

Jacques Derrida

Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti

Morda se je v zgodovini pojma strukture prigodilo nekaj, kar bi lahko imenovali "dogodek", če ta obremenjena beseda ne bi pobujala pomena, ki bi ga morala reducirati ali postaviti pod vprašaj prav strukturalna - ali strukturalistična - misel. A naj kljub temu uporabljam izraz "dogodek", s tem da ga bom jemal previdno in kakor v narekovajih. V tem smislu bo imel ta dogodek zunanjo formo *preloma* in *ponovne podvojitve*.

Dovolj lahko bi bilo pokazati, da sta pojem strukture in celo beseda "struktura" sama stara toliko kot *epistémè* - se pravi, toliko kot zahodna znanost in zahodna filozofija - in da so njune korenine vraščene globoko v tla navadnega jezika, v katerega najgloblje koticke se ta *epistémè* poganja, da bi jih spet zbrala in z metaforično premestitvijo vključila vase. Kljub temu je vse do tega dogodka, na katerega želim pokazati in ga definirati, struktura - ali bolje, strukturalnost strukture - zmeraj bila nevtalizirana in reducirana, čeprav vseskoz vpletena zraven, in sicer z vezavo na središče ali napotitvijo na točko prisotnosti, fiksiran izvor. Funkcija tega središča ni bila le, da usmerja, uravnotežuje in organizira strukturo - neorganizirane strukture si pravzaprav ni mogoče zamisliti - ampak predvsem zagotoviti, da organizirajoče načelo strukture omeji to, kar bi lahko imenovali *igro* te strukture. Ni dvoma, da z usmerjanjem in organiziranjem skladnosti sistema središče strukture dovoljuje *igro* njenih elementov znotraj vseobsegajoče forme. [Predstava o strukturi, ki nima središča, je še danes tisto nemisljivo samo.]

Kljub temu središče tudi omejuje *igro*, ki jo odpira in omogoča. *Qua* središče je tista točka, na kateri zamenjava vsebine, elementov ali izrazov ni več mogoča. Premena ali preobrazba elementov (ki so seveda lahko strukture, zaprte znotraj kake strukture) v središču ni dovoljena. Vsaj ta premena je vselej ostala prepovedana (to besedo uporabljam namenoma). Zato se je vselej mislilo, da središče, ki je po definiciji enkratno, vzpostavlja prav tisto stvar znotraj strukture, ki tej strukturi vlada, medtem ko sama uhaja strukturalnosti. Zato je klasična misel v zvezi s strukturo tudi lahko govorila o tem, da je središče paradokсно znotraj strukture in zunaj nje. Središče je v središču totalitete, a kljub temu ima totaliteta, ker središče ne pripada totaliteti (ni del totalitete), svoje središče drugje. Središče ni središče. Pojem strukture s središčem - čeprav predstavlja skladnost samo, pogoj *epistémè* kot filozofije ali znanosti - je skladen na protisloven način. Skladnost v protislovnosti pa, kot to zmeraj velja, izraža silo poželenja. Pojem strukture s središčem je pravzaprav pojem igre, oprte na

utemeljitveni temelj, igre, ki se vzpostavlja na utemeljitveni negibnosti in pozavarovani gotovosti, ki je sama zunaj dosega igre. S to gotovostjo je mogoče obvladati tesnobo, kajti tesnoba je vselej rezultat določenega načina biti, impliciranega v igri, biti, ulete v igro, biti kot biti od začetka igre v igri. Na podlagi tega, kar zato imenujemo središče (in kar se zato, ker je lahko bodisi znotraj ali zunaj, imenuje tako izvor kot kraj, tako *arhē* kot *telos*), se vselej jemljejo ponavljanja, zamenjave, preobrazbe in premene iz zgodovine smisla - se pravi iz zgodovine, razdobja - katerega izvor se vselej lahko razodene ali katerega konec je vselej lahko anticipiran v formi prisotnosti. Zato je najbrž mogoče reči, da je gibanje vsake arheologije, tako kot gibanje vsake eshatologije, vpleteno v to redukcijo strukturalnosti strukture in da vselej poskuša zasnnavljati strukturo na podlagi polne prisotnosti, ki je zunaj igre.

Če je tako, moramo o celotni zgodovini pojma strukture pred prelomom, o katerem sem govoril, razmišljati kot o nizu zamenjav središča za središče, kot o povezani verigi določitev središča. Zaporedoma in na reguliran način dobiva središče različne forme in imena. Zgodovina metafizike, tako kot zgodovina Zahoda, je zgodovina teh metafor in metonimij. Njena matrica - oprostite mi, ker tako malo prikažem in ker sem tako eliptičen, da bi hitreje prešel na svojo osrednjo temo - je določitev biti kot prisotnosti v vseh smislih te besede. Mogoče bi bilo pokazati, da so vsa imena, povezana s fundamentalijami, načeli ali središčem, vselej označevala stalnico prisotnosti - *eidos*, *arhē*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esenca, eksistenca, substanca, subjekt), *aletheia*, transcendentalnost, zavest ali vest, Bog, človek in tako naprej.

Dogodek, ki sem ga imenoval prelom, prekinitev, na katero sem namigoval na začetku tega referata, se je najbrž prigodil tedaj, ko je bilo treba začeti misliti strukturalnost strukture, se pravi, ko se je začela ponavljati, zato sem rekel, da je bila ta prekinitev ponovitev v vseh smislih te besede. Od tedaj je bilo nujno misliti zakon, kakršen je vladal poželenju po središču pri vzpostavljanju strukture in v procesu pomenjanja, ki predpisuje njegove premestitve in zamenjave zaradi tega zakona središčne prisotnosti - vendar središčne prisotnosti, ki nikdar ni bila ona sama, ki je vselej že bila prenesena iz sebe v svoj nadomestek. Nadomestek se ne zamenja za nekaj, kar naj bi kakorkoli že obstajalo pred njim. Tedaj je bilo najbrž nujno začeti misliti, da ni bilo nikakršnega središča, da središča ni mogoče misliti v formi prisotnosti, da središče nima naravnega mesta, da to ni fiksirano mesto, ampak funkcija, nekakšno ne-mesto, na katerem je stopilo v igro neskončno število znakovnih zamenjav. To je bil tisti trenutek, v katerem je jezik vdrl v univerzalno problematiko; trenutek, ko je ob odsotnosti središča ali izvora vse postalo diskurz - če lahko pristanemo na to besedo - se pravi, ko je vse postalo sistem, kjer središčni označenec, izvorni ali transcendentalni označenec, ni nikdar popolnoma prisoten zunaj sistema razlik. Odsotnost transcendentalnega označevalca širi domeno in igro pomenjanja *ad infinitum*.

Kje in kdaj se prigodi to decentriranje, ta predstava o strukturalnosti strukture? Nekoliko naivno bi se bilo sklicevati na dogodek, doktrino ali avtorja, da bi označili to prigoditev. Brez dvoma je to del totalitete kake dobe, naše lastne dobe, a se je že

