

"Norost" mora bedeti nad mislijo

Pogovor François Ewalda z Derridajem

François Ewald: Zamislimo si vašega bodočega biografa. Najbrž bo začel s preprostim naštevanjem osebnih podatkov: Jacques Derrida se je rodil 15. julija leta 1930 v El-Biaru, kraju blizu Alžira. Vam je že prišlo na misel, da bi morda nasproti temu biološkemu rojstvu postavili vaše resnično rojstvo, ki označuje tisti javni ali zasebni dogodek, ko ste postali vi sami?

Jacques Derrida: Nekam težko ste začeli. Upate si reči: "Vam je že prišlo na misel, da bi povedali, kdaj ste se rodili?" Ne, če kaj ne more preprosto kar priti, je prav to, čemur vi pravite "biološko rojstvo", prenešeno na objektivnost osebnih podatkov, ali čemur bi lahko rekli tudi "resnično rojstvo". "Jaz sem rojen," je eden najzanimivejših stavkov, kar jih poznam, še posebej v francoski slovnici. Če bi bila narava najinega pogovora drugačna, bi vam raje namesto neposredno odgovoril tako, da bi začel z neskončno analizo tega stavka: "Jaz, jaz sem, jaz sem rojen," katerega čas ni določen. Negotovost tega ne bo nikoli razrešena. Kajti tako označen dogodek se v meni lahko napove le v prihodnjiku. "Jaz (ni)sem (še) rojen," vendar ima ta prihodnjik slovnično obliko preteklosti, ki ji nikoli ne bi mogel biti priča in ki zato ostane za vedno obljubljen - in zato tudi mnogotera. Kdo je rekel, da se rodiš enkrat? Toda ali bi lahko zanikali, da vsa ta obljubljen rojstva obnavljajo edino in enkratno rojstvo, ki vztraja in se ponavlja v neskončnost? O tem sem pisal v *Circonfession*. "Nisem še rojen," ker mi je bil trenutek, ko se je odločalo o moji imenski identiteti, odvzet. Vse je *disponirano*, da poteka na ta način, to imenujemo kultura. S številnimi mrežami lahko le skušamo zajeti to institucijo, ki se je lahko in ki se je *morala* zgoditi več kot samo enkrat. Toda čeprav je ponovljiv in ločljiv, ta "samo enkrat" ostaja.

Ewald: Hočete reči, da nočete imeti identitete?

Derrida: Seveda jo hočem imeti, tako kot vsi. Toda s tem da se vrti okoli nečesa nemogočega, in temu se nedvomno tudi jaz upiram; "jaz" vzpostavlja obliko upora. Vsakič, ko se identiteta najavi, vsakič, ko me kaka pripadnost začne omejevati, če se lahko tako izrazim, nekdo ali nekaj zakriči: Pazi, past, ujel si se vanjo. Otrisi se, otrisi se je. Tvoj zastavek je druge. Ne zveni preveč izvirno, se vam ne zdi?

Ewald: Hočete s svojim delom znova najti to identiteto?

Derrida: Prav gotovo, vendar se ta gesta ponovnega najdevanja oddaljuje od sebe. Treba je formalizirati zakon tega nepremostljivega odmika. S tem se bolj ali manj ukvarjam v vseh svojih delih. Identifikacija je razlika sama po sebi, razlika v sebi in od sebe. Torej *s, brez in razen* sebe samega. Krog vračanja k rojstvu je lahko le odprt, vendar hkrati kot priložnost, znak življenja in rana. Če bi se z rojstvom sklenil, v polnosti izjave ali vedenja, ki pravi "jaz sem rojen," bi to pomenilo smrt.

Ewald: V *Circonfession* posvečate temeljno pozornost temu, da so vas obrezali. Je to vaša današnja skrivnost?

Derrida: Pogosto se sprašujem (*Circonfession* je tudi ena od poti tega vprašanja), ali obstaja za besedo obrezanje kakšen "resničen" dogodek, ki bi ga skušal obnoviti - seveda ne ponovno priklicati v spomin, ampak ga znova aktivirati v nekakšnem spominu brez predstavljanja - ali pa gre morda za prevaro, simulakr (zakaj ima potem privilegiran položaj?), okvir za figurirano projekcijo številnih drugih dogodkov iste vrste, ki me zbegajo in me vodijo. Obrezanje pomeni med drugim tudi znak, ki so ga dali drugi in ki ga pasivno prenašamo, zato ostaja v telesu, viden in neločljiv od lastnega imena, ki smo ga prav tako dobili od drugega. Je tudi trenutek podpisa (drugega in samega sebe), s katerim dopustimo, da nas vpišejo v neko skupnost ali neizbrisljivo zvezo: kot ste sami omenili, gre bolj za rojstvo subjekta kot pa za "biološko" rojstvo, vendar je za to potrebno telo in nezamenljivo znamenje. Vsakič, ko se pojavi ta znak in to ime (to ni omejeno na kulture, kjer opravljajo tako imenovano "resnično" obrezovanje), pomislim na *figuro* vsaj enega obrezovanja. Kaj pomeni "figura", je vprašanje, ki ga obravnavam v *Circonfession*...

Ewald: Kakšno je razmerje med vašim prvim rojstvom in tistim drugim rojstvom, ki ga predstavljajo prihod v Francijo, šolanje na gimnaziji Louis-le-Grand, "khagne" (pripravljalni razred za vpis na *École normale supérieure*, op. prev.), vstop v popolnoma drugačen svet?

Derrida: Recimo, da sem v Alžiru začenjal "vstopati" v svet literature in filozofije. Sanjal sem o tem, da bi pisal - in že so modeli usmerjali sanje, vodili so jih določen jezik, figure in imena. Veste, to je kot obrezovanje, začenja se pred vami. Že zelo zgodaj, v tretjem in četrtem letniku, sem začel brati Gidea, Nietzscheja, Valéryja. Gidea pa nedvomno še prej: šlo je za občudovanje, očaranje, kult, fetišizem. Ne vem, kaj je ostalo od tega. Spominjam se nekega mladega profesorja; imel je rdeče lase, ime mu je bilo Lefevre, prihajal je iz prestolnice, zato je v očeh majhnih barab, kakršni smo bili, veljal za smešnega in naivnega. Skoval je pravo hvalnico zaljubljenosti in *Zemeljski hrani*. To knjigo bi se bil lahko naučil tudi na pamet. Kot vsak pubertetni sem imel Gidea rad, ker je bil ognjevit, liričen, vseh so mi bile njegove vojne napovedi veri in družini (njegov stavek "Sovražil sem domače ognjišče, družine, vsak kraj, za katerega človek misli, da bo v njem našel počitek," sem vedno prevajal v preprosti stavek "nisem del družine"). Ta knjiga je bila zame manifest ali biblija: bila je hkrati religiozna in neoničejanska, čutna, nenravna in predvsem zelo alžirska, kot si lahko mislite, spominja me na himno Sahelu, na Blido in na sadeže iz vrta Essai. Prebral sem vsega Gidea, njegov roman *Imoralist* me je prav gotovo pripeljal do Nietzscheja, ki sem ga bolj slabo razumel, Nietzsche pa me je po nenavadnih poteh pripeljal do Rousseauja, Rousseauja iz *Sanjarij*. Spominjam se, da sem spor med Nietzschejem in Rousseaujem spremenil v predstavo, v kateri sem bil pripravljen sprejeti vse vloge. Vseh mi je bilo, kar je Gide napisal o Prometeju; z njim sem se naivno identificiral, on pa se je identificiral, če je le mogoče, s Prometejem. Takrat je bilo konec vojne (navsezadnje je bil "moj" Alžir skoraj nenehno v vojni, saj so ob koncu druge svetovne vojne zatrli prve nemire, ki so že najavljali alžirsko vojno). V letih 1943-44, med okupacijo Pariza, je osvobojeni Alžir postal nekakšna literarna prestolnica, Gide je

