

UDK 82.01:165.75(44)

David Šporer

Filozofska fakulteta Univerze v Zagrebu

dsporer@ffzg.hr

STRUKTURA, IGRA IN INTERPRETACIJA – PRISPEVEK K HISTORIATU KONCEPTA »FRENCH THEORY«

Soočenje temeljnih modelov interpretacije v zgodnjih delih Jacquesa Derridaja je analizirano kot pomembna točka za prihodnje oblikovanje »postmoderne literarne teorije«. Kot pokažejo že francoski avtorji s terminom »French Theory«, je razvidna neločljiva povezanost tega koncepta s francoskim posredovanjem evropske humanistične tradicije v okviru recepcije strukturalizma v ZDA.

Ključne besede: strukturalizem, poststrukturalizem, kritika metafizike, recepcija, post-moderna literarna teorija

Confrontation of the fundamental models of interpretation in Jacques Derrida's early works is analysed as the pivotal point for future construction of the "postmodern literary theory". By the same token this points, just as French authors do with the term "French Theory," to the concept's inextricable ties with French mediation of the European tradition in humanities within the framework of the reception of structuralism in the US.

Keywords: structuralism, post-structuralism, critique of metaphysics, reception, post-modern literary theory

Kot najkrajši in najbolj natančen opis atmosfere, ki je vladala v 60. letih prejšnjega stoletja – pri tem predvsem mislimo na pop-kulturne fenomene –, se običajno navaja pregovor, ki približno pravi, da če se česarkoli spomnite iz šestdesetih, potem jih sploh niste doživeli (Hobsbawm 2003: 251). Desetletje, ki ga je odprla kubanska raketna kriza kot ena od posledic neuspele invazije v Prašičjem zalivu in je potekalo v senci ameriško-vietnamske vojne, političnih atentatov in umorov (John in Robert Kennedy, Martin Luther King, Ernesto Che Guevara), končalo pa se je s pristankom človeka na Luni, je bilo tudi desetletje globalnega »obrednega prehoda« *baby boom* generacije, rojene okoli druge svetovne vojne. Upor mladostnikov in kontrakultura sta svojo končno realizacijo doživela ob dveh velikih dogodkih ob koncu istega desetletja, in sicer pariškem maju '68 in festivalskem koncertu leta 1969, bolj znanem kot Woodstock.

V kulturni sferi v širšem pomenu označujeta ta dva dogodka le delček vsega, kar se je dogajalo v dekadi, nasičeni z dogodki. V poznih 60. in 70. letih so univerze v ZDA doživele neke vrste »French Invasion« (Carroll 2005: 60), podobno kot so »British Invasion« nekaj let prej, toda v približno istem obdobju, zaznamovali *The Beatles*. In čeprav je to videti kot duhovita domislica, obstaja v analogiji francoske intelektualne in britanske pop-invazije z ameriško kulturo še ena raven. V drugi polovici 60. let se namreč začne proces, v katerem nekateri francoski misleci, ki jih bodo v prihodnosti

imenovali »teoretiki«, dejansko začnejo dobivati status, primerljiv s tistim – samo da v akademsko-intelektualnem okviru – *rock* zvezdnikov ali hollywoodskih ikon (prim. Cusset 2003: 11).

Vpliv je bil obojestranski. Medtem ko je kultura evropskega vsakdanjika, ki je okrevala od kataklizme druge svetovne vojne, počasi in mukoma dohitevala ameriški življenjski standard – od hladilnika in avtomobila do televizorja in gramofona –, je bil ameriški intelektualno-akademski milje pod močnim vplivom evropskih mislecev in umetnikov. Ta proces se je začel že pred drugo svetovno vojno, ko so si številni evropski begunci, zlasti tisti, ki so bili kot Judje prisiljeni bežati pred nacisti, prizadevali najti svoje zatočišče v ZDA. Nekateri izmed njih – npr. Theodor Adorno in Max Horkheimer – se niso mogli privaditi masovni kulturi nakupovalnih središč (»shopping mall«) in so bežali nazaj na kontinent, ki pa je zaradi amerikanizacije postajal vse manj »stari« in pospešeno izgubljal tudi svojo zvezo s »klasičnim«, od izobraževanja in glasbe do »mittelevropskih« kavarn in »dunajske mešanice«. V nasprotju s svojimi kolegi sta Herbert Marcuse in Hannah Arendt ostala v Novem svetu ekonomsko-tehnološke superiornosti, ki je šla z roko v roki s kulturno-umetniško inferiornostjo. V kakšni meri se je kontinentalni, tj. francosko-nemški akademski in kulturni milje, vse do polovice 20. stoletja evropskim beguncem zdel superioren v primerjavi z angloameriškim, ilustrirajo pisma Hanne Arendt iz Amerike, v katerih omenja »fundamentalni antiintelektualizem te države, ki je zaradi nekaterih posebnih razlogov najslabši na univerzah« (Arendt in Jaspers 1992: 30). Po drugi plati pa Eric Hobsbawm v svojih memoarskih evokacijah opisuje prehod iz intelektualno in politično utripajočega metropolitanskega Berlina v zaspano staromodnost britanske »insularnosti« 30. let (Hobsbawm 2003: 80, 87, 93), kjer je glavni namen elitnih univerz, kot sta Oxford ali Cambridge, reprodukcija »pripadnikov vladajočega razreda« (Hobsbawm 2003: 110).

Pri kronologiji francoske teoretične »invazije« in historiatu koncepta »French Theory« pomembno vlogo igrata datuma 18. in 21. oktober 1966. Tedaj je v senci velikih dogodkov 60. let v Baltimoru potekala velika znanstvena konferenca, ki jo je financirala fundacija »Ford«. Udeležilo se je več kot sto udeležencev iz osmih državah, med katerimi so na plenarnih predavanjih izstopala zveneča imena (Donato in Macksey 1972: xv). V predgovoru k prvi izdaji zbornika konference so omenjeni tudi Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss in Fernand Braudel, ki niso bili na zborovanju, vendar so se jim organizatorji konference in uredniki zbornika zahvalili za predloge in pomoč (Donato in Macksey 1972: xvii). Prireditelji se v predgovoru razen tega zahvaljujejo prevajalcem (Donato in Macksey 1972: xvii, xix), pri čemer omenjajo nekatere težave; Jacques Lacan je denimo vztrajal, da bi predaval v angleščini, vendar je zaradi slabega znanja angleščine izzvenel še bolj hermetično (Dosse 1997a: 329).

