

DRIFT DEKONŠTRUKCIE

MICHAELA FIŠEROVÁ, Katedra Mediálnych štúdií, MUP, Praha, ČR

FIŠEROVÁ, M.: Drift of Deconstruction
FILOZOFIA, 70, 2015, No. 3, pp. 215-228

The paper focuses on the methodological problem of interpretation in Jacques Derrida's work. In order to build up a new philosophical strategy against the violence of western metaphysics and its indications of full presence or full absence of text's meaning, Derrida opens the text to semantic inconsistency. From the point of view of deconstruction, every text reaches other texts by means of its *supplements*: the text becomes workable, telescopic and spongy. All its meanings are contained in the context, which is unlimited; intertextual meanings are drifting in it. Nevertheless, if Derrida rejects metaphysical certitudes of the meaning's presence, why does he criticize certain interpretation of text as "wrong"? What exactly is Derrida doing when he reads a text "critically" and "precisely"? In order to answer these questions, the paper shows the differences between interpretation and dissemination from the point of view of their problematic relation to the text's meaning. By comparing Derrida's and Eco's pragmatical ways of reading, the paper focuses on their opposing stands questioning at the same time the conceptual limits of the specific drift of meaning in deconstruction.

Keywords: Umberto Eco – Jacques Derrida – Text – Intertextuality – Interpretation – Deconstruction – Meaning

1. Text a intertextualita. Vedený snahou vybudovať novú „taktiku“ proti násiliu západnej metafyziky, určujúcej plnú prítomnosť alebo úplnú neprítomnosť významov v texte, Jacques Derrida otvára text nestálosti jazykových významov. Z hľadiska dekonštrukcie text obsahuje všetky významy. Nič už nie je mimo textu, všetko je v texte, ktorý sa prostredníctvom svojich *suplementov* predlžuje k iným textom: je tvárny, teleskopický a porézny. Všetky jeho významy sú obsiahnuté v kontexte, ktorý je bez hraníc; intertextuálny význam v ňom driftnuje.¹ Ak však Derrida odmieta metafyzické istoty prítomnosti významu, prečo potom kritizuje určitú interpretáciu textu ako „mylnú“? Čo vlastne robí s textmi sám Derrida, keď ich číta „kriticky“ a „precízne“?

Pokúsme sa zodpovedať tieto otázky preskúmaním Derridových filozofických zámerov a spôsobu ich realizácie v praxi; priblížme si jeho prácu s pojmami a s textmi. Začnime určením významu pojmu *text*, ktorý je pre dekonštrukciu nepostrádateľný. Derrida

¹ V tejto štúdii budeme chápať sémantický *drift* ako posun významu textu spôsobený jeho interpretáciou. K takto chápanému driftu dochádza v procese výkladu textu za účelom komentára, kritiky, prekladu a pod. Sémantická koncepcia driftu umožňuje chápať *semiózu* ako tvorivý proces, v ktorom je *rozpoznávanie* „vlastného“ významu textov problematické.

chápe *text* ako miesto sémantickej produktivity a zároveň ako reprezentačný pohyb označujúci sám seba: vďaka týmto dvom vlastnostiam dekonštruktivistický text pôsobí proti „referenciálnemu bludu“ jazyka, ktorým metafyzika tradične ovláda čítanie textov. Takto chápaný text je sémanticky nestabilným tkanivom, v ktorom je každý prvok konštituovaný na základe *stopy* iných prvkov. Text nie je do seba uzavretý, pretože sa tvorí priebežne, transformáciou iného textu: pred textom nie je nič, čo by už nebolo textom. Hľadanie „pôvodného“, „vlastného“ významu textu je ilúziou, ktorú dekonštrukcia systematicky odhaľuje: text je čitateľný práve preto, lebo v ňom neustály pohyb zmyslu zanecháva svoje *stopy*.

Túto pohyblivosť, dianie zmyslu sa Derrida pokúša priblížiť prostredníctvom pojmu *diseminácia*, chápaného ako rozptýlenie, roztrúsenie významu textu. Diseminácia spochybňuje predstavu jednotného jadra textu organizujúceho jeho význam na spôsob idey, tematickej jednoty či pravdy, pretože textu vždy niečo chýba. Text je niečo principiálne nehotové: je miestom utvárajúceho sa významu. Aby sme ho kompletizovali, pripájame k nemu rôzne *suplementy*, aby sme nimi dourčili význam textu a vynahradili tak vždy iba nedostatočnú prítomnosť významu v texte. Derrida však upozorňuje, že *suplement* je zároveň niečím *navyššie*: prekračuje text, ku ktorému sa pridáva, a predlžuje ho do iných textov. Keďže ku každému textu možno pripojiť ďalší *suplement* a keďže každý text je výsledkom *suplementárneho* predlžovania iných textov, definitívna kompletizácia významu textu sa odkladá do nekonečna.

Derrida chce touto novou formou výkladu významu prevrátiť zdanlivo „prirodzený“ hierarchický vzťah binárnych opozícií, ktoré sa vo filozofii etablovali ako určitá forma metafyzickej samozrejmosti. Príkladom môže byť binárna opozícia *hlas* verus *písmo*, v ktorej je pre Derridu principiálne problematická tradičná nadržanosť hlasu: metafyzika núti filozofov k tomu, aby privilegovali hlas ako prvotný zdroj významu a aby súčasne písmo stavali do úzadia ako akúsi sémantickú odvodeninu. On sám uvádza: „Fonologizmus je bezpochyby vo vnútri lingvistiky, ako aj metafyziky vylúčením alebo ponížovaním písma“ (Derrida 1999, 112).

Týmto metafyzickým „ponížovaním písma“ myslitelia ako Claude Lévi-Strauss či Jean-Jacques Rousseau množia protirečenia vo vnútri svojich vlastných koncepcií, pretože písmo je prítomné všade tam, kde je nejaký kultúrny prejav: je to vlastne podmienka kultúrnej existencie. Pokiaľ teda Lévi-Strauss tvrdí, že u Ňambikvarov objavil a opísal *kultúru bez písma*, z Derridovho hľadiska je to principiálna antinómia. Derrida túto tradičnú hierarchiu prevracia na ruby, tvrdiac, že *písmo* sémanticky predchádza *hlas*. Treba však zdôrazniť, že Derridova definícia pojmu *písmo* sa od tradičného chápania tohto pojmu líši. Derrida paraziticky ponecháva starú formu, ktorej dáva nový obsah: „Ak sa písmo prestane chápať v jeho úzkom zmysle, v zmysle lineárneho a fonetického záznamu, musí byť možné povedať, že každá spoločnosť, schopná produkovať vlastné mená a rozohrávať klasifikačnú diferenciu, praktizuje písmo vôbec. Výrazu „spoločnosť bez písma“ teda nezodpovedá žiadna skutočnosť ani žiaden pojem. Tento výraz patrí k etnocentrickému snivaniu, zneužívajúcemu bežný, t. j. etnocentrický pojem písma“ (Derrida 1999, 119-120).

