



## MARK LILLA: POLITIKA JACQUA DERRIDU

*The New York Review of Books*, 25. jún 1998

*Knihy, o ktorých sa hovorí v tomto článku: François Dosse, History of Structuralism (University of Minnesota Press) a Jacques Derrida, The Other Heading: Reflections on Today's Europe (Indiana University Press), Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International (Routledge), Force de loi (Paris, Éditions Galilée), Moscou aller-retour (La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube), Politics of Friendship (Verso), Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! (Paris, Éditions Galilée)*

**Dejiny francúzskej filozofie za posledné tri desaťročia po druhej svetovej vojne možno zhrnúť do sloganu: politika diktovala a filozofia písala. Po oslobodení, a najmä vďaka príkladu Jeana-Paula Sartra, prešla gloriola dreyfusovského intelektuála zo spisovateľa na filozofa, od ktorého sa očakávalo, že sa bude vyjadrovať k aktuálnym udalostiam. Tento vývoj viedol k stieraniu hraníc medzi čistým filozofickým skúmaním, politickou filozofiou a politickým angažovaním sa a tieto deliace čiary sa vo Francúzsku obnovili len pomaly. Ako poznamenal Vincent Descombes vo svojej skvelej krátkej štúdií tohto obdobia Moderná francúzska filozofia (1980), „vo Francúzsku zaujatie politického postoja je a zostane rozhodujúcim testom, je tým, čo má odhaliť konečný význam filozofie.“ Paradoxne, politizácia filozofie zároveň znamenala takmer zánik politickej filozofie, chápanej ako disciplinovaná a formujúca reflexia poznateľnej oblasti nazývanej politika. Ak má všetko politický charakter, potom presne povedané, nič nie je politické. Je zarážajúce, že v povojnovom Francúzsku sa objavil len jeden skutočne významný politický mysliteľ - Raymond Aron.**

**P**rehľad významných francúzskych filozofov, ktorí dokázali ochrániť svoje diela pred dobovými politickými vášňami je krátky, ale zato v ňom nachádzame niekoľko dôležitých postáv. Sú to židovský morálny filozof Emmanuel Levinas, mizantropický esejist E. M. Cioran, obaja zomreli len nedávno, a protestantský mysliteľ Paul Ricoeur, ktorý má teraz deväťdesiatpäť rokov. V súčasnosti všetko znovuobjavení autori. Patrí k nim tiež Jacques Derrida, otec dekonštrukcie, čo azda prekvapí amerických čitateľov, vzhľadom na ideologicky zaťaženú atmosféru, v ktorej sa Derrida a jeho dielo prijímali na našej strane Atlantiku. Na rozdiel od mnohých iných svojich spolužiakov z École Normale Supérieure v päťdesiatych rokoch, Derridovi bol stalinistický charakter Francúzskej komunistickej strany (PCF) jasný, neskôr zaujal skeptický postoj k májovým udalostiam v roku 1968 a ku krátkodobej hystérii okolo Maa. V nasledujúcom desaťročí, keď sa veľkou poctivou nádejou pohrobkov šesťdesiateho ôsmeho stal Michel Foucault, Derrida zmaril všetky pokusy pretaviť jednoduchý politický program do dekonštrukcie. Vyhlásil sa za muža ľavice, ale odmietol toto stanovisko bližšie špecifikovať; odpoveď na otázku, či dekonštrukcia reflektuje niečo viac než „libertariánsky pesimizmus“, ako zdôraznil marxistický kritik Terry Eagleton, ponechal ortodoxnejším mysliteľom.

Keď v osemdesiatych rokoch Derridova hviezda začala zapadať vo Francúzsku, vyšla v anglicky hovoriacich krajinách, kde sa nanevo vynorili otázky týkajúce sa jeho politickej angažovanosti. To mu muselo byť nepríjemné

vo viacerých smeroch. Derridovo myslenie je mimoriadne francúzske čo do tém i rétoriky a len ťažko ho možno pochopiť mimo kontextu dlhodobých parížskych diskusií o odkaze štrukturalizmu a heideggerovského myslenia. Ale v Spojených štátoch vstúpili jeho myšlienky najprv do literárnej kritiky a teraz cirkulujú v cudzom prostredí akademického postmodernizmu, čo je voľne štruktúrovaná konštelácia e-femérnych disciplín, ako sú kulturológia, feministické štúdiá, skúmanie problémov gayov a lesbičiek, teórie vedy a postkolonializmu. Akademický postmodernizmus jednoducho musí byť synkretický, a to ho robí ťažko zrozumiteľným, ba dokonca ťažko opísateľným. Voľne narába s pojmami, požičanými z (preložených) diel Derridu, Michela Foucaulta, Gilla Deleuzea, Jeana-Françoisa Lyotarda, Jeana Baudrillarda, Julie Kristevy - a, akoby to ešte nebolo dosť, hľadá inšpiráciu u Waltera Benjamina, Theodora Adorna a iných predstaviteľov nemeckej Frankfurtskej školy. Keďže takéto rôznorodé myšlienky nemožno nejako logicky usporiadať, postmodernizmus zdĺhavo vykladá svoje názory, a stručne argumentuje. Pospolu ho drží len presvedčenie, že uvádzanie rozdielnych mysliteľov prispieva nejakým spôsobom k spoločne zdieľanému emancipačnému politickému cieľu, ktorý zostáva zle definovaný, ale nikomu to neprekáža.

V Amerike sa Derrida považuje za klasika postmoderného kánonu. Ale ešte aj v roku 1990 odmietal vysvetľovať politický význam pojmu dekonštrukcia. Tu a tam sa objavila kniha, ktorá tvrdila, že sa jej podarilo rozšifrovať kód a odhaliť skryté afinity medzi dekonštrukciou a povedzme marxizmom či feminizmom. Derrida sa usmieval tajomne ako sfinga. Až teraz konečne prehovoril. Za posledných päť rokov vydal nie menej ako šesť kníh na politické témy. Niektoré sú len pamfletmi a rozhovormi, ale tri z nich - jedna o Marxovi, druhá o priateľstve a politike a ďalšia o práve - sú významnými monografiami. Prečo si Derrida pre svoj politický debut vybral práve tento časový moment, o tom možno špekulovať. Vo Francúzsku pôsobia jeho úvahy nečasovo a vydanie jeho šiestich kníh vyvolalo zmätok. Ale vzhľadom na trvalý vplyv postmodernizmu v Spojených štátoch, kde Derrida teraz trávi väčšinu času

prednášaním, ani nemohol byť tento vstup lepšie načasovaný. Tieto diela poskytujú veľa materiálu na uvažovanie o reálnych politických implikáciách dekonštrukcie a o tom, či ich americkí čitatelia celkom pochopili.

## 1.

Štvrtého novembra 1956 alebo približne v tomto čase sa zmenil charakter francúzskej filozofie. Aspoň tak to tvrdia učebnice. V desaťročí po oslobodení bol dominantou francúzskej filozofie Jean-Paul Sartre a dominantnou témou komunizmus. Bytie a ničota (1943) vynieslo Sartrovi počas okupácie povest existencialistu a jeho slávna prednáška Existencializmus je humanizmus z roku 1945 sprostredkovala širokému publiku v Európe na sklonku vojny posolstvo, že „budúcnosťou človeka je človek“. Ale až o niekoľko rokov neskôr, keď vystupoval v mene absolútnej ľudskej slobody, sa z neho stal poslušný stúpenec komunistickej ideológie. Vo svojom hanebnom traktáte Komunisti a mier, ktorý začal vychádzať v roku 1952, odmietol správy o gulagoch a po návšteve Sovietskeho zväzu v 1954 v jednom z interview vyhlásil, že „v ZSSR jestvuje úplná sloboda vyjadrovania názorov“. Desať rokov po tom ako až do neba vychválil jedinečnú ľudskú schopnosť slobodnej voľby, oznámil Sartre, že marxizmus je neprekonateľným horizontom našej doby.