Na tem velikem francosko-ameriškem srečanju, ki je pomenil prvi čezatlantski preboj francoskega strukturalizma (Dosse 1997a: 327), je predaval tudi eden izmed filozofov mlajše generacije. Ta prihodnja »zvezda« ki je bila ameriški publiki še neznan, »maître-assistant« z elitne *École normale supérieure* bo naslednjega leta, 1967, objavil

kar tri knjige, v eni izmed njih pa bo tudi francoska različica njegovega predavanja iz Baltimora pretekle jeseni (Derrida 1967a: 409).

Diskusija, ki je sledila, presega stopnjo nesoglasja, ki je običajno za znanstvene konference. Nesoglasje je bilo še toliko večje, saj je bil Jacques Derrida v sekciji s priznanimi imeni francoskega strukturalizma, z že omenjenima Lacanom in Rolandom Barthesom kot dvema od štirih »poglavjarjev« strukturalističnega plemena, kakor ju je namreč prikazala karikatura, objavljena naslednje poletje v reviji *La Quinzaine Littéraire* (1967). Claude Lévi-Strauss in Michel Foucault pa sta bila odsotna.

Svojevrstna ironija zgodovine je tudi dejstvo, da si je Derrida, ki je bil sicer v program uvrščen precej pozno in skoraj ni bil povabljen (Carroll 2005: 61), vstopnico za zborovanje v Baltimoru prislužil s študijo »De la grammatologie«, objavljeno v reviji *Critique* leto poprej (Dosse 1997a: 328). Če bi Lévi-Strauss tedaj sedel med publiko in poslušal Derridajevo predavanje, bi verjetno razumel implikacije njegovega premisleka o temeljih strukturalizma, malo verjetno pa je, da so Derridajevi sogovorniki in sodobniki v tistem trenutku zaznali vso uničevalnost njegove kritike Lévi-Straussa.

Če vzamemo v obzir, da je bil leta 1966 strukturalizem v zenitu (Dosse 1997a: 316 sl), in upoštevamo majavo ambivalentnost Derridajevega pristopa, ki jo je sam pozneje definiriral kot istočasno »strukturalistično« in »anti-strukturalistično gesto« (Derrida 2003: 11; prim. Dosse 1997b: 19, 32), je razlika med takratno in poznejšo perspektivo bolj razumljiva. Namreč, ravno na vrhuncu strukturalistične »manije«, ki je morda primerljiva z »beatlemanijo«, je bilo Derridajevo predavanje, gledano retrospektivno, tista točka, na kateri je strukturalizem postal »post-strukturalizem«, če uporabimo ime, ki na Francoskem ni nikoli zaživelo (Derrida 2003: 11).

V tem predavanju sta iz perspektive naknadnega premisleka posebej opazni dve značilnosti. Kot prvo je to eden izmed najboljših »povzetkov« Derridajevega pristopa. Druga značilnost pa se nanaša na obseg njegove kritike. Bila je takšna, da je onemogočala ohranjanje vere v strukturalizem. Ni šlo zgolj za notranji spor in generacijsko menjavo, v kateri strukturalistični »mladoturki« napadajo poglavjarje, da bi dobili svoje mesto ob ognju. Njegova »de-konstrukcija« (Derrida 1967a: 414; Derrida 1967b: 21, 71) – ponekod se je rabi vezaja odpovedal (Derrida 1967b: 26, 39) – je aktivirala detonatorje v samih temeljih strukturalizma.

Prevladujoča etimologija kaže na to, da je bil predloga za »dekonstrukcijo« termin »Destruktion« Martina Heideggerja (Dosse 1997b: 18; Bekavac 2015: 44). Vendar je predfiguracija termina povezana tudi s Heideggerjevim izrazom »Abbau« (Janicaud 2001: 235). Kakor bo 1985 priznal v pismu japonskemu prijatelju, ki je neke vrste ustreznik Heideggerjevega pisma francoskemu prijatelju (Heidegger 1983), je bila ambivalentnost pojma »Abbau« pomembna, saj se je Derrida hotel znebiti termina »destruction«, ki je bil v francoščini preblizu enostavnemu nietzschejanskemu rušenju (Derrida 2003: 10). Svoj pristop je nasprotno razumel kot postopno demontažo, dobesedno razgradnjo na elementarne dele, ki pri tem niso nujno uničeni. Kakor že, dotlej

na Francoskem skorajda nepoznana beseda (Derrida 2003: 11) se je od sredine 60. let toliko razširila, da se je znašla celo v naslovih ameriških filmov.

V Baltimoru se je Derrida ukvarjal s paradoksom strukture. Struktura je nekaj, kar je vedno bilo mišljeno na način, da ima določeno središče, ki organizira vse elemente in tvori »strukturnost« strukture: struktura je nekaj, kar se spreminja, vendar kljub »igri« elementov, zahvaljujoč središču, ostaja nespremenjeno. Središče tako ni podvrženo istim pogojem, kot so jim podvrženi preostali elementi strukture, toda s tem je središče strukture nekaj negotovega, nekaj, česar ni mogoče misliti, saj je, paradoksalno, tako znotraj kot zunaj strukture (Derrida 1967a: 410).

Besedišče je bilo prilagojeno tedanjemu žargonu in ključnim besedam dobe, med katerimi je dominirala beseda »struktura«. Da bi bilo navezovanje na filozofsko tradicijo jasno, je dovolj, če izraz središče nadomestimo z izrazoma esenca ali bit iz klasične filozofske in metafizične terminologije. Navsezadnje Derrida na to tudi aludira, ko našteva imena, ki jih je središče strukture dobivalo skozi zgodovino (»arkhe«, »telos«, »ousia«, »zavest«, »človek« ipd.) (Derrida 1967a: 411). To pomeni, da je »struktura« na vrhuncu strukturalistične mode v 60. letih samo še en element v nizu pretvorb iz tradicionalne pojmovne aparature metafizike.

In takrat iz ozadja izstopijo tudi trije avtorji, ki so pomembni za razumevanje Derridaja ter francoskega post-strukturalizma in »French Theory« širše.¹ Namreč, tisto, kar je skozi zgodovino mišljenja urejalo zaporedne opredelitve – vse »suplemente« – središča kot elementa, ki se ne spreminja, je bila »določitev biti kot *prisotnosti* v vseh pomenih te besede« (Derrida 1967a: 411). Dogodek, na katerega aludira Derrida na začetku predavanja, kjer govori o »prekinitvi«, »trenutku« v epohalnem in povsem staromodnem filozofskem, hegelovskem smislu »svetozgodovinske« pomembnosti, je nastopil, ko se je začelo o strukturnosti strukture oz. o središču strukture razmišljati na način niza substitucij, torej v trenutku, ko se sprejme dejstvo, da središča ni.

