za razliko od Heideggra, Derrida »ne opira na 'bistveno' v Kantovi analizi, temveč na tisto, kar Kant imenuje 'pogoji možnosti reči'« (*Harvey*, str. 185; *Gasché* prav tako prepozna Heideggrovo navezanost na bistvenost za točko, na kateri se ta razlikuje od Derridaja, *Gasché*, str. 119-120). Na začetku »Uvoda« v svojo knjigo Harveyeva dejansko prepoznava očitne podobnosti med Kantovim in Derridajevim »programom«, ter hkrati napoveduje poskus, da se bo navkljub tem očitnostim »Derridajev 'projekt' strogo ločevalo od Kantovega« (*Harvey*, str. 3); opozorili smo že na težave v zvezi s termini, kakršen

39. Če bi se tu ubadali s tem, da povežemo Derridaja in analitično filozofijo, potem bi bila nujna možnost neuspelosti v referiranju bržkone stična točka obojega. Derrida bi trdil, da ker je spodletelost referiranja strukturna ali nujna možnost, spodletelost prebiva v vsakem aktu reference in aficira vsak akt reference, tudi če je le-ta na videz uspešen. Llewelyn poda nekaj zanimivih razmišljanj o vprašanih, ki bi jih analitična filozofija lahko naslovlila na njegov argument (*Llewelyn*, str. 64-66); zahvaljujemo se Michaelu Morrisu, ki nas je opozoril, da je odgovor analitičnega filozofa na Derridajevo (retorično) vprašanje, »Kaj je uspešnost, če možnost ponesečnosti še naprej konstituira njeno strukturo?« (=Signatura dogodek kontekst«, str. 135), preprosto: »To je uspešnost.« To logiko nujne možnosti pa lahko zelo hitro razumemo napak: Norris v razpravi o »poštnem« pisanju pri Derridaju v *La Carte postale* predlaga dva različna sistema, enega, v katerem pisma prispejo na svoj naslov, in drugega, v katerem lahko prispejo ali pa ne prispejo na svoj naslov (*Derrida*, str. 192-193). Poanta je bržkone v tem, da gre za isti sistem, če pa zgrešimo to poanto, potem grobo ločimo pogoje možnosti in pogoje nemožnosti: toda to so isti pogoji. Sprašujemo se, ali se ta zmeda okoli razlike med *dve*ma sistemoma in *enim* dvojnim sistemom ne nahaja v korenu zmešnjave glede Derridaja, katere avtor je David Wood: v »Following Derrida« (v John Sallis (ured.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago University Press, Chicago 1987, str. 143-160) trdi, da Derrida glede vprašanja možnosti ubežanja metafiziki izkorišča *dve* strategiji: ena je v tem, da ostane znotraj nje, druga pa v tem, da iz nje izstopi (*ibid.*, str. 149). Menimo, da je to *ista* podvojena strategija, ne pa *dve* različni. Celotni problem veljave ne-identičnega istega-*v-razliki* bi pri Derridaju zaslužil skrajno previdno preučitev in pojasnitev.

je denimo »projekt«, ki ga pri opisu uporablja Harveyeva). (Ta gesta se ne razlikuje dosti od geste samega Derridaja na začetku teksta »Freud in scena pisave«, ko locira, nato pa razprši več očitnih poti, po katerih je moč dekonstrukcijo misliti kot psihoanalizo – kot to drugo »kopernikansko revolucijo« – Zahodne Metafizike.)⁴⁰ Prvi korak gre tukaj v smer, da je Derrida morda prepričan, da izvaja »kritiko kritike« (Harvey, str. 6), pri čemer pokaže na pogoje možnosti Kantove kritike. Toda to je lahko le prvi korak, kolikor je kritika vselej neko kopanje proti temeljem, iskanje čvrstih osnov, na katerih je moč kasneje (ponovno) zgraditi zgradbo metafizike, poanta pa je, da dekonstrukcija v tem smislu nikakor ni metakritika.⁴¹ In Harveyeva povsem ustrezno končuje svoj »Uvod« z maloprej postavljenim vprašanjem glede nemožnosti: Kant se je primoran zaustaviti na pojmu »konstitucije«, ki ga ne more nadalje preizpraševati; Derrida pa pokaže, da *razlika* omogoča in onemogoča vse, kar nastopa kot konstitucija:

»To pripelje Kanta do tega, da se opre na pojem *konstitucije* (*Beschaffenheit*) kot take, ki ga dlje ni moč spoznati... da namerava Derrida razkriti *pogoje možnosti nečesa*, in obratno, da mora nujno razkriti pogoje – strožje rečeno – nemožnosti nečesa [seveda ni možno na strožji način *enostavno* govoriti o pogojih nemožnosti, s čimer ne bi prišli kdove kako daleč]. [*Razlika*] za Derridaja ni središče ali temelj, temveč breztemeljni temelj temelja oziroma tisto, kar glede konstitucije pojma samega temelja, in obratno, glede pojma same konstitucije – dopušča Kantov poslednji temelj.« (Harvey, str. 20). (Cf.

40. Jacques Derrida, »Freud in scena pisave« (1966), slov. prev. v *Problemi* 7-8, Ljubljana 1995, str. 49-51.

41. Glede kopanja in temeljev primerjaj denimo Kantov »Predgovor« k prvi izdaji tretje *Kritike* (1790). Primerjaj tudi Derridajev komentar v *La Vérité en peinture*, str. 47-48. Morda lahko težavnost točnosti tega, da dekonstrukcijo opisujemo kot kritiko, izmerimo ob Derridajevem komentarju v tekstu »Pismo japonskemu prijatelju« (1985) (slov. prev. *Problemi-Eseji* 4, Ljubljana 1993, str. 5-10): »[Dekonstrukcija] tudi ni kritika v nekem splošnem smislu ali v kantovskem smislu. Instanca *krinein* ali *krisis* (določitev, izbira, sodba, razločevanje) je sama ena izmed 'tém' ali bistvenih 'objektov' dekonstrukcije, kot nasploh celotni aparat transcendentale kritike.« (»Pismo japonskemu prijatelju«, str. 8.) Ali pa: »Dekonstrukcija ni kritična operacija, kritičen je objekt; dekonstrukcija se v tem ali onem trenutku vselej opira na zadnjo možnost določljivega; dekonstrukcija je dekonstrukcija kritičnega dogmaticizma« (»Ja, ou le faux-bond«, *Diagraphe*, št. 11 (1977), str. 103.; citirano v *Leitch*, str. 205; povzeto v *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Pariz 1992, str. 37-81); sklicevanje na določljivo tu opozarja, da je Norrisovo branje (v kontekstu »načela Uma«) dekonstrukcije, ki naj bi bila »določena interpretacija nedoločnosti«, ki »še naprej operira znotraj problematike reprezentacije in relacije subjekt-objekt« (Derrida, str. 162), zgrešeno.

Gaschéjevo natančnejšo, čeprav okornejšo razlago (*Gasché*, str. 100 in 157) Derridajeve nadomestitve »konstitucije« z »vpisom« po tem, ko je predhodno sprejel govorico konstitucije oziroma produkcije), ter na koristen način zamotano Llewelynovo razlago (*Llewelyn*, str. 63)).

Llewelyn na tej točki konča svoj razdelek s tem, da citira (to stori sicer večkrat) Derridaja, ki citira Husserla, rekoč, da »za vse to manjkajo besede«; nihče ne bo trdil, da je ta manko nek prehodni spodrseljaj, ki naj bi se ga preseglo z nekaj več inventivnosti, kajti ta bistveni manko lastnih imen za breztemeljni temelj temelja je eden izmed razlogov za neizogibnost približevanja dekonstrukciji *via* analogije s kritiko, ki takšnemu približevanju preprečuje, da bi kdajkoli postalo »resnica«.

Še zlasti se te težnje otepa Gasché, ko svojo usodo deli z dostojanstvom filozofskega (ki se mu očitno ne zdi prav nič smešno, kot se zdi smešno Derridaju in vsem nam) ter vse stavi na tisto, kar poimenuje »infrastrukture«. Ta termin naj bi opravil delo, h kateremu stremimo:

»Infrastruktura ni tisto, kar se v tradicionalnem filozofskem jeziku imenuje temelj. Nasprotno, je nefundamentalna struktura oziroma struktura, ki je brezdanja vse do te mere, da je brez dna... Infrastrukture niso globji, nadbistveni izvori. Če naj bi osnovala izvore, potem je potrebno dodati, da jim istočasno s tem temelj tudi odtegnejo. Infrastrukture so v enaki meri pogoji nemožnosti kot tudi pogoji možnosti izvorov in temeljev.« (*Gasché*, str. 151 in 166.)

Gasché utemeljuje svoje privilegiranje navedenega termina izhajajoč iz samega Derridaja: to je precej presenetljivo, saj omenjena beseda v Derridajevem pisanju nastopa le poredkoma. Pa vendar je Gasché pripravljen trditi, da je »sam pojem infrastrukture kot *formalno pravilo*, ki vsakokrat drugače usmerja igro protislovij, ki so predmet obravnave, bistveni del [Derridajevega] izvirnega prispevka k filozofiji« (*ibid.*, str. 142). Tako kot pri refleksiji, se tudi tu zdi, da Derrida nekoliko napačno razume svoje lastno delo, ki bi ga v tej razpravi bolj ali manj skrivnostno usmerjal nek nizko profilirani »pojem«, proizveden kot »transformirani pojem 'infrastrukture'«, kot pove Derrida v *Positions*, znotraj neke transformacije, ki je ni Derrida »nikoli izrecno orisal« (*ibid.*, str. 147), ki pa jo Gasché dovolj dobrohotno oriše tako zanj kot tudi za nas.⁴²

42. Ni možna nobena dosledna derridajevska utemeljitev pretiranega privilegija, ki ga Gasché pripisuje »infrastrukтури«, ki navkljub vsem njegovim opozorilom vnaša ravno sedimentacije temelja in

»Infrastruktura« je torej »pojmem«, ki se bo po Gaschéjevem prepričanju skupaj z imenom »Derrida«, ki je pripeto nanj, vpisal v *Noddy's History of Philosophy*. To je brzokone precej nenavadno: celo po Gaschéjevem prepričanju infrastruktura namreč sploh ne more biti pojem. »Primeri«, »subsumirani« pod ta »pojmem«, se denimo imenujejo »sled«, »razlika«, »dopolnilo« in »za-znamek« (v zvezi s tem glej Gaschéjevo čudovito jasno podajanje v devetem poglavju njegove knjige: vsi smo za jasnost): to niso imena pojmov, temveč imena tistega, kar Gasché imenuje »filozofski *quasipojmi*« (*ibid.*, str. 156; glede nepojasnjene dodatnega vezaja, cf. str. 172). Kot Gasché zelo dobro ve, ti *quasipojmi* nimajo lastnega imena: niso entitete, temveč so predontološki, predlogični in predsemantični. Ime, ki ga podajajo (s tem se vračamo k vprašanju glede začetkov in konteksta), ne more poimenovati ničesar takšnega, kot je bistvo, temveč je »strateško« izposojeno iz diskurza, ki se ga bere (to je enaka struktura kot »dekapitacija«, ki jo obravnava *Glas*, ki si ime »dekapitacija« v ta namen konsekventno izposodi iz konteksta Genetovega teksta).⁴³ Prepričani smo, da to poznajo vsi Derridajevi bralci in da ni nobene potrebe po vnovičnem razlaganju tega, zakaj je kratkoma zgrešeno trditi, da to kaže na nekakšne ponesrečene ali izkrivljene zarote, ki naj bi jih vsi skupaj poskušali razkriti oziroma ovreči. (Kljub temu, in to je precej nenavadno, pa Gasché sam poda nepopolno razlago retencije imena »pisava«: Derrida pojasnjuje, da vztraja na tem terminu, ker je bila pisava vselej opredeljena kot označevalec označevalca. Kot zatrjuje, so vsi označevalci označevalci označevalcev, zato ohranja omenjeni

osnovanja, ki bi se jim infrastruktura rada izognila. Derridajeva najočitnejša raba tega termina – v tretjem intervjuju v *Positions* – daje slutiti, da je omenjeni termin zavezan neposrednem kontekstu celo bolj kot drugi njegovi termini: »Toda, obratno, pravkar smo morda znova obravnavali formo zapore, ki se je včasih imenovala 'ideologija' (pojmem, ki ga je brez dvoma potrebno analizirati v njegovi funkciji, njegovi zgodovini, njegovem izhodišču in njegovih transformacijah), formo relacij med transformiranim pojmom 'infrastrukture', če hočete, katere splošni tekst bi ne bil več 'učinek' ali 'odsev', in transformiranim pojmom 'ideološkega'« (*Positions*, str. 125); poudaril sem »če hočete«, ki ga Gasché črta iz svojega citata odlomka (*Gasché*, str. 147). V navedenem le stežka vidimo neko sila izrazito povabilo, in Gaschéjeva brzokone naduta trditve, da »pojma infrastruktura še nikoli ni izpostavil nihče izmed tistih, ki so pisali o Derridaju« (*ibid.*, str. 8), nemara ne kaže na nek Gaschéjev posebno bistroumen domislek. V *Positions* opomba (s strani urednika *Promesse*, kjer je bil omenjeni intervju prvič objavljen), ki sledi zvezdici v zgornjem citatu, citira *O gramatologiji* in preprosto pove naslednje: »Vendar pa vemo, da se te izmenjave dogajajo le preko jezika in preko teksta v infrastrukturnem smislu, ki ga sedaj pripisujemo tej besedi.« (*O gramatologiji*, str. 234 [202]). Toda ta pridevniška raba le s težavo opravičuje Gaschéjevo nominalizacijo tako obremenjenega termina.

43. Primerjaj tudi opombo 26 zgoraj.

termin.⁴⁴ Gasché se tukaj nekoliko zaplete in pove zgolj naslednje: »*Pisava* je zato fantomsko ime za strukturni X, in to navkljub dejstvu, da se precej razlikuje od tistega, kar se je vselej imenovalo pisava. Dovzetno za ime X jo znotraj diskurza metafizike naredi to, da zaznamuje zatiranje tega X in je zato bistveno povezana z njim.« (Gasché, str. 167; cf. podobno okleščeno razlago na str. 275.) To je preveč preprosta razlaga, ki po vsej verjetnosti ne bi uspela motivirati retencije besede. Kljub temu pa se Gasché izogne zablodi, ki jo na tej točki zagreši Christopher Norris: v obeh svojih knjigah očitno meša *parole* iz para *parole/langue* s *parole*, ki je zoperstavljena pisavi, ter se sklicuje na prazno analogijo med sistemom *langue* in običajno koncepcijo pisave, s čimer se vse pomeša v skrajno nenatančno razlago zgodnejše knjige ter zamegli precej bolj zanesljivo podajanje kasnejše.⁴⁵ (Seveda se na osnovi predhodnih izkušenj z

44. *O gramatologiji*, str. 16 [17]: »Ne da beseda 'pisava' preneha označevati označevalca označevalca, temveč se v nenavadni luči razkrije, da 'označevalec označevalca' ne definira več naključne podvojitve in razvrednotene sekundarnosti. 'Označevalec označevalca' nasprotno opisuje gibanje govornice: seveda v njenem izvoru, a že lahko zaslutimo, da se izvor, katerega struktura se črkuje na ta način – označevalec označevalca – odplavlja in briše samega sebe hkrati s tem, ko poraja samega sebe. Označenec tu vedno že funkcionira kot označevalec.« Za nadaljnje namige glej tudi str. 46 [43], str. 63 [57] in 65 [59].

45. Norrisova knjiga pri »New Accents« osuplemu bralcu na noben način ne pojasni, zakaj naj bi Derrida ohranil termin »pisava« še iz kakega drugega razloga in ne le iz provokacije ali po ohlapni analogiji, ob tem pa izoblikuje zavajajoče pristope, kot je denimo tale: »To, kar je skupaj s 'pisavo' v njenem običajnem ali omejenem smislu [pri Saussureju] potlačeno, je ideja jezika kot označevalnega sistema, ki presega vse vezi z individualno 'prisotnostjo' in govorom« (Norris, str. 27; drugi del stavku je zares precej novo branje Saussureja); ali pa tale: »...pokaže, da pisava ne more biti reducirana na svoj normalni [tj. grafični ali zapisani] smisel. Na način, kot ga razvija Derrida, je omenjeni termin tesno povezan [toda kako?] s tem elementom označevalne razlike, ki je bila po Saussurejevem prepričanju bistvena za delovanje jezika. Pisava je za Derridaja [toda zakaj??] 'svobodna igra' oziroma element nedoločljivosti znotraj vsakega sistema komunikacije« (*ibid.*, str. 28); te trditve ne bodo nikomur pripomogle k razumevanju tega, zakaj je »pisava tisto, kar presega – in ima moč, da razruši – celotno tradicionalno zgradbo zahodnega stališča do mišljenja in jezika« (*ibid.*, str. 29). Natanko ta moment je v knjigi pri »Modern Masters« enako nejasen («Sedaj je morda postalo jasno, kako individualni govorni akt (*parole*) predpostavlja razumevanje tistih označevalnih kontrastov in povezav, ki omogočijo strukturo jezika kot celote (*la langue*). Potrebno je reči, da je govor že vpisan v diferenciran sistem, ki mora biti vselej umeščen še preden se prične komunikacija. In ta sistem precej spominja na pisavo v smislu, da so bili pisni znaki tradicionalno mišljeni kot znamenja razlike, dopolnilnosti in ne-samo-prisotnega pomena« (Norris, str. 92)) in pušča študente na Hjelmslevovem stališču, o katerem Derrida v *O gramatologiji* na str. 89 [79] pove, da »ne bi razumel, zakaj bi za ta X ostalo ime pisava, ki postaja vse bolj različen od tistega, kar se je vselej imenovalo 'pisava'«.

Oxford Literary Review zavedamo, da je že samo namig, da je Norris zadeve razumel napačno, neoprostljiv zločin elitizma, zagrešenega proti plemenitemu populizmu »prestižne« serije »New Accents« in proti načelu, da dostopnost opravičuje netočnost.)⁴⁶ Medtem ko glede vprašanja *langue/parole* Llewelynovo spraševanje glede nujnosti nečesa tako zapletenega, kot je »razlika«, prav nič ne pripomore k temu, da bi utekli notoričnemu problemu priornosti med *langue* in *parole* (zakaj ne bi kratkomalo rekli, da sta ekviprimordialna?), prav nič ne pomaga niti nekoliko neprepričljivo izmikanje problemu, ki ga postavlja navidezni *non sequitur* v Derridajevi argumentaciji; če je tu poanta *non sequitur*, potem je gotovo ranljiva za logični ugovor, tako da za dokaz, da so takšni ugovori neprimerni ali nelegitimni, ne bi zadostovalo sklicevanje na Derridajev pojem atetične pisave. Tu gre znova za diferencialno strikturo: Derridajevi teksti so vsi napisani v napetosti do logike; do konca sledijo prepoznavni argumentativni strukturi, in to velja tudi za argument glede *langue* in *parole*. Tudi Descombes trdi, da obstaja nekaj zmede v Derridajevi obravnavi tega. (Primerjaj moj »Outside Language«, *Oxford Literary Review*, zvezek 11 (1989), str. 189-212.)

Toda če »nezvedljivo pluralni« in zgolj delno sistematizabilni »splošni sistem« teh infrastruktur prodre skupaj s svojim upiranjem pojmovni določitvi (kar implicira, da je vsako Derridajevo branje v nekem smislu prej branje dogodka, kot pa še en primer splošnega zakona), potem je videti, da je prav tako težko na splošni termin »infrastruktura« gledati kot na pojem. Nekateri izmed problemov, ki izhajajo iz tozadevnih poskusov, nastopijo kasneje v Gaschéjevi knjigi, in sicer v zvezi z razlago metaforičnosti ter v zvezi s tem, zakaj ni v Derridajevem raziskovanju te metaforičnosti ničesar specifično literarnega:

»Metaforičnosti zavoljo njene strukture in problemov, ki koreninijo v njej, ne smemo mešati s tistim, kar ji je empirično (filozofsko ali literarno) homologno.

46. Naše razumevanje Norrisovih zgodnjih napačnih razumevanj dolgujemo izvrstnemu pregledu, ki ga je podal Nick Royle, »Nor is Deconstruction«, *Oxford Literary Review*, 5: 1-2 (1982), str. 170-177. Terry Eagleton (ki ga Norris v svoji knjigi temeljito ošteje) v pregledu te celotne izdaje *Oxford Literary Review* (*Literature and History*, 10: 1 (1984), str. 134-136), v katerem zaupa bralcu – kot osebi, ki ima resne namene in ki je nadvse zavzeta – da mu ni uspelo priti ne vem kako daleč z izvlečki iz *Signéponge*, ki so tudi objavljeni v omenjeni izdaji, ker »še naprej razmišlja o ženski Greenham Commona, ter pride do sklepa, da je bilo življenje prekratko«, napade Roylovo »ezoterično posesivnost« in splošni elitizem glede tistega, kar opisuje kot »brzkone oguljeni pregled« (*ibid.*, str. 135). Pridružujemo se mnenju, da (zelo splošna) izenačitev kompleksnosti in elitizma izda dejanski (in v nekem smislu *patetični*) elitizem izenačitve poljudnega in enostavnega.

V Derridajevem smislu je metaforičnost struktura referenčnosti, ki pojasnjuje možnost in nemožnost filozofskega diskurza, vendar ne toliko, kolikor bi bil ta diskurz zavoljo svojega neizogibnega zatekanja k metafori in poetičnim izmislekom⁴⁷ lahko konstituiran kot literarni (čutni, fiksijski in podobno), temveč toliko, kolikor je to splošni diskurz o univerzalnem. Literarna dimenzija filozofskega teksta je po naravi nesposobna pokazati na ta konstituirajoči neizvor filozofije oziroma ga sama pojasniti. Gledano v tej perspektivi je metaforičnost transcendentalni pojem *vrst*. Dasiravno je verjetno, da bo termin, ki ga predlagam, naletel na precejšnje neodobravanje, bom metaforičnost imenoval *quasitranscendentalno*. S *quasi*- hočem naznačiti, da ima metaforičnost strukturo in funkcijo, ki je podobna transcendentalnostim, da pa dejansko ni ena izmed njih. (Gasché, str. 316.) [Ta zadnji stavek je eden izmed tistih, ki izzove naš priložnostni posmeh: pričujoči opis bi *quasitranscendentalni* metaforičnosti rad priskrbel neko metaforično povezanost z »dejanskimi« transcendentalnostmi, dasiravno naj bi vsako takšno povezanost šele omogočil; omenjena priornost tega »*quasi*« podvaja Gaschéjevo razlago in njegovega bralca, op. G.B.]

