

UROŠ GRILC

FILOZOFIJI PISAVE

NA POTI K DERRIDAJU



ANALECTA

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE I.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE - HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Jacques Lacan
SPISI

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zbornik
DAS UNHEIMLICHE

Stojan Pelko
OČIVIDCI

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE I.

Jelica Šumič-Riha
AVTORITETA IN ARGUMENTACIJA

Zbornik
PRIMER SCHREBER

Jacqueline Rose
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Zbornik
FILOZOFIJA V OPERI II.

Zbornik
CLAUDEL Z LACANOM

Jacques Lacan
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza
DVE RAZPRAVI

Alain Badiou
ETIKA

RAZPOL 9

RAZPOL 10

Č 199245
T. 103.

Uroš Grile

O FILOZOFIJI PISAVE
Na poti k Derridaju

Uroš Grile

O FILOZOFIJI PISAVE
Na poti k Derridaju



ARHIVIRANO
Ljubljana 2001

Uroš Grilc

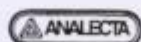
O FILOZOFIJI PISAVE

Na poti k Derridaju

Predgovor	1
Kazalo	3
1. Uvod	7
2. Lektura	15
3. Milijena-pisa	23
4. Članek: O pisanju	31
5. La lingua della scrittura	45
Struktura in določitev	57

II. PISAVA IN MIT

6. Mitos in pisava	61
7. Telo ali trupel	71
8. Pisava in pomen	81
9. Pomen in pisanje	91
10. Članek: Pisanje in pomen	101
11. Članek: Pisanje in pomen	111
12. Članek: Pisanje in pomen	121
13. Članek: Pisanje in pomen	131
14. Članek: Pisanje in pomen	141
15. Članek: Pisanje in pomen	151



Ljubljana 2001

11111111

W

Uroš Grilc
O FILOZOFIJI PISAVE
Na poti k Derridaju

Zbirka ANALECTA, revija PROBLEMI

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor: Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha,
Alenka Zupančič (predsednica), Slavoj Žižek

Jezikovni pregled: Simona P. Grilc

Slika na naslovnici: Pisar; Egipt, 2500 pr. n. š.

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Prvi natis

Naklada 700 izvodov

Ljubljana 2001

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

003:1

1 Derrida J.

GRILC, Uroš

O filozofiji pisave : na poti k Derridaju / Uroš Grilc. - 1.
natis. - Ljubljana : Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001. -
(Zbirka Analecta)

ISBN 961-6376-10-1

116414208

a

KAZALO

I. *	7
Pozicija	7
Razlika	14
Grafem	18
Ločitev	22
Mišljenje-glas	30
Označenec in označevalci	42
<i>La langue/la parole/l'écriture</i>	54
Struktura in diseminacija	59
II. PISAVA IN MIT	67
<i>Mýthos</i> in <i>lógos</i>	71
Telo ali truplo?	80
Prisila dopolnila	93
Farmacija in filozofija	103
Zunaj/znotraj in izvorna kontaminacija	116
Ponavljjanje označevalca	124
<i>Lógos-phármakon</i>	130
<i>Pharmakós</i>	142

III. PISAVA IN PODVAJANJE	151
Metalepsis	151
Dve pisavi	157
<i>Biblia tês psychês</i>	160
<i>Mimesis</i>	168
Dopolnilni dvojniki	174
Metafora in pisava	183
IV. RAZLÎKA IN TRANSCENDENTALNO	195
»Med« med genezo in strukturo	197
Strikcija in »jaz«	219
<i>Kvazi-transcendentalno</i>	233
V. IZVORNA ITERACIJA	245
Znamek kot zaznamek	245
Utor in frivolnost	256
Lastno ime	261
Signatura	268
Signatura in resigniranje	278
Iterabilnost in <i>restance</i>	290
Kontaminacija kot afirmacija	303
... <i>razpotja</i>	311

I. *,.

Pozicija

Misel Jacquesa Derridaja je refleksija robnosti in neartikulirane meje med zunaj in znotraj, ki preči dani tekst. Ta misel si prizadeva karseda natančno določiti omenjeno mejo, toda pri tem je zanj bistveno, da tematizira vztrajanje momenta nedoločenosti, neartikuliranosti in nepomenskosti, ki ga tekst bodisi prikrije bodisi se mu izogne. Nedoločenost torej ni meja določitve, ni niti tisto, česar se neko določilo ne dotika ali kar zgreši, niti faktična meja določljivosti. Temveč je nedoločenost pogoj same določitve oziroma tisto, od koder je šele možno sprejeti neko odločitev. Ker se Derridajeva misel tako artikulira okoli nedoločenosti oziroma nekakšne prasinteze določenosti in nedoločenosti, iz te artikulacije nujno sledi, da mora Derrida v svojih branjih vselej pričeti od začetka. In ker so meje in robovi teksta od tradicije do tradicije vsakokrat drugačni, Derrida ne razpolaga z nobeno trdno oporo, ki bi jo jemal za svoje vodilo. Zato ne obstaja »metoda« Derridajeve misli. Na poti do nedoločenosti namreč ni nobenih garancij, ki bi obljubljale, da bo dosežen konec poti ali da se s te poti ne bo skrenilo. Te Derridajeve miselne pustolovščine – ki pa vseskozi sledi določenim strateškim nujnostim – se je naposled prijelo tudi ime, ki je danes obče uveljavljeno: *dekonstrukcija*.

Dekonstrukcija je torej operacija, ki pokaže, kako je tisto »zunaj« teksta vselej že na delu »znotraj« njega. Svoje delo pričanja v nekem tekstu in z aparatom, ki ga ta tekst ponuja. Od tod prehaja k razmejitvi teksta. Ta razmejitev poteka preko podajanja nereflektiranih predpostavk, vrzeli in zagat, ki prečijo tekst, in preko razlage vpetosti teksta v tradicijo. Naposled se izteče v opredelitev nemišljene aksiomatike *logocentrizma*: gre za niz izrecnih ali neizrečenih trditev, ki privilegirajo *lógos* in predpostavljajo naravno vez med mišljenjem in govorom. Najpreprosteje bi to aksiomatiko opisali takole: pomen je logično prioren in ontološko superioren svojemu jezikovnemu izrazu, kar potegne za seboj, da je resni, dobesedni govor logično prioren in ontološko superioren denimo fikciji ali šali.¹ Na ta način se pojme hierarhizira še preden se jih utemelji. Dekonstrukcija zato ni zgolj prikaz teh pojmov, temveč v prvi vrsti refleksija njihovih nasprotij, relacij in odvisnosti. A ko Derrida priznava, da metafizike ni mogoče ne preseči ne utemeljiti in da dekonstrukcija ostaja neskončno zavezana metafiziki (se pravi tudi naštetim pojmovnim določilom), tedaj se vendarle zastavlja vprašanje po smiselnosti, ambiciji in motivu dekonstrukcije. Zakaj pravzaprav...? Odgovor oziroma odločitev za dekonstrukcijo je takšna, kakršna je nenazadnje vsaka »odločitev« v svojem bistvu: sledi momentu radikalne nedoločljivosti in neodločljivosti, zahteva jo odsotnost možne subsumpcije in pravil. Kolikor do nje pride, takšna odločitev generira, izumi subsumpcijo in pravila. Zato odločitev za dekonstrukcijo. Zato tudi odločitev za filozofijo.

Toda kaj je logocentrizem in kje je njegovo mesto v zgodovini filozofije? Najprej moramo seveda izhajati iz razčlenbe imena. *Lógos* je beseda s številnimi pomeni in od Platona dalje označuje v prvi vrsti premišljeni, preudarni govor, govor, ki nosi nek pomen; mišljenje kot *lógos* ali govor kot *lógos* sicer poudarja prav to neločljivost

1. Cf. Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida*, Routledge, London/New York 2000, str. 8.

pomena in njegove artikulacije. *Lógos* je poleg tega tudi račun, vezan je na umnost in eksaktnost. To razmerje med mišljenjem in govorom se v celotni tradiciji ni spremenilo vse od Platona in Aristotela dalje, ponuja se kot normativno in idealno razmerje: logocentrizem je namreč matrica idealizma.² Pri Aristotelu je glas, *phoné*, bistveno povezan z mišljenjem kot *logosom*. Glas je tisto prvo, kar označuje dušo, kajti glas je duši izmed vsega najbližji. Povsem izrecna je ta vez tudi pri Saussurju: vez med mišljenjem in glasom je zanj edina naravna vez.³ V *O gramatologiji*⁴ bo Derrida od tod potegnili sklep, da je glas na osnovi te neposredne in zato naravne vezi z dušo prvi označevalec duše in proizvajalec prvih simbolov. Razmerje med dušo in *logosom* je tako razmerje konvencionalno določene simbolizacije: duša zrcali same reči, s tem jih izrazi oziroma jim po naravni poti priskrbi pomen. Ta razkorak med ravno simbolizacije (glas) in ravno naravnega prevajanja (duša) je določujoč za pojmovanje vsakršne notacije ali zabeleženja. Iz njega namreč izhaja, da je sleherni označevalec sekundaren, reprezentativen, izveden in je torej le nekakšno tehnično pomagalo. Kolikor je glas prvi označevalec stanj duše, toliko so »zapisane besede zgolj simboli besed, ki jih oddaja glas«, bo sklepal Aristotel (*De interpretatione*, I, 16a 3). Povedano drugače, označevalec nima nobene konstitutivne vloge; s tem je tudi odločeno, kdaj je označevalec naraven in kdaj konvencionalen.

K pojmu označevalca potemtakem spada, da je derivat in nekaj zunanjega. Tako je skupaj z rojstvom označevalca dana tudi naravna hierarhija označevalcev. Skladno z njo je privilegij foničnega označevalca nesporen. Za glas in bit, glas in idealnost pomena je značilna absolutna bližina. Vsak drug označevalec najde svojo normo v priličenju tej bližini. Epoha *logosa* je v tem smislu epoha *fonocentrizma*,

2. Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, Pariz 1972, str. 70.

3. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Studia humanitatis, Ljubljana 1997, str. 37.

4. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 21.

epoha središčne vloge glasu, zato pa tudi epoha, ki bit opredeljuje kot prisotnost v vseh njenih formah (kot substanca, *eidōs*, samoprisotnost zavesti ali *cogita*, subjektivnost, intersubjektivnost ipd.).⁵

Tudi razlika med označevalcem in označencem oziroma pojem znaka ostaja vpet v to tradicijo. S tem ostaja vanjo vpeta tudi strukturalna lingvistika z vsemi svojimi epistemološkimi učinki. Derrida natančno umesti to njeno vpetost. Razlika med označevalcem in označencem ima svoj vir v stoiški filozofiji, ki je vpeljala razliko med *signans* in *signatum*. Te vpeljave po njegovem ne moremo ločiti od konsekvenc, ki jih je kasneje izpostavila predvsem srednjeveška teologija. Vemo, da je ideja znaka odvisna od nasprotja med čutnim in inteligibilnim; toda ko to enkrat pripoznamo, moramo sprejeti tudi to, da je ta razlika zahtevala obstoj nekega označenca, ki bi lahko obstajal pred vsakim padcem v zunanost in materialnost, se pravi onstran vsake čutnosti. Ta označenec napotuje na absolutni *lógos*, ki je za srednji vek neskončna kreativna subjektiviteta, tj. Bog. Zato Derrida za pojem znaka ne trdi zgolj tega, da je metafizični, temveč celo, da je teološki pojem; trdi celo, da imata »znak in božansko isti čas nastanka« (*ibid.*, str. 25). Pojem znaka torej ni ločljiv od pojmovanja, ki sta ga v zvezi z njim razvila krščanski kreacionizem in krščanski infinitizem.

Toda kaj to pomeni? Da ostajamo za vselej zavezani omenjenim pojmom in omenjeni tradiciji? Derridajev odgovor je kot vedno minimalističen: nujno je izpostaviti gibanje *zapore*, *la clôture*, vselej podvojeno gibanje hkratne pripadnosti in nepripadnosti metafizični pojmovnosti. Nujno je reflektirati pogoje te vpetosti, a nič manj ni nujno nakazati razpoko, ki preči metafiziko in skozi katero se nakazuje prostor onstran metafizike. Znak je za Derridaja zgled tega dvojnega gibanja, ki je naposled prišlo do polnega izraza pri Sau-

5. »Logocentrizem bi šel torej z roko v roki z določitvijo biti bivajočega kot prisotnosti«, pravi Derrida (*O gramatologiji*, str. 23).

ssurju,⁶ pri katerem je pojem znaka vpet v tradicijo, a hkrati meri onstran nje.

Nasledek logocentrizma je torej fonocentrizem, privilegij fonične substance, privilegij govora in glasu pred vsako njuno reprezentacijo. Kajti tisto, kar dopolnjuje to naravno vez, je sekundarno glede na glas, z ozirom na *lógos* pa sekundarno sekundarnega. Zato je to dopolnjevanje opredeljeno kot moment materialnosti in zunanosti, ki se oddaljuje od čiste notranjosti vezi med govorom in mišljenjem-*logosom*.

Razkritje logocentričnih predpostavk se v dekonstrukciji ne izteče v kritiko branega teksta, temveč je zgolj izhodišče za razlago tistega, kar tekst predpostavlja in kar ga drži skupaj. Te predpostavke so pogoj metafizike, a hkrati tisto odprtje, s katerim metafizika sama in tako rekoč v isti gesti zaznamuje tisto, kar je onstran njenih meja. Dekonstrukcija te meje ne jemlje za samoumevno. Zanja je meja med zunaj in znotraj spričo te podvojenosti podvržena nenehnim transformacijam in premestitvam, preko katerih se zunanost teksta znova vpisuje nazaj v sam tekst. Zunanost teksta tako vselej prebiva znotraj teksta ali v njem vsaj pušča nezvedljive sledi.

Strategija dekonstrukcije je torej razpršena skozi najrazličnejše tradicije in teoretske diskurze. Na prvi pogled nam to ne nudi nikarkršnega vodila pri razumevanju njene lastne pozicije; a natanko ta razpršenost se izkaže za določeno minimalno permanentnost dekonstrukcijskih branj. V razpršenosti pristopov in tradicij se namreč ohranja neka minimalna istost, vztrajanje na vprašanju, za katerega

6. Zato ni čudno, da je imelo vprašanje znaka osrednje mesto v Derridajevem zgodnjem obdobju. Podnaslov *Glasi in fenomena* (Studia humanitatis, Ljubljana 1988) je tako »Uvod v problematiko znaka v Husserlovi fenomenologiji«. Podnaslov znamenitega teksta o Heglu »Le puits et la pyramide« (v *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972) je »Uvod v Heglovo semiologijo«. Znak je osrednja tema še pri dveh slovitih Derridajevih tekstih, v »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« in v »Signaturi dogodku kontekstu«. In seveda v vseh tekstih, ki jih je posvetil Saussurju.

sprva težko rečemo, ali je sploh filozofsko vprašanje.⁷ Zanj tudi težko rečemo, da je sploh kdajkoli *an sich* zaposlovalo teoretike. Kljub temu pa zanj prav tako težko rečemo, da je teoriji kratkomalo vsiljeno od zunaj. Strnemo ga lahko takole: *kakšen je status pisave in kako je opredeljeno njeno razmerje do glasu?* Iz gornjega orisa sheme logocentrizma sledi, da je mesto pisave določeno kot posredovanje posredovanja, kot sekundarnost sekundarnega. Geneza in struktura te odločitve bosta v nadaljevanju predmet pričujočega zapisa, pri čemer velja takoj opozoriti na veliko ambicijo tega, sicer skromnega vprašanja. Derrida namreč trdi, da tradicije ni moč premisliti drugače kot v razmerju do pisave in zapisanega. Premislek zgodovine filozofije in zgodovine znanosti je pač nujno vezan na zapise, pisne dokumente in arhive. Težko si je zamisliti, da se zunaj sfere zapisanega sploh nahaja karkoli, kar bi utegnilo bistveno vplivati na potek in rezultat tega premisleka.

Po drugi strani Derrida vprašanje po pisavi spretno izpostavlja ravno v trenutkih, ki se izkažejo za odločilne glede zagotovitve konsistentnosti obravnavanih teoretskih zastavkov. Hitro se namreč izkaže, da ima pisava kljub svoji bizarnosti in načelni sekundarnosti precej globlje učinke. Na to opozarja ostrina obsodbe pisave od Platona do Husserla. Zato Derrida domneva, da je določen odgovor glede statusa pisave vpisan v ključna določila teorije in je vnaprej privzet v tisti meri, v kateri ta teorija sledi tradicionalnemu pojmovanju. Ni torej nujno, da je bilo vprašanje po statusu pisave v neki teoriji izrecno postavljeno, saj domala sleherna teorija postreže z določenim odgovorom nanj. Naslednja konsekvence vprašanja po pisavi je v tem, da to vprašanje takoj razpade na cel niz podvprašanj, ki posredno zadevajo specifični status in vlogo pisave. Vprašanje po pisavi tako iz svoje efemernosti neopazno, a neizogibno prehaja v vprašanje po

7. O statusu »vprašanja« Derrida podrobno razpravlja v svoji knjigi *O duhu. Heidegger in vprašanje*, Analecta, Ljubljana 1999, ki velja za eno najprodnornejših interpretacij Heideggerja.

prote sophiji, ousiji, to on in me on, episteme, agathos, mimesis, v vprašanje reprezentiranja in dopolnjevanja, vprašanje znaka na splošno, vprašanje časa in prostora, transcendentnega in empiričnega, subjekta in objekta, zgodovine itd. Zavaljo te notranje členitve vprašanja pisave ni nenavadno, da ostaja to vprašanje za dekonstrukcijo vprašanje *par excellence* tudi tedaj, ko pri Derridaju na prvi pogled ni več v ospredju zanimanja, se pravi v njegovih delih po 1980, ki so v glavnem posvečena vprašanjem etičnega in političnega. To pomeni, da je prav vprašanje po pisavi *kontinuiteta v diskontinuiteti* dekonstrukcijske misli.

Smo pa že na tej točki soočeni z dejstvom, da se predpostavljena permanentnost vprašanja po pisavi seseda sama vase, saj ne le vprašanje po pisavi, temveč celo pisava sama nima konsistentne in homogene forme. Pisava ni nikoli ona sama, nikoli se ne daje kot taka, ampak nastopa izključno kot reprezentativna struktura, kot podaljšek ali dopolnilo *logosa*. Dekonstrukcija jemlje pisavo za izhodišče natanko zato, ker pisava nikoli ne nastopa kot izvor ali polna prisotnost in ker ni nikoli samozadostno središče. Če je tradicija v tem videla slabost in nevarnost pisave, vidi dekonstrukcija v tej nestabilnosti in nestalnosti njeno potenco. Toda ali bo s tem, ko stavi na pisavo, Derrida omajal logocentrizem? Bo morda uspel utemeljiti grafocentrizem, se pravi iz središča izriniti govor in vanj ustoličiti pisavo? Ker je grafem (črka, zapis, pisava) tisto, kar *per definitionem* onemogoča vsako enostavno prisotnost ali središče, je izraz grafocentrizem sam na sebi protisloven. Če dekonstrukcija skozi vpeljavo pisave postavlja pod vprašaj logo – in fonocentrizem (pa tudi vsakršne druge – centrizme), to še ne implicira nastopa novega centrizma. Dekonstruktiji se je grafem vsilil natanko zaradi tega, ker nikoli ne more nastopiti kot središče, ker skoz in skoz spodbija vsako središče in se vselej nahaja na mestu nečesa drugega. Grafem torej ni bil predmet izbire, temveč nasledek sledenja nujnosti, ki ji lahko rečemo nujnost sekundarnosti. Ambicija dekonstrukcije tako ni subverzija danih hierarhičnih vrednosti, temveč pretres njihovih pogojev možnosti in nemožnosti.

Razlika

Toda če je dekonstrukcija v svojem zgodnjem obdobju izpostavila problem pisave in obetala, da bo skozenj konsistentno interpretirala dobršen del zgodovine filozofije in znanosti, pa je hkrati s tem postregla s tematiziranjem cele verige nekakšnih kvazi-pojmov. Naj gre za sled-*la différance*-tympan-*phármakon*-hymen-parergon-dar-prijateljstvo-arhiv-odgovornost-skrivnost..., vselej smo soočeni z ekonomijo robnosti in grafemsko logiko.⁸ Za začetek si oglejmo najslavnejšega izmed teh členov verige, *la différance*.⁹

A v *différance* je najprej gola ortografska napaka. V francoščini beseda *différance* z a ne obstaja. Res pa je, da v francoščini intervencija a-ja v omenjeni besedi deluje precej nevsiljivo. Ta ortografska napaka v francoščini ni tako zelo očitna, ker se na ravni izgovorjave ne vzpostavi nobena razlika glede na pravilno zapisano besedo. *Différance* z a ali e se sliši isto, s fonetičnega vidika je to identična beseda. Razlika zadeva izključno raven zapisa: intervencija črke a postane vidna zgolj skozi zapis, ni pa slišna. In v tem leži prvo ter ključno svojstvo Derridajeve *différance*: biti-zapisljiv ni uglaseno z

8. Da je izmed vseh Derridajevih kvazi pojmov najbolj zaslovela prav *la différance*, je naključje. Enako velja za različne oznake Derridajevega mišljenja: dekonstrukcija, gramatologijo, desedimentacijo in diseminacijo. Prevlada ene besede, v tem primeru besede *dekonstrukcija*, je povsem naključna, je stvar anglosaksonske recepcije Derridaja. O tem glej Derridajev tekst »Pismo japonskemu prijatelju«, *Problemi-Eseji* 7, Ljubljana 1993, str. 5-10.
9. Bržkone bi bili bolj zvesti Derridajevi misli, če bi najprej razčlenili genezo in strukturo *la différance*, se pravi vse tisto, kar je pripeljalo do njenega prvega nastopa. Toda zavestno bomo zagrešili nezvestobo in morda celo napačni prikaz Derridajeve intence. Da bi bolje poudarili intenco in minimalno ekonomijo interveniranja razlike, bomo pričeli pri programskem spisu »*La différance*«, »*Razlika*« iz leta 1968 (slovenski prevod v Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana 1994). Prvi preboj k *la différance* je Derridaju uspel precej prej, v spisu »'Geneza in struktura' ter fenomenologija« (povzeto v zborniku *Pisava in transcendentalno*, Problemi 1-2, Ljubljana 1998). Ta paradoks med prebojem in njegovo (zamujeno) eksplikacijo bomo podrobno razčlenili v IV. poglavju, v razdelku »'Med' med genezo in strukturo«.

biti-izgovorljiv ali biti-slišljiv. V domeni zapisa je nekaj, česar govornik ne more zaobseči: jezikovna komunikacija je namreč s pisavo pridobila dimenzijo prostora in časa, s tem pa si je zagotovila določeno subsistenco. A kot si bomo ogledali nekoliko kasneje, je cena za to trajnost in vztrajanje v prostoru in času visoka.

Slovenski poskus prevoda *la différence* z »razlika« je do te točke domala povsem zvest francoski besedi. Interveniranje strešice na *i* je zapisljivo, ni pa izgovorljivo. Piramidna zgradba strešice na *i* nadalje ohranja formalno vez z *a*-jem kot prvo črko abecede. Ni pa *î* ustrezna zamenjava za črko *a* povsod tam, kjer pridejo do veljave lingvistične razprave o statusu črke *a*, pri čemer imamo v mislih predvsem Saussurjeve raziskave v *Anagramih*. Prednost *î* v razliki pred *a* v *différance* je v tem, da se pri vpeljavi strešice na *i* ne opiramo več na črko, ki je konec koncev sama še vedno vezana na določen glas oziroma je del foničnega sistema, se pravi je smiselna zgolj znotraj njega. Z vpeljavo strešice na *i* potemtakem pridemo do čistega grafema, ki ni zvedljiv na noben glas. V tem segmentu je slovenska rešitev dobra, morda celo boljša od tistega, kar naj bi prevedla, in predstavlja radikaliziranje Derridajeve intence.

Toda intervencija *a* namesto *e* v *différance* vključuje precej kompleksnejšo situacijo. V določenem trenutku na *a* v *différance* ne smemo več gledati kot na čisto ortografsko napako. Francoska gramatika namreč ponuja nastavke, ki opravičujejo, vsaj do neke mere, vpeljavo tega *a*. *Différance* izhaja iz glagola *différer*, iz glagolskega naklona. Particip prezent tega glagola, *différant*, je zaznamovan s preglasom *e* v *a*. *A* v *différance* je torej izpeljan iz participa prezenta. *Différance* vključuje vse pomene *différant* in *différer*. Particip prezenta pretvarja glagol *différer* v dejavnost, ki bo proizvedla določene učinke: učinek diferenciacije, se pravi razlikovanja, ter učinek časovnega zamika, odloga, preložitve na kasneje ipd. Ni možno reči, da prevladuje katerikoli izmed obeh pomenov. V tem oziru nikakor ni na odmet rešitev, da se *la différence* v slovenščino prevede s terminom

razloka. »Razloka« po *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*¹⁰ celo sila posrečeno združuje oba pomena francoskega glagola *différer*, saj označuje »odmor v verzju na koncu stopice; diareza«. A kljub gramatikalno-semantični ustreznosti ima »razloka« dve veliki pomanjkljivosti v primerjavi z »razliko«. Prva je nedvomno ta, da se z »razloko« izgubi osnovna poanta Derridajeve *la différance*: preglas e v a je zapisljiv, ni pa slišljiv. Pri razloki ne pride do preglasa, prehod od glagola »razločevati« preko glagolnika »razločevanje« do samostalnika »razloka« ohranja istovetni koren, ne vzpostavlja nobene razlike ali zamika med črko in glasom. Druga, nič manjša težava »razloke« pa je v tem, da je to termin, ki povsem utečeno funkcionira v okviru besednjaka slovenskega jezika.¹¹ Razlika je potemtakem boljša rešitev predvsem zato, ker izpelje grafemsko intervencijo î namesto i in se pri tem izmuzne primežu fonetičnega sistema. In zato, ker se vse navedeno odvija na robu določenega jezikovnega sistema: niti docela zunaj niti docela znotraj njega. Seveda pa tudi razlika ostaja zgolj poskus prevoda *différance*.

Différance z a potemtakem povzema dejanje razlikovanja in dejanje odlaganja, je dejavnost, ki proizvaja razlike in odloge. Toda končnica -ance v francoščini ne označuje niti aktivnosti niti pasivnosti. *Différance* torej ne bo neka producirajoča kavzalnost, ne bo izvor razlik ali enostavna dejavnost cepitve. Nahaja se natanko na meji med aktivnim in pasivnim, je dejavnost, ki je ne moremo misliti kot enostavno produkcijo, in je pasivnost, ki je ne moremo misliti kot čisto trpnost. Je nekakšna nedoločena meja med pasivnostjo in aktivnostjo. Očitno torej *différance* ostaja ortografska napaka, na katero ne moremo gledati kot na enostavno ortografsko napako.

10. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1998, str. 1123.

11. Kot je opozoril Borut Pihler, ki je prvi predlagal prevod *la différance* z »razlika«, najdemo »razloko« že v Pleteršnikovem slovarju. Cf. B. Pihler, »*Téchne-pofesis-prâxis-dýnamis*«, *Anthropos*, št. 3-4, Ljubljana 1995, str. 84-101.

Nasproti temu je vpeljava strešice na i v slovenščini vpadljiv in grob poseg v gramatiko. Po slovenskem pravopisu je namreč raba strešice ali krativca na i, a ali u napačna. Glede tega ni nobenega dvoma in tega dejstva nas ne reši nobena spekulacija. A v *différance* je nem, prav tako je nema tudi strešica na i v razliki; toda slednja prihaja v kolizijo s pravili glasoslovja, medtem ko je intervencija a namesto e po zaslugi tega, da ima fonetično gledano enak učinek kot pravilno zapisana *différence*, dokaj nevtralna intervencija, ki je vsaj v določeni meri še sprejemljiva tudi v gramatikalnem oziru.

Toliko kot uvod v to, od kod, zakaj in kako je Derrida po gramatikalni plati prišel do razlike. Večkrat se bomo vračali k temu terminu in postopno razkrivali vse konsekvence, ki jih je potegnil za seboj. S tem bomo povsem zavestno zagrešili določeno napačno razumevanje. Tvegali bomo namreč, da prične razlika figurirati kot osrednji pojem Derridajeve teorije, kot moment, ki skriva določene odgovore ali nam kaže pot k njim. Zelo odločno moramo vnaprej reči, da razlika nima te vloge, ker ni pojem, to pa ni najprej zato, ker ni beseda. Razlika ni toliko neologizem, kolikor je neografizem, ki izkorišča nenavadno mejo jezika, ni je moč najti v slovarju, a vendar je konec koncev smiselna zgolj v okviru jezikovnega sistema. Pojem pa ni še zavoljo nečesa drugega. Razlika v polje mišljenja ne vnaša nobene nove vsebine. Morda vpeljuje zgolj neki novi modus artikulacije danih vsebin. Derrida namreč delo razlike odkriva pri obstoječih teorijah, seveda kot neslišno in prikrito delo na njihovih robovih, a vendar kot delo, ki ima jasne učinke skozi tako rekoč vso tradicijo. Še več, prepričan je, da znotraj te tradicije obstajajo posamezni avtorji, ki so to delo povsem eksplicitno opazili in ga tematizirali. To so privilegirani avtorji dekonstrukcijskih branj, ki so vsak po svoje prispevali k temu, kar je Derrida predočil kot razliko. V programskem spisu »Razlika« se Derrida tako opre na Saussurjevo semiološko razliko, na Heglovo *differente Beziehung* iz »Jenskih spisov«, na Husserlovo pojmovanje pomena in zavesti, na Nietzschejevo igro

moči, na Freudovo pojmovanje odloga in naknadnosti, na Lévinasovo sled ter na Heideggerjevo ontološko razliko. Zbir, sveženj (*le faisceau*) avtorjev, tradicij in tém torej. Čeprav ni bila poimenovana, je v vseh navedenih tematizacijah razvidna ekonomija razlike, vsakokrat se na povsem svojevrsten način izkorišča njene učinke. Naštete teme in avtorji imajo za dekonstrukcijo status privilegiranosti, saj gre za teme, v katerih je vprašanje razlike in prisotnosti postavljeno v ospredje. Zopet torej ne gre za izbiro, temveč za sledenje nujnosti. V tem smislu je dekonstrukcija operacija, ki se je vselej že pričela, Derrida pa zgolj razvija te nastavke. A če je razlika splet robnosti, ki ga formulirajo naštetih koncepti, to še ne pomeni, da je dekonstrukcija gola ponovitev le-teh. Smiselna bo toliko, kolikor si bo drznila obelodaniti oviro, pred katero so se naštete »privilegirane« teorije zaustavile. In uspešna bo šele, ko bo utemeljila skupni koren teh zastojev, njihovo pogojenost s tradicionalno shemo pisave. Zato dekonstrukcija ni niti nekaj povsem novega niti nekaj povsem utečnega znotraj polja mišljenja. Dekonstrukcija je manifestacija tega, na kakšen način je bila razlika v metafiziki vselej že navzoča in delujoča.

Grafem

Skrajno resno je torej potrebno vzeti Derridajevo opozorilo, da dekonstrukcija ni niti metoda niti teorija, pač pa sledenje heterogenim teoretskim praksam, ki se odvija izključno znotraj njihovih pravil in načel.

Dekonstrukcija je refleksija robnosti in sekundarnosti, od tod pa izhaja njen interes glede znaka. Znak je za metafiziko pojem sekundarnosti in deriviranosti. In če je znak nekaj sekundarnega, potem je pisava kot sistem znakov sekundarno tega sekundarnega, je znak znaka. Pisava je grafični označevalec foničnega označevalca. Pisava v svoji alfabetski obliki nima neposrednega označenca ali referenta,

ampak se nanaša na fonični označevalec, medtem ko piktografska in ideografska pisava to vez v določeni meri še ohranjata. Alfabetična pisava naj bi bila zgledna transkripcija foničnega označevalca. Pisava je označevalec označevalca, sekundarno sekundarnega, zunanje zunanjega oziroma dopolnilo dopolnila. Od samega začetka je zaznamovana s podvojenostjo, je nekakšen dvojnik. Prav ta podvojenost jo postavlja v vlogo vsakršne tele-komunikacije oziroma možnosti, da označevalec učinkuje ločeno od svojega vira. Hkrati je omenjena podvojenost tudi razlog za vsemogoča napačna razumevanja in popačenja zapisanega. Od zapisa namreč ni možno zahtevati niti tega, da prispe do pravega naslovnika, niti, kolikor v tem uspe, da naslovník-bralec povsem razume avtorjevo intenco. Govorimo o možnosti, ki mora ostati odprta, se pravi o možnosti, ki je ni mogoče nikoli povsem izključiti in je zato nujna. Zato je pisava v svojem jedru vselej falsifikabilna: glede vira pomena ne daje nobenega zagotovila ne naslovljencu ne pošiljatelju sporočila. Živi govor, dialog v platonističnem smislu – in pri govoru bo vselej šlo za to zaznamovanost s Platonovo dediščino, slednja je tako rekoč pojem govora – je tu na boljšem od pisave, ker razpolaga z intonacijo, ritmiko in melodiko, akcentuacijo, ki služijo preciziranju intence govora. Nasproti temu je pisava nema, je inertni, celo mrtvi dialog, ki ne postreže z nobenimi dodatnimi pojasnili. Zapisano ostaja in govori vselej enako, ravno s tem pa postaja vprašljiva njegova istost. Ker se ne artikulira, istost zapisa ni imuna na popačenja in izgubo pomena. Razlika med govorom in pisavo je tako pravzaprav podaljšek razlike med življenjem in smrtjo. Govor implicira živi dialog, neposredno vez z dušo, in je po definiciji oživljajoči princip, ki lahko v vsakem trenutku brani ter ohranja vsebino, ki jo prenaša: s tem jo ohranja pri življenju. Pisava je v svoji nemosti brez življenja, ne razpolaga z nobeno takšno obrambo, zavoljo česar je ranljiva in dovzetna celo za najhujše transformacije svoje vsebine.

To metafizično podobo pisave tako ali drugače privzema celotna tradicija od Platona dalje. Derrida se v svojem zgodnjem obdobju

ubada z vprašanjem konsistentnosti te podobe. Pri tem ne izhaja iz nje in ne išče njene navzočnosti v zgodovini filozofije. Je pa res, da je izbira avtorjev in tém pri njem vseskozi strateška. Kot smo rekli, pri Derridaju obstajajo privilegirani avtorji, to so tisti, ki so vprašanje pisave odmerili večjo težo. A naj gre za Rousseauja ali Hegla, za Saussurja ali Mallarméja, za Austina ali Heideggerja, za Lévi-Straussa, Freuda, Lacana ali Nietzscheja itd., Derrida svoje branje vsakokrat začenja pri osnovnih zastavkih dane teorije. Vsakič postopa skladno z njeno metodologijo in pojmovnim aparatom. Vendar vsakokrat prihaja do enakih odgovorov: pisava skozi celotno zgodovino nastopa kot potlačena instanca, ki je podrejena govoru. Obenem pisava vseskozi deluje kot grožnja s sprevrnitvijo hierarhije, v katero je vpeta.

In če je pisava skoz in skoz v podrejenem položaju z ozirom na govor, se filozof znajde v performativnem protislovju: piše navkljub temu, da pisavi pripisuje popačenje ali celo izgubo pomena, ki je utelešen v govoru-*logosu*. Celotna filozofija od Ferekidesa s Siroso dalje, ki je živel okoli leta 550 pr.n.š. in velja za enega prvih prozai-
stov, se znajde v tem sila kočljivem položaju. Platon je v *VII. pismu* glede opisa te kočljivosti sploh nenadkriljiv. Filozofi pišejo in seveda berejo, skozi svoje pisanje in branje pa pisavo in pisanje razumejo v luči dominacije živega glasu kot idealnega *telosa* govornice. Znano je tudi, da se vpeljuje novih form pisanja in umestitev katerekoli pisave, ki se razlikuje od uveljavljene, vselej soočajo z ostrimi odpori. Vselej je bil skrajno problematičen tudi prehod na novo tehniko pisanja oziroma sprejetje določenih tehnoloških rešitev, ki naj bi olajšale pisanje. Znano je anekdota o tem, da je bil Nietzsche eden prvih filozofov, ki je pisal s pisalnim strojem in da se je sam silno navduševal nad tem izumom. Znano je tudi, da je imel Heidegger nekaj desetletij kasneje, se pravi v času, ko je omenjeni izum že postal tako rekoč nepogrešljivo pomagalo, vseskozi močan odpor do tega, da bi sedel za pisalni stroj in je pisal domala izključno s

pisalnim peresom.¹² Ta odpor do tehnik pisanja ni naključen. Eden izmed poglobitvenih tradicionalnih očitkov pisavi meri prav na njeno mehanično, avtomatizirano strukturo ponavljanja; pisava se daje kot nekakšna samodejnost, ki je ni moč nadzirati in obvladati. Pisava je nekakšen stroj, za katerega je videti, da je sicer produkt človekovega uma, vendar pa je le-ta svoboden zgolj pri tem, da pisavo ustvari; po tej kreaciji pisava ne le ni več v njegovi oblasti in se ne pokorava njegovi volji, temveč utegne nastopiti celo kot grožnja njegovi svobodi. In če pisava vedno deluje kot stroj – stroj, ki funkcionira sam od sebe, ki potrebuje le majhno spodbudo za to, da proizvede številne iskane, a tudi nepredvidene učinke –, potem doba računalnika še zaostri to situacijo. Z računalnikom se pisanje še bolj virtualizira, neposredno smo namreč soočeni s strojem, ki sprejema zapisano, ga v elektronskem arhivu ohranja v obliki mnezličnih sledi in lahko zapisano kadarkoli obelodani, ohrani ali pa transformira v kako drugo obliko. Računalnik zaostri fantazmo pisave, toda to stori zgolj s tem, da se približa njeni formi. Internet gre še korak naprej, pisavo približa tistemu, kar je Husserl v predavanju »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem« izpostavil kot ključni atribut pisave, namreč »*virtuel gewordene Möglichkeit*«. Zato ni težko uvideti, da je pisava, o kateri govori Derrida – pisava nasploh oziroma pisava kot koren nasprotja med govorom in pisavo –, bližje pisavi, ki jo omogoča digitalna doba, kot kateri koli drugi empirični formi pisave.¹³

12. Mimogrede, Derrida v tekstu »La main de Heidegger (*Geschlecht II*)« (1984-1985), povzeto v *Psyché. Invention a l'autre*, Galilée, Pariz 1987, str. 415-451, iz te situacije naredi veliko témo, podrobno analizira status roke pri Heideggerju, status *Handwerk* in *Handschrift* v razmerju do Heideggerjevega pojmovanje tehnike, z vso resnostjo analizira celo Heideggerjevo gestikuliranje. Sicer pa je za obravnavo razmerja med pisavo in tehniko nemara ključno tretje poglavje v *O gramatologiji* »O gramatologiji kot pozitivni znanosti«, str. 95 ff.

13. Francoski termin *l'écriture* pomeni tako pisavo, pisanje, spis, zapis, rokopis, celo slog in knjiženje. Derrida *spisavo nasploh* povzema vse te pomene ter vse izpeljanke iz njih: tudi denimo koreografijo, gramofonijo, kinematografijo, genski zapis, sled

Ločitev

Kaj je torej pisava? Kako pojasniti možnost odtrganja od vira, ki spremlja zapis? Po čem se pisava de facto razlikuje od govora? Ali je pisava zares strogo omejena na svojo reprezentativno funkcijo, se pravi na to, da nadomešča in dopolnjuje govor tedaj, ko ta ni možen? Ali pa je pisava v svoji reprezentativnosti vendarle tudi avtonomna tvorba? Kakšna je vez med foničnim in grafičnim označevalcem? Brez dvoma pridemo do odgovora na status pisave skozi refleksijo načina, po katerem pisava odgovarja na določeno nemožnost, s katero je soočen govor. Ko govor izgubi svojo aktualnost, ko dialoška situacija govorca in poslušalca ni več možna, tedaj se poseže po pisavi. Pisava stopa na mesto manka govora, in sicer kot njegova reprezentacija ali dopolnilo. Ob tem se vsiljuje vprašanje, kako zapolniti in premostiti ta manko ter obenem ostati vezan na tisto, znotraj česar se je ta manko proizvedel kot nerešljiva zagata. Vprašanje je torej, kako naj pisava dopolni govor in ga nadomesti tam, kjer govor odpove, istočasno pa vztraja v poziciji njegove reprezentacije in njegovega podrejenega služabnika. Je to vztrajanje sploh še sprejemljivo? Kako naj bo torej pisava pokorna govoru, če pa je njeno mesto določeno z nemožnostjo govora? To je nekaj osnovnih vprašanj, ki zadevajo pisavo in ki razgaljajo njeno aporetično naravo.

Kateri so torej atributi pisave?

Pisava je zaznamovana s trojnim odtrganjem oziroma s trojno ločenostjo. 1. Prva ločenost je ločenost od referenta. Po definiciji postane pisava transkripcija foničnega označevalca šele na točki, ko

gibanja atomov ipd. Pisava nasploh torej označuje minimalni akt zabeleženja ali notacije. Pisava v običajnem pomenu besede ali alfabetska pisava je zgolj eden, resda najbolj eksemplarni primer pisave nasploh. O digitaliziranem cyber-prostoru, moči medijev v njem in razmerju do političnega glej Derridajev tekst, ki je nastal po seriji televizijskih oddaj z B. Stieglerjem: Jacques Derrida in Bernard Stiegler, *Echographies: de la télévision*, Galilée, Pariz 1996.

se lahko povsem odtrga od njega. Od Saussurja naprej vemo, da je znak enotnost dveh psihičnih entitet, označevalca in označenca, ki morata biti ločena od reči same oziroma od referenta, saj ga v nasprotnem primeru ne uspeta reprezentirati.¹⁴ Pogoj tega, da pisava reprezentira nekega referenta, je potemtakem odsotnost tega referenta, točneje možnost njegove odsotnosti. Vsaka potreba po prisotnosti namreč izniči znak, znak je znak šele kot zaznamek nekega odsotnega prisotnega. Znak je tisto, kar lahko funkcionira skozi to odsotnost in šele ta možnost ga naredi za znak. To pomeni, da znak ni notranje vezan na tisto, česar znak je, tj. ni odvisen od svoje vsebine. V tem je načelo arbitrarnosti znaka, ki ga Saussure formulira kot enega izmed njegovih ključnih atributov (*ibid.*, str. 81 ff). In kar velja za znak, velja tudi za pisavo. Pisava reprezentira govor od trenutka dalje, ko pretrga vse vezi z njim. Le tako se vzpostavi kot njegova transkripcija. To pomeni, da mora biti pisava sposobna funkcionirati ločeno od smisla, ki ga označuje, in ločeno od pomenske intence, ki jo prenaša. Kolikor se hoče konstituirati kot pisava, mora biti sposobna odtrgati se od tistega, kar reprezentira. To mora biti v njeni moči, naj pa ponovimo, da gre pri tem zgolj za možnost, ki je formalna in nujna, ne pa za empirično nujnost. Če se je zapis uspel odtrgati od referenta in se tako konstituirati kot zapis, potem tudi eventualna intervencija avtorja zapisa ali njegovega konteksta na zapisu ničesar ne spremeni. Za zapis ostaja ključno, da lahko funkcionira v odsotnosti svojega vira. Zato odsotnost referenta ni empirična morebitnost, temveč možnost, ki strukturira pisni znak. V nadaljevanju bomo videli, da je prav ta odsotnost strukturni pogoj vsakega znaka, tudi oralnega. Enotnost označevalne forme, enotnost znaka kot takega, ne glede na to, ali je govorjeni ali pisni, je namreč odvisna od natanko tiste narave, ki se jo je priznavalo pisavi. Kar bo v zadnji instanci impliciralo, da je vsak znak najprej grafem, pisni znak.

14. *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 81 in 87.

»Enotnost označevalne forme se konstituira le prek svoje iterabilnosti, prek možnosti, da je ponavljana ne le v odsotnosti svojega 'referenta', kar je samoumevno, temveč v odsotnosti določenega označenca ali intence aktualnega pomena, kakor tudi v odsotnosti vsake intence prisotne komunikacije.«¹⁵

2. Druga ločenost, s katero je zaznamovana pisava, je v tem, da pisava funkcionira v odsotnosti avtorja zapisa. Razlika med trenutkom, ko je nekaj zapisano, in trenutkom, ko je lahko prebrano, je pravzaprav razlika, ki konstituira zapis. Zapis se od govora razlikuje po nujnosti tega odloga med nastankom in recepcijo. Govor po definiciji ne vključuje takšnega odloga, vsaj ne tolikšnega, da bi le-ta predstavljal kakršen koli resen problem. V govoru je vse, kar je izrečeno, takoj slišano in lahko tudi razumljeno. V francoskemu izrazu *s'entendre* se posrečeno združujeta pomena »slišati se« in »razumeti se«, kar Derrida s pridom izkorišča pri svojih izpeljavah. Do povezave pride v trenutku, ko govor-*lógos* umesti kot vase sklenjeni in zaprti sklop *s'entendre-parler*, kot enovito operacijo »slišati se/razumeti se-govoriti«. ¹⁶ Govor je tako operacija brez izgube ali preostanka, ker na poti od govorca do poslušalca ne potrebuje nobenega posrednika. Pisava, po drugi strani, kot posrednik vselej nastopa z določeno zamudo. Ta zamik med virom in recepcijo naposled vendarle nujno implicira možnost izginotja avtorja in celo njegovo smrt. Šele ta skrajna možnost, možnost smrti, namreč zagotovi berljivost zapisa. Zakaj torej zgolj empirična odsotnost avtorja še ne zagotavlja te berljivosti? Kolikor zapis ne bi bil berljiv tudi po avtorjevi smrti, potem bi to nujno impliciralo, da na neki točki ostaja odvisen od avtorjevega interveniranja, preko katerega bi si zagotovil svojo integriteto, svojo polno pomenskost in legitimnost. Toda v tem primeru ne more biti

15. Jacques Derrida, »Signatura dogodek kontekst«, slov. prev. v zborniku *Sodobna literarna teorija*, Krtina, Ljubljana 1995, str. 129.

16. Primerjaj predvsem Jacques Derrida, *Glas in fenomen*.

govora o pisavi. Šlo bi kvečjemu za mešanico zapisa in govora, kjer govor še naprej ohranja vse svoje ključne attribute. Najmanjša potreba po prezenci avtorja je torej ovira, ki preprečuje, da se zapis konstituira kot zapis. Pogoj zapisa je radikalna odsotnost avtorja in pisava kot pisava ima formo te odsotnosti.

»Da bi zapis bil zapis, mora 'delovati' naprej in biti berljiv celo če tisto, kar imenujemo avtor zapisa, ne ustreza več tistemu, kar je ta avtor pisal, tistemu, za kar se zdi, da je podpisal, četudi je trenutno odsoten, mrtev ali če nasploh s svojo absolutno aktualno in prisotno intenco ali pozornostjo ni podpiral polnosti svojega pomena, prav tistega pomena, za katerega se zdi, da se je zapisal v 'njegovem imenu'.« (»Signatura dogodek kontekst«, str. 127.)

Seveda zapis ne čaka na avtorjev pristanek glede omenjene ločenosti. Ko je enkrat konstituiran, zapis takoj zavrže avtorja in takorekoč razglasi njegovo smrt. Tako je prva črka slehernega zapisa, če stvar nekoliko zaostrimo, dobesedno nagrobni kamen avtorja. Nenazadnje že prva črka abecede, črka a, s svojo piramidalno strukturo oznanja nezvedljivo vez s smrtjo. Molk piramide je namreč molk groba, grobnice. O tem molku govori Hegel v 458. paragrafu *Enciklopedije filozofskih znanosti*, ki obravnava znak: znak je neposredni zor, ki predstavlja neko povsem drugo vsebino, kot jo ima za sebe samega; je piramida, v katero je postavljena in v njej shranjena tuja duša. Tudi pisava je nekakšna lupina, je telo označevalca, ki shranjuje in prenaša tujo dušo. Ta moment smrti poudarja testamentarno naravo pisave in a-ja v *différance*. A v *différance* je zaprečen s piramidnim molkom. Od tod sledi, da je pisanje najprej nek pogrebni obred, knjiga je *oikesis*, grobnica, knjižnice pa eno samo veliko pokopališče. Ali kot duhovito ugotavlja Geoffrey Bennington,¹⁷ vsak zapis se mora *de iure* pričeti s stavkom poslovilnega pisma, kakršnega pusti za

17. Geoffrey Bennington in Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Pariz 1991, str. 51.

seboj samomorilec ali obsojenec na smrt. Prva črka vsakega zapisa torej nosi sporočilo smrti: »Ko boš to bral, bom mrtev...«

Kot rečeno, pri tem ne gre za empirično nujnost tega, da mora biti avtor mrtev, kolikor naj bo njegov zapis berljiv, temveč za formalno in zato nujno možnost njegove smrti, za možnost, ki je pogoj, da se zapis konstituira kot zapis.

3. Tako smo prišli do tretje ločenosti, s katero je zaznamovana pisava. Radikalna odsotnost avtorja namreč potegne za seboj radikalno odsotnost bralca. Zapis mora biti berljiv tudi v primeru, ko bralec ali naslovnik zapisa umanjka. Pri tem je v prvi vrsti mišljen deklariran naslovnik, ki mu je zapis namenjen ali posvečen. Toda naposled je treba to možnost odsotnosti razširiti na vsakega naslovnika nasploh.

»Moja 'pisna komunikacija' mora, če hočete, da bi imela svojo funkcijo pisave, torej svojo berljivost, ostati berljiva kljub absolutnemu izginotju vsakega določenega naslovljenca nasploh. Biti mora ponovljiva – iterabilna – v absolutni odsotnosti naslovljenca ali celote empirično določenih naslovljencev.« (»Signatura dogodek kontekst«, str. 126.)

Od te formalne možnosti je odvisna cirkulacija zapisa. Takoj ko namreč zapisu odvzamemo možnost, po kateri lahko zgreši naslovnika, mu odtegnemo njegovo nestalno naravo ter ga fiksiramo na neko prezenco. S tem mu že odtegnemo možnost, da nastopa kot reprezentant. Zato je pisava v najradikalnejšem pomenu besede tisto, kar zahteva in izpelje zlom prisotnosti, je moment radikalne odsotnosti, se pravi odsotnosti, ki ni več modifikacija prisotnosti. Pisava tudi ni enostavna igra odsotnosti, ni zvedljiva na odsotnost kot protipol prisotnosti. Smrt kot moment absolutne alteritete, kot ogrodje ekonomije pisave, poudarja možnost radikalne ali absolutne odsotnosti. Ta možnost je možnost pisave. Zato vse, kar velja za odsotnost referenta in avtorja, velja tudi za odsotnost bralca.

Vse tri ločenosti so minimalne strukture. To vsekakor niso fundamentalni premiki, na katerih bi slonela možnost pisave. Prej so

formalne zareze, ki niso pred pisavo in ki niso učinki pisave, temveč se pisava skozi njih konstituira. Te zareze zagotavljajo, da pisava funkcionira natanko po zaslugi svoje razsrediščene in deprezentirane strukture in ima kot takšna afirmativne in pozitivne učinke. Generičnost pisave je torej neposredni nasledek njene nestabilnosti. A če smo doslej poudarjali predvsem negativno plat pisave (njeno vezanost na odsotnost, ločenost, ponavljanje, smrt in izgubo), potem bo v nadaljevanju potrebno pokazati, kako so manko, izguba ali alteracija, na katerih pisava temelji, pravzaprav edini načini funkcioniranja pisave in edini načini ohranjanja tistega, kar pisava reprezentira.

Ta triptih ločenosti po Derridaju potegne za seboj vsaj štiri posledice. Prva je nedvomno ta, da pisava prelomi s horizontom komunikacije, najprej seveda s komunikacijo kot jezikovnim in semantičnim prenosom pomena, toda tudi z osnovno celico komunikacije, s pogovorom duše same s seboj, z monologom duše, ki ga je v *Logische Untersuchungen* tako temeljito analiziral Husserl. Če smo sprejeli nujnost absolutne odsotnosti avtorja zapisa, potem je to pač nujna konsekvence. Avtor ni gospodar svojega zapisa: v avtorjevi domeni je vselej to, da ga lahko ustvari po svoji volji, toda zapisa nikakor ne more obvladovati od trenutka dalje, ko je zapis dovršen in ko vstopi v proces tradiranja. Druga konsekvence je, da je pisava ločena od vsakega semantičnega in hermenevitičnega horizonta ter da pomeni grožnjo takšnemu horizontu. Tretja je ta, da pisava ni zvedljiva na pojem polisemije, da ni igra večpomenskosti, temveč ima strukturo razpršitve ali raztrosa pomena. In zadnja konsekvence je, da se s pisavo dokončno oddaljimo od pojma konteksta kot sklenjene, homogene in zaprte pojmovne celote. S tem ni rečeno, da je zapis nekaj kratkomalo zunaj konteksta ali da ni več nobenega konteksta. Prej je rečeno, da obstajajo le še konteksti brez absolutnega središča.

A kaj to pomeni? Predvsem to, da običajni razločki med avtorjem in bralcem, pošiljateljem in prejemnikom niso hermetično sklenjene dihotomije, temveč so zapletene že v svojem korenu. Oba pola se prepletata, saj je denimo avtor v trenutku, ko nastopi kot pošiljatelj,

tudi že možni prejemnik zapisa. Ta zaplet razceplja pisavo na akt branja in akt pisanja, zapis je hkrati aktivnost in pasivnost, produkcija in konsignacija. Pisava zato po definiciji ni homogeni in nediferencirani prostor, temveč vedno že razsrediščeni prostor, ki je podvržen nenehnim cepitvam. Prav zato se z nastopom pisave za vselej oddaljimo od enoznačnosti pomena in v celoti obnovljene intence. Da bi lahko funkcionirala kot pisava, se pravi, da bi lahko transkribirala fonični označevalec, mora biti pisava zaznamovana z nezvedljivo alteriteto, z absolutno drugim. Tekst torej ne temelji na vnaprej dani enotnosti, temveč na vseskoznem diferenciranju. Ali to pomeni, da zaznamovanost s smrtjo tekstu odvzame njegov živi naboj?

Na tej točki Derrida vpelje preobrat. Diferenciranost teksta in njegova zaznamovanost z absolutno drugostjo, se pravi njegova načelna morbidnost je pogoj, da zapis sploh zaživi. Zgolj ta duh smrti, ki prežema pisavo in pisanje, omogoča ohranitev govoralogosa. Paradoks je v tem, da utelešenje razmerja do smrti omogoča, da se *lógos* vzdržuje pri življenju. Brez možnosti smrti avtorja, ki je sintagma za radikalno odsotnost avtorja v razmerju do njegovega zapisa, bi imel zapis prostorsko in časovno zamejeno vrednost, vezan bi bil na prezenco avtorja ali njegovega neposrednega okolja in bi se nikoli ne odtrgal od te prisence. S tem bi ne bil izpolnjen minimalni pogoj znaka, tako pa tudi pisave ne. Radikalna ločenost od avtorja ali vira je torej pogoj možnosti pisave; prisenca nasploh je skozi izpostavljena temeljitemu pretresu. Če namreč zapis ne preživi avtorja in bralca, potem je vnaprej obsojen na status nesmiselne tvorbe. Šele kot avtorjev testament zapis zares zaživi in proizvaja gotove učinke, s tem pa zapis reanimira reprezentirani govor. Zakaj je torej pogoj pisave radikalna odsotnost avtorja in bralca ter vsake trdne pomenske reference? Če ostajamo na ravni tega, da pisavo ali označevalec razumemo kot grob, kot označevalec, ki ga napolnjuje tuja vsebina, potem ni moč spregledati druge plati, namreč tega, da grob nastopa tudi v vlogi varovala življenja. *Grob* naznačuje vztrajnost življenja,

je opomin in svarilo življenju. Grob je torej zaznamek smrti in istočasno zaznamek življenja. Kot pravi Derrida: »Grob ohranja življenje v zavetju smrti. Dušo svari pred možno smrtjo, svari pred smrtjo duše in odvrta smrt.«¹⁸ Grob je varovalo življenja natanko zato, ker je reprezentant smrti. Pisava ima enako funkcijo kot grob. Njena vloga je vloga konzervatorja misli in govora, se pravi zaščitnika življenja samega, toda v tej funkciji nastopa zgolj pod pogojem, da je vez med njo in njeno vsebino arbitrarna ter da uteleša radikalno odsotnost, smrt avtorja in bralca. Avtorjevo intenco ohranja zgolj skozi to, da jo postavi na kocko. Izguba je torej tisto, kar gre v korak z ohranjanjem, tradiranje pomena ni ločljivo od njegovega popačenja. Brez te radikalne grožnje, ki je nasledek minimalnih premestitev znotraj operacije pisanja, se pravi nasledek opisanih treh ločenosti, pisava ne bi zaživela kot pisava. Predvsem pa je ta trojna odsotnost pogoj, da pisava izvaja transmisijo pomena. A ne le to; pisava skozi odsotnosti, na katerih temelji, konstituira pomen, je pogoj njegove možnosti:

»Ta odsotnost je radikalna zahteva: popolna odsotnost subjekta in objekta izjave – piščeva smrt ali/in izginotje objektov, ki jih je nemara opisoval – tekstu ne onemogoči, da bi pomenil, da bi hotel reči nekaj. Prav narobe, ta možnost ravno poraja pomen, to hoteti-reči kot tako, ga daje v branje in poslušanje.«¹⁹

In če smo se doslej gibali na ravni stroge ločitve med govorom in pisavo, se sedaj znova vsiljuje vprašanje po njunem razmerju. Moramo se vprašati, koliko atributi pisave zadevajo ali ne zadevajo tudi govora. Na tej točki se zastavlja vprašanje po utemeljenosti tradicionalne opozicije med govorom in pisavo. Derrida vidi odgovor v možnosti in nujnosti njunega skupnega korena, ki dobi ime arhipisava ali prapisava, v umestitvi pisave, ki nastopa pred govorom in pred

18. Jacques Derrida, »Le puits et la pyramide. (1968), *Marges de la philosophie*, str. 95.

19. Jacques Derrida, *Glas in fenomen*, str. 99.

pisavo ter omogoča njuno nasprotje. Ta *pred* tu ne pomeni časovne predhodnosti. Prapisava ni pred pisavo in govorom, temveč je njen formalni pogoj: je pogoj njune možnosti in hkrati pogoj njune nemožnosti, je tista formalna zareza, ki omogoča omenjeno nasprotje na način, da izpostavi njegove nemožnosti. Toda zopet je tradicija tista, ki je v dobršni meri sama izpostavila in tudi izkoristila možnost prapisave.

Mišljenje-glas

Zato pa je morda presenetljiva, a povsem konsekventna Derrida-jeva trditev, da dekonstrukcija ni rehabilitacija pisave. Po Derridaju ne gre za to, da bi pisavi povrnili mesto, za katero ga je prikrajšala Platonova obsodba, in da bi v zameno za to govor vrgli z njegovega prestola. Vprašanje pisave je namreč najprej in skoz in skoz vprašanje po mestu pisave na splošno. In po Derridaju je potrebno do konca vztrajati na stališču, da pisava ne more imeti lastnega mesta, da ima vselej mesto nečesa drugega in je namesto nečesa ali nekoga drugega. Pisava je dopolnilo govora oziroma njegov reprezentant, zunaj te funkcije pa nima svojega mesta; pisava ni neko lastno, ni neka samostojna entiteta, temveč je vselej določena skozi vlogo dopolnjevanja in reprezentiranja. A ker je govor sam reprezentant misli, je pisava reprezentant reprezentanta oziroma označevalec označevalca. Ta podvojitvev oddaljenosti od izvora pa ne pomeni nujno slabitve moči, temveč je lahko tudi njena moč. Iz te svoje neumestljivosti in iz premeščanj, ki jim je podvržena, iz te svoje brezdomnosti pisava gradi svojo ekonomijo: ohranja lastno, lahko pa ga tudi pahne v izgubo. Natanko v radikaliziranju te reprezentativne oziroma dopolnilne funkcije samoumevnost pozicije pisave razkrije svojo protislovno naravo: šele ko pisavo dosledno omejimo na vlogo pomagala, se izkaže za nekaj, kar je hkrati *manj* in *več* kot govor. Od tod negotovost in grožnja, ki ju srečamo v tematiziranih pisave: ko se poskuša pisavo premisliti v njeni enostavni dopolnjevalni funkciji, se pravi

kot reprezentanta govora, se pisava izkaže za presežek/manko govora. Kajpada je to možno le pod pogojem, da govor na neki način vedno že vključuje funkcijo dopolnjevanja kot svojo lastno funkcijo. Tako postaja vse bolj neizbežno odgovoriti na vprašanje, v kolikšni meri ta dopolnilna funkcija govora konstituira sam govor.

Dekonstrukcija iz te pisave kot presežka/manka izpelje minimalno zahtevo: treba je postaviti vprašanje po znanosti o pisavi, po njenih pogojih možnosti, a v enaki meri tudi po njenih pogojih nemožnosti, po mejah te znanosti, ki so tudi meje znanosti kot *epistémé*. Pravzaprav je že Platon vzporedno z obsodbo pisave in njeno izključitvijo iz polja védenja (*Faidros*) formuliral pogoje, ki pisavo postavljajo za pogoj védenja (*Timaj*). Minimalnost vprašanja po statusu pisave tako prehaja v kolosalna vprašanja glede statusa znanosti na splošno. V *O gramatologiji*, delu, v katerem se skoz in skoz sprašuje po možnostih znanosti o »pisavi pred pisavo«, Derrida v neki točki zgosti dejstva, ki jih to preizpraševanje ne more zaobiti. Po njem kratkomalo ni moč spregledati, da se lahko ideja znanosti porodi šele v določeni epohi pisave oziroma se izrazi v govoricu, ki je konceptualizirala razmerje med govorom in pisavo. Ta epoha, v kateri se porodi ideja znanosti, je vezana na fonetično pisavo, ki je ovrednotena kot *télos* vsake pisave. Ta epoha je pripadla Grkom. Ker pa dekonstrukcija nikoli ni spraševanje po izvirnejšem ali fundamentalnejšem, gramatologija ni ne izvorna ne izvirna znanost. Derrida ne bo pozabil opozoriti, da določena zgodovinska epoha ponuja zametke ideje obče znanosti o pisavi. Čas XVIII. stoletja, Rousseaujeva doba, jih je že formuliral: na to novo pozornost, ki se jo posveča pisavi, opozarja predvsem poglavje »O pisavi« v Rousseaujevem *Eseju o izvoru jezikov*. Derrida nadalje pokaže, da tudi osnovni premik spraševanja po pisavi na formalni ravni ni šele njegova zasluga: svoj zameetek ima v Husserlovi fenomenologiji, kjer je pisava v svoji virtualni naravi predočena kot pogoj znanstvenosti. In že pri Husserlu možnost pisave – onstran njenih partikularnih form – omogoči tudi sámo zgodovinskost, odpre »polje zgodovinskega postajanja«. Tako je potrebno

naposled pripoznati, da pisava – še preden postane predmet znanosti in predmet zgodovine – odpira polje znanosti in zgodovine (*O gramatologiji*, str. 40-41). Tako je potrebno možnosti znanosti o pisavi iskati pri korenu možnosti znanosti nasploh. Delfski orakelj, podan v pisni obliki, kot epistemološki imperativ izpričuje, da so se do tega ovedenja dokopali že Grki. Vprašanje pisave je torej epistemološko vprašanje *par excellence*. Pri tem ne gre prezreti, kaj pod pisavo razume dekonstrukcija: ne gre za pisavo v običajnem smislu, temveč za pisavo kot možnost, za pisavo nasploh, za pisavo pred pisavo, se pravi za prapisavo, ki šele omogoči vzpostavitev opozicije med govorom in pisavo. Povedano na kratko, dekonstrukcija se giblje na ravni forme pisave.

Videli smo, da se zahodna tradicija od Platona in Aristotela dalje opira na enotno shemo privilegiranja foničnega označevalca ter na shemo zunanjosti in izvedenosti vsakega označevalca. Med označevalcem in označencem naj bi obstajala posebna enotnost: ne njuna sočasnost, temveč njuna vzporednost. Poleg tega je označenec po svoji formi in po svojem bistvu vezan na prisotnost, v enaki meri pa je privilegij vezi med označencem in *logosom*, danim kot *phoné*, privilegij prisotnosti (*ibid.*, str. 30). Sklop označevalca in označenca, znak, ostaja vezan na prisotnost: je odsotnost prisotnega. Ker je znak vselej znak za nekaj ali znak nečesa, ga lahko določimo le preko prisotnosti. Vezanost znaka na prisotnost, možnost, da se označenec naredi za prisotno in celo samoprisotno instanco, vse to bo Derrida postavil pod vprašaj. To možnost *transcendentalnega označenca* je potihoma vključevala razlika med označevalcem in označencem. Vprašanje je torej, kako ohraniti razliko med označevalcem in označencem, če se *de facto* in *de iure* odpovemo transcendentalnemu označencu. Nikakor pa ne gre za to, da se nasproti privilegiju označenca postavi privilegij označevalca, saj bi se tako zgolj afirmiralo drugo plat tiste logike, ki se jo tu pretresa. Bržkone je naloga dekonstrukcije v tem, da radikalizira tradicionalno nasprotje med *signans* in *signatum* ter ga na ta način morda očisti tradicionalnih sedimentov,

ki ga najedajo: ga očisti njegovih metafizičnih, teoloških in hierarhičnih določil. Vzporedno s to gesto preboja okvira metafizike nastopa neka druga gesta, ki na prvi pogled spodkopava tla prvi. Dekonstrukcija namreč nakazuje možnosti preboja metafizičnih koncepcij le v tisti meri, v kateri nastavke za ta preboj izoblikujejo že same te koncepcije. Videli smo, da se to zgodi že pri Platonu. Dekonstrukcija torej pokaže, kako prav tisto, kar omejuje razvoj metafizike in jo veže na njene tihe predpostavke, ponuja tudi nastavke za preseganje logocentrične zapore. Eksemplarni primer tega gibanja zapore, hkratnega pripadanja in nepripadanja metafizičnemu tekstu, je Saussurjeva strukturalna lingvistika.

Saussure se povsem eksplicitno zateka k psihologizmu in fonologizmu, ko denimo razpravlja o naravni vezi med mišljenjem in zvokom, *pensée-son*. Naravna vez tu pomeni isto kot idealna vez, saj tvori omenjena vez naravnost idealno stičišče med *phýsis* in *nómos*. Ko Saussure na uvodnih straneh *Predavanj* opredeljuje predmet lingvistike, izpostavi dvojnost, dve obliči, ki vselej nastopata korelativno. Slušnih vtisov po njem ne moremo ločiti od izgovorjave. Zato glas ni enostavna in na samem sebi obstoječa substanca, poleg tega je sam vpet v razmerje dvojnosti: »Glas, kompleksna govorno-slušna enota, tudi sam tvori z mislijo kompleksno fiziološko in duševno enoto« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 20). Saussurja ta vpetost v dvojnost napelje k temu, da nasproti heterogenosti in individualne določenosti govornice poišče tisti moment, ki ga je možno avtonomno definirati. Ta moment je *jezik, la langue*. Če hoče lingvistika sama definirati svoj predmet in slediti enoznačni metodi ter tako izpolniti kriterije znanstvenosti,²⁰ potem mora »jezik vzeti za

20. »Lingvistiko utemeljiti kot znanost« je po Jean-Claude Milnerju skupni imenovalec vseh lingvističnih šol. Ob kritičnem pretresu obeh dominantnih lingvističnih programov, generativne gramatike (Chomsky) in strukturalne lingvistike, Milner zagovarja tezo, da je »znanost o govornici« lahko le pozitivna znanost, znanost v galilejskem pomenu besede, se pravi diskurz, ki temelji na matematizaciji empiričnega in na (aplikativnih) tehnikah rabe te matematizacije. Primerjaj Jean-Claude Milner, *Uvod v znanost o govornici*, Krtina, Ljubljana 2001.

normo vseh drugih oblik govornice« in se že na samem začetku postaviti na stališče jezika (*ibid.*). Toda ali bi morda lahko to normativno in avtonomno mesto zasedlo *mišljenje*? Saussure odgovarja, da ne, kajti šele znaki oziroma sistem znakov omogoča – na vprašanje »komu« Saussure izrecno odgovarja, da filozofom in lingvistom –, da se razlikuje med dvema idejama. Pred jezikom je *mišljenje* zgolj neka »nebulosa« in prav nič razločnega, pravi Saussure (*ibid.*, str. 126). Ali bi bilo *mišljenje* lahko potemtakem normativna *substancia govora*? Ne, odgovarja Saussure, ker ta *substancia* ni trdna in ni kalup *mišljenja*, temveč je »prožna materija, ki se sama deli na razločene dele, da bi zagotovila označevalce, ki jih potrebuje misel« (*ibid.*). Med obema, na sebi samima negativno določenima momentoma, *mišljenjem* in glasom, se torej nahaja stičišče, preko katerega se odvija njuna transmisija ter njuno recipročno učinkovanje, njuna interakcija. To stičišče je jezik. Skozi jezik raven glasov razstavlja misel, s tem pa misel pride do svojega uobličanja. Saussure:

»Ni torej ne materializacije misli ne spiritualizacije glasov, temveč gre za to nekoliko skrivnostno dejstvo, da 'misel-glas' implicira razdelitve in da jezik izdeluje svoje enote tako, da se vzpostavlja med dvema amorfnima gmotama.« (*Ibid.*, str. 127.)

Brezobličnost in heterogenost *mišljenja* na eni ter glasov na drugi strani je presežena skozi jezik kot plast med njima. Jezik takorekoč za nazaj loči ti amorfni tvorbi in eni podeli formo *mišljenja*, drugi pa formo glasu. Šele skozi interveniranje jezika zvemo, kaj je *mišljenje* in kaj je glas. Zato tu ne gre več za predhodnost enega in izvedenost drugih dveh momentov, kakršno je zagovarjal Platon v *Sofistu*. Po Saussurju pride do diferenciacije teh treh momentov, *mišljenja/jezika/glasu*, šele skozi njihov stik. Morda je zato izmed vseh definicij jezika, ki jih navaja Saussure, najbolj točna prav tista, ki se opira na to stičišče; po njej je jezik »področje členitev: vsak jezikovni izrez je majhen člen, *articulus*, kjer se ideja zasidra v glasu in kjer glas postane znak ideje« (*ibid.*).

Po Saussurju idealno v jeziku (označenec, pojem in inteligibilno) trči ob materialno, ob reč, svet in realnost, ter ob označevalec, ob fonično ali grafično telo. Toda ali ni Platon poskušal dokazati prav tega? Spomnimo se: »Toda tok, ki gre od duše kot glasovni izraz skozi usta, ima naziv govornice ali besede (*lógos*).«²¹ Govorjenje je povnanjenje oziroma materializiranje znakov duše, se pravi tistega, kar se je proizvedlo v duši kot samonanašajoči se dejavnosti. S tem je določeno tudi mesto pisave: pisava je materializacija materializacije, je reprezentacija reprezentacije. Ko Aristotel v *De interpretatione* (16 a) pove, da so »zvoki, ki jih oddaja glas, simboli stanj duše, zapisane besede pa simboli besed, ki jih oddaja glas«, potem v osnovi prevede zgornjo Platonovo shemo razmerja med mišljenjem in glasom. Nič drugače ne ravna Rousseau, ko v *Odlomku o izgovorjavi* (Pléiade, III. del, str. 1249) pove, da so »jeziki ustvarjeni za to, da bi jih govorili«, medtem ko »pisava služi le za dopolnilo govora«. In ko prispemo do Saussurja, se ta linija argumentacije še vedno ohranja. Ne le zaradi tega, ker Saussure izhaja iz nedeljivosti mišljenja-glasu. V *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja* lahko namreč preberemo: »Govornica in pisava sta dva različna znakovna sistema; edini razlog, da drugi sistem obstaja, je v tem, da reprezentira prvega.« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 36.) To je idealna shema, ki od Platonovega *Faidrosa* dalje natančno opredeljuje razmerje med govornico in pisavo z ozirom na mišljenje. Lahko bi celo tvegali trditev, da je ta shema sama tradicija. Svojo vpetost vanjo Saussure nato potrdi s tem, da začrta naslednjo strogo ločnico: »Jezik ima torej oralno tradicijo, ki ni odvisna od pisave.« (*Ibid.*) Izvedenost pisave je prikazana kot njena reprezentativnost, medtem ko jezik ni odvisen od svojega reprezentanta. Pisava je kot reprezentant označevalna struktura, toda je označevalec označevalca, je nič več kot označevalec glasu, medtem ko je glas neposredna in naravna označitev smisla (*O*

21. Platon, *Sofist*, Obzorja, Maribor 1980, 263 E.

gramatologiji, str. 45). Pisava je torej zunanja reprezentacija predhodno konstituirane enotnosti pomena, enotnosti »mišljenja-glasu« oziroma besede kot enotnosti smisla in zvoka, pojma in glasu, označenca in označevalca.

Konsekventni nasledek gornjih ločnic je definiranje predmeta obče lingvistike: po Saussurju je predmet obče lingvistike ne kombinacija pisne in govorne besede, temveč zgolj govorna beseda (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 36). Pisava ne participira pri konstituciji te enotnosti, nasprotno, vselej jo mora predpostavljati, da bi kot pisava sploh dobila svoje mesto. Njeno mesto ostaja determinirano s privilegijem besede, ki ga zagovarja lingvistika. Saussure ta privilegij utemeljuje s trditvijo, da pisava nikakor ne zavira spreminjanja jezikovnega idioma. Napako lingvistov vidi v tem, da so jezik dosledno povezovali z abecedo. Nasproti temu navaja primere, ko se določeni odtenki in premene v izgovorjavi povsem izmikajo zapisu (*ibid.*). Te Saussurjeve začetne zamejitve nastopajo v funkciji tega, da se lingvistiko utemelji kot znanost, da se zagotovi notranjo koherentnost njenega polja in se jo razmeji od drugih znanosti, ki mejijo nanjo. Toda postavlja se naslednje vprašanje: če je definiran edini predmet lingvistike, zakaj potem sploh še razpravljati o pisavi? Pisava namreč po tej definiciji spada v del zunanje lingvistike. A temu navkljub Saussure še bolj poglobljeno razpravlja o pisavi.

Zatem namreč definira dva sistema pisave oziroma edini dve vrsti pisave, ki tvorita sistem (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 37-38). Prvi sistem pisave je *ideografski*, v njem besedo reprezentira znak, toda znak, ki je tuj zvokom, ki ga sestavljajo. Znak v ideografski pisavi zadeva celoto besede in s tem idejo, ki jo izraža beseda; primer takšne pisave je kitajska pisava. Drugi sistem je *fonetična* pisava, njegova predstavnika sta alfabetska in silabična pisava, torej pisavi, katerih elementi niso zvedljivi na govor in so nedeljivi. Fonetična pisava poskuša reproducirati serijo glasov, ki se nizajo v besedi. Za Saussurja tako ni dopustna figurativna pisava ali pisava simbolov,

dopušča pa možnost, da ideografska pisava postane deloma fonetična, tj. da »nekateri ideogrami izgubijo prvotno vrednost in začnejo predstavljati posamezne glasove« (*ibid.*, str. 38).

Kaj je torej za Saussurja minimalni pogoj, da lahko govorimo o pisavi? Nedvomno je odločilni prag sistem znakov, kolikor so to znaki, ki niso več upodobitev tistega, česar znaki so. Pogoj je torej v tem, da je prekinjeno razmerje podobnosti med označevanjem in označenim. To pojasnjuje izključitev določenih sistemov pisav, denimo piktografske. Pisava je za Saussurja tisti sistem znakov, ki ne ohranja vezi z rečjo, ki jo reprezentira. Vsekakor znak ni v racionalno določljivem razmerju z označenim. Po Saussurju je to načelo pomembno zato, ker bi v nasprotnem sistem znakov, se pravi tudi in predvsem jezik, bil nekaj, kar bi lahko sprejemali ali pa ne ter ga potemtakem poljubno ali po potrebi spreminjali. Omenjena narava znaka – kasneje jo bomo podrobneje določili – je »varovalo pred spremembami jezika« (*ibid.*, str. 87). Jezik kot družbeni proizvod ne dopušča naglih sprememb. Na tej točki je razlika med sistemom jezika in sistemom pisave za Saussurja očitna. Sistem pisave po njem sestavlja običajno od dvajset do štirideset črk, ta sistem pa je možno nadomestiti z drugim. V primeru jezika takšna substitucija ne pride v poštev, ker je število jezikovnih znakov neskončno. Razlika med pisavo in jezikom je torej razlika med končnim in neskončnim sistemom. Vendar Saussure poudarja, da je jezik kot družbeni proizvod vsakokrat postavljen v nek čas in da so družbeni parametri, skozi katere se proizvede, vselej odraz določenega časovnega obdobja. Poleg tega je neskončno število jezikovnih znakov nujno podrejeno določenim pravilom, saj bi v nasprotnem primeru jezik ne bil sistem oziroma kompleksen mehanizem. To zagato jezikovnega znaka, ki naj bi bil hkrati nevezan na označeno in bi ga določala gotova epoha oziroma bi bil rezultat svobodne izbire in bi mu izbiro hkrati narekoval čas, Saussure izvrstno razreši takole:

»Čas, ki zagotavlja nepretrganost v jeziku, ima še en učinek, ki je na videz v protislovju s prvim: jezikovne znake hitreje ali počasneje spreminja, tako da lahko govorimo hkrati o nespremenljivosti in o spreminljivosti znaka.« (*Ibid.*, str. 88.)

Skratka, *trajanje* znaka odpira možnost njegove spreminljivosti. Paradokсно je torej prav stalnost in permanentnost znaka povezana z njegovim spreminjanjem. Lahko bi rekli, da gre ohranitev znaka v korak z njegovo izgubo. In če nam to pri jeziku morda ne pade takoj v oči, imamo po Saussurju v dokaz temu pri roki kar nekaj drugih zgledeov. Ti pa presenetijo:

»Stalnost znaka v času, povezana s spreminjanjem v času, je načelo splošne semiologije; o tem bi se lahko prepričali ob sistemih pisave, govornici gluhonemih itn.« (*Ibid.*, str. 91.)

Jezik je po Saussurju čista institucija in je v strogem pomenu besede arbitraren: vez med idejami in glasovi, ki jo zagotavlja jezik, ni racionalno determinirana. Vendar jezik ni svoboden, saj je produkt družbenih sil in je smiselni le znotraj njihovega horizonta. Tako je sočasno s svobodo konvencije potrebno jezik misliti tudi skozi načelo kontinuiranosti. Saussure to paradoksnost svobode in konvencije razreši z ugotovitvijo, da »kontinuiranost nujno implicira spremembo« (*ibid.*, str. 92).

Saussure torej vztraja na nepodobnosti in tujosti grafičnih znakov glede na *phýsis* govora in misli. Pisava je *téchne* in *nómos* v opoziciji do *phýsis*. Pisava je kot ta nepodobnost in tujost zgolj upodobitev jezika ali pa to ni pisava. Tisto, kar pusti Saussure tukaj neodgovorjeno, je vprašanje, ali so meje med posameznimi sistemi pisav zares tako enoznačne in nedvoumne, da dopuščajo selekcijo na osnovi nepodobnosti znaka in zaznamovanega.

Pisava je za Saussurja velika nevarnost, ki grozi, da bo lingvistu zameglila jasen vpogled v predmet njegove znanosti. Kljub opisani

naravni nujnosti ima pisava ugled, ki seže preko ugleda jezika, »prisivaja si pomembnost, do katere nima pravice«, deležna je »nezaslišane pomembnosti«, videti je kot »trden in trajen predmet«, ki ohranja enotnost jezika skozi čas, a je v resnici le »površinska povezava« ter »ustvarja le nepristno enotnost« (*ibid.*, str. 37). In ko razpravlja o škodljivem vplivu pisave na izgovorjavo, Saussure govori o »tiraniji črke« in o »pravopisnih strahotah«, govori celo o »fiktivnih bitjih, porojenih iz pisave« (*ibid.*, str. 42).

Po tem splošnem prikazu in enoznačni obsodbi pisave Saussure v *Predavanjih* (str. 38) napove, da se bo omejil zgolj na sistem fonetične pisave, na tisti fonetični sistem, ki si jemlje za zgled grško abecedo. Slednja je primer zgledno urejenega sistema, v katerem vsako znamenje ustreza »enostavnemu glasu, ki je vselej enak«, oziroma kjer »vsaka črka ustreza homogeni časovni enoti« (*ibid.*, str. 52). Kot pisava je ta sistem tuj notranjemu sistemu jezika. Vse zgornje ločnice in zamejitve torej dosledno nastopajo v službi tega, da se lingvistiki zagotovi pogoje znanstvenosti. Derrida vidi v tem postopanju drobno težavo, saj Saussure utemeljuje znanstvenost lingvistike preko ločnic med zunaj in znotraj oziroma preko ločnice med reprezentacijo (pisavo) in prisotnostjo (govorom). Problem je torej v tem, da se notranjo sovisnost znanstvenega polja utemeljuje skozi eksplikacijo zunanosti pisave. Zdaj že vemo, da ta paradoks ni naključen in da ima svoje korenine v tradicionalnem pojmu pisave, ki je za edini smoter pisave priznavala reprezentiranje in ohranjanje notranjega sistema jezika, izraženega v govoru. Derrida tako ugotavlja:

»Sama ta zahteva je kot epistemološka zahteva nasploh konstituirana preko same možnosti fonetične pisave in preko tega, da je notacija zunanja notranji logiki.« (*O gramatologiji*, str. 47.)

Toda Saussurju ni moč očitati, da kratkomalo obtiči pri gornjem paradoksu. V neki točki ga reflektira s tem, da problematizira ločnico

med jezikom in pisavo, med notranjim in zunanjim sistemom. Ugotavlja namreč, da »ni mogoče abstrahirati od postopka, s katerim jezik nenehno prikazujemo« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 35). Pisava, naj je še tako neprimerna in bizarna, je nepogrešljiva. Saussure poudari, da je treba to nemožnost vzeti na znanje ne glede na to, da pisava ostaja tuja notranjemu sistemu. Tako mu preostane zgolj to, da pozove k budnosti glede tega prikazovanja, da opozori na njegovo »uporabnost, napake in nevarnosti« (*ibid.*). Toda ambivalentni odnos do pisave pri Saussurju seže še dlje, ta ambivalentni odnos je očiten že na prvih straneh *Predavanj*, kjer Saussure po kratkem pregledu zgodovine preučevanja jezikov ugotavlja, da so v lingvistiki najdlje prišli romanisti in germanisti. Razlog, zakaj je bilo temu tako, je po Saussurju povsem na dlani: na razpolago so imeli »obilico dokumentov«, zapisov, kar jim je omogočilo do »podrobnosti slediti razvoju idiomov«, ne glede na to, da se je ta razvoj odvijal pred kar nekaj stoletji (*ibid.*, str. 15). Se pravi, čeprav je po Saussurju jezik norma vseh izraznih form govornice in edini predmet jezikoslovja, vodi pot do jezika skozi »pisna besedila, saj zgolj ta omogočijo spoznavati pretekle in daljnje idiome« (*ibid.*, str. 17). Zato si mora lingvist pri svojem delu pomagati s pisavo, še več, večino jezikov pozna zgolj po pisavi (*ibid.*, str. 35). Saussure celo ugotavlja, da je pisava neizbežno pomagalo tudi v primeru, ko se poskuša zbrati fonografske vzorce vseh jezikov, s čimer so se v njegovem času ukvarjali na Dunaju in v Parizu. Fonografija namreč v svojem korenu ostaja grafija, ima formo zapisa. Nekoliko kasneje Saussure temu doda, da bi jezik brez pisave dojemali kot brezoblično maso. To je tako, pravi, kot bi plavalcu-začetniku »izmaknili plutovinasti pas« (*ibid.*, str. 44).

Lingvist torej ne more brez pisave, brez nje bi se utopil v množici razpršenih jezikovnih dejstev in se izgubil med amorfnimi ostanki izumrlih jezikovnih dogajanj. Tako kot je jezik prej podelil formo mišljenju in glasu, tako zdaj pisava zagotovi formo lingvističnemu raziskovanju. S tem postane jasno, zakaj šesto poglavje *Predavanj*,

»Reprezentacija jezika s pisavo«, pravzaprav odpira utemeljevanje znanosti o jeziku. Toda ta potreba po pisavi in že prej opisana peripetija razmerja med notranjim in zunanjim sistemom jezika Saussurju ne preprečujeta, da bi ohranil zahtevo po zunanosti pisave. Prav tako mu ne preprečujeta, da bi pisavo obsodil z moralnega vidika. Tako je naposled v celoti reproducirana shema iz *Faidrosa*, kjer je suverenost *logosa* zagotovljena skozi obsodbo pisave, ki se kot arhetipsko nasilje vriva vanj in najeda njegovo samoprisotnost. Saussure povzema to obsodbo, pisavo obtoži kot sprevračevalko naravnih razmerij med dušo (notranjostjo, *logosom*, govorom) in telesom (zunanostjo, črko, pisavo). Ker »pisava zastira pogled na jezik«, je po Saussurju ne »obleka, temveč preobleka« (*ibid.*, str. 41). Pisava je vir korupcije, pretvarjanja, nerazumevanj in maskiranj, ki doletijo jezik. To zopet narekuje nalogo znanosti o govorici, ki naj bi restavriral naravna razmerja med govorom in pisavo, tisto naravno vez, ki je za Saussurja onkraj vsakega dvoma: »Naravna vez, edina resnična vez, vez z glasom.« (*ibid.*, str. 37.) Ta vez poteka med označencem (smislom, pojmom) in foničnim označevalcem. Če je ta vez upoštevana in ima ustrezno mesto, potem je grafični označevalec podrejen foničnemu. Toda pisava, ugotavlja Saussure, se skozi in skozi vsiljuje na mesto te naravne vezi ter si celo nadene videz naravnosti. A kaj pisavi omogoči, da si tako grozeče uzurpira mesto, ki ga zaseda govor? Kot smo povedali, leži po Saussurju vzrok temu v videzu, da je pisna podoba besed trajni in trdni predmet, ki neprimerno bolj uspešno kot zvok ohranja enotnost jezika skozi čas (*ibid.*). Izpod tega videza se skriva prelom z naravo in vir korupcije jezika. A konec koncev je omenjena sposobnost arhiviranja in konzerviranja jezikovne enotnosti še vedno prej posledica kakor vzrok za neustrezno vlogo pisave. Kje je torej pravi vzrok zanjo?

Vzrok, tokrat strogo formalni, leži v predhodni artikulaciji oziroma v tem, da se vselej že nahajamo znotraj spleta govora in pisave. Saussure možnost uzurpacije naravne vezi naposled vidi v nerazvozljivem prepletu govornice in pisne besede:

»Toda pisana beseda se tesno prepleta z govorno besedo, katere podoba je, da si naposled prisvoji glavno vlogo; tako navsezadnje predstavi glasovnega znaka pripisujemo prav tolikšno in celo večjo pomembnost kakor temu znaku samemu. To je približno tako, kakor če bi bili prepričani, da bomo človeka bolje spoznali, če si bomo ogledovali njegovo fotografijo, ne pa obraza.« (*Ibid.*, str. 36.)

Saussure potemtakem priznava, da pisave navkljub njeni tujosti in zunanosti ni mogoče ločiti od formiranja jezika. Pisava kot tujek je nevarna in škodljiva sistemu jezika, pisava zastira pogled na jezik, je njegova preobleka, a je kljub temu globoko vpeta v notranji sistem jezika. Pisava je njegova zunanja upodobitev, ki pa si lahko uzurpira glavno vlogo, se pravi preobrne naravno razmerje med mislijo in govorom. S pisavo zunanje ne le vdira v sistem, temveč se v notranjosti naseljuje kot moment, za katerega ne moremo vedeti, ali je bil sploh kdaj zunaj njega. V moči pisave je, da to lahko stori, govor pa nima možnosti, da bi to možnost povsem izključil. Toda ko Saussure prizna, da je vzrok omenjene uzurpacije prepletanje pisave in govora, tedaj zabriše natanko tiste ločnice, ki jih je vzpostavil na začetku. V prvi vrsti je postavljena pod vprašaj ločnica, ki razmejuje notranji sistem jezika od njegove upodobitve, se pravi ločnica, ki razmejuje govor in pisavo. Pisava se kot zunanji sistem prepleta z notranjim sistemom, katerega zgolj upodobitev naj bi bila. Tako se do nerazpoznavnosti prepletata reprezentacija in reprezentirano, pisava in govor, prepletata se vse do te mere, da ne vemo več, kaj je reprezentacija in kaj reprezentirano. Tako tudi ne vemo več, kaj je izvor in kaj je izvedeno iz tega izvora.

Označenec in označevalci

Derrida v tem Saussurjevem priznanju vidi več kot le pripoznanje določene zagate. V njem odkriva manifestacijo zakonitosti razmerja med reprezentacijo in reprezentiranim: če namreč seštejemo izvor

in njegovo reprezentacijo oziroma reč in njeno podobo, potem sta ena plus ena najmanj tri (*O gramatologiji*, str. 50). Kajti podoba razdvaja tisto, kar podvaja, reprezentacija se sama cepi. Reprezentacija ni le dodatek sestvu kot njegova lastna podoba. S pomočjo dveh členov, ki sestavljata jezikovni znak in sta oba psihične narave, lahko znak sedaj shematiziramo:

Označenec (koncept, smisel, mišljenje)
znak, mišljenje-glas *semainómenon*
(naravna vez oz. celota)

Označevalec (fonični, slušna podoba, akustični)
- nečisti označevalec *semeînon*

Označevalec (grafični)
- čisti označevalec *semaînon*

Bržkone je sedaj mogoče natančno opredeliti, v čem je koren nelagodja, ki ga skozi tradicijo poraja določitev mesta pisave. Kot smo pokazali, ostaja Saussurjev razloček med označevalcem in označencem vsemu navkljub še vedno vpet v klasično ontologijo in celo v teologijo, saj je stoiški razloček v obdobju sholastike povzela infinitistična teologija. Skladno s tradicionalno shemo *signatum* še vedno napotuje na neko *res*, medtem ko je preko *signansa* postavljen v razmerje z božanskim *logosom*, določenim kot prisotnost. Razloček med nerazčlenljivo celoto označevalca-označenca je v tradicionalnem oziru zaprečen s posebnim privilegiranim statusom, ki se ga pripisuje označencu. Medtem ko je označevalec opredeljen kot sled ali podoba, je označenec razumljen kot smisel, ki ga je možno misliti v polni prezenci intuitivne misli. V zadnji instanci takšen označenec za svoj obstoj ne potrebuje označevalca. Vsled tega možnega statusa označenca je taista tradicionalna shema izključevala grafični označevalec ter ob vsakem, še tako bežnem poskusu konceptualiziranja pisave

zabredla v paradokse. Razlog temu je nedvomno tiho predpostavljena ločljivost označenca od označevalca, zatekanje k temu, kar Derrida imenuje *transcendentalni označenec*.

