

"Téchne - poésis - prâxis - dýnamis - phainómenon - lógos - hermeneía - diáphora"

BORUT PIHLER

POVZETEK

Poskus razvija mišljenja razlike v pričujoči študiji je vezan na hipotezo, da se razlika kot razlika lahko uveljavlja zgolj in edino, če jo mislimo kot kategorialno formo, ki živi iz izhodiščnih štirih možnosti: ontične, ontološke, semiloške in gramatološke razlike, pri čemer pa Derridajeva razlika dosega tisto gibanje razlik kot dinamiko razlik, ki ob premisleku Heideggrove ontološke difference postavlja hkrati razliko med krogom metafizike in elipso postmetafizičnih možnosti, ki se napajajo ne iz izgube središča, pač pa iz dinamike dveh središč: logocentrizem metafizike kot fonocentrizem se ne more več uveljavljati na način ekskluzivnega središča, pač pa se dogaja kot paralelno učinkovanje dveh središč elipse: grafema in fonema; če je tisto, kar se ob teh dveh središčih dogaja, uveljavljanje razlike kot igre razlik in učinkovanje binemov, so dinamika razlike, binemi, grafemi in fonemi tisto, kar kot ekonomija mišljenje postavlja, govorjenje omogoča, in se skozi pisavo vrača k mišljenju sledi.

TÉCHNE - POÉSIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON - LÓGOS - HERMENEÍA - DIÁPHORA

The attempt to develop the cogitation of difference, undertaken in this study, derives from a hypothesis that a difference as such can only be established when cogitated as a categorial form which draws existence from four original alternatives; i.e. ontical, ontological, semiological and grammatical difference. According to Derrida, a difference reaches that movement of differences as their dynamics which, taking into account Heidegger's ontologic difference, simultaneously establishes the difference between the circle of metaphysics and the ellipsis of post-metaphysical alternatives. The latter do not draw from the loss of a centre but from the dynamics of two centres. The logocentrism of metaphysics as phonocentrism can no longer be established as the only centre but only as a parallel effect of two elliptical centres, namely grapheme and phoneme. If what surrounds these two centres indeed reaffirms the difference as a play of differences and the effect of binemes, then it is the dynamics of difference, binemes, graphemes and phonemes which cogitation as economy postulates, talking makes possible and returns through writing to the cogitation of trace.

"Aber dies Erlöschen der Spur muss zur gleichen Zeit seine Spur in den metaphysischen Text hinterlassen haben."

V pričujoči študiji nas bo zanimala "diáphora" kot kategorialna forma, in sicer kot kategorialna forma, vpeta v tisti niz, katerega osmislitev smo ob koncu prejšnje študije naznačili takole: "Če so kategorialne forme 'rezultat' igre razlik in razlike /'différance'/, lahko rečemo z Derridajem: onstran biti in bivajočega se diferira ta diferenca, in ta diferenca bi bila takó tista prva in poslednja sled, misljiva kot vpis, kot pisava."; če smo rekli "osmislitev, je to zadoščalo, videli pa bomo, da bo "razlika" kot prva in poslednja sled postala vprašljiva v tistem trenutku, ko bo postalo očitno, da predstavljata "sled in pisava" samostojna sklopa in da sta po meri samostojnih kategorialnih form. Kar velja na tem mestu najpoprej storiti, je postavitve določenih relacij, ki fiksirajo topos kategorialnih form: nastopajo namreč znotraj naslednjega četverstva: kategorialne forme, kategorialna področja, kategorilane funkcije, kategorialni pojmi; če že vemo za niz kategorialnih form /'tpdpdhlhdinn'/, velja vnesti nekatere korekture in dopolnila v zvezi s tistim, kar tu nastopa pod nazivom kategorialna področja, hkrati pa nakazati načine delovanja "kategorialnih form"; še pomeni: neposredno ob kategorialnih formah velja naznačiti načine delovanja: "téchne kai metaphysica", "pofesis kai demiurgía", "práxis kai metáptosis", "dýnamis kai strategía", "phainómenon kai apókalipsis", "lógos kai harmonía", "hermeneía kai apódeixis", "diáphora kai réksis", "íchnos kai graphé", "nóesis tês noéseos"; če naj ta naznačitev relacij zadošča, pa je potrebno še poimevanje kategorialnih področij: razumevanje, razlaganje, dokazovanje, razlaga ("téchne"); ustvarjanje, oblikovanje, oblika, aísthesis ("pofesis"); destrukcija, dekonstrukcija, transformacija ("práxis"); možnost, moč, gibanje, dejanskost ("dýnamis"); videz, pojavljanje, pojav, fenomen ("phainómenon"); fonem, beseda, govornica, jezik ("lógos"); umevanje, pojasnjevanje, interpretacija, smisel ("hermeneía"); ontična razlika, ontološka razlika, semiološka razlika, gramatološka razlika ("diáphora"); grafem, črka, pisava, sled ("íchnos"); mišljenje, zavest, samozavedanje, mišljenje mišljenja ("nóesis tês noéseos"). - Kategorialne funkcije naznačujejo tisto, kar se dogaja s kategorialnimi formami, simbolnimi formami in formami sveta življenja; štiri velja izhodiščno izpostaviti: **forme, relacije, operacije, dinamizacije**; sklopi kategorialnih pojavov so odprti in bodo dobivali svojo konkretnjšo podobo ob obravnavi in pojmovanjem fiksiranju posameznih področij; /recimo: "aísthesis" mojstrijo pojmi zaznave ("Wahrnehmung"), občutja ("Gefühl"), čuta ("Sinn") in drugi./

V tej študiji nas zanima razlika kot kategorialna forma, pri čemer je zavezana svojim štirim fundamentalnim možnostim (ontični, ontološki, semiološki in gramatološki), živi pa iz tistega, kar je Derrida imenoval "**le jeu de la différence**": na enostaven način jo lahko tu uvodoma vpeljemo na naslednji način: izguba logosa kot središča ima za konsekvenco najpoprej afirmacijo "ne-središča", ki ji ustreza seminalna avantura sledi /'l'aventure séminale de la trace'/, in kot poznejše najdenje: izguba središča metafizike kot središča kroga se lahko uravnesi ob fiksiranju dveh središč ellipse: **logosa in fenomena**; "igra razlike" se ob prvi postavitvi razlike kot diade dogaja pozneje kot igra "**signifiant - signifié**", pri čemer prevzema signifié v tej igri "označevanja" v odnosu do nadaljnega "signifié" funkcijo "označevalca"; če iz relacij med "signifiant" in "signifié" nastajajo "in-formacije", nastajajo iz teh "in-formacij" **forme**: če smo prvo postavitve /'Setzung'/ diference kot diado imenovali absolutna forma (AF), to lahko pomeni zgolj, da se dogaja pred prvim vpisom sledi, če je za sled potrebno troje (1,0,1) in če za "AF" zadošča dvojje (0,1); kategorilane forme (KF) so tu učinki igre razlike v smislu

"kontingence": niso učinki kot učinki vzroka, pač pa učinki kot učinki igre, ki je "a fortiori" v odnosu do tistega, kar se dogaja znotraj temporalizacije in spacializacije; v smislu "kontingence", ker paralelno "vzdržujejo" in kategorialno "na znanje dajejo", če vzamemo tu v ozir enega od pomenov grške besede "kategoréo" - obtoževati, obtoževati se; nekaj nekemu očitati; izreči, **dati na znanje**; kazati, izdati, dokazati; kontingenca bi tu za razliko od siceršnjih, recimo običajnih, pomenov pomenila **"vez"** med igro razlike in tistim; kar **jè**; simbolne forme (SF) in forme sveta življenja, "Lebensweltformen" (LF) bodo predmet naše pozornosti kje drugje. - Če smo rekli "vez", to součinkuje tudi v tistem, kar smo kot "način dejavnosti" logosa označili s **"harmonío"**, če tudi tu priključimo v življenje tiste pomena, ki so to grško besedo vzpostavili: **vez**, vezava, povezava, oklepaj; prelom; povezava različnih robov; če postavimo tu v oklepaj dejstvo, da ustreza pomenska situacija tu Derridejevemu modelu **"coupure - marges - couture"** - **"rez - robova - šiv"**, ki aludira na dve možni središči (elipse), je tu vezanost na kontingenco lahko zagotovljena na naslednji način: če gre pri "harmonii" za povezavo razločenih robov, lahko vpis tega pomena naznači beseda **"v(r)ez"**, tako da imamo tu "zbrane" v smislu "legein" naslednje pomenske sloje: vrez, rez, vez; oklepaj, ki naznačuje mesto vreza; vez; pri čemer je oblika črke **"r"** zavezana formi mostu, če je most tisto, kar medsebojno kot vez povezuje razločena robova. - **To je kontingenca**. Sistematsko je prisotna, čeprav učinkuje "vsepovsod", v narisu sistema na dveh mestih: na že omenjenem mestu, kjer si podajata roki **"lógos kai harmonía"**, in na mestu, ki je dejansko **"ne-mesto, non-lieu, Un-Ort"**: sled nastopa v sistemu kot kategorialna forma in kot simbolna forma: to je tista "kritična točka" kot "non-lieu", ki sploh omogoča, da govorimo o "po-vezavi" med kategorialnimi formami in simbolnimi formami, medtem ko je prehod kot "vez" med simbolnimi formami in formami sveta življenja zagotovljen v tisti razvidnosti, ki jo je Ernst Cassirer postavil v samo opredelitev "bistva" človeka kot "animal symbolicum", ali bolje: "animal symbola formans"; v tej opredelitvi imamo združena celo tri področja: forme sveta življenja /"animalitas"/, simbolne forme /"symbolitas"/ in kategorialne forme /"categoricalitas"/.