Avšak, v roku 1956 vo Francúzsku (tak príbeh pokračuje) otriaslo mýtom o Sovietskom zväze Chruščovovo tajné vystúpenie na XX. zjazde komunistickej strany v Moskve v novembri a potlačenie maďarskej revolúcie. To bol koniec mnohých ilúzií: o Sartrovi, o komunizme, o dejinách, o filozofii a o pojme „humanizmus“. A začiatok zlomu vo vzťahoch medzi generáciou francúzskych mysliteľov, odchovaných v tridsiatych rokoch, ktorí zažili vojnu ako dospelí a študentov, ktorým boli tieto skúsenosti cudzie a priali si uniknúť z dusivej atmosféry studenej vojny. Preto sa odvrátili od „existenciálneho“ politického angažovania sa, ktoré im odporúčal Sartre a priklonili sa k novej sociálnej teórii, nazývanej štrukturalizmus. A (tým sa príbeh končí) po tomto obrate sa vytvoril nový vzťah k filozofii, ktorého azda najvý-

znamnejšími predstaviteľmi sú Michel Foucault a Jacques Derrida.

Nedostatkom tejto učebnicovej histórie je to, že príliš preháňa mieru, do akej sa francúzski intelektuáli zbavili svojich komunistickej ilúzií z roku 1956. Správne však podáva úlohu štrukturalizmu pri zmene výrazov, ktorými sa vo všeobecnosti hovorilo o politických záležitostiach. Termín štrukturalizmus vytvoril antropológ Claude Lévi-Strauss na opísanie metódy aplikovania lingvistických štruktúr na skúmanie spoločnosti ako celku, a osobitne zvykov a mýtov. Hoci Lévi-Strauss sa hlásil k inšpirácii marxizmom, interpretoval marxizmus ako vedu o spoločnosti, a nie ako návod na politické konanie.

Sartrov angažovaný marxistický humanizmus spočíval na troch základných predpokladoch: historické pohyby možno chápať racionálne, tieto pohyby sú determinované triednymi vzťahmi a povinnosťou individua je prispievať k emancipácii ľudstva podporovaním pokrokových triednych síl. Čítajúc Marxa v svetle francúzskej sociologickej tradície (osobitne diel Emila Durkheima) a vychádzajúc z vlastného výskumu si Lévi-Strauss odvodil dva veľmi odlišné princípy. Prvý, že spoločnosti sú štruktúry relatívne stabilných vzťahov medzi prvkami, ktoré sa ale nevyvíjajú do racionálnych historických vzorov, druhý, že trieda nemá medzi nimi osobitné postavenie. O ľudskej existenčnej zodpovednosti však Lévi-Strauss nehovorí nič. Provokatívne mlčí. Pretože ak sú spoločnosti v podstate stabilné štruktúry, ktorých premeny sú nepredpovedateľné, ponechávajú človeku málo priestoru na vytváranie jeho politickej budúcnosti prostredníctvom konania. Skutočne sa zdá, že človek u Léviho-Straussa je akosi mimo. Ako Lévi-Strauss napísal vo svojom majstrovskom diele *Smutné trópy* (1955) „Svet začal bez ľudskej rasy a skončí tiež bez nej.“

Dnes len akosi ťažko chápeme, ako mohla táto strohá doktrína osloviť mladých ľudí, ponorených do atmosféry studenej vojny v päťdesiatych rokoch. Skôr nám pomáha uvedomiť si, ako zásadne Lévi-Strauss útočil na charakteristický mýtus modernej francúzskej politiky. Na začiatku Tretej republiky sa vo Francúzsku vytvoril podozrivý politický konsenzus, ktorý

v podstate prezentoval, že vďaka Francúzsku sa rozšírili do celého sveta všeobecné pravdy o stave ľudstva, ktoré vyjadrovala Deklarácia práv človeka, vyhlásená v roku 1789. Po dvoch svetových vojnách, okupácii a období vlády vo Vichy, pripadal tento mýtus univerzalizmu v jednej krajine, mnohým mladým Francúzom absurdný. Štrukturalizmus Léviho-Straussa spochybnil univerzálnosť akýchkoľvek politických práv alebo hodnôt a uvrhol do podozrenia „človeka“, ktorý ich vyhlasoval. Neboli tieto pojmy skutočne len pláštikom západného etnocentrizmu, kolonializmu a genocídy, ako tvrdil Lévi-Strauss? A nebol Sartrov marxizmus kontaminovaný tými istými ideami? Marxizmus hovoril o mieste každého národa vo všeobecnom historickom vývoji, štrukturalizmus hovoril o každej kultúre ako o autonómnej. Marxizmus kázal revolúciu a oslobodenie všetkých národov, štrukturalizmus hovoril o kultúrnych rozdieloch a potrebe rešpektovať ich. V Paríži sa koncom päťdesiatych rokov Lévi-Straussov chladný štrukturalizmus zrazu zdal byť radikálnejšie demokratický a menej naivný ako Sartrov angažovaný humanizmus.

Okrem toho v desaťročí dekolonizácie a alžírkej vojny mal štrukturalistický záujem o „rozdiel“ a „Iného“ aj výrazný politický efekt. Všetky najvýznamnejšie diela Léviho-Straussa vyšli v čase rozpadu francúzskeho koloniálneho impéria a nesmierne prispeli k tomu, ako tento rozpad prijímali intelektuáli. Sartre sa veľa zaoberal antikoloniálnou politikou, a ako uviedol vo svojom zanietom úvode k dielu Frantza Fanona *Prekliatci zeme* (*Les Damnés de la terre*, 1961), v revolúciách Tretieho sveta videl zrodenie „nového človeka“. Lévi-Strauss sa nikdy nezapájal do polemík o dekolonizácii alebo alžírkej vojne. Napriek tomu jeho vytríbené diela spôsobili v čitateľoch estetickú premenu tým, že v nich obratne vyvolali pocit hanby za to, že sú Európanmi. Využívajúc rétorickú výrečnosť, ktorú si osvojil z Rousseaua, evokoval Lévi-Strauss krásu, dôstojnosť a neredukovateľnú osobitosť kultúr tretieho sveta, ktoré sa jednoducho usilovali zachovať si svoju odlišnosť. A hoci to azda ani nezamýšľal, jeho diela veľmi skoro živili podozrenie novej ľavice, ktorá vznikla v šesťdesiatych rokoch, že všetky univerzál-

ne idey, na ktoré Európa prisahala - rozum, veda, pokrok, liberálna demokracia - boli kultúrne vyprofilované zbrane vytvorené na to, aby zbalili neurópskeho Iného jeho odlišnosti.

