

DIFERANCE<sup>a</sup>

Jacques Derrida

Promluvíím tedy o písmeni.

O prvním písmeni, máme-li věřit abecedě a většině riskantních spekulací o ní.

Promluvíím tedy o písmeni *a*, o tomto prvním písmeni, jež jsme místy považovali za nezbytné zavést do psaní slova *diférence*, to vše při psaní o písmu a psaní, při psaní, jehož rukopis<sup>b</sup> svými rozmanitými trajektoriemi v určitých a přesně vymezených uzlech vždy protíná tuto hrubou pravopisnou chybu, nedostatek hřešící proti ortodoxii, jež usměrňuje pravopis, proti zákonu vládnoucímu nad psaným a přidržujícím jej v mezích slušnosti. Tento pravopisný nedostatek bychom vždy mohli smazat anebo jej redukovat, jak pokud jde o jeho fakt, tak co se týče jeho oprávněnosti, resp. jej případ od případu — který každý budeme analyzovat zvlášť, byť tyto analýzy vždy vyjdou nastejno — shledat vážným, nepřístojným, či dokonce, lze-li vůbec předpokládat takovou bezelstnost, zábavným. Snažíme-li se však tento přestupek přejít mlčením, lze zájem, který mu věnujeme, klasifikovat jako předepsaný mlčenlivou ironií, jako neslyšný posun této permutace liter. Pokaždé bychom se totiž mohli chovat tak, jako by na této diferenci nezáleželo<sup>c</sup>. Hned zpočátku musíme říci, že dnes nezamýšlíme tento mlčenlivý nedostatek prohřešující se proti pravopisu legitimovat a tím méně omlouvat, nýbrž jeho hru naopak ještě akcentovat.

Budete mne ovšem muset omluvit, jestliže, byť jen implicitě, poukážu k tomu či onomu textu, který jsem už publikoval. Neboť bych se právě chtěl pokusit — do jisté míry a ačkoli je to v principu a v celku z bytostných důvodů oprávněnosti nemožné — shrnout jaksi v jediném *trsu* různé směry, v nichž jsem se pokoušel zužitkovat (anebo použil jako vodítka) to, co jsem (neografismem) provizorně nazval slovem či

<sup>a</sup> J.Derrida, *Marges de la Philosophie*. Munuit, Paris 1972, str. 1-29.

<sup>b</sup> Franc. slovo „écriture“ má význam jak písma, psaní, zápisu, tak způsob psaní, „stylu“ (srv. R.Barthes, *L' degré zéro de l'écriture*, v čes. překladu jako Nulový stupeň rukopisu). (Pozn. překl.)

<sup>c</sup> Výslovnost slov *diférence* a *diférence* je ve francouzštině stejná (v překladu naznačují dvojici diference:diferance). (Pozn. překl.)

pojmem *diferance* a co, jak uvidíme, doslova a do písmene není ani slovo ani pojem. Slova *trs* se tu přidržují ze dvou důvodů: na jedné straně tu nepůjde — i když i to by bylo možno udělat — o popis historie, o vylíčení — text za textem, kontext za kontextem — jednotlivých etap, které by vždy ukázalo, jaká ekonomie vnutila tuto grafickou nepravidelnost, nýbrž půjde o *všeobecný systém této ekonomie*<sup>a</sup>. A na druhé straně se slovo *trs* zdá nejpříhodněji naznačovat, že shrnutí této struktury zaplétání, protkávání a křížení, jež umožní rozložit různá vlákna a různé linie smyslu — či síly, bude právě tak východiskem osnování linií nových.

Zcela předběžně tedy připomínám, že tento diskretní grafický zásah, jehož úmyslem není pouze pohoršovat čtenáře či gramatika, vzešel ze zaznamenávání otázky po písmu. Ukazuje se, řekl bych de facto, že tato grafická diference (*ä* místo *e*), tato markantní diference mezi dvěma zjevně vokalickými notacemi, mezi dvěma hláskami, zůstává čistě grafickou: je psána, je čtena, ale není slyšet. Není jí rozumět<sup>b</sup>; dále ukážeme, v čem řád rozumění přesahuje. Dává se prostřednictvím němě značky, mlčenlivého památníku a řekl bych dokonce pyramidy, vezmeme-li v úvahu nejen formu tohoto písmene (tiskne-li se majuskulí nebo minuskulí), nýbrž i onu pasáž Hegelovy *Encyklopedie*, kde se korpus znaku přirovnává k egyptské pyramidě. A této diference se nedá zaslechnout, je mlčenlivé, tajemné a diskretní jako hrobka: OIKÉISIS. Poznamenejme si již teď toto místo, rodné sídlo i hrob pravosti, kde se jakožto diferování děje *ekonomie smrti*. Tento kámen je nedaleko, pokud ovšem dokážeme dešifrovat legendu, postřehnout smrt vládce.

Hrobka, kterou ani nelze rozeznít. Neboť ani svým projevem, svou promluvou právě teď, kdy ji pronáším před Francouzskou filosofickou společností, vám vlastně nemohu dát nijak na vědomí, o jaké diferenci mluvím, jakmile o ní mluvím. O této grafické diferenci mohu mluvit pouze tak, že budu mluvit oklikami o písmu a že pokaždé upozorním, zda míním diferenci s *ä* anebo s *e*. Což ovšem dnes věci nezjednoduší a máme-li si vůbec porozumět, způsobí to vám i mně mnoho nesnází. Tato ústní zpřesnění, která budu podávat — když budu říkat s *e* nebo s *a* — budu vždy nevyhnutelně poukazovat k *psanému textu*, k textu dozírajícímu na můj projev, k textu, který mám před sebou, který budu

<sup>a</sup> U Derridy má výraz „ekonomie“ význam rovněž hegelovský a především freudovský; jistě se v něm ovšem ozývá i Bataillovo myšlení (pojem „dépense“, u Batailla klíčový, je rovněž „ekonomický“). Srv. např. Derridův článek *Dé l'économie restreinte à l'économie générale* v: *L'écriture et la différence*. (Pozn. překl.)

<sup>b</sup> Franc. „entendre“ (z lat. *intendere*) znamená slyšet i rozumět. (Pozn. překl.)

číst a k němuž bude nutno vést vaše ruce a vaše oči. Nebudeme se tu moci obejít bez projití psaným textem, bez toho, že bychom se nesprávali bezprávím, k němuž tu dochází, a to je také to, na čem mně především záleží.

Toto pyramidální mlčení grafické diference mezi *e* a *ä* může nepochybně fungovat pouze uvnitř systému fonetického písma a v rámci jazyka či gramatiky historicky spjatých s fonetickým písmem, jakož i s celou kulturou, která je od něj neoddělitelná. Chtěl bych však říci, že právě toto mlčení, fungující pouze v rámci tzv. fonetického písma, signalizuje anebo velice vhodným způsobem připomíná, že v rozporu s jedním nesmírným předsudkem fonetické písmo vlastně neexistuje. Tzv. fonetické písmo může, principiálně a de iure, tedy nejen z nějaké technické či empirické nedostatečnosti, fungovat pouze tehdy, připustí-li v sobě ne-fonetické „znaky“ (interpunkce, mezery atd.); podíváme-li se však na jejich strukturu a nutnost, vidíme hned, že jsou s pojmem znaku jen obtížně slučitelné. Jinak řečeno: hra diference, o níž Saussure vždy připomínal, že je podmínkou možnosti a fungování znaku vůbec, je sama mlčenlivá. Diference mezi dvěma fonémy, která jediná jim umožňuje být a fungovat jako fonémy, je neslyšná. Neslyšné zpřístupňuje sluchu dva přítomné fonémy v jejich přítomnosti. A neexistuje-li tedy čistě fonetické písmo, neexistuje ani čistě fonetická FÓNÉ. Diference, profilující fonémy a zpřístupňující je našemu rozumění, sama zůstává neslyšnou.

Namítnete, že ze stejných důvodů se v temnotě ztrácí i diference grafická, že nikdy není na způsob plnosti smyslového termínu, nýbrž že rysuje neviditelný vztah, linii nezjevného vztahování mezi dvěma zjevy. Ovšem. Avšak právě to, že z tohoto pohledu se diference mezi *e* a *ä* vyznačená v „*dif/ /renci*“ vymyká pohledu i sluchu, to možná šťastně naznačuje, že je tu třeba nechat se vést k řádu, který už nenáleží k sensibilitě. A tím méně k inteligibilitě, idealitě, jež je nikoli náhodou spřízněna s objektivitou THEOREIN čili rozumění; je třeba nechat se vést k řádu, který se vzpírá této základní filosofické opozici mezi smyslovým i inteligibilním. K řádu, který se vymyká této opozici a který se jí vymyká právě proto, že ji nese, a který se ohlašuje v pohybu *diferance* (s *a*) mezi dvěma diferencemi či mezi dvěma písmeny, *diferance*, která nepatří ani k hlasu ani k písmu v běžném významu a která — jako podivný prostor, jenž nás tu bude na jednu hodinu shromažďovat — se rozpíná *mezi* promluvou a písmem, která vypadává z pokojné nenucenosti, s níž se stýkáme s jedním i druhým, a která nás ponechává v iluzi, že je tu cosi dvojho.