začelo naznanjati in *delovati*. A če bi želel dati kak namig s tem, da bi izbral enega ali dve "imeni" in vam priklical v spomin tiste avtorje, v katerih diskurzu je ta prigoditev skoraj docela vzdržala svojo najradikalnejšo formulacijo, bi najbrž omenil nietzschejevsko kritiko metafizike, kritiko pojmov biti in resnice, za katere so bili zamenjani pojmi igre, interpretacije in znaka (znaka brez prezentne resnice); freudovsko kritiko avtoprezenze, se pravi kritiko zavesti, subjekta, identitete s samim sabo, bližnosti samemu sebi in posedovanja samega sebe; in, še radikalneje, heideggrovsko destrukcijo metafizike, onto-teologije, določitve biti kot prisotnosti. A vsi ti destrukcionistični diskurzi in vse njihove prispodobne so ujeti v nekakšen krog. Ta krog je enkraten. Opisuje formo razmerja med zgodovino metafizike in destrukcijo zgodovine metafizike. Ogibanje pojmom metafizike, da bi napadli metafiziko, nima smisla. Nimamo jezika - sintakse in leksike - ki bi bil ločen od te zgodovine; ne moremo izreči niti enega samega destruktivnega predloga, ki že ne bi zdrsnil v formo, logiko in implicitne postulate prav tiste stvari, ki si jo prizadeva spodbiti. Če izberemo enega izmed številnih primerov: metafizika prisotnosti se napada s pomočjo pojma znaka. A kot sem rekel malo prej: v trenutku, ko bi želeli pokazati, da ni transcendentalnega ali privilegiranega označevalca in da domena ali igra pomenjanja zato nima meje, bi morali razširiti to zavračanje na pojem in besedo znak samo - prav tega pa ni mogoče narediti. Kajti oznaka "znak" je bila glede na svoj smisel vselej razumljena in določana kot znak-za, kot označevalec, ki napotuje na označenec, kot označevalec, ki je drugačen od svojega označenca. Če izbrisemo radikalno razliko med označevalcem in označencem, je kot metafizičen pojem treba opustiti besedo označevalec samo. Ko Lévi-Strauss v uvodu k *Le crut et le cuit* pravi, da je "želel preseči opozicijo med zaznavnim in inteligibilnim tako, da <se> je na samem začetku postavil na raven znakov," kljub nujnosti, prepričljivosti in upravičenosti njegovega dejanja ne moremo pozabiti, da pojem znaka sam na sebi ne more preseči ali obiti te opozicije med zaznavnim in inteligibilnim. Pojem znaka je določen z njo: po totaliteti njene zgodovine in njenega sistema in prek nje. A brez pojma znaka ne moremo, ne moremo se odreči vpletenosti v metafiziko, ne da bi se obenem odrekli kritiki, ki jo naslavljamo na to vpletenost, ne da bi tvegali, da razliko <docela> zabrišemo v identiteto označenca, s tem da reduciramo nanj njegov označevalec ali pa ga, in to je isto, preprosto izženemo iz njega samega. Kajti obstajata dva različna načina zabrisovanja razlike med označevalcem in označencem: prvi, klasični način je v reduciranju ali izpeljevanju označevalca, se pravi, navsezadnje v *podvrženju* znaka misli; drugi, ta, ki ga tu uporabljamo proti prvemu, pa je v *preizpraševanju* sistema, v katerem je funkcionirala prejšnja redukcija: najprej in *predvsem* opozicija med zaznavnim in inteligibilnim. *Paradoks* je v tem, da je metafizična redukcija znaka potrebovala opozicijo, ki jo je reducirala. Opozicija je del sistema skupaj z redukcijo. In kar tu pravim o znaku, je mogoče razširiti na vse pojme in stavke metafizike, predvsem na diskurz o "strukturi". Vendar je več načinov, da se ujamemo v ta krog. Vsi so bolj ali manj naivni, bolj ali manj empirični, bolj ali manj sistematični, bolj ali manj blizu formulaciji ali celo formalizaciji tega kroga. Te razlike pojasnjujejo

mnogoterost destrukcionističnih diskurzov in nestrinjanja teh, ki jih ustvarjajo. Nietzsche, Freud in Heidegger so, na primer, delali s pojmi, podedovanimi od metafizike. Ker ti pojmi niso elementi ali atomi in ker so vzeti iz sintakse in sistema, vsaka omejena izposoja potegne za sabo celoto metafizike. To tem razdejalcem dopušča, da drug drugega razdencjo - Heidegger, na primer, ima Nietzscheja z enako mero bistrovidnosti in strogosti kot neverodostojnosti in napačnega konstruiranja za zadnjega metafizika, zadnjega "platonista". Isto bi lahko naredili s Heideggrom samim, s Freudom in s številnimi drugimi. Danes ni bolj razširjene vaje od te.

Zakaj je pomembna ta formalna shema, če preidemo na to, kar imenujemo "humanistične znanosti"? Ena od njih najbrž zavzema privilegirano mesto - etnologija. Pravzaprav lahko domnevamo, da se je etnologija lahko rodila kot znanost edinole v trenutku, ko je prišlo do decentriranja: v trenutku, ko je bila evropska kultura - in zato tudi zgodovina metafizike in njenih pojmov - *dislocirana*, pregnana s svojega mesta in primorana, da preneha gledati nase kot na kulturo reference. Ta trenutek ni najprej in predvsem prenehanje filozofskega ali znanstvenega diskurza, ampak je tudi trenutek, ki je političen, ekonomski, tehničen in tako naprej. S popolno gotovostjo lahko rečemo, da ni nič naključnega na dejstvu, da je bila kritika etnocentrizma - ki je prvi pogoj etnologije - sistematično in zgodovinsko sočasna z destrukcijo zgodovine metafizike. Oboje pripada eni in isti dobi.

Do etnologije - tako kot do vsake znanosti - pride znotraj elementa diskurza. Prvotno je evropska znanost, ki uporablja tradicionalne pojme, najsi se sicer še tako bojuje proti njim. Zato etnolog ne glede na to, ali to želi ali ne - to ni odvisno od njegove odločitve - pripusti v svoj diskurz premise etnocentrizma prav v trenutku, ko se jih trudi zavrnil. Ta nujnost je ireducibilna; ni zgodovinsko naključje. Vse njene implikacije moramo zelo previdno pregledati. A če nihče ne more ubežati tej nujnosti in če zaradi tega nihče ni odgovoren za to, da se je, čeprav samo za trenutek, vdal vanjo, to ne pomeni, da so vsi načini vdaje enako ustrezni. Kakovost in plodnost diskurza najbrž meri kritiška strogost, ki preišlja to razmerje do zgodovine metafizike in podedovanih pojmov. Tu gre za vprašanje kritičnega razmerja do jezika humanističnih znanosti in vprašanje kritiške odgovornosti diskurza. To je vprašanje izrecnega in sistematičnega zastavljanja problema v zvezi s statusom diskurza, ki si iz dediščine sposoja vire, potrebne za dekonstrukcijo te dediščine same. Problem *ekonomije in strategije*.

Če bom zdaj za primer vzel in preiskal Lévi-Straussove tekste, tega ne bom naredil samo zaradi privilegija, ki ga ima etnologija med humanističnimi znanostmi, niti ne zato, ker Lévi-Straussova misel močno pritiska na sodobno teoretsko situacijo. To bom naredil zato, ker je v Lévi-Straussovem delu očitna določena izbira in ker je tu *bolj ali manj* izrecno razvita določena doktrina v zvezi s kritiko jezika in kritičnim jezikom v humanističnih znanostih.

Da bi lahko sledil temu gibanju v Lévi-Straussovih tekstih, sem kot eno od vodilnih niti izbral opozicijo med naravo in kulturo. Kljub vsem pomladitvam in preoblekam je ta opozicija filozofiji prirojena. Starejša je celo od Platona. Stara je vsaj

toliko kot sofisti. Odkar je bila ta opozicija - *physis/nomos*, *physis/tehné* - vzpostavljena, se je prenašala s celotno zgodovinsko verigo, ki "naravo" postavlja nasproti zakonu, vzgoji, umetnosti, tehniki - in tudi nasproti svobodi, samovolji, zgodovini, družbi, umu in tako naprej. Od začetka svojega iskanja in od svoje prve knjige *Les structures élémentaires de la parenté* je Lévi-Strauss obenem čutil nujnost, da izkoristi to opozicijo, in nemožnost, da bi jo naredil sprejemljivo. V *Les structures élémentaires* izhaja iz tegale aksioma ali definicije: da naravi pripada to, kar je splošno in spontano, ne da bi bilo odvisno od katerekoli kulture ali določene norme. Kulturi po drugi strani pripada to, kar je odvisno od sistema norm, ki regulira družbo in se zato lahko spreminja od ene družbene strukture do druge. To sta definiciji tradicionalnega tipa. Vendar se Lévi-Strauss, ki je ta pojma začel postavljati na sprejemljiv način, že na prvih straneh *Les structures élémentaires* sreča s tem, kar sam imenuje škandal, se pravi z nečim, kar ne trpi več opozicije narava/kultura, ki jo je sam sprejel, in za kar se zdi, da sočasno zahteva predikate narave in predikate kulture. Ta škandal je prepoved incesta. Prepoved incesta je splošna; v tem smislu bi jo lahko imenovali naravno. Vendar je to tudi prepoved, sistem norm in omejitev; v tem smislu bi jo lahko imenovali kulturno prepoved.

"Domnevamo torej, da vse splošno v človeku izhaja iz reda narave in da je zanj značilna spontanost, vendar pa vse, kar je podvrženo normi, pripada kulturi in predstavlja atributa relativnega in partikularnega. Tedaj se soočamo z dejstvom ali, še raje, z zbirom dejstev, ki v luči prejšnjih definicij delujejo skoraj kot škandal: prepoved incesta predstavlja brez najmanjše dvosmiselnosti in nerazvezljivo povezani med seboj dve značilnosti, v katerih smo prepoznali nasprotujoča si atributa iz dveh izključujočih se redov. Prepoved incesta ustanavlja pravilo, vendar pravilo, ki je obenem edino izmed vseh družbenih pravil splošnega značaja" (str. 9).