Ako ukázal François Dosse vo svojej podnetnej novej štúdií o štrukturalizme, toto hnutie trvalo ovplyvnilo francúzske myslenie a intelektuálnu politiku, hoci jeho teória sa už v nasledujúcej generácii nechápala a neaplikovala správne.<sup>1</sup> Pre Léviho-Straussa bol štrukturalizmus vedeckou metódou výskumu rozdielov medzi kultúrami. Veril, že pomocou nej jedného dňa dospeje k skutočne univerzálnemu chápaniu ľudskej podstaty. Pre *tiers-mondistov*, ktorých Lévi-Strauss inšpiroval a ktorých radikalizovala alžírka vojna, degeneroval tento vedecký relativizmus len na iný druh primitivizmu, ktorý neutralizoval akúkoľvek kritiku neporiadku vo vnútri iných kultúr. (Nehľadiac na zločiny komunistického totalitarizmu, ktoré sa teraz dali ospravedlniť skôr kultúrnymi rozdielmi než stalinizmom.) V priebehu šesťdesiatych rokov odchovanci štrukturalizmu postupne zabúdali na skepticizmus Léviho-Straussa voči mýtu Francúzskej revolúcie a začali propagovať Iných ako akýchsi čestných *sansculotov*. Všetko marginálne v západných spoločnostiach sa teraz mohli zdôvodniť, ba dokonca presláviť filozoficky. Niektorí nasledovali Michela Foucaulta v jeho zobrazovaní vývoja európskej civilizácie ako procesu marginalizácie všetkých, ktorí doma vybočovali z normy - duševne chorí, sexuálni a politickí devianti - a ktorým vypaľovali Kainovo znamenie a držali ich pod dozorom za spolupráce sociálnej „moci“ a „poznania“. Iní autori sa začali venovať psychológii, hľadajúc potlačeného Iného v libíde alebo v podvedomí.

V polovici sedemdesiatych rokov štrukturalistický spôsob myslenia poklesol z vedeckej metódy, charakterizovanej politickým a kultúrnym pesimizmom, na antiteológiu oslobodenia (*liberation antitheology*), oslavujúcu rozdiely všetkého druhu. V istom zmysle sa teda od roku 1956 zmenilo len málo. Francúzski intelektuáli o sebe stále uvažovali ako o dreyfusovskom vzore hodnom nasledovania a filo-

zofi ďalej písali nepresvedčivo maskované politické manifesty. Štrukturalistická skúsenosť však zmenila výrazy, ktorými sa filozoficky formulovalo politické angažovanie sa. Už sa viac nedalo odvolávať na racionálne vysvetlenie dejín, ako to robil Sartre, aby zdôvodnil politické konanie. Prestalo byť jasné, či sa vôbec možno odvolávať na rozum, keďže medzi jazykom a sociálnou štruktúrou sa vytvorila obrovská priepasť. Ani len o človeku sa nedalo hovoriť bez toho, aby sa tento výraz nemusel dať do úvodzoviek. „Človek“ sa teraz chápal ako miesto, bod, v ktorom sa náhodou pretínali rozličné sociálne, kultúrne, ekonomické, jazykové a psychologické sily. Ako povedal Michel Foucault v záverečnej vete svojich *Slov a vecí* (1966), človek je nedávny vynález a čoskoro sa stratí ako tvár nakreslená do piesku na brehu mora.

Toto však iste nemal na mysli Lévi-Strauss, keď hovoril o stvorení človeka, ktorý prežije, ale kocky už boli hodené. Čo tento radikálny antihumanizmus bude znamenať pre politiku, vtedy ešte nebolo celkom jasné. Pretože ak „človek“ bol len výtvarom jazyka a sociálnych síl, ako mal tento *homo politicus* uvažovať a zdôvodňovať svoje konanie? Nech si už myslíme o Sartrovom politickom angažovaní sa čokoľvek, na túto otázku odpoveď mal. Štrukturalisti ju však nemali.

## 2.

François Dosse charakterizuje Derridovu doktrínu dekonštrukcie ako „ultraštrukturalizmus“. To je dostatočne presné, ale nevyjadruje to celý problém. Novinkou dekonštrukcie v šesťdesiatych rokoch, aspoň vo Francúzsku, bolo to, že sa zaoberala štrukturalistickými témami - ako rozdielnosť a Iný - pomocou filozofických pojmov a kategórií Martina Heideggera. Derridove rané spisy oživilí spor o povahe humanizmu, ktorý začal Heidegger proti Sartrovi koncom štyridsiatych rokov a ktorý mal viacero politických dôsledkov. Derrida strnil Heideggerovi, ktorého kritizoval iba za to, že nezašiel dostatočne ďaleko.

1) Táto ďalšia generácia sa v angličtine obvykle nazýva „postštrukturalistická“, aby sa zvýraznil rozchod s pôvodným vedeckým programom štrukturalizmu. Vo francúzštine sa však tento termín nepoužíva a Dosse označuje celé hnutie „štrukturalizmus“. Po ňom to preberám aj ja. (François Dosse, Histoire du structuralisme)

A práve v tomto rozhodnutí v prospech Heideggera možno vystopovať počiatok všetkých politických problémov dekonštrukcie.

Spor Sartre-Heidegger nasledoval po Sartrovej prednáške o humanizme v roku 1945, ktorú Heidegger čítal ako travestiu vlastného intelektuálneho postoja. Sartre si privlastnil heideggerovský jazyk strachu, autenticity, existencie a rozhodnutie zdôvodniť človeka „budúcnosťou človeka“, čo podľa neho znamenalo, že transcendentné méty by mal nahradiť, ako cieľ nášho celého úsilia, autonómny samovývoj človeka. V dlhom a oprávnenne slávnom *Liste o humanizme* (1946) Heidegger odpovedal, že jeho cieľom vždy bolo pýtať sa na pojem človeka a azda nás aj od neho oslobodiť. Ako napísal, už od Platóna vyslovovali západní filozofi neoverené metafyzické domnienky o povahe človeka, ktoré zahŕňovali základnú otázku Bytia - ktorou je význam Bytia *mimo* ľudského chápania bytia prírodných entít - a do centra stvorenia umiestňovali samotného človeka. Všetky pohromy moderného života - veda, technológia, kapitalizmus, komunizmus - pochádzajú z tejto pôvodnej „antropologizácie“ Bytia. Toto bolo ťažké bremeno, ktoré sa dalo odstrániť len pomocou odbúrania (*Destruktion*) metafyzickej tradície. Len potom mohol človek zistiť, že nie je pánom, ale skôr „pastierom“ Bytia.

Dekonštrukcia sa chápala v duchu Heideggerovej *Destruktion*, hoci Derridovým zámerom nebolo urobiť človeka pastierom čokoľvek. V pozoruhodnej prednáške *Ciele človeka* z roku 1968 Derrida poukázal na to, že pomazaním človeka na „pastiera Bytia“ sa Heidegger „akoby priťahovaný magnetom“ vrátil k humanizmu. Potom tvrdil, že metafyzickú tradíciu možno skutočne prekonať, len ak sa „dekonštruuje“ samotný jazyk filozofie, jazyk v ktorého osídlach uviazol dokonca aj Heidegger. Koreňom metafyzickej tradície bola naivná predstava jazyka ako transparentného média, Derrida ju nazval „logocentrizmus“. Grécky termín *logos* znamená slovo alebo jazyk, ale môže tiež znamenať rozum alebo princíp - vyváženosť reči a intencionality, čo Derrida považoval za nanajvýš pochybné. Potrebné bolo radikálne „decentrovanie“ implicitných hierarchií, nachádzajúcich sa

v tomto jazyku, ktoré podporujú nadradovanie hovoreného slova nad písané, autora nad čitateľa, alebo označovaného nad označujúce. Dekonštrukcia sa tak opisovala ako prolegomena k tradične chápanej filozofii alebo dokonca za jej náhradu. Mala by sa stať činnosťou umožňujúcou apóriám či paradoxom, obsiahnutým v každom filozofickom texte, vynoriť sa bez toho, aby ich potláčala „násilná“ konzistentnosť. Koniec logocentrizmu by potom znamenal koniec každého iného zlého „centrizmu“: androcentrizmu, falocentrizmu, falogocentrizmu, karnofalogocentrizmu a ostatných. (Všetky tieto termíny sa vyskytujú v recenzovaných knihách.)

