

JACQUES DERRIDA: OD KRIZE EVROPSKEGA DUHA DO NOVEGA KOZMOPOLITIZMA

»Spomnil sem se slike P. Veroneseja, ki prikazuje nekaj stadijev ugrabitve Evrope.«¹ Husserl gotovo ni nikdar videl te slike in je pomislil nanjo le zato, ker se je spomnil na reprodukcijo, ki jo je imel nekoč pred očmi. Veronesejeva slika *Ratto d'Europa* (delo iz leta 1580, Benetke, Doževa palača) prikazuje sekvenco, sestavljeno iz treh prizorov. Na levi je prizor, v katerem Evropo, oblečeno v premočeno zlato in srebrno obleko, pomočnice posadijo na hrbet ležečega bika, desno spodaj, v prizoru zelo majhnih dimenzij, jo bik odnese v morje, zgoraj pa oba, v prizoru, ki je prikazan v še manjših dimenzijah, zabredeta v vodo.

Zdi se, da ta prizor vsakdo pozna. Toda, ali ga dejansko poznamo? Hči Feniksa, kralja, ki je vladal v starem mestu Sidon, nekoliko južneje od današnjega Bejruta, je sanjala. Vsebino njenih sanj je približno v sredini drugega stoletja pred našim štetjem podal jezikoslovec in bukolik Moshos iz Sirakuz. Zanj sta se v podobi dveh žensk spopadala dva dela Zemlje – »Azija in tisti, ki ji leži na-

¹Husserl 1984, 281 isl. V zvezi s takšnimi in drugačnimi zaznavami podob prim. D. Thiel, 1997, 79 isl. – Ta sestavek je avtor prvotno podal v obliki predavanja v Pragi, na mednarodnem kolokviju *Fenomen Evropa. Prispevek fenomenologije k razpravi o Evropi*. Kolokvij sta vodila Hans-Reiner Sepp in Ludger Hagerdorn.

sproti«. Ena izmed žensk, Azija, podobna domačinki, zatrjuje, da je spravila na svet otroka, Evropo, in da ga mora vzrediti. Toda druga, ki je videti kot tujka, se otroka polasti s pretvezo, da ga Zevs želi darovati kot počastitveni dar. Evropa se prestrašena zbudi: Kaj pomenijo te sanje? Pokliče svoje prijateljice in skupaj se napotijo na travnike ob morju, da bi nabrale rože. Vsako izmed deklet išče svojo najljubšo rožo, narciso, hiacinto, vijolico, timijan, krokus (rumeni žafran); pomlad je. Evropa prelepe škrlatne rože zbere v zlati košari. Ta umetnina, ki jo je izdelal Hefajst, je podrobno opisana. Motiv, slika v sliki, povzema celoto, ki se zrcali v *mise en abyme*. Na košari je med drugim upodobljena Io, hči rečnega boga Inaha, ustanovitelja mesta Argos. Io je prikazana kot krava, ki »vsa blodna stopa po slanih stezah«. Opazujejo jo moški, stoječi na obrežju (ali na obeh straneh Bosporja). Zevs se dotakne krave in jo pri sedmerih rokavih Nila spet spremeni v žensko.

56 Kypris, ciprska Afrodita, ki je te sanje sprožila, povzroči tudi njihovo uresničenje in tako rekoč realizacijo evropskega sna. Je edina boginja, ki je znala poraziti Zevsa; vanj je izstrelila svoje puščice in ga udarila s strastjo. Zevs si je nadel preobleko, na cvetočem travniku se je pojavil v podobi bika. Ta fenomen antičnega sredozemskega simbola pa ne vsebuje ničesar od svoje siceršnje pojavnosti/. Bik je nenavaden, ne gleda mrko, pogled mu žari, njegovo krzno je zlato rumeno; na čelu se mu lesketa srebrno bel krog, rogovi, ki ga zaskočajo, se nad njim stikajo v podobi polmeseca; njegov omamni vonj prekaša sladke vonjave travnika. Mar vse to ne deluje bolj kot halucinacija, omama?² Bik »... je stal pred nogami neomadeževane Evrope, ji polizal vrat in jo uročil (*katethelge*).« Dekle bika boža, ljubkuje in celo poljubi, on pa muka, kot da bi se oglašala migdonska flavta (mišljen je globoki zven frigijske dvojne flavte); dekle, nič hudega sluteč, pokliče prijateljice: pridite, zajahajmo bika! Sama se prva povzpne nanj in bik se dvigne, se zapodi v morje in, okreten kot delfin, v spremstvu Nereid in Tritonov suhih kopit zdirja čez valove. Evropa začne tožiti, opazi namreč paradoks ali sprevernitev: delfini se ne podijo po kopnem, govedo pa ne po vodi. Svojega ugrabitelja imenuje »božji bik« (*theotayrhe*). Vpraša ga: Ali si bog? Bik se ji razodene in napove, kaj se bo zgodilo. Ježa ali beg prek

² Krog z luninim krajcem na vrhu, rože in drugi detajli pričajo o atributih, ki so jih pripisovali Izidi: prim. Bühler 1960, z zgledom pri Ovidu. Moshos sledi pripovednemu izročilu, vendar v mit o Evropi vnese pomembne obrate, ki so jih nato povzeli Horac, Ovidij, Seneka, Nonos in drugi (prav tam, 28 isl. in 206 isl.). Po drugih izročilih se dogajanje odvija v sosednjem mestu Tiru; Evropa ni Feniksova hči (kot pri Homerju, *Iliada* XIV, 321 isl.), ampak sestra, ali pa je sestra Kadmosa, ki je v Grčijo prinesel abecedo; včasih pa jo povezujejo tudi z Demetro oz. Hero.

vode vodi nazaj v Zevsov rojstni kraj, na Kreto. Zapeljana, ugrabljena devica bo tam slavila poroko in Zevsu rodila »slavne sinove«, »ki bodo vsi postali vladarji nad ljudmi«.

S tem Moshos sklene svojo pripoved. Imeni sinov omenja že Homer: Minos in »božanski junak Radamantis«; njune naloge je 200 let pred Moshosom opisal Platon v sklepnem delu Gorgiasa (523 e, 526 d): Na travniku, na križišču (*en te trhiodo*), kjer se ena pot odcepi k otokom blaženih, druga pa v Tartar, bosta morala razsojati o dušah umrlih. Radamantis naj bi sodil dušam iz Azije, Aiakos (po izvoru iz Evrope, v nasprotju z drugima dvema, ki prihajata iz Azije) pa dušam iz Evrope. Minos naj bi predsedoval sojenju mrtvih; Odisej ga je videl z zlatim žezlom v roki.

Zdi se, da se pomen te zgodbe – tako kot tudi sam bralec – izgublja v labirintu namigov in napotovanj, vzporednic in zrcaljenj. Drugi velikanski labirint – ne labirint iz kamna, kakršnega je postavil arhitekt Dedal na Kreti (ta, ki ga je dal kralj Minos zapreti v lastno stvaritev), pač pa iz besedil – je zgradil Jacques Derrida. Ariadnina nit v njem je fenomenologija. Njena vodilna nit pa je zopet to, da vodilna nit obstaja in mora obstajati, izsleditev, smisel ali namen, cilj ali telos.

Husserl je hotel v predavanju, ki ga je imel 7. maja 1935 v dunajski *Kulturni zvezi* »osvetliti posebno teleologijo, tako rekoč vrojeno le naši Evropi«. V ta namen je Husserl poudaril »problem univerzalne in čiste duhovne znanosti«. Prepoznati »fenomen Evropa« v njegovem bistvu naj bi pomenilo uzreti krizo in uvideti, da subjektivnost skupnosti /eines, wir/, ki nosi ime Evropa, usmerja ideja transcendentalne skupnosti.³ Derrida je ta motiv povzel; preučeval ga je vse življenje in v zvezi z njim opozarjal na vedno nove probleme in povezave. V nadaljevanju bi rad prikazal najpomembnejše faze v tej polemiki. Derrida se – na kratko povedano – podaja na pot od Husserla do Kanta. Na tej poti se razvije politično mišljenje, za katero velja, da je dobilo svoj izraz šele pozneje. Izkazalo pa se bo, da je bilo navzoče že od samega začetka.

³ Husserl 1954, str. 318 in 348. Husserl je predaval brez pisne predloge (ponovno 10. maja) in je to besedilo šele naknadno prenesel na papir (prim. prav tam, XIII isl.); leta 1954 ga je objavil Walter Biemel pod naslovom *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Husserl 1954, 314–348).

1. Geneza ideje – Evropa kot medij (1953–1967)

Pred petdesetimi leti, osemnajst let po Husserlovem dunajskem predavanju – 1953/54 – je Derrida, ki je bil takrat star 23 let, pri Mauriceu de Gandillacu napisal *mémoire*, diplomsko ali magistrsko delo, celo knjigo, ki je obsegala 300 strani. Njen četrti in zadnji del nosi naslov: Teleologija. Smisel zgodovine in zgodovina smisla. Prvo poglavje četrtega dela pa je naslovljeno: Rojstvo in krize filozofije. Derrida neumorno prevprašuje problem, ki ga je odprl (ali aktualiziral) Husserl: Kako je mogoč začetek? Kako lahko pride do absolutne nove utemeljitve, praosnovanja? Natančneje rečeno: »Kako je lahko izvornost utemeljevanja *pred* sintezo? Kako se lahko vse začne z zapletenostjo?«⁴

Derrida premišljuje o težavah transcendentalne teleologije. Ta ne more biti dana v izvorni evidenci, pred slehernim oblikovanjem zavesti subjekta; ostaja zastrta, skrita za samim gibanjem filozofije. O njej ni mogoče dvomiti, niti je ni mogoče nevtralizirati. Pač pa sama fenomenologija, »na misteriozen način«, dokazuje in uresničuje teleologijo. Te ni mogoče dokazati niti z empiričnim dogajanjem, saj vendar usmerja konstitucijo svetne zgodovine. Če naj bi bila teleologija transcendentalna evidenca, bi jo moral biti zmožen prepoznati vsak transcendentalni subjekt, torej »sleherni človek« (prav tam, str. 248).

