

Będę zatem mówić o jednej literze.

Pierwszej, jeśli wierzyć alfabetowi i większości spekulacji, jakie się weń zapuściły.

Będę zatem mówić o literze *a*, o tej literze pierwszej, którą, jak się wydaje, tu i ówdzie koniecznie należało wprowadzić do pisowni wyrazu *différence*, i to w trakcie pisania o piśmie oraz pisania w piśmie, którego wszystkie rozmaite przebiegi przechodzą w pewnych ściśle określonych punktach przez swego rodzaju rażący błąd ortograficzny, uchybienie wobec ścisłych zasad rządzących pisownią, zasady rządzącej zapisem i nadającej mu jego układność. To uchybienie wobec ortografii zawsze *de facto* lub *de iure* będzie można zatrzeć lub pomniejszyć jego znaczenie i uznać je – zależnie od przypadków, które za każdym razem mogą się stać przedmiotem analizy, tutaj jednak sprowadzają się do tego samego – za poważne, niestosowne lub w przypadku największej prostoduszności za zabawne. Gdyby nawet takie wykroczenie usiłowano pominąć milczeniem, samo zainteresowanie nim daje się od razu spostrzec, wskazać, jak gdyby zostało narzucone przez niemą ironię, nieuchwytnie słuchem uchybienie zawarte w tym przestawieniu liter. Zawsze będzie można zachować się tak, jak gdyby nie robiło to różnicy. Od razu muszę powiedzieć, że w moim dzisiejszym wystąpieniu będzie chodziło nie tyle o uzasadnienie tego niemego uchybienia ortografii, a tym mniej o usprawiedliwienie go, ile o spotęgowanie gry jego nacisku.

W zamian za to niech mi będzie wybaczone odwołanie, choćby tylko domyślne, do takiego czy innego tekstu, które odważyłem się opublikować. Chciałbym bowiem spróbować, w pewnej mierze i mimo że jest to – w zasadzie i w ostateczności – niemożliwe z powodów istotowych, połączyć w jedną *wiązkę* rozmaite wektory, które doprowadziły mnie czy raczej zmusiły do przyjęcia w postaci owego neografizmu czegoś, co tymczasowo nazwałbym słowem czy pojęciem *différance*, a co zresztą, jak zobaczymy, *à la lettre* nie jest ani słowem, ani pojęciem. Obstawę tutaj przy słowie *wiązka* z dwóch powodów. Z jednej strony nie chodzi – co również mógłbym uczynić – o opisanie pewnej historii, opowiedzenie o jej fazach, tekst za tekstem, kontekst za kontekstem, pokazując za każdym razem ekonomię narzucającą owo graficzne rozprzężenie, lecz o *ogólny system tej ekonomii*. Z drugiej zaś strony słowo *wiązka* wydaje się właściwsze dla podkreślenia, że proponowane połączenie ma strukturę splotu, plecionki, krzyżówki, rozdzielającej różne wątki i różne linie sensu – lub sił – a równocześnie w każdej chwili gotowej powiązać ze sobą nowe.

Przypominam zatem wstępnie, że ten dyskretny zabieg graficzny, którego nie dokonano z myślą głównie czy wyłącznie o zgorszeniu czytelnika lub gramatyka, został zamyślony w procesie pisania pewnego pytania dotyczącego pisma. Otóż okazuje się, powiedziałbym, faktycznie, że ta różnica graficzna (*a* w miejsce *e*), owa znamienna różnica między dwiema z pozoru wokalnymi notacjami, między dwiema samogłoskami jest czysto graficzna: daje się zapisać lub odczytać, ale nie daje się usłyszeć. Nie można jej usłyszeć, a jak za chwilę zobaczymy, wykracza ona również poza porządek pojmowania. Jawi się ona jako nieme znamię, milczący pomnik, powiedziałbym nawet, jak piramida, mając tu na myśli nie tylko formę tej litery – drukowanej jako duże „A”, jako majuskuła – lecz także ów tekst z *Encyklopedii* Hegla, w którym fizyczna powłoka znaku została przyrównana do piramidy egipskiej. Owo *a* z *différence* nie daje się więc słyszeć, jest nieme, tajemnicze i dyskretnie jak grobowiec: *oikesis*. Uprzedzając, zaznaczmy w ten sposób owo miejsce, zarazem rodzinną siedzibę i grobowiec tego, co własne, gdzie w postaci różnicy [différance] tworzy się

¹ J. Derrida, *La différance*, w: idem, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 1-30. Przekład Derridańskiej *différance* jako „różnicność” starałem się uzasadnić w pracy *Róż(ni(c)ość* będącej przedmową do: J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998 (przyp. tłum.).

ekonomia śmierci. Kamień ten – o ile tylko potrafi się odczytać jego legendę – niemalże zapowiada śmierć dynasty.

Grobowiec ten nie daje nawet pogłosu. W mej wypowiedzi, słowem dopiero co wymówionym na posiedzeniu Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego, w rzeczywistości nie mogę Państwu dać do zrozumienia, o jakiej *différence* mówię w chwili, gdy o niej mówię. O owej różnicy graficznej mogę mówić tylko pod tym warunkiem, że wypowiedź swą stale odnoszę do pisma i za każdym razem uściślam, że odsyłam do *différence* z *e* lub do *différance* z *a*. Nie ułatwi to nam dziś zadania i sprawi wiele kłopotu, i Państwu, i mnie, przynajmniej jeśli chcemy się rozumieć. W każdym razie objaśnienia ustne, które będę podawać – mówiąc: „z *e*”, albo: „z *a*” – odnosić się będą w sposób nieunikniony do *tekstu pisanego*, tekstu strzegącego mej wypowiedzi, tekstu, który trzymam przed sobą, który będę odczytywać i ku któremu będę próbował skierować spojrzenia i gesty Państwa. Nie będziemy mogli obejść się tutaj bez przejścia przez tekst pisany, bez podporządkowania się nieporządkowi, jaki się w nim wytwarza, i właśnie o to przede wszystkim mi chodzi.

