

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Texty
k dekonstrukci
Práce z let 1967–1972
Jacques Derrida



KAROLINUM

Texty k dekonstrukci

Práce z let 1967–1972

Jacques Derrida

Z francouzských originálů vybral, přeložil a předmluvu
a doslov napsal Miroslav Petříček

Tato kniha poprvé vyšla díky laskavé podpoře Ministerstva zahraničních
věcí Francouzské republiky, Francouzského Institutu v Bratislavě
a Francouzského velvyslanectví v Praze. / Ce livre a été publié pour
la première fois grâce à l'aimable soutien du Ministère des Affaires
Étrangères de la République Française et de l'Institute Français
de Bratislava, ainsi que de l'Ambassade de France à Prague.

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum
Praha 2025

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček

Redakce Jan Havlíček

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání druhé, revidované, v Nakladatelství Karolinum první

Sémiologie et grammatologie: Entretien avec Julia Kristeva; in: Positions

© Les Éditions de Minuit 1972

La voix et le phénomène

© P.U.F. 1967

Différance; in: Marges de la philosophie

© Les Éditions de Minuit 1972

La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines;

in: L'écriture et la différence

© Éditions du Seuil 1967

La mythologie blanche; in: Marges de la philosophie

© Les Éditions de Minuit 1972

Signature événement contexte; in: Marges de la philosophie

© Les Éditions de Minuit 1972

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

© Éditions du Seuil 1967

Translation © Miroslav Petříček

Introduction © Miroslav Petříček

Epilogue © Miroslav Petříček

ISBN 978-80-246-6192-6

ISBN 978-80-246-6193-3 (pdf)

ISBN 978-80-246-6194-0 (epub)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Poděkování /7

Předmluva, která nechce být návodem ke čtení

(*Miroslav Petříček*) /9

Sémiologie a gramatologie. Rozhovor s Julií Kristevou /33

Diferance /143

Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku /171

Bílá mytologie. Metafora ve filosofickém textu /191

Signatura událost kontext /267

Edmond Jabès a otázka knihy /296

Doslov po letech (*Miroslav Petříček*) /313

K revidovanému překladu /324

PODĚKOVÁNÍ

Chtěl bych poděkovat Institutu humanitních věd ve Vídni. Stipendium, které mi tento institut udělil, mi umožnilo studovat a soustředit se na překlad této knihy.

Je voudrais exprimer ma gratitude à l'Institut des Sciences Humaines de Vienne. La bourse de l'Institut m'a donné la possibilité de me consacrer aux études et à la traduction de ce livre.

Chtěl bych poděkovat nakladatelství Archa a zvláště paní Šimečkové za zájem o vydání tohoto překladu a za práci spojenou s přípravou jeho prvního knižního vydání. Můj dík patří též Peteru Michalovičovi, který mi pomáhal při úpravě konečného textu.

Miroslav Petříček

PŘEDMLUVA, KTERÁ NECHCE BÝT
NÁVODEM KE ČTENÍ
(MIROSLAV PETŘÍČEK)

I.

Le corps a brisé le miroir.

Edmond Jabès

V roce 1960 konečně vyšel dlouho očekávaný a dlouho ohlašovaný první svazek Sartrovy *Kritiky dialektického rozumu*,¹ 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, byť 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 stále tvoří, se nesmí beze zbytku rozpustit ve vědě, 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 celistvost, rušíc svým dialektickým vývojem momenty své konkrétní diskontinuity. Jedinečnost je Sartrovi „konkrétní skutečnost jakožto živá totalizace“ a totali-

¹ Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960.

zace je pojem, který říká: jakkoli je poslední syntéza (dosažení pravdy jako demonstrováné a demonstrující se v našem vědě- ní) 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 reflexí svých „diferenciálů“ pracuje na stále přesnějších pojmových instrumentech svého uchopení. Zajisté, Sartrův 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 Flaubertovi² 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 Sartrův „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*³ 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 (lhostejno, zda statického, či „totalizujícího se“ – je vůbec příznačné, že pojmu „totalita“ nelze již napříště ve filosofickém projevu používat v pozitivním významu) a co představu celku vůbec problematizuje stejně jako zpochybňuje i celý novověký výklad subjektu. Namísto dlouhých výkladů však raději oci-

² Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*, I–III, Paris: Gallimard, 1971–1972.

³ Michel Foucault: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, 1961.

tujme 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 donucování, trestání či léčení, neboli v jaké síti institucí a praktik byl šílenec uchopen a definován.⁴

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 vjedno s tím exkomunikace, represe i 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 gesto oddělení šílenství, a ne věda, ustavující se v opět nastoleném klidu po oddělení. Základní je cézura, stanovující odstup mezi rozumem a ne-rozumem...“⁵

Foucaultova kniha, sumárně řečeno, je tedy pokus (arci nikoli neproblematický; na jistou nejasnost 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, jež je radikálně jiná než naše.