Drugi, nič manj odločilni razlog leži v nereflektiranju označevalca. Plat označevalca se namreč sama cepi. Dokler je zagotovljena prezenca foničnega označevalca, je zagotovljena tudi naravna vez med mišljenjem in zvokom, trdna vez med označevalcem in označencem ter enovita celota znaka. Fonični označevalec je nečisti označevalec, v tem je, tradicionalno gledano, njegova prednost, v tem tiči njegova »dobrost« in »naravnost«. A kot nečisti označevalec fonični označevalec vendarle v grobem in bistvenem ohranja podobo čistega označevalca, čisto formo označevalca, označevalca kot formo označevanja. Nečisti označevalec je smiseln le na ozadju možnosti označevanja nasploh. Če pa hočemo priti do čistega označevalca, potem se mora označevalec nekako znebiti vezi, ki ga priklenja na označenec. Ne gre za to, da bi se ločil od označenca, temveč zato, da označevalec svojih bistvenih atributov ne privzema od njega. Označevalec in označenec sta neločljivi strukturi znaka, a vendar strukturi, ki ne moreta biti identični. Zato je čistost označevalca odvisna predvsem od tega, ali se bo označevalec otrešel te naravne povezanosti z označencem, se znebil svoje foničnosti, ki pa pravzaprav sploh ni njegova narava. Z drugimi besedami, čisti označevalec je lahko zgolj nefonični, tj. zgolj grafični označevalec. Šele takšen uspe označevalec formalno in jasno zamejiti svojo vez z označencem in prekiniti z njegovimi atributi. Vendar, in v tem je njegov paradoks, je njegova *čistost* rezultat določene ponovitve. Grafični označevalec je označevalec foničnega označevalca, je torej označevalec označevalca.

Tako s čistim označevalcem izgubimo neposrednost naravne vezi med mišljenjem in zvokom. Čisti označevalec je označevalec, ki ni zvedljiv na slušno podobo. Seveda je minimalna razlika med označevalcem in označencem – razlika med dvema stranema istega

lista, kot jo slikovito oriše Saussure – tudi tu ohranjena. Še več, v resnici je šlo vseskozi zgolj za ohranitev te minimalne razlike, saj je grafični označevalec sam povsem odvisen od njenega pripoznanja. Zato je vsaka refleksija »čistega označevalca« in označevanja nasploh le provizorična operacija, ki poskuša zamejiti to tako rekoč nevidno razliko.

Premiki v razmerju med označevalcem in označencem, ki jih poskuša izpeljati dekonstrukcija, so vsled povedanega skrajno minimalni. Skladno s tem je tudi dekonstrukcija znaka skrajno minimalistična operacija. V prvi vrsti je to operacija, ki nikakor nima namena preobrniti, še manj pa odpraviti nasprotja med označencem in označevalcem. Nasproti temu poskuša Derrida to nasprotje radikalizirati in poudariti nezvedljivost vezi med obema platema. To stori s tem, da tradicionalni predpostavki obstoja transcendentnega označenca zoperstavi tezo, da označevalec izvorno aficira tako plat označevalca kot plat označenca: označenec je izvorno že v poziciji označevalca, je že *sled*. Teza bo vztrajala na svoji skromni pretenziji, vendar utegnejo biti njene konsekvence za klasično pojmovanje znaka občutne. Ne gre pa spregledati, da Derrida nastavke za ta svoj korak najde pri Saussurju ravno zato, ker je slednji vpet v tradicionalno shemo dojemanja znaka in ker hkrati nakaže možnosti njenega preboja. Prav ta hkratnost vpetosti in preboja ustoliči Saussurja za enega izmed privilegiranih avtorjev dekonstrukcijskih branj.

Videli smo, da se pri Saussurju platonistična shema ponovi ne le po svojem zapletu, temveč tudi po svojem razpletu. Pisava je kot *hypómnesis* dopolnilo živega spomina, *mnéme*, toda to dopolnilo je nujno, zahteva ga sam *lógos*, ki mora biti posredovan in mora iz sebe, če noče ostati nema in gluha prisotnost, se pravi prisotnost brez življenja. Da *lógos* posega po pisavi, ki je razumljena kot grožnja njegovemu življenju, je torej nujnost, s katero si *lógos* zagotavlja življenje. Odlika *logosa* je, da se brani sam in da je sam svoj oče (*Faidros* 275 D), toda brani se na način, da obvlada in si podredi

svojega drugega, pisavo.²² Če pa je pisava razumljena kot smrt *logosa*, potem mora biti govor postavljen v razmerje do svoje lastne smrti. Zato je razmerje med govorom in pisavo nujno za konstituiranje samega govora, kar lahko dokažemo z dejstvom, da fonetični sistem nikoli ni povsem čist, temveč za svojo konstitucijo potrebuje nefonetične elemente (interpunkcijo, razmik). In ker ni čistega fonema, ne obstaja čisto fonetična pisava («Razlika», str. 5). V tej nujnosti Derrida prepoznava izvorno nasilje pisave, ne nasilje, ki ogroža že konstituirano govornico, temveč nasilje, ki je na delu ob samem rojstvu govornice, nasilje, ki je konstituens govornice. To nasilje je bilo v govornici vselej že navzoče, kar pomeni, da uzurpacija vselej že participira na govornici. Naknadnost dodatka tako ne pride v poštev. Pač pa bo po Derridaju potrebno pokazati, da je govornica najprej neka pisava, da torej pred nasprotjem med pisavo in govorom že obstaja pisava nasploh.

Saussure to izvorno nasilje pisave potrди v trenutku, ko prepozna neločljivost preučevanja zvokov od preučevanja pisave. Ker obojega ni moč ločiti in ker analiza jezika vselej obravnava oboje, preostane zgolj to, da se pripozna neizbežni preplet med govorom in pisavo. Ostaja torej dejstvo, da pisava prikriva naravno vez med mišljenjem in zvokom ter jo celo poskuša izpodriniti, kljub temu pa mora zahteva po obnovitvi naravnosti vzeti nase določeno spodletelost. Videti je, da navkljub vztrajanju na nerazčlenljivi naravnosti mišljenja-glasu slednja ne more brez umetnega in zunanjega dopolnila – pisave:

»že od začetka bi morali umetno nadomestiti z naravnim; a to ni mogoče, vse dokler ne preučimo zvokov jezika; brž ko jih namreč ločimo od njihovih pisnih znamenj, reprezentirajo le še nejasne pojme, tako da se vseeno raje zatekamo po pomoč k pisavi, naj je še tako lažna.« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 44.)

22. To prehitevanje je bilo neizbežno, je nenazadnje usoda slehernega Uvoda. Platonsko shemo pisave bomo podrobno preučili v naslednjem poglavju.

Priznanje zbuja nelagodje, toda Saussure v njem vidi ključni premik od zablod prvih lingvistov, ki so se vedno znova zapletali v omenjene »pasti«. Potemtakem to priznanje lingvistiki zagotavlja ohranitev njene odločenosti, da se konstituirajo kot znanost: »Če bi se odrekli črki, bi izgubili tla pod nogami; za nas pa je to prvi korak k resnici.« (*Ibid.*, str. 52.)

Za Derridaja navedeno Saussurjevo priznanje zadostuje, da potegne prve splošne sklepe, ki zadevajo dekonstrukcijo polja lingvistične. Prvi je v tem, da lingvistika ne more biti splošna vse dotlej, dokler zunanost in notranost svojega polja opredeljuje izhajajoč iz določenih jezikovnih modelov. Ta model je bil v primeru Saussurja model fonetične oziroma alfabetske pisave. Znotraj tega modela se je razvila metafizika, zasnovana kot logocentrizem. Mesto pisave, se pravi njena obsodba, je bilo na ta način od vsega začetka determinirano s strani etično-teoretične odločitve, nekakšne pred-refleksivne obsodbe pisave. Poleg tega se na začetku deklarirana ločnica med notranjim in zunanjim sistemom izkaže za nezadostno, saj Saussure naposled zavzame ambivalentno stališče do pisave, jo obsodi in se istočasno nanjo opre. Po Derridaju lahko to ambivalentnost sprejmemo kot konsistentno trditev, če priznamo,

»da razcep med zunanostjo in notranostjo poteka v notranjosti notranjosti oziroma v zunanosti zunanosti vse do te mere, da je imanentnost jezika na temeljni način izpostavljena interveniranju sil, ki so na videz tuje njegovemu sistemu« (*O gramatologiji*, str. 57).

Vsled tega tudi ni moč vztrajati na trditvi, da je pisava enostavna upodobitev jezika. Pisava je zaplet ločnice med zunaj in znotraj.

Omenili smo že, da Saussure formulira nastavke, ki prebijajo metafizično zaporo. Najbolj izrazita momenta tega preboja po Derridaju nastopita tisti trenutek, ko Saussure ne govori več izrecno o pisavi, ampak definira naravo samega znaka. Prvič se to zgodi v trenutku, ko postavi tezo o *arbitrarnosti* znaka, ki naj bi definirala

razmerje med povsem določenima označevalcem in označencem, kajpada med foničnim označevalcem in njemu pripadajočim označencem. Arbitrarnost za Saussurja ne pomeni, da je »označevalec odvisen od svobodne izbire govorečega subjekta« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 101). Subjekt ne vzpostavlja racionalne vezi z označencem oziroma ta vez ni v njegovi domeni. Vez med označencem in označevalcem je določena konvencionalno in ne na osnovi notranje ali naravne nujnosti. Označevalec torej ni motiviran, govorec ga ne more izbrati po lastni volji, kljub temu pa vez med označevalcem in označencem ni nek naravni spoj. Za razliko od znaka *simbol* ohranja takšno racionalno vez med označevalcem in označencem.

Prej smo omenili, da je jezik po svoji arbitrarni naravi model vsake semiologije; videli pa smo tudi, da jezik ni enostavna pogodba, temveč ima kolektivno vrednost. Na primeru jezika se lepo vidi, zakaj je arbitrarnost znaka pravzaprav varovalo pred spremembami: če bi bila vez med označevalcem in označencem v celoti racionalno opredeljiva, bi lahko o njej razpravljali in jo nadomestili z novo, še bolj racionalno oziroma drugače organizirano; tako bi tudi jezik kot sistem znakov lahko nadomestili z novim sistemom. Toda jezik je kompleksen mehanizem, število jezikovnih znakov je neskončno, ker pa je sistem in je zgodovinsko determiniran, jezik ni povsem arbitraren.

Perspektivo govorca je treba zato obrniti, subjekt se konstituira kot subjekt šele, ko se vpiše v jezik kot sistem razlik. Arbitrarnost znaka pomeni v prvi vrsti to, da je znak »rezultat nekega nemotiviranega instituiranja« (*O gramatologiji*, str. 59). Prvi nasledek takšnega formiranja znakov bi bil, da ni več dopustno nikakršno hierarhiziranje med označevalci ali njihovimi različnimi redi. Toda mar ni ravno pisava tisto instituiranje znaka, ki traja skozi čas oziroma ima odliko določene permanentnosti? V tem oziru je pisava znak *par excellence* in pokriva celotno polje znakov, to namreč Saussure izrecno potrди. Citirajmo dotično mesto še enkrat: »Stalnost znaka v

času, povezanega s spreminjanjem v času, je načelo splošne semio-
logije; o tem bi se dalo prepričati ob sistemih pisave, govoric gluho-
nemih ipd.« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 91; cf. tudi
str. 27.) Da bi katerikoli znak – vključno s foničnim znakom – bil
znak, ga mora odlikovati *arbitrarnost* razmerja med označevalcem
in označencem, v enaki meri pa mora biti *instituiran*, se pravi vpisan
v sistem znakov. Tako arbitrarnost kot instituiranje pa sta prva atributa
ne govora, temveč pisave. Instituiranje znaka nasploh in njegova
arbitrarna narava zato predpostavljata omenjeni vpis oziroma mož-
nost grafičnega znaka. Ali drugače, če naj bo fonični označevalec
označevalec, potem je dolžan predpostavljati grafični označevalec
kot čisti označevalec. Razmerje med modelom in njegovo podobo
ni več enostavno, nasprotno, bistvo vsakega znaka je v tem, da ni
podoba (*O gramatologiji*, str. 60). Nasprotje med označencem in
označevalcem ter razmerja med različnimi redi označevalcev tako
predpostavljajo en, enoten, predvsem pa celovit sistem označevanja
ali notacije nasploh; ta sistem ni enostaven, po Derridaju ima podobo
večdimenzionalne mreže, ki skozi premeščanja in substitucije
povezuje različne rede označevalcev. Postuliranje tega sistema in
njegovega funkcioniranja je pogoj, da lahko govorimo o jeziku kot
sistemu znakov oziroma sistemu razlik.

○ Tu pa je potrebno tezo o arbitrarnosti dopolniti s Saussurjevo tezo
o *diferencialnosti* znaka; arbitrarnost in diferencialnost sta namreč
po Saussurju korelativna atributa (*Predavanja iz splošnega jeziko-
slovja*, str. 133). Gre za stališče, ki za edino jezikovno vrednost
pripozna razliko. Jezik je sistem razlik, ne sistem pozitivnih vrednosti.
Toda razlika in nesubstancialnost sedaj nista več pojmljivi kot eno-
stavni sekundarnosti, kajti razlika je razglašena za temeljno vrednost
jezika. Razlika nima več izvora v naknadnem instituiranju, ni več
nasledek formiranja razmerja med dvema pozitivnostima. Razlika
je odslej tisto prvo, tako pa je sedaj tisto prvo tudi nesubstancialnost
in sekundarnost čistega označevalca. Na ta način teza o diferencialnosti

znaka neposredno spodbija tradicionalno stališče glede izvedenosti grafičnega označevalca. Saussure sam posredno ovrže omenjeno stališče v trenutku, ko glede »bistva jezika« pove, da je »tuje fonični naravi jezika« (*ibid.*, str. 18). Posredno, kajti tezo o sekundarnosti pisave je podpirala teza ali, bolje, samoumevna predpostavka o »naravni« foničnosti jezikovnega sistema.

Označevalec označevalca je pogoj, ki zagotavlja diferencialnost sistema jezika ter tako skupaj z arbitrarnostjo, katere nosilec je, umešitev znaka v ta sistem. Pisava nasploh je pogoj produkcije znaka nasploh. Ali drugače, po Saussurju v jeziku ne najdemo ne idej ne glasov, ki bi obstajali pred jezikovnim sistemom (*ibid.*, str. 135); zato so v jeziku zgolj razlike brez pozitivnih členov, vrednosti jezika so določene zgolj negativno, preko razmerij do drugih členov sistema. Tako Saussure sam ovrže obstoj naravne vezi med zvokom in smislom, kajti jezikovni označevalec je sestavljen iz razlik, vrednost dobi iz svojega razmerja do drugih znakov, kar implicira, da ga ne moremo pojmiti kot neko materialnost, kot telo ali fonem. Še preden je jezik upodobljen, reprezentiran ali zabeležen, je že pisava nasploh. Da bi se konstituiral kot jezik, mora predpostavljati obstoj razlike nasploh, obstoj diferenciacije nasploh, ki jo je na neki točki treba izenačiti s pisavo nasploh.

Omenjena Derridajeva teza o neobstoju govornice pred pisavo oziroma teza o izvornem kontaminiranju govornice s pisavo je tako znova potrjena: jezik predpostavlja pisavo, govornica je vedno že pisava, fonični označevalec vselej že predpostavlja grafični označevalec, jezik kot sistem pa predpostavlja diferenciacijo nasploh. To izvorno kontaminacijo Derrida sedaj poimenuje *prapisava*, da bi poudaril njeno razliko do pisave v običajnem pomenu besede, hkrati pa ohranil vezanost prapisave na vse forme pisave in pisanja. Vpeljava prapisave je neposredni nasledek tem arbitrarnosti in diferencialnosti jezikovnega znaka pri Saussurju. Vendar prapisava ne more postati predmet nobene izmed obstoječih znanosti, izmika se utečeni

znanstveni praksi in pojmu. V to prazno polje Derrida sedaj umešča *gramatologijo*, znanost o črki, znanost o pisavi nasploh, o označevanju nasploh oziroma znanost o pisavi pred pisavo. Tega praznega polja ne more zapolniti niti Saussurjeva semiologija, glede katere je Derrida prepričan, da bi bilo na tej točki ustreznejše ime zanjo prav gramatologija. In sicer to podkrepi z dvema razlogoma. Najprej zato, ker se vselej že nahajamo v polju nemotiviranosti znaka in ker je nemotiviranost grafičnega označevalca operacija in ne stanje, je gibanje in ne struktura (*O gramatologiji*, str. 66). In potem zato, ker bi kot znanost o arbitrarnosti, nemotiviranosti in diferencialnosti znaka gramatologija šele odprla polje, ki bi priskrbelo pogoje za razvoj lingvistike. Zamenjava semiologije z gramatologijo bi po Derridaju sprostila v prvi vrsti sam semiološki projekt, ki ga je pri Saussurju določala lingvistika oziroma jezikovni znak kot eksemplarični znak, dasiravno bi morala biti lingvistika zgolj del semiologije. Tako je njuno razmerje razumel Saussure, medtem ko bo Barthes kasneje semiologijo postavil za del lingvistike.

Kakšen je torej rezultat dekonstrukcije znaka? Derrida še naprej ohranja znak kot enotnost označevalca in označenca, s to razliko, da znotraj njega izpelje minimalni premik. Plat označevalca se cepi, vzporedno s tem je tudi označenec vselej že v poziciji označevalca. Nasproti tradicionalnemu privilegiju transcendentalnega označenca – *privilegiju*, ki je možen, ne pa nujen; *označenca*, ki za svoj obstoj ne potrebuje označevalca – Derrida ne postavlja enostavne dominacije označevalca, dasiravno ta maksimira svojo vlogo. Označevalec sedaj prežema celotno opozicijo med označevalcem in označencem, obe plati znaka členi in včlenjuje v označevalne verige. Ta igra cepitev se najbolje odraža na pisavi. Na obeh plateh znaka, označevalni in označeni, se nahaja mreža označevalcev, na obeh plateh se odvijata operacija napotovanja od označevalca do označevalca in produkcija označevalcev. Toda ta prevlada označevalca ne more brez tradicionalne opozicije med označevalcem in označencem, označevalec namreč

nikoli ne more brez označenca. Kolikor je tradicionalni pojem znaka predpostavljal možnost »transcendentalnega označenca«, toliko ni označevalcu nikoli dana možnost transcendentalne pozicije. Eden izmed očitkov Derridaju, da instavrira neke vrste »materialni označevalec«, izhaja iz napačne razlage opisane prevlade označevalcev. Očitek zgreši, ker ni označevalec nikoli istoveten s samim seboj, označevalec ni nikoli en sam in on sam. Označevalec implicira mrežo označevalcev, kot označevalec se formira skozi razmerje z drugimi označevalci. Vselej je torej več kot on sam, je vsaj svoj dvojnik, če že ne dvojnik svojega dvojnika itd.

Fantomskost, spektralnost pisave korenini v tem gibanju mrežnega napotovanja in podvajanj, skozi katere označevalci prežemajo celoto znaka, v tej nenehni in vedno že odvijajoči se igri in cepitvi označevalne verige. Platon je v *Faidrosu* govor kot živi *lógos* utemeljeval skozi to, da je izključeval pisavo kot njegovo drugost in reprezentacijo ter na ta način poskušal reducirati notranjo razliko *logosa*. Sedaj pa vemo, da je ta notranja razlika gibanje, ki ga lahko mislimo zgolj kot grafemski moment, kot označevalec označevalca, kot prapisavo, razliko, nezvedljivo prasintezo ali sled. Ta razlika, ki je ne moremo opredeliti kot prisotnost, od samega začetka od znotraj in kot tujek ogroža govor. Toda ta tujek je pravzaprav lastno govora, je gibanje označevalcev oziroma členitev označevalne verige.

Derrida to gibanje označevalcev v *O gramatologiji* poimenuje z *gibanje sledi*. Označevalec je sled, ki napotuje na drugega označevalca, a sam nikoli ne postreže z garancijo neke prezenca ali gotovosti. Z gibanjem sledi se odpovedujemo enostavni poziciji izvora, odpovedujemo se možnosti nedolžnega in čistega izvora jezika in govornice. Ne odpovedujemo se samemu izvoru, temveč zgolj njegovi čistosti. Sled tudi ni enostavna produkcija. Kljub temu pripoznanju ekonomije sledi na izvoru je možnost konstitucije izvora postavljena v odvisnost od prezenca sledi kot neizvora. Sled tako na neki način postane izvor izvora (*O gramatologiji*, str. 80). Ker pa je sled običajno razumljena kot nekaj izvedenega in sekundarnega, kot učinek, Derrida

raje govori o prasledi, izvorni sledi ali instituirani sledi.²³ V konkretnem primeru bi to impliciralo, da je fonični element čutna polnost ter kot tak predpostavlja razliko oziroma opozicijo do drugih elementov sistema. Šele na podlagi te razlike in ne pred njo ali brez nje pride do svoje forme. Kje se torej nahaja ta razlika, kje je njeno mesto in kakšna je njena vloga? Razlika med pozitivnimi elementi je izvorna sinteza, ki ji ne predhodi nobena enostavnost, odgovarja Derrida. Ta sinteza je izvorna sled: »brez sledi, ki v istem zadržuje drugega kot drugega, ne bi delovala nobena razlika in ne bi nastopil noben smisel« (*ibid.*, str. 81). Sled torej ni nek konstituirani element, temveč »čisto gibanje, ki proizvaja razliko. (*Čista*) sled je razlika.« (*Ibid.*) Ker je za grafemski element po definiciji značilna njegova konstitutivna nečistost, Derrida postavlja »čistost« sledi med oklepaje. Sled, prasled ali razlika je pred razliko in pred diferenciacijo; je ta formalni »pred«, zareza, ki poda pogoje njune možnosti. Na ta način pred sledjo ni nobene polne prezence, niti fonične niti grafične, obenem pa tudi sledi ni pred nobeno polno prezenco. Sledi tudi ni pred razliko med označevalcem in označencem, pred čutnim in inteligibilnim. Sled je formalni pogoj konstituiranja razlik, sama pa nastopi šele skozi to konstituiranje. Sled je torej z ozirom na omenjene člene opozicije ekviprimordialna, ni je pred nasprotjem med govorom in pisavo, a prav ona omogoči artikuliranje tega nasprotja.

Naj povzamemo. Saussure se opira na metafizične predpostavke, hkrati pa vpeljuje motive, ki neposredno problematizirajo te predpostavke. Pri Saussurju tako naletimo na izraziti fonocentrizem in hkrati na izraziti antifonocentrizem. Ta zglob ali presečišče obeh teženj je pravi predmet dekonstrukcije. Tu se dekonstrukcija prične in konča, gre pa ji zgolj za določitev tega ovinka ali razmika med tradicionalnostjo Saussurjeve misli in njegovo kritiko tradicionalnih predpostavk. Edina predpostavka dekonstrukcije je v tem, da je metafizičnost

23. Logiko sledi Derrida povzema od Lévinasa; prim. Emmanuel Lévinas, »Sled drugega«, slov. prev. v *Problemi* 3, Ljubljana 1995.

in nemetafizičnost Saussurjeve misli moč konsistentno misliti skupaj oziroma da eno ne more brez drugega.

La langue/la parole/l'écriture

Problematičnost tradicionalne razlike med govorom in pisavo tako ni najprej v tem, da so predikati obojega vzajemno prenosljivi, temveč v tem, da se utemeljevanje razlike med njima vselej opira na možnost njunega skupnega korena. V ta koren se umešča tudi Derridajeva razlika z *î* ali prapisava. Prapisava ni zgodovinska predhodnica pisave na način, kot je prajezik, o katerem govori Saussure, zgodovinski predhodnik današnjih idiomov (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 13). Kljub temu na točki vpeljave prapisave kot skupnega korena pisave in govora ne moremo mimo bazičnega ugovora, ki postavlja pod vprašaj smiselnost takšne vpeljave.²⁴ Lahko bi namreč rekli, da se prapisava, ki naj bi bila po Derridaju predpostavka in koren omenjenega nasprotja, pravzaprav umešča na raven, ki jo Saussure pripisuje jeziku, *la langue*, medtem ko singularnosti izjavljanja – to, da je nekaj izrečeno tu in sedaj ter ne kje drugje in prej ali kasneje – zajema, se pravi datira in lokalizira govor, *la parole*. V prid tej tezi govori tudi Saussurjevo prizadevanje za znanstvenost lingvistike, ki dobi spodbudo v imperativu, da se je treba od vsega začetka postaviti na stališče jezika in ga vzeti za »normo vseh drugih izraznih oblik govornice« (*ibid.*, str. 20). Ker je homogenost in sinhronost jezika norma vseh heterogenosti govornice in diahronosti govora ter tudi norma pisave, se sistem jezika nedvomno vsiljuje kot možnost njunega skupnega korena. Poleg tega je jezik kolektivno ali družbeno določen, ni v domeni posameznika, ločen je od generacijskih

24. Primerjaj Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*, PUF, Pariz 1996, str. 71 ff. Da je Derridajev vpliv očiten kljub drugačni teoretski usmerjenosti avtorja, dokazuje to, da je omenjeni očitek formuliran v poglavju »Pisava«.

in individualnih specifičnosti. Toda prav jezik zagotavlja enotnost govora. To se zdi toliko verjetneje, ker oba, tako prapisava kot jezik, segata preko faktične omejenosti, ki je neizbežni del vsake jezikovne prakse.

Možni ugovor bi se po drugi strani lahko opiral na dejstvo, da so vsi atributi pisave tudi atributi govora. Pisava implicira ponavljanje, odsotnost, izgubo, smrt. Toda govor bi brez teh vrednosti prav tako ne bil možen. Ne gre za to, da pisava poseduje vse attribute govora v celoti, ampak lahko poseduje vsakega izmed njih in obratno. Omejena izenačitev ni argument za to, da bi razloček med govorom in pisavo obravnavali kot inherenten razloček samega govora, niti za to, da bi govor obravnavali kot tekst. Toda če pisava odraža označevalca, ki se navezuje na drugi označevalec in se členi skozi verigo označevalcev, potem je pisava ravno ustrezn opis funkcioniranja jezika na splošno. Tako zastavljena dilema razlikovanja med jezikom/govorom/pisavo je za Derridaja strateškega pomena. Skozi to razliko se odvija formiranje razlike, vsaj v tistem delu njenega svežnja, ki se veže na probleme strukturalne lingvistike.

Jezik je za Saussurja sistem razlik, ki ne izhajajo iz prisotnih oziroma pozitivnih členov in se ne opirajo nanje. Jezik je sistem diferenciranih vrednosti, vse, kar najdemo v jeziku, pa so zgolj razlike brez pozitivnih členov (*ibid.*, str. 26, 132 in 137). Derrida stori še korak naprej. Pomen in funkcija jezikovnih uverženj sta rezultat sistematične igre teh razlik («Razlika», str. 15). Toda ali je lahko denimo *subjekt* vir te igre, ali lahko morebiti subjekt spodbudi to diferenciacijo? Saussurjev odgovor je enoznačen: jezik ni funkcija govorečega subjekta, pač pa je subjekt tisti, ki se vpisuje v jezik; jezik je proizvod, ki ga govoreči subjekt pasivno sprejme (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 23). Subjekt se kot subjekt konstituira šele skozi ta vpis. Subjekt je govoreči subjekt le v meri, kolikor se njegovo govorjenje sklada s kodom jezika. In ker kot govoreči subjekt nastopa zgolj skozi vpis v jezik, si ni moč zamisliti obstoja subjekta

zunaj in neodvisno od jezika. Jezik torej ni funkcija, ki bi jo lahko ločili od subjekta, in drugič, subjekt ni samoprisotna instanca, ki bi se nahajala izven dosega semiološke razlike oziroma nekje na varnem pred vsako njeno afekcijo.

Toda če jezik nima vzroka v subjektu, substanci ali kakem bivajočem, ki biva v svoji polni in samozadostni prezenci, kaj je potemtako izvor jezika? Jezik namreč sam ni izvor, temveč tvorba, produkt oziroma učinek. Jezik ni organizem, ki bi se sam razvijal, pravi Saussure, ko povzema ugotovitve šole *Junggramatiker*, temveč proizvod kolektivnega duha (*ibid.*, str. 15). In čeprav se po svoji kolektivni zasnovanosti povsem ločuje od individualnih pojavitev govora, Saussure poudarja, da je jezik hkrati proizvod in orodje govora (*ibid.*, str. 30). Odvisnost govora in jezika je torej vzajemna, ker so učinki govora možni šele na temelju jezika, medtem ko se jezik lahko vzpostavi šele znotraj govora. Poleg tega po Saussurju jezik funkcionira na enak način tako v primeru govora kot v primeru pisave. O tem priča tudi skupni koren vseh afazij in agrafij: obe motnji se ne le prepletata, temveč implicirata okrnjenost sposobnosti, da prizadeti z orodjem »evocirajo znake urejene govornice« (*ibid.*, str. 22). Okrnjena je torej sama sposobnost rabe znakov. Na tej točki se Saussure znajde pred pragom razlike.

Nujnost vpisa v sistem semioloških razlik, nujnost, ki se ji mora pokoravati vsaka prisotnost in vsak govoreči subjekt, je po Derridaju nujnost ekonomije razlike. Sistem semiološke diferenciacije je namreč zaznamovan z izvornim ali praznovnim zapletom, saj ga moramo misliti kot učinek brez vzroka ali kot učinek, ki svoj vzrok proizvede šele naknadno. Se pravi kot razlika. Saussure ta zaplet izvora artikulira takole:

»Jezik je neizogiben zato, da bi bil govor inteligibilen in da bi razvil vse svoje zmožnosti; govor pa je neizogiben, da bi nastal jezik. Zgodovinsko gledano se je govor vselej pojavil prej.«

Očitno je zgodovinski ali kronološki vidik pri vsem tem irelevanten ali vsaj neuporaben. Odgovor na zaplet med jezikom in govorom je že pri Saussurju dan strogo na formalni ravni, na ravni semiološke diferenciacije, na ravni igre razlik, ki jo Derrida tu misli kot razliko: nujno je

»dopustiti neko sistematično produkcijo razlik, *produkcijo* nekega sistema razlik – neko razliko z *î*; iz njenih učinkov se bo šele dalo eventuelno – z abstrakcijo in po določenih motivih – razčleniti lingvistiko jezika in lingvistiko besede itd.«²⁵

Pred semiološko razliko oziroma pred razliko ni torej ničesar, kar bi bivalo kot enostavno in nerazlikovano prisotno, ni nobenega agensa, nobenega subjekta ali substance, ki bi bili vir gibanja diferenciacije. Subjekt in objekt sta učinka diferenciacije in sta pojmljiva zgolj izhajajoč iz nje. To pomeni, da bivata znotraj sistema razlik in izključno na način tega, da napotujeta na druge elemente, na pretekle in prihodnje elemente, ki so sami prav tako vpeti v mrežo napotil. Po drugi strani je razlika nek odlog, zamuda, ki povzroči, da je smisel vselej bodisi anticipiran bodisi naknadno reinstituiran. Razlika kot diferencialnost namreč implicira naknadnost ali odlog smisla. Z gramatikalnega vidika to denimo pomeni, da dobijo elementi znotraj stavka svoje mesto šele na koncu stavka, tj. v stavek in kot stavčni členi z vsemi svojimi funkcijami se organizirajo šele tedaj, ko je podana celota stavka. Kaj je denimo subjekt in kaj predikat stavka je jasno šele po tem, ko je stavek v celoti formuliran. Ker pa je ta organiziranost vnaprej določena skozi pravila stavčne tvorbe, se pravi skozi sintakso in kod jezika, do nje pride naknadno in prekmalu. Prisotni element stavka dobi svoje vnaprej določeno strukturno mesto z nekim časovnim zamikom oziroma že v njegovem oziru. Na ta način

25. Jacques Derrida, »Semiologija in gramatologija« (intervju z J. Kristevo), slov. prev. v *Problemi*, št. 78, Ljubljana 1969, str. 507.

prisotnost izoliranega stavčnega elementa ni nikoli prava prisotnost, temveč ta nastopi skozi diferenciacijo med preteklo in prihodnjo stavčno tvorbo, ki sta prav tako nasledka diferenciacije in zato nikoli zares nista bili oziroma ne bosta prisotni. To hkratnost naknadnosti in anticipacije, zamude in prehitevanja zgošča ekonomija razlike.

Naj se torej vrnemo k razliki med prapisavo in jezikom. Razlika ali prapisava je nedvomno tisto znotraj Saussurjevega jezika, kar nastopa kot diferenciacija ali sistematična igra razlik. Po drugi strani je pri Saussurju jezik tisti ostanek, do katerega pridemo, če od govornice odštejemo govor: jezik je govornica minus govor (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 91). Jezik je minimalni pakt, ki omogoča razumljivost in komunikabilnost v skupnosti govorečih subjektov. Je torej v nesporni transcendentalni poziciji glede na govor in pisavo. Tako moramo znova ponoviti vprašanje, ali ni ta vloga jezika oziroma vsaj njegova diferencirana narava zadostni argument proti smotrnosti vpeljave momenta prapisave kot skupnega korena pisave in govora. Ali ni Saussure glede tega vprašanja že prišel do ustrezne rešitve? In če smo doslej izpostavljali istovetnost semiološke razlike in Derridajeve razlike, moramo sedaj umestiti minimalni razloček med njima. Razlike namreč ne gre povsem enačiti s tistim, kar Saussure imenuje »razlike v sistemu jezika«. To enačenje postane problematično v tistem trenutku, ko se moramo vprašati po statusu semiološke razlike znotraj procesa jezikovne diferenciacije.

Derridajeva razlika odgovarja na nemogoče presečišče jezika in govora, koda in sporočila, aktivnega in pasivnega, vzroka in učinka. Od tod Derrida izpelje minimalni premik glede na semiološko razliko. Da bi lahko mislili semiološko razliko, moramo v procesu diferenciacije predpostaviti tisto, kar to razliko postavlja kot razliko. Predpostaviti moramo tisto, kar tej razliki podeli njeno diferencirano naravo in njeno razlikovalno funkcijo. Natanko v tem je intervencija razlike. Pred vsakim razločkom moramo misliti sistematično produkcijo razlik – razliko s strešico na i. Pred razliko ni ničesar

nediferenciranega in zato tudi ničesar, kar bi lahko obvladovalo njeno igro. Derridajeva razlika je potemtakem tisto razločevalno semioloških razlik, je »biti-različno« teh razlik, njihova produkcija in njihova igra. Semiološka razlika je učinek razlike. Toda razlika ni kratkomalo neka dejavnost in ni pred jezikom kot sistemom jezik. Zato razlika ni izvor jezika, ker ne obstaja kot samonanašajoča se prisotnost, temveč na neki način podvaja izgubo pozitivnega termina, na kateri temelji semiološka razlika. Razlika je tako diferencialnost diferencialnosti Saussurjevih razlik, je temelj, ki utemeljuje skozi izgubo temelja. Če so bile semiološke razlike denimo vpete v sistematično igro napotevanj po zaslugi odsotnosti vsake pozitivnosti, je razlika dvojna odsotnost, je odsotnost odsotnosti pozitivnosti. Razlika ni zvedljiva na opozicijo med prisotnostjo in odsotnostjo. Tako razlika ni izvor, temveč nastopa sočasno z diferenciacijo jezika in je formalni pogoj te diferenciacije. Potemtakem je razlika obenem vzrok in učinek.

Struktura in diseminacija

Dekonstrukcija se torej osredotoča izključno na minimalno strukturo, ki ji je metafizika nezvedljivo zavezana in okoli katere se plete njena refleksija. Prav zavoljo tega ostaja vsaka operacija dekonstrukcije znotraj metafizične zapore. Dekonstrukcija je operacija na tej zavori, operacija, ki lovi nemogočo mejo med zunaj in znotraj. Ta operacija pokaže, kako je sleherni pojem določenega sistema zaznamovan z opozicijo med zunaj in znotraj, ter da ni ničesar v sistemu, kar bi lahko služilo kot zagotovilo in določilo trdnosti te meje. Pojem transgresije tradicionalne pojmovnosti torej ni združljiv z dekonstrukcijo. Dekonstrukcija se vselej odvija znotraj branega teksta in skozi ta tekst. Lahko bi rekli, da je dekonstrukcija napor, da se znotraj teksta s pomočjo teksta izpostavi zunanost teksta. Zato dekonstrukcija ni nikoli prelom z metafiziko. Zato pa dekonstrukcija tudi

ni neka teorija. V tekst, ki je v osnovi vselej metafizični tekst, ne vnaša ničesar novega in ničesar svojega, pač pa to novo oziroma ne-metafizično najdeva v samem tekstu. Kar implicira, da ostaja možnost preboja metafizičnega okvira še naprej v igri. Eno najglobljih priznanj tega navaja Derrida v spisu o »Razliki« (Izbrani spisi, str. 26), ko pravi, da »ostaja za nas razlika metafizično ime, in vsa imena, ki jih prejme v našem jeziku, so kot imena še vedno metafizična«.²⁶

Iz povedanega izhaja, da tematiziranje nasprotja med govorom in pisavo oziroma med fonemom in grafemom dekonstrukcije nikoli ne napelje k privilegiranju grafema. To je eden izmed najpogostejših nesporazumov, ki zadevajo razumevanje dekonstrukcije. Dekonstrukcija izhaja iz grafema oziroma strukture prapisave zato, ker ta struktura nikoli ne nastopa kot izvor ali prisotnost. Grafemska struktura nikoli ne postane središče, ta struktura celo nikoli ni ona sama in se nikoli ne pojavlja kot taka. Vselej je nekaj drugega od sebe in vselej se nahaja nekje drugje. Povsem evidentno je ta struktura smiselna zgolj znotraj jezika. Pomenljivost grafemske strukture je njena razpršenost, to, da gre za (ne)čisto strukturo napotevanja in diferencialnosti, ki spodbija vsako fiksiranost in vsako enostavno prezenco. Grafem je čisti označevalec. Ker pa označevalec ni nikoli en sam, tudi razsrediščena struktura ni nikoli ena in nikoli ista. Zato tudi nikoli ni izvor in prisotnost. Toda ker ima učinke, jo je potrebno vendarle opredeliti kot nekakšno izvornost. Iskanje skupnega korena pisave in govora je dekonstrukcijo pripeljalo do izvora, ki je vselej že odtegnitev izvora, a ki je od vsega začetka aficiral pisavo in govor.

Zato je povsem zgrešeno reči, da dekonstrukcija logocentrizmu in fonocentrizmu zoperstavlja grafocentrizem. Toda kaj je pravzaprav grafem, če ni nikoli prisotno središče in če se nikoli ne organizira

26. Tezo, da je zgodovina filozofije zgodovina domnevnih prelomov z metafiziko, sijajno utemeljuje Rodolphe Gasché v tekstu »The law of tradition«, ki je povzet v *Inventions of difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1994.

okoli nekega središča. Grafemska struktura je odprta veriga pojmov, ki dobijo pri Derridaju različna imena, ker so pač pridobljeni iz različnih kontekstov in tradicij: pisava, dopolnilo (Rousseau), gram, *phármakon* (Platon), hymen (Mallarmé), parergon (Kant) ipd. Toda tako kot Derrida za različno pravi, da je v njej vse strateško in hkrati vse pustolovsko, je tudi glede te verige videti, da jo navkljub načelni odprtosti usmerja nek motiv ali nek splošni operator. Derrida ga imenuje *diseminacija*.

Diseminacija ali seminalna razlika implicira načelno nemožnost zadnje instance in se zato upira pojmovni določitvi. Diseminacija preprečuje vsako vračanje h katerikoli samozadostni prisotnosti in nasproti temu afirmira neskončno substitucijo, v katero so vpeti vsi členi verige, tisto, kar je figuriralo kot prisotnost, in tisto, kar je figuriralo kot reprezentacija te prisotnosti. Je torej meja med negacijo in afirmacijo. Zadeva tako plat označenca kot tudi plat označevalca, ni zvedljiva ne na eno ne na drugo in se nahaja na meji med prikritjem in razkritjem, se pravi na meji tistega, čemur pravimo resnica. Forma in moč diseminacije prečita celotno semiološko polje, diseminacija je tisto, kar proizvaja neskončno število semantičnih učinkov, pri tem pa je ne moremo zvesti na prisotnost nekega enostavnega izvora ali na kako eshatološko prezenco. Diseminacija torej zaznamuje nezvedljivo in generativno mnoštvo, ker pa vztraja na poziciji nedoločljive meje, diseminacije ne gre zamenjevati s polisemijo (*Positions*, str. 62 in 120). Diseminacija zaznamuje gubo, nek pregib, ki prekinja totalizacijo seminalne verige ali serije. Nobena veriga ali serija ne more biti zaprta. Ne gre za odprtost nasproti faktičnemu bogastvu. Gre za seminalno zaznamovanost: znamek preko te gube, ki nosi ime diseminacija, hkrati zaznamuje zaznamovano in znamek tega zaznamovanega. Diseminacija tako naposled ni nič drugega kot pisava na splošno. Pisava ima sama strukturo zaznamka, vedno je zaznamovana in vedno zaznamuje, glede na govor je hkrati presežek in manko, ki se izmika vsaki formi in vsaki prisotnosti. Pisava ni nikoli simetričen

in homogen prostor, temveč prostor, ki dopušča neskončno substitucijo avtorjev in bralcev, ter prostor, ki zapisan tekst izroča neskončnim transformacijam in premestitvam. Toda zgolj skozi to substitucijo in skozi to premeščanje pisava ohranja tekst, je njegova afirmacija.

Orišimo še en primer, pojem *strukture*, ki ga Derrida obravnava v tekstu »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«,²⁷ ki na povsem elementarni ravni tematizira strukturo. Derrida postavi pojem strukture pod vprašaj na tisti točki, ko struktura zahteva središče, okoli katerega se kot struktura organizira. Struktura je določena organizacija, ki natančno usmerja funkcioniranje svojih elementov. Vlogo tega usmerjanja ima središče, ki lahko privzame različne oblike. Lahko je neka samonanašajoča se ali neokrnjena samoprisotnost, lahko je tudi manko, odsotnost. V tem ni nobene težave. Središče obakrat funkcionira na enak način. Težava nastopi tisti hip, ko moramo središče opredeliti v njegovi dvojni funkciji, se pravi kot tisto, kar odpira strukturiranje strukture, in kot tisto, kar zapira to strukturiranje. Središče je namreč natanko točka, na kateri igra oziroma »substitucija vsebine, elementov ali terminov ni več mogoča« (*ibid.*). Prva težava nastopi tedaj, ko moramo na navedeno gledati kot na eno operacijo ali kot na dve plati ene in iste operacije. Druga težava nastopi, ko moramo središče, ki organizira strukturo, misliti zunaj strukturiranja te strukture. Središče je središče neke totalitete, ker pa središče ne pripada totaliteti, katere središče je, se nahaja nekje drugje. Središče je torej središče le skozi to, da ni središče. Tezo, da se središče nahaja v strukturi in da se hkrati nahaja izven nje, je pravzaprav formuliral že sam strukturalizem, kar je neko pomenljivo dejstvo. Težava te hkratnosti je nasledek tega, da je jezik postal sistem, znotraj katerega ni ničesar absolutno prisotnega mimo notranje diferenciacije, se pravi mimo razmerja med razlikami kot edinimi členi sistema. Derrida tega momenta ne naveže le na Saussurjevo

27. Slovenski prevod v *Literatura*, št. 24-25, Ljubljana 1993, str. 63-80.

odkritje; razbira ga že v Nietzschejevi kritiki metafizike, kjer bit in resnico nadomestita igra in znak, vidi jo v Freudovem decentriranju subjekta in v Heideggerjevi destrukciji določitve biti kot prezenca.

Kam se torej umešča dekonstrukcija? Derrida se ne postavi ne na pozicijo središča kot prisotnosti ne na pozicijo središča kot manka. Nasprotuje tudi ideji ne-središča kot središča. Središču se ne odpove, a tudi ne pristaja na to, da se središče določi kot prisotnost, bit ali božanskost. Vse to so zanj še vedno klasična določila. Njegov odgovor gre v smer tega, da je igro nadomeščanj in dopolnjevanj nujno afirmirati kot igro, ki strukturira strukturo. Igra odpira možnost neskončnih premeščanj in zamenjav, ki ima za svoj prvi pogoj odsotnost transcendentnega označenca. Središče tako ostaja, a ne kot samonanašajoča se, polna in samozadostna prisotnost, temveč kot diferencirana entiteta, ki se znotraj gibanja strukture nenehno premešča. Drugi pogoj igre je, da se to nadomeščanje in dopolnjevanje odvija znotraj končnega polja, saj je igra le v tem primeru lahko neskončna. Na paradoksen način Derrida ohrani tako pojem strukture kot pojem središča in s tem radikalizira stališče strukturalizma. Predvsem pa pokaže, da je protislovna zahteva po hkratni zunanjosti in notranjosti središča glede na strukturo povsem konsistentna.

Dekonstrukcija je torej storila zgolj to, da je oba navedena pojma, središče in strukturo, podvrgla transformacijam in premestitvam, skozi njiju preizprašala njune lastne predpostavke ter jih navezala na nove konceptualne okvire. Tako denimo postane mogoče s Saussurjem brati Rousseauja ali Husserla (*O gramatologiji, Glas in fenomen*), tako je mogoče denimo Platona brati z Mallarméjem («La double séance») in Freudom (*La carte postale*) ali pa Hegla z Genetom (*Glas*). Zopet ne gre za naključno izbiro, temveč za konsistentno sledenje določenim vprašanjem. Toda vse te transformacije in premeščanja obstoječih pojmov se najprej odvijajo znotraj teksta, iz katerega so ti pojmi vzeti. Pojem strukture tako v določeni meri dekonstruira že strukturalizem, pojem znaka pa semiologija.

Toda če Derrida pokaže, kako so znotraj obstoječih koncepcij na delu logocentrične predpostavke, s tem še ne trdi, da je omenjenim predpostavkam moč uiti ali jih preseči. Dekonstrukcija logocentričnih in fonocentričnih struktur je vselej dvojna gesta: po eni strani nakaže nujnost preboja metafizike, po drugi strani poudarja nujnost tega, da se vsak tak preboj znova vpisuje nazaj v metafiziko. Kako dekonstrukcija razume to dvojnost ali, bolje, kam znotraj te dvojnosti se umešča dekonstrukcija? Celotni napor dekonstrukcije je v tem, kako to dvojnost misliti kot eno samo gesto, gesto, ki je podvojena in razcepljena, ki pa skozi te cepitve strukturira tekst v celoti. Tekst najde v cepitvah pogoj svoje možnosti in svoje nemožnosti.

Osvetlimo to pozicijo dekonstrukcije še z druge plati, s plati metafizičnih nasprotij. Za začetek si pomagajmo z razčlenitvijo operacije dekonstrukcije na dva koraka. Prvi korak dekonstrukcije je nedvomno določeno preobrnjenje metafizičnih nasprotij, s čimer se postavi pod vprašaj hierarhični ustroj metafizičnih pojmov. Dekonstrukcija se usmeri na nereflektiranost tega ustroja in na njegove tihe predpostavke. Na tej točki neobhodno ustvari videz preobrnjenja hierarhije, toda zgolj zato, da izpostavi konfliktno naravo danih opozicij, in z namenom, da poudari nujno konfliktno naravo na novo vzpostavljene hierarhije. S tem je seveda jasno, da dekonstrukcija ni nevtralizacija teh nasprotij, temveč njihova radikalizacija, da je dekonstrukcija operacija, ki ostri kopja nasproti postavljenih polov, ne pa operacija, ki nevtralizira njihovo zoperstavljenost. Preobrnjenje opozicije je torej nujno, da se ponazori zapletenost danega nasprotja. S tem se seveda znova konstituira nova hierarhija, saj s preobratom še nismo dekonstruirali obstoječega razmerja med poloma opozicije. To pomeni, da v tem prvem koraku preobrnjenje danega nasprotja ne zapusti meja sistema, ki se ga dekonstruira. Prvi korak, preobrnjenje nasprotij, torej še ni dekonstrukcija.

Drugi korak pokaže na določeno zunanost, ki aficira ta sistem. Zaznamovati je potrebno razkorak, razmik med to inverzijo, ki je na

višji položaj povzdignila tisto, kar je bilo prej znotraj hierarhične zgradbe v podrejenem položaju, in med pojavitvijo novega pojma, ki uzurpira predhodni ustroj, se pravi tistega pojma, ki je sedaj postavljen na privilegirano mesto. Dekonstrukcija poskuša opredeliti ta medprostor, *razmik* med členi nasprotja ne glede na to, ali je sedaj privilegirani ta ali oni člen. Njen problem je torej v tem, kako vztrajati znotraj te diferenciacije.

O teoretskem naboju tega »med«, tega *entre*, ki je sozvočnica z *antre*, votlino, Derrida razpravlja v »La double séance« v *La dissémination*, kjer vzporedno bere Platonovega *Fileba* in Mallarméjevo delo *Mimique* ter preko te vzporednosti odgovarja na vprašanje razmerja med literaturo in filozofijo. Ta medprostor je prostor zapore kot odprtja. Ta medprostor seveda ne obstaja pred nasprotjem ali po njem, temveč je smiseln edino skupaj z njim. Umestiti se v razmik tako ne implicira neke udobne potopitve v tretji termin ali v spekulativno razrešitev. Gram ali različka denimo ni niti označenec niti označevalec, niti znak niti reč, niti prisotnost niti odsotnost, niti pozicija niti negacija. Toda ta niti/niti pomeni za dekonstrukcijo tudi istočasno. Različka ni niti eno niti drugo, ker je hkrati oboje, in obratno, oboje je zato, ker ni ne eno ne drugo. Če denimo preobrnemo hierarhijo med pisavo in govorom ter pokažemo na določeno privilegirano pisavo glede na govor, potem ta na novo privilegirana pisava zahteva nov pojem, ki mora zajeti tudi tisto, česar stari pojem ne zaobseže. To pa potegne za seboj pretres celotnega obstoječega reda. Vsa težavnost dekonstrukcije je torej v tem, da oba koraka, tako preobrat hierarhije, ki ostaja vpet v okvir dane konstelacije teoretskih in etičnih vrednosti, kot tudi korak iz te hierarhije, stori skupaj in istočasno: oboje predoči kot en sam in isti korak. Kronološki vidik obeh korakov je tu irelevanten. Prvi korak ni pred drugim in tudi drugi ni pred prvim, pač pa gre za podvojeno gesto, ki poskuša ujeti sam razmik med nasprotji, se pravi tisti medprostor med govorom in pisavo, ki omogoča, da to nasprotje sploh nastopi.

II. PISAVA IN MIT

»Husserl« je prvo izmed privilegiranih lastnih imen, na katerih prične dekonstrukcija izgrajevati svoj ustroj. Za dekonstrukcijo se zgodovina filozofije na neki način prične s Husserlom: Husserl je prvi postavil vprašanje po statusu pisave, Husserl je uvidel, na kateri točki je možnost pisave pred možnostjo govora in je nato pisavo umestil znotraj konstitucije idealnih objektov.¹ Po Derridaju šele tako formirani mišljenjski milje odpira pot razčlenitvi znamenite aporije pisave v Platonovem *Faidrosu*. Kajti »zgodovinska pripadnost ni po svoji sintaksi in leksiki, po svojem uprostorjenju, po svoji punktuaciji, svojih vrzelih in robovih nikoli ravna linija. Niti kavzalnost okužbe,« pravi Derrida v pojasnilo tako nastali zgodovinski spirali (*O gramatologiji*,

-
1. To ne velja za »zgodnjega Husserla«, Husserla *Logische Untersuchungen*, kjer so tradicionalna shema razumevanja pisave in ločnice, ki jo spremljajo, privedene do svojega pojma, do svoje čiste forme (popolno sovpadanje pomena besede z njenim izrazom v notranjem monologu *einsamen Seelenleben*, razlikovanje med *Ausdruck* in *Anzeichen* ter *Bedeutung* in *Sinn*). Podrobno, zelo zahtevno branje tega dela opravi Derrida v *Glasi in fenomenu*. Husserl, ki nastopa kot spodbuda za dekonstrukcijsko refleksijo pisave, je »pozni Husserl«, ki je znotraj konstitucije idealnih objektov pripoznal nujnost zatekanja k pisavi, nujnost, ki pisavo postavlja pred govor. O tem uvidu govori v predavanju »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«; tozadevno in glede Derridajevega branja omenjenega predavanja v »Introduction« glej našo študijo »Skripturalno-spacialna temporalnost«, v zborniku *Pisava in transcendentalno*, str. 85-125.

str. 129). Preboj vprašanja po pisavi, ki zapusti tradicionalni pojmovni okvir, je tako pravzaprav obrat k določeni temeljnosti tega okvira, je obrat k jedru zahodne pojmovnosti. To vprašanje in ta obrat se namreč ne soočita neposredno z zastavkom tradicionalne koncepcije, temveč k njej pristopata skozi ovinek, ki je vselej že dojet kot sekundaren. Pisava je drugo ime za ta ovinek in ta sekundarnost je morebiti celo sekundarnost *par excellence*. Po obravnavi Husserlove fenomenologije tako Derrida pristopi k obravnavi Platonove filozofije.

Naj vnaprej zavrremo možni nesporazum. Videti je namreč, da se Derrida loteva branja tako obsežnih korpusov tekstov, kot so Husserlov, Freudov, Rousseaujev in Platonov, skozi tekste, ki imajo znotraj teh korpusov minornejšo vlogo. Husserlovo predavanje »Vprašanje po izvoru geometrije«, teh dvajset strani, ki so izšle posthumno in bile povzete v *Krisis*, gotovo ne more in nima namena odtehtati drugih mislečevih kolosalnih del.² Toda Derrida najde v tem predavanju ključno spodbudo za dekonstrukcijski pristop k branju tekstov tako na sami metodološki ravni (desedimentacija) kot na ravni kategorialne analize (pojem pisave). V branju Rousseauja Derrida prav tako izhaja iz nekega obrobnega spisa tega avtorja, iz *Eseja o izvoru jezikov*,³ ki ga Rousseau sam ni nikoli objavil ter je bil glede njegove vsebine nasploh precej v dvomih. Analogno Derrida svojo prvo študijo o Freudovi psihoanalizi posveti nekaj strani dolgemu »Zapisu o čudežnem bloku«.⁴ In pri branju Platona izmed vseh njegovih slavnih tekstov osrednjo pozornost posveti *Faidrosu*, ki bržkone prav tako ni tisto prvo, kar povezujemo z imenom Platon, nemara tudi zato ne, ker se večji del teksta ubada z razčlenjevanjem nekega mita. Videti je torej, da Derrida pričinja dekonstrukcijo neke misli z

2. Cf. Edmund Husserl, »Vprašanje po izvoru geometrije kot intencionalno-zgodovinski problem«, slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentarno*.

3. Slovenski prevod je leta 2000 izšel v zbirki *Temeljna dela (Krtina)*, Rousseau pa tu pisavi nameni posebno poglavje, naslovljeno z »O pisavi«.

4. Slovenski prevod v *Metapsiholoških spisih*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987.

obskurno gesto premestitve njenega težišča z deklarirano »glavnih« tekstov na »obrobnejše«. Videti je, da dekonstrukcija s tem upa, da bo iz novo ustvarjenega središča neki misli podelila drugačno podobo znotraj zgodovine filozofije ali znanosti nasploh, jo na njej (ne)lastni način prestrukturirala ter tako vanjo vpeljala ekonomijo, ki je bila tej misli doslej (ne)tuja.

Že bežen pogled na Derridajeva branja spodbija takšen površen videz. Najprej velja reči, da je vsem naštetim privilegiranim Derridajevim branjem skupno, da se v njih tako ali drugače obravnava *pisavo*. Tako ali drugače, kajti za nobenega izmed naštetih tekstov ne moremo reči, da je »razprava o pisavi«, se pravi, da jemlje pisavo za osrednjo témo. Pisava je vsakokrat obravnavana precej bežno, predstavlja nek kuriozum ali dodatek k siceršnji razpravi. Obravnava pisave tako nima odločujočega vpliva na prevladujoči tok misli in na prvi pogled ni določujoča za »osrednji« predmet razprave. Čemu se potemtakem sploh ukvarjati s pisavo? Prvi odgovor na to vprašanje ponujajo naštetni teksti sami. Pisava navkljub svoji vztrajni sekundarnosti nastopa na mestu, ki je strateško pomembno za razpravo: evidentno je temu tako v Husserlovem in Freudovem spisu, nič drugače ni s poglavjem »O pisavi« iz Rousseaujevega *Eseja o izvoru jezikov*.⁵

Tako sekundarnost pisave takoj vzbudi določeno nelagodje. Tematiziranje tega nelagodja je dekonstrukcijska naloga *par excellence*. Derridaju gre zgolj za sledenje vpisu razpravljanja o pisavi v jedro ključnih tém, se pravi za razčlenitev razmerja med to sekundarnostjo omembe, opombe oziroma obravnave na robu in temeljnimi filozofskimi koncepti. V omenjenih dekonstrukcijskih branjih tako ne prihaja do subverzije hierarhije, ampak se vzpostavi mreža med

5. Seveda ne gre prezreti, da v omenjeno družino Derridajevih privilegiranih avtorjev spada tudi Saussure s šestim poglavjem »Uvoda« v *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*, ki v celoti obravnavajo mesto pisave in njeno razmerje do izgovorjenega. A ker je Saussure (ne)pisec ene same knjige in zato pri njem ne moremo govoriti o tenziji znotraj celotnega njegovega opusa, smo ga namenoma izpustili.

vsemi teksti, »glavnimi« in manj »glavnimi«, poleg njih pa se v taisto mrežo vklaplajo različne recepcije, interpretacije, komentarji in kritike. Dekonstrukcija znotraj teksta na ta način spodbudi igro tekstualnosti, ki implicira določeno odprtje teksta. Od tod Derridajeva teza, da ne obstaja nek vase zaprt in sklenjen tekst, da torej ni nič takega, kot je Platonov, Rousseaujev ali Husserlov tekst. *Tekst* je zgolj

»tkanje sledi, ki nedoločno napotujejo na tisto drugo in referirajo na druge diferencirane sledi. Tekst torej presega – a jih zato še ne vpleta v neko nediferencirano homogenost, temveč jih še zaplete, jih razcepi in zmanjša obris – vse meje, ki smo mu jih doslej pripisovali...«⁶

Po Derridaju moramo torej skupaj razumeti dve medsebojno komplementarni trditvi: 1. tekst ne obstaja kot neka homogena celota; in 2. ničesar ni zunaj teksta. Ali drugače, dekonstrukcija je operacija na meji ali robu teksta. Prostor med sekundarnostjo in primarnostjo, med robom in središčem Derrida zaplete, razbije njegovo samoumevnost in pokaže, da je ta prostor vnaprej determiniran, se pravi prežet z etično-teoretskimi določili. Kako pride do teh določitev, kako te določitve zadevajo razmerje med robom in središčem ter v kolikšni meri lahko to razmerje še zagovarjamo, je stvar vsakega singularnega branja, ki vsakokrat začenja od začetka. Odgovori, do katerih prihaja Derrida, zato niso povsem istovetni, imajo pa skupni koren. Platonovo razumevanje pisave naredi ta koren transparenten do te mere, da ga je tradicija po njem privzela kot »pojmem« pisave.

V tematiziranih pisave imamo vse do Husserla opraviti z neko evidentnostjo, ki se vsiljuje kot *pojmem pisave*: pisava je vselej neka sekundarnost, dopolnilo govoru, ki kot takšno zahteva zgolj postransko, obrobno obravnavo. Mesto pisave je mesto *post scriptuma*, refleksija pisave ni nikoli kaj več kot notacija na robu. Zato ni naključje, da sekundarnost pisave vselej potegne za seboj njeno postransko,

6. Jacques Derrida, *Parages*, Galilée, Pariz 1986, str. 127-128.

dopolnilno, nebitveno obravnavo. Do tematiziranj pisave je zategadelj lahko prišlo le v tako imenovanih »neglavnih« spisih, in celo v njih zgolj mimogrede. Ta bežnost in navidezna evidentnost njene sekundarnosti sta pravzaprav prvi zakon pisave. Pisava se odteguje neposrednosti, komodno zavzema vlogo posrednika in brez težav prenaša svojo zaznamovanost z nujnostjo sekundarnosti. Vse to pisavo navdaja z videzom eksemplarne sekundarizacije in ji pridaja formo nezvedljive podvojitve: pisava je dopolnilo, ki ga zahteva dopolnilo (misel kot notranje gibanje duše/glas kot materializacija tega gibanja/pisava kot reprezentacija te materializacije), je dopolnilo dopolnila oziroma označevalec označevalca. Pisava je tako dvojniki, ki vselej reproducira samega sebe, je dvojniki, ki odpira igro maskiranja oziroma označevanja: igro označevalcev. Veriga označevalcev postane skozi grafični moment veriga neskončnih členitev. Iz tega razloga bomo pri pisavi vsakokrat znova trčili na to podvojitve *avant la lettre*. V nadaljevanju si bomo najprej ogledali, na kakšen način je pri Platonu pisava povezana z vpeljavo kar nekaj občutljivih ločnic.

Mýthos in lógos

V *Faidrosu* – kot vemo, je to spis iz Platonovega zrelega obdobja, ki obravnava nauk o idejah – je vprašanje pisave od samega začetka dalje obravnavano kot vprašanje po mitu kot izvoru pisave. A ne le pisava, jeziki nasploh imajo svoj vir v mitu, v biblijskem mitu o Babilonu. Babilonski stolp figurira kot znak nekumenzurabilnosti med jeziki, kot nujnost neadekvatnosti prevajanja in zato kot nekakšna »notranja meja« formalizacije. V »Des tours de Babel«⁷ Derrida zapiše: »Babilonski stolp ne ponazarja le nezvedljivega mnoštva jezikov, kaže na nedokončanost, nemožnost dovršitve,

7. Spis datira v leto 1980 in je povzet v *Psyché*, str. 203; slov. prev. »Babilonski stolp« v reviji *Literatura*, št.113-114, Ljubljana 2000, str. 133-174.

totaliziranja, zapolnitve in dokončanja nečesa, kar bi spadalo k redu ustroja, arhitekturne konstrukcije, sistema in arhitektonike. Mnoštvo idiomov zamejuje ne le 'resnični' prevod, nek transparentni in adekvatni med-izraz, temveč tudi strukturni red, koherentnost konstruktuma.« Bog, ime Boga nastopa kot izvor jezikov. Bog daruje jezike, a taisti Bog v jezi pomeša jezike in vnese vanje zmedo. Jezo mu je izzvalo semitsko ljudstvo, ki je hotelo stolp povzdigniti do neba in si zagotoviti edinstveno genealogijo ter si dati lastno ime. Bog iz ljubosumja maščevalno poruši stolp, razseli semitsko ljudstvo ter ga razcepi na različne rodove, poleg tega pa diseminira univerzalni jezik v mnoštvo jezikov. Bog tako v isti kretnji vsili nujnost prevajanja in to prevajanje prepove. Ta *double-bind*, zapoved-prepoved, daje Babilonu posebno mesto. Babilon pomeni ime očeta, je ime Boga in naj bi bilo kot lastno ime neprevedljivo. Toda ker je Babilon stičišče mnoštva jezikov, ga je potrebno prevesti. Zato Babilon nastopa kot »mit o nastanku mita«, ki ga ne more izčrpati nobena teoretizacija.

Mit priskrbi pisavi mesto, opredeli njeno razmerje do govornice in določi položaj v jezikovni hierarhiji. Na prvi pogled obravnava tega mita v *Faidrosu* ne kaže posebne teže za siceršnjo usmeritev razprave, saj nastopa na točki, ko se dialog nekako upeha. Tako razprava o izvoru pisave dejansko deluje bolj kot postransko dopolnilo dialoga. In čeprav se Platon skozi celotni dialog vseskozi navezuje na vprašanje pisave, se to navezovanje nikoli ne razvije v izrecno obravnavo mesta pisave znotraj grškega *logosa*. Pisava ostaja reducirana na mnemotehniko govora kot *logosa*, vztraja v tej svoji dopolnilni sekundarnosti. Forma pisave in s tem forma njene obravnave sta tako začrtani: ne le za Platona, temveč za celotno teoretsko tradicijo zahoda. V *Faidrosu* pisava tako ne poraja filozofskih vprašanj in je daleč od tega, da bi postala filozofska téma. Enako velja za Platonovo delo v celoti, v katerem pisava pogosto nastopa, a ostaja vselej omejena na sekundarnost in bežnost omembe. Pravzaprav se ravno v zatekanju k mitu kot izvoru pisave Platon najresneje

loti te obravnave. Toda dejstvo, da naj bi z mitom pojasnili izvor pisave, govori v prid temu, da bo ta mit potrebno preseči, če hočemo témo, ki jo mit odpira, povzdigniti na raven védenja. Prav Platon mite na splošno obravnava v njihovi arheo-logiji in paleologiji ter hoče svojo *epistéme* očistiti mitoloških preostankov. Prehod od mita k védenju je namreč odločilen korak za filozofijo. Je inavguralna gesta same filozofije.⁸ Zato se Platon na nobeni točki ne more zadovoljiti z odgovorom, ki ostaja na ravni mitološkega mišljenja. Tudi če gre za tako postransko reč, kot je pisava, Platon ne more zapustiti polja védenja. Drugo, prav tako nezanimljivo dejstvo pa je, da mit o izvoru pisave ni avtentični grški mit, ampak je privzet iz egipčanske mitologije: grški Theuth je naslednik egipčanskega Tota, grški Tamus pa naslednik egipčanskega Amona-Re.

Iz povedanega se da razbrati kar nekaj niti, ki se spletajo v klobčič okoli tistega, kar je Platon imenoval *mýthos*. V nadaljevanju nas bodo zanimali naslednji trije sklopi znotraj Derridajevega branja Platona v »La pharmacie de Platon«:⁹ vez med mitom in pisavo, vez med mitom in *logosom* ter vez med grško in negrško mitologijo.

Začnimo torej z mitom, s to pripovedjo, ki jo navaja Sokrat. Polbog Theuth kralju-bogu Tamusu ponudi v dar pisavo. Pri tem ne gre za običajno obdarovanje in ne za enostavno izkazovanje časti. Kajti prejemnik daru, Tamus, ni dolžan tega daru kratkomalo sprejeti kot daru, temveč se od njega pričakuje, da ga bo najprej ocenil in ovrednotil. Ali drugače, Tamus bo povedal, ali je dar pisave zares dar. Tako bo pisava dobila svojo vrednost šele tedaj, ko ji jo bo ali ne bo

8. Seveda je to vse prej kot enoznačen in enostaven korak: »Lahko pa rečemo, da se je filozofija rodila iz krize resnice in sicer tudi krize resnice grškega mita. Le na ta način je konec mita tudi začetek filozofije. Toda prav tako lahko rečemo, da se je filozofija porodila iz krize resnice izvirnega logosa zgodnje grške misli.« (Franci Zore, *Obzorja grštva. Logos in bit v grški filozofiji*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1997, str. 81.)

9. Prvič objavljeno leta 1968, povzeto v: Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972.

izkazal bog-kralj. Slednji podeli vrednost rečem in tako mu je tudi pisava ponujena kot izum, ki je ob svojem nastanku na sebi še povsem brez vrednosti in povsem nedoločen.¹⁰

Theuth se seveda trudi pisavo prikazati kot dar, zato poskuša Tamusa opozoriti na prednosti in koristi, ki jih prinaša pisava. Tako šteje pisavi v prid, da naj bi »zbistrila spomin«, kajti pisava ni nič drugega kot podaljšek, pomagalo oziroma dopolnilo spomina.¹¹ Pisava naj bi *logos* dopolnila na točki, ko dualna shema govora (neposredna prisotnost govorca in poslušalca) izgubi svojo aktualnost. Bog sam sicer pisave ne pozna, sam ne zna pisati, a tudi nima nobene potrebe po pisanju. To je znak njegove suverenosti, saj lahko vse izrazi in vse doseže s pomočjo govora, ki je edino, a brezhibno orodje njegovega vladanja. Zato ne preseneča, da Tamus ni navdušen nad tako zastavljenim pomagalom. Še več, prepričan je, da je prednost pisave kot podaljška spomina v resnici njena nevarnost, kajti pisava bo na ta način »podpirala pozabljivost, ljudje se bodo zanašali na pisavo«, pri tem pa »jih bodo spominjali od zunaj tuji znaki, namesto da bi spominjanje prihajalo od znotraj iz njih samih«. ¹² Pisava je potemtakem dobra za spominjanje (*hypómnesis*), ni pa dobra za spomin (*mnéme*), saj z njeno pomočjo ne pridemo do modrosti, *sophrosúne*, temveč le do podobnosti z modrostjo.

Opisana ambivalentnost skozi svojo navidezno bizarnost ilustrira osnovni zaplet, ki je takoj večplasten in potegne za seboj ostro

10. Hierarhičnost razmerja med Tamusom in Theuthom ter razdelitev njunih vlog naj bi bila torej povsem nedvoumna: »Iznajdljivi Theuth, nemu je dano, da umetnosti ustvari, drugemu pa, da jih presodi, koliko bi utegnile koristiti ali škodovati tistim, ki naj jih uporabljajo.« (Platon, *Faidros*, Obzorja, Maribor 1975, str. 72.) Kadar pri citiranju Platona ni na voljo slovenskega prevoda, se opiramo na francosko dvojezično izdajo: Platon, *Œuvres complètes*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Pariz 1963.

11. »Ta znanost, kralj, bo naredila Egipčane modrejše in jim bo zbistrila spomin...« (*ibid.*).

12. *Faidros* 275 A, slov. prev. str. 72.

ločnico: pisava je za Theutha (koristno) dopolnilo spomina, za Tamusa pa (škodljivi) od zunaj vdirajoči tujek, ki načenja samoreferenčno notranjost spomina. Obsodba pisave tako od vsega začetka nosi prizvok moralne obsodbe: nek tujek od zunaj vdira v notranjost spomina in ogroža njegovo samozadostnost.

V nadaljevanju dialoga Platon posvari pred naivnostjo prepričanja, da s pisavo prejemamo nekaj jasnega in zanesljivega. In to navkljub temu, da črke »stojijo pred nami kakor žive«. Kajti ko se na te črke obrnemo s kakim vprašanjem, le »ponosno molčijo«, saj »knjiga ne ve, s kom naj govori in s kom ne« (*ibid.*). Bistvena pomanjkljivost pisave je potemtakem odsotnost avtorja, ki ne more pojasniti zapisa-nega. Pisava je mrtvi, nemí dialog. Pove zgolj toliko, kot pove, in niti besede več. Zato je, po eni strani, zapisano, ki vsem govori na enak način, mogoče bodisi napačno razumeti ali razumeti na različne načine bodisi ga zgolj ponoviti, citirati, ne da bi ga pri tem sploh razumeli.¹³ Pisava govori in zatoorej koristi izključno tistim, ki »stvar poznajo«, za vse ostale pa je v najboljšem primeru brez vrednosti, v najslabšem pa deluje na škodo védenja. Argument je torej naslednji: ker si pisava ne more zagotoviti bližine z *logosom*, se od njega oddaljuje. Pisava namreč *per definitionem* – takšno vlogo vidi v njej Tamus in od tod postane to njena lastna vloga – briše in uničuje svojo lastno genealogijo.

Ne glede na konstantni neuspeh pri zagotovitvi bližine z *logosom* pa pisava vendarle ne preneha vzdrževati skrite vezi z njim. Pisava je ponavljanje *logosa*, pri čemer za to ponavljanje ni nujno, da vključuje védenje. Pisava lahko ponavlja *lógos* brez prisotnosti védenja, tako da védenje ni več vodilo in garant ponavljanja. Tisto »brez védenja« v svoji biti pa je ravno mit, in s tem pisava vztrajno izpričuje svojo mitološko zasnovanost. Pisava tako ostaja vezana na mit ne le

13. Cf. Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1996, str. 217 ff.

po svojem izvoru, temveč tudi po svojem siceršnjem statusu in funkciji. Mit je nezvedljivo vpisan v pisavo, s tem pa je pisavi dokončno pripisan atribut težnje oddaljevanja od izvora. Brezno med *logosom*, dialektiko in resnico na eni ter mitom in pisavo na drugi strani se tako še pogloblja. Manko pisave je potemtakem v tem, da se ni sposobna sama zagovarjati, tega pa ni sposobna zato, ker njeno jedro zapolnjuje mit oziroma nevédenje. Pisava ne premore samoreferenčnosti, samotransparentnosti in samoreproduktivnosti, ki odlikuje govor kot *lógos*. Ali drugače, edina prava pomanjkljivost pisave je v tem, da je nemi govor oziroma da govor oropa za glas, tako pa gibanju resnice izmakne njenega nosilca. Pisava oskruni *lógos*, sama je nekakšen paralizirani *lógos*. A ta njena pomanjkljivost je vse prej kot nedolžna in naključna, saj je vzrok temu, da pisava destabilizira resnico in svoj manko vsili tistemu, kar kot pisava reprezentira.

Pomenljivo je, da Platon Theuthove apologije koristnosti pisave v nadaljevanju dialoga direktno niti ne ovrže niti ne razvija naprej, medtem ko Tamusove obsodbe ne bo prenehal dopolnjevati in poglobljati. Namesto da bi pretehtal Theuthove razloge v prid pisavi, Platon kratkomalo preide k obravnavi škodljivosti pisave. Ali drugače, namesto da bi najprej opredelil mesto in status pisave, se vpraša po njenem bistvu. *Obstaja torej očitna vrzel med apologijo pisave in njeno obsodbo, vrzel, ki je Platon ne artikulira*. Določeno vprašanje – namreč morebitne koristi pisave – je ostalo neodgovorjeno. V neartikuliranosti tega prehoda leži aporija pojmovanja pisave.¹⁴ To aporijo Derrida poimenuje *platonistična shema pisave*

14. Analogno s platonistično shemo razumevanja pisave tudi Aristotelova aporija pojmovanja časa iz četrte knjige *Fizike* zaobide določen odgovor (namreč odgovor na vprašanje, ali je čas neko bivajoče), a je zato prav tako strukturno nujni del vsakega pojma časa. Ti dve aporiji se ne le po svojem ustroju, temveč tudi po svoji vsebini dopolnjujeta, kajti obe se artikulirata skozi problem prezentacije in reprezentacije, singularne puntualnosti in reprodukcije. O Aristotelovi aporiji časa in iz nje izhajajočem odlogu, na katerem temelji razlika, glej našo študijo »Razlika v prisotnosti«, *Problemi* 7-8, Ljubljana 1995, str. 89-130.

in ta shema je determinirala koncept pisave vse do Husserla. V zgovorini filozofije sicer srečamo posamezne odklone od tega koncepta (Leibniz, Rousseau, Saussure), srečamo posamezne tehtnejše in fundamentalnejše premisleke pisave, ki pa ostajajo v temelju še naprej določeni s strani omenjene sheme. Obsodba pisave je potemtakem konstitutivni del refleksije pisave, je tako rekoč njen nepogrešljivi moment. To je dediščina platonistične sheme pisave, ki pa je Derrida ne razgrne kot zablodo zahodnega mišljenja, temveč kot njegov strukturni in konstitutivni del. Omenjena shema torej ni nekaj, kar bi lahko enostavno presegli ali razrešili, še manj nekaj, čemur bi se mišljenje lahko izognilo. Pisava je tisti tujek v zahodnem mišljenju, ki je temu mišljenju domač, tisto njegovo zunanje, ki ga najdemo znotraj njega. Obrise te sheme sicer zasledimo že pred Platonom, toda pri Platonu prvič izstopi v vsej svoji jasnosti. Mit namreč razkrije svojo polno moč šele tedaj, ko se ga vpne v okvir védenja.

Poglejmo sedaj nekoliko globlje v aporetičnost pisave. Zakaj pri Platonu prevaga teža obsodbe pisave, ki jo izreče Tamus? Nedvomno najprej zato, ker jo izreče bog-kralj. Ta bog-kralj ima vlogo očeta. Oče je tisti, ki zavrne pisavo, ki dvomi v njeno vrednost in ki od samega začetka bdi nad njo (*La dissémination*, str. 86). Po Derridaju postane patriarhalno zasnovana družinska scena povsem transparentna šele znotraj »permanentnosti platonistične sheme, ki izvor in moč govora, govora kot *logosa*, pripiše očetovski poziciji« (*ibid.*). Govor kot *lógos* torej tvori jedro metafizike kot take, usoda metafizike pa je odvisna od vsakokratne obuditve tega jedra, od njegovega reaktiviranja.¹⁵

Toda tudi *lógos* zahteva prisotnost svojega očeta. Nahaja se v bližini svojega izvora oziroma nenehno kaže na svoj izvor. Oče odgovarja

15. Zore, sklicujoč se na oxfordski *Greek-English Lexicon*, navaja razdelitev pomenov besede *lógos* v grščini v deset skupin, od katerih le prve tri niso neposredno vezane na dimenzijo govorne artikulacije (račun, odnos, razlaga), medtem ko je ta vez evidentna pri preostalih sedmih skupinah (notranji pogovor duše, izjava, besedni izraz, izrek, téma govora, izraz, Beseda Boga), od katerih vsaka vključuje množstvo parcialnih pomenov; cf. *Obzorja grštva*, str. 64-65.

za *lógos* in slednji je odgovoren svojemu očetu. Ta recipročnost, ta vzajemnost odgovarjanja in odgovornosti zapolnjuje *lógos* z življenjem. *Lógos* je model vsake druge bližine z očetom, je bližina *par excellence*. Razumevanje jezika je patriarhalno pogojeno. Kajti če ta vez z izvorom *logosa* ni transparentna in če instanca očeta umanjka, potem je *lógos* že na poti prikritja samega sebe in samouničenja. *Logosu* se v tem primeru izmika njegovo lastno življenje. Ena izmed poti tovrstnega izmikavanja je *pisava*. Pisava je *lógos*, ki je izgubil svojega očeta. Pisava je potemtakem sirota. Medtem ko je *lógos* moč za svoje življenje črpal iz razmerja do lastnega očeta, je pisava nasledek izgube te vezi oziroma nastopi na točki, ko je pripoznanje odsotnosti očeta neizogibno. Mesto pisave je določeno z odsotnostjo oziroma smrtjo njenega očeta. V tej določenosti se zgoščajo vsi problemi pisave in vsi odpori, ki se pojavljajo v zvezi njo. Nujno je namreč odgovoriti na kar nekaj vprašanj, ki so povezana s to odsotnostjo. Kaj je vzrok smrti očeta? Je oče umrl naravne ali nasilne smrti? In če je umrl nasilne smrti, ali ni morda pisava tista, ki je zagrešila očetomor?

In ker Tamus obsodi pisavo kot nevarno, je smer spraševanja po pisavi pri Platonu vnaprej določena. Pisava je sirota ne zato, ker je izgubila očeta, ampak zato, ker hoče sama biti sirota in v ta namen sama izpelje očetomor. Pisava je nasilna tvorba, ki posega po življenju očeta *logosa*. Pisava dobesedno živi iz smrti *logosa*, saj jo sestavljajo mrtve in neme črke, ki se na vse kriplje trudijo nadomestiti artikulirane zvoke. Dejstvo, da je pisava sirota, zato ni predmet pomilovanja pisave, ampak razlog za njeno najostrejšo obsodbo.¹⁶ S tega zornega

16. Pisava je dopolnilo besednega diskurza, kadar le-ta umanjka oziroma kadar je njegovo funkcioniranje okrnjeno. Toda s tem, ko deluje v odsotnosti očetovske instance, jo lahko zabriše in izniči ter si nadene videz neodvisnosti od nje: »Pisava je sirota, katere dejavnost se izvaja v radikalni odsotnosti, smrti očeta. Podvaja očetovo nasledstvo kakor da je le-to njeno, pri tem pa se ne zateče k oživljajoči naravi, ki jo lahko vzdržuje le njen oče.« Walter Brogan, »Plato's pharmakon: between two repetitions«, v zborniku *Derrida and Deconstruction*, Routledge, New York/London 1989, str. 21.

kota gleda Tamus na pisavo kot na »zastrupljeno darilo«, pisava je zanj strup, ki sega po življenju govora kot *logosa* in s tem po življenju očeta. Ker pa je Tamus sam bog-kralj-oče, prepozna v pisavi v prvi vrsti grožnjo svoji lastni suverenosti. Nastop pisave torej sovпада z radikalno grožnjo očetovi prisotnosti. Še več, pogoj pisave je odsotnost očeta. Pisava se torej *per definitionem* prične s tem, da zabriše svoj lastni izvor in svojo genealogijo. Tako je njeno bistvo v koliziji z bistvom *logosa*.

»V nasprotju s pisavo je živi *lógos* živ le zavoljo tega, ker ima živega očeta (medtem ko je sirota na pol mrtva), očeta, ki je *prisoten* in *stoji* pred njim, za njim in v njem, ki ga podpira s svojo točnostjo, mu pomaga sam in v svojem lastnem imenu. Živi *lógos* sam prepozna svojo zadolženost očetu, živi od tega pripoznanja in si prepove oziroma misli, da si prepove očetomor.« (*La dissémination*, str. 87.)

Razmerje med govorom in pisavo je torej na tej točki izenačeno z razmerjem med »prepovedjo očetomora« in »deklariranim očetomorom«. ¹⁷ Govor bo storil vse, da bo ohranil živo vez z očetom, govor ni nič drugega kot živa vez z očetom. Nasproti temu pisava nastopi na točki, ko se ta vez razrahlja ali celo pretrga. Prisotnost očeta namreč naredi pisavo za odvečno ali vsaj nebitveno tvorbo. Govor in pisava se torej ločita glede na razmerje do prisotnosti očeta. Toda kaj predpostavlja zahteva po prisotnosti očeta? Ali ni pred to zahtevo na delu še neka druga ločnica, ki omogoča, da se to zahtevo sploh artikulira?

17. Sprejeti pisavo pomeni potrditi soudeležnost pri očetomoru. Toda ta potrditev ni vezana le na tako kočljivo teme, kot je pisava; neizogibna je pri povsem običajnem teoretskem soočenju s stališči predhodnikov in učiteljev. V *Sofistu* se Platon sam sprašuje, ali ne postaja nekakšen očetomorilec, *patraloian*: »V naši obrambi bo nujno izprašati govorico očeta Parmenida ter celo prisiliti tako nebivajoče, da biva z ozirom na nekaj, kot spet obratno bivajoče, da v nekem smislu ne biva.« (*Sofist*, Obzorja, Maribor 1980, 241 D.) Cf. Derridajev tekst »Violence et métaphysique«, v: *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967, str. 185.

Telo ali truplo?

Derrida se v odgovoru na to vprašanje naveže na *Sofista* (260 A). *Lógos* lahko zahteva prisotnost očeta le pod pogojem, da vseskozi nastopa kot bivajoče, kajti »govorica je eden izmed rodov bivajočega«. Z drugimi besedami, *lógos* mora biti živo bivajoče, organizem, *zôon*. »Vendar mislim, da mi boš priznal, da mora biti vsak govor kot živo bitje organsko povezan in imeti svoje lastno telo, tako da mu ne manjka ne glave ne nog, ampak da ima sredino in vrh in vse tako, da celoti ustreza.« (*Faidros* 260 A, str. 56.) Takšen ustroj je pogoj tega, da govor artikulira zahtevo po očetu. Le *lógos*, ki pripada redu *phýsis* in izžareva ta red, lahko postavi zahtevo po prezenci očeta, konstantno udejanjenje te paternalistične intervencije pa v takšnem *logosu* instavrira intencionalni vir. A kot organizem mora *lógos* imeti lastno diferencirano telo, pravi Derrida, imeti mora glavo, trup in okončine (*La dissémination*, str. 89). *Lógos* je torej organizem v pravem pomenu besede, medtem ko je za pisavo to precej težje trditi. Pisava je sicer neke vrste telo, zelo specifično telo, kajti grafem in *grámma* imata formo telesa, toda to telo še ni *zôon*. To telo je mrtvo telo, je truplo, ki ni bilo nikoli živo, temveč se od samega začetka daje kot mrtvo. Pisave, ki je *per definitionem* mrtvi diskurz, poleg tega ne moremo razčleniti na način, kot lahko razčlenimo nek organizem. Ni možna anatomija pisave. Ne moremo namreč z gotovostjo reči, kje ima črka glavo, kje ima trup in kje okončine. Ne moremo sicer reči, da tega kratkomalo nima, ker se vendarle vselej daje v formi nekakšnega telesa. Črke so sicer sestavljene iz osnovnih geometrijskih elementov, ki navajajo na prezenco neke telesnosti. Toda ker pisava ni *zôon*, ker ni živo telo, ne razpolaga z nikakršno artikulacijo med deli telesa, s tem pa ni več jasno, kakšna je funkcija teh delov. In kar velja za črko kot atom pisave, velja tudi za zapis. Tako nas utegne zavesti videz, da je glava zapisa tam, kjer je njen trup ipd. S tega zornega kota dobi Sokratov

očitek Lysiasovemu govoru, da je v njem vse »razmetano«, precej večjo težo.¹⁸

Zapisani tekst tako poskuša posnemati zgradbo organizma: trudi se ustvariti videz, da je možno artikulirati njegov začetek in njegov konec ter povezati njegove dele v harmonično in živo celoto. Tekst se skuša približati živemu *logosu* s tem, da artikulacijo svojih delov predstavi kot nekaj, kar je v njegovi domeni. Posnemajoč *lógos* tudi pisava vsiljuje videz samozadostnosti in samoreferenčnosti. Toda noben tekst, niti tekst s še tako zgledno členitvijo, ne more sam eksplicirati artikulacije svojih delov. Ta teater posnemanja se naglo razblini, kajti gre za načelno nemožnost, ki zadeva vsak tekst kot tekst. Derrida iz te nemožnosti naredi eno od osnovnih predpostavk svojih branj. Tekstualnost teksta, njegova notranja struktura je tisto, česar noben tekst ne more in ne sme nikoli eksplicirati. Kajti pogoj teksta je, da prikrije »zakon svojega ustroja in pravilo svoje igre« (*La dissémination*, str. 71). Ne gre za to, da naj bi ta zakon ostal skrit, temveč gre za nujnost, da ga noben tekst ne more prezentirati kot takega. Če ga poskuša podati, potem to stori že znotraj teksta in se podreja njegovemu diktatu. Tekstualnost je že na delu v sleherni najmanjši operaciji teksta in nikoli ne more postati predmet obravnave. Za to slednje bi morali izhajati iz točke, ki je nad tekstom in ki je integralni del nekega meta-teksta. Derrida odločno zavrača možnost takšne meta-pozicije s tezo, da ni meta-teksta in da ni ničesar zunaj teksta. Govorec lahko v nasprotju s pisavo domnevno kadarkoli prezentira zakon lastnega strukturiranja, in četudi bo to storil znotraj govora, bo pomen ostal nedotaknjen. Ko mora govor postreči z dodatnimi pojasnili, tedaj pomensko intenco prilagodi novim okoliščinam

18. *Faidros* 260 A. Pomenljiv je še nek drug Platonov opis funkcioniranja zapisa, ki prav tako poudarja njegovo zmedeno sestavo: »Kajneđa, tistega, ki ne pozna nič vrednejšega kakor to, kar je med sestavljanjem dolgo obračal sem in tja ter spet črtal in brisal, slednjič pa vendar sestavil in napisal, boš pač po pravici imenoval pesnika ali pisca govorov ali zakonov?« (*Ibid.*, str. 78.)

in jo s tem še precizira. Govor ima to sposobnost prilagoditve zato, ker je živa in artikulirana celota.

Pisava je torej truplo, mrtvo telo, deli tega telesa pa ostajajo neartikulirani. Je rigidna tvorba, ki se ničemur ne prilagaja in se ne spreminja. Nemožnost prezentacije artikulacije lastne korporalnosti pisavi tako načelno preprečuje, da bi zaživela. Zato pisava po definiciji kljubuje življenju in se postavlja ob bok smrti in neartikulaciji. Zato se pisava od samega začetka daje kot zmešnjava in tveganje izgube pomena, kajti čeprav se sama ne spreminja in prilagaja, v svoji togosti sili svojega receptorja v spreminjanje in prilagajanje. Zato je zapis nekega govora nujno deležen neartikuliranosti svojega začetka in konca, nefiksiranosti pomenske intence in naposled nestabilnosti svoje resnice. Tudi če tekst nekako uspe izpostaviti določeno gotovost v zvezi z naštetim, mora vzeti nase načelno možnost, da takšna gotovost nikoli ni absolutna.

Kadarkoli je *lógos* primoran privzeti pisno formo, mora vzeti nase tveganje tega raztelesenja, tveganje izgube artikulacije in življenja. *Lógos*, ki privzame formo pisave, tvega, da izgubi svojo glavo ali da izgubi svoj rep oziroma da se poziciji repa in glave zamenjata (*Faidros*, 264 BC). Tekst sloni na tej možnosti premeščanja, se pravi na načelni nemožnosti fiksiranja zapisanega. Pisava je torej himera in spaček, vse, kar privzame njeno formo, pa je prav tako in brez izjeme deležno pošastnosti. Očitno je torej, da se logika, lingvistika in dialektika pri Platonu skladajo z občimi zakonitostmi zoologije (*La dissémination*, str. 89). Če njihova dognanja in njihovi pojmi nimajo odlik nekega *zôon*, potem so le še nekakšne himerične tvorbe. Nasproti temu *lógos* vztraja v formi *zôon*, istočasno tudi *epistème* in *alétheia* veljata le, če sta analogna živemu organizmu. Pomenljivo pa je, ugotavlja Derrida, da si Platon to primerjavo *logosa* z organizmom, s pomočjo katere kritizira rigidnost pisave, sposodi pri retoričkih in sofistih, predvsem pri Izokratu in Alkimidiasu, se pravi ravno pri tistih, ki jim očita, da se zatekajo k pisavi (*ibid.*).

Nevarnost pisave, kot jo razume Platon, je tako vse bolj transparentna, saj dobi mitološka dediščina svojo polno težo šele znotraj sfere *logosa*. Kot smo videli, lahko zahteva po očetu prihaja zgolj od *lógos*a kot živega organizma. Toda po drugi strani oče svojo patriarhalnost udejanja izključno skozi *lógos*, kajti oče je tisti, ki v celoti obvladuje ta *lógos*. Oče vlada skozi svoj govor, zato mora storiti vse, da ohrani svojo pozicijo suverena. Vsak drugačen način vladanja bi bil manj učinkovit in bi puščal prostor za najrazličnejše zlorabe. Za očeta je tako strateško nujno, da nastopa kot oče *logosa*. To zadnje po Derridaju ni enostavna metafora, temveč žarišče vseh metafor. Kajti oče, *pater*, je pri Platonu tudi vodja, sonce in dobro. Kot tak je oče izvor vseh vrednosti in vsega bivajočega. In ker dobro ni dano neposrednemu zoru oziroma ker sonca ne moremo uzreti neposredno, lahko tudi očeta percipiramo le posredno. Oče je izvor, ki se izmika, skriva ali zaslepljuje. Izmika se tudi kot izvor *logosa*. »Tako kot ne moremo govoriti o tistem, ki omogoča govorjenje (s tem, da si prepovemo, da o njem govorimo ali da govorimo neposredno njemu), govorimo zgolj o tistem, ki govori, in o rečeh, o katerih – z izjemo ene same – je vseskozi govoril.« (*Ibid.*, str. 93.) Ne moremo torej neposredno reflektirati očeta *logosa*. In ker lahko o njem govorimo le po ovinku, po Derridaju o njem že govorimo s pozicije diakritičnosti in razlike (*ibid.*). Posredovanje in ovinek namreč vselej dopuščata tudi možnost skrenitve s prave poti, možnost falsifikacije in popačenja. Ta možnost je nujna možnost. Zato Sokrat v *Državi* (507 A) sprejema možnost *kíbdelon*, vselej navzočo možnost zmote in ponarejanja. Dobro na sebi je tako dostopno mišljenju zgolj skozi razliko.

