

Susan Handelman

Jacques Derrida in heretična hermenevtika

Jud je strokovnjak za neizpolnjeni čas.

Arthur Cohen

Iz sredine alžirske mošeje, ki so jo kolonisti spremenili v sinagogo, odnesejo Toro — ko je naenkrat derrière les rideaux — moške ali otroške roke... Otroci, ki so bili navzoči pri bleščečem ceremonialu, še posebej tisti, ki so bili zmožni pomagati, nemara razmišljajo o tem še dolgo — da bi najmanjši drobec svojega življenja uskladili z duhom svečanosti.

Kaj počnem tukaj? Recimo, da raziskujem izvore literature tako, da se igram. Z obojim.¹

Govorec je Derrida, navedek pa avtobiografska pasaža iz njegovega dela *Glas*. In tudi mi se zares lahko vprašamo, kaj Derrida počne — odstira zastrti Zvitek, zastrto Pisavo in pred nami raziskuje najmanjše drobce svojega življenja? Gayatri Spivak interpretira navedeni odlomek kot navdih judovskega otroka ob odsotnosti Očeta ali Resnice za zaveso, navdih, ki mu omogoča umeščanje svoje avtobiografije v prav ta prostor in pisanje o »izvorih« literature.²

Postaviti svojo lastno avtobiografijo na mesto *Tore* še najprej pomeni premestiti, odstaviti najbolj prvinski in avtoritativni judovski tekst — in ga, paradoksalno, kljub temu nadaljevati, »uskladiti z njim najmanjši drobec svojega življenja«. Derrida počne to z vseobsegajočo teorijo *écriture*. Običajno prevajamo to besedo kot »Writing« (Pisava), je pa mogoč še en prevod — »Scripture« (tudi: *Biblija*). Večina Derridajevih bralcev razume njegove premestitve, premike in igre kot skrajne podaljške nietzschejansko-heideggerjanske tradicije »de-konstrukcije«. Kljub temu pa trdim, da jih moramo v enaki meri razumeti kot skrajne posledice dolge tradicije rabske »heretične hermenevtike«, v kateri nastopajo tako različne figure, kot so apostol Pavel, Freud in Harold Bloom. Ta heretična hermenevtika je zasnovana na notranjih premikih v rabinski misli.

¹ Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), navedeno in prevedeno v: Gayatri Spivak, »Glas-Piece: A Compte rendu,« *Diacritics* 7 (1977). V *Derrière les rideaux* so vkodirani zlogi Derridajevga imena: derri-da. V *Glasu* mrgoli podobnih samoposvetitvenih besednih iger.

² Spivak, »Glas-Piece«, str. 23.

»Premestitev« pravzaprav lahko razumemo kot ključni termin judovske hermenevtike nasploh, odveč pa se zdi poudarjati, da konstituira judovsko zgodovinsko stanje eksila. V eseju o francosko-judovskem pisatelju Edmondu Jabèsu Derrida zasleduje zvezo med Judom — kot — eksilom in pisanjem:

... vprašanje so določeni elementi judovstva — rojstvo in strast do pisanja. Strast do pisanja, ljubezen in vztrajnost črke same, katere subjekt ni definitivno Jud ali pa Črka...

Menjava med Judom in pisanjem kot čista in temeljna menjava, menjava brez posebnih pravic, ki jo — v posebnem pomenu besede — določuje *konvokacija*... Z nekakšno tiho premestitvijo k bistvenemu... postane situacija Juda primer za položaj pesnika, moža govora in pisave...

Pesnik in Jud nista rojena *tukaj*, temveč *drugje*. Blodita ločena od svojega pravega rojstva. Sta avtohtona prebivalca le govora in pisanja, Besede. »*Ljudstvo, iz knjige rojeno.*«

Nujnost komentiranja je — prav kakor nujnost pesnjenja — bistvena oblika izgnanskega govora. V začetku je bila hermenevtika.³

Pesnik in Jud ne izhajata iz kakršnekoli empirične, naravne sedanosti; nikdar nista *tukaj*, zmeraj sta *tam*, nadaljuje Derrida. Blodita po puščavi, v kateri je pravadna preteklost hkrati tudi prihodnost. Domača sta le besedi in Besedi; domovanje Judov je sveti tekst sredi komentarjev. Jud, pravi Derrida, si izbere Besedo (Pisavo-écriture), ki si izbere Juda. Tudi pesnik je »izbran« — besede si ga izberejo med napornim procesom spočenjanja pesmi, ki ji je oče. Tudi pesnik je subjekt knjige, njeno bistvo in gospodar, njen služabnik in téma. In knjiga je subjekt pesnika.⁴

Biti obenem gospodar in služabnik Knjige je že samo po sebi paradoksalno stanje, ki označuje kreativno napetost rabinskega odnosa do teksta. Za Jude kot »ljudstvo Knjige« je najpomembnejše vprašanje odnos do kanonskega, božanskega Teksta, ki zase trdi, da je bistvo resničnosti. Z drugimi besedami — osrednji problem je problem interpretacije. (V terminologiji Harolda Blooma se vprašanje glasi: V kakšnem odnosu do prežemajočega vpliva prvinskega, avtoritativnega, paternalističnega Teksta je kasnejši komentator-kritik-pesnik?) Da bi odgovorili na vprašanje, so rabini razvili interpretacijski sistem, ki je *sam* postal enako avtoritativen kanon, nova Beseda. Poimenovali so ga »Ustna Tora« (čeprav je zdaj zapisan že skoraj dva tisoč let); pravzaprav je to njihova lastna spremna interpretacija in razprava o pomenu Pisane Tore — Svetega pisma stare zaveze. (Pod »rabini« razumem skupino modrecev, piscev in razlagalcev od Ezre po povratku iz Babilona v petem stoletju pred Kristusom pa vse do dovršitve babilonskega Talmuda, »Ustne Tore« približno v petem stoletju po Kristusu.)

³ Jacques Derrida, »Edmond Jabès and the Question of the Book« v: *Writing and Difference*, prev. Alen Bass (1967; Chicago: University of Chicago Press, 1978), str. 64–67.

⁴ Ibid., str. 65.

⁵ Bloom se posveča temu osrednjemu vprašanju v vseh svojih zadnjih teoretičnih delih, všteti: *The Anxiety of Influence* (New York: Oxford University Press, 1973); *A Map of Misreading* (New York: Oxford University Press, 1975); *Kabbalah and Criticism* (New York: Seabury Press, 1975); *Poetry and Repression* (New Haven: Yale University Press, 1976).