⁴ Michel Foucault: *Dits et écrits*, I, Paris: Gallimard, 1994, s. 842.

⁵ Michel Foucault: *Dějiny šílenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, přel. Věra Dvořáková, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994, s. 5.

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. V Předmluvě k 1. vydání, která pak v dalších reedicích chybí, Foucault píše:

Bylo by možné napsat dějiny *hranic* – těchto skrytých gest, která jsou nutně 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 positivity.⁶

(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 mýtů Lévi-Strausse, Althusserův strukturalistický marxismus anebo Lacanova psychoanalýza, která se ve svém pojetí jazyka velice často dovolává Ferdinanda de Saussura) jsou projevem hluboké nedůvěry na jedné straně k fenomenologické teorii subjektu, jež přežívá nakonec i v *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 statích 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

⁶ Michel Foucault: *Dits et écrits*, I, Paris: Gallimard, 1994, s. 161.

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 umělecká tvorba, která skrze projekt odhaluje situaci, ozřejmuje fenomén 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 Philippe Sollers krátkou novelu *Requiem*,⁷ jejímž námětem je pohřeb vojáka (Sollersova 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 reprezentace, resp. výrazu, pokud tento model předpokládá manifestaci nějak již ustavených „obsahů“, preexistujících před textem. Ale tento model je nepřijatelný i jinak: právě Michel Foucault ve svých dalších zkoumáních ukazuje, že reprezentace světa „vědění“ nikdy není nevinná a neutrální, nýbrž že je vždy souvztažná k určitému typu *epistémé*, tj. k určitému řádu, konfiguraci, která teprve umožňuje různé, navzájem na sebe nepřevoditelné formy empirického poznání. V přednášce Řád

⁷ Philippe Sollers: *Requiem*, *Tel Quel* 1 (jaro 1960).

diskursu Foucault na různých příkladech demonstruje, že řeč jako sociální fakt je vždy „kontrolována, vybírána, organizována a předělována“ jistými postupy, „jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí; zvládnout jeho nahodilý výskyt, uklidit z cesty jeho těžkou, obavu vzbuzující hmotnost“.⁸ Totéž 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 zabraňuje 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“). Shrnujíc 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 Rolanda Barthes je patrná shoda s tezemi amerického lingvisty Benjamin 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 ecchymoses
des Esquimaux aux mots exquis.*

Marcel Duchamp

Vše, co jsme až dosud řekli, je samozřejmě jen velice hrubý náčrt a letmý vhled do situace, v níž vzniká a rozvíjí se to, co příručky obvykle nazývají strukturalistickou filosofií 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 vyvozují z nových modelů tohoto vztahu a jejichž předpokladem je odmítnutí představy

⁸ Michel Foucault: Řád diskursu, in: M. Foucault: *Diskurs, autor, genealogie*, přel. Petr Horák, Praha: Svoboda, 1994, s. 9.

jazyka jako instrumentu; tato proměna sama ovšem ani zdaleka není dílem 20. století, neboť prameny jiného chápání jazyka můžeme hledat již v německé romantice. Filosofie se však teď dostává do užšího sepětí s lingvistikou zvláště proto, že strukturalistický výklad jazyka jako sémiologického systému otevřel fenomény, jež otevírají 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 vžitě, 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 služebného, 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 É. Benveniste ve své studii o Aristotelových katego-

riích.⁹ Podíváme-li se totiž na „kategorie“ bez ohledu na jejich funkci v aristotelské filosofii, tedy pouze jako 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 chce dokázat Benveniste, každé Aristotelově kategorii odpovídá jistá vlastnost řečtiny (kategorii kvality a kvantitativy zrcadlí adjektiva odvozená ze zájmen, trpnost a „mít“ souvisí se slovesným aktivem a pasivem, „poloha“ 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 „zhutňuje“ (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 zhmotňoval před našima očima, což dovoluje tematizovat jej třeba jako cosi „materiálního“.

Máme-li tedy pochopit, oč jde ve „strukturalistické 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

⁹ Émile Benveniste: *Catégories de pensée et catégories de langue*, in: É. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966.

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 náš nenavýklý zrak zcela nesouvisle uspořádané – *znaky* reálných předmětů,¹⁰ a nikoli předměty samy; jsme nanejvýš s to identifikovat znaky prostorových vztahů, znaky materiálů, znaky světelných hodnot apod. Souvislost těchto různých prvků je však zpřetrhána (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 svými 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

¹⁰ Výkladem kubismu z hlediska jazyka a znaku se zabývá zejména W. M. Faust: *Bilder werden Worte*, Köln: DuMont, 1987.

svým zrakem pokračujeme v tom, co naznačují poukazy viděného, protože jsme vždy s to pohybovat se svým zrakem v předznačených „horizontech“ věcí, 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 – všímáme si jej.

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 tradiční pojetí jazyka jakožto nástroje sdělování myšlenek eliminovat svébytnost tohoto sémiologického systému.