Z hľadiska dekonštrukcie sa *písmo* vystavuje čítaniu, teda *hlasu*, ktorý ho prichádza

interpretovať, vysvetľovať jeho význam. Interpretácia textu je však z Derridovho pohľadu len tvorbou suplementov, ktoré text predlžujú k iným textom a posúvajú jeho význam inam. Každý výklad je v tomto ohľade *prekladom* významu textu generujúcim nový suplementárny text, ktorý „neumožňuje nejaké hermeneutické dešifrovanie v poslednej inštancii“, „odtajnenie zmyslu či pravdy“ (Derrida 1993, 303). Význam textu je takto odložený – posunutý a transformovaný – v rozpore s nárokmi metafyziky prítomnosti.

Práve tieto nároky majú byť dekonštruované: už nemáme do činenia so znakom, ale so *stopou* významu, ktorá drobí a rozptyľuje jednotný význam textu do podoby fragmentárnych *reprezentácií reprezentácií*. Ako pripomína Borradoriová, keď Derrida tvrdí, že význam textu je diseminovaný, znamená to, že jeho „identita vôbec nemusí byť dokonale homogénna, pretože zahŕňa stopy toho, čo explicitne vylučuje. Dekonstrukcia pátra po týchto stopách a používa ich na to, aby navrátila hlas tomu, čo sa nehodí do dominantnej množiny inklúzií a exklúzií“ (Borradori 2005, 158). Na nasledujúcich dvoch príkladoch Derridovho čítania sa pokúsime preskúmať, nakoľko sa mu podarilo zmieneny autorový zámer realizovať. Začneme prvým príkladom – Derridovou kritikou Foucaultovho „mylného“ výkladu Reného Descarta, ktorá je z hľadiska nášho skúmania výrazným príkladom predovšetkým preto, lebo v nej Derrida bojuje za „presný“ výklad filozofických textov.



Jacques Derrida

stretáva šialenstvo po boku sna a všetkých foriem omylu“ (Foucault 1972, 56). Descartes ale nechápe všetky tieto formy rovnako: Existuje „podstatná nerovnováha medzi

2. Derridovo čítanie Descarta: otázka presnosti.

Predmetom Derridovej kritiky, formulovanej v štúdiu *Cogito a dejiny šialenství* (Derrida 2002), bola snaha Michela Foucaulta určiť vo svojej knihe *L'histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault 1972) filozofické oprávanie statusu šialenstva v období osvietenstva. Podľa Foucaultovho názoru predstavenom na začiatku druhej kapitoly nazvanej „Veľké uzavretie“ koncom obdobia renesancie sa status šialenstva náhle mení: „Osvietenstvo ho prekvapujúco násilným zásahom umlčí“ (Foucault 1972, 58). Foucault dáva toto pozorovanie do súvislosti s filozofickou udalosťou, ku ktorej došlo „medzi Montaignom a Descartom“ (Foucault 1972, 58) a ktorú charakterizuje ako „nástup rácia“ (Foucault 1972, 58). Predstavuje karteziánsku filozofickú koncepciu ako emblematickú pre novú modalitu myslenia, ktorá sa v Európe etablovala v období osvietenstva.

Ako sám píše, „na ceste pochybovania Descartes

šialenstvom na jednej strane a snom a omylom na druhej strane“ (Foucault 1972, 57). V sne je usporiadanie fantastických obrazov umožnené prostredníctvom „najjednoduchších a najvšeobecnejších“ vecí, zabezpečujúcich snom ich pravdepodobnosť. Lenže na rozdiel od sna, v prípade ktorého sa pravda javí ako jeho podmienka možnosti, šialenstvo je tejto podmienky zbavené. Podľa Foucaulta Descartes predstavuje istotu – ja, ktorý myslím, nemôžem byť šialený –, ktorá ho ubezpečuje, že sa ho hrozba šialenstva nemôže týkať. Táto nová modalita myslenia zameraná „proti šialenstvu“, ktorá určila „nemožnosť byť šialený, podstatnú nie pre objekt myslenia, ale pre mysliaci subjekt“ (Foucault 1972, 57), spôsobila, že sa šialenstvo stalo v klasickej dobe neprijateľným; to ona oprávnila jeho uzavretie. Podľa Foucaulta karteziánske myslenie umožnilo, aby „nebezpečenstvo šialenstva zmizlo zo samého výkonu Rozumu“ (Foucault 1972, 58). Odvtedy sa už zmysel a nezmysel nemôžu prestupovať: načrtla sa deliaca línia medzi „nerozumným Rozumom a rozumným Nerozumom, ktorý bol dôverne známy Renesancii“ (Foucault 1972, 58).

Derrida pokladá tento Foucaultov výklad vzťahu rozumu a šialenstva v Descartovom diele *Úvahy o prvej filozofii* (Descartes 1970) za „mylný“.² Vo svojom kritickom článku *Cogito a dejiny šialenstva* (Derrida 2002) Derrida upozornil na fakt, že Descartova koncepcia myslenia ešte stále vzhliada k Bohu ako k svojmu garantovi, čo je však v rozpore s Foucaultovým tvrdením, že karteziánska metodická skepsa odlišila rozum od šialenstva, aby šialenstvo eliminovala. Podľa Derridu sa tento Foucaultov výklad vzdáva zámeru Descartovho projektu, v ktorom nešlo o vylúčenie bláznov pre ich nerozumnosť, ale o porovnanie myslenia šialenca s myslením spiaceho človeka. Keďže pre Descarta je človek, ktorému sa niečo sníva, „šialenejší než šialenec“, nemožno ho viniť zo snahy vylúčiť šialenstvo a uprednostniť rozum. Konštatovaním, že každý človek, i šialenec, myslí, Descartes vnáša do vnútra myslenia hrozivú možnosť šialenstva. Ako však upozorňuje Derrida, šialenec nemôže reflektovať svoje vlastné myslenie, pretože nie je schopný tvoriť *rozumné reprezentácie* skutočnosti.

Keďže Foucault si nevšima dvojakošť karteziánskeho chápania *reprezentácie*, Derrida sa od jeho výkladu dištancuje, ukazujúc v jeho výklade pascu, do ktorej sa Foucault chytá, keď poriadok obviňuje v poriadku.³ Derrida ukazuje, že v snahe dištancovať sa súčasne od klasickej epistémy i od štrukturalizmu, ktoré charakterizuje ako fundované na princípe *reprezentácie*, sa Michel Foucault kriticky dištancuje od princípu *reprezentácie* ako takého. To však neplatí pre jeho vlastnú filozofickú prax, v ktorej postupuje rovnako ako tí, ktorých kritizuje: Foucault vykonáva, a súčasne popiera reflexiu *reprezentácie*, čo problematizuje zrozumiteľnosť jeho výskumného projektu. Táto skutočnosť napokon Derridu privádza ku kritike atakujúcej Foucaultov *štrukturalistický* totalitarizmus.⁴ Touto ostrou kritickou formuláciou Derrida upozorňuje na filozofický „totalitarizmus“ ako na neprítomnosť reflexie pôvodu historickosti vo všeobecnosti, teda na neprítomnosť chápania *reprezentácie* ako princípu konštituujuceho a legitimizujúcho príbehy dejín. V akom

² Problematike Derridovho čítania Descarta som venovala zvláštnu pozornosť v štúdiu *Odložený význam. Derrida o sémantickej konštrukcii a deštrukcii* (Fišerová 2014, 11-21).