Očitno tu ni ničesar škandaloznega, razen znotraj sistema pojmov, ki uzakonjajo razliko med naravo in kulturo. Ko Lévi-Strauss začne svoje delo s *factumom* prepovedi incesta, se torej postavi v položaj, ki pobudi izbris ali ovrženje razlike, za katero se je vselej domnevalo, da je razvidna sama po sebi. Kajti od tistega trenutka, ko prepovedi incesta ni več mogoče pojmovati znotraj opozicije narava/kultura, tudi ni več mogoče reči, da je škandalozno dejstvo, motno jedro znotraj mreže prosojnih pomenov. Prepoved incesta ni več škandal, s katerim se srečamo ali na katerega naletimo v domeni tradicionalnih pojmov; je nekaj, kar se tem pojmom izmika in kar je vsekakor pred njimi - verjetno kot pogoj njihove možnosti. Morda bi lahko rekli, da je celota filozofske pojmovnosti, ki se sistematično povezuje z opozicijo narava/kultura, oblikovana tako, da v domeni nemisljivega pušča stvar samo, ki omogoča to pojmovnost: izvor prepovedi incesta.

Ta primer, enega izmed številnih drugih, sem obravnaval preveč bežno, vendar kljub temu razodeva, da nosi jezik v sebi nujnost svoje lastne kritike. Te kritike se je mogoče lotiti po dveh tirnicah, na dva "načina". Ko meja opozicije med naravo in kulturo postane zaznavna, bi si lahko zaželeli sistematično in dosledno preizprašati zgodovino teh pojmov. To bi bilo prvo dejanje. Takšno sistematično in zgodovinsko

preizpraševanje ne bi bilo niti filološko niti filozofsko dejanje v klasičnem smislu teh besed. Če se ubadamo z utemeljujočimi pojmi celotne zgodovine filozofije in jih raz-postavljamo, to ne pomeni, da se lotevamo naloge filologa ali klasičnega zgodovinarja filozofije. Kljub videzu je to najbrž najdrznejši način, da naredimo korak iz filozofije. Korak "iz filozofije" pa si je veliko težje zamisliti, kot si to navadno predstavljajo tisti, ki mislijo, da so ga že zdavnaj naredili z gosposko lahkoto, in ki jih metafizika na splošno potegne vase z vsem telesom diskurza, za katerega trdijo, da so ga odvezali od nje.

Da bi se ognili verjetno sterilizirajočemu učinku prvega načina, je druga možnost - ki po mojem mnenju bolj ustreza načinu, kakršnega je izbral Lévi-Strauss - v tem, da na polju empiričnega razlikovanja ohranimo vse te stare pojme, obenem pa tu in tam pokažemo na njihove meje; pri tem jih jemljemo v poštev kot orodje, ki ga je še vedno mogoče uporabljati. Ne pridajamo jim več vrednosti resnice; tu je pripravljenost, da jih opustimo, če bi bilo treba, ko bi se drugi pripomočki izkazali za bolj koristne. Medtem izkoriščamo njihovo relativno učinkovitost, zato jih uporabljamo za razdiranje starega ustroja, ki mu pripadajo in katerega del so. Tako jezik humanističnih znanosti kritizira samega sebe. Lévi-Strauss misli, da na ta način lahko loči metodo od resnice, metodološke pripomočke od objektivnih pomenov, na katere ti pripomočki merijo. Skoraj bi lahko rekli, da je to prvotna Lévi-Straussova trditev; vsekakor se prve besede *Les structures élémentaires* glasijo: "Začenjamo razumeti, da razloček med naravnim in družbenim stanjem (danes bi bilo primerneje reči: naravnim in kulturnim stanjem), ker mu manjka kakršenkoli sprejemljiv zgodovinski pomen, predstavlja vrednost, ki docela upravičuje njegovo rabo v moderni sociologiji: vrednost v smislu metodološkega pripomočka."

Lévi-Strauss bo zmeraj ostal zvest temu dvojnemu namenu: da kot pripomoček ohrani to, česar resničnostno vrednost kritizira.

Po eni strani bo pravzaprav še naprej oporekal vrednost opozicije narava/kultura. Več kot trinajst let po *Les structures élémentaires* naletimo v *La pensée sauvage* na zvest odmev teksta, ki sem ga ravnokar citiral: "Zdi se, da ima opozicija med naravo in kulturo, pri kateri sem prej vztrajal, danes predvsem metodološko vrednost." Te metodološke vrednosti pa ne prizadeva njena "ontološka" nevrednost (kot bi lahko rekli, če ta predstava ne bi bila tu postavljena pod vprašaj): "Ne bi bilo dovolj, če bi posebne humanistične znanosti povzeli v splošno humanistično znanost; to prvo podjetje pripravlja pot drugim... ki pripadajo naravoslovnim in eksaktnim znanostim: reintegrirati kulturo v naravo in, končno, reintegrirati življenje v totaliteto njegovih fiziokemijskih pogojev" (str. 327).

Po drugi strani pa Lévi-Strauss, ravno tako v *La pensée sauvage*, predstavi to, kar imenuje *bricolage*, kot to, kar bi lahko imenovali diskurz te metode. *Bricoleur*, pravi, je nekdo, ki uporablja "priročna sredstva", tj. pripomočke, ki so mu na razpolago v okolici, ki so torej že tu in niso bili posebej načrtovani za delo, za katero bodo uporabljeni, ter jih uporabnik, ko jih preskuša in se moti, poskuša prilagoditi, ne da bi si jih pomišljal spremeniti, kadar se to pokaže kot potrebno, ali jih preskusiti več

naenkrat, čeprav so po obliki in izvoru raznorodni - in tako naprej. Tu je torej kritika jezika v formi *bricolagea* in mogoče je bilo celo reči, da je *bricolage* kritični jezik sam. Mislim posebej na razpravo Gérarda Genetta *Structuralisme et critique littéraire*, ki je bila objavljena v čast Lévi-Straussu v posebni izdaji *L'Arc* (št. 26, 1965), kjer je rečeno, da je analizo *bricolagea* mogoče "skoraj besedo za besedo prenesti" na kritiko, posebno na "literarno kritiko".

Če *bricolage* imenujemo nujnost izposojanja pojmov iz teksta dediščine, ki je bolj ali manj skladna ali načeta, moramo obenem tudi reči, da je vsak diskurz *bricoleur*. Inženir, ki ga Lévi-Strauss postavlja nasproti *bricoleurju*, bi moral biti nekdo, ki konstruira totaliteto svojega jezika, sintakse in leksike. V tem smislu je inženir mit. Subjekt, ki naj bi bil absolutni izvor svojega lastnega diskurza in ki naj bi ga skonstruiral "iz nič", "iz beline papirja", bi bil tedaj stvarnik besede, *besede same*. Predstava o inženirju, ki naj bi prelomil z vsemi formami *bricolagea*, je zato teološka ideja; in ker Lévi-Strauss neke druge pravi, da je *bricolage* mitopoetičen, je inženir najbrž mit, ki ga je izdelal *bricoleur*. Od trenutka, ko prenehamo verjeti v takšnega inženirja in v diskurz, ki prelamlja s sprejetim zgodovinskim diskurzom, brž ko priznamo, da je vsak končni diskurz omejen z določenim *bricolageom* in da sta tudi inženir in znanstvenik vrsti *bricoleurja*, je ogrožena prav ideja *bricolagea* in razlika, v kateri je privzemala svoj pomen, se razkroji.

To spravlja na plan drugo nit, ki nas utegne voditi v to, kar se tu razpleta.

Lévi-Strauss ne opisuje *bricolagea* le kot intelektualno, ampak tudi kot mitopoetično dejavnost. V *La pensée sauvage* beremo: "Kakor *bricolage* na tehnični ravni, tako lahko misla refleksija doseže sijajne in nepredvidene rezultate na intelektualni ravni. V zameno pa je bil pogosto opažen mitopoetični značaj *bricolagea*."