Tej nedvoumni obsodbi pisave moramo sedaj takoj postaviti nasproti nek dokaj samoumeven ugovor. Platonistična aporija pisave je neposredno zaznamovana s protislovnostjo nereflektirane anticipacije, saj Platon pisavo obtožuje skozi zapisovanje dialogov, v čemer sicer ni prvi, je pa prvi, ki to počne v takšnem obsegu. Platon razglasi pisavo za neprimerno skozi to, da vzema nase breme pisanja. To je

vse prej kot enostavna dilema. Kako namreč pojasniti dejstvo, da Platon kot najboljši Sokratov učenec zapisuje učiteljeve govore, ko pa je taisti učitelj tako decidirano odklanjal pisanje kot formo mišljenja? Kako denimo pojasniti dejstvo, da Platon piše navkljub temu, da v *VII. pismu* enoznačno zavrača pisavo? Če je obsodba pisave mišljena resno, kako potem pojasniti potrebo po pisavi in predvsem kako pojasniti njeno razširjenost? In kako pojasniti dejstvo, da so najodličnejši prebivalci polisa najemali *logografe*, pisarje, ki so njihov govor transkribirali v pisno formo (*Faidros* 257 C)?

Zagotovo omenjeni odličneži logografov ne najemajo z namenom, da bi ti popačili njihov govor in da bi *logosu* odtegnili prezenco njegovega očeta. Najemajo jih zato, da bi ovekovečili njihov *lógos* in zagotovili, da bo dostopen tudi njihovim naslednikom. Vendar pa je očitno, da njihov govor zapisuje nekdo, ki ni tvorno sodeloval pri pogovoru in ki mu največkrat sam sploh ni prisostvoval. Govor bo torej zapisoval tujec, ki zapisanega ni izrekel, mislil in neposredno slišal. Morda celo nekdo, ki povedanega ni razumel.¹⁹ Zato je logograf od samega začetka ujet v sofistovo držo, v držo človeka, ki je deležen neprisotnosti in neresnice.²⁰ Kako torej uskladiti resničnost *logosa* in to zaznamovanost z neresnico, ki ji noben pisar ne more uiti? Sokrat na to vprašanje odgovarja z razločkom med pisanjem na dober

19. O tem, kako je Tukidid obsojal logografe, si velja podrobno prebrati v tekstu Jean-Pierre Vernanta »Meje mita« (slov. prev. v zborniku *Podoba pogled pomen*, ISH, Documenta, Ljubljana 2000, str. 19 ff). Pomenljivo pri tem je, da je Tukidid sam zapisovalec, kronist, ki pa hoče postaviti mejo med mitom in zgodovino, zato napada vse tiste logografe, katerih prizadevanje za resnico je ustrojeno po vzoru pesniškega dojemanja in prikazovanja resnice.

20. *La dissémination*, str. 76. Rousseau v *Slovarju glasbe* »kopiji« oziroma »prepisovalcu« nameni posebni razdelek. Prepisovalec je tako kot logograf tuj živemu jeziku. Moment prepisa je namreč zanj skrajno nevaren in tvegan, saj skozi reproduciranje »izvirnega« teksta prepisovalec dodaja nove znake bodisi hote (z namenom, da bi bolje obnovil izvirnik, zlasti ko vpeljuje punktuacijo in znake za akcentuacijo) bodisi nehote (denimo ko vpeljuje znake, ki so izvirniku tuji, a so običajni za dobo, ko se ga reproducira). Rousseau to dopolnjevanje obsodi in apelira na varčnost pri rabi znakov. Cf. *O gramatologiji*, str. 275 ff.

način in pisanjem na slab način. Ta razložek naj bi vsaj sprva predpostavljajl nevtralno stališče do pisave. Pisava na sebi naj bi pred tem razložkom še ne bila nekaj slabega. Kljub temu naj vnaprej povemo, da je ta Sokratov odgovor na neki način fantomski. Nikjer v dialogu namreč ni pojasnjeno, kaj pomeni pisati na dober in lep način. Tako Sokrat na koncu *Faidrosa* (274 B) priznava, da ostaja še naprej neodgovorjeno, kaj je *agathós* pisave. Aporija pisave je znova prišla na površje, znova je z vso svojo silo obremenila pojmovni okvir, a je kljub temu ostala na ravni aporije. In ker ostaja vprašanje po *agathós* pisave odprto, ostaja odprto tudi vprašanje, kaj je *alétheia* pisave. Vprašanje po dobrem namreč ni ločljivo od vprašanja po resnici, oboje ostaja v oziru pisave razpeto med njeno koristnostjo in škodljivostjo.

Naslednji paradoks pisave je znova neposredni nasledek vpetosti pisave v mitološke korenine. Ker ima pisava svoj izvor v mitu, ji to preprečuje, da bi jo lahko takoj naredili za predmet znanosti. Rojstvo *epistéme* je namreč pogojeno s preseganjem mita. Ta pogojenost je neposredna. Pisava lahko postane predmet védenja pod pogojem, da osmisli svoj mitološki izvor, se pravi ga preseže. Za Platona je imperativ resnice védenje o sebi. Toda Derridaju ne uide, da sam ta imperativ ni neposredno transparenten in samoprezentent.

»Neka hermenevtika določa zor. Nek zapis, *delphikòn grámma*, ki ni nič drugega kot orakelj, preko svojih molčečih črk predpisuje in označuje – tako kot označujemo nek red – avtoskopijo in avtognozijo.«
(*La dissémination*, str. 77.)

Paradoks, pred katerim smo se znašli, je v prvi vrsti časovni paradoks. Pisavo moramo osvoboditi njenih mitoloških vezi, da bi jo tako priličili introspekciji. Skozi problematiziranje mitološke narave pisave bi zagotovili pogoje, da postane pisava predmet védenja. A naj spomnimo, ključna spodbuda in imperativ gibanja *epistéme* prihaja prav od nekega zapisa, in sicer delfskega oraklja (cf. *Faidros*, str. 9; *Harmid* 169 E). Spoznati samega sebe, razpolagati s spoznanjem, ki

je v prvi vrsti spoznanje samega sebe, *gnósin autòn hautès tis éche*, je pogoj za razvoj *epistéme*. Ta pogoj ima – prvobito – formo zapisa. V tej formi ga Platon tudi izrecno percipira. Pisava je zato povezana z védenjem že pred trenutkom, ko se postavi vprašanje po možnosti vezi med njo in védenjem. Pisava je pogoj *epistéme* še preden postane sama predmet védenja (*O gramatologiji*, str. 41). Do tega uvida je, kot smo že opozorili, po drugi poti prišel Husserl v »Vprašanju po izvoru geometrije«. Zato je potrebno perspektivo sedaj obrniti: védenje ima svoje korenine v pisavi, ideja znanosti oziroma vladavina grškega *lógos*a postane možna šele znotraj določene epohe pisave. To genealogijo védenja mora Platon prikriti, to pa stori tako, da vpelje aporetično pojmovanje pisave. Ne le Platonu, celotni tradiciji vse do Husserla prikritje te prazvorne participacije preprečuje razvitje znanosti o pisavi. Pred obsodbo pisave je moral platonizem zato zabrisati vez, ki pisavo od samega začetka postavlja ob bok védenju. Pisava je za Platona grožnja in nevarnost védenja kot gibanja *mnéme*, ne pa tudi izrecni pogoj tega gibanja. Če bi namreč Platon priznal, da dobi gibanje *epistéme* svojo temeljno spodbudo od tistega, kar je temu gibanju deklarirano zunanje, se pravi od pisave, od tvorbe, ki je ne odlikuje inherentnost vezi z *logosom*, potem bi védenje od samega začetka nastopalo kot nesamozadostno in zato slabo gibanje. Védenje je za Platona védenje tako dolgo, dokler se nanaša zgolj na samo sebe. Pisava je v platonizmu motnja te avtoafekcije preprosto zato, ker ni del živega gibanja *logosa*.

Tako smo soočeni z dvema pozicijama. Po eni strani platonizem črpa svojo moč iz pisave in gradi védenje na osnovi delfskega zapisa. Po drugi strani obsoja pisavo kot tisto, kar ogroža védenje in modrost. Paradoks je v tem, da se pisavo obsoja v imenu obrambe védenja, se pravi v imenu obrambe taistega védenja, ki ga je spodbudila ravno pisava. Obe poziciji nastopata hkrati. Pisava naj bi ogrozila tisto, kar omogoča: se pravi védenje. Nadaljnji paradoks je v tem, da si bo morala pisava, ne glede na to, da je prav ona spodbudila gibanje

védenja, sama šele izboriti svoje mesto znotraj njega. Cena za njen vstop v védenje bo obračun z njenimi lastnimi pogoji možnosti.

Pisava je potemtakem hkrati zaznamovana s *prehitevanjem* in *zamudo*: prehiteva refleksijo, ki jo skuša zajeti, in se z zamudo priliči tradicionalnim pojmovanjem, ki so se porodili v njenem okviru. Hkrati je oboje: pogoj možnosti in pogoj nemožnosti védenja. Ta simultana hkratnost, ta aporetična in *kvazi-enotna* narava njenega gibanja jo naredi za *strukturno prisilo*, ki določa *epistéme*. Védenje mora hočeš nočeš vzeti nase breme pisave kot nedoločenosti, kar potegne za seboj cel sklop pojmov in vrednotenj. Toda ta nedoločenost je zavezujoča, implicira gotove določitve. V tem spodvitju nedoločenosti v določenost je ekonomija strukturnih prisil, ki pa jih ne gre mešati s prisilami, ki jih utemeljuje strukturalizem. Strukturalizem namreč te prisile najdeva znotraj simultanosti jezika in jih pojasnjuje kot jezikovne prisile, ki določajo formiranje filozofskih konceptov. Semantično polje besede, ki še posebej v grščini deluje kot sistemsko sklenjeno polje in je povezano s semantiko celotne leksike, bi v celoti determiniralo konceptualno polje. Ta strukturalistična težnja kulminira v Benvenistovem spisu »Kategorije misli in kategorije jezika«. Derrida se distancira od te zamisli s tezo, da moramo v poskusih zamejitve filozofskega diskurza s pomočjo kategorij jezika že predpostavljati in uporabljati filozofske koncepte.²¹ Tako po Derridaju jezikovni sistem ni možen zunaj zgodovine metafizike in brez pojmovnega aparata, ki ga razvije metafizika. Implikacija torej ne poteka le od jezika k pojmu, temveč tudi obratno. Preden sta pojem in jezik, je že dana ta njuna recipročnost, in to je tisto, kar hoče reči dekonstrukcija.

Strukturne prisile, o katerih govori dekonstrukcija, na ta način ne prihajajo v kolizijo s strukturalistično razlago. Te prisile namreč niso več izključno stvar jezika, ampak je jezik že njihov učinek. Njihova

21. V tekstu »Dopolnilo kopule. Filozofija pred lingvistiko«, slov. prev. v Derridajevih *Izbranih spisih*, str. 99-130.

narava je v enaki meri pojmovna, jezikovna in mitološka, hkrati pa strukturne prisile ni možno polno izenačiti z ničimer od naštetega. Gre za sistem pravil, ki obvladujejo tako Platonovo delo in grški jezik v celoti, kot tudi grške in negrške mite. Z ekonomijo strukturnih prisil bo Derridaju morda uspelo pojasniti organizacijo mita, ki ga Platon obravnava v *Faidrosu*. Na dejstvo, da Platon operira z mitom, ki si ga izposodi pri drugi kulturi, tako ne moremo več gledati kot na kontingentni dodatek razpravi, ampak na sistemsko determinirani del dialoga. Derrida poskuša na ta način prepoznati »notranjo in strukturno nujnost«, ki šele omogoča takšno izposojanje mitov. Strukturne prisile zato odpirajo vprašanja glede razmerja med mitemom in filozofemom, se pravi tistega razmerja, ki mu je ustrezal začetek zahodnega *logosa*. Toda ta začetek, ki je hkrati začetek zgodovine Zahoda, »se je že proizvedel povsem znotraj *filozofske* razlike med *mythosom* in *logosom*«, se pravi, da to razliko jemlje za nekaj samoumevnega (*La dissémination*, str. 98). To samoumevnost bo Derrida vseskozi postavljaj pod vprašaj.

O razliki *mýthos/lógos* lahko namreč v strogem pomenu govorimo šele od Platona dalje. Platon je prvi, ki je to razliko tematiziral. Ta tematizacija predpostavlja dovršeno filozofsko pozicijo, možna je šele izhajajoč iz *logosa*. *Lógos* omogoča, da se postavi vprašanje po razliki med mitom in *logosom*. Prehod od enega k drugemu tako ostaja v določeni meri nereflektiran, mora ostati nereflektiran, s tem pa ima moment inavguracije filozofije podobo zareze in ne postopnosti. Nereflektiranost te zareze odpira prostor učinkovanju »strukturnih prisil«, miljéju, znotraj katerega se formira razlika med mitom in *logosom*. To razliko in ta prehod poskuša filozofija prikazati kot samoumeven in spontan, se pravi kot nenasilni prehod, ki je na sebi čist in brez opaznejših sedimentov prejšnjega stanja. Nasproti temu je Derridajeva teza sedaj v tem, da so prisile, ki obvladujejo Platonove koncepte, istovetne s prisilami, ki obvladujejo grški jezik, grške mitologije in negrške mitologije (*ibid.*, str. 194). Konsekvenca delovanja

teh prisil je določena kontinuiteta med mitom in *logosom*, se pravi strukturna nečistost njune ločnice. Dekonstrukcija je v tem oziru desedimentacija, je operacija, ki spravi na površje pojmovne in nepojmovne ostanke pojma. To moč sedimentov bo Derrida utemeljeval skozi vsa svoja branja Platona. Tudi v enem izmed »kasnejših« branj, v *Khôra*,²² zavzema vprašanje ločnice med mitom in *logosom* vidno mesto. Pri tem se Derrida naveže na Hegla.

Po Heglu postane namreč filozofija resna šele tedaj, ko stopi na gotovo pot logike, se pravi ko opusti svojo mitološko formo. Vemo, da je za Hegla mit formalna in zunanja dimenzija mišljenja, da je zanj mit abstraktni modus izraza in da je zanj vsebina mita mišljenje: »Mitem *bo* zgolj nek pred-filozofem, ki je odprt in zavezan svoji dialektični *Aufhebung*.« (*Khôra*, str. 39.) Heglovo razumevanje mita izpostavlja določeno prepustnost ločnice med mitom in *logosom*, kar pripomore h konsistentnejši razlagi mesta mita pri Platonu. Platon se k mitu zateka v trenutku nemoči, ko dialog zaide v slepo ulico, tako da ima to zatekanje večkrat le didaktično in pedagoško vrednost. Nema lokrat pa Platon z mitom pričinja dialog (denimo v *Parmenidu* in *Timaju*). Za Hegla je mit v obeh primerih ne nekaj kratkomalo »neresnega«, temveč nekaj, kar ne moremo subsumirati pod kategorijo »resno«. Zlasti kar zadeva Heglovo razumevanje statusa uvodov in predgovorov v filozofijo, je mit kot začetek dialoga s Heglovega zornega kota docela nesporen, saj »uvod ni nikoli povsem filozofski« (*Khôra*, str. 40). Kakorkoli že, mit ostaja pri Heglu podrejen resnosti filozofskega diskurza; ko Platon prispe do »stvari same«, je v igri le še »resnost«. Na ta način ločnica med mitom in *logosom* ni razrešena, temveč premeščena v ločnico med resnim/filozofskim in neresnim/nefilozofskim. Mesto in vloga mita ostajata zaznamovana s to nenaavadno dvojnostjo. Derrida ta Heglov odgovor razvija naprej.

22. Prva verzija tega dela datira v leto 1987, knjiga s taistim naslovom je izšla leta 1991 pri pariški založbi Galilée, v triptihu s še dvema knjižicama, *Sauf le nom in Passions*.

Izhaja namreč iz te dvojnosti in pokaže, da Platona v *Timaju* vodi nekakšen »dvojni motiv«, ki je v »svoji dvojnosti filozofem mitema« (*ibid.*, str. 65). Mit po eni strani nastopa kot igra. Po drugi strani pa mita ni moč ločiti od resnega dela dialoga tisti hip, ko dialog sam ne uspe zagotoviti stabilnosti in konsistentnosti *logosa*. Mit je dopolnilo tega manka, te nestabilnosti in negotovosti, v kateri se znajde *lógos*. Mit je v teh primerih »edina možna strogost«, zato se mora tedaj diskurz zadovoljiti s strukturo »podobnosti« mita z *logosom* (*ibid.*, str. 66). Ta podobnost ali ta podvojenost sicer implicira podrejenost mita filozofskemu *telosu*. Toda taista dvojnost omogoči, da se dialog nadaljuje. Vez med mitom in *logosom* je tako zapletena še preden se postavi vprašanje po njej, zato odgovor na to zapletenost ne more biti enoznačen. Po Derridaju pri razlagi vloge mita v platonizmu zato ne moremo dlje od »podobnega mita«, tj. od tega, da razmerje med mitom in *logosom* opredelimo kot razmerje podobnosti, kot mimetično razmerje.

»Mitski diskurz *se poigrava* s podobno podobo, saj čutni svet sam pripada podobi. Čutno postajanje je neka podoba, podobnost, mit pa podoba te podobe. Demiurg je oblikoval kozmos *po podobi* večne paradigme, ki jo motri. *Lógos*, ki se navezuje na te podobe, na te ikonične biti, mora biti iste narave: zgolj podoben (*Timaj* 29 BCD).« (*Ibid.*, str. 67.)

Na tej točki lahko rekonstruiramo določeno razmerje med dvema mišljenjskima svetovoma, Grčijo in Egiptom. Derridajevo branje *Timaja* v *Khôra* nam bo tu še naprej v oporo, saj Platon ravno v *Timaju* (23 A) odpira vprašanje tega razmerja in ga osvetli s precej nenavadnega zornega kota. Nikakor ne po naključju se bo omenjeno razmerje določalo skozi razmerje do pisave.

Gre za pogovor starega egipčanskega svečenika s Solonom. Za prvega so Grki kot otroci, ker nimajo pisne tradicije. V Egiptu je nasproti temu prav vse že od nekdaj zapisano, se pravi od biografij

vladarjev do karseda posvetnih reči, ki zadevajo ljudstvo, denimo evidence pobranih dajatev. Obča razširjenost pisnega arhiviranja Egipčanom omogoča, da poznajo svojo zgodovino in da razpolagajo z jasnim vpogledom v svoje korenine. Grki ne arhivirajo svoje zgodovine, zato poznajo le svojo bližnjo zgodovino. Ne morejo z gotovostjo rekonstruirati svojih genealogij, ne vedo za katastrofe, ki so v preteklosti doletele njihova mesta, ter ne vedo za čas in način nastanka njihovih mest. In kaj preostane Grkom? Ker ne razpolagajo z gotovim védenjem o svoji preteklosti, poskušajo ta manko nadomestiti z zatekanjem k mitom. Medtem ko se Egipčani zatekajo k pisavi, se Grki zatekajo k mitom.

Izhodiščna perspektiva platonistične sheme pisave, ki jo podaja *Faidros*, se tu obrne. Pisava je za Egipčane garant za védenje in gotovost, medtem ko pri Grkih mit, ki je seveda vezan na govor, zapolnjuje manko védenja in gotovosti. Pisava nastopi pri Egipčanih na točki, ko govor ne zadošča več. Služi pa tudi temu, da bi se védenje izognilo mitu. Nasproti temu Grki prisegajo na védenje, a se raje kot k pisavi zatekajo k mitu kot nevédenju. Pri tem jih vodi prepričanje, da so z mitom izbrali manjše zlo.

Navedeni odlomek iz *Timaja* je pomenljiv v več ozirih. Nedvomno iz njega izhaja možnost, da se pisave ne zvede na vlogo pomagala spominu, na vlogo *hypómnesis*, temveč je možno, da nastopa kot njegova trdna opora. Vsekakor Platon nakaže, da bi lahko pisavo razumeli tudi drugače, kot to razlaga v *Faidrosu*. Druga pomenljivost nastopi v nadaljevanju omenjenega pogovora. Egipčanski svečenik Solonu namreč pove, da Egipčani zapisujejo tudi aktualno grško zgodovino. Grki se s tem znajdejo v sila nenavadni poziciji. Ne le da njihovo življenje in njihov *lógos* beleži pisava, ki jo razumejo kot določen tujek, njihovo življenje beleži celo neko tuje ljudstvo. Tujek *logosa*, dopolnilo *logosa*, ki lahko prihaja zgolj od zunaj, namreč po definiciji tvori srž grožnje grški poziciji védenja kot introspekcije. Neizogibna konsekvence tega pripoznanja bi bila, da grškega *logosa*

ne moremo več utemeljiti skozi opozicijo med grškim védenjem in negrškim nevédenjem. To razmerje nima forme enostavne opozicije, ampak je neprimerno bolj zapleteno, saj je znotraj hierarhičnega razmerja opaziti črpanje moči iz podrejenega položaja, nadrejenost pa prav tako ni nujno izraz moči.

Seveda ne gre prezreti hrbtne strani tega paradoksa. Egipčani zapisujejo grško zgodovino iz globokega občudovanja nasproti dominantnosti grškega *logosa* in nenazadnje kot zavojevani del grškega imperija. Egipčani skozi svoj položaj zasužnjene naroda skrbijo za védenje Grčije. V tej skrbi pa se tega védenja in spomina neke druge kulture v določeni meri tudi polastijo. Ne brez razloga Derrida v zvezi s tem (*Khôra*, str. 71), resda le mimogrede, omeni dialektiko gospodarja in hlapca. Egipčani so hlapci in kot hlapci so na strani védenja, so garancija za védenje svojih gospodarjev. Lahko pa to dialektiko tu podvojimo. Videli smo namreč, da pisava vselej figurira kot prisila ponavljanja in podvajanja. Tudi tokrat je tako. Pisava je namreč vseskozi hlapec *logosu*, vseskozi mu je podrejena in je vseskozi izključno v njegovi službi. Toda natanko v tej podrejeni in sekundarizirani poziciji pisava ohranja *lógos* pri življenju. Pisava je zato hlapec, ki lahko prosperira v deželi hlapcev, kajti hlapec zna rokovati s pisavo in izkoriščati njene prednosti. Gospodar pisave ne spoštuje, jo prezira ter se trudi vzbuditi vtis, da je v svoji suverenosti niti malo ne potrebuje. Obenem ga pisava navdaja s strahom, saj v njej zaznava pridih smrti. A videzu navkljub je očitno, da gospodar, *lógos*, in dežela gospodarjev, Grčija kot domovina *logosa*, zahtevata hlapčevstvo, kar pomeni, da potrebujeta pisavo. Gospodar ne more brez hlapca.

Nasproti Platonu iz *Faidrosa* nas Platon iz *Timaja* pouči, da mrtva črka lahko zagotovi živi besedi tisto, česar si ta beseda sama ne more zagotoviti: permanentnost življenja. Samozadostnost gospostva zahteva dopolnilo. Tega Platon sam seveda ne more izreči. Zato položi ta uvid v usta tujcu.

Prisila dopolnila

Ekonomija strukturnih prisil – prisil, ki niso vezane izključno na jezik, temveč so sveženj jezikovnih, konceptualnih, mitoloških ipd. zastavkov – je omogočila pojasnitev določene artikulacije med mitom in *logosom*.²³ Seveda nas je zanimal en sam mit, mit o izvoru pisave, ki so ga Grki privzeli od Egipčanov. Mit o pisavi je neopazno prešel v pojem pisave, neopaznost in samoumevnost tega prehoda pa so zagotovile strukturne prisile, ki določajo platonizem. Ali drugače, ta prehod je olajšala vnaprejšnja »etično-teoretična« odločitev glede mesta pisave, kar pa še ne implicira njegove utemeljenosti. Ekonomija strukturnih prisil seveda ni enostavno določljiva, nasprotno, njeno jedro tvori gotova nedoločenost, nek prazen prostor, *chóra*, ki šele omogoča vsako določitev. Aporetičnost in nedoločenost tu ne preprečujeta določitve, temveč jo omogočata. Derrida skozi branje Platona postopno razkriva določujočnost te nedoločenosti, pri čemer ne izhaja iz nje kot prikritega modusa, ki utegne hipoma razrešiti aporije platonističnega diskurza. Nasprotno, dekonstrukcija je desedimentacija učinkov teh prisil, je de-konstruiranje teoretskih odločitev, ki pokaže, kako so določeni nereflektirani momenti zadobili teoretsko vrednost.

Zdi se nam umestno, da tu – navkljub sicer občutljivim razlikam, ki niso posledica oddaljenosti, temveč bližine med obema avtorjema – pozicijo dekonstrukcije dopolnimo z naslednjim Deleuzovim opažanjem. Deleuze namreč ugotavlja, da Platon vselej, kadar hoče vpeljati neko razliko, poseže po mitu (izjema, ki pa zavoljo téme

23. V »La mythologie blanche« (*Marges de la philosophie*, str. 254) se Derrida ponovno dotakne tega razmerja in ga opredeli takole: »Metafizika – bela mitologija, ki združuje in reflektira kulturo Zahoda: beli človek jemlje svojo lastno, indo-evropsko mitologijo, svoj *lógos*, se pravi *mýthos* svojega idioma, za univerzalno formo tistega, kar je primoran še naprej imenovati Um.« Mitološko jedro grškega *logosa* učinkuje tudi potem, ko ga je filozofija deklarativno izbrisala oziroma ko je bila prepričana, da ga je izbrisala.

dialoga potrjuje pravilo, je le *Sofist*).²⁴ Po Deleuzu je po eni strani potrebno ohraniti nezvedljivost dialektike in mita, po drugi pa je kljub temu nujno pripoznati določeno umanjkanje razlike med obema. Ko namreč dialektika v metodi delitve, *diáresis*, najde svojo pravo metodo, postane mit moment same dialektike. Dualnost mita in dialektike se s tem na neki točki prekine. Toda vloga mita ostaja pri konstituciji dialektične metode nezvedljiva. Mit namreč »izoblikuje model delne cirkulacije, znotraj katere nastopi temelj, ki je primeren za to, da vzpostavi razliko, tj. izmeri vloge in pretenzije« (*ibid.*). Mit torej priskrbi temelj, ki daje smer metodi *diáresis*.

»Skladno z najstarejšo tradicijo je krožni mit torej pripoved-ponavljanje nekega temelja. Delitev ga zahteva kot temelj, ki je sposoben ustvariti razliko; in obratno, mit zahteva delitev kot stanje razlike v tistem, kar mora biti utemeljeno. Delitev je resnična enotnost dialektike in mitologije, mita kot temelja in *logosa* kot *logosa tomeusa*.« (*ibid.*)

Razlika med pisavo in *logosom* tako najde svojo utemeljitev v mitu. Platon omenjene razlike ne more začrtati drugače kot skozi neko mitološko pripoved. Aporija pisave je kot nedoločeno razmerje med pisavo in *logosom* determinirana skozi nujnost, ki je značilna za celotno Platonovo metodo: delitev ali vpeljava razlike se odvija skozi zapleteno razmerje med mitom in dialektiko.

Toda nadaljujmo z Derridajevim branjem *Faidrosa*. Še vedno razčlenjujemo mit o izvoru pisave. Naslednji Derridajev korak je določitev mesta tehnokratskega boga Tota oziroma Theutha. To je eno izmed ključnih vprašanj pri razčlenitvi omenjenega mita. Kajti če hočemo razumeti mesto pisave, moramo najprej razumeti mesto boga pisave, se pravi njenega kreatorja. Tako lahko že na »Pharmacie de Platon« gledamo kot na razpravo o mestu (*chóra*).²⁵ V nadaljevanju bo namreč mesto pisave postavljeno v analogijo z mestom

24. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 85.

25. »Že«, se pravi pred tematiziranjem *chóra* iz *Timaja* v *Khóra*.

sofista in dialektika, prav posebno vlogo pa bo imela določitev Sokratove pozicije.

Kako sploh pristopiti k razpravi o mestu boga pisave? Derrida ugotavlja, da Platon nikoli ne poda njegovega izčrpnega opisa, da pa vse, kar pove o Theuthu, kaže na zelo samosvojo figuro. Theuth je bog z več obrazi. Tako kot pisava tudi Theuth spodbudi igro podvojitve. Vsak njegov nastop poraja nova in nova vprašanja o njegovi identiteti. Glede na njegove raznovrstne funkcije njegovo mesto ni trdno in stalno, saj sicer Theuth ne bi mogel izpolniti pisane palete svojih zadolžitvev. Po drugi strani pa bi sprejetje možnosti večih mest, ki bi jih Theuth skladno z vsako novo okoliščino znova zasedel, načelo njegovo identiteto, kar pa je še najmanj sprejemljivo ravno v primeru bogov. Ne preostane drugega, kot da dopustimo možnost, da je njegova identiteta od vsega začetka načeta in da Theuth takoj vzema nase manko lastne identitete. Toda v igri ni le načetost njegove lastne identitete. Kjer se pojavi Theuth, je ogrožena vsaka identiteta. Theuth je grožnja identiteti na splošno, Theuth vselej »deluje na subverzivni dislokaciji identitete na splošno« (*ibid.*, str. 97). Odločilen za dekonstrukcijo bo potemtakem način, kako hkrati misliti načetost Theuthove lastne identitete in odtegnitev identitete lastnega na splošno.

Vzrok za manko lástnosti in samoidentitete grškega Theutha je njegova nesamostojnost. Theuth je vselej v podrejenem položaju, vselej je nek pol-bog, ki je odgovoren očetu-bogu. Theuth kot pol-bog ustvarja in prakticira različne tehnike, medtem ko bog Tamus svojo *téchne* udejanja skozi svoj govor. Zato Theuth ne odloča o ničemer, nima najmanjše možnosti odločitve, temveč je zgolj »tehnokrat«, »inženir«. Njegove stvaritve so same na sebi povsem prazne in brez vsakršne vrednosti. Slednjo jim prida šele oče-bog. Egipčanski Tot je v enakem podrejenem položaju. Je sin boga sonca, Amona-Re, ki prav tako vlada zgolj s svojo besedo. Derrida tu opozori še na neko drugo vzporednico. Amon namreč pomeni »skrito«, kar pomeni, da egipčansko »skrito sonce, ki je oče vseh reči, dopušča, da ga

reprezentira govor« (*ibid.*, str. 98-99). To opažanje bo postalo pomembno kasneje, saj tudi Platonovo dobro ne dopušča neposrednega uzrtja, drugje pa se Derrida sprašuje, ali ne bi bilo potrebno podrobneje premisliti tega heliocentričnega pojma govora (*O gramatologiji*, str. 119).

Tot je tako tisti, ki govori v imenu nekoga drugega, prenaša govor nekoga drugega in je zveden na vlogo posrednika. Tot je torej zgolj izvajalec tistega, kar je mislil nekdo drug, namreč bog. Tot je kurir, je sekretar, pisar in reprezentant boga Re – njegov piarovec, bi rekli danes. Totov govor je zato vselej sekundaren govor. Že ta njegova funkcija ni neproblematična. Kajti bolj ko se Tot dosledno nahaja v tej sekundarni poziciji, bolj njegova nelastnost producira nek presežek/manko, razmik ali razliko znotraj njegove lastne pozicije. Tot je namreč med drugim odgovoren za nastanek množstva jezikov, »v jezik vnaša razliko, zato se prav njemu pripisuje izvor pluralnosti jezikov« (*La dissémination*, str. 100). Posrednik torej mimo svoje zadolžitve proizvaja nekaj lastnega: v reprezentirano, se pravi v govor boga vnaša diferenciacijo. Toda govor je edina *téchne*, ki je veljala za brezhibno orodje vladanja. Omenjena presežna produkcija vnaša zmedo in nestanovitnost tudi tja, kjer do nje nikakor ne bi smelo priti in kjer na prvi pogled ni bilo nobenih pogojev zanjo. Tako natanko na točki, ko ima sekundarnost Tota oziroma njegova podrejena vloga videz stanovitnosti, nastopi možnost subverzivnosti te vloge. Dana je možnost produkcije lastnega iz nelastnega, možnost produktivne nelastnosti. Potemtakem gre za nasilni akt.

»Tot kot bog sekundarne govorice in lingvistične razlike lahko postane bog ustvarjajočega govora le preko metonimične substitucije, zgodovinskega premeščanja in včasih preko nasilne subverzije.« (*Ibid.*)

Ni seveda nujno, da do tega pride, vendar te možnosti ni mogoče izključiti. Možno je, da nek sekundarni govor v tem, ko dopolnjuje primarnega, zasede njegovo mesto. Možno je, da si pisava kot

dopolnilo govora uzurpira njegovo mesto. Tot lahko kot čisti reprezentant s prestola izrine boga Re in se polasti njegovih atributov. Kajti ko ponavlja njegov govor, ponovljeni govor tako ni več identičen, nujno vpeljuje razliko med ponovljenim in ponavljanim. Ali drugače, ko reprezentira Boga, lahko zabriše svojo reprezentativno vlogo in se vsili kot Bog sam. V prav tisti meri, v kateri Tot vnaša razliko med reprezentantom in reprezentiranim, lahko to razliko tudi zabriše, tako pa zabriše nič manj kot razliko med seboj in bogom. Vpeljava diferenciacije skozi reprezentacijo ima za svoj možni učinek, da reprezentant zasede mesto reprezentiranega ali da se podoba vsili kot reč sama. Takoj ko je nečemu pripisano mesto reprezentacije, je namreč to mesto vključeno v igro možnih substitucij. In Totu je bilo kot njegovo lastno mesto pripisano mesto reprezentanta, zastopnika oziroma glasnika Boga. Tot pa je nevaren reprezentant predvsem zato, ker je on sam gospodar razlike med seboj in bogom. Ta razlika – in s tem razlika na splošno – je izrecno njegova domena. Tot naredi razliko bodisi za možno bodisi za nemožno. Funkcijo dopolnjevanja neopazno transformira v funkcijo nadomeščanja. To je v njegovi moči.

»Tot se dodaja kot bistveni atribut tistega, od česar se skoraj po ničemer ne razlikuje. Od govora oziroma od božanske svetlobe se loči le kot tisti, ki razkriva razkritje. Komajda.« (*Ibid.*, str. 102.)

Zadolžitve in zmožnosti Tota pa se s tem še ne izčrpajo. Videli smo, da je Tot pisar, ki na vsakem koraku beleži in širi glas o podvigih svojega kralja. Odgovoren je za prezentacijo kraljevega dela in za zagotovitev spomina nanj. Ne čudi torej, da prav Tot vkleše kraljevo ime na njegovo grobnico. Bog pisave je namreč tudi *bog smrti*, odgovoren je za izpeljavo pogrebne svečanosti. Ta njegova udeležnost na smrti, preokupacija z mrtvim spremlja vse njegove dejavnosti in je navzoča v vseh njegovih izumih. Od tod je tudi pisava sama zaznamovana s smrtjo, pri Platonu s smrtjo očeta-*logosa*. Pisava je

artikulacija smrti in spomina. Biografija vzpostavlja napetost med življenjem in smrtjo kot svojima neprestavljivima mejnikoma. Tot je zadolžen za pisanje biografij, je pa tudi bog računa in števil ter zato edini pristojen za izmero dolžine trajanja življenja²⁶ in za datiranje rojstev in smrti. Ne le skupni kontekst, skupni imenovalec vseh dejavnosti Tota je ekonomija smrti.

A ta zapisanost smrti in preskripcija smrti ni edina vez. Vsi naštetih atributi, ki so povezani z imenom Tota, imajo po Derridaju skupno neko nenavadno logiko. Derrida jo imenuje *logika dopolnila*:

»Sistem teh značilnosti spravi v delovanje neko izvorno logiko: figura Tota se zoperstavlja svojemu drugemu (očetu, soncu, življenju, govoru, izvoru oziroma vzhodu itd.), toda zoperstavlja se mu s tem, da ga dopolnjuje. Dodaja oziroma zoperstavlja se s tem, da ponavlja oziroma nadomešča. Obenem privzame formo ali izpeljuje svojo formo natanko iz tistega, čemur se hkrati upira in kar nadomešča. Potemtakem se zoperstavlja samemu sebi, prehaja v svoje nasprotje, in ta bog-glasnik je ravno bog absolutnega prehoda med nasprotji.« (*Ibid.*, str. 105.)

Dopolnilo tako vnaša radikalno negotovost: čeprav je v osnovi zavezano redu dopolnjenega in ni pojmljivo zunaj njega, ogroža ta red. Gledano z vidika ponavljanja je dopolnilo najprej možnost samoponovitve. Tot lahko kadarkoli preklopi z ene svoje funkcije na drugo ali eno dopolni z drugo; in ker je gospodar razlike, ker sam vpeljuje razliko, sam tudi določa način njenega premeščanja. Tako lahko poljubno kreira nasprotja in jih sam razrešuje. Kje v tej igri opozicij je potemtakem njegovo mesto? Vselej zaseda mesto, ki ni njegovo. Polasti se tistega, kar ni njegovo, in se prikazuje kot nekaj, kar ni on sam. Nelastno naredi za svoje lastno. To mu uspeva, ker je njegovo lastno pravzaprav manko njegovega lastnega. Njegovo lastno je

26. Platon pove o Theuthu naslednje: »Ta je baje prvi iznašel število in računanje pa geometrijo in astronomijo, dalje pa še kockanje in nekaj šah, potem pa tudi črke.« (*Faidros*, str. 71.)

diferencirano in odloženo. Le na ta način, le kot izpraznjeni označevalec lahko spodbudi igro nadomeščanj. Tot se dodaja, je torej nenehno v vlogi dopolnila kralju-bogu, v vlogi presežka/manka, ki intervenira ob neki polnosti. Kot dopolnilo je seveda nekaj sekundarnega, kajti če je zadolžen za to, da »pravi« govor dopolni s pisavo, potem nastopa v vlogi nebistvenega dodatka. Tako je videti. Toda ta sekundarnost v formi dopolnilnosti *lahko* subvertira obstoječe hierarhično razmerje. Stroga vezanost na pozicijo permanentno drugotne narave in omejenost na reprezentativnost namreč potegneta za seboj neidentičnost, drsenje na ravni gole fenomenalnosti in mimo *ousije*. Zaznamovanost dopolnila z neidentičnostjo ali razliko je torej izvorna in postane neizbežna takoj, ko dopolnilo reduciramo na neko drugotno naravo. Strožja in doslednejša je ta redukcija, bolj se eksponira moment izvorne drugosti ali izvorne razlike. Ali drugače, takoj ko je dopolnilo razglašeno za dopolnilo, ima za možni učinek nadomestitev tistega, česar dopolnilo je. Dopolnilo je torej takoj grožnja dopolnjenemu, nastop razlike med dopolnilom in dopolnjenim že grozi z njeno ukinitvijo.

»Če bi Tot imel identiteto – toda Tot je ravno bog neidentitete – potem bi bil ta *coincidentia oppositorum*, h kateri se bomo kmalu znova zatekli. Ko se razlikuje od svojega drugega, ga Tot tudi posnema, naredi se za njegov znak in za njegovega reprezentanta, se mu podreja, se mu prilagaja ter ga po potrebi nasilno nadomešča. Je torej drugo očeta, oče in subverzivno gibanje nadomeščanja. Bog pisave je potemtakem hkrati svoj oče, svoj sin in on sam. Ni mu moč zagotoviti mesta v igri razlik.« (*Ibid.*)

Iz navedenega lahko sklepamo, da mesto Tota ni zvedljivo na posredniško gibanje dialektike, temveč je minimalizirano gibanje, ki je nezdružljivo s katerimkoli modusom prisotnosti ali odsotnosti, minimalna struktura, ki s svojo lebdečo nedoločenostjo sproža igro dopolnjevanj in nadomeščanj. Prisotno oziroma lastno je to igro primorano sprejeti kot pogoj svoje lastne (ne)možnosti, kajti prisotnost,

polnost oziroma božanstvo sami zahtevajo dopolnilo. Ko je ta zahteva postavljena, mora dopolnilo nastopiti bodisi kot zapolnitev manka bodisi kot dodatek polnosti. V prvem pomenu mora polnost, ki rabi dopolnilo, priznati svojo nepopolnost, v drugem pa mora sprejeti drugo polnost za svoje dopolnilo. V obeh primerih se možnost polnosti skozi dopolnjevanje kaže kot nemožna. Poudarek je na hkratnosti in enosti tega gibanja možnosti in nemožnosti.²⁷

Neujemljivost, zvijačnost, morbidnost in burkaštvo Tota imajo torej skupni koren v odtegnitvi lastnega in v logiki, ki izhaja iz te odtegnitve. Zato po Derridaju Tot ni ne bog sam ne služabnik boga, temveč nekakšen *joker*, ki se ga lahko ne glede na barvo kart kadarkoli potegne iz rokava, je torej nekakšen vselej »razpoložljivi označevalec« (ibid.). Predvsem pa je Tot sam tisti, ki si svojo vlogo izbere po lastni volji in presoji.

Splošni sklep iz dosedanje razprave bi se glasil, da Derrida vztraja na tem, da načetost identitete boga pisave ni negativna ali slabšalna, da ne gre na škodo identitete, temveč je zanjo konstitutivna. Identiteta predpostavlja moment neidentitete, moment, ki se ga ne more polastiti. Ta odtegnitev je pogoj konstitucije identitete. Kar pomeni, da moramo mesto Tota na neki način misliti kot mesto same te načetosti, ogrožanje identitete, ki jo spodbudi, pa kot njeno afirmacijo. Povedano drugače, Totu lahko zagotovimo prehod med njegovimi heterogenimi funkcijami le pod pogojem pripoznanja tega, da nima lastnega mesta in da nima identitete. Če bi imel identiteto, potem bi bil *coincidentia oppositorum*, vselej možno poslednje pribežališče diskurza. Tako pa lahko njegovo najbolj stalno mesto in njegovo najbolj trdno identiteto priskrbi le manko lastnega mesta in samoidentitete.

Predvsem pa Tot sam spodbudi igro nadomeščanja in dopolnjevanja. Z njim nastopi zmešnjava, zruši se obstoječa hierarhija in načne

27. O »Logiki dopolnila« podrobno razpravljamo v spremni študiji k Derridajevi *O gramatologiji*, str. 383-428.

uveljavljeni red. Toda skozi ogrožanje reda ta red šele vzpostavi. To ga je hkrati postavilo za boga smrti in za boga življenja, ne da bi bil zvedljiv na eno ali drugo. Zanima ga namreč zgolj zaplet in igra obojega, zanima ga »smrt kot ponavljanje življenja in življenje kot ponavljanje smrti« (*ibid.*). Tot vselej nedoločno drsi med obema poloma, kar mu omogoči, da se vsiljuje kot prehod iz enega v drugega.²⁸ Tot je nekakšna praartikulacija nasprotij, zato je področje njegovega delovanja tako široko in raznovrstno. Privoščiči si lahko tako paradokсно dvojno vlogo, da se hkrati ponuja kot bog računa in aritmetike, a tudi kot bog okultnih znanosti, bog astrologije in alkimije. Uspešno se znajde v vseh teh vlogah, in dejstvo, da si vloge nasprotujejo ter se celo izključujejo, zanj ne predstavlja nobene težave. Tot si vselej izbori mesto v tej nedoločenosti in nekompatibilnosti. Toda obenem znotraj pozicije, v kateri se nastani, vselej ohranja vrzel, skozi katero se lahko izmuzne. Igra torej dvojno igro in si vsakokrat po potrebi nadene drugo masko ali zaigra na drugo struno. Zvijajčnost je njegov temeljni atribut in bistvo njegovega delovanja.

Od tod Derrida potegne sklep, da Tot sam ni nikoli prisoten. Prisotnost je nemara edini atribut, ki ga Totu ne moremo z gotovostjo pripisati. Konsistentnost Tota je namreč odvisna od tega, da se v nobenem trenutku ne pusti povsem zvesti na prisotnost. Pod tem

28. Tako je pozicija Tota in s tem mesto pisave znotraj pojmovnega okvira nakazalo tudi določen odgovor, ki ga je zahtevalo Heglovo gibanje negativnosti kot gibanje razuma. To gibanje je gibanje smrti, ki omogoči posredovanje šele skozi uničenje vsake neposrednosti: »S tem se zastavi ključni problem: kako od tega mrtvega in razsekanega najti pot k življenju – a ne kot tistemu organskemu življenju, ki je s posegom negativnosti razuma nepovratno izgubljeno, temveč k onemu življenju duha, ki mora prestatati smrt? Kako misliti življenje na ozadju mrtvega, onkraj smrti? Življenje pojma je tisto, ki se je zmožno najti in nadaljevati prav v 'absolutni raztrganosti.'« (Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 59-60.) Logika dopolnila, ki se izmika pojmu, je tu bolj kot kdajkoli blizu Heglovemu delu pojma, čeravno se poskuša od njega distancirati. Navkljub maloštevilnim mestom tega distanciranja in morda včasih nasproti Derridaju smo prepričani, da je delo dekonstrukcije zajeto celoviteje, kolikor se ga reflektira iz omenjene bližine in ne v opoziciji do nje.

pogojem ohranja pozicijo nedoločenosti in si zagotovi fluidnost med svojimi mesti. Toda za Tota je prav tako težko reči, da je neprisoten. Vselej namreč hlina prisotnost. Nastopa kot simulakrum prisotnosti, s tem pa tudi kot simulakrum določitve in pomena. Tot torej svojo nedoločenost prikazuje kot trdno in gotovo.

Doslej smo Theuthovo ali Totovo *téchne* prikazovali kot dvoumno, umetno in premeteno spretnost, ki je spričo svoje neoprijemljivosti vzbujala nelagodje. V *Filebu* (16 C) pa Platon spregovori o tradiciji starih, po kateri je vse obstoječe sestavljeno iz enega in množva ter na sebi hkrati združuje mejo in neskončnost. Stari so torej poznali dialektiko, saj jim je bila božanska znanost blizu zavoljo njihove bližine z Bogovi. Tu pa pride do presenetljivega obrata, ki Platonova razmišljanja v *Faidrosu* postavlja v povsem drugo perspektivo. Omenjeno dialektiko naj bi v vsej možni jasnosti posredovala ravno pisava, se pravi Theuthova stvaritev. Pisava naj bi pojasnila tisto, česar govor ne uspe pojasniti. Kar dvakrat (17 A in 18 B) Sokrat poudari, da bodo črke ponazorile in pojasnile tisto, o čemer bo tekla beseda v dialogu.

Omenjena situacija je torej zopet diametralno nasprotna prikazu pisave v *Faidrosu*, kjer sta jasnost ali pomenska enoznačnost povsem nekompatibilni s pisavo. Ker pa je v *Filebu* pisava prikazana drugače, je drugače razumljeno tudi mesto Theutha. Če je bil namreč Theuth doslej prikazovan kot bog razlike, zvijače in neznanstvenih tehnik, potem sedaj nastopi kot bog enotnosti. Theuth naj bi namreč prvi odkril, da znotraj glasu obstajajo samoglasniki, se pravi množstvo samoglasnikov, da pa v glasu hkrati najdemo tako nezvočne elemente, ki ustvarjajo hrup, kot tudi povsem neme tvorbe (*aphona*). In nihče drug kot ravno Theuth je zaslužen za vzpostavitev vezi med temi elementi in za utemeljitev določene enotnosti, ki tvori govor, tako pa tudi za formiranje znanosti o tej enotnosti, tj. gramatike. Theuth, ki je v *Faidrosu* vpeljal razliko, sedaj poveže različne elemente v enotnost. Kvazi-znanostim, ki se jih je pripisovalo Theuthu, je sedaj

postavljena nasproti neka avtentična znanost, znanost v pravem pomenu besede, znanost o povezovanju elementov govora, gramatika. Kdo je torej Theuth in kakšno je mesto pisave pri Platonu? Odgovor na obe vprašanji je tu videti bolj oddaljen kot kdajkoli prej.

Farmacija in filozofija

Videli smo, da je tehnika pisanja bržkone tisto, kar je Theuthu najbolj »lastno«, se pravi tisto, kar je najbolj prilično njegovi figuri. Analogno s tem, da Theuth figurira kot vez med življenjem in smrtjo, tudi mrtve črke dopolnjujejo manko živega govora. Theuth in pisava figurirata kot prehod med življenjem in smrtjo, sta vmesnika med obojim. Tot namreč ni le grobar, ni le tisti, ki ima opraviti s smrtjo, je tudi zdravnik, se pravi tisti, ki si prizadeva ohraniti življenje: je tudi *bog zdravlilstva*, se pravi bog *pharmakona*.²⁹

Že egipčanski mit o izvoru pisave tako vzpostavlja določeno vez med pisavo in *pharmakonom*. Bog obeh je isti. In obakrat gre za *techné*, za neko dopolnilno dejavnost, s katero naj bi zapolnili določen manko, manko spomina in manko obrambe organizma pred razvojem bolezni. Poleg zapolnitve opisanega manka naj bi obe dopolnili prispevali k povečanju učinkovitosti. Pisava in *phármakon* sta namreč delo polboga, z njuno pomočjo naj bi ta polbog boljše opravljal svojo nalogo reprezentanta. Izboljšal naj bi spomin in povečal svojo zdravilno moč. Tu pa nastopi naslednja težava: kako obvladati učinke *pharmakona*, se pravi natančno določiti čas, način in količino odmerka. Zdravnik, *pharmakeús*, razpolaga z védenjem o *pharmakon*u. Toda ker je s *pharmakonom* vselej povezana negotovost, ker je ta negotovost vpisana v sam *phármakon*, je vsako védenje o njem le delno, se pravi pomanjkljivo in nikoli gotovo. *Pharmakeús*, tisti,

29. Mit namreč pravi, da je Tot vrnil Horusovo oko nazaj na njegovo mesto in po tej uspešni ozdravitvi je Tot napisal »knjigo receptov«. Cf. *O gramatologiji*.

ki je večč rokovanja s *pharmakonom*, mora prikriti manko svojega védenja. Če hoče ohraniti svojo kompetentnost, mora zadržati podobo popolnega védenja. Sokrat razgalja to prikrivanje in ga – ne zgolj po naključju in zunanji analogiji – primerja z védenjem, ki je zapisano v knjigah. Ker operirata z nedoločenostjo in jo poskušata prikazati kot določenost, sta zapisano védenje in *phármakon* deležna norosti. Platon jo opiše takole:

»Potem bi, mislim, rekel, da je ta človek prismojen, in da je nekje v kaki knjigi nekaj bral ali slučajno naletel na neka zdravila in zdaj misli, da je postal zdravnik, ničesar pa o tej umetnosti ne razume.« (*Faidros* 268 C, str. 62.)

Norost, nevédenje in neznanstvenost povezujejo knjigo in *phármakon*. S knjigo je moč rokovati tudi brez razumevanja zapisanega, s *pharmakonom* prav tako. Toda to trgovanje z nevednostjo in prodajanje te nevednosti za vednost ni zgolj temačna plat, ki tu pa tam dopušča zlorabo medicine in pisanja; ta možnost manipulacije in simulakruma je neločljiva od njiju, je njuna nujna možnost. Medicina mora vzeti v zakup, da ne ve vsega in da ne more docela obvladati vseh učinkov *pharmakona*, medtem ko je knjiga arhiv neživega *logosa*, ki mu je odvzeta sposobnost obrambe, zato ga je moč razumeti napačno. Nedoločenost je torej temeljni atribut in srž strukturiranja pomena in funkcije *pharmakona* in pisave.

Problem pisave in *pharmakona* je potemtakem vseskozi v tem njenem statusu dopolnilnosti, statusu zunanjega dopolnila, ki ne more odtehtati vsega tistega, kar izhaja iz notranjosti *logosa* in/kot duše. Ne glede na to, da ta notranjost na neki točki sama zahteva dopolnilo, ostaja dopolnilo po definiciji vezano na zunanost in nikoli ne more biti »notranje« dopolnilo. Zato je dopolnilo neločljivo od zla, ki je v platonizmu vselej zlo zunanosti.³⁰ A vendar, ali pisavo res lahko do

30. Saussure je poskušal pisavo misliti iz nedeljivosti »mišljenja-zvoka«, s tem pa na

konca zadržujemo v mejah zunanosti, se pravi na mestu (zunanje-
ga) dopolnila?

Mit o izvoru pisave je izpostavil določen razcep. Z njim smo vstopili v igro dopolnjevanj, nadomeščanj in razlikovanj. Theuth pisavo ponudi Tamusu v prepričanju, da sta védenje in spomin v njej našla svoj *phármakon*-zdravilo. Toda *phármakon* ni le zdravilo, je tudi strup, droga, urok, slikarska barva in ljubezenski napoj (*Faidros* 274 E). Kralj Tamus vidi v pisavi prav tako *phármakon*, toda *phármakon*-strup. Od kod izhaja omenjeni razcep? Ali slednji predpostavlja predhodno enotnost? Ali lahko mislimo razcep *pharmakona*, če ne izhajamo iz neke enotnosti, ki se naknadno razcepi? V primeru, da ta enotnost ne obstaja, razcep česa je potem razcep *pharmakona*? Ali je ta razcep morebiti lahko izvoren razcep, se pravi razcep, ki šele rodi enotnost?

Phármakon je razpet med svojo škodljivost in svojo koristnost, med strup in zdravilo, neobvladljivost in obvladljivost. In sicer na povsem enak način kot pisava. Derrida v svoje branje Platona vstopa skozi predpostavko, da je ta polisemičnost *pharmakona* nerazčlenljiva. Polisemičnost pa poleg nedoločitve omogoča tudi naddoločitev (*La dissémination*, str. 80). Brez te minimalne predpostavke ni možen noben diskurz o *pharmakonu*. Seveda pa je enotnost *pharmakona* ravno ključni problem, saj ta enotnost ni enovita. Derrida torej predpostavlja, da omenjena enotnost obstaja, s tem pa še ne predpostavlja, da je ta enotnost homogena in nekonfliktna. Enotnost *pharmakona* je kvazi-enotnost njegove ambivalentnosti. Združuje tako racionalno plat, tehnično in terapevtsko kavzalnost *pharmakona*, kot tudi njegovo škodljivo plat, se pravi tiste učinke *pharmakona*, ki jih ni mogoče obvladovati in ki imajo nejasno, celo okultno, magično moč.

prvi pogled vnaprej poda odgovor na vprašanje po vrednosti in vlogi pisave: »Pisava bo 'fonetična', bo zunanost, zunanja reprezentacija govornice in tega 'mišljenj-zvoka'. Nujno bo morala operirati izhajajoč iz že konstituiranih enotnosti pomena, pri formaciji katerih ni nikoli sodelovala.« (*O gramatologiji*, str. 44-45.)

Kaj to pomeni za Derridajevo branje Platona? Predvsem to, da vsakokrat, ko Platon uporabi termin *phármakon*, v razpravo vnese celotno napetost ambivalentnosti tega termina. Toda, kot smo videli, je po Derridaju nujno vztrajati na tem, da je omenjena polisemičnost nezvedljivi sediment besede *phármakon*. Tako je nedoločljivost med koristnostjo in škodljivostjo *pharmakona* navzoča tudi tedaj, ko je njegov pomen na videz enoznačen. Za Derridaja je torej polisemija besede *phármakon* vselej determinirana s to notranjo enotnostjo in nenavadno logiko. Tukaj se ne končuje, temveč šele pričinja napor dekonstrukcijskega branja. Kajti omenjena *kvazi*-logika veže besedo *phármakon* na njenega označevalca, hkrati pa tudi razprši in zakrije pojem *pharmakona*, ga inficira z določeno neberljivostjo. Enotnost *pharmakona*, ki je rezultat učinkovanja strukturnih prisil, se zavoljo taistih prisil prikrije oziroma zabriše. Njena fenomenalnost je nefenomenalna. Strukturne prisile namreč vselej nastopajo kot pogoj (ne)možnosti pojma.

Derrida torej vztraja na simultanosti vseh pomenov besede *phármakon* v vsaki njeni rabi, enotnost te besede pa razlaga skozi ekonomijo strukturnih prisil. Prepričan je, da lahko le skozi omenjeno vztrajanje pojasnimo aporije, ki spremljajo Platonov diskurz o *pharmakonu*. Toda če hoče Derrida to simultanost utemeljiti, mora dokazati, da je igra pomenov, v katero je *phármakon* vpet ne glede na naravo njegove priložnostne rabe, sistematična igra. Slednjo smo že izpostavili znotraj relacije med Theuthom, *pharmakonom* in pisavo. Ti termini na njeni osnovi ohranjajo nenehno prisotnost razmerja med »različnimi sedimenti in različnimi regijami kulture« (*La dissémination*, str. 108). To razmerje in te vezi ostajajo na delu ne glede na to, ali jih avtor prepozna, jih poskuša prekiniti ali na novo vzpostaviti. Sistematičnost namreč ni nasledek avtorjevih intenc in ni rezultat nekega hoteti-reči, sistema semantike. Sistematičnost je najprej rezultat te predhodne sedimentacije, ki se odvija znotraj naštetih terminov. Sedimentacija, ki je na delu v lastnem imenu Theuth, v

substanci *pharmakona* in v instanci pisave, tako konstituira vez med njimi. Vsakokrat gre za isto sedimentacijo. Eksplicitno ali implicitno, vede ali nevede, ti termini so rezultat kompleksne, večplastne členitve, ki ostaja nezvedljiva tudi tedaj, ko je njihova semantika navidez nesporno enoznačna. V tem je ekonomija strukturne prisile in s tem so odgovori na vprašanja glede statusa Theutha, *pharmakona* in pisave zaobseženi v enem samem in istem odgovoru. Dekonstrukcija ali, bolje, desedimentacija te določujoče strukturne prisile je poskus, da pridemo do tega enega odgovora.

Če je Theuth pisavo predstavil kot *phármakon*-zdravilo in če jo Tamus razume kot *phármakon*-strup, potem skušata oba potihoma izničiti njeno polisemičnost. Tako je *phármakon* substanca, ki se upira vsaki analizi in enoznačni določitvi. Toda če se substanca upira analizi, potem to ne more biti substanca. Kajti *ousía* je za Grke vselej nekaj določljivega, in tudi filozof, ki mu je zaupana določitev *ousije*, se »vedno predaja ideji bivajočega« (Sofist 254 A). Če bi bil *phármakon* neka *ousía*, potem bi moral biti določljiv in prisoten. Tako pa je vzrok nedoločljivosti *pharmakona* v tem, da je zaznamovan z (nedoločljivo) nesubstancialnostjo, se torej na neki točki daje kot nesubstanca in neprisotnost. Farmaciji, ki temelji na preračunanih in obvladljivih učinkih substanc, grozi, da se sprevrže v alkimijo. A tudi filozofija se znajde v podobni situaciji. Ker se upira analizi, se *phármakon* izmika tudi dialektičnemu mišljenju; *phármakon*

»je tisto, kar se upira vsakemu filozofemu s tem, da ga kot ne-identiteta, ne-bistvo, ne-substanca neskončno presega, prav s tem pa mu vsili neizčrpno nevšečnost njegovega jedra in njegove bistvene odsotnosti« (La dissémination, str. 79).

Čeprav *phármakon* nastopi dokaj nevsiljeno in kot povsem postranska reč, ogrozi sam temelj. Dopolnilo ogroža tisto, česar dopolnilo je. Zato vidi filozofija v *pharmakonu* *unheimliche* moment ne le vsled tega, ker ga ne more zvesti na neko določenost, temveč

predvsem zato, ker se ji skozi refleksijo tega nedoločljivega momenta vsiljujejo vprašanja glede lastnega temelja. Nastop nesubstance je potemtakem grožnja, ki učinkuje kot tiha prisila, da se skrene z utečenih poti. Že Platon se zaveda, da nedoločenost *pharmakona* in nedoločenost pisave nista nekaj kratkomalo onstran določitve.

»... v farmaciji ne moremo ločevati zdravila od strupa, dobrega od zlega, resničnega od napačnega, zunanjega od notranjega, vitalnega od smrtnega, prvega od drugega ipd. Mišljen v tej izvorni reverzibilnosti, je *phármakon* isto natanko zato, ker nima identitete. In isto (je) kot dopolnilo. Ali kot razlika. Ali kot pisava.« (*Ibid.*, str. 195.)

Pisava ni brezpomenska; če zavaja, potem zavaja, ker pomeni le malo. Malo pa pomeni zato, ker je komaj³¹ ali pa sploh ni bivajoča. Nedoločenost in nesubstancialnost *pharmakona*-pisave zahteva določitev. In ta zahteva po določitvi, zahteva po umestitvi v védenje ima formo prisile: nejasne, a vendar nedvoumne prisile.

Tudi Sokrat tej prisili ne uide. Nasprotno, primoran je storiti tisto, česar deklarirano nikoli nima namena storiti. Zapustiti mesto. Dialog *Faidros* se pričinja s sceno, ko Faidros in Sokrat odideta na sprehod iz mesta. Faidros to predlaga, Sokrat pa pobudo brez obotavljanja sprejme. Že tu je pomenljiva Faidrosova utemeljitev – Derrida je ne omenja – tega dejanja, v kateri se skliče na avtoriteto nekega *pharmakeusa*: »Toda po nasvetu tvojega in mojega prijatelja zdravnika Akumena se navadno sprehajam po podeželskih potih, zakaj on pravi, da so taki sprehodi manj utrudljivi kakor sprehodi po tekališčih in vežbališčih.« (*Faidros*, str. 5.) *Pharmakeus* torej nagovarja k temu, da je koristno zapustiti polis.³² Zakaj je to pomembno? Sokrat ni

31. To »komaj« bivajoče ni neposredni atribut pisave, temveč izhaja iz njene časovne narave. Primerjaj analizo Aristotelove aporije časa v *Fiziki IV*, kjer je »zdaj« (*n?n*) opisan kot »komaj« ali »slabo« bivajoče (v Derridajevem tekstu »Ousia in grámme«, slov. prev. v *Izbranih spisih*, str. 29-67). Derridajevo pojmovanje časa smo analizirali v članku »Vsakokratnost in ponavljanje«, *Problemi 1-2*, Ljubljana 1995.

32. In kot da to ne bi bilo dovolj, celo Sokrat sam le nekaj strani naprej navaja bajko o

filozof narave, ni filozof, ki bi svoje védenje iskal v naravi, saj narava po njem ni mesto védenja. O naravi, gibanju in kreaciji sveta Sokrat razmišlja iz drugih, tj. avtognoseoloških izhodišč. Sokrata torej zanima polis. Ljudje so tisti, ki ustvarjajo védenje, zato je polis miljé, v katerem se to védenje poraja, pri čemer to porajanje spremlja vrlina, *areté*. Zapustiti polis bi pomenilo prikrajšati se za védenje. Vsled tega Sokrat do konca vztraja v mestu. V pravem pomenu besede do konca, saj mesta ne zapusti niti pod grožnjo smrtne obsodbe. Toda če trobelika, *phármakon*-strup, ki bi mu lahko ušel in s tem ostal pri življenju, za Sokrata ni dovolj velik razlog, da bi zapustil polis, kaj je potem razlog temu, da to vendarle stori povsem prostovoljno? Če grožnja s smrtjo ne odtehta tega, da se oddalji od lastnih vodil, kaj bi potemtakem Sokrata sploh še lahko prisililo v ta odmik? Očitno ima beseda *pharmakeusa* za Sokrata določeno težo. Še bolj bistven razlog za odhod iz mesta pa tiči v nekem »drugem« *pharmakonu*, namreč v knjigi, v zapisanem Lysiasovem govoru, ki ga Sokratu prinese Faidros (230 D). Veriga farmacevtskih terminov se tako členi in iz metaforičnih pomenov prehaja v dobesedni pomen ter obratno. Ta *phármakon*-pisava vzbuja Sokratu dovolj veliko skrb, da je pripravljen storiti zanj nesprijemljivi korak. Sam tako priznava: »Polja, posestva in drevesa me nočejo nič učiti, pač pa ljudje v mestu. Ti pa se mi zdiš, da si našel sredstvo, ki naj me prisili, da bi hodil ven.« (*Faidros*, str. 10.) Zavoljo pisave se Sokrat pregreši zoper lastno pravilo. Seveda pa je pri vsem tem nekaj od vsega začetka vendarle nesporno. Sokrat odide iz polisa kot mesta védenja izključno z namenom, da bi branil védenje. Sokrat torej vseskozi stoji na poziciji védenja, zato je tudi ta odhod zanj v službi védenja.

Dialog *Faidros* se tako pričinja na robu mesta, začenja se tam, kjer védenje ni doma in ni več živo prisotno. Na mestu tega odmika od védenja steče beseda o tistem, kar v sebi uteleša takšno odsotnost,

Farmakeji (*ibid.*, str. 8 ff). Veriga farmacevtskih terminov torej na kar nekaj ravneh podpira dialog.

o mrtvem védenju, o védenju, ki je bilo nekoč živo navzoče nekje drugje. Dialog se pričinja z razpravo o knjigi. Toda, presenetljivo, mrtve črke tokrat oživijo. Če je bila prva nenavadna Sokratova poteza v dialogu *Faidros* v tem, da zapusti mesto, je druga v pomenljivem razmerju, ki ga zavzame do knjige. Faidros namreč Sokratu predlaga, da bi najprej po spominu v grobih potezah obnovil Lysiasov govor, ki ga sicer ne zna na pamet, zato pa ga je napisanega prinesel s seboj. A Sokrat ga zaustavi, rekoč:

»Najprej mi, moj dragi, pokaži, kaj imaš v levici pod plaščem; slutim namreč, da je to tvoj govor. Če je tako, mi verjemi, da te imam sicer res zelo rad, toda če je tukaj sam Lysias, da bi se ti pri meni vadil, tega nikakor ne nameravam. Pa vendar, kar pokaži!« (*Faidros* 228 D, str. 7.)

Knjiga, zapisani diskurz naj bi bil *lógon autón*, *lógos* sam. V omenjeni knjigi naj bi bil navzoč Lysias *in persona*. Ni najmanjšega sledu o kakem problematičnem reprezentantu *logosa*.³³ Sokrat tako Faidrosu ne pusti do besede, ne zanima ga živi govor in živo védenje, pač pa mrtve črke. Slednje imajo tukaj vrednost *logosa* samega.³⁴ Kako sedaj misliti to testamentarnost in grožnjo s smrtjo, ki jo vnaša *phármakon*-pisava? Nedvomno z ozirom na védenje in iz njega. Grožnjo s smrtjo Sokrat na tej točki prikaže kot konstitutivni del samega védenja, se pravi kot moment, ki je bistven za nauk o idejah: »Če pristopi smrt k človeku, umre potemtakem očitvidno samo to, kar je

33. Takorekoč istovetno konstalacijo zasledimo še v drugem znamenitem Platonovem dialogu, namreč *Parmenidu*, kjer se pogovor prav tako odvija »zunaj obzidja«, kamor »je prišel še Sokrat in mnogi drugi z njim, želeč slišati Zenonove spise, ki so jih tedaj prvič prinesli semkaj; Sokrat je bil tedaj še prav mlad. In tako jim je spise bral sam Zenon, medtem ko se je Parmenid slučajno zadrževal zunaj.« (Platon, *Parmenid*, slov. prev. v *Razpol* 9, Problemi 7-8, Ljubljana 1996, 127 C, str. 8.)

34. Pomenljivo pa je v *Zakonih* (957 C – 958 A) takšen protistrup tudi ponotranjena *grámmata* v duši sodnika. Zakoni dobijo trdnost s tem, da se jih zapiše. Zapisani zakoni bodo zagotovili, da se jih spoštuje tudi v odsotnosti zakonodajalca: govor zakonodajalca je skozi njega povsem ohranjen. Pisava, ki je drugje označena za nedoločni *phármakon*, tokrat priskrbi določnost in trdnost.

minljivega na njem, neumrljivi del pa se smrti umakne ter odide nedotaknjen in neuničljiv... Če je duša neumrljiva, ji je potrebna skrb ne samo za kratko ped časa, ki mu pravimo življenje, ampak za vso večnost.«³⁵ Tisto onstran življenja, vključno s smrtjo samo, je torej za platonizem ključni moment gibanja, iz katerega se porodi *epistéme*. Tako končnost življenja ne zadošča za formiranje védenja in znanosti. Življenje ne more biti niti njun zadnji kriterij niti prvo počelo.

To ozadje nam bo pomagalo natančneje umestiti obsodbo pisave.³⁶ Kajti prej postavljeni kriterij znanosti, ki naj bi našla svoj model v zoologiji, je sedaj postavljen pod vprašaj. Na prvi pogled nasprotno stališču iz *Faidona* gre v *Faidrosu* za povsem drugo vrsto obrambe filozofije in védenja, ta obramba pa mora pojasniti tudi nefilozofijo in nevédenje. Gre za obrambo *živega* védenja in dialektike nasproti sofizmu, ki je – to je njegova strah vzbujajoča odlika – pričel pretanjeno ubirati nova pota. Ne zadovoljuje se več z umetnostjo govora, ampak je posegel po drugačnem orožju, po *téchne* pisave. Zato mora Sokrat zapustiti polis kot mesto védenja in se opreti na knjigo kot mrtvo védenje. In zato poskuša Platon v *Faidrosu* ločnico med življenjem in smrtjo narediti za transparentnejšo. Težava pa je v tem, da ravno ta ločnica onemogoča vsako transparentnost, tj. ravno ta ločnica vpeljuje v diskurz določeno obskurnost.

Platon tako že na prvih straneh *Faidrosa* navede vse momente, okoli katerih se bo kasneje pletla razprava: Lysiasa in njegov zapisani

35. Platon, *Faidon*, v: *Poslednji dnevi Sokrata*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 222-223.

36. Pisava, doslej povezovana z izgubo vira in smrtjo, se nasproti organskemu ustroju živega logosa sedaj postavi kot začetek, ki ga življenje že vračuna. Zoologija tako ni več ustrezen model znanosti. Natanko to se zgodi pri Heglu, ko se organska metaforika naenkrat utopi v prevladi neartikuliranih, iz svoje celote iztrganih momentov. Anatomija postane tedaj model znanosti: »Zdaj pa se kot temeljna filozofska gesta postavlja prav mortifikacija, iztrganje iz organske povezanosti, razdejanje, uboj stvari. Življenje ne more biti več model za silo povezave (kot ga je Hegel postavljaval v zgodnjih spisih), ne more več biti analogon za življenje duha – šele smrt je začetek duhovnega življenja.« (Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I*, str. 59.)

govor, sofista in dialektika, živi *lógos* in *lógos*, ki ga poskuša predočiti knjiga, ter seveda *phármakon*. Theuthova zvijača, da s pisavo preslepi boga in mu v dar ponuditi nekaj, kar na sebi nima nobene vrednosti, ne uspe. Pisava je označena za zvijačnost, njena korist je simulakrum. Dar je razkrit kot strup. Bog-kralj naposled pove resnico o pisavi in razkrinka Theuthovo namero. Zato Platon vselej dvomi v *phármakon*-pisavo, se pravi tudi tedaj, ko je govora o njeni koristnosti. *Phármakon* za Platona nikoli ne more biti kratkomalo koristen, ampak je vselej mešanica med dobrim in slabim.³⁷ Tako je tudi s pisavo, ki ni nikoli dobra, ampak vedno le mešanica dobrega in slabega. Kajti pisava, *phármakon* in mit so tujki, prihajajo od zunaj, tako pa ne izpolnjujejo prvega pogoja za to, da bi bili lahko razumljeni kot nekaj dobrega.

»Knjiga, mrtvo in rigidno védenje, zaprto v *biblia*, akumulirane zgodovine, nomenklature, recepti in formule, ki se jih naučimo na pamet, vse to je tuje živemu védenju in dialektiki na enak način, kot je *phármakon* tuj medicini. In kot je mit tuj védenju.« (*La dissémination*, str. 81.)

Toda pisava, o kateri govori Theuth, in pisava, ki jo ovrednoti Tamus, sta vsemu navkljub ena in ista pisava. Obakrat gre za isto »enotnost označevalca«, za natanko tisto enotnost, ki združuje vse možne pomene *pharmakona*, ki jih zajema grščina (*ibid.*, str. 111). Virtualnost referenčnosti besede tvori njena enotnost ne oziraje se na to, ali se jo eksponira ali ne, ter ne glede na to, ali se jo poskuša reducirati na en sam določen pomen. Virtualnost je torej enotnost, ki funkcionira mimo intence diskurza. Ali kot pravi Derrida, *phármakon* deluje kot znak, se pravi kot nerazdružljiva enotnost označevalca in označenca (*ibid.*, str. 113). Zato je vsak prevod besede *phármakon* ne le nemogoč, temveč nedopusten, saj nasilno razbije njeno enotnost. Toda to nasilje je prav tako neizogibni del vsakega diskurza

37. Cf. Protagora 354 A in Fileb 46 A.

o *pharmakonu*. Še več, po Derridaju je nasilnost semantične redukcije besede *phármakon* že učinek farmacevtske verige. *Phármakon* torej implicira tako enotnost kot načetje te svoje enotnosti. Ta notranja protislovnost je zakon tekstualnosti:

»Ker je tekstualnost konstituirana iz razlik in razlik razlik, je po svoji naravi absolutno heterogena in ima nenehno opraviti s silami, ki jo poskušajo uničiti.« (*Ibid.*, str. 111.)

Ni torej protislovja med tem, da Platon po eni strani upošteva enotnost besede *phármakon* in da po drugi strani nenehno razbija to enotnost. Ta dvojna gesta, ki je protislovnost in avtodestruktivna, izhaja iz samega teksta, iz tekstualnosti kot tkanja ali tkiva razlik. Vsak poseg v takšen heterogen in diferenciran korpus, ki bi poskušal izluščiti eno samo težnjo in en sam enovit pomen, bi zagrešil nasilje nad celotnim sistemom razlik. Predvsem pa bi zagrešil sam ta sistem. Če *phármakon* prevajamo z eno samo besedo, potem prekinemo njegovo enotnost in zato obenem to enotnost zgrešimo. Vsakršen prevod besede torej pušča enotnost *pharmakona* nedotaknjeno oziroma jo na neki način zgreši tisti hip, ko je videti, da jo locira.

Platon tako obsoja *phármakon* ne glede na to, ali ga razume kot korist ali kot zlo. V vsakem primeru *phármakon* ni nikoli dobro na sebi. Enako velja za pisavo. Tudi če jo uporabljamo dobronamerno, pisava vselej dopušča manipulacijo. Do tega prihaja v prvi vrsti zato, ker sta *phármakon* in pisava nekaj umetnega, ker sta produkt neke *téchne*. In vse, kar je umetno, se postavlja nasproti življenju, se pravi naravnemu življenju. To biti-nasproti-življenju je predmet obsodbe, ker je vselej deležno slabega: »Kot nasprotna življenju, pisava – ali če hočete *phármakon* – zgolj premešča in celo izzove zlo.« (*Ibid.*, str. 113.) In ker je vselej deležna slabega, pisava ni nikoli gola mnemotehnika resnice, ampak načenja spomin. Pisava ni nikoli čista mnemotehnika, ker proizvaja presežek/manko, je hiper/hipo (re)produkcija, (re)produkcija brez dobre mere. Zato ni dobra za *mnéme*,

temveč kvečjemu za *hypómnēsis*. Na enak način *phármakon* deluje proti življenju tudi tedaj, ko mu pomaga. Obakrat gre za to, da Platon pisavi in *pharmakon*u ne more pripisati dobrega na sebi in se zato tudi ne sprijazni z njuno vlogo golega pomagala. Pomagalo je deležno obsodbe, ker zgolj premešča in hkrati nemara potencira možnosti zla.

Ločnica med dobrim in slabim je bržkone videti nedorečena. Toda v *Timaju* (89 A) Platon natančno opredeli, kdaj je neko gibanje dobro: namreč tedaj, ko izvira iz lastne dejavnosti. Če prejme gibanje spodbudo od zunanjega vzroka, potem je to gibanje nedvomno slabše in manj naravno. Najslabše gibanje pa je tisto, ki ima svoj začetek v tujem vzroku. Če pisava proizvaja nasprotno učinke od tistega, kar od nje pričakujemo, potem je temu vzrok to, da je pisava nekaj tujega, da prihaja od drugod, iz druge kulture. Videli smo, da je pisava vselej zunanja glede na *lógos* kot *zôon*. Ker je zunanja življenju, je pisava zaznamovana s smrtjo. Pisava namreč živi iz smrti, funkcionira tudi v primeru odsotnosti avtorja zapisa in tudi po njegovi smrti. Toda ali ni to kljubovanje posledica tega, da neko psihično odsotnost dopolnimo s fizično (*ibid.*, str. 119)?

Odgovor na to vprašanje ni enostaven, saj zapis ne pripada več redu *phýsis*. Zapis ni živ. A ne le to. Pisava, kot smo videli, ogroža organizem, ogroža avtonomnost *mnéme*, ki je živa enotnost *phýsis* in *psyché*. Pisava spravi spomin v skušnjavo, spominu obljublja permanentnost in stabilnost, a ga namesto tega uspava in oddalji od gibanja resnice, ki je pri Platonu neločljivo od gibanja *mnéme*. Rezultat je sedaj ta, da pisava namesto védenja spodbuja nevédenje, kajti pisava ne uspe preseči svoje vloge simulakruma, vloge, ki temelji na odpovedi lastnemu. Pisava je torej brez lastnega in zato vseskozi nastopa v vlogi reprezentanta in posnemovalca *logosa*, spomina, resnice in védenja. Ljudje, ki prisegajo na pisavo in ki jo uporabljajo, zato niso učenjaki, temveč dozdevni učenjaki, *doxósophoi*. S tem izrazom pa Platon označuje sofiste.

Taista logika usmerja tudi Platonovo razumevanje farmacije in medicine. Bolezen razlaga kot reakcijo organizma na vdor tujka.

Bolezen je nekakšna alergija kot odgovor organizma na infekcijo. Zato bolezen sodi v kategorijo dobrega gibanja, saj se rodi iz samega organizma. Organizem namreč organizira obrambo. Bolezen je torej gibanje, ki je lastno organizmu in ki zato še ni nekaj slabega. Takšna »normalna« ali »naravna« bolezen je namreč – tako kot vse dobro – avtarkična. Ker je bolezen nekaj, kar je telesu lastno, se to lastno brani pred vsem, kar je telesu nelastnega. Lastno se definira skozi to, da zagotavlja svojo integriteto in svojo inherentno naravo. Enako velja za vse, kar je dobro na sebi in kar skozi naravno gibanje razvije obrambo pred vsem, kar ga ogroža. Bolezen je torej način, kako organizem razvije lastno obrambo pred vdorom tujkov, denimo pred vdorom *pharmakona*-strupu.

Kolikor naravnemu gibanju bolezní dodamo *phármakon*-zdravilo z namenom, da okrepimo obrambo organizma, potem moramo po Platonu nujno vzeti nase določeno tveganje. *Phármakon* namreč v vsakem primeru ostaja substanca, ki je tuja organizmu. Nasproti bolezní, ki je kot reakcija na tujek delo organizma samega, *phármakon* v organizmu umetno ustvari določeno gibanje, nek presežek/manko v organizmu, ki ga ta organizem ni sposoben proizvesti. Razlika je torej v tem, da je bolezen naravna reakcija na vdor tujka, medtem ko je *phármakon* tujek, ki na izbruh bolezní odgovori s tem, da umetno in/ali od zunaj spodbudi obrambo organizma. Tu je seveda dejstvo, da je *phármakon* včasih edina rešitev za življenje organizma, povsem irelevantno. *Phármakon* po svojem bistvu ne more biti nikoli dober, ker je umetni produkt oziroma rezultat neke *techné*, ki organizmu vsili njemu nelastno gibanje. Zato bolezen kot normalno in naravno stanje – in seveda kot dobro gibanje – reagira na vdor *pharmakona*. Pred njim se brani s tem, da metastazira mesta bolezní, bolezen premesti in včasih pomnoži. Posledica: *phármakon* lahko izzove nove in nove bolezní.

Phármakon je potemtakem tujek: tudi ko nastopa kot zdravilo, tudi ko pomaga premagovati bolezen in ko deluje v prid organizmu, ostaja tujek. Toda kaj je tujek? Najprej nekaj zunanjega, nekaj, kar

od zunaj aficira sklenjeno celoto. In po Platonu tisto, kar prihaja od zunaj, organizmu ne more nikoli povrniti zdravja, temveč lahko to stori zgolj organizem s svojim lastnim spontanim gibanjem. Zato Platon svari pred rabo *pharmakona* oziroma ga priporoča le tedaj, kadar je to zares nujno potrebno.

Derrida razlago te ločnice med zunaj in znotraj dopolni z razliko med končnim in neskončnim, ki jo vpelje Platon. Bogovi so tisti, ki nimajo nobene vezi z zunanostjo ter ne podležejo nobenim boleznim in alergijam. Nasproti temu je človek vselej izpostavljen infekcijam (iz) zunanosti, vselej se brani pred vplivi od zunaj in je tako na neki način nezvedljivo vezan na zunanost. Bog ne potrebuje *pharmakona*, medtem ko je človek kdaj pa kdaj primoran poseči po njem. In bogovi so tisti, ki lahko izrečejo obsodbo, v kateri *phármakon* poistovetijo z zunanostjo: »*Phármakon* – ko vselej vznikne od zunaj – deluje kot zunanost sama in nima lastne in določljive vrednosti.« (*Ibid.*, str. 115.) Natanko ta logika je Platona zavezala k sprejetju Tamusove obsodbe pisave: pisava je tujek in tuje gibanje, vendar, tako kot *phármakon*, postane na neki točki neizogibna in nepogrešljiva. Oglejmo si sedaj ta nemogoči, a nujni prehod od tujosti k inherentnosti.

Zunaj/znotraj in izvorna kontaminacija

Nedoločenost oziroma dvoumnost pisave zahteva s strani Tamusa brezpogojno obsodbo pisave: pisava je *phármakon* za spomin. Kajti pisava-*phármakon* lahko proizvede obratne učinke od tistega, kar se od nje pričakuje. Zato *phármakon* vselej zaseda mesto nedoločenosti med dobrim in slabim, med resničnim in napačnim, med bistvom in videzom ter med notranjim in zunanjim. Ni ga moč z vso gotovostjo postaviti ne na eno ne na drugo stran, neumestljivost in nedoločenost pa zahteva obsodbo. V nasprotnem se namreč porušijo našete ločnice. Platon si tega seveda ne more privoščiti. Zato pisavo obtožuje ne

toliko kot »slabo« nasproti »dobremu«, temveč bolj kot nekakšen presežek tega nasprotja in vseh nasprotij nasploh. Na tej točki se Derridajevo branje Platona prvič jasno loči od utečenih interpretacij in komentarjev, še izraziteje pa od njegovih kritik. Derrida tudi odločno zavrne možnost, da bi šlo v dekonstrukcijskem branju Platona za vračanje k sofistom. Od vsega tega se Derrida distancira, kajti vsi našteti » modeli klasičnega branja so na neki točki preseženi, in sicer natanko na točki njihove pripadnosti notranjosti serije« (*ibid.*, str. 118), pri čemer ta presežek ne pade iz te serije, ni nekaj onstran nje, temveč je » zgolj premestitev serije. In določena guba – kasneje ji bomo rekli *zaznamek* v seriji nasprotij, celo v njeni dialektiki« (*ibid.*).

Derrida mora torej pisavo misliti drugače, saj klasični poskusi njene umestitve niso več zadovoljivi. Na točki odtegnitve pisave pojmu Derrida obrne perspektivo, znotraj katere misli Platon. Lahko bi namreč nadaljeval s presojanjem tega, kdaj je pisava bližja enemu ali drugemu polu nasprotja, kdaj se bolj približa dobremu in kdaj bolj slabemu, kdaj je bolj in kdaj manj v službi *lógos*a. Četudi bi bil odgovor z vsakim nadaljnjim korakom bolj točen, bi ostal aproksimativen. To pa Derridaja ne zadovolji. Po nedoločenosti pisave se zato vpraša iz horizonta same določljivosti, tj. iz pogojev, ki omogočajo določitev na splošno. Odtegnitev pisave vsaki določenosti vzame za model, po katerem se meri določitev kot taka. Te odtegnitve sedaj ne razume več kot meje določitve, temveč kot njen pogoj. Šele na točki, ko smo prišli do nedoločenosti pisave, postane možna utemeljitev sleherne določitve v zvezi z njo. Temu pravimo dekonstrukcijski obrat v mišljenju pisave.

S tem je branje platonistične aporije pisave dobilo nov zagon. Nemožnost subsumiranja pisave pod opozicije, s katerimi operira platonizem, sedaj ni več ovira in zagata mišljenja, temveč njegova ključna operacija. Da bi serija opozicij zaživela kot sistematično uverženje, mora eno izmed nasprotij zasesti mesto matrice za vsa ostala nasprotja. Takšno nasprotje je po Derridaju nasprotje *zunaj/*

znotraj. Toda pogoj, da se lahko postavi takšno matrično shemo, je danost nekega momenta, ki seriji opozicij uhaja: takšen presežni označevalec je pisava-*phármakon*. Pisava se torej ne pusti umestiti znotraj tistega, česar umestitev omogoča, ni je moč povzeti znotraj danih pojmov. Toda v enaki meri, v kateri je ni moč subsumirati pod te pojme, je od njih tudi ni možno enostavno ločiti. Presežni označevalec je do svoje serije v razmerju pripadanja/nepripadanja. Zato fantomskosti ali himeričnosti pisave ne moremo ločiti od *logosa*. Pisava je zunanje *logosa*, ki vdira v njegovo notranjost, je nekakšno arhetipsko nasilje nad njegovo notranjostjo. Toda prav *lógos* je zahteval dopolnilo pisave, notranjost je tista, ki je zahtevala zunanost. Ni možno več enostavno reči, da je pisava »zunanja« govoric. Ta nedoločenost med »zunaj« in »znotraj« pisave potegne za seboj vprašanja o (ne)določenosti same notranjosti *logosa*. Pisava se tako vsiljuje kot izvorni zaplet interiornosti in eksteriornosti.

»Sistem pisave nasploh ni zunanji sistemu jezika, razen če sprejmemo, da razcep med zunanostjo in notranjostjo poteka v notranjosti notranjosti oziroma v zunanosti zunanosti vse do te mere, da je imanentnost jezika na temeljni način izpostavljena interveniranju sil, ki so na videz tuje njegovemu sistemu. Iz istega razloga pisava nasploh ni 'podoba' ali 'upodobitev' jezika nasploh, razen če ponovno premislimo naravo, logiko in funkcioniranje podobe v sistemu, iz katerega bi jo radi izključili.« (*O gramatologiji*, str. 58.)

Pisava zunanje sistema jezika premesti v njegovo notranjost in razkriva, da je bilo to zunanje od vsega začetka znotraj njega. Toda ta premestitev je po Derridaju možna le, če »je«, ki povezuje zunaj in znotraj pisave, prečrtamo: zunaj ✕ znotraj. S tem je poudarjeno, da pisava ni zvedljiva na red prisotnosti, da ni misljiva kot prisotno bivajoče, tako pa jo je nujno postaviti na mesto nemogočega presečišča med zunaj in znotraj. Pisava nas namreč sooči s točko, na kateri ✕ zunaj znotraj, kot se glasi naslov poglavja iz *O gramatologiji*. A kaj to pomeni za sam *lógos*? Najprej to, da je *lógos* v prvi

vrsti vtis in da je »ta vtis skripturalni vir govornice« (*La dissémination*, str. 87). Kar pomeni, da »lógos ni kreativna dejavnost, da ni kontinuirani in polni moment božanskega govora ipd.« (*ibid.*).

Tako smo prišli do ozadja obsodbe pisave pri Platonu, do tiste globine, ki se kaže na površju njene retorike. Pisava vnaša v *lógos* sofizem, a ob tem razkriva, da je bil ta sofizem vselej že konstitutivni del *lógosa*. V tem je njen škandal. Prakticiranje pisanja je več kot le analogno sofistovi dejavnosti. Seveda tu ne gre brez protislovja, saj so sofisti v prvi vrsti mojstri govorjenja in prepričevanja, ki znajo do skrajnih meja izkoriščati možnosti govora. Ker pa sofisti izkoriščajo dvoumnosti jezika in ker se poigravajo s pomeni, tj. ker njihovo vodilo ni najprej sledenje resnici, sta sofist in pisava za Platona po svojem bistvu eno: oba puščata v nemar trdnost reference, samoreferenčnost in vezanost na notranje gibanje pomena. Kritika pisave tako sovпада s kritiko sofistov, Theuth in Tot sta na neki način prva, ki prakticirata *téchne sophistiké*.

Kaj potemtakem počne sofist? Kaj je sploh temeljna operacija sofista? Za Platona je sofist tisti, ki poskuša nevédenje prikazati kot védenje. Namesto z rečmi samimi, namesto z resnico trguje z znaki teh reči in z neresnico. Sofist je mojster poigravanja s spominom, s svojo hipomnezično tehniko ustvarja videz, da je prodril v *mnéme* in jo obvladal. To počne na način, da v govore vključuje najrazličnejše citate in da je sposoben citirati cele mitološke genealogije, jih po potrebi grobo iztrgati iz konteksta in spretno vključiti v druge kontekste. Iz kakega citata lahko proizvaja nove in nove kontekste, lahko predružači, popači ali povsem izbriše prvotni pomen citiranega teksta. Sofist to lahko stori, ker njegova *téchne* ni zavezana resnici, vsaj ne načelno, seveda pa je prefinjenost in pretanjenost njegove operacije v neopaznosti in ustvarjanju videza resnice in koherentnosti povedanega. Pomen in kontekst dobita pri sofistih zelo ohlapno, modifikabilno, predvsem pa akomodativno vrednost.

Toda sofist v vsem tem zgolj posnema védenje, ne da bi bil sam sposoben proizvesti živo védenje. Slednje ni ne prva ne zadnja intenca

njegovega početja. Pač pa se sofist opira na arhive kot shrambe mrtvega védenja. Platon vidi v tem zatekanju k arhivom in citiranju očitno vez med sofistom in pisavo. Pisava je arhiviranje in sofist je v Platonovih očeh nekakšen agilen arhivar. Možnost citiranja in možnost odtrganja od vira je možnost, ki je nezvedljivo vpisana v pisavo, ti dve možnosti pa sta sofistovo gonilo. Vsak zapis mora vzeti v zakup odtegnitev od vira, ki je hkrati odtegnitev od resnice in očeta *logosa*. Pisava in sofist sta osredotočena na arhiviranje védenja, na mnemotehniko, pri tem pa zanemarjata in celo oškodujeta živo naravo védenja, se pravi ne upoštevata artikulacije njegove organske celote. Tuja sta življenju, zato pa tudi dialektiki, resnici in znanosti. A ker sta jim tuja, ob tem pa jih posnemata, sta pisava in sofist nevarna tujka, predstavljata grožnjo *epistéme* in težita k temu, da bi zasedla njeno mesto. Platon torej obsoja zatekanje k spominjanju zato, ker vidi v njem nevarnost substitucije živega spomina s pomožnim. Ta substitucija je nasledek tega, da se spomin opira na znake, ki so mu zunanji in tuji, se pravi na znake, ki niso del njega samega. Toda pri vsem tem hipomnezičnost ohranja razmerje podobnosti z znaki, ki so inherentni spominu.

Sofist torej izkorišča nedoločenoost meje med *mnéme* in *hypómnesis*. Status te nedoločljive meje bo skoz in skoz oteževal jasno razmejitev ločnice med platonizmom in sofizmom. A že sedaj je jasno, da iskana meja ne bo ločevala dveh homogenih prostorov.

»Meja (med znotraj in zunaj, živim in neživim) ne ločuje preprosto govora in pisave, temveč spomin kot razkritje, ki (re)producira prisotnost, in rememoriranje kot ponavljanje nagrobnika: ločuje resnico in njen znak, bivajoče in model. 'Zunanje' se ne pričinja na zglobov tistega, kar danes imenujemo duševno in fizikalno, temveč na točki, na kateri *mnéme*, namesto da bi bila kot gibanje resnice samoprisotna v svojem življenju, dopusti, da jo izpodrine arhiv oziroma da jo odstrani znak rememoracije in komemoracije. Prostor pisave, prostor kot pisava se razpre v nasilnem gibanju tega nadomeščanja, v razliki med *mnéme* in *hypómnesis*. Zunanje se že nahaja *znotraj* dela spomina. Zlo se vrine v

razmerje spomina s samim seboj, v občo organizacijo mnezične dejavnosti.« (*Ibid.*, str. 124.)

