

Předmluva, která nechce být návodem ke čtení

I.

Le corps a briser le miroir.

EDMOND JABÈS

V roce 1960 konečně vyšel dlouho očekávaný a dlouho ohlašovaný první svazek Sartrovy **Kritiky dialektického rozumu** (*Critique de la raison dialectique*), tento pokus vřadit existencialismus **Bytí a nicoty** do marxistického myšlení ukotvením dějinné dialektiky v konkrétní, individuální praxi, pokus, kterým měla být marxismu navrácena jeho antropologie, byt nikoli antropologie odvozená z ducha pohegelovské filosofie, nýbrž antropologie přiměřená 20. století a jeho zkušenostem, tedy antropologie existencialistická, poučená Husserlem a Heideggerem. Existence jako to, co ze své podstaty svou podstatu stá-le tvoří, se nesmí beze zbytku rozpustit ve věděni, jež je poznáním pojmovým a obecným, a proto je nezbytné vyhradit v dialektice místo i takovým fenoménům, jako je situace a projekt, individualita a volba anebo svoboda ke smrti. K "progresivnímu" postupu zkoumání, jež se zabývá dějinami jako celkem a jako všeobecnem, musí proto přistoupit postup "regresivní", který bere v úvahu "individuální praxi" a její konkrétní předpoklady. Dialektický pohyb odhalování skutečnosti je tedy třeba uchopit jako pohyb živé "totalizace" - jako takové dění, které to, co vzniká ze svobody a v živlu singularity, zahrnuje reflexí

zpět do sebe, takže v každé ze svých fází tvoří celistvou, rušic svým dialektickým vývojem momenty své konkrétní diskontinuity. Jedinečnost je Sartroví "konkrétní skutečnost jakožto živá totalizace" a totalizace je pojem, který říká: jakkoli je poslední syntéza (dosazení pravdy jako demonstrování a demonstrující se v našem vědění) dnes ještě nemožná, je nicméně jisto, že řada postupujících totalizací tvoří nepřerušenu jednotu, totiž v dané chvíli vždy plnou totalitu; není-li ještě tato provizorně poslední totalita pravdou samou, je nicméně pohybem této pravdy, která svým historickým procesem a reflexivních "diferenciálů" pracuje na stále přesnějších pojmových instancích mentech svého uchopení. Zajisté, Sartrov model dějinného celku je otevřený (jeho dialektika je "logikou svobody"), avšak je to celek jediný, vždy v principu stejnorodý a vždy kontinuální. Ještě ve své monumentální knize o Flaubertovi (*L'Idiot de la famille*, I-III., 1971-2) bude Sartre vycházet z toho, že ani v životě individua není heterogenních významů a že plurální pravda je nepředstavitelná; paradigmatu zásadní identity individuálního života s lidskými dějinami se tedy nevzdá ani ve své pozdní filosofii.

Zdálo by se, že tento Sartrov "projekt nové racionality" splňoval všechny předpoklady k tomu, aby se jeho výklad stal bestsellerem, neboť nebylo třeba mnoho důvtipu, aby bylo zřejmé, že **Kritika dialektického rozumu** je Sartrovým druhým velkým filosofickým dílem. A přece, máme-li věřit dobovým ohlasům a publikovaným vzpomínkám, se jím nestala, ba zdá se, že reakce na ni byla vcelku vlažná. Ne že by v Paříži roku 1960 byl marxismus mrtev, avšak zcela jistě se končila éra existencialismu. Skutečným bestsellerem se naproti tomu stala kniha docela jiná, **Dějiny šílenství (Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique)** dotud prakticky neznámého autora Michela Foucaulta, která vyšla o rok později. Toto dílo, provokativní již svým názvem a tématem, je radikálním rozchodem se sartrovskou (a ovšem nejen sartrovskou) představou vědění a racionality, neboť to, oč Foucaultovi běží, je nakonec neodvolatelně vně racionality; je to cosi, co je vně celku (lhotejino, zda statického, či "totalizujícího se" - je vůbec příznačné, že pojmu "totalita" nelze již napříště ve filosofic-

kém projevu používat v pozitivním významu) a co představu celku vůbec problematizuje stejně jako zpochybňuje i celý novověký výklad subjektu. Namísto dlouhých výkladů však raději očitujeme Foucaultovu vlastní charakteristiku této knihy, kterou napsal v době, kdy se ucházel o přijetí na Collège de France: "V **Dějínách šílenství** jsem chtěl vymezit a popsat to, co je v dané době možné vědět o duševní nemoci. Toto vědění se ukládá v lékařských teoriích, jež pojmenovávají a klasifikují patologické typy a snaží se je vysvětlit; kromě toho se však ukazuje i v různých projevech víry, v úzkosti a rovněž ve způsobu, jímž se šílenství předvádí v literatuře anebo na divadle... Nicméně jistá oblast se mi v tomto ohledu zdála zcela neprobádaná, neboť bylo rovněž třeba zkoumat to, jakým způsobem byli šílenci rozpoznáváni, odsouváni stranou, vypuzováni ze společnosti, internováni anebo ošetřováni; jaké instituce byly určeny k tomu, aby je přijímaly a staraly se o ně, jaké instance rozhodovaly o jejich bláznovství a jakých metod se používalo k jejich domucování, trestání či léčení, neboli v jaké síti institucí a praktik byl šílenec uchopen a definován." Racionální vědění, chce ukázat Foucault, je instituce, jejímž základem je vymezení vůči tomu, co je jiné než rozum. A vědění je současně ovládnutí (neboť **déraison** je již v symetrickém vztahu k **raison** a tedy není ničím, co by vzhledem k rozumu bylo radikálně jiné, je to již jeho jinakost) a jedno s tím exkomunikace, represe a pokus zakrýt exkomunikované, totiž ono vzhledem k rozumu radikálně jiné, "rozum" jiný, než je ten, který nám vládne - třeba i tím, že člověka definuje jako subjekt, jako vědomí a jako sebevědomí. "Konstitutivní," píše Foucault v Předmluvě k **Dějínám šílenství**, "je pouze gesto, které odděluje šílenství, a nikoli věda, jež vzniká v klidu, který se po této separaci rozhostil. Původní je tu César, ustavující diferenci mezi rozumem a ne-rozumem."

Foucaultova kniha, sumárně řečeno, je tedy pokus (arci nikoli neproblematický; na jistou neujasněnost tohoto projektu upozorní ve své recenzující studii i J. Derrida; Foucault tuto kritiku později odmítne, nicméně se zdá, že v dalším rozvíjení své "archeologie" a "genealogie" k ní bude přihlížet) postihnout takovou formu existence,

umělecká tvorba, která skrze projekt odhaluje situaci, ozřejmuje fenomenon volby; spisovatel ukazuje hodnoty ve společenských a politických konfliktech své doby). Není však - zní tehdy otázka Sartrových kritiků - právě literatura, akt psaní sám, svou podstatou, tedy jakožto ustavičné útočení na jazyk jako něco normovaného a normujícího, vždy překračování a porušování norem vnímání, myšlení a vyjadřování, není "politická" nejen tím, co sděluje a k čemu apeluje, nýbrž především způsobem, jak sděluje? V době alžírské války publikuje Ph. Sollers krátkou novelu **Requiem** (Tel Quel, 1, 1960), jejímž námětem je pohřeb vojáka (Soltersova přítele, jenž v Alžíru zahynul): proti Sartrovým deklaracím jde v tomto případě o výpověď "nepřímou", v níž politické gesto zcela splývá se způsobem, jímž **écriture** vrhá stín smrti; spisovatel neprotestuje tím, co říká, nýbrž proto, že se svým způsobem psaní stává oponentem společenských stereotypů.