Gasché je ta pojem *quasitranscendentalnega* prej dejansko uporabljal brez tovrstnih opozoril, in to se nam zdi povsem ustrezna beseda (vsekakor precej boljša kot infrastruktura, zato bi moral Gasché zagovarjati prav njo): nekoliko prej Gasché zapiše, da je »prapisava, če se lahko tako izrazimo, *zgolj quasitranscendentalna* sinteza, ki pojasni nujno korupcijo idealnosti ali vsakovrstnih transcendentalnosti, s katero so slednje definirane nasproti in ob samem momentu svoje konstitucije« (*ibid.*, str. 274; to je, *mutatis mutandis*, struktura, ki spodbudi Derridajevo kasnejše soočenje s Heideggrovo trditvijo, da »bistvo tehnike ni tehnično«, ki bi bila lahko povod za Derridajevo zavračanje Althusserjeve trditve, da pojem zgodovine ni zgodovinski).⁴⁸ To *quasitranscendentalno* zagotavlja,

47. Ta »retorizirajoči« pogled je dejansko splošna matrika za vse napake v Norrisovi zgodnejši knjigi (in osnova za njegovo kritiko Eagletona), nastopa pa tudi v njegovi knjigi *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy* (Methuen, London 1983), zlasti na str. 35: »... retorika (ali 'pisava' v Derridajevi terminologiji); glede jasne izjave o drugi nameri v kasnejši knjigi (ki bi bila lahko skoraj nek citat iz Gaschéja), primerjaj *Derrida*, str. 22, prav tako pa str. 82, 108 in 170 glede komentarjev, ki jih lahko obravnavamo kot kritiko njegovega lastnega zgodnejšega dela. To ponovno zaznamuje odmik od njegovega zgodnjega mišljenja: *The Deconstructive Turn* ima »Methodological postscript: deconstruction versus interpretation« (*ibid.*, str. 163-173), ki naj bi spodbijal zlasti Gaschéjev »purizem«.

48. Glede vprašanja tehnologije primerjaj *De l'esprit*, str. 26. Tovrstna vztrajnost bi morala pojasniti, da tega »*quasi*«, ki tu zadeva transcendentalno, ne gre mešati s Habermasovo rabo

da so vse *quasi*transcendentalnosti »zgolj« *quasi*transcendentalne, da jih izvorno kontaminira tisto, kar transcendirajo. Tu gre ponovno za dekapitacijo, radikalni empiricizem, nemožnost abstrakcije od konteksta, nemožnost, da imamo na voljo resnično začetno točko, nemožnost, da Derridajeve termine opredelimo kot pojme. Tako kot Gaschéja filozofska nujnost iz njegove knjige privede do tega, da vendarle abstrahira od konteksta in da po drugi strani zagotovi možnost ločitve od konteksta, tako je tukaj primoran zbrati to razpršeno pluralnost strogo omejenih transcendirajočih terminov s tem, da iz njih abstrahira en sam pojem, imenovan »infrastruktura«, ki je Derridajev prispevek k filozofiji, prispevek, čigar izumitelj je sam Derrida. Da to ne bi smelo biti možno, zagotavlja samo to *quasi*-, to vselej prekinjeno gibanje transcendence, ki ga Gasché na kar nekaj mestih izvrstno razloži, a nikjer tako kot tam, kjer trdi, da »je za-znamek struktura, ki pojasnjuje možnost vseh transcendentalnih ali teoloških iluzij...« (*ibid.*, str. 218), z ozirom na te iluzije pa bi bilo Gaschéjevo pojmovanje infrastrukture kot pojma le posebno rafinirani primer.

Transcendencija in končnost.

Vse te poante lahko zaostriamo s tem, da povežemo transcendenco in končnost, kar od svojih najzgodnejših del naprej počne tudi sam Derrida. Pravkar omenjeno »prekinjeno gibanje« denimo nastopa v tekstu »Signatura dogodek kontekst«, in sicer v razpravi glede nujne možnosti odsotnosti vsakega empirično določenega naslovljenca na splošno: »In ta odsotnost ni kontinuirana modifikacija prisotnosti, je zlom prisotnosti, 'smrt' ali možnost 'smrti' naslovljenca, vpisana v strukturo znamka (na tej točki se, to omenjam mimogrede, vrednost in učinek transcendentalnosti nujno veže s tako analizirano možnostjo

te predpone v *Erkenntnis und Interesse*, ki jo (v *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge university Press, Cambridge 1980, str. 105-108) obravnava Garbis Kortian, ovrže pa Gillian Rose (v *Hegel Contra Sociology*, Athlone, London 1981, str. 34-36), ki pokaže, da Habermasovo »*quasi*« zaznamuje relativiziranje oziroma naturalistično omejenost na transcendentalno; to se precej razlikuje od Derridajevega mišljenja, kar je moč pokazati s sledenjem podobnostim med Habermasovim argumentom in Foucaultovim zgodovinskim »*a priori*«, ki ne uide nobenemu izmed problemov, ki jih izpostavi Derridajev tekst »Cogito in zgodovina norosti« (1963) (slov. prev. v zborniku *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990). Precej bolj togo pa na to, kako malo lahko Habermas razume Derridaja, kažejo nezanesljivi in nenatančni argumenti v *Der philosophisches Diskurs der Moderne*.

pisave in smrti).⁴⁹ Pa tudi izpeljave »Jaz sem smrten« ter morebiti »Jaz sem mrtev« iz »Jaz sem« se bomo spominjali kot enega izmed drznejših podvigov *Glasu in fenomena*.⁵⁰ Paradoks bi bil v tem, da možnost moje smrti izzove to gibanje transcendentalnosti, vendar pa je učinek tega gibanja tradicionalno gledano v tem, da se moja bit opredeli kot bistveno nesmrtno, da se jo le po naključju podredi smrti.

Gasché ta poudarek naveže na končnosti pri Nietzscheju, Diltheyu in zgodnjem Heideggru zgolj za to, da nato trdi, da takšen poudarek dejansko ne prekine dovolj uspešno s filozofijo subjekta (*Gasché*, str. 84-85). Kot ponavadi pa se skladno s težnjami, ki smo jih že identificirali, poenostavljenost tovrstnega kontekstualiziranja zaplete nekoliko kasneje. Ob tem, ko denimo obravnava vez med iterabilnostjo in idealizacijo, ki jo Derrida najjasneje poda v »Limited Inc.«, Gasché dokaj pravilno zapiše: »Čeprav je iterabilnost kot takšna *postajanje* inteligibilnosti in idealnosti, pa sama možnost ponavljanja kot koren resnice prav tako prepoveduje, da bi resnica kdajkoli postala *ona sama*. Iterabilnost, brez katere ni mogoče dovršiti idealnosti, na kateri temelji resnica, je naenkrat [se pravi simultano ali – kot to vselej, glede na splošno grobost njenega pisanja, precej ganljivo podaja Harveyeva – *à la fois*] smrt resnice, njena končnost.« (*Ibid.*, str. 215.) Ob analiziranju strukture avto-afekcije Gasché znova pravilno ugotavlja: »Kakorkoli že je notranost uspešno proizvedena znotraj avto-afekcije, je videti odvisna od struktur končnosti; določena zunanost prebiva v tej notranosti, ki zato ne more povsem sovpasti s samo seboj. Toda brez nečistosti tega zunanjega bi sestvo nikoli ne moglo niti upati, da bi težila k sovpadanju s seboj.« (*Ibid.*, str. 233.) V resnici je videti, da ima vse, kar smo povedali o kontekstu, opraviti s tem vprašanjem: Gasché ob obravnavanju vprašanj zapore in transgresije znova dokaj pravilno trdi, da se »o presežku ali transgresiji filozofije zategadelj odloča zgolj na robovih zapore, in sicer vselej na strateški – tj. zgodovinsko končni – način« (*ibid.*, str. 169). Sedaj pa se na sklepnih straneh svoje knjige, v kontekstu opisa metaforičnosti kot že omenjene *quasi*transcendentalnosti, Gasché skliče na Derridajevo »vztrajno kritiko pojma končnosti« (ker hoče Derridajevo »*quasi*transcendentalno« ločevati od tistega, kar imenuje Heideggrovo »končno transcendentalno«), ne da bi ob tem priskrbel kakršnokoli

49. Jacques Derrida, »Signatura dogodek kontekst« (1971), slov. prev. v zborniku *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Ljubljana 1995, str. 126.

50. Glede »Jaz sem smrten« primerjaj *Glasi in fenomen*. *Uvod v problematiko znaka v Husserlovi fenomenologiji*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1988, str. 60-61, glede »«Jaz sem mrtev» pa *ibid.*, str. 102-103.

referenco na to idejo, ki je na prvi pogled precej presenetljiva. Je končnost bistveni del razlage pogojev (ne)možnosti in sedaj potemtakem (zgolj) del tradicije ter predmet Derridajeve »kritike«? Ali imamo tukaj opraviti z dvema različnima pojmom končnosti? Toda zakaj Gasché (ali vsaj njegov indeks) tega ne pojasni? Ker je videti, da je razumevanje ne zgolj Gaschéjeve knjige, temveč tudi enega izmed najbolj enigmatičnih stavkov v celotnem Derridajevem delu (»Neskončna razlika je končna.« *Glas in fenomen*, str. 108), odvisno od pojasnitve navedenega vprašanja, si raje vzemimo čas. Še vedno gre za smrt in transcendo, kar namiguje na povezavo med Kantom, Heideggrom in Derridajem, ki pa se morda ne bo najbolje vklapljala v Gaschéjeve zgodovinske sheme.

Harveyeva je tu v pomoč, ker ji je bolj pri srcu tematiziranje problema smrti kot pa tematiziranje problema končnosti. Njeno napačno branje tistega, za kar tu gre (kajti, kot bomo pokazali, očitno je, da gre za napačno branje in ne zgolj za različnost mnenj), bo pojasnilo celotno zadevo. Harveyeva v svoji knjigi že prej nakaže smer tega, kar naj bi se zgodilo, ko, še vedno ukvarjajoč se s svojim splošnim smislom dekonstrukcije kot teleološke aktivnosti, predlaga, da kolikor je potrebno dekonstrukcijo misliti kot »izvor« *razlike* (se pravi da »praksa« dekonstrukcije v nekem smislu »proizvede« *razliko* kot svoj rezultat), potem, tako smo prepričani, »onstran Derridaja [kot ponavadi se to onstran izkaže za skrajno malodušno] struktura dekonstrukcije kot *izvor razlike* ter kot njen *télos* (skupaj z metafiziko, ki igra tu vlogo posrednika v Heglovem smislu) sproži 'subjektivni' proces okrevanja ali razkritja« (*Harvey*, str. 87). To idejo nato začasno opusti kot še vedno »pred-heideggrovsko«, vendar pa se kasneje znova opre nanjo in jo v sklepnih delih branja celo postavi v ospredje. Bežen pogled na partikularni odklon, ki je tu navzoč, preide v razlago argumenta »nujne možnosti moje smrti«, glede katere smo videli, da je bistveno povezana z vprašanjem transcendentnosti in da jo usmerja legitimirajoča in nujna skrb za tisto, kar postane *idiomatično* v sistemu, ki na videz preči vsako konstitutivno subjektivnost. Harveyeva prične nekako obujati moč Derridajevega argumenta s tem, da vztraja na drugem delu stavka, »moji smrti«, ter zanemari zaključek, ki zadeva nujno možnost smrti vsakega empirično določljivega naslovljenca nasploh, zanemari pa tudi rezultat, saj je argument namenjen temu, da implicira po svojem bistvu javno (»za druge«) kvaliteto pomena (*ibid.*, str. 195: »Smisel ali pomen je zato bistveno javen ali kolektiven...«; cf. *ibid.*, str. 223: »Kot smo pokazali, je za Derridaja pomen naposled *kolektivna* zadeva«; ne soglašamo predvsem z »bistveno« in »naposled«): to ni kratkomalo napačna verzija Derridaja, dasiravno je nekoliko humanistična in dasiravno za Derridaja, kot bomo

opozorili, sled predhodi celo takšnim razločkom kot je razloček človek/žival in oživljeno/neoživljeno, z jasno implikacijo, da na pomenu (dasiravno je kolektivni) ni nič specifično »človeškega«. ⁵¹ To, da se iz pomena naredi bolj funkcijo intersubjektivnosti kot pa enostavne subjektivnosti, je morda lahko dovolj dobro za sociologe ali za Habermasa, ne pa tudi za nas. Tudi Harveyeva to uvidi, ko vztraja (v njeni knjigi je obupno veliko vztrajanja) na tem, da je vprašanje idiomatskega v nekem smislu transgresiranje enostavnega pojma humanosti v področje živalskosti in/ali svetega. Kakorkoli že, diskusijo o animalnosti žal povsem izkrivi to, da Harveyeva kot Derridajevo lastno trditev jemlje tisto, kar je dejansko njena rekonstrukcija tega, kar imenuje – neposredno pred odlomkom, ki ga citira – »še vedno živi mit« (Harvey, str. 167 in opomba 19, sklicuje pa se na *O gramatologiji*, str. 344 [294]; Harveyeva ima še naprej za »ironično«, da naj bi Derrida ohranjal takšen pogled na animalnost, nekoliko pa se ji zaplete, ko naj bi ga rešila iz težav, ki jih ni nikoli imel: glede animalnosti primerjaj tudi Harvey, str. 180-181 ter 201, str. 196 pa glede približevanja svetemu, in sicer še vedno na osnovi enakega zgrešenega branja, ki se bo še vrnilo).

To vprašanje idiomatičnega se zopet vrne nekoliko kasneje, v kontekstu precej nenavadnega argumenta, ki izhaja iz pripoznanja »neimenljivosti« *razlike* in iz ponovljenega vztrajanja na (relativni) kontekstualni-specifičnosti Derridajevih številnih »vzdevkov« za *razliko* (ki, kot pravilno pove Harveyeva, je sama že nek vzdevek) (*ibid.*) v smislu, da vsi ti vzdevki lahko služijo za opis »določenega pojma *razlike*, ki transcendirata specifično situacijo, okoliščine in tekst« (*ibid.*, str. 212). Tukaj se argument, še prej bolj pri Gaschéju, navezuje na silo ločitve in abstrakcije od konteksta, ki jo v resnici sprejema tudi Derrida, ⁵² kot na način refilozofiranja dekonstrukcije kadarkoli je videti, da se le-ta temu izmika: poanta je v tem, da Derrida ne le upošteva čisto nominalno enotnost teksta, kot jo zagotavlja podpis njegovega avtorja, temveč je zadovoljen tedaj, ko denimo najde platonistične momente pri Freudu. To bi po Harveyevi impliciralo, da mora »kontekstualna-specifičnost« nekega partikularnega vzdevka, ki je izoblikovana med branjem Freuda, z ozirom na ta kontekst s seboj prinesiti neko *force de rupture*. Ta struktura Derridajevim kritikom seveda priskrbi izgovor, da po eni plati tožijo nad tem, da se Derrida predolgo zadržuje na najbolj

51. Primerjaj *O gramatologiji*, str. 68-69 [62-63]. Primerjaj tudi *La dissémination*, str. 90.

52. Ta problem nastopa v »Pretirano. Vprašanju metode«, razdelku *O gramatologiji*, ki obravnava Rousseauja (cf. str. 230-231 [198-199]), še podrobneje pa prej, v »Uvodu v Rousseaujevo dobo« (*ibid.*, str. 145-148 [125-128]).

podrobnih tekstualnih detajlih, po drugi strani pa naredi za enako vse »from Plato to NATO«, kot je duhovito podal eden izmed vodilnih marksističnih estetikov dvajsetega stoletja.⁵³ Po tem, ko je obelodanila to namero (ki je zgolj (prekinjeno) gibanje transcendentalnosti, ki ga poskuša Gasché imobilizirati; to je bolj – dasiravno kot takšno še vedno ni zadovoljivo premišljeno – gibanje ali *devenir-transcendental*), za katero je videti, da je usmerjena proti rekonceptualiziranju in lastnemu-poimenovanju »pojma«, ki ga Derridajevi vzdevki nikoli docela ne poimenujejo, se Harveyeva nenadoma zopet obrne k lastnim imenom avtorjev, ter zastavlja naslednje vprašanje, ki ga sintaktično na žalost ni moč dešifrirati:

»Ali je kljub temu možno, da v skladu z Derridajevim lastnim 'sistemom interpretacije' na razlike med denimo 'dopolnilom', 'razliko', 'rezervo', 'sledjo' in 'pisavo' gledamo kot na razlike, ki so povezane zgolj z lastnim imenom avtorja, ki, kot vemo, nič več legitimno ne obvladuje svoje zadnje avtoritete?«
(Harvey, str. 212-213.)

Argument se sedaj nadaljuje takole: Derrida trdi, da *sámo* povezavo med vzdevki (ali infrastrukturami ali *quasi*transcendentalnostmi) usmerja igra »razlike« (in to dejstvo – ki ga Gasché pripozna – da lahko eno takšno ime opiše povezanost vseh, je še en primer dekapitacije, za-znamka in prekinjene transcendence, ki Gaschéju vselej preprečuje, da bi bil točen tedaj, ko »infrastrukturo« poimenuje s pojmom). V igri *razlike* (ali dopolnilnosti) obstaja nedoločena substitucija označevalcev, ki se nikoli ne opre na nekega transcendentalnega označenca. Kot Derrida pove na začetku svoje *O gramatologiji*, bi razlika med označevalcem in označencem brez transcendentalnega označenca ne mogla biti stroga (*O gramatologiji*, str. 33 [32]). »Označenec« je zgolj označevalec, ki ga za označenca postavijo drugi označevalci; označenec je »vedno že v položaju označevalca« (*ibid.*, str. 107 [94]); ko strogo vzeto ni več označenca, tedaj strogo vzeto ni več niti označevalca (*ibid.*, str. 32 [31], opomba 9 [20]) (še vedno pa velja opozoriti, da spričo tega nikakor ni govora o kakršnikoli materialnosti označevalca (*ibid.*, str. 20, 45 in 138 [20, 42 in 118])). Ta argument, ki ga Harveyeva v tej obliki in na tej točki ne obnovi v celoti, Derrida na kratko navaja precej kasneje v razpravi o incestu pri Rousseauju, ki je (povsem pozabljeni) kontekst razprave Harveyeve: celo prepoved incesta ni nek izvor

53. Terry Eagleton samega sebe prišteva med najpomembnejše marksistične estetikove dvajsetega stoletja v *Walter Benjamin...*, str. 96, po izreku »Plato to NATO« pa poseže denimo na strani 141 taiste knjige.

ali temeljni označenec, dasiravno je v *ekonomiji Rousseaujevega teksta* predstavljen kot neimenljivi izvor, »prva dopolnilnost, ki na splošno dopušča nadomestitev označenca z označevalcem, označevalcev z drugimi označevalci« (ibid., str. 376 [320]). Paradoks utečenega branja Rousseauja je v tem, da tega »izvora« ni moč misliti v terminih prisotnosti; ko enkrat predpiše, da označenec ali reprezentant (mati) *ne* bo poprisoten nasproti njegovim uzurpiranim in nevarnim dopolnilom, nasproti označevalcem ali reprezentantom (druga ženska), tedaj vrednost prisotnosti ne zdrži več v temelju sistema, ki pa navzlic temu neprenehoma valorizira prisotnost. Ta temeljna prepoved, ki je v Rousseaujevem opisu »izvor« družbe in jezika, zato ni noben izvor, ker je že neka substitucija: vse Rousseaujeve poznejše trditve v zvezi z znaki in reprezentacijami ter njegova splošna zahteva, da mora biti reč sama izpostavljena v svoji neposredni prisotnosti, določa ta »prva« dopolnilnost. Kot pravi Derrida ob tem, ko pokaže, da celo Rousseaujev sistem ne uide splošnemu argumentu proti transcendentalnemu označencu, »obstaja neka točka v sistemu, kjer označevalca ni več možno nadomestiti z njegovim označencem, kar pa ima za posledico, da z njim kratkomalo ni možno nadomestiti nobenega označevalca« (ibid., str. 376 [321]).

Harveyeva tega konteksta ne obnovi povsem, kar je vselej možno. Toda da je to vselej možno in včasih priporočljivo, seveda ne pomeni, da bo ustrezno vsako podajanje konteksta (primerjaj *O gramatologiji*, str. 227 [196]). V razdelku, ki ga citira Harveyeva, Derrida utemeljuje, da je ta »točka nenadomestitve« tudi »točka usmeritve« celotnega sistema, »točka, na kateri se temeljni označenec obljublja kot termin za vsa napotovanja ter se izmakne kot tisto, kar bi naenkrat uničilo celotni sistem znakov« (ibid., str. 376 [321]). Jezik kaže na to točko in jo s tem prepove: natanko to je struktura želje («naša neuničljiva in smrtna želja»), ki jo zato omogoča – če sledimo argumentu, ki je sedaj že dobro znan – prav tisto (uprostorjenje, dopolnilnost), kar dela njeno izpolnitev za nemožno (cf. znamenito trditev iz *O gramatologiji*: »Želja po prisotnosti kot taki bi brez možnosti razlike ne mogla zadihati. To obenem pomeni, da omenjena želja na sebi nosi usodo svoje nepotešenosti. Razlika proizvede tisto, kar prepoveduje, omogoča prav tisto, kar onemogoča.« Ibid., str. 206 [178]). (Ponovljivo, mar ne? Ali kot to pove Harveyeva v najbolj smešnem stavku izmed vseh stavkov obravnavanih treh knjig: »Če kdo vpraša, kaj to pomeni, potem vsakič zgolj znova ponavlja isto reč, ki jo ponavljamo sami.« (Harvey, str. 194; če bi imeli čas in kompetenco, bi napisali stilistično študijo o (ponovljivi) rabi tega *closing performative verb* (v prvi osebi množine) v stavčni strukturi Harveyeve).)

