

"Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos"

BORUT PIHLER

POVZETEK

V naši študiji smo poskušali razviti idejo "lógosa" kot kategorialne forme, pri čemer nas je izgodiščno orientiral zgodovinski premislek: ideja lógosa je bila produktivno razvijana skozi vso zgodovino zahodnoevropske filozofije, hkrati pa predstavljala v veliki meri tisto neizrečeno, ker je samo rekanje kot izrekanje sploh šele omogočala. Kot uneverzalna "kategorija" mišljenja nakazuje možnosti odprte celote. Zakaj odprte? Kot stalna možnost rekanja je nezaključen proces, po drugi strani pa vpet v možnosti vseh kategorij mišljenja. V tem smislu je predstavljal "logos" usodo metafizike. Ob koncu metafizike (njenem potencialnem in dejanskem koncu) velja premisliti meje metafizike kot "logocentrizma"; resnica "logosa", ali bolje izrekanje resnice "logosa" predpostavlja njegovo razsrediščenje.

ABSTRACT

"TÉCHNE-POÍESIS-PRÂXIS-DÝNAMIS-PHAINÓMENON-LÓGOS"

In our study we tried to develop the idea of the "logos" as a categorical form and we took a historical reflection as a point of departure; namely, the idea of the "logos" was productively developed through the entire history of western European philosophy and, at the same time, to a great extent, it also represented the untold, which speech as pronunciation in itself made this possible. As a universal "category" of thought it presents the option of an open whole. Why open? Utterance, as a permanent possibility, is a never-ending process and, on the other hand, it is caught in the possibilities of all categories of thought. In this sense "logos" represented the fate of metaphysics. At the end of metaphysics (its potential and actual end) it is worth contemplating the borders of metaphysics such as "logocentrism"; the truth of the "logos" or better yet the pronunciation of the truth of the "logos" presupposes its decentralization.

"Samó razvijamo naprej tisto,
kar nam je prinesla zgodovina..."

- V. Globokar

Pričujoča študija je šesta v nizu med seboj povezanih študij, tako da predstavlja osmisletev začetka le-te nanizanka prejšnjih petih, pri čemer je bila poskušana v vsaki od njih vpeljava ene od kategorialnih form (téchne-pótesis-práxis-dynamis-phainómenon-lógos-hermeneia-diáfora-fhnos-nóesis nóeseos), in to takó, da je razvila in eksponirala "zadostni razlog" za njeno legitimno in hkrati nujno nastanitev v nakazani "verigi pojmov", kot bi sklop modelnih kategorialnih form še lahko poimenovali: začetek te študije začenja tako s koncem študije z naslovom: "Téchne-pótesis-práxis-dynamis-phainómenon" - ("Anthropos", Ljubljana, 1991, št. 6).

Če si še določene stvari priključimo v spomin: **logos** kot kategorialna forma vsebuje izhodiščno troje kategorij: besedo, govorico in jezik: ker je tu konceptualiziran kot kategorialna forma in beseda, govorica in jezik kot kategorije, bomo poskušali te stvari razviti tako, da si bomo pomagali, z zgodovinsko rekonstrukcijo tistega, kar se je kot **logos** pojavljalo v zgodovini zagodnoevropskega mišljenja: takó dojet **logos** je hkrati vezan na tisto, dar bi lahko imenovali postmetafizična usoda logosa, ali usoda logosa po koncu logocentrizma: lahko bi rekli, da šele po tem koncu zasije logos v svoji polni luči: šele razbremenjen bremena središča postane tisto, kar dejansko je. Zanimal nas bo ta dejanski jé tega **logosa**. Ta izpeljava je hkrati vezana na tisto, kar smo nekje drugje imenovali "ontološki pluralizem", tudi "diferencialno ontologijo" in znotraj nje zaobsežene "ontološke diferenciale". Kaj je z logosom po koncu logocentrizma? Tako postavljeno vprašanje nas vodi najpoprej k razgovoru z grško mislijo, k razgovoru s prvimi zahodnoevropskimi poskusi na to temo. Stvari bodo skrajšane znotraj problemske perspektive, ki nas zanima, in modelne konstelacije, ki smo jo naznačili z naslednjimi misleci: Heidegger, Gadamer, Betti, Ricoeur, Husserl, Wittgenstein, Sartre, Merleau-Ponty; Helmoholtz, Casserer, Levinas, Derrida. Kaj nam ta raznolika družčina filozofov pomeni, je razvidno iz že omenjene študije. -Če ponovimo vprašanje, ki nas zanima: **Kaj je logos?**

Kljub določenim pomislekom bomo na začetku nanizali osnovne pomene grške besede **logos**, ki kot beseda nima zgolj filozofskih referenc, po drugi strani pa je že osnovnih pomenov kar lepo število: če jih navedemo:

A. rekanje, izrekanje, govorjenje: (1) - govorica kot predstavitev, predložitev, razgrnitev, pripoved, opis; a) način govorjenja, način govorice, b) dovoljenje za govorjenje, priložnost za govorjenje, c) sposobnost govorjenja, večšina govorjenja, zgovornost, d) razgovor, pogovor, dogovarjanja, svetovanje; (2) beseda, izraz; (3) tek, izrek: a) trditev, stavek, temeljni stavek, b) pregovor, c) prerokba, d) obljuba, e) ukaz, odredba, f) predlog, ponudba, pogoj, g) dogovor, odločitev, h) govorjenje (v nasprotju z érgon ali alétheia), gole besede, prazno čvekanje, izgovor, videz; (4) a) pričevanje, naznanilo, poročilo: x) govoričenje, pripoved, y) ugled, slava, b) govor, predavanje, c) spis, poročilo: x) zgodovinsko delo, y) knjiga, odstavek, d) razprava, sestavek, e) pripoved, basen, pravljica, f) proza; (5) stvar, snov, tema, dogodek, zgodba, zgodovina.

B. premišljevanje: (1) računanje, premislek: a) poročilo, dokazilo, b) pričakovanje, c) pretehtanje, premislek: x) predpostavka, pogoj; dojetje, mnenje, y)

temelj, smoter, z) utemeljitev, dokaz, d) jemanje v ozir, ozir pozornost; pomen, ugled, veljava, vrednost, e) razmerje, proporcija, način, značilnost; (2) miselna moč, um, 3. Logos = Jesus Kristus - sin.

("Langenscheidts Taschenwörterbuch: Altgriechisch-Deutsch", Berlin, S. 247)

Te pomene je veljalo predstaviti, ker tudi sicer velja **logos** za besedo besed, pri čemer o pravih filozofskih razsežnostih te besede tudi iz tega obsežnega niza pomenov ne izvemo mnogo. Pomeni: pojem logosa v zgodovini filozofije predstavlja posebno zgodbo, in to od Heraklita do Derridaja. Kako vsaj približno mojstriti ta časovni in teoretski razpon, ne da bi zapadli v niz posebnih prikazov, ki bi zamogli možnosti koncizne konceptualizacije, ki nas tu zanima; konceptualizacije v tem smislu: kaj pomeni skozi prizmo konca logocentrizma zgodovina pojma **logos** in v kakšnem smislu je zgodovina tega pojma v odnosu do zgodovine metafizike.

Če se vrnemo k določenim tematiziranjem v antiki. V tem kontekstu se logos v okviru filozofske problematike pojavlja znotraj naslednjih pomenskih razsežnosti: razmerje, proporcija, pojasnitev, dokazovanje, um poročilo, predstavitev, izjava, beseda, izraz, predmet razgovora. (Joachim Ritter: "Historisches Wörterbuch der Philosophie", Basel/Stuttgart, 1980, 5. zv., 491). Še ožji pomen besede **logos** meri na človeko mišljenje in govorjenje; konkretnije pomene dobi v konstelaciji s področji **mitosa**, **dokse** in **zaznave**. Ritter najde pri Heraklitu za **logos** naslednje pomene: imanentni princip v kozmičnem postajanju, zakonitost svetovnega dogajanja, smisel in temelj le-tega, norma, pravilo, število (v mislu akta naštevanja). Še en zanimiv pomen najdemo pri Heraklitu: da namreč samo govorjenje ni dojet kot individualno akt, pač pa kot proces, znotraj katerega prihaja do besede **univerzalni logos**; v tem smislu se ujemata pomena besed **logos** in **kozmos**. Za Ritterja je pomembno še tole: logos kot logos je tu hkrati merilo za urejeno zgradbo univerzuma. (HWdPh, 5, 492) Pri Parmenidu da je pomembno predvsem naslednje: pot, ki vodi do resnice, je pot logosa, logosa v smislu razgrnitve resničnega.

Pri Platonu se pomenski razpon besede logos razširi v skladu z njegovo univerzalizacijo filozofskega interesa; logos začenja pomeniti: razgrnitev, besedo, definicijo, postopek dokazovanja, raziskavo, tok misli, sodbo, um, razmerje. Naslednje, kar je v Ritterjevem slovarju izpostavljeno, je Platonovo povezovanje mišljenje in govorjenja: mišljenje je notranji pogovor duše same s seboj o predmetih, ki jih motri. (HWdPh, 5, 493) Naslednje, dar postane pri Platonu pomembno, je povezava logosa z živim govorjenjem, z dialogom, sam dialog pa postane tako raziskovanje logosa; tu se začenja oblikovati tisto, kar imenujemo zgodovina metafizike kot zgodovina onto-teologije kot zgodovina logocentrizma: usoda zahodnoevropske metafizike se začenja vezati na usodo dojetja, razumevanja in interpretacije **logosa**. Naslednje, kar se začne s Platonom, je nasprotovanje pisni fiksaciji kot odločilnemu kriteriju za domovanje resnice. Samo mišljenje kot mišljenje resnice je vezano na živ dialog kot proces govorjenja, medtem ko je tekst kot tekst vedno odmak od modelov resničnega spoznanja.