Tento obrat k aktu psaní, k **écriture**, je současně obratem k "materialitě" řeči, k textu, který není pouhým nositelem idejí, nýbrž artikuluje se v různých, navzájem na sobě závislých rovinách, z nichž ne všechny jsou rovinami významu v běžném smyslu tohoto slova, neboť text je také modulován rytmem našeho těla, je také scénou, na níž vycházejí najevo - bez vědomí "autora" - nevědomé obsahy, a rozehrává své vlastní zvukové a asociační možnosti, což vše je do značné míry za hranicemi významové intence mluvčího. To ovšem znamená, že jazyk a text není možné adekvátně uchopit modelem re-prezentace, resp. výrazu, pokud tento model předpokládá manifestaci nějak již ustavených "obsahů", preexistujících před textem. Ale tento model je nepřijatelný i jinak: právě M. Foucault ve svých dalších zkoumáních ukazuje, že reprezentace světa "vědním" nikdy není nevinná a neurtální, nýbrž že je vždy souvztažná k určitému typu **epistémé**, tj. k určitému rádu, konfiguraci, která teprve umožňuje různé, navzájem na sebe nepřevoditelné formy empirického poznání. V přednášce **L'ordre du discours** Foucault na různých příkladech demonstruje, že řeč jako sociální fakt je vždy "kontrolována, klasifikována a učněna" jistými postupy, jejíchž úkolem je "střežit její moc a její nebezpečí, ovládat její aleatorické dění a obcházet její těžkou, hrozivou mate-

jež je radikálně jiná než naše. A spolu s tím, co je radikálně jiné (a co tedy vyžaduje nejen jiný styl myšlení, který se napříště musí zabývat jak svým tématem, tak i prostředky, jimiž toto téma uchopuje, nýbrž rovněž i jiný styl filosofické **écriture**), znovu ožívá ve francouzském myšlení fascinující téma hranice a jejího překračování. Na jiném místě již citované Předmluvy Foucault píše: "Bylo by možné napsat dějiny **hranic** - těchto skrytých gest, která jsou nutné zapomenuta, jakmile jsou provedena - jimiž daná kultura odmítá něco, co je pro ni **vně**; tato vytvořená prázdnota, tento uvolněný prostor, jímž se kultura izoluje, o ní v průběhu celých jejích dějin vypovídá právě tolik, co její hodnoty; své hodnoty totiž podržuje a uchovává v kontinuitě dějin, zatímco v oblasti, o které mluvíme, uskutečňuje svou zásadní volbu. Zde totiž realizuje ono vymezení, které je výrazem její pozitivivity." (Připomeňme si tento citát, až budeme mluvit o Saussurově lingvistice v jejím vztahu k dekonstrukci.) A do popředí se rovněž dostávají "prokletí" autoři jako F. Nietzsche a G. Bataille, anebo outsideri jako R. Roussel, A. Artaud, M. Blanchot anebo F. Ponge.

To vše se však již odehrává na pozadí strukturalismu a prudkých sporů o něj. Bez důkladné analýzy by snad bylo možné říci alespoň toto: jak Foucaultovy **Dějiny šílenství**, tak strukturalismus (strukturalistická antropologie a interpretace mýtu Lévi-Strausse, Althusserův strukturalistický marxismus anebo Lacanova psychoanalýza, která se ve svém pojetí jazyka velice často dovolává Ferdinandu de Saussura) jsou projevem hluboké nevěřery na jedné straně k fenomenologické teorii subjektu, jež přžívá nakonec i **Kritice dialektického rozumu**, a na straně druhé (a to platí nejen pro Foucaulta, nýbrž právě tak a možná ještě více pro intelektuály sdružené kolem časopisu Tel Quel) k tomu pojetí angažovanosti umělce, jehož autorem a snad i obětí byl právě Jean-Paul Sartre. Co vadí této generaci 60. let je to, že Sartre ve svých statcích o literatuře mluví o všem možném, jen ne o literatuře, která je mu v zásadě nástrojem něčeho jiného (literatura je ve službě základního, byť v poslední instanci marného usilování existence, která by se chtěla stát tvůrcem sebe samé, je polem, na němž se odehrává předem ztracený zápas o syntézu bytí a existence; literatura a vůbec

riality". Totž pak vědomě provokativním způsobem vysloví R. Barthes ve své nástupní přednášce na Collège de France takto: "...jazyk... není ani zpátečnický, ani pokrokový, nýbrž je prostě fašistický. Neboť fašismus nezáleží v tom, že zabírá něco říci, nýbrž v tom, že nás nutí něco říkat" (což ale neznamená, že jsme bezbrannými vězni klauzury tohoto systému; podle R. Barthes je právě literatura místem, kde je vždy možné tuto moc "přelstít"). Shrnijice toto první přiblížení, mohli bychom tedy říci: jistá institucionalizace diskursu je nejen nezbytná, nýbrž je to dokonce podmínka možnosti toho, abychom vůbec mohli "vědět"; vždy mluvíme určitým jazykem (zvláště u R. Barthes je patrná shoda s tezemi amerického lingvisty B. Lee Whorfa), skutečnost vždy poznáváme tak, že jsme vpleteni do jistého rastru, který vede náš pohled; předchůdná artikulace světa je pro vědění

právě tak nutná, jako je naše tělesnost předpokladem

toho, že vnímáme prostorové vztahy, a jako nám

pouze naše smrtelnost otevírá čas.

II.

*Rose Sélavy et moi esquivons les echymoses
des Esquimaux aux mots exquis.*

MARCEL DUCHAMP

Vše, co jsme až dosud řekli, je samozřejmě jen velice hrubý náčrt a letmý vhléd do situace, v níž vzniká a rozvíjí se to, co příručky obvykle nazývají strukturalistickou filosofí a později dokonce poststrukturalismem. Co je důležité v naší souvislosti, je zejména proměna ve vztahu myšlení k jazyku, a ještě přesněji: radikální důsledky, které se vyzývají z nových modelů tohoto vztahu a jejichž předpokladem je odmítnutí představy jazyka jako instrumentu; tato proměna sama o všem ani zdaleka není dílem 20. století, neboť prameny jiného chápání jazyka můžeme hledat již v romanice. Filosofie se však teď dostává do užšího sepětí s lingvistikou zvláště proto, že strukturalistický vý-

klad jazyka jako sémiologického systému otevřel fenomény, jež otevřely cestu nejen novému směřování filosofického myšlení, a zároveň upozornil na zcela nová témata. V tomto ohledu je také označení "strukturalistická filosofie" legitimní. Ne snad proto, že by filosofie sama pracovala strukturalistickou metodou, nýbrž proto, že "strukturalistická filosofie" reaguje na tuto novou, právě strukturalistickou interpretaci jazyka.

Jak se však mohlo stát, že filosofii inspirovala jazykověda, že se značná část filosofů "našla" v lingvistice, a to do takové míry, že lze mluvit o "lingvistickém obratu" v současném myšlení? Odpověď na tuto otázku by mohla být tato: nejhlubší zkušeností této filosofie je zkušenost jazyka vůbec, totiž překvapivý fakt toho, že vůbec máme a můžeme mít nějakou zkušenost jazyka.