Vse to je moč preučiti ob tem, kako se Harveyeva izmika vprašanju idioma. Ker namreč ne upošteva tukajšnjega konteksta, ker bržkone pozablja, da je kalkulacija diferencialne strikcije gibanja združitve ali razdružitve vselej nek *dogodek*, ki ga je potrebno obravnavati v njegovi singularnosti, ker preveč zaupa svojemu argumentu, da lahko »vzdevki« vselej prelomijo s svojim kontekstom, vskoči z naslednjo razlago »točke nenadomestitve«, ki predhodi citatu s pojasnilom, da je to, »kot je videti, *locus* označenca kot takšnega«, nato pa na sebi lasten način pohiti z nizom retoričnih vprašanj:

»Kaj je za Derridaja 'točka nenadomestitve', ki je tudi 'točka, ki usmerja'? Nenadomestljivo, nereprezentabilno, ki računa na reprezentacijo in nadomestitev; v resnici gre za igro same *razlike*. Mar nimamo tu opraviti z idiomom, subjektom, piscem, neavtorizirano avtoriteto, nelegitimnim očetom, ki dejansko nikoli ne zapusti svojega teksta? Mar nimamo opraviti z 'norostjo', za katero je um prepričan, da jo je izključil iz hiše biti ali samega jezika? Mar nimamo opraviti s tistim bistveno neizrekljivim, točko nesvetlikanja oči na tem obrazu drugega, ki je tudi naš lastni obraz, za katerega vemo, da nas ni nikoli zapustil? Morda se res nahajamo v Breznu in morda je Brezno resnično v nas, kot pravi Derrida; in v resnici morda obstaja bistvena in nerazvozljiva relacija med označevalcem in označencem, toda mar povedano na tej točki nepovratnosti, nenadomestljivosti, nereprezentabilnosti in nezamenljivosti prav tako ne prevaja v avtorjevo razmerje do teksta? [...] Mar ni prav to skozi svoje delo pokazal sam Derrida?« (*Ibid.*, str. 213-214.)

Na to odgovarjamo: ne. (Oziroma vsaj: ne drži vse naštetu.)

Toda Harveyeva se ne pusti motiti in nadaljuje s trditvijo, da sem lahko ta »točka, ki ne obstaja«, »zgolj jaz sam v svojem pisanju«, »neobstoje«, od katerega bo odvisno pripoznanje v vpisu: »'jaz' je kot subjekt metafizike, kot zavrženo *Dasein* [kar gotovo ni eno in isto] vržen v podrejeno relacijo glede na prav tisto, kar naj bi usmerjal – tekst samega življenja« (*ibid.*, str. 214; »on« nas tu opozarja na neumestno vztrajanje Spivakove na tem, da se strukturo nujnosti-odsotnosti-avtorja pripiše moškimi avtorjem, in sicer zavoljo tega, ker je Derrida pisal takorekoč izključno o moških).⁵⁴ Ponovno poudarjamo, da to ni kratkotalno zgrešeno, pač pa pristransko, omejeno in humanistično.

54. Spivak, »Love me...«, str. 19, opomba 1. Tovrstne reči so povod za to, da se navdušujemo nad Gaschéjevim transcendentaliziranjem. Vsakokrat bi raje izbrali prevlado transcendentalnega nad antropološkim branjem Derridaja, če bi ju bilo vselej možno ločiti.

Do tega problema prihaja deloma zato, ker poskuša Harveyeva komentar k Rousseauju obravnavati kot Derridajevo trditev⁵⁵ (dasiravno bi lahko sprejeli Llewelynovo zahtevo, da »nikjer v teh variacijah, ki so po svoji dolžini schubertovske ter so le neka subtilna modulacija, Derrida glede Rousseaujevega *Eseja o izvoru jezikov* ne obelodani teze o izvoru jezikov *in propria persona*« (Llewelyn, str. 47), ko bi le razumeli, da to *ne* implicira nujno tega, da se vse, kar poda Derrida, nahaja kratkomalo v Rousseaujevi *personi*). Enak problem se povrne in izpostavi infleksijo argumenta Harveyeve, ki mu poskušamo slediti. Ko razlaga Heideggrovo bit-k-smrti, Harveyeva obudi moment svoje analize, glede katerega smo pravkar pokazali, da je napačen, ter sedaj izrecno poimenuje točko ne-substitucije »subjekta« (Harvey, str. 231). Da bi podkrepila to argumentacijo, Harveyeva sedaj trdi, da je skladno z Derridajem smrt »glavno-ime« [*master-name*] dopolnilne serije (ponovno pa se ji zdi čudno, da se Derrida sploh sklicuje na »glavno ime«: ta ponavljajoča se potreba po obuditvi ironije ali nenavadnosti je lahko povod za nekatere dvome glede natančnosti branja – naša literarna čutnost, ki se je ostrila ob tem, ko smo se ukvarjali z zapleti prostega posrednega diskurza pri Flaubertu, nas varuje pred tem, da bi napačno doumeli tovrstne reči).⁵⁶ Harveyeva v nadaljevanju pove, da Derrida poneverja Rousseauja glede umetnosti in glasbe. To je dejansko znova prej rekonstrukcija

55. Vztrajamo zgolj na tistih momentih zgrešenega branja, ki zadevajo splošni argument, kot mu sledimo: obstajajo drugi; za Harveyevo na strani 70 fraza »dejansko, a tudi iz bistvenih razlogov«, implicira izenačitev oziroma sovpadanje dejstva in bistva; na strani 94 se spušča v heideggrovsko obarvano »preizpraševanje« Derridajevega vprašanja iz »Dopolnila kopule«, »ali filozofski diskurz določajo...?«, da pa bi bila prepričana, da smo to razumeli, navedek poda še v francoščini, »le discours philosophique est-il réglé...?«: toda neposredni kontekst navedenega dejansko pokaže, da Derrida postavlja »klasično vprašanje: ali filozofski diskurz – do katere točke in skladno s katerimi modalnostmi – določajo prisile jezika?« (»Dopolnilo kopule« (1971), slov. prev. v *Izbrani spisi*, str. 99), kar nikakor ni isto vprašanje ter kaže na izkoriščanje ločljivosti od konteksta, ki bi bil lahko nakazan v »filozofski« prezentaciji; Harveyeva na str. 119-120 zavozi izvrstno prezentacijo argumenta glede določene idealnosti označevalca s tem, ko napačno sklepa, da »je bistvo 'čistega' označevalca vselej že označenec«; videli smo, da Derridajevo razlago Rousseaujevega pogleda na živalskost pripiše samemu Derridaju, ter da ima za »ironično«, da bi bilo to Derridajevo prepričanje; Harveyeva na str. 223 stori enako s otroštvom, na str. 224 pa z zgodovino in zlom. Naj raje sploh ne omenimo tistih primerov zgrešenega branja, ki ga povzroči opiranje na netočen prevod, kar je moč zaslediti predvsem na str. 59 (tu se zanaša na prevod »l'on serait en droit« kot da bi to pomenilo »it is right«) ter na str. 159.

56. Derrida v spisu »Une Idée de Flaubert: La lettre de Platon« (1981; povzeto v *Psyché*, str. 305-325) posrečeno prepoznava bistveno vez med filozofijo in flaubertovsko neumnostjo.

logike Rousseaujevega mišljenja kot pa zahteva Jacquesa Derridaja, za katerega na ta način ni glavnih imen. To ne pomeni, da so vse trdive o smrti, ki jih formulira Harveyeva, napačne, temveč da, če že nič drugega, Harveyeva vpe-ljuje nepotrební patos v mišljenje, ki ni patetično v tej smeri. Vprašanje življenja-smrti je za Derridaja znova vprašanje diferencialne strikture, smrt pa ni niti vprašanje »poslednje grožnje«, kot je primorana misliti Harveyeva (*ibid.*, str. 232), niti kratkomalo *télos* celotnega življenja, pa naj se mu življenje približuje še tako ovinkasto (*ibid.*, str. 234). Ovinek je v enaki meri že smrt in tudi življenje: stavka »življenje [je] odložena smrt« ne smemo razumeti kratko-malo na način, da »tako kot se vsa metafizična nasprotja sprevržejo v svojo nasprotno plat [kar verjetno pomeni *termini* vseh metafizičnih nasprotij] preko časa in prostora, ki je pisava, tako za Derridaja tudi življenje postaja smrt« (*ibid.*) [za vraga]; toda Harveyeva to dejansko ve in vse to tudi pove na teh zmedenih straneh, in sicer dovolj dobro, da povsem spodkoplje svoje lastne zahteve glede usidranja sistema v nečem, kar se imenuje bodisi subjekt bodisi *Dasein* bodisi življenje bodisi smrt.

Tu se še vedno nahajamo povsem znotraj problema razumevanja navidez-nega kantovstva, ki se ga pripisuje sklicevanju na pogoje (ne)možnosti in z njim povezanih problemov končnosti, smrti in (*quasi*)transcendentalnosti. Nismo še prispeli do drugih kantovskih besed in tém, ki so za tukajšnje dogajanje precej ključne: v tem je vsa težava in morda smo, kdo ve, vendarle vedno že opustili tovrstno filozofsko potrpežljivost v korist neposrednega zavajanja s strani poezije ali revolucionarne politike. Konec koncev, kot to zatrjujejo filo-zofi, je bil Kant v resnici *bourgeois* in v večji ali manjši meri predstavnik svojega razreda, ki je hotel podkrepiti ogroženi individualizem, kajne?⁵⁷ Toda v teh treh knjigah so Ideja Uma, Transcendentalna estetika in Transcendentalno umišljanje na tej točki prikriti, ne moremo pa zlahka oporekati njihovi pomembnosti (še zlasti njihovi pomembnosti v poeziji in revolucionarni politiki). Na tem mestu je Llewelyn ob tem, ko se je navezal na tisto, kar nas je neprestano mučilo, citiral »Fines homines« (tekst, notorično napisan v maju 1968, ko smo bili vsi drugi na ulicah, zakaj nisi bil tudi ti?):

»Dalo bi se pokazati, da v vseh etapah fenomenologije in predvsem vsakokrat, ko se je potrebno sklicevati na 'idejo v kantovskem smislu', prav neskončnost

57. To je izhodišče Eagletonovega argumenta, naperjenega proti Lyotardovi nedavni razlagi Kanta v spisu, ki je bil leta 1986 obelodanjen na IAPL konferenci »Writing the Future« na univerzi Warwick.

telosa, neskončnost smotra uravnava moči fenomenologije. Človekov konec (kot faktična antropološka meja) se mišljenju nakazuje iz konca človeka (kot določenega odprtja ali neskončnosti *telosa*). Človek ima odnos do svojega konca, in to v temeljno dvournem smislu te besede. Že od nekdaj. Transcendentalni konec se lahko pojavlja in razvija le pod pogojem smrtnosti, odnosa do končnosti kot izvora idealnosti. Človekovo ime je se je v metafiziki že od nekdaj vpisovalo med ta dva konca. Smiselno je zgolj v tej eshato-teleološki situaciji. «*Fines homines*», slov. prev. v *Izbrani spisi*, str. 83; *Llewelyn*, str. 36.)

Ta povzetek celotne tradicije mišljenja bo v precejšnje pomoč. Transcendentalno gibanje je smiselno zgolj v primeru nekega končnega bitja; moja končnost o(ne)mogoča mojo transcendenco. Mislim, torej sem, in še preden se tega zaveš, sem po svojem bistvu neka nesmrtna misleča substanca, dasiravno zgolj možnost moje smrti to omogoča in zato onemogoča. Ponovno je moja končnost pogoj mojega izkustva in je dojeta kot temeljna pasivnost z ozirom na že obstoječi svet: ta situacija ne more priti v poštev za neskončno bitje. To izkustvo ima transcendentalne pogoje možnosti. Končnost in transcendenca gresta z roko v roki: to dokaže Heidegger v *Kant und das Problem der Metaphysik*. Prostor in čas, Transcendentalna estetika. Toda Derridajeva pisava kot *espacement* (prostorska beseda z običajno dovršeno časovno rabo v francoščini) predhodi prostoru in času kot *njun* pogoj možnosti. Oba, Gasché in Harveyeva namigujeta na možnost – mimogrede je nakazana v *O gramatologiji* – Derridajevga mišljenja, da pride do strožje ali izvirnejše transcendentalne estetike, do strožje in izvirnejše od denimo Kantove ali Husserlove. To je za nas, literarne ljudi, ki so nam tovrstne reči (še zlasti čas) nekaj takorekoč povsem misterioznega, zelo privlačno branje, ki nam jemlje pogum.⁵⁸ Videti je, da Derrida na neki način podpira tovrstno branje na začetku razdelka »Razpoka« v *O gramatologiji*.⁵⁹ Toda nekoliko kasneje Derrida pokaže, kako prostor-čas, ki ga »proizvedejo« sledi, ne more biti mišljen skladno s potezami kantovske ali husserlovske transcendentalne estetike ali kinestetike (*ibid.*, str. 410-411 [349-350]). Harveyeva preleti ta argument v »Sklepni besedi« k svoji knjigi; Gasché pri Derridaju sprva odkriva namig na poskus, da se še vedno govori v terminih

58. Glede pomenljive izjeme primerjaj T.J.A. Clark, »Time After Time: Temporality, Temporalization«, v *Oxford Literary Review*, št. 9 (1987), str. 119-135.

59. »Kot izvor izkustva prostora in časa, ta pisava razlike, to tkivo sledi omogoča, da se artikulira razlika med prostorom in časom in se kot taka pojavi v enotnosti izkustva (izkustva 'istega', doživetega iz 'istega' lastnega telesa).« (*ibid.*, str. 96 [85].)

konstitucije iz zgodnjega dela, ki smo ga omenili maloprej, in to je lahko deloma zavedlo tudi Harveyeva. Toda kasneje Gasché – ob tem, ko razpravlja o uprostorjenju (ki ga po našem prepričanju preveč omejuje na prostor) – ne dopušča nobenega dvoma glede tega, ali Derrida piše neko novo transcendentalno estetiko: »Kot naj bi bilo na tej točki očitno [ste to dojeli?], ne more iti za to. Uprostorjenje ni forma (čistega) zora, ki strukturira subjektivno izkustvo sveta... Pojem uprostorjenja kot pogoj možnosti čutnega in inteligibilnega oziroma ideala, ta prostor reducira samo možnost samoprisotnega subjekta zora ali univerzalnega in absolutnega izkustva« (*Gasché*, str. 201) (v enaki meri pa reducira, kot bi lahko dodal ob citiranju omenjene strani iz *O gramatologiji*, »mit o izvoru neobljudenega sveta« (*O gramatologiji*, str. 411 [350])).

Llewelyn se bolj nagiba h Kantu Transcendentalnega (»produktivnega«) Umišljanja: to je še vedno Heideggrov Kant. (*Gasché* Transcendentalno Umišljanje obravnava v zgodovinskem delu svoje knjige, in sicer pretežno v perspektivi Heglovega Kanta (cf. *Gasché*, str. 29 ff)). Llewelyn trdi, da »velja podpreti interpretacijo nekaterih Derridajevih spisov kot predelavo Kantove analize produktivnega umišljanja *à partir de* Heideggrove predelave«, nato pa takoj in bržkone precej misteriozno doda, da gre to, da »je Derrida nenaklonjen pojasnjevalni moči sklicevanj na umišljanje, nekako v smer potrditve povedanega« (*Llewelyn*, str. 116). Dasiravno Llewelyn ne navaja nobene reference za to »nenaklonjenost«, predvidevamo, da gre za odlomek iz Derridajevega zgodnjega spisa »Force et signification« (1964), v katerem Derrida v resnici zatrjuje, da se kritiki vse prenačljeno sklicujejo na pojem umišljanja, nato pa razlaga Kanta in ugotavlja, da navkljub vsem razlikam prva in tretja *Kritika* govorita o *istem* umišljanju, ter še naprej išče »izvor« tega umišljanja, v čemer lahko sedaj vidimo nek zgodnji obris *razlike*.⁶⁰ V Heideggrovem branju Kanta je isto transcendentalno umišljanje breztemeljni, brezdanji koren transcendence in čiste misli na splošno ter celo »izvor« čutnega zora. Skladno s Heideggrovim branjem je transcendentalno umišljanje po svojem bistvu časovno, od tod pa Llewelyn zatrjuje, da lahko Kantova razlaga trojne časovne sinteze (za katero je očitno, da jo sam bere skozi Heideggra) priskrbi »na neki

60. *L'écriture et la différence*, str. 15-16. Glede umišljanja kot kompleksne bližine med Kantom in Heglom, primerjaj Derridajev spis »Le puits et la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel« (1968), v *Marges de la philosophie*, str. 81-127, predvsem str. 89-91. Primerjaj tudi *Melville*, str. 51-52. Potem, ko je Harveyeva (str. 142-146) ustrezno citirala Kanta, ponovno precej tvegano poseže po analizi umišljanja pri Rousseauju izven konteksta Derridajeve misli. Derrida razpravlja o umišljanju pri Husserlu v *Glasi in fenomenu*, in sicer na strani 50 ff.

način podobno časovno strukturo«, kakršna je na delu pri Derridaju in ki jo je Llewelyn pravkar ločil od husserlovskega in heglovskega časa ter zgodovine in jo navezal na Freudovo *Nachträglichkeit* (*ibid.*, str. 117). Heideggrov temeljni argument, ki pa ga Llewelyn omenja le mimogrede, je v tem, da je red sintez, ki ga podaja Kant – sinteza aprehenzije v zoru, nato sinteza reprodukcije v umišljanju in naposled sinteza rekognicije v pojmu – zavajajoč. Heidegger hoče reči predvsem to, da je čista aprehenzija (ki proizvede zdaj kot tak, kot zoperstavljen empiričnemu zoru, ki kot tak in tak meri na neko entiteto prisotnega zdaja) že nek modus transcendentalnega umišljanja. Druga sinteza, sinteza čiste reprodukcije, mora razločevati serije zdajev in ohraniti pretekli zdaj, da bi lahko v spomin priklicala zdaj. Ker je to dejansko nujni pogoj za izkustvo vsakega zdaja nasploh (*Kritika čistega uma*, A 101-102), lahko Llewelyn trdi, da to implicira nekakšen izvorni odlog (produkcija prisotnega je v nekem smislu odvisna od svoje reprodukcije): »Na začetku je bilo začenjanje, neko vedno že tu časovnosti, ki je ni možno začrtati na način, na katerega lahko začrtamo črto, časovnosti, ki je ni možno začrtati« (*Llewelyn*, str. 117). Kakorkoli že, na prvi pogled ni videti, da bi bilo povedano ravno Heideggrova poanta (tudi Llewelyn sam ne vztraja zatrdno na tem). Kakor je bil Llewelyn prej prepričan, da se Derrida po nepotrebnem ubada z vprašanjem priornosti *langue in parole* ter da zadošča, če ju mislimo ekviprimordialno, tako je tukaj videti, da lahko Llewelynu odgovorimo, da velja enako za prvi dve sintezi glede tistega, kar Heidegger imenuje njuna »izvorna enotnost«. ⁶¹ Kolikor izvzamemo, da Heidegger znotraj prehoda v tretjo sintezo, ki se jo zelo trudi prikazati kot formativno za prihodnost, v resnici dopušča Llewelynovo poanto: če se izrazimo transcendentalno, je tu pred vsako sedanjostjo neka absolutna preteklost, ki edina zagotavlja enotnost te sedanjosti. ⁶² Vendar pa je Heideggrovo vprašanje glede tretje sinteze vprašanje glede tega, kaj zagotovi enotnost sedanjosti, ter glede tega, da je »preteklost« – če že ne neko napredovanje – prihodnja določitev proti tej enotnosti kot identiteti. Heidegger bi na način, ki bi bil Derridaju sumljiv, iz te prihodnosti seveda rad naredil nek »izvorni« čas, ki bi se skladal z njegovim pojmom avtentičnosti, kakršen je analiziran v terminih biti-k-smrti. Llewelyn tukaj ne vztraja na tem, ampak takole napreduje v tretjo sintezo:

61. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, GA 3, Frankfurt na Maini 1991, § 33, točka B.

62. To je tudi eksplicitno Derridajevo stališče glede »izvorne pasivnosti« govora v *O gramatologiji*, str. 97 [86].

»Transcendentalni pojmi, ki pogojujejo empirične pojme, vključujejo pojme treh analogij, substance, vzroka in recipročnosti. To so analogije, ki zadevajo permanentnost časa, se pravi čas sam, ter temporalni modalnosti sukcesivnosti in koeksistenco. Če časovnost in konstrukcijo shematizmov umišljanja, ki je milje med intuitivno percepcijo in koncepcijo, kongenitalno kontaminirata zamuda in odlog, če je tisto, kar Kant imenuje samo-afekcija, inficirano s strani neke primarne sekundarnosti, na katero samo meri, potem so pojmi substance, vzroka in recipročnosti, ki so za Kanta vezi s smislom, neizogibno zgolj teoretski in fiktivni 'učinki' prvobitnega sanjskega-časa, v katerem je reprezentacija starejša od prezentacije, prisotnost pa je skozi in skozi odlagana.« (Llewelyn, str. 118.)

Videti je, da to implicira nekaj, kar precej spominja na Lévinasovo stališče do Derridaja, namreč da je Kantova Ideja Uma, ki zavoljo nemožnosti pojmovnega ovrednotenja skozi zor ni pojem razumevanja, že na delu v pojmu in razumevanju, ter da je evidentnost prisotnega zora, strogo zaupanje, s katerim se kolikor se le da obvarujemo transcendentalne iluzije (tj. obravnavanja Ideje, misleč da je nek pojem razumevanja), sama neka transcendentalna iluzija.⁶³

Ali to pomeni, da torej ne gre za novo transcendentalno estetiko, temveč za radikalno sklicevanje na nekaj takšnega, kot je transcendentalno umišljanje, ki bi na bistveno heideggrovski način obravnavalo (ne)možnost zora in pojmovnosti? Nadaljno podporo za takšno branje lahko najdemo v »La pharmacie de Platon«, kjer Derrida trdi, da *phármakon* ni niti enostavno niti sestavljeno, temveč »prej predhodno milje, znotraj katerega se proizvede diferenciacija na splošno ter nasprotje med *eidos* in njegovim drugim; to milje je *analogno* tistemu, kar bo po in skladno s filozofsko odločitvijo kasneje rezervirano za transcendentalno umišljanje, za to 'umetnost, ki je skrita v globinah duše'« (La dissémination, str. 144). Na ta odlomek opozarja Gasché (str. 151-152) ter zatrjuje, da so njegove infrastrukture »instance posredniškega diskurza, ki zadeva sredino, v kateri so različnosti [differends] odložene in ohranjene«

63. Emmanuel Lévinas, »Jacques Derrida: Tout Autrement«, v *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; ponatis Le Livre de Poche, Pariz 1987. Navedeni tekst je predmet obsežnega, še neobjavljenega komentarja, čigar avtor je Simon Critchley [medtem objavljeno v: Simon Critchley, *The ethics of deconstruction. Derrida & Lévinas*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992; op. prev.]. Vprašanje prihodnosti je pri Derridaju kompleksno, bojimo pa se, da Norris (v *Derrida*, str. 140-141, na koncu »Struktura, znak in igra«) tu zgreši problem. Cf. tudi David Krell, *Intimations of Morality* (Penn State University Press, 1986) ter moj članek »Towards a Criticism of the Future« (1986), ki je povzet v *Legislations*.

