



RICHARD RORTY
DEKONŠTRUKCIONISTICKÁ TEÓRIA
DECONSTRUCTIONIST THEORY

Nasledujúci text je výňatkom z The Cambridge History of Literary Criticism zv. 8 z časti From Formalism to Poststructuralism (Od formalizmu k postštrukturalizmu). Cambridge University Press 1995

The following text was extracted from The Cambridge History of Literary Criticism - vol.8 From Formalism to Poststructuralism. Cambridge University Press, 1995

Väčšina Derridových diel pokračuje v línii myslenia, ktorá začína Friedrichom Nietzsche a pokračuje cez Martina Heideggera. Charakterizuje ju čoraz radikálnejšie zavrhovanie platonizmu, aparátu filozofických dištinkcií, ktorý Západ zdedil od Platóna a ktorý dominoval v európskom myslení. V nezabudnuteľnej pasáži v Súmraku modie! Nietzsche opisuje, „ako sa zo ‚skutočného sveta‘ stala legenda“. Stručne tu vykladá, ako sa postupne vytrácal spôsob myslenia, v ktorom sa počítalo s oným svetom a ktorý spájal Platóna s kresťanstvom i Kantom; tento spôsob myslenia staval skutočný svet reality do protikladu so svetom zdania, ktorý vytvárajú zmysly, hmota, resp. ktorý je dôsledkom hriechu či štruktúry ľudského poznania. Typickými vyjadreniami tejto túžby po inom svete, tohto úsilia uniknúť pred časom a dejinami do večnosti, sú „tradičné binárne protiklady“ (ako často hovorila dekonštrukcionista): pravdivý - nepravdivý, pôvodný - odvođený, jednotný - rôznorodý, objektívny - subjektívny atď. (...)

To, čo Heidegger nazýva „platonizmom“, „metafyzikou“ či „ontoteológiou“, nazýva Derrida „metafyzikou prítomnosti“ alebo „logocentrizmom“ (niekedy aj „fallogocentrizmom“). Podobne ako Heidegger aj Derrida tvrdí, že západná kultúra je touto metafyzikou totálne preniknutá. Podľa oboch vplyv tradičných binárnych protikladov zasiahol všetky oblasti života

Most of Derrida's work continues a line of thought which begins with Friedrich Nietzsche and runs through Martin Heidegger. This line of thought is characterized by an ever more radical repudiation of Platonism - of the apparatus of philosophical distinctions which the West inherited from Plato and which has dominated European thought. In a memorable passage in The Twilight of the Idols, Nietzsche describes 'how the "true world" became a fable.' There he sketches an account of the gradual dissolution of the other-worldly way of thinking common to Plato, to Christianity, and to Kant, the way of thinking which contrasts the True World of Reality with the World of Appearance created by the senses, or matter, or Sin, or the structure of the human understanding. The characteristic expressions of this other-worldliness, this attempt to escape from time and history into eternity, are what deconstructionists often call 'the traditional binary oppositions': true-false, original-derivative, unified-diverse, objective-subjective, and so on. (...)

What Heidegger called 'Platonism' or 'metaphysics' or 'onto-theology' Derrida calls 'the metaphysics of presence' or 'logocentrism' (or, occasionally, 'phallogocentrism'). Derrida repeats Heidegger's claim that this metaphysics is utterly pervasive in Western culture. Both see the influence of the

a myslenia vrátane literatúry a jej kritiky. Derrida teda plne súhlasí s Heideggerom v tom, že úlohou mysliteľa je vymaniť sa z týchto protikladov a z foriemi intelektuálneho a kultúrneho života štruktúrovaných týmito protikladmi. Podľa Derridu sa však Heideggerovi nepodarilo z nich vymaniť. Derrida hovorí:

„Bez otázok nastolených Heideggerom by som sa nemohol pokúsiť o to, o čo som sa pokúsil ... Napriek tomu, že som Heideggerovu myslenie takto zaviazaný, ba skôr práve preto sa pokúšam v jeho textoch nájsť znaky jeho príslušnosti k metafyzike, resp. k onej onto-teológii.“ (Derrida: Positions, s. 9-10) (...)

Derrida sa chce od Heideggera dištancovať, preto vynachádza filozofické termíny (*trace*, *différance*, *archi-écriture*, *supplément* a mnohé iné), ktorými chce Heideggerovu vlastnú terminológiu (*Ereignis*, *Lichtung* a pod.)¹ zosmiešniť a nahradiť. Kým Heideggerove slová vyjadrujú jeho úctu k nevysloviteľnému, mĺkvemu a pretrvávajúcemu, Derridove výrazy vyjadrujú jeho vášnivý obdiv k bujnemu rastu, k prchavosti, náznakovosti, k neustálej sebarekontextualizácii. Tieto vlastnosti podľa neho lepšie zachytáva písomný prejav, nie reč - prevracia teda Platónovo (i Heideggerovo) uprednostňovanie hovoreného slova pred slovom písaným. Vytváraním tejto terminológie sa Derrida usiluje získať pozíciu, ktorú si implicitne vyhradil pre seba Heidegger, totiž pozíciu prvého postmetafyzického mysliteľa, zvestovateľa nového veku, v ktorom rozlíšenie medzi realitou a zdaním už úplne stratilo svoju nadvládu nad myslením.