Zjevně nesmyslná odpověď, vždyť co je vůbec na zkušenosti jazyka tak zarážejícího? Co je podivného na tom, ukazuje-li se právě jazyk? Tento fakt je podivný tehdy, připomeneme-li si tradiční a vžití, nám všem zcela běžné definice jazyka: jazyk je nástroj komunikace, nástroj vyjadřování a sdělování myšlenek. To není definice nahodilá, naopak: instrumentální chápání jazyka se opírá o celou tradici západoevropského myšlení. Co však, podíváme-li se blíže, znamená vymezení jazyka jako nástroje? Průhlednost ke smyslu; jazyk umožňuje nikoli zkušenost s jazykem, nýbrž zkušenost smyslu, setkání se smyslem, s tím, co jazyk sděluje. Jazyk je cosi, čeho funkce se - v tradičním či "vžitém" pojetí - vyčerpává jeho neviditelností. Jazyk je takto cosi sluzebného, nikoli autonomního, neboť autonomní nástroj by přestal být nástrojem a byl by již následkem toho nepoužitelný. Tradiční či zcela vžitá a neuvědomovaná instrumentální představa jazyka tedy něco takového jako zkušenost s jazykem, setkání s jazykem v průběhu sdělování vlastně předem eliminuje. Toto tvrzení o "neviditelnosti" jazyka by bylo možno ilustrovat různými příklady; velice pěkný je ten, který uvádí E. Benveniste ve své studii o Aristotelových kategoriích ("Catégories de pensée et catégories de langue", in: **Problèmes de linguistique générale**, Gallimard 1966). Podíváme-li se totiž na "catégorie" bez ohledu na jejich funkci v aristotelské filosofii, tedy pouze ja-

ko na soubor těch vlastností, které lze připisovat předmětu, jako na svého druhu "seznam" apriorních pojmů, organizujících naši zkušenost, vidíme, že Aristotelovy logické či filosofické distinkce jsou vlastně odvozeny z kategorií řeckého jazyka, tedy že Aristotelés, který usiloval o absolutní filosofickou úvahu - aniž to viděl - pouze převzal to, co bylo vlastní jeho jazyku, jazyku, kterým myslel. Neboť, jak dokazuje je Benveniste, každé Aristotelově kategorii odpovídá jistá vlastnost řečtiny (kategorii kvality a kvantitativní zrcadlí adjektiva odvozená ze zájmen, trpnost a "mít" souvisí se slovesným aktivem a pasivem, "polohu" reflektuje medium apod.). Aristotelés tedy vlastně jen konstatuje jazykové charakteristiky, aniž je jako jazykové vidí.

Tento příklad pouze ilustruje ono nevidění jazyka, které je následkem jeho instrumentálního vymezení. Jestliže je však pro filosofii 20. století příznačný zvýšený zájem o jazyk, znamená to, že jazyk se na sklonku této dlouhé tradice najednou ukazuje, že vstupuje do zorného pole. Jak je to možné, máme-li stále na mysli jeho určení jako nástroje a jako transparentního prostředí? Je to možné jen tehdy, pokud se toto prostředí nějak zakaluje či "zhušťuje" (výraz **densité** patří v moderní francouzské filosofii snad k nejfrekventovanějším), pokud se stává nějak neprůhledným - a právě tím na sebe upozorňuje. Zdá se, jako by se jazyk sám zhmožňoval před našima očima, což dovoluje tematizovat jej třeba i jako cosi "materiálního".

Máme-li tedy pochopit, oč jde ve "strukturnalistické filosofii", máme-li pochopit iniciační zkušenost, ze které se rodí, pak musíme především hledat tato místa zneprůhledňování jazyka. Musíme hledat signály toho, jak jazyk začíná tímto způsobem sám na sebe upozorňovat. A protože z moderní sémiologie víme, že jazyk, kterým mluvíme a píšeme, je pouze jeden z mnoha znakových systémů, které všechny jsou systémy "jazyka" v širším smyslu, a protože hledáme signály zneprůhledňování jazyka a neprůhlednost je cosi, co souvisí s viděním, bude možná schůdnější, pokusíme-li se nejprve tyto signály dešifrovat v oboru vizuální zkušenosti, tedy na poli "jazyka" výtvarného umění.

Vezměme si jako příklad kubistický obraz, lhostejno zda Braquův,

Picassův anebo Grisův. Co je na kubistických obrazech především nápadné? Naprostá svoboda uměleckého ztvárnění, spíše racionální analýza tvarů než nějaká jejich reprodukce. Co vidíme, jsou plochy, úhly, křivky, lépe řečeno jednotlivé - a pro nás nenaviklý zrak zcela nesouvisle uspořádané - **znaky** reálných předmětů (výkladem kubismu z hlediska jazyka a znaku se zabýval zejména W. M. Faust, **Bilder werden Worte**, DuMont, Köln 1987), a nikoli předměty samy; jsme nanejvýš s to identifikovat znaky prostorových vztahů, znaky materiálů, znaky světelných hodnot apod. Souvislost těchto různých prvků je však zpretrhána (a tuto jejich diskontinuitu ještě prohlubují prvky koláže, elementy reálných materiálů začleněné do obrazu, které zvyšují jeho různorodý ráz). A navíc: zobrazený předmět není viděn z jediného bodu a leckdy dokonce ani v jediném okamžiku.

Pro náš pohled je kubistický obraz zprvu "nesrozumitelný", "nečitelný". Proč? Protože mluví nesrozumitelným jazykem; při prvním setkání jej svýma očima nedovedu "přečíst". Je nečitelný, poněvadž neodpovídá mé vžitě, "přirozené" představě obrazu. To ale znamená: kubistický obraz nám dovoluje pochopit, že naše vžitá představa, s níž přistupujeme k obrazu, je také svého druhu jazyk. Avšak jazyk, který byl až dotud naprosto transparentní, proto jsme si jej ani neuvědomovali. A neuvědomovali jsme si, že i tento jazyk je určitá konvence, tedy ani zdaleka nic přirozeného. Uvědomujeme si, že tento určitý jazyk se opírá např. o konstrukci perspektivy, o modelování objemů barvou atd., což vše je jistá konvence, vytvořená v podstatě již renesancí. A že je to tedy jazyk "arbitrární", který například implikuje, že člověk, jenž by takto viděl ve shodě s klasickým jazykem výtvarného umění, by musel mít jediné oko uprostřed hlavy a že by se před předměty nepohyboval, že by z nich viděl pouze to, co je k němu obráceno jejich čelní stranou. Arbitrárnost tohoto jazyka je evidentní tím spíše, když - po Husserlově fenomenologii - "víme", že vlastně vidíme i zadní, skryté stěny předmětů, protože jaksi mimoděk svým zrakem pokračujeme v tom, co naznačují poukazy viděného, protože jsme vždy s to pohybovat se svým zrakem v předznačených "horizontech" věci, víme-li - po Heideggerovi -, že věci vidíme rovněž jako funkce,

protože rozumíme tomu, čemu mohou sloužit atd. To vše nelze nikdy vysvětlit nějakou fyziologickou teorií vidění.

Vžitá konvence se však v kubismu radikálně mění. Důsledek: jazyk malířství, jazyk obrazu se stává nejasným, neprůhledným, upozorňuje na sebe. Ohlašuje se nám jako cosi, co vzdoruje - všimáme si její.