Nejevoljno navajajoč »lastna imena« – pojav mišljenja strukture brez središča vidi povsem strukturalistično, kot sistemsko, strukturno značilnost dobe –, se Derrida sklicuje na tri avtorje radikalnih formulacij, ki so zaslužne za »razčaranje« sveta: Friedricha Nietzscheja, Sigmunda Freuda in Martina Heideggerja (Derrida 1972a: 18). O strukturnosti strukture se je odtlej začelo razmišljati ne več izhajajoč iz bitja kot učinka diferenciranja in pozabljanja diferencije, temveč onstran opozicije prisotnost-odsotnost; kot si Derrida zastavlja nalogo radikalizacije mišljenja, je »bit [...] treba misliti kot prisotnost ali odsotnost, izhajajoč iz možnosti igre, ne pa obratno« (Derrida 1967a: 426), ali še bolj pregnantno, »treba je misliti sled pred bitjem« (Derrida 1967b: 69).

Namesto para prisotnost-odsotnost lahko v to formulo vstavimo katerokoli drugo vrednost – glas-pisava, zdravilo-strup, narava-kultura –, in prav to je Derrida vedno počel, ko je v svojih sukcesivnih interpretacijah uporabljal isto enačbo. Derridajeve

¹ Derrida se bo na enem izmed predavanj v ZDA leta 1968 ukvarjal s specifičnostmi, kot dobesedno piše, »francoske misli« (Derrida 1972a: 135, 161).

analize Jeana-Jacquesa Rousseauja in Lévi-Straussa so imele posebno težo v francoskem kontekstu, saj so simbolizirale kontinuiteto med razsvetljenstvom in strukturalizmom. Pravzaprav je predavanje iz Baltimora neke vrste povzetek interpretacije etnologije Lévi-Straussa v prvem poglavju II. dela *De la grammatologie*, ki je služilo kot uvod in priprava za analizo Rousseauja. Kritika Lévi-Straussa bi bila simbolni metodološki »atentat«, če bi se takrat znani vodja strukturalne antropologije uspel pojaviti v Baltimoru, kot so načrtovali organizatorji.

Imed avtorjev treh »radikalnih« kritik ima izrazit vpliv že omenjeni Heidegger, avtor, ki »sije« skozi temelje Derridajevega načina interpretacije. Razvpiti filozof² je bil model za številne jezikovne ekstravaganca, ki si jih je privoščil Derrida. Nekateri bolj znani primeri so Heideggerjevi izrazi, napisani s pomišljaji in v nasprotju s pravili črkovanja kot »Ek-sistenz« (Heidegger 1983: 56–57). Nedvomno pa je bila najučinkovitejša ekstravaganca črtanje glagola »biti«, torej »bit«, ki jo Derrida uvaja po zgledu Heideggerja.³ Vidnost prečrtane besede (samostalnik »bit«) je nakazovala na strukturno prepletenost prikrivanja-razkrivanja resnice (»aletheia«) oz. na dobesedno kukanje ali »sijanje«, »razsvetljevanje« (»Lichtung«)⁴ kot edinega načina, s katerim se lahko pride do smisla biti (Heidegger 1983: 78–79). Derrida je isto naredil ob več priložnostih (Derrida 1967b: 31, 65; Derrida 1972a: 6; Derrida 1972b: 430), vendar nasproti Heideggerju »črtanje« (»mettre sous rature«) zanj ni bilo »sijanje« resnice in biti.

Čeprav je temeljne impulze prevzel od Heideggerja, ga bo Derrida povzdignil v zadnjega metafizika, da bi pokazal, kako ostaja zasidran v metafiziki, od katere je tako želel pobegniti.

Kljub poskusu namreč, da se temu izogne s črtanjem, »popačenim« pisanjem in z uporabo arhaizirane grafije, Heidegger po mnenju Derridaja drsi nazaj v metafiziko, saj bit še naprej razume na način klasičnega metafizičnega koncepta, tj. kot stanje, entiteto, bitje (Derrida 1972a: 75–76, 152–54). Derrida s Heideggerjem počne isto kot z Rousseaujem ali Lévi-Straussom, saj pokaže, da tudi njemu ne uspe dosledno uresničiti načel lastnega sistema, tj. da bi se držal ontološko-ontične razlike. Derridajeve interpretacijske »geste«, kakor jim pravi sam, so vselej prepredene s citati in prežete z ironijo v »parodičnem ponovnem izpisovanju metafizike« (Vattimo 1985: 158). Derridajevo opozarjanje, da je Heideggerjev temeljni problem forma vprašanja, je neke vrste ironijski *hommage*, saj je prav problematiziranje forme temeljnih filozofskih vprašanj vir Heideggerjeve »fundamentalne ontologije«, ki išče »avtentični« smisel biti.

Na še jasnejši epigonski »poklon« Heideggerju pa naletimo na predavanju, ki ga je Derrida imel v Parizu 27. januarja 1968. Predavanje z naslovom, ki je imel – očitno po zgledu Heideggerja – namerno pravopisno napako, na katero je opozoril moderator

² Začetek objavljanja Heideggerjevih t. i. črnih beležnic leta 2014 je reaktualiziral razprave o njegovem nacizmu in antisemitizmu (Trowney 2014). Glede »afere Farias« (ali Farias) s konca 80. let gl. Janicaud 2001: 347, v hrvaški literaturi pa npr. Božić Blanuša 2012: 16.

³ Prim. sken ene od strani iz zasebnega Derridajevega izvoda Heideggerjevega članka (Heidegger [1959]).

⁴ »Lichtung« se v hrvaščini prevaja kot »čistina«, v slovenščini pa kot »jasnina«.

Jean Wahl, ko je dejal, da bo »gospod Derrida govoril o razliki («différance») z enim *a*« (Derrida 1968: 75), je bilo prvotno objavljeno s spremljevalno diskusijo, pozneje pa je bilo objavljano v prečiščeni obliki (Derrida 1972a: 3); gre za zbornik *Théorie d'ensemble* iz leta 1968.