pogosto prihajal v severno Afriko, precej se je govorilo o Camusu, literarne revije in novi založniki so se množili. Vse to me je očaralo, začel sem pisati slabe pesmi in jih objavljati v severnoafriških revijah ter pisal dnevnik. Toda čeprav sem bral in počel razne stvari, ki so zahtevale samoto, pa sem bil pravi mali lopov in član neke "klape", ki sta jo bolj zanimala nogomet ali pa tek na dolge proge kot študij. V prvem letniku sem začel brati Bergsona in Sartra, ki sta pomembno vplivala na to, kar bi lahko imenovali filozofska formacija, vsekakor pa na začetku.

Ewald: *Ste se vi hoteli vpisati na École normale supérieure ali so to hoteli vaši starši?*

Derrida: Moji starši niso vedeli zanjo. Jaz tudi ne, vendar sem se kljub temu vpisal v zadnji pripravljalni razred. Naslednje leto, ko sem se vpisal v pripravljalni razred na gimnaziji Louis-le-Grand, sem pri devetnajstih letih šel na svoje prvo potovanje. Prej še nikoli nisem zapustil El Biara v predmestju Alžira. Pariški internat je bil zame težka preizkušnja. Nenehno sem bil bolan, bolehen in na robu živčnega zloma.

Ewald: *Vse do École normale?*

Derrida: Ja. To so bila zame najhujša, najbolj grozljiva leta. Tega je bilo po eni strani delno krivo nekakšno izgnanstvo, po drugi strani pa strašna napetost državnih natečajev v francoskem šolskem sistemu. Zaradi natečajev, ko sta obvezna sprejemni izpit na École normale ali pa državni izpit srednješolskih profesorjev, so imeli tudi drugi, ki so se znašli v enakem položaju, občutek, da v tem groznem stroju tvegajo vse ali pa da čakajo na smrtno obsodbo. Če ne bi uspel, bi se moral vrniti v Alžir v negotovem položaju - dokončno pa se nisem hotel vrniti v Alžir (tudi zato, ker se mi je zdelo, da ne bom nikoli mogel "pisati", dokler bom živ, "doma", pa tudi že iz političnih razlogov. Od začetka petdesetih let nisem več prenašal kolonialne politike in predvsem družbe). Leta priprave na École normale in samo šolanje v École normale so bila zato leta preizkušnje (potrnost, obup - neuspehi na natečajih: nič mi ni uspelo prvič).

Ewald: *Kljub temu ste na École normale ostali kar dolgo?*

Derrida: Ni vam ušel ta paradoks, o njem bi lahko precej povedali. Vedno sem trpel za "šolsko boleznijo", kot bi ji rekel po analogiji z morsko boleznijo. Ob začetku šolskega leta sem jokati še v starosti, ko se to ni spodobilo. Še danes ne morem prestopiti praga kake šolske ustanove (na primer ENS, kjer sem poučeval dvajset let, ali pa EHESS, kjer poučujem šest let) brez vidnih znakov (govorim o bolečinah v trebuhu in prsih) neugodja in tesnobe. In vendar je res, da nikoli nisem zapustil šole, na École normale sem bil vsega skupaj trideset let. Najbrž še vedno trpim za šolsko boleznijo, čeprav bolj v smislu domotožja.

Ewald: *Ime vam je Jackie. Ste sami zamenjali ime?*

Derrida: Postavljate mi vprašanje, ki je v resnici hudo resno. Ja, spremenil sem ime, ko sem začel objavljati, ko sem skratka vstopil v prostor literarne ali filozofske legitimacije, katere "pravila obnašanja" sem na svoj način spoštoval. Ker se mi je zdelo, da ime Jackie ni primerno za avtorja, sem izbral nekakšen napol psevdonim, ki je blizu pravemu imenu, vendar zveni zelo francosko, krščansko in preprosto. S tem pa sem

moral izbrisal več reči, ki jih ne bi znal na kratko obnoviti (moral bi analizirati, ponovno v neskončnost, vzroke, zakaj so se pripadniki alžirske judovske skupnosti v tridesetih letih odločali za ameriška imena, kot so imena zvezdnikov ali filmskih junakov, William, Jackie...). Vendar nikoli ne bi spremenil svojega priimka Derrida, ki se mi je vedno zdel zelo lep, se vam ne zdi? Zveni mi lepo, vendar kot priimek nekoga drugega in nekaj redkega. Dopašča mi, da govorim, kot govorim, in da o tem govorim odkrito. Rad bi ga bil iznašel in najbrž sanjam, da mu služim. S skromnostjo in odrekanjem, razumete, kaj hočem reči; in po svoji dolžnosti, a raje ne bi govoril o tem tukaj. Čas je odmerjen.

Ewald: V Circonfession omenjate, da imate še drugo ime, Elie.

Derrida: Ki ni zapisano v rojstnem listu, in ne vem, zakaj ne. Ustvaril sem si nekaj hipotez. Gre za čisto neko drugo zgodbo, tisto, o kateri pišem v *Circonfession*, tu o tem ne bi mogel govoriti na tak način...

Ewald: Zdi se, da je za vas pomembno.

Derrida: Morda, ne vem, ne vem, ali je resnično, ali je nastalo samo od sebe, ali pa sem si ga postopoma izmislil sam, ali si zgodbe nisem le izmislil, navsezadnje precej pozno, najpozneje pred desetimi ali petnajstimi leti.

Ewald: V vaših prvih knjigah, Problem geneze v Husserlovi filozofiji (1954) in Izvor geometrije (1962), se ukvarjate s Husserlom. Ste takrat že oblikovali svoj filozofski projekt?