Avšak jak si mám vlastně počínat, jestliže chci mluvit o tomto *a diferance*? Je zřejmé, že něco takového nelze předvést. Předvést lze pokaždé jen to, co se v určité chvíli může stát *přítomným*, zjevným, co se může ukázat, prezentovat, prezentovat se jako přítomné, jako přítomné jsoucno ve své pravdě, jako pravda přítomného nebo přítomnost přítomného. Nuže, pokud diference jest (a rovněž „jest“ škrtám) tím, co umožňuje prezentování přítomného jsoucna, sama se nikdy jako taková neprezentuje. Nikdy se nedává přítomnosti. Nikomu. Rezervuji se a nepředvádějí se, přesahuje právě v tomto bodě a jistým řízeným způsobem řád pravdy, aniž by se — podobna věci, podobna nějakému tajemnému jsoucnu — ztrácela v temnotách nepoznatelná či v průrvě, jejíž obrysy by bylo možno vymezit (např. v topologii kastrace). Každé předvedení by ji jakožto mizící vystavilo zmizení. Zjevují se, mizela by.

Okliky, periody a syntaxe, k nimž se nezřídka budeme muset uchýlovat, budou tedy k nerozeznání podobny oklikám, periodám a syntaxi negativní teologie. Bylo již nutné naznačit, že *diferance není*, že neexistuje, že není přítomným jsoucím (ON), ať jakýmkoli, a právě tak budeme muset naznačit i všechno to, *čím není*, což je *vše*, tedy že nemá existenci ani esenci. Nespadá pod žádnou kategorii jsoucna, ať přítomného či nepřítomného. A přece to, co se tu z *diferance* rýsuje, není teologie, ani ta nejnegativnější teologie, která — jak víme — se vždy snažila nalézt supra-esencialitu přesahující konečné kategorie esence a existence, tj. přítomnosti, a která vždy spěchala zdůraznit, že nelze-li bohu připsovat predikát existence, znamená to poznávat v něm nejvyšší, neuchopitelný a nepostizitelný způsob bytí. O takový pohyb tu tedy nejde, ale to se ukáže teprve postupně. *Diferance* je nejen neredukovatelná na jakékoli ontologické či theologické — ontotheologické — prisvojování, nýbrž otevírajíc horizont, v němž ontotheologie — filosofie — teprve tvoří své systémy, objímá tento prostor, vypisuje jej a nenávratně jej přesahuje.

Z téhož důvodu nebudu vědět, kde začít trasovat tento trs či graf *diferance*. Neboť zde je právě problematizováno hledání oprávněného počátku, hledání absolutního východiska, principiální odpovědnosti. Problematiku psaní a písma otevírá problematizace hodnoty ARCHÉ. Proto se moje přednáška nebude jednoduše rozvíjet jako filosofický diskurs, který již pracuje s principem, postuláty, axiomu nebo definicemi a pohybuje se v lineární diskursivitě racionálního řádu. Všechno trasování *diferance* je strategické a dobrodružné. Je strategické, neboť totalitu tohoto pole nemůže teleologicky ovládat žádná transcendentní pravda přítomná vně pole písma. A je dobrodružné, protože tato stra-

tegie není prostou strategií v tom smyslu, v němž. se např. říká, že strategie diriguje taktiku vzhledem k určitému konečnému cíli, vzhledem k TELOS anebo úkolu ovládnutí, zvládnutí a konečného prisvojení pohybu či pole. Mohli bychom tedy tuto slepou taktiku, toto empirické bloudění nazývat strategií záměrně nezáměrnou, kdyby ovšem hodnota empirie nečerpala veškerý svůj smysl ze své opozice k filosofické zodpovědnosti. Je-li v trasování *diferance* nějaké bloudění, pak se ovšem nedrží linie filosoficko-logického diskursu ani jeho symetrického a spřízněného rubu, diskursu empiricko-logického. Pojem *hry* je mimo tuto opozici; na prahu filosofie, ale ještě mimo ni, ukazuje k jednotě náhody a nutnosti v nekonečném kalkulu.

Do myšlení *diferance* vstupujeme tedy rozhodnutím a podle pravidel hry, chcete-li, tím, že tuto přednášku obrácíme k sobě samé, tj. vstupujeme do něj tématem strategie či strategické lsti. Chci zdůraznit, že pouze tímto strategickým ospravedlněním může a musí být jednou odhalena působnost tematiky *diferance*, že pouze takto musí jednou přistoupit ne-li na své nahrazení, tedy na své začlenění do kontextu, nad kterým nikdy nebude mít moci. Proto, opakuji, není theologická.

Především chci říci, že *diferance*, která není slovem ani pojmem, mne ze strategických důvodů napadla jako nejvhodnější potud, pokud máme myslet (nikoli ovládnout) — neboť myšlení je zde to, co udržuje určitý nutný vztah k strukturálním limitám ovládnání — to, co je z naší „epochy“ nejobtížněji redukovatelné. Strategicky tedy vycházím z místa a času, v němž jsme „my“, ačkoliv toto mé východisko není v poslední instanci ospravedlnitelné a ačkoliv můžeme vznášet nárok na poznání toho, kdo a kde jsme a jaké jsou meze naší „epochy“, pouze vyjdeme-li z *diferance* a její historie.

Třebaže *diferance* není ani slovo ani pojem, přesto se pokusíme o volnou a přibližnou sémantickou analýzu, která nás přivede k tomu, oč jde.

Víme, že sloveso „différer“ (latinské „differe“) má ve francouzštině dva, na první pohled jasně odlišené významy: např. v Littrého *Slovníku* jsou mu věnována dvě různá hesla. Latinské „differe“ není tedy pouhým překladem řeckého DIAFEREIN, což pro nás nebude bez důsledků, neboť takto se naše přednáška váže na určitý jazyk, na jazyk, který bývá pokládán za méně původně filosofický než řečtina. Neboť distribuce smyslu v řeckém DIAFEREIN neobsahuje jeden ze dvou motivů latinského „differe“, totiž odkládání na později, ohled na něco, ohled na čas a síly potřebné k nějaké činnosti, což implikuje ekonomickou kalkulaci, okliku, odklad, rezervu, představu, tedy pojmy, jež bych zde

shrnul jediným slovem, slovem, jehož jsem doposud nepoužíval, které však lze do této řady vepsat: *temporizace*. „Diferovat“ v tomto smyslu znamená vyčkávat, vědomě či nevědomě se uchýlovat k temporálnímu a pozdržujícímu prostředkování nějaké okliky, při němž se zdržuje naplnění či splnění „touhy“ či „chtění“, přičemž se ruší či proměňuje jejich výsledek. Později ještě uvidíme, do jaké míry je tato temporizace čili odkládání zároveň temporalizací a specializací, zčášením prostoru a prostřáním času, „originární konstitucí“ času a prostoru, jak by řekla metafyzika a transcendentální fenomenologie jazykem, který zde kritizujeme a ozvláštňujeme.

Druhý význam „diferování“ je docela běžný a snadno identifikovatelný: nebýt identický, být jiný, rozlišitelný atd. Protože tu běží o „různicí/různé“ („différent/t//d/s“) — slovo lze ve francouzštině psát po libosti buď s koncovým *d* anebo *t*, to je jen otázka roznosti nepodobného anebo různice alergie a polemiky —, je nutné, aby mezi odlišnými elementy aktivně, dynamicky a s jistou setrvalostí v opakování působil interval, distance, *rozestup* či *rozmístění*<sup>a</sup>.

Nuže, slovo *difference* (s *e*) nemohlo nikdy poukazovat ani na „différent“ jako na odkládání, ani na různici jako POLEMOS. Právě tento úbytek smyslu má — ekonomicky — kompenzovat slovo *differance* (s *a*). Toto slovo by mělo být schopno poukazovat na veškerou konfiguraci svých významů, je přímo a neredukovatelně polysémické, což vzhledem k ekonomii mého projevu nebude lhostejné. Poukazuje, jako ostatně každý význam, nejen k tomu, že se opírá o určitý diskurs či interpretační kontext, nýbrž také že se již nějak samo opírá o sebe, či alespoň že se snáze opírá samo o sebe než jakékoli jiné slovo, neboť ono *a* pochází přímo z přítomného participia francouzského „différent“, a proto jsme velice blízko ději diferování, ještě předtím než ustavilo svůj výsledek, jímž je buď cosi rozrůzněného („différent“) anebo odlišnosti („différence“). V klasickém pojmosloví s jeho postuláty bychom řekli, že *differance* označuje ustavující, tvůrčí a původní kauzalitu, proces štěpení a dělení, jehož odlišné termíny anebo odlišnosti jsou výsledné produkty či způsobené účinky. Ale jakmile pronikáme do infinitivního a aktivního jádra diferování, neutralizuje *differance* (s *a*) to, co infinitiv označuje jako prosté aktivum, obdobně jako francouzské slovo „mouvance“ neoznačuje prostý fakt pohybování, hýbání či být pohybovaným. Rezonance není akt rezonování. Musíme si tedy uvědomit, že koncovka „-ance“ je právě uprostřed mezi aktivním

<sup>a</sup> „Espacement“, výraz, který se objevuje např. v Mallarméově *Předmluvě* k jeho „Vrhu kostek“ (*Un coup de dés*). (Pozn. překl.)

a pasivním významem. Také uvidíme, že to, co lze označit jako *differanci*, není ani prostě aktivní ani prostě pasivní, že spíše naznačuje či připomíná cosi jako médium, že vyslovuje jakési konání, které není konáním, které nelze myslet ani jako trpnost ani jako činnost nějakého subjektu vzhledem k objektu, ani vzhledem k agens ani vzhledem k patiens či vůbec vzhledem k nějakému z těchto termínů. Avšak právě médium, tuto jistou non-tranzitivitu, se filosofie, ustavujíc se jeho potlačením, okamžitě snaží rozčlenit mezi aktivitu a pasivitu.