58

Gre za »idejo‘ v kantovskem smislu«. Husserl s tem nima v mislih »deskriptivnih pojmov«, ampak »eksaktne idealne pojme«, ki se v čutnem zrenju, denimo v geometriji teles, površin, točke, kota itd., sploh ne morejo pojaviti. Takšne ideje imajo svoj izvor, »prautelemeljitev«, v subjektu, v primeru geometrije v nekakšnem »nedoumljivem Talesu, ki še bajesloven ni«. Takšne ideje so najprej »čutne slike, ki se razvijejo pri posameznih osebah in na čudežen, nov način v sebi skrivajo intencionalne neskončnosti.«⁵

S tem Husserl ponavlja neko Kantovo figuro: Matematika naj bi dolgo, »(zlasti pod Egipčani), le tipala okrog sebe«. Tako je bilo vse do trenutka, ko je »srečni domislek enega samega človeka«, »(naj ga imenujemo *Tales* ali kakor koli drugače)«, pripeljal do »*revolucije*«; odtlej je bila » neki znanosti izbrana in načrtana gotova pot, za vse čase in v neskončne daljave.«⁶

⁴Derrida 1990, 12 in VII. V nadaljevanju bomo navedke iz Derridaja podajali dvojno: pred poševnico s številkami strani iz francoske izdaje, za njo pa iz nemškega prevoda, kolikor obstaja (tu večinoma modificirano).

⁵Husserl: 1976, 154 isl., § 74; Husserl 1954, 378 in 322.

⁶Kant 1781, Predgovor B XI. To velja za naravoslovje oz. fiziko, veljalo pa naj bi tudi za metafiziko.

Derrida je poudaril, da je ta domislek – prvotna pridobitev, praosnovanje, izpolnjeni trenutek navdiha – vdor, predvsem akt svobode.⁷ V svojem predavanju iz leta 1959 je razlagal naslednje: »Ideja resnice, torej ideja filozofije ali znanosti, je neskončna ideja, ideja v kantovskem smislu. Vsaka totaliteta, vsaka končna struktura je v primerjavi z njo nepopolna.« Husserl poudarja »načelno, esencialno, strukturno nemožnost dokončanja strukturne fenomenologije«. Na več načinov opredeljuje neskončno odprtost doživetja in se pri tem sklicuje na »idejo v kantovskem smislu, na vdor neskončnega v zavest«. Proti koncu predavanja pa razmišlja takole: »Navzočnost *telosa* ali *namena* za teleološko zavest, neskončne teoretske anticipacije, ki se hkrati daje kot neskončna praktična naloga, je nakazana vsakič, ko Husserl govori o ideji v kantovskem smislu. [...] Ta ideja je ideja ali sam projekt fenomenologije, to, kar jo omogoča, in s tem ko presega [débordant] njen sistem evidenc ali aktualnih določitev, ga presega kot njegov vir ali njegov konec.«⁸

Kako je torej takšna ideja lahko realizirana ali posredovana? Kako se lahko pojavlja? Husserl trdi, da naj bi pri »starogrškem ljudstvu, v 7. in 6. stoletju pred Kristusom« vzniknila »nova drža posameznika do okolnega sveta. Posledica tega pa je bil vdor neke povsem drugačne duhovne tvorbe, ki je naglo prerasla v sistematično zaprto kulturno formo; Grki so jo poimenovali filozofija. [...] V preboju filozofije v tem smislu, torej filozofije, ki zaobjema vse znanosti, vidim, naj se sliši še tako paradoksalno, prafenomen duhovne Evrope« (Husserl 1954, 321). Derrida to mesto navede in pri tem opaža težave: »Nenavadna razlaga, ki izdaja [*trahit*] trajanje vseh poprejšnjih nejasnosti.« Po Derridaju »je v ‚dunajskem predavanju‘ Evropa ta, ki prevzema vlogo posredovanja [*médiation*] med čistim transcendentelnim jazom in empirično inkarnacijo teleološke ideje.«⁹

Husserlovo kritiko Kanta moramo tukaj pustiti ob strani; spomnimo naj le na dve njeni točki: Husserl meni, da Kant še ne stoji na »pratleh« fenomenološke subjektivnosti (Husserl 1974, 271, § 100); zaradi »mitičnega«, konstruktivističnega oblikovanja pojmov mu ni uspelo priti do njihove poslednje jasnosti, do dejanskega začetka (Husserl 1954, 202 isl.).

⁷ Derrida 1962, 145 isl./178. Pa tudi Thiel 1990, 346 isl. in Thiel 1993, 219 isl.

⁸ Derrida 1967 a, 237/244, 242/248 n. in 250/257. Formulacija »irruption de l'infini auprès de la conscience« se na primer spet pojavi v Derrida 1994a, 212/252 itd. Pa tudi v Thiel 2003, 257 n. – Derrida je vseskozi ohranjal formulacijo »ideja v kantovskem smislu«. Leta 1962 je ob Husserlu razlagal, da je ta ideja nekaj regulativno nedoločenege, »regulativni pol neskončne naloge«, predmet ideacije, ki ga ta lahko konstruira v ustvarjanju (iznajdenje nečesa še ne obstoječega, v nasprotju z ideacijo kot zrenjem bistev). Ta ideja se ne more dajati, ne more biti določena v nobeni evidenci, saj je možnost evidence same; »kot neskončna določljivost onega X«, je »le nanašanje na predmet, torej – v najširšem smislu – objektivnost sama.« Derrida 1962, 29/60 op., 150 isl./182 isl. in 153/185.

⁹ Derrida 1990, 250 in 249.

Husserl torej Evrope ne razume v kakršnem koli »svetnem« smislu. Empirična Evropa ima svojo lastno genezo, ki bi jo bilo težko zajeti v neskončni transcendentni teologiji. »Izhajajoč iz geografske, politične ali ekonomske faktičnosti, ne moremo strožje definirati eidetske enotnosti Evrope. Da bi dojeli Evropo, moramo torej izhajati iz ideje, iz čistega pomena *a priori*. Ta ideja Evrope je v Evropi rojena ideja; je ideja filozofije, ki je, kot nam pove Husserl, v svoji absolutni izvornosti evropska ideja« (prav tam, 249 isl.). »Duhovna Evropa ima svoj rojstni kraj« (Husserl 1954, 321).

Derrida vidi v tem »protislovje« (*contradiction*). Husserl zamenjuje rojstni kraj ideje filozofije, *eidosa* Evrope, s »pojavom helenizma, umeščenim v čas in realni prostor«. Ta zmeda ima bremenilne posledice. Ali takšna uredba (*instauration*) filozofije ne deli človeštva v dve družini? Na eni strani na Evropejce, ki so dočakali duhovni prihod Evrope, in na drugi na ne-Evropejce (Derrida 1990, 252 isl.)? Dejansko skuša Husserl odgovoriti na vprašanje, »ali nosi evropsko človeštvo v sebi absolutno idejo, in ni le empirični antropološki tip, kot sta ‚Kitajska‘ ali ‚Indija‘; in nadalje, ali igra evropeizacije vseh tujih človeštev v sebi izkazuje vodstvo absolutnega smisla, ki pripada smislu sveta, ne pa njegovemu zgodovinskemu nesmislu«. Njegov odgovor se glasi: Le v Evropi je prodrla ideja »theorie«, neskončne naloge; in le Evropa ima »notranji smisel«, »skrito teleologijo« (Husserl 1954, 14 isl.).

60

Derrida si prizadeva, da bi Husserlov evrocentrizen razkril kot napako, kot šibko točko. Ta kritična distanca že napoveduje drugi pojem Evrope. Če k fenomenološki metodi sodi začasno postavljanje predmeta v oklepaj (*epoché*), je treba tudi evropsko faktičnost v parentezi, idejo filozofije, podvreči »klasični ‚imaginarni variaciji‘«. Derrida sklepa, da je Evropo potemtakem mogoče nadomestiti z Azijo, Afriko itd. Vendar pa zaradi »privilegirane prejetja« ideje filozofije obstaja evropski *eidōs*. Ali pa ima morda Husserlovo izrecno oporjanje na »narod« Grkov le fiktiven in metaforičen pomen? »Zagotovo ne.« (Derrida 1990, 250 isl.)

Ali je ideja resnice, ki se je, kot vztraja Husserl, nekega dne pokazala prav tem ljudem, predsokratikom, potemtakem obstajala že poprej? Ali pa je stvaritev filozofije vezana na končni obstoj neke čisto določene skupine ljudi? V kakšnem razmerju sta sploh empirija in ideja, eksistenca in esenca? Derridajeva kritika meri predvsem na nevarnosti, ki jih skriva Husserlov model posredovanja takšnih polov, na krizo. Dunajskemu predavanju »vseskozi spodleteva

pri upoštevanju učinkovite geneze te ideje in njene zgodovinske zakoreninjenosti«. Husserl to sam pripominja, vendar le mimogrede.¹⁰ Krizo teleologije tolmači kot prehodno zmago naivnega objektivizma znanosti. Ne poglobi pa se v izvor te krize iz ignoriranja ali pozabljanja transcendentalne geneze.¹¹

Derrida bo še dolgo tuhtal o tej površnosti. Predvsem zastavlja vprašanje: »Kako je mogoče, da določeni subjekti v določenih zgodovinskih trenutkih, na določenih koncih sveta teleološko idejo zatajijo, je ne prepoznajo, jo izkrivijo ali prikrijejo, naredijo za nekaj, kar ne obstaja, ali pa jo ‚pozabijo‘?« (Prav tam, 248.) Odgovor je sprva podal v obliki previdnih protivprašanj: »Ali nas preprosti obstoj ‚kriz‘ ne obvezuje, da moramo ideji filozofije dopustiti sestop v ‚svetno‘ zgodovino in empiričnemu dogajanju samemu dodeliti kontinuirano vlogo?« (Prav tam, 249.) In začasni rezultat tega: »Transcendentalno in empirično morata biti torej izvorno implicirana v eksistenci, ki se, kolikor je čisto v-svetu, odpira resnici biti« (prav tam, 251).