Refleksija pisave poteka skozi učinke nedoločljivosti meje med spominom in spominjanjem. Vzrok temu, da se zunanje že nahaja v spominu, je *končnost*, s katero je zaznamovan spomin. Ker ima spomin v Platonovi perspektivi formo živega organizma, mora biti končen. Končnost pa zahteva znake in nasploh nekakšno razmerje do zunanosti, do tistega, kar je zanj neprisotno. To neprisotno, to drugje-prisotno ali prisotno-v-drugem-času je vtisnjeno v spomin. Zaznamek zunanosti, ta *kvazi*-prisotnost zunanosti je torej produkt notranjosti same. Zato Derrida pravi, da se zunanje pričinja znotraj *mnéme*. Tako se *mnéme* sama že kontaminira s *hypómnesis*. Kontaminacija, ki naj bi nastopila kot naknadno dopolnilo, se izkaže za izvorno. Znaki zunanosti in neprisotnosti so namreč v domeni spominjanja, medtem ko naj bi spomin v svojem samozadostnem nasebju ne potreboval znakov, ker bi vse proizvedel iz lastne imantnosti. Ne glede na to, da je ta kontaminacija s hipomnezo načelno nujna in da jo spodbudi kar spomin sam, pa Platon kot model ohranja spomin brez znakov, brez zunanjih znakov in zunanjih dopolnil. Platon torej kljub vsemu vztraja na nemogoči ločnici med *mnéme* in *hypómnesis*. Tako mora prikriti to *izvorno kontaminacijo* spomina, kar ne ostane brez posledic.

Spomin se potemtakem nanaša na neprisotno in posega po znakih še preden si to prepove. Tako pa spomin vedno že izvaja operacijo, ki je značilna za hipomnezo. Operacija hipomneze namreč povezuje znake, ki so vselej znaki nečesa neprisotnega, kar pa zato še ni enostavno odsotno. Znak zaznamuje odsotno in ga poskuša na neki način poprisotiti. Znak je torej meja med prisotnim in odsotnim, je nedoločeno lebdenje med enim in drugim. V tej nedoločenosti vidi Platon pravo nevarnost, ki preži dialektiki: nevarnost, da se posnetek vsili kot izvornik, da podoba nadomesti reč samo in da odsotnost izpodrine prisotnost. Nedoločenost, ki je vpisana

v znak, lahko namreč zlahka porodi igro dopolnjevanj in nadomeščanj, igro dvojnikov:

»Brž ko se zunanost dopolnila odpre, njegova struktura implicira, da se lahko sam 'označi', se nadomesti s svojim dvojnikom ter da je dopolnilo dopolnila možno in nujno. Nujno, kajti to gibanje ni čutno in 'empirično' naključje, vezano je na idealnost *eidosa* kot možnost ponovitve same.« (*Ibid.*, str. 124-125.)

Ključna ovira za sprejetje pisave tako ni dejstvo, da je pisava dopolnilo, temveč podvojitvev, ki izhaja iz dopolnila. Vez med dopolnilom in dopolnjenim je namreč ohlapna, ni vez, ki bi dopolnilo strogo in v celoti pripela na dopolnjeno. Dopolnilo je dodatek, vendar nepomemben in nebitven dodatek, ki ne skriva svoje bizarnosti. Tudi če se na neki točki ta bizarnost izkaže za nujno, dopolnilo ostaja nebitveni dodatek polnosti. Tu pa nastopijo težave. Dopolnilo je namreč samo neka polnost, ki nastopa kot manko/presežek dopolnjenega. Tako lahko dopolnilo samo zahteva in proizvede dopolnila, s tem pa se vez med bitnostjo in nebitnostjo še bolj zabriše. Drsenje od bitnosti k nebitnosti, ovinek mimo bistva je možnost, ki se ji tu ne da več izogniti. Pisava je takšna igra dopolnil in Platonu se kaže kot »usodno uveriženje podvojitvev« (*ibid.*). A pisava ni le to, je igra, znotraj katere je lahko dopolnilo vselej dopolnjeno z drugim dopolnilom.

Pisava tako razpolaga z označevalcem označevalca in reprezentantom reprezentanta. Takoj ko nastopi, je zaznamovana s to podvojenostjo in to svojo zaznamovanost širi naprej. Težava konceptualiziranja pisave je v tem, da svojo podvojeno strukturo vsiljuje kot nerazčlenljivo, da podvojitvev v pisavi nastopa kot izvorna in nezvedljiva. Preden pisava operira z znaki, je že znak znaka, še preden je eno in ena, je pisava že dvojnost. Ta izvorna podvojitvev grafema je najbolj neposredna znotraj fonetične pisave, kjer grafični označevalec stopa na mesto foničnega označevalca. Medtem ko se slednji še nahaja v

bližini duše (in s tem v bližini spomina, resnice in dobrega), se grafični označevalec oddaljuje od duše kot *arché* življenja. Pisava kot grafični označevalec foničnega označevalca torej paralizira govor kot *lógos*, paralizira ga do te mere, da ga ne more več obuditi v gibanje in življenje. Oddalji se od *logosa* kot gibanja znotraj duše in je le še nekakšna arheološka restavracija spomina nanj. Namesto da bi zdravila pozabo, pisava zdravi simptome pozabe, zgolj prikrije ali blaži pozabo. Zato naj bi spominu storila več škode kot koristi.

Aporija pisave je tako še enkrat manifestirala vso svojo paradoksnost ekonomijo, tokrat v obliki nasprotja med deklarirano samozadostnostjo spomina in zahtevo po dopolnitvi te samozadostnosti. Zdaj že vemo, od kod se poraja ta razkorak in na kakšen način ga teorija zaobide. To logično protislovje je namreč določeno s strani predhodne etično-teoretične odločitve, ki jo Derrida desedimentira s pomočjo a-logike dopolnilnosti. Omenjena odločitev omili aporijo in jo naredi za postransko reč. Na ta način dobi Tamusova obsodba pisave svojo vrednost znotraj čistega konceptualnega polja. Mitem ostaja na delu znotraj filozofema, saj je mit o izvoru pisave neopazno prešel v pojem pisave. Ta mitološki sediment pojma se kot preostanek vrača skozi delo pojma: »Smisel upravičenosti nastopi v mitološkem učinku vrnitve.« (*O gramatologiji*, str. 51.) Pisava je od tega trenutka dalje lahko nastopala znotraj polja filozofije, medtem ko se filozofija ni bila dolžna vprašati po pogojih in utemeljitvi tega pojmovnega priličenja mita o pisavi. Celotna zgodovina filozofije od Platona do Husserla je zato lahko zaobšla refleksijo paradoksnega statusa pisave in ignorirala zahtevo *logosa* po njej. A to udejanjeno zaobidenje je že učinek grafije. Pisava vseskozi temelji na svoji dopolnilni vlogi, izkorišča logiko in ekonomijo dopolnila, in če filozofija pisavi ni posvečala pretirane pozornosti, potem je bržkone pisava sama implicirala nereflektiranje razmerja med seboj kot dopolnilom in govorom kot dopolnjenim. Tako je lahko drsenje in premeščanje razmerja med dopolnilom in dopolnjenim lahko nemoteno interveniralo na najrazličnejših

mestih v filozofskem diskurzu. *Dekonstrukcija* je zgodovina učinkov teh intervencij in desedimentacija njihovih vzrokov.³⁸

Ponavljanje označevalca

Navidezna samoumevnost mesta dopolnila je torej že učinek prav tiste logike, ki utemeljuje grožnjo pisave nasproti *logosu* in *epistème*. Sledenje genezi te grožnje tako vse bolj razkriva pravi predmet Platonske kritike. Vse bolj postaja transparentno, kaj je na pisavi resnično nesprejemljivo. Platon namreč nedoločeno mejo med *mnéme* in *hypómnesis* reflektira skozi perspektivo *ponavljanja*. Na vprašanje, ali gre za spomin ali za hipomnezo, bo Platon odgovoril s tem, da bo ponavljanje opredelil bodisi za dobro bodisi za slabo. Ločnica med obema je torej odvisna od razlike v ponavljanju. Razlika med dvema ponavljanjema je razlika med prisotnostjo ali odsotnostjo razlike v ponavljanju.

»Živi spomin ponavlja prisotnost *eidosa* in resnica je prav tako možnost ponovitve znotraj spomina. Resnica razkriva *eidosa* oziroma *ontos on*,

38. Derrida se v *O gramatologiji* (str. 319 ff) v zvezi z logiko prepovedi incesta naveže na Freudov *Argument des Kessels*, argument sposojenega kotlička iz *Traumdeutung*: kotliček, ki vam ga vračam, je nov; luknje so bile v njem že tedaj, ko ste mi ga posodili; sploh mi niste posodili kotlička. Incest lahko obsodi le morala, ki sama izhaja iz prepovedi incesta, se pravi, ki ni možna pred to prepovedjo ali brez nje. Morala prepovedi incesta torej predpostavlja incest, se konstituira skupaj z njim in celo skozi njegovo prepoved. V *La dissémination* (str. 126) pa Derrida Freudov argument kotlička naveže na logiko, po kateri se iz spomina in živega logosa izključi hipomnezo in pisavo: »1. Pisava je strogo zunanja in inferiorna živemu spominu in živemu govoru, ki ju ne zadeva. 2. Pisava jima škoduje, ker ju uspava in inficira v njunem življenju samem, ki bi bilo brez nje nedotaknjeno. Brez pisave bi ne bilo lukenj v spominu in govoru. 3. Če pa se sicer sklicujemo na hipomnezo in pisavo, to ni zavoljo njune lastne vrednosti, temveč zato, ker je živi spomin končen, ker je imel luknje, še preden je pisava v njem pustila svoje sledi. Pisava nima nobenega učinka na spomin.« (*Ibid.*) Logika, ki obsoja pisavo, in logika, ki obsoja incest, morata prikriti temelj, ki je vnaprej inficiran s tistim, kar bo obsojeno. Obsodba torej zamuja, zato mora zastreti to svojo zamudo, predvsem pa prikriti svojo odvisnost od obsojenega.

tj. tisto, kar je lahko posnemano, reproducirano in ponovljeno v svoji identiteti.« (*La dissémination*, str. 126-127.)

Spomin torej ponovi reč sámo in jo prezentira kot tako, se pravi v njeni resnici. To ponavljanje je dobro, ker ne ustvari reprodukcije, posnetka ali dvojnika, temveč izvornik kot tak. Ponavljanje tu ne proizvede razlike med ponovljenim in ponavljanim, ampak v celoti ohranja identiteto ponovljenega. In ker je spomin gibanje resnice, tudi anamneza skoz in skoz nastopa v vlogi takšnega gibanja. Dobro ponavljanje torej ne le v reprodukciji ohranja identiteto s ponovljenim, temveč sámo zagotavlja določeno samoprisotnost ponovljenega v reprodukciji. Dobro ponavljanje ima potemtakem formo nekakšne avtoafekcije in je vselej *samoponavljanje eidosa*. Spomnimo se, da je Platon v *Timaju* vsako dobro gibanje opredelil kot samodejno, se pravi kot tisto, ki ima svoj vzrok v sebi. Enaki shemi je podvrženo tudi ponavljanje. Ker pa ima takšno formo dobro ponavljanje, jo je deležno tudi ponavljanje na splošno.

A tudi gibanje hipomneze, spominjanja, je neke vrste ponavljanje. Le da v tem primeru ne gre za ponavljanje reči same, temveč za ponavljanje reprezentanta oziroma označevalca te reči. Spodbuda za ponavljanje prihaja od zunaj, ne izhaja iz *eidosa*, ampak iz materialnosti, s tem pa težnja ponavljanja ne more biti več istovetna s težnjo po resnici. Kajti tisto, kar ne izhaja iz *eidosa*, se vanj tudi ne more vrniti. Ker pa gre tudi v hipomnezi za ponavljanje, bo tudi to ponavljanje deležno avtoafekcije, se pravi določene samoponovitve. Toda kaj tu ponavlja sámega sebe, če je reč sama odsotna? Ponavlja se razlika oziroma neidentiteta med ponovljenim in ponavljanim. Hipomneza namreč izhaja iz te razlike in jo poskuša premostiti. Le da to stori drugače od »dobrega« ponavljanja. S ponavljanjem podobe poskuša ustvariti videz, da je predočila reč samo. Hipomnezična razlika ponavlja samo sebe zato, da bi ustvarila videz restituiranja prezence: namesto razkritja *to on* v njegovi resnici hipomneza tako

proizvede zaslepitev. Hipomneza je produkcija simulakruma, ki pa se odlikuje po tem, da lahko prikrije svojo derivirano naravo.

Pisava je v *Faidrosu* določena znotraj problematike spomina, konstituirala naj bi se le kot odvisna od spomina in potemtakem kot odvisna od očetovske instance. Paradokсно naj bi bila pisava sprejemljiva le pod pogojem, da se ji odtegne vse njene lastne attribute in vse »zmožnosti utorov«, ki ji pripadajo:

»Njene moči utora ne prekinja ponavljanje, temveč zlo ponavljanja, tisto, kar se v ponavljanju razdvaja in podvaja, kar ponavlja ponavljanje in se s tem ločuje od 'dobrega' ponavljanja (tistega, ki prezentira in zgošča bivajoče v živem spominu) ali pa se lahko nikoli ne ponovi. Pisava bi bila čisto ponavljanje, se pravi mrtvo ponavljanje, ki lahko vselej ne ponavlja ničesar oziroma se ne more *spontano* sama ponoviti: to prav tako pomeni, da lahko vselej ponavlja zgolj samo sebe, da je votlo in zapuščeno ponavljanje.« (*Ibid.*, str. 155.)

Razlika med obema ponavljanjema je minimalna. Dobro ponavljanje je spontano in avtoafektivno, slabo pa vselej ponavlja zgolj samo sebe. Slabo ponavljanje je slabo zato, ker je popolno, se pravi čisto ponavljanje. Slabo ponavljanje zabriše razliko, ki jo ponavlja, dobro pa se strukturira okoli razlike in jo ohranja ter zagotavlja njeno transparentnost.

Nevarnost pisave potemtakem tiči v tавтоloškosti njene ponovitve. Pisava ponavlja ponovitev, je absolutna ponovitev, saj se ne ozira na razliko med ponovljenim in ponavljanim. Pisava je čista ponovitev označevalca, samoreprodukcija označevalca, je ponovitev, ki ne upošteva vezi med označevalcem in označencem. To vez pisava zabriše. Govor upošteva razliko med ponovljenim in ponavljanjem, jo na neki način vselej artikulira, tako pa ohrani ločnico med označevalcem in označencem. Pisava je nasproti temu *téchne* čiste ponovitve in zato slaba tehnika. Zapis vsakokrat pove eno in isto, govor kot *lógos* se v vsaki ponovitvi prilagaja novim okoliščinam zato, da bi *eidos* prezentiral v vsej njegovi resnici.

Razlika med dobrim in slabim ponavljanjem se tako kaže kot razlika v samoponovitvi hipomneze in spomina. Razlika je skratka v subsistenci razlike. Toda ta razlika ne glede na vse vzbuja nelagodje, kajti slabo, hipomnezično ponavljanje posnema gibanje resnice, se pravi gibanje dobrega, mnezičnega ponavljanja, ki ga določa avtoduplikacija. Kako torej ločiti obe samoponovitvi? Vemo, da po Platonu hipomneza nikoli ne participira na gibanju resnice, temveč vselej ustvarja le določeno podobnost z njo. Tako pa se vsiljuje vprašanje, ali tudi dobro ponavljanje ni morda v enaki meri deležno razlike in ali ni njegova avtoafekcija tudi neke vrste samo-diferenciacija? K temu vprašanju bomo pristopili kasneje. Najprej si oglejmo mehanizem podvajanja, ki ga sproži ponavljanje.

Pisava je najbolj tipičen primer hipomnezičnega ponavljanja. Z njo pa tudi sofistika. Pisava ponavlja podobo, ker pa je pisava sama podoba, je njena ponovitev od vsega začetka ponovitev ponovitve.

»Vendar pa bi bila pisava ravno možnost za označevalec, da se ponovi povsem sam, mehanično, brez duše, ki živi za to, da ga podpira in prisostvuje pri njegovem ponavljanju, se pravi brez tega, da bi se resnica sploh *prezentirala*. Sofistika, hipomneza in pisava bi bili torej ločljivi od filozofije, dialektike, anamneze in živega govora le po nevidni in skoraj nični globini tega *lista* med označevalcem in označencem...«
(*Ibid.*, str. 127.)

Pisava je nevarna zato, ker je golo oziroma prazno ponavljanje označevalca. Ne potrebuje bližine resnice kot prezentacije, ne potrebuje označenca in poprisotenja *eidosa*, zmore brez vsega tega, zato pa tudi ne proizvede nič od naštetega. Res pa je, da pisava izkorišča določeno podobnost s prezentacijo in resnico. Pisava je njun simulakrum, ne le njun dvojnik, temveč dvojnik njunega dvojnika: ker podvoji videz oziroma ker iz podob ustvarja nove podobe, jo zavoljo te avtoduplikacije spremlja videz resnice. Meja med dobrim ponavljanjem spomina, ki odstira pogled na *eidosa*, in slabim ponavljanjem hipomneze, ki prezentira samo reprezentacijo, je tako enostavno

določljiva le na prvi pogled. Tudi slabo ponavljanje se namreč ne odpove resnici, temveč jo poskuša prikazati kot svoj *agens mouvens*. Pisava kot slabo ponavljanje namreč spominja na resnico s tem, da se daje kot samoreprodukcija in avtoafekcija, se pravi da posnema bistvene segmente gibanja resnice. Prav v tem je pisava nevarna za resnico. Zato resnica ne more nastopati kot vnaprejšnji kriterij ločevanja med obema ponavljanjema. Tako kot je subtilna meja med spominom in spominjanjem, tako je subtilna meja med obema ponavljanjema. Nedoločenost prve meje prehaja v drugo. In če naj bi iz dobrega ponavljanja izhajala resnica, iz slabega pa neresnica, potem se nedoločenost meje med obema ponavljanjema podaljša tudi na ločnico med resnico in neresnico. Razlika med ponavljanjema se je še enkrat premestila, tokrat v razliko med dvema gibanjema avtoafekcije. Poleg tega je v razmerju do resnice ponavljanje zakrivilo še eno subverzijo.

Ponavljanje je *po eni strani* pogoj resnice, saj je idealnost *eidosa* tisto, kar se lahko ponavlja kot identično in »identifikabilno v svoji enakosti s samim seboj« (ibid.). *Eidos* je forma čistega ponavljanja. Skozi vsa ponavljanja ostaja isto, ne utрпи najmanjšega popačenja, ker ne dopušča najmanjše razlike. Brez takšnega absolutno ponovljivega *eidosa*, brez te njegove tavnološke narave ne bi bila možna ponovitve v obliki anamneze, majevtike, dialektike in didaktike. *Po drugi strani* pa je ponavljanje gibanje neresnice same, reprodukcija podob, fantazem in simulakrumov, ki omogoča vse neidentično, vključno s samo čutnostjo. Mimetika je zaznamovana s to grožnjo nepovratne izgube pristnosti in polnosti ponavljanega, z grožnjo, da bo razkorak med ponovljenim in ponavljanim ne le prevelik, temveč da bo šla alteracija tako daleč, da bo razlika med obema zabrisana. Nevarnost mimetične ponovitve je torej po eni strani v tem, da je ponavljanje *preslabo*, po drugi strani pa v tem, da je *predobro*. V prvem primeru razlika med ponovljenim in ponavljanim izgine zato, ker je irelevantna. V drugem primeru pa taista razlika izgine zato,

ker ni več transparentna. Posledice izginotja te razlike pa bi bile grozljive: iz ponavljanja bi izšlo bivajoče, ki bi ne bilo v ničemer odvisno od tistega, česar ponovitev je.

Razlika med obema ponavljanjema je minimalna. Enkrat imamo opraviti s polno prezenco, ki je zmožna samoponovitve brez najmanjšega preostanka ali presežnega produkta, s prezenco, ki bolj ali manj neokrnjena ohrani tako ponovljeno kot ponavljano. Drugič pa nastopa ponavljanje, ki je zaznamovano s presežkom/mankom vezi s ponovljenim, z nemožnostjo vrnitve, z negotovostjo vezi med ponovljenim in ponavljanim. Toda ker negotovost ne zagotavlja več žive vezi med njima, imamo namesto transparentnosti te vezi opraviti z zaslepitvijo. Ne oziraje se na dejanski obstoj ali neobstoj omenjene vezi, slednja ni več zavezujoča. A ravno vez in bližina med ponovljenim in ponavljanim sta bili ključni vprašanji strukture ponavljanja. Če je omenjena vez trdna in če je bližina ponovljenega in ponavljanega evidentna, potem je ponavljanje dobro. Ponavljanje *eidosa* razpolaga z absolutno bližino in absolutno trdnostjo vezi med obema, kajti ponavljanje in ponovljeno tu v celoti sovpadata. Tako se to ponavljanje »znotraj *mnéme*, *logosa* in *phoné* nahaja povsem blizu samemu sebi« (*ibid.*). Kar pomeni, da je razlika med dvema ponavljanjema razlika dveh tautologij življenja: enkrat gre življenje iz sebe le zato, da bi se vrnilo vase, drugič pa gre življenje iz sebe brez najmanjše potrebe in obveze do takšne vrnitve.

Toda obe ponavljanji sta v opoziciji. Ponavljanju življenja se postavi nasproti ponavljanje smrti. Nevarnost ponavljanja je nevarnost, da se prvo sprevrže v drugo. Da bi prišli do te binarnosti ponavljanja, smo morali že predpostaviti neko enotno strukturo, ki ponavljanje šele omogoča. Ponavljanje namreč vselej nastopa kot sekundarna, dopolnilna in nebistvena operacija. Enotnost njegove strukture leži natanko v drugotnosti te dopolnilne nebistvenosti. Toda tako sekundarnosti ponavljanja kot tudi sekundarnosti dopolnilna nikakor ne moremo zadržati v njuni deriviranosti. Videli smo, kako *lógos*

sam zahteva pisavo kot dopolnilo. V enaki meri pa tudi *eidōs* ne more brez ponavljanja kot dopolnila: manifestira se le skozi lastno ponovitev. *Eidōsa* ni zunaj njegove samoponovitve.

Treba je torej reči, da ponavljanje ni drugo oziroma da je lahko drugo le, če je vselej že mišljeno kot prvo. Ponavljanje je pred *eidōsom*, ki omogoča in zahteva ponavljanje. Ta »pred«, kot smo že opozorili, nima kronološke vrednosti, temveč vrednost formalne zarezne, vrednost pogoja možnosti in nemožnosti ponavljane reči. Formalni »pred« ponavljanja tako navaja na njegovo enotno strukturo, po Derridaju imenovano »grafija dopolnilnosti, ki je ob tem, ko pomanjkljivosti neke polne enotnosti doda neko drugo enotnost, ki jo bo dopolnila, hkrati dovolj isto in dovolj drugo, da skozi dodajanje nadomesti« (*ibid.*, str. 195). Toda tako kot grafija dopolnilnosti s svojo logiko omogoča obe ponavljanji, tako kot omogoča razliko med njima, tako ju taista grafija nezvedljivo povezuje med seboj. Ponavljanji postaneta težko ločljivi tisti hip, ko prepoznamo delo te neslišne inskripcije dopolnila, te *praprisave* ali razlike.³⁹

Lógos-phármakon

Nedoločena in nestalna meja med obema ponavljanjema nas morata slej ko prej pripeljati do vprašanja, kakšne konsekvence ima to za razloček med sofistom in filozofom:

39. Razvoj tehnike in znanosti pritrjuje Derridajevi refleksiji pisave. V tretjem poglavju *O gramatologiji* lahko najdemo kar nekaj pomenljivih trditev in napovedi, ki nakazujejo nadaljnji razvoj pisave v njeni računalniški dobi in dobi dešifriranja genetičnih oziroma kromosomskih zapisov. Dandanes je nastop novih pisav in mnemotehnik prav tako evidenten; bržkone je šel najdlje prav v raziskovanjih na področju biotehnologij in genskega inženiringa. Glede teh vprašanj primerjaj natančne izpeljave v dveh knjigah Bernarda Stieglerja, *La technique et le temps I in II*.

»Razlika med označevalcem in označencem je nedvomno določujoča shema, iz katere se vzpostavi platonizem in iz katere opredeljuje svojo opozicijo do sofistike. Ko se na ta način inavgurirata, se filozofija in dialektika opredelita skozi to, da opredelita svoje drugo.« (*Ibid.*)

Sedaj je Derridaju omogočeno, da iz svojega branja Platona potegne naslednji sklep. Platon si je v svoji kritiki pisave argument v celoti sposodil pri sofistih, nato pa ga je obrnil proti njim. Platon torej »posnema posnemovalce, da bi tako restavriral resnico tistega, kar ti posnemajo: resnico samo« (*ibid.*, str. 128). A zadeva je paradokсна. Kot smo videli, so sofisti namreč prvi opazili, da se bogastvo in predvsem moč *logosa* s pisavo omeji. *Zoonu*, ki ga odlikuje *lógos*, pisava odtegne organsko živost in ga pretvori v rigidno ter himerično tvorbo. Rigidnost pomeni najprej nesposobnost prilagajanja, slednje pa je osnova eristike. Zato najde govorec v pisavi le slabo uteho in slabega pomočnika. Pisava namreč vztraja v svoji istosti skozi vsa ponavljanja in se ne ozira na razlike med posameznimi situacijami, v katerih se znajde. Govorec se nasproti tej grafični rigidnosti ne podreja nobenim vnaprej izoblikovanim shemam. Od zmožnosti prilagajanja danim okoliščinam je odvisno, ali bo njegov govor dober ali slab. In ker govorec nenehno upravlja z znaki, lahko poljubno spreminja poudarke, intonacije in infleksije. Vse to počne z namenom, da bi »glas lažje prodril v dušo« učencev ali poslušalcev in »proizvedel vselej singularne učinke« (*ibid.*, str. 130). Sofisti pisave ne zavračajo zavoljo njenega nasilja nad *logosom*, temveč zavoljo njene nemoči in neučinkovitosti, se pravi zavoljo tega, ker pisava ne uspe dovolj dobro prodirati v dušo. Slovito Protagorovo geslo je povzemalo to težnjo: šibkejši *lógos* pretvoriti v močnejšega, najslabši argument spremeniti v najmočnejšega.⁴⁰ Za sofiste pisava nima moči tega pretvarjanja in se po tej plati ne more primerjati s potenco govora. Prepričani so,

40. Cf. *Obzorja grštva*, str. 111 ff, kjer avtor iz tega Protagorovega argumenta potegne vzporednico s tedaj edino možno podobo prava: »prav(o) je prav(o) močnejšega«.

da se le slab govorec opira na pisavo. Presenetljivo torej sofist zavračajo pisavo iz istovetnih razlogov, kot jo zavrača Platon, pri čemer slednji pisavo povezuje s *téchne sophistiké*.

Sofisti torej pisave ne zavračajo zato, ker bi v njej videli *phármakon*, temveč zato, ker je ta *phármakon* premalo učinkovit. Tako Gorgias pove, da je zanj *lógos* kot *phármakon* bodisi dober bodisi slab, kar pomeni, da njegova določitev ni dana vnaprej. *Lógos* mora resnico šele izkazati in ne izhaja iz nečesa kratkomalo resničnega. Potemtakem je *lógos* sprva nedoločen in nevtralen, resnica pa nekaj, kar bo z njegovo pomočjo šele treba izpeljati. V enaki meri je farmacevtska moč *logosa* sprva še nedoločena in netransparentna. Govor kot *lógos* po Gorgiasu dovršuje božansko delo; lahko izzove veselje, žalost, jezo, usmiljenje ipd. Takšen *lógos* skozi prepričevanje vdira v duše in je *phármakon*, kajti njegovi učinki so bodisi dobri bodisi slabi. Toda bistveno je, da ima ta *phármakon* učinke, da je torej zmožen vplivati na stanja duše. Gorgias sam učinke govora primerja z učinki, ki jih ima *phármakon* na telo. Razmerje med *logosom* in dušo je tako analogno razmerju med *pharmakonom* in telesom. »*Phármakon* je zajet v strukturi *logosa*. Ta zajetost je neka *dominacija* in neka *odločitev*.« (Ibid., str. 133.)

Toda tudi Sokrat pozna lep in dober način prodiranja v duše. Namreč tistega, ki je predmet dialektične znanosti. Takšen govor bi bil po Sokratu »dosti boljši in učinkovitejši«: »Veliko lepše pa je, mislim, resno ukvarjanje s tem, ako kdo uporablja dialektično umetnost in, kadar najde primerno dušo, sadi in seje vanjo z znanostjo besede, ki morejo pomagati samim sebi in tistemu, ki jih je vsejal...« (Faidros, str. 75). Znanost oziroma dialektika bo besede sadila v dušo na način, da bodo v njej lahko »pomagale samim sebi« in si znale izboriti mesto, ki jim pripada. Takšen *lógos* je v pomoč dialektiku. Kajti govor, ki korenini v znanosti, se »more sam braniti in zna ne le govoriti, ampak tudi molčati, pred komer je treba« (ibid., str. 74). Ali drugače, in tu nam bo v oporo Lyotard, Platon poskuša

utemeljiti pravila argumentiranja, ki bi preprečevala pretvorbo slabega argumenta v dobrega in ki bi prepričljivosti (*goétheia*) argumenta ne jemala za osnovo njegove konsistentnosti.⁴¹ Edini možni kriterij te utemeljitve je za Platona dosledno vztrajanje na ravni *epistémē*.

In še v neki drugi posebni točki bi se pogledi Platona in sofistov na celotno duševno farmacijo zanesljivo ločili. Platon namreč ima odgovor na vprašanje, zakaj lahko govor kot *lógos* prodira v duše, medtem ko je pisava pri tem precej manj uspešna: govor je namreč izšel iz duše. Govor kot *lógos* je »tok, ki gre od duše kot glasovni izraz«, je torej določena materializacija misli (*Sofist* 263 E). Govor tako izhaja iz duše le zato, da bi prešel v druge duše in se naposled vrnil k tistemu, iz česar je izšel. To vračanje ima podobo dejavnosti mišljenja, ki je po Platonu »razgovor duše same s seboj« (*ibid.*). Govor torej nekako uspe ohraniti avtoafektivni skelet, ki odlikuje mišljenje, v njem izgovorjeno sovpade s svojim smislom in takoj, ko je transmisija pomena izvršena, izgine. Glas izgine, potihne, pisava ostaja, v tišini govori še naprej.⁴²

Za razliko od govora pisava ni vključena v to gibanje, ki ga izzove duša sama, oziroma je le postranski učinek tega gibanja. Pisava je materializacija materializacije, je materializacija *logosa* in tako rekoč ni več zvedljiva na prvotno stanje notranjega gibanja duše. Pisava je vselej ponovljena, na enak način je na voljo vsem – v tej razpoložljivosti označevalca vidi Derrida »demokratično« načelo pisave –, edino, česar pisava ne more ponoviti, pa je njen lastni izvor. Izvor in

41. *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, str. 39 ff.

42. Navkljub kasnejšemu drugačnemu rezoniranju to sovpadanje navdihuje tudi še Husserla v *Logičnih raziskavah*. Husserl v osnovi do skrajnih meja radikalizira in formalizira situacijo, o kateri govori odlomek iz *Sofista*, saj samotni monolog duše ne potrebuje nikakršnega povnanjenja oziroma jezikovnega posredovanja, ker beseda/misel ostaja znotraj zavesti. Ekspresivni znak, *Ausdruck*, je tako na strani transcendentne subjektivnosti, indikativni znak, *Anzeichen*, pa na strani empiričnosti, kontingentosti. Pisava seveda sodi v ta drugi pol. O tem, kako Husserl utemelji te ločnice, Derrida podrobno razpravlja v *Glasi in fenomenu*.

identiteta pisave sta pisavi za vedno odtegnjena ali, drugače, pisava se formira in se definira zgolj skozi odtegnitev svojemu lastnemu izvoru. Še več, nemogoče je hkrati misliti pisavo in njen izvor, nujno je, da za pogoj pisave predpostavimo odtegnitev njenega izvora.

Prišli smo torej do vprašanja, v kolikšni meri je Platonov diskurz zavezan diskurzu farmacije in diskurzu sofista in v kolikšni meri je neujemljivost Sokratove pozicije primerljiva z nedoločenostjo *pharmakona* in sofista. Za začetek Platon podaja kar nekaj površinskih analogij med obema. Diotima v *Lysisu* (203 C) Sokratu zabrusi, da je *pharmakeus* in *sophistes*. V istem dialogu je učinkovanje sokratskega *pharmakona*, tj. sokratskega *lógos*a, opisano kot *phármakon*-strup in postavljeno ob bok ugrizu gada (217 A), pri čemer sokratski *phármakon* prekaša ta ugriz, saj ne prizadene le telesa, ampak učinkuje na dušo.

Toda takšen je ravno način funkcioniranja sokratskega diskurza na splošno. Če namreč Sokrat s svojimi besedami ne uspe zmotiti gibanja duše na način, kot *phármakon*-strup zmoti stanje telesa, potem se dialog paralizira v aporijo, se pravi zaide v slepo ulico ali spodleti. Kako sedaj ločiti sofistčni in sokratski *phármakon*? Derrida svari pred občutljivostjo tega vprašanja: »Sokratska ironija spodbudi nek *phármakon* v stiku z drugim *pharmakonom*. Ali bolje, preobrne moč in povrne površino *pharmakona*.« (La dissémination, str. 136.) Sokrat je tisti, ki izkorišča nekonsistentnost, neidentiteto in nelástnost *pharmakona*. Zaveda se, da je *phármakon* seštevek njegovih učinkov in da nima svoje lástnosti. Zato Sokrat *phármakon* obrne proti samemu *pharmakonu* in proti sofistom, ki niso sposobni izpeljati tega obrata. V tem obratu pa se nahaja možnost za znanost, možnost, da se *lógos* s pomočjo dialektike zaščiti pred vplivi od zunaj.

Sočasno s *pharmakonom* vselej nastopa še neko drugo gibanje, gibanje smrti. *Phármakon* je skoz in skoz tudi grožnja s smrtjo. Sokrat sam bo v nekem trenutku primoran zaužiti *phármakon*-strup, s čimer bo gibanje znanosti, dialektike in resnice postalo tudi formalno neločljivo od gibanja smrti.

Po Derridaju gre tu za eno samo gibanje. Znanost in smrt »se znotraj strukture *pharmakona* konsignirata na en sam in isti način« (*ibid.*). Pogoj resnice in védenja je, da privolita v sprejetje smrti. Strah pred smrtjo je namreč povod za vse okultne medicine, ki seveda spadajo v domeno neznanstvenosti. V *Zakonih* (64 A) Platon pove, da niso bogovi tisti, ki so v nas vsadili strah, pač pa je v vsakem izmed nas nek otrok, ki ga je strah. Filozofija in dialektika naj bi pomirili ta otroški strah in bili učinkoviti protistrup zanj. Sokratov *phármakon* naj bi na znanstveni osnovi, se pravi na osnovi dialektike, deloval proti temu strahu. Te anamnezično zasnovane dialektike kot ponovitve *eidosa* pa ni moč ločiti od védenja o sebi. Spoznati samega sebe skozi ovinek in govorico drugega je najboljši protistrup za ta strah. To sta tudi najboljša eksorcizma, ki ju lahko zoperstavimo strahu pred smrtjo. Tako se védenje formira kot protistrup, se pravi kot *phármakon*, ki temelji na manku določenosti.

»Red védenja ni transparenten red form ali idej, kot jih lahko interpretiramo skozi introspekcijo, je protistrup. Še preden se razcepi na okultno nasilje in na pravo védenje, je element *pharmakona* mesto boja med filozofijo in njenim drugim. Je element, ki je *na samem sebi*, če se še lahko tako izrazimo, *nedoločen*.« (*Ibid.*, str. 158.)

Dialektika tako pomaga uiti temu otroškemu strahu. Dialektika je kot védenje o tem, kakšne so reči v resnici, najboljši protistrup za nevédenje, pravi Platon v *Državi* (595 A). Dialektika je protistrup nasploh, protistrup je že pred tem, ko jo lahko ločimo na božanski in človeški protistrup. Zato nastopa tudi kot prehod od človeškega mišljenja k božanskemu. Tovrstni prehod ali preobrat se lepo zariše ob poskusu dialektizacije *pharmakona*: »Dialektična inverzija *pharmakona* oziroma nevarnega dopolnila naredi smrt hkrati za sprejemljivo in za nično.« (*La dissémination*, str. 140.) Sokratski *phármakon* prežene uroke in je »izvor *epistéme*, je odprtje k resnici kot možnosti ponavljanja« (*ibid.*). *Epistéme* namreč implicira podreditev zakonu,

ponavljanje pa je najprej ponavljanje istega, se pravi ponavljanje tistega, kar je identično s samim seboj.

Zato je Sokrat primoran hkrati sprejeti zakon in svojo usmritev. Smrti bi se lahko izognil, a bi se s tem prekršil zoper pravni red, tako pa bi se pregrešil zoper »najdragocenejše vrline na svetu«, zoper »krepost in pravičnost, redovne norme in zakone« (Kriton 51 A). Na ta način bi Sokrat potrdil veljavnost obtožb mestnih sodnikov, ki so letele nanj:

»Tako boš svojim sodnikom sam utrdil ugled in zasejal v javnosti mnenje, da je njih razsodba pravična: zakaj kdor spodkopava zakone, o njem je kaj lahko domnevati, da ima poguben vpliv na nerazsodno mladino. Ali se hočeš torej izogniti mestom, kjer vladajo dobri zakoni, in družbenim oblikam kulturnih ljudi?« (Ibid.)

Sokrat *phármakon* resnice, dialektike in *eidosa* zoperstavi sofističnemu *pharmakon*u, *pharmakon*u magije in urokov, ki proizvajajo strah pred smrtjo. Gibanje zakona je zanj neločljivo od notranje vesti in gibanja duše. Zato je filozofski in epistemološki red *logosa* kot moč protistrupa »vpisan v splošno in a-logično ekonomijo *pharmakona*« (La *dissémination*, str. 142). V *Kritonu* Platon *epistémé* razglasi za najboljšega izmed vseh *pharmakonov*. V *Harmidu* Sokrat sam ponuja zdravilo za glavobol. Toda ne ponuja njega samega, poleg njega ponuja molitev, *épode*. Kakšen je torej Sokratov *phármakon*?

»Odgovoril sem mu, da je to neki list, toda da je tudi neka molitev, ki je potrebna ob zdravilu, in če nekdo izgovarja molitev obenem, ko ga jemlje, bo zdravilo v celoti učinkovalo. Brez molitve pa ne bo nobenega učinka od zdravila.« (Harmid, 155 E.)

Sokrat torej poskuša biti dober zdravnik. A dober zdravnik ne zdravi le obolelega dela telesa, temveč pri zdravljenju upošteva celoto (ibid., 156 C). Upoštevati celo telo pa pomeni upoštevati tudi dušo, kajti »če celota ni dobra, je nemogoče tudi za del, da bi bil dober.

Vse zlo in dobro, je rekel, tako za telo kot celotnega človeka, izvira iz duše, od koder se razliva podobno kot iz glave v oči.« (*Ibid.*, 156 E.) Zdravje duše je pogoj zdravja telesa. Duševna farmacija je pogoj uspešnosti farmacije telesa. Le tako je dialektična farmacija orožje proti vsem nepravim farmacijam:

»Duša pa se, dragi moj, zdravi z nekakšnimi molitvami, je rekel, in te molitve da so dobre besede (*toûs lógous eînai toûs kaloús*). Iz takšnih besed nastane v dušah razumnost (*sophrosúnen eggígnesthai*).« (*Ibid.*, 157 A.)

Brez *sophrosúnen* ni zdravja *sôma*. Farmacija, ki jo prakticira Sokrat, hkrati zdravi dušo in telo, hkrati skrbi za razumnost in telesno zdravje. Telo zdravi na način, da ga prične zdraviti pri njegovem viru: pri duši. Zdraviti dušo pa terja dober govor, dober *lógos*, ki v duši porodi *sophrosúnen*. Sokratski *lógos* mora torej učinkovati kot *phármakon*.

Toda kaj Sokratu omogoči, da lahko *phármakon* predstavi kot protistrup oziroma zdravilo za telo in dušo? Po čem se sofisticni *phármakon* razlikuje od sokratskega? Kako lahko filozofija sofistom zoperstavi to transmutacijo strupa v protistrup? Nahajamo se pred ključnim mestom v Derridajevem branju Platona, ki razkriva neločljivost sokratske farmacije in sokratske dialektike.

»Takšna operacija ne bi bila možna, če *phármakon-lógos* ne bi sam v sebi skrival te sodeležnosti nasprotnih vrednosti in če *phármakon* na splošno ne bi bil – pred vsako diskriminacijo – tisto, kar se s tem, ko se daje kot zdravilo, lahko spridi v strup, ali tisto, kar se s tem, ko se daje kot strup, lahko izkaže za zdravilo oziroma se lahko naknadno pojavi v svoji resnici zdravila.« (*La dissémination*, str. 143-144.)

Mesto *pharmakona* je mesto prehoda med nasprotnima poloma. *Phármakon* ni ne zdravilo ne strup, temveč tisto, kar lahko iz zdravila naredi strup in iz strupa zdravilo. Je prehod, moment reverzibilnosti

in naknadnosti. Kar pomeni, da *phármakon* sam na sebi ne obstaja, nima lastne substance in nima lastnega bistva. Platon izkorišča spoznanje, da je bistvo *pharmakona* v tem, da nima stabilnega bistva, da nima idealne identitete in da je nekaj aneidetičnega. Aneidetičen je zato, ker ni monoeidetičen, se pravi ker ni zvedljiv na *eidós*, ki je po Platonu vselej en sam in enostaven. Derrida pa ne ostaja le pri tej negativni predikaciji:

»Toda *phármakon* zato še ni nekaj sestavljenega, ni nek čutni ali empirični *sýnthon*, ki participira na več enostavnih bistvih. *Phármakon* je prej nek predhodni miljé, znotraj katerega se proizvede diferenciacija nasploh ter nasprotje med *eidósom* in njegovim drugim; ta miljé je *analogen* tistemu, kar bo kasneje, po in skladno s filozofsko odločitvijo prihranjeno za transcendentalno umišljanje, za to 'umetnost, ki je skrita v globinah duše', ki ne izhaja niti enostavno iz čutnega niti enostavno iz inteligibilnega, niti iz pasivnosti niti iz aktivnosti.« (Ibid., str. 144.)

Ta Derridajeva bežna paralela med miljéjem *pharmakona* in Kantovim transcendentalnim umišljanjem je pogosto citirana.⁴³ Ne-dvomno je ta analogija aktualna tudi s stališča kasnejših Derridajevih razmišljanj o kvazi-transcendentalnem. Transcendentalni shematizem ni zvedljiv ne na čutno ne na inteligibilno, toda ravno kot nečutno čutno omogoča stik med *Anschauung* in *Begriff*. *Phármakon*, po drugi strani, ni zvedljiv niti na strup niti na zdravilo, njegovo učinkovanje nima niti zgolj telesnega niti zgolj duševnega efekta, a ravno ta nezvedljivost mu omogoči, da se skozenj strukturira to nasprotje. *Phármakon* ni nekaj, kar je kronološko *pred* tem nasprotjem, temveč je le formalno *pred* njim, kar pomeni, da nastopa kot zarez v oba nasprotujoča si pola. Ta zarez omogoča, da artikuliramo nasprotje.

43. Za podrobnejši pregled, kakšno usodo je doživljal ta citat pri Derridajevih interpretih, primerjaj tekst Geoffreya Benningtona, »Dekonstrukcija in filozofi«, slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentalno*, str. 210 ff, in razdelek z naslovom »X« v *Interrupting Derrida*, str. 76-92, istega avtorja.

Tako za Platona ključna težava in nevarnost *pharmakona* ni v njegovem sprevračanju v nasprotje, saj je to sprevračanje konec koncev še vedno možno obvladati. Ključni problem *pharmakona* je njegov ontološki status, saj se, kot smo videli, daje kot nesubstanca. Zato ostaja *phármakon* nedoločen, njegovi učinki pa neobvladljivi. In ta ontološka ničnost je odločilni povod za Platonovo obsodbo *pharmakona*-pisave.

Nedoločnost *pharmakona* je namreč zavezujoča. Nedoločnost ima moč imperativa in zavezuje k določitvi. *Pharmakona* preprosto ni mogoče zaobiti. V zvezi z njim lahko storimo marsikaj, toda možnost, da bi ostali indiferentni do njegovih učinkov, je bržkone edina, ki ni nikoli dana. To se lepo pokaže ob Sokratovem soočenju s smrtno obsodbo. Trobelika je *phármakon*-strup, s katerim bo usmrčen Sokrat. Sokrat trobeliko iz smrtonosnega strupa transformira v nekakšno sredstvo odrešitve, katarze in zveličanja. Nedoločnost oziroma nesubstancialnost *pharmakona* namreč ne preprečuje, da bi *phármakon* v nobenem kontekstu ne mogli pripisati ontološkega statusa. Nasprotno, to postane po Derridaju neizbežno, saj *phármakon* vselej ne le vključuje, temveč tudi vpeljuje takšen ali drugačen ontološki red: »Trobelika ima ontološki status: spodbudi k premisleku *eidosa* in k nesmrtnosti duše. Sokrat jo zaužije kot takšno.« (*La dissémination*, str. 145.) Ontološka nedoločnost šele omogoča in celo zavezuje k določitvi ontologije *pharmakona*. Tako refleksija le-tega trči ob moment te določujočnosti, je pa ta refleksija v težavah, ker se *phármakon* kot miljé izmika primežu pojma. To nereflektiranost je pripoznal Platon, ko je govoril o *pharmakonu*.

Kaj je torej *phármakon*? Hkrati zdravilo in strup, hkrati je eno samo gibanje, enovito gibanje, ki ga ne moremo zvesti na premeščanje med obema poloma. *Phármakon* je medij in skupni element nasprotij: med dobrim in slabim, dušo in telesom, vidnim in nevidnim, mišljenim in nemišljenim, preračunljivim in nepreračunljivim ipd. Je formalno *pred* temi nasprotji, je pogoj njihove možnosti in hkrati pogoj

njihove nemožnosti. *Phármakon* omogoči našteta nasprotja in jih pri priči zastre, se pravi vsili njihovo redukcijo na en pol. Toda ta medij navkljub svoji enovitosti ni nekaj samoidentičnega in ni *ousía*. *Phármakon* ostaja nedoločena in ambivalentna *parousía*, ki vztraja v svoji kvazi-transcendentalni poziciji. Biva le tako dolgo, dokler kot tak ne obstaja. Le kot tak je zvedljiv na atribut prisotne substance, ki je že njegov učinek. Derrida ga lahko sedaj vključi v verigo diseminiranih pojmov.

»*Phármakon* je gibanje, mesto in igra (produkcije) razlike. Je razlika razlike [*la différence de la différence*]. V rezervi, v svoji nedoločeni senci in predhodnosti zadržuje različnosti in razkole, ki jih bo zarezalo razločevanje. Protislovja in pari nasprotja se dvigujejo na temelju te diakritične in razlikovalne [*différente*] rezerve.« (Ibid., str. 146.)

Phármakon je torej temelj, ki je sam že razlikovan, aficiran z razliko in odlogom, ki ju omogoča. *Phármakon* sproži igro razlik, omogoči diferenciacijo med zdravilom in nasprotjem, a se kot pridržek te diferenciacije oziroma kot diferiranje navidez takoj izčrpa v enem izmed polov nasprotja. Mesto, od koder se zariše razlika, se izmika, ostaja netransparentno. *Phármakon* je mesto razlike. Nastopi na način svojega odloga. Ni neko *to on*, ni prisotno bivajoče, a zato še ni *me on*. Filozofemi, ki izhajajo iz njega in iz njega črpajo svoje razlikovalne poteze, ga ne morejo izčrpati. *Phármakon* tako ni *coincidentia oppositorum* in se pojmu vselej izmika kot njegov presežek-manko. *Phármakon* je breztemeljni temelj, je brezlastna neidentičnost in mesto, ki ga ni moč locirati. Izmika se vsakemu pojmu, in ravno zato se ga poskuša filozofija vztrajno polastiti. To mora poskušati. V tem ji uspe le deloma, zato je *phármakon* znotraj pojmovnega aparata le nekakšna »mešanica dveh čistih in heterogenih terminov«, se pravi neka nečista mešanica. In ker je nečista, ta mešanica deluje kot grožnja gotovosti, ki je produkt notranjega gibanja védenja. Ta grožnja po definiciji prihaja od zunaj, kot dopolnilo ali presežek, ki »bi se moral ne dodati neokrnjeni polnosti notranjosti«:

»Restavriranje notranje čistosti mora torej rekonstituirati, *recitirati* – in to je mit sam, denimo *mitologija* nekega *logosa*, ki pripoveduje o svojem izvoru in znova kaže na predvečer farmakografske agresije – tisto, čemur bi se *phármakon* moral ne dodati, kar pa *dobesedno parazitira* to restavriranje: črka prebiva znotraj živega organizma, ker v njem najde svojo *hrano* in *pomeša* čisto avdibilnost glasu. Takšna so razmerja med pisnim dopolnilom in *logosom-zoonom*.« (*Ibid.*, str. 147.)

Za platonistično farmacijo je pot ozdravitve *logosa* ena sama: odstranitev parazita iz notranjosti. Preprečiti je potrebno, da bi se notranje in zunanje mešalo, znova je potrebno vzpostaviti trdne ločnice med obema. Ozdraviti *lógos* tako pomeni postaviti pisavo na mesto, ki ji pripada: na mesto golega dopolnila, dodatka in pripomočka govoru kot *logosu*. Pisava je zunanje dopolnilo in zagotoviti je potrebno, da ostane strogo na ravni svoje zunanosti. Tako bi ohranili identiteto oziroma »samoidentiteto tega, kar je: bivajoče je tisto, kar je, zunanje je zunanje in notranje je notranje« (*ibid.*). Z drugimi besedami, pisava naj bi znova postala mnemotehnika resnice, pomagalo spominu.

Ker pa je izvor pisave sam problematičen glede te redukcije na sekundarnost in pomagalo, bi morala pisava znova postati tisto, kar nikoli ni bila. Pisava je že na svojem izvoru presežek in manko, presežek/manko svojega mesta in presežek/manko svoje dopolnilne funkcije. Pisava ni bila nikoli enostavno pomagalo. Dopolnilo govora je lahko postala le, ker je vselej že aficirala govor. A kar velja za pisavo, velja tudi za *lógos*. Tudi slednji bi moral znova postati tisto, kar ni nikoli bil: produkt čiste notranjosti in avtoafekcije duše. Če hoče postati to, mora prikriti »farmakografsko agresijo«, ki je vselej že načenjala in zastrupljala njegovo čistost. *Lógos* mora zastreti pogled na lastno inavguracijo, ki se odvija ob njegovem soočenju z *grámma* in *pharmakonom*. Oboje je izvorno dopolnilo *logosa*, ki pa je sam že dopolnilo notranjega gibanja *psyché*.

Prva težava zdravljenja pisave skozi *lógos* in dialektiko je torej v tem, da hoče pisavi povrniti mesto, ki ga ta ni nikoli imela. Druga

težava je v tem, da se ta terapija sklicuje natanko na tisto, kar naj bi z njeno pomočjo ozdravili, in da je vnaprej odvisna od tega presežka-manka, ki nosi ime pisava. Tretja težava pa je, da zahteva po zunanosti pisave prihaja s strani prav tistega *logosa*, z ozirom na katerega nam pisave ni uspelo umestiti kot enostavne zunanosti. Zato iz *logosa* naposled prihaja paradokсна zahteva, da se farmacevtska ali farmakografska operacija »izključi iz same sebe« (ibid.). *Lógos* ne more misliti pisave in *pharmakona*, ne more ju narediti za del svojega gibanja zato, ker sta bila vselej že del le-tega: in sicer bolj kot nakazuje platonistična shema pisave in bolj kot nas poskuša prepričati doba dominacije *logosa*. *Pisava-phármakon je drugost logosa. Farmakografija je drugost dialektike. Toda skozi in z ozirom na to drugost se lógos in dialektika šele konstituirata.*⁴⁴ Nista možna brez te alteritete. Tako za Platona pisna reč kot taka ne obstaja, pač pa obstaja le »bolj ali manj živi *lógos*«, se pravi *lógos*, ki je bolj ali manj blizu sebi in blizu očetu, viru.

Pharmakós

Spomnimo, da prihaja Derrida do istovetnega rezultata ob razčlenjevanju Saussurjevega pojmovanja pisave v *O gramatologiji*. Reprezentativistični pojem pisave, iz katerega izhaja Saussure, namreč »reflektira strukturo določenega tipa pisave: fonetično pisavo, takšno, kakršno uporabljamo in v elementu katere sta se *epistéme* na splošno (znanost in filozofija), še zlasti pa lingvistika sploh šele lahko vzpostavili« (*O gramatologiji*, str. 44). Ta fonetični ideal, ki določa razvoj znanosti in kulture, iz načelnih razlogov nikoli ni povsem

44. »Toda v pisavi, kolikor odpira specifični prostor politične razširjenosti in zgodovinsko temporalnost, se izpostavi nekaj takega kot je vprašanje *logosa* in se definira *lógos* v pravem pomenu besede, kolikor se le-ta, kot um, loči od tistega, kar še ni racionalno. Kajti pisava je tehnika.« (Bernard Stiegler, *La technique et le temps. I. La Faute d'Épiméthée*, str. 212.)

fonetičen, temveč predpostavlja ideografsko-piktografske ostanke, se pravi navzočnost grafemskih momentov. Tako kot v *Faidrosu*, ima pisava tudi v *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja* formo mnemotehnike, ki dopolnjuje spomin. Pisava je tu

»pozaba, kajti gre za posredovanje *logosa* in njegov izstop iz sebe. Brez pisave bi *lógos* ostal v sebi. Pisava je prikritje naravne, prve in neposredne prisotnosti smisla duši v *logosu*. Njeno nasilje kot nezavedno vznikne v duši.« (*O gramatologiji*, str. 51.)

Dekonstrukcija pisave ne teži k temu, da bi pisavi podelila prvobitno digniteto, saj ta digniteta ne obstaja. Pisava je »izvorno nasilje«, ki pa ne vznikne naknadno v kaki nedolžni govoricí. Pred to nedolžnostjo obstaja nasilje pisave, obstaja *vedno že* grafemske uzurpacije in obstaja grafemskost *pred* govorom. Dekonstrukcija je pokazala, zakaj je to nasilje nujno in zakaj znanosti in umetnosti najdejo svoje domovanje prav v njem. Saussure tako povsem analogno z Rousseaujem opozarja na »past pisave«, na nevarnost, da nas zavede njen »prestíž«. ⁴⁵ Pisava je zaslepitev, ki zastira transparentnost naravnega razmerja med govorom in pisavo, pisava je tista, ki že na izvoru ogroža govor. Tako Saussure apelira na osvoboditev govora od »tiranije črke« in na obnovitev naravnega razmerja, se pravi na neodvisnosti oralne tradicije od pisave.

Toda če Platon, kot smo rekli, izkorišča paradokсно pozicijo *pharmakona*, se sedaj vsiljuje vprašanje, do katere mere jo reflektira? Ne more namreč zaobiti ali postaviti na stran njegove kontroverzne ekonomije. Na kakšen način opredeli to njegovo nezvedljivo ambivalentno naravo? Derridajev odgovor je, da Platon to stori precej mimogrede in precej diskretno. Toda Derrida je kljub temu prepričan, da Platon to stori. Res pa je, pravi Derrida, da Platon govori le o

45. Tovrstni terminološki izbor je najbolj neposreden v poglavju »Ugled pisave; vzroki za njeno premoč nad govorjeno obliko«, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 36-37.

»enotnosti nasprotij v vrlini, ne pa o enotnosti vrline in njenega nasprotja« (*ibid.*, str. 144). Za Platona je *phármakon* resnično božanska vez, ki med seboj združuje dele vrline, pa naj so še tako različni po svoji naravi in naj so njihove težnje še tako nasprotne. Platon sam nikjer ne pove, da je *phármakon* mesto in operater mutacije med pozitivno in negativno vrednostjo. Ta tekstualna operacija se proizvede pred nasprotjem med zavednim in nezavednim, hotenim in nehotenim, mišljenim in nemišljenim ipd. Videli smo, da Platon izkorišča vse pomene *farmaceutvske verige* (*pharmakeían*, *phármakon*, *pharmakeús*) in sledi strukturalni prisili te členitve pomenov, vendar pa te členitve in te verige ne eksplicira. Ta nepotreba po eksplicaciji je, kot rečeno, že učinek strukturalnih prisil, ki tej eksplicaciji nadenejo videz samoumevnosti. Veriga *farmaceutvskih* pomenov tako ni predmet Platonove razprave. Platonizem povsem dobro shaja brez te tematizacije. Toda ali nima umanjkanje te potrebe v vsej svoji neproblematičnosti vendarle določenih učinkov na Platonovo teorijo v celoti? Derrida bo k temu vprašanju pristopil skozi analizo termina iz *farmaceutvske verige*, ki ga pri Platonu ne zasledimo. Ta termin je *pharmakós*, sicer sinonim za *pharmakeús*, s to razliko, da ima izrazito slabšalni prizvok: pomeni magika, čarodeja, zastrupljevalca ipd.

Seveda se je potrebno ob tem najprej vprašati, ali lahko odsotnost nekega termina spodbudi refleksijo te odsotnosti? Ali je ta odsotnost morda simptom, ki je determiniran z določenim odgovorom glede načina artikulacije med filozofskimi in *farmaceutskimi* pojmi? Derridajeva izhodiščna teza, da obstajajo strukturalne prisile, ki povezujejo termine med seboj in jih vključujejo v leksikalni sistem grškega jezika, nas nedvomno spodbuja k tovrstni refleksiji. Polisemična veriga, v katero je vpet *phármakon*, ni zvedljiva na strogo inherentnost platonistični leksiki. Nasploh Derrida najprej podvomi v to, da obstaja nekaj takšnega kot je platonistični tekst, se pravi tekst, ki je zaprt sam vase in ima jasne meje med svojim znotraj in svojim zu-

naj. Ob tej predpostavki je možno rekonstruirati vez med besedo *pharmakós*, ki je Platon ne uporabi, in drugimi besedami istega korena, ki jih uporabi. Prisotne ali uporabljene besede tako niso zadnji kriterij za branje teksta.

Platon torej nikjer ne uporabi besede *pharmakós*. Toda kdo je *pharmakós*? *Pharmakós* je oseba, ki zastruplja življenje polisa, oseba, ki je vanj zanesla bolezen, ki je zakrivila zločine ali pa je odgovorna za naravne nesreče. *Spharmakós* so Grki označevali grešnega kozla, ki so mu naprtili krivdo za vse gorje, ki jih je doletelo. *Pharmakós* je nadalje nekdo, ki se ne podreja vrlinam, uveljavljenim v polisu, in je torej primeren, da se ga razglasi za nosilca zla, ki ga je potrebno odstraniti, ga pregnati in izključiti iz polisa. Toda ta eksorcizem se ni zadovoljil le z izgonom, ni mu zadostovala ozdravitev zla, temveč je pogosto terjal kar uničenje vira zla. *Pharmakós* je bil zavoljo svoje kvarne dejavnosti povečini, odvisno od posameznih obdobij vladavine polisa, obsojen na smrt. Ta obsodba in ta usmrnitev pa sta imeli v grškem polisu obredni značaj. Nekaj je seveda moralo izzvati to obsodbo, in to so bile, kot rečeno, bodisi naravne katastrofe, vojne in zločini, bodisi bolezni, ki so zdesetkale prebivalstvo, bodisi kvarni nauki in verovanja, ki so se razširili mednje. Vsaka takšna kriza polisa je njegove veljake napeljala k temu, da so v nekem trenutku poiskali krivca in mu naprtili krivdo za vse gorje, ki jih je prizadelo. Pseveda pa ni šlo vselej za dejanskega krivca; slednji je bil *pharmakós*, magik, čarodej, skratka nekdo, čigar dejavnost je bila dovolj neoprijemljiva, da jo je bilo možno postaviti za vzrok konkretnega zla. Oznako je bilo torej moč prilepiti tudi nekemu, ki ni imel nič skupnega s prvotnim pomenom *pharmakós*; denimo nekemu tujcu, ki se je iz kdovekaterega razloga tačas znašel tostran meja polisa. Jean-Pierre Vernant podrobno opisuje, koga vse je lahko doletela oznaka *pharmakós*:

»Kako so bili farmaki izbrani? Vse navaja na misel, da so jih nabirali med ljudmi z dna (*kakourgon*), ki so zaradi svojih prestopkov, grde

zunanosti, nizkega stanu, umazanih ali odbijajočih del veljali za nižja, manjvredna bitja, *phauloi*.«⁴⁶

Toda v enaki meri kot pripadnik najnižjega sloja je oznako *pharmakós* lahko prejel tudi pripadnik uglednejših slojev in celo sam kralj. Tako je bilo po Homerju potrebno žrtvovati kralja tedaj, ko se je nad ljudstvo zgrnila kaka nesreča:

»Če je kralj gospodar plodnosti in če ta usahne, to pomeni, da se je njegova vladarska moč nekako obrnila v svoje nasprotje; njegova pravičnost je postala zločin, njegova vrlina sramotni madež, najboljši (*áristos*) je postal najslabši (*kákistos*).« (*Ibid.*, str. 93.)

Toda višji sloj je imel navkljub obsodbi možnost, da se reši pogube. In to sila pretanjeno. Namesto kralja so tako kdaj pa kdaj žrtvovali kraljevega sina, ali pa so »enega od članov skupnosti določili, da prevzame vlogo ničvrednega kralja« (*ibid.*), mu nekaj časa dopustili, da igra to vlogo, nato pa ga usmrtili. Kralj je bil tako preko svojega dvojnika očiščen in je lahko znova prevzel vladanje.

Ta zamenjava vlog kaže, da je bila s *pharmakosom* vselej povezana določena teatralnost, igra dvojnikov in maskiranje. Dovoljena je bila zamenjava vlog, ki je začasno postavila na glavo obstoječe hierarhije.⁴⁷ Čas žrtvovanja *pharmakosa* je bil tako obenem čas praznovanja, ki se je končalo z obdarovanjem bogov. Teatralnost, ki je na ta način preplavila polis, pa ni omilila krutega konca praznovanja, ko je bil kraljev dvojnik izgnan ali usmrčen. Polis je bil s tem odrešen vsega zla in si je povrnil izgubljeno plodnost. Prav zato ne preseneča,

46. Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, »Dvoumnost in preokret. O zagonetni strukturi Kralja Ojdipa«, v *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Zbirka »Prevodi«, ŠOU, Ljubljana 1994, str. 90.

47. Vernant piše o tem preobrnjenju takole: »... spolne prepovedi prenehajo, kraja je dovoljena, sužnji prevzamejo mesta gospodarjev, ženske in moški zamenjajo svoja oblačila; prestol mora torej zasesti najnižkotnejši, najgrši, najbolj smešen, najbolj zločinski med vsemi« (*ibid.*, str. 94).

da so imele v obredu usmrčitve *pharmakosa* posebno vlogo genitalije. Poleg tega sta bila *pharmakosa* največkrat dva, eden naj bi očistil moške, drugi pa ženske.⁴⁸

Vernant ugotavlja, da je bil celo Ojdip sam deležen te dvojnosti, ki pa v njegovem primeru ni posledica »dvoličnosti njegovega značaja«, ampak »dvojnosti njegove biti«.⁴⁹ Uganka Ojdipa tiči v njegovem razcepu ali podvojitvi na božanskega kralja in na *pharmakosa*, na »prvega med ljudmi« in na »sramotni madež«, na ljubljenca bogov in njihovega sovražnika. Vernant ta dvoumni status razlaga skozi formalno oziroma logično shemo, ki odlikuje arhitektoniko tragedije: matrika tragedije je *preobrat*, po katerem se dobro spremeni v slabo, po katerem pridemo od bogov k ljudem in obratno.

Prav to dvojnost, to sprevračanje vrednosti in ambivalentnosti, ob katero teoretski diskurz trči vsakokrat, ko se navezuje na farmacijo, vseskozi razčlenjuje tudi Derrida. Pojav *pharmakosa* je razgalil vso ostrino in hkrati vso krhkost pojmovnih ločnic platonizma, kajti v njegovi osnovi leži čisto določena matrična ločnica: ločnica med zunaj in znotraj. Z odstranitvijo *pharmakosa* se domnevno odstrani reprezentanta zla, ki prihaja od zunaj, se naseli v mestu in črpa svojo moč iz notranjosti svojega gostitelja. Toda gostitelj mora pri tej odstranitvi prikriti svoj prispevek k temu, da je parazit sploh zaživel znotraj njega. Očiščenje od (zunanjega) parazita je zato v prvi vrsti samoočiščenje (notranjosti) gostitelja. Zlo torej ni le projicirano od zunaj, ampak je v določeni meri introjicirano od znotraj.

48. »Oba farmaka z ogrlicami posušenih fig (črnih ali belih glede na spol, ki sta ga predstavljala) so vodili skozi vse mesto; po spolovilu so ju bičali z morsko čebulo, s figami in drugimi divjimi rastlinami, nato pa ju izgnali; morda so ju, vsaj na začetku, usmrtili s kamenjanjem, njuni trupli zažgali, pepel pa raztrosili.« (*Ibid.*, str. 89-90.) Ta poudarek na divjih, naravnih rastlinah, ki so jih uporabljali pri bičanju, konsekventno pogloblja razliko med naravnim in kultiviranim, tj. umetnim, produktom neke *téchne*. Ker *phármakos* razpolaga z določeno *téchne* in z njo ogrozi naravni red, se je proti njemu dovoljeno boriti le z naravnimi sredstvi. Z umetno spretnostjo in umetnimi orodji ni možno obnoviti naravnega reda.

49. *Ibid.*, str. 80; cf. *La dissémination*, str. 149, op. 51.

»Reprezentant nedvomno reprezentira drugost zla, ki aficira in inficira notranjost, v kateri je zlo nenadoma izbruhnilo. Toda reprezentanta zunanjosti zato nič manj ne *konstituira* skupnost, skupnost ga praviloma postavi na njegovo mesto, skupnost ga izbere, če lahko tako rečemo, iz svojih neder, ga vzdržuje, hrani ipd. Samoumevno je, da so bili paraziti domači živemu organizmu, ki jim je na svoje lastne stroške nudil domovanje.« (*La dissémination*, str. 152.)

Na ta način se celotna »ceremonija *pharmakosa* odvija na meji med notranjim in zunanjim« (*ibid.*, str. 153). Še več, *pharmakós* je zunanji in tuj le, če je bil predhodno v familiarnem odnosu do notranjosti. Določitev te meje pa ne prihaja od samega *pharmakosa*, temveč slednjega že determinira vnaprejšnja etično-logična odločitev glede nje.

A ne oziraje se na to, da je Platon sam ostro obsodil *phármakon* in svaril pred njegovimi učinki, sam ne uporabi najostrejše možne oznake, ki nedvoumno označi vse zlo farmacije. Nikoli ne uporabi besede *pharmakós*, ki zlo, grdoto in nevédenost z vso odločnostjo postavlja tja, kamor spada, namreč ven iz polisa. V obsodbi *pharmakona* in pisave Platon torej ne gre tako daleč, da bi ju razglasil za delo nekega *pharmakosa*. Od kod ta Platonov zadržek? Odgovor ni daleč. Ob bolj ali manj krvavem obredu žrtvovanja *pharmakosa* je bila za filozofijo naravnost usodna predvsem ena reč. Namreč datum, ko se je vršilo to očiščenje. To se je dogajalo na točno določen dan v tednu, namreč šesti dan po targeliju. Filozofija ne bo nikoli pozabila, dan čigave smrti je ta dan. To je namreč dan, ko je bil usmrčen Sokrat. Sinhronija ni naključna. Diogenes Laertij poroča: »Sokrat je preminil šesti dan v mesecu targeliju, na dan, ko so Atenčani očistili svoje mesto.« Sokrat je bil torej tisti *pharmakós*, tisti zastrupljevalec duš, ki so ga Atenčani žrtvovali za svoje očiščenje.

Veriga farmacevtskih pojmov je notranje konsistentna veriga, ki povezuje vse svoje člene in tako tudi besedo *pharmakós*, ki pri Platonu umanjka. Prezenca besede zato ni pogoj za njeno strukturno mesto v tej verigi; manko besede je del te strukture. Platon ne more uporabiti

besede, ki je njegovega učitelja stala življenja, ne more sprejeti oznake, ki je Sokrata malodane izenačila s sofistami, se pravi s tistimi, ki jih je vztrajno obtoževal, da zavzemajo držo neresnice in nevédenja. Obtožba mestnih oblastnikov se je namreč glasila: »Sokrates je kriv hudodelstva, ker se meša v tuje reči, s tem da radovedno iztiče po podzemeljskih in nebesnih skrivnostih, dalje da pravno šibkejšo stvar pretvarja v močnejšo in uči tudi druge, naj ga posnemajo.« (*Apologija*, str. 52.) Sokrat je življenje končal pod obsodbo, da je njegov nauk zli urok, ki je delo njega kot *pharmakosa*, ki kvari duše in ki učinkuje kot pretanjeno in zlonamerno sprevračanje obstoječega reda.

Naposled lahko z gotovostjo rečemo, da je sokratska dialektika od začetka do konca zaznamovana s farmacijo. Sokrat je svaril pred pisavo in *pharmakonom*, ker prihajata od zunaj in škodujeta spominu oziroma lastnemu inherentnemu gibanju. Svaril je pred *pharmakon*-zdravilom, ker ne moremo gibanja, ki ga sproži, nikoli v celoti obvladati, in sicer zavoljo tega, ker je gibanje spodbujeno od zunaj oziroma je njegov vzrok zunaj njega samega. Sokrat se je sam v določeni meri strinjal z oznako, da je *pharmakeus* in da njegov *lógos-phármakon* zdravi duše. Toda umrl je kot *pharmakós*, kot izmeček in madež družbe. Umrl je tako, da je zaužil *phármakon*-strup.

Paradokсно je torej Sokratova smrt presečišče konca in začetka znanosti. *Konca*, kajti z obsodbo, da stoji za njim *pharmakós*, je bil *logosu* zadan hud udarec. *Začetka*, kajti s Sokratovo usmrtitvijo naj bi življenje polisa, ki je edino življenje *epistéme*, dobilo nov zagon: »Izključitev zla in norosti restavrira *sophrosúne*« (*La dissémination*, str. 153).

III. PISAVA IN PODVAJANJE

Metalepsis

V nadaljevanju se bomo za trenutek oddaljili od dekonstrukcije in se oprli na Lyotardovo refleksijo tega problema v *Le différend*. Lyotard tu ugotavlja, da razlike med ezoteričnim seminarjem in ekso-teričnimi izvajanji potegnejo za seboj razliko med oralnim dialogom in knjigo. Dialog, ki je zapisan v knjigi, jemlje nase breme svoje smrti, kajti dialog tu ni več lastni naslovnik, ne more se sam braniti, predvsem pa ne more sam izbirati sogovorcev. Zato velja posebna pozornost temu selektivnemu aktu, s katerim se pričenjajo vsi dialogi. Zakaj je potrebno izbrati govorce? Nedvomno zato, ker so za razpravljanje o določeni témi kompetentne le čisto določene osebe. Ni možno z vsakomer govoriti o čemerkoli. Lyotard pravi takole: »Predstavljajte si, da je kandidat za pogovor kak neotesanec ali bedak, nek prevarant, potrebno ga je odstraniti.«¹ Izbira sogovornikov je torej ključna, saj morajo ti tako rekoč še pred začetkom dialoga doseči minimalni

1. Jean-François Lyotard, *Le différend*, str. 44. Lyotard kot zgled takšne izbire navaja mesto iz *Sofista* (217 D): »Potemtakem ti je mogoče izmed prisotnih izbrati kogar hočeš, saj tu bodo vsi naklonjeno odgovarjali; če pa me imaš celo za svetovalca, izberi nekoga izmed teh mladih ljudi, tegale Teaiteta, ali pa tudi koga drugega, če ti je kdo pri srcu.«

konsenz glede téme, načina in ravni pogovora. Šele tedaj lahko dialog steče.

Pisava seveda nima te možnosti izbire bralcev. Nasprotno, zapis je *per definitionem* skrajno demokratična institucija, ki je po svoji možnosti dosegljiva vsakomur. Zapis je odprt za neskončno število bralcev. Nanje se obrača s pisnimi znaki, s formalno, mehanično mnemotehniko in ne z aktivno anamnezo, s katero operira govor kot *lógos*. Ker selekcija sogovornikov ni možna, temveč se le-ti nizajo povsem arbitrarno, ni najmanjše možnosti, da bi zapis uspel zagotoviti minimalni konsenz glede referenta dialoga. Zapis je torej takoj inficiran z nedoločenostjo bralcev in nedoločenostjo temeljne pomen-ske intence, ki jo poskuša eksplicirati.

Lytard po razlagi te paralele med izbiro sogovornikov v pogovoru in njeno nemožnostjo v pisavi preudarja o izključenem tretjem, ki ga v obeh primerih določa pravzaprav enaka logika. Vsi tisti, ki so izključeni iz dialoga, so postavljeni v pozicijo gledalcev, se pravi v pozicijo pasivnih poslušalcev dialoga. V tej poziciji izključenega tretjega se nahaja tudi bralec zapisanega dialoga. Tretji torej s strani opazuje potek razprave in je nema priča dialoškega dogajanja, glede na dejavne udeležence dialoga je v poziciji agonistika. Po Lyotardu vlada med obema pozicijama neprekoračljiva in nekumenzurabilna razlika, navzkrižje, razkol, *le différend*. Postavlja se vprašanje, ali je ta razkol zares nezvedljiv ali pa ga je možno preseči in tretjega vendarle vključiti nazaj v dialog. V podkrepitev tega drugega si Lyotard pri Genettu sponodi pojem metalepse, ki označuje spremembo nivojev, nek prehod preko »gibljive, a svete meje med dvema svetovoma: tistega, v katerem se govori, in tistega, o katerem se govori« (citirano po Lyotardu, *ibid.*, str. 46). Akt izključitve je namreč moč problematizirati skozi ugovor, da tretjega ustoliči sama dialoška scena, tako pa je tretjemu prepuščen prostor za odločitev, ali je posamezna sekvenca dialoga dovolj dialektično utemeljena ali ne. Dialog torej naposled zahteva gledalce, medtem ko knjiga zahteva bralce. Oba na neki

način že predpostavljata tretjega. Skozi načelo metalepse je tako izključeni tretji zopet navezan na inherentno dogajanje dialoga in zapisa.

Lyotard sam z zadržkom sprejema to dinamiko metalepse, ne zagovarja namreč tega, da je potrebno omenjeni »razkol« za vsako ceno absorbirati in tako zagotoviti minimalni konsenz glede referenta. Nasprotno, vztraja na tem, da preobrazba tretjega (gledalca, bralca) v dejavno instanco dialoga ni nujna. Še več, razkol med agonistiko in dialoškostjo ima sam pozitivno funkcijo, tj. naredi za legitimni dve poziciji ne glede ali, bolje, natanko zaradi tega, ker ne obstaja pravilo, ki bi bilo zvedljivo na obe.

Kaj bi Derrida porekel na ekonomijo tega razkola? Analogno z izključitvijo gledalca iz dialoga je pisava izključeno drugo *lógos*a, je njegovo dopolnilo, ki *per definitionem* ne bi smelo nič dodati. Govor je sam sebi dovolj, ne rabi ničesar zunaj sebe; a vendar ni možen brez tega nič, ki se nahaja zunaj njegovega avtoafektivnega ustroja in se mu dodaja, ni možen brez tega manka, ki si je nadel ime pisava. Po drugi strani pa je pisava podobna dialogu, saj tudi sama izpelje izključitev tretjega, tj. bralca. Kot smo videli, je Derrida tematiziral oba razkola, razkol med pisavo in *logosom* ter med pisavo in naslovljencem, nato pa poskušal opredeliti njun skupni koren. Dekonstrukcija je sledenje ekonomiji tega razkola, ki torej ostaja tudi zanjo nezvedljiv, saj je od njegove vztrajnosti odvisna konsistentnost zahodnega *logosa*.

Metalepsis, menjava ravni, ki bi utegnila razrešiti aporijo pisave kot aporijo nikoli do konca izključenega tretjega, morda ponuja izhodišče tudi za neko drugo inverzijo, namreč za razpravo o razmerju med Sokratom in Platonom. Napol v šali in napol zares, vsekakor pa z neskrto vznesenostjo se Derrida navdušuje nad odkritjem risbe Matthewa Parisa iz 13. stoletja v Bodleian Library v Oxfordu. Risba prikazuje Sokrata, kako sedi in piše, in Platona, ki stoji za Sokratovim hrbtom in mu diktira. Razmerje med učencem in učiteljem, razmerje med tistim, ki ve, in tistim, ki to védenje zapisuje in zagotavlja njegovo

nadaljnjo transmisijo, je postavljeno na glavo. Preobrat, se bo reklo, ki je voda na mlin dekonstrukcijskemu preizpraševanju utemeljenosti hierarhij; a kaj, ko je to zgolj blodnja nekega risarja oziroma divja asociacija brez vsakršne trdne osnove.

To zadnje ne drži povsem. Obstaja namreč sila resna in neverjetno razvejana debata o statusu Platonovih *Pisem*. O pristnosti Platonovih dialogov so mnenja, po sicer burnih razpravah, bolj ali manj usklajena, razlike se nanašajo le na čas nastanka posameznih dialogov. S *Pismi* pa je precej drugače. Ker so napisana v povsem drugačnem stilu kot dialogi, je težko z gotovostjo reči, ali so v resnici Platonova. Platonovo avtorstvo naj bi bilo manj sporno le pri III., VII. in VIII. *pismu*, glede ostalih je pristnost še nedorečena. In zakaj je to pomembno? V *II. pismu* namreč Platon – Platon je podpisnik; ali je to zares Platon, ne vemo in bržkone ne bomo nikoli povsem vedeli – pove, da sam ni napisal niti enega dialoga, temveč je vsa dela napisal Sokrat. Obenem s tem priznanjem je v vsej možni dramatičnosti še zadnjič obelodanjeno svarilo pred pisanjem in apeliranje na nujnost varovala *logosa*:

»Najboljša zaščita bi bila, ne da se piše, temveč da se uči na pamet, kajti nemogoče je, da spisi ne bi naposled padli v javno domeno. Tako nisem sam nikoli pisal o teh vprašanjih, tako ne obstaja Platonovo delo in nikoli ni obstajalo. To, kar se sedaj označuje s tem imenom, je Sokratovo delo iz časa njegove lepe mladosti. Zbogom in poslušaj me. Takoj ko prebereš in še enkrat prebereš to pismo, ga sežgi...«²

Vsebina risbe Parisa torej natančno odslikava to »Platonovo« trditev. In šele tukaj, ne na podlagi same risbe in ne na podlagi možne igre asociacij, pridemo do točke, ko dekonstrukcija lahko prične svoje delo. Dekonstrukcija namreč živi iz svoje neizvirnosti, ni dovolj zgolj obstoj nekega teksta ali grafične strukture na splošno, v tem primeru risbe, da bi dekonstrukcija lahko stekla. Potrebno je, da tekst sam do

2. Citirano po *La dissémination*, str. 197.

neke mere že prične dekonstrukcijo, se pravi jasno začrta smer njene operacije; tekst *sam*, se pravi Platonov tekst, za katerega tu nismo prepričani, ali je res njegov in ali je sploh kdajkoli obstajalo nekaj takega, kot je Platonov tekst. Dekonstrukcija je minimalna operacija znotraj teksta.

Derrida se zaveda, kolikšno težo bi imelo dokazano spoznanje, da je bil tisti, za katerega smo mislili, da je Platon, v resnici Sokrat, ali obratno. Čeprav mu je vržena rokavica, izziva ne sprejme; zanj bi bilo vse preveč naivno spustiti se v resno obravnavo inverzije vlog Sokrata in Platona. Nasprotno, roga se takšnim prehitrim sklepom, ki na osnovi grobih abstrakcij nekatera izmed pisem obravnavajo kot avtentična, druga pa zavračajo. Da bi se vsemu temu izognil, Derrida »Pharmacie de Platon« zaključi zgolj z navedbo omenjenega citata iz *II. pisma*, ki ga ne komentira ali interpretira. Slednje stori – zopet seveda na zelo svojski način – desetletje kasneje v »Envois« v *La carte postale*. Tu o omenjeni risbi razpravlja na za filozofa netipičen način, v pismih, ki imajo najprej formo pisem *par excellence*, so namreč ljubezenska pisma, nato pa tudi avtobiografska in seveda začinjena s posameznimi filozofskimi odlomki. Derridajev teoretski sklep – kolikor forma *lettre d'amour* kaj takega sploh dopušča – je, da je nemogoče iti dlje od trditve Sokrat je Platon, S=P.

»Platon, domnevni dedič, za katerega pravimo, da piše, ni nikoli pisal, prejema dediščino, a kot legitimni naslovnik jo je diktiral, jo zapisal in si jo prisvojil. (...) Platonove sanje: zapisati Sokrata, zapisati zanj tisto, kar hoče, njegovo zadnjo voljo, *his will*. Zapisati tisto, kar hoče s tem, da dopusti (*lassen*) zapisati to, kar hoče. Na ta način postati Sokrat in njegov oče, se pravi svoj stari oče, *in ga ubiti*. Nauči ga pisati. Sokrates ist Tot. Nauči ga živeti. To je njuna pogodba. Sokrat podpiše pogodbo oziroma diplomatski dokument, arhiv diabolčne dvojnosti. Toda prav tako konstituirata Platona, ki ga je že *redigiral* kot sekretarja...«³

3. »Envois«, v *La carte postale. Du Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Pariz 1980, str. 59-60. V analogni inverziji se na neki točki svojega dela znajde tudi

Drama platonizma je torej drama podvojitve. Theuth, pisava, sofist, *phármakon* in simulakrum so akterji te drame, ki pa je tudi drama Platonovega razmerja s Sokratom: obdržati izvor, ohraniti instanco očeta ali vsaj njegovo življenje je moto tega razmerja in te drame. A hkrati je to nemogoča zahteva. Ko nastopi prva podvojitve, njene členitve ni moč več zaustaviti. Ključno vlogo ima pri tem ravno pisava:

Derrida sam. Uvodi v dekonstrukcijo so zavoljo disperznega Derridajevga pisanja precej delikatna zadeva in zgolj bolj ali manj uspešno prikrivajo svojo načelno nemožnost. Bržkone se od tod tudi Derrida sam loti pisanja uvoda v svojo lastno misel – ciničnost takšnega početja je vračunana – in sicer skupaj s svojim najboljšim učencem, Geoffreyem Benningtonom. V knjigi z naslovom *Jacques Derrida* tako najdemo pravzaprav dve knjigi, na zgornjih dveh tretjinah lista se nahaja Benningtonov tekst »Derridabase«, na spodnji tretjini pa Derridajev tekst »Circonfession«. Zaplet je naslednji. Bennington poskuša sistematično po posameznih temah razčleniti in ponazoriti logiko, na kateri temeljijo Derridajevi teksti. Učenec tako izpolnjuje nalogo, ki je tradicionalno naloga učitelja, učitelj pa se postavlja v vlogo tistega, ki nenehno beza v sistem in ga spodkopava – se pravi v vlogo, ki je ponavadi zaupana učencu. Na tem zapletu zaupanja in zvestobe torej temelji pisanje uvoda v Derridajevo delo. Po drugi strani pa Derrida na spodnjem delu strani problematizira natanko to logiko, ko – na podoben način kot v »Envois« – problematizira svojo lastno zgodbo, piše namreč v času umiranja svoje matere, piše v tujini, v Santa Monici, medtem ko je vezna nit pisanja travma, ki mu jo je pustilo obrezanje. *Circonfession* je neologizem, je spoj *circonscon* + *confession*. Vsi ti motivi se skoz in skoz prepletajo in prehajajo drug v drugega. Derrida v 3. paragrafu odkrito spregovori o nelagodju, ki mu ga vzbuja Benningtonovo pisanje o njem: »... Geoff ve vse o 'logiki' tega, kar sem zmožen v tem trenutku napisati, a tudi tega, kar utegnem v prihodnosti misliti ali pisati, o katerikoli témi že...« (*Jacques Derrida*, str. 18). Bennington si mora tako v zgornjem delu knjige prizadevati v smeri Derridajevga teoretskega umora. Le pod tem pogojem se bo gibal na ravni Derridajeve misli. Zato Derridaju ne preostane drugega, kot da piše proti Benningtonu, na neki način mora ljubosumno braniti svojo pozicijo in pokazati na momente znotraj svojega dela, ki so nepredvidljivi, nepreračunljivi, ki skratka uhajajo vsaki sistematizaciji. Gre torej za igro na nož, igro smrti, ki postaja neločljiva od igre ljubezni: »kajti četudi imam željo, da bi razbil njegov [Benningtonov] računalnik ali celo ranil njega samega, tega ne bi mogel storiti, nikakor nočem tega storiti, kajti preveč ga ljubim« (*ibid.*, str. 36). Na vprašanje, ali je Derridajev teoretski razvoj po izidu omenjene knjige potrdil njegovo teoretsko smrt, lahko zelo jasno odgovorimo: ne. Če omenimo le tri knjige, *Donner le temps*, *Spectres de Marx* in *Politiques de l'amitié*, potem je očitno, da te tri knjige niso zgolj odprle novih tém, temveč so vpeljale povsem nove načine mišljenja, hkrati pa uspele dodobra sprovcirati filozofsko sceno. Odziv nanje je, milo rečeno, izjemen.

»Spet imamo torej drsenje diskurza skozi mrežo posredovanj in prenosov, kjer se je črka prenašala od ust do ust, skozi generacije, zaupana zgolj spominu, da bi tako naposled prišla do Platona, ki jo zapisuje. Platon je samo zadnji v verigi, kronist, pri katerem je davno poslano pismo prišlo na svoj naslov, a hkrati nekdo, ki ne piše v svojem imenu, temveč je nazadnje tudi sam prenašalec pisma, poštar v tej verigi posredovanj, pisar, ki je vzel nase tveganje, da idealnost črke, zapisane zgolj v spomin in v neposrednost pripovedi od ust do ust, prevede v zapis in s tem nemara uniči – korak, ki ga Sokrat ni nikoli vzel nase.«⁴

Nastop pisave, njena ekonomija je torej kompleksna in prodre v še tako majhne pore mišljenja in življenja. Z njo postane jasno, da *eidos* in *lógos* ne moreta brez nekega organona ter da sta vselej že tehno-logiki: »Ta *technologos* je *hypokeimenon* (pomagalo) idealnosti in znanosti na splošno – in še bolj temeljno, je pomagalo času kot takemu.«⁵ Dopolnilo, vključno s tistim, ki ga ponudi Theuth, je v svoji aditivnosti vselej nekaj izvirnega. Zato je tudi Platon sam vpet v členitev, ki jo sproži pisava, ter je primoran misliti deležnost simulakruma na ideji. Govoriti o ponavljanju ali podvajanju pri Platonu pa pomeni govoriti o *mímesis*.

Dve pisavi

Čeprav smo doslej v prvi vrsti zagovarjali konsistentnost Platonove obsodbe pisave v *Faidrosu*, čeprav smo med drugim pokazali, da je ta obsodba strukturno determinirana in da vzdrži tudi tedaj, ko se opira na krhke ločnice, moramo sedaj to obsodbo osvetliti z druge plati. Medtem ko se je ločnica med pisavo in govorom sicer nakazovala kot problematična, a vendarle kot dovolj transparentna, se na neki točki ta transparentnost zabriše. Tako kot Platon ločuje med

4. Mladen Dolar, »In Parmenidem parvi commentari«, v *Razpol* 9, Problemi 7-8, Ljubljana 1996, str. 57.

5. Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 2. La désorientation*, str. 55.

dobrim in slabim ponavljanjem, tako ločuje tudi med dobro in slabo pisavo. Do tega trenutka je bila pisava obtoževana kot slabo ponavljanje in simulakrum *logosa*. Sedaj pa se Platon vpraša po govoru, ki je sicer zapisan, a je veliko bolj učinkovit kot govori, ki so zapisani v knjigah:

»Oglejva si še drug govor, ki je temu pravi brat... Tistega, ki se povezan z znanjem vpiše v dušo tega, ki se uči, in more sam braniti in zna ne le govoriti, ampak tudi molčati, pred komer je treba.« (*Faidros*, str. 74.)

Obstaja torej govor, ki tudi kot zapisan zadrži odlike govora: samoprezenca in samotransparentnost. Obstaja zapis, ki ima organsko strukturo, ustroj nekega *zoon*, in ki lahko to svojo strukturo tudi artikulira, se sam zagovarja ter lahko izbira med tem, da govori ali molči. Paradokсно je pisavi sedaj naenkrat dana možnost, da nastopi kot pisava resnice ter da si sama zagotovi notranjo vez z *épisteme*. Vse doslej je bila pisava obtoževana ravno zavoljo nesposobnosti, da bi konstituirala to vez. Nasproti zunanji, čutni in nemi pisavi, ki ne posreduje živega védenja, se sedaj nakazuje možnost neke inteligibilne, notranje in naravne pisave. Videti je, da pisava tu ne bo omejena na vlogo dopolnila, temveč je samozadostna in popolna instanca pomena, ki razpolaga z določeno skladnostjo s sfero *logosa*. Kaj je torej ta druga, drugačna pisava?

Ta pisava je govor sam, kajti govor kot *lógos* je opredeljen kot vpis v dušo. Njegova učinkovitost je vseskozi merjena po tem, v kolikšni meri aficira *psyché*: v kolikšni meri prihaja iz duše govorce in v kolikšni meri se bo uspel vpisati v duše poslušalcev. Govor je tako opisan s pomočjo skripturalnih metafor (odtisa, pečata, vpisa ipd.), se pravi z ozirom na tisto, kar se je doslej kazalo kot njegova nevarnost in celo njegova smrt. Od kod ta preobrat? Od kod ta potreba po skripturalni metaforiki? Ali govor sam ne vključuje dovolj lastnih nazornih atributov, ki bi ga zadovoljivo opisali? V nadaljevanju bomo morali odgovoriti na zastavljena vprašanja. Toda že dejstvo, da so

navedena vprašanja neizogibna, zaplete Platonovo stališče do pisave. Red govora, ki je bil doslej skrbno ločevan od reda pisave, se sedaj naenkrat opira nanj. Metaforičnost te rabe zato ne more biti nevtralna ali naključna. Derrida tako ugotavlja, da je »metaforičnost logika kontaminacije in kontaminacija logike« (*La dissémination*, str. 172). Ta kontaminacija skozi metaforo pisave razkriva, da je platonistična shema pisave vselej izhajala iz dveh pisav, in to celo tedaj, ko se je neposredno utemeljevala v razliki med govorom in pisavo (*ibid.*). Izhajala je iz bipartitne delitve na dobro in slabo pisavo, toda na način, da je eno izmed obeh pisav vselej skrivala v rokavu. Kajti natanko v trenutku, ko Platon obsodi pisavo kot sterilni govor zunaj organske členitve, ohranja notranje gibanje resnice, utelešeno v pisavi v duši, v pisavi *en tei psychei*, ki ni nič drugega kot govor duše. Platon takšno pisavo primerja s skrbno gojenimi semeni (*Faidros*, str. 75):

»Pisava in govor sta torej dve vrsti sledi, dve vrednosti sledi, ena, pisava, je izgubljena sled, seme, ki ni sposobno zaživet, vse tisto, kar se v spermi brezrezervno iztroši, sila, ki je zablodila zunaj življenja in ni sposobna zaploditve, ki se ni sposobna dvigniti in se sama regenerirati. Nasproti temu živi govor oplodi tisto glavno, semenskih moči ne usmerja k užitku brez očetovstva. V svojem osemenjevanju se ravna po zakonu. V njem se že zaznamuje enotnost *logosa* in *nomosa*.« (*La dissémination*, str. 176.)