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

Kubistický obraz je určitý systém znaků, jejichž souvztažnosti 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 své-

volně 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“ věcí.

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 *vytržen 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 kubistický obraz svými typografickými elementy říci, 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 černošského 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 představování má být pouze nesamostatné, služebné,

pouhý „nosič“ smyslu. A protože 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 Derri-
dova *écriture*, a to ve všech – nejrozumnějších – významech tohoto
slova. A především 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 Derri-
da přejímá některé své klíčové termíny třeba z Mallarméa, tedy
básníka, v jehož kompozici nazvané *Vrh kostek nikdy nezruší ná-
hodu* má důležitou úlohu právě vizuální podoba řeči, prostoro-
vé a typografické uspořádání jejích znaků. Tento 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 tradování či vžití 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 lingvistiky* 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 „substancí“ 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 Saussurův důraz na mluvenou 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“ četby 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 mluvenou řeč nepochopitelné) 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 „evidenční“ samo? Je to evidence příslušná k určitému typu „diskursu“, k diskursu naší racionality a našeho myšlení. Pokud však provedeme tento krok, pak se evidence, která až dosud byla „přirozeným“ živlem diskursu, náhle stává tematickou, viditelnou, jsouc odhalena jako svého druhu „instituce“. Úvaha, jež je nějak s to otrást 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 non-evidentního 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 ohraničenou oblast. A pokud má hranice, tedy meze, je tím také otřesen její nárok na neomezenou legitimnost.

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 oddělujíc 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 difference působí vždy obojí: rozlučuje a sbližuje. Zvláštním důsledkem této skutečnosti, že každá hranice spolu s diferenciací uvádí do vzájemného vztahu, je pak nesnáz 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 difference či hranici, dokonce kdykoli kreslím linii, kterou rozděluji něco předtím nerozlišeného, je tato linie vždy re-representace 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 načrtnutá, fenomenologie hranice či difference je nezbytná, máme-li pochopit, oč vskutku běží v dekonstrukci. Vraťme 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 problému hranic zkušenosti.

Je-li pravda (a vezmeme-li např. v úvahu rané dílo takového Lévi-Strausse, pak je to nepochybné), že klasický strukturalismus byl „kantovstvím bez transcendentálního subjektu“, neboť analogicky ke Kantovi hledal podmínky možnosti (sociální) zkušenosti či, fenomenologickým jazykem řečeno, podmínky možnosti ukazování se věcí, 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 tázání, nýbrž problém překra-

čování 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 Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault anebo Emmanuel 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 diference 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 substituce, 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 nezávislé 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 setrává 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 Wahl, „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.“¹¹ Toto pojetí znaku, snaží se dovodit 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 Françoise Wahla: „Kdykoli tvrdíme, že označované je neredukovatelné na označující, postulujeme smysl bytí jako identitu, setrvalost a původ.“¹² Na tomto postulátu stojí metafyzické myšlení, a přitom či právě proto jej nikdy explicitně nelegitimuje.

Nicméně právě tento postulát podivným způsobem zakřivuje jeho argumentaci: je-li znak definován jako zástupnost a jako provizorium mezi dvojí plnou 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 definicí určen k tomu, aby se před plnou přítomností označovaného rozplynul. Znak je popřen svou definicí. 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 suplementaritu (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 dvojí 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

¹¹ In: Oswald Ducrot – Tzvetan Todorov et al.: *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris: Seuil, 1968.

¹² Tamt.

„substituované“ je to, co vždy již chybí, čeho přítomnost se napořád 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 filosofií 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 samu? Takové non-místo, taková alterita by byla neredukovatelná na filosofii. Problém však záleží v tom, že takové non-místo nelze definovat či situovat filosofickým jazykem.“¹³ 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.

¹³ Richard Kearney: Dialogue with Jacques Derrida, in: R. Kearney: *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984, s. 108.

Logično je nám ale zprvu dáno v nedokonalé podobě: pojem jako více či méně kolísající slovní význam, zákon, protože sestává z pojmů, jako neméně kolísající tvrzení. Jistě kvůli tomu ještě nechybí logické evidence. S evidencí uchopujeme čistý zákon a poznáváme, že má svůj základ v čistých formách myšlení. Tato evidence ale závisí na slovních významech, které byly živé v aktuálním uskutečnění soudu o zákoně. Díky nepostřehnuté víceznačnosti se mohou těmto slovům dodatečně podsunout i jiné pojmy, a tak se může snadno stát, že pro změněné větné významy se pak mylně nárokuje evidence, která byla zakoušena dříve.