Diptih teh dveh Derridajevih predavanj bi v pop-svetu tvoril briljanten gramofonski hit-singel. V teh dveh besedilih je skoraj vse, kar je Derrida pozneje napisal v skorajda grafomanski maniri. Navsezadnje je Derrida to ponavljanje na sebi lasten način, ki mistificira »pokvarjeni gramofon«, tudi priznal z besedami: »Povedali smo že vse, kar smo želeli povedati. [...] Glede na to, da smo že vse povedali, bi morali razumeti, če bi še malo nadaljevali. Če se raztegnemo z močjo igre.« (Derrida 1972b: 81). Alibi za objavo tisočih novih strani vsega, kar je že rekel, je Derrida našel v nezmožnosti ločevanja programa od njegove izvedbe, in to zaradi »igre« uprizoritve dela »différance«, »tekstualnega dela« kot strategije nasprotovanja metafiziki.

Enega izmed najbolj radikalnih primerov »besedilnega dela igre« in hkrati eno izmed Derridajevih največjih besedilnih ekshibicij predstavlja knjiga *Glas* (Derrida 1974), v kateri se dobesedno mešajo različni teksti, razporejeni v kolone ali vstavljeni v ločenih delih. S tem je do skrajnosti privedel postopek, ki obstaja od začetka – vsebuje popačeno pisanje posameznih besed – in ki prepleta vse možne funkcije metaforike igre in teksta v poskusu nazornega predstavljanja oz. uprizoritve lastnega pisanja.⁵ Kar je v omenjeni knjigi pripeljano do skrajnosti, je Derrida že preizkušal v tekstih s konca 60. in začetka 70. let (Derrida 1972a: I; Derrida 1972b: 217). Pozneje pa bo podoben postopek uporabil v prilogi za zbornik, s katerim je vzpostavljena ameriška »šola dekonstrukcije« na univerzi Yale (Derrida 1979: 75). Vsi primeri kažejo, da je Derrida ne samo filozof, ampak tudi performer. Njegovo pisanje je neke vrste filozofski performans, hibrid, ki izhaja iz filozofije in vseh žanrskih definicij znanstvene razprave ter vstopi na polje konceptualne umetnosti.⁶

Zaton strukturalizma in »rojevanje *post*-strukturalizma« (Cusset 2003: 41), ki sta se v živo dogajala pred ameriško publiko, je v večkrat omenjenem predavanju, menda sestavljenem v pičlih desetih dneh (Cusset 2003: 40) – v »dogodku«, ki je zaznamoval konferenco v Baltimoru (Carroll 2005: 61; Cusset 2003: 40) –, Derrida naznanil kot dobesedno razpustitev strukturalizma v uporabi nietzschejansko-heideggrovskega zidarskega kladiva. Tega novega pojava v svojem izvirnem kontekstu še ni bilo mogoče povsem razumeti.

Derrida predavanje zaključuje s soočanjem dveh *interpretacij interpretacij*, s čimer se dobesedno zapre hermenevtični krog, kajti konec njegove predstavitve se vrne v začetek z aluzijo na moto, ki stoji pod naslovom objavljenega besedila (Derrida 1967a:

⁵ Luc Ferry in Alain Renaut to imenujeta »simbolizacija ontološke difference« (Ferry in Renaut 1988: 221), medtem ko Luka Bekavac, ki posebno poglavje posveča analizi knjige *Glas*, govori o »uprizoritvi strukture problema« (Bekavac 2015: 166).

⁶ Pierre Bourdieu je v drugačne namene Heideggerja primerjal z umetnostjo *Ready-Made* in Marcelom Duchampom (1988: 92).

409). Ti dve »master« interpretaciji sta dve vrsti temeljnega odnosa do znanja. Ena vrsta interpretacije si prizadeva za dešifriranje resnice, izvira oz. »izvora«, ki se izmika igri. Druga vrsta interpretacije je afirmativna, saj ni več usmerjena k iskanju izvora, ampak se prepušča igri sveta, da bi preseгла človeka in humanizem. To je afirmacija, ki torej opredeljuje ne-središče drugače kot izgubo središča (Derrida 1967a: 427).

Ne glede na misteriozno in izmuzljivo kakovost interpretacije so aluzije v tem odlomku precej jasne. Prva interpretacija je apolonična in hkrati žalostna, nostalgična misel z aluzijami na Rousseauja in Lévi-Straussa, temu nizu pa lahko pridružimo še Heideggerja. Druga interpretacija je Nietzschejeva dionizijska »la gaya scienza« veselega zapornika v temnici jezika, ki ne ponuja nič razen »igre«. ⁷ Gre za veliko več kot za odnos do strukturalizma, čeprav v tej dokončni »gesti« strukturalizem utрпи škodo kolateralne žrtve.

Na sledi heideggrovske brazde pri Derridaju izgine »opna« – še en strateški termin, s katerim se je ukvarjal –, ki bi ločevala mišljenje od jezika, saj oba temeljita na istem mehanizmu diferenciranja in diskriminiranja. Hierarhiziranje parov kot modus obvladovanja opozicij je nujno za mišljenje, saj gre za diakritično operacijo, diskriminacijo kontinuuma na sestavne dele, kot je jezik – izgovarjanje glasov enega za drugim in tudi pisanje črk ene za drugo je heideggrovska punktuacija časa. Diferenciranje, ki odpira možnost mišljenja, mora biti istočasno pozabljeno – »brisanje sledi« je motiv, s katerim Derrida z narekovaji ali brez njih neposredno žepari s Heideggerjevo »pozabo biti« (Derrida 1972a: 24–25) –, biti mora izbrisano, da bi bilo abstrahiranje kot poskus obvladovanja opozicij sploh mogoče. To je strukturna nujnost – nujnost, ki ni »reduktibilna in kontingentna« –, ki je v osnovi protislovja kateregakoli sistema.

Vendar bo Derrida v svojih kritikah pogosto poudaril, da njegova interpretacija filozofske in intelektualne tradicije ni enostaven obrat. To je tesno povezano s prizadevanjem, da se loči od »nostalgije heideggrovskega *upanja*« (Derrida 1972a: 29), a tudi razlog za izbor Nietzscheja kot temeljne figure vesele destrukcije metafizike z igro, plesom in smehom, kot dobesedno navaja na tem mestu. Derrida se je pri izboru med dvema rušilcema metafizike vendarle odločil za »prilagojenega« Nietzscheja, zaradi česar bi lahko rekli, da je le-ta Heidegger minus iluzija preboja iz metafizike v »jasnin« iskanja avtentičnega smisla biti.