Derrida se ne zadovolji s Husserlovim modelom nenadnega nastanka zavesti, kot da bi ta padla z neba. »Ali je – ker je transcendentalna možnost vselej *že tu* – akt, s katerim se ta zbudi, transcendentalno ali empirično ‚rojstvo‘?« (Prav tam, 253.) Ta *déjà là* pokvari čista razlikovanja. Srečni domislek, s katerim je prvemu iznajditelju, kot pravi Kant, zasvetila »luč« (Kant 1781, B XII), in to *prvikrat*, je nastopil že po zaslugi neke vrste križanja polov eksistence in esence. Derrida to imenuje »komplikacija« ali »kontaminacija«. To pa ima naslednje konsekvence: »Če je neskončna naloga vselej izvorno navzoča ali možna, potem sam akt, s katerim od tod dobimo zavest, ni izvoren.« Potemtakem bi bil uničen temelj te teleologije.¹²

Zakaj je nujno, da se pojavi absolutna ideja (prav tam, 254)? Kako se lahko ideja neskončne naloge uravna v čisto končnost? Neskončno je moralo biti *že*

¹⁰ Derrida 1990, 257. Derrida navaja dve mesti: »Kar je pridobljeno kot veljavno, kot resnica, tako služi kot material za morebitno razvitje idealitet višje stopnje, in tako vedno znova«; »Znanstvena kultura [...] pomeni tudi revolucioniranje zgodovinskosti, ki je zdaj zgodovina ponikanja /entwerden/ končnega človeštva v nastajanje človeštva neskončnih nalog.« (Husserl 1954, 323 in 325; izraz »entwerden« v francoskem prevodu Gérarda Granelsa ni preveden.)

¹¹ Derrida 1990, 258; prim. 272. R. P. Breton je leta 1959 opozoril, da so v tem, kar Husserl (v *Kartezijskih meditacijah*) imenuje »habitualnosti«, konstitutivna dejanja že pozabljena (Breton 1965).

¹² Derrida 1990, 253; nemški izraz »Besinnung« je bil pozneje preveden kot *prend conscience* (prav tam, 255). Derrida je to nakazal že prej: Teleologija se pojavi kot *že* konstituirana enost (prav tam, 40). Empirični jaz je – po Husserlovi formuli – »zmerom *že* konstituiran« (prav tam, 90 op. 43).

navzoče; empirično in transcendentalno sta torej »neločljiva in dialektično vzajemna«. ¹³ To dvojno gibanje, sestop ideje oz. transcendentalnega, hkrati pa vzpon empiričnega, se zopet pojavi v spisu iz leta 1963: »Dopustiti sestop smisla, vendar sočasno povzdigniti vpis.« ¹⁴

Tu gre za napoved tega, kar je od leta 1965 naprej poimenovano kot dekonstrukcija. Ta, povedano le *en passant*, kot je Derrida vedno znova zatrjeval, ni niti metoda niti pojem. Kant je zapisal, da *Kritika čistega uma* ni sistem znatnosti, ampak »Traktat o metodi« (B XXII); Husserl fenomenologiji pravi metoda (Husserl 1976, 3). Toda dekonstrukcija naj bi ne bila in ne more biti nekaj, kar bi bilo mogoče zvesti na aksiome, načela, pravila, in dogmatično posredovati naprej. Ostala naj bi to, kar je že od vselej v teku, že od zmeraj potekajoča igra antagonističnih in iztirjenih sil, v tekstih in teksturah, v teoretskih in realnih strukturah. To je, gledano z večje razdalje, variacija postopka, ki ga je opisal Platon (na primer v *Filebu* 18) in po katerem se je treba ob doslednem upoštevanju vmesnih stopenj povzpeti od posameznega k splošnemu in se – tudi obratno – zopet spustiti navzdol. Klasično ime te metodološke zahteve je dialektika.

62

Derrida je v 60. letih aktivno sodeloval v polemiki, ki jo je sprožil Claude Lévi-Strauss. Šlo je za tematiko strukturalne antropologije, etnologije, evropocentrizma. Plod tega je bil predvsem izid *De la grammatologie* v letu 1967. Tu bomo opozorili le na odlomek, v katerem je mogoče razpoznati postopek, značilen za Derridaja. V njem merodajne avtorje obravnava z dveh plati, tako rekoč kot *insider* in *outsider*, kot metafizik in antimetafizik. »Rousseaujeva dinamika je neobičajni sistem, v katerem se kritika etnocentrizma organsko povezuje z evropocentrizmom.« ¹⁵ Da bi ponazoril to ambivalentnost, Derrida

¹³ Derrida 1990, 256 n. Bernhard Waldenfels poudarja nekatere »preroške postavitve akcentov« v Derridajevem zgodnjem spisu, na primer »dialektično koincidenco« konstituirajočega in konstituiranega (Waldenfels 1995, 84 in 86, v navezavi na Derrida 1990, 211). Sem sodi tudi motiv skrivne »kontaminacije« (prav tam, 87 n.; Derrida 1990, 30: »contamination dissimulée«). Po drugi strani pa se Derridajeva »včasih bolj odprta, včasih pa bolj negativna dialektika« »še zmeraj« poslužuje »pojmov, npr. ‚protislovja‘, kot gonila /Motor/ geneze« (prav tam, 87; Derrida 1990, 197). Vendar pa besedilo gotovo vsebuje več, kot je Waldenfels pripravljen iz njega razbrati.

¹⁴ Derrida 1967a, 21/22. Nekaj vrstic naprej, v neposredni navezavi na Husserlovo delo *Ursprung der Geometrie*: Smisel mora počakati, dokler ne bo povedan ali zapisan, da bi postal to, kar – »v svoji zadržanosti /Hingehaltensein/ (á différer de soi) – je, namreč smisel. Iz te – za smisel konstitutivne – diference kmalu nastane slavna *différance*.

¹⁵ Derrida 1967b, 316/381.

primerja dva odlomka, vzeta iz *Eseja o izvoru jezika* in iz *Čmila*. V prvem besedilu Rousseau protestira proti evropskemu predsodku, po katerem se človeka presoja le z vsakokratnega lastnega vidika; v drugem besedilu pa podaja »evropocentrično veroizpoved« in na primer trdi: »Ne črnci ne Laponci nimajo razuma [*le sens*] Evropejcev.« Derrida se je dokopal do argumentacije: ta cirkulira med dvema Evropama in naj bi ostala ali postala klasična. »Evropejec zagreši napako [*a le tort*, krivico], da ne zamenja svojega mesta, da se ima za negibno središče Zemlje, da ostaja vsajen kot drevo v svoji deželi.« Toda za Rousseauja ima Evropejec priložnost ali moč, da je hkrati evropski in vse drugo; prebivalec zmernega podnebnega pasu *mora* svojo (specifično) diferenco bodisi izbrisati ali pa preseči, zato da bi ustvaril »odprtino za človečnost človeka«. Po Rousseauju je na primer v Franciji, prej kot kje drugje, odlikovano opazovalno mesto, s katerega sta mogoča boljši nadzor nad igro protislovij in boljše razumevanje naravnih vzrokov kulture.¹⁶

2. Rt Evropa in njegovo Drugo (1987–1990)

Skoraj petintrideset let pozneje se je Derrida zopet vrnil k dunajskemu predavanju. V *De l'esprit* (1987) podaja skicirano primerjavo treh diskurzov o Evropi in duhu, nastalih med obema vojnoma: Husserlovega, Heideggrovo predavanje *Uvod v metafiziko* (1935) in Paula Valéryja *La crise de l'esprit* (1919) in *La liberté de l'esprit* (1939).¹⁷ Derrida pri vseh treh avtorjih opazuje nekakšen strah, negotovost, »držo tesnobe«: Kaj se dogaja z nami? Heidegger ob pogledu na Nemčijo med Ameriko in Rusijo opazuje »odvzem moči duha«. Valéry Evrope ne opredeljuje glede na zgodovino ali geografijo (z vidika slednje je ta le polotok Azije), ampak v funkcionalnem smislu, kot skupek maksim,

¹⁶ Prav tam, 318/383. Derrida je izčrpno analiziral shemo Rousseaujevih opozicij – sever / jug, akcent / artikulacija, energija / jasnost, srce / um, toplota / mraz, življenje / smrt, itd. V preprostejši obliki jo najdemo na primer pri Nikolaju Kuzanskem (Cusanus 1971, II, pogl. 15). Kuzanski je sicer ob Danteju zaslužen za pripravo specifično krščanskega pojma Evrope, ki se je oblikoval v 15. stoletju. Enea Silvio Piccolomini (poznejši papež Pij II.) je Bizanc poimenoval »drugo oko Evrope«; ta se zdaj ni več kazala – kakor poprej – le kot cerkveno-religijska enota, pač pa tudi kot zgodovinska, politična in gospodarska veličina, kot »naša lastna hiša«. O tem Karageorgos 1992, 144 n. – V zvezi s Heglovo filozofijo prava Derrida pripominja: »Ko afriško nezavedno vstopi v zgodovino, se dialektizira in postane zavestno, začne se evropeizirati, obveže [*engage*]; zaveže, zajamči, zaplete, zastavi] svojo arbitrarnost v teleološko odločitev duhovne ekonomije ...« Derrida 1974, 234a.

¹⁷ Derrida 1987, 94 n./73 n. in 138 n.

potreb, dela, kapitala itd.; *homo europeus* ni definiran z raso, jezikom, običaji itd. Sprašuje takole: »Kaj boste DANES storili?«¹⁸ Derrida meni, da hoče Husserl v svojem predavanju tako rekoč narediti red v »transcendentalni teleologiji uma, ki je evropski humanizem« (prav tam, 95/139) – toda zdi se, da se mu namesto tega vanj prikradejo nekatera grozljiva, strašna merila. Oglejmo si le dva primera:

a) Husserl zapiše: »V duhovnem smislu k Evropi očitno sodijo angleška ozemlja, Združene države itd., ne pa tudi Eskimi ali Indijanci sejemskih menažerij, ali cigani, ki se nenehno potepajo po Evropi.« (Husserl 1954, 318 isl.) Derrida pripominja: »Pridržanje [*retention*] angleških ozemelj ‚duhovni‘ Evropi, bi lahko, smešno, s poudarjeno komiko, ki obtežuje ta mračni odlomek, pričalo o filozofski nekonsekventnosti« (1987, 95/138). Ali se ne bi bilo treba vprašati, po čem se v tej perspektivi angleška ozemlja razlikujejo od ZDA? Šestdeset let pred tem je Nietzsche z geografskim pojmom Evrope opravil tako, da je prišel zraven »Ameriko«, »kolikor je ta dežela hči naše kulture«.¹⁹

64

b) V *Izvoru geometrije* je Husserl označil poseben prelom, značilen za pot k telosu fenomenologije, evropskemu človeštvu: »Toda tako kot predstavlja človek, še celo prebivalec Papue, novo stopnjo animalnosti, namreč glede na žival, tako predstavlja filozofski um novo stopnjo človeškosti in njenega uma.« (Husserl 1954, 337 isl.) Leta 1961 je Derrida pripomnil le naslednje: »Osvestitev o tem, kar je že bilo tu, označuje prelom in s tem radikalen in ustvarjalni izvor.«²⁰ Sedem let pozneje je zopet navedel ta Husserlov stavek, tokrat v navezavi na opazke o zgodovini, teleologiji in antropologiji pri Heglu in Kantu; leta 1987 pa je ta citat uporabil še enkrat, spet brez komentarja, kot bi bila njegova vprašljivost povsem očitna.²¹

Na torinskem kolokviju o »Evropski kulturni identiteti«, ki ga je vodil Gianni Vattimo, je Derrida 20. maja leta 1990 v svojem predavanju linije primerjave

¹⁸ Navaja Derrida, prav tam, 99 n./142.