Če se vrnemo k **"igri razlike"**: Derrida pravi na nekem mestu, da je "izvornejša" od "ontološke razlike"; če nas to tu v prvi vrsti še ne zanima, lahko rečemo za začetek naslednje: **"igra razlike"** součinkuje v označevalni verigi sledi kot tisto, kar kot razlika omogoča njen vpis. Če pride Derrida do svoje "différence" skozi premislek Heideggerjeve ontološke diference, je Heidegger zavezan s svojimi razmišljanji o ontološki diferenci celotni zgodovini metafizike; naj še razvijemo, preden bomo začeli z osmislitvijo razlike kot kategorialne forme, nekatere aspekte sledi kot kategorialne forme, sledi zato, ker ima v nizu kategorialnih form posebno mesto in ker igra v sistemu hermenevtične fenomenologije "dvojno" vlogo: nastopa kot **kategorialna** in kot **simbolna forma**: sled kot **simbolna forma** predstavlja vrh v nizu simbolnih form: **jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**, pri čemer je sled kot simbolna forma zavezana mišljenju diade (0,1) kot **ideji sledi**; osmiselitev dvojne vloge sledi je naslednja: dejansko sploh ni dvojna vloga, pač pa ta "dvojna" vloga naznačuje možnost prehoda, konkretnega prehoda s področja kategorialnih form na področje simbolnih form in form sveta življenja; rekli bomo, da rešuje tisti problem, ki je nastal pri Kantu, ko je šlo za razumevanje odnosa med kategorijami in pojavom: samo skozi dvojno vlogo sledi se lahko kategorialne forme **vpišejo** v simbolne forme in forme sveta življenja. Situacija je za nas lažja v tolikšni meri, v kolikšni je sama pozitivna znanost, ali bolje, nekatere pozitivne znanosti, poizvedla določena spoznanja na področju fizike in genetike, spoznanja, ki neposredno naznačujejo to dvojno vlogo sledi/kromokvarki, gluoni; kromosomi, geni; sled je takó hkrati forma, ki omogoča zvezni prehod od form

življenja do simbolnih form, hkrati pa predstavlja ideja sledi kot ideja diade pogoje možnosti vpisa vsakega grafema; če je ideja sledi na začetku **arhi-pisave**, če se da z diado vse napisati, če je hkrati tisto, kar jè, dejansko zgolj sled, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije / moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi; za konstitucijo fenomenov to pomeni, da so ontične razlike med njimi učinki razlike kot moči: moč postane takó "**moč-bití**", ki je hkrati "**pustiti-bití**", da fenomeni so. Ta razlika potegne za seboj nadaljnjo razliko med močjo (kot moči-bití in pustiti-bití) in voljo do moči. V tem smislu se fenomeni konstituirajo skozi razliko /"différance"/ in moč /"puissance"/; "volja do moči" je potem tisto, kar omogoča uveljavitev fenomenov enega nasproti drugemu; če ni na tem področju posredovalnih mehanizmov, se volja do moči lahko dogaja zgolj na način **nihilizma**.

Vzajemnost **sledi in razlike** učinkuje na naslednji način: na področju kategorialnih form je razlika pred sledjo, medtem ko na področju simbolnih form sled zahteva razliko; sled smo v sistemu hermenevtične fenomenologije konceptualizirali kot **kategorialno formo** (KF), ki so ji soprirejena štiri kategorialna področja (KP): **grafem, črka, pisava, sled**; model, znotraj katerega nastajajo in učinkujejo forme (LF, SF, KF, AF), strukturirajo štiri izhodiščne funkcije: **forme, relacije, operacije, dinamizacije**. Problem sledi kot kategorialne forme nujno dospe do problema razlike in hkrati do problema razlike med **razliko in razliko**; če to pomeni dotik sledi s svojo resnico, se v njej razodeva tudi resnica sistema: sistem je učinek igre razlike, če je učinek tu razumljen v smislu kontingence in ne posledice.

Če smo tu takó problem sledi vpisali v **arhitekturo** sistema in če **engram sistema** nakazuje mesto prehoda od problematike sledi k problemu razlike, velja v nadaljnjem igro sledi kategorialno osmisliti skozi razliko kot **kategorialno formo** in skozi štiri njej prirejena **kategorialna področja**; že omenjena kategorialna področja so naslednja: ontična razlika, ontološka razlika, semiološka razlika, gramatološka razlika.

Če je naše izhodišče gramatološka razlika, nas vodi problem razlike k Martinu Heideggerju: ontološka diferenca radikalizira prvič problem razlike v tem smislu, da postavi pod vprašaj razliko vseh razlik, ki je dominirala v zgodovini metafizike, hkrati pa živi iz razlike, ki jo je domislil Nietzsche: iz **razlike volje moči**: razlika volje do moči fiksira možnost konca metafizike, Heideggrov premislek pa gre v naslednjo smer: če je metafizika kot metafizika mislila razliko med bitjo in bivajočim, je bila mišljena ta razlika vedno takó, da je bila bit mišljena po meri bivajočega; mišljenje razlike kot mišljenje ontološke difference poskuša z vprašanjem po smislu biti nasploh in pozneje z vprašanjem po resnici biti misliti resnico metafizike s sestopanjem v njene temelje: resnica razlike med bitjo in bivajočim je vezana znotraj zgodovine metafizike na dogajanje njenega prikrivanja. Premislek ontološke difference je usojen razkrivanju tega prikrivanja. Vprašanje po biti in vprašanje ontološke difference sta tako med seboj usodno povezana. Tema filozofije pa je pri Martinu Heideggerju takole naznačena: "Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie". - (Die Grundprobleme der Phänomenologie", M. Heidegger: "Gesamtausgabe", II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1975, str. 15.) Zanimala nas bodo tista iz Heideggrovih predavanj o fundamentalnih problemih fenomenologije, ki nanejajo vprašanje razlike v ožjem pomenu besede.

Izhodišče Heideggrovih razmišljanj o ontološki diferenci so štiri teze o biti, ki dominirajo znotraj zgodovine metafizike na tak način, da ponujajo izzive za postavljanje novih vprašanj. Heidegger sistemizira te teze na naslednji način (GdPh, 20):

(1) - Kantova teza: bit ni realni predikat;

(2) - teza srednjeveške ontologije, ki se sklicuje na Aristotela: k bitni ustrojenosti bivajočega spadata "kajstvo", "Was-sein", "essentia", in prisostvovanje, "Vorhanden-sein", "existetia";

(3) - teza novoveške ontologije: osnovna načina biti sta bit narave, "res extensa", in bit duha "Sein des Geistes", "res cogitans";

(4) - logično dojetje (Heidegger pravi: "Die These der Logik im weitesten Sinne"): "Alles Seiende lässt sich unbeschadet seiner jeweiligen Seinsweise ansprechen durch das 'ist'; das Sein der Kopula". - (GdPh, 20)

Za Heideggra je pomembno naslednje: klub različnim opredelitvam in postavitvam biti so te štiri teze med seboj najtesneje povezane, po drugi strani pa jim je skupno tudi to, da se dejansko izognejo vprašanju po biti kot biti, vprašanju po smislu biti nasploh. Tako lahko rečemo naslednje: razvijanje ontološke diference poteka ob premisleku ontične, ki je pretendirala na status ontološke; kot bomo videli pozneje, so tudi ostala kategorialna področja "**diáphore**" na tak način povezana med seboj.

Izhodiščna razmišljanja za Kantovo tezo o biti najde Heidegger v Kantovem krajšem spisu "**Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes**" - (1765). - Kantov spis je razdeljen na štiri dele: 1° - **Vom Dasein überhaupt**, 2° - **Von den inneren Möglichkeit, insofern sie ein Dasein voraussetzt**, 3° - **Von dem schlechterdings notwendigen Dasein**, 4° - **Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes**. V "Kritiki čistega uma" - (1781), v razdelku o "transcendentalni dialektiki", zanima Heideggra poglavje z naslovom "Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes". Stvari so povezane na naslednji način: problem biti nasploh je navezan na problem boga, ta problem na opredelitev njegovega bistva, problem bistva na dokaz njegove eksistence. Če je šlo Kantu za kritični premislek osnovnih pojmov metafizike, je iz takega kritičnega stališča nujno sledilo, da ne moremo potegniti iz samega pojma bistva boga njegove eksistence: da ne moremo iz samih pojmov iz tistega "je" nekaj izdelati in povedati, da so takšna naziranja dogmatična, se pravi metafizična. To da velja tudi za ontološki dokaz boga. Trancendentalna filozofija mora ontološki dokaz boga zavrniti.

Zadeva je problematizirana na naslednji način: če mislimo boga v skladu z njegovim bistvom, mora biti njegova eksistenca somišljena. In vprašuje: Ali sledi iz tega, da moramo **misлити** boga kot eksistirajočega, tudi njegova eksistenca?

Heideggra zanima v tem kontekstu naslednje: Kantova kritika ontološkega dokaza boga sovpadela v veliki meri s kritiko Tomaža Akvinskega; če je Kant prišel do nje s pozicije transcendentalnega kriticizma, je Akvinski svojo kritiko ontološkega dokaza takole orientiral: problem nastane zaradi tega, ker nam kajstvo /"quidditas"/ boga ni poznano: Kako sklepati na eksistenco nečesa, česar esenca nam ni poznana? In še: bog v odnosu do nas ni nekaj prosojnega, tisto, kar nam je na razpolago, je **ens creatum**.

Na štirih mestih pri Tomažu Akvinskemu najde Heidegger elemente za to kritiko: (1) - "Komentar k mislim Petra Lombarda", (2) - "Summa theologica", (3) - "Summa contra gentiles", (4) - "De veritate".

Tisto, kar postane jasno Tomažu Akvinskemu, je naslednje: pristati moramo na brezprizivnost ontološkega dokaza boga, po drugi strani pa ta ni možen, ker nismo v stanju eksponirati čistega pojma boga.

Pri Kantu je podobno, vendar kljub temu drugače: Kant načne ontološki dokaz boga na nekem drugem mestu in ga šele na tak način spravi s tečajev. - Heidegger začne z analizo Kantove kritike na naslednji način: ontološki dokaz boga zreducira na formo sklepa:

"Obersatz: Gott ist seinem Begriffe nach das vollkommenste Seiende. Untersatz: Zum Begriff des vollkommensten Seienden gehört die Existenz. Schlussatz: Also existiert Gott." - (GdPh, 42) -

To domnevno brezprizivno miselno izpeljevanje načne Kant na naslednji način: ni mogoče oporekati temu, da je bog najpopolnejše bivajoče, niti ne velja izhodiščno oporekati eksistenci boga. Vse to pomeni, eksplicirano na formo silogizma: prva premisa in sklep veljata, tako da je možno postaviti pod vprašaj zgolj drugo premiso. Na kakšen način stori to Kant? - Če bit ali obstoj nista realna predikata, to ne pomeni zgolj, da najpopolnejšemu bivajočemu ne pripada obstoj /"Dasein"/, pač pa predvsem in tudi naslednje: obstoj in eksistenca nikakor ne pripadata k opredelitvi nekega pojma /"zur Bestimmtheit eines Begriffes"/.