Aristotel je konkretniji in uporablja logos v ožjem pomenu besede; logos mu pomeni toliko kot definicija, (HWdPh, 5, 494), sama zadeva pa funkcionira znotraj njegovega nauka o silogizmu. Tisto, kar veže Aristotela s Parmenidom in Platonom, je poudarjanje tesne povezanosti med mišljenjem in govorjenjem ("**logos**"), pri čemer postavlja v ospredje kot izgodiščni model govorjenja tisti model, ki bi ga danes imenovali običajna jezikovna raba. - (HWdPh, 5, 495). Teleologija je tudi tu odločilnega pomena: sporazumevanje opredeljuje namen govorjenja. Tudi na etičnem

področju je za Aristotela vpeljava **logosa** nekaj nujnega: npravno življenje je življenje v skladu s tistim, kar imenuje Aristoteles "**orthòs lógos**", ključno vlogo pa igra pri tem npravni uvid ("**phronesis**").

Pri stoikih dobi logos kozmološke razsežnosti: logos je dojet kot imanentni kozmološki princip in kot svetovno dogajanje, pri čemer dobi še konkretnjše opredelitve; postane eden od štirih osnovnih elementov - ogenj, ki je vseprisoten in ki učinkuje po meri trdne zakonitosti; razvoj in usoda sveta sta utemeljena v njiju. Usoda postane **logos** sveta. (HWdPh, 5, 495) Zgodovina je dojeta kot racionalni proces, ki obvladuje vse aspekte dogajanja. Tisto, kar še velja omeniti na tem mestu, je stoiško razlikovanje med **notranjim** in **zunanjim** logosom, med tistim, dar se grško imenuje "**lógos endiáthetos**" in "**lógos proforikós**": prvi je dojet kot del univerzalnega lógosa, kot je to tudi človeška duša, drugi razumljen kot izraz misli: "Po sodbi stoikov se razlikuje človek od drugih živih bitij po notranjem Logosu." - (HWdPh, 5, 496) - Stoiki so uporabljali besedo "lógos" tudi v čisto posvetnem smislu, kot psihološko opredelitev; lógos v človeku je bil razumevan tudi kot sveženj predstav in uvidov, ti pa da najdevajo svojo potrditev skozi pojavljanje v kontekstu univerzalnega logosa.

Naslednji avtor, ki ga omenja Ritterjev slovar, je Filon, ki je zanimiv toliko, ker uporablja besedo "lógos" v nizu pomenov, ki so vezani na njegovo dojetje logosa znotraj problematike filozofije religije. (HWdPh, 5, 496) Takó razlikuje Filon troje različnih pomenov, ki stojijo v ospredju:

(1) - najpoprej da pripada logos k pojmu božanskega, ne da bi bil enostavno identificiran z bogom: logos je hkrati drugi bog ali prvi sin boga;

(2) - logos da je bog, kolikor je udeležen pri ustvarjanju in se znotraj njega razodeva. Najdemo dobesečno takšno opredelitev: "So ist der Logos eine Art Mittelglied zwischen Gott und Welt; (3) - tretji pomen postavlja logos v odnos do človeka: da predstavlja razodetje boga, da je beseda, ki se razodeva skozi boga, da izvira iz modrosti in da omogoča človeku dostop do nje. (HWdPh, 5, 497) - Naslednji pomeni: (4) - da je hkrati ukaz boga in kot tak zakon za človeka; (5) - kot "orthòs lógos" naznačuje naravni zakon v nasprotju s konvencionalnostjo državnih zakonov; (6) - logos kot podoba boga, da poseduje tudi v človeku pomenski odsev, ki se najavlja v njegovem intelektu; to bi naj vzpostavljajo odnos med človekom in njegovim domnevnim ustvarjalcem; (7) - bistvenostni odnos logosa je tudi njegov odnos do kozmosa: logos da je idega sveta, ki je bila najpoprej v bogu. Še pomeni: da tako predstavlja celoto platonskih idej; (8) -lógos da je tudi tisto, dar združuje in zadržuje univerzum v stanju uravnoveženega ravnovesja; (9) - je tudi princip razločevanja in razlikovanja, ki učinkujeta v kaos; (10) - da je instrument boga, da je tisto, kar vodi svetovno dogajanje.

Plotinovo dojetje logosa se vrača k nekaterim motivom Herakliovih razmišljanj (HWdPh, 5, 497): logos je ujet v dogajanje sveta kot dogajanja medsebojnega soočanja nasprotij: "Im Iosmos gibt es Vielheit, Verschiedenheit und Gegensätze; dennoch aber bildet dieser Kosmos ein harmonisches Ganzes, das aus dem höchsten Prinzip, dem unteilbaren Einen entspringt. - (HWdPh, 5, 497). Logos da igra odločilno vlogo ravno v tem prehajanju iz enosti do mnogoterosti; da bistvenostno povezuje intelekt in tisto, čemur običajno pravimo "svetovna duša" ("Weltseele"); da je ravno soudeležnost na logosu tisto, kar spravlja stanja stvari racionalno dojemljive forme. Še pomeni: sólo razprostiranje logosa izključno po meri popolnosti izhodiščnih principv: sólo prisotnost neracionalnosti, neuravnoveženosti, konfliktov in razgrajevalnih procesov priča proti temu, pri čemer so ravno ti, kar nikakor ni paradoks, pogoj možnosti vzpostavljan-

ja tistega, čemur rečemo "kozmos", ali celo v Leibnizevi maniri "prestabilirana harmonija". - Za Plotina (HWdPh, 5, 498) pa je važno še naslednje: logos da predstavlja tudi bistvo človekove duše, ki se vzpostavlja ravno skozi dejstvo diskurzivnega mišljenja; da nadalje predstavlja specifični način spoznanja, da je tisto, dar danes imenujemo človeški "jaz". Tisto, dar še posebej poudari G. Verbeke (avtor gesla "Logos" v Ritterjevem slovarju), je, da je logos pri Plotinu postavljen globlji nivo kot pri Heraklitu, stoikih in pri Filonu: "Zwischen dem Einen und dem Logos befindet sich nahnlich der Intellekt." - (HWdPh, 5, 498)

Še naslednje generalne naznake najdemo v Verbekovem članku: kot kozmični princip anticipira "logos" svet kot nekaj, kar usmerja razum; da svet ni seštevek posameznih kaotičnih stanj, da je takó urejena celota; da implicira kot princip mišljenja epistemološko in etično razsežnost; da predstavlja možnost dostopa do resnice: dostopa do resnice kot diskurzivnega procesa. Če navedemo nekaj del na temo problematike "lógos" v antiki: M. Heinze: "Die lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" (1872, ²1961).

E. Cassirer: "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie"; Göteborgs Högskolas Arsskrift 47 (1941); W. Kelber: "Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes", 1958; W. J. Verdenius: "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", Phronesis 11 (1966), 81-98; E. Kurz: "Interpretationen zu den Logos-Fragmente Heraklits", Spudasmata Nr. 17 - (1971); A. Joja: "Ethos und Logos", 1966; H. F. Muller: "Die Lehre vom Logos bei Plotin", 1916.

Sicer je bila intenzivno razvijana problematika "lógos" v zvezi z branjem in interpretiranjem stare in nove zaveze, pri čemer je sámo naravo razmišljanja o tem problemu narekovala vsakokratna uradno dovoljena in predpisana cerkvena raba; če se je v zvezi s tem problemom zgodilo kaj zanimivega, so imeli zasluge za to heretiki. Lahko bi rekli takole: vprašanje "lógos" je znotraj uradne cerkvene tradicije stvar institucionalno fiksirane dogmatike, ki se kot taka močno oddaljuje od tistega, za kar je v zgodovini zahodnoevropske misli šlo filozofiji. Ker nam gre za razvijanje koncepta hermenevtične fenomenologije in ker je eden od avtorjev, ki je na temo hermenevtike napisal dovolj pomembno delo, ki predstavlja hkrati enega od naših izgošč, si velja na tem mestu, preden začnemo razvijati tiste tri sklope, ki smo jih kot fundamentalna področja logosa tu naznačili, ogledati nekatera mesta iz dela Hansa-Georga Gadamerja "Resnica in metoda". Krajši razdelek v tej knjigi ima naslov "Sprache und Logos". Lahko bi rekli, da je celotni model filozofske hermenevtike takorekoč ujet v mreže logosa, tudi in predvsem zaradi tega, ker je ena od ključnih "razrešitev" filozofske hermenevtike, razrešitev, ki jo najdemo ob koncu "Resnice in metode": "Bit, ki jo lahko umevamo, je jezik." Če ni logos zgolj beseda, ampak celota jezika, je razvijanje problemov filozofske hermenevtike ne samó "logocentrično", ampak horizonta "lógos" nikoli ne predre. Še nekaj velja na tem mestu omeniti: gramatološko soočanje z "logocentričnim" se da v najnazornejši in najradikalnejši obliki eksplicirati ob sočasnem nizanju ključnih hermenevtičnih in ključnih gramatoloških razrešitev - (Jean Greisch: "Herméneutique et grammatologie", Paris 1977) - Če rečemo, da predstavlja Heideggrovo delo "Bit in čas" tisto mesto, kjer se zgodi marsikaj usodnega tudi za filozofska naziranja Hansa-Georga Gadamerja v delu "Resnica in metoda", potem velja na tem mestu storiti korak nazaj: v "Biti in času" razvije Heidegger tisto dojetje "lógos", ki osmisli njegov pojem **fenomenologije**; na straneh 32-34 "Biti in časa" razvije Heidegger tisti pojem "lógos" ("Der Begriff des Logos"), ali bolje "Vor-

begriff", ki ga potem priredi tistemu, kar sam imenuje fenomenologija. Na tem mestu lahko rečemo naslednje: Heidegger razume tudi pojem "lógos" močno po svoje, pri čemer je tisto, kar to njegovo "svojskost" upravičuje, to, da zadeva smiselno učinkuje znotraj njegove destrukcije metafizike; tisto iskano je vedno tudi že vnaprej najdeno. Kako razume Heidegger pojem logosa?