¹⁹ Nietzsche 1878, II, Št. 215. Ob tem tudi z materiali bogat pledoajé Paula Richarda Bluma 2001, 168. Tam (170 n.) tudi o Husserlovem Dunajskem predavanju.

²⁰ Derrida 1962, 162/194.

²¹ Derrida 1968, 146/105 op.; Derrida 1987, 95 n./139. V zabeležki, natisnjeni pod tekstnokritičnimi opombami, Husserl do konca razširi prepad: »Fizično-kemična narava je edino, kar imamo skupnega s prebivalci Papue. V nasprotju s tem pa se naše okolje v temelju razlikuje od okolja prebivalcev Papue in te razlike nikakor ne bi mogli opredeliti kot geografsko razlikovanje Avstralije od Evrope.« (Husserl 1954, 548) Derrida ne uporabi tega citata – morda iz spoštovanja do Husserla ...

treh avtorjev speljal še dlje; dotlej je ta slonela predvsem na Husserlu. Besedilo je pod naslovom *L'Autre cap* izšlo januarja leta 1991 – »sredi zalivske vojne«. ²² Derrida samega sebe na začetku predstavi kot »neke vrste preakulturiranega, prekolonializiranega mešanca.« ²³ Izhajajoč iz tega občutka, pride do dveh aksiomov, pridobljenih s prevaro (po *subrepciji*).

Prvi aksiom: končnost. Evropejci »smo« stari in mladi, starci in mladeniči, zaradi izčrpanosti, »utrujenosti«, in zato, ker neke prihodnje Evrope še ni. Kaj storiti? Ali se je treba posloviti od stare Evrope in kreniti naproti novi, neznani? Ali pa se moramo vrniti in ob velikem slavju »vnovičnega snidenja« rekonstruirati staro Evropo? ²⁴ Derrida si na neki način hkrati prizadeva za oboje: Starega ne moremo in ne smemo pozabiti, novo pa naj bi moralo ostati vselej odprto.

Drugi aksiom: Svojestvo (*le propre*) kake kulture je to, da ni identična s seboj. ²⁵ Odnosa do sebe in istovetnosti ni brez kulture drugega. »Monogenealogija je v zgodovini kulture vselej mistifikacija.« (Prav tam, 17/12.) Drugače povedano: namesto da – kot običajno – uveljavljamo vsakokrat lastno, po možnosti premočrtno, neprekinjeno poreklo iz enega in edinega začetka – in to celo z nasiljem – je bolj primerno dopuščati pluralnost izvorov. To je gotovo najstarejši Derridajev motiv. Ne gre mu za tako imenovano »novo Evropo« (ki kot politični program že lahko predstavlja past), pač pa za Evropo onstran izčrpanih programov, onstran evrocentrizma in anti-evrocentrizma (prav tam, 17 isl./14 isl.).

Derrida navidezna protislovja – kot že tolikokrat – pripelje do enotnega obrazca, tokrat pač najkrajšega možnega: *cap* – rt, najbolj sprednji kraj, konica; *caput*, oglavje /Haupt/, naslov, glava (*eschaton*); dirka; v pomorskem jeziku kapitan ali prednji konec ladje, vendar pa tudi *kapital*, kapitalizirajoča rezerva itd. (Prav tam, 19 isl./15 isl.) Evropa je rt v geografskem smislu, toda vselej se je opredeljevala in kultivirala v podobi zahodnega rta in zadnje konice. ²⁶ Ali je

²² Derrida 1991, 8/8, 35/27 in 82/61 op. Nemški in ameriški prevod – oba iz leta 1992 – imata poleg naslova še podnaslov: *Zwei Essays zu Europa in: Reflections on Today's Europe*.

²³ Derrida, prav tam, 13/11. *Métis*, Mestize; toda *me tis*, noben, nihče; *metis*, prebrisanost, prebrisan načrt, odlok; *Metis*, mati Atene.

²⁴ Prav tam, 14 n./11 n. *Retrouvailles* je bil uradni izraz Mitterandove vlade.

²⁵ Derrida razvija pomenske odenke: *différence avec soi, d'avec soi, à soi*. Prim op. 13 v našem besedilu.

²⁶ Prav tam, 30/23; *la pointe finale* je tudi zadnja ali končna *pointe*. V pismu nekemu prevajalcu v angleščino, ki je živel na Finskem, se Derrida poigrava z geografijo: »Finistère, na drugem koncu,

ta predstava duhovnega rta zgolj želja? »Ideja konice vzornosti, porinjene naprej, je ideja evropske ideje« (prav tam 28 isl./22). Logika *exemplarité* je večinoma izkrivljena, ker zgled uzurpira to, kar bi moral le razjasniti.

Derrida pripelje v igro še drug paradoks. Intelektualci imajo dvojno nalogo, *double bind* (prav tam, 33/25 isl.): Ohranjati morajo določeno idejo Evrope ali, natančneje, diferenco. Evropa je to, kar je, ker je to, in ne ono. Toda zaradi »potresa«– perestrojke (prav tam, 62/47), padca berlinskega zidu, ponovne združitve obeh Nemčij, liberalizma – je ta ideja v tem, da odpre identiteto Evrope, na drugem rtu, drugi obali ali cilju, na rtu drugega. Mar Evropa ni odgovorna tudi za odpiranje? Za spremembo kurza? Za anticipacijo nepredvidljivega (*ante-capere*)? (Prav tam, 22 isl./17 isl.)

Francoska beseda *capital* naj bi to vprašanje kapitalizirala v dveh slovničnih spolih (prav tam. 38/29 isl.). To je Derridajev način nakazovanja in uporabe slovničnih diferenc v tako imenovanih naravnih jezikih:

66

a) Ženski spol: *la capitale* (prav tam, 39/30). Ali obstaja glavno mesto v Evropi ali za Evropo? »Bajka o razširitvi evropskega modela« je v resnici boj za kulturno hegemonijo. Na tem delajo kulturne industrije. Te stremijo h kulturni identiteti Evrope, ki se ne more in ne sme razcepiti, ostati mora prevedljiva – toda hkrati se ne more in ne sme normirati v smislu obče razumljivosti in rentabilnosti, vsenavzočnosti nekaterih prednosti, *remote control*, demagogije v »krajih konsenza, doseženega brez truda«. »Torej niti monopol niti razpršitev.« (Prav tam, 41 n./31 isl.)

Derrida vpelje v igro dva motiva, ki ju vedno znova navaja tudi drugod. Prvi: morala, politika, odgovornost vselej izvirajo iz aporije (prav tam, 43/33); linearni, načrtni potek kakega programa je v najboljšem primeru tehnologija, ni pa odločitev, akt praktičnega uma (prav tam, 46/36). Drugi motiv: »kapilarnost«. Ožičenje je samouničenje totalitarnih režimov; telefon na primer ne dopušča obstoja meje med javnim in zasebnim (prav tam, 44 isl./34).

»Nacionalizem in kozmopolitstvo sta vselej dobro shajala drug z drugim, pa naj se to zdi še tako paradokсно; od Fichteja naprej lahko to potrdijo številni

bi v francoski Bretaniji (za razliko od vaše Velike Britanije)« pomenilo »*terre de la fin, pays-limite*«; »Finnland«, *Finlande*, bi lahko ustrezno prevedli kot »*pays de la fin*«; Derrida 1992.

primeri« (prav tam, 49/39). Logika je znana: Svojstvo (*le propre*) kake nacije ali idioma je vrh /Kap/ za Evropo; analogno temu je Evropa vrh /Kap/ za univerzalno bistvo človeškosti. Evropa se ima za avantgardo, za predhodnico geografije in zgodovine. Derridajev primer spominja na to, kar smo prej povedali o Rousseauju: Francija ali, natančneje povedano, njena prestolnica Pariz je iznašla človekove pravice itd.²⁷

b) Moški spol: *le capital*. Marxov *Kapital* bo nujno treba brati na drug način, pravi Derrida. Pri tem je treba paziti na »*novo* kritiko *novih* učinkov kapitala (v doslej neznanih tehnično-družbenih strukturah)«. Treba je tudi analizirati razlike med pravom, moralno in politiko, ali med brezpogojno idejo prava in efektivnimi pogoji njenega premeščanja (prav tam, 57/43). Najzanimivejši moment pri Valéryju je točka, »v kateri regionalna ali partikularna nujnost kapitala proizvaja ali sproža vseskozi ogroženo produkcijo univerzalnega. Evropska kultura je torej v nevarnosti, ko se ta idealna univerzalnost – sama idealiteta univerzalnega kot produkcija kapitala – znajde v položaju ogroženosti« (prav tam, 65/49). Ogrožen je torej idealni kapital ‚naše‘ kulture, ki ga pomnožujejo ljudje, študij in znanost, telo in medicina.²⁸

Derrida zahteva »da kapitalni paradoks univerzalnosti« postavimo na preizkušnjo antinomije.²⁹ Ta vrednost se mora navezati na vrednost, ki jo ima kot zgled. Univerzalno se mora vpisati v singularno, v idiom, kulturo kakega individua ali nacije. Ta vpis v lastno telo je vsakokrat edinstven – ali tukaj ne škriplje tisti srhljivi stroj iz Kafkove kazenske kolonije? In v prav takšni obliki – kot zgled za lok od subjekta do svetovnega človeka – Derrida navaja znameniti Husserlov rek: »V svojem filozofiranju smo torej [...] funkcionarji človeštva.«³⁰ To naj bi bila odprtina, odpiranje rta.