Dve hiši Izraela

Po besedah Simona Rawidowicza so takratni rabini v nasprotju s »Prvim začetkom« in »Prvo hišo« izvirne Besede ustvarili »Drugi začetek«, »Drugo hišo« izraelsko.⁶ Njihov sijajni in drzni dosežek je bilo napraviti to Drugo hišo, Ustno Toro (njihov komentar in interpretacijo) ne le enakovredno, marveč v nekem smislu celo bolj avtoritativno od originalne Knjige Prve hiše (v tem spet vidimo vrsto premestitve).

Znameniti talmudski odlomek odlično opisuje tak pristop. R. Eliezer je z modreci razpravljal o vprašanju, ali je določena pečica v ritualnem smislu čista ali ne:

Nekega dne je R. Eliezer predložil vse mogoče argumente, a (ostali rabini) jih niso sprejeli. Rekel jim je: Naj rožičevce dokaže, ali se zakon strinja z mano!« In potok je stekel nazaj proti izviru. »Potok ne more dokazati ničesar,« so odgovorili. ... In spet jim je rekel: »Naj nebesa dokažejo, ali se zakon strinja z mano!« Nato se je zaslišal nebeški glas: »Le zakaj razpravljate z rabinom Eliezerjem, ko pa vidite, da se v vseh primerih zakon strinja z njim!« Tedaj je vstal rabin Jozue in vzkliknil: »Ni v nebesih.« Kaj je hotel povedati? Rabin Jeremija je rekel: Tora je bila izročena na Sinaju; ne menimo se za nebeški glas, saj si dolgo tega na Sinaju zapisal v Toro »Ravnaj se po večini.« Rabin Nathan je srečal Elijo in ga vprašal: »Kaj je ob tisti uri počel On, blažen bodi?« Zasmeljal se je in odgovoril: »Moji sinovi so Me izdali, Moji sinovi so Me izdali.« (*Bava Metzja* 59 a & b)

Ta zgodba pobožno in slikovito spregovarja o notranji dinamiki rabinske misli: v njej ždi možnost za sebi lastne interpretativne preobrate (kljub nasprotovanju nebeškega glasu in zaščiti so ubogega rabina Eliezerja po tem incidentu ekskomunicirali). Te preobrate omogoča predvsem revizionarna interpretacija (premestitve), ki je zamišljena v obliki dodatnih pobožnih komentarjev k tekstu. Devteronomij 21:18—21, na primer, posebej poudarja, da mora biti uporni sin kamenjan do smrti. Rabini pa so trdili, da velja to le v primeru, če je sin zagrešil prestopke v treh mesecih po trinajstem letu starosti in če se je sojenje končalo v tem času. S tem so onemogočili izvršitev kazni. O tem verzu so zapisali: »Nikdar ni bilo trmastega in upornega sina in ga nikdar ne bo. Zakaj potemtakem zakon govori o kaznovanju? Da ga preučujemo in smo poplačani.« (*Sanhedrin* 71a)

Vendar pa na tem mestu zasledimo še drobno inverzijo in komentar, saj rabini sklenejo takole: »Vse, kar utegne nadarjeni učenec kdaj v prihodnosti razložiti pred svojim učiteljem, je bilo že zdavnaj dano Mojzesu na Sinaju.« (*Yer. Peah* 6: 2) To pomeni, da si vse kasnejše rabinske interpretacije lastijo isti božanski izvor, kakor ga ima Mojzesova Tora; interpretacija je bila — z Derridajevimi besedami — »že zmeraj tam.« Človekova interpretacija in komentar sta takó postala del božjega razodetja! Meje med tekstom in komentarjem so fluidne, kar je za sveti tekst skoraj nepredstavljivo, je pa ravno ta izmuzljivost bistveno načelo sodobne kritične teorije, še posebej pri Derridaju. Geoffrey Hartman, na primer, predlaga tak način motre-

⁶ Simon Rawidowicz, »On interpretation«, v: *Studies in Jewish Thought*, Nahum Glatzer, ur. (Philadelphia: Jewish Publication society, 1974), str. 45—80. Glej tudi: »Israel's Two Beginnings: The First and the Second 'Houses'« v istem delu, str. 81—209.

nja, v katerem bi se vsako absolutno razločevanje med literarno kritiko (komentarjem) in literaturo (Tekstom) zdelo naivno: »Absolutnega védenja ni, obstaja le tekstualna neskončnost, brezmejni spreplet tekstov ali interpretacij.«⁷

Vrstica eksegeze se bo potemtakem približevala taki, od drugih vrstic odvisni razširljivosti, kakor je značilna za vrstico teksta. Predmet eksegeze je, v resnici, prav določena »vrstica«. Vendar pa gre kritika v obliki komentarja *de linea* zmeraj preko in se spremeni v komentar *trans lineam*. Komentatorjevega diskurza ne moremo urejeno in metodično ločiti od avtorjevega: ta odnos je spreminjevalen in hlastičen; izvirni tekst in sekundarni tekst kljub svoji različnosti vstopita v medsebojno podpirajočo, medsebojno dominanten odnos.⁸

Vprašanje spreminjevalnosti in prestopanja je pomembno. Kdaj spreminjevalni komentar postane inverzija in premestitev? In kdaj — če se vrnemo k rabinski heretični hermenevtiki — je radikalni revizionizem rabinske misli postal antitetičen? Komentar in interpretacija se pod težo prečeče zgodovinske ali osebne katastrofe in ob nujnosti najdevanja pomenov znotraj Teksta, ki bi se ujemali s kontradiktorno sodobno izkušnjo, lahko sprevržeta v herezijo — ali pod krinko dodatkov h kanonskemu ali pa kar kot odkrit upor. Krščanstvo, na primer, razveljavlja rabinske postavbe, nprenehno zagotavljajoč, da je resnično dopolnilo in korektna interpretacija zdaj »starega« pisma zaveze. V okviru judovstva so lažne mesijanske trditve Shabataia Zevija iz sedemnajstega stoletja na podoben način zagotavljale novo, zadovoljivo interpretacijo Tore. Kajpak obstajajo številni drugi primeri razkolov, frakcij in inverzij — nekateri so ostali znotraj judovstva, spet drugi so se z njim popolnoma razšli.

Pomembno se zdi poudariti, da je faktor, ki utemeljuje bistvo, vitalnost, kreativnost rabinskega judovstva (in ki je nemara skrivnost preživetja v izgnanstvu) hkrati tudi tisti, ki lahko vodi k svojemu razveljavljenju: »premeščena premestitev«. Vsaka heretična hermenevtika je razveljavljala Toro s pomočjo Tore, pa naj vzamemo za primer Pavlove ali Derridajeve interpretacije. Rabinske premestitve so pravzaprav uporabljali za zrušenje in premeščanje samih rabinov. Heretična hermenevtika je skratka splet identifikacije in premestitve; nujno je povezana z judovsko tekstno in eksegetično tradicijo, ki jo postavlja na glavo, hkrati pa tudi ohranja njeno nespregledljivo moč.