Derrida: Obstajala je obsesivna tematika, ki je organizirala že celo polje vprašanj in interpretacij: o pisavi v prostoru med literaturo, filozofijo in znanostjo. To je temeljni problem *Uvoda k Izvoru geometrije*, besedila, ki sem si ga izbral za prevod prav zato, ker v njem Husserl trči ob pisavo. Takrat sem poudarjal položaj zapisane stvari v zgodovini znanosti. Zakaj zahteva, kakor pravi Husserl, ne da bi razvil vse posledice, sama konstitucija idealnih predmetov, predvsem matematičnih predmetov, utelešenje v tem, kar imenuje "duhovno telo" zapisa? Prehod čez Husserla ni bil samo ovinek. Res pa je, da sem se - vse bolj se mi zdi, da po krivici - od njega tudi odvrnil. Spisi, ki so sledili *Uvodu k Izvoru geometrije* ali *Glasi in fenomenu*, ostajajo kljub vsemu usmerjeni k problematiki pisanja, kakršno sem do določene točke sistematiziral in oblikoval v delu *O gramatologiji*.

Ewald: Ukvarjali ste se torej z vprašanjem, kaj je literatura?

Derrida: Recimo, vendar je to vprašanje presegalo pomen, kakršnega je imelo pri Sartru. Veliko sem se naučil od njegovih spisov *Kaj je literatura?* in *Položaji*; ta sta mi odprla pot do del avtorjev, ki sem jih vedno občudoval (Ponge, Blanchot, Bataille), vendar me to na začetku šestdesetih let ni več zadovoljevalo.

Ewald: Kako bi vi oblikovali vprašanje?

Derrida: Sartrovo vprašanje se mi zdi nujno, vendar nezadostno, ker je hkrati preveč družbenozgodovinsko in metafizično, zunanje glede na specifičnosti literarne strukture, o kateri se Sartre sprašuje oziroma jo preinterpretira po natančno določenih literarnih modelih (pri tem ne pozna literarnih pisav ali pa jih skoraj nikoli ne omenja - Joycea, Artauda - ali pa nekatere omenja, če se ne motim, zgolj bežno - Mallarméja,

Geneta, da sploh ne govorimo o prej omenjenih treh pisateljih). Da bi družbeno-politična ali družbenozgodovinska vprašanja o literaturi imela svoj smisel (Kakšna je funkcija literature? Kakšna je vloga literature v družbi? itd.), bi bilo treba literaturo brati drugače in sestaviti drugačno aksiomatiko. Ne sprašujte me, kakšno, ker v teh okoliščinah tega ne bi znal narediti, vendar vse to poskušam početi drugje, v skoraj vseh svojih besedilih.

Ewald: *Zakaj je bila literatura za vas tako pomemben predmet obravnave?*

Derrida: Kar me je zanimalo (ampak zakaj hočete, da bi vam odgovarjal v preteklem času), je dejanje pisanja, ali bolje - ker morda ne gre za pravo dejanje - izkušnja pisanja: pustiti za seboj sled, ki se godi, ki ji je usojeno, da bo obstajala brez prisotnosti svojega izvirnega zapisa, svojega "avtorja", kot so ga nezadovoljivo imenovali. To nam bolj kot kdajkoli daje misliti o sedanjosti in izvoru, smrti, življenju ali preživetju. Ker ni sled nikoli prisotna, ne da bi se delila in s tem napotovala na neko drugo prisotnost, se moramo vprašati, kaj torej pomeni biti prisoten, prisotnost prisotnega? Možnost te sledi vodi onkraj tega, kar imenujemo umetnost in literatura, v vsakem primeru onkraj institucij, ki bi jih lahko razpoznali s tem imenom. Prav tako kot filozofija ali znanost tudi literatura ni institucija kot vse druge; je hkrati institucija in protiinstitucija, ki je potisnjena *na mejo* institucije, v tisti kot, ki ga institucija sestavlja sama s seboj, da bi *razmejila samo sebe*. In če zame literatura tu ohranja privilegiran položaj, je to na eni strani deloma posledica tega, da tematizira sam dogodek pisanja, in na drugi strani tega, kar jo v njeni politični zgodovini pooblašča, da načelno "vse pove", in jo na edinstven način navezuje na to, kar imenujemo resnica, fikcija, simulaker, znanost, filozofija, zakon, pravo, demokracija.

Ewald: *Kateri je bil zalog teh opisov?*

Derrida: Morda je bil ekonomski zalog v strategiji formalizacije - in nemogoče formalizacije. Morda celo zalog same ekonomije in meja vsake formalizacije. Šlo je za poskus misliti veliko dominantno strukturo v celoti, ki jo imenujemo filozofija. Zakaj "je" sled, ki ni prisotnost niti odsotnost onkraj bivajočega, torej onkraj biti - zanimala me je vrsta negativnih teologij, predvsem v knjigi *Kako ne govoriti* (*Comment ne pas parler* (*Psyché*)), tista, ki požene filozofijo v gibanje in se ji s tem hkrati odreka, zakaj se upira čistemu ontološkemu, transcendentalnemu ali filozofskemu razumevanju nasploh? Ta poskus, ki sicer ni bil tuj filozofiji in ni ne filozofski in ne samo teoretski ali kritični, *obljubljal* je (bil je ta sama obljuba), zastavil je nove korpuse pisave, zastavke drugih podpisov, nove korpuse, v katerih niti filozofija niti literatura in morda niti vednost nasploh ne bi združevale svoje podobe ali svoje zgodovine. "Avtobiografija" je le staro ime, s katerim bi označili enega od tako zastavljanjih korpusov.

Ewald: *Toda zakaj je tako pomembno pisati? Kateri del sebe zastavimo, ko pišemo?*

Derrida: Da, res sem govoril o "zastavku" ali "zastavitvi" *sebe* v nenavadni avtobiografiji, vendar ta jaz ne obstaja, ni prezenten samemu sebi, pred tem, kar ga zastavlja kot takega in kar ni on. Ni konstituiranega subjekta, ki bi se zastavil v danem trenutku, ki je iz tega ali onega razloga dan v pisavi. On je po njej, po tej *danosti*

drugega; rojen, kot sva pravkar čudno govorila, rojen s tem, da je dan, predan, ponujen in prevaran hkrati. In ta *resnica* je zadeva ljubezni in nadzora, užitka in zakona - hkrati. Dogodek je hkrati resen in nepomemben. To je vsa skrivnost resnice v nastajanju. Sveti Avguštin pogosto govori o tem, da pri spovedi "nastaja resnica." V *Circonfession* poskušam razmišljati o tem, pri tem ga pogosto navajam, da je ta resnica uporniška v primerjavi s filozofsko resnico - resnico ustrežanja ali razodevanja.

Ewald: Delo Glas, ki je izšlo leta 1974, je bilo vsaj s svojo ureditvijo nekaj zelo novega in osupljivega. Kaj ste hoteli doseči z delom, kakršen je bil Glas?