... Tato danost logických idejí a jimi se konstituujících čistých zákonů tudíž nemůže dostačovat. Stojíme proto před velkým úkolem přivést logické ideje, pojmy a zákony k epistemologické jasnosti a zřetelnosti. A zde započiná svou práci fenomenologická analýza. Logické pojmy jakožto myšlenkové jednotky musí mít svůj původ v názoru: musí vzniknout pomocí abstrakce na základě jistých prožitků a musí je být možno v nové uskutečnění této abstrakce vždy znovu potvrdit, uchopit v jejich identitě se sebou samými. Jinak vyjádřeno: Nechceme se v žádném případě spokojit s „pouhými slovy“, tj. s pouhým symbolickým rozuměním slovům. Významy, které jsou oživeny pouze vzdálenými, nejasnými, nevlastními názory – pokud vůbec nějakými –, nám nemohou dostačovat. Chceme jít zpět k „věcem samým“.

Edmund Husserl¹⁴

Stále tu zbývá mnoho nejasného; zřejmě je snad jen tolik, že dekonstrukce 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 „strukturalistickou“ sémiologii a Husserlovu fenomenologii, když ukazuje, jak se u obou vynořuje cosi, co

¹⁴ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, 2. vyd., Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1913, Einleitung, § 2, s. 5–6; Edmund Husserl: *Logická zkoumání*, II/1, přel. Petr Urban – Karel Novotný – Hynek Janoušek, Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 18–19.

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 četba 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 subjektivity 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 filosofií“; jejím živlem je evidence, a to taková, jež dokonce zakládá (návratem k přirozenému světu našeho života) evidenci vědeckou.

Předmětnost (jíž 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 nejvlastnější podstatou je čas

(kdyby nebylo vědomí časové, nebyla by v něm možná žádná syntéza, jež je však pro jeho konstitutivní výkony nepostradatelná). Následkem toho prožitek 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 všemi těmito aspekty prochází identita právě toho, co daný prožitek „míní“.

Právě tím ovšem celé fenomenologické zkoumání odkazuje k rovině nejhlubší 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 týž, 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 nutně 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 vyžaduje, aby význam toho, co „jest“, byl odvozen z přítomnosti, takže ke každé re-prezentaci pak musí patřit primární zkušenost plné 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 ukazování se fenoménu 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 (idealita, 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 *différance*, totiž právě tímto ustavičným odkazováním k „ne-toto“ a „ne-zde“. Ona *différance* 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 vyrývání stopy („grammé“, „grafein“), mluví také o *différance* 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: *différance* či *archi-écriture* je tedy především pohyb: pohyb neustálé diferenciaci, artikulace a vjedno 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 okliku a jako provizorium, chce dekonstrukce ukázat, že tato oklika 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...”

Julia Kristeva: Současná sémiologie se buduje podle modelu znaku a jeho korelátů: „komunikace“ a „struktury“. Jaké jsou „logocentrické“ a etnocentrické meze tohoto modelu a proč nemohou být základem konceptu, který by chtěl uniknout metafyzice?

Jacques Derrida: 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 vyčerpat všechny heuristické a kritické rezervy pojmu znaku, a to ve všech oblastech a ve všech kontextech. Vývojové odlišnosti (a je nemožné, aby k nim nedocházelo) a nezbytnost jistých kontextů ovšem způsobují, že je stále strategicky nepostradatelné opírat se o model, o němž jinak víme, že v dosud nepoznaných bádáních bude představovat překážku.

Mohli bychom ukázat, abych uvedl alespoň jeden příklad, že sémologie saussurovského typu vlastně sehrála dvojí úlohu. NA JEDNÉ STRANĚ absolutně rozhodující úlohu kritickou:

1. Proti tradici ukázala, že označované (signifikát) je neoddělitelné od označujícího (signifikantu), že označující a označované jsou dvě stránky jednoho a téhož výkonu. Saussure sám výslovně odmítal ztotožňovat tuto opozici či tuto „dvoustrannou jednotu“ se vztahem duše a těla, jak se vždy činilo. „Tato jednota o dvou tvářích se často srovnávala s jednotou lidské osoby, složené z těla a duše. Takové srovnání však uspokojuje jen málo.“¹

2. Saussure klade důraz na diferenční a formální charakter způsobu sémiotického mechanismu; ukazuje, že „je ostatně nemožné, aby zvuk, což je prvek materiální, náležel do jazyka sám o sobě“; že [lingvistické označující] „ve své podstatě není nikterak fónické či hmotné“; desubstancializuje jak označovaný obsah, tak „substanci výrazu“ – která není ani povýtce, ani výhradně nic fónického – a z jazykovědy nakonec prostě činí součást obecné sémologie.² Tím vším Saussure významně přispěl k obrácení pojmu znaku proti metafyzické tradici, z níž tento pojem sám převzal.