Izhodiščno mu gre za to, da bi izza domnevnega niza različnih in nezdružljivih pomenskih različic tega pojma pri Platonu in Aristotelu našel "osnovni pomen" ("Grundbedeutung"); Heidegger pravi takole: "Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von **lógos** ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt." (SuZ, 32)

Poznejša filozofska razumevanja besede "lógos", razumevanja in interpretacije, so po Heideggru skoz in skoz zakrivala in zakrivale pristni pomen "lógos" kot "govorice" ("die Rede"). Kaj to pomeni? Lógos da je bil "prevajan" ("übersetzt"), se pravi "razlagan" kot um, sodba, pojem definicija, temelj, razmerje. (SuZ, 32) - Heidegger si postavi naslednje vprašanje: kako je bilo možno, da se je "govorica" tako modificirala, da je "lógos" pozneje lahko pomenil vse že naštet, pa tudi marsikaj drugega, in to znotraj takoiimenovane znanstvene rabe, da o teološkem polaščanju besede "lógos" in njenem zlorabljanju ne govorimo; "lógos" je postal beseda, ki je bila v zgodovini filozofije zaradi svoje potencialne večpomenskosti enostavno povedano na razpolago. Zakaj je bilo temu tako?

To je eno od vprašanj, na katero hoče Heidegger odgovoriti. Njegovo odgovarjanje je prirejeno njegovemu problemu: iztisniti iz besede "lógos" tisto, kar lahko forsirano sooblikuje njegov model "hermenevtične fenomenologije". - Heidegger je pri tem izpeljevanju postopen in dozdevno brezprizivno dosleden; v čem je ta doslednost? Velja zavreči najpoprej tisto, kar se takorekoč daje kot najbolj po sebi razumljivo, in proti čemur očitno nikoli ni bilo dovolj radikalno podvomljeno. To je takorekoč ustaljeni Heideggrov postopek: zamajati vse ustaljene predstave o nekem fundamentalnem filozofskem pojmu in potem hermenevtično izpeljati, naslanjajoč se na etimologijo, ustrezno novo pojmovno vsebino. - Če je tisto, kar stori v zvezi z besedo "lógos" Heidegger predvsem in v prvi vrsti to, da jo jasno razloči od pojma "izjave" oziroma "sodbe", potem je tisto drugo, kar stori, da jo postavi v kontekst svojega dojetja "resnice": "Lógos als Rede besagt vielmehr soviel **deloŷn**, offenbar machen das, wovon in der Rede 'die Rede' ist." - (SuZ, 32). Aristoteles da je to funkcijo govornice opredelil kot "apophainesthai": da logos dopušča, da postane nekaj vidno, namreč tisto, o čemer je govor, in to za tiste, ki so soudeleženi v pogovoru. Govorjenje je dojeto kot "apofánsis", in mora biti ustvarjeno iz tistega, o čemer je govor; govorenje hkrati razkriva tisto, o čemer je govor in na tak način naredi to dostopno drugemu. To predstavlja po Heideggru strukturo Lógos kot "apófansis": "Das ist die Struktur des **lógos** als **apófansis**." - (SuZ, 32) S Heideggrovim dodatkom: ni lastne vsakemu govorenju ta modus razodevanja oz. razkrivanja ("des Offenbarmachens").

Heidegger se v nadaljnjem izpeljevanje "zapre" v "hermenevtični krog"; pravi takole: v konkretni izpeljavi ima govorenje ("das Reden") kot "Sehenlasen" karakter "der stimmlichen Verlautbarung in Worten". - (SuZ, 32)

Sklep, ki je za lógos usodnega značaja, je za Heideggra forsirano nujen: "Der **lógos** ist **phoné** und zwar **phoné metá phantasías** - stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist." (SuZ, 33)

Stvari razvije Heidegger naprej takole: funkcija **lógos**a kot **apóphansis** je v nakazujočen "pustiti - videti" ("Sehenlassen"), in zgolj in edino zato lahko poseduje "lógos" strukturno formo tistega, čemur se reče grško "**synthesis**", ki je tu zopet, kot je pri Heideggru običajno, heideggrovsko razumljena: da ne pomeni povezovanja in združevanja predstav, da ne pomeni razvijanja problema povezovanja notranjih psihičnih vsebin z nepsihičnimi, pač pa ima "**syn**" tu čisto apofantični pomen in pomeni po Heideggru naslednje: "..., etwas in seinem Beisammen mit etwas, etwas **als** etwas sehen lassen." - (SuZ, 33)

Nadalje: **lógos** kot **lógos** je "ein Sehenlassen", in ravno zato, ker je **lógos** v funkciji "pustiti-videti" je lahko, resničen ali napačen. Na tem mestu poveže Heidegger pojem **lógos**a s pojmom resnice kot razkritosti; pomeni: da se velja distancirati od pojma resnice v smislu "skladnosti", ker da ta skladnost nikakor ni tisto primarno v grški besedi "alétheia" - (SuZ, 33). Heidegger razvija naprej: "resničnost" ("Wahresein") **lógos**a kot "aletheyein" da pomeni: "...: das Seiende, **wovon** die Rede est, im **légein** als **apophainesthai** aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (alethés) sehen lassen, **entdecken**." - (SuZ, 33) Korelativno takó dojetemu pojmu resnice je tisto "napačno" ("das Falschesein") "**pseýdesthai**" toliko kot "Tauschen im Sinne von verdecken" - (SuZ, 33)

Odnos med "lógosom" in "resnico" opredeli Heidegger nadalje takole: ker ima resnica kot resnica že omenjen smisel in ker je po drugi strani **logos** določen **modus** tistega "pustiti-videti", po Heideggru **lógos** nikakor ne more biti dojet kot primarno mesto ("Ort") resnice. Heidegger gre še korak nazaj: "resnično" v grškem smislu, in sicer izvirneje kot **lógos**, je "**aísthesis**", enostavno čutno dojetje nečesa. V tem smislu je "spoznavanje" ("noeîn") izvirno kot zgolj opazujoče dojetje vedno razkrivajoče dojetje najenostavnejših bitnih opredelitev bivajočega kot takega. - (SuZ, 33)

Možnost "prikrivanja" ("die Möglichkeit des Verdeckens" se vzpostavlja po Heideggru šele na drugačnem nivoju; Heidegger pojasnjuje zadevo na naslednji način: šele tisto, kar nima več izpeljavne oblike /"Vollzugsform"/ čistega "pustiti-videti", pač pa sestopa pri nakazovanju vedno do nečesa drugega in tako vedno dopušča, da se nekaj razodeva kot nekaj, šele tisto prevzema s svojo "strukturno sintezo" /"Synthesestruktur"/ "možnost prikrievanja" /"die Möglichkeit des Verdeckens"/. - (SuZ, 34) Sāma resnica sodbe pa je zgolj nasprotni primer tega prikrievanja, kot pravi Heidegger dobesedno: "ein **mehrfach fundiertes Phänomen der Wahrheit**." - (SuZ, 34)

Za Heideggra je pomembno v tej zvezi naslednje: možnosti fiksiranih modelov spoznanj kot sta to realizem in idealizem dejansko zgrešita izvoren grški pojem resnice, ki dejansko obe ti možnosti sploh šele utemeljuje.

Pomensko razsežnost "lógos" kot uma ("Vernunft") utemelji Heidegger na naslednji način: če je osnovna funkcija **lógos**a ravno v tistem "Sehenlassen von etwas", "im Vernehmenlassen des Seienden", lahko "lógos" pomeni um. - (SuZ, 34) - Še naslednje stvari izpelje Heidegger: "**lógos**" da ni uporabljan zgolj v pomenu "**légein**", pač pa tudi v pomenu "**legómenon**", kot tisto nakazano kot táko, ker da to ni nič drugega kot "**hypokeímenon**", se pravi tisto, kar vedno že leži v temelju tistega nagovorjenega, pomeni "lógos" qua "legómenon" tudi temelj ("Grund"), ratio. - (SuZ, 34) Ker implicira situacija tudi kategorijo odnosa, relacije, "Bezogenheit", vsebuje po Heideggru "**lógos**" tudi pomen "**odnosa**" oziroma "**razmerja**". - Heideggrova izdelava in razdelava pomenskih razsežnosti grške besede "lógos" je tu ujeta v tisto, kar hoče Heidegger narediti za svoj pojem hermenevtične fenomenologije; gre enostavno za to, da dobi ta

fenomenologija tista tla pod nogami, ki bodo predstavljala področje njenega raziskovanja. "**Phainómenon**" in "**lógos**" sta usodno napotena eden na drugega.

Še bistvenostno novo opredelitev "**lógos**a" najdemo pri Heideggru: v študiji z naslovom "**Die Technik und die Kehre**" na nov način preinterpretira štiri Aristotelove vzroke, ki so sicer v zgodovini filozofije bolj znani v formulaciji, ki je zavezana latinščini: (1) - *causa materialis*, (2) - *causa formalis*, (3) - *causa finalis*, (4) - *causa efficiens*.

Heidegger se vrne k Aristotelu in domnevne štiri vzroke, ki jih razume kot štiri načine zakrivitve ali zadolžitve ("**des Verschuldens**" /, razvije takole: (Martin Heidegger: "**Izbrane razpave**", Ljubljana 1967, str. 324-327): **causa materialis** je izvorno mišljena kot "**hýle**", ki je kot snov "**sokriva**", ki "**zakrivi**" in "**zadolži**" ("**verschuldet**"). - Na tem mestu samó nekaj pripomb: Heideggrova študija "**Die Technik und die Kehre**" (Pfulingen 1962) je sestavljena iz štirih predavanj ("**Das Ding**", "**Das Gestell**", "**Die Gefahr**", "**Die Kehre**"); tu nas ne zanima Heideggrov problem, ki jih je v teh predavanjih razvijal, pač pa tista mesta, kjer je povedal določene zanimive stvari na temo "**lógos**a"; na tem mestu bomo reproducirali del Heideggrovih razmišljanj.