(menimo, da je termin »posredniški« tu še vedno dialektično zavajajoč, čeprav Gasché na vse pretege zatrjuje, da to niso »tretji termini, ki morebiti privedejo do rešitve v formi spekulativne dialektike« (*ibid.*). V takšnih kontekstih lahko Derridajev »*le milieu*« brez zadržkov prevedemo z milje [*milieu*], nekako kot »solucija« v utečenem smislu, iz katere se nikoli ne morejo povsem izkristalizirati »različnosti«. V primerjavi z dialektičnim mišljenjem to splošno milje, ki je milje »istega«, ki ni identično, dopušča neskončno bolj subtilne stopnje in raznovrstnosti razlike). Toda če je to *milje razlike* – skorajda bi rekli *milje* »transcendentalne disperzije«⁶⁴ – dekonstrukcijski *analogon* Transcendentalnega Umišljanja, kaj izmed tistega, kar je bilo zgoraj citirano v zvezi z Idejo Uma, lahko potemtakem na videz – vsaj v teleološki perspektivi – znova spravi vse skupaj, ter na način posplošene »iluzije«, ki je ni možno meriti z ozirom na nikakršno resnico, zagotovi natanko artikulacijo iskane možnosti in nemožnosti?

Zgornji citat iz »*Fines homines*« povezuje Idejo s fenomenologijo, in vresnici se Derrida ravno v »zgodnjih« analizah Husserla pogosto sklicuje nanjo. To skrajno delikatno vprašanje nas bo znova napatilo na končnost: grobo rečeno, podobno nerazumevanje Derridajeve namere – in Lévinasov komentar tvega, da ga še poglobi – lahko pripelje do različice dekonstrukcije, za katero bi bila *razlika* zgolj odlaganje v neskončnost kantovske Ideje.⁶⁵ To nerazumevanje bi bilo še bolj okrepljeno z vztrajanjem na končnosti, ki smo jo morali doslej sprejemati.

Harveyeva v svoji lastni obravnavi dekonstrukcije zelo pogosto uporablja termin »Ideja v kantovskem smislu«: opažanja glede »vodilne niti« jo skoraj neizbežno privedejo do čudenja nad tem, ali naj bodo »cilji« oziroma »intence«, ki jih pripisuje dekonstrukciji, mišljeni kot takšne Ideje (in zato po svojem bistvu nedosegljive – spričo česar bi »dekonstrukcija metafizike« nikoli ne mogla biti načelno dovršena) (*Harvey*, str. 25). Zelo pohiti s trditvijo, da se to nedvomno zgodi z gramatologijo (kar bi denimo ovrгло Ulmerja,⁶⁶ dasiravno se nagibamo k prepričanju, da je gramatologija vedno že nemogoča v precej bolj radikalnem smislu, kot to velja za Idejo Uma), ter v nadaljevanju zatrjuje, da omenjeno drži tudi za »odtrganje od metafizike« (*Harvey*, str. 73). Na prvi

64. Cf. »*Geschlecht. Ontološka diferenca, seksualna diferenca*« (1983), *Psyché*, str. 412; slov prev. str. 222.

65. Čisto mogoče je, da bi bile skupaj z njihovimi branji Lévinasa njihova razlaga »Ideje v kantovskem smislu« neko obetavno izhodišče za branje Derridaja z Lyotardom. Tega se tu ne moremo lotiti.

66. Ulmer (cf. opombo 11 zgoraj) je prepričan, da je Gramatologija aplikabilna ter zato lahko in že obstaja.

pogled bi bil to dovolj razumen opis (nedvomno je za nas koristen, kadar moramo ugovarjati prenašnim sociologiziranjem Derridaja, ki zatrjujejo, da naj bi se *razlika* ali »igro« zvedlo na življenje, ker pa se to zvajanje izkaže za nerealistično, postane omenjeno sociologiziranje ogorčeno – tovrstna zabloda⁶⁷ nas nedvomno sili k temu, da Derridaja obravnavamo na način, kot da razvija transcendentalno filozofijo, da bi se na ta način vendarle izognili časovno-potrošniškemu argumentu), če Ideja ne bi bila ravno predmet Derridajevih analiz. Ko je Harveyeva na tem, da se posveti omenjenim analizam, nastopi neizbežni zaplet. Po eni strani pojem, ki ga je kot operativni pojem uporabljala za svoje lastne analize, nastopi kot predmet za predmet njene analize (ter dejansko kot predmet za njen predmet predmeta). Po drugi strani, kajti to je točka, na katero se navezuje možni zaplet med Derridajem in tem predmetom (v tem primeru Husserlom) (do česar je prišlo pri Gaschéju in spominjamo se problemov, ki

67. Glede tipičnega robustnega primera tega razširjenega tipa reakcije, primerjaj Allon White, »Bakhtin, Sociolinguistics and Deconstruction«, v Frank Gloversmith (ured.), *The Theory of Reading* (Harvester, Brighton 1984), str. 123-140: »Razkošje 'brezmejnega odloga' je na voljo le tistim, ki se v abstraktnem idealnem kraljestvu 'jezika' igrajo sami s seboj. Resnična družbena razlika heteroglosije dejansko naglo konča z nemotivirano 'razliko' Derridajevega diskurza: derridajevska 'razlika' izpuhti takoj, ko od 'langue' preidete k 'parole' oziroma od kompetentnosti k udejanjenjem.« (*Ibid.*, str. 140.) Glej kritiko Roberta Younga v »Back to Bakhtin«, *Cultural Critique*, št. 2, (zima 1985-1986), str. 71-92 (str. 80-83). Derrida bi na tovrstno kritiko odgovoril v povsem fenomenoloških terminih: »Pogosto vidimo, da deskriptivna praksa 'humanističnih znanosti' v najbolj zavajajoči [séduisante] (v vseh pomenih te besede) zmede meša empirično raziskovanje, induktivno hipotezo in zrenje bistva, ne da bi pri tem sprejela kakršnokoli varovalo glede izvora in funkcije predhodnih predlogov.« (*Violence et métaphysique* (1964), v *L'écriture et la différence*, str. 189, opomba 1.) Enak tip argumenta pride na plan v načelno bržkone poenostavljenem sklicevanju na politične ali »zgodovinske« temelje, ki oblikujejo celotno Eagletonovo diskusijo, ter denimo v Collin MacCabejevih komentarjih k Derridaju v njegovem »Predgovoru« h Gayatri Chakravorty Spivak, *In other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Methuen, New York & London 1987, str. XI), kjer po nedomišljenem polovičarskem povzetku Derridajeve »stroge forme analize« MacCabe nadaljuje: »Derrida je svoje delo razvil v kontekstu Heideggrovega premisleka Biti in je poskušal zajeti revolucionarni potencial serije ključnih tekstov literarnega modernizma – Mallarméja, Artauda, Joyca, projekta, ki najdeva svoje racionalno jedro v položaju Francije v letu 1960... to obdobje... je bilo večinoma reakcija tako proti nenadnemu nastopu potrošniškega kapitalizma pod De Gaullo, pa tudi reakcija proti dobro vidnem izčrpanju znotraj Francoske komunistične partije.« Razsežnost, do katere je v oči bijoča zmešnjava v takšnih opisih pripeljala večino ne-»dekonstruktivnih« obravnavanj dekonstrukcije, je eden izmed razlogov za naše navdušenje nad obravnavanimi tremi filozofskimi knjigami; če pa je to karkoli od tega, kar pomeni »historicizirajoča« dekonstrukcija, potem nam daje »ameriško dekonstrukcijo« kadarkoli.

jih je izzvala določena »radikalna kontingentnost«, ki se je vmešala skupaj z modelom filiacije in tradicije), pa smo sedaj ponovno napoteni na vprašanja metajezika in dekapitacije. Ta zaplet infiltrira sintakso Harveyeve in povzroči, da »končna spodbuda dekonstrukcije Husserla vključuje določeno Derridajevo spoznanje tistega, za kar priznava, da je Husserl spoznal« (*ibid.*, str. 85). Ta »spodbuda« je dobro znani moment, ko Derrida zatrdi, da se celotni sistem Husserlovega »bistvenega razlikovanja« izkaže za nek povsem teleološki sistem. Harveyeva bo opozorila, da je Derridajev argument v tem, da je – po eni plati – fenomenologija kot celota utemeljena na privilegiju »živega sedanjika«; ker pa je – po drugi plati – tisto, kar je (čisto) mišljeno pod tem pojmom, določeno kot idealnost (se pravi da dopušča neskončno identično ponavljanje), ki stoji nasproti faktičnosti, je živi sedanjik *dejansko* neskončno odlagan in ima sam zategadelj zgolj *idealni* status. Za Husserla je denimo možnost objektivne nadomestitve subjektivnih izrazov nek ideal, toda neskončno odmaknjeni ideal, od katerega smo zato dejansko neskončno oddaljeni. »Ker pa Husserl ideal vselej misli na način kantovske Ideje, je ta substitucija ne-idealnosti z idealnostjo, ne-objektivnosti z objektivnostjo *odložena v neskončno.*« (*Glas in fenomen*, str. 106.) Derrida pove, da je ta *razlika* zgolj *razlika* razlike med idealnostjo in ne-idealnostjo. V tem primeru je možnost izoblikovanja bistvenih razlikovanj, ki jih terja Husserl (v kontekstu *Glasu in fenomena* predvsem med indikacijo in ekspresijo), *prav tako* neskončno odlagana. Tukaj pa Derrida razkrije drobceno in zvito aporijo. Razlikovanja *de facto* niso upoštevana, ker je njihova možnost neskončno odlagana; toda ta razlikovanja na koncu neskončnega odlaganja *de iure* oziroma načelno izginejo, ker je njihova ohranitev odvisna od ohranitve razločka med faktumom in načelom, razloček le-teh pa izgine v Ideji, ki obljublja načelo *kot* faktum. Ponovno (ponavljamo), da je »njihova možnost njihova nemožnost« (*Ibid.*, str. 108). Po Derridaju bi to potegnilo za seboj, da Husserl ni nikoli zares poskušal izpeljati razlike kot sekundarne z ozirom na prisotnost, čeprav vsemu navkljub počne ravno to.

Omenjeno spoznanje Harveyeva obravnava kot namig, da si dekonstrukcija v nekem smislu izposoja svoj *télos* in izvor od fenomenologije (*Harvey*, str. 85), nato pa trdi, da je »aporija«, ki jo locira Derrida, ravno opis »Ideje v kantovskem smislu« (*ibid.*, str. 86), kar ne drži, saj je prej prekinitev razvoja proti Ideji. To jo napelje k temu, da predlaga »načelo načel« za dekonstrukcijo, namreč »nobena praksa ni nikoli docela zvesta svojim načelom«, kar v vsej svoji banalnosti izhaja iz njenega napačnega branja. (Derridajev učenec, ki bo opazil, da je ta formulacija Harveyeve (skoraj) navedek iz *O gramatologiji*

(str. 59 [55]), bo ponovno prepoznal učinke dekontekstualiziranja.) Čeprav Harveyeva (na str. 89) še naprej trdi, da zgolj *razlika* omogoča Idejo v kantovskem smislu, pa tu pomenljivo pozablja na korolarij nemožnosti, njena splošna zavezanost teleološki razlagi pa dejansko zakrivi, da na *razliko* gleda kot na Idejo. Toda Derrida nadaljuje:

»A Ideal se lahko prikaže kot neskončna razlika edinole v razmerju do smrti nasploh. Edinole v razmerju do moje-smrti se lahko prikaže neskončna razlika prezenze. Hkrati pa v primerjavi z idealnostjo pozitivne neskončnosti to razmerje moje smrti postane akcident končne empiričnosti. Prikazovanje neskončne razlike je samo končno. Poslej razlika, ki je zunaj tega razmerja ni, postane končnost življenja kot bistveno razmerje do samega sebe kot razmerje do svoje smrti. *Neskončna razlika je končna*. Potemtakem je ni več mogoče misliti v opoziciji končnosti in neskončnosti, absence in prezenze, negacije in afirmacije.« (*Glas in fenomen*, str. 108.)

Naj je še tako koristno izpostaviti končnost, pa obstaja nevarnost, da to okrepi pogled neskončnosti, ki je natanko metafizični pogled. Gasché na strani 179 koristno opozarja na Derridajevo zavračanje klasičnega obravnavanja nemožnosti totaliziranja na osnovi empirične končnosti človeka, soočenega z neizčrpnim bogastvom izkustva, ki ga ne more nikoli obvladati. Naj izgleda še tako koristno (kot smo videli celo za Gaschéja), pa je vztrajanje na končnosti problematično v tem, da poskuša okrepiti zahtevo po transcendentalnem in teleološkem *via* »Ideje v kantovskem smislu«, vsaj če jo beremo na določen (husserlovski) način. Kar nekaj mest v *O gramatologiji* ne dopušča tovrstnega branja.⁶⁸

Od tod se ponovno vrnimo h Gaschéjevi rabi termina »*quasitranscendentalno*«. Sedaj je jasno, da bi bilo zgrešeno to obravnavati kot vrsto spodletelega

68. Tu nastopijo težave med trditvijo – po eni plati – da je »smrt gibanje razlike, kolikor je to gibanje nujno končno« (*O gramatologiji*, str. 206 [178]), ter tem – po drugi plati – da če bi »lastno moči razlike... postalo neskončno – kar pa *a priori* izključuje njegovo bistvo – potem bi bilo samo življenje pahnjeno v ravnodušno, nedotakljivo in večno prisotnost: neskončno *razliko*, Boga ali smrt« (*ibid.*, str. 191 [164]). Glej tudi str. 99 [88] in 108 [94]. Neskončna *razlika* je isto kot ne *razlika*, zato lahko oba konca na tej »lestvici« poimenujemo tako z Bog kot s smrt. *Razlika* potemtakem presega opis v terminih končnega in neskončnega, ko pa se približa govoricu metafizike, neizbežno proizvaja paradokse in aporije. To tudi implicira nujno prekinitev Ideje v kantovskem smislu in njene navezanosti na transcendentalno ter sugerira, da je glagolski čas tisto najpomembnejše sklepu Derridajevega »Introduction« k Husserlovemu *Izvoru geometrije*: »Transcendentale serait la Différence. [Transcendentalno bi bilo Razlika.]« (*Ibid.*, str. 171.)

transcendentalnega, kot neko ponesrečeno pomagalo, ki se nam nasproti divjim upom metafizikov vsiljuje z nekakšnim zmernim pragmatizmom, kot bi utegnila namigniti naša lastna izposoja pojma dekapitacije iz Derridajevega dela *Glas*.

In dejansko najdemo nekatere Derridajeve najeksplicitnejše trditve glede transcendentalnega prav v *Glas*, dasiravno jih ne navaja noben izmed naših treh avtorjev. Denimo ob Heglovi obravnavi Antigone in ob vlogi sestre na splošno:

»In kaj če je tisto, česar ni moč asimilirati, oziroma zmedeni absolut igral temeljno vlogo v sistemu, ki je kljub temu brezdanji, ob tem pa brezno igra *quasi*transcendentalno vlogo in dopušča, da se kot nekakšen iztok nad njim izoblikujejo sanje o pomiritvi? Mar ni iz sistema še vedno izključen neki element, ki zagotavlja prostor možnosti sistema? Transcendentalno je bilo, strogo vzeto, vselej transkategorialno, tisto, kar ne more biti sprejeto, izoblikovano in dokončano v nobeni izmed notranjih kategorij sistema. Vselej je bilo nek izbljuvek sistema.« (*Glas*, str. 171-183a.)

Tudi če navedeno predstavimo kot *prekinjeno* gibanje proti nečemu, je to nedvomno še vedno preveč teleološko in idealno. Tu bomo znova imeli korist od tega, če bomo pozorni na *stricture* in *striction*, ponovno pa moramo pokukati v *Glas*:

»Strikcije [*la striction*] ni moč več zajeti niti kot ontološko kategorijo niti kot kratkomašno neko kategorijo, tudi če je to neka transkategorija, neko transcendentalno. Strikcija – ki služi za premislek ontologije ali transcendentalnega – je torej *tudi* v poziciji transkategorialnega transcendentalnega, je transcendentalno transcendentalnega. Toliko bolj, kolikor ne more proizvesti 'filozofskega' učinka, ki jo proizvede. Tu ne gre izbirati: vsakič, ko se nek diskurz povzdigne *proti* transcendentalnemu, neka matrica – sama strikcija – prisiljuje diskurz v to, da v strukturirajočo pozicijo postavi ne-transcendentalno, zunanje transcendentalnega polja, izključeno. Obravnavana matrica konstituira izključeno kot transcendentalno transcendentalnega, kot nepravo-transcendentalno, kot transcendentalno tihotapstvo. Tihotapstvo *še ni* dialektično protislovje. To seveda nujno postane, toda njegovo še-ne še-ni teleološka anticipacija, kar naposled povzroči, da nikoli ne postane dialektično protislovje. *Ostaja* nekaj drugega od tistega, kar mora nujno postati.« (*Ibid.*, str. 271- 272 a.)

Gasché preveč mimogrede omeni, da Heideggrove »končne transcendentalnosti« konstituira Bit kot Bit, ki je razumljena in interpretirana (*Gasché*, str. 316-317), ter so še vedno vezane na *lógos* in logiko. Vendar pa *quasi*transcendentalnosti

niso »umeščene znotraj tradicionalnega pojmovnega prostora, ki se razteza od pola končnosti do pola neskončnosti«, temveč »so na meji prostora organizirana kontaminacija, ki jo odprejo prav one same«. Tradicionalni prostor dis-lociramo z radikaliziranim sklicevanjem na končnost, toda v ta »drugi« moment je znova vpisana ta končnost, tako kot tudi vsi drugi termini. Na podoben način *quasitranscendentalnosti* ne upoštevajo distribucije empiričnega in transcendentnega (cf. tudi *ibid.*, str. 151), tako da sledi naslednje:

»Ker dislocirajo nasprotje med faktumom in načelom – tj. z razlago te pojmovne razlike kot razlike – so *quasitranscendentalnosti* videti zaznamovane z določeno nezvedljivo blodno kontingentnostjo, namesto da bi bile radikalizirane.« (*Ibid.*, str. 317.)

Ta kontingentnost (beseda kot ponavadi ni povsem ustrezna, skrbi pa nas splošna težnja v povezavi z dekonstrukcijo, da se tarna nad neustrezno oziroma metafizično uzurpirano govoro, ki je na razpolago, skrbi nas naveličano ječanje dekonstruktorja, za katerega je govornica preveč robata in vulgarizirana, da bi uspela udejantiti zvijačo: to bi se ponovno izteklo v preveč poenostavljeni padec v končnost in Idejo.⁶⁹ Stara imena, s katerimi operira dekonstrukcija, so glede

69. »Pojem celote se vselej sklicuje na bivajoče [*l'étant*]. Vselej je 'metafizičen' ali 'teološki', preko razmerja do njega pa pojma končnosti in neskončnosti privzmeta nek smisel.« (»Violence et métaphysique«, *L'écriture et la différence*, str. 207.) V opombi, ki nastopa ob tej izjavi, se Derrida sklicuje na prikaz Henrija Biraulta, po katerem Heidegger postopno opušta sklicevanje na končnost, ker je le-to preveč onto-teološko, in dodaja naslednje, kar pušča vprašanje razmerja med Derridajem in Heideggerom v še večji misterioznosti kot kdajkoli doslej: »Mišljenje, ki hoče v svoji govorici priti do konca samega sebe [*au but d'elle-même*], do konca tistega, na kar meri pod imenom izvorne končnosti ali končnosti biti, bi moralo torej opustiti ne le besedi in témi končnosti ter neskončnosti, temveč, kar pa je nedvomno *nemogoče*, vse tisto, kar obe usmerjata v govorici v najbolj temeljnem smislu te besede. Ta zadnja nemožnost ne pomeni, da bi bilo tisto onstran metafizike in onto-teologije neizvedljivo [*impraticable*]; nasprotno, potrjuje nujnost, da najde to nekomenzurabilno prekoračenje svojo oporo znotraj metafizike. Heidegger jasno pripozna to nujnost. Jasno poudari, da je temeljna zgolj razlika in da zunaj bivajočega bit ni nič.« (*Ibid.*, str. 207-208, opomba 2.) Primerjajmo nekoliko misteriozno sklicevanje na Biraulta (pri čemer umanjka referenca na pravkar omenjeno Derridajevo opombo) v Gaschéjevemu spisu »Joining the Text: From Heidegger to Derrida« (v *Arac*, urednika Godzich in Martin, *The Yale Critics: Deconstruction in America* (University of Minnesota Press, Minneapolis 1983), str. 156-175, ter v njegovi knjigi, str. 316-317. Z vidika Derridajeve opombe nam ni jasno, kako lahko Gasché »Derridajevo vztrajno kritiko pojma končnosti« (*The Tain of the Mirror*, str. 317) obravnava kot »dokaz« tega, da njegove *quasitranscendentalnosti* niso končne, medtem

na prihajajoče popolnejše nove govorice zgolj neprovizorični vrinki: nujna nepopolnost teh besed pomeni, da so povsem ustrezne takšne, kakršne so, in da *tokrat* nič ne more biti boljše; tukaj, dovolj paradokсно, ne bo nobenega nadomestka za ta neprimerljiva dopolnila⁷⁰ nas bo spomnila na tisto, glede česar je Gasché spoznal, da kontaminira Derridajevo navezanost na Husserla, v zvezi s katero smo trdili, da pretrese vsako enostavno zgodovinsko umestitev Derridaja kot enega izmed zadnjih ali kar zadnjega izmed filozofov tradicije. Ta »kontingentnost« zagotavlja, da navkljub Gaschéjevemu vztrajanju na dekonstrukcijski »mimikriji« filozofske sistematike (in navkljub posmehu le-tej) Derridajev sistem ni toliko sistem, ampak bolj serija nečistih »dogodkov«. V kontekstu svojih lastnih zdravih dvomov glede možnosti umestitve Derridaja v Zgodovino Zahodne Misli, Llewelyn (na str. 82) citira iz *La carte postale* priznanje hrepenenja po prisotnosti, bližini in pravem pomenu ter se čudi, kako naj bi sploh kdajkoli opredelili, ali je lahko »Derrida« resnično meril na kaj takšnega. Llewelyn zagovarja stališče, da se zdi takšno vprašanje neustrezno, lahko pa bi dodali, da gre za dramatizacijo nujne možnosti, ki je sprejeta na nekem drugem mestu v *La carte postale*, da bo Derrida morebiti vedno pisal nasprotno od tistega, kar misli ali v kar »verjame«. Bolj se nagibamo k temu, da takšne sentimentalnosti obravnavamo dobesedno ter nasproti komerkoli trdimo, da je dekonstrukcija dejansko mišljenje prisotnosti in mišljenje za

ko Heideggrove so. To, da mora pojem »kritike« ponovno nastopiti na predzadnji strani Gaschéjeve knjige, se nam kaže kot znamenje končne nepotrpežljivosti. Tako v omenjenem spisu kot v knjigi, Gasché ključno razliko med Heideggrom in Derridajem pripisuje kasnejšemu »prehodu k redu diskurza filozofije« (»Joining the Text«, str. 173) oziroma »raziskovanju pogojev možnosti in nemožnosti logike filozofije kot diskurzivnega podvzetja« (*The Tain of the Mirror*, str. 317). Čeravno Gasché v svoje pojmovanje diskurza vključuje »pojmovni, retorični, argumentativni in tekstualni red filozofije kot mišljenja enotnosti« (*ibid.*), pa je videti, da to sklicevanje na diskurz ne doseže vseh prejšnjih vztrajanj – proti literarnemu prilaščanju Derridaja – na neempirični in nefenomenologizabilni naravi Derridajevega »teksta«. Nikakor nismo prepričani, da je moč razliko med Derridajem in Heideggrom opredeliti tako hitro.