A přece se Saussure nemohl vyhnout tomu, aby tuto tradici sám nestvrzoval – potud, pokud i sám nadále používá pojem znaku; ani tento, ani žádný jiný pojem nelze totiž používat absolutně nově a absolutně konvencionálním způsobem. Jsme nuceni nekriticky přejímat přinejmenším zčásti ty implikace, které jsou vepsány do jeho systému. Alespoň v jednom bodě musí Saussure odmítnout důsledky své vlastní kritické práce a nikoli náhodou je to právě ten moment, kdy se z nedostatku nějakého lepšího slova přece jen rozhoduje pro používání výrazu „znak“. Když ospravedlnil zavedení slov „označované“ a „označující“, Saussure píše: „Pokud jde o znak, spokojujeme se jím proto, že nevíme, čím ho nahradit, ježto obvyklý jazyk

¹ Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, ed. Tullio De Mauro, Paris: Payot, 1972, s. 145; Ferdinand de Saussure: *Kurs obecné lingvistiky*, přel. František Čermák, Praha: Academia, 1996, s. 129.

² Tamt., s. 164, 164 a 33 (s. 146, 146 a 52).

jiný termín nenabízí.³ Vskutku totiž není zřejmé, jak odsunout znak, vycházíme-li z protikladu označované/označující.

Nuže, „běžný jazyk“ není ani nevinný ani neutrální. Je to jazyk západní metafyziky a přenáší v sobě nejen značné množství všemožných předsudků, nýbrž i neodlučitelné předpoklady, které se při bližším pohledu ukazují jako systematicky spolu navzájem spjaté. Jejich vliv na Saussurův diskurs je prokazatelný, proto NA DRUHÉ STRANĚ:

1. Zachování přísné – bytostné a právní – distinkce mezi *signans* a *signatum*, ztotožnění *signatum* a pojmu,⁴ nechává otevřenou cestu možnosti myslet *označovaný* pojem o sobě v jeho jednoduché přítomnosti pro myšlení, v jeho nezávislosti vzhledem k jazyku, tj. vzhledem k systému označujících. Protože ponechal otevřenou tuto možnost – která ovšem tkví v samém principu protikladu označující/označované, tzn. znaku –, popřel Saussure právě ty kritické výsledky, o nichž právě byla řeč. Podrobuje se klasickému požadavku toho, co jsem navrhl nazývat „transcendentálním označovaným“, které by v sobě, ve své vlastní esenci neodkazovalo k žádnému označujícímu, překračovalo by řetězec znaků a v jistém okamžiku by již nefungovalo jako označující. Avšak od chvíle, kdy možnost takového transcendentálního označovaného naopak zpochybníme, kdy si uvědomíme, že každé označované je zároveň v pozici „označujícího“,⁵ stane se diference signifikantu a signifikátu problematickou v samých svých kořenech. Zajisté je však třeba provádět něco takového velice obezřetně, neboť a) tato operace musí absolvovat nesnadnou dekonstrukci veškerých dějin

³ Tamt., s. 99–100 (s. 97).

⁴ Tamt., s. 99 (s. 97) Pojmu, to jest čehosi inteligibilního. Rozdíl označujícího a označovaného vždy reprodukoval rozdíl mezi smyslovým a inteligibilním, a to jak ve 12. století, tak i v samotných počátcích u stoiků. „moderní strukturalistické myšlení jasně stanovilo toto: řeč je systém znaků a lingvistika je integrální součástí nauky o znacích, *sémiotiky* (anebo, užijeme-li slovo, s nímž pracuje Saussure, *sémiologie*). Středověká definice – *aliquid stat pro aliquo*, kterou oživila naše doba, se ukázala být stále platná a plodná. Konstitutivní rys každého znaku vůbec a jazykového znaku zvláště spočívá v jeho dvojím charakteru: každá jazyková jednotka je dvojčlenná a zahrnuje dva aspekty: jeden smyslový a druhý inteligibilní – na jedné straně *signans* (Saussurovo *označující*) a na straně druhé *signatum* (*označované*).“ Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale*, Paris: Minuit, 1963, s. 162.

⁵ Srv. Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, s. 106–108.

metafyziky, jež sémiologii vnuly a ustavičně vnucují toho hledání „transcendentálního označovaného“ a pojmu nezávislého na jazyku; toto hledání není totiž vnuceno zvnějšímu nějakou „filosofií“, nýbrž vším tím, čím je náš jazyk, naše kultura, náš „systém myšlení“ svázán s dějinami a systémem metafyziky; b) nejde o to na všech rovinách prostě ztotožnit označující a označované. Třebaže tato opozice či tato difference nemůže být radikální a absolutní, neznamená to ještě, že by v jistých – a dosti širokých – mezích nemohla být funkční a dokonce nepostradatelná. Např. by bez ní nebyl možný žádný překlad. Také právě proto se téma transcendentálního označovaného konstituovalo v horizontu absolutně čisté, transparentní a jednoznačné překladatelnosti. V hranicích své možnosti či alespoň v hranicích své zdánlivé možnosti uvádí překlad v praxi diferenci mezi signifikátem a signifikantem. Ale není-li tato difference nikdy čistá, není čistý ani překlad a místo pojmu překladu bychom spíše měli zavést pojem transformace, totiž řízené transformace jednoho jazyka jiným, jednoho textu jiným textem. Nikdy nebudeme a ani jsme ve skutečnosti nikdy neměli co dělat s nějakým „přenášením“ čistých signifikátů, které by od jednoho jazyka k druhému anebo uvnitř jednoho a téhož jazyka tento označující nástroj či „nositel“ ponechával netknutý a nedotčený.