Tisto, kar hoče Heidegger najpoprej povedati, je, da so štirje Aristotelovi vzroki dejansko "načini zakrivitve" in "zadolžitve" ("**des Verschuldens**") - (IR, 362), da spadajo skupaj, in ravno to sopripadnost skuša Heidegger na nov način razviti; drugače povedano: sklop Aristotelovih štirih vzrokov je tu tako tematiziran in domišljen, da pride do besede sam pojem "**lógos**a". Kako Heidegger pojasnjuje zadevo? - Razmišlja nazorno in enostavno: tisto, kar se imenuje po latinsko "*causa materialis*", ustreza grškemu pojmu "**hyle**": "Srebro je to, iz česar je narejena srebrna skodela. Kot ta snov (**hýle**) je sokrivo za skodelo. Le-ta je dolžna, tj. srebru dolguje to, iz česar sestoji." - (IR, 326); nadalje: srebro na način skodele pa je zadolženo tudi tistemu, čemur se po latinsko pravi "*causa formalis*", grško pa "**eídos**": "Srebro, v katerega je vložena podoba skodele in podoba, v kateri se srebro kaže, sta oba po svoje sokriva (*mitschuld*) za daritveno pripravo, ki je pri obeh zadolžena." - (IR, 326)

Naslednji "krivec" za skodelo je "smotnostni vzrok", "*causa finalis*", oziroma tisto, kar zaobsega grška beseda "**télos**": po Heideggru pomeni to naslednje: "**télos**" kot "**télos**" smotnostno in omejujoče dokončuje stvar: "**Télos** zakrivi, kar je kot snov in kot podoba sokrivo za daritveno pripravo." - (IR, 326) - Tisto novo, ki se zgodi v Heideggrovi interpretaciji štirih Aristotelovih vzrokov, je Heideggrovo dojetje, ali bolje drugačno dojetje "učinkujočega vzroka" / "*causa efficiens*" /; četrti "sokrivec" za nastanek srebrne skodele je srebrar, kot pravi Heidegger, "vendar nikakor ne s tem, da delujoč povzroči narejeno daritveno skodelo kot učinek kakega narejanja /delanja/, ne kot *causa efficiens*. Aristotelov nauk ne pozna niti vzroka, imenovanega s tem naslovom, niti ne uporablja ustreznega grškega imena". - (IR, 326) - Če srebrar ni "*causa efficiens*" v smislu učinkujočega vzroka, kaj je lahko v nizu "**hyle - eídeys - télos**"? Heidegger razvija stvari takole: da premisli in zbere srebrar tri načine zakrivitve, da pomeni po grško premisliti "**légein**", "**lógos**"; ta temelji v "**apophaínesthai**" v pomenu "spraviti na dan": "Prej omenjeni trije načini zakrivitve dolgujejo srebrarjevemu premisleku, da se pokažejo in kako se pokažejo in vpletejo v proizvajanje daritvene skodele." - (IR, 327)

Heidegger razmišlja o štirih Aristotelovih vzrokih v okviru svojega dojetja "**téchne**" in tistega, kar mu ta "**téchne**" pomeni znotraj dogajanja metafizike kot metafizike; nas zanimajo Heideggerova izpeljevanja z drugega zornega kota: kaj

pomeni, da daje Heidegger tu nedvomno prednost četrtemu vzroku - "zakrivitvi", in to prednost v tem smislu, da ta četrta zakrivitev takorekoč ne samo zbere prejšnje tri, pač pa jim da tudi dokončno osmislitev in stvari sploh šele postavi tja, kjer naj bi bile, da bi lahko nastala v tem konkretnem primeru "srebrna skodela".

"**Lógos**" kot "**lógos**" je tu tisto, kar kot "apophafnesthai" stvari sploh šele spravlja na dan, in to na dan v smislu, da so, in da ravno zato, ker so lahko spregovorijo, se pravi postanejo dostopne dojetju in so kot take tudi izrekljive. - Vtem smislu "četrta" Aristotelov vzrok ni vzrok med vzroki, ampak predstavlja tisto dimenzijo, ki stvar kot stvar spravlja v luč "lógosa", stvar kot stvar tu v smislu tistega, kar se grško imenuje "**phainómenon**". - "Lógos" ima tu funkcijo, ki ni samó večkratna, ampak univerzalna: v pomenu četrtega vzroka predstavlja "odločilno" zakrivitev, predstavlja tisti "je" fenomenov, jim omogoča, da "spregovorijo", da se razodevajo zgolj in edino v "luči" logosa, da jih zavest kot zavest sploh lahko spoznava in izreka (karakter rekanja je tu bistvenega pomena); iz vsega tega pa sledi ne le marsikaj drugega, pač pa nekaj usodnega za sámo naravo lógosa: za sámo naravo **lógosa** in metafizike: usoda metafizike se ukrivi ob usodi lógosa, lógos prevzame tisto odločilno mesto v zgodovini zahodnoevropskega mišljenja, ki opredeli **usodo metafizike** kot **usodo logocentrizma**. - Nekaj besed o logocentrizmu: lahko bi rekli, da je to beseda, ki zveni ob dogajanju konca metafizike dovolj moderno ali bolje postmoderno: logocentrizem bi naj bil skozi deridajevsko optiko sáma quinta essentia metafizike, logocentrizem, ki da potegne za seboj fonocentrizem in vse, kar v tej zvezi iz te konstelacije sledi; pozicija **pisave** da mojstri konec metafizike ravno z aspekta resnice **fonocentrizma**.

Na tem mestu nas te stvari ne bodo zanimale; zato čisto enostavno vprašanje, kaj je **logocentrizem**? - Beseda ima različne pomene, te pomene pa naniza Ritterjev slovar na naslednji način: L. Klages govori v svojem delu 'Der Geist als Widersacher der Seele' o logocentrizmu oz. logocentričnem na naslednji način: logocentričen da je v krščanstvu prevladujoči življenju tuj način dojetja duhovnosti, ki da je v ostrem nasprotju z antičnim dojetjem duhovnega principa kot življenjskega principa; tisto, kar je lahko za nas v tej zvezi zanimivo, je naslednje: nadaljnja naznaka logocentričnosti je naslednja: da je v nasprotju z 'biocentrično' držo, ki je izenačevana z 'Grundgesinnung der Metaphysik', ki je idealistična in kontemplativna, logocentrična drža označena kot 'Grundgesinnung der Wissenschaft', ki da je mehanistična in voluntaristična. - (HWdPh, 5, 502) - To vsekakor niso tiste pomenske razsežnosti, ki jih je logocentričnosti in logocentrizmu dal Derrida. - Ker bomo v Derridaju v tej zvezi še marsikaj povedali, naj tu zadoščajo osnovne naznake - (HWdPh, 5, 503); vse je ujeto v Derridajevo konceptualizacijo fenomena pisave: logocentrizem zaobsega celotno zgodovino metafizike, ki se ravno kot logocentrizem začenja s Platonovimi dialogi, oziroma s tistim konceptom znaka, ki usodno vnaprej določi zahodnoevropska razmišljanja o tem problemu vse do Ferdinanda de Saussureja. Kaj to pomeni?

Ta platonsko dojet koncept znaka da postavlja v ospredje izgovorjeno oz. govorjeno besedo - 'parole', se pravi **fonemski** nivo, medtem ko dobiva pisava - 'écriture', oziroma **grafemski** nivo sekundarni pomen, ali bolje: postaja zgolj sredstvo za pisno fiksiranje govorenega. - Te načelne trditve se pri Derridaju ('Écriture et la différence', Paris 1967) sprva ne zdijo niti pomembne niti nove; v kakšnem smislu se da njih potegniti dovolj pomembne konsekvence, ali celo takó pomembne konsekvence, ki končno pomenijo v svoji skrajni obliki naznačevanje 'dogajanja konca metafizike'.

Če se vrnemo nekaj korakov nazaj: govornica beseda (HWdPh, 5, 503) da velja za nekaj primarnega, ker bi naj bili skozi njo neposredno pri tistem mišljenem, napisan tekst bi naj bil nadomestek, celo problematični nadomestek, nekaj, kar vodi v principu proč od resnice *lógos*a. Tisto, kar je za Derridaja pomembno v tej zvezi, je, da zapadata temu, izvirno platonskemu naziranju domnevno dovolj različna misleca: še v dvajsetem stoletju Ferdinand de Saussure in Edmund Husserl s svojo teorijo pomena: kaj to konkretno pomeni? De Saussure začenja, kljub temu da velja za očeta sodobnih naziranj o jeziku, na klasičen način: izhodišče njegovih razmišljanj o jeziku je **fonem**, po drugi strani pa je tudi njegova dvojica '**signifiant**' - '**signifié**' takšne narave, da dejansko sledi, bomo rekli, metafizičnim naziranjem o jeziku; kljub bistvenim razlikam med njegovimi in Husserlovimi naziranj, najdemo pri fenomenološki teoriji pomena to dvojico ponovno: znak kot čutno nazorna danost je znak, ker ravno ni zgolj to: znak (*Zeichen*) je znak, (beseda kot znak), ker ima **smisel** /*Sinn*/, oziroma **pomen** /*Bedeutung*/. V Husserlovih 'Logičnih raziskavah'? so te stvari do vseh podrobnosti razvite, lahko rečemo, da se dlje od Husserla v tej smeri ni dalo več napredovati, podrobnosti, ki nas tu ne bodo zanimale. Samo mimogrede: z aspekta derridajevskega načina motrenja pade tudi Heidegger v metafizično dojetje in konceptualiziranje odnosa med **fonemom** in **grafemom**. - To pa ima usodne konsekvence.

Status **izgovorjene besede** znotraj zgodovine metafizike kot logocentrizma je takšen, da predpostavlja neposredno samoprezenco govorečega subjekta v tistem govornem, kar bi naj nadalje pomenilo, da ta subjekt neposredno mojstri izrečeno, **pisava** nasprotno bi naj to samoprezenco izgubila. Resnica te samoprevare govorečega subjekta je po Derridaju pisava, ki razodeva, da je domnevno prezentni smisel, s katerim bi naj operirali v živem govorjenju, dejansko ujet v verigo **signifiant** - **signifié**, pri čemer je za **signifié** značilno ravno to, da lahko postane sam nov **signifiant** za nov **signifié** in da se tako izmakne uvrščanju v red tistega nivoja smislov, oziroma pomenov, ki bi bili na razpolago smisel-podeljujočim ali smisel-aktualizirajočim aktom, ki so pri Husserlu še vedno domena transcendentalne subjektivitete.