70. Tu lahko seveda tiči strateški ali ekonomski temelj za preferiranje terminov: primerjaj Derridajevo opustitev (tistega, kar naj bi bil) termin »contingent« v korist termina »lot« [usoda] v »Cartouches« (v *La vérité en peinture*, str. 230 in 275), pri čemer druga beseda izzove referenco na možnost (kontingentnost?) in nujnost (usoda?). Paziti se je treba običajne napake, da Derrida premešča svoje termine preprosto zavoljo tega, ker bi sicer zastareli in ker bi bila sprememba dobrodošla. Danes je denimo *dopolnilo* prav tako dober termin za branje Rousseauja, kot je bil dober termin že leta 1967: časovnost njegove upravičenosti je časovnost teksta, ne pa časovnost enostavnega kronološkega časa.

prisotnost, za zdaj, *en ce moment même*.⁷¹ To bo pripomoglo k pomiritvi patosa preteklosti in prihodnosti, ki ga dekonstrukcija prav tako nujno proizvede.⁷² Vse dokler dekonstrukcija pazljivo motri ritem⁷³ naše dekapitacije oziroma pogrezanja, je povzdignjenje glasu proti pojmu Ideje, ki ga vse tri knjige izpostavljajo na neuravnotežen način, nek parcialni moment tega momenta, ki nam seveda pripomore, da pred potapljanjem zajamemo sapo, vendar pa nam v veliki meri omogoči, da se sami lotimo potapljanja.

Začetek.

Problem okoli »Ideje v kantovskem smislu« neizogibno odpira vprašanje etike, kjer skoraj *per definitionem* leži naš resnični interes: zadosten dokaz tega je Derridajevo vztrajno lociranje »etično-teoretske« odločitve v korenu domnevno čistih teoretskih obravnavanj (glej *Glas in fenomen*). Ta Ideja poveže čisti um in zmožnost razsojanja (preko sublimnega) s praktičnim umom (ki bi ga Heidegger prav tako rad utemeljil v transcendentnem umišljanju, *op.cit.*, § 30), vendar pa vemo, da bi bilo to še vedno vpeto v strukturo končnosti. Če upravičeno domnevamo, da Derrida prekine gibanje proti Ideji ter nas paradokсно potopi nazaj v »prisotnost« in »empirično«, potem je jasno, da to spreminja tudi našo etiko in politiko. Svobodne skupnosti razumnih bitij ni moč več kratkoma pozvati, celo regulativno ne, da usmerja naše etične in politične sodbe, prav tako pa tega ni možno storiti z njenimi najraznovrstnejšimi surogati. Toda, če se izrazimo dovolj staromodno, Derridaju gre konec koncev zgolj za svobodo. Paradoks tradicionalnega političnega mišljenja vseh barv bi bil v tem, da svoj model izvzame iz pojmovnega mišljenja ter projicira svobodo

71. Primerjaj Derridajev drugi esej o Lévinasu, »En ce moment même dans cet ouvrage me voici« (1980), povzeto v *Psyché*, str. 159-202.

72. O tem vprašanju patosa glej diskusijo med Derridajem in Lyotardom, ki je povzeta v *Les Fins de l'homme*, str. 311-313.

73. Glede razprave o Biti kot ritmu pri Heideggru in Mallarméju, primerjaj Gasché, »Joining the text...«, str. 162, ter tudi Derridaja, na primer *La Dissémination*, str. 204-205 ter opombo 3, str. 293, str. 312 in opombo 64, implicitno pa nenazadnje tudi »Freud in scena pisave«, slov. prev. str. 82-83 (ter tudi razpravo o igri *fort/da* v *Spéculer...*. Eno izmed mnogih »naključij« iz Derridajevih izvrstnih »Mes chances« (*Tijdschrift voor Filosofie*, letnik 45, št. 1 (1983), str. 3-40) je v tem, da se v njih navezuje na Heideggrovo sklicevanje na Demokritov *rhythmos* (*ibid.*, str. 14). Ritem, ki je neločljiv od strikture, je vsenavzoč tudi v Derridajevem delu *Glas* (glej denimo str. 174b in 216 b).

kot stanje na koncu razvoja, ki ga idealno usmerjajo zakoni, s katerimi je moč računati in jih programirati. Svoboda je odslej izvržena izključno v negativni formi nepredvidenih ovir.⁷⁴

Pomenljivo je, da nam pri tem naše tri knjige niso v nobeno pomoč. Gasché vprašanja nikoli ne načne, in to navkljub zahtevi, da je potrebno Derridaja obravnavati na ustrezen način. Lewelyn (ki se seveda osredotoča predvsem na »smisel«) pove nekaj več, in čeravno oba v kontekstu obravnavanja klasične ontologije bežno omenjata Lévinasa, pa noben od njiju ne izpostavi, da je pri Lévinasu to »drugače kot bit ali izza bistva« (Lewelyn se v svoji knjigi na strani 41 seveda sklicuje na naslov omenjene Lévinasove knjige iz leta 1974, *Autrement qu'être, au-delà de l'essence*, Nijhoff Haag) povezano z etičnim. Harveyeva vprašanje preučuje nekoliko podrobneje: najprej ob svoji razlagi Derridajeve »sledi« v »njenih globokih, dasiravno subtilnih razlikah« z Lévinasovo sledjo (Harvey, str. 169-174), predvsem pa ob vrnitvi k »točki, ki usmerja« sistem, k točki, za katero smo videli, da pomeni prepoved incesta pri Rousseauju, ki pa jo hoče Harveyeva zgrešeno navezati na témo subjekta ali avtorja pri Derridaju. Kakorkoli že, sedaj to stališče poveže z (ne)možnostjo etike. Dasiravno to še vedno spada k antropologizirajočemu opisu v zvezi s sociologizacijo otroka »(v nas vseh)« (*ibid.*, str. 226), Harveyeva to vprašanje pravilno naveže na Derridajevo pisavo »onkraj dobrega in zlega« kot »neetičnim odprtjem etike«. Če previdno stopamo okoli pasti v opisu, ki ga podaja Harveyeva, potem lahko iz njega poberemo veljavni argument, ki se zopet navezuje na idiomatično in singularno: sedaj gre za to, da je etično radikalno »partikularno« (termin uporabi Harveyeva, cf. *ibid.*, str. 227; sami bi raje rekli »singularno«) ter zategadelj vezano na vselej partikularni kontekst. (Radi bi poudarili, da ta vrnitev k vprašanju konteksta implicira, da so obravnavane knjige s tem, ko nas eksplicitno napotujejo na kontekst, že vpete v neko »etično« relacijo). Navedeno implicira, da je vsako posplošenje »etike na splošno« ali »etike kot take« ali »etike same« že neetično. To lahko navežemo na Derridajev komentar k Lévi-Straussu v *O gramatologiji*, kjer je dajanje lastnih imen, »odprava absolutnega vokativa« (*O gramatologiji*, str. 164 [142]), ki daje »absolutni vokativ«, poimenovano kot izvorno nasilje jezika. Od tod dobro

74. Glede bržkone najbolj razdelane diskusije o tem vprašanju primerjaj »Mes Chances«. Nemara lahko tvegamo začasno trditev, da je za Derridaja nujnost to, da obstaja naključje. Povsem prepričani smo, da se na tej točki pri Derridaju pričnejo porajati vprašanja, ki se nanašajo na svobodo in etiko: ta vprašanja vključujejo tudi vprašanja dogodka in literature: primerjaj »Mes Chances«, str. 22 (angleški prevod je tu skrajno netočen!).

znana (ne)možnost. To naj bi bila v temelju po vsej verjetnosti nemožnost filozofske etike, ki je – v kantovski ali, kot je očitno tukaj, v lévinasovski formi – vselej že podvržena ontologiji, ki jo določajo termini prisotnosti.

Tu se seveda ne moremo spustiti v ta vprašanja, dasiravno so to vprašanja, ki se nam zdijo ključna.⁷⁵ Končajmo z začetkom, z »literarnim«, z »Uvodom« v *Parages*, katerih *motivi*, incitacije in solicitacije,

»znova pripeljejo na mesta, kjer kriteriji določljivosti niso več gotovi, kjer pa je naposled možno doreči odločitev.

In dogodek se izvrši. Več kot enkrat...

...drzne si podati se onstran dobro znanih delitev med performativnim in konstativnim govorom, v tiste obalne vode [*parages*], kjer mejna linija pričanja trepetati. Praviloma se sam ne more odločiti med dogodkom citiranja, ki je vnaprej deljiv in iterabilen, ter željo po samem prihodu, in to še pred vsakim citiranjem. Toda dogodek – srečanje, odločitev, poziv, imenovanje, začetni vrez nekega znamenja – se lahko zgodi šele po izkustvu nedoločljivega. Ne nedoločljivega, ki še vedno nastopa v redu računa, temveč drugega [*l'autre*], tistega, ki bi ga ne mogel anticipirati noben račun. Bi brez tega izkustva sploh kdajkoli obstajala možnost koraka, ki gre preko? Bi obstajal klic po dogodku (*viens*)? Bi obstajala dar in odgovornost? Bi tu obstajalo kaj drugega, nek drugi vzrok razen kavzalnosti? Mar ne bi bilo vse prepuščeno programu?« (*Parages*, str. 10 in 15.)

Seveda smo bili v našem branju Derridaja nezadostno (in zato prekomerno) filozofski ter smo se iz obravnavanih knjig precej naučili, čeravno so vse prav tako prekomerno (in zato nezadostno) filozofske. V našem primeru je pač tako, da smo se večino tistega, kar razumemo pod dogodki, citatom in podvajanjem (ter celo pod dekapitacijo in posmehom), naučili iz »literarnih« tekstov (iz ekonomičnih razlogov največ prav iz same *Le Rouge et le noir*).⁷⁶ Toda tu

75. Menimo, da je vse navedeno kompatibilno z izvršnim, a še vedno zelo preliminarnim tekstom Roberta Bernasconija, »Deconstruction and the Possibility of Ethics«, v *Deconstruction and Philosophy*, str. 122-139: primerjaj zlasti zadnji stavek teksta: »Etično uzakonitev najdemo predvsem v načinu, kako se dekonstrukcija naposled [*ultimately*] odpove temu, da bi privzela stališče kritike s tem, da se v svojem lastnem glasu v svojo korist odpove prekoračenju svojih lastnih sodb.« (*Ibid.*, str. 136.) Na tem mestu je to »naposled« bistvenega pomena.

76. Mesto veselosti je v *Le Rouge et le noir* kot »veselo performativno branje« izvršno prikazala Ann Jefferson, v članku »Stendhal and the Uses of Reading: *Le Rouge et le noir*«, v *French Studies*, zvezek 37, št. 2 (1983), str. 168-183.

nimamo na voljo nekega linearnega merila z literarnim in filozofskim koncem:⁷⁷ v najboljšem primeru se vse tri obravnavane knjige tega dovolj dobro zavedajo. Gaschéjeva poanta je v tem, da smo v prepričanju, da smo bili literarni (ali psihoanalitični ali lingvistični ali retorični), bili dejansko prekomerno in zato nezadostno filozofski: to je seveda poanta številnih Derridajevih spisov.⁷⁸ Toda nepopustljivost očitka (ki utegne, kot v tem primeru, izzvati naš posmeh), ki je vsemu navkljub utemeljen na bržkone neverjetni količini bedastega govorjenja za in proti Derridaju ter dekonstrukciji, lahko vselej refilozofira tisto, kar – s tem, da gre skozi filozofijo do njenih robov (smo v skušnjavi, da k temu porečemo ha-ha) – je zavoljo omenjenega dejstva tudi daleč najmanj filozofski diskurz, kar si ga lahko zamislimo. Harveyeva v tretjem »odprtem pismu«, ki ga je naslovila na samega Derridaja, uvidi nerealizirani *télos* svojega lastnega dela kot »filozofije dekonstrukcije«, ki bi ga Derrida sam zavrnil (*Harvey*, str. XIII); Gasché se v »Uvodu« zadržano distancira od tega tveganja, za katerega pa vendar priznava, da je neizogibno in nujno; Llewelyn kot vselej konča najbolje, in sicer z dvojno afirmacijo, ki je predmet nekaterih Derridajevih zadnjih del,⁷⁹ in ki je tudi poziv drugemu, »ki ga ponavljamo«. In k Llewelynu, ki k Derridajevemu »Amen amen, *oui oui*«, dodaja svoj lastni »poslušaj poslušaj« (*Llewelyn*, str. 123), dodajamo – s pogledom, usmerjenim na »Pas« in »Deux mots pour Joyce« – naš lastni zbegani »zdaj zdaj«, vljudni »pridi pridi« in mili »ha ha«.

77. Primerjaj Derridajeve *Parages*, kjer o zgoraj omenjenih »mestih« pove naslednje: »Ta mesta sprva ne dopuščajo nobenega naključja, zato tu ni moč pripisati nobene upravičenosti kakršnikoli delitvi med literaturo in filozofijo. Ta trditev ne prepoveduje, pač pa, nasprotno, terja nove in rigorozne razločke, celotno redistribucijo prostorov (tudi če gre za intenco tistih, ki bi iz omenjene trditve radi potegnili prednost, vsakovrstne prednosti, to pa so vselej tisti, ki vnašajo zmedo).« (*Ibid.*, str. 10.)

78. Predvsem v tekstih »Poštar resnice« (v *La carte postale*; slov. prev. v *Ukradeni poe*), »Dopolnilo kopule« (slov. prev. v *Izbranih spisih*) in »La mythologie blanche« v *Marges de la philosophie*.

79. Ta termin dvojne afirmacije je razdelan v številnih novejših tekstih: primerjaj denimo konec »Pas« v *Parages*, esej »Ulysse Gramophone« v *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, in tekst v spomin Michelu de Certeauju (»Število da-jev« (1987), povzeto v *Psyché*, slov. prev. v *Problemi 3*, Ljubljana 1995, str. 145-154).

Jacques Derrida

TIMPAN

»Teza in antiteza in njuna dokaza zatorej vsebujejo zgolj zoperstavljeni si trditvi, da je neka meja (eine Grenze ist) in da je ta meja v enaki meri le odpravljena (aufgehobene); da ima meja neko onstranost, s katero pa stoji v odnosu (in Beziehung steht), onstranost, v kateri mora biti presežena, v kateri pa zopet nastane ta meja, ki ni meja. Rešitev teh antinomij je tako kot pri zgornjih transcendentna, tj. ...«

G.W.F. Hegel, *Znanost logike I.*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 207.

»Bistvo filozofije je natanko breztemeljno (*bodenlos*) za svojstva [*Eigentümlichkeiten*], za to pa, da bi jo dosegli, če telo izraža vsoto svojstev, je neobhodno opreti se *à corps perdu* (*sich à corps perdu hineinzustürzen*).«

G.W.F. Hegel, *Differenzschrift*, TWA, Band 2, Frankfurt 1970, str. 19.

»Potreba po filozofiji je lahko izražena kot njena *predpostavka* tedaj, ko filozofija, ki se pričinja sama s seboj, tvori neko vrsto predverja (*eine Art von Vorhof*).«

Ibid., str. 24.

Timpanizirati¹ – filozofijo.

Bit na meji: te besede še ne tvorijo neke trditve, še manj pa nek diskurz. Toda že če se poigramo z njimi,

»In kot znak, pod katerega naj bi jih umestil, sem izbral cvetlično in obenem podze-

1. [Prevedeno po: Jacques Derrida, »Tympan«, *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, str. I-XXV; desni stolpec tvorijo odlomki iz prvega dela avtobiografije Michela Leirisa,

se tu nahaja nekaj, iz česar lahko zasnujemo malodane vse stavke pričujoče knjige.

Ali filozofija odgovarja na neko potrebo? Kako jo razumeti? Filozofijo? Potrebo?

Obsežen vse do te mere, da se ima za neskončnega, je diskurz, ki je *samega sebe imenoval* filozofija – nedvomno edini diskurz, ki je bil vedno prepričan, da prejema svoje ime zgolj od samega sebe in si je začetnico tega imena nenehno mrmral v brado – vedno hotel izreči mejo, vključno s svojo lastno. V domačnosti jezikov, ki jih opisuje (vzpostavi) kot naravne, jezikov, ki so bili zanj elementarni, si je omenjeni diskurz vselej prizadeval zagotoviti obvladovanje meje (*péras, limes, Grenze*). Mejo je spoznaval, spočtenjal, postavljaj in zavračal na vse mogoče načine. Zato jo je od tistega trenutka dalje obenem prekoračeval, da bi tako bolje razpolagal z njo. Nujno je bilo, da *njegova lastna meja* zanj ne ostane tuja. Tako se je polastil njenega pojma ter bil prepričan, da obvladuje rob svojega obsega in da misli svoje drugo.

Filozofija je vselej vztrajala na tem: misliti svoje drugo. Svoje drugo: tisto, kar jo omejuje in iz česar po svojem bistvu, definiciji in produkciji izhaja. Misliti svoje drugo: ali to napotuje zgolj na odpravljanje [*relever*] (*aufheben*) tistega, iz česar izhaja, in na to, da se je postavila na čelo svoje metode le za to, da bi prečkala mejo? Ali pa meja posredno in iznenada za filozofsko vednost vselej prihranja še en udarec več? Meja/prehod.

Biffures (1948). Tekst nastopa kot uvod v *Marges de la philosophie. Un tympan*: iz lat. *tympanum* oz. gr. *tympanon*; 1. arhitekturni termin: trikotni prostor med opasom in dvema nagiboma portala oziroma prostor med tramom in *archivoito* portala; 2. anatomski termin: membrana, ki ločuje zunanji slušni kanal od srednjega ušesa, ušesni bobnič; 3. tiskarski termin: okvir, na katerega se pritrdi papir, ki je namenjen za tiskanje; 4. termin iz mehanike: privzdizno hidravlično kolo, urino zobovje. *Un tympanon*: cimbal. *Tympanizer*: javno grajati, očemiti.]

meljsko ime 'Perzefona', ki je tako iztrgano iz svojih zemeljskih temin in povzdignjeno vse do neba nekega naslova poglavja.

Akantov list, ki ga prerisuješ v srednji šoli, ko se učiš za silo ravnati z ogljem,

steblo slaka ali kake druge plezalke,

spiralasta oblika, ki se zarisuje na polževi lupini, vijuge tankega in debelega črevesa,

peščena serpentina, ki jo izloči deževnik,

koder otroških las, vstavljen v medaljon, ogaben simulakrum, ki ga iz 'père-la-coli-

Ker s tem postavimo vprašanje onstran jasno zamejenega konteksta, iz katerega sem ga pravkar iztrgal (neskončnost *quantuma* v veliki *Logiki* in kritika kantovskih antinomij), bo šlo v tej knjigi skoraj nepretrgoma za preizpraševanje *relevantnosti* meje. Na ta način pa za relansiranje² – v vseh pomenih – branja heglovske *Aufhebung* tudi onstran tistega, kar je Hegel s tem, ko jo je zapisoval, slišal samega sebe reči oziroma kar je hotel reči onstran tistega, kar se je vpisovalo na notranjo steno njegovega ušesa. To implicira pregrado v neki delikatni in diferencirani strukturi, katere odprtine lahko vselej ostanejo neodkrita, vhod in izhod pa le s težavo prehodna. Implicira pa tudi, da tekst – denimo Heglov – deluje kot pisalni stroj, v katerem določeno število *tipiziranih* in sistematično povezanih trditev (biti moramo sposobni prepoznati jih in jih izolirati) predstavlja »zavestno namero« pisca kot bralca svojega »lastnega« teksta, v pomenu, v katerem danes govorimo o mehanskem bralcu. Nauk tega končnega bralca, imenovanega filozofski pisec, ni tukaj nič drugega kot – od časa do časa, pa tudi sicer zanimivi – del mehanizma. *Vztrajati* na tem, da se misli *svoje drugo*: svojega lastnega drugega, lastno svojega drugega, čisto drugo³? S tem, ko ga mislimo *kot takega* in ko ga prepoznamo, ga zgrešimo. Ko se ga vnovič polastimo in razpolagamo z njim, tedaj ga zgrešimo, ali bolje, zgrešimo zgrešitev, zgrešimo to, da ga zgrešimo [*on manque (de) le manquer*], kar se, kar zadeva drugega, vselej izteče v isto. Vmes med lastno drugega in drugo lastnega.

Če je bila torej filozofija po svoji plati vselej prepričana, da se nahaja v nekem razmerju do nefilozofskega,

que²⁰ izrine že nežen pritisk s prsti,

marmoriranja, ki se kažejo na obrezah nekaterih vezanih knjig,

ukrivljeno, 'modern style' kovanu železo nad vhodi v metro,

prepletanje inicialk, uvezenih v rjuhe in prevleke za vzglavne blazine,

kodrček, prilepljen z briljantino na ličnice vlačuge v starih časih Zlate čepice²¹,

tanka in temnejša kita jeklene vrvi, debelejša in

2. [*relancer*: oživiti, spraviti v tek, znova spodbuditi, lansirati, zalučati, odložiti ipd.]