³ „Rád je takto denuncovaný v ráde“ (Derrida 2002, 193).

zmysle je však Foucaultov „totalitarizmus“ štrukturalistický? Derrida konštatuje, že Foucaultova diskurzívna analýza je naďalej blízka štrukturalizmu, pretože „pokiaľ niekto chce písať históriu rozhodnutia, rozdelenia, diferencie, vystavuje sa riziku, že bude delenie konštituovať ako udalosť alebo štruktúru, ktorá vyvstáva uprostred jednoty určitej pôvodnej prítomnosti, a že bude tak potvrdzovať metafyziku v jej základnej operácii“ (Derrida 2002, 200). Inými slovami, Foucaultov „štrukturalizmus“ spočíva v ambícii predstaviť svoju vlastnú reprezentáciu dejín ako ich celkovú, úplnú, totálnu podobu.

Akokoľvek presné, z hľadiska nášho skúmania je toto Derridovo čítanie problematické, pretože protirečí vyššie uvedenému zámeru dekonštrukcie. Keď totiž Derrida háji proti Foucaultovej verzii svoju vlastnú verziu čítania Descarta, situuje sa do metafyzickej pozície držiteľa „pravdy“: obhajuje metafyzicky „plnú prítomnosť“ významu Descartovho textu a súčasne i jeho „náležité“ čítanie. Ba čo viac, Derrida je kritický k Foucaultovmu výkladu Descarta práve preto, lebo sa domnieva, že presne chápe „pravý“ význam Descartovho textu: jeho vlastné čítanie tu vystupuje ako ekvivalent čítaného textu. Derrida v tomto prípade neuvádza vlastné čítanie ako nevyhnutne poznačené suplementaritou a jej odkladom významu čítaného textu. Uvedené Derridovo tvrdenie, že „pôvodný je ne-pôvod“ a že už na „počiatku“ je opakovanie, re-prezentácia, neplatí ani pre jeho vlastné čítanie Descartovho textu, ani pre jeho kritické čítanie Foucaultovej interpretácie Descartovho textu. Keďže Derrida nečíta Descartove ani Foucaultove texty v súlade s vlastným principiálnym tvrdením, že prezentácia, ktorej je reprezentácia pripomienkou, sa neudiala, že originál je už kópiou, produkuje nesúlad medzi deklarovanými zámermi a ich uskutočňovaním: na jednej strane Derrida vyhlasuje, že jeho práca marí referenčné nároky štrukturalizmu, keď izoluje znak od jeho referentu; na druhej strane je jeho vlastné čítanie poplatné práve tomuto referenčnému princípu, prestupujúcemu západnou metafyzikou a oprávňujúcemu nároky štrukturalistickej *signifikácie*.

Domnievam sa však, že toto Derridovo čítanie Foucaulta nie je jediným prejavom *pragmatického paradoxu*, ktorý sa objavuje v Derridovej filozofickej praxi. Jeho čítanie sa prejavuje aj inak než len *kritizovaním nepresnosti* určitého výkladu filozofického textu. Niekedy dokonca postupuje opačne, keď sa vo svojom výklade necháva unášať sémantickým driftom ďaleko za hranice metafyzickej *presnosti* výkladu. Príkladom takejto *nepresnosti* môže byť jeho čítanie Peircea, v ktorom sa Derrida prejavuje ako nadšený sympatizant Peirceovej semiotickej koncepcie, súčasne ju však predstavuje spôsobom, ktorý má len málo spoločné so zámermi deklarovanými danou koncepciou. Druhý exkurz do Derridovej práce s textom nám priblíži práve tento prípad.

3. Derridovo čítanie Peircea: otázka nepresnosti. Derridov záujem o semiotiku Ch. S. Peircea je výnimočný, prejavuje sa len v *Gramatológii* (Derrida 1999) v súvislosti s úvahou o metafyzických danostiach semiotiky. Zároveň je však jeho čítanie pozoruhodné tým, že v ňom Derrida číta niečo iné, ako Peirce píše, a tiež tým, že jeho sémantický drift sa prejavuje práve v tých pasážach, v ktorých s Peirceom sympatizuje. Ukážme si tento *drift dekonštrukcie*

na príklade piatich momentov, v ktorých sa Derridov výklad od Peirceových textov⁴ líši.

Prvý prejav Derridovho nepresného výkladu možno vidieť v jeho chápaní Peirceovho tvrdenia „Symbols rastú“ v zmysle tvrdenia „Arbitrárnosť plodí arbitrárnosť“. Podľa Derridu sa Peirce svojím chápaním vývoja symbolov vzdáľuje logocentризmu i fonocentризmu, ktorému je poplatná štrukturalistická semiológia. Ako sám píše, „Peirce bol vo svojom projekte semiotiky, ako sa zdá, k nereducovateľnosti tohto stávania-sa-nemotivovaným symbolu vnímavejší než Saussure, pričom predstava symbolu tu hrá úlohu analogickú úlohu znaku, ktorý Saussure stavia práve proti symbolu: „Symbols grow (...)“ (Derrida 1999, 54-55). Na základe uvedeného by sa mohlo zdať, že Derridova *stopa* má blízko k Peirceovmu chápaniu *symbolu*. Nie je to však celkom tak. Hlavný rozdiel medzi Peirceovým *symbolom* a Derridovou *stopou* spočíva v tom, že hoci je Peirceov symbol konvenčný, nikdy nie je celkom arbitrárny, pretože je znakom Treťosti, ktorá vyvstáva z Druhosti vyvstávajúcej z Prvosti: u Peircea sa konvenčnosť znakov vyvíja z ich pôvodnej motivovanosti. Je zrejmé, že takáto úvaha je opakom Derridovho filozofického snaženia, ktoré odmieta metafyzickú koncepciu motivovanosti znakov realitou samou.