Ako príklad dômyselnosti absolventa École normale supérieure, mohol byť Derridov útok na svojich duchovných predchodcov sotva lepší. Obvinil štrukturalistov i Heideggera z toho, že ich vlastný, zásadný pohľad neprenikol dostatočne hlboko. Štrukturalisti destabilizovali náš obraz človeka tým, že ho umiestnili do pavučiny sociálnych a jazykových vzťahov, ale potom považovali za samozrejmé, že pavučina vzťahov - štruktúra - má pevný stred. Heideggerova slepota voči jeho vlastnému jazyku viedla od *Destruktion* metafyziky k povýšeniu človeka za „pastiera Bytia.“ Derridov príspevok, ak je to vôbec správny termín, bol v tom, že kládol dôraz na antihumanizmus, latentný v oboch týchto intelektuálnych tradíciách, ktorý možno použiť na vysporiadanie sa s logocentrizmom.

Sám Derrida však bol nútený dodržiavať lingvistické princípy, ktoré objavil počas svojho ťaženia proti logocentrizmu, najmä tú pevnú doktrínu, podľa ktorej vyčerpávajúcu interpretáciu nemožno nikdy dosiahnuť - treba ju *odložiť* (*la différance*), pretože všetky texty obsahujú viac významov a možno ich čítať rôznymi spôsobmi (*la différence*). To viedlo k očividnej otázke: Ako máme teda chápať vlastné tvrdenia dekonštrukcie? Ako ukázali viacerí kritici, vzniká neriešiteľný paradox ak tvrdíme, použiv jazyk, že jazyk nemôže vyjadriť jednoznačné tvrdenia.<sup>2</sup> Zaoberať sa takými evidentnými paradoxmi pre Derridu nie je vôbec podstatné. Ako opakovane vysvetlil, dekonštrukciu vytvoril ani nie tak ako filozofickú doktrínu, ale viac ako „spôsob“, kto-

rého cieľom je očierniť celú filozofickú tradíciu a zbaviť ju vlastného sebavedomia.

Každý, kto ho počul prednášať po francúzsky, vie, že je viac hercom než logikom. Jeho plamenný štýl - využívajúci voľnú asociáciu, rýmy a voľné rýmy, slovné hračky a šialené odbočenia - nie je len zbytočnou pózou (hoci aj ňou bezpochyby je). Reflektuje to, čo Derrida nazýva sebauvedomujúcou „akomunikatívnou stratégiou“ na porazenie logocentrizmu. Ako uviedol v interview publikovanom v *Moscou aller-retour (Moskva tam a nazad)*: „Pomocou neutralizácie komunikácie, téz a stability obsahu, pomocou mikroštruktúry vznikania významu sa pokúšam vyprovokovať nielen v čitateľovi, ale aj v sebe nové chvenie, alebo nový šok tela, ktorý otvorí nový priestor skúsenosti. To by mohlo vysvetliť reakciu nemála čitateľov, ktorí hovoria, že človek napokon nerozumie ničomu, niet žiadnych záverov, je to príliš sofistikované, nevieme či ste za alebo proti Nietzsche, aký je váš názor na ženskú otázku ...“

To by tiež mohlo vysvetliť reakciu tých čitateľov, ktorí majú podozrenie, že neutralizácia komunikácie znamená neutralizáciu všetkých noriem úsudku (logických, vedeckých, estetických, morálnych, politických) a tieto oblasti myslenia ponecháva napospas sile a nálade. Derrida vždy odsúval takého obavy ako infantilné a v atmosfére šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov sa kládlo len málo otázok. Zato osemdesiate roky sa ukázali byť skúšobným kameňom dekonštrukcie. V roku 1987 čílsky spisovateľ Víctor Farías publikoval plytkú knihu o angažovaní sa Martina Heideggera za nacistickej éry a údajnom predurčení tohto postoja jeho filozofiou. Hoci kniha neobsahovala žiadne odhalenia, vo Francúzsku a Nemecku sa tieto tvrdenia chápali ako potvrdenie podozrenia, že filozofia, ktorá bola v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch heideggerovská, bola politicky nezodpovedná. Čitatelia *New York Review* si určite spomenú, že Jacques Derrida tieto asociácie okamžite odmietol.<sup>3</sup>

V tom istom roku však vyšlo najavo, že zo-

snulý profesor Yalskej univerzity Paul de Man, vedúca osobnosť dekonštrukcie a Derridov blízky priateľ, publikoval začiatkom štyridsiatych rokov v dvoch belgických novinách kolarantské a antisemitské články. Toto by sa bolo dalo prehlásnuť ako mladický omyl, keby Derrida a niektorí z jeho amerických nasledovníkov neboli „odinterpretovali“ urážlivé pasáže popierajúc pritom ich zrejmy zmysel a zanechajúc dojem, že dekonštrukcia znamená, že sa nikdy nemusíte ospravedlniť.<sup>4</sup>

Ukázalo sa teda, že dekonštrukcia mala pri najmenšom problém s vlastnou prezentáciou a politické otázky, ktoré tak hravo prehliadala, bude teraz musieť zodpovedať.

Ako by sa to dalo urobiť? Derridove radikálne interpretácie štrukturalizmu a heideggerovstva znefunkčnili tradičný slovník politiky a neumožnili nahradiť ho ničím iným. Subjekty, o ktorých uvažovala tradičná politická filozofia - jednotlivé ľudské bytosti a národy - boli vyhlásené za konštrukcie jazyka a ešte k tomu nebezpečné. Predmet politickej filozofie - jasne určený priestor politickej aktivity - sa chápal ako súčasť všeobecného systému vzťahov, ktorý sám nemal vlastné centrum. Pokiaľ ide o metódu politickej filozofie - racionálne skúmanie smerujúce k praktickému cieľu - Derridovi sa podarilo vzbudiť podozrenie voči jej logocentrizmu. Zdalo by sa preto, že racionálne konzistentná dekonštrukcia bude vyžadovať, aby sa o politických záležitostiach mlčalo. Alebo ak sa mlčanie ukáže ako neznesiteľné, bude si to aspoň vyžadovať seriózne prehodnotenie antihumanistických dogiem štrukturalistickej a heideggerovskej tradície. Michelovi Foucaultovi patrí uznanie, že začal takéto prehodnocovanie v poslednom desaťročí svojho života. Jacques Derrida sa do toho nepustil nikdy.

### 3.

O Derridovom chápaní striktné politických vzťahov sa môžeme najviac dozvedieť z jeho

2) Pozri napr. John Searle, *The World Turned Upside Down*, *The New York Review*, October 27, 1983.

3) Pozri: Thomas Sheehan, *A Normal Nazi*, *The New York Review*, February 14, 1993, ako aj listy od Derridu, Richarda Wolina a iných v *The New York Review*, 11, March 4, March 25, 1993.

4) Celé vysvetlenie spolu s odkazmi pozri v Louis Menand, *The Politics of Deconstruction*, *The New York Review*, November 21, 1991.

posledného preloženého diela Politika priateľstva (*Politics of Friendship*). Je to jediná Derridova kniha so slovom „politika“ v názve. Ide o texty zo seminára, ktorý Derrida viedol v Paríži v rokoch 1988-1989, práve v čase, keď sa Európa do základov otriasala náhlym kolapsom východného bloku. Zhodou okolností som navštevoval tento seminár a ako väčšina jeho účastníkov, s ktorými som hovoril, ťažko som chápal, kam Derrida smeroval. Každé stretnutie začínalo tým istým citátom z Montaigna - „*O mes amis, il n'y a nul amis*“ („O priatelia moji, niet priateľa“) - a vzápätí nabralo smer táravej diskusie o jeho možných zdrojoch a významoch. Publikovaný text je podstatne prepracovaný a poskytuje jasnejší obraz toho, čo má Derrida na mysli.