Še pomembneje je za Heideggra naslednje: ne samó da ni pri Kantu bit realni predikat, bit kot bit sploh ni in ne more biti predikat: "...: Sein ist kein reales Predikat, d.h. Sein überhaupt ist kein Predikat von irgendeinem Dinge." (GdPh, 47)

Problem lahko také izostrimo na naslednji način: če gre za problem ontološkega dokaza boga, ne postavljamo v prvo vrsto vprašljivosti eksistence boga, vprašljivosti ali nevprašljivosti, pač pa obratno, formo njenega dokazovanja: če obstoj kot obstoj ni in ne more biti realni predikat, če tako bistveno ne more pripadati k pojmu neke stvari, ne moremo dospeti nikoli znotraj mišljenja in na osnovi čiste pojmovne vsebine /"das puren Begriffsgehalts"/ do eksistence, razen če je le-ta predpostavljena v pojmu: "... dann aber, sagt Kant, ist dieser angebliche Beweis nichts als eine elende Tautologie." - (GdPh, 56) - Ob koncu še Heideggrova naznačitev razike med Kantovim oporekanjem ontološkemu dokazu boga in zavrnitvijo Tomaža Akvinskega: če je zavračanje Tomaža Akvinskega utemeljeno v insistiranju na principielni končnosti človeškega razuma, ki kot tak ne dosega tistega, čemur pravimo "**intellectus divinus**", je Kantovo spodbijanje bistveno druge vrste: Kant enostavno oporeka tistemu, kar zahteva forma sklepanja, če sprejememo drugo premiso, ki, kot vemo, najpopolnejšemu bitju pridaja eksistenco.

Heideggru gre za naznačitev in razvitje ontološke difference in ga, kot pravi, v prvi vrsti ne zanima sam problem ontološkega dokaza boga, zato naslednja vprašanja: (GdPh, 57): ali lahko sprejememo Kantovo razumevanje biti (Sein) in obstoja (Dasein): ali je mogoče znotraj Kantovega načina pojasnjevanja prodreti še do višje stopnje jasnosti; ali se da pokazati, da Kantovo pojasnjevanje ne poseduje tiste jasnosti, ki jo zahteva: "Führt vielleicht die These: Sein gleich Position, Dasein gleich absolute Position, ins Dunkel?" - (GdPh, 57)

Sledi fenomenološka analiza Kantovega pojasnjevanja pojmov biti in obstoja. Tisto najpomembnejše za Heideggra je naslednje razlikovanje: bit ni realni predikat, radikalno sta razlikovani eksistenca in realiteta: če pri Kantu kot Kantu sama realiteta ni več postavljena kot problem, pa vodi njegovo fiksiranje te entitete v zgodovino filozofske tradicije, ki je vezana na srednjeveška razmišljanja o tem problemu, ta pa se napajajo iz antične misli. Tisto, kar Heideggra v tem kontekstu najbolj zanima, so možnosti nadaljnjih razlikovanj, ki najdevajo svojo utemeljitev v naslednji Aristotelovi opredelitvi: k bitni ustrojenosti nekega bivajočega spadata "**essentia**", "**Wassein**", "**ousía**", in "**existentia**", "**Vorhandensein**", "**hýparksis**". Tisto, kar hoče v tej zvezi Heidegger o Kantovi analizi ontološkega dokaza boga povedati, je, da vodi sam kontekst njegove analize v situacijo, ko začenja realiteta dejansko pomenjati toliko kot "essentia". Še pomeni: kolikor pomeni pri Kantu realiteta toliko kot esenca, v prav tolikšni meri predpostavlja tu Kant nekritično privzemanje tradicionalnih naziranj. Smer spraševanja se izostri v naslednjo smer: če postane pod oznako essentia realiteta sama ontološki problem, kako pripadata realiteta in eksistenca k nekemu bivajočemu? Kako

lahko poseduje tisto realno eksistenco? Takšna spraševanja vodijo po Heideggru k fundamentalno novim problemom, Kantov problem pa se razodene in izostri v novi luči.

Za nas je pomembnejše naslednje: to je mesto, kjer začne delovati in učinkovati Heideggrovo spraševanje po ontološki diferenci (GdPh, 109). Heidegger vpelje stvar takole: ta, na novo nastali problem, lahko naznačimo v luči tistega, kar lahko imenujemo **problem ontološke difference**: če gre v tem kontekstu za vprašanje razlike med **bivajočim** in **bitjo**, če to pomeni nadalje, da je bivajoče vedno opredeljeno po določenem bitnem ustroju /"Seinsverfassung"/, pomeni to, da ta bit ni nič bivajočega: "Dieses Sein selbst ist nicht Seiendes." (GdPh, 109) Razlikovanja se razvijajo v naslednjo smer: če je bil izhodiščno izraz bit uporabljen takó, da je bil sopostavljen ob tisto, kar se pri Kantu imenuje "Existenz", "Dasein", "Wirklichkeit", se pravi kot **način**, po katerem neko dejansko ali eksistirajoče jê, bi naj nadaljnja razvijanja razkrila, da se bitna ustrojenost /"Seinsverfassung"/ bivajočega ne izčrpuje skozi tisto, kar imenuje Heidegger "die jeweilige Weise zu sein".

Tako gre za to, da se začenja **bit** razlikovati od dejanskosti - Wirklichkeit, prisotnosti - Vorhandheit, in eksistence - Existenz; še pomeni: da pripada k vsakemu bivajočemu, da je to in da jê; k bitni ustrojenosti bivajočega spada karakter tistega "kaj", pri čemer je ta "kaj" pri Kantu označevan z "Sachheit!", "Realität"; da tako realiteta v prav tolikšni meri ni nekaj bivajočega, realnega, kakor eksistenca in bit nista nekaj eksistirajočega in bivajočega. - (GdPh, 109) Za Heideggro je bistveno naslednje: razlika med realitas oz. essentio in existento ne sovpade z ontološko diferenco: **je del razlike enega dela ontološke difference**.

V trenutku, ko si postavimo vprašanje po "das Sein selbst", začenja učinkovati tisto, kar imenuje Heidegger "**das Differente**" - (GdPh, 109), hkrati pa se razkrivajo v tej smeri možnosti za nadaljnje strukturiranje razlik. Še pomeni za Heideggro: da pripadeta k vsakemu bivajočemu "existentia" in "essentia" sicer drži in je od Aristotela naprej jemano kot privzeto in priznano, da pa ravno to pogreša trdnega temelja. Pot do tega trdnega temelja predstavlja za Heideggro razvijanje ontološke difference, zanima pa ga najprej tisto, kar se je kot razlika med eksistenco in esenco kot opredeljujoče dajalo in tematiziralo; vprašljivo v tradiciji pa je bilo naslednje: **kako** opredeliti razliko med eksistenco in esenco? Kako ujeti problem razlikovanja in sopripadanja, "**distinctio**" in "**compositio**"? Če je srednji vek ta vprašanja postavljaj, pa po Heideggru ta vprašanja niso bila postavljena na ozadju fundamentalnega vprašanja po "**ontološki diferenci**".

Heideggro zanimajo trije misleci: Tomaž Akvinski, Duns Scotus in Franciscus Suares. Na začetku zadevo posploši, in naniza dve tezi o razliki med eksistenco in esenco v sholastiki, tezi, ki veljata za vse tri: (1) - "In ente a se essentia et existentia sunt metaphysica unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se." - Pri bivajočem, ki eksistira iz sebe samega, sta bistvenost /"Wesenheit"/ in obstoj /"Dasein"/ eno in isto - dejanskost /"Wirklichkeit"/ pripada k bistvu /"Wesen"/; druga teza: (2) - "In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse seu actu non est de essentia entis ab alio" - Znotraj vsakega ustvarjalnega bivajočega deluje ontološko razlikovanje in povezovanje med esenco in eksistenco. - Heideggru gre za ontološko diferenco, in tisto, kar ga v zvezi z njegovim ontološkim problemom v prvi vrsti zanima, ker je mišljenje ontološke difference na poti v isto smer, kjer ontološko zagotovilo ne more biti bog, se pravi **ens a se**, je, kako si v zvezi s tistim, kar zagotavlja druga teza, sopripadata "**distinctio**" in "**compositio**", kako je z razlikovanjem in povezovanjem med esenco in eksistenco, ko gre za **ens finitum**? - Heidegger formulira vprašanje takole: Na kakšen način se modificira realiteta, "možna bit", "bei

der Verwirklichung zur Wirklichkeit, d.h. wenn die Wirklichkeit hinzukommt?" - (GdPh, 125) - Še vprašanje: Kaj je s to dejanskostjo, na osnovi katere postaja možno dejansko? Ali to pomeni, da je to sama "res", kar bi nadalje pomenilo, da obstaja znotraj realnega bivajočega med **esenco in eksistenco "distinctio realis"**? - Nadalje: Ali je mogoče dojeti in jezikovno ujeti to razliko na drugačen način? Če je to možno, kako se jo da razumeti in sporočilno fiksirati? - Tako se pot Heideggrovega spraševanja v smer razločevanja tistega, kar imenuje ontološka diferenca, zoži v naslednjem smislu: razlika med "možno bitjo" /"Möglichkeitsein"/ in "dejansko bitjo" /"Wirklichkeitsein"/ obstaja in ni sporna; da velja takó premisliti, če v udejanjenem možnem (v **essentia actu existens**) razlika obstaja in kakšna je ta razlika? - Tako gre sedaj za naslednje: kaj je z razliko med "essentia" in "existentia", ko gre za končne entitete - za "**ens finitum**", za "**ens creatum**"? Vemo, da pri neustvarjenem bitju ta razlika ne obstaja. - (GdPh, 126) - To, kar se izhodiščno razodeva kot samo po sebi razumljivo, postaja vprašljivo znotraj treh konceptualizacij, ki jih kot različna razumevanja najde Heidegger pri treh sholastičnih mislecih: **Tomažu Akvinskem, Dunsu Scotu in Franciscu Suarezu**. - Vnaprejšnja naznačitev različnosti teh razumevanj je naslednja: pri Tomažu Akvinskem je razlika med eksistenco in esenco "**distinctio realis**"; pri Dunsu Scotu gre za razliko modalnosti "**distinctio modalis ex natura rei**", ki je bila pozneje pri skotistih imenovana tudi "**distinctio formalis**"; pri Suarezu je bil storjen korak naprej: razlika med bistvom in obstojem je bila razumljena kot "**distinctio rationis**".