Co se však v kubismu změnilo? Klasické pojetí obrazu můžeme do jisté míry charakterizovat jako "ikonické". Anebo: klasické pojetí obrazu chce být legitimováno modelem tzv. přirozeného vidění, chce být pouhým přenášením viděného na plátno, být přímo transparentní k tomu, co zobrazuje, takže k jeho vnímání stačí jen dívat se a vidět, nechce být ničím více než průhledem do zobrazovaného prostoru, zrcadlem přírody, její re-prezentací. Ale proč? Co se skrývá za touto vůlí? Je-li statut uměleckého obrazu legitimován viděním a je-li vidění - jak chce sugerovat toto tradiční paradigma - cosi společného všem lidem, cosi, co není podmíněno časem, tedy ani dějinami, nýbrž jen a jen jakousi obecně lidskou, přirozenou vlohou, pak by to znamenalo, že umění mluví nikoli "umělým", nýbrž "přirozeným" jazykem; a je-li tento jazyk přirozenost, pak je v přirozené shodě se zobrazovanou přírodou. A je pro ni plně průhledný, protože nestojí mezi ní a divákem jako nějaký transformační aparát. Tradiční pojetí obrazu chce tedy jazyk umění *de iure* eliminovat právě tak, jako chce tradičností tohoto sémiologického systému.

Pro kubistický obraz ovšem neplatí nic z toho, co známe z obrazu tradičního; to, co vidíme na kubistickém obraze, to nespátříme nikde jinde, než právě na kubistickém obraze.

Kubistický obraz je určitý systém znaků, jejichž souvztažností zprvu nerozumíme. Proto je pro nás nečitelný. Snad lze říci, že tento obraz má nějakou referenci (vztah k zobrazovanému) teprve tehdy, když podle určitého jazyka dovedeme tyto znaky uspořádat v souladu se syntaxí, která je tomuto jazyku vlastní. Neboť cílem kubistického malíře není skutečnost svévolně deformovat, nýbrž ji, byť odlišným výtvarným jazykem, ukazovat. Ale to také znamená: kubistický obraz je autonomní potud, že chce být legitimován pouze sám sebou (a ne

např. odkazem k nějaké mimoumělecké teorii vidění, jak tomu bylo u některých impresionistů), chce být, řečeno zcela extrémně, svým vlastním jazykem. Pak je ale zásadním odmítnutím jakékoli představy o přirozenosti jazyka, jehož "arbitrérnost" naopak zdůrazňuje jako podmínku možnosti "zjevování" věci.

Nicméně na kubistickém obraze je nápadné ještě i něco jiného. Velice často je totiž jeho součástí právě jazyk sám - nejen jazyk malířství, nýbrž jazyk ve formě slov, písma, číslic, jazyk ve své typografické podobě: nápisy, útržky novin, dokonce i části tištěných básní. V kubistickém obraze máme před sebou jazykové znaky jako **předmět** výtvarného umění, jazykový znak jako výtvarný prvek. Nebudeme snad daleko od pravdy, řekneme-li, že toto zobrazování písma, tohoto jazykového znaku par excellence, je potvrzením oné základní intence kubismu, kterou je právě tematizace svébytnosti jazyka, ba vůbec jeho faktu, který je zde **vytřzen ze své neviditelnosti**. Kubismus jako by vzal tuto prosazující se tendenci ke zviditelňování a zhmotňování jazyka doslova.

A ovšem jazykový znak jako prvek výtvarného umění je také poukazem k bytostné **mnohosti jazyků** - vedle jazyka malířství existují samozřejmě i jazyky jiné, jako by nám chtěl říci kubistický obraz svými typografickými elementy, z jednoho jazyka můžeme svobodně přecházet do jiného (viz také pozdější Wittgensteinovy "Sprachspiele"): kubistický malíř také často "cituje" i jiné výtvarné jazyky, např. notoricky známé Picassovy Avignonské slečny v postavách na pravé polovině obrazu "citují" jazyk primitivního černoského umění. Tím vším mi kubistický obraz říká: způsob, kterým čteš svůj svět, nikdy není přirozený, vždy je spjat s nějakým jazykem, avšak žádný z těchto jazyků není "přirozenější" než jiný, protože každý je "arbitrérní": **vždy je to instituce a jeden z možných jazyků**.

Shrnuji tento až příliš dlouhý exkurs: akcent na "jazykový" ráz umění, písmo v obraze jako eminentně výtvarný prvek, to vše jsou momenty, na nichž se jazyk "materializuje". Ale tato materializace ukazuje osamostatňování něčeho, co podle tradičního předstávání má být pouze nesamostatné, služební, pouhý "nosič" smyslu. A pro-

tože slovo, nápis, kus novinové zprávy je na kubistickém obraze pojat jako výtvarný prvek, protože je integrální součástí výtvarné kompozice, proto ztrácí svou "přirozenou" referenci, proto se před našima očima odpoutává i od svého označovaného a jeho sémantická stránka je potlačena. Tím vším jako by kubistický obraz naznačoval: není označující možno chápat jako cosi, co může v určitých mezích vést rovněž samostatnou existenci?

Ve strukturalistické filosofii a v poststrukturalismu se tomu bude říkat **hra**.

III.

l(a

le

af

fa

ll

s)

one

l

iness

E.E. CUMMINGS

Jedním ze jmen této "hry" a této "materiality" jazyka je i Derridova **écriture**, a to ve všech - nejrůznějších - významech tohoto slova. A předešlím ve významu písma a psaní. Zdaleka však již nejde jen o to, že jazyk je prostřednictvím písma viditelný, i když i tento fakt tu hraje svou úlohu; ne náhodou totiž Derrida přejímá některé své klíčové termíny třeba z Mallarméa, tedy básníka, v jehož kompozici nazvané **Vrh kostek nikdy nezruší náhodu** má důležitou úlohu právě vizuální

podoba řeči, prostorové a typografické uspořádání jejích znaků. Tentoto básník, a tím spíše pak pozdější "vizuální" či "konkrétní" poezie, totiž zcela zřejmým způsobem ukazuje cosi, co má mnohem obecnější platnost: písmo nelze v žádném případě chápat jen jako pouhý záznam mluveného projevu, jen jako mnemotechnickou pomůcku, písmo není druhotný nástroj fixování slova, protože v písemné (či literární) podobě řeči je něco, co nemůže být ve slovech mluvených. Vztah mezi mluvou a písmem není možné chápat jednoduše jako vztah mezi originálem a jeho replikou anebo re-produkcí, jejíž jedinou funkcí je dát mluvenému slovu trvalost a zpřístupnit je pro komunikaci prostorem i časem.

Lze ovšem namítnout, že toto vymezení a s ním spojené představy jsou už dávno mrtvé a že tedy není třeba se jimi zabývat. To je možná pravda, nicméně nesmíme zapomínat, že Derridova dekonstrukce není nějaká lingvistická či sémiotická teorie, nýbrž že se pohybuje na půdě filosofie, proto nechce odhalovat slabá místa vědeckých teorií a konceptů, nýbrž jde v ní o něco docela jiného. Neboť dekonstrukce jako reflexe filosofického myšlení skrze základní texty celé jeho tradice (a protože filosofický výklad světa je v jistém smyslu součástí naší kultury jako celku, neomezuje se Derrida jen na texty úzce filosofické) směřuje k tomu nejzákladnějšímu, k tomu, co Derrida nazývá "logocentrismem" této tradice, což znamená jednak ke způsobu, jímž tato tradice vymezuje svou racionalitu, jednak k celému systému navzájem spolu spjatých pojmů a představ, které k tomuto vymezení patří.