Derrida na koncu ostro vztraja pri tem, da dolžnost, odgovoriti na evropski spomin, ne podlega skupnemu merilu z vsem tistim, kar lahko sicer razumemo

²⁷ Derrida 1991, 50 isl./38 isl. Derrida pojasnjuje ta galocentrizem (prav tam, 72 isl./54 isl.) ob Valéryju; druge »centrizme« (etno-, logo-, falo-, andro- itd.) obravnava v Derrida 1994a; glej tudi Thiel 2003a). Na to se navezuje tudi motiv *omphalosa* (popka, kama v središču sveta). Derrida se je distanciral od nereflektiranih konceptov avantgarde (Derrida 1975).

²⁸ Derrida 1991, 66/50; implicitni namig na dela Michela Foucaulta.

²⁹ *épreuve, endurance*; prav tam, 78/59 in 71/53. Isti postopek že 1953/54.

³⁰ Derrida 1991, 73/55; Husserl 1954, 15, § 7. Pred tem Husserl zagotavlja: v celoti človeškega obstoja filozofija nima »pomena privatnih ali sicer kakor koli drugače omejenih kulturnih ciljev«.

kot dolžnost. Sledi naštevanje elementov te tako rekoč absolutne dolžnosti; vseskozi gre za dvojne, aporijske dolžnosti, ki jih je – kar nikakor ni naključje – sedem:³¹

- 1) odpreti Evropo temu, kar ni Evropa, kar ni nikdar bila in nikoli ne bo;
- 2) sprejeti tujca in hkrati tudi njegovo drugačnost (gostoljubje);
- 3) kritizirati totalitarni dogmatizem, ki je uničil demokracijo in evropsko dediščino, vendar pa kritizirati tudi »religijo kapitala«, ki vgrajuje svoj dogmatizem v novih podobah;
- 4) gojiti vrlino te kritike, kritične ideje, kritične tradicije, obenem pa jo – ne da bi jo kompromitirali – podvreči tudi dekonstruktivni genealogiji;
- 5) sprejeti edinstveno evropsko dediščino ideje demokracije, vendar hkrati priznati, da ta ideja ni nikdar dana, da ni niti regulativna ideja v Kantovem smislu, ampak nekaj, kar je treba vselej šele premišljati in kar torej ostaja prihodnje;³²
- 6) paziti na diferenco, idiom, manjšino, singularnost, vendar pa tudi na univerzalnost formalne zakonitosti;
- 7) tolerirati in upoštevati vse to, kar se ne postavlja pod avtoriteto uma, na primer vero (*foi*) ali mišljenja (*pensées*) kot navezave na ideal razsvetljenstva.

68

3. Kantove vizije – kozmopolitizem in gostoljubje (1991–2003)

Derrida je 23. maja 1991 v Parizu na prireditvi UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) otvoril zaključno razpravo. Njegova niti ne tako »skromna premišljevanja« so UNESCO v znameniti gesti tesno povezala ali prešla s Kantovim »velikim malim tekstom«, *Idejo o uni-*

³¹ Derrida 1991, 75 isl./56 isl. Seznam se vsakokrat začenja z »*Le même devoir dicte ...*« Derrida se v razčlenitvenih shemah pogosto poslužuje števila sedem.

³² Ta točka je navedena v Derrida 1993, 108/113: Ideja prihodnje demokracije ni niti ideja v kantovskem smislu niti aktualni, omejeni pojem demokracije. Isti odlomek je naveden tudi v Derrida 2003a, 121/118.

verzalni zgodovini v svetovljanski naravnosti.³³ UNESCO naj bi bil privilegirani, celo edini možni kraj vpraševanja po pravici do filozofije (prav tam, 11). V omenjenem besedilu, pa tudi drugih, je Kant napovedal vrsto mednarodnih institucij, ki so večinoma zaživele šele po letu 1945. Takšnim aktom na-povedovanja (*annoncer, prédire, préfigurer, prescrire*) je Derrida pripisal »telepoetsko« moč.³⁴ Institucije kot UNESCO so najprej filozofemi, filozofski akti in arhivi. »Način biti UNESCA je *a priori* filozofski način biti.« (Prav tam, 17.)

Obstaja skupina pojmov in idej, ki so zgolj in povsem evropski: filozofije prava in zakona, človekove pravice, univerzalna zgodovina. Države, ki so to sprejele, proizvajajo filozofijo. »Ideja (v kantovskem smislu), ki nas tukaj združuje v zavesti, da se mora definicija filozofske naloge in prava naslanjati na filozofijo v njeni svetovljanski in zato inter-nacionalni ali med-državni razsežnosti [...], ta ideja, kot pravi Kant sam, predpostavlja filozofsko približevanje splošni zgodovini«. Slednja je neločljivo povezana z neke vrste načrtom narave, usmerjenim k celovitemu, »popolnemu državljanskemu zedinjenju znotraj človeškega rodu«. Za nekoga, ki dvomi o tem naravnem načrtu, pravi Kant, je celotni projekt pisanja obče zgodovine goli »roman«. Da se ne bi zabrisala ostra meja med literaturo (romanom, fikcijo, imaginarnim nasploh) in filozofijo, torej da bi šlo za filozofsko obdelavo svetovne zgodovine, njeno »razgrnitev v smislu sistema«, je potrebno »navodilo«. Kant ga poda: Obstajalo naj bi ravno v so-sledju Grki-Rimljani-barbari.³⁵

Po Kantu je narava v svojem načrtu človekovo nespravljivost »uporabila« kot sredstvo, da bi v »neizbežnem antagonizmu iznašla stanje miru in varnosti«; po številnih prevratih, vojnah itd., naj bi nazadnje prišlo do izstopa iz stanja divjaštva in vstopanja v zvezo ljudstev, v kateri za varnost in pravo ne bodo skrbele posamezne države, ampak le »velika zveza ljudstev (*Foedus Amphictyonum*), združena moč«. ³⁶ Derrida to pospremi s komentarjem: »Kar spominja na romaneskno zgodovino, pa to vendarle ni, kar je v resnici le zgod-

³³ Derrida 1997a, 12. Kantov spis je izšel novembra leta 1784 v *Berlinische Monatsschrift*, kot prvi od petnajstih objavljenih sestavkov; decembra leta 1784 je sledila objava slavnega besedila *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

³⁴ Derrida 1997, 12 isl. V zvezi z motivom telepoeze prim. tudi Thiel 2003, 248 isl.

³⁵ Kant 1784, 29. Deveti stavek; Derrida 1997a, 19 isl.

³⁶ Kant 1784, 24. Sedmi stavek; naveden v Derrida 1997a, 23 isl. *Amphiktýones* (okoliški prebivalci) so tvorili religijsko-kultno-politične skupnosti, zavezane zaščiti kakega svetišča, na primer Apolonovega templja v Delfih.

vinskost zgodovine same, je ta zvijača narave.« (Prav tam, 26.) Narava uporabi stransko pot prek izvornega nasilja in nepriljudnosti, da bi služila umu in torej pognala v tek filozofijo, do družbe narodov. V tej igri umne zvijače Derrida prepoznava »gonilno, kapitalno, eksemplarično vlogo« grško-rimske oz. kontinentalne Evrope (prav tam, 26 isl.). Po Derridaju naj bi navodilo, ki ga je dal Kant, grška »zgodovinskost in zgodovinopisnost«, pomenilo znamenje in nakazovanje možnosti zgodovine, ki združuje vse, kar je povezano z univerzalnostjo človeškega rodu (prav tam, 28).

Po drugi strani pa je Kant v devetem stavku, ki govori o »našem delu sveta«, dodal parentezo: ».../ (ki bo nekoč najbrž dajal zakone vsem drugim)« (Kant 1784, 29). Derrida poudarja: »To naredi iz tega teksta svetovljanskega duha [...] kar najbolj evrocentrirani tekst, kar jih lahko obstaja, gotovo ne le v njegovi filozofski aksiomatiki, pač pa tudi v pogledu nazaj, napotovanju na grško-rimsko zgodovino in v pogledu naprej, napotovanju na prihodnjo hegemonijo Evrope« (1997b, 22). In tako Derrida glede Hegla, Husserla, Heidegggra in Valéryja trdi: »/.../ teleološka os tega diskurza je postala tradicija evropske modernosti« (prav tam, 29 isl.). Drugače povedano: Ariadna pač ne bo nikdar pripravljena izgubiti svoje niti.

70

Derrida zopet poziva k preseganju starega, utrujenega, iztrošenega (*usée, usante*) nasprotja med evrocentrizmom in anti-evrocentrizmom (prav tam, 31). »Filozofija nima le enega spomina. S svojim grškim imenom in evropskim spominom je bila vselej mešanec, hibridna, posvetna, multilinearna, poliglot-ska.« (Prav tam, 33.) To dejstvo moramo uvideti in glede nanj usmerjati svoje delovanje. »V filozofiji, kot tudi drugod, sta evropocentriem in anti-evropocentriem simptoma misijonarske in kolonialistične kulture.« (33 isl.)

Pojem *cosmopolis*, na katerega je opozoril Kant, je za Derridaja »hkrati preveč naturalističen in teleološko-evropski« (prav tam, 46; prim. 29). Poudarja pa še neko drugo Kantovo misel: »Ta prosvetlitev, z njo pa tudi določena deležnost srca pri dobrem, ki si jo prosvetljeni človek, potem ko ga je popolnoma dojel, neizogibno vzame, se mora polagoma dvigovati vse do prestolov in mora vplivati celo na njihova načela vladanja.«³⁷ Kant kot primer navaja notorično denarno stisko naših »svetovnih vladarjev« – do te seveda prihaja zaradi tekočih vojnih načrtovanj; pa vendar poteka »poplačilo« vse večjega »bremena dolgov«

³⁷ Kant 1784, 28, Osmi stavek.

v nedogled in vse se bo »od daleč namenilo nekemu prihodnjemu velikemu državnemu telesu, o katerem ni zglela v svetu preteklosti.« Dejansko obstaja »upanje, da se bo po mnogih revolucijah pretvorbe nazadnje uresničilo to, kar ima narava za najvišji smoter, splošno *svetovljansko stanje*, kot naročje, v katerem se bodo razvile vse izvorne zmožnosti človeškega rodu.« (Prav tam.)