Druhý moment nepresnosti Derridovho výkladu vidím v opomenutí zvrchovanej úlohy logiky v Peirceovom projekte semiotiky, v ktorom Peirce ustavuje vládu neomylnnej logiky nad fáillibilizmom empirickej vedy. Zatiaľ čo v Peirceovej koncepcii je metafyzický „správny“ výklad vecí v zhode s touto vecou, takže je medzi nimi identitný vzťah, postštrukturalizmus vnáša do tohto vzťahu subverziu. Sám Derrida sa však snaží vyviazať z exaktnej metodológie, čo je opakom Peirceovej vedeckej semiotiky ovládanej exaktnou logickou argumentáciou. Peirce zdôvodňuje nadradenosť logiky nad ostatnými spôsobmi myslenia jej jedinečnou pravdivosťou: na rozdiel od vedy, ktorá sa nevyhne faneroskopickému chápaniu Bezprostredného objektu, logika nie je pravdivá relatívne, ale absolútne, pretože je neempirická. Zdá sa, že Derrida tieto skutočnosti neberie do úvahy, keď píše: „Pod hrou a dianím znakov sa nerozširuje žiadna pôda neoznačovania – chápaná či už ako neoznačenosť, alebo ako intuícia nejakej prítomnej pravdy –, ktorá by ju zakladala. Semiotika už nezávisí od logiky. Podľa Peircea je logika iba semiotikou“ (Derrida 1999, 55).

Tretí moment Derridovho odklonu od presného výkladu vidím v jeho chápaní Peirceovho tvrdenia „Myslíme iba v znakoch“ ako zaujatia kritického odstupu od metafyziky plnej prítomnosti významu. Zdá sa, že „nominalista“ Derrida si celkom neuvedomuje Peirceov „realizmus“ motivovaných znakov, keď píše o neprítomnosti *transcendentálneho označovaného* v Peirceovej semiotike: „Kým jestuje zmysel, jestvujú iba znaky. We think only in signs. To však rujuje predstavu znaku v tej istej chvíli, keď je, tak ako u Nietzscheho, jej nárok absolútne uznaný vo svojich právach. Neprítomnosť transcendentálneho označovaného ako neohraničenosť hry, t. j. ako otriasanie onto-teológiou a metafyzikou prítomnosti, by bolo možné nazvať hrou“ (Derrida 1999, 57).

Štvrtý moment posunu od presnosti k nepresnosti výkladu vidím v Derridovej snahe chápať Peirceovo tvrdenie „Sama vec je znakom“ ako *neobmedzenú semiózu*, ktorú možno stotožniť s *odloženým významom* v dekonštrukcii. Ako sám píše, „takzvaná ‚vec sa-

⁴ Derrida komentuje Peirceove texty publikované vo *Philosophical Writings of Peirce* (Peirce 1955).

ma' je vždy už *repräsentamenom*, ktorý uniká jednoduchosti intuitívnej evidencie. *Repräsentamen* funguje iba tak, že vyvoláva *interpretans*, ktorý sa sám stáva znakom, a tak donekonečna. Identita označovaného so sebou samým sa neprestajne rozpadáva a premiestňuje. *Repräsentamenu* je najvlastnejšie práve to, že je sám sebou aj iným, že sa vytvára ako štruktúra poukázania, že uniká sám sebe. *Repräsentamenu* je vlastné nebyť si *vlastný*, t. j. absolútne blízky sám sebe (*propre, prorius*). *Repräsentované* je vždy už *repräsentamenom*" (Derrida 1999, 56). Derrida tu vyjadruje nádej, že Peirceova semiotika umožní oslobodiť význam, aby sa mohol tvorivo použiť, a otvoriť tak proces semiózy, fatálne limitovaný štrukturalizmom. U Peircea je však semióza limitovaná dvojako: epistemologickým nastavením jeho Interpretantu a Bezprostredným objektom, ktorý je sám determinovaný Dynamickým objektom.

Piaty moment nepresnosti Derridovho výkladu vidím v odlišnom chápaní ontologického problému objektu a jeho reality. Podľa postštrukturalizmu sú reprezentácia i identita konštruované metafyzicky. Z tejto pozície vyplýva i Derridova dôkladná snaha o kritický odstup od tradičnej metafyziky plodiacej *totalitárnu onto-teológiu*. U „realistu“ Peircea tejto ostrážitosti niet: všetky súcna chápe ako znaky, pretože bez znakov by sme ich nemohli myslieť. Derrida píše, že „Peirce došiel dosť ďaleko smerom k tomu, čo sme vyššie nazvali de-konštrukciou transcendentálneho označovaného, ktoré by v tej či onej chvíli upokojujúco ukončilo odkazovanie znaku na znak. Identifikovali sme logocentrizmus a metafyziku prítomnosti ako nárokujúcu si, mocnú, systematickú a nepotlačiteľnú túžbu po takomto označovanom. Peirce však považuje neukončiteľnosť odkazovania za kritérium, umožňujúce rozoznať, že máme do činenia práve so systémom znakov. Pohyb označovania začína práve to, čo spôsobuje, že jeho prerušenie nie je možné. Sama vec je znakom“ (Derrida 1999, 56). Zdá sa, že tu neberie do úvahy fakt, že Peirceov Bezprostredný objekt je metafyzicky determinovaný Dynamickým objektom a že Peirce nechápe vzťah medzi nimi ako sociálnu konštrukciu skutočnosti.

Ako vlastne k tomuto viacnásobnému posunu vo výklade Peirceových textov významu došlo? Nazdávam sa, že uvedených päť aspektov Derridovho interpretačného driftu ilustruje nielen jeho vlastné autorské zámery, ale i očakávania a nádeje, ktoré utvárali dobový trend postštrukturalistických interpretácií. Vynorenie sa Peirca v postštrukturalistickom kontexte druhej polovice 60. rokov 20. storočia iniciovalo rozličné interpretácie, ktoré jeho texty diskurzívne pretvorili do „postštrukturalistickej“ podoby. Domnievam sa, že divergentné interpretácie Peirceových textov predstavené vedúcimi filozofickými osobnosťami postštrukturalizmu⁵ možno vysvetliť predovšetkým tým, že títo autori čítajú Peircea v kontraste k Saussurovi, Lévi-Straussovi a ranému Barthovi. Vedení snahou nájsť metodologické východisko zo sémantiky upadajúceho štrukturalizmu, postštrukturalisti povýšili Peircea na jeden z hlavných zdrojov svojej inšpirácie.

⁵ Vďaka Ecovi, Derridovi a Deleuzovi sa v 80. a 90. rokoch stal Peirce príťažlivým, frekventovaným a inšpiratívnym čítaním pre mnohých súčasných semiotikov umenia, obrazu, fotografie a podpisu, napríklad pre Jean-Marie Klinkenberga a Groupe Mu, ale i pre Rosalind Kraussovú, Tierryho de Duvea či Beatrice Fraenkelovú.