Derrida sa zbavil heideggerovskej nostalgie, a tým sa oslobodil od tých prvkov Heideggerovho myslenia, ktoré ladili s jeho pastorálnosťou a nacionalizmom, t. j. s postojmi, ktoré ho priviedli k nacizmu. Aj vďaka Derridovi sa Heideggera mohla chopiť politická ľavica. A ďalej - a to je pre účely dekonštrukcionistic-

traditional binary oppositions as infecting all areas of life and thought, including literature and the criticism of literature. So Derrida entirely agrees with Heidegger that the task of the thinker is to twist free of these oppositions, and of the forms of intellectual and cultural life which they structure. However, Derrida does not think that Heidegger succeeded in twisting free. As he says:

“What I have attempted to do would not have been possible without the opening of Heidegger’s questions ... But despite this debt to Heidegger’s thought, or rather because of it, I attempt to locate in Heidegger’s text ... the signs of belonging to metaphysics, or to what he calls onto-theology.” (Derrida, Positions, pp. 9-10) (...)

In order to distance himself from Heidegger, Derrida proceeds to invent bits of philosophical terminology (*trace*, *différance*, *archi-écriture*, *supplement*, and many others) designed to mock and displace Heidegger’s own terminology (*Ereignis*, *Lichtung* and the like).¹ Whereas Heidegger’s words express his reverence for the ineffable, the silent, and the enduring, Derrida’s express his affectionate admiration for the proliferating, the elusive, the allusive, the ever-self-recontextualizing. He sees these features as exemplified in writing better than in speech – thus reversing Plato’s (and Heidegger’s) preference for the spoken over the written word. By constructing this terminology, Derrida is trying for the position for which Heidegger had implicitly nominated himself, that of the first post-metaphysical thinker, the prophet of an age in which the reality–appearance distinction has entirely lost its hegemony over our thought.

By abandoning Heideggerian nostalgia, Derrida freed himself from those elements in Heidegger’s thought which chimed with Heidegger’s own sentimental pastoralism and

1) Argumenty podporujúce názor, že pojmy ako stopa či diferencia sa spájajú, aby vytvorili akýsi filozofický systém, pozri v Gaschého práci *Tain of the Mirror*. V tejto veľmi dôslednej a impozantnej práci sa tvrdí, že Derrida bol nesprávne pochopený, pretože si ho privlastnili literárni teoretici, a že ho treba opäť vrátiť do filozofie (túto myšlienku pozri najmä na s. 3). Kritiku Gaschého pozri in: Rorty: „Transcendental“.

1) For an argument that notions like *trace* and *différance* come together to make up something rather like a philosophical system, see Gasché, *Tain*. This very thorough and impressive work argues that Derrida has been misread because of his appropriation by literary theorists, and that he needs to be restored to philosophy proper. (See especially p.3 on this point). For criticism of Gasché, see Rorty, ‘Transcendental’.

kých literárnych kritikov ešte dôležitejšie - prešiel od Heideggerovej sentimentálnej otázky „Ako môžeme v dejinnofilozofických textoch nájsť stopy spomienky na Bytie?“ ku kvázipolitickým otázkam „Ako môžeme vyvrátiť zámyery textov, v ktorých sa vyskytujú metafyzické protiklady? Ako môžeme ukázať, že tieto texty sú metafyzické?“ Heidegger sa venoval filozofickému kánonu, Derrida začal rozpracovávať postup, ktorý by sa dal uplatniť takmer na každý text z minulosti i súčasnosti, literárny i filozofický. Tento postup sa začal označovať ako „dekonštrukcia“.

Slovo „dekonštrukcia“ hrá v Derridových prácach iba malú úlohu - rovnako ako výrazy *Abbau* a *Dekonstruktion* v dielach Heideggerových. „Dekonstruktivismus“ nebol Derridovým obľúbeným označením jeho vlastného myslenia - podobne ani Heidegger nezvykol používať „existencializmus“ na označenie princípov Bytia a času. Derrida sa však nestal (v anglicky hovoriacich krajinách) známy vďaka svojim kolegom - filozofom, ale vďaka literárnym kritikom (ktorí hľadali nové spôsoby interpretácie textov, a nie nové chápanie dejín myslenia), a tak sa toto označenie (v týchto krajinách) začalo neoddeliteľne spájať so školou, ktorej vedúcou postavou je na jeho prekvapenie a počudovanie práve Derrida.² Podľa toho, ako tento termín používajú príslušníci tejto školy, označuje „dekonštrukcia“ predovšetkým spôsob, ako možno „nepodstatné“ znaky textu chápať ako znaky zrádzajúce a skresľujúce jeho údajne „základné“ posolstvo.³ (...)