To možnost – pravzaprav praktično nujnost poplačila – vzame Derrida zelo zares. Svoj uvod sklene takole: »Pravica do filozofije odslej morda poteka prek razlikovanja med različnimi območji [*régimes*; ureditvami, ustanovami, formami vladanja] dolga /Schuld/, med končnim in neskončnim dolgom [...], med določenim poplačilom in določeno potrditvijo dolga – in morda včasih tudi določenim poplačilom v imenu potrditve.« (Derrida, 1997b, 50.)

Mednarodni pisateljski parlament je marca leta 1996 v Svetu Evrope v Strasburgu organiziral prvi kongres »zavetnih mest« /*Fluchtstädten*/. Derrida, ustanovni član in podpredsednik tega parlamenta, je za to priložnost napisal tekst, očrt programa za bodočo izdelavo *Listine*: Svetovljani vseh dežel, še nekaj napora!³⁸ Niz premišljevanj zadeva odnos države in mesta, v Evropi in drugod (24/7). Pobuda za ustanovitev zavetnih mest ne more biti stvar države; kajti tam, kjer gre za novi pojem, novo politiko mesta, »na primer v nastajajoči Evropi«, postane »pravilo državne suverenosti« problematično.³⁹ Mednarodno pravo je zdaj omejeno s pogodbami med suverenimi državami (23/7).

Derrida je – opirajoč se na besedilo Hanne Arendt, nastalo okrog leta 1950 – spomnil na srednjeveško načelo pravice do azila: *quid est in territorio est de territorio* (19 isl./5). Opisal je nastanek in določeno pomanjkanje pravice do azila v današnjem času – od francoske ustave 1946, Ženevske konvencije 1951 (pristop Francije leta 1954), do protokola Newyorške konvencije 1967 (28 isl./8 isl.) – in opozoril zlasti na nagli proces njenega izpraznjenja in pešanja zaradi prioritete ekonomskih koristi. Politični diskurzi o pribežališču, azilu in gostoljubju so postali »čisto retorični alibiji« (33 isl./11). »Ta težnja po zapi-

³⁸ Derrida 1997b, 24/7. Formulacija združuje naslov slavnega pamfleta, s katerim je hotel markiz de Sade radikalizirati revolucijo (*Francozi, še nekaj napora, če hočete postati republikanci!*, 1795), in poziv *Proletarci vseh dežel, združite se!* na koncu Marxovega in Engelsevega *Manifesta komunistične partije* iz leta 1848. Prim. pogovor z Antoinom Spirom, v Derrida 1999, 69.

³⁹ Derrida 1997b, 14/3. Derrida je na svojem predavanju zgodaj poleti leta 1992 v Pragi opozoril na to, da mesto, glavno mesto, mesto-država, polis, metropola itd. niso več trdne in poslednje enote družbe oz. politike. »Toda to, da se je začela ‚post-city-age‘, še ne pomeni, da moramo na mesto pozabiti.« Derrida 1994b, 40/55. Derrida se je tudi sicer veliko ukvarjal s temo mesta.

ranju je razširjena, splošna stvar: ne za Evropo nasploh (če predpostavimo, da lahko sploh kdaj govorimo o Evropi nasploh), pač pa za dežele Evropske skupnosti; to je včasih cena, ki jo je treba plačati za Schengenski sporazum.«⁴⁰

Derrida navaja tudi druge smernice, na primer kritiko nenadzorovanega policijskega nasilja pri Walterju Benjaminu in Hanni Arendt. Spomni nas predvsem na najstarejše korenine in izročila zavetnih mest: hebrejska, srednjeveška in tista, ki so »skupna določeni vrsti grškega stoicizma in pavlovskemu krščanstvu«. ⁴¹ Ciceron je prevzel stoiški kozmopolitizem; Pavel pa je radikaliziral, dobesedno »politiziral« prvotne zahteve abrahamske vere, na primer zahtevo »Odpri vrata« (Izaija 26,2). Razsvetljenstvo je dediščina tega izročila; njegovo najnatančnejšo filozofsko formulacijo je brez dvoma podal Kant v *Tretjem sklepnem členu k večnemu miru*: »Svetovljansko pravo morajo določati pogoji splošnega gostoljubja.«⁴²

Derrida o tem »pomembnem členu, o neskončni zgodovini, ki jo nosi in vleče za seboj, ne da bi jo omenil«, ni podrobneje razpravljal (1997b, 48/17). Po-udarja le njegove meje in omejitve. Kant je bratsko deležnost pri »skupni posesti zemeljskega površja«, ki zadeva vsa umna bitja, opredelil kot »naravno pravico«. Zdi se, da je s tem »brezmejno /masslos/ razširil« svetovljansko pravico do splošnega gostoljubja (prijaznosti): zanj je to pogoj večnega miru (prav tam, 50 isl./18 isl.). Toda Derrida pusti, da se v jasni luči pokaže razlika: Vse, kar se dviga nad golimi tlemi – »prebivanje, kultura, institucija, država itd.« – ni več nujno brez izjeme podvrženo temu pogoju (prav tam 53/19). To ima najmanj dve posledici:

a) Kant iz splošnega gostoljubja izključuje »pravico gosta« (to bi zahtevalo »posebno dobrodelno pogodbo«) in jo omejuje na »pravico obiskovanja«.

b) Prijateljsko naklonjenost gostu postavi v odvisnost od državne suverenosti, torej od zakona in policije. To pa ima spet posledice, ko gre za (danes tako imenovane) »kršitve gostoljubja« /Hospitalitätsdelikte/.⁴³

⁴⁰ Prav tam, 34/12. Derrida se tukaj (in v 26/8) opira na Luca Legouxa: *La crise de l'asile politique en France*, Centre français sur la population et le développement (CEPED) 1995.

⁴¹ Prav tam, 43 n./16 n., sklicujoč se na *Numere* (4.Mojzesovo knjigo) 35, 9-32; na komentarje Emmanuela Lévinasa iz leta 1982 in Daniela Payota 1992, pa tudi na Dantejev azil in Pavlovo Pismo Efežanom 2, 19 isl.

⁴² Derrida 1997b, 47 isl./17; Kant 1795, 357.

⁴³ Derrida 1997b, 56/20, 36/12 in 40/14, z ostro kritiko projekta *loi Toubon*, ki hoče z zaostritvijo

Derrida pušča ob strani to, da je Kant svoj spis napisal pač predvsem zato, da bi javno razgalil odnos Evropejcev do kolonializiranih ljudstev; preskoči tudi Kantovo poročilo o Kitajski in Japonski (Kant 1784, 359 isl.). Kljub temu si velja zapomniti njegovo radikalno opredelitev (razgrnjeno v drugih besedilih): Gostoljubje ni del etike, pač pa je etika (izkušnja) gostoljubja (42/15). Toda, kot pravi na koncu, »neke *druge* ideje svetovljanstva morda še ni.«⁴⁴

Pet let pozneje se je Derrida vrnil h Kantovemu sklepnemu členu. V pogovorih s psihoanalitičarko Elisabeth Roudinesco, objavljenih leta 2001, pojasnjuje: »Kantov svetovljanski ideal, ki ga nadvse spoštujem, še predpostavlja, da je državljan svetovljan ‚kot državljan‘, torej kot subjekt neke države. Ko Kant opredeljuje pogoje splošnega gostoljubja, se vseeno sklicuje na množstvo držav, ki nikdar ne tvorijo obče države. Te države in njihovi državljanski subjekti morajo definirati zakone gostoljubja. Doseči morajo, da se ta pravila spoštujejo, in torej postaviti meje sprejemanju tujega državljana: kot obiskovalca [*visiteur*] za omejen čas, ne pa kot gosta [*résident*; prebivalca, guvernerja, namestnika] (in sicer v nasprotju s prvim za daljši čas). Zdi se mi, da se ta pojem svetovljanske gostoljubnosti, tako častitljiv in brezhiben, še zmeraj navezuje na figuro državljanstva nacionalne države, prav tistega državljanstva, ki je na poti premika, prekoračenja, transformacije.«⁴⁵

73

V skladu s tem si Derrida prihodnjo demokracijo predstavlja kot demokracijo, »ki se ne bi več bistveno navezovala na državljanstvo«. Slednje naj bi bilo nujnost in treba bi se bilo boriti, da bi si ga ljudje, ki so zanj oropani, končno pridobili. »Toda človekove pravice bi bilo treba razširiti preko državljanstva.« Morala bi se razviti »nova internacionala«, ki bi segala preko meja nacionalnih držav.⁴⁶ Namigovanje na marksistično-leninistično izročilo, ki je kozmopolitizmu postavilo nasproti internacionalnost, moramo seveda uvrstiti v niz Derridajevih neutrudnih pozivov, naj se prekoračijo stare meje in pojmi.

starejših odredb (iz nov. 1945) vsako gostoljubje, izkazano tujcem »brez dokumentov« obravnavati kot »teroristično dejanje«.

⁴⁴ Derrida 1997b, 42/15 in 58/21.

⁴⁵ Derrida & Roudinesco 2001a, 210 n., ob napolitlu na Derrida 1997b. Transformacijo povzroči prej potrjena nova prevlada telekomunikacij: mobilni telefon, internet itd. Derrida je to leta 1991 poimenoval »kapilarnost« (omreženje). Prim. Derrida 2004a: »Treba je preseči (*relever*) /aufheben/ kozmopolitizem«, ker se vseskozi navezuje na pojme, ki se danes premeščajo: *polis*, mesto, teritorij, avtohtonost itd.

⁴⁶ Derrida & Roudinesco 2001a, 211. Prim. Derrida 2004b, 172 isl.

Derrida je v *Politiques de l'amitié* (1994) izrekel in nadvse obširno posvaril pred prenačlenjenim kozmopolitizmom, zahtevanim površno in nepremišljeno (celo še s sklicevanjem na Kanta), pa tudi globoko skepso do – med filozofi in literati presenetljivo razširjene – težnje po apeliranju na »vse ljudi«, naravnost na »človeštvo«, na »vprašanje pčloveštva«. Tudi Husserl se je posluževal takšne »slogovne oblike« – »nacionalnosti Evrope«, »družina, nacija, nadnacija« itd.⁴⁷ Želja po univerzalnem pobratenju, po »mi«, po (transcendentalni) komunikacijski skupnosti itd. se zdi strukturno nujna, vendar pa je že od začetka v nevarnosti, da ne bo več pripuščala ničesar in nikogar drugega in da bo vse diference izravnala v usodni monokulturi.