Heidegger je želel razmišljati o avtentičnem smislu biti oz. resnici biti, ki v tem smislu izstopa iz metafizike (Derrida 1972a: 73). Po pozabljanju »jutranje sledi« (»die frühe Spur«), prve razlike – ontično-ontološke razlike, ki vzpostavlja biti in bit – si Heidegger prizadeva najti esenco biti (»Wesen des Seins«), pri čemer se ti tradicionalni filozofski termini zdaj več ne nanašajo na metafizično esenco eksistence. Pisanje »Eksistenz« ali črtanje besede »bit« sta bila Heideggerjeva poskusa in načina signaliziranja njegovega pomikanja v odnosu do metafizične tradicije (Derrida 1972a: 25–26, 76–77). Vendar se v nasprotju s Heideggerjem Derrida sprašuje, ali lahko razlikovanje med »dis-« in »différance« mislimo kot »Wesen des Seins« ali pa nas to pelje onstran jezika

⁷ Za derridajevsko »šolo« branja Nietzscheja gl. Vattimo 1985: 83, Dosse 1997a: 364.

in poimenovanja na splošno možnost izražanja (Derrida 1972a: 26). Drugače povedano, Derrida se sprašuje, ali je po odkritju ontološke razlike in tega, da je struktura resnice takšna, da ji prikrievanje nujno pripada, da je sled »vedno sled brisanja sledi« (Derrida 1972a: 25), možno misliti »resnico« biti (Derrida 1972a: 25).

V Derridajevih očeh je razlika med njim (in nietzschejevsko »veselo znanostjo«) in Heideggerjem v tem, da »différance« ni mogoče poimenovati, ker je vsako poimenovanje že pretvarjanje v prisotnost, v bitje, katerega prvotna razlika nenehno beži, je nenehno dislocirana v verigi razlikovalnih substitucij (Derrida 1972a: 28). Drugače, Derrida meni, da ni mogoče poimenovati tistega, kar omogoča poimenovanje. Heideggerjeva zmeta je v Derridajevem tolmačenju v tem, da še naprej išče »prvo« razliko, »pravo« ime – smisel biti – in razliko kot takšno, in to navkljub vpogledu, da je resnica biti prikrita-razkrita, torej nikoli prikazana »kot taka«.

V nasprotju s Heideggerjevim poskusom, da bi izrekel neizrekljivo, je Derridajeva rešitev za izogib padcu v metafizično onto-teologijo sestavljena iz poskusa približevanju tistemu, česar ni mogoče poimenovati z različnimi strateškimi in začasnimi metaforami »igre«, ki se nikoli ne konča. To pa je nietzschejanska, dionizična igra interpretacije in neprekinjeno delo »différance«. Iz te nezaključenosti interpretativne igre se filozofija spremeni v gibanje v kontinuumu vedno novih izrazov, konceptualnih nadomestkov tistega, česar ni mogoče poimenovati: »jeu«, »supplément«, »différance« itn. Vsak izraz je le začasno blokiranje in zapiranje (»clôture«), s tem pa tudi, kot trdi Derrida, programirano izpodkopavanje stabilnosti strukture.

Ključno vprašanje interpretacije za Derridaja torej postane problem izstopa iz metafizike – kako premagati metafiziko, vendar na način, ki ne bo ponovil, kar je intrametafizični učinek premagovanja metafizike. Ta problem je naslovljen tudi v predavanju iz Baltimora, nanj pa se nanaša v zaključku pariškega predavanja: »Kako se lahko misli tisto zunanje nekega teksta?« (Derrida 1972a: 27). Odgovor na to vprašanje – z znamenito formulo (Derrida 1967b: 227), katere dvojnik je Heideggerjev »es gibt Sein«⁸ – nima le konotacije razmerja med jezikom in referenco, ampak dobiva pomembnejše razsežnosti – kako misliti izstop iz teksta metafizične epohe, ob tem pa se izogniti temu, kar Derrida razlaga kot ostanek metafizike pri Heideggerju, ponavljanje preokreta, »destrukcije«.

Zato Derridaju preostaneta dve strategiji oz. *interpretaciji interpretacij*. Ena je poskus izstopa brez spreminjanja terena, »ponavljajoč implicitno utemeljujoče koncepte in izvirno problematiko, uporabljajoč proti stavbi instrumente ali kamne, s katerimi razpolagamo v hiši oziroma, v enakem pomenu, v jeziku« (Derrida 1972a: 26). Druga strategija pa je, nasprotno, spreminjanje terena z diskontinuirano erupcijo, vdorom od zunaj, ki potrjuje absolutno razliko. Toda vsaka izmed odločitev za Derridaja predstavlja nevarnost.

⁸ Kot komentira tudi sam Heidegger, se je »es gibt« prevajalo kot »il y a« in je Derridajeva konstrukcija (»Il n'y a pas de hors-texte«) citatna parodija Heideggerjeve (prim. Heidegger 1983: 86–87, 92–93).

Nevarnost drugega pristopa, ki je heideggrovska »Destruktion«, je postaviti nov jezik na stara tla, torej ostati v notranjosti, ki je deklarativno zapuščena. Po Derridaju skuša Heidegger ves čas izstopiti iz jezika metafizike – nenehno si izmišlja svoj jezik, da bi izrazil pravi smisel biti –, vendar: »Izredno majanje, kateremu je podvržena klasična ontologija, ostaja vključeno v slovnico in slovar metafizike« (Derrida 1972a: 73). Derrida se iz tega nauči, da zgolj preusmeritev nasprotij ni mogoča, ker je takšen preobrat le ena v nizu heideggrovsko-nietzschejanskih »gest« destrukcije onto-teologije, ki pa v osnovi (ravno zaradi iluzornega prepričanja v možnost, da bi izstopili v zunajmetafizično jasnino »avtentičnosti«) ostajajo ujetniki iste metafizike, ki si prizadeva za »jasnino« popolne »prisotnosti« različnih transcendentalnih označevalcev: glasu, govora, »resničnosti«. Na to se nanaša formulacija z začetka predavanja v Baltimoru: »nobenega smisla ni, da se znebimo pojmov metafizike, da bi zamajali metafiziko« (Derrida 1967a: 412).