Derridov komentár k Heideggerovi by sme mohli zovšeobecniť takto: každý, kto vysloví vetu ako „Musím zavrhnúť celý jazyk mojej kultúry“, tvrdí čosi v jazyku, ktorý zavrhuje. Platilo

nationalism - traits which led him to Nazism. Derrida thus helped free Heidegger up for the use of the political left. Further, and more importantly for the purposes of deconstructionist literary critics, he turned from Heidegger's sentimental question 'How can we find traces of the remembrance of Being in the texts of the history of philosophy?' to the quasi-political questions 'How can we subvert the intentions of texts which invoke metaphysical oppositions? How can we expose them as metaphysical?' He turned from Heidegger's preoccupation with the philosophical canon to the development of a technique which could be applied to almost any text, past or contemporary, literary, or philosophical. This was the technique which has come to be called 'deconstruction.'

The word deconstruction plays as small a role in Derrida's writing as *Abbau* and *Destruction* played in Heidegger's. 'Deconstructionism' was, initially, no more Derrida's chosen label for his own thought than 'existentialism' was Heidegger's label for the doctrines of Being and Time. But, because Derrida was made famous (in English-speaking countries) not by his fellow-philosophers but by literary critics (who were looking for new ways of reading texts rather than for a new understanding of intellectual history), this label has (in those countries) become firmly attached to a school of which Derrida is, rather to his own surprise and bemusement, the leading figure.² As used by members of this school, the term 'deconstruction' refers in the first instance to the way in which the 'accidental' features of a text can be seen as betraying, subverting, its purportedly 'essential' message.³ (...)

2) Výstižnú analýzu rozdielu medzi Derridovými pôvodnými záujmami a záujmami jeho anglofónnych stúpecov pozri in: Grumbrecht: Deconstruction deconstructed.

Tvrdenie, že dekonštrukcia by sa nemala rozširovať z metafyziky na literatúru, a tvrdenie že bolo omylom urobiť z „legitimnej filozofickej praxe ...model literárnej kritiky“, pozri in: Eco: *Intentio*, s. 166.

3) Pozri odpoveď de Mana na požiadavku Roberta Moynihana, aby definoval dekonštrukciu, v Moynihanovej práci *A Recent Imagining*, s. 156: „V rámci textu možno formulovať otázku alebo anulovať tvrdenia obsiahnuté v texte, a to za pomoci prvkov prítomných v texte, ktoré často vystupujú ako štruktúry stavajúce rétorické prvky proti prvkom gramatickým.“

2) For a good discussion of the difference between Derrida's original interests and the interests of his English-speaking followers, see Grumbrecht, 'Deconstruction deconstructed'. For the claim that deconstruction should not have been extended from metaphysics to literature, that it was a mistake to have taken 'a legitimate philosophical practice ... as a model for literary criticism', see Eco, 'Intentio', p. 166.

3) See de Man's reply to a request for a definition of 'deconstruction' by Robert Moynihan, in the latter's *A Recent Imagining*, p. 156: 'It's possible, within text, to frame a question or to undo assertions made in the text, by means of elements which are in the text, which frequently would be precisely structures that play off the rhetorical against grammatical elements.'

by to aj vtedy, keby pritom termíny tohto jazyka nepoužíval doslovne, ale metaforicky. A iný príklad: niekto, kto nechce hovoriť o bytiach, musí svoj zámer vyjadriť - ako inak? - v termínoch, ktoré sa používajú pri hovorení o bytiach. Každý pokus postupovať tak, ako chcel postupovať Heidegger, vedie do závozu. Derrida teda uzatvára, že sa musíme pokúsiť o čosi veľmi podobné tomu, o čo sa pokúšal Heidegger, ale zároveň to musí byť aj čosi veľmi odlišné.⁴

Derrida považuje Heideggerovo úsilie vyjadriť nevysloviteľné jednoducho za poslednú zúfalú formu márneho úsilia vymaniť sa z jazyka nájdením slov, ktoré získavajú svoj význam priamo zo sveta, z mimojazykovej oblasti. Toto úsilie pokračuje už od starých Grékov, je však odsúdené na neúspech, pretože jazyk - to sú, ako hovorí Saussure, samé odlišnosti.⁵ To znamená, že slová majú význam iba vďaka svojej odlišnosti od iných slov. „Červený“ má svoj význam iba v porovnaní s „modrým“, „zeleným“ atď. Aj „Bytie“ má svoj význam iba v porovnaní s „bytiami“, ale aj s „prírodou“, „bohóm“, „ľudstvom“ - ba vlastne v porovnaní s každým iným slovom v jazyku. Žiadne slovo nemôže získať svoj význam tak, ako sa nazdávali filozofi od Aristotela až po Russella - tým, že by bezprostredne vyjadrovalo čosi mimojazykové (napríklad cit, zmyslové dátum, fyzikálny objekt, ideu, platónsku formu).⁶ O týchto filozofoch - logocentristoch, ktorí stále dúfajú v bezprostrednosť, Derrida hovorí:

„Jednovýznamovosť - to je podstata či skôr *telos* jazyka. Žiadna filozofia sa nikdy nezriekla

One can generalize Derrida's comment on Heidegger as follows: anyone who says something like 'I must repudiate the entire language of my culture' is making a statement in the language she repudiates. She will be doing so even if she rephrases her repudiation in the form of a metaphorical, rather than a literal, use of the terms of that language. Alternatively: someone who wants not to talk about beings is compelled to spell out his intentions in - what else? - terms used to talk about beings. Any attempt to do anything of the sort which Heidegger wanted to do will trip itself up. So, Derrida concludes, we must try for something very similar to what Heidegger attempted, but also very different.⁴

Derrida thinks of Heidegger's attempt to express the ineffable as merely the latest and most frantic form of a vain struggle to break out of language by finding words which take their meaning directly from the world, from non-language. This struggle has been going on since the Greeks, but it is doomed because language is, as Saussure says, nothing but differences.⁵ That is, words have meaning only because of contrast-effects with other words. 'Red' means what it does only by contrast with 'blue', 'green', etc. 'Being' also means nothing except by contrast, not only with 'beings' but with 'Nature', 'God', 'Humanity', and indeed every other word in the language. No word can acquire meaning in the way in which philosophers from Aristotle to Bertrand Russell have hoped it might - by being the unmediated expression of something non-

4) Derridovu analýzu podobností a odlišností medzi Heideggerovou a jeho vlastnou koncepciou pozri v *Margins*, s. 25-27, 134-136. Pozri aj Megill: *Prophets*, 7. kap.

5) Pozri Saussure: *Course*, 4. kap., 4. č. To isté hovorí aj Wittgenstein na mnohých miestach *Filozofických skúmaní*.

6) Tým, pravda, nechcem povedať, že jazyková referencia na mimojazykovú oblasť neexistuje. Chcem iba zopakovať Wittgensteinovu myšlienku, že ostenzívna definícia si vyžaduje veľkú „úpravu scény“. Ani Wittgensteinov názor, ani Quinove tvrdenia o nerozhodnuteľnosti (*inscrutability*) referencie, ani Derridove tvrdenia o tendencii signifikanta minúť signifikát nemôže oslabiť tvrdenie založené na zdravom rozume, že vetu „Tamto je zajac“ zvyčajne vyslovujeme v prítomnosti zajaca. O vplyve takýchto tvrdení na pojem významu pozri Stout: *Meaning a Wheeler: Extension*.

4) For Derrida's discussion of the similarities and differences between Heidegger's project and his own, see *Margins*, pp. 25-7 and 134-6. See also Megill, *Prophets*, chapter 7. 5) See Saussure, *Course*, chapter 4, sect. 4. The same point is made by Wittgenstein at many places in *Philosophical Investigations*.

6) This is not, of course, to say that there is no such thing as linguistic reference to non-language. But merely to repeat Wittgenstein's point that ostensive definition requires a lot of 'stage-setting'. The common-sense claim that 'There's a rabbit' is typically uttered in the presence of rabbits is undermined neither by Wittgenstein's point, nor by Quine's arguments about the inscrutability of reference, nor by Derrida's about the tendency of the signifier to slip away from the signified. For the impact of such arguments on the notion of meaning, see Stout, 'Meaning', and Wheeler, 'Extension'.

tohto aristotelovského ideálu. Tento ideál - to je filozofia." (Margins, s. 247). Keby sme sa chceli z tejto logocentrickej tradície vymaniť, museli by sme písať a čítať tak, aby sme sa tohto ideálu zriekli. Aby sme túto tradíciu zničili, museli by sme všetky jej texty považovať az sebaklamné, totiž ako používajúce jazyk tam, kde sa jazyk použiť nedá. Na samotnom jazyku zaručene stroskotá každý pokus o jeho transcendoanie (pozri Derrida, *Writing*, s. 278-281).

(...) Tieto tvrdenia boli tečom nepriateľskej, niekedy nelútostnej kritiky zo strany Derridových kolegov - filozofov. Jacques Bouveresse vo Francúzsku a Jürgen Habermas v Nemecku Derridu tvrdo kritizovali. Najostrejšej kritiky sa mu však dostalo od britských a amerických analytických filozofov, príslušníkov filozofickej školy, ktorá v anglicky hovoriacom akademickom svete dominovala od druhej svetovej vojny. Mnohí z týchto filozofov, dedičov tradície, ktorá začala opozíciou logických pozitivistov voči metafyzike (nie v širokom heideggerovskom zmysle tohto slova, ale v užšom zmysle, v akom sa proti „overiteľným“ vedeckým tvrdeniam stavajú „neoveriteľné“ metafyzické, teologické a morálne tvrdenia), považujú Derridove práce za poľutovaniahodný, ľahkovážny, nehanebný opätovný úpadok do iracionalizmu.