A právě v této souvislosti je otázka písma a jeho tradované či vžitě definice zajímavá. Protože je z principu nemožné určit nějaké privilegované východisko "dekonstruktivního" pohybu, můžeme vyjít právě od Derridových úvah o jazyce a znaku, navazujících na Saussurovu jazykovědu. Neboť nápadné na Saussurově **Kursu obecné jazykovědy** je právě drsné odmítnutí písma, které není motivováno teorií samou, poněvadž v jejím rámci by písmo jako určitý systém znaků mělo být rovnocenné mluvené řeči, jež je právě tak znakové povahy; pro sémiologii by totiž rozdíl "substanci" neměl být do té míry relevantní.

Derrida ukazuje, že Saussurova argumentace ("Jazyk a písmo jsou dva odlišné znakové systémy, přičemž druhý existuje výlučně proto, aby reprezentoval první") v tomto bodě přejímá předpoklady toho, co chce svou tezí o arbitrárnosti znaku překonat, totiž "metafyzický" motiv skrytý v tradičním protikladu duše a těla, vnitřku a vnějšku, s nímž je protiklad mluvy a písma solidární, a že následkem toho proniká do jeho textu i ona tendence k "naturalizaci" arbitrárního.

V souladu s tímto motivem a nikoli s jeho sémiologií je pak i Saussurov důraz na mlouvenou řeč - stejně jako zařazení sémiologie do psychologie. Tímto způsobem se pak v Saussurově textu - zcela proti intenci autora - znovu objevuje základní předpoklad "metafyziky", totiž privilegium "plné přítomnosti", jakkoli ve strukturalistické definici smyslu znaku jako výsledku jeho diferenčního rozlišení vůči jiným označujícím v rámci daného systému jazyka, tedy v určení smyslu jako "hodnoty", pro něco takového není místa (jak věděl již Karcevskij ve svém slavném článku o "asymetrickém dualismu" jazykového znaku).

V této fázi "dekonstruktivní" čtení by mělo být zřejmé alespoň toto: následkem jisté nesoudržnosti v Saussurově argumentaci (cítíme, že jazyk psaný je evidentně "pozdější" než jazyk mluvený, že originál je původnější než reprodukce, nicméně z hlediska Saussurovy teorie je jednoznačné omezení lingvistiky na mlouvenou řeč nepocho-pitelné) dává o sobě ve čteném textu vědět jistá tendence, jež na Saussurovo myšlení působí, aniž je reflektována, ba aniž vůbec může být reflektována, neboť právě tato tendence nese onen typ myšlení, onen typ "diskursu", do něhož se Saussure nutně vepisuje již tím, že používá pojmu "znak", tendence, jež je samou podmínkou možnosti tohoto myšlení, poněvadž to se její tezí ustavilo, a přitom není s to svými pojmovými nástroji tuto tezi jakkoli legitimovat.

Totéž by bylo možno říci také jinak. Protiklad písma a mluvy spolu s jeho konotacemi, které ukazují souvislost této opozice s protikladem těla a duše (mrtvá litera - živý smysl), je něco právě tak evidentního jako fakt, že reprodukce nemůže předcházet originálu. Jaký význam tu však má slovo "evidence" samo? Je to evidence příslušná k určitému typu "diskursu", k diskursu naší racionality a našeho myš-

lení. Pokud však provedeme tento krok, pak se evidence, která až dosud byla "přirozeným" živlem diskursu, náhle stává tematickou, viditelnou, jsouc odhalena jako svého druhu "institute". Úvaha, jež je nějak s to ořízást něčím tak netematickým, ukazuje pak samozřejmě (což je totéž co "neviditelné") jako nesamozřejmé (což je totéž co "viditelné") a současně (ukáže-li ji jako evidenci určitého diskursu) jako něco, co má **hranice**. Evidence má totiž tu zvláštní vlastnost, že jakožto netematická (a jako "přirozená") je neviditelná a nemá smyslu mluvit o jejích hranicích: nemá vnějšek, poněvadž rozlišení zřejmého a nezřejmého, samozřejmého a nesamozřejmého, evidentního a nonevidentního je **vždy protiklad v živlu evidence**. Pokud však ukážeme, že naše evidence patří k jistému typu diskursu, pak tuto evidenci spolu s její tematizací vyznačujeme jako **ohraňčenou** oblast. A pokud má hranice, tedy meze, je tím také ořízen její nárok na neomezenou legitimitnost.

Zde se možná vyplatí odběhnout k něčemu, co bychom mohli nazvat elementární fenomenologií hranice, meze, dělící čáry či linie vůbec. Zvláštnost dělící a diferencující hranice tkví především v tom, že oddělující dává identitu tomu, co odděluje: černá je černá ze svého rozdílu vůči bílé, duši i tělu dává být tím, čím jsou, právě jejich vzájemný protiklad. Avšak platí právě tak i na druhé straně: akt, jímž je něco rozděleno a odděleno, uvádí oddělené a diferencované teprve a současně s aktem rozdělení také do vzájemného vztahu a závislosti: duše jako odlišná od těla je tím, čím je, právě jen v tomto svém vztahu k tělu. Každá hranice anebo diference působí vždy obojí: rozlučuje a sblížuje. Zvláštním důsledkem této skutečnosti, že každá hranice spolu s diferenciací uvádí do vzájemného vztahu, je pak nesnáš vznikající tehdy, pokoušíme-li se myslet **radikální jinakost** - takovou, která by nebyla jinakostí relativní k našemu myšlení a jeho základním pojmovým artikulacím (uspořádaným právě v systému protikladů: duše-tělo, subjekt-objekt, vlastní význam-přenesený význam, vnitřek-vnějšek). Pohybujeme-li se totiž uvnitř již vytčených a ustavených protikladů, není např. duše radikálně jiná než tělo, vnějšek je vždy relativní k vnitřku - způsob, jímž myslíme hranici, nám nedovoluje chápat

vnějšek jinak než jako relativní k vnitřku. A difference, hranice sama je - za další - vzhledem k našemu myšlení cosi "nepamětného", je to "das Unvordenkliche", abychom použili Schellingova výrazu: kdykoli se snažím označit nějakou diferenci či hranici, dokonce kdykoli kreslím linii, kterou rozdělují něco předtím nerozlišeného, je tato linie vždy re-prezentace toho, čemu vždy již rozumím; myšlení jakožto artikulované není s to svými pojmy uchopit neartikulovanost a proniknout "před" ni, protože **myšlení se ustavuje spolu s diferencí**. "Původ" difference jako takové je "před" naším myšlením, je to minulost, která z hlediska našeho myšlení nikdy nebyla a nikdy nebude přítomností. A v této souvislosti je rovněž třeba připomenout to, co má svůj význam např. tam, kde se Derridova dekonstrukce věnuje Husserlově fenomenologii, totiž že diferencí není možné vidět: difference mezi duší /tělem, ač v jistém smyslu ustavuje jedno i druhé, hranice oddělující černou od bílé, ač vymezující jejich identitu, je sama mimo oblast viditelného (a k němu příslušného neviditelného).