Táto postštrukturalistická interpretačná vlna sa u Derridu prejavuje tým, že nehovorí o Peirceovi ako o autorovi metafyzickej semiotiky z prelomu 19. a 20. storočia, ktorá bola koncepcne i terminologicky vzdialená štrukturalizmu. Derrida vo svojom čítaní Peircea používa štrukturalistickú terminológiu zahrnujúcu termíny *označujúce* a *označované*, čo v jeho výklade spôsobuje miešanie diadickej a triadickej semiotiky.⁶ Pravdepodobne ho k tomu vedie fakt, že diadická reprezentácia je do istej miery prítomná aj u Peircea, avšak Dynamický objekt možno chápať ako *označované* a Bezprostredný objekt ako *označujúce* len za podmienky, že väzba medzi týmito prvkami nie je arbitrárna, ale metafyzicky motivovaná. Zásadný rozpor je však v tom, že na rozdiel od Peircea dekonštrukcia s metafyzicky „prirodzenou“ motivovanosťou znakov nepočíta. Práve naopak, Derrida sa ju snaží dekonštruovať ako jednu z metafyzických ilúzií semiotiky.

Z týchto dôvodov sa domnievam, že gramatológia nie je tak blízka Peirceovej semiotike, ako tvrdí Derrida. Jeho *odklad významu* má len málo spoločné s domnelou Peirceovou *neobmedzenou semiózou*. Hoci sa u Peircea Prvosť, Druhosť i Treťosť vzťahujú na Bezprostredný objekt, opisujú skôr proces postupnej „destilácie“ významu, než jeho existenciálnu dvojakosť: Peirce nerozlišuje odložený a plne prítomný význam; význam je totiž u neho odložený, a súčasne plne prítomný, pretože *Peirceova semióza nie je neobmedzená*: je obmedzená danosťami reálneho objektu a epistemologickým nastavením interpretantu.

Derridova gramatológia nie je teda ani diadickou, ani triadickou semiotikou: od Saussura i od Peircea si berie len to, čo považuje za vhodné pre svoju vlastnú koncepciu *stopy* odkladajúcej význam. Výsledkom tohto dvojakého prehodnotenia semiotiky je protirečivé chápanie *stopy* ako znaku s odloženým významom v peirceovskom zmysle (hoci u Peircea nedochádza k Derridom navrhovanému odkladu), ktorý však zostáva arbitrárny v saussurovskom zmysle. Aby sme lepšie porozumeli týmto Derridovým rozporuplným interpretačným pozíciám, vráťme sa ešte raz k filozofickej problematike *intertextuality* a ukážme si, ako ju rozpracovali Derridovi súčasníci uvažujúci o pragmatickom drifte, predovšetkým Umberto Eco a Richard Rorty.

4. Tri teórie driftu: Eco, Rorty, Derrida. Z hľadiska nášho záujmu o problematiku textu a intertextuality možno vidieť výraznú podobnosť medzi Derridovou dekonštrukciou a recepčnou estetikou raného Umberta Eca. Derridovo i Ecovo sémantické myslenie sa začalo formovať v 60. rokoch 20. storočia v kritickej opozícii proti francúzskemu štrukturalizmu. Obidvaja autori spočiatku uvažujú o textualite v súvislosti s principiálnou sémantickou premenou diela na text otvárajúci sa intertextualite. Spája ich kontinuálny filozofický záujem o problematiku znaku a významu na jednej strane a o problematiku textu a intertextuality na strane druhej. Sú však medzi nimi i podstatné rozdiely.

Derridova filozofia vychádza z kritiky metafyzickej koncepcie znaku ako reprezentácie, ktorú si osvojil francúzsky štrukturalizmus. Z hľadiska dekonštrukcie štrukturaliz-

⁶ Na tento problém postštrukturalizmu upozornil i Martin Švantner v článku *O jedné bouři v čajovém hrnku: Ch. S. Peirce, U. Eco a sémiotická metafyzika objektů* (Švantner 2014).

mus koncipuje jazyk ako formu zákonodarstva. Tento mocenský monopol jazyka je však narušovaný v literárnom experimente: Ak chceme chápať filozofiu ako literatúru, musíme prijať predstavu dynamickej štruktúry, ktorá sa ustavične mení. Pokiaľ je všetko v pohybe, *označujúce* nemôže zastupovať pojem veci: znak, ktorý sa stal *stopou*, už ne-reprezentuje, ale odkladá prítomnosť *označovaného*.

Naopak Eco sa k fungovaniu takejto sémantiky stavia skepticky. Problém dekonštrukcie významu vidí predovšetkým v tom, že „otvára“ text akejkol'vek interpretácii bez toho, aby ho pred ňou náležite „ochránila“. Redukuje text na „mnohoznačný zväzok bez-tvarých možností“ (Eco 2005, 61), aby ho napokon transformovala do podoby „púhych stimulov interpretačného driftu“ (Eco 2005, 61). V tomto ohľade Eco vidí príbuznosť Derridovej a Rortyho sémantickej koncepcie v ich „pragmatickom“ prístupe k textu a v ich principiálnej nedôvere k metafyzickému princípu reprezentácie.

Domnievam sa, že Eco veľmi výstižne upozornil na slabinu tohto „pragmatizmu“ v štúdiu *Neobmedzená semióza a drift: pragmatizmus proti „pragmatizmu“* (Eco 2005), kde chce koncept *neobmedzenej semiózy* uvoľniť z väzby na hermetický drift a porovnáva ho so sémantickým driftovaním u Derridu a Rortyho. Drift dekonštrukcie a pragmatizmu následne konfrontuje s *hermetickým driftom* obdobia renesancie, pre ktorý bola charakteristická nekontrolovateľná schopnosťou prechádzať od významu k významu, „spojiť čokoľvek so všetkým ostatným prostredníctvom pavučiny labyrintu vzájomných odkazov“ (Eco 2005, 34). Eco porovnáva renesančnú teóriu driftu s jej súčasnými podobami a konštatuje, že na rozdiel od renesančného hermetizmu súčasné teórie driftu postulujú neexistenciu jednotného univerzálneho transcendentálneho významu, v dôsledku čoho je ich drift ešte radikálnejší.⁷ U Derridu si Eco všíma jednu potenciálnu „brzdu“ neobmedzeného driftu, ktorou je kontext. Upozorňuje však, že táto brzda nie je plne funkčná, pretože Derridov kontext sa *suplementárne* predlžuje nepredvídateľným spôsobom a v tomto ohľade je to kontext „bez hraníc“.

Obidve tieto „pragmatické“ pozície Eco kritizuje. Sám uvádza definíciu *interpretácie*, podľa ktorej „interpretovať“ znamená reagovať na text sveta alebo na svet textu produkovaním ďalších textov (Eco 2005, 30). Na prvý pohľad sa nevelmi líši od Derridovej *diseminácie*, Eco ju však vzápätí dopĺňa tvrdením, že celé dejiny ľudstva sú sprevádzané dvomi protikladnými chápaniami interpretácie. Zatiaľ čo na jednej strane sa predpokladá, že interpretovať nejaké dielo znamená dostať sa až ku konkrétnemu významu, ktorý pôvodne jeho autor zamýšľal, na druhej strane sa zvykne tvrdiť, že žiadna interpretácia nemôže byť „správna“, lebo každé dielo možno interpretovať nekonečným množstvom spôsobov. Eco sa nestotožňuje s názorom ani jednej zo strán, súdiac, že „vo svojej čistej podobe obidve tieto chápania predstavujú prípady epistemologického fanatizmu“ (Eco 2005, 31).