Še eno od razlikovanj je za Heideggra pomembno, ali celo najbolj pomembno: to so razmišljanja mojstra Eckharta o odnosu ali boljše razliki med esenco in eksistenco; tu poteka proces razlikovanja na naslednji način: ontološka zahteva po dojetju bistvenosti boga se znajde tu v naslednji situaciji: idejo binstva nasploh kot ontološko opredelitev bivajočega preobrne v nekaj bivajočega, po drugi strani pa samo osnovo bivajočega, njegovo možnost ali bistvo v pristno bivajoče, ali boljše: **pristno dejansko** /"zum eigentlich Wirklichen"/; s tem se razpre prav tisto, kar imenuje Heidegger možnost mistične spekulacije. To pa mu omogoči naslednje: razpre se možnost za osmiselitev nečesa, kar je onstran siceršnjega sopostavljanja eksistence in esence: da se odpre takó Eckhartu možnost tistega, kar označuje kot "**das überwesentliche Wesen**", kar pomeni v zvezi s problemom boga naslednje: ne gre mu za boga kot boga, gre mu za "**Gottheit**", latinsko "**deitas**"; še drugače: gre mu za tisto bistvenost, ki ji je tuja vsaka eksistencialna opredelitev /"Existenzbestimmung"/, gre mu za bistvenost, ki lahko in mora pogrešati "**additio existentiae**". Zato lahko napiše: "So ist Gott in selben Sinne nicht und ist nicht in dem Begriffe aller Kreaturen." - (Meister Eckhart: "Predigten, Traktate", Hrsg. Fr. Pfeiffer, Leipzig 1857; GdPh, 128.) - To pomeni za Heideggra naslednje: bog je "für sich selbst ein Nicht", kot najsplošnejše bitje in bistvo /"Wesen"/ in kot čista neopredeljena možnost vsega možnega je "das reine Nichts". Je tako nič nasproti vsemu ustvarjenemu, nasproti vsemu opredeljenemu možnemu in dejanskemu. (GdPh, 128)

Če ta **Ni** boga potegnemo iz tistega konteksta razmišljanj o **Niču** pri Eckhartu, ki nakazujejo v tisto smer razmišljanja, ki je Hegla omogočilo, ko je na začetku svoje "Logike" mislil razmerje med Bitjo in Ničem, in kjer mu čista Bit in čisti Nič sovpadeta, in sam problem formuliramo skozi vprašanje "**absolutne forme**" (AF), če stvar povežemo z idejo "**diade**", diade (0,1), ki predstavlja kot diada pogoje možnosti sledi in vpisa sledi (1,0,1), če rečemo, da je diada absolutna forma ("z manj ne gre, več ni potrebno"), je s tem lahko nazorno /"anschaulich"/ razumljena in dojeta vez med tistim "jè" (1,0,1), ki poseduje eksistenco in esenco, in tistim "ni" (0,1), za katerega gre Eckhartu, z dodatnim pojasnilom, da ta "ni" ni čisti nič, ker bi to sicer vodilo nujno v

Heglovo dialektiko absolutnega posredovanja; če ta **ni** postavimo v kontekst Derridajeve razlike /"différance"/, ki ravno kot razlika omogoča razliko med dvema grafemoma (0,1), se pravi produkcijo razlik (tudi ontološke razlike), se lahko dozvedno rešimo tudi absolutne forme, kolikor je ta še vedno teološko pomensko obremenjena; in še korak naprej: razlika (0,1) kot razlika med dvema grafemoma je tu ravno razlika: poudarek je tu na razliki, kot tistem **ni**: če že razlika med dvema grafemoma (0,1) **ni**, če je za **jè** sledi potrebno "troje": **1,0,1**, "je" ta **ni** razlika **razlika - différence**; "j/c" razlike "j/c" njen **dvojni ni**, pa kljub temu ni **čisti nič** heglavskega posredovanja med bitjo in ničem; tako lahko rečemo: razlika ni niti slišljiva niti vpsljiva, sam vpis razlike nakazuje prisotnost njene odsotnosti. Tako velja razločiti razliko od sledi v naslednjem smislu: če ustvarja igra razlike, ali bolje, če postavlja igra razlike razlike kot pravilo relacije (ne postavlja niti stvari niti pomenov niti idej niti entitet) med "signifiant" in "signifié", pri čemer je tu prav tako potrebno troje: "signifiant-signifié-signifiant", in so te relacije "in-formacije", nastajajo iz teh relacij forme: kategorialne forme (KF), simbolne forme (SF), forme sveta življenja - Lebensweltformen (LF). Če za mojstra Eckarta bog **ni** in **ni** v pojmu vseh stvaritev, ga prav tako opredeljuje dvojna odsotnost, ki pa je Eckart ne vzdrži, kot to že vemo. Postopnost Heideggrovega sestopanja do ontološke difference se začne z analizo tomističnega nauka o "**distinctio realis**" med "**essentia**" in "**existentia**" v ustvarjenem bivajočem ("in ente creato"). Tisto, kar je za Heideggrova najporej zanimivo, je, da se tu razmerje med bistvom in obstojem postavi takó, da je kajstvo nekega bivajočega druga "**res**": konkretno bivajoče je takó "**compositio**" - /"sestava"/ dveh realitet: **esence** in **eksistence**. Zato je razlika med esenco in eksistenco "**distinctio realis**". Po meri takšnega konkretnega bivajočega je ujetje **resnice** v pojme **pravilnosti, rectitudo, adequatio, assimilatio, convenientia, homioiosis**, edino ustrezno, če lahko rečemo, da je resnica, ki je bila po meri takšnega bivajočega, bivala dobro: **veritas in adequatio bene latuit et bene vixit**, se z razkritjem ontološke difference pri Martinu Heideggro začenja življenje resnice, ki mora biti po meri neskritosti /"alétheia", "nonlatentia"/, in sicer neskritosti, ki več ne pomeni zgolj konca bivanja resnice, pač pa hkrati spremeni udobnost bivanja stvari: skozi uztje ontološke difference se spremeni sam karakter bivajočega: ni več "res" - "stvar", pač pa "phainómenon": **tisto, kar se daje v neskrítost svetlobe in je dostopno pogledu**. Skozi uztje in razumetje "**razlike**" se znajde resnica še pred težjo nalogo: slovo od skladnosti in neskrítosti zahteva **kontingenca**, ki je v svetu razlik kot produkcije razlike v **dotiku** s tistim prehodom, ki smo ga izhodiščno naznačili kot prehod od "0,1" do "1,0,1". Če se resnica tu bolje počuti, je težko reči, z gotovostjo pa lahko trdimo, da prihaja takó na tisto mesto, kjer se **dogaja**: takó bi bila resnica v naslednji niz spravljen: **dogodek, neskrítost, skladnost**; niz **adequatio, nonlatentia, contingentia** pa bi predstavljal sestopanje do mesta njenega dogajanja: **srečevanje resnice z njenim dogodjem**. Če razumemo besedo "contingentia" iz naslednjih pomenov glagola "**contingo**": dotikati se, dotakniti se, prevzeti, drseti, omrežiti, zadeti na, mejiti na, biti soroden, biti prijateljsko blizu nečemu, postati del, srečati; **contingit**: es ereignet sich, gelingt; dogaja se, uspeva; pa če rečemo za začetek, da resnica uspeva kot dogodek, ko kontingenčno doseže, bo niz drugih pomenov zaživel, ko bomo razliko kot razliko poskušali razumeti.

Če se vrnemo k tistemu, kar je Tomaž Akvinski povedal o "**distinctio realis**" in kar je v tej zvezi za Heideggro pomembno: če je pri bogu njegovo bistvo njegova eksistenca, naznačuje "distinctio realis" njuno razliko v bivajočem, ki mora biti kot tako nujno povzročeno. (GdPh, 129) - Nadalje: ker ni možno, da bi bilo eksistiranje povzročeno iz bistvenostnih vzrokov neke stvari, ni le-ta v stanju biti vzrok svoje lastne eksistence. Tisto, po čemer je neka stvar, lahko razumemo tudi kot "zadostni razlog" za

to stvar, in to je po Martinu Heideggru Wilhelm Leibniz najbolj jasno formuliral: "**der Satz vom zureichenden Grunde**", "**causa sufficiens entis**", pojasnjuje problem odnosa med esenco in eksistenco.

Pomeni nadalje: vsako eksistirajoče poseduje svojo bit skozi povzročenoost po nekem drugem, da je takó v tem smislu vsaka "ens" kot "ens creatum" "compositum ex esse et quod est"; ta compositum je "**compositio realis**"; ustrežno temu je razlika med esenco in eksistenco "**distinctio realis**". Še pomeni: dejanskost dejanskega je nekaj drugega v tem smislu, da predstavlja, kot pravi Heidegger, "eine eigene res".

Razliko med Tomažem Akvinskim in Kantom razume Heidegger na naslednji način: čeprav oba zatrjujeta, da eksistenca, obstoj ali dejanskost ne predstavljajo realnega predikata, je razlika v naslednjem: za Akvinskega je eksistenca "res", ki sopripada esenci, medtem ko je pri Kantu drugače: eksistenca je tu interpretirana kot "**Beziehung zur Erkenntniskraft**", "**Wahrnehmung als Position**". Ta vpeljava "distinctio realis" pri Tomažu Akvinskem pa ni načelne narave: omogoča namreč, da je sploh možno govoriti o "**ustvarjenosti stvari**": samo na tak način je lahko neko možno spravljeno v dejanskost /"Wirklichkeit"/. Duns Scotus je kot nominalist postavil stvari drugače: če je pri njem razlika med "essentia" in "existentia" označena kot "**distinctio modalis**" oz. "**distinctio formalis**", je to zato, ker je dojeta eksistenca kot modus esence, kar Heidegger z drugimi besedami označi takole: razlikovana eksistenca ni samostojno bivajoče, ki bi bilo skoz in skoz razlikovano od esence oz. bistvenosti /"Wesenheit"/. Dvojna razlika, ki je tu pomembna za Heideggra: eksistenca pripada dejansko kot modus k ustvarjenemu bivajočemu oz. dejanskemu, pa kljub temu ni "res", vendar tudi ni tisto, kar je hotel Kant: ne vzpostavlja se skoz odnos stvari do pojma, ne pripada odnosu zaznavajočega razuma do stvari.