Rabini so svojo »kanonsko« hermenevtiko po Rawidowiczevih besedah s svobodnim pre-oblikovanjem in vnovičnim kreiranjem Tekstov, ki so jim bili izročeni, dovršili »revolucijo od znotraj«. Njihov način interpretiranja, dodaja Rawidowicz, predstavlja splošni model interpretiranja, saj so bile njihove bitke — prav kakor bitke slehernega interpreta — porojene iz napetosti med kontinuiteto in uporom, iz zavezanosti tekstu in odtujitvijo od njega. Učili so »istočasno iztrebljati in stabilizirati, v isti sapi zanikati in ohranjevati, rušiti in graditi — notri, iz notranjščine, polagati novo plast na staro in ju spajati v enoten vzorec (slednje je kasneje postalo veliki problem judovske misli in bivanja).«⁹

⁷ Geoffrey Hartman, *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today* (New Haven: Yale University Press, 1980), str. 202.

⁸ Ibid., str. 206.

⁹ Rawidowicz, »On interpretation«, str. 52.

Bistveno vprašanje, ki se vsiljuje na tem mestu, je pa vendarle naslednje, namreč kako je mogoče obvladovati revolucijo od znotraj. Kje poteka meja med zunanjim in notranjim in kaj se zgodi, ko komentar prekorači to mejo? To je zares postalo problem judovske misli in bivanja — še posebej po-razsvetljskim Judom, ki so tako kakor Freud, Bloom, Derrida prišli od zunaj, se asimilirali v zahodnjaško sekularno kulturo in absorbirali zahodnjaško filozofijo, pa kljub temu še zmeraj sanjari o bleščečem ceremonialu Tore, razmišljali o tem, da bi najmanjši drobec svojega življenja uskladili z duhom svečanosti, hrepeneli po vseobsegajočem Tekstu, Pisavi, ki združuje fragmente resničnosti in s pomočjo svojih sinov interpretatorjev istočasno razširja brezkončno število novih pomenov.

Zaradi tega je Derrida (podobno kakor Freud in Bloom) obseden z vprašanjem izvorov in hotenjem po njihovem razveljavljenju, ponovnem pisanju ali uzurpiranju — to pa dosega predvsem s pomočjo revizionarne interpretacije. Seveda je tudi to početje po svoji naravi nekakšna premestitev »očeta« — avtoritativnega, izvirnega principa. Derridajeva tarča so vsi očetje filozofije. Njegov projekt: dekonstruirati celotno zahodnjaško tradicijo »onto-teologije«, uničiti »logocentrizem«, poslati Besedo v izgnanstvo pisanja.

Pisava vs. logos

V prvem delu svojega dela *Of Grammatology* Derrida še najjasneje atikulira svojo teorijo Pisave. Po njegovem mnenju je vsa zgodovina metafizike od predsokratikov do Heideggerja pripisovala resnico logosu in Pisavo s tem »degradirala« in »zatirala«. Govorjeno besedo so obravnavali kot bližjo neposrednosti »notranje« resnice, v pisani pa so videli zgolj drugotnega, zunanjega in nebitvenega dvojnika, »padlo sekundarnost«. Derrida hoče prekiniti povezavo resnice z logosom in zavreči znanost o označevanju, ki postavlja v ospredje fonični označevalec, s tem pa Pisavo odrešuje njenega padlega stanja. Pisava predvsem ni področje prisotnosti — s katero je tako intimno povezan glas — temveč odsotnosti, odlašanja in razlike. Našteti elementi postanejo Derridaju vrednostni termini. Fonocentrizem in logocentrizem sta po drugi plati povezana z determinacijo bitja kot prisotnosti, najsibodi kot nečesa vidnega, ali prisotnosti kot substance, bistva, bivanja — ali pač samoprisotnosti cogita, zavesti ali subjektivnosti ipd.

Tudi neposrednost govora, sosedstvo glasu in bitja, prispeva k privilegiranju *phoné* kot nezunanjega, nekontingentnega, neempiričnega označevalca. Zaradi tega vznikne tako intimitna opozicija: besedno-nebesedno, zunanje-notranje, idealnost-neidealnost, splošno-posebno, transcendentalno-empirično.

Še več: Derrida na vsakem koraku nakazuje »onto-teološke« temelje (in predsodke) zahodnjaške misli in vplive teološkega mišljenja na naše koncepte pomena, interpretacije in resnice. Samo dejanje razlikovanja med označevalcem in označenim in postuliranje njune medsebojne zunanosti pripada »s svojim prilaščanjem izvorov grške konceptualnosti dobi krščanskega kreativizma in neskončnosti.«¹⁰ Derrida z nelagodjem razkriva »metafizično-teološke korenine« teorije o znaku, teorije,

¹⁰ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, prev. Gayatri Spivak (1967; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), str. 13.

ki je po njegovem mnenju popolnoma odvisna od razločevanja med zaznavnim in razumljivim. Ta distinkcija vodi k razločevanju med označevalcem in označenim in domneva, da je označeno nekaj popolnoma razumljivega — absolutno, idealni logos ali brezkončni kreativni subjekt srednjeveške teologije: »Znak in božansko sta rojena na istem kraju in ob istem času. Doba znaka je bistveno teološka.«¹¹ Znak v tej dobi kot srednjeveško zunanost zadene kazen, zunanost znaka pa postane zunanost pisanja nasploh. Označeno je vselej v trenutku povezano z logosom in le posredno z označevalcem, torej pisavo.

Derridajeve trditve so brez dvoma točne v okviru krščanske tradicije. Rabinsko misel pa bi vendarle lahko označili kot »izskok« iz grško-krščanskega onto-teološkega načina razmišljanja. Rabinom Pisava, Tekst nista le predhodnika govora, temveč vsega naravnega sveta. Rabinska misel se ne giblje od čutnega k idealnemu transcendentnemu označenemu, ampak od čutnega k Tekstu.

Pogostoma, na primer, zasledimo razlikovanje med hebrejskim izrazom *davhar* in grškim *logos*, ki je pozneje postal logos znamenitega predgovora Janezovega evangelija: »V začetku je bila beseda.«¹² *Davhar* pomeni takó »beseda« kot »stvar« — a ne stvar kot *res*, substanco, marveč kot »bistveno resničnost«. Judom jezik ne pomeni zunanjega, nepopolnega, imitativnega področja (kakor Grkom); jezik jim predstavlja bistvo resničnosti. Beseda je mnogo pomembnejša od Narave. Grška ontologija, ki jo napada Derrida, pa jezik ločuje od bitja in usmerja iskalca resnice proti molčeči ontologiji.