Tato, jakkoli jen zběžně načtnutá, fenomenologie hranice či difference je nezbytná, máme-li pochopit, oč vskutku běží v dekonstrukci. Vratme se však ještě jednou k fenoménu evidence. Evidence, jak jsme o ní mluvili, je evidence samého našeho myšlení, artikulovaného dějinami evropské filosofie; tato evidence, stručně řečeno, je naše myšlení samo. Je to tedy evidence myslitelného, za jehož hranicí je (pro nás) nemyslitelné; je např. nemyslitelné, aby reprodukce anebo reprezentace byla původní, a je nemyslitelné, že bychom mohli vědět o minulosti, která nikdy nebyla přítomností, a že bychom její stopy, pokud nějaké zanechala, nemohli sledovat až k nějakému původu. Nuže, **dekonstrukce se obrací právě proti této evidenci**. Nechce ji popírat, nýbrž snaží se pouze z různých míst pronikat k její hranici. Avšak - vzpomeneme-li si na naši úvahu o hranici a mezi - k jaké hranici vlastně? A chce-li k této hranici proniknout, vyznačit ji, neznamená to, že ji musí také v jistém smyslu překračovat? A jsme zpátky u novověké filosofie, dokonce u jejích základů, neboť jsme u problémů hranic zkušenosti.

Je-li pravda (a vezmeme-li např. v úvahu rané dílo takového Lévi-

Strausse, pak je to nepochybné), že klasický strukturalismus byl "kanovstím bez transcendentálního subjektu", neboť analogicky ke Kantovi hledal podmínky možnosti (sociální) zkušenosti či, fenomenologickým jazykem řečeno, podmínky možnosti ukázování se věci, tedy že se zabýval světem jako existenciálem, a že je nalézal v nevědomých strukturách lidského ducha, pak lze říci, že v dekonstrukci dochází ke zcela zásadní proměně: **v popředí není transcendence, nýbrž transgrese**: nikoli transcendentální tážání, nýbrž problém překračování hranice. Avšak hranice, ke které a za kterou chce proniknout dekonstrukce (a nejen ona, protože podobně bychom mohli charakterizovat myšlení tak odlišných autorů, jako jsou L. Wittgenstein, M. Foucault anebo E. Lévinas), zjevně nemůže být ona hranice, jak ji naznačuje a vyznačuje opozice vnitřku a vnějšku, nýbrž to, co má být v dekonstruktivním pohybu překračováno, je **tato difference vnitřku a vnějšku sama**.

Pokusím se tuto složitou myšlenku demonstrovat alespoň jedním příkladem, příkladem znaku. Znak je definován jako to, co "stojí na místě něčeho jiného" (aliquid stat pro aliquo), je tedy - což je zcela nevyhnutelný důsledek určení znaku jako pojmu - vymezen jako subsistence, jako zástupnost; plná přítomnost označovaného je substituována jeho přítomností zprostředkovanou (či pouze "symbolickou", jak by řekl Husserl) v systému označujících. Řečeno jazykem husserlovské fenomenologie: názor věci samé, jenž je korelativní k významové intenci a v němž se "věc sama" ukazuje jako přítomná a jako ona sama v sobě a se sebou identická, je ve znaku dočasně ztracen (ovšemže nikoli navždy, poněvadž může být kdykoli znovu oživen novým intencionálním aktem, který je s to z této sféry znaku jako sféry pouhého poukazování vystoupit). Věc sama je idealita a jakožto idealita může být přítomná pouze před nezprostředkovaně nazírajícím vědomím. Vzpomeňme si - Husserl stejně jako Saussure dává přednost mluvené řeči nikoli proto, že by ho k tomu vedl nějaký vykazatelný krok v rámci jejich pojetí, nýbrž proto a jen proto, že oběma jde - ať už vědomě či nikoli - právě o tuto identickou a setrvalou idealitu, o její plnou přítomnost. Neboť pravda, jak ji chápe celá tradice

“metafyziky” (toť onen “logocentrismus”), je v poslední instanci označované nezávisle na označujícím a před označujícím - a mluvená řeč, jak ukazuje Derrida ve svém čtení Husserla i Saussura, žije v živlu dechu, tedy téměř ještě není znakové povahy, protože to, co setrvává v duši anebo alespoň v bezprostředním spojení s ní, je jakoby autentický překlad samého bytí vyjadřovaných věcí. Vymezení znaku jako zástupnosti je totéž co předpoklad předchůdnosti věci samé. “Můžeme-li říkat pravdu,” komentuje tuto souvislost tradiční sémiologie s metafyzikou François Wähl, “je to proto, že označované je s to trvat v sobě ve své inteligibilitě [která je přístupná pouze filosofickému “náзору”, intuici, jež nemá zapotřebí “prostředkující okliky” znakového systému] ještě předtím, než propadne označujícímu.” Toto pojetí znaku, snaží se dovédit Derrida, však není nic než efekt “logocentrického” či metafyzického vymezení bytí jako přítomnosti, z něhož se pak například odvíjí i pojetí jsoucna jako disponovatelného a manipulovatelného apod. Ještě jednou komentář François Wähla: “Kdykoli tvrdíme, že označované je nereducovatelné na označující, postulujeme smysl bytí jako identitu, setrvalost a původ.” Na tomto postulátu stojí metafyzické myšlení a přítom či právě proto jej nikdy explicitně nelegitímujeme.

Nicméně právě tento postulát podivným způsobem zakřivuje jeho argumentaci: je-li znak definován jako zástupnost a jako provizorium mezi dvojitou přítomností (což je totéž co základní teleologický rozvrh metafyzického myšlení), znamená to, že **tato definice vzápětí eliminuje znakovost znaku**: znakovost je pak “evidentně” totéž co sekundarita, znak je samou svou definitivou určen k tomu, aby se před plnou přítomností označovaného **rozplynul**. Znak je popřen svou definitivou. Chceme-li tedy vzít znakovost znaku vážně, musíme toto jeho metafyzické vymezení škrtnout.

Škrtnout, nikoli odmítnout. To je velice důležité. Máme-li totiž myslet znakovost znaku vně opozice přítomné věci samé a jejího zprostředkování nějakou značkou, resp. vně opozice vnitřku (smysl, inteligibilita) a vnějšku (znak, mundanita), která je tu vždy, kdykoli znak chápeme jako výraz a jako re-prezentaci, musíme být schopni

myslet současně dvojí: znak jako suplementariu (jako substituci, resp. jako opakování), neboť bez toho nemůžeme o znaku vůbec mluvit, a současně znak jako vytržený z metafyzických hranic jeho definice; pouze tento dvojitý pohyb je s to naznačit jiný vnějšek, než je metafyzický vnějšek příslušný k metafyzickému vnitřku. Pak bude ovšem třeba říci např. toto: znakovost je prostor takové suplementarity, kterou nelze myslet jako substituci a jako okliku; ono “substituované” je to, co vždy již chybí, čeho přítomnost se napařád odkládá. Znak tedy bude myšlen jako bytostně non-identický a nebude možné určovat jej teleologicky, tj. odkazem k aktuální či principiální možnosti “vyplnění”. Odtud je pak srozumitelná i ona “marginalita”, jež je tak často jmenována v Derridových textech. Marginalita je totiž taková oblast, která není vně ani uvnitř, nýbrž je to spíše vnějšek, který je uvnitř, aniž je identický s vnitřkem. Vyjádřeno jinak a z pohledu dekonstrukce: je to místo, které nelze redukovat na filosofii, aniž se s filosofii radikálně rozchází. A současně marginalita naznačuje exil, to, co je eliminováno (složitým procesem, v němž spolu souvisí hodnoty bezvýznamnosti, druhotnosti a cizoty; marginalita je **Unheimlichkeit**). To vše má pro dekonstrukci zásadní význam. V jednom rozhovoru Derrida říká zcela jasně: “Moje ústřední otázka zní: z jakého místa či non-místa se filosofie jako taková může ukázat sobě samé tak, aby byla schopna zkoumat a reflektovat originálním způsobem sebe sama? Takové non-místo, taková alterita by byla nereducovatelná na filosofii. Problém však záleží v tom, že takové non-místo nelze definovat či situovat filosofickým jazykem” (“Dialogue with Jacques Derrida”, in: R. Kerney, ed., **Dialogues with Contemporary Continental Thinkers**, Manchester U. P. 1984, str. 108). Stručně shrnuto: dekonstruktivní pohyb má být otevřením pro jinakost uvnitř logocentrické klauzury. Otevřením pro jinakost, která je jiná než alterita metafyzická, jakkoli půda, z níž tento pohyb nutně vychází, je půda metafyzická a jakkoli dekonstrukce ví, že do jisté míry nemůže tuto půdu nikdy opustit. Nechce být však pouhým popřením, jež by bylo jen jiným způsobem afirmace. Anebo: dekonstrukce nikdy neopouští dekonstruovaný text, nýbrž “píše se” na jeho okrajích.