*Differance* jako odkládání, *differance* jako rozmístění. Je mezi obojím nějaká souvislost?

Vyděme z problematiky, do které jsme již zasazeni, z problematiky znaku a písma. Znak, jak se běžně říká, se klade na místo věci samé, přítomné věci, „věci“, která tu platí jako smysl i jako referent. Znak reprezentuje cosi přítomního v jeho nepřítomnosti. Zaujímá jeho místo. Nemůžeme-li uchopit či ukázat věc, tzv. přítomné, přítomní jsoucno, nereprezentuje-li se tato přítomnost, pak ji označujeme, dáváme se oklikou přes znak. Přijímáme anebo dáváme znaky. Vytváříme znak. Znak je tedy odložená (diferovaná) přítomnost. Ať jde o znak verbální či psaný, o delegaci volitelů anebo politické představitelů, cirkulace znaků vždy odkládá (diferuje) okamžik, kdy bychom se mohli setkat s věcí samou, zmocnit se jí, spotřebovat ji anebo vynaložit, dotknout se jí, mít ji přítomnou v názoru. Co zde popisují, abych v celé banalitě charakteristik definoval význam jako *differanci* odkládání, je vlastně klasické vymezení znaku, jež předpokládá, že znak „diferující“ přítomnost je myslitelný pouze tehdy, vyděme-li z něčeho přítomného, co znak odkládá, a vzhledem k odložené přítomnosti, které máme v úmyslu se znovu zmocnit. V klasické sémiologii je substituce věci znakem *sekundární a provizorní*: je sekundární vzhledem k původní a ztracené přítomnosti, z níž měl být znak odvozen; je provizorní vzhledem k této finální a chybějící přítomnosti, z jejíž perspektivy je znak pouze prostředkující pohyb.

Snažíme-li se uvést v pochybnost tuto provizorní sekundaritu substitutu, počne se ukazovat cosi jako původní *differance*; ale nebudeme ji vlastně ani moci nazvat původní či finální, neboť hodnoty původu, ARCHÉ, ESCHATON atd. vždy označovaly přítomnost — USIA, PAROUSIA atd. Problematicizovat sekundární a provizorní ráz znaku, klást proti němu „originální“ *differanci* znamená:

1. že nebudeme moci uchopit *differanci* pojmem „znaku“, který vždy zamenal reprezentaci nějaké přítomnosti a utvořil se v rámci systému (myšlenkového či jazykového), organizovaného vzhledem k prezenci;
2. že se tím problematizuje autorita přítomnosti anebo jejího prostého

symetrického protějšku, nepřítomnosti či chybění. Tážeme se tedy na mez, kterou jsme vždy sevřeni a která nás, obyvatele jazyka či myšlenkového systému, vždy nutí formovat smysl bytí jako přítomnost či nepřítomnost v kategoriích jsoucna či jsoucnosti (USIA). Zdá se tedy, že tento typ tázání, k němuž jsme takto vedeni, je — řekněme — heideggerovský, a skrze *diferanci* jako bychom se tedy dostávali k onticko-ontologické diferenci. Dovolíte-li ponechám zatím tuto souvislost stranou. Poznámám pouze, že mezi diferencí jako odkladem (temporizací), který nelze myslet v horizontu přítomnosti, a tím, co v *Sein und Zeit* říká Heidegger o časovosti jako transcendentálním horizontu otázky po bytí, totiž že je ji třeba vymanit z metafyzické nadvlády přítomnosti a „teď“, je těsná spojitost, třebaže není vyčerpávající a neredukovatelně nezbytná.

Ale zůstaňme ještě u sémiologické problematiky, abychom viděli, jak spolu souvisí *diferance* jako odkládání a *diferance* jako rozmístění. Většina sémiologických či lingvistických bádání buď svými výsledky anebo svou funkcí všeobecně uznávaného dominantního regulativního modelu genealogicky — ať už právem či neprávem — ukazují k Saussurovi jako společnému původci. Nuže, Saussure je v první řadě tím, kdo principem obecné sémiologie a zejména lingvistiky učinil *arbitrérnost a diferenní charakter znaku*. Tyto dva motivy, arbitrérnost a diferennost, jsou podle jeho názoru, jak víme, navzájem neoddělitelné. Arbitrérnost je možná jen proto, že systém znaků je tvořen diferencemi, a nikoli pozitivní plností termínů. Významové elementy fungují nikoli díky kompaktním jádrům, nýbrž díky síti opozic, která je navzájem odlišuje a uvádí do vzájemných vztahů. „Arbitrérnost a diferennost,“ praví Saussure, „jsou korelativní kvality“.

Tento princip diference jako podmínka značení se ovšem týká *totality znaku*, tj. jak stránky označujícího, tak stránky označovaného. Stránka označovaného je pojem, ideální smysl; označující nazývá Saussure „obrazem“, „psychickým otiskem“ materiálního, fyzického (např. akustického) fenoménu. Nemůžeme se zde zabývat všemi problémy, které tyto definice nadhazují<sup>8</sup>. Ocitujme proto ze Saussura pouze to místo, které nás zajímá: „Je-li pojmový aspekt hodnoty tvořen výlučně vztahy a diferencemi vzhledem k jiným termínům jazyka, lze totéž říci i o jeho aspektu materiálním. /.../ To vše ovšem znamená, že v jazyce jsou pouze diference. Ačkoli diference obecně vzato předpokládá pozitivní termíny, mezi nimiž se ustavuje, v jazyce jsou pouze diference

bez pozitivních termínů. Ať vezmeme označované nebo označující: jazyk neobsahuje ani ideje ani zvuky, které by preexistovaly před lingvistickým systémem, nýbrž pouze pojmové anebo zvukové diference dané tímto systémem. Idea anebo zvukový materiál znaku jsou proti tomu, co je v okolí znaku v jiných znacích, vcelku bezvýznamné.“

Odtud vyvodíme první důsledek, že označovaný pojem není nikdy přítomný sám o sobě v přítomnosti dostačující sobě samé a pouze k sobě samé odkazující. Každý pojem je de iure a bytostně vepsán do řetězce či systému, v jejichž rámci odkazuje systematickou hrou diferencí mimo sebe k jiným pojmům systému. Tato hra, *diferance*, není tedy jednoduchý koncept či pojem, nýbrž je to sama možnost konceptuality, pojmového procesu a pojmového systému vůbec. Z téhož důvodu také *diferance*, která není pojmem, není ani jednoduchým slovem, tj. tím, co si představujeme jako strnulou a prezentní, sebevztahnou jednotu pojmu a zvuku. Později ještě uvidíme, jak je tomu se slovem vůbec.

Saussurova diference tedy sama není ani slovem ani pojmem mezi jinými. A fortiori bychom totéž mohli říci i o *diferanci*. Musíme tedy vyložit jejich vzájemný vztah.

V jazyce, v *systému* jazyka není nic než diference. Taxonomickou operací lze tedy provést jejich systematickou, statistickou a klasifikační inventarizaci. Avšak — tyto diference jsou ve vzájemné *sou-hře*: hrají spolu v jazyce právě jako v promluvě a rovněž ve směně mezi jazykem a promluvou. A na druhé straně jsou diference *výsledky*. Nespady z nebe jako hotové: nejsou zaznamenány v nějakém TOPOS NOËTOS ani předem zapsány v nějakém mozkovém vosku. Kdyby v sobě slovo „historie“ neobsahovalo motiv konečné represe diference, mohli bychom říci, že pouze diference mohou být od počátku a veskrze „historické“.

To, co se píše *diferance*, bude tedy pohyb hry, která „tvoří“ — tvoří prostřednictvím něčeho, co není prostou aktivitou — tyto diference, tyto účinky *diferance*. Což ale neznamená, že *diferance* produkující diference je před nimi v nějaké jednoduché, v sobě nemodifikované, indiferentní přítomnosti. *Diferance* je ne-plný, ne-jednoduchý „původ“, původ sám strukturovaný a „diferující“ diference. A tedy jí jméno původu naprosto nepřísluší.

Protože jazyk, o němž Saussure praví, že je klasifikací, nespady z nebe, protože byly diference vytvořeny, proto to jsou vytvořené účinky, avšak takové účinky, jež nemají svou příčinou ani subjekt ani substanci, nějakou věc vůbec, nějaké přítomné jsoucno, jež by se samo vymykalo hře *diferance*. Kdyby takové přítomné jsoucno v naprosto

<sup>8</sup> Blíže k tomu viz Derridovu knihu *De la grammatologie*, zvl. její 2. kapitolu (Linguistique et grammatologie). (Pozn. překl.)

klasičtém významu bylo implikováno ve všeobecném pojmu příčiny, pak bychom museli mluvit o účinku bez příčiny, což by nám vzápětí znemožnilo mluvit i o účinku samém. Východisko z klauzury tohoto schématu jsem se pokusil naznačit pomocí „stopy“, která není výsledkem, protože nemá příčinu, ale která také není sama — vně textu — s to způsobit nutné překračování.