Derrida: Ne da bi se odrekel klasičnim normam in zahtevam filozofskega branja, ki sem ga vedno spoštoval, sem v *Glasu* hotel resno obravnati nekatere teme (družina, lastno ime, religija, dialektika, absolutno znanje, žalovanje - in še nekaj drugih), vendar sem to oblikoval tako, da sem - stolpce proti stolpcu - postavljaj ob interpretacije Heglovega kanoničnega filozofskega korpusa pisanje težko sprejemljivega pesnika in pisatelja na robu zakona, Geneta. Hegel in Genet hkrati, eden nasproti drugega, eden v drugem in eden za drugim hkrati, če je geometrija in gibljivost tega položaja sploh mogoča. Pozneje je bilo v delu *Carte postale* vprašanje spodobnosti predstavljeno s sedečimi položaji Sokrata, ki piše, ter Platona, ki stoji in kaže s prstom. Ta kontaminacija velikega filozofskega diskurza z literarnim besedilom, ki velja za škandalozno in obsceno, ter različnih norm in vrst pisanja se je morda zdela nasilna - že v načinu, kako so bile postavljene strani. A sega v preteklost in oživlja staro tradicijo: tradicijo strani, na kateri je bilo besedilo drugače urejeno, prav tako interpretacije in opombe. S tem pa tudi tradicijo drugačnega prostora, drugačnega branja, pisave, eksegeze. S tem poskusom sem udejanil nekatere nastavke iz *Gramatologije*, ki zadevajo knjigo in linearnost pisave. Poskušal sem tudi narediti nekaj več kot samo združiti literaturo in fikcijo. In nikakor nisem zgolj združil literature in filozofije, kot očitajo tisti, ki me sploh niso brali.

Ewald: Ko pišete knjigo, kot je ta, ali jo pišete le sami zase ali za določen krog bralcev?

Derrida: Prav gotovo se obračam na bralce, za katere mislim, da mi bodo lahko pomagali, me spremljali, me spoznali, mi odgovorili. Tipičen lik morebitnega bralca se najavlja med že obstoječimi bralci (včasih je dovolj en sam). Morda na dvoumen način upaš, da boš pritegnil še druge; ali bolje: jih odkril ali pa si izmislil tiste, ki še ne obstajajo. Znajdemo se v najbolj temačni in begajoči topologiji, zbegani in z zbeganim ciljem: zdelo se mi je primerno, da jo poimenujem *destinerrance* ali *clandestination*¹.

Ewald: Knjiga torej uvaja določene načine branja?

Derrida: Morda tudi, vendar jih pri tem ne oblikuje in zapira v program branja, da bi napolnila sistem pravil, ki jih lahko formaliziramo. Vedno gre za *odprtost*, tako v smislu nezaprtega sistema, torej odprtosti, ki je *prepuščena* svobodi drugega, kot v

¹ Beseda "*destinerrance*" je francoska zloženka iz besed *destination* (smer) in *errance* (beganje); podobno "*clandestination*", ki je zložena iz besed *clandestin* (skriti) in *destination* (smer). (op. prev)

smislu odprtosti, ki je ponujena ali *storjena* drugemu. Poseg drugega, ki ga ne smemo imenovati le "bralac", je protipisava, ki je nepogrešljiva, vendar vedno *neverjetna*. Ostati mora nepredvidljiva. Vedno ji pripada možnost brez temeljnega temelja, pobuda, kamor se mora vedno vračati.

Ewald: Ali vodi to do ustanovitve skupine?

Derrida: Raje bi rekel *odprte* "kvaziskupnosti" ljudi, ki "imajo to radi," ki bi bili z obsojanjem sprejemanja vedno radi drugače, ki berejo in pišejo vsak drugače. To je velikodušen odgovor, ki je vedno preveč zvest in hkrati preveč nevhvaležen.

Ewald: Ste vi našli to skupnost?

Derrida: Nikoli je ne najdeš, nikoli ne veš, ali obstaja, in če upoštevamo odprtost, o kateri sem pravkar govoril, bi bila gesta, s katero bi mislili, da smo jo našli, ne le zavajajoča, ampak bi jo pogubilo, takoj uničilo. Taka skupnost je vedno v prihajanju, je v osnovnem razmerju z enkratnostjo dogodka, s tem, kar se godi, vendar (torej) "se ni zgodilo."

Ewald: Kljub temu se zdi, da se je v Združenih državah zbralo okoli vas določeno število bralcev, ki jim je uspelo formalizirati to prakso branja in pisanja.

Derrida: V zvezi s tem se je v Združenih državah zgodilo precej zanimivih stvari. To bi zahtevalo dolge analize - ki sem jih načenjal tu in tam. Vendar ostajam zadržan glede pogostega in preračunljivega očitka, češ da naj odidem v Združene države in tam ostanem. Kaj hočejo doseči oziroma kaj branijo? Sami si lahko mislite. Ne, v Združenih državah preživim le nekaj dni, nekaj tednov na leto. Ne glede na intenzivnost in širino te izkušnje pa tudi agresivnost (ne morete si je zamišljati), na katero naletim, se pomembne stvari za moje delo dogajajo tudi drugače, zunaj Evrope, v Evropi, celo v Franciji, na primer.

Ewald: Vaš opus je obsežen. V kakšnem razmerju so si dela? Ali želite z vsakim delom odkriti nekaj novega, opustiti prejšnjo sled, da bi ustvarili novo? Obstaja kontinuiteta?

Derrida: Moral vam bom odgovoriti protislovno, vendar tipično in prav nič izvirno: "Nekaj" vztraja, prav gotovo, in je razpoznavno od knjige do knjige, tega ne morem zanikati, sicer pa si to najbrž želim. Kljub temu pripada vsaka knjiga drugi zgodbi: diskontinuiteta tona, besednjaka, celo stavka in navsezadnje namena. V resnici je, kot da ne bi še nikoli pisal niti znal pisati (na najbolj osnoven in skoraj slovnični način): vsakič, ko začenjam novo besedilo, pa čeprav je še tako kratko, se sproži paničen beg pred neznanim ali nedosegljivim, uničujoč občutek nerodnosti, neizkušenosti, nesposobnosti. To, kar sem že napisal, je v trenutku izničeno ali pa vrženo čez rob.

Ewald: Kako dobite ideje za knjigo ali članek?

Derrida: Nekakšno animalično gibanje si skuša prisvojiti to, kar prihaja od zunaj, vedno gre za *zunanj* izziv. Ko odgovarjam na kakšno vprašanje, povabilo ali naročilo, moram iznajti nekaj novega, kar hkrati izziva dani program, sistem pričakovanj in končno preseneti *mene samega* - preseneti me to, da sem nenadoma postal do sebe tako vzvišen, oblasten, celo neomajen, kot neizprosni zakon. Bolj ko je oblika nenavadna, približujoč se temu, kar povsem neprimerno imenujejo "fikcija" in

"avtobiografija", na primer v *Glasu*, *Carte postale* in *Circonfession*, bolj me preseneti ta prisila. Vendar vse te knjige tudi nekaj pripovedujejo in vsakič je opisan nov prizor, zgodba, porojena iz njihovega nastajanja. V trenutku, ko me ta "notranja" prisila zvije, ko se pod njo zvijem, pozabim na vse.