Kritika Derridovej filozofie má dve hlavné línie. Predstavitelia prvej línie považujú Derridove princípy za akési pochybovanie o „realizme“ dovedené *ad absurdum* - sú to pochybnosti o tvrdení, že náš jazyk a naše myslenie sú štruktúrované svetom, mimojazykovou oblasťou, ktorá im dáva aj obsah. Považujú Derridu za lingvistu - idealistu, ktorého často citované heslo „Mimo textu neexistuje nič“⁷ sa opiera iba o staré zlé argumenty Berkeleyho a Kanta. Podľa jedného z týchto kritikov Davida Novitza je Derrida presvedčený, že „naše používanie jazyka nikdy nie je obmedzené mimojazykovým svetom“ („Rage“, s. 53) a že z faktu, že „našu skúsenosť objektu nemožno odtrhnúť od našich mentálnych konštruktov“, toto Derridovo

linguistic (e.g., an emotion, a sense-datum, a physical object, an idea, a Platonic Form).⁶ Derrida says of the logocentric philosophers who hold out this hope of immediacy: 'Univocity is the essence, or better, the telos of language. No philosophy has ever renounced this Aristotelian ideal. This ideal is philosophy.' (Margins, p. 247) To succeed in twisting free of the logocentric tradition would be to write, and to read, in such a way as to renounce this ideal. To destroy the tradition would be to see all the texts of that tradition as self-delusive, because using language to do what language cannot do. Language itself, so to speak, can be relied upon to betray any attempt to transcend it (see Derrida, *Writing*, pp. 278-81).

(...)

These claims have been the subject of hostile, sometimes bitter, criticism, from Derrida's fellow philosophers. Jacques Bouveresse in France and Jürgen Habermas in Germany have criticized Derrida severely. But the fiercest criticism of him has come from British and American analytic philosophers, members of the philosophical school which has dominated the English-speaking academic world since the Second World War. For many of these philosophers, heirs of a tradition which began with the logical positivists' opposition to metaphysics (not in the wide Heideggerian sense of the term, but in a narrower sense in which 'unverifiable' metaphysical, theological and moral claims are opposed to 'verifiable' scientific claims) Derrida's work seems a deplorable, frivolous, wicked, regression to irrationalism.

There are two main lines of criticism of Derridean philosophy. Those who take the first line see Derrida's doctrines as a sort of *reductio ad absurdum* of doubts about 'realism' - about the claim that our language and thought are structured and given content by the world, by non-language. They treat Derrida as a linguistic idealist - someone whose much-quoted slogan 'There is nothing outside the text'⁷ is supported by nothing more than

7) Výraz je z Derridovej práce *Gramatológia*, s. 158. V tomto kontexte má špecifickejší a komplikovanejší zmysel ako zmysel, ktorý mu zvyčajne pripisujú negativistickí komentátori.

7) This phrase occurs at Derrida, *Grammatology*, p. 158. In its context it has a more specific and complicated sense than that usually attached to it by hostile commentators.

konštatovanie nevyplýva, pretože „je to iba inak vyjadrené tvrdenie, že našu skúsenosť objektu nemožno odtrhnúť od našej skúsenosti tohto objektu.“ („Rage“, s. 50). Novitz hovorí, že „neustále pozorujeme mimojazykové či nesemiotické objekty, aby sme sa uistili, že sme ich opísali správne.“ Tento fakt podľa neho ukazuje, že „musí existovať mimojazykový, nesemiotický nekonštruovaný svet...“, ktorý nám navyše kladie isté obmedzenia v tom, čo hovoríme, ako organizujeme, ako odlišujeme a kodifikujeme“ (tamže, s. 51).

Novitz svojou kritikou nastolil otázku, či fakt (ktorý by Derrida sotva chcel popierať), že existujú mimojazykové objekty kladúce obmedzenia (pôsobiacie priamo fyzicky, kauzálne) nášmu jazykovému i nejazykovému správaniu, popiera Derridov názor, že, ako hovorí Novitz, „naše pojmy a významy ... nereprezentujú, nevyjadrujú mimojazykovú realitu, nejaký 'transcendentálny signifikát' ani s ním nekorrespondujú.“ („Rage“, s. 49).⁸ Medzi výpoveďou „X obmedzuje Y“ a výpoveďou „Y reprezentuje, vyjadruje X alebo s X korešponduje“ je očividne istá priepasť. „Realistickí“ filozofi sa domnievajú, že túto medzeru dokážu prekročiť. Podľa nich nám kauzálny vplyv prostredia na naše jazykové správanie umožňuje dať jasný zmysel tvrdeniu, že isté časti jazyka „korešpondujú“ s čímisi mimojazykovým. Ich protivníci, „antirealisti“, i tí, čo sa pokúšajú problém realizmu a antirealizmu zmiesť zo stola ako zle pochopený problém⁹, sa domnievajú, že takýto zmysel nemožno nájsť.