⁷ Za zmienku stojí fakt, že sám Derrida v knihe *Papier machine* akúkoľvek príbuznosť dekonštrukcie s „hermetizmom“ odmieta, tvrdiac, že v kontexte dekonštrukcie „vernosť jazyku predpokladá, že ho budeme určitým spôsobom zrádzať“ (Derrida 2001, 339).

V tejto súvislosti Eco uvádza príklad Rortyho pragmatizmu, ktorý neverí v existenciu ničoho, čo by bolo možné izolovať ako privilegovaný význam. Podľa Rortyho nie je nič také, čo by dovoľovalo určiť kritérium „správnosti“ interpretácie. Najlepšie spôsoby hovorenia a konania docielime paradoxne rozohrávaním rôznych slovníkov a kultúr proti sebe. Eco však s takto formulovaným pragmatizmom sympatizuje len čiastočne, o čom svedčí i jeho polemika s Rortym publikovaná v knihe *Interpretácia a nadinterpretácia* (Brooke-Rose, CH., Culler, J., Eco, U., Rorty, R. 1995). Eco vo svojich príspevkoch trvá na tom, že ak „zvrátené“ využitie myšlienky neobmedzenej semiózy nemá „prekrútiť“ interpretáciu diela na jeho *nadinterpretáciu*, treba ustrážiť určitú „rozumnú“ mieru otvorenosti výkladu. V opačnom prípade sa interpretácia stáva „paranoidnou“: čitateľ, ktorý nie je schopný rozpoznať náhodnosť výskytu niektorých prvkov v diele, riskuje stratu orientácie. „Paranoik“, hnaný kompulzívnou potrebou vyťažiť sémantické maximum z minima a odhaliť všetky možné autorské zámery, sa napokon v texte stráca. Tejto Ecovej názorovej pozícii dôrazne oponuje Rorty, ktorý nesúhlasí s akýmkoľvek limitovaním možností príležitostného použitia vecí tvorivým spôsobom, pričom sa priamo odvoláva na pasáže v Ecových prácach, ktorých metodológia je v rozpore s pragmatistickým prístupom. Eco mu odpovedá, že paradoxne Rortyho asi nepoteší, keď mu povie, že s jeho výkladom Ecových vlastných textov celkom súhlasí. Ako píše, „dúfam, že ho moja chvála nepopudí; chcem tým povedať len to, že Rorty nečítal textualitu vo všeobecnosti, ale čítal *môj* román. Okolnosť, že ja (a myslím si, že aj ostatní) spoznávam svoj román cez jeho interpretáciu a napriek nej, nespôsobuje zmenu môjho teoretického prístupu, nepochybne však spochybňuje jeho vlastný prístup“ (Brooke-Rose, Ch., Culler, J., Eco, U., Rorty, R. 1995, 137). Inými slovami, Eco sa snaží ukázať, že i sám Rorty ctí metafyzicky „pravý“ význam textov, konkrétne tých Ecových, ktoré interpretuje „správne“ – teda v rozpore so svojim deklarovaným pragmatistickým zámerom.

Sám Eco sa snaží tomuto protirečivému driftu pragmatizmu vyhnúť príklonom k diskurzívnym limitom, ktoré vymedzujú „rozumne“ formulovaný významu textu. Význam textu určuje relativisticky: význam závisí od „pravdy“ diskurzu. Eco chce dosiahnuť diskurzívne prijateľnú interpretáciu, ktorá rozpozná význam na základe „zmluvného realizmu“⁸ a ktorú podľa jeho názoru nepriznane rešpektuje i pragmatista Rorty, keď prehráva spor vo veci svojho „ne-pragmatistického“ výkladu Ecových vlastných textov. Podobné výhrady sa však týkajú aj dekonštrukcie. Aj tá prejavuje schopnosť v kritickom spore presne formulovať význam textov protivníka, dokonca tak presne, že s tým protivník súhlasí ako s náležitým čítaním svojich vlastných textov. Takáto pozícia je v protiklade k tomu, čo deklarujú autori pragmatizmu i dekonštrukcie – totiž že niet žiadneho „náležitého“ významu textu, pretože ho v každom „čítaní“ používame tak, ako sami chceme. Derrida i Rorty vo svojich vlastných precíznych čítaniach textov svorne upadajú do metodologic-

⁸ Túto pozíciu Eco zastáva hlavne vo svojej rozsiahlejšej práci z neskorého obdobia *Kant a vtáko-pysk* (Eco 2011), kde prehodnocuje svoju kritiku Peircea formulovanú v ranej práci *Teória semiotiky* (Eco 2004), opäť však dospieva – v kontraste k Peirceovi – k potrebe diskurzívne vymedziť chápanie významu a možnosti jeho rozpoznania.

kého protirečenia, ktoré tak vadí Derridovi u autorov, ktorých sám kritizuje.

V kontraste k týmto protirečivým pozíciám Ecov výklad významu sa chce pohybovať v „mediach“ konsenzu, ktorý mu zaručuje jeho „rozumnosť“. Zatiaľ čo Ecova teória interpretácie chápe textovú stratégiu ako „systém inštrukcií, ktorý sa usiluje o produkovanie možného čitateľa, ktorého profil je designovaný textom a vo vnútri textu“ (Eco 2005, 61), prístup dekonštrukcie dáva prednosť voľnej iniciatíve čitateľa – podľa Eca tak voľnej, že sa v jeho čítaní dielo sémanticky „drolí“, stráca vnútornú koherenciu a rozpoznateľný tvar.

Intertextualita, významové prepájanie textov je teda u jedného autora chápaná ako *interpretácia*, u druhého ako *diseminácia*. Zatiaľ čo u Eca sa každý text otvára interpretácii „zmluvne“ určujúcej význam textu, u Derridu text interpretácii neustále uniká, diseminujúc svoj význam do iných textov, ktoré tiež podliehajú diseminácii. Dokonca ani citácia nie je v dekonštrukcii schopná odhaliť význam, ktorý by bol sémanticky totožný s dielom samým, pretože vybraný fragment textu posúva do iného kontextu, predlžuje a transformuje ho tým, že ho obaluje *suplementmi* svojho vlastného výkladu. Interpretácia je z Derridovho hľadiska prejavom sémantického driftu, ktorý možno ohraničiť len násilne. Tým však nedospejeme k jeho „pravému“ významu: podľa Derridu text nemá iný význam ako význam *odložený*.