Ewald: *Ali notranja prisila pomeni, da prisila ni kulturne ali zunanje narave?*

Derrida: Vedno operiraš s tem, kar sprejemaš s kulturnega področja. Čeprav je dejanje preračunljivo, pa je vedno podrejeno želji, ki je bolj divja, bolj razorožena, bolj naivna, v vsakem primeru podrejena neki drugi kulturi, ki ne preračunava več, še najmanj pa po normah "veljavne" kulture ali politike. Razlagaš komu, komu drugemu, mrtvemu ali živemu, nekim, ki nimajo identite na tem kulturnem prizorišču.

Ewald: *Hkrati z zunanjo spodbudo, ki sproži v vas ustvarjanje, je še neko drugo občudovanja vredno dejstvo: vsa vaša besedila uvrščajo ob bok pomembnih referenc: Husserla, Platona, Heideggra, Rousseauja, Jabesa, Celana. Seznam je kar dolg.*

Derrida: Vedno je nekdo drug, veste. Še tako zasebno avtobiografijo lahko razložimo z velikimi transreferencialnimi figurami, ki so *one same* in *one same plus* kdo drug (na primer Platon, Sokrat in še nekateri v *Carte postale*, Genet, Hegel, sveti Avgustin in številni drugi v *Glasu* in *Circonfession* itd.). Četudi bi govorili o zelo zasebni zadevi, na primer o lastnem obrezanju, je bolje, če veste, da je eksegeza že v teku, da nosite njen pečat, obris in spomin, ki so zapisani v kulturi vašega telesa; naj vam razložim s primerom, o katerem nisem nikoli govoril, z eksplikacijo mojstra Eckarta o tem, kar je Maimonides povedal znanstveno in hkrati naivno, in sicer, da je "prepucij, ki so ga odrezali, služil bolj pohoti in mesenim užitkom kot razmnoževanju. Zato so, kot pravi ta avtor, le s težavo ločili žensko od neobrezanega moškega. To je vzrok božje zapovedi, po kateri je obrezati moškega pomenilo preprečiti to, kar je v ženski odvečno, se pravi pretirano meseno poženje." Ne sprašujte me, po vseh teh ovinkih, zakaj ni Heidegger, ki je vse življenje bral Hegla kot svojega mojstra, nikoli govoril o obrezovanju ali Maimonidesu, to je drugo poglavje. Hotel sem samo namigniti, da te mreže branja, te gube, vibe, te reference in transreference, že imamo - tako kot spol - v trenutku, ko hočemo obravnavati "lastno obrezanje". Skratka, ker ni niti divje narave niti nasprotja med naravo in kulturo, ampak le *razloka* med obema, je besedilo, v katerem bi bilo ime drugega odsotno, vedno podobno pretvarjanju, izbrisu, celo cenzuri. Nasilno, naivno ali oboje hkrati. Čeprav se ime drugega ne pojavi, je tam, mrgoli in ovinkari, včasih vpije in hoče biti še bolj oblastno. Bolje je, da zanj vemo in ga izrečemo. Tudi sicer so drugi mnogo bolj zanimivi. Povejte mi, kdo bi vas sicer zanimal? Mi sami?

Ewald: *Kakšno je razmerje med vsemi temi besedili? Sestavljajo delo?*

Derrida: Kaj je delo?

Ewald: *Celota besedil, knjig, ki jih povezuje neka identiteta.*

Derrida: Z družbenopravnega stališča bi se temu dalo oporekati. Obstajajo obvezna oddaja izvodov knjige in osebni podatki, besedila z istim imenom avtorja, neka pravica, odgovornost, lastnina, jamstva. To me zelo zanima. Vendar je to le ena plast zadeve ali enkratne dogodivščine, imenovane delo, ki ga čutim, da lahko v

vsakem trenutku razpade, se razlasi, razdrobi v koščke, ne da bi si bilo kdajkoli podobno v pisavi. Od starega koncepta o delu bi obdržal le vrednost enkratnosti, ne pa vrednosti edinstvene identitete ali podobnosti. Če je v meni kaj, kar se obsesivno ponavlja, potem je to paradoks: enkratnost je, vendar si ni podobna, "obstaja" v tem, da si ni podobna. Morda boste dejali, da si je podoben način ne-podobnosti, včasih so temu rekli "slog".

Ewald: Bi lahko povedali, v čem si je podoben?

Derrida: To lahko opazi le drugi. Idioma, po kateremu spoznamo neko pisavo, si ne moreš znova prisvojiti, pa naj zveni še tako paradoksalno. To lahko zazna le drugi, ki je prepuščen drugemu. Seveda, lahko verjamem, da sem se prepoznal, lahko identificiram svojo pisavo ali stavek, vendar le po izkušnjah in z vajami, potem ko sem se izvežbal *kot drugi*, saj je možnost ponavljanja, torej posnemanja, simulakra, vpisana v izvor te enkratnosti.

Ewald: Predlagate torej dvojce: premestitev bralne prakse in ustvarjanje nekakšne skupnosti vaših bralcev.

Derrida: Ni mi preveč všeč beseda skupnost, nisem niti prepričan, da mi je všeč stvar sama.

Ewald: Vi ste jo uporabili.

Derrida: Če z besedo skupnost razumemo, kot ponavadi, harmonično celoto, konsenz in osnovno strinjanje, ki zakrivajo pojave sporov ali vojne, potem ne verjamem preveč in pričakujem prav toliko groženj kolikor obljub.

Ewald: Razmišljam o delu Rogera Chartiera o branju, v katerem razlaga, da je smisel knjige vezan na bralno prakso, ki jo vzdržujemo skupaj s knjigo. Sprašujem se, ali bi lahko trdili, da ste hoteli vpeljati take prakse branja, ki bodo same producirale pomen?

Derrida: Prav gotovo obstaja ta neustavljiva želja, da bi se oblikovala "skupnost", vendar s tem, da bi poznala svoje meje - in da je njena meja njena *odprtost*: ko verjame, da je razumela, zbrala, interpretirala, *ohranila* besedilo, potem ji nekaj od tega, nekaj v besedilu povsem *drugega* uhaja ali pa se ji upira, nekaj, kar kliče po drugi skupnosti, kar se ne pusti nikoli popolnoma vključiti v spomin obstoječe skupnosti. Izkušnja žalovanja in obljube, ki vzpostavlja skupnost, ji tudi preprečuje, da bi si bila podobna, ohranja v njej zarodek neke druge skupnosti, ki bo drugače podpisala, povsem druge pogodbe.