Protože neexistuje přítomnost před sémiologickou diferencí a mimo ni, můžeme na znak vůbec rozšířit to, co Saussure píše o jazyku: „Jazyk je nutný, má-li být promluva srozumitelná, a produkuje všechny její výtvary; ale promluva je nezbytná, má-li se ustavit jazyk; z historického pohledu akt promluvy vždy předchází.“

Podržující ne-li obsah, tedy přinejmenším schéma Saussurova principu, označíme jako *diferanci* takový pohyb, jímž se „historicky“ ustavuje jazyk či každý kód, každý systém poukazů vůbec jako osnova diferencí. „Ustavuje se“, „vytváří se“, „formuje se“, „historicky“, „pohyb“ atd., všem těmto slovům je třeba rozumět mimo rámec jazyka metafyziky, v němž fungují se všemi svými implikacemi. Bylo by třeba ukázat, proč jsou pojmy *vytváření* stejně jako pojmy konstituce a historie z tohoto hlediska svázány s tím, co zde problematizujeme, ale to by mne dnes zavedlo příliš daleko — k teorii reprezentace „kruhu“, v němž se zdáme být uzavřeni. Těchto i jiných pojmů používám zde i jinde pouze ze strategické přifhodnosti, proto, aby bylo možné zahájit dekonstrukci jejich systému v aktuálně nejdůležitějším bodu. Poznáme — právě díky kruhu, jehož zajatci si připadáme —, že *diferance* taková, jak se zde píše, není o nic více statická než genetická, o nic více strukturální než historická. Anebo o nic méně — ale to vše vůbec a především neznamená číst tento nedostatek hřešící proti pravopisné etice jako snahu namítnat proti ní ze stanoviska nejstarší z metafyzických opozic, např. prosazovat generativní hledisko proti hledisku strukturalisticky taxonomickému či naopak. Pro to, čím je *diferance* tak obtížně uchopitelná a velice nepohodlná, neznamenají tyto opozice vůbec nic.

Podíváme-li se nyní na řetězec, v němž lze *diferanci* (v závislosti na kontextu) nahrazovat jistým počtem nesynonymních substitutů, lze si pak položit otázku, proč mluvit o „rezervě“, „pra-písmu“, „pra-stopě“, „rozmístění“, a dokonce i o „suplementu“ anebo o FARMAKON, event. poukazovat na výrazy, jako je „HYMEN“ anebo ve francouzštině řada „marge — marque — marche“ atd.?

Odpovíme: *Diferance* je tím, co působí, že pohyb značení je možný pouze tehdy, pokud se každý tzv. přítomný prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachováváje

v sobě stopu minulého prvku a přijímaje do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu; stopa se vztahuje právě tak k tomu, co nazýváme budoucím, jako k tomu, co nazýváme minulým, konstituující to, co nazýváme přítomným, právě svým vztahem k tomu, čím toto přítomné samo není: čím samo absolutně není, tj. co není ani minulostí či budoucností jako modifikovanými přítomnostmi. Pak ale musí přítomné oddělovat nějaký interval od toho, čím není, má-li být sebou, a tento interval konstituující přítomné v jeho přítomnosti musí zároveň rozdělovat samu přítomnost a spolu s přítomností rozčleňovat vše to, co lze myslet z její perspektivy, tj. v našem jazyce metafyziky všechno jsoucno a zvláště substanci či subjekt. Tento konstituující se, dynamický se dělící interval možno nazvat *rozmístováním*: prostíráním času anebo zčasněním prostoru. A tuto konstituci přítomnosti jako „originární“; neredukovatelně ne-rozdílnou, tedy sensu stricto non-originární syntézu otisků, stop retencí a protencí (abychom zde, analogicky a provizorně, reprodukovali fenomenologický a transcendentální jazyk, který se vzápětí ukáže jako nedostatečný) navrhuji nazývat pra-písmem, prastopou anebo *diferanci*. Ta /jest/ /zároveň/ specializace /a/ temporalizace.

Nebylo by však možno nazvat tento /aktivní/ pohyb /tvoření/ *diferance* bez původu zcela jednoduše a bez neografismu *diferenciace*? Nikoli, neboť toto slovo by kromě jiného sugerovalo jakousi organickou jednotu, původní a homogenní, která se případně člení, přijímá diferenci v nějaké události. A protože je tento výraz utvořen z francouzského slovesa „différencier“, *diferencovat*, zanikl by ekonomický význam okliky, pozdržujícího odkládání, obsažený ve slovese „différer“. Jen poznámku mimochodem. Napadla mne při četbě textu, který v roce 1934 v *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* věnoval Alexandre Koyré „Jenskému Hegelovi“ (článek je rovněž otištěn v jeho *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré zde uvádí rozsáhlé německé citáty z jenské Logiky a navrhuje jejich překlad. Dvakrát se v Hegelově textu setkává s výrazem „differente Beziehung“. Toto slovo s latinským kořenem (different) je v němčině dost vzácné a jen sporadicky se vyskytuje, myslím, i u Hegela, který častěji říká „verschieden“, „ungleich“, diferenci nazývá „Unterschied“ a kvalitativní různost nazývá „Verschiedenheit“. V jenské Logice používá slova „different“ právě tehdy, běží-li o čas a přítomnost. Než si pozorněji všimneme Koyrého poznámky, uveďme několik Hegelových vět v překladu:

„Nekonečno v této jednoduchosti je, jakožto moment protikladný rovnosti, o sobě negativem, a ve svých momentech, pokud se prezentuje sobě a v sobě, totalitou; je to ono vylučující vůbec, bod či mez,

avšak právě tímto svým negováním se bezprostředně vztahuje k jinému a neguje sebe sama.“ V poznámce podává Koyré toto pozoruhodné upřesnění: „Diferentní vztah: *différente Beziehung*. Ale rovněž: *differencující vztah*.“ Na následující stránce čteme v jiném Hegelově textu: „Diese Beziehung ist Gegenwart als eine *différente Beziehung*.“ K tomu poznámka Koyrého: „Termín ‚*différent*‘ zde v aktivním významu.“

Výrazů „*différent*“ a *diferance* (s *à*) by tedy mohlo být — bez dalších poznámek či upřesňování — výhodně použito v případném překladu tohoto Hegelova textu, a to právě na tom místě, které má i pro jeho diskurs naprosto zásadní význam. Ovšemže si myslím, že výrazu *diferance* by se dalo použít i jinde: především proto, že naznačuje nejen „originární“ diferenci, nýbrž i pozdržující okliku diferování a dále proto, že — přes hlubokou spřízněnost, kterou má takto psaná *diferance* s hegelovským diskursem, čteme-li jej správně — může v určitém místě s tímto diskursem ne skoncovat (to by nemělo smysl ani naději na úspěch), nýbrž provést v něm určitý posun, zároveň nepatřičný i radikální, jehož prostor se snažím naznačit jinde a zde by bylo velice obtížné nějak jej popsat<sup>a</sup>.

Diference jsou tedy „utvořené“ — diferované — *diferanci*. Avšak *co* je tím, *co* diferuje, anebo *kdo* diferuje? Jinak řečeno: *co* je *diferance*? Touto otázkou se dostáváme jinam a k jinému prameni problematiky.

Co diferuje? Kdo diferuje? Co je *diferance*?

Jestliže bychom odpověděli na tyto dvě otázky dřív, než je prozkoumáme jako otázky, než je zvrátíme a zpochybníme jejich formu, včetně jejich zdánlivé přirozenosti a nutnosti, ocitli bychom se znovu v zajetí toho, z čeho se chceme vytrhnout. Kdybychom přijali tuto formu otázky s jejím smyslem a syntaxí („co je to...“, „kdo je to...“), pak bychom museli připustit, že *diferance* je vzniklá a odvozená, ovládaná a řízená z místa přítomného jsoucna, jímž může být věc, forma, stav, síla ve světě, ať už mají jméno jakékoli, nějaké *co* anebo přítomné jsoucno jako *subjekt*, nějaké *kdo*. Zvláště v tomto posledním případě bychom implicitně připouštěli, že toto přítomné jsoucno, např. přítomné jako přítomní sobě, tj. vědomí, by eventuálně mohlo difereovat: buď pozdržovat anebo odvracet uspokojení „potřeby“ či „touhy“, anebo diferovat sebe. Ale v žádném z těchto případů by toto přítomné jsoucno samo nebylo „konstituované“ *diferanci*.

<sup>a</sup> K tomu srv. např. *De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hegelianisme sans réserve*, v: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967. (Pozn. překl.)