V tejto súvislosti si však musíme položiť otázku, či možno vyššie zmienený Derridov výklad Peircea chápať ako metodologický zámer. Je Derrida interpretačne „neverný“ Peirceovmu textu v súlade so svojou taktikou diseminácie? Domnievam sa, že je to problematické: Ak by aj tento predpoklad potvrdzoval „Derridov Peirce“, určite ho nepotvrdzuje „Derridov Descartes“, v prípade ktorého Derrida vystupuje ako metafyzik obraňujúci „pravý“⁹ význam Descartovho textu – a to až do tej miery, že je ochotný svoju „presnosť“ ostro brániť proti Foucaultovmu alternatívmenu výkladu. Na druhej strane, v sérii interpretačných „omylov“ pri čítaní Peircea Derrida realizuje presne to, čo kritizuje vo Foucaultovom čítaní Descarta. Roly kritika a kritizovaného sa príležitostne vymieňajú: dekonštrukcia dáva podnet na svoju vlastnú „dekonštrukciu“.

5. Záver: dekonštrukcia“ dekonštrukcie. Zámer filozofického projektu, ktorý Derrida nazval dekonštrukciou, je obvykle chápaný ako snaha koncipovať novú filozofickú metodológiu. Sám Derrida sa však proti takejto definícii bránil. Tvrdil, že dekonštrukcia nie je metodické, či dokonca metodologické myslenie, ale je to hravé myslenie: ide mu o koncipovanie taktiky dvojakej jazykovej hry, ktorá by umožnila balansovať v hraničnej zóne filozofie, kde možno súčasne zotrvať v metafyzických determináciách chápania významu i vystupovať z nich. Dekonštrukcia skúma tieto hraničné polohy jazyka prostredníctvom pojmových novotvarov, ktoré sa podobajú na známe a definovateľné pojmy, zároveň však nimi nie sú. Ich význam na rozdiel od zavedených filozofických pojmov nie je nikdy plne prítomný, pretože Derridove *pojmy-nepojmy* nemajú v jazyku právoplatné miesto. Prostredníctvom týchto „taktických“ úskokov, realizovaných súčasne v zákono-

⁹ Presne to mu Foucault vyčíta, keď ho vo svojej odpovedi nazvanej *Mon corps, ce papier, ce feu* (Foucault 2001, 1113-1136) označuje za interpretačného inkvizitora a trestajúceho pedagóga.

darstve jazyka i vo vzťahu k nemu, sa Derrida pokúša novým spôsobom prestavať metafyziku plnej prítomnosti významu, ktorej usporiadanie chápe ako generátor sémantického násillia. Podľa jeho názoru nás jazyk núti myslieť význam v intenciách svojej vlastnej konštrukcie, v ktorej je už zabudovaná nespravodlivosť plynúca z hierarchického usporiadania binárnych opozícií pojmov. Dekonštrukcia si kladie za cieľ systematicky prevracať ich hierarchické pozície v lingvistickom systéme, aby doň vniesla spravodlivosť, ktorú nie je schopné nastoliť ani jazyk, ani právo.

Z môjho pohľadu spočíva principiálny problém takto koncipovanej „taktiky“ dekonštrukcie v tom, že Derrida nie je taký „hravý“, ako avizuje vo svojom opise dekonštrukcie. V praxi je to skôr naopak, Derrida je prísny čitateľ. Jeho boj za „spravodlivosť“ sa prejavuje nielen úsilím o precíznosť čítania, ale i veľkou kritickou odvahou, s ktorou neváha napádať metafyzicky „násilnú“ povahu metodológií a interpretácií, ktorú nachádza v textoch iných autorov. Z tohto hľadiska Derrida deklaruje a realizuje dva rôzne, navzájom sa vylučujúce zámery. Pri formulovaní svojich mysliteľských zámerov vzdoruje metafyzike prítomnosti svojou pojmovou invenciou, avšak pri kritickom čítaní textov je metafyzike prítomnosti celkom poplatný. Otázka teda znie takto: Je sám Derrida dekonštruovateľný? Má táto taktika ambíciu dostať sa k nejakej inej než metafyzickej „pravde“? Je vôbec niečo také možné?

Rodolphe Gasché vyjadruje presvedčenie, že túto rozporuplnú situáciu zachraňuje Derridovo tvrdenie, podľa ktorého sa dekonštrukcia pokúša o dvojaké gesto, ktoré je vzhľadom na prítomný význam vždy súčasne konštruktívne i deštruktívne. Gasché vo svojom známom komentári k dekonštrukcii, ktorý vydal knižne pod názvom *The Tain of the Mirror* (Gasché 1997), pomenoval túto dvojakosť Derridovej taktiky slovom *kvázi-transcendentalizmus*. Je iste príznačné, že pragmatista Rorty v knihe *Déconstruction et pragmatisme* tvrdí, že Gasché sa mýli, pretože Derrida je vo všetkých svojich „transcendentalistických“ návrhoch ironický, keďže je vždy radikálne „pragmatický“ (Critchley, S., Derrida, J., Laclau, E., Mouffe, CH., Rorty, R. 2010, 36-37).

Ako reaguje na tieto komentáre sám Derrida? Opäť dvojako: na jednej strane príležitostne pripúšťa svoj *kvázi-transcendentalizmus*, navrhovaný Gasché, i *pragmatizmus* navrhovaný Rortym,¹⁰ na druhej sa postupne odvracia od filozofie k experimentálnej literatúre ako k určitému „azylu“ filozoficky rozporuplnej diseminácie. Keďže si uvedomuje, že mimo metafyziky nemôžeme byť filozoficky ani presní, ani nepresní, ba dokonca

¹⁰ V knihe *Déconstruction et pragmatisme*, pôvodne vydané v roku 1996, Derrida charakterizuje svoju prácu takto: „Absolútne odmietam diskurz, ktorý by mi pripisoval jediný kód, jedinú rečovú hru, jediný kontext, jedinú situáciu; a toto právo nepožadujem len z rozmaru alebo preto, že by mi to bolo po vôli, ale z etických a politických dôvodov. Keď hovorím, že táto kvázi-transcendentalita je súčasne myslená ironicky i vážne, som úprimný. V tom, čo robím, je nepochybne irónia – a dúfam, že je politicky zdôvodniteľná – týkajúca sa univerzitnej tradície, vážnosti filozofickej tradície a veľkých filozofických postáv. Avšak, hoci sa mi zdá, že iróniu pre to, čo robím, potrebujem, súčasne – a to je otázka pamäti – beriem mimoriadne vážne otázku filozofickej zodpovednosti. Držím sa toho, že som filozof a že chcem zostať filozofom, a táto filozofická zodpovednosť je tým, čo na vedie“ (Critchley, S., Derrida, J., Laclau, E., Mouffe, CH., Rorty, R. 2010, 159).

ani kritickí, neskorý Derrida rezignuje na charakteristiku dekonštrukcie z pozície filozofie.¹¹ Domnievam sa, že práve tento postupný odklon od filozofie a príklon k experimentálnej autobiografickej literatúre možno u neskorého Derridu chápať ako určitý pokus o dekonštrukciu seba samého, svojej vlastnej „taktiky“ dekonštrukcie.