2. Ačkoliv si byl Saussure vědom toho, že zvukovou substancí je nutno uzávorkovat („co je na jazyce podstatné, je – jak uvidíme – zvukové povaze jazykového znaku cizí“, ⁶ „[lingvistické označující] v podstatě nemá zvukový charakter“⁷), byl z podstatných a podstatně metafyzických důvodů nucen privilegiovat mluvu, všechno to, co váže znak k *fóné*. Mluví proto o „přirozeném svazku“ mezi myšlenkou a hlasem, smyslem a zvukem.⁸ Mluví dokonce o „*pensée-son*“, o „myšlence-zvuku“.⁹ Jinde jsem se pokusil ukázat, co bylo na tomto gestu tradičního a jakým nutnostem se podrobovalo. V každém případě je Saussurovým cílem – v rozporu s nejzajímavějším kritickým motivem *Kursu* – nastolit lingvistiku jako regulativní

⁶ F. de Saussure: *Cours de linguistique générale*, s. 21 (s. 43).

⁷ Tamt., s. 164 (s. 146).

⁸ Tamt., s. 46 (s. 60).

⁹ Tamt., s. 156 (s. 140).

model, jako „vzor“ obecné sémiologie, jejíž bude moci být, de iure i teoreticky, pouhou součástí. Téma arbitrárnosti je tak odvedeno od svého slibného směřování (formalizace) k hierarchizující teleologii. „Lze proto říci, že zcela arbitrární znaky realizují ideál sémiologického procesu lépe než jiné, a proto jazyk, nejkomplexnější a nejrozšířenější z výrazových systémů, je také ze všech nejcharakterističtější. V tomto smyslu se lingvistika může stát obecným vzorem celé sémiologie, třebaže jazyk je jen jeden určitý systém z mnoha.“¹⁰ Přesně stejné gesto a stejné pojmy najdeme i u Hegela. Rozpor mezi těmito dvěma momenty *Kursu* se rovněž projevuje tím, co tvrdí Saussure na jiném místě, totiž že „člověku není přirozená mluvená řeč, nýbrž schopnost konstituovat jazyk, tj. systém distinktivních znaků...“, tzn. možnost kódu a *artikulace* nezávislé na substanti, např. na zvukové substanti.

3. Pojem znaku (označující/označované) sám implikuje nutnost privilegiovat zvukovou substanti a povýšit jazykovědu na „vzor“ sémiologie. Neboť *fóné* je taková značící substance, která se sama *podává vědomí* jako nejtěsněji sjednocená s myšlenkou označovaného pojmu. Z tohoto pohledu je hlas samo vědomí. Jakmile mluvím, nejenže jsem si vědom své přítomnosti u toho, co myslím, nýbrž mám i vědomí toho, že označující je maximálně blízké mé myšlence či „pojmu“, že toto označující nepropadá do světa, že je slyším, jakmile je pronáším, a tedy že se zdá záviset jen na mé čisté a svobodné spontaneitě, aniž by vyžadovalo používání nějakého nástroje, nějaké rekvizity anebo nějaké síly pocházející ze světa. Nejenže se označující a označované kryjí; v tomto překrývání jako by označující dokonce zanikalo či zprůsvitňovalo, aby se pojem mohl prezentovat sám jako to, co jest, aniž by odkazoval k čemusi jinému, než je sama jeho přítomnost. Exteriorita signifikantu se tak zdá být zcela redukována. Přirozeně je tato zkušenost klam, avšak je to klam, na jehož nevyhnutelnosti je postavena celá určitá struktura či celá určitá epocha; na půdě této epochy vyrostla sémiologie, jejíž pojmy jakož i základní předpoklady lze velice přesně vykázat od Platóna přes Aristotela, Rousseaua, Hegela atd. až k Husserlovi.

¹⁰ Tamt., s. 101 (s. 98).