Vendar Lévi-Straussovo prizadevanje ni izjemno preprosto v tem, da je posebno v najnovejših izmed svojih raziskav postavil v ospredje strukturalno znanost ali vednost o mitih in mitološki dejavnosti. Njegovo prizadevanje se - rekel bi, da skoraj od začetka - kaže tudi v statusu, ki ga daje svojemu diskurzu o mitih, temu, kar sam imenuje svoje "mitologike". Njegov diskurz o mitu tu reflektira in kritizira samega sebe. In ta trenutek, to kritično razdobje, očitno zadeva vse jezike, ki drug z drugim delijo polje humanističnih znanosti. Kaj pravi Lévi-Strauss o svojih "mitologikah"? Tu znova odkrijemo mitopoetično vrlino (moč) *bricolagea*. To, kar se zdi najbolj očarljivo v tem kritičnem iskanju novega statusa diskurza, je pravzaprav izrecna opustitev vsakega napotila na središče, na subjekt, na privilegirano *referenco*, na izvor ali na absolutno *arhè*. Temi tega decentriranja lahko sledimo skozi *Ouverture* k njegovi zadnji knjigi *Le crut et le cuit*. Opozoril bom preprosto na nekaj ključnih točk.

1. Lévy-Strauss od vsega začetka ugotavlja, da bororovski mit, ki ga v tej knjigi uporablja kot "referenčni mit", ne zasluži tega imena in te obravnave. Ime je varljivo in uporaba mita neustrezna. Ta mit ne zasluži svojega referencialnega privilegija nič bolj kot katerikoli drug mit:

"Kot bom poskušal pokazati, bororovski mit, ki ga bomo odslej označevali z imenom referenčni mit, pravzaprav ni nič drugega kot bolj ali manj izsiljena pretvorba

drugih mitov, ki izvirajo bodisi iz iste družbe bodisi iz bolj ali manj oddaljenih družb. Upravičeno bi torej bilo, da bi za svoje izhodišče izbral kateregakoli predstavnika skupine. S tega gledišča pomen referenčnega mita ni odvisen od njegovega tipičnega karakterja, ampak prej od nepravilnega položaja sredi skupine" (str. 10).

2. Ne obstaja nikakršna enotnost ali absolutni izvir mita. Žarišče ali izvir mita so vselej sence ali možnosti, ki so izmuzljive, neuresničljive in ki predvsem ne obstajajo. Vse se začne s strukturo, konfiguracijo, razmerjem. Se pravi, da diskurz o tej brezsrediščni strukturi, mitu, tudi sam ne more imeti absolutnega subjekta ali absolutnega središča. Da forme in gibanja mita ne bi prikrajšali za spreminjanje, se je treba ogibati nasilju, kakršno je v centriranju jezika, ki opisuje brezsrediščno strukturo. V tem kontekstu je zato nujno treba prehiteti znanstveni ali filozofski diskurz, zavreči *epistémè*, ki absolutno zahteva, ki je absolutna zahteva, da gremo nazaj k izviru, središču, utemeljujočemu temelju, počelu in tako naprej. V nasprotju z epistemskim diskurzom mora biti strukturalni diskurz o mitih - mitološki diskurz - tudi sam mitomorfčen. Imeti mora formo tega, o čemer govori. To je tisto, kar pravi Lévi-Strauss v *Le cru et le cuit*, od koder bi zdaj rad citiral dolg in pozornosti vreden odlomek:

"Preučevanje mitov pravzaprav zastavlja metodološki problem ob dejstvu, da se ne more podrediti kartezijanskemu načelu o deljenju težavnosti na toliko delov, kot je potrebno, da bi jo rešili. Mitska analiza ne pozna pravega konca ali dovršitve, skrite enotnosti, ki bi jo lahko zapopadli, ko se konča delo razstavljanja. Teme se podvojujejo v neskončnost. Ko mislimo, da smo jih razpletli drugo od druge in da jih lahko držimo ločene, lahko le ugotovimo, da se spet združujejo, odzivajoč se na privlačnost, ki je nismo predvideli. Zato je enotnost mita le težnja in projekcija; nikdar ne reflektira stanja ali trenutka mita. Vloga te enotnosti kot imaginarnega fenomena, vsebovanega v naporu interpretacije, je v tem, da mitu da sintetično formo in prepreči, da bi se razpusil v zmedo nasprotij. Zato lahko rečemo, da je znanost ali vednost o mitih *anaklastična*, če vzamemo ta stari izraz v najširšem smislu, ki ga dovoljuje njegova etimologija - znanost, ki pripušča v svojo definicijo preučevanje tako odbitih kot prelomljenih žarkov. Vendar je za razloček od filozofske refleksije, ki si prizadeva prodreti nazaj do svojega izvira, tu govor o refleksijah, ki izhajajo iz žarkov brez kakršnegakoli - razen možnostnega - žarišča... V želji, da posname spontano gibanje mitske misli, se je moje podjetje, ki je prekratko in obenem predolgo, moralo podvreči njenim zahtevam in spoštovati njen ritem. Tako je ta knjiga o mitih tudi sama na svoj način mit."

Ta stavek se ponovi nekoliko pozneje (str. 20): "Ker miti sami počivajo na kodih drugega reda (kodi prvega reda so tisti, iz katerih je sestavljen jezik), ta knjiga ponuja grobe obrise kodov tretjega reda, ki bi morali jamčiti vzajemno možnost prevajanja več mitov. Zato ne bi bilo napačno, če bi jo imeli za mit: na neki način za mit o mitologiji." Prav ta odsotnost kakršnegakoli resničnega in fiksiranega središča mitskega ali mitološkega diskurza očitno upravičuje to, da je Lévi-Strauss za kompozicijo svoje knjige izbral glasbeni model. Odsotnost središča je tu odsotnost subjekta in odsotnost

avtorja: "Mit in glasbeno delo se tako kažeta kot vodji orkestra, katerega poslušalci so tihi izvajalci. Če se vprašamo, kje je resnično žarišče dela, moramo odgovoriti, da je določitev tega žarišča nemogoča. Glasba in mitologija soočata človeka z možnostnimi predmeti, katerih senca je edina udejanjena... Miti nimajo avtorjev" (str. 25).

Etnografski *bricolage* torej prav na tej točki namenoma privzame mitopoetično funkcijo. Vendar prav zato ta funkcija naredi, da se filozofska ali epistemološka zahteva po središču kaže kot mitološka, se pravi kot zgodovinska iluzija.

A tudi če sprejmemo nujnost tega, kar je naredil Lévi-Strauss, ne moremo spregledovati tveganosti njegovega podjetja. Če je mitološko mitomorfično, mar so tedaj vsi diskurzi o mitih enakovredni? Naj opustimo vsako epistemološko zahtevo, ki nam dovoljuje, da razločujemo med številnimi kakovostmi diskurza o mitu? Vprašanje je klasično, a neogibno. Na to vprašanje ne moremo odgovoriti - in ne verjamem, da Lévi-Strauss lahko odgovori nanj - vse dokler se izrecno ne zastavi problem razmerja med filozofemom ali teoremom na eni strani in mitema ali mitopoema na drugi. To ni majhen problem. A ker ni izrecno postavljen, same sebe obsojamo na to, da preobražamo zahtevano preseženje filozofije v nezaznano napako v notranjosti filozofskega polja. Empirizem bo tisti rod, katerega vrste bodo vselej te napake. Transfilozofski pojmi bodo preobraženi v filozofske naivnosti. Lahko bi navedli številne primere, da bi pokazali na to tveganje: pojme znaka, zgodovine, resnice in tako naprej. Kar želim poudariti, je preprosto to, da prehod onstran filozofije ni v tem, da obrnemo stran filozofije (to se navadno spelje na slabo filozofiranje), ampak v tem, da nadaljujemo z branjem filozofov na določen način. Lévi-Strauss vselej predpostavlja tveganje, o katerem govorim, in to je cena njegovega prizadevanja. Rekel sem, da je empirizem matrica vseh napak, kakršne pretijo diskurzu, ki si vsevdilj, tako kot še posebno Lévi-Straussov, izbira znanstvenost. Če bi želeli globinsko zastaviti problem empirizma in *bricolagea*, bi najbrž kaj hitro končali pri številnih predlogih, ki bi bili v popolnem protislovju s statusom diskurza v strukturalni etnografiji. Po eni strani strukturalizem upravičeno zatrjuje, da je kritika empirizma. A obenem ne obstaja niti ena sama Lévi-Straussova knjiga ali razprava, ki ne bi bila empirični esej, kakršnega je vselej mogoče dopolniti ali razveljaviti z novimi podatki. Strukturalne sheme se vselej ponujajo kot hipoteze, ki izhajajo iz končnega števila podatkov in so podvržene izkustvenemu dokazu. Številne tekste bi bilo mogoče uporabiti za to, da bi prikazali to dvojno postuliranje. Vrnimo se še enkrat k *Ouverture k Le crut et le cuit*, kjer se zdi jasno, da če je to postuliranje dvojno, je zato, ker gre tu za vprašanje jezika o jeziku:

"Kritiki, ki bi mi utegnili zameriti, ker nisem naredil izčrpnega popisa južnoameriških mitov, preden sem jih začel analizirati, bi zagrešili resno napako v zvezi z naravo in vlogo teh dokumentov. Totaliteta mitov nekega ljudstva je diskurzivnega reda. Če vzamemo, da to ljudstvo fizično ali moralno ne izumre, se ta totaliteta nikdar ne sklene. Takšna kritika bi bila zato enaka tisti, ki bi lingvistu očitala, da je napisal gramatiko nekega jezika, ne da bi popisal totaliteto besed, ki so bile govorjene, odkar ta jezik obstaja, in ne da bi se seznanil z besedno menjavo, ki bo tekla, dokler bo

obstajal jezik. Izkušnja kaže, da absurdno majhno število stavkov... lingvistu dopušča, da izdelata gramatiko jezika, ki ga preučuje. A celo delna gramatika ali oris gramatike je dragocen dosežek, ko gre za neznane jezike. Sintaksa postane vidna, še preden je mogoče popisati teoretično neomejen niz dogodkov, saj je ta vsebovan v telesu pravil, ki odločajo o spočetju teh dogodkov. Sam pa sem želel očrtati prav sintakso južnoameriške mitologije. Če se bodo pojavili novi teksti, ki bodo obogatili mitski diskurz, bo to priložnost, da preverimo ali prikrojujemo način, na katerega so bili formulirani gramatični zakoni, da se nekaterim od njih odrečemo in da odkrijemo nove. A v nobenem primeru ni mogoče postaviti zahteve po totalnem mitskem diskurzu na način ugovora. Kajti ravnokar smo videli, da takšna zahteva nima smisla" (str. 15–16).

Totalizacija je zato enkrat definirana kot *nekoristna*, drugič kot *nemogoča*. Nobenega dvoma ni, da je to rezultat dejstva, da obstajata dva načina, kako pojmovati mejo totalizacije. In sam znova trdim, da tedve določitvi implicitno soobstajata v Lévi-Straussovem diskurzu. Totalizacijo imamo lahko za nemogočo v klasičnem stilu: tedaj se sklicujemo na empirično prizadevanje subjekta ali končnega diskurza, ki zaman in brez sape išče neskončno bogastvo, kakršnega nikdar ne more obvladati. Tega je več, kot je mogoče izreči. Vendar je ne-totalizacijo mogoče določiti tudi drugače: ne s stališča pojma končnosti, ki nas obsoja na empirično gledanje, ampak s stališča pojma *igre*. Če totalizacija nima več pomena, to ni zato, ker končni pogled ali končni diskurz ne bi mogel zajeti neskončnosti polja, ampak zato, ker narava polja - to je jezik in končni jezik - izključuje totalizacijo. To polje je pravzaprav polje *igre*, se pravi polje neskončnih zamenjav v okviru končnega zbira. To polje dovoljuje te neskončne zamenjave le, ker je končno, se pravi zato, ker namesto da bi bilo neizčrpno, tako kot v klasični hipotezi, in namesto da bi bilo preširoko, v njem nekaj manjka: središče, ki priteguje in utemeljuje igro zamenjav. Če bi strogo uporabljali to besedo, katere škandalozni pomen se v francoščini vselej zabriše, bi lahko rekli, da je to gibanje igre, ki ga dovoljuje manko, odsotnost središča ali izvora, gibanje *suplementarnosti*. Ne moremo določiti središča, znaka, ki ga *suplementira*, ki zavzame njegovo mesto v njegovi odsotnosti - ker se ta znak pridra, pride za povrh, v *suplementu*. Gibanje pomenjanja nekaj pridra, posledica je, da je tu vselej nekaj več, vendar je to pridajanje lebdeče, ker pride opravlja namestniško funkcijo, *suplementira* manko na strani označenca. Čeprav Lévi-Strauss, ko uporablja besedo *suplementarno*, nikdar ne poudari - kot to tu počnem sam - dveh smeri pomena, ki sta tako čudno zvezani v njej, nikakor ni naključje, da to besedo dvakrat uporabi v svojem *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in sicer tam, kjer govori o "preobilju označevalca glede na označence, na katere lahko to preobilje napotuje":

"V svojem prizadevanju, da bi razumel svet, ima zato človek vselej na razpolago presežek pomenjanja (ki ga razdeljuje med stvari v skladu z zakoni simbolične misli - etnologova in lingvistova naloga pa je, da to preučujeta). To razdeljevanje *suplementarnega* obroka - če lahko tako rečemo - je absolutno potrebno za to, da bi v celoti razpoložljivi označevalec in označenec, na katerega se označevalec nanaša,

lahko ostala v razmerju komplementarnosti, in to je sam pogoj rabe simbolične misli" (str. xlix).

(Brez dvoma je mogoče pokazati, da je ta *raison supplémentaire* pomenjanja izvor *ratia* samega.) Beseda se znova pojavi nekoliko pozneje, potem ko Lévi-Strauss omeni "ta lebdeči označevalec, ki je suženjstvo celotne končne misli":

"Z drugimi besedami - če sledimo Maussovemu navodilu, da je vse družbene fenomene mogoče zajeti v jezik - v *mani*, *Wakauu*, *orendi* in drugih predstavah istega tipa ugledamo zavestni izraz semantične funkcije, katere vloga je dovoljevati simbolični misli, da deluje kljub protislovnosti, ki ji je lastna. Tako se pojasnjuje na videz nerešljive antinomije, povezane s to predstavo... *Mana* je hkrati sila in dejanje, kakovost in stanje, samostalniki in glagoli; abstraktna in konkretna, vsepričujoča in lokalizirana je pravzaprav vse to. A mar ni prav zato, ker ni nič od tega, preprosta forma, ali natančneje, simbol v čistem stanju, ki ga je zato mogoče izpolniti s katerokoli vrsto simbolične vsebine? V sistemu simbolov, ki so jih vzpostavile vse kozmologije, bi bila *mana* preprosto *valeur symbolique zéro*, se pravi znak, ki označuje nujnost simbolične vsebine, ki je *suplementarna* (podčrtal J. D.) tisti, s katero je označenec že napolnjen, vendar znak, ki lahko privzame katerokoli zahtevano vrednost, to pa zgolj pod pogojem, da ta vrednost še naprej ostane del razpoložljive zaloge in ni, kot pravijo fonologi, skupinski izraz."

Lévi-Strauss pripominja:

"Lingvisti so že bili napeljeni na to, da formulirajo hipotezo tega tipa. Na primer: 'Ničelni fonem je postavljen nasproti vsem drugim fonemom v francoščini, kolikor je brez diferencialnih obeležij in stalne fonetične vrednosti. Nasprotno je ničelnemu fonemu lastna funkcija, da je postavljen nasproti odsotnemu fonemu.' (R. Jakobson in J. Lutz, *Notes on the French Phonemic Pattern*, *Word*, 5. zv., št. 2 <avgust 1949>, str. 155.) Tudi če shematiziramo pojmovanje, ki ga tu predlagam, bi skoraj lahko rekli, da je funkcija pojmov, kot je *mana*, to, da so postavljeni nasproti odsotnosti pomena, ne da bi sami pobujali kakršenkoli poseben pomen" (str. 1 in opomba).

Preobilje označevalca, njegov *suplementarni* značaj, je tako rezultat končnosti, se pravi rezultat manka, ki ga je treba *suplementirati*.

Zdaj je mogoče razumeti, zakaj je pojem igre pomemben pri Lévi-Straussu. Sklicevanja na igre vseh vrst, posebno na ruleto, je zelo veliko še zlasti v njegovih *Entretiens*, *Race and History* in *La pensée sauvage*. To sklicevanje na igro pa je vselej ujeto v neko napetost.