Enostavneje bi lahko stvari formulirali na naslednji način: logocentrizem operira z nečim, suvereno operira z nečim, kar dejansko ni njegovo: sam akt govorjenja je vpet, in to vsak akt govorjenja, v znakovni sistem, oziroma znakovne sisteme, ki so pred vsako izgovorjeno besedo in ki ravno kot sistemi predpostavljajo modele, ali bolje dovoljene modele jezikovnega obnašanja /*linguistic behavior*/; če je temu tako, potem **fonemski nivo** nujno predpostavlja nekaj, kar ni on sam; se pravi **grafemski nivo**: "Der Sprecher selbst sei gefangen in diesem Zeichensystem: Er könne nur schreiben und sprechen, soweit er dessen grammata folge. Diese Einsicht in unsere Abhängigkeit von der grammata der Schrift (*écriture*) ist nach Derrida allerdings nur dadurch zu gewinnen, dass man das logozentrische Denken systematisch destruiert und durch das grammatologische Denken ersetze." - (HWdPh, 5, 503). - Tisto, kar velja na tem mestu omeniti, je, da je začetna Derridajeva ideja naletela na bistveno večji odziv na področjih, ki so bila, lahko rečemo, daleč od filozofije: Tel Quel z Julio Kristevo in drugimi. Zakaj? Derridajeva zahteva je odprla izjemno obsežno polje delovanja, ki je bilo prej jemano zgolj kot neke vrste subdisciplinarno področje: to je bilo področje pisave, pisanja, načinov pisanja, teksta, strukture teksta, statusa teksta; vse pa zaobseženo znotraj fundamentalnega vprašanja: kaj tekst sploh je? Navidezno nedolžno vprašanje je razprlo niz drugih vprašanj, ki so v vsej radikalnosti razkrila, da so s tekstom kot teksom bistveno večje težave, kot se je to sprva dozdevalo. Tekst ni zgolj zapis; dogajanje teksta

predpostavlja neko polje, znotraj katerega se dogaja, to polje pa ni čista belina, ki naj bi jo tekst zapolnjeval, pač pa nekaj, kar je vedno že naseljeno z nizom med seboj povezanih tekstualnih rastišč in korenin; v trenutku, ko je bilo to ugotovljeno, so se razprle možnosti razmišljanja in raziskovanja v niz smeri: za filozofijo kot filozofijo je postalo jasno naslednje: vsak nov filozofski tekst ni nič drugega kot vpisovanje v nekaj že prisotnega; ni izmišljevanje, in se takó tudi kot novum vzpostavlja vedno kot tkanje v potentialiter predvidljive vzorce.

Znotraj tako dojetega teksta kot teksta filozofije padejo vse domnevno pomembne razlike med posameznimi filozofskimi smermi, med domnevno ostro nasprotujočimi filozofi in filozofemi, še prav posebej pa poblaznele razlike med ideološkimi modeli, ki so svoj uničevalski pohod zaključili v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja. Začetno olajšanje, ki je spremljalo ta spoznanja, se je spremenilo v dovolj težko nalogo, ki dozdevno operira brez zadostno trdnih ontoloških modelov: začetna prednost je postala težava, ki ji ni videti meja. Udobnost ideološke blaznosti je zamenjal izziv "odprtih sistemov". Kaj ima z vsem tem opraviti gramatologija kot radikalna "uničevalka" **logocentrizma**? - Na tem mestu velja omiliti radikalnost teh konsekvenc. Kot prvo: pri gramatologiji ne gre za dekonstrukcijo "logocentrizma" v razdiralnem pomenu besede, kot drugo: tisto, kar je v prvi vrsti pomembno, lahko celo rečemo usodno pomembno, je, da osmisli tisto, kar se je dozdevalo, da je samo po sebi razumljivo, pa dejansko ni bilo: **namreč tekst**. Gramatologija je v zvezi s tem problemom neznosno iskrena: tekst je sklop napotevanj na druge tekste. - (HwDPh, 5, 503) - Sam problem teksta, oziroma bolje: pisave, pa načjenja, kot smo to že rekli, dominacijo logocentrizma. Kako se to zgodi, kako Derrida rehabilitira "koncept pisave", kakšne zgodovinske reference izpostavi, namreč reference, ki mu omogočijo, da o zadevi, ki je več kot nekaj samo po sebi umevnega, se pravi pisavi, pove nekaj novega na tak način, da se izza tega začenja najavljati tisto, čemur rečemo **"dovršitev metafizike"**.

Še drugače: z mesta deridajevskega načina spraševanja **"vprašanje po pisavi"** znotraj epohe metafizike kot metafizike dejansko sploh ni bilo postavljeno; zato govori Derrida o apokrifni zgodovini pisave in posredno o apokrifni zgodovini gramatologije; lahko bi rekli še takole: pisava kot pisava dobi tu ne samo nov pomen, ampak se tudi radikalno spremeni njen status. Situacijo lahko naznačimo z Derridajem takole: **vprašanje po pisavi** je dejansko **vprašanje po pozabi pisave**, takó da je zgodovina pisave dejansko **zgodovina pozabe pisave** sama gramatologija, ki sicer pomeni toliko kot znanost o pisavi, pa dobi pri Derridaju trojnostno opredelitev: (1) - gramatološka optika, kot jo postavi Derrida, ima filozofske pretenzije par excellence; (2) - sama se utemeljuje in izhaja iz gramatologije kot posebne znanosti, ki kot taka ni Derridajeva izmišljenina; (3) - konkretna eksistenca gramatologije je v veliki meri vezana na njeno rabo in zlorabo na nizu posebnih področij, ki so zelo oddaljena od filozofije, ali kar "nefilozofska par excellence"; to nikakor ne govori proti gramatologiji; lahko bi rekli, da počiva ravno v tem njena moč ekspanzije; v tem smislu gramatologija nima mej. - Začenja se pohod **grafema**; zakaj se da situacijo naznačiti tudi na tak način? Pri Derridaju se namreč stvari ujamejo na naslednji način: **metafizika, logocentrizem, fonocentrizem**; pozicijo gramatologije bi lahko takó označili per negationem: **transmetafizičnost, translogocentričnost, transfonocentričnost**; z naslednjim pojasnilom: to po Derridaju nikakor ne pomeni vzpostavljanja **grafocentrizma**. Dekonstrukcija predstavlja tu "negativno" nalogo, razsrediščenje "lógos" nikakor ne

pomeni fiksiranja nove "pozitivne naloge" v smislu nasprotovanja nalogi "metafizike"; to principiuelno odrekanje vzpostavitvi "grafocentrizma", ki so ga Derridaju sicer skoz in skoz očitali, pripelje do nujnega in usodnega uprašanja: kako mojstriti diskurz, ki si principiuelno zada nalogo "dekonstrukcije", ne da bi pri tem zapadli v situacijo tistega načina pisanja, ki je bil konec koncev usoden za Adornovo misel. - Pri Derridaju se te stvari razrešijo na drugačen način: Derrida ne odklanja sistema, pač pa predpostavlja možnost upognitve misli v takoiimenovani "odprti sistem": "... un certain système ouvert..." (P,85), za katerega ni mogoče reči, katera stran ali vir napajanja mu podarjuje svojo igro. Konkretnije bi to pomenilo naslednje: "odprt sistem", ki ni ujet v nikakršen metafizični princip, čeprav se znotraj sistema pojavljajo besede in kategorije metafizike. - Derridajeva dela se tako med seboj povezujejo v nek sistem, odprt sistem, ki ga postavlja igra, postavlja in igra igro, katere izvora se ne da opredeliti in določiti. Recimo, da gre za igro razlike. Lahko bi rekli takole: derridajevska dekonstrukcija metafizike in s tem hkrati neposredno Heideggro je osmišljena na tak način, da se temu podreja tudi ne samó način pisanja, ampak tudi organiziranje strukture Derridajevih del: Derrida se odreče knjigi kot "lepi celoti". Vprašanje, če torej knjiga ni več lepa in zaprta celota (celotna metafizika dejansko sledi takšnemu modelu lepe in zaprte celote), v kakšnem smislu je potem sploh lahko še knjiga? - Derridajev odgovor v "Positions" je naslednji: (P, 11): da gre pri njegovih knjigah za **tekstualno operacijo**, enotno in hkrati diferencirano, katere nedokončano in nedovršeno gibanje ne naznačuje nikakršnega absolutnega začetka, in ki ne napotuje v konstelaciji z drugimi teksti nikamor drugam, kakor na svojo lastno pisavo. - Bolj enostavno: tekstualna operacija pri Derridaju ni teleološke narave. Sam karakter "odprtega sistema" pri Derridaju pa bi lahko označili tudi s sintagmo "paralelni sistem", oznako, ki meri na paralelno procesiranje problemov, paralelno, se pravi sinhrono: **odpade diahrona fantazma s končnim ciljem ali dokončno rešitvijo**. Pomembno pri Derridaju je to, da so te stvari vkomponirane v sam način izpeljave; dekonstrukcija logocentrizma se dogaja kot sam način pisanja: diseminacija učinkuje že v tem samem procesu. - Derrida pojasnjuje te stvari na naslednji način: da je potrebno misliti hkrati in skupaj dvojke kontradiktornih motivov: po eni strani morajo teksti posedovati določeno interno organizacijo, ki pa po drugi strani ni klasična linearna prezentacija, ni deduktivna v klasičnem pomenu besede in ni podrejena kakšnemu metafizičnemu logocentričnemu "**ordre des raisons**". - (P, 12)