Platon je, kajpak, pesnike izgnal, o pisanju pa razpravlja prezirljivo (*Phaedrus*). Razvoj, ki ga zahteva, vodi od besede k stvari, ki jo je moč oblikovati; bivanje mora biti samospoznavno in ne razpoznavno s pomočjo jezika. Tudi krščanska Beseda je naposled Beseda, ki z bistveno doktrino o inkarnaciji jezik »izpolnjuje« in transcendirá. Beseda postane meso, s tem pa sklene dolgo polemiko žanske interpretacije in »staro« zavezo nadomesti z »novo«, izpolnjeno. Kakorkoli že — rabinom se zdi osrednje božansko dejanje interpretacije, ne pa inkarnacija.

Rabinska misel je bila vselej »nadomestna metafizika«. Delno je prišlo do tega zaradi biblijskega prepričanja, da je bil svet ustvarjen, ne pa — kakor je razlagal grški pogled — da je večno obstajajoč. In v tem videnju je bila, kot poudarja Hans Jonas, notranja, »antimetafizična sila«, ki je »vodila k eroziji klasične metafizike, k eroziji, katere rezultat je popolnoma spremenil značaj filozofije ... biblijska doktrina je vsilila merjenje moči med naključjem in nujnostjo, med posameznostjo in splošnostjo, med voljo in razumom. Naključnosti je — v nasprotju s poprejšnjimi izvirnimi predsodki — zagotovila prostor znotraj filozofije.«¹³ Ker ni obstajala nikakršna *nujna* eksistenca, je bilo — po biblijskem naziranju — prav vse naključno.

¹¹ Ibid., str. 14.

¹² O tej splošni temi glej tudi študijo Thorlieffa Bomana *Hebrew Thought Compared with Greek* (Philadelphia: Westminster Press, 1954), Isaaca Rabinowitza »Word' and Literature in Ancient Israel«, *New Literary History* 4 (1972) str. 119—130 in pa eksistencialistično filozofsko analizo Leva Shestova *Athens and Jerusalem*, prev. Bernard Martin (Athens: Ohio University Press, 1966). Primerjaj tudi odlično razpravo G. Douglasa Atkinsa »Dehellenizing Literary Criticism« v: *College English* 41 (1980) str. 769—779, ki skicira protihelenistične in protižidovske tendence tako imenovane »Yale School«, torej literarnih teoretikov Geoffreya Hartmana, Jacquesa Derridaja, Harolda Blooma, Paula de Mana in J. Hillis Miller.

¹³ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1973) str. 29.

Rabinske logike prav tako ni bilo mogoče vzpostaviti na aksiomih, neločljivo povezanih s samo naravo stvari, ki so porodile jedrnate silogizme in univerzalno resnične izjave. Nasprotno: bila je dialektična, pogojna, oprezna pred univerzalnimi izjavami, pazljiva v trditvah o posameznem in nepopustljivo skeptična — celo do razuma.

Grška logika, zasnovana na osrednjem principu bivanja, se je posvetila odnosu med subjektom in predikatom, zvezanima s povedkovo vezjo *je*. Rabinsko logiko, za razliko od grške, določuje preučevanje odnosov jukstapozicije, kontigvitete, asociacije. Hebrejščina ne pozna v sedanjiku nobene oblike glagola »biti«. Predikativno izražanje slovnično tvorijo s svobodno jukstapozicijo nominalnih oblik — ta lingvistična struktura pa utegne še podčrtati rabinski logični princip izjavljanja s pomočjo jukstapozicije.¹⁴

Še več, so trdili rabini, svet sam je bil ustvarjen s Tekstom: »Bog je pogledal v Toro in ustvaril svet.« (*Bereishit Rabbah 1:1*) Hebrejski *davhar* je bil aspekt božanske ustvarjalne sile. Krščanstvo je prezelo ta ne-ontološki koncept predobstajajočega Tora, s pomočjo katere je bil ustvarjen svet, ga združila z grškim pojmovanjem substance in bivanja in razvila utelešeni logos. Originalni pomen besede logos je bil »zbirati se, urediti, poravnati« in ni imel ničesar skupnega s funkcijo govorjenja; pomenil je bolj racionalen, urejevalen princip. S krščanstvom je ta nelingvistični urejevalni princip postal vidna manifestacija učlovečenega boga.

Seveda je s tem v zvezi tudi standardni kontrast med grškim poudarjanjem vida in hebrejskim poudarjanjem sluha. Videti je prisotnost, polnost, slišati pa implicira odsotnost. Ko je prevladujoč pogled, bo podobnost definirana s pospetkom, reprezentacijo, misel pa je *specu*-lativna — spekulativna kakor zrcalo. Ravno tak pogled na znanje in posnemanje je tisto, kar napadajo Derrida in dekonstruktivisti.

Črka in duh

Grško videnje jezika kot znaka, ki predstavlja z abstrahiranjem od posamičnega in kaže k nevidnemu, je del veliko širšega gibanja od čutnega k nezaznavnemu — to pa je po Derridaju eden od pglavitnih grehov filozofije. Derrida sledi Heideggerju in trdi, da metafizično obstaja le v polju metaforičnega¹⁵ — torej v dvoumnem, nesilogističnem lingvističnem področju, v katerem izraz hkrati »je« in »ni«. Paul Ricoeur opaža v metafori nekakšno logično herezijo in jo imenuje »zmotno atribucijo«, »kategorični prekršek«, »semantično impertinenco«.¹⁶

¹⁴ O tej tematiki glej Louisa Jacobsa *Studies in Talmudic Logic and Methodology*. (London: Vallentine, Mitchell, 1961), Tzvetana Todorova »On Linguistic Symbolism« v: *New Literary History* 6 (1974) str. 11—34, Jacquesa Derridaja »The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics« v: *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Josué V. Harari, ur. (Ithaca: Cornell University Press, 1979), str. 82—120 in Susan Handelman »Greek Philosophy and the Overcoming of the Word«, v: *Work and Days* 1 (1980), str. 45—69.

¹⁵ Glej Derridajev daljši esej o tej temi »White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy«, *New Literary History* 6, (1974) str. 5—74.

¹⁶ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, prev. Robert Czerny (Toronto: University of Toronto Press, 1977), str. 20—22.