Gre predvsem za napetost, zvezano z zgodovino. To je klasičen problem, proti kateremu so ugovori zdaj že močno oguljeni oziroma izrabljeni. Preprosto bom pokazal na to, kar se mi kaže za formalno plat problema: reducirajoč zgodovino, je Lévi-Strauss ustrezno obravnaval pojem, ki je vselej bil v navezi s teleološko in eshatološko metafiziko, z drugimi besedami, v navezi s - paradoksnostjo - tisto filozofijo prisotnosti, za katero se je verjelo, da ji je nasproti mogoče postaviti zgodovino. Čeprav se zdi, da je tematika zgodovinskosti dokaj pozno prišla v filozofijo, jo je določitev biti kot prisotnosti vselej zahtevala. Z etimologijo ali brez nje in kljub

klasičnemu antagonizmu, ki te pomene v celotni klasični misli postavlja drugega drugemu nasproti, bi lahko pokazali, da je pojem *epistèmè* vselej prikliceval pojem *historie*, če je zgodovina vselej enotnost postajanja, ki je kot tradicija resnice v prisotnosti in avtoprezenci usmerjeno k vednosti v zavesti o sebi. Zgodovina je bila vselej pojmovana kot gibanje povzemanja zgodovine, kot odklon med dvema prisotnostma. A če je upravičeno postavljati ta pojem zgodovine pod vprašaj, se - brž ko ga reduciramo, ne da bi si izrecno zastavili problem, na katerega opozarjam - pojavi tveganje, da pademo nazaj v ahistoricizem klasičnega tipa, se pravi v določen trenutek zgodovine metafizike. Tako sam vidim algebrائي formalnost tega problema. Še konkretnije, v Lévi-Straussovem delu ne smemo spregledovati tega, da upoštevanje strukturalnosti, notranje izvirnosti strukture, sili k nevtralizaciji časa in zgodovine. Na primer: pojavitev nove strukture, izvirnega sistema, vselej omogoči - in to je sam pogoj njegove strukturalne specifičnosti - prelom z njegovo preteklostjo, izvorom in vzrokom. Zato lahko to, kar je posebnega pri strukturalni organizaciji, opišemo samo tako, da v trenutku tega opisovanja ne upoštevamo njenih prejšnjih stanj: da si ne zastavimo problema prehoda od ene strukture k drugi in da zgodovino postavimo v oklepaj. V tem "strukturalističnem" trenutku sta pojma naključja in diskontinuitete nepogrešljiva. In Lévi-Strauss se res pogosto sklicuje nanju, tako kot se, recimo, sklicuje na strukturo struktur, jezik, o katerem v *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* pravi, da je "lahko bil rojen samo naenkrat":

"Kakršnikoli že so bili trenutek in okoliščine njegove pojavitve v okviru živalskega življenja, je jezik lahko bil rojen samo naenkrat. Stvari niso mogle postopno dobivati pomena. Če sledimo preobražanju, ki ni predmet preučevanja družbenih znanosti, ampak prej biologije in psihologije, naletimo na prehod iz stanja, kjer nič ni imelo pomena, v stanje, v katerem je vse imelo pomen" (str. xlvj).

To stališče Lévi-Straussa ne odvrta od zavesti o počasnosti, procesu dozorevanja, nepretrganem naporu resničnih preobrazb, zgodovini (na primer v *Race and History*). Vendar mora v skladu z dejanjem, kakršno je bilo Rousseaujevo ali Husserlovo, "odrinuti v stran vsa dejstva" v trenutku, ko želi zajeti specifičnost kake strukture. Tako kot Rousseau mora izvor nove strukture vselej pojmovati po modelu katastrofe - sprevrženja narave v naravi, naravne prekinitve naravnega niza, odrinjenja narave v stran.

Razen napetosti igre z zgodovino obstaja tudi napetost igre s prisotnostjo. Igra je prelom prisotnosti. Prisotnost elementa je vselej označevalno in zamenjalno napotilo, vpisano v sistem razlik in gibanje verige. Igra je vselej igra odsotnosti in prisotnosti, a če naj jo pojmuje radikalno, jo moramo pojmovati kot to, kar je pred alternativo prisotnosti in odsotnosti; bit moramo pojmovati kot prisotnost ali odsotnost, začeni z možnostjo igre in ne hasprotno. Če je Lévi-Strauss bolj kot kdorkoli drug pokazal na igro ponavljanja in ponavljanje igre, pa v njegovem delu zato ni nič manj opazna nekakšna etika prisotnosti, etika nostalgije po izvorih, etika arhaične in naravne nedolžnosti, čistosti prisotnosti in avtoprezenze v govoru - etika, nostalgija in celo kesanje, ki ga pogosto prikaže kot motivacijo etnološkega projekta, kadar se loti

arhaičnih družb - eksemplaričnih družb po njegovi presoji. Ti teksti so dobro znani.

Ta strukturalistična tematika prelomljene neposrednosti je kot obrat k izgubljeni ali nemogoči prisotnosti odsotnega izvora, torej žalostna, *negativna*, nostalgичna, kriva, rousseaujevska faseta mišljenja igre, katerega druga stran bi bilo nietzschejevsko *pritrjevanje*, veselo pritrjevanje igri sveta in nedolžnosti postajanja, pritrjevanje svetu znakov brez zmote, brez resnice, brez izvora, ki se ponuja dejavni interpretaciji. *To pritrjevanje zato določa ne-središče drugače*, ne kot izgubo središča. In igra brez varnosti. Kajti gotova je igra: to, kar je omejeno na *zamenjavo danih in obstoječih, prisotnih delov*. Ob popolnem naključju se pritrjevanje tudi izroča genetični nedoločljivosti, *seminalni* pustolovščini sledi.

Obstajata torej dve interpretaciji interpretacije, strukture, znaka, igre. Prva si prizadeva razvozlati - sanja o razvozlanju - resnice ali izvora, ki je prost pred igro in pred redom znaka in ki nujnost interpretacije doživlja kot izgnanstvo. Druga, ki ni več obrnjena k izviru, pa pritrjuje igri ter poskuša preseči človeka in humanizem, če je človek ime tistega bitja, ki je v zgodovini metafizike ali ontoteologije - z drugimi besedami, v zgodovini svoje celotne zgodovine - sanjalo o polni prisotnosti, pozavarovajoči utemeljitvi, izviru in koncu igre. Druga interpretacija interpretacije, h kateri nas je napotil Nietzsche, obenem ne išče "navdiha novega humanizma" v etnografiji, kot je želel Lévi-Strauss (navedek je spet iz *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*).

Danes je več kot dovolj znamenj, ki nas napeljujejo k temu, da zaznamo, kako si tedve interpretaciji interpretacije - ki sta popolnoma nezdružljivi med seboj, tudi če ju sočasno živimo in združujemo v neki mračni ekonomiji - delita polje, ki ga na takšen problematičen način imenujemo humanistične znanosti.

A kar zadeva mene: čeprav tedve interpretaciji morata priznati in poudarjati svojo različnost ter definirati svojo ireducibilnost, ne verjamem, da gre danes za kakršnokoli vprašanje *izbiranja* - predvsem zato ne, ker smo tu na nekem področju (recimo, za silo, na področju zgodovinskosti), kjer se kategorija izbire zdi še posebno trivialna; in - drugič - zato ne, ker moramo najprej poskusiti pojmovati skupni temelj in *différance* te ireducibilne razlike. Tu se pojavlja neka vrsta vprašanja - imenujmo ga zgodovinsko vprašanje - od katerega danes uziramo samo *spočenjanje, oblikovanje, nošnje, rojevanje*. Priznam, da uporabljam te besede, misleč na materinstvo - a tudi misleč na tiste, ki v družbi, iz katere se sam ne izvzemam, odvrnejo svoj pogled, ko se soočijo z doslej še neimelnjivim, ki se napoveduje in ki to lahko dela - kot je potrebno, kadar je rojstvo blizu - samo kot vrsta ne-vrst, v brezoblični, nemi, otroški in grozljivi formi pošastnosti.

RAZPRAVA

JEAN HYPPOLITE: Derridaja, čigar predavanje in razpravljanje mi vzbujata občudovanje, bi preprosto rad poprosil za pojasnilo o tem, kar je brez dvoma tehnično

izhodišče tega predavanja. Se pravi: o pojmu središča strukture oziroma o tem, kar bi središče utegnilo pomeniti. Če vzamem, na primer, strukturo določenih algebrائيh konstrukcij <ensembles>, kje je tedaj središče? Je središče vednost o splošnih pravilih, ki nam kolikor toliko dopuščajo razumeti igro elementov? Ali pa so središče določeni elementi, ki uživajo poseben privilegij znotraj zbira?