Ker meni, da se ne moremo odpovedati »metafizični soudeležbi« (Derrida 1967a: 413), se slednjič odloči za prvo strategijo, za katero torej obstaja direktni predlog pri Heideggerju (Dastur 1990: 82). Njena nevarnost pa je v tem, da lahko potrdi in utrdi tisto, kar naj bi dekonstruirala (Derrida 1972a: 162; Derrida 1972b: 11). Da bi se temu izognili, mora dekonstrukcija po Derridaju delovati dvojno. To po eni strani pomeni fazo preobrata (Derrida 1972c: 56–57) v splošni strategiji dekonstrukcije. Toda zato, ker ostati v preobratu pomeni delovati v imanenci sistema, ki se ruši (Derrida 1972b: 12), se je tej iluziji enostavnega preprostega izhoda mogoče izogniti z izvedbo »splošne premestitve sistema« (Derrida 1972a: 392). Zato je za Derridaja rešitev heideggrovski »Abbau« kot izogibanje čelnemu trku z metafiziko, ki se ji ne more zoperstaviti neki pojem, koncept, ampak tekstualno delo in drugo veriženje (Derrida 1972b: 12). To premeščanje sistema kot veriženja pa je nenehno proizvajanje konceptov – »tracce«, »marge-marque-marche«, »pharmakon« ipd. –, ki proizvajajo resonanco neodločljivosti smisla, ki maje sistem, saj se mu izmikajo, čeprav se v njem nahajajo (Derrida 1972c: 58–59; Derrida 1967a: 34, 371, 412, 416, 421–22). »Zaradi tega«, kot bo razlagal pozneje, »nikoli ni šlo za zoperstavljanje grafocentrizma logocentrizmu niti kateregakoli centra centru. O gramatologiji ni obramba in ilustracija gramatologije« (Derrida 1972c: 21–22).

Ker v resnici ni izstopa, Derrida najde rešitev – ali »rešitev« – v nietzschejevski »igri«, začinjeni z avantgardističnim, joyceovskim elementom dobesednega eksperimentiranja s tekstom, ki veselo sprejme lastno zatočišče v jeziku, metafiziki, strukturi. Poreklo prizora, s katerim je Frederic Jameson Derridajev pristop primerjal s tapkanjem po steni »lastne konceptualne temnice« (Jameson 1972: 196), je razviden v Derridajevem receptu uporabe proti gradbenim orodjem ali kamnom, ki jih imamo v hiši. Metafora ječe, v kateri je človek-ujetnik prisiljen uporabljati orodja in kamne, ki so mu na voljo v hiši metafizičnega jezika, da bi postopoma razgradil in preoblikoval sistem, lahko razumemo kot ironično poigravanje s Heideggerjevo »hišo biti« (Heidegger 1983: 154–57) ter človekom kot »pastirjem« in »sosedom biti« (Heidegger 1983: 108–09).

Toda če z Derridajeve stavbe odstranimo omet učinkov poševnega tiska, preroških poz in velikih misli o tem, kako ni mogoče izstopiti ne iz jezika ne iz metafizike, ker je jezik prepojen z metafiziko, postane vidna temeljna armatura regresivne evolucije,

v kateri človek iz Platonove votline najprej napreduje do Heideggerjeve »hiše biti«, da bi na koncu končal v derridajevsko-poststrukturalistični temnici jezika. Torej je vendarle vprašanje – ko se odgrne šifra težko prebojnih filozofskih kodov –, kaj je ta njegova (in Heideggerjeva) »preokret-premestitev« doktrina. S tem ko aludira na heglovski »Aufhebung« (prim. Derrida 1972b: 12–13) in se poigrava z enim izmed logičnih pravil – »*Tertium datur*, brez sinteze« (Derrida 1972b: 271) –, Derrida skorajda dobesedno izraža nedoločenost poti, ki ni ne antiteza ne sinteza. Ali ni s tem v ornatu težke filozofske retorike, prenapolnjene s pomenljivimi denotacijami in z navidezno še težjimi konotacijami, poleg brezizhodnosti sizifovskega stanja človeškega rodu natlačena zgolj elaboracija neopredeljenosti, določena intelektualna podlaga ideološke tretje poti? Ne glede na njegovo kritiko Heideggerja teza, da preprost obrat ni izstop iz metafizike, ni nič drugega kot mlačna, topla voda, saj tudi ta motiv Derrida prevzame od Heideggerja, ki pa ima povsem derridajevsko formulacijo – to pričuje tudi o neločljivi povezanosti učenca in učitelja⁹ – o tem, kako je izkrivljanje metafizične trditve še vedno metafizična trditev (Heidegger 1983: 70–71).

Prav zaradi misteriozne drže misleca, čigar globina se meri s težavnostjo besedišča, je Derrida sčasoma postal kulturni avtor »postmoderne teorije«. Velik vtis je pustil na ameriško publiko, kot se je študentskih dni v Baltimoru spominjal David Carroll. Derrida se ni nikoli ločil od težkega pisalnega stroja, v njegovem kovčku pa je bilo več knjig kot oblek (Carroll 2005: 63–64). Poleg rahlega francoskega naglasa, ki ni bil na škodo njegovemu šarmu, je izhajal iz evropske filozofske tradicije in zlasti hermetične husserlovsko-heideggrovске fenomenologije in ontologije, ki ju je imel v malem prstu.

Predavanje v Baltimoru, prepredeno z direktnimi citati in parafrazami velikih mislecev, je kot večina njegovih poznejših tekstov razen dramskega sloga prinašalo tudi heideggrovski patos epohalnih »zasukov«, medtem ko je skrivnostnost žargona prispevala k eksotičnosti in neprevedljivosti, medjezikovni neprenosljivosti posameznih izrazov – kot npr. »la différence« –, ki jih ni mogoče ubesediti, temveč le razumeti (kot so »Tao«, »brahman« ali »biti«). Ezoteričnost torej ni bila pomanjkljivost, temveč je, ravno nasprotno, samo še krepila karizmatično zapeljivost njegove »pisave«, ki je nenehno iskala ravnotežja na mejah med filozofijo, literaturo in konceptualno umetnostjo.

Vse večjo zainteresiranost za Derridaja so spremljale tudi številne kritike na njegov račun. Ena zvrst kritike je predvidljiva reprodukcija heideggrovsko-derridajevske interpretacijske procedure na samega Derridaja (Vattimo 1985: 159), s čimer se skuša dokazati, da je tudi on sam enako metafizik. Poleg takšne kritike znotraj iste skupine, več skepse obstaja v analizi »misli leta '68«, ki so ideološko blizu liberalno-državljanskemu »centru«. Luc Ferry (na začetku novega tisočletja minister izobraževanja v konzervativno-liberalnih vladah) in Alain Renaut (v 70. letih tudi sam pripadnik kroga francoskih heideggrovcev) menita, da je Derridajeva filozofija, če že ne šarlatansko plagiranje, repetitivno in zgolj retorično zapleteno demonstriranje ene in iste ideje, ki jo je prevzel od Heideggerja (Ferry in Renaut 1988: 202). Njuna formula za derridajevski

⁹ Ferry in Renaut Heideggerja poimenujeta »nemški pred-derridajev« (Ferry in Renaut 1988: 211), Janicaud pa Derridaja »bolj heideggrovski kot Heidegger« (Janicaud 2001: 256).

heideggerizem ni Heidegger minus iluzija preboja iz metafizike, temveč »Derrida = Heidegger + Derridajev stil« (Ferry in Renaut 1988: 201).