V aristotelovski optiki (*Retorika 1457b*) je figuralno pomenjanje metafore uzrto kot vrsta prenosa in odklona od »pravega« pomena, za katerega zamenjavo je šlo. Najpomembnejša determinanta »pravega« je bil resnični predikat vseh stvari, ustvarjalni princip grške metafizike, *ousia*, enopomensko bivanje onstran jezika, ki pa kljub temu dopušča delovanje celotnega sistema besed in stvari. Rekonstrukcija pravega pomena posledično »razveljavlja« figuralno pomenjanje, ki je zgolj ornamenat, tuj odklon, ki zaradi določene podobnosti s pravim pomenom slednjega učinkovito zamenjuje.

Metaforični transfer od »pravega« k »figurativnemu« smislu je — upošteva Heideggerja in Derridaja — utemeljen na metafizičnem prestopu iz »čutnega« v polje »nezaznavnega«, kar v mnogočem determinira zahodnjaško misel. Celotna ontološka tradicija zahodnjaške metafizike je zasnovana na platonskem transferju duše iz vidnega v nevidni svet. Odnos čutno-nečutno se spremeni v odnos dobesedno-figurativno, kasneje, v krščanski misli, pa v relacijo črka vs. duh.

Ena od glavnih debat med judovstvom in krščanstvom je zadevala prav odnos med črko in duhom. Krščanstvo je grajalo judovstvo kot religijo mrtve črke, kot perverzno in slepo pobožnost, ki je odklonila razsvetljenje prek Jezusa izročene »duhovnega pomena«. Pavel spregovarja o tem še najbolj robato: »... zakaj črka mori, Duh pa oživlja«. (2 Kor 3:6) V svojih velikodušnejših trenutkih interpretira črko ali pisani zakonik kot začasno »figuro« ali »tip« izpolnjenja, ki bo prišel z Jezusom. Duhovna interpretacija potemtakem »pravi« pomen vrne tekstu, s tem pa vse, kar je bilo prej (pismo stare zaveze), v primerjavi s substanco, ki jo (dobesedno) predstavlja Jezus, proglasi za zgolj senco. Jezus postane pravi predikat vseh izjav, edinstveni in osnovni referent, referent, ki je popolnoma onstran jezika in katerega pojavnost izničuje judovsko Besedo, razumljeno kot dolgotrajni odklon, izgnanstvo. Ustna Tora je bila s tem v celoti razveljavljena.

Pavel in cerkveni očeti, ki so mu sledili, so rabsko meditacijo Teksta in meditacijo o Tekstu nadomestili s čisto, neposredno prisotnostjo Jezusa, ki razvezuje vsa nasprotja, utrjuje pomen, zagotavlja edinstveno identiteto in ruši razlikovanje. Jezik, prerekanje, igra razlik ovirajo neposrednost združitve. Po obnovitvi bistva sence izginejo, in kar ostane, je neposredna združitev od prisotnosti Jezusa. Pavel ni le antinomičen, je tudi antitekstualen. Judje zbuja v njem nepotrpežljivost in zagrenjenost, saj so zvesti »črki«; teksta torej nočejo brati kristocentrično: »Njih misli pa so otopele; kajti do današnjega dne ostaja na branju stare zaveze prav tisto zagrinjalo, ne da bi se odgrinjalo, da se v Kristusu odpravlja. Ampak, do danes leži, kadar se bere Mojzes, zagrinjalo na njih srcu. Kadar se pa spreobrne h Gospodu, se bo zagrinjalo odvezlo.« (2 Kor 14—17)

Jud Teksta ne bo zamenjal za logos. Jud se približuje božanskemu z vse intenzivnejšim osredotočanjem na tekst — ne pa s transcendentno vizijo duha, ki zaključuje akt interpretacije. Rabinom se zdi tekst neustavljivi generator pomena, ki izhaja iz notranje logike božanskega jezika — iz črke same. Pomena ne iščejo v nelingvističnem področju izven teksta. Jezik in tekst — če uporabimo Derridajevo terminologijo — sta prostor in igra razlik; resnice pa rabini ne razumejo kot trenutno razkrivanje Njega, temveč kot kontinuiran proces interpretacije, v kateri On sam sodeluje in spoznava njihovo mišljenje.

Judje so v doktrini, po kateri je beseda postala meso, videli pogansko dobesednost in slepoto. Poganstvo pa se peča ravno z ontologijo. Kristjani so *davhar* »ontologizirali«, »litalizirali so metaforo«. Razveljavili so razliko med bogom in človekom, Tekstom in Naravo. Na podoben način se Derridaju kaže kot greh litalizacija metafore in metaforizacija litalnega, kar oboje najdemo v zahod-

njaški filozofiji in znanosti. Ali še drugače: z razveljavljanjem *ousie*, bivanja, primarnega predikata in sploh bistva grške ontologije, Derrida hkrati ruši metafizično opozicijo med pravim in figurativnim pomenom. Tako Derridaju kot rabinom se zdi idolatrija *reifikacija* znakov, izdelovanje podob, navezovanje ontologije na tekstualnost.

Avguštin kot zgleden krščanski teolog, na primer, obtožuje Jude trdovratne zvestobe znakom, namesto *stvarem*, ki bi jih morali označevati, pripisuje pa jim tudi neverjetje v Jezusa, »ker se je njegov odnos do znakov razlikoval od judovskih opazanj«. (*O krščanski doktrini* III:6) Krščanska svoboda, pravi Avguštin, je osvobojenost od znakov, saj so »povzdignjeni« v stvari, ki so jih označevali. Znaki tako lahko postanejo zakramenti, invokacije prisotnosti tistega, k čemur kažejo; »izpolnjuje« jih potemtakem prisotnost »stvari«, ki ukinja zdaj »prazno besedo«. Jezus je konec zakona.