Vraťme se ještě jednou k sémiologické diferenci: co zvláště zdůrazňuje Saussure? Že „jazyk (který se skládá z pouhých diferencí — J.D.) není funkcí promlouvajícího subjektu“. To znamená, že subjekt (identita se sebou, vědomí identity se sebou, sebevědomí) je vepsán v jazyce, je „funkcí“ jazyka a *promlouvajícím* subjektem se stává teprve tehdy, podřídí-li svou promluvu — a to i v tzv. „tvorbě“, a dokonce i v tzv. „porušování“ — systému předpisů jazyka jako systému diferencí či alespoň obecnému zákonu *diferance*, tzn. řídí-li se principem jazyka, o němž Saussure praví, že je to „řeč minus promluva“. „Jazyk je nezbytný proto, aby promluva byla srozumitelná, a produkuje všechny její výtvoř.“

Pokládáme-li hypoteticky opozici promluvy a jazyka za absolutně nezvratnou, nebude *diferance* pouze hrou diferencí v jazyce, nýbrž rovněž tak i vztah promluvy k jazyku, i oklika, kterou musím projít, abych mluvil, mlčenlivá zástava, kterou musím dát; to platí i pro obecnou sémiologii, jež reguluje všechny vztahy úzu ke schématu, zprávy ke kódu atd. (Jinde jsem se snažil ukázat, že tato *diferance* v jazyce a ve vztahu promluvy k jazyku zapovídá zásadní oddělování promluvy a písma, které chtěl na jiné rovině svého diskursu Saussure v souladu s tradicí provádět<sup>a</sup>. Praxe jazyka či kódu, jež předpokládá hru forem bez determinované a neměnné substance a jež v praxi této hry předpokládá retenci a protenci diferencí, rozmístování a odkládání, souhru stop — toto vše musí být svého druhu písmo před písmem, písmo avant la lettre, pra-psaní bez prezentního počátku, bez ARCHÉ. Proto stále škrtání této ARCHÉ a transformace obecné sémiologie v gramatologii, která kriticky zpracovává všechno to, co v sémiologii a rovněž i v jejím zárodečném pojetí ještě zbývá z metafyzických předpokladů, neslučitelných s motivem *diferance*.)

Vnucuje se však tato námitka: Jistě, subjekt se stává *promlouvajícím*, pouze vztahuje-li se k systému jazykových diferencí: stává se *značícím* (obecně buď promluvou anebo znakem), pouze vepisuje-li se do systému diferencí. V tomto smyslu ovšem *promlouvající* či *označující* subjekt zajisté nebude, jakožto *promlouvající* či *označující*, přítomný pro sebe bez hry jazykové či sémiologické *diferance*. Není však možno koncipovat přítomnost a prezenci subjektu pro sebe sama v mlčenlivém a intuitivním vědomí<sup>b</sup>?

<sup>a</sup> Viz *De la grammatologie* (první část knihy má název *L'écriture avant la lettre*). (Pozn. překl.)

<sup>b</sup> Polemika s Husserlovou fenomenologií. K tomu srv. *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris 1967 a v *Marges de la philosophie* článek *La forme et le vouloir-dire*. (Pozn. překl.)

Taková otázka předpokládá, že před znakem a vně znaku, tj. s vyloučením každé stopy a *diferance*, je možné něco takového jako vědomí. A že se dokonce vědomí ještě dřív, než distribuuje své znaky v prostoru a ve světě, může samo uchopit ve své přítomnosti. Ale — co je vědomí? Co chce říci, co „míní“ výraz „vědomí“? Nejčastěji, právě formou tohoto „mínění“, je ve všech svých modifikacích myšleno jako prezenze u sebe, vnímání přítomného bytí sebou. A co platí o vědomí, platí i o tzv. subjektivní existenci vůbec. Jako není a nikdy nebylo možné myslet kategorii subjektu bez vztahu k přítomnosti chápané jako HYPOKEIMENON či jako USIA atd., právě tak se ani subjekt jako vědomí nikdy nemohl ukazovat jinak než jako přítomnost u sebe. Privilegovat vědomí tedy znamená privilegiovat přítomnost. Dokonce i v tak hluboké deskripci transcendentální časovosti vědomí, jak ji provádí Husserl, se schopnost syntézy a ustavičného podržování stop nakonec připsuje „živé přítomnosti“ (lebendige Gegenwart).

Toto privilegium je éterem metafyziky, je živlem našeho myšlení jako vpatého do jazyka metafyziky. Tuto klauzuru můžeme dnes delimitovat, pouze otrásáme-li hodnotou přítomnosti, jež je — jak ukázal Heidegger — ontotheologickým vymezením bytí; a otrásáme-li touto hodnotou přítomnosti pomocí takové problematizace, jejíž statut musí být naprosto jedinečný, pak se tážeme na absolutní privilegium této formy či vůbec této epochy přítomnosti, kterou představuje vědomí jakožto sebe-vědomé mínění, jakožto sebe-vědomé „chtít cosi říci“.

Budeme tedy přítomnost — a zejména vědomí, bytí vědomí u sebe — chápat ne již jako zárodečnou formu bytí, nýbrž jako „určen“ a jako „výsledek“. Určení a výsledek v rámci systému, který již není systémem přítomnosti, nýbrž systémem *diferance*, a který nepřipouští opozici aktivity a pasivity, příčiny a následku nebo indeterminace a determinace; označujeme-li tedy vědomí přesto jako výsledek či jako určení, přidržujeme se slovníku toho, co de-limitujeme, pouze ze strategických důvodů, jež mohou být více či méně uvážené a systematicky kalkulované.

Ale toto gesto, jež je u Heideggera tak radikální a výslovné, bylo již ovšem patrné rovněž u Nietzscheho a Freuda: oba, a dokonce velmi podobným způsobem, problematizovali vědomí v jeho skálopevné sebejistotě. Není však pozoruhodné, že přítom Nietzsche i Freud vycházeli právě z motivů *diferance*?

Neboť *diferance* vystupuje v jejich textech téměř pod svým vlastním jménem, a to právě tam, kde je ve hře vše. Nemohu se tomuto tématu věnovat do všech podrobností, připomenu pouze, že podle Nietzscheho je „každý grandiózní čin zásadně nevědomý“ a že vědomí je výslednicí

sil, jejichž podstata, způsoby a mody jsou vědomí cizí. Síla sama nikdy není přítomná, síla je souhra diferencí a kvantit. Bez difference mezi silami by vůbec nebylo síly: rozdíl kvantit zde váží více než obsah kvantit, než sama absolutní velikost. „Kvantita sama je tedy neoddělitelná od rozdílu kvantit. Podstatou síly je kvantitativní rozdíl, vztah síly k síle. Sen o dvou stejných silách, byť se jim přiznává opozice smyslu, je aproximativní a přibližný, je to statistický sen, jemuž se oddává živé, avšak chemie jej vyvrací.“ (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, str. 49.) Není všechno Nietzscheovo myšlení kritikou filosofie jako aktivní indifferencí vzhledem k diferencii, jako systému redukce či a-diaforické represe? Což nevyplučuje, že podle stejné logiky, ba podle logiky vůbec, filosofie žije *uvnitř diferance* a z ní, zavírajíc oči před stejností, která není identická. Stejně, toť právě *diferance* (s *à*) jako dvojnásobná a křivolaká cesta od rozdílného k rozdílnému, od jednoho termínu opozice k druhému. Takto bychom mohli vzít všechny dvojice opozit, na nichž je vybudována filosofie a z nichž žije i naše mluvení, a viděli bychom, že opozice nezaniká, nýbrž že se ukazuje nutnost nahlížet jeden z termínů jako *diferanci* druhého, jako diferované druhé v ekonomii stejného (inteligibilní jako diferovanou opozici smyslového, jako diferované smyslové; pojem jako diferovaný — diferující názor: kulturu jako diferovanou — diferující přírodu; vše to, co je jiné než FYSIS, tj. TECHNÉ, NOMOS, společnost, svobodu, historii, ducha atd. jako diferovanou či diferující FYSIS, FYSIS v *diferanci*). (Zde se rovněž odkrývá místo reinterpretace MIMESIS v její údajné opozici k FYSIS.) S odhalením tohoto stejného jako *diferance* se však též ukazuje stejnost difference a opakování ve věčném návratu. To vše jsou témata, jež lze (u Nietzscheho) uvést do souvislosti se symptomatologií, diagnostikující oklikou anebo lstí instance, zastřené ve své *diferanci*, anebo s celou tematikou aktivní interpretace, jež permanentním dešifrováním nahrazuje odhalování pravdy jako prezentaci věci samé v její přítomnosti. Ale to je pak šifra bez pravdy čili systém šifer, jemuž nedomnuje hodnota pravdy a jež se takto stává pouhou jeho obsaženou, vepsanou a opanou funkcí.

*Diferanci* bychom tedy mohli nazvat tento „aktivní“ a hybný nesvár diferentních sil a diferencí sil, který Nietzsche staví proti každému systému metafyzické gramatiky, vládnoucímu kultuře, filosofii i vědě.

Je historicky příznačné, že tato diaforistika jakožto energetika či ekonomie sil, která vyrůstá z problematizace primátu přítomnosti jako vědomí, je rovněž zásadním motivem myšlení S. Freuda. I zde je diaforistika, i zde teorie šifry (či stopy) a energetika. Problematizace autority vědomí je v první řadě a vždy diferenciací.



Freudova teorie spojuje dvě zdánlivě rozdílné hodnoty *diferance*: diferování jako rozlišitelnost, distinkci, odlišení, mezeru, tzn. *rozmísťování*, a diferování jako okliku, odsouvání, rezervu, odklad, *oddalování*.