Mislím, da je moje vprašanje pomembno, saj si ne moremo zamisliti strukture brez središča, središče samo pa je "destruktuirano", mar ne? - središče ni strukturirano. Mislím, da se moramo veliko naučiti, ko preučujemo znanosti o človeku; veliko se moramo naučiti od naravoslovnih znanosti. Te so kot podoba problemov, ki si jih mi s svoje strani zastavljamo samim sebi. Vidimo, na primer, da je z Einsteinom izgubil veljavo nekakšen privilegij empirične razvidnosti. In v tej zvezi vidimo, da se pojavlja neka stalnica, ki je spoj prostorčasa, s katero ne razpolaga noben eksperimentator v svojem življenjskem izkustvu, ki pa nekako obvladuje celoten konstrukt; in ta predstava o stalnici - je to središče? Vendar je naravoslovje šlo veliko dlje. Ne išče več stalnice. Mnenja je, da obstajajo nekako neverjetni dogodki, ki lahko za kratek čas privedejo do strukture in nespremenljivosti. Ali velja, da se vse dogodi zato, ker določene mutacije, ki ne prihajajo niti od kakega avtorja niti od kake roke in ki se kot slabo branje kakega rokopisa uresničujejo <samo> kot okvara strukture, preprosto obstajajo kot mutacije? Je s tem tako? Je to vprašanje strukture, ki je v naravi genotipa, proizvedenega po naključju iz neverjetnega dogajanja, iz srečanja, ki je vključevalo vrsto kemičnih molekul in jih organiziralo na določen način, tako da je ustvarilo genotip, ki se bo uresničil in katerega izvor se je izgubil v mutiranju? Ste to imeli v mislih? Kajti kar mene zadeva, čutím, da grem v to smer in da bom tu našel primer - tudi če govorimo o nekakšnem koncu zgodovine - integracije zgodovinskega; gre za formo *dogodka*, vse dokler je neverjeten, prav v središču uresničenja strukture, vendar je to zgodovina, ki nima ničesar več opraviti z eshatološko zgodovino, zgodovina, ki se izgublja v svojem lastnem iskanju, ker se izvor nenehno premešča. *A propos* jeziku, vi veste, da se v jeziku, ki ga danes govorimo, govori o genotipih in informacijski teoriji. Je ta znak brez smisla, to nenehno vračanje, mogoče razumeti v luči nekakšne filozofije narave, po kateri narava ne bo uresničila samo mutacijo, ampak tudi nenehnega mutanta: človeka? Se pravi, da bi nekakšna zmota pri prenašanju ali zmaličenje utegnilo ustvariti bitje, ki je vselej zmaličeno in katerega prilagajanje je nenehna blodnja ter da bi problem človeka postal del veliko večjega polja, kjer bi na to, kar želiš narediti, kar ravnokar delaš, to je na izgubo središča - na dejstvo, da ni privilegirane ali izvirne strukture - lahko gledali v okviru prav tiste forme, v katero bi se vrnil človek. Ste to hoteli reči ali pa ste govorili o nečem drugem? To je moje zadnje vprašanje in opravičujem se, da sem tako dolgo govoril.

JACQUES DERRIDA: Lahko rečem, da se z zadnjim delom vaših pripomb docela strinjam - a zastavili ste vprašanje. Vpraševal sem se, ali vem, kam grem. Zato vam bom odgovoril, prvič, da se ravno poskušam postaviti v takšen položaj, da ne bi več vedel, kam grem. In kar zadeva to izgubo središča, *zavračam* sprejetje ideje

"ne-središča", ki ne bi bila več tragedija izgube središča - ta žalost je klasična. A s tem nočem reči, da sem razmišljal o sprejetju ideje, s katero bi ta izguba središča postala pritrjevanje.

V zvezi s tem, kar ste rekli o naravi in položaju človeka med stvaritvami narave - mislim, da smo o tem že govorili. Z vami delim pristranost, ki ste jo izrazili - z izjemo <izbire> vaših besed, tu pa so besede, tako kot vedno, več kot zgolj besede. Se pravi, da ne morem sprejeti vaše natančne formulacije, čeprav nisem pripravljen ponuditi natančne alternative. Če torej vzamete v poštev, da ne vem, kam grem, da me besede, ki jih uporabljamo, ne zadovoljujejo, se s temi zadržki pred očmi popolnoma strinjam z vami.

Kar pa zadeva prvi del vašega vprašanja, einsteinovska stalnica ni stalnica, ni središče. Je ravno pojem spremenljivosti - navsezadnje pojem igre. Z drugimi besedami, to, kar sem poskušal izdelati, končno ni pojem *nečesa* - središča, s katerega bi opazovalec lahko obvladoval polje - ampak ravno pojem igre.

HYPPOLITE: Ali je to stalnica v igri?

DERRIDA: To je stalnica igre...

HYPPOLITE: To je pravilo igre.

DERRIDA: To je pravilo igre, ki igre ne vodi; to je pravilo igre, ki igre ne obvladuje. Če torej igra sama premešča pravilo igre, moramo namesto *pravila* najti neko drugo besedo. Kar zadeva algebro, torej mislim, da je primer, kjer gre za skupino pomenljivih števil ali, če hočete, znakov, ki jim je središče odtegnjeno. Vendar lahko na algebro gledamo iz dveh zornih kotov. Lahko jo vidimo kot primer ali prisposodbo te popolnoma decentrirane igre, o kateri sem govoril; lahko pa jo poskušamo imeti za omejeno polje idealnih predmetov, izdelkov v husserlovskem smislu, ki je - izhajajoč iz zgodovine, *Lebenswelts*, subjekta itd. - vzpostavilo, ustvarilo svoje idealne predmete, zato bi morali biti vselej zmožni delati zamenjave in pri tem bi v njem reaktivirali izvor - izvor, katerega nasledki so na videz izgubljeni označevalci. Mislim, da je to klasičen način mišljenja o algebri. Morda bi si jo lahko zamišljali drugače kot podobo igre. Ali pa si jo zamišljamo kot polje idealnih predmetov, ki ga proizvede dejavnost nečesa, kar imenujemo subjekt, ali človek, ali zgodovina, in tako vrnemo možnost algebre v polje klasične misli; ali jo imamo celo za nemirno zrcalo sveta, ki je skozinskoz algebraičen.

HYPPOLITE: Kaj je tedaj struktura? Če ne morem več jemati algebre za primer, kako mi boste tedaj definirali strukturo - da bi videl, kje je središče.

DERRIDA: Sam pojem strukture - to pravim mimogrede - ne zadošča več, da bi opisali to igro. Kako definirati strukturo? Struktura mora imeti središče. Vendar si to središče kakor v klasični tradiciji lahko zamišljamo kot stvarnika, ali bit, ali fiksiran in

naraven kraj; ali tudi, recimo, kot manko; ali pa kot nekaj, kar omogoča "igro" v tistem smislu, v katerem govorimo o "jeu dans le machine", o "jeu des pièces", in kar prejme - to imenujemo zgodovina - vrsto določitev, označevalcev, ki so navsezadnje brez označencev <signifiés>, ki ne morejo postati označevalci drugače kot tako, da izidejo iz tega manka. Zato mislim, da je to, kar sem rekel, gotovo mogoče razumeti kot kritiko strukturalizma.

RICHARD MACKSEY: Morda sem zunaj igre <hors jeu>, ko poskušam prezgodaj prepoznati tiste igralce, ki se lahko pridružijo vašemu moštvu pri kritiki metafizike, kakršna je vaša teorija igre. Vendar mi je na pamet prišla naklonjenost, s katero bi dve sodobni figuri utegnili gledati na sijajen obet, ki nas k premišljanju o njem vabita vidva z Nietzschejem. Mislim, prvič, na poznega Eugena Finka, "reformiranega" fenomenologa z nenavadno paradoksnim razmerjem do Heideggra. Že na kolokvijih v Krefeldu in Royaumontu je bil pripravljen zagovarjati drugoten status pojmovnega sveta, videti *Sein, Wahrheit in Welt* kot ireducibilen del enega samega, prvotnega vprašanja. V svojih *Vor-Fragen* in v zadnjem poglavju knjige o Nietzscheju vsekakor razvije zaratustrovski pojem igre kot koraka iz filozofije (ali za njo). Zanimivo je njegovega Nietzscheja primerjati s Heideggrovim; zdi se mi, da se boste strinjali z njim, ko zaobrne heideggrovsko prednost *Sein* pred *Seindes* in s tem sproži nekaj zanimivih posledic za posthumanistično kritiko naše najavljene teme, "les sciences humaines". Vladajoča igra sveta v *Spiel als Weltsymbol* je zagotovo prvotna in globoko anonimna, saj je pred Platonovo ločitvijo biti in videza ter je ne obvladuje nikakršno človeško, osebno središče.

Druga figura je pisec, ki je pripovedno igro v "enodušni noči" naredil za premično središče svoje fiktionalne poetike, arhitekt in ujetnik blodnjakov, tvorec Pierra Menarda.

DERRIDA: Brez dvoma mislite na Jorgeja Luisa Borgesa.