4. Redukovat exterioritu signifikantu znamená eliminovat všechno to, co v sémiologické praxi není psychického. Přitom však Saussurův výrok, podle kterého „jazykový znak je tedy psychická jednotka o dvou stránkách“, ¹¹ může autorizovat jediné privilegium, připisované fonetickému a lingvistickému znaku. Předpokládáme-li, že tento výrok má o sobě nějaký přísný smysl, pak není zřejmé, jak bychom jej mohli rozšířit na každý znak, ať foneticko-lingvistický, či jiný. Není tedy vůbec zřejmé, jak obecnou sémiologii vepsat do psychologie, nepovýšíme-li lingvistický znak právě na „vzor“ všech znaků vůbec. A takový je i způsob, jímž postupuje Saussure:

Lze si tedy představit vědu, která studuje život znaků v životě společnosti. Tvořila by část sociální psychologie a v důsledku toho i obecné psychologie; nazveme ji sémiologie (z řeckého *sémeion* „znak“). Ukázala by nám, z čeho sestávají znaky a které zákony je řídí. Protože zatím neexistuje, nelze říci, čím bude; má však právo na existenci a její místo je již předem vytyčené. Lingvistika je pouze částí této obecné vědy a zákony objevené sémiologií bude možné uplatnit i na lingvistiku. Ta se tak octne v oblasti jasně vymezené v souboru lidských faktů. Na psychologovi je, aby určil přesné místo sémiologie.¹²

Současní lingvisté a sémiotici přirozeně nezůstali stát u Saussura, anebo alespoň u tohoto Saussurova „psychologismu“. Explicitně jej kritizovaly Kodaňská škola i celá americká jazykověda. Pokud jsem ovšem položil takový důraz na Saussura, pak nejen proto, že jej i jeho kritici uznávají za zakladatele obecné sémiologie a čerpají z něj většinu svých pojmů, nýbrž především proto, že nelze jen kritizovat „psychologické“ používání pojmu znaku; psychologismus nezáleží v chybném používání správného pojmu, nýbrž je vepsán a předepsán v pojmu znaku samém, a to oním dvojznačným způsobem, o kterém jsem hovořil na počátku. Tato dvojznačnost, kterou je model znaku poznamenán, ovšem poznamenává i „sémiologický“ projekt sám, včetně organické totality všech jeho poj-

¹¹ Tamt., s. 99 (s. 97).

¹² Tamt., s. 33 (s. 52).

mů, zvláště pak pojmu komunikace, pokud tento pojem již implikuje sdělování, pověřené přenášet od jednoho subjektu k druhému identitu označovaného objektu, smyslu anebo pojmu, které lze de iure oddělit od procesu přenášení a od operace označování. Komunikace předpokládá subjekty (jejichž identita i přítomnost se konstituují před operací označování) a objekty (signifikované pojmy, myšlený smysl, jež proces komunikace nesmí ani ustavovat ani transformovat). A sděluje (komunikuje) B nějakému C. Vysílač prostřednictvím znaku cosi komunikuje příjemci atd.

Pojem struktury, který také připomínáte, je ovšem ještě mnohoznačnější. Všechno závisí na tom, jakou práci mu připisujeme. Podobně jako pojem znaku – a pojem sémiologie – je i on s to stvrzovat a zároveň podryvat logocentrické a etnocentrické jistoty. Nemůžeme tyto pojmy zavrhnout, a ostatně k tomu ani nemáme prostředky. Je ale třeba tyto pojmy uvnitř sémiologie přetvářet, přesouvat, obracet je proti jejich předpokladům, přepisovat je do jiných kontextů, postupně modifikovat pracovní pole a tvořit tímto způsobem nové konfigurace. Nevěřím na rozhodný přelom, na jedinečnost „epistemologického zlomu“, jak se dnes často říká. Zlomy se znovu a nevyhnutelně vepisují do staré osnovy, kterou bez konce třeba ustavičně rozplétat. Tato neukončitelnost není případ anebo nahodilost – je bytostná, systematická a teoretická. Což ovšem nijak nezastírá nutnost a relativní význam určitých zlomů, vyjevování a definování nových struktur...

Kristeva: Co je grammé jako nová struktura „ne-přítomnosti“? Co je *písmo* (écriture) jako *diferance* (différance)? V čem se tyto pojmy radikálně rozcházejí se základními pojmy sémiologie, jimiž jsou *znak* (fonetický) a *struktura*? Jakým způsobem v gramatologii nahrazuje pojem *textu* lingvistický a sémiologický pojem *výpovědi*?

Derrida: Redukce písma, *écriture* – jakožto redukce exteriority označujícího – souvisela s fonologismem a etnocentrismem. Víme, jak zcela v souladu s tradičním postupem (stejným, jaký najdeme i u Platóna, Aristotela, Rousseaua, Hegela, Husserla atd.) Saussure eliminoval písmo z oboru jazykovědy – z oboru