Jeho cieľom je ukázať, že celú západnú tradíciu uvažovania o politike deformoval *peccatum originarium* filozofie, teda pojem identity. Pretože metafyzická tradícia učí, že človek je identický sám so sebou, koherentná osobnosť bez vnútorného rozporu, viedlo to k hľadaniu vlastnej identity prostredníctvom príslušnosti k nediferencovaným, homogenizujúcim skupinám ako sú rodina, priateľstvá, triedy a národy. Od Aristotela po francúzsku revolúciu sa uvažovalo, že dobrá republika musí vyžadovať *fraternité*, idealizované ako prirodzený pokrvný zväzok zjednocujúci jednotlivé individuá.<sup>5</sup> Ale Derrida tvrdí, že nič také, ako prirodzené bratstvo nejestvuje, tak ako nejestvuje prirodzené materstvo (*sic*). Všetky takéto prirodzené kategórie rovnako ako odvodené pojmy komunity, kultúry, národa a hraníc závisia od jazyka, a preto sú konvenciami. Problém týchto konvencií nespočíva však len v tom, že zakrývajú rozdiely vo vnútri, podľa všetkého, identických entít. Problém je aj v tom, že tieto konvencie vytvárajú hierarchie medzi týmito entitami: medzi bratmi a sestrami, občanmi a cudzincami a napokon medzi priateľmi a nepriateľmi. V najjasnejších kapitolách tejto knihy Derrida skúma Carl Schmittov pojem politiky, ktorý vykresľuje politický vzťah ako

v zásade nevraživý vzťah medzi priateľmi a nepriateľmi.<sup>6</sup> Derrida nechápe Schmitta len ako apologeta nacizmu, prahnúceho po konflikte, ale ako prenikavého mysliteľa, ktorý jasne poukázal na základy celej západnej politickej filozofie.

Z tohto hľadiska by sa zdalo, že všetky západné politické ideológie - fašizmus, konzervativizmus, liberalizmus, socializmus, komunizmus - by mali byť rovnako neakceptovateľné. To je logickým dôsledkom Derridovho ataku na logocentrizmus a niekedy sa zdá, že Derrida akceptuje tento dôsledok. V knihách Prízraky Marxa (*Specters of Marx*) a Iný titul (*The Other Heading*) kritizuje ako mylný nový liberálny konsenzus, ktorý zavládol na Západe od roku 1989; hystericky a málo originálne zaútočil na „Novú Internacionálnu“ globálneho kapitalizmu a mediálnych konglomerátov, ktoré si zabezpečili nadvládu nad svetom prostredníctvom „bezprecedentnej formy vojny“. Voči marxizmu je menej kritický (z dôvodov, ktoré ešte preskúmame), hoci verí, že komunizmus sa stal totalitným, keď sa pokúsil uskutočniť eschatologický program vytvorený samotným Marxom. Marxovým problémom bolo, že svoju kritiku ideológie nedoviedol do konca a zotrval v logocentrickej tradícii. To vysvetľuje gulagy, genocídy, teror uskutočňovaný v jeho (Marxovom) mene v Sovietskom zväze. „Ak by som mal čas,“ odpovedá Derrida akiste užasnutému ruskému diskutérovi v interview *Moskva tam a nazad*, „mohol by som ukázať, že Stalin bol ‚logocentrik‘,“ hoci pripúšťa, že „by si to vyžadovalo dlhý výklad.“

Nepochybne by to dlhý výklad vyžadovalo. Bolo by totiž treba ukázať, že skutočným zdrojom tyranie nie sú tyrani, zbrane alebo zlé inštitúcie. Tyrania začína v *jazyku* tyranie, ktorý je koniec-koncov odvodený z filozofie. Ak by sa zmenil, alebo „neutralizoval“ jazyk, hovorí Derrida v Politike priateľstva, tak by sa napokon zmenila, alebo neutralizovala naša politika. Ukazuje sa, že nanajvýš otvorene hovorí o tom, čo by táto zmena mohla znamenať.

5) V prípade, že čitateľ nedokázal pochopiť reálny cieľ Derridovej kampane proti myšlienke *fraternité*, v Politike priateľstva Derrida zdôrazňuje, že „táto kniha pozýva k neúnavnej práci v blízkosti toho, čo sa nazýva Francúzsko. A blízko vzácnnej aliancie spájajúcej nič menšie ako dejiny bratania sa s tým, čo je Francúzsko - so štátom, národom, politikou, kultúrou, literatúrou a jazykom.“

6) O Schmittovom pojme politiky pozri môj článok *The Enemy of Liberalism*, *The New York Review*, May 15, 1997.

Kladie rétorickú otázku „či ešte bude mať zmysel hovoriť o demokracii, keď sa už nebude hovoriť o krajine, národe, dokonca ani o štáte, občianovi“. Uvažuje tiež o tom, či zrieknutie sa západného humanizmu bude znamenať, že sa bude treba vzdať pojmov ako ľudské práva, humanitárstvo, dokonca pojmu zločiny proti ľudskosti.

Čo nám však potom zostane? Ak dekonštrukcia spochybňuje každý politický princíp západnej filozofickej tradície - Derrida uvádza mravy, odhodlanosť, slobodu, vôľu, svedomie, sebavedomie, subjekt, vlastné bytie a individuum, komunitu - sú ešte možné súdy týkajúce sa politiky? Možno ešte odlíšiť pravdivé od nepravdivého, spravodlivosť od nespravodlivosti? Alebo sú aj tieto termíny natoľko infikované logocentrizmom, že sa ich treba vzdať? Môže to skutočne byť tak, že dekonštrukcia nás odsudzuje k mlčaniu o politických záležitostiach, alebo je schopná nájsť lingvistické riešenie ako uniknúť z pasce jazyka?

#### 4.

Čitateľom raných Derridových spisov možno prepáčiť, ak sa domnievali, že podľa Derridu niet úniku z jazyka, a preto ani žiaden náš pojem neunikne dekonštrukcii. Zaslúžil sa napokon o ustanovenie tejto tvrdej pravdy a bola to jediná pravda, ktorú nespochybnil. Avšak Jacques Derrida odvtedy zmenil názor, a to zásadne. Ukazuje sa, že existuje dostatočne pevný pojem - hoci len jeden jediný -, ktorý vzdoruje dekonštruktívnej skúške ohňom. Týmto pojmom je spravodlivosť.

Na jeseň roku 1989 pozvali Derridu prednášať na sympóziu v New Yorku na tému „dekonštrukcia a možnosť spravodlivosti“. Túto prednášku pre francúzske vydanie knižne rozpracoval a publikoval ju spolu s esejou o Walterovi Benjaminovi.<sup>7</sup> Cieľom Derridovej prednášky je demonštrovať, že hoci dekonštrukciu možno aplikovať na zákony a malo by sa to robiť, nemala by sa používať tak, aby narušila koncept spravodlivosti. Podľa jeho názoru tkvie problém zákonov v tom, že sa zakladá a šíri na báze autority, a preto, ako (s typickým

preháňaním) tvrdí, spočíva na násilí a šíri sa násilím. Na zákony nepriaznivo vplyvajú ekonomické a politické sily, menia sa pod vplyvom kalkulácie a kompromisu, a preto sa právne systémy navzájom odlišujú. Zákony majú písanú podobu a treba ich interpretovať, čo veci ďalej komplikuje.