3. [*un autre propre*: *propre* povečini prevajamo z lastno, pomeni pa tudi pravo, resnično, ustrezno, čisto ipd.]

20. [Majhna porcelanasta igračka, ki predstavlja starčka na straniščni školjki. Če vanj vržeš neko stvar, le-to izloči.]

21. [*Casque d'Or*: ime apaške junakinje.]

celo antifilozofskega, do empiričnih ali neempiričnih praks in védenj, ki konstituirajo njeno drugo, če se je konstituirala glede na to premišljeno razumevanje s svojim zunanjim, če je zase vselej mislila⁴, da v istem jeziku govori o sami sebi in o nečem drugem, ali potemtakem lahko z vso strogostjo opredelimo neko nefilozofsko mesto, mesto zunanosti ali drugosti, iz katerega bi lahko še razpravljali o filozofiji? Ali ne bo to mesto vselej vnaprej zasedala filozofija? Ali obstaja zvijačnost – ki ne bi bila zvijačnost uma – ki bi filozofiji preprečila še naprej govoriti o sebi sami, ji preprečila, da posoja svoje kategorije *logosu* drugega in se na domači strani svojega lastnega timpana (še vedno gre za gluhi boben, *timpanon*, napeto platno, pripravljeno za sprejemanje udarcev, za ublažitev vtisov, za zvenenje *tipov* (*týpos*)⁵, s čimer med znotraj in zunaj uravnovesi udarjajoče pritiske *týptein*) takoj aficira z nekim heterogenim udarjanjem? Ali lahko nasilno vdremo v slišno polje filozofije, ne da bi ta takoj, ko sliši oziroma pretvarja joč se, da je slišala že vnaprej kaj o njej pravimo tedaj, ko razbere našo izjavo, sama zaigrala na struno te izjave, si prilastila njeno izrekanje in si jo domače podajala med notranjim in srednjim ušesom, kot po nekakšni notranji trobenti ali oknu, naj bo okroglo ali ovalno? Z drugimi besedami, ali lahko predremo timpan kakega filozofa tako, da bi nas ta kljub temu še naprej slišal?

Filozofirati s kladivcem. Zaratustra prične z vprašanjem, ali bi jim moral z udarci cimbal ali timpanonov, instrumentov, ki so vselej del neke dionizičnosti, predreti ušesa oziroma mu trobiti na ušesa [*casser les*

svetlejša kita žičnate vrvi,

možganske krivulje, za zgled katerih lahko vzamemo tiste, ko jemo ovčje možgane,

spiralasto ovijanje trte, podoba tistega, kar bo kasneje – ko je sok naposled v steklenicah – odpirač za buteljke (ki sam nakazuje brezkončni vijak pijanosti),

kroženje krvi,

uhelj,

vijugasta steza,

vse, kar je spleteno, polžasto, ovito, girlanda, zvito, arabeska,

ostroga (ki si jo moram tu zamislil kot svedrasto) dvoreznega meča,

zvitek ovnovega roga,

4. [*s'est... entendue*: je mislila/se je slišala.]

5. [*un type*: model tiskarske črke, simbol, tip, razvrstitev, vzorec, model, norma ipd.; grški termin *týpos* pomeni tudi udarec ali njegov učinek, odtis, vtis ipd.; *týptein*: udarjati, tepsti ipd.]

oreilles] (Muß man ihnen erst die Ohren zerschlagen?). S tem naj bi jih naučil tudi »poslušanja z očmi«.

Vendar pa bomo analizirali metafizično izmenjavo, krožno soudeležnost metafor očesa in sluha.

Toda v strukturi timpana se nahaja nekaj, kar se imenuje »svetleči trikotnik«. Nanj naletimo v *Les chants de Maldoror (II)*, čisto blizu »veličastne trojice«.

Skupaj s tem trikotnikom, skupaj s *pars tensa* timpana tu najdemo tudi ročaj nekega »kladivca«.

Ali bomo morali za to, da bi učinkovito in praktično preoblikovali tisto, kar omalovažujemo (*timpaniziramo*), še vedno biti znotraj le-tega slišani in se odtlej podrejeni zakonu notranjega kladivca?⁶ Če se postavimo na mesto notranjega kladivca, potem tvegamo, da bo najglasnejši diskurz deležen najmirnejše, najmanj motene in najbolj podane ekonomije filozofske ironije. Kar pomeni, in dandanes ne manjka primerov tovrstnega metafizičnega bobnanja, da s tem, ko vzamemo nase to tveganje, ne tvegamo ničesar.

Od filozofije – oddaljevati se za to, da bi opisali [*décrire*] in očrnilo [*décrier*] njen zakon, oddaljevati se proti absolutni zunanosti nekega drugega mesta.

6 Kot vemo, spada kladivce skupaj z nakovalcem in stremencem v verigo koščic. Prilega se *notranji* površini timpanične membrane. Vedno je v vlogi posredovanja in komunikacije: zvočne tresljaje prenaša na verigo koščic, nato pa na notranje uho. Bichat je ugotovil, da ima kladivce še eno paradokšno funkcijo. Ta koščica naj bi varovala timpan s tem, da deluje nanj: »Brez nje bi timpan boleče aficirali tresljaji, ki jih sprožajo premočni zvoki.« Kladivce lahko potemtakem ublaži udarce oziroma jih na pragu notranjega ušesa priduši. Slednje – labirint – obsega *preddvor*, *polkrožne kanale*, *polža* (skupaj z obema njegovima *spiralama*), kar pomeni dva ravnotežna in en slušni organ. Morda bomo kasneje prodrli še globje vanj. Zaenkrat zadostuje označiti vlogo srednjega ušesa: stremi k izenačenju akustičnega upora zraka in upora labirintnih tekočin ter k uravnoteženju notranjih in zunanjih pritiskov.

prepričan, da sem vse to odkril v imenu Perzeфона, potencialno in čakajoč le na nek neopazen klik, ki naj bi vse to sprožil,

kot jeklen obroč, ki je tesno ovit okrog samega sebe sredi kolesja urinega gibanja, ali spiralasta vzmet v škatli z zaprtim pokrovom, iz katere še ni skočil hudič s ščetinasto brado.

Potemtakem gre predvsem za neko *spiralno* ime oziroma, gledano širše, za neko *krivoljasto* ime, toda za ime, katerega blagosti ne smemo zamenjati z vedno bolj ali manj pomirljivim značajem tistega, kar je otopelo,

Vendar pa sta ta zunanost in drugost pojma, ki nista sama po sebi filozofskega diskurza nikoli spravljala v zadrego. *Filozofski diskurz se je vedno sam ukvarjal z njima*. Znotraj teh pojmovnih nazivov ne bomo filozofskega diskurza nikoli presegli, saj je preseganje njegov predmet. Namesto določitve neke druge omejitve, namesto tega, da bi jo prepoznali, izkoriščali, prikazovali, oblikovali, predočili, z eno besedo *proizvedli* (dandanes je omenjena beseda najbolj obrabljena »nova koža« metafizičnega zanikanja, ki se zelo uspešno prilagaja vsem tem projektom), bi šlo – vendar z ozirom na gibanje, ki ga filozofija ne more slišati – za neko drugost, ki ne bi bila več *njena drugost*.

Toda mar v trenutku, ko filozofijo postavimo v razmerje s tistim, s čimer nima razmerja, takoj ne dopustimo, da nas filozofski *lógos* kodira in nas novači pod svojo zastavo?⁷ Nedvomno, razen če to razmerje opišemo v skladu z modusom nerazmerja, glede katerega bi bilo simultano oziroma *posredno* [obliquement] dokazano – na filozofski površini diskurza – da noben filozofem ne bo nikdar pripravljen na to, da se temu razmerju ukloni oziroma se vanj prevede. To je mogoče zapisati zgolj skladno z deformacijo filozofskega timpana. Moja intenca ni v tem, da se vprašanju metafore – le-ta je ena izmed najbolj nepretrganih niti pričujoče knjige – odtegne

7. [... *enrôler sous son pavillon*.] Brez preštevanja vseh seksualnih investicij, ki povsod in venomer močno obremenjujejo *ušesni diskurz*, tukaj z nekim primerom naznačujem mesta tega na robu puščanega materiala. Ta rog, ki mu pravimo *uhelj* [pavillon] (papillon), je za Dogone in Bambare iz Malija moško spolovilo, sluhovod pa vagina. Govor je sperma, ki je nepogrešljiva za oploditev. (Potemtakem bi lahko rekli, da je celotna filozofija nekakšno spočetje skozi uho.) Spušča se po ušesu ženske in se v obliki spirale ovija okoli maternice, s čimer nismo daleč od arianizma (ki je dobil svoje ime seveda po Ariusu, svečeniku iz Aleksandrije, očetu arianizma, here tičnega nauka o spočetju v sveti Trojici), od *homoousios* in od vseh dosjejev Nikejskega Koncila.

kajti – ravno nasprotno – tisto, kar je v njem presunljivega in predirajočega, je potrjeno s primerjanjem zlogov, iz katerih je sestavljeno, in zlogov, ki sestavljajo podatke o žuželki, ki ji pravimo 'strigalica' [*perce-oreille*]. Kajti ne le, da se obe besedi, 'Persefona' in 'perce-oreille', pričneta z enakim namigom na idejo 'predrtja' [*percée*] (pri Persefoni bolj nedoločno zaradi črke *s*, ki daje besedi nekaj valujočega in travnatega, domišljjijskega in nemirnega do te mere, da bi ga, če izpeljemo preprosto metatezo, poskusili imenovati 'la Fée Person-ne'),

figuro poševnega.⁸ Glede na témo je to tudi pot *La dissémination*.⁹ Vemo, da je membrana timpana, ta tanka in prosojna pregrada, ki ločuje sluhovod od srednjega ušesa (*votlina*), poševno razpotegnjena (*loxos*). Poševno od zgoraj navzdol, od zunaj navznoter in od spredaj nazaj. Potemtakem glede na os sluhovoda ni navpična. Eden izmed učinkov te poševnosti je, da razširi površino vtisa, s tem pa tudi zmogljivost tresenja. Na ta način so predvsem pri pticah spoznali, da je tenak sluh neposredno povezan s poševnostjo timpana. Timpan škili¹⁰.

Posledica tega je naslednja: izpahniti [*luxer*] filozofsko uho, povzročiti, da *loxos* učinkuje v *logosu*, pomeni izogniti se frontalnemu in simetričnemu ugovarjanju, nasprotovanju v vseh formah tega *anti-*, pomeni v vsakem primeru vpisati *antizem* in preobrat,¹¹

temveč se obe besedi končata s sklicevanjem na čutilo sluha, ki je pri žuželki izrecno poudarjeno v besedi 'uho' (se pravi skupaj z organom, preko katerega prodirajo v naslušna občutja), manj neposredno pa pri boginji, s pomočjo pripone *fon* [*phone*], ki jo najdemo v besedi 'telefon' [*téléphone*], in prav tako v besedi 'gramofon' [*gramophone*], instrument, ki mu še bolj kot prejšnji besedi ustreza ta tako enoznačna končnica, ki ga tako izvrstno določa kot glasbeni stroj.

Žuželka, katere glavna naloga je, da objeda notra-

8. [*l'oblique*: iz lat. *obliquus*, poševen, stranski, a tudi dvoumen, prikrit, posreden ipd.]

9. Cf. predvsem »La double séance«, v *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972, str. 285-290.

10. [*louche*: tudi sumljiv, prikrit ipd.]

11. O problematiki preobrata [*du renversement*] in premestitve, cf. *La dissémination* in *Positions* (Minuit, Pariz 1972). Izpahniti [*luxer*] oziroma timpanizirati filozofski avtizem se nikoli ne izvaja *znotraj* pojma in ne da bi šlo to na škodo jezika. Le-ta tako izbije svod, zaprti in spiralasto enoto neba ustne votline. Širi se navzven vse do te mere, da ga ni več možno *slišati*. Nič več ni jezik na splošno [*la langue*].

Hematografska glasba.

»Seksualna radost je izbira glote,

izbira ciste kostnega drobca iz zobne korenine,

izbira kanala ušesnega vnetja,

slabega ušesnega zvenenja,

slabega zvočnega vbrizgavanja,

toka, naslikanega na talni preprogi,

neprosojne gostote,

izbrana uporaba izbire tega okraska

iz prerezane vrvice, s čimer bi ušla

rodovidni, skopuški in topi glasbi,

ki je brez rama [ram], starosti [âge] ter ptičjega petja [ramage],

in ki nima niti tona niti starosti.»

Antonin Artaud, december 1946.

domačno zanikanje v povsem drugi formi zasede, drugi formi *lochosa* oziroma tekstualnega manevra.

Pod katerimi pogoji bi lahko poslej za nek filozofem na splošno *zaznamovali mejo*, nek rob, ki se ga ne bi mogli v nedogled vedno znova polaščati, ga *spočenjati* kot svojega, pri tem pa bi vnaprej začrtali ter omejili proces njegove eksapropriacije (znova in še vedno Hegel), ki se iz samega sebe odvija proti svoji inverziji? Kako spraviti iz ravnotežja pritiske, ki si na vsaki strani membrane vzajemno ustrezajo? Kako zaježiti omenjeno skladanje, ki mu je usojeno, da ublaži, priduši in prepove zunanje udarce oziroma drugo kladivce? »Kladivce, ki govori« tistemu, »ki ima tretje uho« (*Der das dritte Ohr hat*). Kako interpretirati – toda tukaj interpretacija ne more biti več neka teorija oziroma diskurzivna praksa filozofije – takšno nenavadno in edinstveno lastnost diskurza, ki organizira *ekonomijo* svoje reprezentacije in zakon svojega lastnega tkiva na način, da *njegovo* zunaj ni njegovo *zunaj*, da ga nikoli ne spravi v zadrego, da logika njegove heteronomije še naprej odmeva v podzemlju njegovega avtizma?

Na ta način se razume *bit*: njeno lastno. Nепretrgano zagotavlja odpravljačo gibanje reappropriacije. Lahko odslej *prekoračimo* to nenavadno mejo, ki ravno ni meja in ki zunanosti od notranosti nič bolj ne ločuje kot jima zagotavlja prepustno in prosojno kontinuiteto? Kakšno obliko ima lahko ta igra meja/prehoda, ta *lógos*, ki sebi pritrjuje in se negira s tem, da pusti privreti na dan svojemu lastnemu glasu? Ali je to vprašanje ustrezno oblikovano?

Analize, ki si sledijo v pričujoči knjigi, na omenjeno vprašanje ne odgovarjajo ter z ozirom na njega ne prinašajo niti nekega *odgovora* niti *enega* odgovora. Prej se bi trudile preizprašati predpostavke vprašanja – s čimer naj bi preoblikovale in premestile tisto, kar izjavlja – institucijo njegovega protokola, zakone

njust sadnih koščic, da bi prišla do vsebine in ki, kot pravimo, včasih predre bobniče človeškega ušesa s pomočjo svojih ščipalk, ima z Demetrovo hčerjo nekaj skupnega, namreč to, da se tudi slednja pogreza v neko podzemno kraljestvo. Nedoumljiva dežela sluha, ki jo bolje kot katera koli druga naravoslovna znanost opisuje geologija, ne le zaradi hrustančne votline, ki tvori njen organ, temveč zaradi povezave, ki jo združuje z jamami, brezni, z vsemi žepi vred, ki se razpirajo v zemeljski skorji, njihova praznina pa tvori reso-

njegovega postopka, utemeljenost njegove domnevne homogenosti in njegove navidezne enotnosti: ali lahko obravnavamo filozofijo *na splošno* [*la philosophie*] (metafiziko *na splošno*, celo onto-teologijo *na splošno*), ne da bi že dopustili, da bi nam pretenzija po enotnosti in enosti narekovala nepremagljivo in vse-mogočno totaliteto nekega reda? Če obstajajo robovi [*des marges*], ali tedaj še obstaja *neka* filozofija, filozofija *na splošno*?

Potemtakem ni niti enega odgovora. Konec koncev bržkone ni niti enega vprašanja. Kopolantno ustrežanje, nasprotje vprašanje/odgovor se že nahaja v strukturi in je zavito v votlino ušesa, v katero hočemo pokukati. Treba je vedeti, kako je uho zgrajeno, kako se je izoblikovalo in kako deluje. Če je timpan neka meja, potem bi šlo nemara manj za premeščanje *te ali one* določene meje in bolj za delo na pojmu meje in na meji pojma. Šlo bi za to, da omenjeno mejo z več udarci vržemo iz tečajev.

Toda kaj je *tečaj* [*un gond*] (kar pomeni, da ga je potrebno pretehtati v vseh pomenih)?

Kateremu upravičenemu vprašanju naj torej zaupamo, če je meja na splošno – in ne le meja tistega, glede česar smo prepričani, da je zgolj ena izmed precej posebnih reči, timpan – strukturno poševna [*oblique*]? Če torej meja *na splošno* ne obstaja? Če torej ne obstaja ravna in pravilna oblika meje? Tako kot vsaka *limus*, tudi *limes* ali prečnica pomeni poševno črto [*l'oblique*].

Vendar pa gre skoz in skoz za uho, za ta razločen, diferenciran in artikuliran organ, ki proizvaja učinek bližine oziroma absolutne lastnosti, idealizirajoče brisanje organske razlike. Uho je organ, katerega struktura [*la structure*] (in šiv [*la suture*], ki ga povezuje z grlom¹²)

nančne odzivnike tudi za najmanjši hrup.

Na enak način, kot se lahko vznemirimo glede ideje timpana oziroma krhke membrane, ki ji grozi, da jo predrejo drobcene klešče neke žuželke – če vzamemo, da te membrane ne raztrga nek zelo močan hrup – se lahko bojimo tudi za vokalne strune, ki se lahko nemudoma raztrgajo, kadar denimo preglasno kričimo ter si s tem, ko smo jih podvrgli pretirani napetosti (zavoljo jeze, žalosti ali preproste igre, v kateri je prevladovalo čisto ugodje kričanja na ves glas), 'polomimo glas'. Nes-

12. [*... tient à la gorge*: tudi »drži za vrat«.]

proizvaja pomirljivo iluzijo [*le leurre*] organske indiferentnosti. Zadostuje že, da to pozabimo – in za to je dovolj skriti se v njej kot v najbolj domačem bivališču – in že bi na ves glas razglašali konec organov, drugih.

Vendar pa gre skozi in skozi za uho. Ne le za zaščitno steno timpana, temveč tudi za vestibularni vod.¹³ Ter

reča, pred katero me je včasih svačila moja mama bodisi zato, ker se je dejansko bala, da se mi to ne pripeti, bodisi zato, kar se mi zdi verjetneje, ker ji je ta nevarnost služila za strašilo, ki me je bilo sposobno za nekaj časa nekoliko utišati. Na Persefoninem robu ter robu strigalice, ki sta medsebojno spojena z vezjo razmerij, ki jih v polni jasnosti še okrepiata njuni imeni, se tako razvije živi šiv med grlom in timpanom, pri čemer sta tako eden kot drugi predmet strahu pred poškodbo, poleg tega pa pripadata istemu votlinskemu

13. »Anatomski izraz. Nepravilna votlina, ki je del notranjega ušesa. Genitalno preddverje, vulva in vsi njeni deli vse do membrane himena. Prav tako ime za trikotni prostor, ki ga od spredaj in s strani omejujejo male sramne ustnice, zadaj pa ustje sečne cevi; skozi ta prostor prodremo po tem, ko izvedemo vestibularni rez. E. lat. *vestibulum*, iz povečevalnice ve in *stabulum*, po nekaterih latinskih etimologijah mesto, v katerem se nahajamo (glej *hlev* [*étable*]). Nasprotno pa Ovid, in videti je, da z večjo upravičenostjo, omenjeni izraz izpelje iz *Vesta*, ker je *vestibul* zajemal ogenj, prižgan v čast *Vesti* [boginja lastnega, domačnosti, domačega ognjišča ipd.]. Izmed sodobnikov M. Mommsen trdi, da izhaja *vestibulum* iz *vestis*, ki označuje predsobo, kamor so Rimljani odlagali togo (*vestis*).« (Littré.)

Kot umeščeni v vestibulu se labirintski receptorji ravnotežnosti imenujejo *vestibularni receptorji*. To so *otolitični organi* (mešiček [*utrículus*] in mošnjček [*sacculus*]) ter *polkrožni kanali*. Mešiček je občutljiv na spremembe obračanja glave, ki premeščajo otolite, ušesne kamenčke, drobne apnenčaste granulacije, ki spreminjajo draženje migetajočih celic *macula* (debeli del membranaste stene mešička). Ni še docela gotovo, kaj je funkcija mošnjčka v ravnotežnih mehanizmi. Polkrožni kanali znotraj labirinta so občutljivi na vse gibe glave, ki sprožajo tokove v tekočini (*endolimfa*). Refleksni gibi, ki izhajajo od tod, so nepogrešljivi za zagotovitev stabilnosti glave, za orientacijo in ravnotežje telesa pri vseh njegovih gibih, še posebej pri pokončni hoji.

Timpanon, dionizem, labirint, Adrianine niti. Zajeti in oviti vanj do te mere, da ne bomo iz njega nikoli izstopili, sedaj potujemo (strumno, korakajoče in poplesavaajoče) skozi formo ušesa, zgrajenega okoli pregrade, ki se vrti okoli svoje notranje stene, mesta (labirint, polkrožni kanali – opozarjamo vas, da ograde niso trdne), ki se torej kot polžaste stopnice ovija okoli zapornice oziroma okoli jezca (*dam*) in gleda proti morju. Zaprto vase in odprto na pot proti morju. Kot napolnjena s svojo vodo in brez nje, na obali anamneza školjke odzvanja povsem sama. Kako bi se lahko med zemljo in morjem proizvedla razpoka?

za fonem kot »fenomen labirinta«, v katerega je *Glas in fenomen* od svojega epigrafa naprej in vse do svojega navideznega izteka vpeljal vprašanje pisave. Seveda bomo lahko vedno prepričani – da se bi tako pomirili – da je »labirintska vrtoglavica« ime za zelo znane in povsem določene bolezni oziroma lokalna težava posebnega organa.

To je – nek drugi timpan.