4. Feniks – nevtralizacija dogodka (2002–2003)

Derrida se po petdesetih letih spet vrne k Husserlovemu dunajskemu predavanju, obravnava ga obširno kot še nikoli prej, ne da bi ga izčrpal.⁴⁸ Na predavanju, ki ga je imel 27. avgusta leta 2002 v Nici – *Le »Monde« des Lumières à venir* –, je najprej vpostavil povezave s Kantovimi pojmi arhitektonike, časti in interesa uma. Nato se je obrnil k aktualnim rečem. Evropski pojem vojne naj bi bil pri koncu, vendar to pomeni vse prej kot mir. Vse drhti v istem potresu, ki ga zmedeno imenujemo »globalizacija«. Spet se odpira valéryjevsko vprašanje iz *L'autre cap*: Mi danes – kaj naj storimo? Ali moramo, smemo izpodbijati Husserlove premise, ali naj jih izpodbijamo, celo teleologijo? Ali pa predstavo o tem, kako se po dolgi odiseji zopet zateči v varni pristan izvora, ki naj bi se moral, kot je mislil Husserl, samo reaktivirati. Ali nismo dolžni raje poskusiti misliti še kaj drugega kot »krizo Evrope« in podobne reči?⁴⁹

Preteklost ostaja vseskozi na delu. Primer za to je iztrošena globalizacija, katere moč izenačevanja je Derridaju vseskozi trn v peti. Husserl je pisal: »Evropa je nastala z razširitvijo racionalne internacionalnosti Rimskega cesarstva. To raz-

⁴⁷ Husserl 1954, 320, 322 in 315.

⁴⁸ Derrida pa na primer spregleda Husserlove nenavadne izjave o Indijcih ali o politeističnih religijah; Husserl 1954, 331 in 335.

⁴⁹ Derrida 2003a, 174 isl./167 isl., v odlomku »Teleologie und Architektonik: die Neutralisierung des Ereignisses«. – Catherine Malabou zatrjuje: »Odiseja je za Derridaja forma ekonomije, dobesedno ‚zakon hiše‘.« (Derrida & Malabou 1999b, 14. Že leta 1964 Derrida navaja Lévinasa: »Mitu o Odiseju, ki se vrača na Itako, bi nasproti postavil zgodbo o Abrahamu, ki dokončno zapusti svojo domovino in jo zamenja za neko še neznano deželo«; Derrida 1967a, 228/235; zopet v Derrida 1997c, 24 op.12.

širitev bi lahko označili kot romanizacijo, ki je s helenistično filozofijo vključevala helenizacijo.«⁵⁰ Šestdeset let pozneje Derrida opaža, da se je ta racionalna internacionalnost danes razširila prek vseh meja Evrope in da se romaniziranje nadaljuje v jezikih, v »mondialatinizaciji«. V pogovoru, objavljenem 16. oktobra 1999 v reviji *Figaro*, je Derrida to povezal s tradicijo svetovljanstva: »novi nacionalizmi« tvorijo peklenski par z *mondializmom*, globalizacijo. Kozmopolitizem bi bilo treba kultivirati, preseči njegovo stoiško ali krščansko, pravzaprav pavlovsko tradicijo, tako kot bi bilo treba kultivirati tudi mednarodno pravo.«⁵¹

S tem sovпада tudi govor o koncu vojne. Derrida je leta 1995 na predavanju v Löwenu razlagal: »Odpor in odporiške vojne – kot pravi Schmitt v svoji *Theorie des Partisanen* – postavljajo pod vprašaj pojem vojne v evropskem pravu; s tem ko odpravljajo razlikovanje med vojaškim in civilnim, kršijo zakone vojne in mednarodno pravo. Tukaj preskakujem neko drugo veliko poglavje (Hegla, Marxa, Schmitta, Blanchota).«⁵² Ali je zdaj nastopilo to, česar se je leta 1932 bal Carl Schmitt? Derrida in Elisabeth Roudinesco v pogovorih obširno pretresata tudi vprašanje smrtne kazni, še zlasti v povezavi s francosko revolucijo. Le kratek citat: »V suvereni državi – danes Franciji ali Evropi kot Evropski skupnosti – se odpravi določen tip ubijanja, vendar pa se ubijanje, usmrtitve, v nekaterih situacijah nadaljujejo: na primer v vojni.«⁵³

Nazaj k Husserlu – vendar ne s pridno in marljivo rekapitulacijo. Vprašanje po veljavnosti teleologije je povezano z dvomom v nujnost vrnitve k izvoru. Derrida poudarja Husserlovo »medicinsko shemo«: »Kako to, da v tem oziru ni nikdar nastala znanstvena medicina, medicina nacij in nadnacionalnih skupnosti? Evropske nacije so bolne, Evropa sama je, pravimo, v krizi.«⁵⁴ Duhovni

⁵⁰ Husserl 1993, 16. Tudi Thiel 2003b, 105.

⁵¹ Derrida 2001b, 343. Derrida 2003a, 38 n./36: » /.../ v modernem smislu, ki naj bi ne bil več isti kot pri stoikih in svetem Pavlu, mišljenje kozmopolitske demokracije morda predpostavlja neko teo-kozmogonijo, pa tudi kozmologijo in svetovni nazor, ki jih določa okrogla oblika globusa.«

⁵² Derrida 1998a, 117 isl./104.

⁵³ Derrida & Roudinesco 2001a, 150.

⁵⁴ Husserl 1954, 315; »evropsko obolenje« (prav tam, 317). Čisto na začetku dunajskega predavanja omenjena »razlika med znanstveno medicino in tako imenovanim ‚naravnim zdravilstvom‘«, ki »v ljudskem življenju nasploh« izvira »iz naivnega izkustva in tradicije« (prav tam, 314), seveda izdaja predvsem naivnost samega Husserla. Do omalovaževanja »ljudske medicine«, »alkimije« in drugih nejasnih praks s pred- ali kvazitranscendentalnimi razsežnostmi prihaja zaradi enostranske, skoraj slepe usmerjenosti k scientizmu.

telos evropskega človeštva, prav neskončno idejo, idejo v kantovskem smislu, neskončno nalogo kot *theorio*, kot teoretično držo, ideal nove forme prakse, univerzalni znanstveni um, je doletelo zlo, ki ga je Husserl diagnosticiral kot »objektivizem«. ⁵⁵

Neskončna naloga racionalnosti je, kot pravi Derrida, preizkušana (*arraisonnée*) in »v svoji identiteti nadzorovana z delitvijo dela in modelom védenja ali specifične racionalnosti«. Kot »praktični ideal« je ta naloga brezpogojna. Takšna *inconditionnalité* ostaja za Derridaja merodajna (prav tam, 177/171). Husserl kritizira transcendentno zlo objektivizma, ki si nadeva krinko racionalnosti, skratka: iracionalizma. Tisti racionalizem, ki je »značilen za vso novoveško filozofijo od renesanse naprej«, se ima za »dejanski, torej univerzalni racionalizem«. Iz Kanta izhajajoči nemški idealizem si je sicer strastno prizadeval, da bi presegel naivnost, vendar ni dosegel potrebne »odločujoče stopnje višje refleksivnosti« (Husserl 1954, 339).

76

Derrida izpostavlja osrednjo misel: naivnost, zabloda ali prevzetnost so *nujne* napake. Nastajajo prav z ustvarjenjem idealnih objektov, ki »kakor sami od sebe, zaradi svoje ponovljivosti in nujno tehnične strukture zastirajo in posvečujejo pozabo svojega zgodovinskega in subjektivnega izvora« (*voilent et vouent*; prikrivajo in posvečajo, skrivajo in poklanjajo).« Znanstveni um v teku svojega napredka spontano proizvaja krizo. To je um, ki spravlja um v krizo, na avtonomen in kvazi avtoimunski način.« ⁵⁶ Predstava, po kateri naj bi vse od začetka obstajalo dvoje: nekaj, kar naj bi bilo samostojni um, in ob njem, njemu nasproti, še njegovo prav tako samostojno drugo, je neprimerna. Od samega sebe odcepljeni um, tako rekoč iracionalno samega ratia, namreč prej leži že v strukturi življenja, dozorenja žive sedanjosti.

Iracionalistični učinek pluraliziranja, razcepitve vse do »regionalnih panog«, nasprotuje teleološki enosti uma, neskončni nalogi, organizirani »celovitosti

⁵⁵ Derrida 2003a, 176/170. Podobno že leta 1962: V *Krizi* diagnosticirana »patologija« ima sicer globok etični smisel padca [*chute*] v »pasivnosti«, nezmožnosti za držo »odgovornosti« do smisla v avtentični aktivnosti ali »reaktivaciji«.« Derrida 1962, 74 isl./106 op.

⁵⁶ Derrida 2003a, 178 n./172. To je omenjena kontaminacija, Derridajev lajtmotiv. Leta 1985 je razlagal, da kriza znanosti »ni nič drugega kot nujna posledica delovanja samega uma« Derrida 1986, 169. Pri avtoimuniziranju ne gre za preprosto obrambo, ampak za paradoksalni proces, v katerem se »kot je znano, živi organizem ščiti pred lastno obrambo tako, da uničuje lastne imunske sposobnosti«, Derrida 2001c, 72 op. Prim. Derrida 2003a, 59/57 in 154/151: »Avto-imunost je [...] vseskozi okrutnost sama, avto-infekcija sleherne avto-afekcije«.

resnic« (Husserl 1954, 338) – tako kot v Kantovih antinomijah idealiteta nasprotuje arhitektonski zasnovi. »Dodati moramo, da je teleologija, teleologizem, ki je od Kanta do Husserla tako močno obvladoval idealizme in transcendentalne racionalizme, tudi to, kar omejuje ali nevtralizira dogodek« (Derrida 2003a, 197 isl./173) Dogodek (*événement*) je za Derridaja to, kar se ne pusti programirati, kar uhaja sleherni strukturi pričakovanja in anticipacije; je edinstvena in izredna *alteriteta* tistega, kar prihaja, prihodnjega. V motivu dogodka ležijo začetki nekakšnega odklona, kritične distance – tudi do fenomenologije v njeni klasični obliki. Za Husserla kriza korenini v »zablodelem racionalizmu«; nemški idealizem je že prej uvidel, da je bila »razvojna oblika *ratio*« »razumljiva zabloda«. ⁵⁷ Distanciral se je od »starega racionalizma« in od tega, da so ga sumili »reševanja časti« »razsvetljenstva«. ⁵⁸ Derrida to zaostri: Ali je Husserl potemtakem reakcionar ali revolucionar?