Vendar se zdi Judu ravno to odpovedovanje znaku v prid besede idolatrija. John Freccero razširja prepričanje Yehezkela Kaufmanna:

Judovsko pojmovanje idolatrije je bil svojevrstni fetišizem, slavljenje za pomen oropanih reificiranih zakonov. Poganski bogovi so bili v skladu z njihovimi predstavami, čeprav niso prebivali na Olimpu ali v nebesih, temveč znotraj zlatega teleta, kamna ali kosa lesa. Znaki kažejo na odsotnost ali na označevanje, ki bo šele prišlo... Idoli — kakor so jih razumeli Judje — so bili enako kot fetiši obupen poskus vračanja *prisotnosti*, reificirani znaki, skoraj bi lahko rekli metafore. Judovsko branje je v reificiranju znakov in utrjevanju pomenjanja »tukaj in zdaj« videlo predvsem pogsanske poskuse, da bi se izognili začasnosti, ki je vpisana v človeško stanje.¹⁷

Derridaizem je prav tako trmoglava zvestoba svobodni igri znaka, odklanjanje njegovega stabiliziranja ali vzpostavljanje enopomenskih referentov, ki ga izpolnjujejo. V avguštinovski ali Pavlovi podobni optiki ni taka lingvistična raznoterost nič drugega kot stanje propada. Izguba trdnega referenta, ki utemeljuje »pravi« pomen besed, je navada eksila; jezik je nekakšen ovinek, obžalovanja vredna meditacija, interferenca med človekom in bogom.¹⁸ Lebdeči označevalci, igra interpretacije — vse to so odkloni od »resničnih« referentov. Derridajeva igra razlike, brezkončna interpretacija in rabinski komentar so v luči krščanstva nesprejemljivo izgnanstvo — premik od pravega bivanja. Po besedah očeta Cirila iz Aleksandrije še več:

Judje so najbolj zmešani od vseh ljudi. Brezbožnost so prignali do svoje skrajne meje, njihova manija pa presega celo tisto, ki jo najdemo pri Grkih.

¹⁷ John Freccero, »The Fig Tree and the Laurel: Petrarch's Poetics«, *Dacritics* 5 (1975), str. 37.

¹⁸ Za vpogled v poglobljeno derridajevsko branje Avguština glej Margaret Ferguson, »St. Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language«, *Georgia Review* 29, (1975) str. 842—864.

Judje berejo Besedo, pa tistega, kar berejo, sploh ne razumejo. Čeprav jih je obsijala luč neba, raje tavajo v temi. Podobni so ljudem, katerih razum in mišljenje sta nična. Obsedla jih je tema, a se jim zdi, da živijo v luči.¹⁹

Le kako so Judje povezani s Satanom, se sprašuje krščanstvo, da jim uspeva preživeti v prostoru razlike, v neskončnem vračanju znakov, v kakofoniji besed in interpretacij, v brezkončni referencialnosti črke brez odrešujoče prisotnosti Besede?

Razbijanje svete družine

Interpretacija, meditacija, premestitev, odlašanje, izgnanstvo, odsotnost, dvomnost pomena — vse to so teme rabske in derridajevske interpretacije. Tako Judje kakor Derrida ne vidijo rešitve — izpolnjene sedanjosti ni. In neizpolnjenje, kakor poudarja Jean-François Lyotard, je nekaj tipično judovskega. Po njegovem mnenju judovstvo ni religija pomiritve med sinom in očetom, s katero bi se Drugo (oče) vrnilo k Istemu. V judovstvu obstaja po Lyotardovih besedah med očetom in sinom »zaveznitvo, pred-sprava«, saj slednjega obvladuje očetov glas — seveda s pomočjo teksta. Krščanstvo je »ojdipsko« v tistem smislu, da izpolnjuje sinovo hrepenenje po očetovi poziciji. Ojdipovo hrepenenje in usoda se ujemata. Jezus, ki predstavlja sinovo hotenje po zamenjavi očeta, plača svoje krivično hotenje s smrtjo, a se istočasno transformira v očeta. Judovstvo take spravljive dialektike ne pozna.²⁰

Bog, ki govori, subjekta tako rekoč »razlašča«, premešča. Prav kakor je Ojdip razlaščen svojega izvora v grški tragediji, je etični — ali judovski — subjekt razlaščen s tem, da ga ukaz božje besede napravi za »izbranega«. Razlika med njim in Drugim pa ostane; ne zruši je erotično hotenje po vnovični združitvi Drugega z Istim. V judovski misli je razlika med očetom in sinom nepreklicna. Ne obstaja nikakršno »izpolnjenje« besede v ontološkem povratku k istosti očeta in sina, kakršnega pozna krščanstvo. Pisava, tekst kot dar, je očetova prisotnost-v-odsotnosti. Subjekt je ujet s pomočjo teksta — očetov glas razlasti sina.

Po Lyotardovem mnenju je razlika med grško usodo (tragičnim) in judovsko kerigmo (etičnim) razlika med Ojdipom in Hamletom: reprezentacija hotenja, ki se samoizpolni v neprepoznanju (Ojdip), in hotenje, ki se ne izpolni z nasilno reprezentacijo (Hamlet) in kjer je subjekt premeščen v odnosu do svojega hotenja.²¹ Lyotard vidi razliko med moderno in grško mislijo ravno v izpolnjenju očetovske besede.

¹⁹ Navedeno v: Robert L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind* (New Haven: Yale University Press, 1971), str. 1.

²⁰ Jean-François Lyotard, »Jewish Oedipus«, *Genre* 10 (1977), str. 401—403.

²¹ Lyotard, str. 406. Avtor tudi piše: »Kaj je v Hamletu, česar ni v Ojdipu? Neizpolnjenje. Vidimo ga lahko kot psihično dimenzijo nevroze ali kot tragično dimenzijo misli. Ima pa čisto drugo dimenzijo. Ojdip izpolni svojo usodo želje; Hamletova usoda je neizpolnjenje želje. Ta hiazem je tisti, ki obstaja med grškim in judovskim, med tragičnim in etičnim... V judovski etiki je predstava prepovedana, oko se zapre, uho odpre, da bi slišalo očetovo izgovorjeno besedo. Podoba odklanja zaradi njenega izpolnjevanja želje in prevare; njeno resničnostno funkcijo zanikajo.« (str. 400—402)

Zanimivo je, da se velik del Derridajevga razpravljanja osredotoča na Heglov zgodnji tekst *Duh krščanstva*, v katerem Hegel uzre krščanstvo kot religijo svete družine par excellence. Po Spivakovem mnenju Derrida trdi, da predstavlja odnos med krščanstvom in svetim očetom ravno tisto, česar Jud ne more razumeti, še posebej pa nemara spreplet končnega in večnega: »... tisto, česar ne razume... (je) enakost prehoda, prisotnost brezmejnega v določenem, lepota in imanenca v končnem.«²² Spivak še dodaja, da se Judu v tem postopku »zanika« kakršnokoli razumevanje filozofskih trditev. Derrida navrž:

V vsaki trditvi povezovalni položaj glagola *biti* druží osebek in povedek, sprepleta enega okrog drugega, tako da postaneta nekaj edinstvenega... To združevanje, ki predpostavlja vnaprejšnji sporazum, ta pa spet omogoča nekakšno splošno ontološko trditev, je po svoji naravi predprava večnega s samim seboj, boga s samim seboj, človeka z bogom v enoto, podobno enoti oče-sin.²³