1. Pojmy stopy (Spur), prorážení (Bahnung), síl prorážení jsou od Freudova Nástinu neoddelitelné od pojmu difference. Nelze popsat původ paměti a obecně psychismu vůbec jako paměti (vědomé či nevědomé), nevezmeme-li v úvahu difference mezi „Bahnungen“. To říká Freud výslovně. Bez difference není „Bahnung“ a bez stopy není difference.

2. Všechny difference ve vytváření nevědomých stop a v procesu otiskování (Niederschrift) možno též interpretovat jako momenty *diferance* ve smyslu rezervování. Podle schématu trvale orientujícího Freudovo myšlení je pohyb stopy popisován jako snaha života zachovávat sebe sama *odsouváním* (diferováním) nebezpečných investic, tj. vytvářením rezervy (Vorrat). A všechny opozice pojmů, jež frázují Freudovo myšlení, vztahují pojmy k sobě navzájem jako momenty odkladu v ekonomii *diferance*. Jedno je „diferované“ druhé, jedno „diferuje“ druhé. Jedno je druhé v *diferanci*, jedno je *diferance* druhého. Proto je každá opozice, zdánlivě tak rigorózní a neredukovatelná (např. opozice primárního a sekundárního) v tom či onom okamžiku kvalifikována jako „teoretická fikce“. Proto např. (ale takový příklad vládne všemu a je ve spojení se vším) difference mezi principem slasti a principem reality je pouze *diferance* jako odsunutí (Aufschieben, Aufschub). V knize *Mimo princip slasti* Freud píše: „Působením principu sebezáchovy já ustupuje princip slasti před principem reality, který působí, že — aniž bychom rezignovali na poslední cíl, jímž je slast — souhlasíme s odkladem jeho uskutečnění, s upuštěním od jeho určitých možností, které se nám v něm otevírají, a jsme svolni snášet okamžité nepřijemnosti dlouhého odkladu (Aufschub), jehož se podjímáme, abychom došli slasti.“<sup>a</sup>

Zde se však dotýkáme velice temného bodu, samého tajemství *diferance*, toho, co právě její pojem dělí zvláštním rozlomením. Zde nelze pospíchat s rozhodnutím. Jak myslet *diferanci zároveň* jako ekonomický

<sup>a</sup> K tomu srv. J.Derrida, Freud et la scène de l'écriture, v: *L'écriture et la différence*. K této obtížné pasáži, v níž Derrida shrnuje svou interpretaci Freuda, je třeba upozornit i na to, že francouzská psychoanalýza byla do značné míry ovlivněna „strukturalistickým“ výkladem Freudových textů v přednáškách J.Lacana. Celou problematiku vykládá — snad přístupným způsobem — Moustafa Safouan v informativním článku De la structure en psychanalyse. Contribution à une théorie du manque v: O.Ducrot, T.Todorov, D.Sperber, M.Safouan, F.Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme*, Seuil, Paris 1968. (Pozn. překl.)

odklad, který chce v elementu stejného opět nalézt slast či přítomnost (ať vědomě či nevědomě) odsunutou (diferovanou), a *diferanci* jako vztah k nemožné přítomnosti, jako nekryté vydávání, jako neodvolatelnou ztrátu přítomnosti, nevratný úbytek energie, tzn. jako pud k smrti a jako vztah k naprosto jinému, jímž je na první pohled narušena všechna ekonomičnost<sup>b</sup>? Je zřejmé, ba je to evidence sama, že nelze myslet *vjedno* ekonomično a non-ekonomično, stejnost a jinakost. Je-li tedy *diferance* toto nemyslitelné, pak ji patrně nelze ukvapeně přivádět k evidenci ve filosofickém živelu zřejmosti, evidence, jež by — s nám již dobře známou neomylností kalkulu, jehož místo, nutnost i funkci ve struktuře *diferance* jsme již poznali — vzápětí zastřel její zjev a její alogičnost. To, s čím počítala filosofie, bylo vždy už sečteno v systému *diferance*, jež se tu takto kalkuluje. Jinde — při četbě Bataille — jsem se pokusil naznačit<sup>b</sup> to, co by mohlo být rigorózním a v novém smyslu „vědeckým“ *usouvztažením*, chcete-li, „omezené ekonomie“, která se nepodílí na nekrytém vydávání, nemá účasti na smrti a na vystavování se non-smyslu atd., a všeobecné ekonomie, která *počítá* s non-rezervou, lze-li to tak říci. Vztah mezi *diferanci*, která vychází, a *diferanci*, jíž vyrovnaný účet chybí, *kladení* čisté a bezztrátové přítomnosti spojující se s přítomností absolutní ztráty, smrti. Tímto *usouvztažením* omezené ekonomie a všeobecné ekonomie přesouváme a přepisujeme sám rozvrh filosofie v jeho privilegované hegelovské podobě.

Neboť ekonomický charakter *diferance* naprosto neimplikuje, že s odloženou přítomností se lze zase shledat, jako by tu šlo o investici pouze provizorně a beze ztrát pozdržující prezentaci přítomnosti, vněm zisku či zisk vněmu. V rozporu s metafyzickou, dialektickou, „hegelovskou“ interpretací ekonomického pohybu *diferance* je zde třeba přijmout hru, v níž získává, kdo ztrácí, v níž vyhráváme a prohráváme současně. Je-li odsunutá prezentace definitivně a nenávratně odepřena, neznamená to, že cosi přítomného je skryto anebo absentní; *diferance* nás uvádí ve vztah k tomu, co přesahuje alternativu přítomnosti a nepřítomnosti a co jako takové nutně nevidíme. Každému procesu zpřítomňování, jímž bychom chtěli, aby se tato alterita ukázala, se právě

<sup>b</sup> Termín „dépense“ (vydávání, mrhání) je ústředním pojmem Bataillovým. Bataille staví neproduktivní a excesivní „mrhání“ do protikladu ke „spotřební ekonomice“ moderní společnosti a uvádí je rovněž do souvislosti s erotikou (*L'erotisme*, 1957), suverenitou a uznáním heterogenního, Jiného. K Bataillově „ekonomice“ viz též M.Foucault, Préface à la transgression, v: *Critique*, srpen-září 1963. (Pozn. překl.)

<sup>b</sup> De l'économie restreinte à l'économie générale v: *L'écriture et la différence*. (Pozn. překl.)

ona vzpírá — alterita, již Freud dává jméno nevědomí. V tomto kontextu a pod tímto jménem „nevědomí“, jak víme, není skrytá, tj. virtuální a potenciální přítomnost pro sebe. Nevědomí se odsouvá, diferuje, což také znamená: spřádá se z diferencí a současně poukazuje, deleguje své představitele, své zmocněnce; je však naprosto nemožné, aby jejich „zmocnitel“ existoval, byl nějak přítomný, byl „sám sebou“, a tím méně, aby se stal vědomým. V tomto smyslu a na rozdíl od pojmů starého sporu nevědomí není — zbavíme-li je všech metafyzických obsahů, které do něj byly vždy vkládány — ani „věc“ ani nějaká jiná věc; není to ani věc ani virtuální či maskované vědomí. Tato radikální jinakost vzhledem ke všem možným způsobům přítomnosti zanechává své stopy v neredukovatelnosti účinků dodatečnosti, odkládání. Máme-li je popsat, máme-li číst stopy „nevědomých“ stop („vědomá“ stopa neexistuje), pak se jazyk přítomnosti a nepřítomnosti, metafyzický diskurs fenomenologie ukazuje jako neadekvátní. (Ale „fenomenolog“ není jediný, kdo mluví touto řečí.)

Struktura dodatečnosti (Nachträglichkeit) totiž znemožňuje, abychom odkládání (temporalizaci) chápali jako prostou dialektickou komplikaci živé přítomnosti<sup>a</sup> jako originární a ustavičné syntézy, jež se neustále vrací k sobě, k já shrnujícímu a shrnutému z retenčních stop a protenčních anticipací. V případě alterity nevědomí nemáme co dělat s horizonty modifikovaných — minulých a budoucích — přítomností, nýbrž s „minulostí“, která nikdy nebyla přítomná a nikdy přítomná nebude, jejíž „budoucí“ nikdy nebude *produkcí* či reprodukci formou přítomnosti. Pojem stopy je tedy nesouměřitelný s pojmem retence, s uplýváním do minulosti toho, co bylo přítomné. Stopu — a tedy ani diferencí — nelze myslet na základě přítomnosti či na základě přítomnosti přítomného.

Minulé, které nikdy nebylo přítomné: to je formulace, kterou Emmanuel Lévinas<sup>b</sup> (přirozeně že cestami odlišnými od psychoanalýzy) kvalifikuje stopu a záhadu absolutní alterity: jiného. V těchto mezích a z tohoto hlediska je v myšlení diference zahrnuta i celá kritika klasické ontologie, kterou podává Lévinas. A pojem stopy jakož i pojem diference rozmanitými stopami a rozdílly stop ve smyslu Nietzscheově, Freudově, Lévinasově (tato „autorská jména“ tu jsou pouhé indexy)

<sup>a</sup> „Živá přítomnost“, „lebendige Gegenwart“ je základní pojem Husserlových Přednášek o vnitřním vědomí času.