CHARLES MORAZÉ: Samo pripomba. Kar zadeva dialog minulih dvajsetih let z Lévi-Straussom o možnosti gramatike, ki ne bi bila gramatika jezika - zelo občudujem to, kar je Lévi-Strauss naredil za gramatiko mitologij. Želel bi poudariti, da obstaja tudi gramatika dogodka - da je mogoče narediti takšno gramatiko. Teže jo je uveljaviti. Mislim, da se bomo v prihajajočih mesecih, v prihajajočih letih začeli učiti, kako je mogoče vzpostaviti to gramatiko ali, še raje, ta niz gramatik dogodkov. In lahko rečem, vsekakor glede na svojo osebno izkušnjo, da <ta gramatika> vodi k rezultatom, ki so nekoliko manj pesmistični od tistih, na katere ste opozorili vi.

LUCIEN GOLDMANN: Želel bi reči, da ugotavljam, kako ima Derrida, s čigar sklepi se ne strinjam, katalitično funkcijo v francoskem kulturnem življenju, in zato mu izrekam spoštovanje. Nekoč sem rekel, da me napeljuje k spominu na čas, ko sem leta 1934 prišel v Francijo. Tedaj je bilo rojalistično gibanje med študenti zelo močno

in nenadoma se je pojavila skupina, ki je ravno tako zagovarjala rojalizem, a je za kralja zahtevala pravega Merovinga!

V tem gibanju negacije subjekta ali, če hočete, središča, ki ga Derrida izredno dobro definira, obenem vsem tistim, ki zastopajo to stališče, tudi dopoveduje: "Vendar ste v protislovju s samimi sabo; nikoli ne pridete do konca. Če v kritizirajočih mitologijah zanikate stališče, obstoj kritike in nujnost, da se reče karkoli že, ste navsezadnje v protislovju s samimi sabo, ker ste še naprej g. Lévi-Strauss, ki nekaj govori, in če ustvarjate novo mitologijo..." Torej, kritika je bila izvrstna in ni se je vredno lotiti znova. A o nekaterih besedah, ki so bile dodane tekstu in obenem destruktivnega značaja, bi lahko razpravljali na ravni semiologije. Derridaju pa bi rad postavil tole vprašanje: "Zamislimo si, da imate namesto razpravljanja na osnovi vrste postulatov, h katerim so usmerjeni vsi sodobni, tako iracionalistični kot formalistični tokovi, pred sabo zelo drugačno, recimo dialektično stališče. Čisto preprosto: mislite si, da je znanost nekaj, kar ustvarjajo ljudje, da zgodovina ni zmota, da je to, kar imenujete teologija, nekaj sprejemljivega, da ni poskus govoriti o svetu, kako je urejen, kako je teološki, ampak da je človeško bitje tisto, ki stavi na možnost, da se da pomen besedi, ki se bo na neki točki temu pomenu morebiti uprla. Tudi izvor ali temelj tega, kar je pred tipičnim stanjem dihotomije, o kateri govorite (oziroma - v gramatologiji - dejanje, ki vpisuje, preden se pojavi pomen), je nekaj, kar danes preučujemo, a v to ne moremo niti ne želimo prodreti od znotraj, ker je to mogoče le v tišini, medtem ko mi to želimo razumeti v skladu z logiko, ki smo jo izdelali, s katero poskušamo nekako priti naprej, ne zato, da bi odkrili smisel, ki ga je skril neki bog, ampak zato, da bi svetu dali smisel, in v tem je funkcija človeka (ne da bi pri tem vedeli, od kod prihaja človek - ne moremo biti docela dosledni, ker če je vprašanje jasno, vemo, da bo, če rečemo, da človek prihaja od Boga, nekdo vprašal "Od kod prihaja Bog?" in da bo, če rečemo, da človek prihaja iz narave, ravno tako vprašal "Od kod prihaja narava?" in tako naprej). A mi smo znotraj in v tem položaju. Je to stališče pred vami še vedno protislovno?"

JAN KOTT: Nekaj časa se je zdelo, da je zelo pomenljivo tole Mallarméjevo reklo: "Met kocke ne bo nikoli odpravil naključja" <"Un coup de dés n'abolira jamais le hasard">. Mar po tem predavanju, ki smo ga slišali, ni mogoče reči: "In naključje ne bo nikoli odpravilo meta kocke!" <"Et le hasard n'abolira jamais le coup de dés!">.

DERRIDA: G. Kottu bom brž pritrdil. V zvezi s tem, kar mi je rekel g. Goldmann, pa čutim, da je iz tega, kar sem govoril, osamil vidik, ki ga imenuje destruktivnega. Vendar sem prepričan, da sem bil dovolj jasen v zvezi z dejstvom, kako nič od tega, kar sem govoril, nima destruktivnega smisla. Tu ali tam sem uporabil besedo *déconstruction*, ki nima ničesar opraviti z destrukcijo. Se pravi, da je (in to je nujnost kritike v klasičnem smislu te besede) preprosto treba biti pozoren na implikacije, na zgodovinsko sedimentacijo jezika, ki ga uporabljamo - to pa ni destrukcija. Verjamem v nujnost znanstvenega dela v klasičnem smislu, verjamem v nujnost vsega, kar se

počne, in celo tega, kar vi počnete, a ne razumem, zakaj naj bi se jaz ali kdorkoli drug odrekel radikalnosti kritičnega dela z izgovorom, da tvega sterilizacijo znanosti, človeštva, napredka, izvora, smisla itd. Prepričan sem, da je bila nevarnost sterilnosti in sterilizacije vselej cena jasnovidnosti. Kar zadeva anekdoto, ki ste jo povedali na začetku, pa je zame dokaj žaljiva, ker me opredeljuje za ultraroyalista ali "ultrovca", kot so ne tako daleč nazaj govorili v moji rojstni deželi, medtem ko sam veliko bolj skromno, zmerno in klasično pojmem to, kar počnem.

Kar zadeva namig g. Morazéja na gramatiko dogodka, mu moram vrniti vprašanje, ker ne vem, kaj bi lahko bilo takšna gramatika.

SERGE DOBROVSKY: Vseskozi govorite o *ne-središču*. Kako lahko v okviru svoje lastne perspektive razložite ali vsaj razumete, kaj je zaznava? Kajti zaznava je sam način, na katerega se mi beseda pokaže kot *centrirana*. Tudi jezik prikazuje ploščat ali raven. A jezik je spet nekaj drugega. Kot je rekel Merleau-Ponty, je telesna intencionalnost. In izhajajoč iz te rabe jezika, kolikor v jeziku obstaja intenca, spet neogibno odkrivam središče. Kajti ne govori "nekdo", ampak "jaz". A tudi če reducirate jaz, ste znova primorani poseči po pojmu intencionalnosti, ki je po mojem mnenju v temelju celotne misli, tega niti vi ne zanikate. Zato vas vprašujem, kako to usklajujete z vašimi sedanjimi težnjami?

DERRIDA: Predvsem nisem rekel, da ni središča, da bi lahko shajali brez njega. Prepričan sem, da je središče funkcija, ne pa bitje - *resničnost*, vendar funkcija. In ta funkcija je popolnoma nepogrešljiva. Subjekt je popolnoma nepogrešljiv. Ne destruiiram subjekta, postavljam ga na njegovo mesto. Se pravi, prepričan sem, da na določeni ravni izkušnje ter filozofskega in znanstvenega diskurza ne moremo shajati brez predstave o subjektu. Zato ohranjam pojem središča, o katerem sem pojasnil, da je nepogrešljiv, tako kot pojem subjekta in celoten sistem pojmov, na katerega ste se sklicevali.

Omenili ste intencionalnost. Preprosto se trudim razumeti tiste, ki utemeljujejo gibanje intencionalnosti - te ni mogoče zasnovati z izrazom intencionalnost. Kar zadeva zaznavo, bi rekel, da sem jo nekoč imel za nujno konzervacijo. Bil sem skrajno konzervativen. Vendar zdaj ne vem, kaj je zaznava, in nisem prepričan, ali kaj takšnega sploh obstaja. Zaznava je prav tisti pojem, pojem intuicije ali danosti, ki izvira iz stvari same in ki je sami sebi prezentna v svojem pomenu, neodvisno od jezika, od referenčnega sistema. Prepričan sem tudi, da je zaznava sovisna s pojmom izvora in središča in da zato vse, kar zadeva metafiziko, o kateri sem govoril, zadeva tudi sam pojem zaznave. Ne verjamem, da obstaja kakršnakoli zaznava.

(Besedilo je nastalo kot predavanje, ki ga je Derrida imel leta 1966 na simpoziju *Govorice kritike humanističnih ved* na univerzi John Hopkins v Baltimoru.)

Po avtorizirani angleški različici prevedel Vid Snoj