Ločnica med pisavo in govorom je torej produkt razlikovanja dveh vrst pisav. Dobra pisava je govor, ki po svoji plodnosti prekaša hipomnezično pisavo, pisavo, ki je zaznamovana z brezrezervnim iztroškom oziroma neplodno diseminacijo.⁶ Toda ali smo s tem dejan-

6. To podvojitve pisave in iz nje izvirajočo hrbtno plat sheme pisave, ki pa je njeno nujno dopolnilo, spregleda očitek Derridaju, da Platon v resnici ne vpeljuje mreže govor/pisava in življenje/smrt v zahodno metafiziko, temveč je tu prej na delu injeciranje Rousseaujevega pojmovanja pisave v Platonov dialog, pojmovanja, ki v prvi vrsti zadeva etični in epistemološki status diskurzivnosti. Pravkar smo videli, da Derrida tako imenovano mrežo in ločnice nenehno preizprašuje in problematizira

sko obšli obsodbo pisave? Ta obsodba je, če se spomnimo, temeljila na nasilju do očeta, nasilju nad filiacijo, iz katere govor črpa svojo legitimnost. Pisava je nezakonski sin, je tisto, kar bodisi ne pade pod domeno zakona bodisi neposredno krši zakon; hoče se odtrgati od očeta, ki ji je priskrbel obstoj in ki njenemu obstoju edini daje smisel. Videli smo, da pisava (lahko) zagreši očetomor. Skozi refleksijo pisave se tako vseskozi reflektira razmerje do zakona, ki pa se po Derridaju izmika pojmu:

»Naj gre za spermo ali za pisavo, transgresija zakona je vnaprej podvržena zakonu transgresije. Tega ni možno več misliti v klasični logiki, temveč samo v grafiki dopolnila ali *pharmakona*.« (Ibid., str. 177).

Seme je lahko tako seme življenja kot seme smrti, pisava pa tako pisava živega kot pisava mrtvega. In tako kot Platon pisavo razglaša za izgubljenega sina, tako sam nastopa kot učenec-sin, ki zapisuje očetovo obsodbo in njegov testament, ju ovekoveči, s tem pa potrjuje smrt očeta pisave in smrt očeta-Sokrata. Kako je torej pisava lahko hkrati dobra in slaba? Kako je lahko pisava hkrati obtoževana in poveličevana? Ali Platon govori o eni pisavi, ki privzame dve obličji, ali o dveh pisavah z različnima genealogijama? Ta cepitev pisave zahteva podrobnejšo razčlenitev.

Biblia tês psychês

Kot rečeno, Platonove obtožbe neposredno še ne spodbijajo koristnosti pisave na splošno; poudarjajo le nevarnost, ki je lahko

ter se nikakor ne zadovolji z njihovo poenostavitvijo. Zaplet, ki ga vključuje nastop pisave, je od vsega začetka kompleksen in večplasten. Tako so že v Platonovem *Faidrosu* navzoči vsi momenti, ki tvorijo notranjo napetost pisave. Dekonstrukcija je artikulacija teh tenzij in ne njihovo reduciranje na neko enostavno »shemo«. Cf. Seán Burke, *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 19982, str. 150-170.

povezana z njo in ki je iz nje bržkone ni mogoče nikoli docela izkoreniniti. V tem tihem prehodu k obsodbi in v naslednjem koraku k absolutizaciji te obsodbe je na delu Platonova dediščina, ki je določujoča za celotno tradicijo konceptualiziranja pisave. Toda pravkar smo se prepričali, da načelna nesprejemljivost pisave Platonu ne preprečuje začrtanja ločnice znotraj same pisave, ločnice med *dobro pisavo*, pisavo čiste imanentnosti in absolutne samoprezentnosti, katere reprezentant je govor kot »pisava *én tē psychē*«, ter *slabo pisavo*, pisavo čutnosti in zunanosti, tj. pisavo v običajnem pomenu besede. Derrida ne more mimo utemeljitve te Platonove delitve na dve pisavi.⁷ V ta namen poda obširno analizo »pisave v duši« oziroma primerjave med *dušo* in *knjigo*, ki nastopa v *Filebu*.⁸

Platon tu pove, da je najprej *dóxa* (mnenje, občutje), ki se spontano izoblikuje v meni in zadeva videz ali podobnost; sledi *lógos*, tj. glasovna artikulacija mnenja; naposled pa je *lógos* možen tudi v afonični formi notranje komunikacije, v pogovoru, kjer umanjka sogovornik in kjer umanjka celo sam glas, v pogovoru duše same s seboj. Pomenljivo je, da se Sokratu ravno v zvezi s slednjim vsiljuje metafora knjige. Pomenljivo, kajti v dosedanji obravnavi pisave je Platon vztrajal na popolnem molku zapisa: knjiga ne ve, s kom naj govori in s kom ne, je zatrjeval v *Faidrosu*. Ta njen molk postavlja zapisano v vlogo absolutno razpoložljivega označevalca in prav ta razpoložljivost je vzrok negotovosti vsake enoznačnosti *eidosa*.

»Glede tega deficitarnega *logosa*, tega praznega glasu, tega amputiranega dialoga – amputiranega tako od svojega organa kot od svojega drugega – se Sokratu vsiljuje 'metafora' knjige. Naša duša je podobna

7. V »La double séance« (1970), povzeto v *La dissémination*.

8. *Fileb* 38 E. Derrida to Platonovo primerjavo obravnava vzporedno z branjem Mallarméjevega dela *Mimique*, pri čemer jemlje za izhodišče tezo, da je razmerje med *resnico* in *literaturo* vselej usmerjala določena interpretacija *mimesis*. O tem podrobneje razpravlja Geoffrey Bennington, »Derrida's Mallarmé«, v *Interrupting Derrida*, str. 47-58.

knjigi seveda zato, ker je *lógos* in dialog (in knjiga je tako zgolj neka vrsta rodu 'dialoga'), toda predvsem zato, ker ta reducirana in mrmrajoča konverzacija ostaja nepristni dialog, pomanjšani pogovor, ki je ekvivalenten izgubi glasu.« (*La dissémination*, str. 210.)

Knjiga tu nastopa v metaforičnem smislu, torej ne kot knjiga, ki bi jo lahko v poljubnem trenutku vzeli s police, jo odprli in skozi branje vstopili v dialog, ki se je odvijal v naši odsotnosti. Primerjava med dušo in knjigo je nenavadna toliko bolj, ker v notranjem dialogu duše, v pogovoru duše same s seboj, po definiciji dialoška situacija ni potrebna. Če monolog duše ne potrebuje govora v fonetični obliki, čemu potem potrebuje pisavo, ki ni nič drugega kot reprezentant taistega govora? Zakaj torej primerjava s knjigo, če se duša ne opira niti na govor niti na njegovo zabeleženje? Zakaj primerjava s knjigo, če sfere čistega mišljenja nič ne sili k materializaciji mišljenja oziroma k njegovemu arhiviranju? Zakaj torej Platon preskoči govor oziroma naredi ovinek mimo govora ter mišljenje primerja s knjigo, se pravi zapisom?

Po Derridaju je edini možni odgovor na zastavljeno vprašanje ta, da se metafora knjige in pisanja vsiljuje duši zavoljo »manka prisotnosti drugega«, manka tistega, ki naj bi prisluhnil mišljenju. Videti je torej, da mišljenje govori samemu sebi, a v nekem trenutku zazveni v prazno, se samo ne razume več in se ne sliši. Zato monolog duše terja prisotnost drugega, poslušalca. Mišljenje torej ne zadošča samemu sebi oziroma je samozadostno le v primeru, če je zagotovljen nastop drugega od njega samega. Zato se v mišljenju poskuša »...skozi substitucijo rekonstituirati prisotnost drugega in obenem izboljšati organ glasu« (*ibid.*). Z drugimi besedami, *lógos* je dojet iz horizonta dialoške situacije govora, kar pomeni, da govor kot živi dialog že zaznamuje mišljenje kot enostavno dejavnost duše. Fonologizem usmerja mišljenje in je neločljiv od *logosa*. Toda ali je s tem, ko mesto govorca in poslušalca nadomesti (ena) duša, dualna shema govora v resnici odpravljena? Ne, kajti duša zgolj zgosti in rafinira

to situacijo. Še več, tako opisani samoreferenčni monolog duše je model omenjene dualnosti in njen *télos*: vse, kar je podano v duši, je slišano in v celoti razumljeno, ker vse afekcije duše dosežejo svoj adekvatni izraz. Tu ni nikakršnega ostanka ali nesmisla, nič ne pade v zunanost duše, saj sta označevalec in označenec ter naslovnik in pošiljatelj eno. Dualna situacija govora je torej v monologu duše na delu v svoji najčistejši formi.

Télos empirične pisave vsemu navkljub ostaja vseskozi neizpodbiten: biti absolutni reprezentant govora in s tem dovršiti funkcijo spominskega dopolnila. Kljub temu – ali bolje, natanko zato – pa se tisti hip, ko pisava pade iz duše, med njo in njen *télos* neizogibno vrine neprekoračljiva pregrada. Takoj ko pisava zapusti dušo, je že prikrajšana za svoj celoviti *télos*. Zato je pisava od svojega nastanka dalje že nesreča, je glasnik smrti, kakor pravi Homer o pismu, katerega sel je Belérofont.⁹

Samogovor duše potemtakem resda ne potrebuje glasu, a je smiselna le, če uspe rekonstruirati binarno situacijo govorca in poslušalca. Od tod zatekanje k metafori. Knjiga je v določeni meri substitut dialoga, je njegov povzetek, ki sicer izgubi živo naravo, a ohrani dialektičnost.

Drugi razlog za primerjavo med dušo in knjigo leži po Derridaju v tem, da je »resnica knjige določljiva« (*La dissémination*, str. 210). Nepristni dialog, ki ga prezentira knjiga, še ne implicira napačnosti. Pisava v duši, dobra pisava je ekvivalentna govoru zato, ker je podrejena redu resnice, ker je lahko resnična ali napačna skladno s tem, kar zapiše pisec. Psihična pisava je torej neposredno odgovorna dialektiki in ontologiji: resnici tistega, kar je. Je bodisi adekvatni bodisi neadekvatni odgovor na to »je«, tako pa je opredeljena mera njene resničnosti.

Iz povedanega sledi, da je »pisava v duši« ekvivalent glasu izključno zato, ker na sebi nima nobene lastne vrednosti, tako da je njena

9. O tem Derrida podrobneje razpravlja v *O gramatologiji*, str. 323 ff.

vrednost v najboljšem primeru sorazmerna z vrednostjo tistega, kar ta pisava posnema, se pravi z vrednostjo živega diskurza, živega in prisotnega *logosa*. »Pisni prostor noče nič reči, ni ne dober ne slab, niti resničen niti napačen.« (*Ibid.*, str. 211.) Vrednost zapisa se vzpostavi na točki, ko pisec prepisuje nek govor oziroma mu pridaja materialnost črke, pri čemer je pomembno dejstvo, da se je ta govor izvršil nekoč prej. Knjigi torej njena vrednost, njena resničnost ali napačnost, ni inherentna. Vrednost knjige je drugje, v dialogu, ki ga povzema in zajema, vendar pa knjiga neizbežno okrne njegovo celovitost: »Knjiga lahko velja manj, in sicer v meri, v kateri se je prikrajšala za življenje *logosa*.« (*Ibid.*) Zgolj dialog namreč vzpostavlja razmerje do reči in zato do resnice. Knjiga – v metaforičnem smislu – velja v najboljšem primeru toliko, kolikor velja živi dialog, a bržkone velja vsaj nekaj manj.

Naposled lahko element knjige povzamemo s terminom podobe: knjiga je podoba, ki posnema dušo, medtem ko je duša podoba, ki posnema knjigo. Njuno razmerje je razmerje med dvema podobama, je razmerje podobnosti. Primerjava med knjigo in dušo je torej primerjava dveh podob, ki sta si podobni:

»*Lógos* se mora dejansko usmerjati po modelu *eidosa*, knjiga reproducira *lógos* in se povsem organizira skladno s tem razmerjem ponavljanja, podobnosti (*homotosis*), podvojitve, duplikacije, skozi tovrstno zrcaljenje in spekularni proces, kjer se reči (*onta*), govor in pisava medsebojno reflektirajo.« (*Ibid.*, str. 214.)

Od tod je »pisava *nasploh* interpretirana kot imitacija, kot dvojniki živega glasu in prisotnega *logosa*« (*ibid.*, str. 211). Platonova kritika *mímesis* torej zadeva tudi pisavo v njeni reprezentativistični formi. Čeprav je bila obsodba pisave pri Platonu zelo ostra, pa Derrida v *O gramatologiji* ugotavlja, da je Platon v teoriji *mímesis* presegel meje te obsodbe. Platon naj bi ne presegel le lastne aporije pisave, ampak celo kasnejše koncepcije, ki so to aporijo – vede ali nevede – jemale za samoumevno izhodišče. Saussurjeva osnovna predpostavka v

razpravi o pisavi je namreč natanko v tem, da je pisava tuja notranjemu sistemu jezika.¹⁰ Zahtevana ločnica potegne za seboj mrežo ostrih distinkcij in dihotomij, ki nastopajo v funkciji epistemološke utemeljitve znanosti o jeziku. Toda rigoroznost omenjene postavke, ki ločuje podobo in realnost, se na neki točki tudi pri Saussurju sesede sama vase, saj moramo podobo misliti pred modelom. Platonova teorija *mimesis* pa tematizira natanko ta obrat, se pravi se sooči z njegovimi učinki in ga poskuša zvesti na raven pojma. Mimetično razmerje med podobo in modelom naj bi bilo

»razmerje, ki ga torej ni več moč misliti v enostavni razliki in brezpogojni zunanosti med 'podobo' in 'realnostjo', 'zunanjim' in 'notranjim', 'videzom' in 'bistvom', skupaj s celotnim sistemom nasprotij, ki se nujno navezujejo nanjo. Platon, ki je o razmerjih med pisavo, govorom in bitjo (ali idejo) trdil pravzaprav isto, je imel vsaj o podobi, slikarstvu in posnemanju subtilnejšo, bolj kritično in vznemirljivejšo teorijo od tiste, ki usmerja porajanje saussurovske lingvistike.« (*O gramatologiji*, str. 47.)

Mimetična narava pisave tako pri Platonu še ne implicira njene redukcije na golo reprezentacijo ali odslikavo; Gadamer denimo v njej vidi bolj »pojavljanje prikazovanega«.¹¹ A pisava je kljub temu deležna očitkov, ki gredo natanko v to smer. Temeljni očitek pisavi je bil, da je mrtvo ponavljanje mrtvega, da ni sposobna organske artikulacije razlike med označevalcem in označencem. Pisava vključuje možnost samoreprodukcije označevalca, ki pa vključuje možnost zaobidenja življenja in artikulacije. Pisava bi bila torej dobra, če bi bila živo ponavljanje živega. Ravno to se zahteva tudi od *zoografije*, slikarstva. Kot izhaja iz imena, naj bi slikarstvo upodobilo neko živo

10. Cf. *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 35.

11. Navajamo po Zore, *Obzorja grštva*, str. 133; podobno kot *mimesis* ni le odslikava, temveč je odslikava, ki je vključena v odslikano, tako tudi deležnost, *méthesis*, ne pomeni le »biti del nečesa«, temveč tudi »biti z«; *mimesis* in *méthesis* torej nista le izraza reči, temveč sta tudi izraza sopripadanja izraženim rečem.

bitje, *zôon*. Namesto tega slikarstvo proizvede podobo, ki molči in ne odgovarja živemu bitju: slika ni po meri živega bitja. Tako kot naj bi tudi pisava ponavljala nekaj živega, namreč živi govor, a naposled postreže zgolj z molkom. Od kod torej ta molk, ki je skupen pisavi in slikarstvu, se sprašuje Derrida? Kaj Sokrata sili k temu, da vidi v pisavi nekaj strašnega (*deînon*) ravno v tem, da je podobna slikarstvu (*Faidros* 275 D, str. 73)? *Gráphema* in *zoográphema* sta v službi *logosa*, sta njegova reprezentanta.

Pisava in slikarstvo sta mimetični tehniki. Toda ti dve tehniki se razlikujeta. Pisava posnema govor, toda govoru odtegne glas in ga s tem nepopravljivo popači, proizvede zgolj simulakrum, ne podobe same, temveč podobo podobe. Po drugi strani pa slikarstvo in kiparstvo proizvedeta podobo, posnetek, ki sicer molči, a njegov molk ne zagreši nasilja nad posnemanim. Molk pisave je torej neprimerno večje nasilje, saj govoru iztrga tisto najbolj živo jedro, glas. Tako se pisava precej bolj oddaljuje od resnice kot slikarstvo. Slikarstvo proizvaja podobe, pisava pa podobe podobe.

»Pisava modela ne nadomesti s podobo, v prostor tišine in v tišino prostora vpiše živi čas glasu. Premesti svoj model, ne priskrbi mu nobene podobe, nasilno mu iztrga njegov element oživiljene notranjosti govora.«
(*La dissémination*, str. 157.)

Pisava torej namesto posnemanja izpelje nekakšno odtrganje od posnemanega oziroma zabriše razliko med posnemanim in posnemajočim. Pisava ne posnema več, pravi Derrida, ker posnema popolno. Pisava, o kateri je tu govora, je kajpada fonetična pisava. Fonetična pisava transformira glasovne elemente v abstraktne in spacialne elemente, jih skratka razstavi in se oddalji od njihove narave. Vse to z namenom, da bi bolje reproducirala glas, se pravi ga bolje reprezentirala in ohranila (*ibid.*, str. 159). Derrida najde v *Kratilu* (424 B) najdoslednejšo formulacijo tega odmika črke od glasu in jo primerja s Saussurjevo gesto. Platon se mora oddaljiti od

»instance glasu zvočnosti, ki posnema zvoke«, tisti hip, ko hoče opisati »diferencirane elemente jezika imen«. Glas bo imenoval le še v diferenciranem razmerju, ki vlada med elementi jezika oziroma med črkami. Na ta način bo fonetična pisava reprezentirala glas bolje kot vse druge pisave. Toda hkrati s tem, ko se pisava oddaljuje od glasu, ga lahko tudi korumpira. Možnost reprezentacije glasu je neločljiva od možnosti njegove alteracije.

»Kajti posnemanje afirmira in potrdi svoje bistvo s tem, da se briše. Njegovo bistvo je njegovo nebistvo. Nobena dialektika ne more povzeti te adekvatnosti s samim seboj. Popolno posnemanje ni več posnemanje. S tem, ko odpravimo majhno razliko, ki, ko ga ločuje od posnemanega, se od tod tudi vrača, naredimo posnemajoče za absolutno diferentno: neko drugo bivajoče bi se ne nanašalo več na posnemanano.« (*Ibid.*)

Od *mimesis* se torej zahteva, da ohranja razliko in se odpove težnji k svoji popolnosti: »posnemanje je dobro le, če je slabo« (*ibid.*, str. 160). Potemtakem se od *mimesis* zahteva, da ohranja določeno ambivalentnost, nedoločenost in nedovršenost, se pravi ravno tisto, kar je zaznamovalo *phármakon*. Ne po naključju, kajti *phármakon* pomeni tudi slikarsko barvo, medtem ko lahko učinek mešanja barv kulminira v vizualni iluziji. Iluzornost, nepristnost in slepilo so rezultat delovanja nekega *pharmakeusa*, magika, ki se mu slikar na tej točki povsem približa. Približa pa se mu tudi tisti, ki uporabi pisavo.

Kdo lahko naposled presodi, ali imamo opraviti s simulakrumom, fantazmo in slepilom, s podobo reči ali z rečjo samo? Zgolj dialektični *phármakon*, ki je edini protistrup za škodljive farmacevtske učinke. Dialektika je znanost o pravi meri, znanost o pravilnem doziranju ter razmejitvi reči in videzov. Platon enkrat obsoja *mimesis* kot proces podvojitve ne glede na model, drugič pa jo obsoja zgolj zaradi samega posnemanega modela, medtem ko je *mimesis* v tem primeru na sebi nevtralna operacija. Toda *mimesis* je obakrat merjena po resnici, je bodisi »tisto, kar ovira razkritje reči same, bodisi tisto, kar preko podobnosti služi resnici« (*La dissémination*, str. 213).

Mimesis

Tako smo se znašli v samem osrčju Platonove obravnave *mimesis*, obravnave, ki se vseskozi giblje na meji občutljivih ločnic. Po eni strani je videti, da je *mimesis* predmet nenehne in ostre kritike, po drugi strani pa je zatekanje k *mimesis* neizogibno. Homer je v *Državi* (398 A) napadan zato, ker prakticira *mimesis*, medtem ko se »govorico očeta Parmenida« v *Sofistu* (241 DE) primora k temu, da prakticira *mimesis* in da bo potrebno prisiliti »nebivajoče, da biva z ozirom na nekaj, kot tudi spet obratno bivajoče, da v nekem smislu ne biva«. Mimetična produkcija je enkrat obsojena, drugič zahtevana. Paradoks je naslednji: *lógos* lahko načnejo in ogrozijo dvojniki, ki utegnejo v skrajni konsekvenci celo zasesti njegovo mesto. Toda če se to ne zgodi, je *lógos* bržkone načet še toliko bolj, saj brez operacije *mimesis* nikoli zares ne zaživi.

Tako je *mimesis* v *Sofistu* hkrati forma *techné poetiké* in forma umetnosti pridobivanja. Prva forma je produktivna, druga je neproduktivna. Po tej drugi formi posega sofist, ki proizvaja »posnetke in homonime bivajočega s pomočjo slikarske umetnosti (*graphikéi téchnei*)« (*Sofist* 234 B). Nato (*ibid.*, 235 D) se Platonu določitev sofista izmuzne, kar ga prisili v novo razločevanje, v delitev na »dve vrsti umetnosti posnemanja«: na upodabljaljočo umetnost, *eikastikén*, ki zvesto posnema model, in na umetnost, ki posnema upodabljaljočo umetnost, a proizvaja le prikazni, *phántasma*. Ta druga umetnost je »umetnost ustvarjanja videza (*phantastikén*)« (236 C). Tako obstajata dva tipa *mimesis*, dva tipa mimetične tehnike.¹² Toda ločevanje med obema vidi Eleat kot skrajno težavno in mučno nalogo:

12. Margel prihaja do te dvojnosti izhajajoč iz analize demiurgove operacije. Demiurg je namreč svetu podelil organiziranost in urejenost s tem, da je vanj vsadil dušo. Pri tem nebo nastopa kot posrednik med čutnim svetom in harmonijo duše, ki pa je že posredniška instanca med svetom kot nebom in svetom bogov. Ne glede na posredniško naravo neba slednje razpolaga z določeno stopnjo avtonomnosti: čeprav je nebo kopija, je zvesti posnetek idealnega modela. Tu nastopi razlika med dobro

»Dejansko smo, dragi moj, sredi nadvse težavnega raziskovanja. Pojavljati se kot nekaj in prikazovati, biti pa ne, poleg tega pa govoriti določene stvari, toda ne resničnih, vse to je polno nejasnosti vedno v prejšnjem času kakor tudi sedaj. Na kakšen način je namreč treba govoriti, da je tisto, kar lažnega govorimo ali sodimo ali domnevamo nekaj dejanskega, ne da bi nas o tem, ko to črhujemo, obvladovalo notranje protislovje, to je, dragi Teaitetos, nadvse mučno.« (*Sofist*, 236 E.)

Ločnica med dobrim in slabim posnemanjem je torej zapletena, a vendar je od nje v platonizmu odvisno vse. Hkrati vidimo, da se je ločnica med dobrim in slabim ponavljanjem *mnéme* ponovila znotraj *mímesis*. Dejansko se je omenjena ločnica zgolj premestila. Gibanje resnice je tako še enkrat razkrilo svojo izvorno notranjo razcepljenost. Težava opredelitve ločnice med dobrim in slabim posnemanjem korelini v tem notranjem razcepu *mímesis*. *Mímesis* je v svojem bistvu podvojena, a ta podvojenost ni naknadna, temveč na neki način izvorna. Ker pa je ločnica med dobro in slabo *mímesis* opredeljiva šele naknadno, moramo pri vsaki operaciji posnemanja vzeti nase grožnjo, da se utegne sprevreči v svoje nasprotje: dobra *mímesis* se lahko neopazno spridi, slaba *mímesis* pa vselej razpolaga z razlogi, ki jo prikazujejo v njeni »dobri luči«.

Derridajev odgovor na ta zaplet leži v dokazu tega, da je nujno izhajati natanko iz te napetosti. Platonovo *mímesis* je treba dojeti

in slabo *mímesis*. Reprezentacija, posnetek ali kopija reči je rezultat mimetike *eikastiké* tedaj, ko je obnovljena simetričnost modela; rezultat mimetike *phantastikén* pa tedaj, ko simetričnost modela v njegovi odslikavi temelji zgolj na videzu. Seveda je le prva mimetika, ki proizvede ikone, dostojna filozofskega mišljenja, medtem ko je druga, ki proizvaja fantazme, v domeni sofistov. Margel to zunanjo trdnost in nesporno ločnico takoj problematizira od znotraj. Navkljub temu, da poskuša Platon z ločnico med ikono in fantazmo relativizirati parmenidovsko nasprotje med bitjo in videzom, se lahko mimetična dejavnost demiurga sleherni trenutek sprevrže v iluzijo fantazme; to je po Margelu »transcendentalna iluzija demiurga«, ki sam ne more nastopati kot garant za razmejitev dveh mimetičnih tehnik (Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit, Pariz 1995, str. 86-87). Toda tudi Platon v *Sofistu* ne skriva, da je razmejitev obeh tehnik sila kočljiva naloga.

skozi njen *dvojni vpis*. Ne moremo je niti zadržati znotraj binarne klasifikacije niti ji pripisati enega samega mesta. *Mimesis* je notranje razcepljena in Platon se trudi njeno zarezo predočiti v kar največji jasnosti. Zato ločuje med dobro *mimesis* (tisto, ki zvesto reproducira resnico kljub temu, da je zvedena na pozicijo dvojnika) in slabo *mimesis* (dvojniki dvojnika, maska, simulakrum ipd.). Ta meja je vseskozi skrajno občutljiva. Gotovost in trdnost te meje bosta zato postavljali ključne probleme.

Proti lastnim pravilom dekonstrukcije – v resnici pa natanko zato – Derrida diskurz o *mimesis* na neki točki strne v naslednjo »logično shemo«.¹³ Citirali jo bomo v celoti.

»1. *Mimesis* proizvede dvojnika reči. Če je dvojniki zvest in povsem podoben, potem ga od modela ne ločuje nobena kvalitativna razlika. Od tod sledijo tri konsekvence: a) Dvojniki – posnemajoče – ni nič, sam na sebi ne velja nič. b) Ker posnemajoče velja zgolj preko svojega modela, je dobro, kadar je model dober, in slabo, kadar je model slab. Na sebi je nevtralnno in transparentno. c) Če *mimesis* ne velja nič in sploh ni na samem sebi, potem je nič vrednosti in biti ter je na sebi negativno: je torej zlo, posnemati je zlo na sebi in ne le tedaj, kadar napotuje na posnemanje zla. 2. Naj je podobno ali ne, posnemajoče je nekaj, kajti obstaja *mimesis* in obstajajo mimemi. Ta ne-bit na neki način 'obstaja' (*Sofist*). S tem, da se torej a) doda modelu, posnemajoče nastopa kot dopolnilo in preneha biti nič ter nevrednost. b) S tem, ko se doda 'bivajočemu' modelu, posnemajoče ni isto, če pa je absolutno podobno, potem ni nikoli absolutno podobno (*Kratil*). Potemtakem ni nikoli absolutno resnično. c) Kot dopolnilo modela, s katerim pa se ne more izenačiti, je po svojem bistvu z ozirom nanj inferiorno v prav tistem trenutku, ko ga lahko nadomesti in tako postane 'prvo'.« (*Ibid.*, str. 212-213.)

Derrida to shemo dveh trditev in šestih konsekvenc poda kot »logični mehanizem«, ki »s kompleksnim, a neumestljivim zakonom«

13. Derrida v *La dissémination* (str. 211, op. 8) napove, da bo kompleksno analizo Platonovega pojmovanja *mimesis* podal v tekstu »Entre deux coups de dés«. Tekst do danes ni bil objavljen.

obvladuje Platonovo filozofijo in celotno tradicijo, hkrati pa določa tudi njene prihodnje kritike (*ibid.*). Ločnice se torej križajo na več ravneh: med vezanostjo na model in odtrganjem od modela, med nesamostojnostjo posnemajočega in njegovo samostojnostjo, med ničnostjo njegovega nasebja in konstitucijo tega nasebja, med dopolnilom kot dodatkom in dopolnilom kot nadomestkom, med posnemajočim, ki ga ni moč ločiti od posnemanega, in posnemajočim, ki je drugo od posnemanega, med posnemajočim kot resničnim in posnemajočim kot napačnim, med dobrim in slabim. Na kateri ravni in v katero smer bo začel delovati mehanizem je odvisno od tega, katero izmed naštetih ločnic bomo vzeli za izhodišče. Ko je sprejeta odločitev o tem, pa je pravzaprav odločeno vse. Odgovor na vprašanje *mímesis*, odgovor, ki je bodisi obsodba bodisi priznanje nujnosti *mímesis* bodisi oboje hkrati, je tako določen že v podtonu vprašanja po njej.

Fundamentalni problem dekonstrukcije je sedaj v tem, kako to razcepljeno in notranje podvojeno strukturo *mímesis* poenotiti v zakon, se pravi kako notranji razcep *mímesis* utemeljiti kot njeno afirmacijo. Kajti nedvomno gre za afirmacijo, saj *mímesis* pri Platonu še zdaleč ni zvedljiva le na negativno vlogo. Nasprotna in celo izključujoča se pojmovanja *mímesis*, *mímesis* kot odmik od resnice in *mímesis* kot pot do resnice, izhajata iz enega in istega gibanja. Dekonstrukcija si zastavlja nalogo, da dokaže navzočnost te razcepljene enotnosti. Tu se moramo vrniti k Platonovi shemi pisave, ki – to sedaj že lahko rečemo – vključuje »logični mehanizem« *mímesis*.

Pisava nedvomno ne bi bila tako obtoževana, če bi jo lahko reducirali na golo formo imitacije. Težavnost zamejitve njima pripadajoče *téchne mimetiké* zadeva tako sofista kot pisavo. Pisava se lahko odtrga od posnemanega modela ter se postavi namesto in na mesto izvora. Posnema nebit. V tem je prva nedvoumna vez med pisavo in sofistom. Oba se poslužujeta nepravlega posnemanja, ne posnemata biti, temveč *sámo* posnemanje. Ob tem ustvarjata videz podobnosti z resnico, a se ne podrejata redu resnice, temveč se opirata na neutemeljeno in nedefinirano.

Naslednja podobnost med njima tiči v razmerju do govornice, *lógoi*. Natančneje, njuno razmerje sovпада v vlogi homonimov znotraj diskurza o sofistu in diskurza o pisavi. Vprašanje sofizma se namreč skoz in skoz meri ob vprašanju govornice. Po Platonu sofist po zgledu slikarske umetnosti proizvaja le »posnetke in homonime bivajočega«, podobnosti (*Sofist* 234 B). Ker komentatorji razpravo o homonimih pri Platonu ponavadi pričnejo z razpravo o bolj razdelani Aristotelovi teoriji homonimov, bomo tudi mi sledili tej poti.

Pri Aristotelu je podobnost vezana neposredno na homonimijo in ne na mimetično koncepcijo govornice. Kljub temu je osnova homonimije tako pri Platonu kot pri Aristotelu slikarstvo, *graphiké*.¹⁴ Definicija homonimije iz *Kategorij* (1, 1 a 1-6) se tako glasi: *homónimos* je tisto, kar ima skupno eno besedo, medtem ko je bistvo različno. Presenetljiv pa je primer, ki ga za ponazoritev te definicije navede Aristotel: žival je človek in hkrati risba človeka. Razmerje med podobo in njenim modelom je po Aristotelu razmerje homonimije. Tako možnost zmote ne izhaja iz potvarjanja odnosa med besedami in rečmi, temveč iz podobnosti besed. Na tej točki Aristotel namiguje na Platonov zastavek tega problema, saj je navedeni primer podan po zgledu znamenitega Platonovega vprašanja v *Kratilu* (432 B):

»Ali bi bili tole dve stvari, na primer Kratil in Kratilova slika, če bi kdo izmed bogov ne samo zvesto posnel tvojo barvo in lik, kakor slikarji, marveč bi upodobil tudi vso tvojo notranjost, kakršna je, in podal še taiste odtenke voljnosti pa topline ter bi vnesel vanje tudi gibanje, dušo in razum, kakršnega imaš, z eno besedo vse, kar je v tebi, in bi takšno in drugačno razpostavil ob tebi? Ali bi bila to tedaj Kratil in Kratilova slika ali dva Kratila?«

Platon v nadaljevanju trdi, da za sliko ni potrebna popolna podobnost, nasprotno, popolna podobnost bi vodila v pogubo, saj dvojnika

14. Tu se opiramo na analize Barbare Cassin, v *L'effet sophistique*, Gallimard, Pariz 1995, str. 348 ff.

ne bi bilo moč ločiti od izvornika (432 D). Zadošča, da slika izraža bistveno značilnost stvari, stvar pa je dobro izražena tedaj, ko slika poda kar največ njenih prvin.

Teorija homonimije ima neposredne posledice tudi za pojmovanje pisave. Fonetična govorica, ki ima pri Aristotelu nedvoumen privilegij,¹⁵ ni ambivalentna, zapisana pa je, ker je *scripta continua*, pisava brez poudarkov in ritma. Sofizmi in zmote v pisanju zategadelj nastopijo tedaj, ko nismo dovolj pozorni na *phoné*; to so »zapisani sofizmi, sofizmi zapisa« (*L'effet sophistique*, str. 369; poud. U.G.). Tako je po Aristotelu nujno iznajti neko »dopolnilo označevanja«, ki bi omogočilo zapis ritma glasu. Obenem je pisava zanj »vir dopolnilnih homonimov«, je tisto, kar proizvaja nove homonime, ki v ničemer ne težijo k izenačenju z glasom. Od tod ima pisava dvojno vrednost: omogoča razvitje novih homonimov, kar izkoriščajo predvsem sofisti; po drugi plati pa je njena struktura pravilnejša od strukture glasovnega izraza, kar jo postavlja v vlogo medija, ki omogoča razvrstitev vsake *phoné* pod jurisdikcijo »lova na homonime« (*ibid.*, str. 370).

»...*lógos, mímesis* in *alétheia* so ena in ista reč. *Lógos* pa je doma zgolj v *phoné*. Tu mu je bolje kot kjerkoli drugje.«¹⁶

Pravila gramatike so v pisanju transparentnejša kot v govoru, s tem pa je možnost določitve na strani pisave.¹⁷ Obvladanje, se pravi osmislitev sofizmov, je nenazadnje možno tudi skozi to, da jih zapišemo.

15. Mesto iz *De interpretatione* (1, 16 a 3: »Zvoki, ki jih proizvaja glas, so simboli stanja duše, zapisane besede pa simboli besed, ki jih proizvede glas.«) je potrebno postaviti ob bok mestu iz *Sofista* (263 E: »Toda tok, ki gre od duše kot glasovni izraz skozi usta, ima naziv govornice ali besede (*lógos*)«). Ambivalentnost posredovanja resnice »prvega« se povečuje sorazmerno z oddaljevanjem od vira označevanja (cf. *Fileb* 38 E), kar pomeni, da ostaja hierarhija med govorom in pisavo določujoča.

16. Jacques Derrida, »La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique« (1971), v *Marges de la philosophie*, str. 283.

17. Saussure bo tako kot Aristotel svaril pred nevarnostjo in dvoumnostjo te transpa-

Dopolnilni dvojniki

Kot smo videli, postane pisava v duši problematična vsled razmerja, skladno s katerim se je *lógos* primoran uravnjavati po modelu *eidosa*. Omenjeno razmerje vključuje ponavljanje in podvajanje, ki sta konstitutivna elementa procesa *mímesis*, ta konstitutivnost pa rezultira predvsem v tem, da je razmerje med mišljenjem, govorom in pisavo razmerje dinamičnega medsebojnega reflektiranja vseh treh momentov. Pokazali smo, da je trdnost te hierarhije le navidezna, saj mišljenje terja metaforo knjige kot substitut za dialoško situacijo, ki je odlika živega govora.

V to igro reflektiranja se vedno znova vključuje še četrti moment, slikarstvo, *zoographia*. Slikarstvo je dopolnilni čar diskurzivnega mišljenja, saj ga je Platon jemal za eksemplarno operacijo proizvodnje »posnetkov in homonimov bivajočega«. Tako kot »pisava v duši« je tudi »slikarstvo v duši« služabnik resnice, obe grafiji nastopata v funkciji razkrivanja »bistva mišljenja in diskurza, ki sta definirana kot podobi, reprezentaciji in ponavljanji« (*La dissémination*, str. 215). Lahko bi šli celo tako daleč, da bi psihično pisavo oziroma slikarstvo prikazali kot temeljno dejavnost *logosa* oziroma da bi *logosu* samemu pripisali vlogo producenta grafične dejavnosti: »Če je *lógos* najprej podoba, ki je zvesta *eidosu* (figura inteligibilne vidljivosti) bivajočega, potem nastane kot prvo, temeljno in nevidno slikarstvo.« (*Ibid.*) Slikarstvo torej razkriva, da je *lógos* po svojem bistvu pikturnalen in reprezentativen.¹⁸ Toda tisti hip, ko prične govoriti

rentnosti: »Pisna podoba besed je, najprej, videti trajen in trden predmet, primernejši kakor zvok, da vzpostavlja enotnost jezika skozi čas. Ni pomembno, da je ta povezava površinska in da ustvarja le nepristno enotnost: veliko lažje jo je doumeti kakor naravno in edino resnično vez, vez glasu.« (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 37.)

18. »Slikar zna restavrirati golo podobo reči, kakršna se daje enostavnemu zoru oziroma se ponuja pogledu v svojem inteligibilnem *eidosu* oziroma svojem čutnem *oratonu*.« (*Ibid.*)

o pisavi in slikarstvu izven duše, takoj, ko namesto njune metaforične rabe poseže po njuni konkretni formi, Platon pisavi in slikarstvu odtegne zrenje reči samih ter njuni domeni omeji na kopije kopij. Slikarstvo v običajnem pomenu besede je slikarstvo slikarstva. Grafija se iz *pharmakona*-zdravila sprevrže v *phármakon*-strup.¹⁹ Katera grafija je potemtakem grafija v pravem pomenu besede? Tista v duši, se pravi inteligibilna, ali tista zunanja, materializirana, empirična? Platon odgovarja, da ta slednja. Psihična grafija je zgolj metafora empirične grafije, ki pač sežema tisto malo dobrega iz svojega empiričnega temelja.²⁰

Podvojitve, ki so skoz in skoz zaznamovale diskurz o pisavi, tako tvorijo bistvo pisave. Glede na psihično pisavo je pisava v običajnem pomenu besede le pisava pisave. Toda psihična pisava je že neka podvojitve pisave v običajnem pomenu besede. Razcep mimetične tehnike se je tako znova ponovil. Toda tokrat se je notranja dvojnost *mímesis* pojavila na površju. Derrida iz te igre podvajanj še zdaleč ne sklepa na protislovnost navedenih Platonovih trditev, temveč ta odnos prikaže kot odnos vzajemne dopolnilnosti. Logika dopolnila namreč omogoča afirmacijo vseh mimetičnih produkcij, tudi pisave in igre:

»Ker nimata bistva, ker vpeljujeta razliko kot pogoj prisotnosti bistva, ker odpirata možnost dvojnika, kopije, imitacije in simulakruma, igra

-
19. Barbara Cassin v zvezi z govorom pri Platonu ugotavlja navzočnost dveh ločnic: po eni strani zasledimo pri njem ločnico med »govoriti nekemu« in »govoriti o nečem«, po drugi pa ločnico znotraj tega »o nečem«, ločnico med *smislom* in *referenco*. Da bi jezik lahko bil organon, mora biti smisel kar najbolj skladen z referenco. Zato se ontologija na vse kriplje trudi ohraniti hierarhijo, v kateri reči vladajo besedam. Ontologija v ta namen reducira homonimije. Toda ambivalentnost *pharmakona* – zdravilo in strup – vsili natanko nasprotno situacijo: smisel določa referenco, beseda proizvede reč in ne izraža več notranjega stanja duše, *lógos* nič več ne označuje *phýsis* (*L'effet sophistique*, str. 79 ff). Ti razlogi po Cassinovi nujno napeljujejo na novo pojmovanje retorike, ki ne more biti več razumljena kot neko zunanje dopolnilo, temveč je inherentna *logosu*, je tisto, kar ga manifestira.
20. Platon ne bo, to smo že videli, nikjer definiral, kaj je »dobro« pisave.

in grafija nenehno *izginjata*. S klasično afirmacijo ne moreta biti afirmirani, ne da bi bili negirani.« (*La dissémination*, str. 181.)

Logika dopolnila pokaže, v čem izginjanje bistva in lástnosti afirmira igro, razkrije torej tiho ekonomijo radikalne odsotnosti, ki jo predpostavlja vsaka prisotnost.

Gibanje posnemajočega in posnemanega potegne za seboj problem časa, saj vzpostavi razmerje do nekakšne *pretekle sedanjosti* (*ibid.*, str. 216). Gibanje *mímesis* je tako vzporedno gibanju *mnéme*, se pravi gibanju anamneze kot gibanju resnice. Posnemajoče vselej napotuje na preteklo posnemanu, napotuje na posnemanu prisotnost, ki naj bi jo posnemajoče dopolnilo. Dopolni jo le, če prisotno predhodi dopolnilu. Ta razlika med preteklim posnemanim in prihodnjim posnemajočim pa bi med posnemanu in posnemajoče vpeljala razkorak, ki ga precej zaplete dejstvo, da posnemanu sámo zahteva posnemajoče. Potemtakem se prihodnost, tj. tisto, kar šele prihaja v sedanjost, vriva v preteklost. Drugo prihaja pred prvim, ga prehitava. Tako se »Sokrat sprašuje, ali ni izključeno, da bi imeli *grammata* in *zographie-mata* razmerje do prihodnjega. Težko je namreč misliti, da je posnemanu prihodnje z ozirom na svoje posnemajoče, da podoba predhodi modelu in dvojnik enostavnemu« (*ibid.*). Gibanje *mímesis* na tej točki nujno vnaša zaplet v red prisotnega, s tem pa postaja vse bolj neobvladljivo.²¹

Derrida navedenemu doda še en zaplet, in sicer težavo ločevanja med *mnéme* in *mímesis*. Ne glede na to, da ju Platon ločuje v njunem razmerju do resnice, je *mímesis* v določenih primerih obtoževana popačenja resnice, medtem ko je *mnéme* neločljiva od procesa njenega razkrivanja. Kar zadeva sfero *mnéme* je Platonove obsodbe

21. Razmerje med *mímesis* in časom postane nerazčlenljivo pri Plotinu. Témi pri njem neposredno prehajata ena v drugo, pri čemer je z vidika dekonstrukcije odločilno, da Platin pri tem prehodu vpeljuje pojem sledi, *íchnos*; ta sklop smo analizirali v članku »*Íchnos tou henós*«, v *Problemi* 3, Ljubljana 1995.

deležna zgolj *hypómnesis*. Razcep *mímesis* konstituira njeno bistvo. Omenjeni razcep je nerazdružljiv od njene iterabilne narave.

»Tako se nakazuje notranji razcep *mímesis*, avtoduplikacija samega ponavljanja; in to v neskončno, kajti to gibanje vzdržuje svojo lastno proliferacijo. Morda torej vselej obstaja več kot ena sama *mímesis*; in morda se *mímesis* nahaja v nenavadnem zrcalu, ki odseva, a tudi premešča in popači *mímesis* v drugem, kot da bi bila njena usoda v tem, da se posnema, da se sama maskira, da sama zajema zgodovino – literature – kot totaliteto svoje interpretacije.« (*Ibid.*, str. 217.)

Mímesis nas torej slej ko prej pripelje v kočljiv položaj. Neobvladljiva in nevarna postane na točki, ko se izkaže, da nikoli ni ona sama, temveč vselej že *mímesis* neke *mímesis*. *Mímesis* kot taka se izmika. Ker je vselej že druga *mímesis*, ker ni enostavna ponovitev reči, temveč »avtoduplikacija samega ponavljanja«, nas *mímesis* pahne v brezoporno drsenje ne le med različnimi podobami, temveč tudi med podobami teh podob. *Mímesis* je sama sposobna te avtoduplikacije. S tem se navidez dokončno oddalji od reda resnice in ontologije, v službi katere naj bi bila. Je subverzija tega reda, ker je transparentnost razmerja med rečjo, podobo in podobo podobe zamegljena. Hierarhija posnemanega in posnemajočega, reči in podobe je ogrožena s strani nenavadne logike, v kateri so dodajanje, dopolnjevanje, posnemanje, nadomeščanje in razlika vpleteni v eno samo operacijo. To operacijo lahko mislimo s pomočjo logike dopolnila:

»Tu se vse odigrava v paradoksih dopolnilnega dvojnika [*double supplémentaire*]: tistega, ki s tem, ko se doda enostavnemu in enemu, to dvoje nadomesti in posnema, pri tem pa je hkrati podoben in različen, različen je zato, ker je – kot – podoben, ker je isto in drugo od tistega, kar podvaja.« (*Ibid.*)

Če klasična shema posnemanja nedvoumno postavlja pred posnemajoče, pa Derrida tej shemi sedaj ne zoperstavi enostavnega preobr-

njenja, po katerem bi bila odslej teža na posnemajočem. To se je konec koncev v zgodovini umetnosti kar nekajkrat že zgodilo. V nasprotju s tem je po njem nujno preizprašati ločnico, ki je ni problematiziralo nobeno takšno preobrnjenje: samo ločnico med posnemanim in posnemajočim oziroma predpostavko njune absolutne razločljivosti. Kajti tako platonizem kot vsi antiplatonizmi puščajo nedotaknjeno isto reč, izhajajo namreč iz vnaprejšnje evidentnosti čvrstega ontološkega jedra:

»To je natanko *ontološko*: domnevna možnost nekega diskurza o tem, kar je, nekega *logosa*, ki določa in je določljiv iz ali glede na *on* (prisotno-bivajoče). To, kar je, prisotno-bivajoče (matrična forma substance, realnosti, nasprotij med formo in materijo, med esenco in eksistenco, objektivnostjo in subjektivnostjo ipd.), se loči od videza, podobe, fenomena ipd., se pravi od vsega tistega, kar ga s tem, ko ga predstavlja kot prisotno-bivajoče, podvaja, reprezentira in zato nadomešča ter de-prezentira. Obstaja torej 1 in 2, enostavno in dvojnik.«
(*Ibid.*, str. 218.)

To ontološko jedro, ki vključuje gramatikalni primat tretje osebe sedanjika indikativa glagola »biti«,²² diktira enostavno shemo, po kateri *najprej* obstaja enostavno, *nato* pa njegov dvojnik. Derrida te sheme niti ne omili niti ne relativizira zagate, ki jo spremlja. Namesto vztrajanja na primatu posnemanega pred posnemajočim moramo po njem najprej dognati, ali je sploh še upravičeno govoriti o posnemanem in posnemajočem. To zadnje vprašanje pretrese ontologijo precej bolj kot samo preobrnjenje hierarhije, čeprav vsled tega še ni njena zavrnitev ali preseganje. Pod vprašaj namreč postavi ločnico med prisotnim bivajočim (kot matrično formo substance) in podobo, ločnico med enostavnim (prezentnim) in med (*kvazi*-prezentnim) dvojnikom. Pod vprašaj postavi primat prvega in sekundarnost drugega, večvrednost prvega in manjvrednost drugega.

22. Cf. Derridajev tekst »Dopolnilo kopule. Filozofija pred lingvistiko« v *Izbranih spisih*, kjer Derrida razvija nastavke iz Heideggerjevega *Uvoda v metafiziko*.

Na tej točki se Derridajevo radikalnost premnogokrat razume napak, čeprav pojem *zapora*, *la clôture* – v svoji stalni napetosti s pojmom *odprtja*, *l'ouverture* – izrecno poudarja natanko dosledno vztrajanje na nenavadni oscilaciji med vpetostjo v metafizično koncepcijo in pretrganjem z njo, ki jo pač moramo vzeti v zakup vselej, kadar govorimo o dekonstrukciji. Zapora implicira vztrajanje na meji in ne nujnosti njene transgresije. Zapora ne obkroža polja metafizike, temveč ga preči in v njegovi notranjosti zaznamuje njegovo robnost. Zato je zapora vselej že tudi odprtje.

Toda ali ni te hierarhije oziroma reda posnemajočega in posnema-nega implicitno postavil pod vprašaj že Platon, ko je *mimesis* enkrat opredelil kot *prezentacijo* reči same, se pravi kot gibanje, ki je lastno *phýsis* in preko katerega »se mora *phýsis* razdvojiti zato, da bi se pojavila«,²³ drugič pa kot *posnemanje* v pravem pomenu besede, ki vpelje razmerje podobnosti in adekvatnosti, kar potegne za seboj kriterij dobre *mimesis* (zvesto posnemanje *phýsis*)? In ker se *mimesis* v obeh primerih – kot prezentacija in imitacija – podreja redu resnice, se tu obakrat nahajamo znotraj ontološkega reda. Če smo natančni, *mimesis* obakrat razkriva svojo edino pravo referenco: resnico. Zakon *mimesis* je tako v obeh primerih »prisotno prisotnega«, s to razliko, da se znotraj te reference in zakona pripozna minimalno dislokacijo:

»Nespremenljiva poteza te reference zarisuje zaporo metafizike: ne kot mejo, ki obdaja nek homogen prostor, temveč skladno z necirkularno, povsem drugo figuro. Ko pisava zaznamuje in podvoji znamek nedoločljive poteze, je ta referenca diskretno, a povsem premeščena v operacijo določene sintakse. Ta dvojni znamek se izmika pertinenci ali avtoriteti resnice: je ne preobrne, temveč jo ob tem izmikanju vpiše v svojo igro kot sestavni del ali funkcijo. To premeščanje se ne zgodi, se ni zgodilo

23. *Ibid.*, str. 219. Po Aristotelu je *mimesis* možnost, ki je lastna *phýsis*, zato je nekaj naravnega, kar je dano izključno človeku. Od nje je odvisna transparentnost smisla in resnice v govorjenju. *Mimesis* je tako po svojem bistvu antropofizična in zato teleološko determinirana. Cf. »Mythologie blanche«, str. 283 ff.

enkrat kot kak *dogodek*. Nima enostavnega mesta. Nima mesta v neki pisavi. Ta dis-lokacija (je tisto, kar se) piše. O tej podvojitvi znamka, ki je hkrati prelom in formalna posplošitev...« (*Ibid.*, str. 220.)

Če je bil problem *mimesis* sprva videti topološki in strukturni problem, je sedaj jasno, da gre obenem tudi za temporalni in ontološki problem. Resnica in prisotno, ki jima je pisava vseskozi kljubovala, se skozi to rezistenco vpišeta v njeno igro. Pisava je natanko ta premestitev sama: transmisija, premeščanje resnice, igra izgube in konsigniranja resnice v enem, torej je igra konsigniranja resnice v njeni izgubi. Pisava je zato gibanje premeščanja resnice, ki ga predpostavlja sleherni *lógos*. Zato je *lógos* vselej že in najprej neka grafija. *Lógos* je v prvi vrsti razumljen kot vtis, ta vtis pa je »skripturalni vir govornice« (*O gramatologiji*, str. 86). *Logosu* je s tem odvzeta vloga kreativnega in polnega božanskega govora. Zato pisava kot posnemanje ne obstaja, kajti pisava posnema popolno: v trenutku, ko je najdlje od *logosa* kot reda resnice, se kaže kot vpis vanj. Razcep znotraj *mimesis* je tako nasledek grafije – inskripcije in cepitve znotraj resnice kot resnice prezence. In če se domet Platonove interpretacije *mimesis* tu na neki način izčrpa, pa Mallarmé v *Mimique* to brezopornost jemlje za izhodišče. Pri tem svojo diferencialno strukturo mimetike formulira povsem neodvisno od Platonove koncepcije:

»Posnemanje ne obstaja. Mime ničesar ne posnema. V prvi vrsti pa sploh ne posnema. Ničesar ni pred pisavo njenih gest. Nič je ne predpisuje. Nobeno prisotno ji ne bo niti predhodilo niti ne bo bdelo nad načrtanjem njene pisave. Njeni gibi tvorijo figuro, ki niti ne preprečuje niti ne spremlja nobenega govora. Po nikakršnem redu konsekvenc niso zavezani *logosu*.« (*La dissémination*, str. 221.)

Mallarméjeva mime je spekulum, ki ne reflektira nobene realnosti, temveč zgolj proizvaja njene učinke: je zrcalo zrcal, je »razlika brez reference ali, bolje, referenca brez referenta, brez prve ali zadnje enotnosti« (*ibid.*, str. 234). Mallarmé od tod izpeljuje učinke *dopolnilnega*

dvojnika, ki je presežna ponovitev, presežna reprezentacija ali presežni pregib. Ta pregib je vsakokrat ne le ponovljen, temveč je vselej že *dopolnilni zaznamek*: znotraj teksta vpisuje presežek vrednosti reprezentiranega smisla, ne da bi se ta presežek kadarkoli iztekel v neko transcendentalno instanco ali se nanjo oprl.

Povzemimo. Znotraj edine reference *mimesis*, prisotnosti, torej obstaja razcep, dvojni znamek, sled, ki je – na tem do skrajnih meja vztraja Derrida – »hkrati formalni prelom in posplošitev«. Ta razcep se dislocira v *mimesis*. Razcep je torej premeščen, tako pa se vprašanje o notranji dvojnosti mimetike naposled prelevi v vprašanje razcepa znotraj (enostavne) prisotnosti. Razcep v *mimesis* je tako naposled zgolj nasledek razcepa znotraj strukture prisotnosti, nasledek podvojitve, skozi katero se prisotnost šele konstituira kot prisotnost.²⁴ Struktura dvojnega znamka v vsak pojem, ime ali označevalec odtisne »ponavljanje brez identitete«, naredi ga hkrati za zunanji in notranji znamek. Ta razcep je pisava, ta razcep sam piše. Podvojitve je vselej nastopala kot zaznamek, zaznamek možnosti in nemožnosti prisotnosti in njene *mimesis*. Zato je po Derridaju nujno dvojno branje, dvojna pisava ali dvojna znanost. Platon se seveda ne sprašuje, ali ta dvojni znamek v *mimesis* in v prezenci pomeni kratkomalo njeno nemožnost, slepo pego, oziroma ali je ta nemožnost morda pogoj njene možnosti. Za Derridaja pa je to vprašanje neizbežno.

24. Do istovetnega rezultata pride Derrida pri obravnavi Rousseauja v *O gramatologiji* (str. 248), kjer sta dopolnilna mimetika in posnemovalno dopolnilo – ki se dodata reprezentiranemu na način, da mu ničesar ne dodata – nevarna za totaliteto reprezentiranega, za »izvirno čistost narave«. Ko enkrat nastopi posnemanje, je naravna enostavnost za vselej prekinjena. Še več. Posnemanje je vpisano v samo naravo, vselej je že na delu znotraj nje kot tiha podvojitve, ki uveriži nove podvojitve. To je boleče spoznanje, ki ga prinese s seboj pripoznanje njegove geneze. Čeprav je nujno in izhaja iz narave, pa je po Rousseauju posnemanje vendarle nevarno: »Zlo se nahaja v nekakšni sprijenosti posnemanja, v posnemanju znotraj posnemanja. To zlo je družbenega izvora.« (*Ibid.*, str. 250.) Zato bo v ločitev na dobro ali naravno in slabo posnemanje, ločitev, katere možnost notranja struktura posnemanja vseskozi spodbija, Rousseau vložil ves svoj trud.

Kaj je sedaj z binarnostjo obeh nasprotujočih si Platonovih trditev o pisavi v *Faidrosu*? Dasiravno v Platonovih očeh prevaga teža grožnje nekoristnosti in škodljivosti pisave, pisavi dopušča možnost, da služi svojemu namenu in ostane omejena na svojo reprezentativno funkcijo. Platon se izogne temu, da bi s prvim povsem spodbil in ovrgel drugo. Na tem minornem in nepomembnem vprašanju Derrida zastavi svoje tematiziranje Platona in celotne tradicije. Videz postranskosti se namreč skozi sledenje vpisovanju omenjene aporije v ključna vprašanja Platonove filozofije naglo razblinja. Od tod izhaja sklep, ki je na prvi pogled morda banalen: »slaba pisava« ni enostavno zunanja in ni zlo, medtem ko »dobra pisava« notranjosti ni enostavno notranja in ni povsem imuna na zlo zunanosti. Metafora dobre, psihične grafije je zgolj podvojitve vselej že podvojene empirične pisave. Tako ločnica med obema pisavama ne more biti čista, temveč med njima vlada razmerje podobnosti. Ni moč z gotovostjo trditi niti tega, da je notranja pisava »dobra«, niti tega, da je zunanja pisava »slaba«, ker se obe vzajemno pogojujeta in participirata druga na drugi. To konec koncev pove že sam Platon, ki ob tem, ko pisavo razglasi za orodje, ki proizvaja zunanje kopije notranjih misli, naposled priznava, da lahko ta zunanost aficira notranje operacije duha. V *Zakonih* (793B-C) denimo Platon govori o pomembnosti pisave oziroma zapisanih zakonov. Prav tako priznava, da lahko pisava skozi anamnezo obogati védenje. *Lógos* tako ni nekaj, kar bi zmoglo brez *pharmakona*-pisave, temveč je sam *phármakon*.²⁵ Tako tudi sofist in filozof naposled nista vsaksebi oziroma drug proti drugemu orientirana protipola.

Derridajev odgovor na aporijo pisave potemtakem ni v subverziji opozicije, saj bi dominiranje enega pola nad drugim zgolj ponovilo aporijo. Derridaja zanimajo izključno pogoji (ne)možnosti same aporije in s tem vsega, kar ta aporija določa. Izhajajoč iz možnosti

25. *L'effet sophistique*, str. 319, opomba 1.

Platonovega simulakruma, se pravi kopije kopije in dvojnika dvojnika, se bo tako potrebno vprašati – s Platonom in preko njega – po možnosti simulakruma, ki bi povsem pretrgal z redom ontologije. V določeni meri je Platon sam nakazal to možnost.

Metafora in pisava

Obsodba pisave je torej protislovna najprej zato, ker je deklarirana zunanost pisave pripoznana kot grožnja notranjosti *logosa*. Pisava kot dopolnilo načenja dopolnjeno. Drugi razlog protislovnosti omenjene obsodbe je raba skripturalne metafore pri opisu notranjega gibanja *logosa*. Platon ločuje med dobro pisavo, pisavo v duši, ki ima vse odlike govora in je pravzaprav govor sam, in med slabo, empirično pisavo videza. Toda zakaj je potrebno govor opisovati ravno s pomočjo tistega, kar naj bi ogrozilo njegovo suverenost in njegovo dominantnost? Te aporije ne najdemo le pri Platonu, temveč tudi pri dveh kasnejših velikih (ženevskih) refleksijah pisave, pri Rousseauju in Saussuru. Obsodba in izključitev pisave iz gibanja resnice in znanosti tudi tu vselej že predpostavljata pisavo in si pri njej sposojata sredstva za obsodbo. Hkrati pa pisava ponuja ta sredstva za opis delovanja »naravnega« jezika in njegovega sistema. Derrida na enak način pri Husserlu sledi ekonomiji skripturalne metaforičnosti, seveda najbolj v »Introduction«, le da v *Glasi in fenomenu*, predvsem pa v spisu »Forma in hoteti-reči« Derrida analizira odsotnost skripturalne metafore. Metaforika grafije je izhodišče spisa »Freud in scena pisave«, v katerem Derrida takole napove svoje branje Freuda: »Freud se sklicuje na znake, ki ne bodo transkribirali živega, polnega, samoprisotnega in samoobvladanega govora.«²⁶ Skripturalna metafora torej nikakor ne implicira sklicevanja na pisavo

26. Jacques Derrida, »Freud in scena pisave«, *Problemi* 7-8, Ljubljana 1995, str. 51.

v običajnem pomenu besede, denimo na fonetično pisavo. Po Derridaju Freud vpelje nov način rabe metaforike, ki namesto na aluziji prehajanja od znanega k neznanemu gradi na rušenju navidezne gotovosti razmerij med različnimi duševnimi funkcijami oziroma poskuša za nazaj ali naknadno pojasniti ta razmerja. Tako raba metafore pisave najprej problematizira tisto, kar običajno razumeemo pod pisavo.

Tu se bomo izjemoma pregrešili zoper pravilo, da leži resnična moč Derridajevih branj v minimalnih premikih obstoječih konceptov, in se naslonili na rezultate dveh Derridajevih študij o metafori.²⁷ V prvi gre za obravnavo mesta metafore v filozofskem diskurzu. Iz druge pa si bomo sposodili utemeljitev tega, zakaj je odsotnost metafore, njena odtegnitev iz teksta, predeterminirana:

»Odtegnitev metafore bi imela paradokсно formo indiskretne in presegajoče insistence, preobilne remanence, intruzivnega ponavljanja, ki vselej zaznamuje neko dopolnilno potezo, nek presežni obrat, neko vrnitev in *odtegnitev* poteze, ki jo je sama pustila v tekstu.« (*Psyché*, str. 65.)

Metafora je torej presežek, dopolnilo ali dodatek »pravemu« pomenu. Filozofija jo razume kot nekakšen ovinek, »začasno izgubo smisla«, ki pa se odvija kot »krožna reappropriacija pravega smisla« (*Marges*, str. 323). Tako je metafora v dvojnem razmerju s filozofijo: po eni plati je tuja zoru, pojmu in zavesti, hkrati pa se vedno znova izkaže, da le-ti ne morejo brez nje. Filozofija namreč metaforo vpne v zvijačno ekonomijo: ovinek okoli resnice, ki ga predstavlja metafora, filozofija transformira v vračanje k resnici. Formalno si filozofija pogoje za to transformacijo zagotovi že s samo definicijo

27. Prvo, »La mythologie blanche«, smo že omenili. Druga je nadaljevanje tu začrtane poti, analiza metafore skozi tematiziranje Heideggerjevih pojmov *Zug* in *Entzug* in hkrati odgovor na Ricœurjevo kritiko: »Retrait de la métaphore« (1978), povzeto v *Psyché*.

metafore. Aristotel jo v delu *O pesniški umetnosti* definira kot izraz reči na osnovi podobnosti, se pravi na osnovi homonimije. Tako metafora ni nič drugega kot plod *homoíosis* in *mímesis*, usmerja jo zakon analogije in zakon istega (*Marges*, str. 323). Vez med metaforo in filozofijo je torej fundamentalna, metaforično in lastno/pravo sta ujeta v igro nenehnega vzajemnega reflektiranja, sta na neki način v službi drug drugega:

»Metafora vselej nosi v sebi svojo smrt. Ta smrt je nedvomno tudi smrt filozofije *na splošno*. Toda ta genitiv je dvojen. Enkrat je to smrt filozofije, smrt nekega rodu, ki pripada filozofiji, ki se znotraj tega rodu misli in se povzema v njem, se v njem prepoznava in se v njem dovršuje; drugič je to smrt neke filozofije, ki ne vidi, da umira, in se ne najde več.« (*Ibid.*)

Tako vidimo, da je položaj metafore in pisave določen na povsem istoveten način. Determinante dvojnega razmerja in izvorne podvojitve, ki jih v njima prepoznava filozofija, so pri obeh plod grožnje s popolno izgubo in nujnosti tega, da metafora in pisava nastopata znotraj filozofskega diskurza. Njuno mesto je hkrati zahtevano in prepovedano, ker sta obe zaznamovani z razmerjem do njunega lastnega kot nelastnega. Toda če metafora in pisava nosita to ambivalentnost, se ta ambivalentnost še radikalizira v tistem, kar smo imenovali skripturalna metafora. Metafora kot pisava in pisava kot metafora bo tako bodisi podvojitve neke podvojitve bodisi izvorna podvojitve. Dilemo zaenkrat puščamo odprto.

V argumentiranju proti pisavi torej tiči neko strukturno protislovje. Kot smo že povedali, Derrida to protislovje misli kot prisilo, se pravi kot tisto, kar afirmira tako pisavo kot govor. Druga plat delovanja te prisile je neopazno delovanje skripturalne metafore, ki diktira smer razprave o jeziku. Ker Platon očitno igra na dve vrsti pisave, je po Derridaju kljub temu neizbežno, da tudi ta dvojnost predpostavlja neko »enotno« *grafijo ali vsaj nek razcep, katerega nasledek sta. Tej*

enotnosti razcepa pravi *pisava nasploh*. To ni več pisava v običajnem pomenu besede, ampak vsak vpis, vsaka inskripcija, vsako zabeleženje, zaznamek ali sled. »Pisava na splošno« nastopa pred razliko med govorom in pisavo, je torej na neki način izvirnejša od njiju. Na neki način, kajti ta izvornost ni kratkomalo pred njima, temveč je le njun formalni pogoj. Na enak način kot nič ne obstaja pred tem izvornim vpisom, temveč šele ona omogoči vpis oziroma recepcijo obstoječega, tudi izvorna inskripcija ni nič bivajočega. Je zgolj zglob, ki omogoči vpis bivajočega, medtem ko sama ne obstaja pred tem vpisom, ki ga omogoča. Iz takšne »aporije izvorne inskripcije« Platon, Rousseau in Saussure reflektirajo pisavo, medtem ko *pisava nasploh* sedaj ni več zvedljiva na pisavo v običajnem pomenu oziroma na fonetično pisavo kot najbolj dovršeno formo pisave.

Na takšno pisavo se denimo navezuje kozmološka tematika *Timaja*. Ta Platonov tekst je z vidika refleksije pisave pomenljiv najprej zato, ker smo napoteni na *lógos*, ki zmore brez glasu, oziroma na Boga, demiurga, ki lahko svoj račun podaja v tišini številčk (*La dissémination*, str. 184). Derrida je prepričan, da tu podane Platonove primerjave s pisavo ne moremo več obravnavati *à la lettre*. Ne le, da fonetična pisava ne more več funkcionirati kot ključni ali celo edini analogon zapisa, videti je, da vse v tekstu sili k temu, da »sled defini-ramo kot izvor sveta, se pravi kot vpis form oziroma shem v *matrico*, v *zbirališče*« (*ibid.*). Pisava tu ni le pred govorom, je pred vsako možnostjo prezence, je namreč tisto, kar šele omogoča prezenco kot tako. Demiurg mora predpostaviti takšno pisavo na splošno. Ne po naključju se celotna drama razlage nastanka sveta odvija skozi razlago mita, ki bo pojasnjeval »genezo demiurške reprezentacije sveta«. ²⁸

To aporijo vpisa Derrida podrobno obravnava v svojem delu o *chori* (*receptacle*, mesto, prostor, zbirališče, posoda ipd.), ki je čista receptivnost, se pravi tisto, kar sprejema in omogoča vpis, ki pa sama

28. *Le tombeau du dieu artisan*, str. 53.

ne obstaja, ni nič prisotnega, temveč se konstituira šele skozi vpis, ki ga prav ona omogoča. *Chóra* je produkcija in konstitucija tistega, kar se vpisuje vanjo:

»Je' zgolj vsota ali proces tistega, kar se vpisuje 'vanjo', v njeno podlago [*sujet*], celo v njen subjekt [*sujet*], toda sama ni subjekt ali prisotna podlaga za vse te interpretacije, čeprav se kljub temu ne reducira nanje. Ta presežek prostora kratkomalo ni nič, nič kar bi bilo in kar bi se izrekalo na ontološki način.« (*Khóra*, str. 37.)

Chóra je izvorni vpis: sama nima nobenega lastnega predikata in določitve, tisti, ki jih prejme, niso njeni. Ne obstaja ontologija *chore*, saj *chóra* ni zavezana redu tega »je«. *Chóra* je anahronija biti ali anahronija v biti (*ibid.*, str. 24), ki jo mora bit vzeti nase na povsem enak način, kot mora *lógos* vzeti nase breme pisave.

Ali je torej nastop skripturalne metafore determiniran, se pravi, ali je možno opredeliti njene fenomenološke pogoje? Proti koncu »Pharmacie de Platon« je Derridaju že omogočeno, da na to vprašanje odgovori povsem enoznačno:

»Skripturalna 'metafora' intervenira vsakokrat, ko sta razlika in relacija nezvedljivi, vsakokrat, ko alteriteta vpelje določitev in spravi sistem v kroženje. Platon je igro biti v drugosti primoran opisovati kot pisavo v nekem govorjenju, ki bi rado spregovorilo o svojem bistvu, o svoji resnici in ki se zato piše.« (*La dissémination*, str. 189.)

Nujnost pisave in neizbežnost nastopa skripturalne metafore sta torej nasledek diakritičnosti oziroma učinka vdora razlike. Je nasledek pripoznanja navzočnosti ekonomije neke alteritete. Pisava je neločljiva od te ekonomije, ki načenja polnost, trdnost in samoprezenco očetovske instance. Tako smo se znova vrnili k tematiki očetomora. Parmenidova enotnost biti pri Platonu ne vzdrži pritiska razlike (*Sofist* 241 D). Zato je Platon morilec svojega očeta: bit lahko misli le skozi pripoznanje, da drugost ali ne-bit participira na biti. Nasilje te

participacije je nezvedljivo, enotnost biti je za vedno izgubljena. Toda izgubljena ni le enotnost biti, izgubljena je vsaka enotnost, enotnost nasploh. Platon je kot morilec očeta tudi morilec očeta-*logosa*, kajti Platon piše in tako nad instanco *logosa* zagreši nepopravljivi zločin. Skripturalna metafora je tako kombinirani nasledek akta pisanja in vdora razlike v bit: je oboje v enem. Toda pisava je še več kot to: je sirota, ki je sama inscenirala očetomor (*ibid.*). Nastop pisave je torej nezvedljivo zavezan sceni popolnega nasilja.

A če je bila doslej pisava prikazovana kot nosilka nasilja razlike, potem je na prvi pogled paradokсно, da je gramatiko, znanost o povezovanju črk, Platon v nekem trenutku vzel za zgled povezovanja in poenotenja nasploh. Da bi očetomor lahko opravičili, se pravi, da bi lahko poenotili razcepljeno enotnost parmenidovske biti, se je potrebno zateči h gramatikalni znanosti. Povezovanje črk in glasov v višjo enotnost je model povezovanja biti in nebiti, model mešanja drugega z drugim: »...saj nam je govornica nastala prav na osnovi medsebojnega prepleta (*symplokèn*) oblik« (*Sofist* 259 E). Preplet črk in glasov je rezultat sistematične členitve elementov. Ne gre za to, da bi se vsaka črka ali vsak glas lahko zlila v enotnost s katerokoli drugo črko ali glasom. To prepletanje je podrejeno pravilom, ki dopuščajo ali pa ne dopuščajo skladnje heterogenih elementov. Gramatika je znanost, ki utemeljuje možnost in nemožnost teh povezav. Tako pa razlika med gramatiko in dialektiko ne more biti nikoli stroga, kajti

»diakritično načelo *symploké* je pogoj diskurza, pogoj tega, *ali bo diskurz resničen ali napačen*. Če je resnica prisotnost *eidosa*, potem mora vselej paktirati – če izvzamemo smrtno zaslepitev s sijem sonca – z relacijo, z neprezenco in torej z neresnico.« (*Ibid.*, str. 192.)

Za razliko od Parmenida Platon vzame nase celotno breme uvida, da absolutna prisotnost nekega *to on* in absolutna resnica polne biti nista dani nobenemu pogledu. Oziroma, kot pravi Derrida, resnica

ali polna prezenca bivajočega je »smrt kot absolutno zaslepitve« (ibid., str. 193). Tisto najbolj polno, najbolj vidno se odteguje pogledu oziroma nastopa le kot zaslepitev pogleda. Polnost biti se torej zarisuje kot zaslepitev.

Onstran biti je absolutni temelj, ki ne pripada totaliteti tistega, kar omogoča, zato se sam odteguje vsaki percepciji.²⁹ Toda natanko odtegnitev vidnemu, prisotnemu in resnici, se pravi natanko tisto, kar Platon imenuje onstran bitnosti,

»omogoča, če se lahko tako izrazimo, strukturo dopolnjevanja, tako da bodo vse prisotnosti dopolnila, ki nadomeščajo odsotni izvor, in da bodo znotraj sistema prisotnosti vse razlike nezvedljivi učinek tistega, kar ostaja *epékeina tês ousías*.³⁰ Na enak način kot Sokrat dopolni očeta, dialektika dopolni nemogoči *nóesis*, prepovedano uzrtje očetovega obličja (dobro-sonce-poglavitno).« (Ibid., str. 193).

In natanko to logiko dopolnjevanja vpeljuje tudi pisava. Opis odtegnitve izvora je zahteval metaforo, ki je bila v primeru opisa *logosa* skripturalna. In ta metafora je, kot smo videli, izvorna, prehodi tistemu, česar metafora naj bi bila. Dopolnilo prehiteva dopolnjeno. Pisava dopolnjuje govor, to dopolnjevanje pa je nujno in ima mesto le znotraj sistema grškega *logosa*. Dopolnjevanje je operacija, ki vključuje možnost substitucije. Ko je enkrat na delu, ni možno več zagotoviti enostavne in polne prezence. Razlika znotraj biti tako kaže

29. Rodolphe Gasché ugotavlja, da mora skladno s tradicionalno logiko tisto, kar omogoča videnje in tudi slišanje, samo ostati nevidno in neslišno, tj. da se mora odtegniti polju vidnega in slišnega. Če temu postavimo ob bok Derridajevo stališče, ki stremlje k določitvi strukture *izvornega podvajanja*, se pravi podvajanja, ki ne predpostavlja nobene enostavne prezence, temveč ga slednja vselej že predpostavlja, se omenjena tradicionalna logika izkaže zgolj za »negativno podobo izvornega ponavljanja« (*The Tain of the Mirror. Derrida and the philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge/Mass./London 1986, str. 230). Derrida je torej zopet precej bližje tradicionalni poziciji, kot to morda izgleda na prvi pogled.

30. Tema je seveda v prvi vrsti Lévinasova; priporočamo: Emmanuel Lévinas, *Positivité et transcendance*, PUF, Pariz 2000.

na navzočnost ekonomije razlike. Vpis diferenciacije nasploh predhodi polnosti biti, temu prehitevanju pa Derrida pravi razlika. Razlika, pisava na splošno, je pisava pred pisavo, ki eksplicira pogoje možnosti in nemožnosti biti, prisotnosti, tako pa tudi pisave v običajnem pomenu besede.

»Izginotje obličja je gibanje razlike, ki nasilno odpre pisavo, ali, če hočete, ki se odpre pisavi in ki si odpre pisavo.« (*Ibid.*)

Platon ne bo prenehal slediti vpisu te nemožne polnosti, ki se odvija skozi gibanje odtegnitve. Resnica sama poslej zahteva razliko in drugost znotraj biti, *ousía* zahteva tisto, kar je onstran nje, zahteva *epékeina tês ousías*. Dialektika je znanost o tkanju heterogenosti skozi načelo diakritičnosti. Dialektika tako ustvarja enotnost le pod pogojem, da je ta enotnost dana kot vselej že načeta. Čistost *ousije* bi nikoli ne spodbudila dialektike. Očetomor, razlika v polnosti *logosa* in določena neresnica so torej nujni pogoj dialektičnega gibanja: ta pogoj vsiljuje *lógos* sam. Naročnik dvojnega očetomora je potemtakem nihče drug kot prav *lógos*.

Enotnost filozofije in dialektike je zavoljo tega gibanja vseskozi problematična. Razlika je za filozofijo tisto, kar je za farmacijo *phármakon*. Farmacija se sooča z nenehnim spraševanjem glede učinkov *pharmakona*, se pravi glede njihove preračunljivosti in obvladljivosti. Ali lahko filozofija, po drugi strani, obvlada vse učinke razlike, če za svoj pogoj prepozna njeno gibanje? Razlika je vzrok za izginotje očeta, vzrok za odtegnitev enostavne parousije in polne resnice. Toda razlika hkrati s to negativno platjo vpelje pozitivno, namreč afirmacijo, ki izginotje naredi za pojavitev, odsotnost za prisotnost in neresnico za resnico. Odtegnitev polnosti tako preko gibanja razlike postane afirmacija polnosti. Ne gre za inverzijo, ker je razlika eno samo gibanje, ki je diseminirano, razcepljeno ali podvojeno, a vseskozi eno in isto gibanje, oziroma, kot najbolj neposredno uspe povedati Gaschéju: »Diseminacija je ime, s katerim je vnaprej razcepljena enotnost

afirmirana.« (*The Tain of the Mirror*, str. 237.) Razlika je torej izvorna ponovitev, izvorno podvajanje in izvorno dopolnilo. Možnost prisotnosti leži v tem, da dopušča ponavljanje na svojem izvoru. Za opis tega je metafizika morala poseči po metafori. Metafizika kot onto-teologija ima tako svoj začetek v opisani *odtegnitvi biti*, ki ni niti »dobesedna« niti »*strictu sensu* metaforična«. ³¹ Odtegnitev biti namreč ni nič bivajočega, a prav ta odtegnitev šele proizvede metaforo. Vse to implicira, da skripturalna metafora ni le ena izmed metafor. Je metafora, ki jo zahteva sam *lógos* in brez katere ne more noben glasovni izraz. Skripturalna metafora, sklicevanje na pisavo *na splošno*, je torej izvorna metafora, se pravi metafora, ki jo predpostavlja vsak opis izvora.

Derrida v nekem drugem kontekstu, v obravnavi Rousseaujevega *Eseja o izvoru jezikov*, na podoben način razčlenjuje nenavaden obrat v razmerju med »pravo« in »metaforično« govorico. Rezultat je skladen pravkar dognanemu. Vse v Rousseaujevi teoriji namreč navaja k temu, da je govorica določena kot enoznačni, pravi ali lastni izraz, se pravi povsem nemetaforično. Toda navkljub temu Rousseau naposled poseže po tezi o figurativnosti ali metaforičnosti prve govorice, k čemur ga zavezuje izhodišče razprave, tj. nujnost, da se govorico pojasni s pomočjo ustroja čustev. Metaforo moramo tako misliti kot izvorno, saj predhodi »biti kot igri označevalcev«. In metafora je tu izvorna v prvi vrsti zato, ker gre za poskus označitve, zaznamovanja, zabeleženja pravega pomena glasovnega izraza. Metafora je pisava pred pisavo:

»Še preden jo lahko zajamemo v verbalnih znakih, je metafora razmerje med označevalcem in označencem znotraj reda idej in reči, glede na to, kar povezuje idejo s tistim, česar ideja je, se pravi, da je že nek reprezentativni znak. Pravi pomen bo torej razmerje ideje do afekta, ki ga ta ideja izraža. *Neustreznost označitve* (metafora) torej *pravilno izrazi čustvo.*« (*O gramatologiji*, str. 332.)

31. »Retrait de la métaphore«, v *Psyché*, str. 81.

Potemtakem drži, da je raba metafore v filozofiji vselej predeterminirana in nikoli nevtralna. Po Derridaju smo vedno že vnaprej vpeti v nedostopno strukturo metafore, ki je celo ne moremo povzeti pod shemo »rabe pojma«. Metafora je »produkcija presežne vrednosti skladno z zakoni kontinuirane in linearno akumulirane kapitalizacije« (*Psyché*, str. 71). Metafora je torej dopolnilo »pravemu« pomenu in nosi celotno težo zaznamovanosti z *logiko dopolnila*. Metafora je le kot dopolnilo, in v tem je njen celotni problem. Tisti hip, ko nastopi kot dopolnilo, je nemogoče zagotoviti primat dopolnjenega. Zato se zahteva po dopolnilu takoj sprevrže v grožnjo, ki jo je potrebno karseda reducirati.

Odtegnitev biti-izvora-očeta istočasno zahteva in prepoveduje metaforo:³² o njej se ne moremo izrekati ne na metaforični ne na dobesedni način. Kako torej razumeti metaforo in na kakšen način izrekati bit? Nujno je locirati presečišče obeh diskurzov kot moment, ki jima predhodi.

»O biti bomo vselej govorili kvazi-metaforično, skladno z metaforo metafore, s težo neke dopolnilne poteze, neke *od-tegnitve* [*un re-trait*]. Dopolnilna guba metafore poveže to odtegnitev, ponovi jo s tem, da premesti intra-metafizično metaforo, prav tisto, ki jo je omogočila odtegnitev biti.« (*Ibid.*, str. 80.)

Odtegnitev ima torej hkrati pomen vrnitve in ponovitve. Odtegnitev biti, ki odpira ontološki diskurz, je opisana metaforično, taisti diskurz pa si za svojo nalogo nalaga odpravo te metaforičnosti. To je zahteva, ki jo postavlja pojmovno mišljenje. Toda odtegnitev biti in

32. Skladno z našo témo smo vprašanje metafore povezovali zgolj s platonističnim heliotropom in motivom odtegnitve biti-dobrega-sonca vsaki koncepciji. Derridajevo pojmovanje metafore v »La mythologie blanche« je seveda precej bolj kompleksno, saj preči takorekoč celotno zgodovino filozofije. Zato ni omejeno zgolj na vprašanje heliotropa in odtegnitve biti; zadeva tudi vprašanje analogije biti, *pollachôs legómenon in prós hen*. V zvezi s tem napotujemo na Gaschéjevo študijo, ki je posvečena temu problemu (*The Tain of the Mirror*, str. 296-307).

IV. RAZLÍKA IN TRANSCENDENTALNO

Če se na hitro ozremo na periodizacijo Derridajevih tekstov, potem lahko ugotovimo, da je »Introduction« (dokončan julija 1961, objavljen leto kasneje) delo, ki skozi problematiziranje pisave razvije tako rekoč vse nastavke dekonstrukcije.¹ Ta tekst prispe nekako do roba, ki pa ga bo Derrida zares prestopil šele s tremi knjigami iz leta 1967. »Introduction« torej spada v čas »Derridaja pred Derridajem«, Derridajevo prvo delo, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*,² pa še v neko obdobje pred tem, v katerem se, gledano s strateške plati, sicer že nakazujejo določene poteze nekega novega mišljenja, a pisava tu še ne nastopa kot filozofska téma *par excellence*.

Ta linearna kronologija formiranja dekonstrukcije se zaplete s tekstom »Geneza in struktura ter fenomenologija«. Omenjeni tekst je povzet v eni izmed knjig iz leta 1967, v *L'écriture et la différence*, in evidentno sodi v tematiko »zrelega Derridaja«, se pravi v obdobje, ko je dekonstrukcija že formirana. Toda tekst je bil prvič podan kot predavanje že leta 1959 na simpoziju o strukturi in genezi ter prvič objavljen leta 1964. Že s tem se stvar precej zaplete, saj se tekst iz

-
1. Jacques Derrida, »Introduction« k: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Pariz 1962.
 2. Derrida se je za objavo tega dela, ki ga je dokončal po obisku Husserlovega arhiva v Louvainu leta 1954, odločil šele leta 1990 (PUF, Pariz).

tako imenovanega zrelega obdobja vriva v čas »Derridaja pred Derridajem«, se pravi v čas formiranja dekonstrukcije. Toda »Geneza in struktura ter fenomenologija« vnaša v zgoraj omenjeno provizorično sistematizacijo Derridajevih del pravo destrukcijo tisti hip, ko postanemo pozorni na določene vsebinske intervencije. V vseh pogledih je to tipični dekonstrukcijski tekst. In je nedvomno prvi zares dekonstrukcijski tekst. Obravnava dve nezvedljivi teoretski strategiji, postopek *geneze* in postopek *strukture*, poskuša pokazati na nujno presečišče obeh operacij, na vselejšnjo anticipiranost ene v drugi in na njuno navzočnost od samih začetkov filozofije dalje. In tretjič, naravnost šokantno učinkuje omenjeni tekst iz leta 1959 tisti hip, ko smo pozorni na njegove terminološke rešitve, ki so pri Derridaju vselej vezane na minimalne, a kompleksne konceptualne premike. Tako v omenjenem tekstu nastopa pojmovni par *zapora/odprtje* (*la clôture/l'ouverture*), ter, še povsem abstraktno in docela nerazloženo, *la différence*.³ To je prva omemba *la différence* pri Derridaju, ki pa jo vztrajno ignorirajo – in to dejstvo je vsekakor pomenljivo nenaključje – tako Derridajevi interpreti kot njegovi kritiki natanko na točki, ko zagovarjajo/spodbijajo konsistentnost Derridajevega dela. V »Introduction« namreč razlika še ne nastopa, Derrida tu tematizira le »Transcendentalno«, ki »bi bilo Razlika« (»Introduction«, str. 170).

Opisani kuriozum, ki onemogoča linearno-časovno umestitev razlike, nas ne le napeljuje, temveč zavezuje k temu, da si ga ogledamo nekoliko podrobneje. Morda nam bo skozi genezo in strukturo teksta »Geneza in struktura« uspelo priti do teh predhodnih tal, iz katerih je vzklila razlika. S tem nočemo reči, da je možna nekakšna arheologija poti, po kateri bi lahko prišli do razlike. Nasprotno, vnaprej je evidentno, da ni možno nekaj takega kot je geneza razlike. Razlika je namreč tista naknadnost, za katero se izkaže, da je bila

3. Slovenski prevod teksta »Geneza in struktura ter fenomenologija« najdemo v zborniku *Pisava in transcendentalno*; omenjeni pojmovni par nastopi na str. 41, razlika pa je prvič poimenovana dve strani prej.

vselej že na delu, a nikoli kot temelj ali izvor. Ali drugače, vsak nastop razlike je pri Derridaju utemeljen le, kolikor uspemo locirati to njeno vselej že, se pravi vselejšnjo kvazi-prisotnost njene ekonomije. Razlika vznikne le, če je vselej že bila na delu v nekem pojmovnem okviru kot breztemeljni temelj in kot parazitiranje na pozitivnosti temelja. To stališče na prvi pogled bržkone deluje kot preproga na trnovi poti do celostne podobe Derridajevega opusa in morebiti celo obeta lahko vpetje omenjenega teksta v njegove kasnejše miselne okvire. V resnici pa z njim odpiramo zahtevno vprašanje, ki edino ustreza duhu dekonstrukcije: v kolikšni meri so z »Genezo in strukturo« determinirani kasnejši Derridajevi koraki, pa naj pod slednjim razumemo tematske okvire, pojmovne premike ali vsakokratno vnovično metodološko premeno. S tem vprašanjem smo pravzaprav že vstopili v omenjeni tekst in se dotaknili enega njegovih ključnih vprašanj.

»Med« med genezo in strukturo

Derrida na začetku obravnavanega spisa odpira naslednjo dilemo. Ali je legitimno v neko filozofijo vpeljati določeno debato, ki je tej filozofiji tuja, se pravi, ki z njo vsaj na prvi pogled nima nič skupnega? Ali lahko na Husserlovo filozofijo naslovimo vprašanje po razmerju med genezo in strukturo? Ali lahko fenomenološko metodo razcepimo na dve plati: na strukturni opis, se pravi na opis celote, sovisnosti njenih elementov in opis njihovih relacij, ter na genetični opis, opis temelja ali izvora. Tveganje takšne vpeljave bi bilo namreč v tem, da se vnaprej vzpostavi tisto, kar hočemo v tej filozofiji najti, tako pa bi evidentno potvarjali fiziologijo neke misli. Derrida na vprašanje, kaj pomeni, če Husserlovo fenomenologijo *ex abrupto* obravnavamo skozi vprašanje »geneze in strukture«, zavzame karseda enoznačno stališče: takšna vpeljava je lahko smiselna in lahko razkrije določeno prikrito delo neke filozofije, a le pod pogojem, da jasno vzamemo

nase dejstvo, da se vpeljava takšnega vprašanja pričanja z agresijo in nezvestobo. Ko se zareže v tkivo neke teorije, tovrstno vprašanje namreč odkrito eksponira svoje nasilje. Če smo neko filozofijo inficirali z vprašanjem, ki ga le-ta, vsaj eksplicitno, nikoli ne postavlja, potem smo se v določeni meri pregrešili zoper to filozofijo in izhajamo iz nezvestobe do nje. Slednjega ne gre izgubiti izpred oči. Legitimnost takšne debate, ki se torej *de facto* in *de iure* pričanja z določenim nasiljem, ni vnaprej na odmet, vendar pa se bo ali ne bo izkazala šele naknadno.

S tem Derrida že odgovarja na vprašanje, ki bo zanj postalo aktualno že čez nekaj let: ali lahko zgodovino filozofije v celoti obravnavamo skozi vprašanje razmerja med govorom in pisavo; ali se lahko znotraj posamezne filozofske usmeritve vprašamo po statusu nečesa tako bizarnega, kot je pisava, tudi če ta pisave nikoli ni konceptualizirala; in seveda, ali je dopustno znotraj polja filozofije privilegirati tako specifično in skorajda nefilozofsko kategorijo, kakršna je pisava? Derrida torej odgovarja, da je to ne le mogoče, temveč celo nujno, a le pod pogojem, da se zavedamo nasilnosti tega vprašanja za marsikatero filozofijo – ne kratkoma za vsako, saj je vsaj nekajkrat takšno vprašanje pač bilo postavljeno. In seveda pod pogojem, da se odpovemo logiki anketiranja, se pravi spraševanja, ki vnaprej vpelje tisto, kar hoče zvedeti. Vprašanje po pisavi je možno in smiselno tako dolgo, dokler bo odgovor nanj negotov. Nasilje vprašanja je opravičljivo tako dolgo, dokler sloni na tej nedoločenosti. Dekonstrukcija zato v vsakem branju vsakokrat pričanja znova, ostaja dosledno omejena na pojmovni okvir in metodo branega teksta z namenom, da z njim seže *preko* njega, da *znotraj* njega odpre tisto *zunaj* teksta, ki determinira njegovo notranjost. Kljub temu dekonstrukcija ne glede na že kar nadležno vztrajanje pri tem enem in istem vprašanju posega na vsebinsko povsem heterogena področja. Zato intenca tega *enega* vprašanja ni enotna in ne more biti vnaprej opredeljena. In zato tudi do odgovora na to vprašanje ne moremo priti po poti neke enotne in

vnaprej formirane metode. Dekonstrukcija ni metoda in ne razpolaga z (eno) metodo. Vse to je povedano v uvodnih zadržkih obravnavanega teksta, kjer se Derrida sprašuje po možnosti in upravičenosti »drugačnega« branje Husserla.

Toda kaj bi na to dilemo med strukturo in genezo porekel Husserl? Kakšen bi bil njegov odgovor na vprašanje konflikta obeh strategij? Derrida odgovarja, da bi bil Husserl

»precej začuden nad tem, da je poklican k takšni debati. Odgovoril bi, da je vse odvisno od tega, o čem nameravamo govoriti. Obstajajo dano-
sti, ki jih je potrebno opisati v terminih strukture, druge pa je treba
opisati v terminih geneze.« (*Ibid.*, str. 32.)