Če je bit dejansko proces reapropriacije, potem »vprašanja biti« ne bomo mogli pretresti na nov način, ne da bi ga pri tem merili ob povsem koekstenzivnem vprašanju lastnega. Vendar slednjega ni možno ločiti od precej idealizirajoče vrednosti *zelo-bližnjega* [du trës-proche], ki sama črpa svoje nenavadne moči zgolj iz strukture tega slišati-se/razumeti-se-govoriti. *Proprius*, ki je predpostavljen v vseh diskurzih o ekonomiji, seksualnosti, govoric, semantiki, retoriki ipd., udarja

S tem razpočenjem filozofske identitete, ki si zopet pošilja resnico v ovojnici, in se sliši/se razume govoriti [*s'entendre parler*] znotraj, ne da bi odprla usta ali pokazala zobe, okrvavljenost diseminirane pisave razmakne ustnice, nasilno vdre v ustje filozofije, spravi *njen* jezik v gibanje in ga naposled postavi v stik z neko drugo kodo, z nekim docela drugim tipom. Neizogibno edinstven in neponovljiv dogodek, ki je odslej kot tak in takoj neberljiv, neslišen v školjki, med zemljo in morjem, brez signature.

V »La structure du labyrinthe« Bataille piše: »Ko vznika iz nepojmljive praznine v igri biti kot satelit, ki blodi med dvema fantomoma (eden ima poraščeno brado, drugemu, ki je prijaznejši, pa glavo pokriva čop las), je človeško bitjece trčilo ob utvaro zadostnosti najprej pri očetu in materi, ki ga transcendirata. [...] Na ta način se proizvedejo relativno trdne celote, katerih središče je mesto, po svoji prvobitni formi podobno rožnemu vencu, ki kot dvojni pestič obdaja vladarja in boga. [...] Univerzalni bog raje uničuje kot pa podpira človeške skupke, ki dražijo njegovega fantoma. On sam je le mrtev, pa naj ga mitična blodnja prepušča temu, da ga obožujejo kot mrliča, prebodeneza z ranami, ali pa naj postane zaradi svoje univerzalnosti sam bolj kot kdorkoli drug nesposoben, da bi izgubi biti postavil nasproti razpokane stene *ipseitete*.«

področju. Konec koncev votline postanejo geometrijsko mesto, na katerem se vnovič združijo podzemeljska božanskost, žuželka, ki vrta v jedro, maternica, v kateri se izoblikuje glas, ter bobnič, na katerega bo vsak hrup udarjal s svojo paličico iz vibrirajočega zraka; votline: temačne cevi, ki se pogrezajo v najskrivnostnejše nekega bitja z namenom, da bi do povsem gole luknje našega duševnega prostora privedle pihljaje – spremenljive temperature, konsistence in privlačnosti – ki se širijo v dolgih horizontalnih valovih

ob svojo absolutno mejo zgolj v zvočni reprezentaciji. To je pravzaprav najbolj vztrajna hipoteza pričujoče knjige. V slednji je torej tako motivu zvočne vibracije (heglovskemu *Erzittern*) kot tudi motivu bližine smisla (biti v govoru (heideggrovskima *Nähe* in *Ereignis*) pripisana *quasi* organizacijska vloga. Logiko dogodja preiskuje izhajajoč iz struktur eksapropriacije, imenovanih *zven* [timbre] (*tympanum*), *stil* in *signatura*. Zven, stil in signatura so isti zabrisujoči razcep lastnega. Vsako dogodje naredijo za možno, nujno in neobstoječe.

Kakšen specifičen odpor nudi filozofski diskurz dekonstrukciji? Neskončno gospostvo temu diskurzu na videz zagotavlja instanco lastne biti in instanco lastnega [*l'être (et du) propre*]; dopušča mu, da vsako mejo ponotranji kot *bivajoče* in na način, kot da je ta meja njegova *lastna* meja. Da jo obenem preseže in jo zategadelj ohranja v sebi. Vendar pa se zdi, da v svojem gospostvu in svojem diskurzu o gospostvu (kajti gospostvo je nek pomen, ki ga še vedno dolgujemo filozofskemu diskurzu), filozofska oblast [*le pouvoir*] vselej kombinira *dva tipa*.

Po eni strani gre za neko *hierarhijo*: posamezne znanosti in regionalne ontologije so podrejene obči ontologiji, nato pa fundamentalni ontologiji.¹⁴ V tem oziru vsa vprašanja, ki pretresajo bit in lastno, motijo red, ki določena polja znanosti, njene formalne ali materialne objekte (logiko in matematiko ali semantiko, lingvistiko, retoriko, znanost o književnosti, politično ekonomijo, psihoanalizo itn.) podvrže filozofski jurisdikciji. Potemtakem *de iure* predhodijo konstituciji strogega, sistematičnega in doslednega teoretičnega diskurza na teh področjih (ki potemtakem niso več kratkomalo *področja*, omejene regije, razmejene in določene od zunaj in od zgoraj).

po tem, ko so bili povsem ustrezno okrepljeni s fermentacijami od zunaj.

Po eni strani zunanje torej obstaja; po drugi strani obstaja notranje; med obema se nahajajo votline.

Običajno hočemo z označitvijo 'votel' glas reči, da je glas nizek in globok, da je takšen celo malo preveč. Denimo: 'nizki stas' po razmerju z 'nizkim petjem' v bolj vzvišenem registru, in sicer v mehkejšem napevu, medtem ko bi napev 'nizkega stasa' bolj ustrezal – v tistem, kar je v njem raskavega, oblikovanega z udarci sekire – osebi, ki lomi ka-

14. Začetek razprave o tem, kako to podrejenost postaviti pod vprašaj, se nahaja v *O gramatologiji*, cf. posebno str. 33-34.

Po drugi strani pa gre za neko *zajemanje* [enveloppement]: celota je na spekulativen način refleksije in izraza implicirana v vsakem delu. Kot homogeno, koncentrično in brezmejno krožno je gibanje celote mogoče zapaziti v delnih določitvah sistema ali enciklopedije, ne da bi status tega za-pažanja in delitev delov povzročila vsesplošno deformacijo prostora.

Ta dva tipa pollaščajočega se gospostva, hierarhija in zajemanje, se medsebojno povezujeta skladno s sodelenostmi [*des complicités*], ki jih bomo opredelili. Če je vsak od obeh tipov močnejši tu (Aristotel, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger) ali tam (Spinoza, Leibniz, Hegel), pa se oba pokoravata gibanju istega kolesja, pa naj gre v končni fazi za Heideggrov hermenevtični ali za Heglov onto-teološki krog. (»Bela mitologija« [*La mythologie blanche*] izhaja iz nekega drugega kolesja). Dokler omenjeni timpan ne bo uničen (timpan pomeni tudi hidravlično *kolesje*, ki ga podrobno opisuje Vitruvius¹⁵), česar pa ni moč storiti z enostavno diskurzivno ali teoretično gesto vse dotlej, dokler ne bosta uničena ta dva tipa gospostva v njuni bistveni

menje, kamnoseku nagrobnega marmorja, minerju z njegovim krampom, kopaču vodnjakov in (če naj se navežem na neko družbeno situacijo, ki strogo vzeto ni več nek poklic) menihu, ki s težkimi koraki vzdolž pokritih galerij in vzdolž let nadaljuje počasno potovanje proti nekemu notranjem plenu.

O tem 'nizkem stasu', na katerega se navezuje ideja, kakršna je ideja o kamnu okoli vratu, o stopinjah, ki jih vtisnemo v tla, kot da bi šli v votlino ali se postopoma spuščali pod nivo morja (...)

utreti si prehod preko organov s

15. Vitruvius v *De architectura* ni le opisal vodne ure Ctésibiusa, ki je zasnoval *aquarum expressiones automatopoetasque machinas multaque deliciarum genera* (»Najprej je v kos zlata oziroma v preluknjani dragi kamen izvrtal odprtino za odtok. Te snovi se namreč ob pretakanju vode ne izrabijo, nanje pa se ne more nalagati umazanija, ki bi utegnila zamašiti odprtino. Voda, ki enakomerno odteka skozi to odprtino, privzdiguje obrnjeni plovec, ki mu strokovnjaki pravijo 'plutec' oziroma 'boben' (*quod ab artificibus phellos sive tympanum dicitur*). Na ta plovec je pritrjen vzvod, ki se dotika vrteče se plošče, pri čemer so zobci ročaja in plošče enaki.« (Knjiga IX, VIII, str. 4)). Potrebno bi bilo navesti vse »plovce oziroma bobne«, ki sledijo. Vitruvius je opisal tudi *os anaforične ure, ex qua pendet ex una parte phellos (sive tympanum) qui ab aqua sublevatur* (*ibid.*, VIII, str. 7) in znamenito hidravlično kolo, ki se imenuje po njem: boben oziroma votel cilindar ločujejo pregrade, ki se odpirajo na površini bobna. Napolnjujejo se z vodo. Ko voda priteče na nivo osi, steče v jedro in se izlije ven.

domačnosti – gre tudi za domačnost *falocentrizma* in *logocentrizma*¹⁶ – in dokler ne bo uničen tudi filozofski



Namesto pregrad kot pri *Vitruviusovem timpanu* vsebuje *Lafayev timpan* cilindrične pregrade, ki potekajo vzdolž krožnih krivulj. Pri tem se izogne kotom. Ko voda priteče v kolo, se ne zadržuje več po kotih. Na ta način se omeji sunke, s tem pa tudi izgubi delo. Tukaj obnavljam to – morebiti heglovski – figuro Lafayevega timpana (1717).



16. To dati iz kože [*écorcher*] (tudi *La dissémination*, cf. str. 207, je morala »dati iz kože uho« [*écorcher l'oreille*]) razgalja *fallogocentrični* sistem v njegovih najobčutljivejših filozofskih povezavah. Potemtakem nadaljuje dekonstrukcijo triangolo-krožne strukture (Ojdip, Trojica, Spekulativna dialektika), ki je že dolgo na delu, zelo eksplicitno pa v tekstih iz *La dissémination* (str. 32, 392 in *passim*) ter *Positions* (str.

tem, da si izvrtamo kanal z ozko, a dovolj prodorno rano, ki bi na tanačin zadevala tudi najgloblje mišice. Naj gre za rano opernega umetnika, ki je vrezana v trdo skalo ali vdelana v najmehkejše jeklo, naj gre za rano pevca, ki je vznikla iz mlačne zemlje v rastlinjaku oziroma je razvlečena kot krhko vlakno stekla, če gre za eno izmed oseb, ki jim pravimo 'poklicne pevke' [*cantatrices*] raje kot 'pevke' [*chanteuses*], čeprav je 'kantator' [*cantateur*] neka neznana vrsta, pa naj bo to najbolj vsakdanji glas, ki ga oddaja katerokoli bitje, s kate-

pojem gospostva, vse dotlej bodo vse svoboščine, ki naj bi jih obravnavali skupaj s filozofskim redom, skladno z zanikanjem ali prehitevanjem, nevedenjem ali nemožnostjo, dopuščale, da nanje še vedno *a tergo* delujejo neznani filozofski mehanizmi. Te svoboščine se bodo zelo hitro, z vednostjo ali nevednostjo njihovih »avtorjev«, prepustile sklicevanju na red. Seveda nikoli ne bomo *filozofsko* dokazali, da je *treba* preoblikovati takšno situacijo in pričeti z neko učinkovito dekonstrukcijo z namenom, da bi pustili neke ireverzibilne znamke. V imenu česa in koga pravzaprav? Zakaj ne dopustiti, da nam *a tergo* zapoveduje norma in jasno pravilo (vprašanje timpanotribalizma)? Če premostitev moči dejansko ne transformira situacije, zakaj se potemtakem prikrajšati za ugodje, celo za smeh, do katerih nikoli ne pride brez določenega ponavljanja? Ta hipoteza ni drugotna. Na kaj *se sklicevati* v zadnji instanci, če ne zopet na filozofijo kolikor hočemo izključiti naivnost, nekompetentnost ali nevednost in se ne vznemirjati zavoljo pasivnosti, oziroma v kolikor hočemo omejiti ugodje? Kaj če bi vrednost avtoritete v osnovi ostala najbolj

110 sq). Ta struktura, mitologija lastnega in organske indiferece je pogosto arhitekturna figura *timpana*, del okraska nad vrati, ki je zaobjet v trikotniku iz treh opasov, ki ga včasih predira krožna odprtina, imenovana *oculus*. Tu ne gre za to, da bi tej strukturi plačali davek za nejasno zanikanje ali za tezo brez strategije pisave, s katero fallogocentrični red vselej upravlja v svoji pojmovni argumentaciji in v svojih ideoloških, političnih in književnih konotacijah. Bolj gre za to, da se označijo pojmovni prijemi in obrati pisave, ki jih red ne more preobrniti, da bi si jih nadel kot rokavice oziroma jih še enkrat obdržal zase. Tukaj se rob [*la marge*], potek [*la marche*] in razmejitev [*démarcation*] vijejo med negiranjem (pluralnost modusov) in dekonstruiranjem (sistematična enotnost spirale). Kadar je govora o *dajanju iz kože*, imamo pri tem opraviti z vsaj dvema anatomskima podukoma, tako kot obstajata tudi dva labirinta in dve mesti. V enem izmed le-teh je seciranje možganov oziroma glava kirurga nevidna. Zdi se, kot da jo je z eno potezo izrezal slikar. Dejansko pa je bila leta 1723 sežgana skupaj s četrtno slike.

rim hoče peti najbolj dolgočasne romane ali najbolj prostaški refren, sleherni glas, ki poje, je v primerjavi z glasom, ki govori, skrivnosten.

Skrivnost – če hočemo za potrebe diskurza za vsako ceno dati podobo tistemu, ker *per definitionem* nima podobe – je lahko predstavljena kot nek rob, resa, ki obkroža predmet, ga obenem izolira s tem, ko poudarja njegov obstoj, ga maskira istočasno, ko ga označuje, tako da ga postavlja v norčavost dejstev brez povezave in vzroka, ki se bi jih dalo popraviti, obenem ko ga posebno barvilo,

naivna, tako kot to velja za vrednost same kritike? Analiziramo oziroma transformiramo lahko željo po nepertinentnosti, toda v diskurzu ne moremo opozoriti na njeno pertinentnost ter na to, da je treba (biti zmožen) zrušiti tisto, kar rušimo.

Če se torej teh deset spisov navidez nahaja na robu takšnih velikih tekstov iz zgodovine filozofije, pa *dejansko* zastavljajo vprašanje roba. Ko najedajo mejo, ki bi omenjeno vprašanje naredila za nek posebni primer, bi morali zabrisati linijo, ki ločuje nek tekst od njegovega nadzorovanega roba. Filozofijo preizprašujejo onstran njenega hoteti-reči, ne obravnavajo je zgolj kot neki diskurz: pač pa kot določen tekst, ki je vpisan v splošni tekst in zaprt v reprezentacijo svojega lastnega roba. To zavezuje ne le k upoštevanju celotne logike roba, temveč tudi k upoštevanju nečesa povsem drugega: nedvoumnega opozorila, da onstran filozofskega teksta ne obstaja nevidni, deviški ali prazni rob, temveč neki drugi tekst, tkivo razlik moči brez vsakega središča prisotne reference (vse tisto, glede česar pravimo – »zgodovina«, »politika«, »ekonomija«, »seksualnost« ipd. – da ni bilo zapisano v knjigah: gre za dajanje iz kože, skupaj s katerim, kot je videti, še naprej nazadujemo v regresivnejše argumentacije in na na videz nepredvidljiva mesta); toda prav tako k opozorilu, da *pisni* tekst filozofije (tokrat v njenih knjigah) presega in lomi svoj smisel.

Filozofirati »à corps perdu«. ¹⁷ Kako je to razumel Hegel?

Lahko ta tekst postane rob nekega roba? Kam je prešlo telo teksta, ko rob ni več neka sekundarna deviškost, temveč neizčrpan rezerva, stereografska dejavnost nekega povsem drugega ušesa?

ki ga obarva, izvleče iz močvirne globine, v kateri se mešajo običajna dejstva. Glasbeno izražanje se zdi v primerjavi z običajnim izražanjem obdarjeno s podobnim bliščem, plaščem vile, ki je znamenje nekega dogovora med tistim, za kar bi se lahko zdelo, da ni drugega kot človeški glas, in med menjavanjem favne in flore, torej med menjavanjem mineralnega področja, kjer se vsaka trenutna kretnja transkribira v neko nepremično formo. In ko od pogovornega jezika – ki je sam dovolj enigmatičen, kajti misel dobi realnost šele

17. [Aluzija na Heglovo rabo tega izraza v drugem epigrafu zgoraj; dobesedni prevod bi se glasil »Filozofirati 'z izgubljenim telesom'«, v prenesenem pomenu pa 'strastno'.]

Presega in lomi: po eni plati zavezuje k temu, da v svoj rob všteje več in manj od tega, za kar mislimo, da izrekamo ali beremo, strujanje, ki izhaja iz strukture znamka [*marque*] (gre za enako besedo kot *stopnica* [*marche*] v smislu meje [*limite*] in kot *rob* [*marge*]); po drugi strani pa iz samega telesa izpahne izjave v njihovi težnji po enoznačni togosti ali urejeni polise-miji. Zapornica, odprta za dvojno razumevanje, ki ne oblikuje več enega samega sistema.

To se ne izteče samo v spoznanje, da se rob nahaja znotraj in zunaj. To zatrjuje tudi filozofija: *znotraj*, kajti filozofski diskurz meni, da pozna in obvladuje svoj rob, meni da definira linijo, uokviri stran in jo vključi v svojo knjigo. *Zunaj*, kajti rob, *njen* rob in *njeno zunanje* sta prazna in sta zunaj: negativno, v zvezi s katerim mu ni potrebno storiti ničesar, negativno, ki je brez učinka v tekstu, *oziroma* negativno, ki deluje v službi smisla, rob, ki je odpravljen (*aufgehobene*) v dialektiki Knjige. Potemtakem ne bomo rekli ničesar, vsekakor pa ne bomo ničesar storili s tem, če bomo »proti« filozofiji ali »o« njej razglasili, da je njen rob znotraj ali zunaj, znotraj in zunaj, da je hkrati neenakost njenih notranjih uprstorjenj in regularnost njenega obrobja. Skozi stroge pojmovne analize oziroma analize, ki *ne dopušča* filozofske obravnave, *ter* skozi vpis znamenj, ki ne pripadajo več filozofskemu prostoru, prav tako pa ne sosedstvu njegove drugosti, bi bilo hkrati potrebno skozi filozofijo premestiti uokvirjenje njenih lastnih tipov. Pisati drugače. Razmejiti formo neke zapore, ki ni več analogna s tem, kar ji utegne filozofija predstavljati pod tem imenom, skladno z ravno ali krožno linijo, ki obdaja nek homogeni prostor. Povsem nasproti filozofemu opredeliti tisto, kar ne dopušča obravnave, ki filozofemu preko *obmejnega* [*limitrophe*] nasilja, vtisnjenega skladno z novimi *tipi*, preprečuje, da vrščuna svoj rob. Požreti rob tako, da se izpahne timpan,

v trenutku, ko je formulirana, naj bo to na zunanji način ali pa ne – pridemo do petega jezika, naletimo pred seboj na enigmno druge stopnje, kajti bližje ko smo, v nekem smislu, telesnim struktu-ram (kjer vsako oddano sporočilo izgleda kot neposredni sad) in od tod očitno bolj prepričani, da stojimo na trdnih tleh, bolj smo v resnici v sporu z neizrekljivim, pri čemer se melodična linija predstavlja kot prevod – v izključno zvočni idiom – nečesa, česar ne bi bilo mogoče povedati z besedami. Tako da, še posebej, če bo vir pesmi namesto

samorazmetrje dvojne membrane. Da si filozofija ne bi več mogla zagotoviti tega, da je vselej v sebi *ohranjala* [maintenu] svoj timpan. Vprašanje zdaja [maintenant]: to vprašanje preči celotno knjigo. Kako položiti roko na timpan in kako bi timpan ušel filozofovim rokam, da bi na fallogocentrizmu pustili sled, ki jo le-ta ne prepozna, v kateri se več ne najde, ki se je lahko ove šele *naknadno* in ne da bi *si*, še enkrat vrteč se okoli lastnega *tečaja*, lahko *rekel*: anticipiral bi jo bil z absolutno vednostjo.

Do te sledi kot vselej pride na nekem timpanu, pa naj ta odzvanja ali molči, na membrani z dvema stranicama, ki se ponuja udarcem.

Kot v primeru *čudežnega bloka* postavljam v terminih *ročnega pritiska* vprašanje mehanizma pisave, ki bi moralo v brezmejnem uverženju mehanizmov mehanizmov in potemtakem mehanizmov brez roke prekucniti celotni prostor lastnega telesa.¹⁸ Med vodnjakom in piramido oziroma na robovih (heglovskega teksta) je ponovno postavljeno vprašanje mehanizma.

Kaj je potemtakem timpan v terminih ročnega pritiska? *To je potrebno vedeti*, da bi v ravnotežju notranjega ušesa oziroma homogeni korespondenci dveh ušes, v razmerju do samega sebe, znotraj katerega se filozofija razume na udomačitev postopka, lahko izzvali kakršnokoli dislokacijo brez mere. Ter za to, da bi iz poškodbe brez prešitja, kolikor je heglovska rana (*Beleidigung, Verletzung*) *videti* vselej znova zašita, lahko porodili kako ne(za)slušano partituro.