Prirodzene, nič z toho nie je nové. Celá naša tradícia uvažovania o práve, počínajúc gréckou filozofiou, cez rímske právo, kanonické právo a moderné ústavné právo sa zakladá na uznaní, že zákony sú konvenčné nástroje. Jediným kontroverzným momentom je, či existuje vyšší zákon alebo právo, ktorým možno posudzovať konvenčné zákony národov a, ak áno, či sa zakladá na prírode, rozume alebo na zjavení. Tento rozdiel medzi zákonom a právom je základom kontinentálnej jurisprudencie, ktorá starostlivo rozlišuje medzi *loi/droit*, *Gesetz/Recht*, *legge/diritto* atď. Derrida zjednocuje *loi* a *droit* z jednoduchého dôvodu, že neuznáva ani prírodu, ani rozum ako normy čohokoľvek. Podľa jeho názoru obidva pojmy uviazli v štruktúre jazyka, a preto môžu byť dekonštruované.

Zároveň však chce tvrdiť aj to, že jestvuje pojem nazývaný spravodlivosť a že sa nachádza *mimo* zákona. Ale keďže túto spravodlivosť nemožno pochopiť ani prostredníctvom prírody, ani rozumom, zostáva jediný možný spôsob, ako sa zmocniť jej významu: zjavenie. Derrida sa úporne vyhýba tomuto termínu, ale hovorí práve o ňom. V *Šile zákona* (*Force de loi*) hovorí o „myšlienke spravodlivosti“ ako o „skúsenosti nemožného“, niečom, čo jestvuje mimo akejkolvek skúsenosti, a preto to nemožno vyjadriť. A čo nemožno vyjadriť, to nemožno ani dekonštruovať, možno to precítiť len cez mystiku. Derrida o tom hovorí takto:

„Ak jestvuje dekonštrukcia všetkých určujúcich predpokladov jestvujúcej spravodlivosti, pôsobí na základe nekonečnej ‚idey spravodlivosti‘, nekonečne neredukovateľnej. Je neredukovateľná, pretože existuje pred akoukoľvek zmluvou, pretože táto idea *prišla*, príchod iného ako singularity vždy inej. Neporaziteľná žiadnym skepticizmom ... sa táto ‚idea spravodlivosti‘ zdá byť nezničiteľná ... Možno v nej

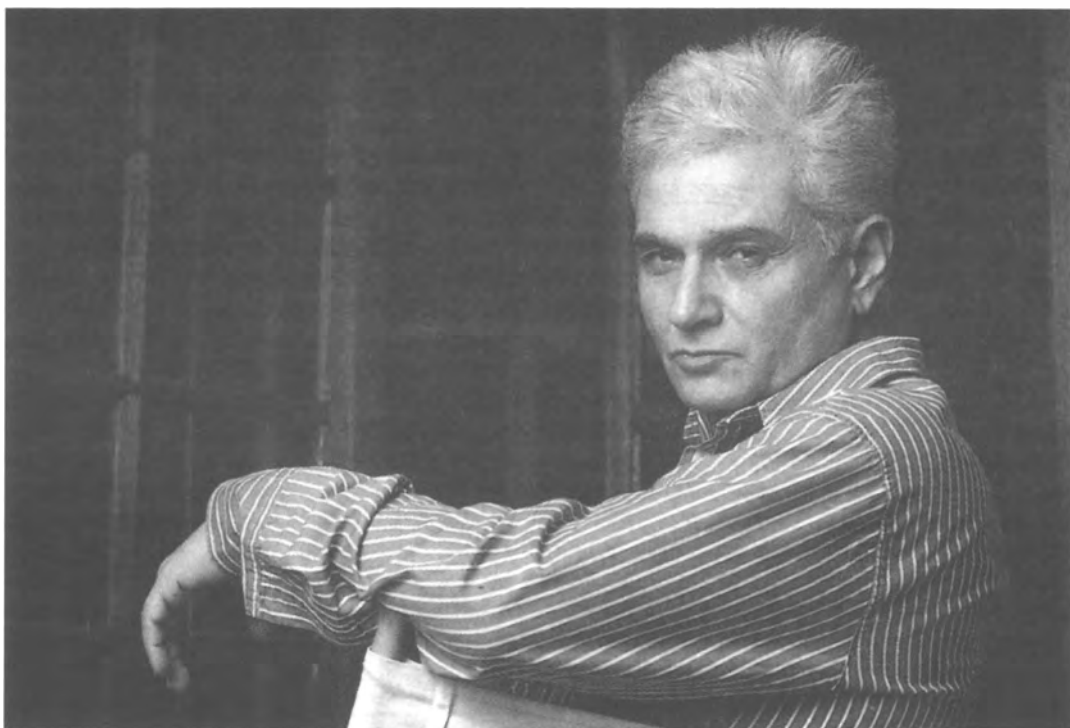
7) Pôvodná prednáška vyšla v Drucilla Cornell et al., ed., *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Routledge 1992.



rozpoznať určitú posadnutosť, či dokonca ju z posadnutosti obviňiť. A azda aj z nejakého typu mysticizmu. Dekonstrukcia je posadnutá spravodlivosťou a túžbou po spravodlivosti.”

Alebo na inom mieste v Príznakoch Marxa: „Azda len určitá skúsenosť prísľubu emancipácie je neredukovateľná akoukoľvek dekonštrukciou, nedekonstruovateľná rovnako ako samotná možnosť dekonštrukcie, dokonca to hádam je forma štrukturálneho mesianizmu, mesianizmu bez náboženstva, dokonca mesiášska bez

príst' kedykoľvek, môže vstúpiť ktoroukoľvek bránou. Preto sa musíme naučiť čakať a radostne odložiť našu túžbu po spravodlivosti. Jestvuje azda lepšie cvičenie v trpezlivosti, ako je dekonštrukcia? Ak dekonštrukcia spochybňuje nárok akéhokoľvek zákona alebo inštitúcie stelesňovať absolútnu spravodlivosť, robí tak v mene spravodlivosti - spravodlivosti, ktorú odmieta pomenovať, alebo definovať, v mene „nekonečnej spravodlivosti, ktorá môže nadobudnúť 'mystický' aspekt“. A to nás napo-



mesianizmu, myšlienka spravodlivosti - ktorú odlišujeme od zákona alebo práva a dokonca aj od ľudských práv - a idea demokracie, ktorú odlišujeme od jej obvyklého pojmu a jeho súčasných predikátov.”

Spravodlivosť sa nenachádza nikde vo svete. Jestvuje však, ako hovorí Derrida, „nekonečná idea spravodlivosti“, hoci nemôže preniknúť do nášho sveta a ani sa v ňom nenachádza. Táto nevyhnutná neprítomnosť spravodlivosti nás však nezabavuje povinnosti očakávať jej príchod, pretože mesiáš môže

div vedie k záveru, že „*dekonštrukcia je spravodlivosť*“.

Sokrates kládol spravodlivosť a filozofiu na rovnakú úroveň dôvodiac, že iba filozofia dokáže vidieť veci také, aké v skutočnosti sú, a preto dokáže pravdivo usudzovať. Jacques Derrida veľmi bezočivo kladie spravodlivosť na roveň dekonštrukcii. Vychádza pritom z toho, že iba odstránenie racionálneho diskurzu o spravodlivosti pripraví príchod spravodlivosti ako mesiáša.