Oblast logická je nám zprvu dána v nedokonalé podobě: pojem jako více či méně kolísavý význam slova, zákon, který je vybudován z pojmů, jako neméně kolísavé tvrzení. Přitom ovšem nelze říci, že bych se nám nedostávalo logických nahlédnutí. Čistý zákon uchopujeme s evidencí a poznáváme, že je založen v čistých formách myšlení. Avšak tato evidence souvisí s významy slov, které byly živé v aktuálním výkonu souzení spojeného s tímto zákonem. Díky nepozorovaným dvojnámčům se však dodatečně mohou slovíčkům podsunout jiné pojmy a snadno se pak stane, že tyto proměněné významy věty si pro sebe falešně osobují dříve zakoušenou evidenci.

/.../ Tato dámost logických idejí jakož i spolu s nimi se konstituujících čistých zákonů tedy nemůže dostačovat. Rodí se úkol učinit čisté ideje, pojmy a zákony jasnými a zřetelnými, pokud jde o jejich epistemologický statut. A zde také začíná fenomenologická analýza. Logické pojmy jakožto platné jednotky myšlení musí mít svůj původ v názoru; musí vzejít v abstrakci na základě jistých prožitků, stále znovu se osvědčovat v opětovném vykonávání této abstrakce a musí být uchopeny ve své identitě se sebou samými.

Vyjádřeno jiným způsobem: naprosto se nemíníme spokojit "pouhými slovy", to jest pouze symbolickým rozuměním slovíčkům. Nemohou nám stačit významy, které jsou - pokud vůbec - oživeny jen vzdálenými, mlhavými a nevlastními názory. Chceme se vrátit "k věcem samým".

(EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, "Ermittlung", § 2)

Stále tu zbývá mnoho nejasného; zřejmé je snad jen tolik, že destrukce neusiluje formulovat nějaké teze, nýbrž naznačit jiný přístup, jiný pohled. Pokusme se tedy ještě jednou navázat na Derridovy rané texty, z nichž je vybrána i následující "antologie".

Velice originálním a zajímavým momentem těchto raných textů je způsob, jímž Derrida uvádí do vzájemného vztahu Saussurovu "strukturnalistickou" sémiologii a Husserlovu fenomenologii, když

ukazuje, jak se u obou vynořuje cosi, co rozrušuje "logocentrické" směřování filosofie. Běží o pojem "diference" a pojem "stopy" (a přes pojem stopy tato analýza ukazuje rovněž k Freudovi, k jeho "Bahnung" apod.).

Viděli jsme, že dekonstruktivní čtenba se nejprve soustřeďuje na Husserlův koncept ideálních předmětností a na fenomenologické pojetí ideality vůbec. V husserlovském pojmu "ideálního předmětu" se setkává několikerá motivace (ideál přísné vědy, rozšířené pojetí názoru, které dovoluje zahrnout i názor "eidetický", tedy názor podstaty, obecniny, atd.), která vesměs vyrůstá z tradiční filosofie, jakkoli se fenomenologie snaží o její nové založení. Poznání, pokud má být přísné, nemůže mít svým předmětem nic jiného, než právě "idealitu"; nezabývá se kontingentním, nýbrž nutným, nikoli faktickým, historicky proměnlivým, nýbrž podstatným; striktně pojaté poznání musí být tedy "eidetickou naukou". Pokud je však možné vybudovat takovou nauku na půdě **názoru**, jak se o to snaží Husserl, když ukazuje, že právě fenomenologie je s to svými postupy (epoché, redukce, hledání invariantu ve fantazii, analýza vnitřních a podstatných struktur prožitku ve vědomí) dospět až k **obecnému** nahlédnutí, pak to znamená, že v ní máme před sebou takovou filosofii, která může být práva nejen (přírodo)vědeckému požadavku přísnosti, nýbrž že je schopna jít ještě i za něj: protože se pohybuje na půdě vědomí jako zakládající subjektivitu a protože je v reflexi na ně schopna překračovat všechny hranice fakticity, dokonce i hranice "přirozené teze světa", může opět pomýšlet na to, aby byla "první filosofii"; jejím živlem je evidence, a to taková, jež dokonce zakládá (návratem k přirozenému světu našeho života) evidenci vědeckou.

Předmětnost (jíz může být nějaká věc stejně jako vztah), kterou popisuje fenomenologie v reflexi na prožitky vědomí, je to, co je intencionálně míněno; potud sice transcenduje hranice tohoto subjektivního prožitku, avšak to neznamená, že je vně: je to "imanentní transcendence", transcendence ukotvená ve vědomí, v němž se konstituuje (závislost transcendentního světa na vědomí, jemuž se tento svět ukazuje, je ovšem závislost "co do smyslu", nikoli "co do reality").

Ale reflektované vědomí je v neustálém pohybu, protože vědomí je totéž co plynutí: jeho nejvládnější podstatou je čas (kdyby nebylo vědomí časové, nebyla by v něm možná žádná syntéza, jež je však pro jeho konstitutivní výkony nepostradatelná). Následkem toho prožitok nemůže být statický: "ted" právě uplývá, jsouc střídáno tím, co přichází; to, co se ukazuje, ukazuje se v proměnlivých aspektech, v nových a nových "odstíněních" - aniž je přitom vnímáno jako cosi pokaždé jiného, protože všemí těmito aspekty prochází identita právě toho, co daný prožitek "míjí".

Právě tím ovšem celé fenomenologické zkoumání odkazuje k rovině nehlubší a základní, k rovině času. Čas či časovost je poslední půda "konstituce". A je to také půda, na níž se opět klade problém identity ve změně, jednoty různého, problém opakování a původní přítomnosti.

Husserl ve své analýze časovosti vychází z prožitku tónu: tón je dán v plynutí, díky němuž vůbec můžeme mluvit o tónu a melodii, tedy je dán v kontinuitě fází, v "živém sebetvoření", v němž je nicméně stále vnímán jako tž, jako identický sám se sebou. Aby však mohl trvat a nerozpadl se do diskontinuity momentů, musí každé aktuální "ted" podržovat "ted" bezprostředně uplývající a předjímat "ted" bezprostředně následující, což znamená, že "ted", přítomnost ve vlastním smyslu, musí mít jistou minimální extenzi, do jejíž struktury patří (jako zvláštní intencionalita) rovněž ono podržování a předjímaní, retence a protence, neboli vyjádřeno ještě jinak: každý přítomný moment, každé "ted" je konstituováno **stopou** minulého a budoucího, kterou v sobě nezbytně nese.