V rámci analytickej filozofie je pomerne rozšírený názor, že existencia kauzálnych vzťahov medzi jazykom a mimojazykovou oblasťou nestačí na to, aby predstava o „korešpondencii medzi jazykom a realitou nadobudla zmysel“. Tento názor je zrejme implicitne obsiahnutý vo Wittgensteinových prácach a explicitne je vyjadrený v prácach kontextualistických filozofov jazyka, napríklad v prácach Donalda Davidso-

the bad old arguments of Berkeley and Kant. One such critic, David Novitz, says that Derrida believes that 'our use of language is never constrained by a non-linguistic world' ('Rage', p.53), and that this conclusion does not follow from the fact that 'we cannot experience an object apart from our mental constructs', for that 'is just another way of saying that we cannot experience an object apart from our experience of it' ('Rage', p.50). As Novitz says, 'We still observe non-linguistic or non-semiotic objects in order to ascertain whether we have described them correctly'. The fact that we do so, he thinks, shows that 'there must be a non-linguistic, non-semiotic, non-constructed world ... one, moreover, which exercises some constraint on what we say, how we organise, differentiate and codify' (ibid. p. 51).

The question raised by Novitz' criticism is whether the fact (which Derrida would hardly deny) that there are non-linguistic objects which constrain (in straightforwardly physical, causal ways) both our linguistic and our non-linguistic behaviour refutes the Derridean suggestion that, in Novitz' words, 'our concepts and meanings ... do not represent, convey, or correspond to a non-linguistic reality, a "transcendental signified...' ('Rage', p.49).⁸ There is obviously a gap between 'X constrains Y' and 'Y represents, conveys or corresponds to X'. 'Realist' philosophers think that they can cross this gap. They think that the causal influence of the environment upon linguistic behaviour enables us to give a clear sense to the claim that some bits of language 'correspond' to something non-linguistic. Their opponents, both 'anti-realists' and those who try to set aside the realism/anti-realism issue as misconceived⁹ think that no such sense can be found.

A respectable body of opinion within analytic philosophy holds that the existence of causal relations between language and non-language does not suffice to give a sense to

8) Výraz „transcendentálny signifikát“ je jedným z Derridových termínov pre entitu schopnú (per impossible) zastaviť potenciálny nekonečný regres interpretácií znakov inými znakmi. Pozri Derrida: *Gramatológia* s. 49, kde súhlasí s Peircom v tom, že takýto regres nemôže zastaviť nič.

9) O rozlíšení medzi týmito dvoma typmi filozofov pozri Fine: *Anti-realism* a Rorty: *Pragmatism*, s. 351-355.

8) The phrase 'the transcendental signified' is one of Derrida's terms for an entity capable (per impossible) of halting the potential infinite regress of interpretations of signs by other signs. See Derrida, *Grammatology*, p.49, where he agrees with Peirce that nothing can stop such a regress.

9) For the distinction between these two types of philosopher, see Fine, *Anti-Realism* and Rorty, *Pragmatism*, pp. 351-5.

na.¹⁰ Môžeme teda konštatovať, že Derridove názory už nie sú o nič provokatívnejšie či absurdnejšie než názory týchto filozofov.¹¹ Z tohto tvrdenia vyplýva, že Wittgenstein, Davidson i Derrida si zachovali to, čo bolo na idealizme pravdivé, pričom sa vyvarovali Berkeleyho a Kantovho názoru, že materiálny svet je výtvorom ľuského myslenia. Mnohí nasledovníci Wittgensteina a Davidsona však sympatizujú

the notion of 'correspondence between language and reality'. This view seems implicit in Wittgenstein, and it is explicit in the work of contextualist philosophers of language such as Donald Davidson.¹⁰ So one can argue that Derrida's views are no more scandalous or absurd than those of these latter figures.¹¹ On this argument, Wittgenstein, Davidson and Derrida have all preserved what was true in



DERRIDA DEKONŠTRUUJE MENU / DERRIDA DECONSTRUCTING THE MENU, PARIS, 1998

s druhou, trochu umiernenejšou líniou kritiky Derridu. Podľa týchto kritikov Derrida vychádza z filozofickej pozície, ktorá správne zdôrazňuje sebestačný charakter jazyka, správne tvrdí, že (ako hovorí Wilfrid Sellars) „celé vedomie je záležitosť jazyka“ (Science, s. 160) a správne odmieta Davidsonovu „dichotómiu medzi schémou a obsahom“.¹² Túto svoju pozíciu však formuluje tak extravagantne a prehnane, že jeho pomýlení stúpenci z nej pochopiteľne,

idealism while eschewing Berkeley's and Kant's suggestion that the material world is the creation of the human mind. Many followers of Wittgenstein and Davidson, however, sympathize with a second, somewhat milder, line of criticism of Derrida. According to this criticism, Derrida starts off from a philosophical position which rightly emphasizes the self-contained character of language, rightly holds that (in Wilfrid Sellars' words) 'all awareness is

10) Pozri Davidson: *Myth*, s. 165: „Presvedčenia sú pravdivé alebo nepravdivé, ale nič nereprezentujú. Dobre by bolo zbaviť sa reprezentácií a spolu s nimi aj korešpondenčnej teórie pravdy.“

11) O Derridovi a Wittgensteinovi pozri Grene: *Derrida and Wittgenstein*; Staten: *Wittgenstein*; Rorty: *Nutshell*. O Derridovi a Davidsonovi pozri Wheeler: *Extension and Indeterminacy*.