## 5.

Do akej miery máme toto všetko brať vážne? Ako vždy keď ide o Derridu, ťažko povedať. V recenzovaných knihách si voľne vypožičiava z moderných mesianistických diel Emmanuela Levinasa a Waltera Benjamina.<sup>8</sup> Ale nech už sa títo myslitelia posudzujú akokoľvek, oni sami prejavovali príliš veľký rešpekt voči teologickým pojmom ako sľub, zmluva, mesiáš a anticipácia na to, aby s nimi zaobchádzali ľahkovážne. Derridov príklon k nim v jeho nových prácach o politike má všetky znaky intelektuálneho zúfalstva. Očividne si želá, aby dekonštrukcia slúžila nejakému politickému programu a dala nádej demoralizovanej ľavici. Chce tiež predísť dojmu, že jeho myslenie, tak ako Heideggerovo, nevyhnutne vedie k fatálnemu cieľu, zaujatiu pozície, ktorá môže nadobudnúť podobu akejkolvek politickej orientácie. Celkom nedávno poznamenal: „Ako muž ľavice dúfam, že určité elementy dekonštrukcie mali slúžiť, alebo - keďže boj trvá, najmä v Spojených štátoch - budú slúžiť politizácii, či repolitizácii ľavice pokiaľ ide o stanoviská, ktoré nie sú jednoducho akademické”.<sup>9</sup> Ale logika Derridových filozofických argumentov ako takých sa ukazuje byť silnejšia než on sám. Jednoducho nedokáže nájsť spôsob ako určiť povahu spravodlivosti, ktorú má hľadať ľavicová politika, a pritom nepdľahnúť samotnej dekonštrukcii, ktorú tak rozmarne aplikuje inde. Dovtedy, prirodzene, „ideu spravodlivosti“ umiestňuje do večného mesianistického *Jenseits*, kde nie je dosiahnuteľná argumentmi, a predpokladá, že jeho čitatelia, ktorí s ním sympatizujú ideologicky, nebudú klásť priveľa otázok.

Ale politika, rovnako naľavo i napravo, nie je vecou pasívneho čakania. Predvída činy. Ak je však idea spravodlivosti nevyjadriteľná, nemôže ani poskytnúť nejaký cieľ politického konania. Podľa Derridovej argumentácie nás neusmerňuje nič len rozhodnutia: rozhodnutie sa pre spravodlivosť či demokraciu a pre určité chápanie oboch. Derrida mimoriadne dôveruje ideologickej náklonnosti alebo predsudkom

svojich čitateľov, a keďže im nemôže povedať, prečo uprednostňuje spravodlivosť pred nespravodlivosťou, či demokraciu pred tyraniou, hovorí im iba to, že tak robí. Rovnako nemôže neutrálnym čitateľom poskytnúť nijaké dôvody pre presvedčenie, že ľavica má monopol na správne chápanie týchto ideí. Môže ponúknuť len dojmy, ako v krátkej spomienke, ktorú publikoval v *Moskva tam a nazad*, kde sa priznáva, že zakaždým, keď počuje *Internacionálu*, ho zaplavia pocity dojatia.

Na túto nostalgickú nôtu hrá znova a znova v *Prízrakoch Marxa* a v *Moskve tam a nazad*, dielach, ktoré si zaslúžia trvalé miesto v preplnenom panteóne bizarných apológií marxizmu. V neskoršej práci Derrida vyhlasuje, že „dekonštrukcia nikdy nemala iný vplyv a význam, aspoň nie pre mňa, než ako radikalizácia tak povediac v rámci tradície určitého marxizmu, v určitom *duchu marxizmu*.” Prirodzene nejde o to, že by chcel obhajovať čokoľvek z toho, čo Marx skutočne napísal, alebo v čo veril. Marxovu ekonomiu vyhlasuje za nezmysel, jeho filozofiu dejín za nebezpečný mýtus. Ale to všetko nie je podstatné. „Duch“ marxizmu podniatil vznik obrovského dedičstva mesianistických túžob, a preto si zaslúži úctu. V istom zmysle, jednoducho preto, že marxizmus jestvoval, sme všetci marxisti.

„Všetci muži a ženy na celej Zemi, sú chtiac či nechtiac, vedome či nevedome, dnes do určitej miery dedičmi Marxa a marxizmu. Teda, ako sme už uviedli, sú dedičmi absolútne jedinečného projektu, či prísľubu, ktorý má filozofickú a vedeckú podobu. Táto podoba je v princípe nenáboženská, v zmysle pozitívneho náboženstva, nie je mytologická, preto nie je nacionálna - pretože mimo spriaznenosti s vybranými ľuďmi nejestvuje národnosť či nacionalizmus, ktorý by nebol náboženský alebo mytologický, povedzme ‚mystický‘ v širokom zmysle. Forma tohto prísľubu či projektu zostáva absolútne unikátna... Nech si už čokoľvek myslíme o tejto udalosti, o tomto miestami údesnom zlyhaní toho, čo sa týmto začalo, o techno-ekonomickej či ekologickej

8) Derrida sa trvalo zaujíma o Levinasa, ktorému nedávno venoval krátku prácu nazvanú *Adieu* (Paris, Editions Galilée, 1997). O Benjaminovom mesianizme pozri môj článok *The Riddle of Walter Benjamin*, *The New York Review*, 25. máj 1995.

9) *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, in Chantal Mouffe, ed. *Deconstruction and Pragmatism* (Routledge 1996, s.77-86).

katastrofe a totalitnej zvrátenosti, ku ktorým viedla... teda nech si už myslíme čokoľvek o traume pamäti ľudstva, ktorá môže nasledovať, tento unikátny pokus sa uskutočnil. Tento mesianistický prísľub, i keď sa nenaplnil, teda aspoň nie v tej forme, v ktorej bol vyslovený, a i keď sa neuvážene rútil do ontologického obsahu, vtláčil dejinám počiatočnú a jedinečnú stopu. A či sa nám to páči alebo nie, a bez ohľadu na to, ako si to uvedomujeme, nemôžeme nebyť jeho dedičmi.“

Takými to vyhláseniami však Derrida riskuje, že zlý úmysel bude aj patrične pomenovaný. Platí však, že jeho myslenie nemá nič spoločné s Marxom alebo marxizmom. Derrida je typom vágneho ľavicového demokrata, ktorý si cení „odlišnosť“ a, ako ukazuje posledná krátka brožúra o kozmopolitizme, predstavuje si, že Európa by sa mala stať otvorenejším, pohostinnejším miestom najmä pre emigrantov. Toto nie sú ani pozoruhodné, ani zavrhnúťhodné myšlienky. Ale rovnako ako mnohí iní príslušníci štrukturalistickej generácie, aj Derrida je presvedčený, že demokratické hodnoty, ktoré sám zastáva, možno rozšíriť len tak, že sa zničí jazyk, v ktorom o nich Západ uvažoval, lebo mylne verí, že naše demokracie sú nedokonalé kvôli jazyku, a nie kvôli realite. Len keď sa zlikviduje slovník západného politického myslenia, môžeme dúfať v „repolitizáciu“ či v „nové chápanie politiky“. Ale keď tento bod dosiahneme, zistíme, že demokracia, ktorú chceme, sa nedá opísať, ani obhájiť, môžeme s ňou narábať len ako s článkom iracionálnej viery, mesianistickým snom. Politika priateľstva sa melancholicky končí slovami:

„Demokracia teda ešte len príde, to je jej podstata, nakoľko ešte len bude: nielen že zostane nekonečne zdokonalovateľná, teda vždy nedostatočná a umiestnená do budúcnosti, ale pretože patrí do doby prísľubu, zostane vždy, v každej svojej budúcej podobe, nedostupná. Dokonca aj keď demokracia je, nikdy nejestvuje.“

## 6.

V Paríži sa situácia zmenila. Časy, keď sa intelektuáli obracali na filozofov a preberali ich filozofickú orientáciu a verejnosť sa zasa obra-

cala na intelektuálov, sú už nenávratne preč. Postavu *philosophe engagé* propagovanú Sartrom poškvrnila politická skúsenosť niekoľkých minulých desaťročí, počnúc vydaním Solženicynových kníh, cez hrôzy, ktoré sa odohrali v Kambodži, nástup Solidarity a napokon udalosti roku 1989. Pre štrukturalizmus vo všetkých jeho podobách práve sklamanie z *le tiers monde* najväčšmi sponchybnilo filozofické predstavy, že kultúry sú neredukovateľne odlišné a ľudia sú jednoducho produktmi týchto kultúr. Slúži ku cti niektorým francúzskym intelektuálom, ktorí sa stali štrukturalistami v päťdesiatych rokoch, že začali chápať, že slovník, ktorý kedysi používali na obranu koloniálnych národov pred západnou tyraniou, sa potom používal na ospravedlňovanie zločinov, páchaných na týchto národoch domácimi postkoloniálnymi tyranmi.