Razmišljanja Duns Skota gredo tudi v tej zvezi v tisto smer, ki mu omogoči, da pride do tistega, kar imenuje "**haecceitas**"; pravi takole: nekaj je v nekem drugem "ex natura rei"; ni v nekem drugem kot konsekvence tistega, kar označujemo z "actus intellectus percipientis", tudi ni v nekem drugem "per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis" - /Duns Scotus: "Reportata Parisiensia" I, dist. XLV, quaest. II, schol. II.; GdPh, 131/. - In še: nekaj je v nekem drugem "**ex natura rei**" v tem smislu, da ga ni mogoče zreducirati na akte primerjanja ali opredeljevanja, "**es liegt in der Sache selbst**" - (GdPh, 132) - "Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quiditativam" - (Duns Scotus, I. c.) - Tako je eksistenca pri Dunsu Scotu, kot to Heidegger razume, dojeta na naslednji način: eksistenca spada k ustvarjeni dejanskosti, ni nekaj, kar bi nastalo na osnovi odnosa stvari do pojma; eksistenca pripada dejanskemu, vendar sama ni "stvar" - /"res"/; tako bi to pomenilo naslednje: kjer je nekaj prisotno, tam je prisotnost; leži v prisotnem, lahko jo od prisotnega razlikujemo, vendar ta razlika in to razlikovanje ne posedujeta svojega lastnega stanja stvari, svoje lastne "res" s svojo lastno realiteto. (GdPh, 132)

Proces razločevanja, ki zanima Heideggra, se je dogajal najprej pri španskem filozofu in teologu Franciscu Suarezu (1548-1617); "Disputationes metaphysicae" - 1957: "De legibus ac deo legislatore" - 1613: "De divina gratia" - 1613; "Über die Individualität und das Individuationsprinzip" - izbor iz njegovih del v nemškem prevodu - 1976.

Pri Suarezu je razlika med eksistenco in esenco opredeljena kot **razlika zgolj uma** - "**distinctio sola rationis**"; to bi pomenilo naslednje: razlika med esenco in eksistenco v ustvarjalnem bivajočem je zgolj pojmovna. (GdPh, 132) Če gre Suarezovo razmišljanje v smer radikalnega nominalizma in če vemo, da je Duns Scotus nominalist,

potem postane razumljivo izhodišče njegovih izpeljevanj, ki so utemeljena v prepričanju, da sovpadajo s Scotovim načinom razmišljanja; pravi takole: te razlike ni treba označevati kot "**distinctio modalis**", ker da ni nič drugega kot "**distinctio rationis**". Pomeni nadalje: na dejanskem kot dejanskem ne moremo realiter razlikovati bistvenosti in dejanskosti, čeprav lahko v abstraktnem smislu mislimo bistvenost kot čisto možnost; razlika med eksistenco in esenco ostaja "**distinctio rationis**". Nadaljnje možnosti za mišljenje razlike kot razlike med esenco in eksistenco ležijo v mišljenju razlike same. Tomaž Akvinski je v komentarjih k Aristotelovi "Metafiziki" storil naslednje: razliko kot razliko je kvalificiral znotraj štirih možnosti: (1) - **differentia accidentalis communis**: razlika različnih spremenljivih stanj enega in istega individuuma; (2) - **differentia numerica**, tu razumljena kot **differentia accidentalis propria**: razlika, ki zadeva ekcidence ali ekcidence, ki so trajno vezane na individuum; (3) - **differentia specifica** kot razlika vrst istega rodu, označevana tudi kot **differentia propriissima** ali **differentia essentialis**: nanaša se na bistveno vsebino pojmov vrst; (4) - **diversitas** kot razlika, ki meri združljivost in razlikovanost pod analognim pojmom. Diversitas ni več razlika v pristnem pomenu besede.

Heideggerja zanima tisto, kar je bilo v sholastiki povedano o razliki nasploh: **distinctio realis** je tu postavljena kot tista razlika, ki je pred vsakim možnim miselnim dojetjem, medtem ko je **distinctio rationis** tista razlika, ki se nanaša na pojmovno dojetje ene in iste stvari. Sama **distinctio rationis** je nadalje razlikovana v **distinctio rationis pura** ali **distinctio rationis ratiocinantis** in **distinctio rationis racionata**. **Distinctio rationis rati** je vezana na tisto, kar jaz razlikujem na eni in isti stvari; razlika je vezana na različne načine dojetja. **Distinctio rationis ratiocinata** je po drugi strani opredeljevana tudi kot **distinctio rationi cum fundamento in re**: vezana ni na modus dojetja, pač pa na tisto, kar je postavljeno nasproti delovanju razuma. "**Distinctio rationis cum fundamento in re**" leži med tistim, kar se imenuje "**distinctio pura**" in "**distinctio realis**". Suarez je za Heideggerja zanimiv zaradi naslednjega: razlika med esenco in eksistenco je pri njem tako postavljena, da se da ob njej na najustreznejši način razviti tisto, kar imenuje Heidegger "**die phänomenologische Exposition**"; fenomenološka ekspozicija vprašanja po ontološki diferenci izhaja iz uvida da bit kot bit ničesar ne dodaja bivajočemu, stvari, eksistenci; če ne dodaja, jo je mogoče misliti in najti kot razliko nasproti bivajočemu. Za začetek je to dovolj. Vprašanje ostaja: kako misliti bit, da je ne bi mislili na način bivajočega? Dva naj gresta na pot: vprašanje po biti in instinkt metode; za ljubezen je potrebno troje: metafizika, ki je ontološko diferenco mislila, pa je ni razumela, dejansko prikrivala, pa tako ni resnice v smislu neskritosti uveljavljala, je tisto tretje; kljub temu, da razmišlja o njej, metafizika ni predmet; če metafizika ni predmet, pa so predmet fundamentalni pojmi metafizike ("**Grundbegriffe der Metaphysik**"); če je to naslov Heideggrovih predavanj iz zimskega semestra 1929-1930, ki razrešitev problema ontološke diference že predpostavljajo, naj bodo uvodna razmišljanja iz teh predavanj predmet naše pozornosti ob poskusu premisleka tistega mesta, kjer se diferiranje ontološke diference osmisli ob ujetju sledi zabrisane sledi ("**Der Spruch des Anaximanders**"). Izbris sledi ontološke diference je po Heideggerju zapustil sled v metafizičnem tekstu. Če označi to situacijo Heidegger v predavanjih o temeljnih pojmi metafizike z zahtevo po zrtju v obraz metafizike: "**die Unumgänglichkeit, der Metaphysik ins Gesicht zu sehen**", lahko pomeni takó postavljena zahteva "zreti v obraz metafizike" uzrtje njenega "obličja", lahko še pomeni tisto, kar je Derrida označil z možnostjo misliti tisto zunanje teksta, če je tu metafizika mišljenja kot tekst; tisti "zunaj" nekega teksta je vedno rob nekega teksta, če je rob meja in če pomeni mejo postaviti, prestopiti to mejo; tako se tu pri Heideggerju že leta 1929

združi troje: **sled, meja in pogled**; če so pojmi **svet, končnost in samotnost** tu tisto, kar bi Adorno označil z "Umschreibung" za prve tri, lahko **svet** predstavlja **sled, končnost mejo, samotnost pogled**, če je ta samotnost ob koncu metafizike samotnost človeka v svetu brez boga: mišljenje razlike ve za svet brez boga, in lahko postavi ontološki razliki nasproti zgolj zgolj pogled, ne več pogleda boga; če je pogled vezan na metafiziko v tistem smislu, ki ga dobesedni pomen besede "theoria" s seboj prinaša, pa že pri Heglu ne pomeni zgolj pogleda, pač pa že označuje "videnje", je tematiziranje "sledi zabrisane sledi", vezano na nalogo, ki mora uzreti tisto zabrisano sledi: **nevidljivo**. Zato je **pogled** še vedno **metafizikum**. - Tisti "čez" metafizike pri Heidegru je naznačen s tem, da je resnica kot "neskritost" /"alétheia"/ zavezanana več pogledu, pač pa tistemu, kar Heidegger "Lichtung" imenuje: ta "Lichtung" je sled zabrisane sledi. - Ko je takšna pozicija dosežena, je možen ne samo pogled v "obličje" metafizike, **pač pa pogled v pogled metafizike**, če so njene oči slepe za tisto, kar je Heidegger mislil z ontološko diferenco; ne pogled v oči, ampak pogled v pogled metafizike, in to v svetu brez boga. - Če je pogled vezan na tisto, kar se svetloba imenuje, je "**Lichtung**" nekaj, česar po Heidegru ne gre izvorno vezati na "**Licht**", pač pa na glagol "**lichten**", ki s svojim pomnjenjem naznačuje tu situacijo, ki je vezana na smisel tistega, čemur se po nemško reče še: "befreien", "öffnen", "erleichtern", da bi se tisto, kar jè, lahko v luči "**logosa**" pojavljalo. Če je temu tako, potem ne drži v celoti Derridajeva misel, da ostaja Heidegger ujet v dominacijo logocentrizma: res pa je, da je Heideggrova "Lichtung" tu postavljena, bomo rekli, v "Zwielicht", kolikor se ne more odrgati od pomena "**svetljenja**"; francoski prevod "Lichtung" s "**clairière**" to nakazuje. Druga pomembnejša stvar: če razumemo "Lichtung" kod sled zabrisane sledi, izgine že omenjena dvoumnost, pomen pa se priredi tistemu, kar Heidegger razvija v svoji razpravi "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" - (1964, predavanje; izšlo najprej v francoskem prevodu leta 1966 v zborniku "Kierkegaard vivant" - Paris; prevod: Jean Beaufret in François Fédiér): odprtost, **ki omogoča in jamči neko možno "svetljenje" kot "Scheinenlassen" in "Aufzeigenlassen"**; takšna odprtost se kot sled zabrisane sledi daje ob koncu metafizike na razpolago mišljenju, ki je izkusilo njen temelj in je v stanju v tej odprtosti vztrajati; če zahteva ta odprtost novo situacijo "sistema", se pravi tistega, kar v tej odprtosti edino lahko stvari drži skupaj, se možnost tako razumljenega sistema lahko postavlja kot tisto, kar je Heidegger razumel z "**nalogo mišljenja**".