Ewald: Najin pogovor bo morda koga presenetil: nisva govorila o "dekonstrukciji".

Derrida: Sploh ni nujno, mi ni do tega.

Ewald: Ali termin dekonstrukcije označuje vaš osnovni projekt?

Derrida: Nikoli nisem imel "osnovnega projekta". In "dekonstrukcije", o kateri raje govorim v množini, nisem nikoli imenoval projekt, metoda ali sistem. Predvsem ne kot filozofski sistem. V še vedno trdno določenih kontekstih je eno od možnih imen za označevanje, po metonimiji, skratka, tega, kar prihaja ali kar se ne more zgoditi, se pravi nekakšna dislokacija, ki se v resnici redno ponavlja - povsod, kjer je raje nekaj in ne nič: v besedilih tako imenovane klasične filozofije seveda, vendar tudi v vsakem

"besedilu" v splošnem pomenu, ki ga želim dati tej besedi, se pravi z vsako izkušnjo v družbeni, zgodovinski, ekonomski, tehnični, vojaški in drugi "resničnosti". Dogodek tako imenovane zalivske vojne je, na primer, močna, spektakularna in tragična kondenzacija teh dekonstrukcij. V istem splošnem pretresu, v istem potresu se trese razcepljena genealogija vseh struktur in vseh temeljev, o katerih sem govoril: Zahod in zgodovina filozofije, to, kar jo na eni strani veže na več velikih nezdružljivih monoteizmov (karkoli že govorijo) in na drugi strani na naravne jezike in nacionalne afekte, na idejo o demokraciji in na teološko-politično idejo, ter navsezadnje na neskončni razvoj ideje o mednarodnem pravu, katerega meje so razvidne bolj kot kdajkoli prej; ne samo zato, ker si ga tisti, ki ga predstavljajo ali se nanj sklicujejo, vedno prisvajajo v korist določenih hegemonij in se mu nikoli ne morejo približati na primeren način, ampak tudi zato, ker temelji (in se s tem omejuje) na konceptih evropske filozofske modernosti (narod, država, demokracija, razmerja parlamentarne demokracije med državami, ki so ali pa niso demokratične itd.) - da ne govorimo o tem, kar povezuje znanost, tehniko in vojsko s temi grozljivimi problemi. Te nasilne dekonstrukcije so v teku, to se dogaja, ne čakajo, da bi bila končana filozofsko-teoretična analiza vsega, kar sem omenil z eno besedo: analiza je potreba, vendar je neskončna in branje, ki ga te razpoke omogočajo, ne bo nikoli prehitelo dogodka; branje samo posreduje vmes, je že vpisano v dogodek.

Ewald: Kakšno je razmerje med dekonstrukcijo in kritiko?

Derrida: Kritična ideja, za katero mislim, da se ji ne smemo nikoli odreči, ima svojo zgodovino in predpostavke, ki prav tako potrebujejo dekonstrukcijsko analizo. V razsvetljenem slogu, v slogu Kanta ali Marxa, vendar tudi v smislu ovrednotenja (esteskega ali literarnega) predpostavlja *kritika* presojo, hoteno odločitev ali izbiro med dvema pojmom, in ideji *krinein*, *krisis* prisoja določeno negativiteto. Trditi, da je vse to dekonstruktibilno, še ne pomeni diskvalificirati, zanikati ali preseči, ustvarjati *kritiko kritike* (kot so pisali kritike kantovske kritike, od trenutka, ko se je ta pojavila), temveč razmišljati o drugačni možnosti, s stališča genealogije presoje, volje, zavesti ali dejavnosti, binarne strukture itd... Taka misel morda spremeni prostor in dopusti, da se z aporijami prikaže afirmacija (ne pozitivna), ki jo predpostavlja vsaka kritika in vsaka negativiteta. Tako aporetično nujnost sem poskušal obravnavati v delih *O duhu* (*De l'esprit*), v delu *Drugi rt* (*Autre cap*) pa sem s tega vidika obravnaval Evropo.

Ewald: Ali bi lahko trdili, da so tehnike, ki jih uporabljate za branje in pisanje, dekonstrukcija?

Derrida: Raje bi rekel, da so ena od njenih pojavnih oblik. Ta oblika ostaja nujno omejena, saj jo določa skupek lastnosti odprtega konteksta (jezik, zgodovina, evropska scena, na kateri pišem oziroma v katero sem vpisan z najrazličnejšimi dejavniki, ki so bolj ali manj naključni in se tičejo moje male zgodovine itd...). Ampak saj sem že rekel, da je dekonstrukcija, da so dekonstrukcije povsod. To, kar je v filozofskih, pravno-političnih in estetskih raziskavah v Franciji ali na Zahodu dobilo obliko tehnik, pravil in postopkov, predstavlja zelo omejeno konfiguracijo; ta je podrejena mnogo bolj obsežnim, temačnim in vplivnim procesom, ki so razpeti med zemljo in svetom.

Ewald: Dekonstrukcija torej ni samo kritiška dejavnost nekega univerzitetnega profesorja književnosti ali filozofije. Je zgodovinsko gibanje. Kant je svoje obdobje označil kot obdobje kritike. Bi lahko dejali, da smo v dobi dekonstrukcije?

Derrida: Bolj v dobi nekakšne tematike dekonstrukcije, ki je v resnici dobila svoje ime, tako da lahko do določene točke formaliziramo njene metode in načine reprodukcije. Vendar se dekonstrukcije ne začnejo niti ne končujejo tu. Prav gotovo je na začetku formalizacije nujno, čeprav težko, pojasniti to intenzifikacijo in prehod k temi in imenu.

Ewald: Katera bi bila primerna zgodovinska oznaka?

Derrida: Ne vem. Prav gotovo moramo priznati pomen nekaterih zgodovinskih referenc, vendar se sprašujem, ali lahko kaj dobi obliko ene same "zgodovinske oznake", ali lahko postavimo na ta način to vprašanje, ne da bi implicirali historiografsko aksiomatiko, s katero bi morali morda prekiniti, saj je pretirano navezana na dekonstruktibilne filozofeme. Stvari, o katerih govoriva ("dekonstrukcije", če hočete), se ne dogajajo znotraj tega, kar bi bilo prepoznavno pod imenom "zgodovina", torej zgodovina, ki bi jo določali po obdobjih, epohah ali revolucijah, mutacijah, pojavljanjih, prelomih, prerezih, *epistemah*, *paradigmah*, *themata* (če odgovorimo v skladu z najrazličnejšimi in najbolj znanimi historiografskimi kodami). Vsako "dekonstrukcijsko" branje predlaga eno od številnih zgoraj omenjenih "oznak", vendar ne vem, okoli katere velike osi bi jih lahko razvrstil. Če je kdo tako kot jaz zadržan do zgodovine ali epohalnosti biti v Heideggrovem smislu, kaj nam potem ostane? To pomeni, da sta s fenomenološkega in celo vsakdanjega vidika intenzifikacija in tematizacija, o katerih sva govorila, "sodobnici" dvojnega povojnega obdobja, dogajanja, ki Evropo razbija in jo nasilno potiska k drugemu, ki ni več niti njen drugi. Dovolil bi si vas opozoriti na moje razmišljanje v *O duhu in Drugem rtu...*

Ewald: Bi radi govorili o posledicah antropologije?