Nevzdali sa štrukturalizmu a dekonštrukcie na základe filozofickej motivácie, aspoň nie na začiatku, urobili tak v dôsledku morálneho rozporu. Tento rozpor však mal očistný účinok - znamenal znovuzavedenie rozdielov medzi čistou filozofiou a politickou filozofiou na jednej strane a mravne viazanou angažovanosťou na druhej. Vo Francúzsku dnes jestvuje nový záujem o rigoróznú morálnu filozofiu, epistemológiu, filozofiu mysle a dokonca o kognitívnu vedu. Po prvý raz po mnohých rokoch sa intenzívne študuje tradícia politickej filozofie, starej i novej, a mladší francúzski politickí myslitelia, ktorí už nepohrdajú politikmi alebo štátom, vykonalí kus originálnej teoretickej práce. Toto všetko sa zajtra, prirodzene, môže zmeniť. Ťažko si však predstaviť, že by Francúzi vstúpili do štrukturalistickej rieky druhý raz.

Pretrvávajúca americká fascinácia Derridom a dekonštrukciou nemá s jeho súčasným postavením vo francúzskej filozofii, ktoré je prinajlepšom marginálne, nič spoločné. To nastoľuje celý rad zaujímavých otázok o tom, ako a prečo americkí postmodernisti prijímali jeho dielo s otvoreným náručím a o tom, čo si mysleli, že držia v náručí. Derridu sa často pýtajú na jeho americký úspech a on odpovedá vždy rovnako žartovne: „*La déconstruction, c'est l'Amérique.*“ Tým zjavne myslí to, že Amerika má čosi z voľného, demokratického vírenia, ktoré sa snaží reprodukovat

vo vlastnom myslení. Niečo na tom môže byť, lebo ak aj dekonštrukcia nie je Amerika, nepochybne sa amerikanizmom stala.

Keď kontinentálni Európania uvažujú o otázke kultúrneho rozdielu či o postavení toho iného, uvažujú o mnohých temných a znepokojujúcich veciach z vlastnej minulosti - o kolonializme, nacionalizme, fašizme, holokauste. Len ťažko sa vyrovnávajú s týmito historickými udalosťami, pretože v Európe niet umiernennej liberálnej intelektuálnej tradície, ktorá by sa týmito udalosťami venovala, alebo aspoň nie je dostatočne silná a kontinuálna. Pre kontinentálnu tradíciu je zložitú uvažovať napríklad o tolerancii inak, ako z hľadiska neliberálnych termínov Herderovej romantickej teórie národného ducha, rigidného francúzskeho modelu zglajchšaltovaného republikánskeho občianstva a teraz nanajvýš nepravdepodobne, z hľadiska heideggerovského mesianizmu Derridovej dekonštrukcie.

Keď o týchto problémoch kultúrnych rozdielov uvažujú Američania, pociťujú súčasne hanbu a hrdosť, hrdosť na našu schopnosť prijímať emigráciu a hanbu za dedičstvo otroctva, ktoré oddelilo čiernych Američanov ako osobitnú kastu. Stojíme pred problémom, ktorý nespočíva v tom, že musíme sami seba presvedčiť, že kultúrna rozmanitosť môže byť dobrá, alebo že treba rešpektovať rozmanitosť, alebo že princípy liberálnej politiky sú v podstate správne. Toto všetko prijímame dosť samozrejme. Problémom je pochopiť, prečo sa americký prísľub naplnil len nedostatočne a ako na to máme reagovať. Odpoveď na túto otázku nás očividne rozdeľuje. Ale skutočnosť, že niektoré politické skupiny, ako napríklad tie, ktoré si nárokovujú reprezentovať ženy a homosexuálov, predstavujú svoje morálne zrovnoprávnenie ako logické rozšírenie sociálneho zrovnoprávnenia emigrantov a zrovnoprávnenia, ktoré bolo prisľúbené a nedodržané voči americkým černochoch, hovorí veľmi výrečne o sociálnom konsenze, ktorý jestvuje v tejto krajine, konsenze v tom ako uvažovať a argumentovať o týchto otázkach.

Vo svetle tejto protichodnej skúsenosti sa dá o niečo ľahšie pochopiť, prečo politické zúčtovanie, ktoré štrukturalizmus musel podstúpiť vo Francúzsku v sedemdesiatych a v o-

semdesiatych rokoch, sa v Spojených štátoch nikdy nekonalo. Horká pachuť z postkoloniálnych experimentov v Afrike a Ázii a kolaps komunistických režimov navodili popri tom v Európe obrovské sebaepochybovanie o ideách, ktorými sa riadilo povojnové obdobie. Tie isté udalosti však nijako výrazne nezapôsobili na intelektuálny život v Amerike z jednoduchého dôvodu, že neboli výzvou pre naše chápanie samých seba. Keď Američania dnes čítajú diela štrukturalistickej tradície, dokonca aj v jej najradikálnejšej heideggerovskej podobe dekonštrukcie, ťažko si dokážu predstaviť akékoľvek ich možné morálne a politické dôsledky. Ľudia, ktorí veria, že možno „začať nový život“, sa nebudú príliš trápiť názorom, že každá pravda sa tvorí sociálne, alebo nebudú uvažovať, že prijať ju znamená vzdať sa vlastnej morálnej orientácie. Ako nepríjemný predsudok znie to, že antihumanizmus a politika čistej vôle, utajená v štrukturalizme a dekonštrukcii, nehovoriac o zvláštnom teologickom podtexte, ktorý Derrida nedávno pridal, sú filozoficky a prakticky nezlučiteľné s liberálnymi princípmi.

Niet divu, že putovanie po oddeleniach s postmodernou literatúrou amerických kníhkupectiev je takou znepokojujúcou skúsenosťou. Najneliberálnejšie, protiosvietenské pojmy sa tu ponúkajú s úsmevom a ubezpečovaním, že ak ich budeme až do dôsledkov nasledovať, privedú nás do demokratickej, zasľúbenej zeme, kde všetky božie dietky držiač sa za ruky spievajú národnú hymnu. Je to povznášajúca vízia a na takú si Američania potrpia. Že mnohí z nich ju zdanlivo našli v temných a odstrašujúcich dielach Jacqua Derridu, svedčí o sile americkej sebadôvery a hrôzu naháňajúcej schopnosti zmýšľať dobre o komkoľvek a o akejkolvek idej. Nenadarmo nás Francúzi ešte stále volajú *les grands enfants*. •

Z anglického originálu preložila **Mariana Oravcová**