Če na tem mestu naredimo nekaj korakov nazaj: če nas je znotraj okvirov našega sistema zanimala "**sled kot simbol forma**" in če smo ob problematiki sledi zadeli ob dvoje, ki jo omogočata: **ontološko diferenco in sled zabrisane sledi**, se bomo ob koncu teksta vrnili na tista mesta, kjer je dejansko postavljeno vprašanje po **prvem vpisu sledi**, in to na tak način, da bo sam ta vpis postavljen pod vprašanje v smislu postavljanja vprašanja po "čemu" tega vpisa: "**Warum überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?**" - (Martin Heidegger: "Einführung in die Metaphysik, 31966, Tübingen); to je hkrati temeljno vprašanje metafizike. V kontekstu našega spraševanja bi tako to vprašanje dobilo nov pomen: da to ni več vprašanje po tem, zakaj bivajoče kot bivajoče jè, in ni raje nič, ker je to vprašanje principiarno rešljivo z odgovorom, da je sam nič kot nič možen zgolj, kolikor se kot nič tudi kot zgolj skozi vprašanje kot nič postavlja, se pravi, da se kot nič vzpostavlja skozi "jè" tistega, kar ni nič, nov pomen pa bi bil naslednji: če je vpis v tisto, kar Heidegger "Lichtung" imenuje, bivajoče, potem bi se vprašanje lahko glasilo takole: **zakaj vpis v "clairière", če je vedno že tu, ko vprašanje po tistem "raje nič" postavljamo, bivajoče**, in je s tem metafiziki že zagotovljeno področje ukvarjanja in hkrati pozaba, ki ukvarjanje z bivajočim vzpodbuja, da ne bi pogled izginil v breznu "niča", ali bolje "prepadu nič"; če drži

Nietzschejev stavek "Kdor ni ptica, naj ne seda na robove prepadov", in če moč za Nietzscheja ni bila rešitev, je Heidegger ob koncu metafizike storil dvojje: "**voljo do moči**" je deontologiziral v tem smislu, da ji je vzel ontološko dimenzijo, postavil vprašanje po biti in prišel do sledi zabrisane sledi: v tem trenutku, ko je mišljena "Lichtung", je vpis, ker je rešeno vprašanje bivajočega, lahko mišljen zgolj skozi problem forme, "morphé"; če vpis tu nevtaliziramo, da bi odstranili aluzije v zvezi s pisavom v ožjem pomenu besede, takó, da rečemo, "urtje sledi", dobi "pisava" tu nov pomen: utrjuje sledi v "Lichtung" kot jasnino omogočanja in odpiranja v smislu "**moči, ki je kot moč biti hkrati pustiti biti**". Ta v "Lichtung" bi naj bil netopološki v, se pravi v, ki ni več vezan na predstavljanje nečesa v nečem.

Na tem mestu bomo naredili še nekaj korakov nazaj: v delu "Uvod v metafiziko" se Heidegger ukvarja s četverstvom /"Geviert"/: "Sein und Werden", "Sein und Schein", "Sein und Denken", "Sein und Sollen"; če to četverstvo razumemo takole: "Denken" kot "techné", "Sollen" kot "práxis", "Schein" kot "poíesis", "Werden" kot "dýnamis" v tem smislu, da se ujemajo, kar zadeva področje delovanja; če je "Werden" zavezano področju **moči**, če se je temu področju metafizika dejansko izogibala do Nietzscheja, če je to področje možnosti, moči in gibanja, poudarek je na **moči**, je tisto, kar je Nietzsche pomembnega storil, postavljanje tega četverstva znotraj metafizike, z jasno naznako, da je bila dejanska funkcija moči spregledana. Sámó to četverstvo predstavlja Nietzscheja znotraj metafizike: vprašanje po biti pa zaobsega dejansko vsa; vsa pa hkrati predpostavljajo možnost "**urtja sledi**". Problem sledi je vezan na tisto mesto, kjer se resnica logosa razodene skozi tisto, kar jè, tisto, kar jè, pa ni več vezano na logos in logocentrizem. Če odpira Heideggrova ontološka diferenca vpogled v tisti jè, se začenja resnica logocentrizma in metafizike nadalje razkrivati skozi semiološko in pozneje gramatološko razliko. Kaj to pomeni?

Mesto razumevanja je razprl Derrida: če je logocentrizem vezan na fonocentrizem, posredno na ontično in ontološko razliko, je resnica logocentrizma vezana na semiološko in gramatološko razliko. Fonem je zavezan grafemu na tak način, da ga najpoprej omogoča semiološka razlika. Ko poskuša Derrida vpeljati svojo "différance", ga pot nujno vodi najprej do razumetja semiološke razlike: zanimivo je, da jo najde pri Ferdinandu de Saussuru, ki je vztrajal pri fonemskosti, ko je šlo za razumevanje jezika kot sistema. Semiološka razlika bi tu izhodiščno pomenila naslednje; vztrajanje na **znaku** kot **znaku** (jezik je sistem znakov) in vztrajanje na **razliki** (jezik je sistem razlik) ta razlika pa je semiološka razlika: razlika med **signifiant** in **signifié** (če je znak enotnost **signifiant** in **signifié**); tisto, kar je tu pomembno, je naslednje: semiološka razlika ni niti ontična niti ontološka razlika, pač pa prihaja do tistega roba, do katerega dospe fonem: tu se znajdemo na področju, ki je konstruktivno celo za tisto, kar se je nekoč imenovalo področje čistega uma. Ker nam semiološka razlika dejansko ne daje nič v roke, se zdi, da je že področje tistega, kjer bi naj operirala Derridajeva "différance": zdi se, da je že področje "produkcije razlik". - Derridaju gre za naslednje: misliti resnico logocentrizma skozi razliko, ki gre do tistega roba, ki daje slutiti področje **produkcije razlik pred razlikami**, ali drugače: področje **dinamike razlik pred razlikami**, kolikor beseda "področje" tu sploh še ustreza. V tem smislu bi bila "razlika" pred ontološko razliko in semiološko razliko. Kako te stvari razumeti?

Postopnost razmišljanja je naslednja: v zvezi z "razliko" velja postaviti pod vprašaj sam karakter znaka in potegniti iz tega konsekvence:

(1) - "razlike" se ne da več dojeti v okviru pojma "znaka", ki pomeni skoz in skoz reprezentacijo neke **prezence** in ki se je hkrati konstruiral znotraj sistema razmišljanja, ki ga obvladuje **princip prezence**;

(2) - s tem naj bi bila hkrati postavljena pod vprašaj avtoriteta prisotnosti, ali avtoriteta njenega enostavnega nasprotja, simetričnega nasprotja: avtoriteta odsotnosti. - (Jacques Derrida: "La différence", "Randgänge der Philosophie", Ullstein, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1976, str. 14.) To bi pomenilo naslednje: pod vprašaj naj bi bila postavljena meja, ki nas prisiljuje, da znotraj danega sistema mišljenja mislimo smisel biti vedno kot **prisotnost** ali **odsotnost**, v kategorijah bivajočega ali bivajočnosti (ousia). Tisto, kar še prizna Derrida na tem mestu, je, da je vprašanje po "diferenci" kot **temporizaciji** in **temporalizaciji** tesno povezano s tistim, kar označuje Heidegger v "Biti in času" kot temporalizacijo kot transcendentelni horizont "vprašanja po biti", tesno povezano, vendar, kot bomo videli pozneje, tudi jasno razloženo.

Derrida razvija stvari postopno, zato ga zanima najpoprej semiološki del problematike, da bi, kot pravi, postalo razvidno, kako se na tem področju povezujeta "razlika" kot **temporizacija** in razlika kot **spacializacija**. Semiološka problematika pa vodi k Ferdinandu de Saussuru, ki je postavil v ospredje **arbitrarnost** in **diferencialni** karakter znaka - (RdPh, 15). Arbitrarnost in diferencialnost pa sta med seboj neločljivo povezani: elementi pomenjenja se vzpostavljajo skozi mreže opozicij, in ne skozi takšna ali drugačna pomenska jedra. Arbitrarnost in diferencialnost sta takó komplementarni. Naslednje je za Derridaja še pomembnejše: princip difference kot pogoj signifikacije zadeva "**totaliteto znaka**": tako "**signifié**" kot "**signifiant**"; z nadaljnim pojasnilom: "**signe**", "znak" je enotnost "**signifiant**" in "**signifié**", pri čemer je "signifié" "predstava", "idealni pomen", "signifiant" pa tisto, kar imenuje de Saussure "slika", "psihični odtis", mi bomo rekli "forma", zvočnega fenomena. Derrida izpostavi še naslednje stvari pri Ferdinandu de Saussuru: v jeziku obstajajo zgolj difference brez posameznih pozitivnih delov; da tako ne poseduje jezik niti predstav niti zvočnih likov, ki bi obstajali pred jezikovnim sistemom, da obstajajo zgolj pojmovne in zvočne difference, ki se dajejo na osnovi sistema. Vsak pojem je takó nujno vpisan v **verigo** ali **sistem**, znotraj katerega napotuje skozi sistemsko igro difference na druge pojme. - (RdPh, 16)

Takšna igra je tudi "**différance**", ki takó ni pojem, pač pa možnost pojmovnosti, možnost pojmovnega procesa in sistema, mi bomo rekli "**dinamika razlik**"; ker ni "différance" pojem, tudi ni, kot pravi Derrida, beseda. - (RdPh, 16)