Skladno s tem za Husserla obstajajo plasti pomenov, ki jih ne moremo misliti drugače kot komplekse in sisteme, kot »statične konfiguracije«, znotraj katerih se vsi elementi podrejajo določeni zakonitosti in so nosilci točno določenih funkcij. Edina možna deskripcija je v tem primeru strukturna. Drugje pa obstajajo plasti, ki nastopajo na način gibanja in kreacije, kar pomeni, da jih lahko opišemo le v terminih geneze, se pravi v terminih izvora in tradicije. In čeprav je narava reči same tista, ki določa naravo deskripcije, je Derrida prepričan, da Husserl tudi v primeru, ko se vsiljuje ta ali ona deskripcija kot edino umestna, dopušča možnost druge. Njeno možnost mora celo vzeti v zakup. Potemtakem odločitev za eno izmed deskripcij še ne izključuje druge. Od tod Derrida postavlja prvo tezo: Husserl bi na zgornje vprašanje odgovoril, da fenomenološki pristop vključuje obe deskripciji, da pa pri tem ne gre za vprašanje njenega konflikta ali izbire med njima. To slednje za Husserla ne bi nastopalo kot problem.

Če sprejmemo, da v Husserlovi filozofiji obstajata obe deskripciji, potem obenem sprejemamo, da morata obstajati dva prehoda iz ene v drugo: vsaka izmed deskripcij je namreč na neki točki odvisna od tega prehajanja v drugo, genetična v strukturno in strukturna v

genetično. Derrida v dokaz tej dvojnosti deskripcij in dvojnosti prehodov izpostavlja dva primera. Prvi primer je Husserlovo inavguralno filozofsko delo, *Filozofija aritmetike*. To delo evidentno stoji na poziciji genetičnega raziskovanja, in to celo v tolikšni meri, da se je Husserl kasneje distanciral od v njem uporabljene metode in njegovih psihologističnih predpostavk. »Psihološke raziskave se mi v *Filozofiji aritmetike* nikoli niso zdele povsem zadovoljive«, pravi Husserl v *Logičnih raziskavah*. Gre za edino delo, do katerega je Husserl zavzel določeno samodistanco. Toda kaj je predmet *Filozofije aritmetike*? Husserl se tu osredotoča na pomen formalnega, ki ima tu še podobo matematičnega objekta. Števila in množice poskuša razložiti na izvorno produktiven način in priti do izvornega pomena števil. Kasneje bo v *Formalni in transcendentalni logiki* znova poudaril, da je šlo v *Filozofiji aritmetike* za fenomenološko-logično-konstitutivno raziskovanje. In kje po njegovem zastane takšno raziskovanje? Problematičen se mu zdi predvsem poskus prehoda od psihološke povezanosti mišljenja k logični enotnosti vsebine mišljenja. Problem je v tem, da psihologistični izvor mišljenja ne omogoča opisa idealnih objektov kot takih in s tem prepreči vrnitev k stvarjem samim. Prav tega prehoda od subjektivne k objektivni tvorbi *Filozofije aritmetike* ni uspela zadovoljivo pojasniti. To Husserlovo distanciranje kaže, da je bilo od *Filozofije aritmetike* nujno preiti k drugemu polju raziskovanja. Do tega je prišlo že deset let kasneje, z *Logičnimi raziskavami*, kjer se bo objektivnost idealnih objektov opisovalo v njihovi avtonomnosti, se pravi v njihovi avtonomnosti glede na subjektivno postajanje. Transcendentalna redukcija zagotovi to možnost.

Derridajeva teza je, da ima ta prehod od *Filozofije aritmetike* k *Logičnim raziskavam* kontinuiteto eksplikacije. Derrida takoj zatem navede potencialni ugovor, da je namreč dimenzija »transcendentalne redukcije«, ki jo vzpostavijo *Logične raziskave*, nastopila v funkciji vnovičnega premisleka naivnosti psihološke geneze iz *Filozofije aritmetike*. Derrida ne zavrne možnosti, da ta ugovor delno celo drži,

toda ne oziraje se na to se mu zdi nujno dokazati, da je ta prehod determiniran z določeno nujnostjo. Dokaz, da o tem ni dvoma, je primer, ki ga bomo opisali v nadaljevanju in v katerem korelacija med genezo in strukturo poteka v obratni smeri.

Drugi primer je prehod od strukturnih analiz, analiz statične konstitucije, ki jih Husserl razvija v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, k analizam genetične konstitucije. Prehod tu ne implicira nobenega reza ali preloma, temveč ima bolj podobo nekakšnega naravnega razvoja fenomenološke misli. Nastop genetičnega temelja in izvorne produktivnosti torej ne razruši nobene izmed že podanih površinskih struktur. Nasproti temu ta geneza zgolj izpostavi eidetske forme oziroma »strukturne apriornosti« geneze same (»Geneza in struktura«, str. 33). To zadnje so Husserlove besede, ki po na začetku izraženih zadržkih podelijo pomenljiv, predvsem pa bolj oprijemljiv ton Derridajevi – na prvi pogled vsiljeni – izhodiščni dilemi. Pri Husserlu torej ne pride do tega, da bi genetična deskripcija spodbijala ali izničila strukturno deskripcijo, pač pa je ta prehod komplementaren. Prehod od strukturnega h genetičnemu je torej za Husserla docela spontani prehod. Narava reči samih je diktirala njihovo deskripcijo, v enaki meri pa je diktirala tudi prehod iz ene deskripcije v drugo.

Na Derridajevo vprašanje, ali pri Husserlu obstaja dilema izbire med »strukturo in genezo«, lahko sedaj podamo prvi odgovor. Problem strukture/geneze pri Husserlu nikoli ne nastopa kot problem dveh izključujočih se operacij, pač pa gre pri njem izključno za vprašanje, v katerem primeru ima ena primat pred drugo. Ta primat je v celoti odvisen od predmeta deskripcije oziroma od *quid* ali *quomodo* danosti. Husserlu gre vseskozi zgolj za to, da s fenomenološko deskripcijo ostane na ravni reči, ki jih ta deskripcija opisuje. Tako lahko že govorimo o določeni legitimnosti Derridajevega vprašanja. Inavidualno nasilje vprašanja s tem ponovno stopa na pot zvestobe brane mu tekstu. A to nujno poraja novo vprašanje in zato novo nasilje.

Derridaja namreč sedaj zanima, v kolikšni meri se fenomenologija – ki torej ne postavlja dileme »struktura ali geneza« – za to vprašanje zaslepi. Sočasno z odgovorom na to vprašanje bo moral Derrida odgovoriti na niz podvprašanj, ki se od tod porajajo. Prvo med njimi je vprašanje, ki ne more in noče skriti svoje tendenciozne naravnosti: ali se izpod Husserlove sproščene rabe pojmov geneze in strukture – Husserl namreč nikjer izrecno ne razmeji obeh zastavkov – oziroma tega prehajanja iz operacije geneze v operacijo strukture morda skriva neka debata, ki določa potek deskripcije? Ali je ta debata pri Husserlu na neki način navzoča in mora na neki točki izbiti na plano? Če se bo ta morebitnost izkazala za dejanskost, potem to utegne imeti konsekvence za celoviti ustroj fenomenologije.⁴

Pri Husserlu potemtakem obstajata dve zahtevi oziroma dve usmeritvi teoretskega pristopa. Prva je *strukturalistična* in naj bi pripeljala do podrobne deskripcije celote, forme ali funkcije, ki je organizirana skladno z neko notranjo zakonitostjo. Posamezni elementi so znotraj takšne totalitete smiselni zgolj v solidarnosti njihove korelacije in njihove diferenciacije. Druga zahteva je *genetistična* in je usmerjena na izvor in temelj strukture. Pred seboj imamo tako dve perspektivi: perspektivo celote oziroma sovisnosti elementov znotraj te celote in perspektivo fundamenta, na katerem ta celota temelji. Perspektivi ostajata ločeni tako dolgo, dokler se ne vprašamo po statusu vsake izmed njih. Vprašanje po celoti kot taki namreč

4. Naslednje Derridajevo vprašanje še bolj poudarja tendencioznost dekonstrukcijskega branja Husserla. Predpostavlja namreč pritrdilni odgovor na prvo vprašanje in ima zato hipotetično naravo: ali ni videti, da je omenjena debata s tem, ko je vsak trenutek najedala načela metode, prisilila Husserla k temu, da »transgresira čisti deskriptivni prostor in transcendentalno zahtevo svojega raziskovanja v smeri neke metafizike zgodovine« (*ibid.*, str. 34). Znotraj te metafizike zgodovine bi namreč Husserlu struktura *Telosa* omogočila, da se znova polasti in obvlada divjo genezo, tisto, ki se vse bolj izmika fenomenološkemu apriorizmu in transcendentalnemu idealizmu. Husserl naj bi to genezo obvladal s tem, da jo »naredi za bistveno« in jo tako predpiše.

odpira vprašanje po izvoru, vprašanje po mestu izvora pa odpira vprašanje po celoti, v katero se ta izvor umešča. Izvor dobi kot izvor pomen šele znotraj strukture, medtem ko struktura kot struktura prav tako ni pojmljiva brez izvora. Brž ko sta dani obe perspektivi, se spontano porodi vprašanje njunega presečišča. Glede na maloprej opisana prehoda iz postopka geneze v postopek strukture in obratno je tudi jasno, da mora Husserl na neki točki obe perspektivi poenotiti ali vsaj do določene mere uskladiti njune protislovne težnje. Toda njuno presečišče ne bo zvedljivo na nobeno od obeh perspektiv, temveč bo odpiralo neko tretjo perspektivo.

Derrida mora torej pokazati, da je Husserl na neki način to uskladitev že udejanjil. V ta namen se še enkrat vrne k *Filozofiji aritmetike*, kjer se Husserl sprašuje po fundamentu strukture števil. Struktura števil namreč po Husserlu ni nekaj, kar bi nastopalo kot kaka večna resnica ali delo neskončnega uma, toliko manj ima ta struktura svoj vir v subjektivni percepciji. Števila niso perceptivne množice ali celote. Zato je za Husserla struktura števil in aritmetičnih serij povezana s konkretno genezo. Husserl tako potegne tri ločnice: število loči od pojma, matematično in logično sintezo razume kot nezvedljivo na red psihološke časovnosti, poleg tega pa psihološko analizo naveže na možnost *nečesa* nasploh objektivnega.

To »nekaj« oziroma možnost tega »nekaj« že razkriva intencionalno dimenzijo objektivnosti in transcendentalno razmerje do objekta. Psihološka geneza te intencionalnosti ne more vzpostaviti, ampak jo lahko zgolj predpostavi. Smisel števila ni odvisen od intencionalnosti faktične zavesti in ni njen rezultat. Husserl se torej pri obravnavi strukture števila odkrito odpove psihologizmu. Število ali logična idealnost na splošno zanj ni kratkomalo rezultat dela zavesti. Toda v enaki meri se odpove tudi logicizmu, se pravi temu, da bi neko logično idealnost podali kot neodvisno od zavesti, zavesti na splošno in konkretne zavesti. Husserl tako ubere vmesno pot med psihologizmom in logicizmom. Na ta način poskuša hkrati ohraniti

dvoje. Po eni plati poskuša zadržati normativno avtonomnost logične oziroma matematične idealnosti, se pravi njeno avtonomnost glede na faktično zavest. Po drugi plati mora za vsako ceno ohraniti odvisnost te idealnosti glede na subjektivnost na splošno. Logične in matematične tvorbe so nasledek redukcije faktične subjektivnosti. Toda preko redukcij, ki naposled razgalijo njeno konstitucijo, se omenjene tvorbe navezujejo na transcendentalno subjektivnost. Da bi prišli do transcendentalnega, moramo reducirati faktično.

Če povedano prevedemo v jezik strukture in geneze, potem lahko rečemo, da Husserl ubere vmesno pot med logicističnim strukturalizmom in psihologističnim genetizmom. Toda kakšna je ta vmesna pot? Na vsak način ta vmesnost zahteva nov način mišljenja, saj razpoložljivi modusi mišljenja tu odpovedo. Zahteva novo pojmovanje intencionalnosti: intencionalnost, ki je konkretna, a ne empirična. Zahteva tudi novo »transcendentalno izkustvo«: izkustvo, ki je konstituirajoče, ki je sestavni del neke celote in ki hkrati tvori to celoto, izkustvo, ki je hkrati aktivno in pasivno. Predpostavljen je torej skupni koren teh opozicionalnih vrednosti, vnaprej dana enotnost, iz katere se opozicije šele zarisujejo. Smisel sam bo za Husserla koreninil v takšni enotnosti pasivnega in aktivnega. In po Derridaju bo natanko ta vnaprej predpostavljeni skupni koren ustrezal tudi korenu strukture in geneze, se pravi tistemu korenu, ki ga morajo predpostaviti vse abstraktne ločitve obeh operacij. Nikakršna njuna ločitev ali medsebojno razlikovanje ni možno, če se ne izhaja iz neke podobe o njunem skupnem korenu. Tako se sledeč Derridajevemu hipotetičnemu vprašanju znajdemo pred zagato, kako pri Husserlu misliti ta koren. Toda ta zagata ima neposredno ozadje v teoretski klimi tedanjega časa. Pokazali bomo, da je prav ta klima spodbudila nastanek fenomenološkega projekta.

Husserlov pristop k temu reaktiviranju skupnega fundamenta obeh temelji na redukcijah, ki so najprej »nevtralizacije psihološke geneze«, nato pa »nevtralizacije vsake faktične geneze na splošno«

(*ibid.*, str. 36). Derrida tako ugotavlja, da je Husserlova prva faza »bolj strukturalistična«, ker gre v njej za distanciranje od psihologizma in historicizma.

»Vendar pa se ne zavrača genetične deskripcije *na splošno*, temveč se zavrača zgolj tisto deskripcijo, ki si svoje sheme izposoja pri kavzalizmu in naturalizmu, deskripcijo, ki se opira na 'faktično' znanost, se pravi na empirizem; in potemtakem, tako sklepa Husserl, na relativizem, ki si ni sposoben zagotoviti svoje lastne resnice; torej na skepticizem.« (*Ibid.*, str. 36-37.)

Na tej točki je Husserl vselej kritičen do operacije geneze. Kadar gre za mundano genezo, je Husserl neomajen: ta geneza je vselej predmet najostreje (fenomenološke) kritike, saj se skozi njo odgovarja na nezadostnost pozicije historicizma in psihologizma. Fenomenologija se je porodila kot odgovor na to nezadostnost. Skozi kritiko genetizma fenomenologija gradi svojo lastno teoretsko pozicijo in si v ta namen zagotovi primat glede določenega tipa vprašanj. *De iure* naj bi bila edina, ki lahko relevantno odgovori na fundamentalna vprašanja empiričnih znanosti: edino fenomenologiji je omogočeno odgovoriti na vprašanje, kaj je psihološka reč, kaj je fizikalna in kaj zgodovinska reč. Fenomenologija torej odgovarja na vprašanje objektivnosti znanosti in je pravi oziroma avtentični pozitivizem.

Prehod k fenomenološki poziciji je torej izrazito pogojen z danim miselnim okvirom. V *Filozofiji aritmetike* tako Husserl razvija problematiko geneze povsem skladno s tedanjo teoretsko klimo. Konec 19. stoletja je namreč čas razcveta psihogenetičnih raziskav, se pravi raziskav, ki naj bi pojasnile izvor in razvoj duševnih procesov. A tudi prehod k strukturalni tematiki, prehod, ki ga udejanjajo *Logične raziskave*, je prav tako otrok svojega časa. Na začetku 20. stoletja dobi struktura *kot taka* status predmeta filozofske refleksije. To razdobje je postreglo z dvema znamenitima filozofijama strukture; predstavnik prve je Dilthey, predstavnik druge pa gestaltpsihologija.

Husserl se seveda ne more izogniti soočenju z njima. Kritiko Diltheya tako opravi v *Filozofiji kot strogi znanosti*. Ta kritika je neobičajno ostra in v prvi vrsti spodbija moment, ko dobi Diltheyev strukturalizem svojo normo v neki zgodovinski faktičnosti. Ker, pravi Husserl, poskuša Dilthey resnico obravnavati znotraj določene zgodovinske celote, se pravi znotraj neke faktične in končne celote, se »ne izogne niti relativizmu niti skepticizmu« (ibid., str. 38). Takoj ko resnico zapre v končni okvir, postane ta nepopolna. Husserl torej Diltheyu očita historicizem navkljub temu, da se je ravno on zoperstavil pozitivistični naturalizaciji duhovnega življenja.

Za našo razpravo je pomenljivo predvsem to, da Husserl neki filozofiji strukture očita natanko tisto, kar očita genetizmu: očita ji historicizem in zato relativizem ter skepticizem. Takšna radikalna kritika je seveda možna le v primeru, ko je pozicija, iz katere ta kritika govori, že formirana in razmeroma čvrsta. Zato bomo sedaj umestili Husserlovo perspektivo, ki se na načelni ravni vzpostavlja kot diametralno nasprotna Diltheyevi. Skozi kritiko Diltheya in gestaltpsihologije, skozi prikaz nazadostnosti in napačnosti njunih teoretskih zastavkov hoče Husserl pokazati na nujnost prehoda k fenomenološkemu vprašanju. Zlasti pa bomo pozorni na to, da ima pri tem posebno vlogo soočenje dveh deskripcij, strukturne in genetične. Fenomenologija namreč razpolaga z vprašanji in odgovori, ki sta jih diltheyanizem in gestaltizem izpustila, naredila za netransparentne ali pred njimi zastala. Husserl pa vsled povedanega še ni dolžan kritizirati vsega, kar je razvijal Dilthey: tako denimo v celoti sprejema njegovo idejo o načelu razumevanju, načelu naknadnega razumevanja in podoživljanja, ki se zoperstavlja objektivaciji, prav ta ideja pa postane prva in glavna pot duhovnih znanosti; sprejema Diltheyovo idejo o celostnih strukturah, ki so prežete z enotnostjo notranjega smisla in delujejo na način sinhronosti, kar pomeni, da vlada med njihovimi elementi razmerje korelacije in solidarnosti; sprejema pa tudi Diltheyovo razlikovanje med fizikalnimi strukturami, ki imajo

za svoje načelo neko zunanjo kavzalnost, in duhovnimi strukturami, katerih načelo je motivacija (*ibid.*, str. 39).

In če bi sedaj poskusili v neko formulo zgostiti tisti odločilni Husserlov odmik od obstoječega strukturalizma, potem bi se ta po Derridaju glasila takole: smisel resnice je po Husserlu težnja k »absolutni omni-časovnosti in univerzalnosti, ki sta neskončni in brez vsakršnih meja« (*ibid.*, str. 38). Za Husserla je ideja resnice neskončna ideja, je Ideja v kantovskem smislu:

»Ne ustreza ji nobena celota in nobena končna struktura. Toda Ideja ali projekt, ki oživljata in poenotita vsako *določeno* zgodovinsko strukturo, vsako *Weltanschauung*, sta končni...« (*Ibid.*)

Kolikor deskripcija jemlje za temelj takšno strukturo, potem ostaja po svoji naravi in bistvu končna. V tem oziru Husserl ne more sprejeti Diltheyeve strukturne deskripcije. Če strukturna deskripcija izhaja iz neke končnosti, potem mora biti strogo omejena na to končnost, tj. ne more na noben način upati na njeno preseganje. V zagati se znajde tisti hip, ko v njenem okviru neizogibno nastopi vprašanje po mejah njenega končnega temelja, se pravi vprašanje po njeni utemeljenosti. Gornji citat se tako nadaljuje:

»iz strukturne deskripcije nekega *videnja sveta* lahko pojasnimo vse, izvzemši neskončno odprtje k resnici, se pravi vse razen filozofije« (*ibid.*).

Tu prihajamo do ključnega preobrata. Strukturna deskripcija lahko torej pojasni vse, razen momenta odprtja končnosti k neskončnemu. Toda prav to odprtje strukture je tisto, kar strukturira strukturo, in hkrati tisto, kar se temu strukturiranju izmika. Fenomenologija se tako ne more ustaliti na čisti strukturni deskripciji. Ker hoče zajeti neskončno odprtje k resnici, se mora fenomenologija znotraj te deskripcije zateči k nekemu drugemu redu deskripcije: namreč genetičnemu.

Fenomenološki preobrat je torej v tem, da se znotraj strukture in s strukturnimi sredstvi izpostavi moment geneze. Zato se fenomenologiji v težnji k neskončnemu odprtju, ki ne pristaja več na strogo strukturno deskripcijo, ni potrebno odpovedati genezi. Fenomenologija znotraj strukture zgolj izpostavi tisto, kar se tej strukturi izmika. Strukturno torej obravnava v celoti njene konstitucije in ne le v njeni konstituiranosti. Strukturna deskripcija namreč ne zapopade momenta konstitucije strukture. Ne more ga zapopasti zato, ker predpostavlja že formirano strukturo: zanjo štejejo zgolj nasprotja in razlike vrednosti ter diferenciacija in relacije med vrednostmi, ki sestavljajo strukturo. Nasproti temu je filozofija artikulacija meje med končnim in neskončnim. Tako se lahko Dilthey s strukturno deskripcijo dotakne vsega, a nikoli ne prestopi praga same filozofije. Dilthey vseskozi izhaja iz končne strukture, zato po Husserlu sicer lahko poda posamezne regionalne odgovore na mundana vprašanja, a nujno zgreši samo filozofijo. Tako zastavljeni strukturalizem torej ni na ravni filozofskega mišljenja. A tudi zgodovina ostaja za takšen končni strukturalizem še naprej empirična znanost o dejstvih ne glede na to, da postane pozornejša na različne celote kulturnih dejstev. Takoj ko se takšna zgodovina opre na svoje fundiranje v neki transparentnejši in umljivejši faktičnosti, zagreši zameglitev in pomešanje vseh tipov realnosti in vseh tipov idealnosti. Vemo, da je Husserl v *Krisis* začrtal preseganje takšnega pojmovanja zgodovine in znanosti nasploh. Zanj edina avtentična utemeljitev zgodovine strogo izhaja iz idealne sfere. Eidetika oziroma formalna ontologija določa pogoje idealne objektivnosti na splošno in to je po Husserlu osnova, ki pritiče vsaki znanosti.

Fenomenologija torej preko in ne mimo strukturne deskripcije obelodani tisto, kar strukturi pripada na način nepripadanja: njeno lastno kot njeno nelastno. Temelj strukture se strukturi izmika. Tako se znotraj strukture nahaja vrzel, ki jo konstituira in hkrati pušča nesklenjeno. Struktura je v tem oziru nujno nesklenjena struktura.

Znotraj nje se nahaja točka njenega *odprtja*, ki je moment njene konstitucije. Tega momenta strukturna deskripcija ne more zajeti:

»Sicer pa vselej obstaja nekaj takšnega, kot je *odprtje*, ki spravi strukturno namero v škripce. Znotraj strukture ne morem nikoli razumeti, kaj je tisto, kar jo pušča odprto.«⁵

Natanko te nemožnosti kot možnosti strukture, te konstitutivne nečistosti strukture se po Derridaju dotakne fenomenologija. To nemožnost mora nekako eksplicirati in jo, še več, prikazati kot nujno možnost. Toda v trenutku, ko to odprtje strukture predočimo kot strukturi lastno *odprtje*, se pravi kot strukturno odprtje, smo se morali zateči k nekemu redu, ki je z ozirom na strukturo heterogen. Strukturna deskripcija torej zahteva neko drugo deskripcijo, drug red deskripcije. Tako smo se morali sklicati na red geneze: na moment strukturiranja strukture, ki se nahaja na presečišču med genezo in strukturo. Fenomenologija je ta tretji, novi modus mišljenja, ki uspe iz spodletelosti obeh deskripcij premisliti to presečišče. Je odgovor na spodletelost obeh in reaktiviranje fundamenta obeh, ki je ostal nereflektiran. Po Husserlovem prepričanju se zato na tej točki odloča o usodi filozofije, kajti slednja korenini natanko v njej. Drama filozofije tako doseže svoj vrhunec, v tej drami pa svojega rojstva ne bo našla le fenomenologija, temveč tudi dekonstrukcija.

Toda če naj bi fenomenologija zagotovila ta idealni in praevidentni fundament, pa ob tem ni moč spregledati, da vselej zamuja. Fenomenologija s svojim vprašanjem vselej že trči ob nek vnaprejšnji odgovor

5. *Ibid.* Običajno se najostreje kritike in debate ne razplamtijo okoli izrazito drugačnih konceptualnih zastavitev, temveč okoli drobnih premikov znotraj sorodnih konceptualnih okvirov. Tako je tudi s Husserlovo kritiko Diltheya. Resnici na ljubo namreč iz Husserlove kritike izhaja, da Diltheyu manjka do filozofije le droben korak. Fenomenologija ga stori s tem, ko znotraj strukture tematizira vrzel, ki to strukturo razklene proti tistemu, kar je tej strukturi zunanje. Ta moment odprtja je tudi moment konstituiranja strukture. Seveda pa ima opisani drobni premik z vidika celostne podobe neke teorije silne konsekvence.

glede temelja, s katerim razpolaga vsaka znanost. Trči ob neko konstatiranje znanosti glede sfere idealnega ali formalnega. Ne glede na to, da si neka znanost ne zastavi (fenomenološkega) vprašanja po svojem idealnemu objektu, mora kot znanost vselej že razpolagati z določenim odgovorom nanj. Fenomenologija mora tako najprej pokazati na neutemeljenost in nezadostnost takšnega odgovora, na njegovo kvazifenomenološko zasnovanost. Šele nato lahko preide k utemeljitvi tega vprašanja.

In kaj stori fenomenologija takšnega, kar drugim znanostim ne uspe? Ker se edino fenomenologija vrača k rečem samim, lahko le ona premisli in umesti idealno objektivnost znanosti. Fenomenologija tako, denimo, lahko premisli bistvo zgodovine znotraj same zgodovine in na ta način eksplicira zgodovinsko rečevnost. Pri tem sicer ne postreže z opisom zgodovinskega razvoja – to je v domeni zgodovine kot empirične znanosti –, lahko pa ta razvoj ovrednoti. Ovrednotenje in osmislitev znanosti z njo samo je torej v izključni domeni fenomenologije. Na to meri znameniti Husserlov stavek iz *Filozofije kot stroge znanosti* (str. 36), da »leži norma matematičnega v matematiki, logičnega v logiki in etičnega v etiki«. Vrnitev k rečem samim torej diktira fenomenološko kritiko empiričnih znanosti.

Celotna ta drama teorije se odvija skozi vrzel, ki smo jo izpostavili znotraj strukture. In če smo doslej to vrzel razlagali skozi fenomenološko perspektivo, moramo sedaj od tod preiti k dekonstrukciji. Derrida namreč radikalizira določene konsekvence iz Husserlove refleksije tega odprtja strukture. Celotno svoje podvzetje zastavi na tem odprtju, ki izpade iz strukturne deskripcije nekega videnja sveta, iz neke *Weltanschauung*. Neskončno odprtje k resnici, ki ga struktura ne more misliti, ga pa predpostavlja, Husserla pripelje do zahteve po obnovitvi in strogi zamejitvi teorije *Weltanschauung*. Za Husserla je problematična vnaprejšnjost, predhodnost pozicije, iz katere empirična znanost formulira svojo *Weltanschauung*. Ta vnaprejšnjost je zanj problematična toliko bolj, ker je za vsako znanost neizbežna.

Človeštvo namreč ni moglo čakati na zakoličenje temeljev znanosti, da bi nato iz njih zasnovalo znanost. Zato znanost ob svojem formiranju hočeš nočeš potegne za seboj določeno videnje sveta v celoti. To prehitevanje, ta anticipacija, ta iztrganost odgovora je za Husserla pogojena z nedorečenostjo ali nedoločenoostjo empiričnih znanosti. Natanko ta nedoločenoost pa utegne na neki točki razvoja znanosti pripeljati v filozofsko zavajanje in v krizo znanosti. Tedaj je neizbežen premislek temeljev znanosti.

Ker obstoječe mišljenje nima na razpolago sredstev, s katerimi bi pristopilo k temu premisleku in razrešilo to krizo, je potrebna fenomenologija. Edino ona lahko poda avtentični odgovor na *Weltanschauung*, in sicer zato, ker abstrahira od empiričnosti in se giblje na čisti formalni ravni ter tako omogoči vpogled v idealne objektivnosti. Edino fenomenologija lahko legitimno umesti *Weltanschauung*. Po Derridaju naj bi Husserl natanko na tej točki prestopil prag mišljenja razlike. Nahajamo se na točki prvega interveniranja razlike.

»Obrise te teorije *Weltanschauung* zarisuje določena *razlika* med modrostjo in védenjem; zarisujeta jih tudi etična vnaprejšnjost in etična precipitacija. Ta nezvedljiva razlika izhaja iz neskončne *razlike* teoretskega temelja.« (»Geneza in struktura«, str. 39.)

Citirana stavka imata aksiomatsko vrednost, ki pa se ne navezuje na širši kontekst dekonstrukcijskega podvzetja, saj ta kontekst v času obravnavanega spisa še ni obstajal. Nasprotno, prvo interveniranje razlike šele odpira prihodnje konstituiranje dekonstrukcije. Toda tudi glede na Husserlovo perspektivo citat vključuje neko občutljivo ločnico. Modrost je v *Filozofiji kot strogi znanosti* izenačena z *Weltanschauung*, s svetovnim nazorom, ki pripada neki skupnosti in nekemu času ter zagotavlja kompleksne odgovore na teoretske, aksiološke in praktične probleme, ki jih vsiljuje življenje. In seveda tudi na etične probleme. Odgovori na vse te probleme so torej podani prehitro, manjka jim prava utemeljitev in so rezultat pritiskov

življenja, kot se izrazi Husserl. A ne obstaja noben drugi način, na katerega bi bili lahko podani. Ti odgovori so podani na ravni modrosti, fenomenologija pa naj bi jih povzdignila na raven védenja. Že samo to, da je bil nek odgovor na *Weltanschauung* podan in da je moral biti podan, govori o tem, da razlika med modrostjo in védenjem ne more biti nikoli čista. Celo fenomenološke redukcije ne zagotovijo absolutne čistosti te razlike. Razlog za to nečistost je strukturne narave. Razlog je v tem, da je teoretski temelj sam zaznamovan z nujnostjo anticipiranja/precipitiranja ter z določeno razliko, ki ga od vsega začetka aficira, razceplja in diseminira. Teoretski temelj je tisti, izhajajoč iz katerega je moč določiti neko teoretsko vrednost. Ta temelj omogoči, da empirična znanost razvije *Weltanschauung* in poda določene etične odgovore, ki zadevajo njen fundament. Derrida je v gornjem citatu povedal, da razlika med modrostjo in védenjem daje podobo *Weltanschauung* in da je ta razlika nezvedljiva. Kako jo torej misliti? Po Derridaju je edini način ta, da jo mislimo kot nasledek »neskončne razlike«, s katerim je zaznamovan teoretski temelj. Zato iz takšnega temelja ne moremo retroaktivno določiti *razlike*, ki jo temelj predpostavlja, in *odloga*, s katerim je zaznamovano vprašanje po njegovi lastni fundiranosti. Razlika in odlog, ki tu nastopata skupaj in istočasno, pa tvorita nič drugega kot razliko. Razlika uskladi neskončno teoretsko anticipacijo znanosti z njenimi praktičnimi nalogami.

Težava torej ni le v ravnanjih in metodi empiričnih znanosti, temveč v samem njenem teoretskem temelju, ki je vselej že razlikovan. Toda razlika ne obstaja in nikoli ne dobi pozitivne vrednosti. Derrida je prepričan, da Husserl to nefenomenalnost razlike upošteva tisti hip, ko se sooči z zapletenostjo umestitve tega *nič*, ki omogoča ključni razloček: če hoče Husserl postaviti vprašanje po enotnosti sveta, zgodovine ali znanosti, potem lahko to stori zgolj tako, da reducira svet, empirično znanost in zgodovino. Sprostitev transcendentnega vprašanja, ki naj bi empiričnim znanostim zagotovilo čisti

formalni temelj, je možna le za ceno tega, da reduciramo sfero empiričnosti. V presečišču obeh navedenih teženj leži celotni problem. Transcendentalno namreč predpostavlja empirično. Empirično je nujno zato, da se formira transcendentalno, ki pa se afirmira ravno kot redukcija empiričnega.⁶

Kje je torej intervenirala Derridajeva razlika? Natanko v tem nečistem prehodu od empiričnega v transcendentalno ali obratno. To prehitavanje in anticipiranje, to vrivanje enega v drugega oziroma to nečistost njunega razmerja Derrida poimenuje gibanje razlike. Razlika je prekinitvev horizma, belina ali slepa pega stičišča med transcendentalnim in empiričnim. Je zamuda, ki vedno prehitava delo pojma. Razlika je ta nič, ki ločuje oba pola in utemeljuje njuno nasprotje ne na način temeljnosti, temveč na način breztemeljnosti. Razlika ne obstaja, ni prisotno bivajoče in ni neko *to on*. Obstaja zgolj skozi to, da se nenehno briše, tako kot sled obstaja zgolj skozi lastni zabris in ni nikoli dana kot taka. Zato razlika ni temelj ali izvor navkljub temu, da je izvorna. Le kot takšna uspe izpolnjevati funkcijo kvazinačela diferenciacije med empiričnim in transcendentalnim.

Poglejmo si sedaj to interveniranje razlike še z druge strani, s strani osrednje tematike obravnavanega Derridajevskega spisa. Razlika je intervenirala v presečišču geneze in strukture, na tej nemogoči in nepojmljivi točki, v kateri se križata dva modusa mišljenja. Čeprav je imel prehod iz enega v drugega pri Husserlu podobo spontanosti, se je za njim, kot smo pokazali, skrivala ostra debata med teoretskimi tokovi tedanjega časa. Nenazadnje je šlo vseskozi ravno za mesto in vlogo *theorēin*. Toda ključna težava iskanega presečišča ni njego

6. Tu je sedaj že očitna podobnost z mišljenjem, ki ga Husserl razvija v »Vprašanju po izvoru geometrije«, namreč z naporom, da se premisli status pisave. Pisava, dojeta v svoji virtualnosti in ne v svoji empirični obliki, ima logični in ne teleološki pomen. Zato je pisava, o kateri govori Husserl, prav tako zaznamovana z razkorakom med empiričnostjo in transcendentalnostjo. Pisava terja ločenost od vsakega aktualnega subjekta, a je smiselna le na ozadju tega, da ohranja virtualno intencionalnost, se pravi napetost do transcendentalne subjektivnosti.

zgodovinska obremenjenost, temveč njegova nedopustnost za tedanja sceno mišljenja. Genetična in strukturna deskripcija sta povsem heterogeni in težita vsaka na svojo stran. Tako bi do njunega presečišča ne smelo priti. Fenomenologija, tako kot za njo dekonstrukcija, izpelje preobrat, po katerem misli njuno presečišče kot njun skupni koren, kot pogoj njune možnosti. Ta »anticipirani spomin« prihodnje možnosti presečišča pa je sama možnost ločitve med genezo in strukturo. Tu postane nepogrešljiva razlika. Razlike kot skupnega korena obeh ni možno misliti ne na genetični ne na strukturni način. Potreben je torej nov modus mišljenja.⁷ Od tod potreba po fenomenologiji, nato pa, izhajajoč iz fenomenologije, potreba po dekonstrukciji. In tako kot je Husserl kritik tako genetične kot strukturne deskripcije, tudi Derrida formulira jasne zadržke do obeh.

Zato ne preseneča, da bo Derrida sam nastopil kot kritik strukturalizma. In sicer kot kritik strukturalizma v njegovi najbolj dovršeni obliki, strukturalizma, ki si je preko vdora jezika v sistem poskušal zagotoviti možnosti, da misli strukturo brez središča. Lévi-Strauss je tu prvo ime. Namesto trdne središčne prisotnosti imamo opraviti z nizom znakovnih substitucij in igro dopolnjevanj. Ničesar ni več zunaj sistema razlik, namesto tega pa »odsotnost transcendentalnega označena širi domeno in igro pomenjanja/označevanja v neskončnost«.⁸

7. Iz tega razloga je naslov sicer izvrstne knjige o Derridaju Dietlefa Thiela, *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida* (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1990), rahlo zavajajoč. V enaki meri, v kateri dekonstrukcije nikakor ni moč poistovetiti z operacijo geneze, je ne moremo tudi z operacijo strukture. Pač pa poskuša dekonstrukcija locirati ali dis-locirati to nemogočo točko njunega skupnega korena kot njunega presečišča, in šele če ji to uspe, se afirmira kot dekonstrukcija. In razlika lahko nastopi v tem presečišču le zato, ker »ni nič bolj statična kot genetična, nič bolj strukturalna kot historična« (»Razlika«, str. 12). Razlika lahko ustreza neizvornemu temelju geneze in strukture le pod pogojem, da je ni moč povzeti pod nobeno izmed obeh. Kajti šele tedaj jo lahko mislimo kot njuno nezvedljivo razliko, kot brezno njune razlike. Obstaja pa druga plat te nezvedljivosti, namreč da razlika tudi ni pojmljiva brez geneze in strukture: vseskozi ostaja zavezana njuni razliki.

8. »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti«, str. 64.

Ali smo torej tu prišli do točke, ko se je strukturalna deskripcija lahko sama afirmirala ter se tako odvezala od genetične pogojenosti? Nedvomno je ambicija strukturalne lingvistike natanko takšna. Nimamo namena obnavljati dobro znane Derridajeve kritike Lévi-Straussa; povejmo le, da Derrida pokaže, kako v Lévi-Straussovem mišljenju strukture ob igri ponavljanja ostaja še naprej navzoča »nekakšna etika prisotnosti, etika nostalgije po izvorih« (ibid.). Tako v prelomu s prisotnostjo oziroma v obratu k izgubi središča, ki ju radikalizira strukturalizem, Derrida odkriva dve plati: negativno rousseaujevsko plat mišljenja igre in ničejansko afirmacijo igre sveta. Ti dve plati pa sta nič drugega kot transformacija dileme »geneza ali struktura«: dileme priornosti prisotnosti izvora pred strukturo oziroma prisotnosti strukture pred izvorom. Toda za razliko od enostavne ponovitve omenjene dileme, Derrida njeno transformacijo v strukturalizmu postavi pred nujnost odločitve. Na tej občutljivi točki, ko je razlika med obema strategijama mišljenja ostra kot še nikoli doslej, se bo torej odločalo o Derridajevi lastni teoretski poziciji. Zgolj iz negotovosti, na kateri so nas pustile klasične forme mišljenja, se namreč lahko rodi nekaj takega, kar bi utegnilo biti na ravni pozicije dekonstrukcije. Dekonstrukcija je torej zgolj en možni ekskrement te točke.

Derrida nas, tako kot prej pri branju Husserla, tudi pri branju Lévi-Straussa pripelje do nujnosti izbire med genezo in strukturo. Toda ali nato v resnici sledi tej nujnosti in odslej stavi le na eno izmed obeh pozicij ter skozi to stavo opusti drugo? Morda bi nas k takšnemu prepričanju utegnil napeljati poudarek druge plati, momenta igre, ki se izrecno opira na Nietzschejevo kritiko pojma resnice. To se je primerilo premnogim zgodnjim interpretom in kritikom Derridaja, ki so od tod sklepali na prikriti nietzschejanizem Derridajeve misli. Derrida namreč zapiše:

»Ta afirmacija zato določa ne-središče drugače, ne kot izgubo središča. In afirmacija se poigrava brez varnosti. Kajti obstaja neka gotova igra: igra, ki se omejuje na substitucijo danih in obstoječih, prisotnih delov.

Ob popolnem naključju se afirmacija tudi prepušča genetični nedoločljivosti, *seminalni pustolovščini sledi.*« (*Ibid.*, str. 75.)

Derrida se torej zaveda občutljivosti, do katere je na tej točki prispela njegova interpretacija geneze in strukture. A namesto odločitve za eno samo pot, je alternativa, ki jo izpostavi, dvojna: bodisi odločitev za eno izmed obeh strategij mišljenja bodisi pripoznanje nemožnosti takšne odločitve. Nismo torej le pred dilemo odločitve za genezo ali za strukturo, temveč najprej pred samo dilemo te dileme. Derridaja odločitev o tej odločitvi primora, da spregovori v prvi osebi:

»A kar zadeva mene: čeprav morata obe interpretaciji priznati in poudariti svojo različnost ter definirati svojo ireduktibilnost, ne verjamem, da gre danes za kakršnokoli vprašanje *izbiranja.*« (*Ibid.*)

To je torej Derridajeva izbira. Nasproti »trivialnosti kategorije izbiranja« je treba premisliti skupni temelj geneze in strukture. Nemogoča izbira je torej porodila teoretsko odločitev. Kasneje, v *Parages*, bo Derrida iz tega naredil formalno pravilo vsake odločitve. Toda iz te nemožnosti izbire in obrata k pogojem, ki so jo omogočili, skratka iz pogojev te možnosti kot nemožnosti je že v »Genezi in strukturi« prišlo do vznika razlike. Povsem skladno s tamkajšnjo situacijo je omenjeni vznik sedaj neizbežen tudi v »Strukturi, znaku in igri v diskurzu humanističnih znanosti« (str. 75):

»...najprej moramo poskusiti misliti skupna tla in *razliko* te nezvedljive razlike«.

Na skrajni točki razlike med genezo in strukturo, na točki nezvedljivosti te razlike se torej Derrida obrne nazaj k temelju, iz katerega se je ta razlika šele zasnovala. Ta obrat pa seveda ni elegantno izognjenje alternativni, temveč postane za Derridaja možen šele na točki, ko je ta alternativa zaostrena do skrajnosti. Če bi se k njemu zatekel

prej, potem bi imel na vsakem koraku opraviti s sedimenti nejasnega razlikovanja med genezo in strukturo. Tako pa obrat pojasnjuje alternativo, od katere se je odvrnil. Toda obrat od strukture in geneze k razliki kot njenemu temelju je obrat k alteriteti, ki ni zvedljiva na svoja učinka. Temelj je nemara bolj kvazitemelj, za katerega termin »izvor« ni več primeren: »Razlika je ne-polni in ne-enostavni 'izvor', je strukturirani in razlikovalni sistem razlik.« (»Razlika«, str. 11.) Razlikovanje med genezo in strukturo je tako naposled doseglo »nekakšen« temelj, ki ima formo diseminirane grafemskosti. Nemogoče stičišče geneze in strukture je namreč natanko mesto, ki ga zaseda pisava. Tako lahko sedaj motiv, ki je Derridaja spodbudil k postavitvi vprašanja o genezi in strukturi, razumemo tudi drugače, kot smo ga predstavili na začetku. Nanj lahko namreč gledamo kot na »že obremenjenega« s temeljnim dekonstrukcijskim vprašanjem, ki bo dobilo svojo formo šele kasneje: kot obremenjenega z vprašanjem po pisavi. Kajti pisava je tista, h kateri moramo hkrati pristopiti skozi perspektivo geneze in perspektivo strukture, pisava vključuje nemogočo hkratnost obeh ravni: »Skupaj, genetično in strukturno bi bilo treba premisliti zgodovino poti in zgodovino pisave.«⁹

Šele če odmislimo spis »Razlika«, ki je bil objavljen devet let kasneje, si lahko predočimo celotno abstraktnost in nedoumljivost te prve omembe razlike, *la différance*. Od kod ta *î* (a), zakaj ravno tu in kakšne so njegove konsekvence? Tega vprašanja si v zgodnjih odzivih na Derridaja ni postavil nihče, preveč bizarno in neopazno je namreč ta *î* (a) pričel svoje delo. In seveda preveč nemo. Ker od *î* (a) ni bilo glasu, ni bilo nanj nobenega odziva. In ker ni bilo od *î* (a) nobenega glasu, ni nase pritegnil nobenega pogleda. Razlika je torej intervenirala kot minimalna ekonomija in kot bežen nasledek nastavkov fenomenološkega mišljenja. In dasiravno smo opisovali to »prvič« razlike, bo slednja tudi v Derridajevih kasnejših tematiziranjih še naprej neopazno in neslišno razpredala svoje niti.

9. Jacques Derrida, »Freud in scena pisave«, str. 68.

Potemtakem je moral Derrida že leta 1959 imeti jasno predstavo o tem, kaj naj bi oziroma česar naj ne bi hotela-reči *la différance*. To zaplete status »Introduction«, ki ne pride dlje od Transcendentalnega, ki naj bi bilo Razlika, in ki šele razvije nastavke za mišljenje pisave. Zaplete pa tudi status spisa »Razlika«. Kaj naj si mislimo o tej Razliki iz »Introduction«, ki jo je že prehitela razlika? Kaj naj si mislimo o tem interveniranju razlike v »Genezi in strukturi« (1959), če dobi svoje nastavke vsaj dve leti kasneje, se pravi šele z »Introduction« (1962), svojo utemeljitev v spisu »Razlika« (1968) pa skoraj desetletje kasneje? Razlika torej prehiteva svojo razlago in svojo umestitev. To ni izjema ali naključje, to je pravilo njenega formiranja.

Čeprav bo Derrida delo razlike kasneje našel tudi v drugih teorijah, dekonstrukcijo formira znotraj transcendentalne fenomenologije. Husserl pa odločilnega koraka v to smer ni storil šele tedaj, ko je tematiziral pisavo, temveč že v momentu samoutemeljitve fenomenološke misli.¹⁰ Tako kot se znotraj tekstov iz zgodovine filozofije, ki jih Derrida bere, vsakokrat izkaže, da se je dekonstrukcija že pričela, imamo s taistim izkustvom opraviti tudi znotraj Derridajevega zgodnjega dela. Tudi v njem se je dekonstrukcija vselej že pričela, v njem je dekonstrukcija navzoča bolj, kot dajejo misliti uporabljeni pojmi, zato se začetek njenega formiranja izmika. Dekonstrukcija je anticipacija in precipitacija, je prehitevanje in zamuda. Hkrati. Če hoče premisliti razliko teoretskega temelja, mora vzeti v zakup pozicijo, ki je zaprečena z lastno nemožnostjo.

10. Tu smo znova, čeprav na drugi ravni, opozorjeni na kontinuiteto Derridajevega zgodnjega dela. Navkljub odsotnosti izrecnega vprašanja po pisavi v *Le problème de la g n se*, je tu v ospredju vprašanje geneze, iz katerega je dekonstrukcija postopno prišla do lastne filozofske afirmacije.

Strikcija in »jaz«

Razlika torej intervenira znotraj artikulacije med empiričnim in transcendentalnim, in sicer kot medprostor med obema poloma, kot milje, ki omogoča njuno nasprotje. Seveda je razlika takšna vmesnost zgolj zato, ker sama ne obstaja, ker ni neko prisotno bivajoče in ker ni figura tretjega termina. Razlika je ta nič, ki omogoča, da transcendentalno ločimo od empiričnega, je formalni predpogoj njune diferenciacije. Zato je razlika pred to razliko in pred razliko nasploh. Ko Derrida poudarja, da je pogoj transcendentalnega empirično, da je denimo pogoj transcendentalne redukcije neka mundanost, je to morda na prvi pogled videti zgolj parafraziranje Kanta. Razlika, ki se po Derridaju umešča med oba pola in ki razkriva vpis empiričnega v transcendentalno, bi bila tako zgolj drugo ime za končnost, medtem ko bi bil protipol tej končnosti tekst, ki ima razsežnost neskončnosti (»Derridabase«, str. 110). Lahko bi torej rekli, da dekonstrukcija z drugimi besedami pove tisto, kar je povedal Kant, ko je pogoje možnosti izkustva formuliral za neko končno zavest. Naj vnaprej povemo, da ta vtis ni kratkomalo napačen. Pojem transcendentalnega ostaja za teorijo 20. stoletja še naprej kantovski pojem in dekonstrukcija v svoji recepciji tega pojma noče biti nobena izjema. Ne glede na to, da se je večkrat poskušalo utemeljiti nov pojem transcendentalnega, ne glede na to, da tudi Husserl na več mestih napoveduje nujnost neke »nove transcendentalne estetike«, pa ne pride do formiranja novega pojma transcendentalnega in zato tudi ne do novega pojma subjekta. Nasproti temu se Husserl na posameznih odločilnih mestih skliče na Idejo v kantovskem smislu, na tisto idejo, ki vpeljuje dimenzijo neskončnosti.¹¹ Vračanje h Kantu se je za marsikatero teorijo subjekta – denimo za Lyotardovo ali lacanovsko – vedno znova izkazalo za teoretsko mnogo plodnejše podvzetje, kot pa denimo poskus

11. Derrida podrobno razčlenjuje to sklicevanje na Idejo v kantovskem smislu pri Husserlu v »Introduction«.

osmislitve subjekta iz drugih, domnevnih novih zastavkov. Foucault¹² in Habermas sta poskušala pojem transcendentnega nadomestiti z vpeljavo *a priorne zgodovinskosti*, toda znova kantovska reaktualizacija obeh pristopov prispeva h konsistentnosti omenjenih pojmov. Strukturalizem nasploh je sicer izpostavljal, a nikoli do kraja artikuliral domnevne antinomije med strukturo in subjektom.¹³ Zagata Heideggerjeve knjige *Kant in problem metafizike*, programskega nadaljevanja prvega dela *Biti in časa*, leži v prvi vrsti v uvidu, da je fundamentalna ontologija hočeš nočeš precej bolj vpeta v kantovsko perspektivo, kot je videti na prvi pogled. Govor o transcendentnem torej implicira kantovsko perspektivo. Toda že dejstvo, da imamo neposredno po Kantu in tudi v filozofijah 20. stoletja kar nekaj transcendentnih zastavitev, kaže, da Kantova perspektiva znotraj sebe

-
12. Michel Foucault v *Arheologiji vednosti* na več mestih udarno razpravlja o subjektu, o subjektu kot variabilni funkciji znotraj različnih diskurzov. V tem oziru sam pove, da njegova arheologija problema subjekta ne postavlja ob stran, temveč ga, nasprotno, zelo natančno locira s tem, da subjekta izjave ne razume kot istovetnega z avtorjem formulacije: »Dejansko subjekt ni vzrok, izvor ali izhodišče tega fenomena, ki je zapisana ali oralna artikulacija stavka«, pravi Foucault (*Arheologija vednosti*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 2001, str. 103). Vprašanje subjekta ostaja znotraj deskripcij izjav in analiz izjavnega polja, ki jih izvaja arheologija, ključno vprašanje, s katerim Foucault za vselej zaznamuje tematiziranja mesta avtorja, knjige, dela, arhiva, dokumenta itd.
13. Jacques-Alain Miller v svoji jedrnatih reviziji strukturalističnih pristopov k subjektu – subjektu, ki ga Lacan umesti na nivo realnega, medtem ko pri Freudu termina subjekt ne najdemo – prispe do Derridaja, kar je pri psihoanalitikih prejkone izjema: »Sam Lévi-Strauss je v *Divji misli* govoril o razpadu subjekta, ker se je pri konstrukciji svojih elementarnih struktur tej funkciji lahko odrekel. Michel Foucault je temu dal nek retorični sijaj, ko je govoril o smrti človeka, pokončanega v našem delu dvajsetega stoletja in zlasti v samem strukturalizmu. Spomnimo se, da se je Louis Althusser znašel na isti ladji, ko je marksizem predstavljal kot absolutni teoretski antihumanizem – morda se nekateri izmed vas spomnijo tega pojma, ki ga je hrabro branil in ki ga je stal določenih političnih težav, kolikor se je ta antihumanizem zdel kot nekaj, o čemer se ne govori. In zakaj ne bi omenil Jacquesa Derridaja, vsaj po nazivu – ki ga morda sprejme, kajti tako je etiketiran v ZDA – poststrukturalist – termin, ki pri nas ni dosti v obtoku –, Derridaja, ki je Lacanu očital rabo termina subjekt, ker da je arhaizem?« Jacques-Alain Miller, »Odgovori realnega«, *O nekem drugem Lacanu*, *Analecta*, Ljubljana 2001, str. 238-239.

vendarle dopušča minimalne premike in premeščanja, predvsem pa, da jo moramo razumeti v luči refleksij, ki so se izoblikovale skozi celotni čas razvoja kritične filozofije.¹⁴ Na to minimalnost so se usmerili Kantovi nasledniki in vanjo se bo usmerila tudi dekonstrukcija.

V nadaljevanju bomo analizirali to interveniranje razlike v razliki med empiričnim in transcendentnim. Toda v prvem koraku bomo ta problem artikulacije med transcendentnim in empiričnim obravnavali na nederridajevski način. Pregrešili se bomo zoper temeljni imperativ dekonstrukcijskih pristopov, namreč zoper dejstvo, da je dekonstrukcija možna zgolj znotraj singularnih branj posameznih tekstov in da dekonstrukcija kot teorija ne obstaja zunaj teh branj. Postopali bomo torej diametralno nasprotno Derridaju in poskušali zamejiti »njegovo« teorijo, podati splošni odgovor dekonstrukcije glede transcendentalne pozicije. Seveda je smisel takšnega pristopa izključno propedevtične narave: morebitni dobljeni odgovor bo služil le kot pomagalo pri razumevanju konkretnih Derridajevih analiz tega problema, naj gre za heglovski, husserlovski, heideggrovski, lévina-sovski ali kak drug pristop k temu vprašanju. A naj omenjeno nezvestobo opravičimo kar s samim Derridajem. Prav Derrida nas je podučil, da je določena mera nezvestobe pravzaprav pogoj pristopa k določenemu tekstu, kar seveda vključuje tudi njegov lastni tekst.¹⁵ Deklarirana absolutna zvestoba bi namreč ne dopuščala niti citiranja, saj bi s tem že načeli njegovo celovitost. Ker pa tekst živi zgolj od tega, da se ga bere in interpretira, tekst sam zase terja določeno nezvestobo, skozi katero se šele nakaže možnost artikuliranja zvestobe.

Vprašanje geneze in strukture nas je pripeljalo do nemožnosti izbire med obema in do njunega presečišča. Iz te nemožnosti se je

14. Zdravko Kobe (v *Automaton transcendentale. Kantova pot h Kantu I*, Analecta, Ljubljana 1995) izvrstno prikaže, da je potrebno v Kantovem delu prepoznati določeno neizvirnost in znotraj njegovih konceptov desedimentirati delo njegovih sodobnikov.

15. Aporetičnost zvestobe je predmet Lévinasu posvečenega teksta »En ce moment même dans cet ouvrage me voici« (*Psyché. Invention de l'autre*, str. 164 ff.)

porodila razlika. Toda to presečišče je imelo tudi formo zgloba med empiričnim in transcendentalnim. Zato že ta prvi dekonstrukcijski tekst odgovarja na gornje vprašanje, ta odgovor pa bo kasneje ponovljen glede na različne tematske okvire. Omenimo vsaj enega, ki nadaljuje debato med strukturo in genezo. Z vidika zapleta med strukturo in genezo lahko pojasnimo Derridajevo vpeljavo terminov *striktura*, *la stricture*, in *strikcija*, *la striction*. Če hočemo misliti strukturo kot tako, potem moramo znotraj nje prepoznati strikcijo, zoženje, nekakšno brezno, ki pa se nikoli ne ustali v enostavni transcendentalni vlogi. Gre za moment strukturiranja strukture, moment, ko je struktura zmožna udejanjiti diferenciacijo in relacijsko povezavo elementov znotraj nje.

»Sila strikture, zmožnost *vezati se*, ostaja v razmerju s tistim, kar je treba povezati (tistim, kar daje in se daje vezati), je moč, ki veže vezajoče na vezano.«¹⁶

Totaliteta, ki jo zamejuje neka struktura, ima tako svoj začetek v vezanju na način razlikovanega razmerja do sebe. Struktura je zato najprej striktura. Konstituirana se preko elementa, ki ga ni moč na noben način povzeti pod kategorijo njenega »notranjega sistema«, ki pa ga tudi ni možno kratkomalo ločiti od tega sistema. Striktura je tako v poziciji zapore/odprtja strukture, je njeno lastno kot njeno nelastno. To je pravilo konstituiranja vsake totalitete, ki v trenutku svoje konstitucije predpostavlja tisto, kar je tej celoti tuje ali kar ta celota celo izključuje. Diferenciacija strukturnih vrednosti predpostavlja to razlikovanost znotraj sistema: razmerje diferenciacije, razlike in odloga predhodi vsaki konstituciji celote kot pogoj njene (ne)možnosti. Zavržljivo konstitutivne nečistosti znotraj sistema ima striktura kot temelj vsake strukture formo grafije ali pisave na splošno (cf. *ibid.*, str. 543). Striktura torej veže in odveže, je heterogeno tkanje, ki vpleta

16. Jacques Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, str. 428.

teksturo v ateksturo in obratno. Njena logika je »povsem druga. Razlikujoča: nikoli ne prešije.«¹⁷ Striktura zagotavlja trdnost elementov strukture in njihovo povezanost s tem, da jih izpostavi njihovi ločenosti in nekompatibilnosti; včleni jih s tem, da jih razčleni. Striktura tako izpostavlja, da je temelj strukture njena vselejšnja diseminiranost. In vnovič, tokrat v Derridajevem najboljšežnejšem delu o Heglu, bo zavrnjena enostavna nujnost izbire:

»Strikcija – ki služi za premislek ontologije ali transcendentalnega – je torej *tudi* v poziciji transkategorialnega transcendentalnega, je transcendentalno transcendentalnega. Toliko bolj, kolikor ne more proizvesti 'filozofskega' učinka, ki jo proizvede. Tu ne gre izbirati: vsakič, ko se nek diskurz povzdigne *proti* transcendentalnemu, neka matrica – sama strikcija – prisiljuje diskurz v to, da v strukturirajočo pozicijo postavi ne-transcendentalno, zunanje transcendentalnega polja, izključeno.«¹⁸

Vprašanje geneze/strukture nas je torej že pahnilo globoko v razpravo o transcendentalni poziciji. Z vidika Derridajevega specifičnega soočenja s strukturalizmom se tej tematizaciji ni možno izogniti. Toda ne zaletimo se takoj vanjo. Oglejmo si najprej nekaj zgodnjih Derridajevih argumentacij glede tega vprašanja, ki so nastopale v funkciji formiranja dekonstrukcije. Prva izmed njih predstavlja enega izmed najpogostejše slišanih očitkov Derridaju, da neskončno gibanje razlike, ki ostaja odprto in se lahko vedno znova navezuje na nove in nove kontekste, zagreši *slabo neskončnost*. Vprašanje neskončnosti ima strateško mesto v dekonstrukciji in ni le eno izmed vprašanj, na katera mora dekonstrukcija odgovoriti zato, da bi umestila svojo pozicijo in metodiko. Vemo, da razlike ni moč zapreti v nek sklenjeni kontekst in da je veriga pojmov, ki so na takšen ali drugačen način zaznamovani z grafemsko strukturo, odprta za nova in nova nizanja: če so bili v Derridajevem zgodnjem obdobju markantnejši pojmi

17. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, Pariz 1978, str. 389.

18. Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, Pariz 1974, str. 271 a.

denimo dopolnilo, timpan, himen, farmakon, sled, iterabilnost, zaznamek itd., so kasneje ta niz nadaljevali pojmi daru, chore, skrivnosti, pričevanja, arhiva, prijateljstva itd. Videti je torej, da lahko Derrida niza nove in nove pojme, ki so zaznamovani z grafemsko strukturo, in s tem v najrazličnejših kontekstih vedno znova odkriva gibanje razlike. Prav takšni neskončnosti brez meje, temu nizanju brez konca Hegel pravi »slaba neskončnost«. Nasprotno pa gre Bennington celo tako daleč, da temu konceptualnemu nizanju pripiše negativno podobo heglovskega absolutnega védenja.¹⁹

Toda v *Glasu in fenomenu* (str. 108) Derrida navaja neki enigmatični stavek, ki ne dopušča, da se dekonstrukciji enostavno prilepi zadevni očitek: »Neskončna razlika je končna.« Podobno trditev najdemo tudi v *O gramatologiji* (str. 164), ko Derrida pove, da bistvo razlike *a priori* izključuje, da bi bila ta neskončna. Kasneje, v *Psyché* (str. 561), lahko preberemo, da je razlika izkustvo končnosti, da pa nam to še ne omogoča, da bi razliko zvedli na končnost samo. Razlika naj bi bila torej nezvedljiva tako na končno kot na neskončno, njeno mesto naj bi bilo mesto artikulacije med obojim. Z odgovorom na vprašanje slabe neskončnosti, ki naj bi jo zagrešila Derridajeve misel, moramo potemtakem počakati tako dolgo, dokler ne pojasnimo, na kakšen način je neskončna razlika končna.

Obstaja še neka druga pot, ki se prav tako izteče v vprašanje končno/neskončno, tematika, ki jo odpira Husserlovo »Vprašanje po izvoru geometrije«. Idealni objekt se je konstituiral šele skozi možnost pisave, ki je temu objektu podelila permanentno bit, neko *Immerfast-Sein*. Možnost pisave je idealnemu objektu zagotovila neskončnost

19. »Derridabase«, str. 111. O sila različnih pogledih in kritikah Derridajeve interpretacije Hegla – od tega, da je Heglovo mišljenje antiteza dekonstrukcije in obenem njeno izhodišče, vpliva Derridajevega branja Hegla na njegovo branje Freuda in Marxa, pa vse do razčlenjevanja ene najbolj enigmatičnih Derridajeveh knjig, *Glas*, ki je v celoti posvečena Heglu – bralca seznanja obsežen zbornik *Hegel after Derrida*, ur. Stuart Barnett, Routledge, London/New York 1998.

ponavljanja, ki ga idealni objekt skozi govorico ni uspel vzpostaviti. Ta neskončnost je pogoj absolutne idealnosti objekta. Toda takoj ko imamo opraviti s ponavljanjem, imamo opraviti z gibanjem smrti, z možnostjo radikalne izgube. Ponavljanje je vezano na določen razmik med ponavljanim in ponovljenim, na določeno prekinitev, zamik ali odlog. Naj je ta zamik še tako minimalen, pa moramo skupaj z njim sprejeti možnost neidentitete med ponavljanim in ponovljenim, možnost falsifikacije in popačenja ter celo možnost izgube. Ponavljanje, ki zagotovi idealnost, vpeljuje tudi alteriteto. Vselej je možno, da se skozi proces ponavljanja ponavljano izgubi, da ni več prepoznavno. Ta zamik v celotno operacijo vpotegne ekonomijo smrti. To je seveda minimalna možnost, ki pa je nujna: brez nje ni nobenega ponavljanja in nobene identitete. Zato je pisava znotraj konstitucije idealnih objektov nastopala hkrati kot pot iz krize znanosti in kot pot v krizo znanosti. Pisava je hkrati odgovorna za konstitucijo idealnih objektov in za izgubo njihove izvorne praevidentnosti. Ali drugače, pisava je konstitutivna za idealni objekt le, če skoz in skoz nastopa kot grožnja temu objektu. Je možnost obojega. Do tod nas v omenjenem spisu pripelje Husserl.

Zanimala nas bo ta neskončnost, ki se navezuje na idealizacijo. Idealnost zahteva neskončno ponavljanje. Zgolj če je neskončno ponovljiva, je idealnost zares idealnost. Ker pa ponavljanje vselej vključuje alteriteto, drugost, se lahko odvija izključno znotraj končnega okvira. Alteriteta je namreč vselej pokazatelj dimenzije končnosti. Prezenca dimenzije smrti kaže na prezenco dimenzije končnosti. Tako se znajdemo v situaciji, ko idealnost *de iure* zahteva neskončnost, *de facto* pa se z njo nahajamo v končnosti. Ta situacija ni pravzaprav prav nič nenavadna. Cogito je namreč prav tako zaznamovan s tem razcepom na *de facto* in *de iure*. Izjava »jaz sem« ima namreč jasen pomen tudi v odsotnosti izjavljajočega subjekta, v njegovi neprisebnosti, obdrži pa ga tudi po njegovi smrti. Punktualnost te izjave, njena utemeljenost na neizpodbitnosti tega jaz-zdaj-in-tu

je tisto, kar naj bi zagotovilo idealnost in s tem apodiktičnost. Faktična neizpodbitnost omenjene izjave je pogoj za prehod v sfero idealnega. Končnost torej omogoča diskurz o transcendentnem egu. Toda ta prehod ni enostaven in nikakor ni enoznačen. Do njega pride šele, ko se izoblikuje nekakšen milje med končnostjo in neskončnostjo, tj. ko se končnost odpre možnosti ponavljanja. Tu pa smo prispeli do točke, na kateri intervenira dekonstrukcija. Ta prehod oziroma ta milje je namreč v domala vseh teorijah vselej tiho predpostavljeni moment. Dekonstrukcija sedaj postavlja vprašanje, kako se je ta milje formiral in v kakšnem razmerju je do binarne opozicije, ki naj bi jo držal skupaj.

Na enak način kot mora »jaz sem« funkcionirati tudi po moji smrti, je tudi šifter »jaz« že zaznamovan z neskončno ponovljivostjo. Zaimek »jaz« lahko poljubno nadomestimo s katerimkoli objektom. Videti je, da lahko »jazu« brez težav pripišemo atribut neskončne nadomestljivosti. Husserl glede zaimka »jaz« pravi, da je to neka »priložnostna ekspresija« in da spada v skupino izrazov, ki svoj aktualni pomen usmerjajo glede na trenutno pozicijo osebe, ki jih izreka. V to skupino spadajo vsi kazalni in osebni zaimki, a tudi prislovi: tu, tam, zgoraj, zdaj, včeraj, prej, potem itd. Priložnostne ekspresije lahko tako zapolnimo s poljubnimi objekti. Toda če te priložnostne ekspresije strogo fiksiramo na en sam objekt in jih poistovetimo s tem objektom, potem izgubijo vlogo pokazatelja. »Jaz« tako dopušča možnost, da ga zapolnimo z neko intenco in ga fiksiramo na določen objekt. Toda druga plat iste možnosti je možnost, da do te intencionalne zapolnitve ne pride. Vselej, ko izgovorim »jaz«, je možno, da s tem ne mislim nase: ko izjavljam »jaz«, lahko denimo citiram nekoga, ki je ob kaki drugi priložnosti izjavil »jaz« ali pa, kot v pričujočem trenutku, razpravljam o nekem občem in abstraktnem »jazu«. Lahko pa denimo na list papirja ali na tablo napišem »jaz« ali pa to svojo izjavo posnamem na magnetofonski trak. V tem zapisu, naj je grafični ali zvočni, se lahko prepozna kdorkoli.

☐ Zakon šifterja »jaz« bi se tako glasil: »Jaz« se lahko naveže na nek objekt le, če se lahko od taistega objekta kadarkoli odveže. »Jaz« je smiseln in razumljiv le, če možnost navezave/odvezanja v njem nastopa kot ena sama možnost. Na ta način možnost zapolnitve jaza z neko intencionalno vsebino prehaja v nemožnost te zapolnitve in obratno. Če »jaz« nadomestimo z neko permanentno objektivno predstavo in mu odvzamemo možnost nadomestitve s čim drugim, potem popačimo njegov pomen. »Jaz« bi namreč na ta način prešel v objektivno vsebino, od katere bi ga ne mogli več ločiti.

☐ Toda pomen šifterja »jaz« in drugih indicev ni odvisen od njihove zapolnitve z objektivno vsebino, saj denimo besedico »jaz« razumemo tudi brez takšne vsebine. Pravzaprav drži ravno nasprotno. »Jaz« zadrži neki pomen tudi tedaj, če je njegov objekt povsem fiktiven. Razumljivost jaza torej ni odvisna niti od percepcije objekta jaza niti od njegove intuicije. In natanko to dela »jaz« za določeno idealnost, ki je kot vsaka idealnost ponovljiva. »Jaz« je smiseln tako dolgo, dokler ga ekskluzivno ne poistovetimo z določeno objektivnostjo. V nasprotnem »jaz« prikrajšamo za njegovo temeljno funkcijo. Ko »jaz« fiksiramo na konkretno objektivnost, dobi objektivni pomen in s tem izgubi indikativno vrednost. A takšno poistovetenje prikrije pogoj lastne nemožnosti. »Jaz« lahko kadarkoli vpotegnemo v kakršnokoli objektivacijo le, če »jaz« kot tak predhodno nastopa kot čisti indic, se pravi kot neka vsebinsko prazna ekspresija, ki načelno ni odvisna od nobenega objektivnega pomena. »Jaz« je torej »Jaz« le, dokler vzdržuje anonimnost in nikogaršnjost, in le pri takšnem »jazu« se lahko prične proces identifikacije z nekim objektom.

☐ Ta nevezanost »jaza« na objektivnost daje »jazu« idealni pomen. »Jaz« ostaja isti tako zame, ki ga ta hip tu izrekam, kot za nekoga drugega, ki ga izreka na nekem drugem mestu in v nekem drugem času. »Jaz« je torej tisto *isto* ne glede na vir ter ne glede na prostor in čas, v katera se vpisuje, in ne glede na vsebino, ki ga zapolnjuje. Tu se Derrida odmika od Husserla, kot vidimo, pa se ta odmik pričinja

na točki, ko se Husserlu zaplete. Za Husserla *Logičnih raziskav* je situacija nefiksiranosti na intenco nesprejemljiva. Zanj je vse odvisno od tega, da »Jaz« na neki točki v celoti sovпада s svojo vsebino. V nasprotnem namreč »jaz« po Husserlu ne bi mogel nastopati kot idealnost. Zato poskuša Husserl to situacijo nefiksiranosti jaza rešiti znotraj monologa samotne duše, znotraj tihega pogovora duše s samo seboj. Monolog duše naj bi bil edina točka, ki absolutno uhaja indikativnosti. V njem naj bi se »jaz« realiziral v neposredni predstavi njegove lastne osebnosti. Jaz bi ne bil več indic, ampak čista ekspresija, s čimer postane polni nosilec objektivnega pomena. Ta realizacija »jaza« oziroma pomenska zapolnitev »jaza« pa bi iz te idealne situacije prehajala tudi v običajno komunikacijo in bi podpirala polnost jaza, tako da bi tudi znotraj nje »jaz« nikoli ne nastopal kot čisti indic.

Toda tu Husserl trči ob precejšnje težave. Iz splošne vrednosti »jaza«, ki je rezultat monologa duše, sklepa na to, da ima vsak individuum svojo predstavo o jazu, zato se pomen besede »jaz« spreminja od posameznika do posameznika. S tem pa »jaz« ravno nikoli ne nastopa kot čista ekspresija, ki jo zapolnjuje neka polna intenca. Jaz zato nikoli ni čista občost, temveč svojo formalno naravo gradi skozi svojo vztrajno singularizacijo. In to formiranje »jaza« se vedno znova dogaja od subjekta do subjekta. Kar pa pomeni, da z vsakokratno individualnostjo besedice »jaz« »jazu« pripišemo nezvedljivo indikativno naravo. Husserl sam uvidi to zagato in »jaz« naposled opredeli za »univerzalno učinkoviti indic«. Skratka, celo v samotnem življenju duše, kjer jaz neposredno privzame določeno objektivno vsebino in kjer ga zapolni določena pomenska intenca, ostaja vse še naprej odvisno od tega, da »jaz« razumemo skozi možnost odsotnosti njegove objektivnosti. Tudi v pogovoru duše s samo seboj, tudi v tem, ko si sam pri sebi porečem »jaz sem«, je vse odvisno od tega, da ta jaz morda nisem jaz. Konstituiranje jaza je torej odvisno od možnosti, da se »jaz« odveže od svojega nosilca.

Kot smo že povedali, možnost ločitve od subjekta izjave potegne za seboj možnost smrti le-tega. Besedica »jaz« je namreč razumljiva tako v primeru, ko je njen nosilec znan, kot v primeru, ko njen nosilec ni znan. Toda razumemo jo tudi, ko je njen nosilec mrtev. Idealnost pomena besede »jaz« ima tako *testamentarno vrednost*. Zdaj že vidimo, da to ni možnost, ki bi naknadno izhajala iz igre, v katero je pahnjen ta »jaz«, da to ni eden izmed učinkov te igre, pač pa možnost, ki jo mora vsaka aktualizacija besede »jaz« vselej že vzeti v zakup. Ta možnost – ki ni fundamentalna, temveč vztraja v svoji bizarni sekundarnosti – je nujna: brez nje ne moremo misliti »jaza«. Če zadevo zaostriamo znotraj formalno najbolj dovršene situacije referencialnosti jaza, znotraj monologa duše, potem rezultat ostaja isti: »Moja smrt je strukturno nujna za izgovor besede Jaz.« (*Glas in fenomen*, str. 102.) Takoj ko izgovorim »jaz«, to implicira, da lahko »jaz« funkcionira mimo mene. Četudi se to zgodi v vase zaprti notranjosti, kjer je izrečeno pri priči slišano/razumljeno, tj. kjer je slišati/razumeti-segovoriti ena sama enovita diskurzivna operacija, indikativnost ni povsem odpravljena. Izrekajoča duša ostaja vezana na svojo končnost, izjavljanje samo je možno le izhajajoč iz končnosti. To, da sem v trenutku, ko izrekam »jaz«, živ, je možnost, ki predpostavlja možnost moje radikalne odsotnosti, se pravi mojo smrt. Življenje govorečega subjekta tako ni pogoj možnosti jaza, temveč je pogoj jaza ravno možnost smrti njegovega nosilca. Faktična prisotnost subjekta izjave »jaz« torej ne zmanjša moči dane argumentacije. To smrt, to radikalno odsotnost zato predpostavlja sleherni diskurz o transcendentalem egu. *Ergo sum* je bil lahko vpeljan le po zaslugi te odsotnosti. Tako smo se, kot maloprej pri razpravi o genezi in strukturi, znova naenkrat znašli pred večplastnim zapletom. Prva plast je v tem, da vprašanje po transcendentnosti neizbežno prehiteva samo sebe. Druga plast pa je tista, ki transcendentnost povezuje s smrtjo. Nahajamo se torej na presečišču obeh. Kar sledi, so zaključni stavki spisa »Geneza in struktura«.

»Vprašanje možnosti transcendentalne redukcije ne more čakati na svoj odgovor. Je vprašanje o možnosti vprašanja, odprtje samo, vrzel, iz katere je *transcendentalni Jaz*, ki bi mu Husserl najraje rekel 'večni' (kar pa znotraj njegove misli vsekakor ne pomeni niti neskončni niti ahistorični, prav nasprotno), poklican k temu, da se vpraša o vsem, še zlasti pa o možnosti divje in gole faktičnosti ne-smisla, v tem primeru denimo o možnosti svoje lastne smrti.« (»Geneza in struktura«, str. 49.)

Tako je šifter »jaz« idealen, ker predpostavlja možnost ponavljanja, s tem pa predpostavlja tudi možnost diferenciacije sledi oziroma možnost razlike. Natanko ta možnost zagotavlja transmisijo pomena izjave »jaz« in minimum njegove razumljivosti/slišljivosti. Zato lahko »jaz sem« razumemo zgolj iz »jaz sem mrtev«. Husserl je spregledal to normativnost anonimnosti in nikogaršnosti jaza za sam jaz, spregledal je, da je ločenost jaza od objekta izjave ne le normalni način funkcioniranja jaza, temveč celo pogoj njegovega funkcioniranja.²⁰ Ta norma pa ni nič drugega kot razmerje do smrti, ki ga skozi indikativnost vnašajo pisava, razlika in sled. Ločenost od subjekta in objekta izjave ter načelna ponovljivost sta ključna atributa pisave, ki ima vselej vrednost testamenta. Indikacija sama ima vlogo pisave na splošno oziroma prapisave, ki kot diseminacija predhodi vsaki enotnosti. Zato je možnost, da sem mrtev, nujni pogoj izjave »jaz sem«. Prapisava tako omogoča avtonomnost pomena in je pogoj nekega diskurza. Indikacija torej kontaminira vsako ekspresijo in ta kontaminacija je pogoj možnosti ekspresije. Z drugimi besedami, idealnost, ponavljanje, pomen in smrt lahko hkrati pojasnimo le, če izhajamo iz enega samega gibanja, ki jih zasnuje. To gibanje, to paradokso in neenotno gibanje Derrida imenuje razlika ali prapisava.

20. Takšen je tudi Derridajev očitek Lévinasu, ki v momentu razlike med *le Dire* in *le Dit* spregleda prezenco testamentarnega, tj. skripturalnega momenta: »A [v Lévinasovem tekstu] nič... *ne zaznamuje* določene prezence skripcije, v tem istem trenutku, fenomenalno ohranjanje pisave, to 'sedaj pravim, kar pravim (Izrekanje)', ali 'sedaj pišem, kar pišem' (Izrekanje), kar berete v tem istem trenutku.« (»En ce moment m'ême dans cet ouvrage me voici«, *Psyché*, str. 170.)

Pravzaprav to ni gibanje, temveč gre za premestitve na meji in premestitve meje.

»Prapisava je *zgolj*, če se lahko tako izrazimo, kvazitranscendentalna sinteza, ki upošteva nujno korupcijo idealnosti in vsakovrstnih transcendentalnosti, s čimer so le-te definirane nasproti in ob samem momentu svoje konstitucije.« (*The Tain of the Mirror*, str. 274.)

Na presečišču obeh plasti, precipitacije vprašanja idealnosti in razmerja do smrti, se torej porodi razlika. In tu Derrida – po tem, ko je le nakazal možnost preboja transcendentalne pozicije ali vsaj njeno ne-samo-zadostnost – izpostavi minimalno ekonomijo svojega podvzeta. Najprej je moral pokazati, da je obstoječi koncept že predpostavljal in v okviru svoje formacije do določene mere tematiziral razlikovanje. Transcendentalna pozicija je morala sama eksponirati gibanje razlike in se opreti nanj. To se je dogajalo na meji med transcendentalnim in empiričnim, ki si je ne more uzurpirati noben izmed obeh polov.

S tem gibanjem Derrida na svoj način odgovarja na vprašanje artikulacije končnosti in neskončnosti. Razčistimo najprej s pogostim nesporazumom: četudi razlika izpostavlja določeno vztrajnost končnosti, pa to nikakor ne pomeni, da poskuša Derrida filozofsko spekulacijo utemeljiti na nekem konkretnem tu-in-zdaj. Dekonstrukcija bi na ta način posegla po metodi humanističnih znanosti in tako postala ena izmed njih; vemo pa, da je ta metoda stalni predmet Derridajeve kritike. Poleg tega, da jo zvede na faktično puntualnost, Derrida relacijo med končnim in neskončnim zaplete v obe smeri. Če, kot smo pokazali, gibanje neskončnosti izhaja iz končnosti, potem je po drugi plati jasno, da dobi končnost svojo utemeljitev *zgolj* iz gibanja neskončnosti, se pravi iz neskončnega ponavljanja. Neskončnega ne moremo torej kratkomalo zvesti nazaj na končno, če pred tem ne pripoznamo gibanja, ki izhaja iz končnosti. Neskončno torej zahteva neko sebi lastno končno, to lastno si prikoji oziroma ga v

določeni meri poustvari za nazaj. Redukcija neskončnega nazaj na končno torej ne more biti čista ne glede na to, da je končno vir gibanja neskončnosti. Zato od tistega trenutka dalje, ko smo pokazali na to, da je gibanje neskončnosti zasnovano v istem gibanju kot gibanje končnosti, neskončnega ne moremo več predstavljati kot *télos* tega gibanja. Od tod Derrida ne more povsem sprejeti Ideje v kantovskem smislu, od tod podvomi v privilegij transcendentalnega, od tod pa tudi pokaže, zakaj humanistične znanosti zgrešijo transcendentalno vprašanje.²¹ Sledi torej, da se Derrida nikakor ne giblje na ravni dileme za ali proti transcendentalnemu.

Gibanje razlike potemtakem ni enostavno ali enotno gibanje. Razlika je brezoporno drsenje med končnostjo in neskončnostjo, je napetost med obema poloma in nič več kot to. Ta ekonomija razlike konstituira končno s tem, da ga preseže. Zato gibanje razlike ni več linearno, nima več jasno začrtane smeri, ampak prej spominja na Husserlovo cikcakasto metodo, ko je bilo potrebno neko izhodišče naknadno opustiti in formirati novo itd. Ko se enkrat pripozna gibanje razlike, ni v tem gibanju nič vnaprej danega in evidentnega. Ključ do razumevanja tega gibanja je dejstvo, da se nič ne nahaja zunaj njega, da ni nečesa, kar bi obstajalo onstran tega gibanja ali kar bi nastopalo kot njegov vzrok. Razlika ni niti meta-gibanje pojmovnosti niti njen meta-vzrok. Razlika ne obstaja zunaj gibanja razlik, temveč omogoča diferenciacijo teh razlik. In obratno, vsak sistem diferenciacije razlik predpostavlja razlikovanje (razliko in odlog), preko katerega se razlike šele konstituirajo kot razlike. Le v tem oziru, ki je pač formalni in ne kronološki, je razlika pred razliko.

21. »Derridabase«, str. 112. Primerjaj tudi Benningtonovo kritično retrospektivo »Dekonstrukcija in filozofija« (slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentalno*, str. 198-218) ter Derridajev spis »Fines hominis« (slov. prev. v *Izbranih spisih*).

Kvazi-transcendentalno

Iz istega razloga, iz katerega ni metajezika ali metapozicije razlike, ker se vselej izhaja iz vpetosti v diseminacijo nekega sistema razlik, razlika tudi ni tretji termin med transcendentalnim in empiričnim. Zato Derridajevi termini ostajajo zavezani tekstu, iz katerega so vzeti in zato se nikoli ne opirajo na metalingvistične operatorje, še manj pa se vežejo na metapojme, s katerimi bi razlagali navidezne nekoherentnosti teksta. Toda po drugi strani ti termini prenehajo biti enostavno zvedljivi na tekst, iz katerega so vzeti. Dekonstrukcija si termine izposodi pri branem tekstu in reaktivira vse njihove skrite moči, nato pa pokaže, na kakšen način ti termini niso enostavno pripadali tekstu, kako se nikoli niso neproblematično vklapljali v njegovo celoto in kako prav termini, ki so odgovorni za konstitucijo celote teksta, zahtevajo njegovo odprtost. Ta moment, ko dekonstrukcija izpostavi hkratnost pripadanja/nepripadanja terminov branem tekstu, tj. zaporo teksta, Derrida poimenuje *kvazi-transcendentalnost*, »transcendentalno tihotapstvo« ali »prevarana transcendentalna ambicija« (*Glas*, 183 a). Prefiks *kvazi-* (tako kot tudi prefiksa *ultra-* in *simili-*) vselej zaznamuje določen tihi izstop neke narave z nje same. *Kvazitranscendentalnost* je kontaminacija nemogoče meje pripadanja/nepripadanja notranjemu in čistemu sebstvu. *Kvazitranscendentalno* je zaznamovano z vnaprejšnjo odpovedjo pretenziji postati koren obeh polov (*The Tain of the Mirror*, str. 317). Prefix *kvazi* Derrida uporablja tudi v zvezi z drugimi pojmi, da bi poudaril taisto napetost med vpetostjo omenjenih terminov v določen kontekst in odtrganjem od tega konteksta. Tako govori o *kvazimetafortičnosti*, *kvazikatakrezi*, *kvaziontologiji*, *kvazisodobnosti*, *kvazitavtologiji*, *kvazilásnosti*, *kvazinegativnosti*, *kvazilogiki* in *kvazipojmu*. Ključ je torej v tem, da *kvazitranscendentalno* izpostavlja določeno napetost znotraj transcendentalnega in napetost razmerja med transcendentalnim in empiričnim, toda tega ne počne od zunaj, temveč znotraj trans-

transcendentalnega polja. Kajti razlika je bila formirana v okviru transcendentalne pozicije. Zakaj je temu tako, pojasnjuje v *O gramatologiji* (str. 80):

»Na transcendentalnost, ki jo drugje postavljamo pod vprašaj, se tu sklicujemo zato, da bi se izognili ponovnemu padcu v ta naivni objektivizem. Kajti, tako menimo, obstaja neko tostran in neko onstran transcendentalne kritike. Postopati na način, kot da se onstran ne obrne v tostran, pomeni v kontorziji pripoznati nujnost neke *poti* [*un parcours*]. Ta pot mora v tekstu pustiti brazdo. Brez te brazde in prepuščen enostavni vsebini svojih sklepov bo ultra-transcendentalni tekst vselej spominjal na predkritični tekst vse do te mere, da se ga lahko zamenja z njim. Danes moramo oblikovati in premisliti zakon te podobnosti. To, kar na tem mestu imenujemo prečrtanje [*la rature*] pojmov, mora zaznamovati mesta tega prihodnjega premisleka.«

Dekonstrukcija torej stavi na nujnost minimalnega odmika od transcendentalnega, ki pa s slednjim ne pretrga vseh vezi. Kajti če je končnost pogoj transcendentalnega, potem je končnost pogoj možnosti transcendentalnega in je postavljena v transcendentalno pozicijo glede na transcendentalno. Končno je tako postavljeno za transcendentalno transcendentalnega, pravi Bennington (»Derridabase«, str. 257). Na ta način smo proizvedli nekakšno *ultra-transcendentalnost*, ki se vsiljuje kot predkritična koncepcija, in naloga dekonstrukcije je premislek te okoliščine: zakaj prihaja do te podobnosti in do tega imponiranja? *Ultra-* in *kvazi-*transcendentalno kažeta na vpis predkritičnega momenta, ki pa ga je težko ločiti od same transcendentalnosti. Tako se v transcendentalnosti eksponira neko gibanje, ki ga ni mogoče zadržati znotraj okvira, v katerem se je proizvedlo, hkrati pa ga ni moč misliti zunaj njega. To je točka nedoločenosti, ki sili v premeščanje posameznih terminov.

»Kvazitranscendentalno poimenuje tisto, kar izhaja iz tega premeščanja, pri tem pa ohranja berljivo sled prehoda skozi tradicionalno nasprotje

in to nasprotje aficira z radikalno negotovostjo, ki jo imenujemo nedoločenost...«²²

Na tem mestu Derrida razkriva naslednjo drobno filozofsko zvi-jačo: po tem, ko je filozofija proizvedla transcendentalno, je končnost oziroma »smrt postavila na stran empiričnega in naključnega« (ibid., str. 256). A taista smrt je bila nepogrešljiva za produkcijo transcendentalnega, v oziru katerega je sedaj nekaj sekundarnega. V tem je aporija transcendentalnega: transcendentalno predpostavlja smrt, predpostavlja končnost, ki pa ga naposled postavi za nekaj sekundarnega in nebistvenega. Ta vez torej v cogitu nastopa kot tista nujna predhodnost, ki zaznamuje vsako njegovo izjavo. Prehod ali transmutacija empiričnega subjekta v transcendentalni subjekt je torej možna le pod predpostavko tega predhodnega gibanja, ki nastopa kot izvorni zaplet razmerij med empiričnim in transcendentalnim, končnim in neskončnim. Subjekt je tisti, ki v izjavi »jaz sem« izreče svojo smrt. Toda subjekt svojo smrt takoj zatem reducira na status empirične naključnosti, obenem pa se skozi to redukcijo razpre transcendentalna razsežnost, transcendentalna subjektiviteta. Ker pa idealnost cogita implicira neskončnost ponavljanja in ker ponavljanje vselej vpeljuje smrt in končnost, se pravi, ker vpeljuje natanko tisto, kar je subjekt reduciral kot empirično, se zaplet med končnostjo in neskončnostjo na tej točki daje kot nerazrešljiv.

Dekonstrukcija k temu zapletu pristopa na način, ki nemara edini izmed vseh obeta njegovo umestitev: misli ga namreč kot izvorni zaplet, kot gibanje, ki ga vselej že predpostavlja sleherno transcendentalno mišljenje. V naknadnosti zapleta, takšen videz je dolžna vsiliti transcendentalna pozicija, moramo torej prepoznati njegovo pred-

22. Ibid., str. 258-259. Ta nedoločljivost seveda ni kratkomalo vse tisto, česar ne moremo povzeti pod neko določitev, ni vse tisto, kar se izmika določitvi, temveč je tista nedoločljivost, ki jo zasledimo v vsakem horizontu določljivosti. Gre torej, kot ugotavlja Bennington, bolj za neko gödelovsko nedoločljivost, ki ohranja določeno razmerje z določljivostjo. Cf. Jacques Derrida, *Parages*, str. 12 ff.

hodnost. Natanko ta nerazrešljivi zaplet naknadnosti kot predhodnosti poskuša osmisliti razlika, ki je drugo ime za kvazitranscendentalno. Transcendentalno se tako ne more utemeljiti samo s seboj in znotraj svojega sistema. Moč njegove konstitucije je odvisna od točke zunaj njega, ki pa se nahaja v njej. Transcendentalno je vselej transkategorialno, vselej sega preko kategorij svojega sistema. Zato je transcendentalno, kot pravi Derrida v *Glas* (str. 171), vselej nek izbljuvek sistema.

Bržkone bi sedaj pričakovali, da razkritje te aporije Derrida razvije v kritiko tradicionalnega pojma transcendentalnosti. Nasproti temu to aporijo prikaže kot nujno in neizbežno. Ni se bilo moč izogniti tej aporiji, ki torej ni nekakšna zabloda ali zaslepitev mišljenja. To aporijo, to ukrivljenost empiričnega v transcendentalno, to gubo empiričnega na transcendentalnem Derrida poimenuje s paradoksnó sintagmo *nujne možnosti*. Namesto da bi postregel s kritiko dane aporije, vztraja na nemožnosti takšne kritike. To pa zopet ne pomeni, da se je z omenjeno aporijo potrebno kratkomalo sprijazniti. Sprijazniti se je potrebno s tem, da ne obstaja drugi pojem transcendentalnega in kak njegov drugačni fundament. Zato mora transcendentalno vnaprej vzeti nase breme operacije lastnega kvazi. Nujnost vprašanja po transcendentalnem ter po razmerju med empiričnim in transcendentalnim tako vztraja še naprej. Vrnimo se sedaj k stavku iz *Glasu in fenomena*, ki smo mu posvetili prvi del tega razdelka. Do njegove razrešitve je sedaj le še korak.

»Prikazovanje neskončne razlike je samo končno. Poslej razlika, ki je zunaj tega razmerja ni, postane končnost življenja kot bistveno razmerje do samega sebe kot razmerje do svoje smrti. *Neskončna razlika je končna*. Potemtakem je ni več mogoče misliti v opoziciji končnosti in neskončnosti, absence in prezence, negacije in afirmacije.« (*Glas in fenomen*, str. 108.)

Povedano implicira, da imamo opraviti z nenehnim premeščanjem omenjenih terminov in meja med njimi, ta nestalnost pa naposled

zaplete smer gibanja od empiričnega proti transcendentalnemu. Ravno ta zaplet predhodi obema, je pogoj njune (ne)možnosti. Tradicionalno gledano je bilo to gibanje vselej gibanje prečiščenja empiričnosti oziroma eliminacije empiričnosti, gibanje transcendentalne redukcije, ki naj bi rezultiralo v čistem (tj. neempiričnem) transcendentalnem. *Kvazitranscendentalno* ne prekine tega gibanja, temveč konstitutivnost motnje izpostavi znotraj njega. Pisava sama je takšna motnja v svojem razmerju do govora in pojmovnosti nasploh: dosledneje se jo reducira na drugotno, subsidiarno naravo, bolj je izražena nujnost, da jo primarnost govora že jemlje v zakup, da jo govor vselej že predpostavlja. Tako tudi nujnost premeščanja empiričnega in transcendentalnega razkrije, da je to gibanje navzgor hkrati tudi gibanje navzdol. Empirično se namreč znajde tudi na poziciji, ki se nahaja višje od transcendentalnega. Z linearnostjo torej ne moremo ustrezno opisati njunega razmerja. Lahko pa zato odgovorimo na vprašanje slabe neskončnosti pri Derridaju. V *Glasi in fenomenu* Derrida Heglovo kritiko Kanta glede nujnosti premisleka pozitivne neskončnosti zvede tudi na Husserla.