Težave pri takšnem načinu pisanja so naslednje, težave povezane s sestopom iz domene dominacije "**lógos**": Derridajevi teksti se sami vpisujejo v "ordre des raisons" "lógos", to vpisovanje pa da je nujno in potrebno samó zato, ker se dekonstrukcija dogaja znotraj logocentrizma, čeprav je berljiva v "**sled**h", ki jih opisuje, v tekstih, v njihovih robovih in med vrsticami. Translogocentričnost potegne po Derridaju za seboj fragmentarnost tekstov. - Takšen način pisanja potegne za seboj zahtevo po določenem načinu branja; vprašanja, ki se v zvezi s tem pojavljajo: Kje začetni s takšnim branjem? Kako načeti tako strukturirane tekste, če je klasično hermenevitično branje tu neprimereno sami naravi in načinu sporočila? - Derrida pojasnjuje stvari ob konkretnem primeru: Knjigo "O gramatologiji" da lahko imamo za dolg esej, ki ga sestavljata dva dela, katerih medsebojno povezovanje /"soudure" - dobesečno "varjenje"; - P, 12/ je teoretske, sistematične, in ne empirične narave; na sredo teh dveh tekstov pa bi lahko po Derridaju vpeli "Pisavo in razliko". In še: lahko bi naredili tudi obratno - (P, 12): lahko bi vstavili delo "O gramatologiji" v "Pisavo in razliko", ker je šest študij iz tega dela izšlo pred

izidom gramatologije, medtem ko je pet preostalih (od "Freuda in scene pisave" naprej) angažiranih na področju, ki ga je odprlo in razprlo delo "O gramatologiji". - Kaj vse to pomeni v zvezi z nalogo dekonstrukcije logocentrizma, v zvezi z dekonstrukcijo zahodnoevropske metafizike? - Razgrajevanje metafizične patološke obsedenosti od vsedoločujočega središča se dogaja na več nivojih, recimo: paralelno na več nivojih: modeli tekstov komplementarno dopolnjujejo nalogo dekonstrukcije; obetani "kaos", ki tako dozdevno preti, mojstri Derrida z "**ekonomijo différance**": središčnost in lahko razpoznavnost dominacije logosa zamenja "labirintna situacija", katere cilj ni nikakršno razrušenje ali celo uničenje "logosa", ampak problematiziranje njegove navezanosti na idejo vsedoločujočega središča. - V Derridajevem delu "Positions", ki predstavlja dejansko troje intervjujev z njim (P, 13), se pojavi v kontekstu teh razmišljanj tudi delo "La voix et le phénomène", delo, ki sicer po obsegu ne fascinira, ima pa pomembno mesto ravno v kontekstu ideje povezovanja različnih del na način labirinta. - Derrida pravi takole: "Glas in fenomen" bi lahko predstavljal dolgo opombo k enemu ali celo dvema deloma k delu "O gramatologiji", kjer se začenja klasična filozofska arhitektura razgrajevati v že omenjenem smislu: kot Janus gleda z enim obrazom v preteklost in z drugim v prihodnost. Kakšen je odnos študije "Glas in fenomen" do tega dela? Po Derridaju zavzema "Glas in fenomen" prvo mesto, in to v tem smislu, da se tu postavlja proti privilegiju glasu in fonetične pisave glede na zahodnoevropsko zgodovino metafizike, pri čemer je ta fonemskost eksplicirana ob analizi Husserlovega dela "Logične raziskave". (Borut Pihler: "Problemi sodobne filozofije: Hermenevitična fenomenologija simbolnih form - sistem /6-7/", ZIFF, Ljubljana 1991, str. II/89.)

Kot še pojasnjuje Derrida: tu so postavljena vprašanja po "le vouloir-dire", kot prevaja Derrida husserlijansko "Bedeutung", nadalje: kakšni so njegvi zgodovinski odnosi z "la voix", kot vrednostjo prezenze, prezenze smisla nasproti zavesti, prezenze do sebstva v živi izrečeni besedi, in prezenze v zavesti o sebstvu. - To delo pa lahko po Derridaju beremo tudi kot drug obraz neke druge študije iz leta 1962, ki ima naslov "Uvod v Husserlov 'Izvor geometrije'" - (P, 13) - Tu se začne po Derridaju oblikovati problematika pisave, se pravi njegova, Derridajeva problematika, hkrati pa vezana na neizrekljivo strukturo glagola "différer", se pravi na problematiko "**différance**", skozi njegove in njene odnose do zavesti, do prezenze, do znanosti, metafizike in filozofije. - Lahko bi rekli takole: Derrida hoče pokazati, kako je v njegovih delih nastajal in se razvijal koncept pisave in hkrati določal smeri poti njegovega mišljenja, ki je izbralo situacijo popolne negotovosti, pozicijo "roba", da bi tako načelo dominacije metafizike kot logocentrizma. - **Pisava in dekonstrukcija metafizike** si podata roki: na eni strani "**nezvedljivost pisave**" ("irréductibilité de l'écriture"), na drugi strani **subverzija logocentrizma** ("subversion du logocentrisme"); z naslednjim že omenjenim, čeprav navidez nepomembnim dodatkom: v to smer se je začelo razmišljati na področju "**literarnih praktik**", se pravi na področju, ki leži na meji filozofije v ožjem pomenu besede.

V enem stavku pojasni Derrida zadevo takole: nove literarne praktike predpostavljajo odločen prelom med principom pisave, se pravi konkretnega načina pisanja, in **zgodovino metafizike**. - (P, 98) - V "Positions" naniza Henri Ronse v tej zvezi naslednja vprašanja, vprašanja, ki zahtevajo določena pojasnila v zvezi s to dozdevno dovolj enostavno opozicijo med pozicijo metafizike in pozicijo pisave: Ali predstavlja to že samo kot tako "**dépassement metafizike**"? Ali lahko postavimo nasproti **logocentrizmu grafocentrizem**? Ali predstavljajo modeli te nove **literarne praktike** učinkovito

transgresijo metafizične ječe? In končno: kakšni bi bili pogoji **tranagresivnega diskurza** - ("d'un discours transgressif")? - Sledi daljše Derridajevo pojasnjevanje: da ne gre za enostavno transgresijo, če pod tem razumemo čisto in enostavno nastanitev onstran metafizike, ki jo je Heidegger naznačil takole: da namreč najdeva metafizika kot metafizika osnovni pogoj svojega bistvenega razvoja v tistem, čemur se grško reče "**téchne**", pri čemer bi naj tako sama dominacija in prevlada "**tehnike**" predstavljali možnost "**dovršene metafizike**", (v "Überwindung der Metaphysik"); pri **transgresijah** in **agresijah** smo po Derridaju še vedno vezani na "**code**", ki pa je sam nezvedljivo vezan na metafiziko: tako da so konsekvence vsake transgresivne geste ravno obratne od zaželenih: da nas postavljajo znotraj metafizičnega objekta: "... à l'intérieur de la clôture." - (P. 21) Kako potem razumeti in pojasniti "**topos**" "**nezvedljivosti pisave**" in "**subverzij logocentrizma**"?

- Na tem mestu velja narediti nekaj korakov nazaj: v roke bomo vzeli šolsko nazorno delo Martina Heideggra "Einführung in die Metaphysik" (Tübingen, ³1966). Zakaj? Razgrnitev vsebine tega dela je dovolj zgovorna: I. Temeljno vprašanje metafizike, II. H gramatiki in etimologiji besede "biti", III. Vprašanje po bistvu biti, IV. Razmejitev (die Beschränkung) biti: (1) - bit in postajanje, (2) - bit in videz (Schein), (3) - bit in mišljenje, (4) - bit in najstvo (Sollen). Nas bo zanimal del Heideggrovih razmišljanj na straneh 94 - 104 (Derrida se vzpostavlja s svojo dekonstrukcijo "logocentrizma" predvsem in v prvi vrsti nasproti Heideggru), del razmišljanj, ki je neheideggrovsko sistematičen. - Razmišljanja o "lógosu" so tu principiarno nazorne narave, izhajajo pa iz **izvorne** razločitve med tistim, kar se grško imenuje "**physis**" in "**lógos**". Razmišljanja se začnejo, kot se to spodobi, z vprašanji: 1^o - Kako se dogaja in domuje izvorna enotnost med bitjo in mišljenjem kot enotnost med "physis" in "lógos"?; 2^o - kako se dogodi izvorno razhajanje med "**lógos**"-om in "**physis**"-om?; 3^o - kako pride do iz-stopa in na-stopa "**lógos**"-a?; 4^o - kako postane "**lógos**", tisto logično, bistvo mišljenja?; 5^o - kako postane ta "**lógos**" kot um in razum gospodar nad bitjo v začetkih grške filozofije? - Heidegger se napoti v smer zgodovinskega motrenja te **ločitve** z decidirano naznako: "... das Auseinandertreten von Sein und Denken muss, wenn es ein inneres, notwendiges ist, in einer ursprünglichen Zugehörigkeit des Geschiedenen gründen." (EidM, 94) - Če sta **bit** in **mišljenje** izvorno soprirejena, če je "**lógos**" izvorno soprirejen tistemu, čemur se grško reče "physis", kako je s to sopripadnostjo v odločilnem trenutku, se pravi začetku, grške filozofije? - Ko se odpravi Heidegger na pot odgovarjanja na ta vprašanja, ga razdeli na dvoje nadaljnjih vprašanj: (1) - zakaj se je **lógos** kot **lógos** sploh lahko ločil od biti bivajočega; (2) - kako je prišlo do tega, da je ta **lógos** moral opredeliti bistvo mišljenja, in le- tega postaviti kot nasprotje biti? - (EidM, 94)

Če postane "**lógos**" bistvo mišljenja, velja po Heideggru postaviti odločilno vprašanje: "...: was heisst **lógos** und **légein**, wenn es nicht denken heisst?" - (EidM, 95) - Heidegger se napoti v zgodovinska in etimološka razgrinjanja: zanima ga izvorni pomen besede, izvorno pa "**lógos**" ne pomeni govornice, oziroma izrekanja; Heidegger je še konkretnješi: beseda "**lógos**" da nima izvorno nikakršnega odnosa do "jezika" /"die Sprache"/; da pomeni izvorno nabirati, zbirati, izbirati, pri čemer da je "branje knjige" zgolj zvrst "branja" ("Lesens") v izvornem, oziroma pristnem pomenu besede. Heidegger zanima predvsem naslednji pomenski odtенок glagola "**légein**": polagati nekaj k nečemu, spravljati nekaj skupaj; da to implicira tudi pomen "razmerja", oziroma "odnosa", "ustrežanja" /"Entsprechung"/; pri čemer da pri besedi "Entsprechung"

izvorno ne velja misliti na "Sprechen"; da takó Grki pri besedi "lógos" izvorno niso nujno mislili na "govorico" ("Rede"), ali "rekanje" ("Sagen"). - (EidM, 95)

Heidegger gre v nadaljnjem v detajle, nas bi zanimalo naslednje: če je izvorni pomen grške gesede "lógos" "Sammlung", v kakšnem smislu sta v tem kontekstu pri Grkih **bit** in **logos** eno in isto /"dasselbe"/, da bi se lahko pozneje jasno razločila med seboj? - (EidM, 95)