Tento výsledek své analýzy však Husserl interpretuje tak, že retenci odliší od vzpomínky, ale ani pak se mu nedaří přesvědčivým způsobem dokázat, že retence má charakter vněmu, bezprostředně názorné přítomnosti; pouze přichází s **tezí**, podle níž je "vědomí nutné vědomé ve všech svých fázích": proto musí retence patřit k originální danosti. Toto tvrzení je ovšem "evidentní" pouze v rámci tradičního filosofického rozvrhu, který předem vyzádaje, aby význam toho, co "jest", byl odvozen z přítomnosti, takže ke každé re-prezentaci pak musí patřit primární zkušenost plně vněmové přítomnosti.

Dekonstrukce odmítne respektovat "metafyzický" postulat přítomnosti, odmítne mu podříditi své "čtení" Husserlovy analýzy časovosti a naopak pokračuje v rozvíjení proti-metafyzických důsledků, které jsou v této analýze naznačeny: není vněmu bez retence, která sama není vněmem, nýbrž jen a jen stopou; teprve stopa nepřítomného umožňuje konstituci vněmové přítomnosti. Podmínkou ukázování se fenoménů je nepřítomné "ne-ted", přítomnost přítomného se ustavuje na základě opakování, nikoli naopak. Podmínkou zjevování je to, co je v okamžiku zjevu nepřítomné a co v přítomném pouze zanechalo svou stopu. **Právě tak se však i v Saussurově sémiologii význam znaku ukazuje jen na základě diferencí k jiným, v daném okamžiku nepřítomným označujícím, z jejichž "stop" v sobě se teprve může ustavit. V obou případech pak platí: metafyzická esence (ide- alita, význam) nemůže být dána jinak než jako v sobě bytostně vždy již rozčleněná, rozdvojená - poněvadž stopa, která je uvnitř identického, téhož, je vždy retence poukazu k jinému, jež samo nikdy jako takové (tj. bez odkazu k něčemu jinému, než je ono samo) není a nemůže být "plně" přítomné. Kdybychom se uchýlili k filosofickému jazyku, museli bychom říci: struktura "stopy" je "transcendentální" struktura zkušenosti, v níž se setkáváme s věcmi; zkušenosti nemůže být dáno nic jako určité "toto-zde", pokud jeho identita není již předem rozrušena pohybem **diférence** (diferance), totiž právě tímto ustavičným odkazováním k "ne-toto" a "ne-zde". Ona **diférence** je ovšem naprosto "neevidentní" (zejména jsme-li nuceni připustit např. to, že každý původ je vždy heterogenní) - a přitom o ní nelze říci, že je "vně" diskursu metafyziky, protože přístup k ní je otevřen pouze z husserlovské analýzy časovosti anebo ze saussurovské sémiologie. A zároveň je zcela nesouměřitelná s tím, co tento přístup k ní umožnilo.**

Protože v tomto případě Derrida vychází z pojmu "diference" a "stopy" a protože stopa sugeruje představu otisku a vytrvání stopy ("grammé", "grafein"), mluví také o **diférence** jako o **archi-écriture**, což by pak byla "forma" umožňující značení, smysl a zjevování, avšak - jak ukazuje třeba právě rozbor časovosti - tuto formu nelze chápat staticky a jako něco daného: **diférence** či **archi-écriture** je tedy pře-

devším pohyb: pohyb neustálé diferenciace, artikulace a jedno s tím i pohyb odkládání a odsouvání.

Náš svět je "čitelný" jenom proto, že v něm pohyb **différance** vždy již zanechává (nikoli "zanechal") své stopy.

Myslí-li logocentrismus znak jako oklíku a jako provizorium, chce dekonstrukce ukázat, že tato oklíka a toto provizorium nemají ani počátek, ani konec.

Slovy Joyceova **Finnegans Wake**: "In the buginning is the woid, in the muddle is the sound-dance..."

MIROSLAV PETŘÍČEK jr.

1./ Sémiologie a gramatologie

Rozhovor s Julií Kristevou

- **Současná sémiologie se buduje podle modelu znaku a jeho korelátů: "komunikace" a "struktury". Jaké jsou "logocentrické" a etnocentrické meze tohoto modelu a proč nemožno být základem konceptu, který by chtěl uniknout metafyzice?**
- Zde je každé gesto nevyhnutelně mnohoznačné. Předpokládáme-li, že bychom jednou mohli metafyzice **jednoduše** uniknout, čemuž ovšem sám nevěřím, bude pojem znaku v tomto smyslu znamenat jak překážku, tak pokrok. Neboť je-li tento pojem svými kořeny i svými implikacemi veskrze metafyzický a je-li systematicky solidární se stoickou a středověkou theologií, měla práce s ním a posuny, jimiž prošel a jejichž byl rovněž - což je pozoruhodné - nástrojem, **de-limitující** účinky; to umožnilo kritizovat metafyzickou příslušnost pojmu znaku, zároveň **vyznačovat** i **uvolňovat** meze systému, v němž se tento pojem zrodil a stal potřebným, a takto jej do jisté míry vytrhnout z jeho vlastní půdy. Tuto práci je třeba dovést co možná nejdál, avšak musíme přitom počítat s tím, že v určité chvíli narazíme na "logocentrické" a "etnocentrické" meze tohoto modelu. V takové situaci by patrně bylo třeba se tohoto modelu vzdát. Ale tento okamžik se dá jen velmi obtížně určit a nikdy není čistý. Je zapotřebí vyčerpávat všechny heuristické a kritické rezervy pojmu znaku, a to ve všech oblastech a ve všech kontextech. Vývojové odlišnosti (a je nemožné, aby

*I ato kniha vychazi díky uskaze podpore
Ministerstva zahraničnych veci Francouzské republiky,
Francouzského Institutu v Bratislavě
a Francouzského velvyslanectví v Praze*

*Ce livre est publié grâce à l'aimable soutien
du Ministère des Affaires Étrangères de la République Française
et de l'Institut Français de Bratislava,
ainsi que de l'Ambassade de France à Prague*

Z FRANCOUZSKÝCH ORIGINALŮ

Sémiologie et grammaologie. Entretien avec Julia Kristeva; in:

Positions

© Les Editions de Minuit 1972

La voix et le phénomène;

© P.U.F. 1967

Différance; in: **Marges de la philosophie**

© Les Editions de Minuit 1972

La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences
humaines; in: **L'écriture et la différence**

© Editions du Seuil 1967

La mythologie blanche; in: **Marges de la philosophie**

© Les Editions de Minuit 1972

Signature événement contexte; in: **Marges de la philosophie**

© Les Editions de Minuit 1972

Edmond Jabès et la question du livre; in: **L'écriture
et la différence**

© Editions du Seuil 1967

SESTAVIL, PŘELOŽIL, DOSLOV, BIOGRAFIJ A BIBLIOGRAFIJ NAPSAL

MIROSLAV PETŘÍČEK jr., 1993

TRANSLATION © MIROSLAV PETŘÍČEK jr., 1993

ARCHA 1993

Staromestská 6, 811 03 Bratislava

Výhradní distribuční práva pro ČR - Knihkupectvo AF, Koza 20, 811 03 Bratislava
ISBN 80-7115-046-0

JACQUES DERRIDA

T E X T Y

DEKONSTRUKCI

P R Á C E Z L E T

1 9 8 7 - 7 2



B R A T I S L A V A 1 9 9 3