Jud pa se s tem ne more sprijazniti: on obstaja v polju želje, razlike in premestitve, in ne v polju izpolnjenja, identifikacije in enotnosti. Potemtakem niti ni preseñetljivo, da Derrida v svojem eseju o Jabèsu odnos med Judom in Besedo opisuje kot »dolgo metonimijo«. Metonimija — v lingvističnem smislu, ki ji ga je dal Roman Jacobson — pomeni stično, serijsko igro označevalcev na način sestavljanja in kombiniranja. Metafora pa je urejevanje znakov na način zamenjave in selekcije.²⁴

Heretična hermenevtika: identifikacija in premestitev

Zdaj lahko bolj razumemo Derridajev premeščen rabinizem in judovsko heretično hermenevtiko. Premestitev lahko mislimo na dva načina: kot metonimično razpostavljanje na način kontigvitete ali kot metaforični način razveljavljanja z *zamenjevanjem* enega izraza z drugim (figurativnega z dobesednim). V tem smislu bi za metonimijo lahko rekli, da vsaj približno označuje rabinsko misel, metafora pa krščansko. Glavna gibalna krščanske misli so torej substitucije — duha za črko, grehe odkupljujočega (substitutivnega) Jezusovega žrtvovanja za človeka, Jezusa za ustno rabinsko Tora itd. Z rabinske točke gledišča so vse našete substitucije *zmaličene* premestitve, ki jih določa spreminjanje metonimije v metaforo; gre za premestitev, ki hoče biti substitucija; v njej propadejo metonimične razlike med človekom in bogom, željo in izpolnjenjem, subjektom in predikatom. Te premestitve predru-gačijo in razveljavijo izvore, usurpirajo Očeta in prekinejo metonimično verigo.

Pomemben vidik heretične hermenevtike predstavlja dejstvo, da so v rabinsko misel vsajene premestitve potencialni zametki herezije. Že sama rabinska zamenjava narave za Besedo je svojevrstna destrukcija logike biološke zaporednosti in sorodstva. Običajna so, na primer, razpravljanja o bibličnih temah bratske usurpacije, o prekinitvi naravnega nasledstva v zgodbah o Jakobu in Ezavu, Izaku in Išmaelu itd.

²² Derrida, *Glas* 99a, prev. Spivak, v: »Glas-Piece«, str. 33.

²³ Derrida, *Glas* 99a, v: Spivak, »Glas-Piece«, str. 33.

²⁴ Roman Jacobson, »Two Aspects of Language: Metaphor and Metonymy«, v: *European Literary Theory and Practice*, Vernon Gras, ur. (New York: Delta, 1973), str. 121.

Kot smo videli, so si tudi rabini — v svojih vlogah bratskih sogovornikov boga — izbrili subtilne premestitve, ki so jim omogočile doseči nove identitete in moči Teksta. Judovski sin se pogovarja z bogom in poskuša doseči svoje z interpretacijo, krščanski sin pa postane bog in razreši napetosti z abolicijo metonimičnega diskurza.

Premestitev, uzurpacija, zamenjava. Najvažnejši problemi so izvor, zaporednost, »veriga označevalcev«, zapoznelost zavedanja in razlagalec. V svoji poetiki zapoznelosti Harold Bloom postulira »strašljivost vpliva«: pesniki so vpleteni v dialektično-zgodovinsko bitko, svoj prostor si vsak izbori tako, da manipulira z izročeno mu tradicijo, in medtem ko pravzaprav prekanjeno ruši svoje predhodnike, zatrjuje, da jo revidira in očisti napak. S pomočjo te revizionistične interpretacije se pesnik lahko ugleda kot sam svoj oče, odrešen vseh napak, s tem pa postavlja očeta sinu za zgled. Bloomova interpretacija pesniškega procesa nam utegne ilustrirati aspekte heretične judovske hermenevtike, ki sem jih poskušala artikulirati v tem zapisu. Omenjena heretična hermenevtika je skupek identifikacij in premestitev. Dinamika je ista, pa če v Mojzesu vidimo odsev Jezusa, kakor je to v krščanstvu, ali pač heroično sekularno preroškost Freuda v njegovi lastni identifikaciji z judovskim voditeljem. Mrtvi oče v *Totemu in tabuju* ali *Mojzesu in monoteizmu* ali *Razlagi sanj*, Ime očeta pri Lacanu, vsi očetje filozofije pri Derridaju — vsi vzbujajo pri živčih sinovih določeno občutje krivde in željo, da bi se tega bremena znebili. In svoboda pride v tipično rabinski obliki — z interpretacijo, v tem primeru pravzaprav z namereno mimo-interpretacijo ali »zatajitvijo«, če uporabimo Bloomovo terminologijo. Metonimična veriga nasledstva je pod krinko nove interpretacije pretrgana.

Lahko bi rekli, da pobožna rabinska interpretacija pomeni zaporedje povezav na verigi metonimičnega označevanja, na verigi, na kateri se označevalec in označeno ne spojit; drug drugemu se približata le z interpretativnim približkom, njuna identiteta pa se vzpostavlja v igri polisemije z razpostavljanjem vzdolž verige. Heretična rabinska interpretacija je — kakor, na primer, v krščanstvu — interpretacija, ki razceplja zaporedne povezave, in nadomeščanje z metaforično zamenjavo, združitve označevalca in označenega, istega in drugega, želje in izpolnjenja. Interpretacija utelešene besede.

Po drugi strani so rabinske bratsko-pogovorne premestitve tudi dialektična identifikacija z Očetom. V Derridajevem primeru je heretična hermenevtika ob tem, da je premeščen rabinizem, istočasno tudi povratak k identifikaciji z vrsto judovskega očetovstva, ki so ga tako dolgo zanikovali in ga je grško-krščanska tradicija nasilno omejevala... znova pa ga lahko ugledamo v Derridajevi strastni obrambi *Écriture*.

Blodeči izobčenec lingvistike

Barbara Johnson postavlja v svoji kritiki Derridaja pomembno vprašanje. Bodimo poštene, pravi avtorica — Derridajeva neskončna igra označevalcev bi ga utegnili prisiliti na igro onstran pomena Pisave. Kaj Derrida s tem ne transformira »pisanja« v »napisano«, se sprašuje.²⁵ Derridajeva izbira Pisave kot kontrasta

²⁵ Barbara Johnson, »The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida«, *Yale French Studies* 55–56 (1977), str. 483.

evropskemu logocentrizmu je ponovna pojavitev rabinske hermenevtike na premeščen način. Derrida bi hotel razveljaviti grško-krščansko teologijo in nas od ontologije vrniti h gramatologiji, od bivajočega k Tekstu, od *logosa* k *Écriture*.