Tisto, kar je važno za Derridaja in za nas, je naslednje: "**différance**", o kateri govori de Saussure, ni niti pojem niti beseda, prav to pa "a fortiori" velja za "différance"; kljub temu de Saussurova "**différance**" ni Derridajeva "différance". De Saussurovo "razliko" bomo označili kot "**semiološko razliko**", njen paradoks in odlika pa je v tem, da medijra vse štiri fundamentalne pojme difference: ker operira na področju lingvistike, je per definicionem zavezana **ontičnemu**: njena realnost je realnost "**ontične razlike**"; ker jemlje na znanje tisti "**ni**" v tem smislu, da je hkrati pred **je** vsake jezikovno, kot realno, postavljene razlike, sega v tisto smer, ki ni več zavezana ontičnemu: to je polje ontološkega, polje "**ontološke difference**"; Derrida ta "ni" semiološke difference razume tako, oziroma v takem smislu, da jo lahko "uporabi" za dvojno nalogo: po eni strani lahko skozi njo vzpostavlja neposredni odnos do Heideggrove ontološke razlike, po drugi strani mu premislek semiološke razlike omogoči, kot že vemo, da, bomo rekli, neposredno izpostavi "**gramatološko razliko**": "**différance**", "**razliko**". Kar je najpoprej za Derridaja pomembno, je poskus tematiziranja odnosa med **semiološko** in **gramatološko razliko**: če se dogaja igra difference znotraj sistema jezika na različnih nivojih /**langue, langage, parole**/, so te razlike same kljub temu učinku, **efekti**. V kakšnem smislu? Derrida pravi takole: same kot take ne padajo v gotovi obliki niti z neba niti niso vpisane v nekem transcendentalnem toposu, prav tako niso vpisane v možganih kot "**tabuli rasi**". Kot še pojasnjuje Derrida: če ne bi "zgo-

dovina" prinašala s seboj motiva dokončne potlačitve /"refoulement"/ in zatrtja difference, bi lahko rekli, da so lahko zgolj difference od začetka igre skozi in skozi "zgodovinske". (RdPh, 17)

Sledi pojasnitev: kar se takó vpisuje kot "**différance**", bi bilo ravno to "**gibanje igre**", "**vibriranje igre**", mi bomo rekli "**dinamika igre**", ki producira te difference, te efekte difference. Formulacija "producira" je pri Derridaju pogojno uporabljena: da to vibriranje igre ni produkcija v smislu dejavnosti kot enostavne dejavnosti. To bi pomenilo naslednje: "**différance**", ki vzpostavlja te "**diference**", ni pred njimi v neki indiferentni sedanosti, "**différance**" da je ne-poln, ne-enostaven izvor difference; kot sklence Derrida takó da ji oznaka "**izvor**" dejansko več ne ustreza. - (RdPh, 17) - Kako pojasniti igro "razlike" v odnosu do jezika kot "sistema razlik"? Derrida razvija stvari takole: jezikovni sistem, ki predstavlja pri de Saussuru klasifikacijski sistem, predpostavlja produkcijo difference kot produciranih učinkov, katerih vzrok (subjekt ali substanca) bi predstavljal stvar, nekaj bivajočega, produkcijo, ki bi se izmaknila celo igri "**différance**"; če bi bila implicirana takšna prezenca v pojmu vzroka nasploh, bi morali govoriti pri "**différance**" o učinku brez vzroka, v skrajni konsekvenci pa tudi o samem učinku, ali učinkih, ne bi mogli govoriti. Mi smo predlagali izraz "**kontingenca**": **razlike so kontingence igre razlike**. - Derrida poskuša to situacijo razrešiti na naslednji način: možnost izstopanja iz metafizičnega modela "učinka", ki vedno aludira na neki bivajoči "vzrok", da omogoča pojem "**sledi**", pravi dobesedno takole: pri poskusu izstopiti iz zaprtosti nakazane sheme se lahko uspešno uveljavi pojem **sledi**, ki da prav tako ni učinek, da tako nima vzroka, ki pa sama kot taka kot dvojna odsotnost ne zadošča za uveljavljanje preseganja metafizičnega modela. (RdPh, 17)

Za Derridaju so važne še naslednje stvari pri Ferdinandu de Saussuru: da ne obstaja nikakršna prezenca pred semiološko difference in izven semiološke difference; da velja to za jezikovni sistem; da se da to razširiti na pojem znaka nasploh; da je jezik potreben, da bi bilo govorjenje razumljivo, da je govorjenje potrebno, da bi se jezik oblikoval, da je, historično motreno, govorjenje izvirnejšega karakterja. - Pri izhodiščni naznačitvi "**différance**" se da po Derridaju uporabiti te ugotovitve: z "**razliko**" bi bilo označevano tisto **gibanje**, znotraj katerega se konstituira **jezik**, ali vsak **kod**, ali vsak **sistem napotevanj** nasploh, "historično" kot "**tkanje razlik**". - (RdPh, 18) - Mi bomo na tem mestu dodali naslednje: če predstavlja **razlika dinamiko razlik pred razlikami**, je tisto, kar potem predpostavlja vsak **sistem napotevanj**, sklop štirih nadaljnjih razločitev; tako bi **dinamika razlike** bila "a fortiori" **diferencam, sekvencam, distancam in algoritmom**, če so difference prve ontične razlike, sekvence prve sledi, distance prvi vpisi, algoritmi modeli dovoljenega delovanja sistemov na različnih področjih, dovoljenega v smislu pravilnega.

Če se vrnemo k Derridaju: "**différance**" je vezana na verigo substitucij, nesinonimnih substitucij: "rezerva", "arhi-pisava", "spacializacija", "supplément", "pharmakon", "hymen" ... zakaj?! - "**Différance**" povzroči po Derridaju, da je gibanje pomenjanja možno zgolj tako, da se vsak takoimenovani "sedanji" element, ki se pojavi na sceni prisotnosti, nanaša na nekaj drugega, pri čemer da ohranja oznako preteklega elementa na sebi in se lahko ravno skozi oznako svojega odnosa odnosa izprazni nasproti nekemu prihodnjemu elementu, pri čemer da se sled manj nanaša na takoimenovano sedanost, kot na takoimenovano prihodnost, in ravno skozi ta odnos, namreč nasproti tistemu, kar ni, konstituira takoimenovano sedanost, prezenco, tisto, od česar je živela metafizika. Še nekaj je važno za Derridaju: ta element ni nikakršna preteklost ali prihodnost kot modificirana sedanost. - (RdPh, 19) - To je odnos med "**signifiant**" in "**signifié**". - Da mora ta element ločevati od tistega, kar ni, interval, ta interval pa mora

v sebi ločevati sedanjost, in tako s sedanjostjo ločevati vse, kar lahko mislimo znotraj nje in s pomočjo nje; zato lahko in mora postati **"signifié"** nov **"signifiant"**; šele na tem območju lahko operira metafizika s svojim metafizičnim jezikom, s svojimi metafizičnimi pojmi /bivajoče, substanca, subjekt .../; kot razvija Derrida naprej; ta dinamično konstituirajoči se, razdeljujoči se **interval** da je tisto, kar bi lahko imenovali "spacializacija": spacializacija časa in temporizacija prostora. To konstitucijo sedanjosti, kot **originarno konstitucijo**, velja po Derridaju imenovati neoriginarno sintezo sledi "retencij" in "protencij", velja imenovati **"arhi-pisavo"**, **"arhi-sled"**. To da je hkrati **spacializacija in temporizacija**. - (RdPh, 19)

Sledijo vprašanja: ali ne bi bilo najbolj enostavno, če bi to aktivno gibanje produkcije **"différance"** poimenovali z že znano besedo **diferenciranje**? Pomisleki so naslednji: ob siceršnjih nespornostih bi lahko ta beseda asociirala misli o kakršnikoli organski, originarni ali homogeni enotnosti, ki se začne ob določenih pogojih razvijati z vzpostavljanjem notranjih in zunanjih razlik, da bi potem lahko sprejeli "razliko" kot "Ereignis"; to bi pomenilo privzemanje metafizičnega modela. - (RdPh, 19) - Še nekaj bi to pomenilo: s tem bi izgubil "ekonomski pomen" odloga, temporizirajočega "odloga", enega od pomenov, ki leži v francoski besedi **"différer"**.

Enega od naslednjih pomenov "différance" najde Derrida prek Koyréa v Heglovi Jensi Logiki: Hegel postavlja tam razliko med **"indifferente Beziehung"** in **"diferente Beziehung"**: sintagma **diferentni odnos** bi tako bila nasprotje **indiferentnega odnosa**: beseda "diferentni" bi tako implicirala **aktivni** smisel, za razliko od besede "indiferentni", ki sicer pomeni toliko kot ravnodušen, "gleichgültig", neaktiven. Aktivni smisel diferentnega odnosa je za "différance" konstitutiven. "Différance" producira diference, difference da so "producirane", odložene, "aufgeschoben", "différées". - Sledijo vprašanja: kdo ali kaj "diferira", "razlikuje/ odlaga", "kaj je différence"? - Derrida pojasnjuje stvari takole: če sprejmemo samo formo vprašanja glede na njegov smisel in sintakso: kaj je? kdo je? kdo je, ki ..., potem to pomeni, ali bolje, potem bi to pomenilo, da je mojstrena z aspekta nekega sedanje bivajočega, z aspekta neke prezence, pri čemer ni pomembno, ali to sedanje bivajoče razumemo kot formo, stanje, moč, nek Nekaj, subjekt v smislu zavesti, ki da je v stanju **"diferirati"** - /razlikovati/odložiti/. - Z "différance" to nima ničesar skupnega.

Na tem mestu se vrne Derrida k Ferdinandu de Saussuru, oziroma k njegovi **"semiološki diferenci"**, oziroma k njegovi ugotovitvi, **da jezikovni sistem ni funkcija govorečega subjekta** (sic !!!). To da neposredno implicira naslednje: subjekt je kot samoidentiteta, ali celo kot zavest samoidentitete, kot samozavedanje, vpisan v jezikovni sistem, da je takó funkcija jezikovnega sistema, da postaja subjekt zgolj in samó, če se ujema njegovo govorjenje, celo v takoimenovanih ustvarjalnih fazah, s predpisi jezika kot **"sistemom diferenc"**, ali s splošnim zakonom **"différance"**. - (RdPh, 22) - Tako se pojavijo pri de Saussuru trije nivoji: **jezik** (langue), **govorica** (langage), **govorjenje** (parole); **langue** je tako **langage** minus **parole**. - Še eno zanimivo misel najde Derrida pri de Saussuru: jezik (kot sistem) je potreben, da bi lahko bilo govorjenje razumljivo in da bi produciralo svoje efekte. **V natančno istem smislu je potrebna filozofija kot sistem** - (sic!!!). Pomeni: samó na ozadju določenega sistema imajo stvari in besede določen pomen.