I ja som sa o to pokúsila, avšak iným spôsobom: tak, aby ho to i naďalej udržalo vo filozofii. Podobne ako Umberto Eco vo svojej teórii *zmluvného realizmu* a diskurzívne daných limitov interpretácie i ja zastávam názor, že je možné nielen určiť interpretáciu schopnú priniesť „náležitý“ spôsob čítania, ale i rozpoznať presnosť alebo nepresnosť iných interpretácií. Domnievam sa, že sa to dá dosiahnuť vtedy, ak čitateľ zdôrazňuje svoju vlastnú interpretačnú pozíciu a súčasne ju porovnáva s inými odbornými hlasmi, čím umiestni svoju fragmentárnu a relatívnu *reprezentáciu* v príslušnom diskurze.

Týmto spôsobom by som rada ozrejmila fakt, že Derrida vo svojej vlastnej interpretačnej praxi postupuje rovnako ako autori, ktorých kritizuje. Hoci to Derrida popiera, jeho dekonštrukcia je určitým systematickým postupom vo filozofickej práci, určitou metodológiou. Naviac, jeho neografizmy sú filozofické pojmy, ktoré majú svoje definície a svoje pravidlá sebauvárania. Bez nich by boli celkom nezmyselné. Derrida si napríklad ponecháva „staré slovo“ *text* za účelom konceptuálneho parazitovania, „štepenia“ nového významu na starú referenciu. Po dekonštruktivistickom „naštepení“ pôvodnej definície môže byť *textom* napríklad telo, inštitúcia, tanec, kniha, architektúra, podpis či fotografia. Cieľom týchto pojmových novotvarov nie je však nastoliť vládu nezmyslu, ale vytvárať situácie, v ktorých zmysel a nezmysel nie sú spoľahlivo rozlíšiteľné, a týmto spôsobom bojovať proti bezpráviu zabudovanému v jazyku. Derrida v mene spravodlivosti príležitostne prevracia hierarchický vzťah ponížovaných a ponížujúcich v binárnych opozíciách jazyka a systematicky tvorí nové pojmy, čím obohacuje filozofický jazyk a posúva jeho hranice. Nijako tým však z metafyziky nevystupuje, celý jeho „boj za práva ponížených“ je totiž možný len v závislosti od metafyziky. Napokon, Derrida nikdy metafyziku neopustil, a to aj preto, lebo budoval svoje myslenie na polemikách. Tieto polemiky boli založené na kritike, ktorá nemôže byť iná ako metafyzická. V kritických sporoch ostro hájil „plnú prítomnosť“ významu, ktorým si bol istý, a to nielen vo svojich, ale i v iných ním interpretovaných textoch.

Uvedme napokon, že Derrida sa podľa svojich vlastných slov snaží dekonštruovať „sémantickú súdržnosť“¹² textu, teda práve to, čo sa Eco snaží podržať ako jeho *intenciu*. Ako som sa však pokúsila ukázať na príklade jeho výkladu Descarta, Derrida v praxi túto koherenciu ctí, inak by nemohol byť vo svojom výklade *precízny*. Ba čo viac, musíme ju predpokladať i my, pokiaľ chceme o ňom písať *precízne*. Keby sme nepredpokladali určitú rozpoznateľnú a zdieľateľnú metodologickú „intenciu“ jeho textov, nemalo by vôbec

¹¹ V rozhovore *Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui?* z roku 2001 Derrida tvrdí, že už nenavrhuje žiadnu filozofiu: „Dekonštrukcia nie je filozofia“ (Derrida 2001, 343).

¹² Ako upozornila Giovanna Borradoriová: „Pokiaľ sa filozofia zaoberá ideami, presvedčeniami a hodnotami, konštruovanými v rámci určitej pojmovej schémy, tak to, čo je dekonštruované, je spôsob ich súdržnosti v určitej schéme“ (Borradori 2005, 148-149).

zmysel písať o „Jacquesovi Derridovi“. Práve on dáva svojmu dielu tú metafyzickú súdržnosť, ktorá nám umožňuje rozpoznať v jeho textoch zrozumiteľný, inteligibilný význam. To všetko sú dôvody, prečo sa domnievam, že naznačená „dekonštrukcia“ dekonštrukcie ukazuje Derridovo chápanie čítania textu ako určovanie *kvázi-transcendentálneho* a *kvázi-odloženého* významu, ktorý je v skutočnosti *odložený len do diskurzu*. V nekonečnom interpretačnom drifte, ktorý má na mysli Derrida, by totiž všetci interpretovaní autori *ako filozofické referencie* zanikli. Práve tak by i Jacques Derrida stratil *referenčný význam* pre svojich početných – prajných i neprajných – komentátorov.

Literatúra

- BORRADORI, G. (2005): *Filosofie v době teroru. Rozhovory s Jurgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*. Praha: Karolinum.
- CRITCHLEY, S., DERRIDA, J., LACLAU, E., MOUFFE, CH., RORTY, R. (2010): *Déconstruction et pragmatisme*. Besancon: Les Solitaires Intempestifs.
- DERRIDA, J. (1993): *Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (1999): *Gramatológia*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (2001): *Papier Machine*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J. (2002): *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia.
- DESCARTES, R. (1970): *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda.
- ECO, U. (2005): *Meze interpretace*. Praha: Karolinum.
- ECO, U. (2004): *Teorie sémiotiky*. Praha: JAMU.
- ECO, U. (2011): *Kant a ptakopysk*. Praha: Argo.
- BROOKE-ROSE, CH., CULLER, J., ECO, U., RORTY, R. (1995): *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa.
- BORECKÝ, F., FIŠEROVÁ, M., ŠVANTNER, M., VÁŠA, O. (2011): *Rozum, nerozum a přesvědčivost obrazů*. Praha: Togga.
- FIŠEROVÁ, M. (2014): Odložený význam. Derrida o sémantické konštrukcii a deštrukcii. *Filozofia*, 69 (1), 11-21.
- FOUCAULT, M. (1972): *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2000): *Moc, subjekt, sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2001): *Dits et Ecrits. Tome II*. Paris: Gallimard.
- GASCHÉ, R. (1997): *The Tain of the Mirror*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- PEIRCE, CH. S. (1955): *Philosophical Writings of Peirce*. Courier Corporation.
- ŠVANTNER, M. (2014): O jedné bouři v čajovém hrnku: Ch. S. Peirce, U. Eco a sémiotická metafyzika objektů. *Filozofia*, 69 (1), 63-76.

Táto publikácia vznikla v rámci výskumného projektu GP14-14237P *Dekonstrukce podpisu: metafyzická dimenze legální mediální politiky*.

Michaela Fišerová
Katedra mediálních studií
Metropolitní univerzita
Učňovská 100/1
190 00 Praha 9 – Jarov
Česká republika
e-mail: michaelafiserova@yahoo.fr