Derrida: Antropologija kot znanstveni projekt prav gotovo ni vzrok, nič bolj kot vsako drugo vedenje v samem sebi. Etnološko vedenje je prej eden od pomembnejših dometov tega splošnega pretresa. V polnem pomenu besede odseva zgodovino (evropske) kulture kot kolonizacijo in dekolonizacijo, poslanstvo v širokem pomenu besede, uvoz in izvoz nacionalnih ali državnih modelov, nekdanjih prisvojitvev, krizo identifikacije itd.

Ewald: Kam pelje vse to? živimo v času, ko nihče več ne ve, kaj mora hoteti, v času skrajno dovršenega in zelo izrabljenega nihilizma. Vsi pričakujemo, da bomo zvedeli, kam gremo, kam smo namenjeni, kam moramo biti namenjeni, kako naj se obnašamo. Kam je usmerjeno vaše delo?

Derrida: Ne vem. Ali bolje: mislim, da to ne spada v red vedenja, to še ne pomeni, da se ji moramo odreči in se vdati neznanemu. Obstajajo odgovornosti, ki ne smejo slediti vedenju ali biti posledica in učinek vedenja, če hočemo, da pride do odločitev ali dogodkov. Sicer bi vodili neki program in se obnašali kot "inteligentne" rakete. Te odgovornosti, ki bodo določile "kam gremo," kakor pravite, so heterogene glede na znanje, ki ga lahko formaliziramo, in prav gotovo tudi glede na vse koncepte, na

katerih je bila zgrajena, rekel bi celo *ustavljena* ideja o odgovornosti ali odločitvi (zavestni jaz, volja, intencionalnost, avtonomija itd.): Vsakič, ko je treba prevzeti neko odgovornost (etično ali politično), je treba iti skozi antinomične zapovedi aporetične oblike, skozi nekakšno izkušnjo nemogočega, saj bi sicer zavestni subjekt, ki je sebi identičen in ki posamezen primer pri uporabi nekega pravila objektivno podreja splošno veljavnemu zakonu, postal *neodgovoren*, ali bi vsaj zgrešil vedno neznano enkratnost odločitve, ki jo mora sprejeti.

Ker je dogodek glede na drugačnost drugega vsakič enkraten, ga je treba vsakič iznajdevati ne brez koncepta, ampak tako, da ga vsakič presežemo, brez vnaprejšnjih zagotovil in gotovosti. Brž ko prisila zahteva odgovornost, ne zahteva pa moralne ali politične tehnike, je lahko le dvojna, protislovna ali nasprotujoča si. Na primer, kako po *eni strani* utrditi enkratnost idioma (nacionalnega ali ne), pravice manjšin, jezikovno in kulturno različnost itd.? Kako se upreti uniformiranosti, homogenizaciji, kulturni in jezikovno-medijski nivelizaciji, njenemu načinu predstavljanja in spektakularne rentabilnosti? In po *drugi strani*, kako se boriti proti temu, ne da bi žrtvovali čimbolj enopomensko komunikacijo, prevajanje, informacijo, demokratično razpravo in zakon večine? Vsakič je treba *iznajdevati*, da bi kar najmanj izdali prvo in drugo - *brez vsakršnega zagotovila* vnaprejšnjega uspeha. Še en primer: ne odreči se ideji mednarodnega prava, njegovega nespornega napredka, potem ko je postalo del različnih ustanov, znova potrditi to veličastno idejo na učinkovit in dosleden način, a kljub temu nadaljevati z analizo in kritiko (ne samo teoretično, temveč tudi učinkovito) vseh premis, ki so motivirale tako ali drugačno uresničitev mednarodnega prava, zakrivanje referenc, njegovo izrabo v korist določenih interesov; torej, kot sem že predlagal, *dekonstruirati* konceptualne in zgodovinske meje te ustanove mednarodnega prava, govorim seveda o OZN in Varnostnem svetu.

Toda ko prepoznamo ta dvojni imperativ (poln protislovij), je sprožena neusmiljena kritika politik, *vseh* politik, ki so v daljni ali bližnji preteklosti ustvarile premise te vojne, ostane kot edina možna odločitev strašna strateška stava o možnosti, da bo potem, ko se bo tragedija podela (nič ne bo nikoli povrnilo mrtvih, ki so bili njena cena, v življenje), možno ohraniti spomin, se iz tega česa naučiti in znati bolje odgovoriti na ta dvojni imperativ. Odloča se vedno (na primer v politiki) v trenutku, ko najbolj kritična teoretična analiza ne zmore več spremeniti ireverzibilnih premis. Zaman lahko še tako strogo sodimo zahodni, izraelski in islamski arabski politiki (vsaka od teh ima še podkategorije), zaman se v tem procesu vračamo v preteklost, kolikor hočemo in *moramo* (vrniti pa se moramo zelo, zelo daleč v preteklost, po posameznih etapah); odločitev (embargo - da ali ne, vojna ali ne, tak ali drugačen "vojni cilj") mora biti sprejeta "danes", v enkratnem trenutku, ko nobena pretekla napaka ne more biti izbrisana ali vsaj popravljena. Izida grozljive strateške stave ne more nič vnaprej zagotoviti, niti računica (ki je vedno nujno spekulativno), da bi nasprotna stava pripeljala do še hujšega. Mislim, da lahko danes zlahka prevedemo to abstraktno shemo, se vam ne zdi? (Morali bi označiti, kdaj sva se pogovarjala: na predvečer tako imenovane "zemeljske" faze te vojne.) Hotel sem samo opozoriti, da je vsako

domišljanje o zagotovilih in ne-protislovjih v tako nevarni situaciji (to velja za vsako situacijo) optimistično besedičenje, olajšanje vesti in neodgovornost: skratka, neodločenost, globoka pasivnost pod krinko aktivizma ali trdne odločenosti.

Ewald: Lahko vprašamo tudi drugače: ali obstaja filozofija Jacquesa Derridaja?

Derrida: Ne.

Ewald: Torej ni sporočila?

Derrida: Ne.

Ewald: Obstajajo pravila?