<sup>b</sup> E. Lévinasem se Derrida zabývá v rozsáhlé studii Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas, v: *L'écriture et la différence*. (Pozn. překl.)

organizuje tkanivo shrnující a prostupující naši epochu jako delimitaci ontologie (přítomnosti).

Tedy epochu jsoucna a jsoucnosti. A právě touto vládou jsoucna chce diference všude otrásat, otrásat ve smyslu latinského „sollicitare“, které v tomto jazyce znamená: zachvívat vším, totálně rozrušovat. Myšlení diference se tedy táže na vymezení bytí jako přítomnosti, jako jsoucnosti. Přirozeně taková otázka nemůže vyvstat a být srozumitelná, není-li nějak rozevřena diference bytí a jsoucna. První důsledek: diference není. Není přítomným jsoucnem, jakkoli význačným, jedinečným, principálním či transcendentním. Ničemu nepřikazuje, ničemu nevládne a nemá žádnou autoritu. Nevyzrazuje se žádným velkým písmenem. Nejenže neexistuje žádné království diference, ale diference dokonce ohrožením a spolehlivě děsí vše to, co v nás po nějakém království, po minulém anebo budoucí přítomnosti nějakého království touží. Jen proto ji lze ve jménu království, totiž máme-li za to, že se rozpíná ve velkém začátečním písmeni, obviňovat z vládychtivosti.

Je tedy diference zasazena do rozestupu onticko-ontologické diference, jak je myšlena, resp. jak ji myslí „epocha“ „skrže“, lze-li to tak vůbec říci, neopominutelnou Heideggerovu úvahu?

Na takovou otázku není jednoduchá odpověď.

Jistým svým aspektem je diference jistě dějinným a epochálním *odhalením* bytí či ontologické diference. Ono „a“ diference vyznačuje *pořeh* tohoto odhalování.

Avšak není myšlení *smyslu* a *pravdy* bytí, vymezení diference jako onticko-ontologické diference, diference myšlená v horizontu otázky *bytí* nakonec stále jen účinkem diference uvnitř metafyziky? Odhalení diference však možná není jen pravda bytí či pravda epochálního bytí. Možná je třeba myslet tuto neslýchanou myšlenku, to, co se mlčenlivě rýsuje: že dějiny bytí, do jejichž myšlení je zapojen řecký a západní *logos*, nejsou (jakožto dějící se v ontologické diferenci) leč jednou z epoch DIAFEREIN. Ale pak bychom tuto epochu ani nemohli nazývat „epochou“, neboť pojem epochality patří do dějin jako dějin bytí. Protože bytí nikdy nemělo „smysl“, nikdy nebylo myšleno či vyslovováno jako takové, pokud se neskrylo do jsoucna, /jest/ jistým velice cizím způsobem diference „starší“ než ontologická diference a než pravda bytí. V tomto věku ji lze nazvat hrou stopy. Stopy, jež již nenáleží do horizontu bytí a jejíž hra naopak nese a přesahuje *smysl* bytí: hra stopy či hra diference, která nemá *smysl* a která není. Která nenáleží. Pro tuto šachovnici, jež nemá základ a v níž je ve hře bytí, není ani žádná držba, ale ani hloubka.

Možná právě proto se hra hérakleitovského HEN DIAFERÓN HEAUTO, jednoho diferujícího sebe jakožto diferentního k sobě, ztrácí jako stopa v určení DIAFEREIN jako ontologické diference.

Myslet ontologickou diferencí je bezpochyby stále obtížným úkolem, jehož znění zůstalo téměř neslyšeno. Avšak připravovat se za hranicemi našeho *logu* pro diferenci tím nepřirozenější, že ji nelze zachytit jako epochalitu bytí a ontologickou diferencí, neznamená, že se můžeme obejít bez průchodu pravdou bytí ani že nějak „kritizujeme“, „popíráme“ a přehlídíme jeho neustálou nezbytnost. Je naopak třeba vytrvat v obtížnosti tohoto průchodu, opakovat jej přísnou četbou metafyziky všude tam, kde normalizuje západní diskurs, tedy nejen v textech „dějin filosofie“. Je nezbytné zcela přísně nechávat zjevovat se/mizet stopu toho, co přesahuje bytí. Stopu (toho), co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu. Stopu vně toho, co v hloubce spojuje fundamentální ontologii a fenomenologii. Stále se odsouvající stopa není nikdy jako taková jakožto prezentující sebe. Stírá se přítomně, zmlká zvučíc — stejně jako se píše ‚a‘ vpisujíc svou pyramidu do diference.

Předzvěstnou a rezervovanou stopu tohoto pohybu lze odhalit v metafyzickém a zvláště současném diskursu, který — v pokusech, jimiž jsme se zabývali (Nietzsche, Freud, Lévinas) — vyhledává uzavření ontologie. A především v diskursu Heideggerově.

Proto se tážeme na bytnost přítomného, prezenci přítomného.

Co je přítomné? Co znamená myslet přítomné v jeho přítomnosti?

Vezměme si k ruce např. text z roku 1946 nazvaný *Der Spruch des Anaximander*<sup>a</sup>. Heidegger tu upozorňuje na to, že zapomenutí bytí zapomíná diferencí bytí a jsoučna:

*Aber die Sache des Seins ist es, das Sein des Seienden zu sein. Die sprachliche Form dieses rätselhaft vieldeutigen Genitivs nennt eine Genesis, eine Herkunft des Anwesenden aus dem Anwesen. Doch mit dem Wesen beider bleibt das Wesen dieser Herkunft verborgen. Nicht nur dies, sondern sogar schon die Beziehung zwischen Anwesen und Anwesendem bleibt ungedacht. Von früh an scheint es, als sei das Anwesen und das Anwesende je etwas für sich. Unversehens wird das Anwesen selbst zu einem Anwesendem. ... Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied des Anwesens zum Anwesenden bleibt*

<sup>a</sup> M. Heidegger, *Holzwege*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977. (Pozn. překl.)

*vergessen. Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden.*<sup>a</sup>

Když Heidegger upozornil na rozdíl bytí a jsoučna (na ontologickou diferencí) jako diferencí prezenze a přítomného, uvádí větu, dokonce celou řadu vět, které tu nechceme v nějaké ukvapené pošetilsti kritizovat, nýbrž naopak: chceme ukázat jejich provokativní sílu.

Postupujme však zvolna. Heidegger chce naznačit toto: diference bytí a jsoučna, ono zapomenuté metafyzikou, zmizelo, aniž zanechalo stopu. Vytratila se sama stopa diference. Přidržíme-li se toho, že diference /jest/ /jako taková/ jiná než absence a prezenze, že diference *trasuje* stopy, pak — jde-li o zapomenutí diference (bytí vzhledem ke jsoučnu) — bychom měli mluvit o zaniknutí stopy stopy. Zdá se, že to říká i následující pasáž z Heideggerova článku o Anaximandrově výroku:

*Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, dass die Frühe dieses Geschickes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt. Das sagt: die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, dass das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält. Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen. Erst das Unterschiedene, das Anwesende und das Anwesen, entbirgt sich, aber nicht als das Unterschiedene. Vielmehr wird auch die frühe Spur des Unterschiedes dadurch ausgelöscht, dass das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet.*<sup>b</sup>

<sup>a</sup> Tamt., str. 335-336. (Pozn. překl.) „Věc bytí je být bytím jsoučna. Jazyková forma tohoto záhadně mnohoznačného genitivu jmenuje genezi, původ přítomného z prezenze. S bytností obou je však skryta i bytnost tohoto původu. A nejen to: nemyšlen zůstává i vztah mezi prezencí a přítomným. Od raného prvopočátku se zdá, jako by prezenze a přítomní bylo každé pro sebe. Prezenze se nepozorovaně stává sama něčím přítomným. ... Bytnost prezenze a spolu s ní i rozdíl prezenze vzhledem k přítomnému je zapomenuta. Zapomenutost bytí je zapomenutím rozdílu bytí oproti jsoučnému.“

<sup>b</sup> Tamt., str. 336. (Pozn. překl.) „Zapomenutí bytí patří do bytnosti bytí, která se sama zakrývá. Patří do údelu bytí natolik bytnostně, že rané vysvitnutí tohoto údelu započíná jako odhalení přítomného v jeho prezenci. To znamená: dějiny bytí počínají zapomenutím bytí, tím, že bytí v sobě pozdržuje svou bytnost, svou diferencí vzhledem ke jsoučnu. Diference schází. Je zapomenuta. Odkrývá se až rozlišené, přítomní a prezenze, avšak nikoli *jako* rozlišené. Raná stopa diference je naopak zahlazena tím, že prezenze se jeví jako cosi přítomného a shledává svůj původ v nejvýše přítomným.“

Protože stopa není přítomná, nýbrž je to fantom přítomnosti, která se dislokuje, posouvá, odkazuje se, která se nekoná, proto k její struktuře patří stírání. Nejen takové stírání, jež by mělo mít moc přistihnout ji, bez něhož by nebyla stopou, nýbrž nezničitelnou a monumentální substancí, nýbrž stírání, jež ji od počátku konstituuje jakožto stopu, které ji umísťuje ve změně místa a nechává ji zmizet v jejím jevu, vycházet ze sebe v jejím kladení. Stírání rané stopy (die frühe Spur) diference je tedy „totéž“, co její stopování v metafyzickém textu. Tento text má uchovávat vyznačení toho, co ztratil, rezervoval, dal stranou. Paradoxem této struktury je v řeči metafyziky tato inverze metafyzického pojmu, jež má za následek toto: přítomné se stává znakem znaku, stopou stopy. Přezentní není tím, k čemu nakonec odkazuje každý odkaz. Stává se funkcí v zobecněné struktuře poukazů. Je stopou, stopou setření stopy.