Branil bo Pisavo, ki je bila zlobno obsojana in zaničevana, in črko, ki so jo grajali kot prinašalko smrti. O tej stigmi govorijo krščanske polemike, naperjene proti Judom, vendar pa Derrida zasleduje njihove sledove od grške filozofije pa vse do Rousseauja, Saussura, Husserla in celo Lévi-Straussa. Grešno, dobesedno mrtvo pisanje primerja z naravnim, živim, oboževanim metaforičnim pisanjem — na primer z »glasom zavesti« kot božanskim zakonom ali s pisavo srca itd. Tako naravno pisanje pa vendarle ni gramatološko, marveč pneumatološko.²⁶ Kontrast med pisanjem duše-telesa, notranjega-zunanjega, zavesti-strasti itd. nam narekuje vrnitev h »Glasu narave«, ki se spaja z božanskimi napisi.

Derrida prikazuje vztrajnost te »onto-teologije« celo pri sekularnih mislecih. Pisanje dojema ne le kot zgolj zunanje, temveč kot nekaj grozečega zunanjega, pred katerim je treba govorjeni jezik zaščititi, torej kot pokvarjeno grožnjo, ki zna predrleti in razbiti samo-obsegajočo notranjščino duše (in, kakor smo videli, svete družine). V svojem razpravljanju z naslovom »Lingvistika in gramatologija« v *O gramatologiji* Derrida trdi, da Saussure razume pisanje kot »perverzno in razuzdanost, oblačilo korupcije in krinko, zabavljasko masko, ki se je je treba izogniti, izgnati«, ali pa celo kot »izvirni greh«. Derrida je odločen polemik, ki večje izkrivlja argumente drugih, da bi jih prilagodil svojim potrebam, a njegova posebna raba odlomkov in pridevnikov, ki nakazuje negativen odnos do pisanja, je nekako čudaška: »perverzni kult imidža črke«, »greh idolatrije«, »perverzno, ki zaplojuje pošasti«, »odklon od narave«, »princip smrti«, »deformacija, svetoskrunstvo, zločin«, »blodeči izobčenec lingvistike«, »razlaščen, obsojen na blodenje in slepoto, žalovanje«, »izključeni drugi«. Opisi so večinoma teološki, in če se logos prikrade iz »zgodovinskega nasilja govora, ki sanjari o svoji samoprisotnosti in biva kot svoje lastno nadaljevanje... kot avto-produkcija govora, ki se proglašja za živega... kot logos, ki verjame, da je sam svoj oče in se povzdiguje iznad pisanega diskurza«, ²⁷ gre očitno za krščanski logos, za sina, ki si domišlja, da je sam svoj oče, rojen v meso in povzdignjen nad vse tekste in pisane diskurze — tisti izgnani, blodeči, žalujoči, zaničevani izobčenec, obtožen neodrešenega izvirnega greha pa je Jud, prinašalec črke, kultni človek Pisave.

Čudno se zdi, da Derrida ne omenja tega nadvse očitnega poudarka, še posebej zato, ker mu je tako neprijetno razkriti teološke predpostavke privilegiranosti logosa. V esejih, spisanih pred ali pa v času izida *O gramatologiji* in zbranih v delu *Writing and Difference*, namreč prav razvidno povezuje judovsko-krščansko polemiziranje in zgodovino filozofije. Zaradi tega smo že prej opozorili na esej o Edmondju Jabèsu. Derrida rešeta o tam zastavljenem vprašanju tudi v dolgem, oboževanja vrednem spisu *Nasilje in metafizika*, ki se nanaša na francosko-judovskega filozofa Emmanuelja Levinasa, kateremu Derrida marsikaj dolguje, pa tudi v tekstu z naslovom »Ellipsis«, ki je zaključni esej *Writing and Difference* in je bil spisan posebej za knjigo. V tem spisu se Derrida zavzema za »negativno ateologijo«, za pisanje, ki transcendirja zaprtost »knjige« in jo zamenjuje za odprtost »teksta«. Omenjeni esej je podpisal z imenom »Reb Derissa«. Njegov podpis so potemtakem poslednje be-

²⁶ Derrida, *Of Grammatology*, str. 17.

²⁷ Ibid., str. 35, 38—39, 44.

sede knjige. Sprememba Derridaja v Derisso, iz »-rida« v »-rissa«, bi utegnila v francoščini pomeniti eno od tistih besednih iger z imenom, ko so Derridaju tako zelo všečne. Če francosko *risée* razumemo kot »smešno ali posmehljivo«, bi lahko sklepali, da se nam poskuša Derrida zadnji smejeti kot »Reb« oziroma rabin, torej Derrida v okviru eliptične rabinsko-komentaristične tekstne igre.

Preden pa dovolimo, da se nam zadnji smeje (precej današnjih kritikov bi mu to tudi kar voljno dopustilo), ga še malce primimo za besedo. Derrida bi, kajpada, naspotoval, saj prav njegova teorija svobodne igre — sicer delec njegove dediščine Friedricha Nietzscheja — zahteva, da ga za besedo ne primemo, ker »pravi«, posamični, absolutni »resnični« pomen ne obstaja in bi se potemtakem izmuznil vsakršnemu teoretskemu napadu in si znova zagotovil prevlado svojega mojstrstva nad vsemi kritiki. Derridajeva dekonstruktivistična branja se običajno razvijajo tako, da pokažejo, kako obravnavani pisec vedno znova zagreši prav tiste napake, ki jih očita drugim. Derrida torej dekonstruira ali razveljavlja pisateljeve lastne teoretične temelje. Vendar pa tudi za Derridajevo pisanje trdim, da v njem obstaja še nespoznana premeščena teologija, premeščeni rabinizem, ki se uporablja tako za razveljavljanje grško-krščanske kulture kakor za negativno in dialektično identificiranje s premeščeno in šikanirano judovsko hermenevtiko.

Razumimo torej Reba Derisso, posmihajočega se rabina, bolj v duhu Midraša kot Nietzscheja, njegovo igro pa kot »resno igro«, kot komentar, podaljšek teksta. Kot piše Gayatri Spivak, je ena od svojevrstnih posebnosti Derridajeve metode, ki jo je sicer prevzel od Freuda, interpretativna metoda, posvečena drobnim detajlom teksta, sintaksi, oblikovanju besed — sanjsko obravnavanje besed kot stvari.²⁸

Izbral Vid Snoj, prevedel Igor Bratož

²⁸ Spivak, Introduction, v: *Of Grammatology*, str. xlv.