Kolikor koli je že Derridajev stil bil značilen, Renaut in Ferry to nekoliko preveč izpostavljata, saj le-ta sodi v tradicijo tevtonske, heglovske manire teatralnih gest in epohalnih »svetovnozgodovinskih« sodb, in sicer je povsem podoben »konceptualni histopatologiji« Heideggerja (Bourdieu 1988: 125), ki je v akademsko sprejeto domeno uvedel »zaklinjevalni in preroški stil«, dotlej omejen na robove akademske filozofije (Bourdieu 1988: 68–69). Stališče, da pri Derridaju ne obstaja nič razen stila in da Derrida ni nič drugega kot francoska travestija Heideggerja, pomaga razumeti, zakaj ni bil sprejet v francoskem akademsko-filozofskem *mainstreamu*. Na razhod z »akademizmom Sorbone« (Dosse 1997b: 22) in njegovo marginalizacijo kažeta tako Derridajeva kasnejša pozicija na »novi« instituciji (EHSS) kot tudi dejstvo, da je doktoriral šele leta 1980, potem ko je že zdavnaj postal »celebrity«.

Levo od sredine je vedno obstajalo določeno nelagodje, ki je bilo povezano z neulovljivostjo Derridajeve pozicije. Jasno je bilo, da ima metoda dekonstrukcije velik provokativni potencial. Svojevrsten dokaz nelagodja je nesprejetje Derridaja v vejah akademskega establišmenta in tudi v krogu »ortodoksnih« heideggrovcev (Janicaud 2001: 252). Po drugi plati pa se je ob razlagi, da ni nobenega izhoda iz metafizične temnice jezika, levo od sredine zdelo, da je v kritiko vtisnjena konservativna (Kauppi 2010: 90), regresivna, celo reakcionarna pozicija, ki torej postaja zaveznik tistim desno od centra, saj lahko vse relativizira ali upraviči karkoli, ne glede na dejansko represijo v dejanskih družbenih konfliktih, ki se bodo zgodili na ulicah Pariza le nekaj mesecev po predavanju »La 'différance'«. ¹⁰

V prizadevanju, da ne bi sledil Heideggerju v »iskanju avtentične biti«, po drugi strani pa z doto heideggrovske teze se je Derrida odločil za »igro« združenega branja-pisanja in pisanja-branja (Derrida 1972b: 80), edinega načina za spletanje niti besedil v opusu, v katerem skorajda ni sprememb, ampak so le ponavljanja.

Kot kaže kratka anamneza dekonstrukcije zgoraj je pot do trenutka, v katerem se razkadi megla prve jutranje sledi in ko se izpod napudrane precioznosti začne kazati beda salonske radikalnosti »francoske teorije«, tegobna. Obdaja jo debelo obzidje nerazumljivega žargona. Treba je trdo delati, da bi se prebili skozi temino in mističnost heideggrovske »gozdne poti« in prišli do »jasnine« jase, na kateri se kažejo cesarjeva nova oblačila nihilističnega sofizma, ki jemlje aduta iz roke katerikoli kritiki.

Ravno takšna super-teorija, imuna na katerokoli skeptično pripombo, bo našla svojo obljubljeno deželo na ameriških univerzah, pozneje pa po vsej Evropi in širom sveta. Derrida je na ta način pravzaprav ponovil pot svojega velikega vzornika in eno izmed njegovih ključnih tez, po kateri pozaba strukturno pripada znanju. Kar se je Heideggerju zgodilo v Franciji, se je Derridaju pripetilo v ZDA. Fundamentalni

¹⁰ V enem izmed predavanj iz leta 1968 Derrida celo obravnava umor Martina L. Kinga, pogajanja o vojni v Vietnamu in pariške upore '68 (Derrida 1972a: 135).

antiintelektualizem je postal humus za posredovanje in »diseminacijo« fundamentalne ontologije. Sled in brisanje sledi Heideggerja sta Derridaju omogočila pomemben vpliv na različna področja humanističnih ved v ZDA in drugje zunaj Francije. Fama je običajno obratnosorazmerna z znanjem. Derridajeva dekonstrukcija kot tudi francoska teorija nasploh sta šli skozi nekaj podobnega kot obogatitev urana, preden se je v obliki nuklearnih glav razporedila po Evropi. Na Hrvaškem je v nasprotju z matičnim francoskim kontekstom popkovina Heidegger-Derrida ostala precej neosvetljena, in to kljub zagrebški in jugoslovanski recepciji Heideggerja ter prevodom Derridaja že v zgodnjih 70. letih prejšnjega stoletja.¹¹

Da je francoska intelektualna »invazija« svoje zatočišče našla primarno na Oddelkih za literaturo (Cusset 2003: 86), pa ni nič čudnega, saj je – kot ilustrira Derridajevo pisanje – »postmoderna teorija« sebe umeščala na mejo med filozofijo in literaturo. Francoska uporaba sintagme »French Theory« poudarja prav neločljivost recepcije »francoskih mislecev« v ZDA od koncepta »teorija«. Zahvaljujoč galskemu posredovanju nemško-evropske filozofske tradicije, ki je bila filtrirana skozi heideggrovsko lečo, se je »teorija« književnosti iz relativno dolgočasne tradicionalne poetike, v kateri se je razvrščalo stilske figure in verzifikacijske sisteme, spremenila v dinamično, provokativno in mondeno »literarno teorijo« – ali enostavno »Teorijo« z velikim T. Preučevanje literature, ki je do začetka 20. stoletja komajda predstavljalo svoj akademski status (Eagleton 1987: 40) in je ostalo v večnem iskanju metodološke opore, je v tej zvezi dobilo popolno rešitev. V simbiozi študija literature in filozofije je »Teorija« postala – gledano skozi oči filozofskih tradicionalistov – filozofija na rezervnem položaju, surogat resnične oz. kontinentalne filozofije, medtem ko je akademski študij literature lahko uspešno parazitiral na tej filozofski tradiciji kljub temu, da je teorija *à la française* svojo specifičnost zgradila prav na nenehnem provociranju te tradicije (Eagleton 1987: 41). Vendarle je mlada, šele pred kratkim pripuščena v okrilje univerze, dvajset stoletij stara disciplina raziskovanja moderne – ne pa klasične (Eagleton 1987: 41) – literature iz te tradicije črpala digniteto in »gravitas« korenin, ki so ji manjkale.