»A Ideal se lahko prikaže kot neskončna razlika edinole v razmerju do smrti nasploh. Edinole v razmerju do moje smrti se lahko prikaže neskončna razlika prezence. Hkrati pa v primerjavi z idealnostjo pozitivne neskončnosti to razmerje do moje smrti postane akcident končne empiričnosti.«

Razlika torej ni zvedljiva niti na končno niti na neskončno in tudi ni enostavna razlika med obema poloma, saj je v enaki meri končna in neskončna. Mislimo jo lahko kot neartikulirani preplet enega in drugega, ne pa kot njuno nasprotje ali enotnost. Razlika je postajanje-končno-neskončnega in postajanje-neskončno-končnega. Drugače rečeno, razlika izpostavi, da je končno hkrati pogoj možnosti in nemožnosti neskončnega. Derrida na ta način reflektira izvorno zapletenost razmerja med končnim in neskončnim, ker mora biti končno podvrženo neskončnemu nadomeščanju in napotevanju. Toda slednje

se lahko odvíja izključno znotraj te končnosti.²³ Gasché opozarja, da se je Derridaju na tem mestu večkrat prehitro pripisalo, da se zateka k neskončnosti, reprezentirani v miniaturi ali *mise en abyme*, pri tem pa se je spregledalo, da Derrida sam ta pojem opisuje kot empiričen, kot nekaj, kar spada k redu *Vorstellung*.²⁴ Ko Derrida pove, da ta red ne uide Heglovi slabi neskončnosti, tedaj sam ostro kritizira to stališče. Derridajevo pojmovanje neskončnosti potemtakem meri na nekaj drugega. V »La double séance« Derrida izrecno zahteva premestitev pojma končnosti in njegovo rekonstrukcijo v skladu z zakonom in strukturo teksta (*La dissémination*, str. 285 ff). Rezultat tega je, da se vsled kvazi-refleksivnosti za-znamovanja refleksija na neki točki vselej kaže kot lastni zabris, izginotje in nepomenskost. Končnost tako postane neskončnost, ki jo lahko mislimo le »skladno z neheglovsko identiteto« (*ibid.*). Gasché opisani Derridajev pojem neskončnosti poimenuje *strukturna neskončnost* in tej prisodi mesto *pred* Heglovo razliko med pravo in slabo neskončnostjo. To argumentira takole:

»Strukturna neskončnost odpira možnost prave neskončnosti, sanj po totaliziranju, toda na način, da ostane v temelju omejena na neizbrisljivo referenco na svoje drugo. Strukturna neskončnost upošteva možnost takšne teološke pasti, istočasno pa sledi nemožnosti poslednje totalizacije pod istimi pogoji, ki odpirajo takšno možnost... Strukturna neskončnost je zato zakon, ki vzpostavlja nujnost za možnost – neskončno nadomestljivost, ki temelji izključno na končnih razlogih.« (*Inventions of difference*, str. 148.)

Vidimo, da smo se ob vprašanju artikulacije končnega in neskončnega oziroma empiričnega in transcendentalnega skozi in skozi gibali

23. Derrida to najlepše pove v naslednjem odlomku iz »Fines hominis«, ki umesti ali, bolje, vpiše ime človeka v njegovo eshato-teleološko situacijo: »Transcendentalni konec [fin] se lahko pojavlja in razvija le pod pogojem smrtnosti, odnosa do končnosti kot izvora idealnosti. Človekovo ime se je v metafiziki že od nekdaj vpisovalo med ta dva konca.« (»Fines hominis«, *Izbrani spisi*, str. 83.)

24. Rodolphe Gasché, *Invention of difference*, str. 138.

znotraj obravnave same operacije dekonstrukcije, njene osnovne samoutemeljitve. Poskušajmo sedaj pozicijo kvazitranscendentalnosti, ta tihi prehod od empiričnega k transcendentalnemu, bolj določno navezati na samo pozicijo dekonstrukcije, na njen bazični pristop k branju tekstov. Splošno gledano poskuša dekonstrukcija locirati točko v tekstu, ki je zunanja določenemu sistemu, ki pa jo ta sistem predpostavlja oziroma črpa iz nje svojo moč in svojo konsistentnost. Dekonstrukcija poskuša znotraj danega sistema locirati točko zunanjosti/notranjosti tega sistema, točko tistega zunaj, ki (je) znotraj. Zato je dekonstrukcija v svoji prvi gesti pravzaprav empiricizem: inherentnost sistema inficira z nekim momentom, ki ga z metodo tega sistema ne moremo vključiti nazaj v sistem. To je tipična operacija vsakega empirizma. Ta uvid in to Derridajevo priznanje je za filozofijo seveda škandalozno. Filozofija namreč v nobenem trenutku ne sme dopustiti, da je inherentnost njenega sistema inficirana s strani njej tujega momenta. To bi pomenilo, da se s filozofijo obračunava izhajajoč iz nefilozofske pozicije. Filozofija mora torej obsoditi to nesposobnost empirizma, da se utemelji sam na sebi. Toda taista nesposobnost samoutemeljitve spodbija »koherentnost logosa (filozofije) v njegovem korenu, namesto da bi jo ta logos postavil pod vprašaj«. ²⁵ Filozofija se torej ne more izogniti izzivu »vdora tega povsem drugega«. Derrida pa nato ta moment, ki je tuj sistemu, umesti kot tujek, ki je lasten sistemu. Tujek je tista zunanost, ki je odslej sistemu notranja. Ta moment je sistem prepoznal in ga poskušal na tak ali drugačen način reducirati, toda obenem je ta moment konstitutiven za sam sistem. Kaj lahko zasede njegovo mesto, nazorno pove eden izmed Derridajevih interpretov:

»Rojstvo in smrt, naključje in kontingentnost, telo in spol, čas in znaki, v enaki meri tudi 'preostanki'-meje, ki jih tradicionalni sistemi niso

25. »Violence et métaphysique«, *L'écriture et la différence*, str. 226.

nikoli povsem 'prebavili' in ki so vselej na njih in v njih proizvedli kritične učinke.«²⁶

Tako dekonstrukcija svoj empiricizem takoj postavi pod vprašaj. Prva gesta dekonstrukcije je torej empiricizem, ki problematizira samega sebe. Filozofija lahko ob tem ponovno zaduha. Toda dekonstrukcija na neki način vseskozi živi od tega, da filozofiji jemlje dih: vseskozi namreč problematizira in premešča to mejo med filozofijo in nefilozofijo, vedno znova utemeljuje mejo med empiricizmom in transcendentalizmom. Dekonstrukcija ni nič drugega kot nenehna in vztrajna artikulacija te nestalne meje, ki je konstitutivna za ustroj (notranjega) sistema. A konec koncev je zgodovina filozofije nemara zgolj zgodovina vnovičnih premislekov te nestalne meje, dekonstrukcija pa je *par excellence* gesta tega premisleka.²⁷ Derrida spregovori o tem v *O gramatologiji* (str. 200):

»Preseči metafizično orbito je poskus, da se izstopi iz utečenosti (*orbita*) in se tako premisli vsa klasična pojmovna nasprotja, še zlasti nasprotje, v katerega je ujeta vrednost empirizma: nasprotje med filozofijo in nefilozofijo, ki je drugo ime za empirizem, za to nesposobnost, da diskurz sam vse do konca ohrani svojo lastno koherentnost, da se proizvede kot resnica v trenutku, ko se pretresa vrednost resnice, da uide notranjim protislovjem skepticizma itd. *Mišljenje tega zgodovinskega nasprotja med filozofijo in empirizmom ni preprosto empirično in je lahko na ta način opredeljeno le skozi zlorabo in nerazumevanje.*«

Dekonstrukcija ni kratkomalo empiricizem iz enakih razlogov, iz katerih tudi ni kratkomalo transcendentalizem. Pač pa skoz in skoz premešča mejo med obojim, poskuša opredeliti to nedoločeno in

26. François Guibal, »L'altérité de l'autre – autrement. Sur les traces de Jacques Derrida«, v *Altérités*, str. 15.

27. »Filozofija je vselej vztrajala na tem: misliti svoje drugo. Svoje drugo: tisto, kar jo omejuje in iz česar po svojem bistvu, definiciji in produkciji izhaja.« (Jacques Derrida, »Timpan«, slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentalno*, str. 224.)

nestalno mejo, ki se izmika sleherni konceptualizaciji oziroma se dislocira vsakič, ko se jo domnevno polasti nek pojem. Dekonstrukcija tako je in ni filozofija. Na ravni svojega pojma je tako dolgo, dokler se nahaja v središču diferenciacije med zunaj in znotraj sistema, dokler se nahaja znotraj diferenciacije med empiričnim in transcendentalnim ter na meji med filozofijo in nefilozofijo.

Ključni Derridajev prispevek k razumevanju transcendentalnosti tako leži v pripoznanju nujnosti te aporije, nujnosti nenehne kontaminacije transcendentalnega z empiričnim in obratno. Gre za povsem isto kontaminacijo, ki jo vnaša pisava, ki jo dekonstrukcija razglašča za filozofsko temo *par excellence*. Pisava je vselej zgolj presežek/manko z ozirom na svojo vlogo dopolnila, sekundarnega pomagala ali nadomestila za nemožnost govora, vedno je hkrati več in manj kot govor. A skozi svojo vztrajno sekundarnost pisava s spacialno-temporalnim značajem ustvari pogoje za vnovični premislek časa in prostora. Skozi premislek mesta pisave je tako potrebno premisliti čas in prostor, določiti njune formalne pogoje ter opredeliti njuno razmerje. To dekonstrukcijo navdaja z videzom nove transcendentalne estetike.

A vendar pisava, razlika ali sled izpostavlja konstitutivnost prekinitve, madeža, beline ali intervala, ki nek moment ločuje od njega samega in ga povezuje z njegovim drugim: z njegovim prihodnjim in preteklim. Ta interval ni zvedljiv na prisotnost, ni modifikacija prisotnosti, temveč razcep znotraj nje:

»Ta dinamično konstituirajoči se, razdeljevalni interval je to, kar lahko imenujemo *uprostorjenje*, poprostorjenje časa in počasovljenje prostora (*temporizacija*). Predlagam, da to konstituiranje prisotnosti kot 'izvorno' in na ireduktibilen način neenostavno, torej *strictu sensu* neizvorno sintezo znamenj, sledi retencij in protencij... poimenujemo prapisava, prasled ali razlika. Ta (je) (obenem) uprostorjenje (in) temporizacija.«
(»Razlika«, str. 13.)

Razlika je torej ta motnja v času in prostoru, ki je zanju konstitutivna. Njena intervencija zavezuje k vnovičnemu premisleku časa in prostora. Prvo Derrida začrta v spisu »*Ousia in grammé*«, drugo v knjižici z naslovom *Khôra*. Prvi spis je razlaga aristotelovske aporije časa (status *nûn*), drugo delo pa razlaga platonistično aporijo prostora (status *chôra*). Projekt transcendentalne estetike je torej po tej plati načrtan, in Derrida tudi danes še vedno, čeravno ne dosledno, sledi temu načrtanju.²⁸ Med Derridajevimi interpreti lahko celo zasledimo mnenja, da je dekonstrukcija projekt radikaliziranja transcendentalne estetike ali nejenega preseganja; vendar menimo, da je moč priti do precej bolj konsistentnega pogleda na dekonstrukcijo, če jo poskušamo razumeti v luči transcendentalne pozicije in ne v opoziciji do nje.²⁹

Vse, kar stori dekonstrukcija, je namreč, da izpostavi to kontaminacijo in to tihotapstvo kot momenta, ki sta vselej navzoča v transcendentalni poziciji. Kontaminacija in tihotapstvo nimata statusa dialektičnega protislovja, a kljub temu povzročita, da razmerje med transcendentalnim in empiričnim ni nikoli čisto in enoznačno. Navkljub temu pa dekonstrukcija ne le nima intence, temveč dvomi v vsako pot preko premisleka te kontaminacije, ki pa so jo tako ali

28. Od novejših Derridajevih del je prvo, ki se vrača k refleksijam časa, gotovo *Donner le temps*, katerega še neobjavljeni drugi del bo podrobno retematiziral Heideggerjev pojem časa. Kar zadeva refleksijo prostora pa moramo napotiti na Derridajeva dela o arhitekturi, zlasti na skupaj s Petrom Eisenmanom napisano delo *Choral Work*. Čeprav Derrida ne preneha tematizirati prostora in časa, pa je vendarle očitno, da se tematsko oddaljuje od zgodnjega zastavka tega problema; kar pomeni, da marsikateri v zgodnjih refleksijah pisave razviti nastavki teh tematizacij bržkone ne bodo dočakali svojega nadaljevanja.

29. Kljub temu bo Derrida ohranil določeno napetost do projekta transcendentalne estetike. Kot primer tega navedimo *Mal d'archive* (Galilée, Pariz 1995). Arhiv je v temelju odvisen od pulzije smrti, od želje po uničenju ali, drugače, odvisen je od končnosti. Vse bo odvisno od tega, kako uspešen bo pri določitvi meje med tostran in onstran lastne končnosti: »Toda ta grožnja [z uničenjem] je neskončna [in-finie], vnaša logiko končnosti in enostavnih faktičnih meja, transcendentalno estetiko, bi lahko rekli, spacio-temporalne pogoje ohranjanja.« (*Ibid.*, str. 38.) Cf. *O gramatologiji*, str. 350.

drugače morale vzeti v zakup in do določene mere celo eksplicirati vse transcendentalne filozofije.

■ Za konec premisleka *kvazitranscendentalnosti* nakažimo minimalni Derridajev premik glede na Kantovo koncepcijo transcendentalnosti. Po Derridaju namreč Kantova zaostritev razločka med noumena in fenomena ne zajema *kvazitranscendentalnega*, pač pa ga predpostavlja. Kantovo vprašanje po pogojih možnosti izkustva zato Derrida dopolni z vprašanjem po pogojih nemožnosti izkustva. Kot vsako dopolnilo je tudi to dopolnilno vprašanje formalni pogoj prvega vprašanja in ni vprašanje, ki prihaja naknadno. Derrida se tako sprašuje po pogojih možnosti in hkrati po pogojih nemožnosti. Nič posebnega bi ne bilo, če bi na obe vprašanji gledali kot na dve vprašanji oziroma na vprašanji, med katerima vlada razmerje sukcesivnosti: po tem, ko bi postavili vprašanje po pogojih možnosti, bi se lahko vprašali še po pogojih nemožnosti. A Derridajev poudarek je na hkratnosti obeh vprašanj, poudarek je na tem, da gre v resnici ter skoz in skoz za eno samo in isto vprašanje ter za en sam in isti pogoj. Da bi bila ta simultanost transparentnejša, si bomo pomagali z zapisom. *Dekonstruktivsko vprašanje je vprašanje po pogojih (ne)možnosti*. Na ravni zapisa torej ni več nobenega dvoma, da gre hkrati za eno in isto možnost ter za eno in isto vprašanje.

Ta simultanost je vzrok za vso težavnost dekonstrukcije: za zapletenost Derridajevih tekstov in za zapletenost odgovorov, ki jih Derrida podaja. Ker Derrida predpostavlja, da so pogoji možnosti in pogoji nemožnosti isti, da gre za ene same in iste pogoje, mora tudi k njihovi refleksiji pristopiti naenkrat in celovito. Naknadnost razcepa na dve vprašanji misli kot učinek njunega skupnega korena. Ne more pričeti s postopnim razčlenjevanjem problema, temveč ima naenkrat opraviti s celotnim problemom in zato naenkrat rešuje celotni zaplet. Naenkrat, se pravi z eno samo in isto gesto, gesto, ki seveda ni enotna, ampak razcepljena in diseminirana, a vendar ena sama gesta. Dekonstruktivna torej ni zvedljiva na ta dva koraka, na refleksijo možnosti

in nemožnosti, temveč je vseskozi en sam in isti korak. Je analiza gibanja, iz katerega sta oba omenjena koraka šele možna, je analiza miljeja, ki ga oba koraka že predpostavljata. Zato dekonstrukcija ni ne transcendentalizem ne empiricizem, temveč *kvazitranscendentalna operacija*.

Razlika je drugo ime za *kvazitranscendentalno*. Razlika je razlika razlike med empiričnim in transcendentalnim.

V. IZVORNA ITERACIJA

Znamek kot zaznamek

Oglejmo si sedaj поблиže to *izvorno podvojitvev*, ki zaplete razmerje med prvim in drugim ter med izvornikom in kopijo. Simulakrum, *eidolon* v Platonovem smislu (kopija kopije ali dvojniki dvojnika), ni več struktura, ki bi lahko zadovoljivo pojasnila premeščanja teh relacij. Platonova teorija *mímesis* je v grozi zastala pred naslednjim vprašanjem: ali je možen simulakrum brez zadnjega referenta, brez opore v nekem *to on*? Naše sledenje premeščanju ločnic znotraj Platonove teorije – začeli smo pri ločnici med *mnéme* in *hypómnesis*, nadaljevali z ločnico med govorom in pisavo ter končali z ločnico med dobro in slabo *mímesis* ter med dobrim in slabim ponavljanjem – je pokazalo, kako se Platon trudi zagotoviti njihovo gotovost. To bi mu uspelo tisti hip, ko bi nedvoumno dokazal, da je zunanje zunanje in da je notranje notranje. Platonu to ne uspe povsem, kar pa mu ne preprečuje, da ne bi še naprej vztrajal na nujnosti omenjenih delitev. Natanko glede pisanja in slikarstva njegov odgovor presega meje, ki si jih je sam načrtal. Izkaže se, da, ne glede na vse napore, grafija na neki točki ne more več pojmovati kot enostavnega in nedvoumnega derivata *logosa*, temveč kot tujek *logosa* in kot operacijo v njem; grafija je operacija, ki *lógos* šele konstituira kot *lógos*. Povedano drugače, *lógos* na neki točki predpostavlja grafijo navkljub temu, da

ta skoz in skoz nastopa kot nekakšen njegov najezdnik, kot tvorba, ki parazitira v njegovem drobovju. Platon torej potihoma potrди, da je pisava ponavljanje, ki je izvorno, potrди, da ontologija predpostavlja mimetiko. S tem pa obsodba pisave ne postane bolj topa, nasprotno, postane še ostrejša.

Derrida se z obuditvijo teme ponavljanja vrne k obči tematiki znaka, reprezentacije in spektralnosti. V njih je bila izrecno na delu nenavadna struktura ponavljanja in to delo se je vztrajno izmikalo primežu uveljavljenih konceptualnih sistemov. Kako torej misliti ponavljanje? Kje pričeti z refleksijo ponavljanja? Težava te refleksije je v prvi vrsti v tem, da je ponavljanje vselej že predpostavljeno, da smo vselej že vpeti vanj in da imamo vselej že opraviti z njegovimi učinki. Refleksija ponavljanja mora torej vzeti nase to zaznamovanost, upoštevati ta dispozitiv vselejšnosti in si za izhodišče izbrati moment, ki ga kar najjasneje eksponira. Zato Derrida pri refleksiji ponavljanja ne izhaja niti iz znaka niti iz označevalca kot rezultatov določenega ponavljanja, temveč iz *znamka, la marque*. Označevalec je, takoj ko se pojavi, že »možnost svoje lastne ponovitve, možnost svoje lastne podobe ali podobnosti. To je pogoj njegove idealnosti...« (O gramatologiji, str. 119.) Nastop znaka onemogoča vsako »čistost 'realnosti', 'edinstvenosti' in 'singularnosti'« (ibid.), označencu pa je odtegnjena možnost, da se afirmira kot nekaj izmed naštetega. To je pogoj, da se označevalec sploh prepozna kot označevalec in da mu je dana možnost vzpostaviti vez s svojim označencem. Označevalcu je potrebno zagotoviti njegovo idealnost, sicer instanca znaka ni možna. Od tod je pogoj označevalca, da se je na neki točki sposoben odtrgati od označenca in se samoreproducirati oziroma izpeljati nove členitve označevalne verige. Gre torej za možnost, ki je nujna, za nujno možnost.

Toda kaj je sploh znamek? Dejstvo, da Derrida stavi na znamek, je seveda že nasledek poti, ki jo je prehodila dekonstrukcija: nasledek spoznanja o posebnem mestu »pisave pred pisavo« znotraj diskurzivnosti

na splošno in spoznanja o zgodovinski artikulaciji vezi med pisavo in ponavljanjem. Znak in označevalec sta pojma, ki sta preveč obremenjena s predhodno privzetimi določili glede pisave in ponavljanja. Kajti če hočemo misliti znak in označevalec, potem moramo že izhajati iz ponavljanja. Zato Derrida izbere bolj splošno in bolj nevtralnno strukturo, znamek, ki pa vendarle ohranja vez z znakom in označevalcem, vez z znakovnostjo na splošno, saj *la marque* pomeni tudi odtis, simbol, šifro, sled, žig, pečat, znamko ipd. Tako Derrida pravzaprav stori korak nazaj, korak proti minimalni strukturi zabeleženja, označitve in zaznamovanja, k strukturi, ki jo predpostavlja vsaka semiotična entiteta. Ta notativna struktura, ki ji lahko rečemo »temeljna« le, če jo razumemo kot breztemeljno, v celoti odraža nenavadno strukturo ponavljanja. Od ponavljanja je v resnici neločljiva. Znamek torej zapopade referenčnost na splošno. Je pa znamek primernejši kandidat za dekonstrukcijsko verigo *kvazi* pojmov tudi zato, ker neposredno aludira na pisavo. Znamek namreč prej kot na govorno tvorbo asociira na rezultat pisanja, beleženja, notiranja, slej ko prej je to neka pisna puntualnost. Pisni znak je znamek,

»ki ostaja, ki se ne izčrpa v prisotnosti svojega vpisa in lahko povzroči iteracijo v odsotnosti in onstran prisotnosti empirično določenega subjekta, ki ga je v danem kontekstu odposlal ali proizvedel«.¹

Znamek je torej minimalna struktura, ki omogoča funkcioniranje vsakega znaka, govornega ali pisanega, v radikalni odsotnosti avtorja in naslovnika. Od znaka je odvisna ponovljivost znaka, kar pomeni, da znamek konstituira znak kot znak. Kajti znamek lahko kot diseminirana in nezaprta struktura prelomi »s svojim kontekstom, torej s celoto prisotnosti, ki organizirajo moment njegovega vpisa« (*ibid.*). Kasneje si bomo ogledali, zakaj ta moč preloma oziroma ta odsotnost, s katero je zaznamovan znamek, ni naključni atribut, temveč samo

1. »Signatura dogodek kontekst«, str. 127.

bistvo znamka kot *par excellence* pisnega znamka. V znamku je torej zaobjeto tisto, kar znak šele naredi za znak in kar označevalec šele naredi za označevalec. Tako pa znamek navkljub videzu prevlade pisne dimenzije predhodi tudi delitvi na govorni in pisni znak.

Znamek torej omogoči ponavljanje znaka in označevalca, ker do ponavljanja ohranja posebno, celo neko privilegirano razmerje. Znamek ni preprosto ponovljiv, ni zgolj evidentni rezultat ponavljanja, je ponavljanje *sámo*, se pravi ponavljanje pred tistim, kar se ponavlja, in kar ponavlja. Toda bistvo znamka je v tem, da vselej nastopa kot presežek/manko svoje vrednosti. Znamek namreč ob tem, ko je vpet v serijo določenih vrednosti sistema, istočasno vselej že namiguje na možnost neke *dopolnilne vrednosti* ter zaznamuje nujnost *dopolnilnega vpisa*, ki ga je moč seriji bodisi dodati bodisi ga od nje odtegniti.² Znamek vselej dopolnjuje drugi znamek, on sam dopolnjuje drugega in je dopolnjen s strani drugega. Zato je znamek vselej *dopolnilni znamek* in ima *diferencialno dopolnilno strukturo*. Povedano drugače, znamek je vselej že vpet v členitev verige znamkov, ki vsi slonijo na logiki suplementacije. Znamek ni nikoli on sam in en sam, vedno je že za-znamek [*re-marque*], ne enostavna samoponovitev, temveč samoponovitev, ki namesto sovpadanja s seboj proizvede dopolnilni obrat: v strukturi samorefleksivnosti ali avtoafekcije proizvede odvečno gubo, ponovitev ali reprezentacijo, pri čemer je to »preveč« hkrati že »premalo« (*ibid.*, str. 268). Toda ta ovinek, ki ga vsili znamek, ni pot proč od znamka, temveč ovinek k njemu samemu. Presežek/manko ni njegova izguba, temveč točka, skozi katero se konstituira. Da bi zaznamoval sebe, mora znamek zaznamovati drugi znamek. Drugost, ki jo zahteva, je pogoj njegovega obstoja: pogoj njegove možnosti in nemožnosti. Znamek se strukturira okoli presežka/manka lastne samoreferenčnosti, ki se le-tej izmika kot njena možnost/nemožnost. Ne navkljub, temveč ravno zaradi te

2. Cf. *La dissémination*, str. 284.

spodletelosti srečanja s samim seboj na novo proizvedeni presežek-manko znamka tvori njegov inherentni del, ni preprosto zunaj njega, temveč ohranja do njega razmerje pripadanja na način nepripadanja. Je tujek in kot deklarirana zunanost del notranjosti, alteriteta, ki je ne uspe v celoti absorbirati. Funkcioniranje znamka torej temelji na razmerju do te lastne inherentne tujosti.

Znamek se torej dodaja drugemu znamku, vselej je že dopolnilo drugega znamka. Temelji na logiki dopolnilnosti, zato se strukturira okoli lastne spodletelosti oziroma beline kot prostora svojega vpisa. Znamek torej ni zaznamovan z drugim znakom od zunaj ali po naključju. Skozi to svojo drugost se znamek šele konstituira kot znamek. Njegova podvojitve, to, da je znamek zaznamek, ga razceplja in mu natanko s tem zagotavlja njegovo »enost«. Znamek se skozi svoj zaznamek na neki način vpiše sam vase in se tako vzpostavi šele preko te izvorne podvojitve, ki pa je *de facto* njegov originarni razcep. Njegova inavguralna gesta je ponovitev-proti-sebstvu, ki formira *dopolnilni zaznamek gube*. To je temelj njegove samorefleksivnosti in avtoafektivnosti. Ko zaznamuje sebe in druge znamke, vsak znamek sočasno s tem zaznamuje tudi *l'entre-ouverture espacée*, nekakšno razmaknjeno med-odprtje oziroma vmesni prostor med znamki. Zato strukturno ni mogoče zamejiti prostora njegovega vpisa oziroma ga poistovetiti z njim samim. Znamek namreč poleg neskončnega zaznamovanja drugih znakov serije zaznamuje tudi nedoločnost medprostora med znamki in njihovimi serijami. To »med« med znamki serije ni ne sintaktična ne semantična funkcija, temveč sinkategorem, ki znotraj uverženja znakov označuje »razmik in artikulacijo«. Gasché to »med« poimenuje »asemični prostor vpisa« (*The Tain of the Mirror*, str. 219). Asemični prostor vpisa znamka izpostavlja nujnost, da je znamek vselej že zaznamovan z nečim drugim od sebe, z neko alteriteto, ki je ne le asemična, temveč tudi asemanična. Drugi znamek je absolutna alteriteta, heterogenost, ki ni v neposredni filiaciji s prvim znakom, a ga kot takšen določa.

Ta zaznamovanost z alteriteto spodbudi ponovljivost znamka, obenem pa z odprtjem možnosti referenčnosti na splošno logika znamka prepoveduje, da bi se diakritično konstituirana serija znamkov sklenila oziroma zaprla sama vase. Asemični prostor vpisa določa, da se vsak znamek vselej bistveno navezuje na svoje meje, na svoj rob in da vključuje sledi drugih znamkov. *Marque-marche-marge*, znamek-sled-rob je tako nerazčlenljiva semantična veriga, znotraj katere se členi ista reč.³

Naj povzamemo. Po subsistenci znamka, ki ni zvedljiva na prisotnost, in po načelni ločljivosti znamka od svojega konteksta je tretji atribut znamka njegova vezanost na prostor, na uprostorjenje, na prostorski razmik ali interval, s katerim se razloči od »drugih elementov notranje kontekstualne verige« in »od vseh form prisotnega referenta«.⁴ Uprostorjenje je drugi razlog, da je znamek na splošno ravno pisni znamek in ne kak drug znamek. Pisava namreč eksplicitno temelji na ekonomiji prostora/časa in se po definiciji veže na ponavljanje znotraj prostora in časa: na ponavljanje v odsotnosti avtorja. Znamek se tako navezuje na neki izpraznjeni prostor, na *choro*, ki se konstituira šele skozi vpis, ki ga sama omogoča. Pozicija znamka je natanko pozicija takšne *chore*.⁵

3. »Razlika«, *Izbrani spisi*, str. 13. Če bi sledili Gaschéjevi sistematizaciji infrastrukturalne, potem bi morali tu omeniti način povezovanja teh nesinonimnih substitutov: »...vsaka infrastruktura je kot relacija do Drugosti – kot struktura samorazlikovanja, samozabrisa, duplikacije, ponavljanja in alteracije – lahko nadomeščena z drugo in lahko naposled reprezentira celotno verigo infrastruktur oziroma tistega, kar Derrida imenuje tekst v infrastrukturnem smislu« (*The Tain of the Mirror*, str. 224).

4. »Signatura dogodek kontekst«, str. 128.

5. Derrida logiko znamka zato ločuje od operacije Heglove *Aufhebung*, dasiravno bo vselej nemara odločilna določena bližina z njo: »Ta uprostoritev ni enostavna negativnost kake vrzeli, temveč vznik znamka. Kljub temu pa kot delo negativnega v službi smisla, živega pojma, *telosa*, ne ostaja *odpravljava* in reduktibilna na *Aufhebung* dialektike.« (*Ibid.*) Rodolphe Gasché se izčrpno posveča temu vprašanju v svojem delu *The Tain of the Mirror* (cf. zlasti str. 220 ff), katerega vezna tematika je refleksivnost. Obstaja določena bližina med operacijo zaznamka in *Aufhebung*, kajti slednja je način reflektiranja refleksivnosti vase. Gaschéjev argument, da

Drži pa, da dobi znamek kot zaznamek videz sklenjene in samozadostne strukture. A znamek je le na prvi pogled samoreferenčna oziroma avtoafektivna struktura, le na videz predstavlja uspešno samorealizacijo. Toda alteriteta, ki je vpisana vanj, iz znamka za vselej naredi tvorbo, ki ogroža in onemogoča vsako samoreferenčnost in avtoafekcijo oziroma ju v najboljšem primeru aficira z nečistostjo. Kajti pogoj lastnosti znamka, njegove identitete in bistva, leži v relaciji do drugega znamka. Relacija z alteriteto je zato temelj vsakega znamka, s tem pa je pogoj znamka njegovo razmerje z nelastnim. Nezvedljivo ali izvorno ponavljanje znamka tako vključuje alteriteto zaznamovanja z drugim znakom. Znamek je znamek le, če se nanaša na nekaj drugega od sebe in če se strukturira okoli te reference na heterogeno. Njegova identiteta temelji na ovinku skozi drugi znamek. To je diferencialni pogoj njegove identitete. Seveda zaznamek zato še ni nekakšna transkategorialna transcendentalnost, še manj pa transcendentalni vir serije pojmov. Ni zvedljiv na enostavno transcendentalnost, a ga tudi ne gre enačiti s pretrganjem s transcendentalnostjo. Znamek je natanko tisto vmes, je napetost med transcendentalnostjo in prelomom z njo: je le nekakšna *kvazi*-transcendentalnost, motnja, prekinitvev, slepa pega v transcendentalnem razmerju. Transcendentalno namreč na neki točki zahteva empirično kontingentnost, iz katere ga šele lahko deduciramo. Ta zahteva ni eksplicitna že na

Aufhebung ni zmožna zajeti znamka, izhaja iz spoznanja, da znamek kot samo-refleksivna dvojnost v nasprotnem ne bi bil več sposoben zagotoviti reference na drugost, saj bi ostal sklenjen sam vase in omejen na lastno inherentnost. Videli pa smo, da znamek ravno nima lastnega, temveč je njegovo lastno njegovo nelastno. Znamek tako ne prekine s sleherno samo-refleksivnostjo, temveč vključuje njeno spodletelost ter skozi njo izpolnjuje funkcijo referenčnosti. Ker pa je referiranje na drugost znamka lahko vselej le referiranje na drugi znamek, ker se torej ne moremo opreti na nobeno enostavno prezenco in ker ni enega znamka, je to referiranje na drugost znamka vselej odloženo, tj. je *izvorno odloženo*. Zato znamek kot zaznamek še naprej terja določeno »metafizično iluzijo samo-prisotnosti« (ibid.), da bi njegova struktura lahko zaživela. Seveda pa prav znamek kot za-znamek dosledno razgalja to iluzijo kot iluzijo.

izhodišču, temveč se znotraj transcendentnega polja artikulira šele naknadno. Toda ta naknadnost je formalno *pred* njegovim konstituiranjem. Zaradi naknadnosti ta zahteva ni več niti docela empirična niti docela transcendentna, temveč sega v domeno *kvazi-transcendentnega*.⁶ V enaki meri je namreč pogoj možnosti transcendentnega in pogoj njegove nemožnosti: je torej pogoj njegove (ne)možnosti. To, da bi bil znamek v poziciji transcendentnosti, mu konec koncev preprečuje že njegova diferencialna in diakritična narava, toda transcendentno samo je preko njega prav tako moralo privzeti to naravo. »Transcendentno bi bilo Razlika«, se glasi eden izmed sklepnih stavkov iz »Introduction«.⁷ Belina, medprostor, ki ga znamek kot za-znamek izpostavlja v razmerju do drugih znamkov in drugih serij znamkov, zato pa v zadnji instanci v razmerju do samega sebe in svoje samo-ponovitve, je tako odločilna za njegovo določitev. Znamek je kot zaznamek vsled tega meja vsake koincidence, aдекватnosti in refleksivnosti, meja, ki natanko iz njihove nemožnosti začrta pogoje njihove možnosti.

»Dopolnilna 'belina' ne nastopa samo v polisemični seriji 'belin', temveč tudi *med* semeni vsake serije, kakor tudi *med* vsemi semantičnimi serijami. Na ta način preprečuje konstituiranje, zapiranje ali enostavno odpiranje vsake semantične serijalnosti.« (*La dissémination*, str. 285.)

Toda logika znamka seže dosti dlje. Znamek je hkrati možnost in nemožnost prisotnosti kot samoprisotnosti. Do tega uvida pride Derrida tudi po neki drugi poti. V analizi termina *yes*⁸ v Joyceovem *Uliksesu* –

6. *La dissémination*, str. 284. V *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (Galilée, Pariz 1987) pride ponovno do izraza ta vez med *ostajanjem*, afirmacijo in *kvazi-transcendentnim*: »Zakaj sem povezoval vprašanje smeha, ki *ostaja* kot fundamentalna in *kvazi-transcendentna* tonalnost, z vprašanjem 'da'-ja?« (*Ibid.*, str. 121.)

7. »Introduction« k *L'origine de la géométrie*, str. 170.

8. »But You Can't Say No to Yes«, pravi Joyce. *Yes* ni le afirmacija, je vselej dvojna afirmacija in ko nastopi kot *Yes*, je ta vselej že *Yes Yes*.

v tem delu *yes* nastopa kar dvesto dvaindvajsetkrat – tako najprej pokaže, da gre »zgolj za znamek, ki je hkrati govorjen in zapisan, vokaliziran kot grafem in zapisan kot fonem, je z *eno besedo gramofoniziran*« (*Ulysse gramophone*, str. 75). Temu sledi obrat, ki zunanost dveh momentov prikaže kot notranjost najelementarnejšega smisla, ki je na delu v najmanjši besedi: Derrida to najprej pokaže na primeru *remote control*-a (*ibid.*, str. 78), nato pa še na »notranjosti« *telefona*:

»Kajti pred vsemi dispozitivi, ki nosijo to ime v modernosti, je telefonska *téchné* na delu znotraj glasu in pri tem množi pisavo glasov brez instrumentov, kot bi dejal Mallarmé, pri čemer gre za mentalno telefonijo, ki s tem, ko v *phoné* vpiše oddaljenost, distanco, razliko in uprostorjenje, hkrati vzpostavi, prepove in zabriše takoimenovani monolog.« (*Ibid.*, str. 82.)

Učinek cepitve, se pravi gramofonizacije, se ne konča z enostavno vzpostavitevijo razlike ali razmika med zunaj in znotraj, temveč ta učinek *a priori* že nastopa kot telegramofonizacija (*ibid.*, str. 90), ki aficira samo notranjost. Ta cepitev v prvi vrsti pokaže, da ločnica med zunaj in znotraj nikoli ni bila enostavna in enoznačna; še več, pokaže, da je bila ta ločnica umetni konstrukt, ki je skušal prikriti operacijo nenehne transgresije meje v obe strani. Glas mora biti najprej grafija, da bi bil glas: brez razlike v svoji strukturi bi nikoli ne zazvenel. Možnost zabeleženja, gramofoniziranja glasu je pogoj njegove možnosti. Ker pa je zabeleženje glasu pravzaprav njegova izguba, je ta možnost hkrati njegova nemožnost. Znamek kot zaznamek je tako vedno že zaznamovan s to razliko do samega sebe. Toda natanko ta razlika ga šele konstituira kot znamek.

Ker je vselej zaznamovan, je vsak znamek *vedno* že grafem. Potemtakem je fonem *vedno* že grafem. Potemtakem je pisava pred govorom.⁹

9. Na tem mestu vidi Derrida možnost tematiziranja, za katero je pripravljen zastaviti svoje ime. Zato mora spregovoriti v prvi osebi: »Zdi se mi, da ta strukturna možnost biti odvzet referentu ali označencu (torej komunikaciji in svojemu kontekstu) naredi

Navedeno sledi iz spoznanja, da je pogoj vsakega znamka njegovo *izvorno ponavljanje*, tj. možnost ponavljanja v odsotnosti označenca, referenta ali intence pomena. Še preden je znamek nečesa, je znamek že zaznamovan z drugimi znamki; še preden je en znamek, sta že dva znamka. Eno nastopi šele po in za dve, dve je pred ena. Ponovitev torej predhodi enostavnosti. Enotnost sleherne označevalne forme je odvisna od te strukture izvornega ponavljanja, ki ne privede do modifikacije ali restitucije izgubljene prisotnosti in ni ponovitev prisotnosti, temveč izpostavi njen zlom, njeno spodletelost, njeno radikalno odsotnost. Skozi pripoznanje te absolutne alteritete se ponavljanje šele konstituira kot ponavljanje. Ta zlom in odsotnost namreč vzpostavlja prostor, ki povezuje ponovljeno in ponavljano. Ali drugače, prisotno z vzpostavitvijo prostora za vpis ponavljanja najde svojo možnost v lastni nemožnosti.

Vpis ali uprostoritev je vselej odprta možnost odtegnitve in cepitve, ki mora ostati nezvedljivi del strukture vsakega znamka. Vpis in ponavljanje sta neločljiva. Derrida sam pove, da gre pri takšnem pojmu ponavljanja za določeno transcendentalnost (*ibid.*, str. 126), ki spodkopava avtoriteto koda kot končnega sistema pravil. Grafemska struktura vnaša strukturno nezapolnjenost, strikturo, ki omogoča polnost s tem, da jo onemogoča, se pravi s tem, da pušča strukturo odprto. Zaznamek namreč ne le bazira na asemičnem prostoru svojega vpisa, temveč hkrati tudi na odtegnitvi tistega, kar znamek omogoča. Znamek se, povedano drugače, vpisuje skozi svoj lastni zabris. Fenomenalnost znamka je tako vselej problematična, ker ima znamek strukturo sledi:

»Znamek se briše, izgine v pojav tistega, kar ni on sam – v svoj nadomestek. V aficiranju sebe z zaznamkom, z označitvijo svojega lastnega mesta

iz vsakega znamka, tudi če je oralen, grafem na splošno... In ta zakon bomo razširili tudi na sleherno 'izkustvo' nasploh, če je dognano, da ne obstaja izkustvo *čiste* prisotnosti, temveč zgolj izkustvo verig diferenciranih znamkov.« (»Signatura dogodek kontekst«, str. 129.)

spočetja se znamek sam vpisuje vase, se reflektira znotraj sebe v formi tistega, kar ni on sam. Znamek je heterogen znamku.« (*The Tain of the Mirror*, str. 222.)

Znamek si torej odpre in hkrati odtegne pogoje svoje možnosti. Vse to stori v eni sami in isti gesti. Toda to odprtje/odtegnitev je »prostor za možnost resnice kot *adequatio* ali *homoiosis*« (*ibid.*, str. 223), pa tudi možnost za razlikovanje med pojavljanjem in pojavljajočim se.

Paradoks, ki ga je potrebno v zvezi z Derridajevo koncepcijo strukture/strikture ponavljanja vzeti nase, je, da mora biti nezvedljivost odtegnitve in cepitve znamka ponovljiva. Iz česar sledi, da ponavljanje ni več sekundarna in nebitvena operacija, temveč je izvorno ali, bolje, je *praizvorno* in *konstitutivno*. Ponavljanje ima primordialno strukturo, ki je nepogrešljiva tako za možnost kot za nemožnost vsake avtoafekcije. Takšno ponavljanje določa strukturo reprezentacije. Toda ker ponavljanje stremlji k izvorni polnosti, *obenem* pa mu zavoljo njegove diferencirane narave vedno znova spodleti pri nameri, da bi jo dosegel, je ta izvorna iteracija pravzaprav alteracija izvora. Derrida to vez utemeljuje tudi z etimologijo besede: *iter*, »ponovno«, izhaja iz *itara*, kar v sanskrtu pomeni »drugi« (*ibid.*, str. 126). Tako je izvorno ponavljanje znamka *obenem* njegova restitucija in navezava na njegovo drugost. Odprtje drugosti v izvornem ponavljanju na ta način direktno implicira cepitev polne prisotnosti. Zato je nezvedljiva odsotnost, drugost, ki jo je moč prepoznati v pisavi, nujno izvorna ravno zato, ker je testamentarna. Na to dimenzijo navaja tudi Derridajevo ugotovitev, da je za idealnost Husserlove *Bedeutung* ključna prav njena strukturno testamentarna vrednost.¹⁰

10. Nobena dejanska eksistenca ne more brez idealnih objektov, saj so ti bistveno odvisni od nečistosti ponavljanja: »Reprezentacija ponavljanja idealnega objekta ostaja bistveno odvisna od realnega objekta, tako kot tudi pisni znak.« Rudolf Bernet, »Derrida et la voix de son maître«, v *Revue philosophique*, št. 2, PUF, Pariz, april/junij 1990, str. 158.

Utor in frivolnost

Tezo o primordialni strukturi ponavljanja Derrida razvija na več mestih in iz različnih izhodišč. Omenili bomo le dva primera. Prvi zastavek te strukture najde v Freudovi hipotezi o utorih oziroma udrtju poti, ki jo Freud razvija v obsežnem spisu iz zgodnjega obdobja (*Entwurf einer Psychologie*, 1895). S to hipotezo Freud odgovarja na v njegovem času uveljavljeni razloček med spominskimi in zaznavnimi celicami. Novost, ki jo vpelje, je, da za spomin niso odgovorni nevroni zaznavanja, se pravi prepustni nevroni, ki ne ohranjajo vtisov, temveč nevroni, ki »mreže dotikov zoperstavljaajo kvantiteti dražljajev« (»Freud in scena pisave«, str. 54). Ti slednji ohranjajo vtise. Spomin kot bistvo duševnosti je tako »odpor pred in s tem odprtje za vdor sledi«, njegov vir pa so razlike med utori, ki jih puščajo vtisi. Temelj spomina torej niso pozitivne vrednosti, temveč mrežna, lahko bi rekli strukturalna diferenciacija med vrednostmi. Prednost te razlage je v tem, da abstrahira od kvantitativne podlage in se v zameno za to opira na razlike med kvantitetami, s tem pa tudi na njihove časovne razlike: na diskontinuiteto in periodo. Spomin torej temelji na razlikah in časovnih zamikih, a ne le zato, ker utor ne zadošča zanj, temveč zato, ker »čisti utor ni možen brez razlike«. Spomin ima strukturo sledi, ki zaznamuje razlike med utori, a nikoli v celoti ne rekapitulira samega utora. Toda to izmikanje utora *kot takega* naredi za izmikajočo se tudi razliko med utori, ki zato nikoli ne nastopa kot pozitivna razlika. Spomin tvorita kvantiteta dražljaja in pogostnost ponavljanja vtisa: »Obstajajo le diskretna ponavljanja in kot taka delujejo zgolj skozi diastemo, ki med njimi ohranja razmik.« (*Ibid.*) Spomin je potemtakem karseda daleč od zaznave nečesa nekoč prisotnega, skladno s tem pa tudi ni več niti zavest o nečem prisotnem niti transparentna zaznava nekoč prisotne kvalitete. Po Derridaju je s tem Freud formuliral gibanje razlike. Gre za gibanje, ki ščiti življenje s tem, da odloži nevarne investicije. Odlog konstituira življenje, odlog je na

začetku življenja. Velja pa poudariti, da je potrebno razliko misliti »preden pride do ločitve med diferiranjem kot odlogom in diferiranjem kot aktivnim delovanjem razlike« (*Glas in fenomen*, str. 94). In natanko do tega uvida pride Freud tisti hip, ko je razliko odtegnil naturalistični in fenomenološki perspektivi. Na enak način kot obstaja razlika pred razliko, obstaja tudi ponavljanje pred ponavljanjem nekega prvič, tj. izvorno ponavljanje:

»Mar ni to že ovinek (*Aufschub*), ki vzpostavlja razmerje med ugodjem in realnostjo? Mar ni to že smrt v načelu življenja, ki se pred smrtjo lahko brani zgolj z *ekonomijo* smrti, mar ni to razlika, ponavljanje, pridržek? Kajti ponavljanje ne *vznikne* ob prvem vtisu, njegova možnost je že tam, v odporu, ki ga *prvikrat* nudijo duševni nevroni. Odpor sam je možen le, če nasprotje moči traja oziroma se izvorno ponavlja. Sama ideja tega *prvikrat* je tista, ki postaja enigmatična. [...] Življenje je že ogroženo s strani izvora spomina, ki ga konstituira, in utora, ki se mu upira, s strani vdora, ki ga lahko zajezi zgolj s tem, da ga ponovi.«¹¹

Ponavljjanje je ekonomija smrti, ki ščiti ekonomijo življenja, možnost ponavljanja pa ni nekaj sekundarnega, temveč je izvorna, tj. *vedno že* preči vsak vtis oziroma odpor duševnih nevronov. Možnost odpora je odvisna od možnosti ponavljanja. Ponavljjanje se je »pričelo v tem *prvikrat* stika med *dvema* silama« (*ibid.*). Ponavljjanje ima torej pri Freudu formo razlike. Zadnja formulacija je ključna, ker poudarja navzočnost ponavljanja ali razlike na samem izvoru, s čimer je ovržena naknadnost zaščite, ki si jo življenje po potrebi priskrbi. Zamuda (*Verspätung*), naknadnost (*Nachträglichkeit*) in odlog (*Aufschub*) ne nastopajo za neko možno prisotnostjo, temveč izključno skupaj z njo: a čeprav jih moramo misliti kot pogoj (ne)možnosti prisotnosti, so njen pogoj, toda niso pred njo.¹² Zato so izvorni,

11. »Freud in scena pisave«, str. 55.

12. Na ta način ne obstaja niti nek prisotni tekst na splošno niti zavestni tekst niti tekst, ki bi bil zapisan nekje drugje in ki bi mu rekli *nezavedni tekst*: »Nezavedni tekst so že stkale čiste sledi, razlike, v katerih se združujeta smisel in moč, je nikjer prisotni

hkrati pa rušijo mit o vsaki izvorni prisotnosti, nasebnosti in prisebnosti. Izvorno ponavljanje torej vnaša pretres vsake enostavne izvornosti; zamuda, odlog in razlikovanje so termini, ki – izvzeti iz tradicionalne in običajne rabe – vključujejo to napetost do izvora. In Derrida vsled odkritja »nezvedljivosti tega 'z zamudo'« Freuda razglasi za misleca razlike. To je razlog, da dekonstrukcijska kritika Freuda ni možna.

V *Mal d'archive* pride Derrida skozi analizo arhiva kot tistega momenta, ki ga vsak tekst že predpostavlja, do enakega sklepa. V arhivu se logika ponavljanja teksta zlije z ekonomijo gona smrti, z destrukcijo teksta, kajti sama možnost arhiviranja je *a priori* neločljiva od možnosti pozabe. Arhiv je možen le, če *a priori* deluje proti samemu sebi: arhiv je arhiv le, če vzema nase moč pozabe in izgube spomina. Ker spodkopava svoje lastno, je arhiv – tako kot pisava, saj arhiv deluje po logiki grafije na splošno – na strani *hypómnesis* in ne na strani *mnéme*.

Opozoriti pa velja še na naslednje. Z ozirom na prasled je po Derridaju razlika med močjo in smislom izvedena ter je delo metafizike prisotnosti. »Če se umestimo v *danost oziroma učinek ponavljanja*, v prevajanje, v očitnost razlike med močjo in smislom, potem ne le zgrešimo Freudovo izvorno namero, ampak zabrišemo jedro razmerja do smrti.« (»Freud in scena pisave«, str. 68.) Kajti »moč proizvaja smisel (in prostor) zgolj z močjo *ponavljanja*, ki jo izvorno naseljuje kot njena smrt« (*ibid.*). Derrida ugotavlja, da tako kot Nietzsche tudi Freud reflektira moč iz razlike in ne obratno. To Freudu omogoči, da misli ponavljanje kot izvorno, da tematizira ponavljanje, ki predhodi ponovljenemu »prvikrat«, slednje pa se konstituira in misli šele skozi akt svoje ponovitve.

tekst, ki ga konstituira arhivi, ki so vedno že transkripcije. Ki so vedno že izvorni odtisi. Vse se prične z reprodukcijo.« (*Ibid.*, str. 65-66.) Cf. »Razlika«, v *Izbranih spisih*, str. 20.

Drugi primer formuliranja primordionalnosti ponavljanja Derrida odkrije v Condillacovem *Eseju o izvoru človeških spoznanj*. Znak je namreč za Condillaca zgolj *ovinek*, izkustvo kot ovinek. Nastopi v trenutku, ko umanjka percepcija prisotnega objekta oziroma ko umišljanje to percepcijo oddalji. To pa za Condillaca ne pomeni, da so praktična spoznanja povsem indiferentna do znakov in da postanejo slednji nepogrešljivi šele pri teoretskih spoznanjih. Nasprotno, zahteva po znakih je izvorna, saj znaki klasificirajo in pojasnjujejo, zato so na delu že v sami percepciji. Še več, raba znakov je po Condillacu načelo, ki »razvije klico vseh naših idej«. ¹³ Iz te vloge znakov nato izhaja posebno mesto umetnosti pisanja pri povezovanju idej. Med umom, občutjem in instinktom tako obstaja zgolj stopenjska razlika.

Toda možnost jezika oziroma zgodovina semiotičnih sistemov je za Condillaca v resnici zgolj predpriprava za nek *coup de génie*, za vznik enostavnega duha, ki izumi nekaj novega. Genij izumlja po načelih analogije in umišljanja, s čimer zagotavlja naravni napredek, tj. razvoj naravnega reda. Izum zato ni razumljen kot prelom in odmik od naravnega reda, temveč je le-temu podrejen in možen edino v njem. Tako je tudi umišljanje operacija, ki skozi analogijo in ponavljanje obelodanja tisto, »kar je bilo tu, ne da bi bilo tu« (*ibid.*, str. 63). Potemtakem gre za reprodukcijo, ki »proizvede izgubljeni objekt percepcije«. Toda natanko to, kar je omogočilo napredek, omogoči tudi odklon od njega, tj. frivolnost. In če je Condillac videl ključni prispevek svojega *Eseja* v teoriji in analogiji znakov, potem kasneje do tega svojega stališča zavzame distanco: »preveč sem stavil na znake« (*ibid.*, str. 89). Vzrok za to distanciranje je spoznanje, da so znaki zgolj arbitrarni, medtem ko je pomen znaka vezan na institucijo, v katero je znak vpet.

»Naj sledimo razvoju ponavljanja, ki zagotavlja prehod od percepcije k umišljanju in od enega znaka k drugemu: poteka proti svobodi,

13. *L'archéologie du frivole*, Galilée, Pariz 1990, str. 31.

spontanosti avto-afekcije, tako da je edini resnični znak, dovršeni znak, znak, ki teleološko podaja vsak naravni ali naključni pomen, znak institucije. *Esej* opisuje ta teleološki proces, Condillac pa ga obelodani šele naknadno.«¹⁴

Derrida bo v svojem branju sledil tej premestitvi tematskega vztrajanja na pojmu znaka. Pri Condillacu frivolnost nastopa znotraj prisotnosti kot njena grožnja. In sicer s tem, da prisotnost razcepi na dve ponavljanji, na ponavljanje identitete ideje in ponavljanje identitete besede. To razliko Condillac utemelji na kvantiteti sile vezi, pri čemer vezanje idej, nasproti Locku, po njem ni možno brez vezanja znakov. Frivolnost nastopa v odmiku od označevalca oziroma iz gube na samem označevalcu kot njegovi nereprezentabilni identiteti. In Derridajev sklep:

»Veriga znakov ni le nadstrukturna, temveč je po svojem načelu formalna. Organizirala bo material in razvila, distribuirala seme. Njena operacija je vselej dojeta skladno s tem nasprotjem med materialnim in uporabo.« (*Ibid.*, str. 92.)

Ključni Condillacov uvid je, da se »meja med obema ponavljanjema znotraj samega ponavljanja ne more obnoviti, izraziti oziroma priti do pomena brez tega, da zasnuje prav tisto, kar izključuje« (*ibid.*, str. 138 ff). Frivolnost korenini v tej notranji cepitvi ponavljanja. Je torej označevalec, ki ni označevalec, oziroma je izpraznjeni, neoznačevalni in neuporabni označevalec, presežek/manko označevalca. Cena, ki jo moramo plačati za to, da bi utekli frivolnosti, je v tem, da vzamemo nase semantično tveganje neidentitete. Poleg tega Condillacova ločnica med frivolnim in nefrivolnim sovpada z ločnico med

14. *Ibid.*, str. 113. Do takorekoč istovetnega spoznanja o arbitrarni naravi znakov pride Rousseau (citirano po Benningtonovi knjigi *Dudding. Des noms de Rousseau*, Galilée, Pariz 1991, str. 86): »Resnične znake lahko torej uporabimo v prid neke napačne doktrine; znak na sebi torej ne dokazuje ničesar.«

uporabnim in neuporabnim: znak je frivolen, če ni uporaben. Condillac od tod svoj celotni napor usmerja v zapolnitev semiotike s »semantično reprezentacijo na način, da jo naveže na označevalec« (*ibid.*, str. 126).

Koncept frivolnosti, ki ga razvije Condillac, izvorno najeda sleherni znak. Ni znaka, ki ga ne bi zaznamovali učinki ponavljanja in arbitrarnosti. Sleherni znak je ne le deležen ponavljanja, pač pa ga ponavljanje šele konstituira. Bistvo znaka je, da skozi vse transmisije in deformacije, ki jim je podvržen, ostaja isti. Znak ima zato »izvorno repetitivno strukturo« (*Glas in fenomen*, str. 56), ima »strukturo izvirnega ponavljanja« (*ibid.*, str. 63).

Frivolnost je naposled pri Condillacu vezana na znak znaka, na pisavo. V tem je njeno resnično zlo in nevarnost, kajti namesto neposredne ali naravne prisotnosti vtisov imamo vselej opraviti le z relacijami in fenomeni. Nasproti temu Condillac poskuša priti do dobre metafizike, ki je po njem lahko le metafizika bistva in vzrokov.

Lastno ime

Po eni plati moramo odslej vztrajati na izvornosti in neizvedenosti znaka oziroma na njegovem izvornem ponavljanju. Po drugi pa moramo prezenco prezenta izpeljevati iz ponavljanja oziroma prezentacijo postaviti v odvisnost od re-prezentacije. Na prvi pogled je to skrajno radikalna konsekvence, ki bržkone precej zamaje tradicionalno refleksijo označevalne strukture ter razmerje med označevalcem in označencem. Toda ni dovolj, celo napačno je, če ostanemo pri tem prvem vtisu. V nadaljevanju bomo pokazali, da Derrida v tem sklepu ne stori drugega, kakor zaostri tradicionalno stališče oziroma pokaže, da je le-to na neki način vselej moralo vključevati gornji preobrat.¹⁵ Če na ta maneuver pogledamo s širšega zornega

15. Na kratko lahko to orišemo na primeru Derridajevega obravnavanja Husserla. Sklep,

kota, potem ne moremo mimo Gaschéja. Gasché Derridajevo razliko po eni strani prikaže kot globoko zavezano tradiciji, kajti šele v tej navezavi pride do izraza njena »novost«. Tako razlika ni zvedljiva na ponavljanje nekega motiva filozofije, temveč problematizira samo to ponavljanje. A tudi tu je Derrida po Gaschéju tisti, ki vstopa v neposredni in kritični dialog s Husserlom in Heideggerjem. Kajti Husserlovo reaktiviranje *telosa* zahodne tradicije in Heideggerjevo ponavljanje vprašanja biti izpostavljata »bistveno singularnost edinstvenega dogodka same filozofije«. ¹⁶ Po Husserlu in Heideggerju mora filozofija, kolikor hoče znova vzpostaviti svojo *dignitas* in se proklamirati kot *prote sophia*, znova obuditi nemišljeno. Derridajevo distanca do te zahteve ne zadeva neposredno ključnih toposov obeh njegovih največjih učiteljev, saj razlika ni toliko uperjena proti Husserlovemu *telosu* in proti Heideggerjevemu vprašanju biti; drži pa Derridajevo opozorilo, da nanju ni več zvedljiva. Derrida zagovarja neko drugo tezo: če naj bo tisto »prvič«, o katerem govorita Husserl in Heidegger, desedimentirano, ponovljeno oziroma reaktivirano, potem nujno implicira možnost ponovitve. Zato razlika v prvi vrsti problematizira samo to singularnost filozofskega dogodka. Povedano ima dve konsekvenci: 1. Nasproti občosti ponavljanja

da je *Gegenwärtigung* mogoče misliti le, če jo razumemo kot odvisno in zato izpeljano iz *Vergegenwärtigung*, je gotovo sklep, ki nasprotuje izrecni Husserlovi intenci, vztrajanju na čisti notranji reprezentativnosti, absolutno samoprisotni točki pomenjanja v notranjem monologu duše. Vendar pa sam Husserlov opis gibanja temporalizacije spodbija koncept vase zaprte in samozadostne notranjosti ter implicira ireduktibilno odprtje navzven; s tega vidika gornji sklep ne prihaja v kolizijo s Husserlovimi razvijanji (*Glas in fenomen*, str. 57). Znova se Derrida ne postavlja nasproti, temveč ob bok tradicionalnim konceptualizacijam.

16. Rodolphe Gasché, »The Law of Tradition«, v *Inventions of difference*, str. 80. Gasché v tem oziru mišljenje razlike distancira – seveda ne v smislu pretrganja, temveč v nekem minimalističnem oziru – od mišljenja v Husserlovem smislu kot odgovora na *telos* univerzalnosti ter od mišljenja v Heideggerjevem smislu kot razmerja do vprašanja biti. Čeprav ostaja razlika vpeta v relacijo z dominantnimi pojmi tradicije, pa izpostavlja množstvo heterogenosti, ki jih nobeno izmed omenjenih polj ne more zapopasti.

Derrida zagovarja njegovo singularnost, kar pomeni, da v ponavljanju istega vselej nastopa minimalna razlika, ki je pogoj možnosti in nemožnosti taistega istega. 2. Nasproti neponovljivosti singularnega se Derrida postavi na stališče, da singularnost skozi ponavljanje ohranja svojo enkratnost natanko in šele na točki, ko je videti, da jo nepovratno izgublja.

Toda izvorno ponavljanje, ta nezvedljivi zaplet singularnega in občega, ni ekskluzivnost, ki bi se pokazala le v izjemnih ali zelo specifičnih fenomenih. Nasprotno, vsaka prezenca, vsaka enostavna entiteta, vsaka homogenost, a tudi vsaka idiomatskost je z njo že zaprečena.

»Kakor hitro obstaja znamek, se pravi možnost ponavljanja, kakor hitro obstaja govornica, stopi na prizorišče splošnost, idiom pa paktira z nečim, kar ni idiomatično; z občim jezikom, s pojmi, zakoni in splošnimi normami.« (*Points de suspension*, str. 213.)

Znameniti primer takšne ponovljive singularnosti, nenavadnega pakta med singularnim in občim, idiomom in neidiomom, je *signature*. Oglejmo si jo pobliže.

Če naj že na začetku tvegamo prvo definicijo signature, potem bi se ta bržkone glasila, da je signatura pisani znamek lastnega imena.¹⁷ Ker pa sedaj vemo, da je znamek vselej zaznamovan s podvojitvijo in da je pisava na splošno ponovitev označevalca, bo tudi signatura

17. V tem razdelku bo torej govora o signaturi, njeni avtentičnosti in njeni legitimnosti. Zato sem primoran vnaprej razglasiti, da moja signatura pod omenjeni razdelek ne bo pristna. Začetni del argumenta glede logike signature dolgujem Geoffreju Benningtonu, ki je kar v dveh svojih knjigah signaturi namenil posebno poglavje (»Derridabase«, v *Jacques Derrida*, str. 140-156, in *Dudding*, str. 99-123). Predvsem zadnje delo je pravzaprav v celoti posvečeno vprašanju signature v Rousseaujevih tekstih, pri čemer se Bennington v svojem pristopu zgleduje predvsem po Derridajevem tematiziranju signature v Nietzschejevih tekstih (cf. Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Pariz 1984).

globoko vpeta v igro ponavljanja. A v to igro ne bo nič manj vpeto tisto, česar znamek je signatura: *lastno ime*. Tudi lastno ime je pravzaprav vselej že v poziciji znamka. Zagotovilo naj bi prehod med govorico in svetom v tisti meri, v kateri naj bi označilo konkretnega individuuma in obenem omogočilo transmisijo te oznake. Lastno ime je torej znamek in signatura je znamek tega znamka. Toda če signatura takoj eksponira svojo podvojeno strukturo, potem lastno ime vzbuja vtis instrumenta govornice, ki zagotavlja neposredno zaznamovanje individuuma, povedano drugače, omogoči njegovo poimenovanje. Zdi se, da gre v tem primeru za poimenovanje, ki ne potrebuje nobenega posrednika in ne ubere nobenega ovinka na poti do poimenovanega. Zdi se tudi, da je lastno ime sicer vpeto v jezik kot sistem razlik, da pa je nekako v njegovi moči, da označuje na neposreden in zato nedvoumen način navkljub temu, da participira na diferenciaciji, ki se odvija znotraj jezika. Videti je tudi, da neposrednost zaznamovanja, s katero se kiti lastno ime, ublaži ali celo izniči učinke diferenciacije, ki jim je podvrženo. Že Platon je v *Kratilu* (388 C) analiziral možnost tega, ali je čistost imena zares prototip govornice oziroma njen *télos*, ki razloči bistvo.

Toda evidentno je, da lastno ime označi nekega individuuma s tem, da ga loči od drugih. Če naj poimenuje, potem mora vpeljati razliko do drugih imen, tj. razliko znotraj množstva poimenovanega. To ločevanje potegne za seboj zaznamovanost lastnega imena z drugimi lastnimi imeni. Zato je lastno ime vselej že nelastno: smiselno je le skozi oponiranje drugim imenom, funkcionira le, če je del mozaika lastnih imen, del zbira enot, ki v svoji samozadostni indiferentnosti predpostavljajo medsebojno opozicijsko razmerje do drugih lastnih imen. Zato lastno ime ni imuno na razliko. Ne le, da se ne izogne razliki, brez nje bi bilo lastno ime povsem nesmiselno. Lastno ime je torej diferenciacija, temelji na razliki do drugih lastnih imen. Toda nič manj ne temelji na razliki do svojega nosilca.

»Če naj bi obstajalo neko resnično lastno ime, potem bi moralo obstajati eno samo lastno ime, ki pa bi samo ne bilo neko ime, temveč čisto poimenovanje drugega, čisti absolutni vokativ, ki bi ne poimenoval, kajti klicanje po imenu implicira distanco in razliko, temveč bi se izrekal v prisotnosti drugega, ki bi ne bil drugi itd.« (»Derridabase«, str. 102.)

Lastno ime naj bi torej zagotovilo enotnost in edinstvenost poimenovanega subjekta. Vendar pa temelji na diferenciaciji in je nemara celo njen prvi nosilec. Derrida v *O gramatologiji* posveti celo poglavje (»Vojna lastnih imen«) specifičnemu fenomenu lastnega imena, ki ga je pri plemenu Nambikwara odkril in v *Žalostnih tropih* opisal Lévi-Strauss. Raba lastnih imen je namreč pri njih prepovedana: člani plemena sicer imajo imena, a teh se ne sme izgovarjati, ostati morajo skrivna. Prepoved se torej nanaša na samo izrekanje lastnih imen. Ker pa je lastno ime po definiciji oznaka »pripadnosti in jezikovno-družbena klasifikacija« (*O gramatologiji*, str. 141), prepoved rabe »lastnih imen« članov plemena Nambikwara govori v prid tezi, da njihova imena niso lastna imena v strogem pomenu besede, temveč so prej neka entiteta, ki zapolnjuje in v določeni meri tudi izpolnjuje funkcijo lastnih imen. Bistvo lastnega imena v običajnem pomenu besede, ob čemer še ne vemo, ali je ta pomen tudi »pravi« in »edini«, je namreč v njegovi eksplicitnosti, v njegovi obelodanjenosti, skratka v njegovi javni rabi.

Izhodišče Derridajeve razprave o tem problemu je konstatiranje nekega dejstva, ki je za Lévi-Straussa samoevidentno: »Pisava obstaja od tedaj, odkar je znotraj sistema prečrtano lastno ime, 'subjekt' obstaja od tedaj, odkar se proizvede to izbrisanje lastnega, se pravi od pojavitve lastnega in od prvega svitanja govorice.« (*Ibid.*, str. 137.) Samoumevnost, celo *a priori* univerzalnost te trditve Derrida postavi pod vprašaj skozi analizo omenjene prepovedi rabe lastnega imena. Kajti če so bila lastna imena prepovedana, potem je ta prepoved že nekaj izvedenega: lastno lastnih imen je že moralo biti odloženo, produkcija lastnih imen je morala sovpasti z njihovim zabrisom.

Pripoznanje izvedenosti lastnega imena pa je pravzaprav pripoznanje izvorne operacije produkcije/brisanja, izbrisa kot konstitucije, ki ima formo pisave nasploh. Povedano drugače, je pripoznanje tega, da je bilo »lastno ime vselej možno zgolj skozi svoje funkcioniranje v neki klasifikaciji in torej v nekem sistemu razlik, v pisavi, ki ohranja sledi razlike« (ibid., str. 138). Diferenciacija lastnih imen je možna le na temelju diferenciacije na splošno. In bržkone se je teater prikrivanja lastnih imen pri Indijancih Nambikwara navezoval na to razliko pred razliko, ki je vse prej kot enostavni, čisti, homogeni in nenasilni akt. Poimenovanje oseb je prvo nasilje, je nasilje govorce, ki individuuma že vpiše v sistem razlik. Ta vpis implicira odpoved vsaki enostavni samoprezenci, implicira vselejšnjo vpetost v diferenciacijo. Prav to nasilje pa je, kot smo videli, temeljna gesta, na kateri sloni prapisava:

»gesta pranasilja, izgube lastnega, absolutne bližine, samoprisotnosti, v resnici izgube tistega, česar nikoli ni bilo, samoprisotnosti, ki ni bila nikoli dana, temveč se je o njej sanjalo, in ki je bila vselej že razdvojena, ponovljena ter je bila sposobna pojaviti se zgolj v svojem lastnem izginotju« (ibid., str. 142).

Na to gesto, gesto pranasilja kot praizvorne notacije ali pisave nasploh, se nanaša obravnavana prepoved.¹⁸ Preobrat, ki ga v struk-

18. Derrida bo izčrpno analiziral dejstvo, da pride do kršitve te prepovedi in do »vojne lastnih imen« – vojne, ki ima »feministično« zasnovo, saj so jo sprožile deklice –, se pravi do razkrivanja lastnih imen po prihodu tujca, etnologa. Tujec transformira perspektivo prostora lastnih imen in tako odpre pot načetju prepovedi. Od tod se porodijo vprašanja nasilja nasploh, etnocentrizma in nasilja teorije: »Smrt absolutno lastnega označevanja, ki v govorici pripozna drugega kot čistega drugega in ki ga izpostavi kot to, kar je, je smrt čistega idioma, ki je prihranjen za nekaj edinstvenega. Nasilje prapisave, nasilje razlike, klasifikacije in sistema oznak kot prostor njegove možnosti predhodi morebitnosti nasilja v običajnem in izvedenem smislu...« (Ibid., str. 140.) Dodatna, s tem neposredno povezana pomenljivost opisane prepovedi rabe lastnih imen, ki, kot pokaže Derrida, implicira prakticiranje pisave nasploh oziroma prapisave, je v tem, da Indijanci Nambikwara pisave v utečenem pomenu besede pravzaprav sploh ne poznajo in jih je Lévi-Strauss zato prišteval k tako

turalno analizo tega fenomena vpelje dekonstrukcija, pa je sedaj v tem, da to nasilje ne vznikne po stanju nedolžnosti, temveč je že na delu znotraj njega ter je bilo v njem le odloženo. Nasilje pisave je torej praizvorno in ni naknadni pojav: izvor (bodisi naravega bodisi družbenega stanja) ga že predpostavlja in se konstituira skozenj.

Lastno ime lahko torej enotnost, ki naj bi jo zagotovilo, ohranja le skozi diferenciacijo. Se pravi, da lastno ime subjekt, ki ga poimenuje, najprej oropa za njegovo lastno, obenem pa subjektovo identiteto podvrže igri razlik. Tako najprej zabriše lastnost, ki jo obljublja in ki naj bi jo spoštovalo. Potemtakem lastno ime ni najprej lastno, temveč je v prvi vrsti razlastitev lastnega. Ta razlastitev ali ločitev od lastnega pa je temeljna odlika vsakega znamka. Zato se kot vsak znamek tudi lastno ime strukturira okoli določene odsotnosti oziroma točke preloma z virom. Le na ta način si lastno ime zagotovi pogoje funkcioniranja v odsotnosti tistega, česar znamek je. Če ime ne funkcionira v tej odsotnosti, potem to ni lastno ime. To funkcioniranje v odsotnosti nosilca imena pa vključuje možnost smrti tega nosilca. Še več, lastno ime naznačuje smrt tega nosilca, mora ga preživeti, zato je dobesedno »anticipirani spomin nekega prihodnjega izginitja«, pravi Bennington. Omenjena odsotnost torej ni (empirična) nujnost, temveč (formalna, nujna) možnost, ki zato ni niti posledica niti fundament strukture lastnega imena. Toda brez te minimalne možnosti bi lastno ime ne zaživelo kot lastno ime, zato je ta možnost *nujna možnost*. Zato neprepoved v enaki meri kot prepoved, ki se nanaša na rabo lastnih imen, temelji na operaciji zabrisa lastnih imen:

»Neprepoved, *zavest* ali razkazovanje lastnega imena zgolj obnovi oziroma razkrije bistveno in nepopravljivo nelastnost. Ko se v *zavesti* ime *izreka* kot lastno, se že razvršča in se *skozi imenovanje* briše. Je že zgolj *samo-izrekajoče/takoimenovano* [soi-disant] lastno ime.« (*O gramatologiji*, str. 139.)

imenovanim »družbam brez pisave«. Derrida bo ta pojem predočil kot pleonazem in kot rezultat etnocentričnega pojmovanja pisave.

Signatura

Dvojnost lastnega imena je potemtakem v tem, da natanko tisti znamek, ki me identificira in loči od drugih subjektov ter tako označi moje lastno, zaznamuje tudi mojo smrt in me oropa življenja, tistega, kar mi je najbolj lastno. Lastno ime je znamek, ki naj bi zagotovil subsistenco moje osebe. To pa lahko stori le, če mi odtegne trenutek moje prezence, me oropa za tu-in-zdaj mojega bivanja. V primeru, da tega ni zmožno storiti, to ni lastno ime. Ime je lastno le, če omogoča izgubo lastnega, kajti skozi izgubo to lastno omogoči. Skratka, lastno ime je znamek identitete nekega osebk a le, če naznači nepovratno izgubo njegove identitete. V eni in isti gesti mora storiti oboje. Tako lastno ime poimenuje na nek edinstven način; a edinstven

»v nekem drugem smislu kot v smislu singularnosti, ki ljubosumno čuva svojo lastnost nenadomestljivega subjekta v lastnem imenu avtorja ali lastnika, v zadostnosti jaza, ki ga varuje njegova signatura.«¹⁹

Kot izhod iz te težave lastnega imena nastopi *signatura*. In sicer tako, da deluje na neki drugi ravni, da vpelje nov red. Zato signatura ni le pripomoček, podaljšek lastnega imena. Po eni strani je res, da signatura ponuja izhod lastnemu imenu na točki, ko je njegova funkcija okrnjena. Po drugi strani pa signatura nadomešča lastno ime tam, kjer slednjemu spodleti. V momentu transmisije, v trenutku, ko prostor in čas predstavljata težko obvladljivo razliko, se namreč lastno ime znajde v zagati. Signatura naj bi storila dvoje. 1. *Signatura*, avtorjev podpis, ima nalogo zavarovati edinstvenost lastnega imena. 2. *Signatura* naj bi restituirala to tu-in-zdaj, ki ga lastno ime ne uspe zagotoviti. Signatura je namreč vezana na določen kraj in določen trenutek prezence določenega subjekta. Signatura je mrtva tvorba, ki pa rezumira živo prezenco določenega subjekta v prostoru in času. Šele ko je pospremljen s krajem in datumom, dobi podpis status

19. »En ce moment même dans cet ouvrage me voici«, povzeto v *Psyché*, str. 164.

signature. Tudi v primeru, da do te puntuacije *de facto* ne pride, je podpis lahko kljub temu še vedno dojet – pogosto je to povsem samoumevno – v tesni navezavi na določeno lokalnost in temporalnost ter ima kljub temu status signature. Povedano drugače, pogoj signature, njeno bistvo je, da uteleša singularni dogodek. Signatura fiksira to singularnost, jo dokumentira oziroma zabeleži. S tem predstavlja faktično presečišče med lastnim imenom in identiteto njegovega nosilca. Signatura tako zaznamuje, da nek subjekt tu-in-zdaj oziroma na določenem mestu in v določenem času daje svoj glas k nečemu, tj. izrazi svojo privolitev in potrди soudeležbo. Toda odlika signature ni le ta ekskluzivna vez z nekim singularnim dogodkom. V njeni moči je, da lahko ta dogodek vedno znova obudi v vsej njegovi čistosti. Signaturo odlikuje, povedano v Husserlovi govorici, zmožnost reaktiviranja dogodka, ki ga uteleša. Kar pomeni, da dogodek transformira v reproduktibilni moment s tem, ko ga je sposobna vsakokrat znova navezati na njegov vir. In to zmožnost reaktiviranja zadrži tudi skozi najraznovrstnejše transmisije tega vira.

Od kod ta zmožnost signature? Signatura uspe ohraniti vez s singularnostjo dogodka ravno zato, ker sama ni niti enostavna splošnost niti enostavna singularnost. Sama je nekakšna fantomska tvorba, ki iz dogodka naredi nek simulakrum in ga zato vedno znova obudi v njegovi singularnosti. In kot fantomska tvorba signatura temelji na paradoksnih operaciji odtrganja/navezanja na prezenco ter na ekonomiji odsotnosti/prisotnosti.

»Pisna signatura po definiciji implicira aktualno ali empirično neprisotnost podpisnika. Vendar, bomo rekli, prav tako zaznamuje in ohranja njegovo prisotno-preteklo-bit v minulem zdaj [*maintenant*], ki bo ostal prihodnji zdaj, torej v zdaju na splošno, v transcendentalni formi ohranjanja [*maintenance*]. To splošno ohranjanje je nekako vpisano, vpeto v vselej razvidno in vselej singularno prisotno punktualnost forme signature.«²⁰

20. »Signatura dogodek kontekst«, str. 139.

Signatura je torej igra dvojne odsotnosti, odsotnosti aktualnega dogodka signiranja in odsotnosti avtorja signature. Razumemo jo lahko le znotraj te igre. To dvojno odsotnost, ki je odsotnost empirične ravni, signatura premosti z *nekakšno* transcendentalnostjo, ki ima formo ohranjanja. Tu se moramo spomniti na Foucaultov očitek Derridaju, da je empirična odsotnost avtorja pri Derridaju zgolj pretveza za to, da se avtorja zapre za transcendentalne zapaha. Gornji citat sam kaže na to, da Derrida ne more biti pravi naslovnik tega očitka. Dasiravno se gibljemo po transcendentalnem polju, pa po Derridaju te transcendentalnosti ne smemo razumeti na klasičen način. Dekonstrukcija namreč govori zgolj o transcendentalnem, ki se vpisuje v singularnost signature. Signatura tako ni kratkomalo zvedljiva na transcendentalnost. Poleg tega signatura ni le premostitev določene odsotnosti, še manj njena odprava. Signatura sama zaostri dvojno odsotnost oziroma sama udejanja odtrganje od dogodka in avtorja signature. Torej je odgovorna za odsotnost tistega, česar signatura je, in šele ko je ta odsotnost prignana do skrajnosti, šele ko je ta odsotnost pripoznana kot signaturi inherentna možnost, se signatura vzpostavi kot ponovljiva in posnemljiva struktura. Kajti šele tedaj je signatura zmožna obnoviti singularnost dogodka, iz katerega je rezultirala. Zato velja, da je pogoj možnosti signature hkrati pogoj njene nemožnosti. Signatura ni nikoli čista možnost, temveč je skoz in skoz prežeta z nemožnostjo. Ne zgolj z nemožnostjo tistega, česar signatura je, temveč v prvi vrsti z lastno nemožnostjo: cepi se na empirično in transcendentalno, je v poziciji neumestljive vmesnosti med singularnim in občim.

Iz doslej povedanega izhaja, da za avtentičnost signature ni dovolj njena lastnoročnost. Prav mogoče je, da je podpisnik pravi, da pa kraj in čas signature nista prava. Ker dobi lastnoročnost svojo potrditev šele skupaj s krajem in časom udejanjenja signature, brez njiju avtentičnost signature ni mogoča. Toda ta tu-in-zdaj, ta fiksirana afirmacija subjektive prezenca je tista situacija, po kateri se odlikuje govor. Govorec in poslušalec neposredno nastopata v govoru in vse

izrečeno je zaznamovano s tem tu-in-zdaj. Iz tega tu-in-zdaj dobiva govor svojo avtentičnost in jo lahko vedno znova restituira ne s tem, da obnovi to tu-in-zdaj svoje produkcije, temveč s tem, da se lahko prilagodi novim okoliščinam in tako svoj prejšnji tu-in-zdaj transformira v nek trenutku prikladnejši tu-in-zdaj. In prav na tej točki se zaplete. Analogija med signaturo in govorom ne more biti popolna že zaradi tega, ker je signatura pisni znamek. Kot zavezana pisnemu diskurzu bi seveda morala biti prikrajšana za bistvene attribute govora, saj denimo pisava implicira radikalno izgubo tega tu-in-zdaj in je zato zaprečena z deležnostjo na neavtentičnosti. Toda ravno iz te prikrajšanosti uspe signatura – svoji grafični strukturi navkljub – restituirati določeno odličnost govora. Manko neposrednosti kot garanta za avtentičnost sprevrže sebi v prid. Čeprav mora signatura pri tem ubrati pot skozi ovinek, je prav pisna dimenzija vir njene legitimnosti. Ta posebni status signaturo postavlja za možni most med govorom in pisavo:

»Signatura ohranja z vzpostavitevnenim aktom kot aktom govornice in pisave neko vez, ki nima več statusa empiričnega naključja.« (*Otobiographies*, str. 16.)

Toda ali ni tudi signatura zaznamovana z določenim zamikom, najsi je ta še tako minimalen? Ali signatura zares zvesto reproducira govorno situacijo oziroma singularni dogodek? Signatura namreč vselej nastopi za neko izjavo ali tekstom. Vselej se naknadno prida tekstu. Kot signatura nastopi šele tedaj, ko je tekst, ki jo zahteva, že formiran. Ni namreč možno, da bi bila signatura dana vnaprej, se pravi pred tekstom. V tem primeru bi bila ta signatura brezpredmetna. Obenem pa minimalni zamik, ta zamuda in naknadnost signature postavljajo pod vprašaj njeno fiksiranost na tu-in-zdaj in njeno načelno neponovljivost ter enkratnost. Zamislimo si zelo pogosto situacijo, ko je potrebno podpisati več kopij nekega dokumenta. Tu nastopi vprašanje, katera signatura je prava in ali je sploh katera

prava. Signatura, ki je načelno neponovljiva, se v tem primeru ponavlja oziroma se daje kot večkratni posnetek same sebe. Ista signatura se ponavlja na različnih kopijah. Tu-in-zdaj, ki ga signatura fiksira, tako nastopa večkrat oziroma je samoreproducirano z nekaj časovnimi zamiki. Tako torej nimamo opraviti z enim samim, temveč z večimi enakovrednimi dogodki signature.

Naslednji primer še bolj načenja čistost singularne ponovljivosti signature. Signatura je zaznamek avtorja, ki je lasten le njemu. Kot smo rekli, je signatura lastnoročni podpis nekega človeškega subjekta na določenem kraju in ob določenem času. Toda v določenih profesijah, kjer ima masovno opraviti s signaturami, lahko pride do tega, da se podpisnik zateče k mehanični reprodukciji signature: k temu, da denimo uporablja žig s svojim podpisom. Signatura, ki je utelešena v žigu in reducirana na njen odtis, sedaj izgubi poglavitno garancijo za svojo avtentičnost. Izgubi lastnoročnost podpisnika, izgubi enkratnost svoje produkcije, saj lahko žig odtisne kdorkoli in kadarkoli. Signatura je tu vnaprej ločena od dejanskega akta signature in zapolnjena z indiferentnostjo. Tako se pretrga vez, ki znotraj signature povezuje osebo-podpisnika, akt podpisovanja in njegov čas/kraj. Zato v opisanem primeru glavni problem signature ni možnost njene mehanične reprodukcije, temveč vnaprej predpostavljena ločenost podpisnika, akta in puntualnosti signature. Ta ločenost je prignana do skrajnosti pri »elektronskem podpisu«, kjer lastnoročnost kot bistvo signature dokončno izgubi vsako relevantnost. Namesto prepoznavnih mehaničnih potez roke šteje zgolj skladnost zaporedja znakov med obema subjektoma, redukcija možnosti falsifikacije pa narekuje zapletene sisteme šifriranja. Pri tem je zanimivo, da normativna ureditev podpisniku izrecno dopušča, da svojo šifro prepusti komurkoli drugemu, ne da bi bila za to potrebna posebna pooblastila, s tem pa vso skrb in odgovornost za svoj elektronski podpis nalaga podpisniku. Odgovornost druge strani je zgolj v tem, da varuje svojo bazo podatkov, kar pomeni, da zanjo ni pomembno, »kdo« je faktični podpisnik, temveč le ustreznost šifre.

Dodajmo še en primer: določeno umanjkanje signature tam, kjer je ta običajno najbolj nesporna in evidentna. Le poredkoma vidimo, da sta knjiga ali nek tekst pospremljena z lastnoročno signaturo avtorja.²¹ Pa vendar predpostavljamo, da je knjiga najvrednejša in najbolj avtentična avtorjeva signatura, da je avtor z njo zapustil svoj napristnejši osebni pečat.²² Na tej predpostavki sloni celotna institucija avtorskih pravic, ki ščiti takšno signaturo in ki skuša zagotoviti pristnost avtorjevega dela v njegovi nadaljnji transmisiji. Tudi če denimo citiramo kak odlomek ali stavek iz neke knjige, narekovaji ali kurziva tega citata kažejo na prezenco avtorjeve signature: narekovaji govorijo o prisotnosti neke druge signature v našem tekstu. Seveda pa se poraja vprašanje, ali lahko to drugo signaturo sploh kdajkoli v celoti spoštujemo in upoštevamo? Ali sama narava teksta to dopušča? Če bi hoteli vsakokrat pri citiranju absolutno spoštovati signaturo citiranega avtorja, se pravi abstrahirati od parazitiranja, ki intendirano ali po naključju načenjajo iztrgane dele teksta, potem bi morali obnoviti celotni kontekst, iz katerega so ti deli izvzeti. Seveda je to vselej možno le v nekem delnem obsegu. Ker nikoli ni moč v celoti zagotoviti končnosti konteksta, se je potrebno zadovoljiti z njegovim nedoločenim in parcialnim odprtjem, z nujnostjo njegove netotalizabilnosti.²³ Zato za vsako citiranje velja, da je v prvi vrsti

21. Derridajev tekst »Signatura dogodek kontekst« je tu pomenljiva izjema; konča se z Derridajevim lastnoročnim podpisom, pospremljenim z opozorilom: »(Opomba: pisani-tekst te oralne komunikacije bi moral biti pred predavanjem naslovljen na *Association des sociétés de philosophie de langue française*. Takšna pošiljka bi torej morala biti podpisana. Kar sem storil in ponaredil tukaj. Kje? Tu. J.D.)«. »Signatura dogodek kontekst«, str. 141.

22. Čeprav Nietzsche v *Ecce homo* na prvi pogled trdi nasprotno (*Das eine bin ich, das andere sind meine Schriften*), pa Derrida v *Otobiographies* (str. 81 ff) pokaže, da je razcep med avtorjem in njegovim delom natanko v funkciji vztrajanja na zagotovitvi pogojev pristnosti signature. Postumna razlika med avtorjem in njegovim delom izpostavlja razcep znotraj signature, ki je zanjo konstitutiven. A o tem nekoliko kasneje.

23. Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Pariz 1990, str. 253.

prelom s kontekstom citata, kar implicira, da imata možnost citiranja in možnost parazitiranja skupne pogoje. Vsako citiranje je »citiranje zunaj konteksta« (»Derridabase«, str. 85), kar pa ne pomeni, da kontekst ne obstaja, temveč, nasprotno, da »obstajajo zgolj konteksti brez absolutnega središča sidrišča« (»Signatura dogodek kontekst«, str. 131). Vsak kontekst je namreč vpet v druge kontekste in sam poraja nove, tako da mu je določena destabilizacija vselej inherentna. Biti zunaj konteksta torej implicira biti-v-nekem-drugem-kontekstu. Ta prelom s kontekstom, ki se izteče v drsenje od konteksta do konteksta, nas takoj napoti na zapis: slednji prelomi tako s kontekstom svojega nastanka kot tudi s konteksti prihodnjih recepcij. Če hoče zaživeti kot zapis, potem mora biti sposoben obeh prelomov. Na to situacijo meri Derrida s sintagmo »ničesar ni zunaj teksta«: ni torej metagovorice ali metakonteksta, iz katerega bi lahko nevtravno motrili ali utemeljevali druge kontekste. Ni nobenega meta-kontekstualnega ali meta-diskurzivnega garanta, ki bi nedvoumno in avtentično določal stabilnost konteksta. Ali drugače, vsak kontekst in vsaka govorica že zahtevata predpono *meta-*, zato obstajajo zgolj metagovorice in metakonteksti. Gledano z vidika teksta to pomeni, da tekst spodbija vsako hierarhijo, »vsak tekst je tekst o tekstu izpod teksta, in sicer brez etabrirane hierarhije« (»Derridabase«, str. 90). Kar nadalje pomeni, da ne obstaja prvobitni kontekst ali pratekst. Povedano drugače, ta situacija je le druga plat Derridajevega vztrajanja na tem, da dekonstrukcija ne pristaja niti na obstoj transcendentalnega označenca niti na fetišizem označevalca niti na materialnost označevalca, temveč zgolj na nezvedljivo nujnost vpisa v verigo označevalcev.

Poleg povedanega je avtorjeva signatura v knjigi problematična tudi z nekega drugega vidika. Lahko bi se vprašali, kaj se dogaja s signaturo denimo v Saussurjevih *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*, ki so jih v knjižni obliki izdali njegovi učenci, kaj je z njo v Husserlovih *Predavanjih o notranji zavesti časa*, ki sta jih izdala Heidegger in Steinova, kaj je s signaturo Platonovih *Pisem* in kaj je,

to je nedvomno najbolj ekstremni primer, s signaturo v Lacanovem delu, za katerega vemo, da je takorekoč v celoti posneto na magnetofonskih trakovih, saj Lacan ni sam izdal skorajda ničesar, temveč je pooblastil Millerja, da njegovo delo obelodani v pisni obliki. Lahko si le mislimo, koliko težav, tveganja in nujnih odločitev spremlja ta prenos iz zvočnega v črkovni zapis.²⁴

Poleg naštetih primerov Bennington v *Dudding* prepričljivo pokaže, da ima vprašanje signature prav posebno mesto tudi pri Rousseauju, kar še dodatno potrjuje njegovo eksemplarnost za dekonstrukcijo. Rousseau je namreč nemalo svoje energije posvetil signaturi, se pravi zagovoru, bolje rečeno, krčeviti obrambi avtentičnosti svojih tekstov. Ostro je reagiral proti popačenjem, ki so doletela njegove natisnjene spise in goreče odgovarjal na njihove napačne interpretacije. Po drugi strani je prihajalo do določene zmede, ker se je nekatera dela pripisovala Rousseauju, medtem ko sta bila njihova avtorja dva druga Rousseauja, Jean-Baptiste in Pierre. Vrh tega so na Rousseauja letele obtožbe, da ni napisal vseh del, pod katera je podpisan (*Le devin du village*). Zaplet je šel tako daleč, da je Rousseau v nekem trenutku napisal »Deklaracijo glede različnih ponatisov mojih del«, v kateri je vsa svoja natisnjena dela razglasil za nepristna in rezultat

24. Vprašanje lahko zastavimo tudi v obratni smeri: kaj je s signaturo v tistih znanstvenih smereh ali tradicijah, ki jih izrazito določa neko lastno ime? Kot ugotavlja Milner, so predvsem v humanističnih znanostih dominantni programi povezani z dominantnostjo ene osebe znotraj tega programa. Kot zgled navaja gramatiko francoskega jezika in Meilleta, najbolj pa ga zanima primer generativne gramatike in Chomskega, pri katerem se mu zastavlja naslednje temeljno vprašanje: »ali sta ime Chomskega in njegova individualnost dejansko edini dejavnik enotnosti, ki se ohranja skozi variacije programa?« (Jean-Claude Milner, *Uvod v znanost o govorici*, str. 15.) To postavlja precejšnje epistemološke probleme (kontinuiteta znanstvenih propozicij, vztrajanje programa ipd.), v katere se tu ne moremo spustiti, ki pa jih skupaj z Milnerjevimi napotilom na Kuhna lahko povzamemo takole: »...liki močne osebnosti, izrednega človeka, z eno besedo lastnega imena se tu ponavljajo in se nekoliko nenavadno združujejo z običajno epistemologijo normalne znanosti« (*ibid.*). V tem duhu lahko tudi postavimo vprašanje, na katerega pravzaprav vseskozi odgovarjamo: kaj je z dekonstrukcijo in lastnim imenom »Jacques Derrida«?

zarote. Pristni naj bi tako ostali le še njegovi rokopisi. Rousseau se je tako z namenom obrambe svojega imena in osebnosti odpovedal tistim svojim spisom, katerih avtorstva sam ni mogel več garantirati. Kar pomeni, da se je odpovedal vsem natisnjenim delom, vsem tistim, ki so že vstopila v transmisijo. In prav pri primeru Rousseau se pokaže vsa kompleksnost in občutljivost pojmovanja signature:

»Pride pa do tega, da avtorjeva signatura ali avtorjevo očetovstvo v razmerju do tistega, kar le-ta podpisuje, nista enostavna in poenotena. Signatura se ne podpisuje pod vse v tekstu, pod katerega se podpisuje, ne podpisuje teksta v celoti in na enak način – še zlasti, ko inkriminirani stavki v knjigi, ki nosi ime svojega avtorja, ne pripadajo samemu avtorju.« (*Dudding*, str. 116-117.)