10) See Davidson, 'Myth', p. 165: 'Beliefs are true or false but they represent nothing. It is good to be rid of representations, and with them the correspondence theory of truth.'

11) On Derrida and Wittgenstein, see Grene, *Derrida and Wittgenstein*; Staten, *Wittgenstein*; Rorty, *Nutshell*. On Derrida and Davidson, see Wheeler, *Extension and Indeterminacy*.

hoci nesprávne, vyvodzujú nezmyselné dôsledky. Napríklad John Searle rozumne poznamenáva, že fakt, že jazyk je systémom odlišností, „vôbec neovplyvňuje rozdiel medzi prítomnosťou a neprítomnosťou“. V tejto súvislosti hovorí: „Rozdiel medzi vetou „Mačka sedí na koberčeku“ a vetou „Pes sedí na koberčeku“ chápem presne tak, ako ho chápem, pretože slovo „mačka“ sa v prvej vete nachádza, kým v druhej sa nenachádza, a slovo „pes“ sa nachádza v druhej vete, kým v prvej sa nenachádza... systém odlišností - to je vlastne systém prípadov prítomnosti a neprítomnosti.“ („World“, s. 76).

Ešte všeobecnejšie by sme vo wittgensteinovskom duchu mohli tvrdiť, že filozofia „všetko necháva tak, ako je“ (Filozofické skúmania, I. časť, 124) - až na predchádzajúcu filozofiu, a že ak sa zriekneme špecificky metafyzického hľadania jednovýznamovosti cestou konfrontácie s mimojazykovým referentom (čo Derrida nazýva „telos jazyka ... tento aristotelovský ideál“), neznamená to, že sa zriekame bežného rozdielu medzi relatívne jednovýznamovým a relatívne nejednoznačným používaním slov.¹² Opakujem ešte raz, tvrdiť, že rozlíšenie medzi objektívnym a subjektívnym závisí od kontextu a účelu, neznamená toto rozlíšenie zavrhať - iba nás to varuje pred predstavou, že „objektívny“ by mohlo znamenať čosi viac ako „intersubjektívny“. Searle hovorí za mnohých analytických filozofov, keď tvrdí, že „v dvadsiatom storočí sme najmä pod Wittgensteinovým a Heideggerovým vplyvom nadobudli presvedčenie, že toto všeobecné hľadanie základov (ontologických, epistemologických či fenome-

a linguistic affair' (Science, p. 160), and rightly repudiates what Davidson calls 'the scheme-content dichotomy.'¹² However, he sets out this position in such an extravagant, hyperbolic, way that his misled followers pardonably, though fallaciously, derive silly consequences from it. John Searle, for example, sensibly remarks that the fact that language is a system of differences 'does nothing to undermine the distinction between presence and absence' for "I understand the differences between the two sentences 'the cat is on the mat' and 'the dog is on the mat' in precisely the way I do because the word 'cat' is present in the first while absent in the second, and the word 'dog' is present in the second, while absent from the first ... the system of differences is precisely a system of presences and absences." ('World', p.76)

More generally, one can argue, in the spirit of Wittgenstein, that philosophy 'leaves everything as it is' (Investigations, Part 1, sect. 124) except for previous philosophy, and that abandoning the specifically metaphysical quest for univocity through confrontation with a non-linguistic referent (what Derrida calls 'the telos of language ... this Aristotelian ideal') does not mean abandoning the every-day distinction between relatively univocal and relatively ambiguous uses of words.¹³ Again, to say that the objective-subjective distinction is relative to context and purpose is not to repudiate that distinction, but merely to caution against thinking that 'objective' can mean more than 'intersubjective'. Searle speaks for many analytic philosophers when he says that

12) Pozri Davidson: *Myth*, s. 163: „Namiesto tvrdenia, že problémom modernej filozofie vládla a že ich určovala dichotómia medzi schémou a obsahom by sme takisto mohli tvrdiť, že práve takto sa chápal dualizmus objektívneho a subjektívneho... Najslubnejšou a najzaujímavejšou zmenou v súčasnej filozofii je to, že tieto dualizmy sa novým spôsobom spochybňujú alebo sa radikálne prepracovávajú.“ Podobné pasáže v prácach Davidsona, Putnama a ďalších analytických filozofov pripomínajú útoky dekonstrukcionistov proti „tradičným binárnym protikladom“.