jazyka a mluvy – jakožto fenomén vnější reprezentace, která je stejně neužitečná jako nebezpečná: „Předmět lingvistiky není vymezen kombinací psaného a mluveného slova, jejím jediným předmětem je slovo mluvené“; „je písmo samo o sobě vnitřnímu systému jazyka cizí“; „písmo pohled na jazyk zakrývá: není to jeho šat, ale přestrojení“.¹³ Svazek písma s jazykem je „povrchní“, „umělý“. Pouhou „bizarní náhodou“ „uzurpuje písmo, které by mělo být pouhým ‚obrazem‘“, „principiální úlohu“ a „přirozený vztah“ je tímto způsobem „převrácen“.¹⁴ Písmo je „past“, jeho počiny jsou „zvrácené“ a „tyranské“, „lingvistika je pro pozorování musí zařadit do zvláštního oddílu: jsou to teratologické případy“¹⁵ atd. Přirozeně je toto reprezentavistické pojetí písma („Jazyk a písmo jsou dva odlišné znakové systémy, přičemž druhý existuje výlučně proto, aby reprezentoval první“¹⁶) spjato s praxí foneticko-abecedního písma, na něž Saussure podle vlastního doznání své zkoumání „omezuje“.¹⁷ Zdá se totiž, že abecední písmo reprezentuje mluvu a současně jako by před ní mizelo. Nicméně by však bylo možné ukázat (o což jsem se také pokusil), že čistě fonologické písmo vlastně neexistuje a že fonologismus není ani tak důsledkem abecední praxe v jisté kultuře, jako spíše důsledkem určité představy, určité etické či axiologické zkušenosti této praxe. Písmo by mělo zaniknout před plností živé mluvy, jež je dokonale reprezentována v průhlednosti svého zápisu a dokonale se prezentuje subjektu, jenž ji pronáší, i tomu, jenž vnímá její smysl, obsah, hodnotu.

Nuže, přestaneme-li se omezovat na model fonetického písma, které privilegujeme pouze díky etnocentrismu, a vyvodíme-li rovněž důsledky z faktu, že čistě fonetické písmo neexistuje (důvodem je např. nezbytné prostorové rozmístění znaků, interpunkce, intervaly, difference, jež jsou pro funkci grafémů nepostradatelné atd.), pak se celá fonologická či logocentristická logika stane problematickou. Pole její legitimacy se zúží a zpovrchní. A přesto je tato delimitace nevyhnutelná,

¹³ Tamt., s. 45, 44 a 51 (s. 59, 58 a 64).

¹⁴ Tamt., s. 47 (s. 60).

¹⁵ Tamt., s. 54 (s. 66).

¹⁶ Tamt., s. 45 (s. 59).

¹⁷ Tamt., s. 48 (s. 60).

máme-li se důsledně držet principu difference, k němuž se hlásí i Saussure sám. Tento princip nám velí nejen nedávat přednost žádné substanci – zde např. substanci zvukové, tzv. temporální – a ostatní eliminovat, nýbrž chápat každý proces značení jako formální hru diferencí. A to znamená stop.

Proč právě stop a jakým právem znovu zavádět gramatický element, když jsme již anulovali každou substanci, ať zvukovou, grafickou či jinou? Samozřejmě nejde o to vrátit se ke stejnému pojetí písma a zproblematizovanou disymetrii prostě převrátit. Jde o to vytvořit nové pojetí písma. Mohli bychom je nazvat *grammé* či *différance*. Hra diferencí totiž předpokládá syntézy a poukazy, které nedovolují, aby v nějakém okamžiku a v nějakém smyslu byl nějaký prvek prostě *přítomen* sám o sobě a poukazoval pouze k sobě. Ani v řádu mluveného, ani v řádu psaného diskursu nemůže žádný prvek fungovat jako znak, aniž by nepoukazoval k jinému prvku, jenž sám není jednoduše přítomný. Toto provázání působí, že každý „prvek“ – foném či grafém – je konstituován na základě stopy jiných prvků této řady či tohoto systému, kterou nese v sobě. Toto provázání, toto tkanivo, je *text*, který se tvoří výhradně transformací jiného textu. Nic ani v prvcích, ani v systému nikdy a nikde není jednoduše přítomné anebo nepřítomné. Všude jsou jen difference a stopy. *Grammé* je tedy nejobecnější pojem sémiologie (jež se takto stává gramatologií) a náleží nejen k oblasti písma v užším a klasickém smyslu, nýbrž k oblasti lingvistiky vůbec. Předností tohoto pojmu – je-li ovšem obklopen určitým interpretačním kontextem, neboť stejně jako žádný jiný pojmový element sám nic neoznačuje a sám si nedostačuje – je to, že principiálně neutralizuje fonologickou náchyllost „znaku“ a *de facto* ji *vyrovnává* osvobozením celého vědeckého pole „grafické substance“ (dějiny a systémy písma mimo hranice západní Evropy), jehož význam je nemalý, třebaže až dosud bylo ve stínu či nemilosti.

Grammé jakožto difference je tedy struktura a pohyb, které nelze myslet z protikladu přítomnost/nepřítomnost. Difference je systematická hra diferencí, stop diferencí, onoho rozmístování, díky němuž se prvky vztahují k sobě navzájem. Rozmístění je zároveň aktivní i pasivní („a“ ve slově „différance“ naznačuje takto nerozhodnutost mezi aktivitou a pasivitou, to, co nelze

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***Texty k dekonstrukci***.
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.