Heideggrov odgovor je na tem mestu jasen: da nam lahko postane osnovni pomen besede "lógos" zgolj v tem primeru napotilo za nadaljnje razumevanje, če razumemo, da pomeni Grkom "bit" toliko kot "**physis**". - Pri pojasnjevanju razmerja med tistim, kar so Grki imenovali "lógos" in "**physis**" se znajde tako Heidegger v hermenevtičnem krogu: razumevanje "lógos"-a je napoteno za razumevanje "**physis**"-a, "**physis**" vzpostavlja svoj pomen v odnosu do "lógos-a". - Heidegger začne v tem tekstu s Parmenidom in Heraklitom: poskuša se distancirati od običajnega odnosa do razumevanja njunih pozicij, ki sta bili razumevani kot nasprotje; takšnemu razumevanju bi naj zapadel tudi Friedrich Nietzsche. Zakaj je to za Heideggro pomembno? V principu postavlja svoj sestop v temelje metafizike tako, da dopusti Nietzscheju mesto, ki naj bi predstavljalo radikalno dokončevanje njenega dogajanja, čeprav ne radikalnega konca. Nietzschejeva zapadlost tradicionalnim dojetjem odnosa med Heraklitom in Parmenidom bi naj bila vzrok za to, da ni našel poti do najodločilnejšega vprašajnja. Še nekaj je važno: Nietzschejeva misel je tu označevana kot metafizika. - Heidegger poskuša reinterpretirati skozi svoje fundamentalno vprašanje odnos med Parmenidom in Heraklitom: iz prvih dveh Heraklitovih fragmentov potegne naslednje ugotovitve: (1) - lógosu da je lastna "**stalnost**" /"Ständigkeit"/, "**trajnost**" /"Bleiben"/; (2) - domuje kot tisto "**skupaj**" /"das Zusammen"/ v bivajočem, tisto skupaj bivajočega, kot tisto "**zbirajoče**" /"das Sammelnde"/; (3) - vse, kar se dogodi, je po meri tega vztrajajočega "skupaj"; lógos kot "das Standige Zusammen" pa je tudi tisto, kar Heidegger imenuje "das Waltende": - "das Wirkende", "das Herrschende". - (EidM, 98) Nadalje: poglavitno za Heideggro je to, da je tu pomen besede "lógos" dojet v smislu tistega, kar izreka nemška beseda "Sammlung"; da zaobsega ta beseda hkrati "zbiranje" /"das Sammeln" / in "zbranost" /"die Gesammeltheit"; da tako pomeni tu "**lógos**" "**zbirajoča zbranost**" /"die sammelnde Gesammeltheit"/, "tisto izvorno zbirajoče". - (EidM, 98) - Bistveno pa je za Heideggro naslednje: Lógos da tu ne pomeni niti smisel, niti besedo, niti nauk, niti smisel kakega nauka, pač pa: "..., die standig in sich waltende ursprunglich sammelnde Gesammeltheit." - (EidM, 98) - Heideggro gre takó za naslednje: priti do tistega izvirnega pomena besede "**lógos**" pri Heraklitu, ki je v veliki meri ostajal prikrit, namreč tistega pomena, ki se izmika povezavi v niz: **lógos, beseda, govorjenje, poslušanje**, tistega pomena, ki veže **lógos** usodno na fonemskost: "slišljivost".

Heidegger poudarja pri Heraklitu tista mesta, kjer je jasno nakazano razmerje med "lógosom" in "poslušanjem": lógos da je naznačen kot nekaj slišljivega, da zapade tistemu, čemur se po nemško reče "Verlautbarung", "Rede", "Wort": glasovnost, govorica, beseda; da je takó nadalje beseda "légein" v nasprotju s "poieîn" vezana na tisto, čemur rečemo "govoriti". (EidM, 98) Hkrati pa pomeni "logos" na tistih odločilnih mestih pri Heraklitu tudi nekaj, kar ni niti govorica niti beseda. - V petdesetem Heraklitovem fragmentu pa najde Heidegger potrdilo za razumevanje in razumetje logosa v tem drugem smislu; kako razumeti logos v vsej razsežnosti tistega, kar Heidegger prevaja s "**ständige Sammlung**". Logos je sicer vezan na govorjenje in poslušanje, ni pa vezan v celoti na njiju.

Heidegger sklene svoja razmišljanja o tistem, kar je Heraklit povedal o "logosu" na naslednji način: (1) - rekanje in poslušanje je pristno zgolj v primeru, če je poprej usmerjeno na **bit**, oziroma **logos**: samó kjer se ta razpira, lahko postane zvočni lik beseda; (2) - logosu kot izvirnemu zbiranju /"ursprüngliche Sammlung"/ pripada kot biti "moč" /"Herrschaft"/: (EidM, 101).

Martin Heidegger gre v "Uvodu v metafiziko" po svojih poteh, ki nas podrobneje ne bodo zanimale, tu nas zanima naslednje: povezovanje "**lógos**a" z besedo, govorjenjem, slišljivostjo, fonemskostjo. In še: Kako se da to Heideggrovo razumetje Heraklita, razumetje, ki je postavljeno znotraj modela logocentričnega razmišljanja, postaviti v odnos do misli, ki poskuša tematizirati resnico "logocentrizma", in sicer "logocentrizma" kot metafizike, se pravi v odnosu do gramatologije. Z jasno naznako: gramatološko optika ne predstavlja in ne predpostavlja "razrušitve" **lógos**a ali fonemskosti, pač pa poskuša nakazati njegovo in njeno resnico; ne resnice v smislu izvora, pač pa resnico v smislu razsrediščenja: fonem in grafem sta dve plati istega, tako da **fonocentrizma** ne zamenjuje **grafocentrizem**, pač pa postane znotraj elipse njegovo komplementarno središče: optiko enega središča zamenja nit pluralnih ontoloških aspektov med dvema žariščema elipse; metafora elipse zamenjuje metaforo kroga.

Meje logocentrizma naznači Derrida v konkretnější obliki med ostalim v pogovoru z Julio Kristevo (prav takó v "Positions"), in sicer v zvezi s problemom semiologije; Julia Kristeva vpelje svojo izgodiščno temo takole: kakšno je razmerje med semiologijo kot **znanostjo o znakih** in njenimi **logocentričnimi mejami**. Pravi takole: semiologija se oblikuje konstitutivno ob **modelu znaka** in njegovih korelatov: **kommunikacije** in **strukture**; kakšne so logocentrične in etnocentrične meje teh modelov, in v kakšnem smislu se ne morejo izogniti zapisu, ki bi se hotel izogniti metafiziki? - (P,27). - Vprašanje je postavljeno v okviru Derridajevih gramatoloških pretenzij, ki merijo na "pozicije", ki bi se naj vsaj distancirale od metafizičnega modela, če ga že ne morejo enkrat in za vselej preseči. Konkretnije: kako znotraj semiologije, ki operira z metafizično idejo znaka par excellence, naznačiti meje in s tem možnosti prehoda metafizike? - Najpoprej velja po Derridaju vzeti na znanje dejstvo, da se ne da iti enostavno čez metafiziko, da je koncept znaka po svojem izvoru in implikacijah metafizičen v strogem pomenu besede, čeprav da je ravno ukvarjenje s problemom znaka v zgodovini metafizike razgrajevalo njene učinke. Metafizičen par excellence in hkrati subverzivno delujoč na metafiziko. - (P,27) - Znak kot znak velja po Derridaju strateško izčrpati na različnih področjih in znotraj vseh možnih kontekstov; pomembno je naslednje: znaki in veda o njih zadevajo vsa področja delovanja človeka, kjer je potrebno nekaj znakovno fiksirati; metafizika je samó del teh podpodročij, da se velja takó tudi na področju semiologije spustiti v posel **dekonstrukcije metafizike**. - (P,27) - Pomeni: kolikor je "model znaka" ujet v metafizično obsedenost, v tolikšni meri lahko "**delo dekonstrukcije**" tu opravi "**nevrnljivi preboj**" in s tem razpre "**postmetafizične horizonte**". Problematika, ki jo razvija Derrida v pogovoru z Julio Kristevo, ga vrne k očetu sodobne semiologije Ferdinandu de Saussuru (pri njem je lingvistika del splošne vede o znakih, semiologije); izhodiščno pravi takole: semiologija à la Saussure je imela dvojno vlogo:

(1) - da je v nasprotju s tradicijo jasno naznačila, da je "označeno" ("signifié") neločljivo od "označevalca" ("signifiant"); in še: da sta **signifié** in **signifiant** dva obraza ene in iste produkcije /"production"/. - (P, 28)

(2) - v drugi sklop spadajo po Derridaju naslednje stvari: de Saussure je poudaril **diferencialni** in **formalni** karakter semiološkega funkcioniranja; da hkrati "signifiant" ni nujno v svojem bistvu fonične narave; zaradi tega postane lingvistika del "splošne semiologije". - Za nas je zanimivo v tej zvezi dvoje: po eni strani je de Saussure zavezan metafizičnemu konceptu znaka, besede kot znaka, ki temelji na izhodiščni fonemskosti; po drugi strani je odprl možnosti za razmišljanje v smer, razmišljanja, ki zapuščajo domeno fonemskosti, fonocentrizma, deridajevsko hkrati logocentrizma, in s tem metafizike.

V tej študiji nas zanima problem "lógos", "lógos"-a kot kategorialne forme, ki zaobsega troje področij: besedo, govorico kot realnost izrekanja, jezik kot sistem; delno ustreza ta razdelitev razdelitvi: parole, langage, langue; v logosu kot kategorialni formi učinkujejo vsa tri področja.