Derrida ni bil edini francoski »vajenec« kontroverznega »mojstra« Heideggerja (Janicaud 2001: 82, 224–26), čigar retorična pompoznost in karizma sta imeli čudežno moč nad sodobniki, tolikšno, da je sčasoma le rasel kult »modreca« in samotarja, ki živi v koči v Črnem gozdu in h kateremu so sledilci šli na romanja (Janicaud 2001: 82, 224–26) kljub okultnosti njegove proze, sumljivo blizu iluzorni nad-filozofiji, za katero je francoski germanist Robert Minder zatrdil, da je »izraz reakcionarnega švabskega ruralnega katolicizma« (Janicaud 2001: 195). Prav Derridajevo predavanje v Baltimoru je bilo eden izmed trenutkov, v katerem je bil razvit recept – kot bi se reklo v stilu njegove farmakološke kritike Platona – »francoske teorije« kot miselnega placeba ali »ersatz«-filozofije. V Derridajevih besedilih iz 2. polovice 60. let (v »igri« branja od desne proti levi in od leve proti desni) lahko v retrospektivi vidimo skorajda programske formulirane in ključne ideološke in politične značilnosti »post-strukturalizma«

¹¹ Bekavac spomni na njegov odnos s Heideggerjem (prim. Bekavac 2015: 44) in se podrobno ukvarja z vplivom Edmunda Husserla, medtem ko se Zrinka Božić Blanuša ukvarja z odnosom Heidegger-Emmanuel Lévinas-Derrida (Božić Blanuša 2012: 125 sl.).

in »postmoderne teorije«, katerih čas je šele prihajal. To so kritika razsvetljenstva, racionalizma in humanizma, relativizem in ekvidistanca v zvezi s politično delitvijo desnice in leve.

Končni in resnični udarec bosta »struktura« in »strukturalizem« kot jesen razsvetljenstva v 20. stoletju dobila z navalom kamnitih kock, ki so jih protestniki strgali iz tlakovcev na ulicah Pariza maja 1968. Med številnimi parolami, ki so bile tedaj napisane na stenah, pa je bila tudi tista, da »strukture ne zahajajo na ulico«.

Iz hrvaščine prevedla Mirta Jurilj.

VIRI IN LITERATURA

- Hannah ARENDT, Karl JASPERS, 1992: *Correspondence 1926-1969*. Ur. Lotte Kohler, Hans Saner. Prev. Robert Kimber, Rita Kimber. San Diego – New York – London: Harcourt Brace and Company.
- Luka BEKAVAC, 2015: *Prema singularnosti. Derrida i književni tekst*. Zagreb: Disput.
- Pierre BOURDIEU, 1988: *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Prev. Peter Collier. Stanford: Stanford University Press.
- Zrinka BOŽIĆ BLANUŠA, 2012: *Iz perspektive smrti. Heidegger i drugi*. Zagreb: Plejada.
- David CARROLL, 2005: Jacques Derrida or the Gift of Writing – When Something Happens. *SubStance* 106 (34/1). 60–71.
- François CUSSET, 2003: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte.
- Françoise DASTUR, 1990: *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF.
- Jacques DERRIDA, 1967a: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil (Points).
- Jacques DERRIDA, 1967b: *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Jacques DERRIDA, 1968: La »différance«. *Bulletin de la Société française de philosophie* 63/1. 73–120.
- Jacques DERRIDA, 1972a: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Jacques DERRIDA, 1972b: *La dissémination*. Paris: Seuil (Points).
- Jacques DERRIDA, 1972c: *Positions*. Paris: Minuit.
- Jacques DERRIDA, 1974: *Glas*. Paris: Galilée.
- Jacques DERRIDA, 1979: *Living On: Border Lines*. Prev. James Hulbert. *Deconstruction and Criticism*. Harold Bloom et al. London – Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Jacques DERRIDA, 1987. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée.
- Jacques DERRIDA, 2003: *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée.
- Eugenio DONATO, Richard MACKSEY (ur.), 1972: *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- François DOSSE, 1997a: *History of Structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*. Prev. Deborah Glassman. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

- François DOSSE, 1997b: *History of Structuralism*. Volume II: *The Sign Sets, 1967-Present*. Prev. Deborah Glassman. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Terry EAGLETON, 1987: *Književna teorija*. Prev. Mia Pervan-Plavec. Zagreb: SNL.
- Luc FERRY, Alain RENAULT, 1988: *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard (Folio essais).
- Martin HEIDEGGER, [1959]: *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Na spletu.
- Martin HEIDEGGER, 1983: *Lettre sur l'humanisme*. Fr. prevod Roger Munier. Paris: Aubier Montaigne (dvojezična izdaja).
- Eric HOBBSBAWM, 2003: *Interesting Times. A Twentieth-Century Life*. London: Abacus.
- Fredric JAMESON, 1972: *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Dominique JANICAUD, 2001: *Heidegger en France. Récit*. Paris: Albin Michel.
- Niilo KAUPPI, 2010: *Radicalism in French Culture. Public Intellectuals and the Sociology of Knowledge*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Peter TROWNEY, 2014: Heidegger et les cahiers noirs. *Esprit* Août-Septembre. Na spletu.
- Gianni VATTIMO, 1985: *Les aventures de la différence*. Prev. Pascal Gabellone, Riccardo Pineri, Jacques Rolland. Paris: Minuit.

SUMMARY

The paper revisits elements of the critique of structuralism and philosophical tradition as formulated by Jacques Derrida in the late 1960s, showing how Derrida, relying heavily on Martin Heidegger's philosophy, shaped an interpretative approach that was basically incompatible with structuralism. His interpretation of the fundamental models of interpretation is seen as a pivotal point—in the American reception of structuralism—for future construction of the “postmodern literary theory,” which French authors themselves have sceptically dubbed “French Theory,” precisely to emphasise the concept's inextricable ties with French mediation of the European intellectual tradition in the US.