Očitno imamo v zgoraj naštetih primerih opraviti z večimi signaturami: s signaturami avtorjev tekstov in signaturami urednikov ali pooblaščenecv, ki jim je zaupana odgovornost za končno podobo tekstov. In ker ti nikoli ne morejo popolnoma zagotoviti nesporne pristnosti avtorjeve signature, ker konec koncev avtor sam ne more brezprizivno zagotoviti njene pristnosti, prihaja do novih izdaj istih del, ki praviloma vsa prisegajo na večjo zvestobo avtorjevi signaturi oziroma utemeljujejo avtorjevo prvotno signaturo. S tem prvotne signature nadomestijo nove, te pa so zopet izpostavljene novim zagatam in možnim kritikam. Toda ključni paradoks opisanih primerov je v tem, da postane avtorjeva signatura legitimna in s tem možna šele skozi te druge signature, torej je v temelju odvisna od njih. Brez njih je avtorjeva signatura kratkomalo signatura brez tistega, česar signatura naj bi bila. Avtorjeva signatura se tako naknadno, preko drugih signatur, podpisuje pod lastni tekst. To je njena edina možnost. Primarna signatura predpostavlja sekundarno signaturo ali, drugače, prisotnost sekundarne signature omogoči primarno. Ker pa teh sekundarnih signatur sploh ne bi bilo brez avtorjeve signature, ta vzajemna implikacija izpričuje nujno podvajanje signature kot take.

Tako smo prišli do razcepa signature na vsaj dve signaturi, do razcepa, ki ne rezultira v enostavno dvojnost, temveč med njima vzpostavlja zapleteno razmerje. Signatura se cepi na podpisujočo in podpisano signaturo. Ta dvojnost cepi njeno enotnost in jo s tem konstituira. Ta dvojnost signature je torej izvorna. Tako kot sta podvajanje in razcep tudi značilnosti samega teksta. Tako kot prezenco signature, je namreč težko določiti tudi čas teksta: tekst se piše v določenem obdobju. Nato se tekst ponavadi pregleduje, dopolnjuje in spreminja. In običajno se šele po tem, ko je tekst dokončan, napiše uvod ali predgovor, kar še zaplete vprašanje njegove časovnosti. Uvodi in predgovori so do teksta nasploh v zapletenem razmerju. Derrida razpravlja o razliki med obojim in o njunem razmerju do teksta v kontekstu Heglove *Fenomenologije duha* v »Hors livre« (*La dissémination*). Uvod je prvi stik med avtorjem in bralcem, je prehod med dvema momentoma: med momentom, ko avtor zaključi delo, in momentom, ko bralec vstopi v delo. Toda uvod sam je zgolj dopolnilo k tekstu, ni še tekst sam, a hkrati ni nekaj zunaj ali pred tekstom. Kot dopolnilo vnaša neizbežni zaplet med tistim »zunaj« in tistim »znotraj« teksta, zaplet med »pred« in »po tekstu«. ²⁵ Zato so po Derridaju vsi uvodi in predgovori pisani glede na njihov zabris in imajo nemogočo nalogo: prezentirati tisto, kar še ni vidno, oziroma vnaprej spregovoriti o tistem, kar bo podano šele kasneje. Iz logike sledi smo se naučili vsaj tega, da brisanje ni nikoli čista operacija: »Toda ta odštevček pušča znamek brisanja, nek *preostanek*, ki se dodaja tekstu, ki sledi, in ga ta tekst ne more več povzeti.« (*La dissémination*, str. 14.) Težko je torej reči, kdaj je tekst prisoten oziroma kaj je sploh čas nekega teksta. Toda ravno status uvoda, tega naknadnega

25. »Predgovor, napisan na koncu in postavljen na začetek – to je sicer slejkoprej normalno stanje vsakega predgovora, običajni način pisanja predgovorov, ki pa pri Heglu zadobi emfatičen, tako rekoč metafizičen pomen. Začetek in konec, ki se stikata, prostor, kjer se spenjata *après coup* in *avant la lettre* (cf. *La dissémination*, str. 26), je nemara heglovski objekt *par excellence*.« (Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I*, str. 11.)

dopolnila teksta kot uvajala v tekst, v določeni meri odkriva prezenco teksta. Na uvod, ki nastane po tem, ko je bil tekst že izoblikovan, lahko gledamo kot na edini moment, ki z ozirom na tekst vsaj približno zavzema nekaj takšnega kot je meta-pozicija. Uvod daje vpogled v ključne korake teksta, razgalja uporabljeno metodo in povzema vsebino teksta. Uvod je zato nekakšna signatura teksta in je ponavadi tudi pospremljen z datumom in krajem svojega nastanka. Ker pa je signatura teksta naposled možna šele, ko je tekst formiran, ker ne more biti dana vnaprej, je uvod v tekst že neka *proti-signatura*. Funkcija uvoda je v tem, da opraviči, ovrednoti in overi avtorjevo signaturo teksta. Tako iz nemožnosti določitve časa in prostora teksta naposled morda lahko upamo na možnost določitve samega časa in prostora:

»Čas je čas predgovora, prostor – katerega čas *bo* resnica – je prostor predgovora. Slednji bi torej v celoti zasedal *mesto* in *trajanje* knjige.«
(*Ibid.*, str. 18.)

Ali če na celotno zadevo pogledamo s širšega zornega kota, knjiga sama je moment med dvema signaturama: med signaturo uvoda in avtorjevo signaturo, ki sklene knjigo. Prva signatura obljublja knjigo, medtem ko druga potrjuje, da je bila obljuba izpolnjena. Knjiga je torej vmesni prostor med obema signaturama. Toda signatura dodatno zaplete strukturo knjige ali teksta. Signatura namreč nastopa na topičnem in tropičnem presečišču med notranjim (bistvenim) in zunanjim (nebistvenim), postavljena je na konec teksta, s svojim odmikom se takorekoč nahaja zunaj njega (cf. *Glas*, str. 12).

Signatura in resniranje

Iz povedanega se zarisuje minimalni zakon signature, njen formalni ustroj. Signatura se konstituira kot signatura šele, ko je potrjena s strani neke protisignature. Zahteva garancijo za svojo avtentičnost,

te garancije si namreč sama ne more priskrbeti. In ker se signatura sama ne more avtorizirati, ena sama signatura ne zadošča. Signatura torej zahteva ponovitev ne le zavoljo potrditve svoje avtentičnosti, temveč že zavoljo lastne konstitucije. Šele skozi ponovitev lahko govorimo o signaturi, saj se šele skozi ponovitev signatura legitimira kot signatura.²⁶ Ponovitev signature je zato ključni moment njenega konstituiranja, kar pomeni, da ta ponovitev ni naknadna duplikacija, temveč je izvorna operacija. Preden je signatura ena in eno, sta že dve signaturi. Prva signatura je zgolj obljuba druge signature, šele slednja signaturo naredi za signaturo. Seveda se ta igra ponovitve, ki je nasledek nemožnosti samoreferenčnosti, nadaljuje tudi preko te druge signature, ki prav tako zahteva protisignaturo v primeru, ko se jo postavlja pod vprašaj itd.

☐ Ker je vsaka signatura zgolj obljuba svoje protisignature, ni signatura nikoli dovršena pred protisignaturo drugega. Od tod sledi, da je razmerje med izvirnimi teksti in njihovimi kasnejšimi branji ter interpretacijami vnaprej zapleteno in da tekst sam že temelji na tem zapletu. Vstop teksta v proces transmisije ni zato nikoli nevtralen: tekst je vselej odvisen od te sekundarne recepcije, od te protisignature drugega. Od tod sam tekst vključuje moment nezvestobe do samega sebe, moment alteritete, ki mu absolutno uhaja, a je zanj konstitutivna. Razmerje popolne zvestobe med signaturo in protisignaturo bi bilo namreč za pristnost signature naravnost pogubno: vodilo bi v pomešanje z drugo signaturo, v udejanjenje popolne mimetike, ki se je je tako krčevito otepal Platon. Signatura torej ne reducira razlike do sebe, temveč to razliko, nasprotno, zahteva. Protisignatura konstituira signaturo le, če se podpisuje pod nekaj drugega; tj. prefiks »proti«

26. Brez ponovitve torej ne more biti govora o signaturi. Vsakdanja primera te ponovitve sta denimo raba plačilnih čekov in uporaba plačilnih kartic: signatura na plačilni kartici se mora ujemati s signaturo na čeku ali računu. Ta podvojitve signature je dokaz njene avtentičnosti, dokaz, ki ga sama zase ne more priskrbeti nobena od obeh signatur.

mora v protisignaturi zaznamovati določeno negotovost glede na prvo signaturo, to pa ni le morebitnost, temveč nujna možnost. Protisignatura je tako nujno signatura drugega.

»Avtor se trudi avtorizirati, se avtonomizirati skozi dokončno avtonominacijo, ki pa ima vselej potrebo po avtoriziranju s še neko zadnjo signaturo, ki je vselej signatura drugega.« (Dudding, str. 157.)

To pomeni, da tudi protisignatura vselej sloni na nekem dolgu do signature, te prve signature. Ne gre torej za indiferentno razmerje, toliko manj, ker ima omenjena zadolženost svojo zrcalno projekcijo: tudi signatura se vnaprej zadolži protisignaturi, vselej je odvisna od te protisignature, ki jo predpostavlja in anticipira. Ta recipročna zadolženost preprečuje, da bi bila signatura kdajkoli ena sama: ne obstaja signatura, temveč obstajajo le signature. Nemožnost signature kot ene/enosti je nemožnost, da signatura sama nastopi kot protisignatura ter sama izpelje svojo avtorizacijo. Naj ponovimo, da ta nemožnost ni ovira ali negativna meja vsake signature. Nasprotno, ta nemožnost šele poraja potrebo po signaturi in retroaktivno odpira možnost (prve) signature. Nemožnost avto-avtorizacije je torej konstitutivna za signaturo.

Status avtobiografije daje signaturi mesto onstran nasprotja med življenjem in smrtjo. Ko Nietzsche spregovori o dolgu, ki ga skozi pisanje svoje avtobiografije vzema nase (*Auf meinen eigenen Kredit*), ta dolg transferira tudi na svoje bralce. Natanko ta dvojni kredit tvori logiko oziroma notranji ustroj signature in protisignature:

»Signatura avtobiografije ostaja nek kredit, ki je odprt proti večnosti in ki napotuje na enega od obeh jazov – pri čemer pogodbeno zaveže brez imena – zgolj skladno z zavezo z večnim vračanjem.« (*Otobiographies*, str. 73.)

Toda če je sedaj dokazano, da se signatura konstituira skozi lastno ponavljanje, potem je z dimenzijo ponavljanja zaprečen tudi status

podpisnika. Na to Derrida pokaže ob analizi »Deklaracije o neodvisnosti«. Temeljno vprašanje je pravzaprav sila preprosto: kako podpis pod nekim deklarativnim aktom le-tega naredi za temelj neke institucije? To enostavno vprašanje nima enostavnega odgovora. »Deklaracija« je namreč tista, ki podpisnika uzakoni za podpisnika, podpisnik pa s svojo signaturo sam v enaki meri za nazaj »Deklaracijo« naredi za zakon. Tako imamo opraviti s situacijo dveh komplementarno-retroaktivnih operacij. Po eni strani akt signature instavrira podpisnika, *signatura izumi podpisnika*, po drugi pa brez njega sploh ni možna:

»Podpisnik se lahko avtorizira za podpisovanje šele tedaj, ko je enkrat prišel do konca, če lahko tako rečemo, svoje signature in v nekakšni fabulozni retroaktivnosti. Njegova prva signatura ga avtorizira za podpisovanje.« (*Otobiographies*, str. 22.)

Razlika in časovni zamik v konstituciji podpisnika glede na njegovo signaturo sta nezdružljiva z enostavnim rezom ali linearno sukcesivnostjo. Podpisnik se konstituira z zamudo, se pravi naknadno in retroaktivno skozi akt lastne signature. Ali drugače, razlika in časovni zamik sta v signaturi pojmljiva v svoji afirmativni ali konstitutivni vlogi le, če ju mislimo kot razliko. Signatura skozi svoj razcep tako izpostavi, da njen avtor pred njo še ni konstituiran, da pa tudi sama ni nikoli enostavna prezenca. Tudi »Deklaracija«, ki je tu le nek primer, prav tako ni nekaj enostavno prisotnega: je fabula kot taka, ki se umešča v razmik med obema signaturama. Tako signatura skozi razkritje neprezenca avtorja in lastne neprezenca razkrije svoje mesto, ki je sled razcepa v prisotnosti. Signatura *kot taka* je neka *chóra*.

»Ni obstajal, *de iure*, podpisnik pred tekstom Deklaracije, ki ostaja sama proizvajalec in garant za svojo lastno signaturo. S tem fabuloznim dogodkom, s to fabulo, ki implicira sled in je v resnici možna le preko

neadekvatnosti s seboj nekega prezenta, si signatura da ime. Odpre *si* nek kredit, *svoj* lastni kredit od sebe *sebi*.«²⁷

Sočasno s tem, ko signaturo dopolnjuje druga signatura, se odvija še nek drug proces. Evidentno je zahteva po dopolnilu signature z drugo signaturo ključna za konstitucijo signature. Signatura temelji na tej logiki dopolnila, po kateri dopolnilo za nazaj konstituira dopolnjeno. Toda možnost resnice in avtentičnosti signature, ki jo omogoči proces dopolnjevanja, vselej paralelno spremlja možnost njene neresnice oziroma falsifikacije. Dopolnitev signature je način, da se zagotovi njeno avtentičnost, to pa se zgodi tako, da se ne le ne odpravi, temveč celo pomnoži možnosti falsifikacije oziroma parazitiranja signature. Z vsako novo signaturo se ponovi zagata njene samoreferenčnosti. Tako ima signatura *per definitionem* katastrofični značaj. Kot vsako dopolnilo je tudi ona vnaprej vpeta v verigo dopolnil. Spričo istega razloga je imelo tudi interveniranje pisave znotraj dimenzije govora značaj katastrofe. Toda to katastrofičnost, ta moment prenasičenja in neobvladljivosti dekonstrukcija prikaže kot možnost afirmacije: resnica je možna šele, ko je možnost falsifikacije in neresnice prignana do skrajnih meja. Resnica postane možna skozi možnost izgube resnice. Logika dopolnila uteleša to protislovno strategijo, ki postavlja resnico v zapleteno razmerje z neresnico. To kajpada ni povečevanje izgube, tu ne gre za pristajanje na logiko manka ali negativnosti. Spričo pomembnosti te distinkcije, ki je temelj dekonstrukcijske ekonomije, mora Derrida spregovoriti v prvi osebi:

27. *Ibid.*, str. 23. Podpisnik torej predpostavlja ta kredit in se konstituira šele skozi akt signature. Tu se lahko ponovno skličemo na Derridajevo analizo signature v nekem »konkretnem« delu, namreč v delu Emmanuela Lévinasa. Lévinasov *il* služi za oporo pri določitvi statusa subjekta signature: »On [*il*] ni subjekt-avtor-podpisnik-lastnik dela, to je *on* brez avtoritete. Lahko bi tudi rekli, da je on *Za-imek* [*Pro-nom*], ki pušča svojo predhodno signaturo zapečaten v avtorjevem imenu, denimo E.L., ali, obratno, da je E.L. zgolj zaimek, ki nadomesti singularni zaimek, pečat, ki prihaja pred vsem tistim, kar lahko nosi njegovo ime.« (»En ce moment mème dans cet ouvrage me voici«, v *Psyché*, str. 189.) Avtoriteta in avtorstvo signature, lastnina in lástnost nasploh torej temeljijo na negotovem zaupanju v potrditev prve signature.

»To, kar predlagam, torej ni hvala izgube, je mišljenje afirmacije, ki se ne zaustavi pri izgubi oziroma ki ne dialektizira takšnih reči, kot sta izguba ali iztrošek.« (*Altérités*, str. 81.)

Vidimo torej, da signatura neposredno implicira vprašanja avtentičnosti in legitimnosti. Zato se ne gre čuditi, da zavzema signatura posebno mesto znotraj sfere prava. Pravo v resnici vlaga izjemen napor v to, da bi zagotovilo »pravost« oziroma avtentičnost signature. Kako se tega loteva? Preprosto upošteva logiko izvirnega ponavljanja, ki konstituira signaturo, oziroma pripoznava konstitutivnost razcepa signature. S pravnega vidika je tako ena sama signatura, se pravi podpis zgolj enega pravnega subjekta, brezpredmetna. Tudi če gre denimo za pogodbo med dvema ali večimi pravnimi subjekti, njihovi podpisi še ne zadoščajo za legalnost pogodbe. Pravno razmerje se vzpostavi šele, ko omenjeno signaturo ali signature dopolni neka *druga* signatura, signatura nekega drugega reda, signatura nekega drugega subjekta, ki v pravu seveda ni kdorkoli. Ta druga signatura je signatura nekega pooblaščenca, odvetnika ali notarja: subjekta, ki sam ni neposredno vključen v konkretno pravno razmerje in ki skozi to nevpetost od zunaj zagotavlja obstoj in legitimnost takšnega razmerja. Šele ta druga signatura daje garancijo, da je prva signatura avtentična. Šele s to dopolnilno signaturo se signatura konstituira kot signatura, dobi legitimnost, s tem pa se vzpostavi minimalna pravna relacija.

Takoj ko se moramo opreti na ponavljanje, takoj ko ponavljanje pripoznamo kot strukturno nujni moment konstitucije nekega elementa, imamo opraviti z razliko. Ponavljanje je vezano na določen razmik med ponavljanim in ponovljenim, na določeno prekinitev, na določen odlog, ki odpira možnost radikalne izgube vira. Zamik med obema signaturama, naj je še tako minimalen, potegne za seboj možnost, da do druge signature ne pride. Takoj ko nastopi nujnost ponavljanja, nastopi možnost tega zamika, s tem pa možnost radikalne spodletelosti signature, vključno z možnostjo njene falsifikacije. Tako

kot ločenost pisave od pisca in bralca potegne za seboj nujnost možnosti smrti, tako tudi signatura funkcionira le, če vzame nase to možnost. Tu pa se pokaže ključnost te možnosti. Signatura namreč sama ni zmožna vzpostaviti nekega drugega ponavljanja, ki bi imelo formo *ponavljanja v alteriteti*; sama ni zmožna proizvesti druge signature, preko katere bi se afirmirala kot signatura. Signatura lahko zgolj obljubi to drugo signaturo, ji daje nek kredit in s tem razodene svojo lastno nemožnost. To je največ, kar lahko stori. Zato ostajata njena istovetnost in nasploh njena možnost odvisni od nečesa zunaj nje, od drugosti.

Signatura torej ne uide možnosti »slabega« ponavljanja kot možnosti simulakruma in ponarejanja, pač pa to možnost vključuje kot pogoj lastne možnosti in kot pogoj lastne nemožnosti. Vsled tega ne razreši zagate lastnega imena, temveč njegovo zagato premesti na drugo raven, s tem pa jo seveda potrdi: lastno ime je bilo »vselej le mit o izvoru transparentne in pod zabrisom prisotne berljivosti«, pravi Derrida v *O gramatologiji* (str. 138).²⁸ Jasno je tudi, da signatura ne

28. Samuel Weber v članku »In the Name of the Law« (v zborniku *Deconstruction and possibility of justice*, Routledge, New York/London 1992, str. 246 ff) v okviru razprave o statusu zakona pride do sorodnega rezultata glede pogojev možnosti, ki so pogoji možnosti nečesa le, če so hkrati pogoji njegove nemožnosti. Zakon mora namreč – po Rousseauju in po de Manovem branju Rousseauja skozi perspektivo alegorične transference – delovati *anonimno*. Funkcionirati mora kot splošnost, hkrati pa mora biti, če naj bo zakon, aplikabilen na partikularne reči. Če hoče zadržati raven splošnosti, kar je zanj kajpak vitalnega pomena, zakon ne more in ne sme vključevati lastnih imen. Pa vendar najde zakon svoj konstitutivni moment ravno v kršitvi tega svojega fundamentalnega pogoja. Še več, zakon je v zvezi z lastnimi imeni zaznamovan celo z dvojno kršitvijo. Po eni strani mora zakon vselej izrekati in se sklicevati na natanko eno lastno ime: na ime Ljudstva, v imenu katerega se afirmira kot zakon oziroma »si zagotovi svojo legitimnost« (*ibid.*, str. 247). Po drugi plati pa je zakon pri Rousseauju odvisen od nekega momenta, ki se zakonu izmika in ne pade pod njegovo jurisdikcijo. Suveren, Vladar je tisti, ki ni zavezan zakonu, nasprotno, zakone lahko in mora kršiti. Natanko ta njegova zmožnost ga postavlja v pozicijo *zakonodajalca*. Zato je zakon naposled odvisen od tistega, ki mu je dovoljeno kršiti zakone: »Zgolj s kršitvijo svojih obljub in zakonov bi jih bil vladar načelno zmožen *ohranjati*, s čimer potrdi svojo konstitutivno pravico, da

uspe obnoviti govorne situacije, zavarovati pred podvajanjem in ponavljanjem ter restituirati tega zdaj-in-tu oralne izjave. Lahko bi seveda rekli, da je bil takšen rezultat vendarle pričakovan, ker je signatura pač pisna struktura in s seboj nosi hipoteko pisave. Toda zagata signature, zagata njene ponovljive neponovljivosti vsemu navkljub ne izhaja iz njene vezanosti na grafemsko strukturo. Njena zagata je istovetna z zagato same govorne situacije, ki jo signatura do določene mere uteleša. Čeprav je tradicija poudarjala enkratnost in edinstvenost živega govora ter pristajala na plavzibilnost in transparentnost živega dialoga, pa je vendarle jasno, da tudi govorna situacija zahteva minimalno zabeleženje, memoriranje in prepoznavnost. Fonizacija predpostavlja gramofonizacijo. Možnost slednje je sama možnost govora. Ni si mogoče zamisliti, da bi soustvarjalci nekega dialoga denimo pristali na to, da njihov dialog živi izključno za pričujoči trenutek in da poteka povsem ravnodušno do svoje nadaljnje transmisije, se pravi indiferentno do tega, kako se ga rezimira, interpretira ali evalvira. Govor mora tako svoje učinke ali vsaj del svojih učinkov vračunati in spraviti v obliko, ki bo dostopna in pojmljiva ne glede na njegovo aktualnost. Toda slednjega govora ne more storiti naknadno, kajti ravno neobstoja tega »naknadno« je njegov temeljni problem. Govor si poskuša to naknadnost zagotoviti skozi vnaprejšnjo možnost svoje grafije, skozi možnost tega, da se zapiše, zabeleži ali zaznamuje. Minimalna možnost vpisa na splošno je torej skoz in skoz že del možnosti govora. Brez možnosti ponovitve se namreč noben govorni akt ne konstituira v svoji enkratnosti. Toda ta možnost govora oziroma ta *pisava pred govorom* govor šele konstituira: konstituira ga s tem, da ga razcepi znotraj njega samega, da vanj vnese možnost ponavljanja, razlike in njegove radikalne izgube.

ustvarja obljube in zakone.« (*Ibid.*) Zakon se tako ohranja skozi svojo kršitev ali, bolj radikalno, kršitev zakona zagotavlja njegovo subsistenco. Vzporedno s tem dve lastni imeni prečita in konstituira anonimnost kot pogoj možnosti zakona. Paradoks zakona je tako v resnici njegov notranji razcep, ki ima konstitutivno vlogo.

S tem pa vanj vnese tudi možnost falsifikacije, popačenja ali izgube pomena. Minimalna nujnost zabeleženja govorne situacije je dovolj, da govoru pripišemo vse te attribute. Možnost gramofonizacije tako ni fundamentalna možnost, na kateri bi slonel govor, temveč možnost, ki jo fundament govora predpostavlja, je njegova nujna možnost. Ali drugače, nujna možnost je formalna zarez v fundamentalno strukturo, je zarez, ki jo ta struktura predpostavlja, ki pa nikoli ne zasede mesta enostavnega pogoja možnosti. Nikoli namreč ni kronološko »pred« fundamentom, temveč je le formalno »pred« njim. Kronološko gledano sta fundament in omenjena možnost ekviprimordialna. Storimo še korak naprej. Nujna možnost je podvojena struktura, ki omogoča prav tisto, kar onemogoča, in obratno:

»Kar omogoči (morebitno) možnost, je tisto, kar jo onemogoči, še preden pride do nje kot do dogodka v običajnem smislu, oziroma tisto, kar ovira vsak polni dogodek (v običajnem smislu) pri tem, da bi se polno, čisto in enostavno pripetil.« (*Limited Inc.*, str. 113.)

Tudi v tem oziru »nujna možnost« zadeva tako možnost polnosti kot tudi njeno nemožnost. O dvojnosti te strukture možnosti pa le toliko: grafija je vedno diferencirana, vedno vnaša drugost, zato lahko »nujno možnost« razumemo le, kolikor jo poistovetimo z dvojnostjo, ki razceplja vpis. Grafija je cepitev. Ne le »enkratnost« signature, možnost njenega funkcioniranja na splošno je v temelju odvisna od ponovljivosti njene singularnosti. Podobno je z *izumom*, ki mora prav tako izražati singularno strukturo dogodka, tj. izvirnost in spontanost. Singularnost izuma je možna zgolj pod določenimi pogoji splošnosti ter pod pogojem, da produkcija objektivne idealnosti nudi nek uporabni dispozitiv. Da bi bil izum neko »prvič« (neponovljiva izvirnost kot delo nekega človeškega subjekta), mora biti kot tak pripoznan s strani drugih in jim biti na voljo. Zato »izum začne s tem, da je lahko ponovljiv, izkoriščen in da se znova vpisuje«. Začne s tem, da svojo enkratnost prikaže kot *vedno že* prekoračeno. Signatura in izum

sta torej nemožni splet enkratnosti in ponavljanja na splošno, neujemljivo stičišče singularnega in občega. Dekonstrukcija svoje podvzetje zastavlja ob razčlenjevanju te nemožnosti in je od samega začetka deležna nemožnega. Če bi namreč dekonstrukcija na kateremkoli koraku svoje poti postala možna in bi bila s tem zvedljiva na skupek pravil ali metodoloških praks, potem bi tisti hip izgubila svojo celotno vrednost: »Interes, moč in želja dekonstrukcije, če jo le-ta ima, je v tem, da je določeno izkustvo nemožnega [...] izkustvo drugega kot izum nemožnega, z drugimi besedami, izkustvo drugega kot edini pravi izum.« (*Ibid.*, str. 27.) Neujemljivi splet enkratnosti in iterabilnosti oziroma singularnosti kot izvorno ponovljive strukture je živec interesa dekonstrukcije.

Tako se tudi govor sooča z identičnimi težavami kot signatura. Medtem ko vsaka signatura zahteva proti-signaturo, je tudi govor najprej neke vrste obluba ali kredit: je anticipiran spomin pripoznanja ali slišanja/razumevanja, ki jemlje v zakup svoje prihodnje izginotje. Ta vpis prihodnjega spomina v sedanji trenutek je pogoj, da govor sploh funkcionira kot govor. V tem je njegova grafemska pogojenost.

Toda vrnimo se k sami signaturi. Signatura uteleša zaplet, ki je le na prvi pogled tipičen zaplet pisave. Ta zaplet preprečuje, da bi signaturi pripisali atribut enostavnega zagotavljanja identitete podpisnika. S pripoznanjem nujnosti ponavljanja znotraj signature, s pripoznanjem tega, da se signatura konstituira šele skozi proti-signaturo, ni možno več zagotovo trditi, da je druga signatura v resnici delo istega podpisnika. Nasprotno, proces signature, ki zahteva protisignaturo, ta pa zopet nove protisignature, je razlikovalni proces. Diferenciacija in diferiranje, odlog in razlika signature kot vselej že navzočega uverženja protisignatur kaže, da je poleg podpisnika *in persona* potrebna še instanca neke druge subjektivnosti. Kar v nobenem trenutku ne izključuje možnosti, da je druga signatura delo nekega ponarejevalca. Signatura torej zagotavlja identiteto podpisnika s tem, da jo ogrozi oziroma da izpostavi povsem nezvedljivo

možnost njegove izgube. Mehanična reprodukcija signature, ki smo jo omenili v zvezi s signaturo v obliki pečata, še bolj postavlja pod vprašaj identiteto podpisnika: le v sila redkih primerih, le morda v primeru, ko smo sami priče dogodku, lahko z vsaj približno gotovostjo rečemo, da je podpisnik odtisnil pečat s svojo signaturo. »Morda«, kajti Derrida tematizira tudi moment *pričanja* in pokaže, da je pričanje vse prej kot enostavni moment singularne gotovosti. Pričanje je vezano na trenutek in na skrivnost nekega subjekta. Izpostavlja singularno zavezanost obojega. Toda pričanje je odprtje navzven, je obelodanjenje skrivnosti. Skrivnost naj bi preko njega postala javna in tako prenehala biti stvar enega samega subjekta. V tem prehodu k javnemu pa mora nujno priti do možnosti določene rezerve ali pridržanja:

»V strogem pomenu besede lahko pričam le v trenutku, ko o tistem, o čemer pričam, ne more pričati nihče namesto mene. Tisto, o čemer pričam, je najprej in takoj moja skrivnost ter ostaja pridržano le zame. V moji moči mora biti, da lahko čuvam skrivnost tistega, o čemer pričam. To je pogoj pričanja v strogem pomenu besede, zato ne moremo nikoli dokazati – v pomenu teoretičnega dokaza in določujoče sodbe –, da je dejansko prišlo do krivega pričanja ali laži. Priznanje samo ne zadošča.«²⁹

Kaj to pomeni? Pričanje zgolj ponovi paradoks signature, kajti ne obstaja pričanje, ki »strukturno ne implicira možnosti fikcije, simulakruma, prikritja, laži in krivega pričanja« (*ibid.*). Pričanje potemtakem ne razreši notranjega paradoksa signature, temveč ga je deležno tudi samo.

Ponavljjanje, s tem pa možnost falsifikacije in izgube vira, ni naključje, temveč neizbežna usoda signature. Toda ponavljanje vselej implicira nekakšno mehničnost, vselej kaže na prezenco nekega mehanizma, ki utegne na neki točki vzpostaviti samodejno

29. Jacques Derrida, »Demeure. Fiction et témoignage«, v zborniku *Passions de la littérature*, Galilée, Pariz 1996, str. 23.

obvladovanje lastnega delovanja, skratka izključiti zunanjo pobudo in vpliv. V radikalni konsekvenci ta zamik potegne za seboj možnost smrti podpisnika. Naj je še tako minimalen, tako nastali zamik zadostuje za pripoznanje nujnosti te možnosti. Možnost smrti avtorja signature je torej nujna možnost. Možnost izgube in falsifikacije signature prav tako. V moči signature je, da se je sposobna resignirati, se odtegniti od svoje enkratnosti in vstopiti v proces neskončnega ponavljanja, ki ni niti najmanj odvisen od avtorjeve prezenca. Prav v tem je *Unheimlichkeit* slehernega ponavljanja.

Naj torej povzamemo: vsaka signatura je od samega začetka dalje kontaminirana z alteriteto, z nezvedljivo drugostjo, ki nastopa v formi nedoločenega razmika med dvema signaturama. Ker pa je ta razmik konstitutivni akt same signature, je signatura *de iure* ali po svoji možnosti vselej že signatura drugega, moja signatura je vselej že signatura nekoga drugega. To ni negativna meja signature, to ni izguba identitete podpisnika. Podpisnik uspe priti do označitve identitete šele preko te druge signature, ki ga afirmira kot podpisnika. S tem ni rečeno, da je signatura kot taka nemožna. Nemožna je zgolj signatura kot polna in samoprisotna identiteta, se pravi kot identiteta, ki je ne načenja nobena alteriteta. Ni možna signatura, ki bi bila eno zato, ker je ena. Nasproti temu možnost signature tiči natanko v njeni nemožnosti. Signaturo namreč omogoča natanko tisto, kar jo onemogoča: možna je le skozi svoje ponavljanje, možna je šele tedaj, ko vzame nase tveganje lastne falsifikacije in nepristnosti. In skozi ponavljanje signature se pokaže, da je tudi identiteta podpisnika zagotovljena le, če podpisnik vzame nase možnost izgube svoje identitete.

To spoznanje o razmerju med signaturo in protisignaturo ima določene konsekvence tudi za sam tekst. Signatura teksta zahteva protisignaturo bralca, in to celo v primeru, ko je ta bralec avtor sam. Tudi tekst namreč ne odpravlja zahteve po drugi signaturi, ki je lahko vselej signatura drugega. Kolikor avtor sam privzame vlogo bralca, da bi tako potrdil svojo signaturo, to lahko stori le na način, da se

umesti na mesto drugosti, na predhodno izpraznjeni prostor drugega podpisnika. In če smo prej knjigo ali tekst predstavili kot razmik ali vmesni prostor med dvema signaturama – signaturo uvoda in avtorjevo signaturo –, potem je sedaj razvidno, zakaj tekst nikoli ni zaprta in sklenjena celota. Ta druga signatura, ki jo obljublja in zahteva prva signatura, namreč vpelje strukturno odprtost teksta, v tekst vnese drugost, ki je tekst strukturno ne more povzeti ali odpraviti. Toda ker tekst sam ne more pojasniti te drugosti, ker je ne more predočiti kot integralnega dela lastnega ustroja, pa sedaj ne moremo mimo dejstva, da se tekst kot tekst konstituira šele skozi vpis te svoje drugosti. Tekst terja obe signaturi in je zgolj relacija med njima. Tako signatura potrди spodletelost srečanja med tekstem in njegovim avtorjem ter je »sled nemožnosti pogodbe *na splošno*« (Dudding, str. 89), s tem pa tudi sled nemožnosti polnega in vase sklenjenega teksta. Toda natanko ta spodletelost bo afirmirala tekst in njegovega avtorja. Tako smo logiko signatur dokončno spojili z logiko dopolnila: vsaka signatura je dopolnilo domnevni polnosti, ki pa ga kot presežek/manko zahteva taista polnost za to, da bi se lahko konstituirala. Skozi partikularnost geste signiranja se avtor in njegov tekst šele afirmirata. Zavoljo svoje nemožnosti je signatura nepogrešljivi instrument legitimnosti in avtentičnosti.

Iterabilnost in *restance*

Signatura je v svojem jedru reproduktibilna in posnemljiva struktura. Skupaj z možnostjo ponovitve je vanjo že vpisana tudi možnost njene falsifikacije. Toda prav ta možnost jo šele konstituira kot signaturo. Signatura lahko namreč funkcionira le pod pogojem, da je na neki način vselej sposobna reproducirati »absolutno singularnost dogodka signature«,³⁰ Do tega lahko pride le skozi manko/presežek

30. Cf. »Signatura dogodek kontekst«, str. 138 ff.

oziroma alteriteto, okoli katere se strukturira ponavljanje. Toda kako misliti to alteriteto, kako misliti to povsem drugo? Ne bomo obnavljali Derridajeve kritike Lévinasa (v »Violence et métaphysique«), ki odkriva kar nekaj pasti, v katere se utegne ujeti takšno mišljenje. Če naj strogo upoštevamo in spoštujemo alteriteto, potem se ni možno izogniti nujni konsekvenci, da namreč alteriteta v tem primeru ne bi smela biti možna.

»Če je drugi neskončno oddaljen, in le pod tem pogojem je drugi, potem se me ne le ne more dotakniti, me aficirati, temveč me ne more niti kakorkoli alterirati. To razmerje do povsem drugega pušča reči nespremenjene, nealterirane. Neovrgljiva logika je, da čista alteriteta ne bi smela biti kompatibilna z logiko alteracije.« (*Altérités*, str. 31.)

Tako vztrajanje na povsem drugem nujno participira na nemožnosti. To pripoznanje za Derridaja ni poraz določenega modusa mišljenja; nasprotno, Derrida je prepričan, da je potrebno premisliti natanko to nemožnost samo, da je torej potrebno vzeti v zakup samo nemožnost vztrajanja na čisti alteriteti (*ibid.*). Temu priznanju in temu vztrajanju pa sledi presenetljivi obrat: misliti to nemožnost alteritete nas po Derridaju obvezuje, da se do določene mere znova opremo na heglovsko *posredovanje* (*ibid.*, str. 31 in 72). Strateška narava posredovanja namreč omogoča, da se aksiomatiko prilagodi »nezvedljivi singularnosti drugega« (*ibid.*).

Vsled nemožne alteritete, ki spodbudi ponavljanje, signatura ni nikoli čista avtoafekcija. »Istost« signature se ohranja skozi modifikacije njene identitete in singularnosti. Ker pa je singularnost, ki jo čuva signatura, vpeta v ponavljanje, je preko tega vpeta tudi v splošnost. Še več. Singularnost signature je odvisna od paktiranja s splošnostjo. Signatura je natanko nevidni ali, boljše, neslišni zglob med singularnim in splošnim.

V *Limited Inc.* Derrida argument glede radikalne odsotnosti, okoli katere se strukturira znamek, dopolni s pojasnilom, da je možnost

funkcioniranja znamka v odsotnosti pošiljatelja strukturalni zakon, ki je neizogiben tudi v primeru, ko je pošiljatelj navzoč:

»Če sprejmemo, da *mora biti* pisava (in znamek nasploh) *sposobna* funkcionirati v odsotnosti pošiljatelja, prejemnika, konteksta produkcije ipd., potem to implicira, da je ta moč, ta *možnost kot možnost vselej* in torej *nujno* vpisana v funkcioniranje oziroma funkcionalno strukturo znamka.« (*Limited Inc.*, str. 96.)

Ne gre torej kratkomalo za nujnost, temveč za možnost odsotnosti, ki nujno spada k strukturi znamka, se pravi za *nujno možnost*. Ta možnost aficira vsako polnost, prezenco, enotnost in enkratnost, nujno je vpisana vanjo in skozi vpis cepi njeno identiteto. Je inherentna, se pravi lastna možnost vsake polnosti. Odsotnost, o kateri je govora, ni vzeta iz nasprotja prisotnost/odsotnost. Če bi šlo za takšno odsotnost, bi bilo ponavljanje ujeta v modifikacijo prisotnosti, bilo bi skratka empirično ponavljanje ali ponavljanje v običajnem pomenu besede. Nasproti temu pa Derrida meri na možnost odsotnosti, ki je vpisana v vsako prezenco kot njen strukturalni pogoj, na radikalno odsotnost, možnost radikalne izgube in smrti. Ta možnost spodbudi ponavljanje kot *izvorno ponavljanje*, ki mu bomo sedaj rekli *iterabilnost*. Iterabilnost je izvorno ponavljanje, je *ponavljanje ponavljanja*, ponavljanje na splošno. Z njegovo vpeljavo se ne gibljemo več na ravni platonističnega dualizma ponavljanja (dobro ponavljanje *eidosa* in slabo ponavljanje simulakruma), temveč vstopamo na raven, ki je ta dualizem šele omogočila.

Ponavljanje kot iterabilnost se skozi radikalno odsotnost vpisuje v polno prezenco. Ta vpis je seveda nečisti, radikalni in testamentarni vpis, saj nastopa hkrati kot možnost in nemožnost polnosti, hkrati zaznamuje njeno rojstvo in njeno smrt. Toda od kod sploh ime iterabilnost? Derrida se le redko sklicuje na etimologije, ker ima zanj takšno sklicevanje le empirično vrednost in v ničemer ne prispeva k vrednosti argumenta. Ravno termin iterabilnost pa je ena izmed

takšnih izjem, ko se etimologija ujame s pojmovnim razvijanjem. *Iter* (znova, ponovno) naj bi izšlo iz sanskrtskega *itara* (drugi, drugost).³¹ Derrida v pojmu iterabilnost združi oba pomena, *drugost* in *ponavljanje*, vendar na način, da vztraja na nekomenzurabilnosti obeh pomenov. Iterabilnost je ponavljanje v alteriteti. Signatura je iterabilna struktura, ker se ponavljanje identitete odvija skozi njeno izgubo v drugosti, kar kulminira v zahtevi po protisignaturi. Poleg subjektivnosti podpisnika je potrebna še neka druga subjektivnost, ki afirmira prvo. Ker signature ni brez te iterabilnosti, slednje ni moč misliti drugače kot izvorno operacijo. Toda izvorna ni na enostavni način; ni namreč neka fundamentalna možnost, temveč se njena izvornost kaže kot hkratnost pogoja možnosti in nemožnosti. Izjava denimo postane izjava šele, če dopušča možnost svojega citiranja, biti citiran pa implicira »biti citiran v drugem kontekstu« (»Derridabase«, str. 86). Ta možnost implicira možnost izgube prvotnega konteksta.

Vež med ponavljanjem in alteriteto je torej nemogoča vež oziroma relacija brez relacije. Toda ravno vež, ki ne povezuje ničesar oziroma ki povezuje izključno skozi spodletelost srečanja natanko tistega, kar naj bi povezovala, je po Derridaju pogoj za nastanek in utemeljitev ekonomije in logike vezi na splošno. Alteriteta in ponavljanje torej tvorita jedro ekonomije iterabilnosti. In ker iterabilnost vključuje dve heterogenosti, tudi iterabilnost ne bo nikoli zvedljiva na enostavni temelj oziroma ne bo nikoli čista forma ali čisti pojem: nečistost, netotalizabilnost, neidentiteta in alteriteta so njeni ključni atributi, ki uhajajo pojmovnemu okviru. Ta konstitutivna nečistost je na delu v celotnem Derridajevem mišljenju. Derrida priznava, da v njegovem delu najdemo tudi »splošna pravila«, le da so ta vsakokrat znova »vpisana v tekst, katerega element je edinstven« (*Points de suspension*, str. 214). In čeprav priznava, da ta singularnost vpisa ni čista, pa vendarle ne zanika njenega obstoja. Ključ do razumevanja

31. »Signatura dogodek kontekst«, str. 126.

strategije dekonstrukcije torej leži v madežu spoja med splošnim in singularnim, v nečistosti/belini/razmiku/razliki, ki konstituira pojem s tem, da se odtegne od njega: »Naposled obstaja neka signatura, ki ni signatura, ki smo jo vračunali, ki seveda ni rodovno ime, ki ni celota stratagemov, ki smo jo razdelali zato, da bi predlagali nekaj izvirnega in neposnemljivega.« (*Ibid.*, str. 214.)

Nezvedljivost ponavljanja in alteritete v iterabilnosti temelji na predpostavki, da je prisotnost tako pošiljatelja kot prejemnika – oziroma kratkomalo prisotnost na splošno – vedno že razcepljena. Predpostavlja, da je najprej ponavljanje, reprezentacija ali reprodukcija, šele skozi to pa se konstituirajo izvor, izvirnost in prezenca neke polnosti. Pri Rousseauju Derrida znova najde zelo zgovoren primer: reprodukcija družbe ni nekaj, kar bi sledilo njenemu obstoju, to ni bolj ali manj akcidentalni dodatek prej formirani entiteti; nasprotno, družba se konstituira šele skozi to svojo možnost ohranjanja in ponavljanja. Pred ponavljanjem tako ni možno govoriti o družbi.

Toda ali je tako razumljena iterabilnost še zavezana Platonovi shemi ponavljanja? Ta shema v prvem koraku ponavljanje prikaže hkrati kot neizbežno in tvegano: če naj bo pisava berljiva, potem mora biti *iterabilna* in mora berljivost ohranjati navkljub odsotnosti avtorja. Toda pristati na to nujnost pomeni hkrati sprejeti možnost, da pisavo odtegnemo vsakršni referenci ter jo na ta način bodisi zlorabimo bodisi zagrešimo zmoto. Čeprav se lahko odtrga od svojega vira kot svoje resnice, lahko zapis funkcionira v drugih kontekstih. Ta prednost pisave pa je tudi njena poguba. Derrida v svojem naslednjem koraku opisano napetost prikaže kot zakon, ki zadeva znamek na splošno.

Toda kaj je tisto, kar v strukturi znamka sploh dopušča iterabilnost? Kaj je predpostavka iterabilnosti? V odgovoru Searlu oziroma avtorjem *Replaya* se Derrida distancira od trditve, da iterabilnost temelji na »permanentnosti«, vztrajnosti ali celo substancialnosti grafičnega znamka. Nasproti temu pokaže, da je jedro iterabilnosti minimalna struktura, ki ni zvedljiva na nasprotje med prisotnostjo

in odsotnostjo: struktura *neprisotnega ostajanja*, ki je analogna že omenjeni transcendentalni formi ohranjanja. »Ostajanje« ni prisotno ostajanje, ni ostajanje polne prisotnosti in ni prezentni ostanek, temveč diferencirano, heterogeno in razlikovano gibanje. Če smo maloprej pokazali, da cepitev prisotnosti sovпада z gibanjem njene konstitucije, potem moramo sedaj ostajanje misliti kot simultanost obeh gibanj, kot eno in isto gibanje. To pa seveda pomeni, da je »ostajanje« pogoj permanentnosti in ne obratno. Še več, ostajanje je vse prej kot nekaj permanentnega, je tisto, kar ne sme noben trenutek nastopiti kot substanca oziroma kot vztrajanje v času. Ostajanje ni nič bolj »ostajanje označevalca kot ostajanje označenca, nič bolj ostajanje 'token' kot ostajanje 'type', nič bolj ostajanje forme kot ostajanje vsebine« (*Limited Inc.*, str. 104). Vsak znamek, vključno z govornim, predpostavlja to »neprisotno ostajanje diferenciranega znamka [*marque*], ki je ločen od svoje domnevne 'produkcije' ali izvora«. ³² Toda če ostajanje predpostavlja funkcioniranje znamka, potem ima tudi ono, tako kot znamek, grafemsko strukturo, strukturo pisave na splošno. Grafem, vtis ali odtis je namreč tisto v znamku, kar ostaja, toda to ostajanje razlikovane sledi ni neka substancialna tvorba. To nikakor ni tvorba, ki bi bila od produkcije znamka naprej permanentno navzoča in delujoča, saj Derrida izrecno pove, da gre za »neprisotno ostajanje«. Ostajanje tako zaznamuje vztrajnost določenega ostanka, prezenco nikoli povsem prezentne sledi, okoli katere se strukturira iterabilnost znamka. Opisana struktura vsled vsega povedanega terja vpeljavo neologizma: *restance*. Opozoriti velja na končnico *-ance*, ki tako kot v *la différence* kaže na nedoločenost med aktivnostjo in pasivnostjo (cf. »Razlika«, *Izbrani spisi*, str. 9).

Ostajanje pa je tudi moment, v katerem vidi Manfred Frank potrditev svoje kritike Derridajeve kritike subjekta. ³³ Frankova izhodiščna

32. »Struktura dogodek kontekst«, str. 129.

33. V članku »Is Self-Consciousness a Case of *présence à soi*? Towards a Meta-Critique of the Recent French Critique of Metaphysics«, v zborniku *Derrida: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992, str. 218-234.

premisa je, da Derridajeva kritika pojma samoprisotnosti vključuje kritiko samoprisotnosti samozavedanja. Frank povzema Heideggerjeve ugotovitve v *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), da so od Grkov pa vse do Kanta in Husserla Evropejci mislili bit v temporalni formi prisotnosti. Prodornost Derridajevega zastavka vidi predvsem v tem, da se ne opira na »paradigmo propozicije in resnice«, temveč na »paradigmo jezikovnega znaka in njegovih distinkcij« (*Frank*, str. 221). Prvi problematični sklep, ki ga od tod potegne, pravi, da Derrida preseže metafizično ukoreninjenje v prisotnosti tisti hip, ko se obrne k »izvorni strukturi časovnosti«, k temporizaciji, ki je »'temporizacija' artikulacije znakov«, zavoľo česar ta temporizacija preneha biti temporizacija *Dasein* (*ibid.*, str. 227). Frank je skoraj prepričan, da Derrida to izrecno pove v *Positions* (str. 40): »skoraj«, kajti ob paginaciji previdno dodaja »v kontekstu«. ³⁴ Na omenjeni strani Derrida utemeljuje nujnost razlike kot sistematične produkcije razlik ter od tod prehaja k vprašanju »prisotnosti«: »Nič – nobeno prisotno in nerazlikovano bivajoče – ne predhodi razliki in uprostorjenju,« zato tudi ni subjekta, ki bi bil »avtor ali gospodar razlike«, temveč sta tako subjektiviteta kot objektiviteta »učinka razlike, učinka, vpisana v sistem razlike« (*ibid.*). Čeprav Frank ve (*Frank*, str. 229), da je razlika »neizvornost, ki je ni mogoče izkoreniniti« (*Glas in fenomen*, str. 12), pa kljub temu poskuša Derridaju pripisati težnjo po »izvorni strukturi časovnosti«, to pa je možno le ob ignoriranju vseh njegovih refleksij izvora kot prazvornosti. Temporacija je zgolj formalno pred pojmom časa, to je vse prej kot neki izvirnejši čas. Zato tudi razlika ni izvorna razlika, temveč odlog-razlika, ki jo predpostavlja vsaka diferenciacija, a ni nikoli enostavni izvor nečesa. In čeprav Frank pravilno ugotavlja, »da so meje semantične identitete termina sedaj funkcije odprtega sistema

34. Gre za znameniti intervju z Julio Kristevo, »Semiologija in gramatologija«, katerega prevod v *Problemih* (št. 78, Ljubljana 1969, str. 507) je prvi prevod kakega Derridajevega članka v slovenščino.

permanentno novih diferenciacij«, pa temu najprej prehitro doda »brez možnosti prezenca termina samega« (*Frank*, str. 227), naposled pa igro razlik reducira le na Saussurjevo semiologijo, medtem ko jo Derrida najdeva v celotni tradiciji metafizike.

Resnični topos Derridajeve kritike je možnost enostavne samoprisotnosti in ne možnost same prisotnosti; natančneje, Derrida skuša problematizirati samoumevnost vezi, ki vsako prisotnost potihoma afirmira kot samoprisotnost; še natančneje, Derrida hoče pokazati, da je konstitucija samoprisotnosti kot avtoafektivne strukture možna le kot nečista, pogoj njene možnosti je potemtakem to, da jo vselej že aficira neka indikativna reprezentacija.³⁵ Toda, kot smo že opozorili, prisotno/odsotno in subjekt/objekt so termini, ki ostajajo za dekonstrukcijo nepogrešljivi navkljub temu, da horizont pisave terja radikalno odsotnost:

»Ta odsotnost je radikalna zahteva: popolna odsotnost subjekta in objekta izjave – piščeva smrt ali/in izginotje objektov, ki jih je nemara opisoval – tekstu ne onemogoči, da bi 'hotel-reči'. Prav narobe, ta možnost ravno poraja hoteti-reči kot tako, ga daje v poslušanje in v branje.« (*Glas in fenomen*, str. 99.)

Ali drugače: »V njej [tj. pisavi] mesto subjekta zaseda drugi in to mesto je vselej odtegnjeno.« (*O gramatologiji*, str. 377.) Ne le tekstualnost, sama relacija subjekt/objekt je po Derridaju možna zgolj skozi pripoznanje možnosti njune radikalne odsotnosti in odtegnitve, ki sta v njuni konstituciji vedno že na delu. Če hoče subjekt dojeti svojo misel ali slišati svoj glas, potem lahko to stori zgolj preko ovinka

35. Neskončno napotovanje je naposled tisto, v kar je na originaren način pahnjena vsaka prisotnost: »In kot 'normalno' in pred-originarno bi morali misliti izkušnjo... neskončnega bega znakov kot tavanja in menjavanja scen (*Verwandlung*), ki reprezentacije (*Vergegenwärtigungen*) navezuje drugo na drugo brez začetka in konca. Nikoli ni bilo percepcije, in 'prezentacija' je reprezentacija reprezentacije, ki se v njej želi kot svoje rojstvo ali svoja smrt.« (*Glas in fenomen*, str. 110.)

skozi alteriteto indikativnega znaka, se pravi skozi pra-pisavo.³⁶ Subjekt je torej vseskozi soočen tako z lastnim sebstvom kot z lastno drugostjo. Primer signature je pokazal, da se subjektivnost podpisnika afirmira šele skozi interveniranje neke druge signature. Toda brisanje subjekta v pisnem znamku, se pravi dekonstrukcija subjekta, je minimalna gesta, ki izpostavi *hkratnost* tega soočenja istosti in drugosti ter pokaže, kako je ta dvojnost pravzaprav ena sama podvojena in razcepljena gesta, skozi katero se subjekt šele konstituira. Brisanje subjekta ni njegova destrukcija, saj tudi za tem brisanjem ostajajo sledi. Zato je ne le povsem zgrešeno, temveč naravnost v protislovju z Derridajevo intenco, če »dekonstrukcijo subjekta« razumemo kot črtanje ali destrukcijo subjekta in objekta; zanj oba sta in ostajata nepogrešljivi funkciji.

Kaj je potemtakem *ostajanje* kot neprisotno ostajanje? Natanko tisto, okoli česar se plete pisava kot sled: sled se ponudi v dešifriranje skozi to, da se vedno že briše, pisava ponudi v branje neko odsotno pomenskost skozi to, da jo odtegne. Ostajanje je torej nek *remain-*

36. V tem kontekstu je na mestu omeniti Lacanov *glas* kot objekt mali *a*, ki ne spada v zvočni in v noben čutni register ter je funkcija označevalne verige nasploh, najsi bo ta govorjena ali zapisana; glas v tej strukturalni perspektivi konstituira subjekt označevalca, je torej nosilec subjektive atribucije: subjekt je konstituiran, skozi označevalno verigo je subjektu pripisano njegovo mesto. Miller opozarja, da so te Lacanove izpeljave v nenehni napetosti s fenomenološkimi izpeljavami, predvsem Sartrovimi in Merleau-Pontyjevimimi. Po Millerju je glas kot objekt *a* pri Lacanu mogoče izpeljati po zgledu spekularne relacije, znamenitega »zrcalnega stadija«, saj pri Lacanu »nimamo podrobne izpeljave o vokalnem objektu«, takšne, ki bi kakorkoli spominjala na utemeljitev pogleda kot objekta *a* v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*. Za nas je ključna Millerjeva trditev, da bi razvoj vokalnega objekta pri Lacanu lahko »skicirali na osnovi modela artikulacije očesa in pogleda – ne bi nam bilo potrebno vpeljati zrcala kot posrednika. Zrcalo je potrebno, da bi proizvedli 'videti samega sebe', medtem ko je 'slišati samega sebe' že prisoten v najbolj intimnem delu subjektivnosti oziroma – če to povemo kot Husserl – v 'samoprisotnosti živega sedanjika subjektivnosti'. Toda zakaj ne bi po modelu shize, antinomije očesa in pogleda, vpeljali shize, antinomije med ušesom in glasom.« Jacques-Alain Miller, »Jacques Lacan in glas«, *O nekem drugem Lacanu*, str. 126.

der, to ni ostanek, ki bi vztrajal skozi čas, to ni permanentnost, ker pač ni substancialnost. In ker ima grafem strukturo ostajanja, tudi zanj velja, da ni permanentna tvorba, dasiravno ga odlikuje določena vztrajnost v razlikovanem ponavljanju. Ta vztrajnost je ostajanje, minimalna struktura, ki jo predpostavlja vsako ponavljanje, je struktura, ki veže ponavljano in ponovljeno. Nekoliko kasneje jo bomo opredelili še podrobneje.

Ostajanje je tako pogoj »minimalne možnosti zaznamka« in strukture iterabilnosti. Vežano je na minimalni razmik, ki ga predpostavlja vsaka govornica na splošno. Znamek sam terja to neprizotno ostajanje, ga predpostavlja in skozi operacijo zaznamka hkrati vpelje. Zato konstituiranje znamka ni v nasprotju z njegovim brisanjem. To je razlog, da ima znamek v prvi vrsti strukturo sledi oziroma grafije. Toda ločitev znamka od njegovega izvora ni negativna plat znamka ali nekaj, kar šele naknadno aficira znamek, pač pa pozitivni pogoj njegovega vznika. Znamek sam se vzpostavi skozi ta rez, ki je »sama iterabilnost«, je pogoj in hkrati učinek iterabilnosti (*Limited Inc.*, str. 106). Ponavljanje znamka je razlikovano ponavljanje, je iterabilnost, ki zadeva vsak znamek posebej in razmerje znamka z ostalimi znamki. Ta iterabilnost znamka cepi vsak element znotraj diferenciranega sistema in ga skozi to cepitev konstituira. Ostajanje znamka zato ni v nobenem trenutku prisotno, a tudi ni kratkoma odsotno. Ostajanje znamka je milje med prisotnostjo in odsotnostjo, milje, ki ni zvedljiv ne na prvo ne na drugo, od tod pa šele omogoča njuno nasprotje. Ostajanje je takšen milje, ker ima strukturo sledi in ker nastopa na način lastnega zabrisa. Pojavlja se tako, da se zabriše, je sled, ki se vzpostavi s tem, da briše samo sebe. Grafem skozi modifikacije prisotnosti vzdržuje »transcendentalno formo ohranjanja«. To ne bi bilo mogoče, če bi grafem ne imel strukture sledi ali napotil oziroma če bi bil zvedljiv na prisotnost ali na odsotnost.

Diferencirana narava ostajanja preprečuje, da bi iz njega naredili pojem; po Derridaju lahko zato govorimo zgolj o kvazi-pojmu

ostajanja. Toda dotična struktura ni nič drugega kot minimalizirana idealizacija, ki omogoča,

»... da je identiteta istega ponovljiva in identifikabilna *znotraj, preko* in tudi *v oziru* alteracije. Kajti struktura iteracije, to je druga odločilna poteza, *hkrati* implicira identiteto *in* razliko. Najbolj 'čista' iteracija – vendar pa nikoli ni čista – nosi *na sebi sami* razmik razlike, ki jo konstituira kot iteracijo. Iterabilnost nekega elementa *a priori* cepi njegovo lastno identiteto ne oziraje se na to, da *se* lahko ta identiteta *določa* oziroma se razmeji zgolj v diferenciranem razmerju z drugimi elementi in da nosi znamek te razlike.« (*Ibid.*, str. 105.)

Iterabilnost v identiteto nezvedljivo vpisuje alteracijo, a ravno s tem identiteto šele konstituira. Možnost idealnosti tiči v možnosti ponavljanja. »Absolutna idealnost je korelat možnosti neskončnega ponavljanja«, pravi Derrida (*Glas in fenomen*, str. 59). Iterabilnost v identiteto vnaša razliko ter jo natanko s tem konstituira. Toda iterabilnost sama predpostavlja neko minimalno identiteto, ki smo jo opisali z imenom *restance*. Iterabilnost je predpostavka identitete, ker identiteto sama že predpostavlja. Zašli bi v protislovje, če, prvič, iterabilnosti tu ne bi razumeli kot anticipacije/precipitacije, kot zapleta izvirnega ponavljanja, ter če bi, drugič, spregledali, da identiteta skozi interveniranje iterabilnosti postane problematična. Tako pa ta protislovna igra nesukcesivnega vzajemnega predpostavljanja tvori skelet iterabilnosti:

»Toda minimalna identiteta, ki jo predpostavlja iterabilnost, in minimalna identiteta, ki jo omogoči iterabilnost, je nujno razcepljena identiteta. Le identiteta, ki v sebi že vpisuje možnost neidentitete, nas bo privedla do iteracije.« (*The Tain of the Mirror*, str. 214.)

Iterabilnost torej paradokсно predpostavlja idealiteto idealizacije, ki jo bo šele ona omogočila. Ponovljiva istovetnost je možna le, kolikor vzame v zakup neadekvatnost, ki je inherentna pomenu. Identiteta istega je odvisna od pripoznanja alteracije, ki je na delu v

njej, ker šele alteracija spodbudi ponavljanje. Iterabilnost tako ni »ponavljanje in razlika«, temveč *ponavljanje razlike* kot možnost samega ponavljanja. In če ponavljamo nekaj »istega«, je ta istost s strani iterabilnosti hkrati predpostavljena in izničena, hkrati omogočena in onemogočena. Ali drugače, istost, samoprisotnost in lastno nastopajo zgolj kot notranje razcepljeni/podvojeni. Skozi iterabilnost se vselej izkažejo za nekaj drugega, vselej razkrijejo alteriteto, skozi katero so se konstituirali. Iterabilnost pokaže, da je ponovljeno *vselej* že ločeno od sebe in vselej že podvojeno v sebi (*ibid.*, str. 216). Toda to je ravno pogoj pripoznanja njihove identitete. Identiteta je torej odvisna od alteritete, od nečistosti elementov, ki je konstitutivna nečistost. Ali drugače, enotnost je najprej *razlikovana enotnost*: Eno se konstituira kot eno le, če se najprej razlikuje od samega sebe (*Mal d'archive*, str. 125).

Opisano gibanje iterabilnosti je drugo ime za gibanje razlike kot pogoja idealizacije: »...ker je igra razlike gibanje idealizacije in ker označevalec, bolj ko je idealen, bolj krepi moč ponavljanja prezence, bolj hrani, pridržuje in kapitalizira smisel«. ³⁷ Gasché z ozirom na to konstituiranje idealnosti formulira vlogo »zakonov infrastruktur«. Zaznamovanost infrastruktur z drugostjo botruje njihovi singularnosti: »Infrastrukturni zakoni so kategorični zakoni, ki vpisujejo dogodek svojega formuliranja, predvsem pa zakoni, katerih splošnost ne briše singularnosti, ki nastopa skupaj z idealnostjo in iterabilnostjo.« ³⁸ To pomeni, da vsaka idealnost sloni na apriornem podvajanju, na sklicevanju na drugost oziroma na apriorni singularizaciji. V *Limited Inc.* (str. 273) Derrida status infrastrukture pojasni skozi večkrat omenjeno znamenito tezo »nič ne obstaja zunaj teksta«. Infrastruktura izpostavlja, da ima vsak element strukturo razlikovane sledi in je tako vpet v mrežo vzajemnega napotevanja označevalcev. Obenem pa mora singularno, če naj se konstituira kot singularno, nujno

37. *Limited Inc.*, str. 95.

38. *Inventions of difference*, str. 7.

skozi idealizirano ponavljanje. Singularno mora biti univerzalizabilno, na to nas je opozorila analiza signature, arhiva in pričanja: našteje strukture istočasno združujejo neskončno skrivnost in neskončno odprtje javnemu, neskončno singularne so le, ker so hkrati neskončno splošne. Njihovo prvič je že neko ponavljanje oziroma iterabilnost, v njihovem »prvič je več teh prvič, v trenutku je več trenutkov«. ³⁹ Preko svoje iterabilnosti pa singularnost vnaprej participira na idealizaciji: »Kolikor je nek singularni dogodek ponovljiv, postane idealni dogodek.« (*Ibid.*) Singularno, tisto, kar je *per definitionem* neponovljivo, se mora ponavljati. To je »nujni, kvazi-transcendentalni zakon singularnosti, zakon, ki postavlja singularnost v odvisnost od nujne idealizacije in univerzalizacije, ki ju istočasno izda«. ⁴⁰ Nečistost vezi med singularnostjo in splošnostjo je torej minimalna vez med obema in pogoj njunega pripoznanja, pogoj berljivosti. Ta strukturalna, a konstitutivna nečistost ima ime: razlika.

Iterabilnost tako razkrije, da gre konstitucija idealnosti z roko v roki z njeno transgresijo, saj je ponavljanje garant za identiteto le, če hkrati ohranja razliko. ⁴¹ Rudolf Bernet je ta uvid prepričljivo povezal z Derridajevo umestitvijo Husserlove retencije. Retencijo je postavil ob bok »diferenciranemu ponavljanju«, ki konstituira idealni objekt natanko s tem, da ga izgubi. Derrida po njem preplet med retencijo in *Urimpression* pojmuje le kot »dopolnilno figuro« preplet med *Ausdruck* in *Anzeichen*, pri čemer je retencija korelat

39. »Demeure. Fiction et témoignage«, str. 31.

40. *Inventions of difference*, str. 15.

41. Od tod Derrida ne more sprejeti možnosti »resnih govornih dejanj«, katerih intenca bi bila povsem udejanjena. Tovrstna idealizacija bi potegnila za seboj celotni sistem metafizičnih izključitev ter nek notranji meta-kriterij izjave, s pomočjo katerega bi ločevali resno od neresnega. Po Derridaju je neizbežno, da vsaka idealizacija vzame nase možnost korupcije kot nekaj, kar ji »vedno že«, nujno in nezvedljivo pripada. Te načelne možnosti potemtakem ne gre izključevati ne iz metodoloških ne iz deskriptivnih razlogov. Derrida torej zahteva zgolj upoštevanje tega, da iterabilnost znamka neizogibno kontaminira vsako idealizirano abstrakcijo (cf. *Limited Inc.*, str. 120).

indikativne reprezentacije, ki parazitira na vsaki prezentaciji misli. Toda ta »alteriteta indikativne reprezentacije se nahaja v samem jedru prezentacije«⁴² in je potemtakem dopolnilo, ki je nepretrgoma in od vsega začetka na delu znotraj same bistvenosti.

Kontaminacija kot afirmacija

Vse navedeno postavlja iterabilnost v vlogo *zakona*. Čeprav iterabilnost zabriše enostavnost nasprotij, čistost linij, mejo med zunaj in znotraj ter zaplete hierarhični red oziroma logično odvisnost, pa vsled tega še ni logično in transcendentalno načelo. Prav tako ne privzame vloge enostavnega temelja. Iterabilnost sloni na strukturni nujnosti nečistosti in neenostavnosti samoidentitete ter samopri-sotnosti. A kljub temu ali, bolje, natanko zato je zakon, ki determinira vsako enostavnost. Iterabilnost je določujoča. Zakon je zato, ker kot diseminirana struktura omogoča sleherno enostavnost. Toda istočasno jo onemogoča. Zato je zakon iterabilnosti na sebi paradoksen: hkrati je zakon in transgresija zakona, ker vpis singularnosti v zakon ohranja njeno nezvedljivost. To si velja ogledati na konkretnem primeru Derridajeve analize.

Kot pokaže Derrida v *O gramatologiji*, je pri Rousseauju »prepoved incesta« primer takšnega zakona. Rousseau o tem ne razpravlja v *Družbeni pogodbi*, kot bi pričakovali, temveč le bežno v opombi v *Eseju o izvoru jezikov*. Po Derridaju že ta bežnost kaže na težo tega momenta v Rousseaujevem tekstu: incestu je težko pripisati določeno mesto zato, ker se nahaja na meji med naravo in kulturo. Incest je lahko opredeljen kot incest šele z nastopom družbe. Družba je tista, ki obsodi incest. Toda ravno prepoved incesta je eden izmed pogojev, da se družba konstituira kot družba. Paradoks je torej v tem, da če

42. Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Pariz 1994, str. 290.

incest pred družbo ni obstajal, pa ga vzpostavi šele družba skozi njegovo prepoved. V tem je performativnost zakona: zakon na neki način šele konstituira tisto, kar opredeljuje.⁴³ V primeru prepovedi incesta je incest šele nasledek zakona lastne prepovedi. A vendar je prepoved incesta za Rousseauja sveti zakon, se pravi zakon, ki izhaja iz same narave. Ker pa je ta zakon hkrati osnovan, ker je delo kulture, zaseda posebno mesto med zakoni. Derrida tako predlaga, da prepoved incesta razumemo kot »kvazi naravni zakon« in da ga pojasnimo znotraj logike dopolnilnosti, v kateri nismo več vezani niti na linearni logični niti na kronološki red (*O gramatologiji*, str. 319 ff).

Podobna neumestljivost velja tudi za iterabilnost. Videli smo, da je iterabilnost splošnost, v katero je nezvedljivo vpisano singularno. Zakon iterabilnosti se v svoji splošnosti podreja diktatu singularnega, zato je njegova prikladnejša označitev kvazi-zakon. S to svojo podvojeno strukturo in njenimi učinki determinira vsako logično trditev ter konstituira »predlogične možnosti logike« (*Limited Inc.*, str. 173). Toda zakon iterabilnosti zato še ne predhodi logiki in ni nekaj kratkomalo zunaj logičnih sistemov. Topološko gledano je logiki tuj, vendar pa lahko ta njegova tujost nastopi zgolj skupaj s samo logiko. Logiki je tuj na način njenega pogoja možnosti in obenem na način njenega pogoja nemožnosti, saj »iterabilnost hkrati omogoča pravilo ali 'normalno' konvencionalnost ter njegovo transgresijo, transformacijo, ponarejanje ali posnemanje« (*ibid.*, str. 182). Zakon iterabilnosti je v pravem pomenu besede zakon eksapropriacije: ker je brez svojega lastnega in ker z vpeljavo alteritete vpelje odmik od vsakega lastnega, iterabilnost kontaminira vsako lastno.

Sedaj dekonstrukciji preostane še naloga, v resnici nemara najzahtevnejša, to kontaminacijo misliti kot *afirmacijo*. Prvi korak v to

43. Vzporedno s tem nemožnost ustreznega zakona še ni ovira za njegov obstoj. Nobeno pravo ne more dovršiti pravičnosti, toda pravičnost sama zavezuje k pravu, ki se mu izmika, pravi Egid E. Berns v članku »Politique et justice dans un style déconstructif« (*Filozofski vestnik*, št. 2, Ljubljana 1995, str. 21). O »mesijanstvu pravičnosti« primerjaj *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993, str. 102 ff.

smer je natančnejša opredelitev statusa pravkar omenjenega *kvazi*, za katerega je vse bolj videti, da postaja neizbežna dekonstrukcijska predpona tradicionalnim konceptom. Očitno je, da nesklenjeno verigo »pojmov«, ki jih tematizira Derrida, usmerja neka *druga* logika. Tako kot se vsaka logika ali teorija splošnosti sklicuje na idealizacijo, tako se na idealizacijo navezuje tudi ta »druga logika«, logika iterabilnosti. Toda iterabilnost ni eden izmed pojmov: lahko je zgolj pojem brez pojma oziroma pojem, ki je heterogen filozofskim pojmom. Spada k njim na način, da jim ne pripada. Derrida to nemogočo združbo hkratnega pripadanja/nepripadanja razreši s tem, da način operiranja iterabilnosti opiše kot »kvazi-transcendentalen« (*ibid.*, str. 231). »Kvazi-transcendentalno« hkrati zaznamuje možnost idealizacije in mejo te možnosti (*ibid.*, str. 212). Iterabilnost torej meri na točko, ko idealizacija trči ob svojo mejo, obenem pa to točko prikaže kot konstitutivno v razmerju do same idealizacije. Govora je o točki, na kateri se singularno nezvedljivo vriva v sfero splošnosti oziroma na kateri se splošnost vsili singularnemu. To vrivanje, ta neartikulirani prehod iz občega v singularno je mesto iterabilnosti. Ta neslišni prehod ni nič drugega kot razlika. In natanko iz te neslišnosti spregovori logika znamka:

»Zaznamljivo znamka v znamek vključi rob. Linija roba ni torej nikoli strogo določljiva, nikoli ni čista in enostavna. Znamek je zaznamljiv, kolikor 'je' tudi svoj rob.« (*Ibid.*, str. 134.)

Zopet smo trčili ob večno težnjo dekonstrukcije: locirati točko, ki je pogoj (ne)možnosti idealizacije. To točko poskuša Derrida sedaj izluščiti s pomočjo *alogične logike iterabilnosti*. Takoj je treba posvariti, da ta logika ne pelje v golo nedoločenost ali aproksimativnost. Prav tako je ni moč povzeti pod formulo nedoločenosti kot pogoja določitve. Operacija iterabilnosti namreč jemlje v zakup nujnost svoje nedoločenosti, ob tem pa izpostavi izvorni zaplet med določenim in nedoločenim. Pri tem »nedoločenost« pri Derridaju ni

nikoli prosta igra nedoločenosti, ni drsenje po nesmislu ter je daleč od relativizma in indeterminizma. Nasprotno, pri nedoločenosti gre za smisel, ki se upira dialektiki, za smisel, ki določa meje določljivosti, ter za smisel, ki ostaja heterogen operacijama dialektike in računa. Toda ravno iz te svoje heterogene nedoločenosti fungira kot njen pogoj. Najbolj neposredno Derrida podaja svoje stališče do nedoločenosti v *Parages* (str. 12), ko pravi, da je določitev možna šele na točki, ko postane vsaka določitev nemožna. Podobno – ponovno v odgovoru Searlu – trdi, da je določen prehod skozi nedoločenost nujen zato, da bi prišli do določitve. Če ta prehod umanjka, skupaj z njim umanjka etično-teoretska odgovornost, ki pogojuje vsako teoretizacijo.

Kako torej razumeti Derridajevo »nedoločenost«? Nedvomno v okviru nietzschejanske igre moči oziroma določene oscilacije med možnostmi.⁴⁴ Derrida ločuje med dvema pojmom nedoločenosti. Prva nedoločenost izraža mejo ali nepertinentnost računa in dialektike; toda ta operacija ostaja vpeta v red taistega računa in dialektike. Obstaja pa še neka druga nedoločenost, ki je povsem heterogena redu, na katerega se navezuje in zato ni več zvedljiva na dialektični dispozitiv. Navkljub tej nezvedljivosti pa ta druga nedoločenost, ta nedoločenost *povsem drugega* reda, ni tuja odločitvi:

»Ta nedoločenost je pogoj vsake določitve, in sicer onstran računa in programa. [...] V trenutku, ko je račun nemogoč, se vsili odločitev – v vseh redih, to lahko prevedemo v termine etike ali politike – in natanko v tem trenutku ta druga nedoločljivost ni suspens indiferentnosti, raz-

44. Cf. »Force et signification« (1963), v *Écriture et la différence*, ter *Limited Inc.*, str. 211 ff in 242 ff. Minimalno, a odločilno interveniranje tega nietzschejanskega momenta je zaznamovalo zadnji strani dveh Derridajevih slavnihih zgodnjih spisov, spisa »Struktura, znak in igra v diskurzu humanističnih znanosti« ter »Fines hominis«. Kolikšno težo ima pri Derridaju termin »nedoločenost« lepo ponazori tudi Gasché, ko pove, da bi v svoji danes že klasični interpretaciji dekonstrukcije v *The Tain of the Mirror* namesto termina »infrastruktura« prav lahko uporabil tudi termin »nedoločenost« ali »zakon zakona« (*Inventions of difference*, str. 4).

lika kot neskončna nevtralizacija odločitve, nasprotno, je razlika kot element odločitve in odgovornosti, element podpore drugemu.« (*Altérités*, str. 33.)

Nedoločenost je torej izraz določenega razmerja moči, pri čemer Derrida »moč« pojmuje v njeni »razpršeni multipliciteti mikromoči«, kar pomeni, da jo razume iz njene diferenciranosti, medtem ko te diferenciranosti ne pojasnjuje izhajajoč iz moči (*Limited Inc.*, str. 274). Obstajajo zgolj razlike moči, razlike v kvantiteti in kvaliteti moči, ne obstajajo pa pozitivne vrednosti moči mimo ali pred to diferenciacijo. Zato je možnost inverzije moči vselej navzoča. Tako je vselej navzoča tudi možnost mutacije smisla, ki je produkt te igre razlik. Semantika diskurza s tem ni več zadnji temelj smisla. Imeti v vidu igro razlik moči, razlikovanje moči kot izvora smisla, resnice in določitve, pa implicira sprejetje tega, da je »represija na izvoru smisla nezvedljiva« (*ibid.*, str. 276). Določitev, ki izhaja iz nujne možnosti nemožnosti odločitve, je edini, celo nujni izhod iz primeža te možnosti. Tako porojena odločitev je nekakšna *double bind*, ki zavezuje tako k možnemu kot k nemožnemu določitve. Ali drugače, nedoločenost nas napoti »pred zakon«, na neko konstitutivno zunanost ali prazni označevalec, ki naredi določenost za nujno, hkrati pa jo neizbežno zaznamuje z nedoločljivim kot nemožnim odločitve. Zavoljo nemožnosti, ki je vpisana vanj, je politično bolje razumeti kot *kvazi*-politično, kar daje slutiti, da je politično vselej »dekonstruktabilno v imenu nečesa nedekonstruktibilnega«. ⁴⁵

Preko iterabilnosti se torej rob vpisuje v središče in obratno; preko nje Derrida izpostavi nujnost upoštevanja *dopolnilnega zapleta* tradicionalnih struktur in minimalnih razločkov, ki so v njih na delu. Iterabilnost postane pogoj »pozitivnih« vrednosti teh struktur natanko s tem, ko odpre možnost ponavljanja, citiranja, transformiranja ali posnemanja, vključno z možnostjo falsificiranja. Z drugimi besedami,

45. To formulacijo smo si izposodili iz maloprej omenjenega članka Egid E. Berns.

iterabilnost ima grafemsko strukturo. Pisava je *par excellence* modus iterabilnosti, toda »ta pogoj možnosti je, enostavno povedano, strukturno razcepljen oziroma 'razlikovan'« (Limited Inc., str. 135). Od tod, če se vrnemo k polemiki o idealizaciji govornih dejanj, za Derridaja neizbežno sledi sklep, da je možnost parazitiranja *a priori* vpisana v vsak znamek kot njegova pozitivna možnost. Razlog, da se parazitiranja ni uspelo povsem izključiti iz uspešnosti ali posrečenosti performativa, leži v tem, da se ga je reduciralo na njegovo negativno plat. Po Derridaju to sicer ni docela napačno, vendar pa manjka drugi korak, priznanje afirmativnega učinkovanja te negativnosti. To je ključna naloga dekonstrukcije. Dekonstrukcija tako pokaže na neobhodnost diseminacije, ki a) zavrača možnost vnaprej dane neokrnjene in neomadeževane substance, b) ni razpršitev v sekundarno negativnost, temveč c) »*afirmira* vselej že razcepljeno generiranje smisla« (La dissémination, str. 300).⁴⁶ Gre za tri korake, ki tvorijo dekonstrukcijo. Toda slednja vse tri korake prične in konča istočasno. Trojna členitev je torej v resnici ena sama diseminirana gesta. Zavaljo te členitve je dekonstrukcija vse prej kot enostavno branje tekstov: njeno razmerje do branega teksta usmerja imperativ »nič ni zunaj teksta«, ki do skrajnosti zaplete ravni branja, interpretacije, komentarja in kritike. Rob teksta je vpisan v njegovo središče, in dekonstrukcija se trudi dešifrirati ta vpis.

Iz opisanega podvzetja dekonstrukcije se nakazuje težnja, da se hkrati premisli pravilo in dogodek, splošnost in singularnost. Iterabilnost to omogoča in zahteva, ker se skozi njeno odmik od pojma ne izteče v golo heterogenost ali nepojmovnost, temveč se spodvije nazaj v

46. V intervjuju »Il n'y a pas le narcissisme« (v Points de suspension, str. 224-225) je Derrida še enkrat odločen: »Vseskozi sem vztrajal na tem, da je gibanje dekonstrukcije najprej afirmativno – ne pozitivno, temveč afirmativno. Dekonstrukcija – povejmo to še enkrat – ni razdejanje ali destrukcija... Trditi, da je dekonstrukcija negativna, pomeni, da dekonstrukcijo znova vpišemo v nek znotraj-metafizični proces, ki mu ravno hočemo zagotoviti možnost, da se ga misli, ne pa se odtegniti od njega.«

sam pojem. Toda dekonstrukcija vztraja na tem, da je ta ovinek *de iure* pred pojmom. Še več, vztraja na tem, da predhodnost tega spodvitja konstituira sam pojem. Da bi pojem bil pojem in da bi pojem lahko mislili, mora skozi omenjeni ovinek, mora skozi kontaminacijo z lastno alteriteto. In če je bila doslej iterabilnost prikazovana kot pogoj idealizacije, potem jo je treba sedaj misliti kot samo idealizacijo – kot idealizacijo, ki ohranja isto s tem, da vpelje njegovo razliko, in kot idealizacijo, ki je zaprečena s svojim lastnim robom. To ni idealizacija v klasičnem pomenu besede, temveč *kvazi*-idealizacija, znotraj katere proces dekonstrukcije tematizira minimalno alteriteto, minimalno razliko in odlog: razliko. Razlikovana idealizacija se od svoje klasične zastavitve ločuje po tem, da jemlje nase lastno spodletelost: vračuna jo kot tisto, kar se izmika vsakemu računu. Zato to še ni neka druga idealizacija, temveč je še naprej pojmljiva le znotraj svoje klasične forme. Vsled tega je poglobljena preokupacija dekonstrukcije sledenje vpisu heterogenosti in singularnosti v splošnost, ne pa vztrajanje na njuni ločitvi od splošnosti.⁴⁷ Dekonstrukcija zato ni filozofija heterogenosti, temveč bržkone filozofija v karseda klasičnem pomenu besede.

47. V tem smislu velja omeniti način povezovanja heterogenih potez, ki je značilen za Derridajeve *kvazi*-pojme. Citirali bomo Gaschéjevo razlikovanje med derridajevskimi »infrastrukturami« in Heideggerjevim *Ereignis*. Po Gaschéju je *Ereignis* lastno ime v specifičnem jezikovnem idiomu, ni pa pojem, ker ne postavlja splošnosti reprezentacije različnih modusov kazanja: »*Ereignis* ne zajame dogodka apropiacije kot take ali na splošno, pa vendar ta singularna konstrukcija označuje tisto, česar splošnost se manifestira le na singularni način, kot partikularni idiom. Derridajevske infrastrukture se razlikujejo od heideggrovskih pojmov kot sta *Ereignis* ali *Gestell* po odločno bolj heterogeni naravi tistega, kar povezujejo skupaj; po singularnosti njihovega kombiniranja, ki ni omejena na singularnost idioma; po nediadični razmestitvi zbranih potez; in navkljub dejstvu, da reprezentirajo kombinacije, po manku poenotujoče (*eignen*) sile. Iz podobnih razlogov kot Heideggerjeva termina, infrastrukture niso ne pojmi ne besede«, kajti s tem, ko »artikulirajo zakone in meje inteligibilnosti«, razkrivajo pogoje besed in pojmov, pod katerimi lahko le-ti postanejo inteligibilni (*Inventions of difference*, str. 5-6).

»Pojem iterabilnosti je singularen pojem, ki omogoča silhueto idealnosti, torej pojma, in potemtakem vsakega razločka, vsakega pojmovnega nasprotja. *Obenem* pa je tudi pojem, ki zaznamuje mejo idealizacije in konceptualizacije: je 'pojem' oziroma *kvazi*-pojem pojma v njegovem pojmljivem razmerju z nepojmom.« (*Limited Inc.*, str. 216.)

Kje je torej mesto iterabilnosti? Nahaja se na meji vsake idealizacije in pojmovnosti. Iz te meje obe omogoča s tem, da se daje kot njuna nemožnost. Toda iterabilnost ni v nobenem trenutku zvedljiva na enostavno idealizacijo ali pojmovnost, ker ji ne moremo pripisati lastnega. Nasproti temu je iterabilnost artikulacija mejnosti samoistovetnosti lastnega. Je tudi artikulacija nemožnosti reapropriacije lastnega, ker se v lastno vpisuje kot njegov presežek/manko.

»Iterabilnost obsega notranjo in nečisto mejo, ki preprečuje identificirati se, zbrati se v sebi ali poleg sebe, znova polastiti se, obenem pa prepoveduje tudi reapropriacijo tistega, česar iteracijo vendarle načenja.« (*Ibid.*, str. 135.)

Vsaka singularnost po Derridaju nujno implicira iterabilnost. Ker pa ponovljeno ni identično s ponavljanim, ker ponavljanje vključuje razliko med ponovljenim in ponavljanim, mora ponovljeno *per definitionem* dopustiti možnost svoje alteracije, ponovitve in popačenja, simulacije ipd. Zato Derrida govori o ponavljanju kot iterabilnosti. Ponavljanje implicira alteriteto, drugost in neidentiteto, in to ga postavlja v pozicijo iterabilnosti. Iterabilnost pa je razlika. Iterabilnost je razlikovano ponavljanje, saj se artikulira okoli razlike/odloga med ponavljanim in ponovljenim. Iterabilnost je torej diferencirana struktura ponavljanja, *je striktura strukture ponavljanja*. Toda ponavljanje kot razlika je na delu znotraj slehernega singularnega. Ker pa singularno šele s ponavljanjem kot iterabilnostjo postane to, kar je, je ta naknadnost operacije iterabilnosti izvorna. Vsaka enkratnost, vsaka izvornost in vsak dogodek predpostavlja časovni zamik, samoreprodukcijo ali razliko do sebe, ki ima formo izvorne naknadnosti.

Iterabilnost je tako pogoj možnosti in hkrati pogoj nemožnosti singularnega. Obenem je inavguracija in alteracija singularnega znotraj splošnega, hkrati je odgovorna za identiteto in za neidentiteto.

Singularno se torej konstituira skozi iterabilnost, tj. natanko skozi tisto, kar nastopa kot njena dvojna izguba. Po eni plati iterabilnost ogroža singularno s tem, ko ga sooči z njegovim dvojnikom, simulakrumom ali popačeno reprodukcijo njega samega. Po drugi plati iterabilnost izniči singularno s tem, ko ga reducira na splošnost ali pojem. Toda brez iterabilnosti singularnega sploh ne bi mogli prepoznati. Singularno je zato možno le skozi svojo nemožnost, se pravi skozi svojo notranjo cepitev oziroma skozi razliko v svojem sebstvu: možno je le skozi razliko. Potreben je interval/razlika/odlog, ki neko sebstvo ločuje od njegove drugosti, ki ga ločuje s tem, da ga cepi v njegovi notranjosti. Iterabilnost je *vedno že* tega razcepa znotraj prezenze, je anticipirani spomin tega razcepa. Ta razcep je uprostorjenje/temporizacija prezenze, ki ima formo *pisave na splošno*. Tako moramo naposled za *restance* prezenze pripoznati razlikovano igro sledi.

»Razlika naredi, da je gibanje pomenjanja možno le, če se vsak takoimenovani 'prisotni' element, ki se pojavi na prizorišču prisotnosti, nanaša na kaj drugega od samega sebe, ob tem v sebi ohranja znamenje minulega elementa in se že navdaja z znamenjem svojega odnosa do prihodnjega elementa, pri čemer se sled ne nanaša nič manj na tisto, kar se imenuje prihodnost, kot na tisto, kar se imenuje preteklost, ter konstituira to, kar se imenuje sedanjost, natanko skozi odnos do tistega, kar ni ona sama: kar absolutno ni ona sama, se pravi tudi ne preteklost ali prihodnost kot modifikaciji sedanjosti.« (»Razlika«, str. 13.)

...razpotja...

Na poti k Derridaju, ki nas je vodila preko Platonove dialektike, Saussurjeve lingvistike in Husserlove transcendentalne fenomenologije, smo kot popotno palico uporabljali »vprašanje po pisavi«. Ni

manjkalo križišč in stranpoti, po katerih bi na koncu nemara prav tako lahko prišli do Derridaja in do »pozicije dekonstrukcije«; nanje smo opozarjali, kolikor je bilo to mogoče. In ne glede na naše sprejemanje teze, da gre pri »dekonstrukciji«, ki je danes bržkone najmočnejše zastopana filozofska usmeritev, za evidentno dominantnost enega lastnega imena, namreč Jacquesa Derridaja, pa teoretske pozicije slednjega in teoretske pozicije dekonstrukcije ne moremo enoznačno ali preferenčno niti umestiti v nobeno obstoječe mišljenje niti ju ne moremo vezati nanj. V svojih branjih se dekonstrukcija ne postavlja na nekakšno nevtralno mesto, od koder reflektira metafizične opozicije in dihotomije. Dekonstrukcija ni nevtralizacija metafizičnih binarnih nasprotij. Pričenja se z dvojno gesto, ki je hkrati sistematična in razcepljena, je gesta, ki je imanentna branemu tekstu, in gesta, ki meri na zunanost, na ostanke tega teksta, ki niso vključeni vanj ali pa jih tekst tako ali drugače izključuje. Po tem, ko jih je izpostavila, dekonstrukcija teh ostankov ne reintegrira nazaj v tekst, temveč si prizadeva izluščiti moduse, po katerih ti ostanki kot absolutna alteriteta konstituirajo sam tekst kot tekst, in sicer skozi to, da se vpisujejo vanj. Gre torej za sledenje temu vpisu in ne za rekonstrukcijo pojmovne totalitete. Dekonstrukcija je zato minimalna gesta, iz katere pa bo Derrida povlekel nekatere fundamentalne konsekvence. Pokaže denimo, da so vpisi drugosti ali zunanosti v notranost teksta *kvazi*-transcendentalni pogoji totalitete, te navidez samozadostne notranosti. Pokaže, da vpis za nazaj konstituira totaliteto, v katero se vpisuje. Dekonstrukcija torej operira na nestalni meji med zunaj in znotraj, pri čemer nenehno in najprej postavlja pod vprašaj svojo lastno pozicijo: pozicijo, od koder reflektira to mejo, pozicijo, ki se lahko kot pozicija nahaja izključno na tej meji in ki je nujno zaznamovana z določeno nedoločenostjo. Gre za pozicijo, ki se izgrajuje vselej znova, ki se vnaprej odpove vsaki gotovosti in vsaki trdni opori. Dekonstrukcija zato ne obstaja pred branjem teksta, temveč je operacija, ki preči to branje.

PROBLEMI 7-8/2001, letnik XXXIX

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnica uredništva: Simona P. Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona P. Grile

Oblikovanje: AOOA

Stack: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 700 izvodov

Naročnina za leto 2002: 5425 SIT

Cena te številke: 2712,50 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.

Zbornik
ARGUMENT ZA STRPNOST

Slavoj Žižek
KUGA FANTAZEM

Zbornik
PISAVA IN TRANSCENDENTALNO

Jacques Derrida
O GRAMATOLOGIJI

G. W. F. Hegel
FENOMENOLOGIJA DUHA

G. W. F. Hegel
UM V ZGODOVINI

Jacques Derrida
O DUHU

Alain Badiou
SVETI PAVEL

RAZPOL 11

Zbornik
MAZOHIZEM IN ZAKON

David Hume
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Slavoj Žižek
KRHKI ABSOLUT

Sigmund Freud
OČRT PSIHOANALIZE

Zbornik
GANDHI IN SATJAGRAHA
Immanuel Kant / Sigmund Freud
KRITIKA ČISTEGA UMA 1/4 /
INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Alenka Zupančič
NIETZSCHE
FILOZOFIJA DVOJEGA

G. W. F. Hegel
PREDAVANJA O ESTETIKI
DRAMSKA POEZIJA

Slavoj Žižek
»STRAH PRED PRAVIMI SOLZAMI«
KRZYSZTOF KIESLOWSKI IN ŠIV

Jacques-Alain Miller
O NEKEM DRUGEM LACANU

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE II
KRITIKA ČISTEGA UMA

Bralec Derridaja mora vzeti nase sila nelagodno dejstvo, da Derridajeva teorija *de facto* in *de iure* ne obstaja ter da ne obstaja metoda dekonstrukcijskih branj. Ne obstaja sistem pojmov, ki bi lahko fungiral kot temeljni ali izhodiščni ustroj dekonstrukcije. Prav tako bo bralec Derridaja razočaran, če bo pri njem iskal kolosalne premike ali prelome z metafiziko. Čeprav Derrida postavlja pod vprašaj metafizično koncepcijo v njeni logocentrični in fonocentrični zastavitvi, pa vendarle poudarja, da je bila takšna zastavitev nujna in da je ravno vsak prelom z njo metafizična gesta *par excellence*. Ne v sami metafiziki, *prava* metafizika tiči v prelomih z metafiziko, kajti zgodovina metafizike je v prvi vrsti zgodovina domnevnih prelomov z metafiziko.

ISBN 961-6376-10-1



9 789616 376105

ISSN 0555-2412



9 770555 241012