Derrida: Seveda, saj ne obstaja drugega. Vendar če me posredno sprašujete, ali je to, kar sem povedal, normativno v vsakdanjem pomenu besede, bi vam težje odgovoril. Zakaj nimam rad besede "normativno" v tem kontekstu? To, kar sem povedal o odgovornosti, se bolj nagiba k zakonu, k imperativnemu ukazu, na katerega je treba odgovoriti končno brez veljavne norme, brez normativnosti ali brez aktualno predstavljuje normalnosti, brez vsega, kar bi bilo objekt vedenja, kar bi pripadalo redu biti ali vrednosti. Nisem niti prepričan, ali se lahko koncept *dolžnosti* (v vsakem primeru *morati-biti*) primerja v tem kontekstu. Prav gotovo bi radi pripomnili: iz vseh teh na videz negativnih in abstraktnih predlogov težko izvedemo neko politiko, moralo ali pravo. Mislim, da je nasprotno. Če ti predlogi sestavljajo ekonomijo teh dvomov, vprašanj, zadržkov, določil o ne-vedenju itd., potem se politika, morala in pravo (s tem ne mislim pravice) zavarujejo in potrjujejo v prevari in dobri vesti - in niso nikoli daleč od tega, da bi bile ali delale *nekaj drugega*, kot so morala, politika ali pravo.

Ewald: Vse to izhaja iz vaše filozofije?

Derrida: Kaj mislite s tem "izhaja"? Izvleči? Najti? Deducirati? Inducirati? Najti posledice? Sklepati? Glede nekakšne filozofije, ki naj bi bila "moja", sem vam že povedal, da je ni. Raje bi govoril o "izkušnji"; ta beseda pomeni hkrati prečenje, potovanje, preizkušnjo, ki je hkrati *posredovana* (kultura, branje, interpretacija, delo, generalije, pravila in koncepti) in *enkratna* - ne pravim takojšnja ("afekt", jezik, neprevedljivo lastno ime itd.). To, kar sem pravkar predlagal, "izhaja" (nikoli se ne izzide!) iz te izkušnje, natančneje od tam, *kjer se križa*, kjer se križajo delo in enkratnost, univerzalnost in preferenca enkratnosti, ki se ji v nobenem primeru ne morem odreči, saj bi se ji bilo nenravno odreči. Ne gre za preferenco, ki bi jo imel raje, ampak sem *vanjo* vpisan, ona uteleša odločitev ali enkratno odgovornost, brez katerih ne bi bilo ne morale ne prava ne politike. Po naključju sem (s precejšnjimi zapleti, vendar nista ne čas ne prostor primerna za to, da bi jih razlagal, sicer pa sem o njih pred kratkim pisal v *Od pravice do filozofije* [*Du droit à la philosophie*], v *Circonfession* in v *Drugem rtu*), po naključju, torej, sem *rojen*, kot smo rekli, v evropski *preferenci*, v preferenci nekega jezika, naroda ali francoskega državljanstva, če vzamem samo ta primer, in nato v preferenci tega časa, ljudi, ki jih ljubim, družine, prijateljev - seveda tudi sovražnikov itd. Te preference lahko v vsakem trenutku, to se dogaja vsak dan, nasprotujejo in ogrožajo imperativ univerzalnega spoštovanja drugega, vendar bi bila njihova nevtralizacija ali zatajitev prav tako nasprotna vsakemu etično-političnemu motivu. Zame vse "izhaja" iz izkušnje (žive, vsakdanje, naivne ali

premišljene, vedno vržene v nemogoče), iz te "preference", ki si jo moram hkrati potrjevati in žrtvovati. Zame vedno obstaja in verjamem, da mora obstajati več kot samo en jezik (zelo posplošujem), in poskušati moram pisati tako, da jezik drugega ne trpi zaradi mojega, da me trpi, ne da bi trpel, da sprejema gostoljubje mojega, ne da bi se v njem izgubil ali se integriral. In narobe, vendar recipročnost ni simetrija - najprej zato, ker nimamo nobenega nevtralnega merila, nobenega skupnega merila, ki bi ga določil tretji. To moramo vsakič znova iznajti, z vsakim stavkom, brez zagotovil, brez absolutnega opozorila. Tako lahko rečemo, da norost, da mora neka "norost" oprezati na vsakem koraku in v bistvu bedeti nad mislijo, kot to počne razum.

Ewald: Ali bi lahko tudi trdili, da naj bi med filozofskim delom, pisanjem, kakršno je vaše, in politiko ne iskali povezav?

Derrida: Povezav ne moremo takoj razpoznati po veljavnih kodih. Obstajajo seveda povezave, o tem ni dvoma, vendar lahko tu in tam uporabijo poti, ki še niso na političnem zemljevidu. Politizirajo lahko diskurzivna območja, korpuse, izkustvena področja, ki jih ponavadi obravnavamo kot apolitična ali politično nevtralna. Obstajajo diskurzi in dejanja, katerih kod in retorika sta na videz visoko politična, vendar se mi zdi njihova predvidljiva podrejenost izrabljenim programom hudo apolitična ali depolitizirajoča. In nasprotno, če hočete.

Ewald: Nekateri bodo nad vašo filozofsko prakso, gledano v razmerju do določene tradicije filozofije, ki je vedno zavzela moralno stališče, malce razočarani.

Derrida: No, če je tako, potem mi pustite upati v to "razočaranje". Kaj je razočaranje? Prisiljen si se vprašati, zakaj si pričakoval, zakaj si pričakoval to ali ono, od tega ali od onega, od tega tu in tiste tam. To je vedno najboljša spodbuda za vprašanja ali razmišljanja. Zakaj pričakovati filozofijo tam, kjer razlagamo, da gre tudi za nekaj drugega? Zakaj so verjeli, da je morala del filozofije? Ali je bilo upravičeno, moralno upravičeno, na primer, da so verjeli v filozofijo, ki mora zavzeti neko stališče, moralno posledico ali posledico filozofskega vedenja? Kot sem pravkar povedal, v resnici ni filozofije niti filozofije filozofije, ki bi se imenovala dekonstrukcija in ki bi sama po sebi vodila k "moralnemu stališču". Ampak to še ne pomeni, da dekonstrukcijska izkušnja ne izvaja ali ne razvija sama v sebi nobene odgovornosti niti etično-politične odgovornosti. Če bi se spraševal o obravnavanju etike, politike, pojmu odgovornosti v filozofiji, ne bi mogel trditi, da se dekonstrukcija ravna po konceptu, ki je višji od odgovornosti, zato ker sem nezaupljiv, vsi smo se naučili biti nezaupljivi do visokih ali globokih vrednot (višina *altusa*); ravna se po zahtevi, za katero mislim, da je še bolj nepopustljiva od odgovora ali odgovornosti. Zdi se mi, da brez te danes ne moremo načenjati ali sprožiti nobenega etično-političnega vprašanja. Ne bom tvegala in trdila, da gre za hiperetično ali hiperpolitično "radikalizacijo", niti če bi bili besedi "etično" in "politično" še vedno najprimernejši za poimenovanje te druge zahteve, nežne in nepopustljive, zahteve, ki jo drugi postavlja kot nepopustljivo...

Iz revije *Magazine littéraire* (marec 1991) prevedla Irena Ostrouška