V terminih ročnega pritiska potemtakem ne obstaja en timpan, temveč več timpanov. Dva okvira iz različne

človeških ust (to-rej organ, ki ga bolj ali manj poznamo) neka mehanska naprava, ki bo tistemu, kar je v glasbenem govoru že nenavadnega, dodala presenečenje ob njegovem reproduciranju, se bomo znašli iz oči v oči s skrivnostjo v skoraj neomadeževanem stanju. (...) Tudi sam sem imel fonograf. (...) Ne le, da ni bilo nič namenjeno temu, da bi ga lahko uporabljali za snemalno napravo, temveč se je lahko uporabljal le za cilindre majhnega ali srednjega formata, ne pa za velike cilindre, takšne, ki jih je bilo mogoče poslušati na drugem

18. Kar zadeva metafizični pojem mehanizma [*la machine*], velja glede tu obravnavanega napotiti na delo o Heglu («Le puits et la pyramide» (1968), v *Marges de la philosophie*), na »Freud in scena pisave« (1966) [slov. prev. v *Problemi 7-8*, Ljubljana 1995, str. 49-87] v *L'écriture et la différence* ter na *O gramatologiji*.

snovi, v glavnem iz lesa in železa, se vklapljata drug v drugega, prebivata drug v drugem, če se lahko tako izrazimo. En timpan v drugem, eden je iz lesa, drugi iz železa, eden velik, drugi majhen. Med obema se nahaja list. Gre torej za nek *aparāt*, ena izmed njegovih temeljnih funkcij pa bo pravilen izračun roba. Ta aparat spustimo na marmor, kjer se nahaja s črnilom prevlečena oblika. Pogonska ročica sproži mehanizem [*le train*] pod ploščo, ki je tedaj – s pomočjo pregrade – spuščena na mali timpan. Mehanizem se vrti. Ko sta timpan in vlažilnik [*la frisquette*] privzdignjena (»Vlažilnik. Tiskarski termin. Del ročne stiskalnice, ki ga tiskarji potisnejo na papir za to, da bi papir obdržali na timpanu, s čimer preprečijo zapackanje robov in belin.« *Litttré.*), se na eno stran papirja odtisne oblika. Razprava o tipografiji: »Veliki *timpan* je leseno ogrodje, na katerega je razpet kos svilenega blaga. Nanj se umeščajo punkture, rob, drug na drugega pa tudi vsak izmed listov, ki naj bi jih tiskali. Trak, na katerega je pritrjen vlažilec, je iz železa. Veliki *timpan* se v svojem zadnjem delu, se pravi v desni skrajni točki tiskarskega stroja, oklepa skrinje. Pritrjen je z dvojnimi zglobom, ki ga imenujemo *timpanovi* kupleti. Ponavadi je širok toliko kot skrinja. Veliki *timpan* je preluknjan ob vsaki izmed pregrad, ki merita njegovo dolžino, in sicer z dvema luknjama, eno na sredini in drugo, ki leži dve tretjini višje, obe luknji pa sta namenjeni za vijaka punktur. Mali *timpan* je okvir, ki ga oblikujejo štirje precej tanki železni trakovi, pod katerega je prilepljen pergamentni papir, običajneje pa kos svile, zavihan na štiri strani tega okvira. Vstavljen je v veliki *timpan*, na katerega je z višine pritrjen z dvema tankima in koničastima mostičkoma [*dents-de-loup*], ki vstopata med les in svilo, na spodnji strani s kaveljčkom, s strani pa z zatiči z lastovičjim repom. Ko na ploščo udari prečka, se udarec prenese neposredno na razpeto svilo. Med svilo velikega *timpana* in svilo malega *timpana* so nameščene tkanine (iz

gramofonu, ki so mu bili dodani ne- navadni deli, ki so bili nekoliko v napoto v vseh omarah v hiši, s celim nizom 'valjev' (tako smo rekli cilindrom), ki jih je moj oče sam posnel, in tudi valjev iz nato-pljenega voska, ki jih je bilo šele potrebno gravirati.

Ko smo hoteli na aparatu *novejšega datuma*, s katerim sem lahko razpolagal po svoji volji, poslušati srednje velik valj, smo morali povečati obseg gonilnega cilindra; to nam je uspelo s pomočjo kovinskega valja, ki se je prilegal gonilnemu cilindru in je lahko sprejemal le najmanjše cilin-

satena ali iz merino volne, kolikor se želi doseči manj suho valjanje), karton in sprožilni mehanizem. *Timpane* je potrebno skrbno vzdrževati in obnavljati od samega začetka njihove uporabe naprej.«

Bo množstvo teh timpanov sploh možno analizirati? Bo na izhodu iz labirintov to analiziranje privedlo do kakega *toposa* ali občega mesta, imenovanega *timpan*?

Prav o tem množtvu ni filozofija brzkone nikoli premišljala, saj je sama umeščena, vpisana in zajeta vanj. Nedvomno bo iskala pomirljivo in enoznačno pravilo, normo te polisemije. Spraševala se bo, ali je timpan naraven ali konstruiran, ali od njega ne pridemo vselej do enotnosti nekega napetega, obrobljenega in skladnega platna, ki bdi nad svojimi robovi kot nad deviškim, homogenim in negativnim prostorom, ki pušča svoje zunanje zunaj, brez znamenj, brez nasprotja, brez določila, ter je tako kot materija, kot matrica ali *chóra* pripravljeno na sprejemanje in odbijanje tipov. Ta razlaga bo *resnična*, bo sama zgodovina resnice, kakršna je na kratko opisana v pričujoči knjigi.

Toda tega, da nek timpan počí oziroma se raztrga, nedvomno ni možno predočiti v prostoru te resnice, tega ni možno razumeti, prebrati ali videti niti v »svetlobnem trikotniku« niti v timpanovem *oculusu*. In kakorkoli že *to* napišemo, se upira pojmom mehanizma oziroma narave, zareze ali telesa, metafiziki kastracije kot tudi njeni hrbtni strani, ki spominja nanjo, zanikanju modernih rousseaujizmov v njihovi tako akademski vulgarnosti.

Bomo poslej rekli, da je tisto, kar se tukaj upira, tisto nemisljivo, zatirano in potlačeno filozofije? Za to, da se ne bi pustili zavesti – kar je danes dokaj pogost pojav – zmedeni ekvivalentnosti teh treh pojmov, mora pojmovna razdelava sem nujno vpeljati novo igro nasprotja, artikulacije in razlike. Gre torej za uvod v razliko. Če obstaja neko *tukaj* pričujoče knjige, potem naj ga vpišemo v ta tok.

dre vse dotlej, dokler ni bil s pomočjo takšnega dodajanja njegov diameter povečan do zelenih dimenzij. Priključen na rog s kratko gumijasto cevjo – podobno kot pri spojih plinskih kuhalnikov – katere barva je vlekla na opečnato rdečo, diafragma tiste vrste, ki ji pravimo 'safirasta' – majhna okrogla škatla, katere tanko dno je bilo tanka ploščica iz sljude ali neke njej podobne snovi ter je nosilo droben in trden privesek, namenjen prenašanju vibracij, zapisanih v voščeni cilindru, na to občutljivo membrano – diafragma, ki si jo, ko je bila odstavljena,

Ta tok je že pričel teči in tukaj vse napotuje, citira, odseva in širi njegov ritem brez mere. Kjub temu ostaja povsem nepredvidljiv: je zareza, ki jo v nek organ zareže slepa roka zato, ker je vselej videla zgolj obe strani tkiva.

To, kar se tedaj zasnuje, ne tvori igre uverženja. Prej igra uverženje. Ne gre namreč pozabiti, da pomeni splesti [*tramer*] (*trameare*) najprej naluknjati, prečiti ter delovati na obe strani verige. Ušesni kanal, tako imenovani sluhovod, se ne zapre več po tem, ko je nanj učinkovalo simulirano uverženje, drugotni stavek, odmev in logična artikulacija nekega hrupa, ki ga še nismo slišali, učinek tistega, kar se ne udejani. »Prazen čas,/ vrsta izčrpane praznine med/ kot nož ostrimi skorjami/ lesa, nič, ki zahteva človekov trup./ telo, ki je ujeto v človekov štrcelj,« to je »timpanon« Tarahumarasov.

Ta že izčrpani odboj tipa, ki še ni zazvenel, in ta čas, ki je ožigosan med pisavo in govorom, (se imenujeta) zahtevata [*(s')* *appellent*] nek *coup de donc*.¹⁹

Takoj ko prodre, umiramo od želje, da bi ga nadomestili s kakšnim zmagovitim truplom. Zadostuje torej, čeprav komajda, da čakamo.

Prinsengracht, 8.-12. maj 1972.

lahko celo držal v dlani, je v zvočne valove, kolikor je bilo to mogoče, transformirala nihanja, ki jih je prenašal valj, katerega celotna površina je bila videti zaznamovana (kot prekomerno zategnjeni vijak, tako da ni bilo mogoče videti nič drugega kot tanke in gosto posejane črte) z različno globokimi brazdami, ki so jih povzročili prvotni valovi.«

Michel Leiris.

19. [*coup*: udarec, sunek, met, vbod ipd.; *donc*: torej, vendar; dobesedno bi lahko prevedli z »udarec tega torej«.]

BIBLIOGRAFIJA KNJIŽNIH DEL JACQUESA DERRIDAJA

Derridajeva bibliografija je izredno obsežna in se vse bolj naglo širi tako po zaslugi Derridajeve produkcije kot po zaslugi produkcije njegovih interpretov in kritikov. Omejili se bomo le na pregled Derridajevih knjižnih izdaj, z izjemo nekaj vplivnejših člankov. Za celoviti pregled Derridajevega dela (članki, intervjuji, recenzije, prevodi, aktualni seminarji na »Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales«, filmski in video posnetki ipd.) napotujemo na izčrpno bibliografijo (do vključno leta 1991) Alberta Leventura in Thomasa Keenana, objavljeno v zborniku *Derrida: A Critical Reader* (ured. David Wood, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1992, str. 247-289). Poleg tega napotujemo na bibliografijo Derridajevih del in ključnih del njegovih interpretov v delu, ki sta ga skupaj napisala Derrida in Bennington, *Jacques Derrida* (Seuil, Pariz 1991, str. 327-376), seže pa prav tako do leta 1991. Novejši pregled Derridajevih del je najti tudi v zborniku *Les passages des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida* (Galilée, Pariz 1994, str. 581-584), seznam slovenskih prevodov Derridajevih del do vključno leta 1995 pa v Tine Hribar, *Fenomenologija II* (Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 691). Izčrpen in vselej ažuren je pregled na medmrežju (med drugim vključuje tudi seznam prevodov Derridajevih del v nemščino in angleščino), za katerega skrbi Peter Krapp (<http://www.hydra.umn.edu/derrida/>).

1962

»Introduction« k: Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, prevedel in uvod napisal J. Derrida, PUF Pariz.

1967

O gramatologiji, Minuit Pariz (slov. prev.: Analecta, Ljubljana 1998).

L'écriture et la différence, Seuil Pariz.

Glas in fenomen. Uvod v problematiko znaka v Husserlovi fenomenologiji, PUF Pariz (slov. prev.: Studia humanitatis, 1988).

1972

La dissémination, Seuil Pariz.

Marges de la philosophie, Minuit Pariz (štirje teksti so v slovenščino prevedeni v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994).

Positions, Minuit Pariz (eden izmed treh intervjujev, »Gramatologija in semio-logija« (J. Kristeva), je preveden v slovenščino v: *Problemi*, št. 78, Ljubljana 1969, str. 502-510).

1973

»L'Archéologie du frivole« (uvod v Condillacov *Essai sur l'origine des connaissances humaines*), Galilée Pariz.

1974

Glas, Galilée Pariz.

1975

»Economimesis«, v *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion Pariz.

1976

L'Archéologie du frivole. Lire Condillac, Denoël/Gonthier Pariz (ponatis Galilée 1990).

Eperons. Sporen. Spurs. Sproni (štirijezično), Corbo e Fiore Benetke/Corbo. »Fors«, uvod k: N. Abrahamu in M. Torok, *Le Verbier de l'Homme aux loups*, Aubier-Flammarion Pariz.

1978

Eperons. Les styles de Nietzsche, Flammarion Pariz.

La vérité en peinture, Flammarion Pariz.

»Scribble«, uvod k: Warburtonovem *Essai sur les hiéroglyphes*, Aubier-Flammarion Pariz.

Il fattore della verità, Adelphi.

1980

La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Flammarion Pariz.

»Ocelle comme pas un«, uvod k: J. Joliet, *L'enfant au chien assis*, Galilée Pariz.

1982

L'Oreille de l'autre, teksti in razprave, C. Lévesque et C. McDonald, VLB Montreal.

Sopra-vivere, Feltrinelli Milano.

1983

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Galilée Pariz.
Signéponge/Signsponge (dvojezično), Columbia University Press (francoska izdaja pri Seuil, Pariz 1988).

1984

La Filosofía como institución, Ediciones Juan Grancia Barcelona.
Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Galilée Pariz.

1985

Lecture du Droit de regards, avtor M.-F. Plissart, Minuit Pariz.
»Préjugés: devant la loi«, v *La Faculté de juger*, Minuit Pariz.

1986

Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud, Gallimard Pariz.
Mémoires-for Paul de Man, Columbia University Press New York (francoska izdaja *Mémoires-pour Paul de Man*, Galilée, Pariz 1988).
Parages, Galilée Pariz.
Schibboleth-pour Paul Celan, Galilée Pariz.
Proverb: »He that would pun«, uvod k: J. Leavey in G. Ulmer, *Glossary*, Nebraska University Press.
Caryl Chessman. L'écriture contre la mort (z J. Ch. Roséjem), film, TFI-INA-ministère de la Culture.

1987

»Chora«, v *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS Pariz.
De l'esprit. Heidegger et la question, Galilée Pariz.
Feu la cendre, Des femmes Pariz.
Psyché. Invention de l'autre, Galilée Pariz.
Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce, Galilée Pariz.

1988

Limited Inc., Northwestern University Press Evanston/Illinois, (franc. izd. 1990, Galilée Pariz).

1989

»Some Statements and Truisms about Neo-logisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms«, v *The States of »Theory«*, ured. D. Carroll, Columbia University Press.

... *Una de las virtudes mas recientes...* (...«L'une des plus récentes vertus...«), uvod k: *J. Derrida, Texto y deconstrucción*, avtorica Christina de Peretti della Rocca, Editorial Anthropos, Barcelona.

1990

Che cos'è la poesia? (štirijezično), Brinkmann und Bose Berlin.

Die Zeit (der Übersetzung) geben. Protokolliert von Elisabeth Weber, v *Zeit-Zeichen*, Ured. G.C. Tholen in M.O. Scholl, VCH Acta humaniora Weinheim.

Du droit à la philosophie, Galilée Pariz.

»Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand«, *Phénoménologie et Politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Ousia Bruselj.

Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines, Réunion des musées nationaux Louvre.

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, PUF Pariz.

Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais, Flammarion Pariz.

1991

Choral Work (s Petrom Eisenmanom), Architectural Association London.

Donner le temps, Galilée Pariz.

L'autre cap suivi de la démocratie ajournée, Minuit, Pariz (delni slov. prev. v: *Časopis za kritiko znanost*, št. 144-145 (1992), str. 133-142, in št. 170-171 (1994), str. 155-168.

»Pour l'amour de Lacan«, v *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Pariz.

1992

Points de suspension, Galilée Pariz.

»Donner la mort«, v *L'Éthique du Don*, Transitions, Pariz.

»Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse«, v *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Pariz.

1993

Passions, Galilée Pariz.

Sauf le nom, Galilée Pariz (delni slov. prev.: *Literatura* št. 71-72, Ljubljana 1997, str. 145-185).

Khôra, Galilée Pariz.

Spectres de Marx, Galilée Pariz.

Pregnances. Quatre lavis de Colette Deblé, Brandes Pariz.

1994

Politiques de l'amitié, Galilée Pariz.

Force de loi, Galilée Pariz.

1995

Mal d'archive, Galilée Pariz.

Moscou aller-retour, Aubier Pariz.

»Avances«, uvod k: Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit Pariz.

1996

Apories, Galilée Pariz.

Résistances-de la psychanalyse, Galilée Pariz.

Le monolinguisme de l'autre, Galilée Pariz.

Echographies-de la télévision (pogovori na televiziji z B. Stieglerjem), Galilée Pariz.

»Demeure. Fiction et témoignage«, v *Passions de la littérature*, Galilée Pariz.

1997

Adieu-à Emmanuel Lévinas, Galilée Pariz.

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!, Galilée Pariz.

Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique, Verdier Pariz.

De l'hospitalité, Calmann-Lévy Pariz.

Marx en jeu, Descartes Pariz.

1998

Demeure: Maurice Blanchot, Gallilée.

PROBLEMI 1-2/1998, letnik XXXVI

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilec

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

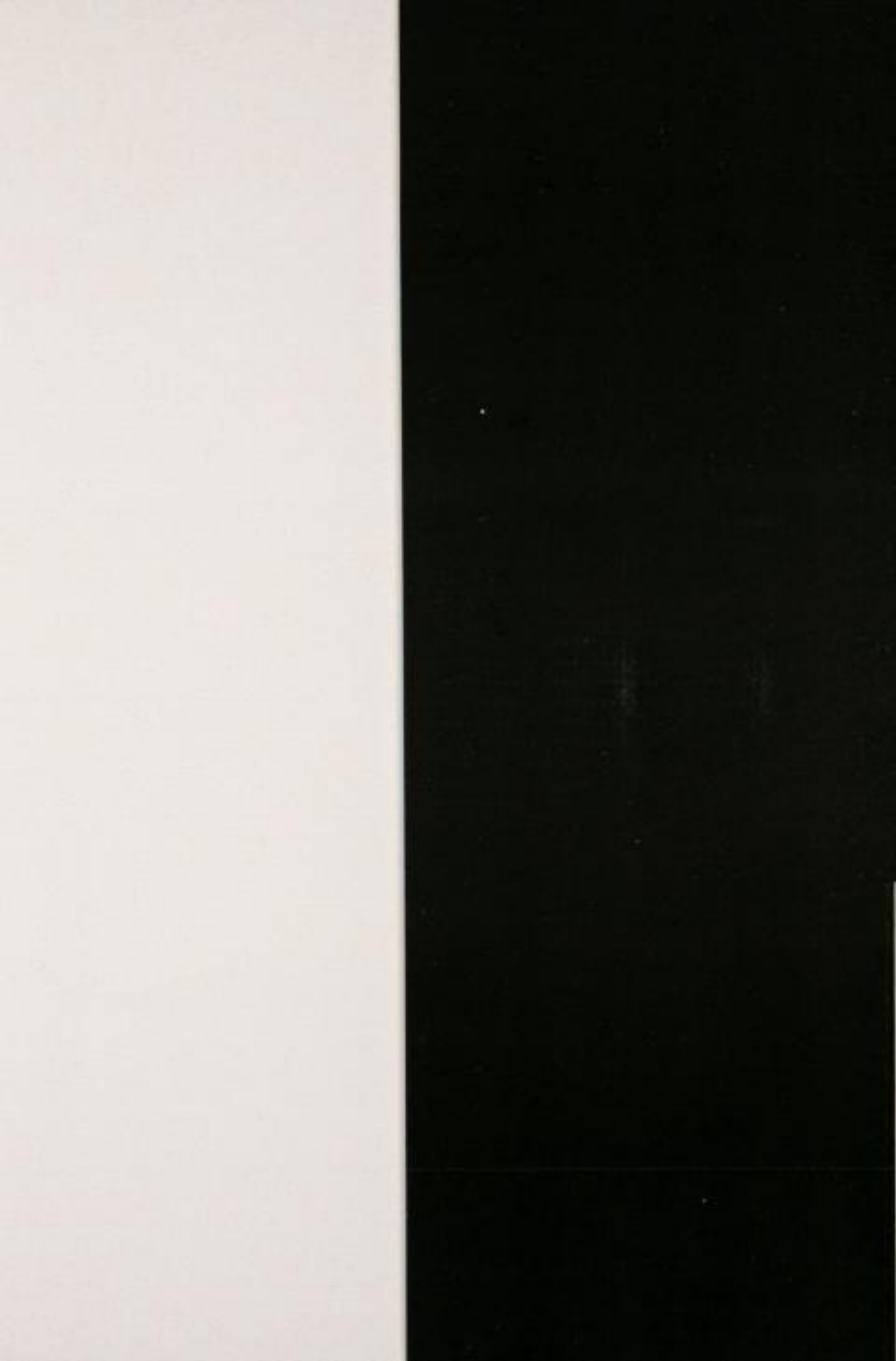
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1997: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1550,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



UUBLODILASTORJABO0000OMBBO000MBU000U00HU
UUUHHHHIITROSPOLITRASTTUPFILMNOSSDAMPILU
AFIIIBBLAAAABLLAAAABUUUMBAAMRRROO0AM
MVIKLASFLOPBIMBOMBBLASHCLIPCLOPCLAPFLAPSTA
HAPSCHAPTRAAAPTRAAAPPINGPONGSLIIPPPTUUU
RGRADTROOOSTROO00KZZZAZZZAZUUMVERSTOPRA
OMMNVINDHIIILLOGROBSTROPTOPSTOOPNNNE
EENNEENNOO0JEEEEESTOLGHUMOTTOREFRROO0
TITUDASSOPOTTOPPPOTOPBUUUMBUUUMBOO00
LOYUMZOOMZAMBOLITAKLOSTROJTRATRTATRAKI
AAAJEEEBUMBOMBDRUMPOLITUTIKASTIGRAGROSI
TSTRUUUPHRUUPHROOPLOO00SSTLOSTOTO0OLVI
GRABLOSTAGROOBGRADGROO00BBILTOBULTISTAGI
IBINOVISTROO0JSTOOPSTTTOOPHUMORSTRIPSTRA
BOROVNIZOAZOEFROO0PRRRRRROPLOVITEVITILOTE
ROPPYPIZPITZVLOMMMMVLOO0MSTROLOTOPSRRR/
RROMGLOVITEFLASHPITOBLLAAABLABLABLALALAL
KTORITAKTTAPTOPTIPFFFLAPRRUNGGNILOBITAVUJ
OTALITATOMIIISERIJAGGGRRRRRRROO0000MMBIVI
AEVIIILGROO0MTTUUUMTTTTAPTAAAMMSSTRA
LAMCLIPTORITULASTTTAAAMSTRANBOO00MBOBBC
OMDOTTUDASTRRRAASO00LDDOLGGGUMMMASTI
OOO0MMMNIIINEENENONON00JENILALALALILIL
HFIIJUFJUFFIIJUTUPSTOPOOOPNENENENONENOJA
SSSRANNNJEENEENENENBBLALLADNOKLOOPALOOM
OOO0MBLLASSSSTRAASSPOLITTTITUDADDUUM
UUBLODILASTORJABO0000OMBBO000MBU000U00HU
UUUHHHHIITROSPOLITRASTTUPFILMNOSSDAMPILU
AFIIIBBLAAAABLLAAAABUUUMBAAMRRROO0AM
MVIKLASFLOPBIMBOMBBLASHCLIPCLOPCLAPFLAPSTA
HAPSCHAPTRAAAPTRAAAPPINGPONGSLIIPPPTUUU
RGRADTROOOSTROO00KZZZAZZZAZUUMVERSTOPRA
OMMNVINDHIIILLOGROBSTROPTOPSTOOPNNNEI
EENNEENNOO0JEEEEESTOLGHUM

ISSN 0555-2419



9 770555 241012