Kriza, kot pravi Husserl v svoji sklepni besedi, ni »temna usoda« ali sicer nerazpoložljivo vladanje difuznih sil – temveč postane, takoj ko »fenomen Evropa« zajamemo v njegovem središčem, jedrnem bistvu«, takoj pregledna. »Da bi lahko doumeli nered sedanje ‚krize‘⁵⁹, se je treba dokopati do *pojma Evrope* kot *historiče teleologije neskončnih ciljev uma* in pokazati, da je bil evropski ‚svet‘ rojen iz idej uma, torej iz duha filozofije. Tedaj bi se lahko ‚kriza‘ razodela kot *navideni poraz racionalizma*. Razlog neuspeha racionalne kulture pa je [...] le v njenem *poplitenju*, v njeni zapredenosti v ‚naturalizem‘ in ‚objektivizem‘.« (Husserl 1954, 347)

Derrida vzame to metaforo zares: um se zaprede v lastne niti, kot se sviloprejka iz notranjosti ovije v zunanji kokon, in se zastre kot s pajčolanom.⁶⁰ Derrida opiše oba možna izhoda: propad ali prerojenje Evrope. Husserl zahteva »herojstvo uma«, preseženje velike utrujenosti. Iz njenega pepela bo »vstal Feniks nove življenjske srčnosti in poduhovljenja, kot zastavek velike in daljne prihodnosti človeka: Kajti samo duh je nesmrten.« (Husserl 1954, 348)

⁵⁷ Husserl 1954, 347. Derrida navaja napačno: »Une aberration qui reste compréhensible [conceivable, *begriffliche*]«; Derrida 2003a, 182/175.

⁵⁸ Husserl 1954, 337; Derrida 2003a, 181/174 isl.

⁵⁹ Derrida 2003a, 182/176. Derrida se izogne izrazu »fenomen Evropa«. Sprejema prevod svojega prijatelja Granela, ki »Unwesen« /nered/ prevaja kot »renversement de l'essence«. Granel postavi »crise actuelle« v narekovaje in jih pri naslednji omembi »krize« opusti. Walter Biemel pripominja: »III. dela predavanja ni v rokopisu.« (Husserl 1954, 551)

⁶⁰ Namigovanje na – Derrida 1998b. Tudi Thiel 1999, 285 isl., in Thiel 2005 (v tisku).

Tudi Kant pozna »tega Feniksa narave, ki se sežiga le zato, da bi iz svojega pepela pomlajen zopet vstal v življenje«. ⁶¹ Sicer formulira presenetljivo domnevo o izvoru »posebnega stroja« »Palestincev« in o neizmernem bogastvu tega ljudstva, katerega pripadniki so sami trgovci in ki je s trgovanjem z Indijo prišlo do feničanskih pristanišč, Tira, Sidona in drugih mest. ⁶² Toda greko-centrizem, jedro in zametek evrocentrizma, v katerega sponse sta – skupaj s številnimi drugimi avtorji – ujeta tudi Kant in Husserl, očitno preprečuje, da bi videli še dlje. Kjer vidi Husserl le ujetosti *ratia* v samega sebe in po samem sebi, Kant po vsem sodeč prepozna le racionalno zvijačo narave. Derrida sprejme oba impulza: samozapletenost uma in njegove antinomije – oboje mora biti svarilo. Poskuša se prebiti nad omejitve, ki učinkujejo moteče in omejuječe. Ne obstajajo le politične meje (državnost, nacionalnost itd.), ampak tudi pojmovna določila.

Izvitje iz kokona, katerega zaščitniška funkcija lahko postane hromeča, tako da se mora nujno pojaviti avtoimuniziranje kot zaščita telesa pred samim seboj – najaktualnejšo fazo tega svojevrstnega procesa lahko ponazorimo z Derridajevim sodelovanjem z Jürgenom Habermasom. V pobudi, sproženi pomladi leta 2003, so bile zopet nakazane »premise in perspektive«: »Opredelitev novih evropskih političnih odgovornosti onstran vsakršnega evrocentrizma«, »poziv k ponovni potrditvi in učinkovitemu spreminjanju mednarodnega prava in njegovih institucij« itd., in sicer »v duhu, če že ne v smislu, ki napotuje na kantovsko tradicijo.« ⁶³

Nekatere tendence iz te pobude je mogoče najti že v neki knjigi, ki je bila izdana leta 1922 in ki govori o »hiperamerikanizirani Evropi« in »hiperameriških metodah«. V mislih imam »vrtljive avtomate«; ti nenadoma množično preplavijo Berlin, nato pa brž spet izginejo. Pravzaprav so to filmske kamere, »ki lovijo dogajanja, ne da bi kdo upravljal z njimi«; tako nastale žive sekvence v nekem skrivnostnem studiu zmontirajo v kinofilme, ki zaradi zmesi avtentičnosti in fikcije požanjejo neznanski uspeh pri občinstvu. ⁶⁴ Avtor knjige,

⁶¹ Kant 1755, 321.

⁶² Kant 1755, 205, § 46 op.

⁶³ Derrida & Habermas 2003b. »Neka druga Evropa, vendar z istim spominom, bi se (tako si vsaj želim) lahko zbrala proti politiki ameriške hegemonije (projekt Wolfowitzja, Cheneyja, Rumsfelda itd.) in proti arabsko-islamski teokraciji brez racionalizma in politične prihodnosti«; Derrida 2004a. Seveda bi ta Evropa potrebovala lastno zvezo vojaških sil; tako se je Derrida izrazil tudi v pogovoru z Borradorijevo – Derrida 2004b, 158.

⁶⁴ Friedlaender/Mynona 1922, 57, 95.

Mynona oz. Salomo Friedlaender, je (do leta 1933) objavil mnogo grotesk, filozofskih spisov in celo vrsto knjig, iz katerih je mogoče razbrati, da gre za kantovca – seveda kantovca neke do danes tako rekoč neznane usmeritve: bil je namreč učenec Ernsta Marcuseja. Leta 1921 je zapisal, da volja do moči krščanske duše, ki jo je Nietzsche »obrnil k svetu« – »revolucija brez primere« – »ni nekaj pristransko brutalnega, marveč je božansko univerzalna: lahko na primer združuje evropske narode, in treba je upati in delati za to, da bomo ta cilj kljub vsemu dosegli.«⁶⁵ Časopis *Philosophia*, ki ga je v Beogradu izdajal Arthur Liebert in v katerem sta leta 1936 izšla oba prva dela Husserlovega spisa o *Krizi*, bi moral objaviti tudi neki Friedlaenderjev esej; načrt se je zaradi nesrečnih okoliščin izjalovil. Friedlaender se – tako kot Husserl – umešča v častitljivo tradicijo, v kateri se metodično prepletata filozofija in medicina.⁶⁶ Sicer pa je dobro vedel, kdo je bil Husserl; podpisal je na primer naslednjo obrazložitev: »Vsi priljubljeni govori o skupnem duhu, volji ljudstva, o idealnem, o političnih ciljih narodov ipd. so romantika in mitologija, izvirajo iz analognega prevajanja pojmov, katerih pravi pomen obstaja le v posamezni osebni sferi. Duhovna bit je fragmentarna.«⁶⁷

V kolikšnem obsegu gre tu za anticipacijo sodobnih nevarnosti, nam pokaže primerjava s Kantovo opazko: »Ker je namen Previdnosti, da se ljudstva ne zlijejo skupaj, ampak so zaradi neke zaviralne sile med seboj v konfliktu, sta nacionalni ponos in nacionalno sovraštvo nujna za ločevanje nacij [...] Oblasti rade vidijo to utvaro [...] Um pa nam po drugi strani daje zakon, da instinkti, ker so slepi, sicer vodijo našo živalskost, vendar jih morajo nadomestiti maksime uma. Zato je treba izkoreniniti to nacionalno utvaro, na njeno mesto morata stopiti patriotizem in kozmopolitizem.«⁶⁸

⁶⁵ Friedlaender/Mynona 1921, 370.

⁶⁶ Omenimo naj le Platona, ki izpostavlja Hipokrata in njegovo pravilno metodo (*Phaidros* 270 b isl.) in Ficina. Husserl podaja opažanje: »Tako se lahko enostranska racionalnost vsekakor sprevrže v zlo« (Husserl 1954, 338); prav to je v ozadju Friedlaenderjevega/Mynonovega recepta, po katerem mora »ortopedsko zdravljenje« z enim sunkom pomakniti na pravo mesto izpahnjeno, »skrivnčeno«; Friedlaender/Mynona 2001, 37, 47.

⁶⁷ Husserl 1954, 342. Tipkopis iz Mynonove zapuščine *Kant und die sieben Narren. Ein Philosophiegeschichte* (1936) je hudo naperjen proti takšnim priljubljenim govorom – predhodnikom in pomožnim sredstvom fašizma in diktature; v njem najdemo tudi satirično ovrednotenje Husserla kot logika (izdaja v pripravi).

⁶⁸ Kant 1913. O tem in o združljivosti patriotizma in svetovljanstva v Kleingeld 2003.

Mit o Evropi, opojna *love story*, ki naj bi pripadala le Kronosovemu nasledniku Zevsu in njegovima spremljevalkama, Moči in Nasilnosti, je stara vsaj toliko kot Homer.⁶⁹ Od kod torej prihaja Evropa? Iz katerega konteksta je bila iztrgana? Ali morda iz grškega? Zagotovo ne. Morda je bilo vse privzeto že od prej. Kar nam daje vedeti Moshos, je pač ravno to, da je Evropa »otrok« Azije in s tem drugega izvora, proizvod ali učinek drugega – in da je ravno ta Evropa nastala le iz nekih mračnih spletk, iz omame, ugrabitve, seksualnega nasilja. Toda – le »od kod se mi poraja ta lestvica idej?«⁷⁰

9. oktober 2004

Prevedla Martina Soldo

⁶⁹ Prim. Bühler 1960, 108. V zvezi z likom Zevsa prim. Derrida 2003a, 36 /35 isl..

⁷⁰ Kant 1936, 82.