Takto je metafyzický text uzavřen. Je čitelný; je dokonce ke čtení. Není obklopen, nýbrž protnut svou mezí, vyznačen ve svém nitru mnohotvárnou brázdou svého okraje. Stopa, jež zároveň předkládá pomník i přelud stopy, je stopa současně stopovaná i setřená, současně živá i mrtvá, živá, jako by neustále simulovala život i jeho chráněný zápis. Pyramida. Nikoli mezník, který jest překročit, nýbrž kamenný reliéf na zdi, jehož jinakost třeba dešifrovat: text bez hlasu.

Aniž bychom si protiřečili, ba aniž bychom protiřečení příkládali nějakou váhu, myslíme tedy vnímatelnost i nevnímatelnost stopy. Raná stopa diference se vytratila do nenávratného neviditelná, a přece je tato její ztráta chráněna, zachovávána, podržena a zadržena. V textu. Formou přítomnosti. Formou vlastního. Které je pouze účinkem psaní.

Poté, co Heidegger stvrdil setření rané stopy, může — v kontradikci bez kontradikce — spolupodepsat či potvrdit zapečetění stopy. O něco dále říká:

*Der Unterschied des Seins zum Seienden kann jedoch nur dann als ein vergessener in eine Erfahrung kommen, wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt und so eine Spur geprägt hat, die in der Sprache, zu der das Sein kommt, gewahrt bleibt.<sup>a</sup>*

<sup>a</sup> Tamt., str. 336. „Diference bytí vzhledem ke jsoucnu se však jakožto zapomenutá může stát zkušeností jen tehdy, jestliže se již odhalila spolu s prezenzí přítomného a zapečetila stopu, jež zůstává zachována v řeči, do níž vchází bytí.“

A ještě dále, když uvažuje o Anaximandrově TO CHREÓN, které překládá jako „Brauch“, Heidegger píše:

*Der Brauch lässt, Fug und Ruch verfügend, in die Weile los und überlässt das Anwesende je seiner Weile. Damit ist es aber auch in die ständige Gefahr eingelassen, dass es sich aus dem weilenden Verharren in das blossе Beharren verhärtet. So bleibt der Brauch in sich zugleich die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug. Der Brauch fügt das Un-<sup>a</sup>*

Ve chvíli, kdy Heidegger identifikuje „Brauch“ jako stopu, lze také položit otázku: je možné a do jaké míry je možné myslet tuto stopu a ono „dis-“ diference jako *Wesen des Seins*? Neodkazuje nás toto *dis-* diference za dějiny bytí a stejně tak i za náš jazyk a vše, co jím lze pojmenovat? Nevyzývá, v řeči bytí, k nezbytně násilnému přetvoření tohoto jazyka jazykem naprosto jiným?

Upřesněme tuto otázku. A abychom tu vysledovali „stopu“ (Což je možné štvát, aniž bychom sledovali stopy?), přečtěme si ještě tento odstavec.

*Die Übersetzung von TO CHREÓN durch „der Brauch“ ist nicht aus einer etymologisch-lexikalischen Überlegung entstanden. Die Wahl des Wortes Brauch entstammt einem voraufgehenden Übersetzen des Denkens, das den Unterschied im Wesen des Seins zu denken versucht, in den geschicklichen Beginn der Seinsvergessenheit. Das Wort „der Brauch“ ist in der Erfahrung der Seinsvergessenheit dem Denken diktiert. Was im Wort „der Brauch“ eigentlich zu denken bleibt, davon nennt vermutlich TO CHREÓN eine Spur, die im Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet, alsbald verschwindet.<sup>b</sup>*

Jak myslet vnějšek textu? Např. ono jiné vzhledem k textu západní metafyziky. „Stopa, která vzápětí mizí v dějinách bytí... jako západní metafyzice“ se zajisté vymyká všem určením, všem jménům, jichž by se jí mohlo dostat v metafyzickém textu. V těchto jménech se skrývá, a tedy zastírá. Nezjevuje se tu jako „sama“ tato stopa. To je však proto, protože se nikdy nemůže jevit jako ona sama, jako taková.

<sup>a</sup> Tamt.

<sup>b</sup> Tamt., str. 340.

Heidegger rovněž říká, že diference se nemůže jevit *jako taková*: „*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint.*“ Neexistuje žádná bytnost diference, neboť ta /jest/ nejen to, co nemůže být osvojeno v nějakém „jako takový“ svého jména či svého zjevu, nýbrž především to, co ohrožuje autoritu onoho „jako takový“ vůbec, přítomnosti věci samé v její bytnosti. A protože tedy není bytnosti diference, znamená to, že není ani bytí ani pravdy oné hry psaní, pokud je v něm zapojena diference.

Diference tedy pro nás zůstává metafyzickým jménem a všechna jména, jimiž ji lze označovat v našem jazyce, jsou jako tato jména všechna metafyzická. Zejména vypovídají-li určení diference jako diference přítomního vzhledem k prezenci (*Anwesen/Anwesend*), ale rovněž a především, obecněji řečeno, vypovídají-li určení diference jako diference bytí a jsoucna.

Tato diference, jež je „starší“, než samo bytí, nemá v našem jazyce jméno. My však „již víme“, že je-li nepojmenovatelná, není to nic provizorního, není to proto, že náš jazyk ještě nenalezl či neobdržel toto *jméno* anebo protože je třeba hledat jej v jiném jazyce, vně onoho konečného systému našeho jazyka. Je to proto, že pro něco takového není *jména*, ani jména bytnosti či bytí, ani jména „diference“, což není jméno, což není čistá nominální jednotka, a neustále se posouvá v řadě odkládajících substitucí.

„Pro něco takového není jména“: čtete tento výrok v celé jeho všednosti. Toto nepojmenovatelné není nějaké neuchopitelné bytí, k němuž se nemůže přiblížit žádné jméno: např. „bůh“. Toto nepojmenovatelné je hra, díky níž tu jsou nominální účinky, relativně jednotné či atomické jednotky, jež nazýváme jmény, řetězce substitucí jmen, v nichž je např. i nominální výsledek „diference“ zakotven, unášen, přepisován stejně tak, jako je chybný vstup či chybný výstup stále součástí hry, funkcí systému.

Co víme, co jsme věděli, jde-li tu prostě jen o vědění, je to, že nikdy nebudeme mít žádné jedinečné jméno, jméno-vládce. Proto myšlení tohoto písmena ‚a‘ v diferenci není původní předpis ani profetické ohlášení nějaké nastávající a dotud neslýchané nominace. V tomto „slově“ není nic kerygmatického, z čeho bychom mohli přijímat cosi jako vykleštění majuskulí. Pouze problematizuje jméno jména.

Nikdy nebude jediného jména a nebude jím ani jméno bytí. A to je třeba myslet bez *nostalgie*, tj. vně mýtu o čistě mateřském či otcovském jazyce, o ztracené vlasti myšlení. Naopak je třeba *přítakat*, v tom smyslu, v němž přichází s afirmací Nietzsche, tj. se smíchem na rtech a tanečním krokem.

Teprve s tímto smíchem a s tímto tancem, teprve s touto afirmací, která je každé dialektice podivná, přichází na pořad ona druhá stránka nostalgie, kterou bych nazval heideggerovskou *nadějí*. Uvědomuji si, čím může v této souvislosti toto slovo zarážet. Nicméně se jej odvažuji, nevyklučuji z něj žádnou z jeho implikací a uvádím je do souvislosti s tím, o čem si myslím, že Heideggerův text o Anaximandrově výroku podržuje z metafyziky: hledání vlastního a jedinečného slova. Když Heidegger mluví o „raném slovu bytí“ (*das frühe Wort des Seins: TO CHREÓN*), píše:

*Die im Wesen des Anwesens selbst waltende Beziehung zum Anwesenden ist eine einzige. Sie bleibt schlechthin unvergleichbar mit jeder anderen Beziehung. Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst. So müsste denn die Sprache, um das Wesende des Seins zu nennen, als einziges, das einzige Wort finden. Daran lässt sich ermessen, wie gewagt jedes denkende Wort ist, das dem Sein zugesprochen wird. Gleichwohl ist dieses Gewagte nichts unmögliches; denn das Sein spricht überall und stets durch alle Sprache hindurch.<sup>a</sup>*

To je tedy problém: spojení řeči a bytí v jedinečném slově, v konečně vlastním jméně. To je tedy problém, o který běží v hravé afirmaci diference. A ta se týká všech členů této věty: „Bytí / mluví / všude / a vždy / skrže / všechny / jazyky/.“

Přeložil M. Petřiček

<sup>a</sup> Tamt. str. 337-338.