Derrida orientira svoj model "razgrajevanja" logocentrizma in metafizike ob mislecu, ki ga izhodiščno dejansko omogoča, ob Heideggru, po drugi strani pa je cel njegov filozofski napor usmerjen proti njegovi ujetosti v "lógos" metafizike. Derridajev tekst "**Ousia in grammé**" bo zato v zvezi z našim problemom **lógos**a v nadaljnjem predmet naše pozornosti. V tem kontekstu velja storiti nekaj korakov nazaj: Derrida je v veliki meri orientiral in utemeljil svoj model "dekonstrukcije" logocentrizma skozi Levinasovo branje Husserla in Heideggra; študija "Violence et métaphysique" (Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas), 1964. Levinas nas tu zanima izključno v tolikršni meri, v kolikršni je odprl poti za Derridajev premislek; Levinas je opravil tisti posel, ki je lahko omogočil Derridajevi zahtevi po dekonstrukciji metafizike uzrtje njenega bistvenega problema. Situacija je bila za Levinasa ugodna: izhodiščno je bil vezan na Husserla in Heideggra, njegova teoretska potreba pa ga je vodila nasproti ontologiji v tistem pomenu besede, ki ji ga je dal Martin Heidegger. Kaj se je dejansko zgodilo? Fenomenologijo in fenomenologe spremlja čudna usoda: začenjajo ekstremno filozofsko dosledno (v kartezijanskem pomenu besede), vendar vedno napoči čas, ko se zazdi, da potrebuje konsekvantno fenomenološko stališče trdnega ontološkega temelja: prehod od Husserla je paradigmatične narave. Derrida opozori na Levinasovo kritiko Husserla, ki je orientirana ob Heideggru: (1) - Heideggrova potreba po ontologiji, ki je Husserl ni razumel da je legitimna; (2) - da velja privzeti Heideggrovo tematiziranje zgodovinskosti in časovnosti tubiti v "Biti in času". - Za Derridaja pa je važen naslednji Levinasov korak, namreč njegova konstatacija, da je Heideggrovo vprašanje po smislu biti s svojimi sovprašnji ujeto v "**héritage platonicien**", s tem posredno v eleatski pojem biti, to pa nujno pomeni podleganje tistemu modelu ontologije, ki ga je hotel Levinas preseči. Dvoje je važno za Derridaja: da gre Levinasu za razpiranje možnosti pluralizma, in s tem za dokončen prelom s Parmenidom, ki po njem iz ozadja usodno določa Heideggrovo misel. Ta prelom s Parmenidom kot prelom s Heideggrom postavlja Levinasa v situacijo dvojnega "očetomora" /"patricide"/: za Husserlom je na vrsti Heidegger. Stvari so pomembne med ostalim tudi zato, ker se problem odnosa med ontološkim monizmom in ontološkim pluralizmom v zaostreni obliki ponavlja v devetdesetih letih, v katerih dobiva Levinasova teoretska zahteva takorekoč dokončno potrdilo.

Če se vrnemo k Derridaju: ta drugi očetomor sega dejansko globlje: "Il faut tuer le père grec qui nous tient encore sous sa loi,..." - ("Violence et Métaphysique", v zbirki študij "L'écriture et la différence", Paris 1967, str. 133). - Ta grški oče pa je Parmenid. - Platon ostane v principu na njegovi sledi, tako da po Levinasu platonistično osmišljena

gesta ni v stanju tematizirati **multiplosti** in **drugosti**. - V tem kontekstu je za nas pomembno naslednje: problema drugega in drugosti, in s tem hkrati multiplosti, ni mogoče tematizirati znotraj heideggrovske optike, ki je zavezana Parmenidu in posredno Platonu. (Borut Pihler: "Problemi sodobne filozofije: Hermenevtična fenomenologija simbolnih form - sistem (6-7), ZIFF, Ljubljana 1991, str. I/28) - Odnos Heidegger - Levinas je za Derridaja pomemben, ker domisli Levinas Heideggrovo ontološko diferenco skozi svojo "**originarno razliko**"; ta bi naj predstavljala oddaljevanje od Heideggra, po drugi strani bi naj bila v kotradikciji z njim. Pri svojih analizah v študiji "Violence et Métaphysique" si zastavi Derrida v tej zvezi naslednja vprašanja: Ali obstaja diferenca med Levinasovo originarno diferenco in Heideggrovo ontološko diferenco? Kaj je z razliko kot originarno razliko? V kakšnem smislu se da skozi Levinasa, ali celo z njegovo pomočjo, misliti možnosti dovršitve metafizike kot "logocentrizma". - Levinas je šel pozneje po svoji poti; Derridaja zanima tista faza njegovega mišljenja, ki je produktivna za njegovo teoretsko zahtevo. Monizem Heideggrove ontologije bi se naj dalo prebiti skozi konceptualizacijo **druega, pluralnosti, razlike**; pomeni, da so problemi medsebojno povezani; še pomeni: Heideggrova ontološka diferenca kot pogoj možnosti za premislek usode in resnice metafizike zgreši tisto, česar se je Heidegger od nje nadejal.

V kakšnem smislu je takó Levinasova originarna diferenca lahko produktivna za razvijanje Derridajeva gramatološke difference? Najpoprej je ta produktivnost vezana na razvijanje problema **druega** v Levinasovem delu "La Trace de l'Autre", vezana toliko, v kolikrški meri omogoča izstop iz heideggrovskega ontologizma. Zakaj? - Tu zgozdi nekatere naznake: (Husserlova) fenomenologija in (Heideggrova) ontologija nista v stanju misliti **druega** kot **čisto druega** in na njegovem mestu organinizarati svojega diskurza. Konsekvence so po Derridaju naslednje: (1) - ker nista v stanju tematizirati in misliti drugega, ne dosepevata v dimenzijo časa; to da pomeni hkrati izgubo zgodovinskosti; (2) - solipsizem, ki iz izgube drugega sledi, v tem primeru ni zabloda, pač pa je po meri same strukture razuma. - (EeD, 136). - In konsekvence: ker fenomenologija in ontologija nista v stanju respektirati **druega** v njegovi **biti** in njegovem smislu, sta po Levinasu **filozofiji moči** ("**philosophies de la violence**").

Levinasu gre za "neskončno drugega", se pravi drugega, ki uhaja igri "sebstva", igri samozadostne subjektivitete. - Konsekvence tako dojetega "neskončno drugega" učinkujejo tudi pri dojetju "**lógos**", oziroma besede. Pomeni: če je po definiciji **drugi drugi**, in če je vsaka beseda za drugega, ne more zaobseči in razumeti dialoga nikakršen "**logos**" kot absolutno védenje. Pomeni še nadalje: "**lógos**" ni cel, v "**logosu**" je razpoka, vendar ne razpoka v smislu "manka", pač pa kot možnost, ki odpira pot besedi, in s tem modelu racionalne komunikacije. Celost "**logosa**" v smislu "absolutnega védenja", se pravi "védenja brez razpoke", je kot totalitarna iracionalna. - (EeD, 145) - Tudi če predpostavimo totalni logos, pravi Derrida v svoji interpretaciji Levinasa, bi se kot logos dajal drugemu zgolj onstran svoje lastne totalnosti. - V tej zvezi postane znova zanimiv odnos do Heideggrove ontologije: pred vsako ontologijo, pred vsakim logosom razumevanja biti bivajočega le "le dire à Autrui", in ta relacija z drugim, je pred vsako ontologijo. - (EeD, 145)

V tem kontekstu postaja pri Derridaju odločilnega pomena pri Levinasu tisto, kar postane pozneje eden najodločilnejših motivov gramatologije: "...la puissante volonté d'explication avec l'histoire de la parole grecque" - (EeD). - Za Derridaja pomeni to drzen poskus dekonstrukcije grškega "**logosa**", ki je pri Husserlu in Heideggru dojet še

vedno v metafizično konceptualizirano celoto; Levinas bi naj tu po Derridaju prvič tematiziral pojem **razlike**, ki hoče zapustiti svoje grško izhodišče in ki se poskuša izmakniti dominaciji grškega "lógos", dominaciji kategorij "istega" in "enega", da bi ponovno našla drugega v tistem, kar je na njem nezvedljivo drugega in takó transcendentnega. In še: da hoče biti Levinasova misel heterologična v samem svojem izviru. Radikalizacija teme neskončne zunanosti drugega pa soimplicira vrnitev določenih aspektov empirizma.

Kaj pomeni Heidegger znotraj "zgodovinsko-učinkujoče tradicije" gramatologije? - Derrida ve, da dolguje mnogo Heideggru. V "Positions" (Paris, 1972) označi takole svoj odnos do Heideggra: Heideggrov opus da je zanj izredno pomemben, da konstituira originalni preboj, ki je hkrati ireverzibilen, da pa po drugi strani niti približno nisi izčrpani vsi teoretski naboji, ki počivajo v njem. Levinas vzpostavi na svoj način **diferenco** nasproti **logocentrizmu** zahodnoevropskega mišljenja, pri Heideggru zanima Derridaja prav takó motiv difference kot **ontološke diference**, difference, ki utemeljuje možnost **"izstopanja"** iz diskurza ali teksta metafizike kot take. (Jean Greisch: HeG, 50) - Derridajevo branje Heideggra je v zvezi z našim problemom **"lógos"** še posebej simptomatično v njegovi študiji "Ousía in grammé": Derrida precizira dvoje fundamentalnih motivov, ki ga vodita v teh razmišljanjih: (1) - da velja spraviti v jasno luč Heideggrovo vprašanje po "Anwesenheit" kot onto-teološke opredelitve smisla biti; (2) - po drugi strani hoče Derrida naznačiti smer, ki je Heidegger ni razprl: to naj bi bil skrit prehod, ki povezuje problem "Anwesenheit" s problemom zapisane sledi. - Oba problema sta medsebojno povezana, pomembno pa je, da se znotraj njunega razreševanja dogaja hkrati nekaj, kar je vezano na usodo **"lógos"**: če sta **"ousía"** in **"grammé"** pojma, ki se ju da homologno interpretirati kot **"bit"** in **"čas"**, je očitno, da je ujet heideggrovski premislek ontološke difference kot poskus sestopa v temelje **metafizike** in njenega preseganja hkrati v "logos" metafizike in njen **"logocentrizem"**; če je Heidegger kljub tematiziranju ontološke difference vezan na "logos" metafizike, meri Derridajev poskus onstran nje: onstran nje v smislu njenega razsrediščenja, hkrati razsrediščanja **"logosa"** in ne njegovega **"ukinjanja"** ali celo preseganja. **"Logos"** je, vprašljiva je njegova ekskluzivna dominacija; v tem kontekstu dobi nov pomen sama **"logomahia"**.