13) Podobnú myšlienku nájdeme aj u Roberta Scholesa v jeho práci *Protocols* na s. 67-73. Scholes chce odlíšiť metafyzický zmysel „prítomnosti“ od jeho pragmatického zmyslu a tvrdí, že skepticizmus vo vzťahu k metafyzickému zmyslu je z hľadiska zmyslu pragmatického irelevantný.

12) See Davidson, *Myth*, p. 163: 'Instead of saying that it is the scheme-content dichotomy that has dominated and defined the problems of modern philosophy one could as well say that it is how the dualism of the objective and the subjective has been conceived ... [T]he most promising and interesting change that is occurring in philosophy today is that these dualisms are being questioned in new ways or are being radically reworked.' Such passages in the writings of Davidson, Putnam and other analytic philosophers parallel the deconstructionists' attacks on 'the traditional binary oppositions'.

13) A similar point is made by Robert Scholes at pp. 67-73 of *Protocols*. Scholes is concerned to distinguish a metaphysical from a pragmatic sense of 'presence', and to argue that scepticism about the former is irrelevant to the latter.

nologických, aké hľadali Platón, Descartes či Husserl) nikam nevedie". Trvá však na tom, že „to ani v najmenšom neohrozuje ani vedu, ani jazyk, ba ani zdravý rozum.“ („World“, s. 77). Podľa Searla nie je Derridov antifundacionalizmus ani nový, ani nejako zvlášť zaujímavý. Podľa jeho názoru Derridovi stúpenci iba vďaka svojej filozofickej naivite chápu antifundacionalizmus ako čosi, čo by mohlo mať nečakané dôsledky v oblasti literárnej kritiky či politiky.

Searle tu formuluje azda najrozšírenejšiu námietku voči dekonštrukcionizmu: prečo by sme sa mali domnievať, že ak sa zriekneme platónskych ideí a platónskeho úsilia, bude to mať významné dôsledky v ostatných oblastiach kultúry?¹⁴ Prečo by sme mali byť presvedčení, ako na tom trvá Derrida (podobne ako Heidegger), že vedu obmedzovali „metafyzické putá, ktoré od samého začiatku sťažovali jej definovanie i jej pohyb“? Prečo by sme naopak nemohli tvrdiť (podobne ako napríklad Reichenbach, Popper a Dewey), že prírodné vedy urobili veľmi veľa, aby sa týchto pút zbavili a aby pripravili pôdu pre postmetafyzickú kultúru? Tieto otázky tu na obmedzenom priestore nemôžem rozoberať, ale aj ich formulovanie nám pomôže pochopiť Derridov vzťah k filozofickému svetu jeho čias, a tiež pochopiť, ako dekonštrukcionizmus prijímajú jeho váhaví či rozhnevaní pozorovatelia.¹⁵

Z anglického originálu preložila **Lubica Hábová**

‘in the twentieth century, mostly under the influence of Wittgenstein and Heidegger, we have come to believe that this general search for these sorts of foundations (ontological, epistemological, or phenomenological foundations of the sort sought by Plato, Descartes or Husserl) is misguided’. But he insists that ‘this doesn’t threaten science, language, or common sense in the least.’ (‘World’, p.77) For Searle, Derrida’s anti-foundationalism is neither new nor particularly interesting. On his view, only the philosophical naivety of Derrida’s followers lets them see anti-foundationalism as having startling consequences for literary criticism or for politics.

Searle here raises perhaps the most widespread objection to deconstructionism: why should we think that the abandonment of Platonic ideas and strivings would have important ramifications for the rest of culture?¹⁴ Why, for example, should we believe that, as Derrida (following Heidegger) insists, science has been constrained by ‘metaphysical bonds that have borne on its definition and movement from its beginning’? Why not say instead (with, for example, Reichenbach, Popper and Dewey) that the natural sciences have done a lot to loosen those bonds, and to make possible a post-metaphysical culture? These questions cannot be pursued in this space, but raising them is useful for understanding Derrida’s relation to the philosophical world of his time as well as for understanding the reception of deconstructionism by dubious or an spectators of the movement.¹⁵

14) O dvoch možnostiach formulovania a rozšírenia tejto rétorickej otázky pozri Stout: *Relativity*, s. 109-110 a Rorty: *Circumvention*, s. 20-21.

15) O váhavosti pozri Abrams: *How to do Things*; rozhorčenejšie reakcie nájde čitateľ in: Hirsch: *Aims*, s. 13 a Bate: *Crisis*.

14) See Stout, *Relativity*, pp. 109-10, and Rorty, *Circumvention*, pp.20-1 for two ways of posing, and expanding on, this rhetorical question.

15) For dubeity, see Abrams, *How to do Things*; for angrier reactions, see Hirsch, *Aims*, p. 13, and Bate, *Crisis*.