V tem kontekstu bi "différance" pomenila naslednje: da ni zgolj igra razlik znotraj jezika, pač pa odnos govorjenja (parole) do jezika (langue), tista stranska pot **"détour"**, na katero moram stopiti, da bi sploh lahko govoril (sic!), da to velja tudi za semiologijo v širšem pomenu besede, za odnos med rabo in shemo, odnos med sporočilom **"Message"** in kodom **"code"**; s tem tisti, ki govori dejansko ni ogrožen kot "subjekt"

(govorjenja); **njegovo je sporočilo, sistem omogoča njegove učinke.** Če rečemo po eni stani, da jezikovni sistem ni funkcija govorečega subjekta, to nikakor ne pomeni, da je tisti, ki govori, izbrisan kot subjekt: sporočilo je njegovo, govorjenje je pot znotraj sistema, ki omogoča učinke. Zato lahko rečemo vsemu navkljub: **subjekt je tisti, ki govori;** zgolj subjekt sporočila (!?); območje nezavednega ne razrešuje, ko gre za problem subjekta govorjenja in za "razliko", ničesar: omogoča tisti reducionizem, ki je predstavljal "kraljevsko pot" za uničenje filozofije: "voluntas", "libido" in "vanitas" so predstavljale tri možne ekonomije tega uničenja; če je bila s tem substanca ("ousía) dobesedno do "niča" spravljena, in če rečemo, da predstavlja "svet življenja" "ousío", je očitno, da je treba tu iskati tisto, kar "subjekt" postavlja in vzpostavlja: ne samo subjekt govorjenja. V tem kontekstu lahko postane nezavedno kot jezik in jezik kot nezavedno **pot**, da takó nikakor **ni** poslednja instanca. Ali to pomeni, da je poslednja instanca "svet življenja"? - Če rečemo na tem mestu, da velja opustiti govorjenje o "poslednji instanci", je očitno, da na to vprašanje tu še ni mogoče odgovoriti. Ontologija "**sveta življenja**" kot "**ousíe**" lahko postane polje možnih odgovorov, če "poljske poti" tu več ne razumemo zgolj kot poti spraševanja; možnih odgovorov v tistem okviru smislov in pomenov, ki jih je Martin Heidegger našel v besedi "Antwort": če je beseda "Antwort" vezana na besedo "Entsprechung" v smislu tiste relacije, ki obstaja med "**Wort**" in "**Sprechen**", lahko pomeni odgovarjanje kot vez možnih odgovorov toliko kot "Entsprechen", "Entsprechung", delovanje tega odgovarjanja pa na "sprechen", na tistega, ki "odgovarja" - "entspricht", oziroma "govori", "spricht", pa imamo tako "četverstvo": "**sprechen**", "**spricht**", "**die Sprache**", "**entsprechen**". - Če pride Martin Heidegger pri svojem spraševanju in odgovarjanju do "Lichtung" in "Anwesenheit", sta homologi temu paru pri Derridaju "**différance**" in "**trace**"; s to razliko: pri Heideggru gre skoz in skoz za vprašanje biti, pri Derridaju pa sta odnos govorjenja in delovanje jezika vezana na "**igro form**" brez fiksirane in nespremenljive substance; to pomeni nadaljnje predpostavljane **retencije** in **protencije** razlik, **specializacijo** in **temporizacijo**, **igro sledi**: zato pisava "**avant la lettre**", "arhi-pisava" brez prisotnega izvora, brez "**arché**". - (RdPh, 22) - "Pisava pred črko pomeni hkrati črtanje "arché" in transformacijo splošne **semiologije** v **gramatologijo**, hkrati dekonstrukcijo vsega, kar je metafizičnega v **semiologiji**, se pravi tistega, kar ni združljivo z motivom "**razlike**". - (RdPh, 22) Na teh mestih pride Derrida do zanimivega problema: pravi takole: kaj pa če bi vzeli na znanje naslednji pomislek: res je sicer, da lahko govori subjekt zgolj na osnovi lingvističnih diferenc, da je pomenjujoč zgolj in edino, če se vpisuje v sistem diferenc; kar bi še nadalje pomenilo, da subjekt ne bi bil samemu sebi prezenten brez posredovanja igre lingvistične semiološke "**différance**": sledi vprašanje: toda, ali si ne moremo predstavljati in misliti prezence in samo-prezence subjekta pred njegovim govorjenjem in označevanjem, **samoprezence subjekta** znotraj molčeče in intuitivne zavesti? - (RdPh, 23)

Takšno spraševanje predpostavlja po Derridaju, da je nekaj takega kot zavest možno pred znaki, izven znakov, brez vsake sledi in "razlike". Če je Heidegger prišel do tistega, kar je imenoval "Lichtung", "clarière", je to s pozicije mišljenja "différance" vezano še vedno na tisti privilegij zavesti, recimo pri Heideggru privilegij "tubiti", ki je takó še vedno vezana in ujeta v jezik metafizike. Heidegger je to vedel. Za Derridaja to pomeni naslednje: na znanje velja vzeti tisto, kar je v zvezi z vprašljivostjo prezence kot onto-teološke opredelitve biti povedal Heidegger: zavest si je očitno jemala nekaj v zakup, kar ji ni pripadalo, Heideggrova "tubit" to vé, vendar ne more uiti iz jezika metafizike: če je "tubit" ob koncu tisti "**tu**" "**svétenja**". /"Lichtung"/, "razreši" Derrida problem takó, da postavi na eno stran "**razliko**", na drugo "**sled**", tistega, ki **govori** in

odgovarja in je tako odgovoren, in s tem subjekt, pa znotraj "**igre form**". To bi pomenilo naslednje: če tu "**vrh**" - /razlika/ in "**prepad**" - /sled/ sovpadeta, in če je to naznaka tistega, kar je Nietzsche s svojo formulacijo poskušal misliti, je lahko "**sistem kategorialnih form**" vezan na tisto področje, ki ga je Derrida nakazal z oznako "igra form": te kategorialne forme držijo skupaj kot sistem forme sveta življenja in simbolne forme, samó gibanje pa predpostavlja "gigantomahío perì téš ousías", če je "ousía" svet življenja.

Pred samim "vpisom" subjekta v sistem kategorialnih form tako delujejo naslednje štiri "črke": dinamika razlik pred razlikami kot razlika - *différance* /D/, dinamika binemov /B/ kot prvih postavitev prisostvovanja razlik / $(0,1)-(1,0,1)$ /, dinamika grafemov /G/, če je grafem minimalna kontrastna enota v sistemu pisave nekega jezika, in dinamika fonemov /F/, če je fonem najmanjša enota v glasovnem sistemu nekega jezika; vpis subjekta pa je njegovo delo: to je lahko **sistem**, to so lahko **sistemi**; če pomeni sistem tisto, kar nekaj "skupaj" drži v smislu latinske besede "concludere", je "conclusio" na začetku, ko gre za odnos med **sistemom form** in **svetom življenja**, forma izpeljave pa **abdukcija: conclusio, maior, minor**, abdukcija kot "**apagogé**". To je "užitek sistema". Tu se začne znanost. Domnevna nevrnljiva izguba sedanjosti kot prezence užitka sveta življenja je vezana na "delo sistema", ki ga vrača: v tem smislu so "kategorialne forme" kot "morfo-genetska kategorialna polja" **geneza** sveta življenja, ali bolje, predpostavljajo genezo sveta življenja: če bi rekli na tem mestu, da predstavljajo genezo **ontologije** sveta življenja, bi bilo to prav gotovo prenačljeno; na tem mestu prenačljeno: osmislitev kategorialne forme sledi lahko pripravi možnost ontologije, če je sled prehod iz **ni** v **je**, če je **jé** opredelitev in učinek **sledi**. - Pri Derridaju najdemo možnosti za takšno izpeljavo: prezence, in s tem hkrati samoprezence zavesti, da ne velja več misliti kot formi biti, pač pa kot opredelitev znotraj sistema, ki ni **sistem prezence**, pač pa **sistem diference**. Heidegger je po Derridaju določene stvari v tej zvezi prebral pri Nietzscheju in Freudu: če sta tako Nietzsche in Freud razmišljala ob motivu "**razlike**", če je bila "différance" v njunih tekstih takorekoč poimenovana, je tisto, kar se da pri njiju kot ugotovitev najti, da je zavest učinek razmerja moči, ki niso njene lastne; te moči niso nikoli prezentne, pač pa so igra **diferenc** in **kvalitet**; če je pri Nietzscheju bistvo moči še opredeljevano kot **diferenca kvantitete**, je to bistvo še vedno metafizično bistvo, na način prezence ujeto bistvo; **prehod kvalitete**, če to zahteva "svet življenja", je vezan na nadaljnje tri aspekte "razlike": na **diference**, **diferensa** in **diferende**; pa bi imeli takole: **diferenco**, **diferensa**, **diference** in **diferende** - /razlika, razlikovalca (dva), razlike in razlikovanke/. Če, kot pravi Derrida, živi filozofija v in **od razlike** in če ni v stanju uzreti **enako**, ki ni **identično**, je to enako, ki ni identično, ravno **razlika** kot odložen in dvojni prehod enega diferenda do drugega. - (RdPh, 24)

Na tej poti lahko po Derridaju ujamemo ponovno **pojmovne pare**, na katerih gradi filozofija, pojmovne pare, iz katerih živi naš diskurz, pri čemer pa da to ne pomeni izbrisa nasprotij, pač pa možnost, ki se najavlja takó, da se eden od pojmov pojavlja kot razlika drugega; kot še pojasnjuje Derrida: pojem bi bil **razlikovana/odložena - razlikujoča/odložujoča** /différée- différante/ **funkcija**. - Z vpotežitvijo Nietzscheja bi to pomenilo, da se razlika najavlja kot razvijanje enakega na način enakosti različnosti in ponovitve v večnem vračanju: če to omogoča vpis sledi, se **mišljenje razlike** dopolni v **mišljenju sledi**: če je sled vezana na **moč utrtja**, je odlog /"remise", "Aufschub"/ vezan na **odlog ontologije, odlog ontologije sveta življenja**.