Owo piramidalne milczenie różnicy graficznej między *e* i *a* może zapewne funkcjonować jedynie w systemie pisma fonetycznego oraz w obrębie języka i gramatyki historycznie związanej z pismem fonetycznym, podobnie jak z całą kulturą, która jest od niego nieodłączna. Powiedziałbym jednak, że właśnie to – owo milczenie funkcjonujące jedynie w ramach tak zwanego pisma fonetycznego – wskazuje lub przypomina w bardzo stosowny sposób, że wbrew pewnemu poważnemu przesądowi, pismo fonetyczne nie istnieje. Nie istnieje pismo czyste i ściśle fonetyczne. Tak zwane pismo fonetyczne może funkcjonować z zasady i *de iure* – a nie tylko z racji niedostatków empirycznych i technicznych – jedynie przy dopuszczeniu istnienia „znaków” niefonetycznych (znaki przestankowe, spacja itd.), do których, jak niebawem zobaczymy, badając ich strukturę i konieczność, pojęcie znaku z trudem daje się odnieść. Co więcej, gra różnic, będąca – o czym tylko przypomniał de Saussure – warunkiem możliwości i funkcjonowania wszelkiego znaku, sama jest grą milczenia. Niesłyszalna jest różnica między dwoma fonemami, która pozwala im istnieć i funkcjonować jako takim. To, co niesłyszalne, otwiera drogę rozumieniu obu danych fonemów, takich, jakie same się przedstawiają. Pismo czyste fonetyczne nie istnieje zatem dlatego, że nie istnieje czysto fonetyczna *phone*. Różnica, która wydobywa fonemy i pozwala je usłyszeć, sama we wszystkich znaczeniach tego słowa jest niesłyszalna.

Można by postawić zarzut, że z tych samych powodów również różnica graficzna pogrąży się w mroku, nigdy nie tworzy pełni jakiegoś uchwytnego zmysłowo terminu, lecz wysnuwa z siebie jakiś niewidzialny stosunek, zarysowuje niewidoczny związek między dwoma obrazami. Zapewne. A jeśli z tego punktu widzenia różnica między *e* i *a* zaznaczona w *différ()nce* wymyka się wzrokowi i słuchowi, to fakt ten być może fortunnie sugeruje, że w tym miejscu należy się odwołać do pewnego porządku nie należącego już do zmysłowości. Tym bardziej jednak nie do inteligibilności, nie do pewnej idealności, nieprzypadkowo związanej z obiektywnością samego *theorein* czy intelektu; w tym miejscu należy się odwołać do takiego zatem porządku, który nie dopuszcza fundamentalnego dla filozofii przeciwieństwa między tym, co zmysłowe, a tym, co inteligibilne. Porządek, który nie dopuszcza tego przeciwieństwa, a nie dopuszcza dlatego, że sam je w sobie zawiera, zapowiada się w ruchu *différance* (z *a*), zachodzącym między dwiema różnicami czy też dwiema literami, *différance* nie należącej ani do głosu, ani do pisma w sensie potocznym, a występującej – tak jak ta osobliwa przestrzeń, w której będziemy przebywać około godziny – między mową a pismem, w oderwaniu od tej cichej zażyłości, która nas z nimi łączy, utwierdzając nas czasem w złudzeniu, że są to dwie różne rzeczy.

Jak zacząć mówić o *a* z *différance*? To oczywiście, że różnicą [*différance*] nie może zostać *wyłożona*. Można wyłożyć jedynie to, co w pewnej chwili może stać się *obecne*, jawne, co może się ukazać, uobecnić jako coś obecnego, jako byt obecny w swej prawdzie, w

prawdzie czegoś obecnego lub w obecności czegoś obecnego. Otóż jeśli różnicomość jest [przekreślone] („jest” [przekreślone] także przekreślam) czymś, co umożliwi uobecnianie się bytu obecnego, sama jako taka nigdy się nie uobecnia. Nie objawia się nigdy jako obecna. Nikomu. Powściągliwa i nie wystawiająca się na pokaz, dokładnie w tym punkcie i zgodnie ze swoimi prawidłami przekracza porządek prawdy, nie skrywając się przy tym – jak gdyby była czymś, jakimś tajemniczym bytem – w tajnikach niewiedzy lub w jakiejś wyrwie, której obrzeża można by określić (na przykładu w topologii kastracji). Wszelkie wystawienie jej na pokaz naraziłoby ją na zniknięcie jako zanik. Narażona byłaby na ukazanie się jako zniknięcie.

Toteż wszelkie obejścia, okresy, składnia, do których często będę musiał się odwoływać, przypominają będą, niekiedy do złudzenia, teologię negatywną. Należy już tylko podkreślić, że różnicomość *nie jest*, nie istnieje, nie jest żadnym bytem obecnym (*on*); będziemy musieli również określić to wszystko, *czym* ona *nie jest*, czyli *wszystko*; a zatem, że nie ma istnienia, ani istoty. Nie zalicza się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych. Owe znamiona różnicomości nie mają jednak w sobie nic teologicznego, nic z najbardziej nawet negatywnego porządku teologii negatywnej, skoro, jak wiadomo, zadaniem tej ostatniej było zawsze ukazywanie jakiejś nadistotowości sytuującej się ponad skończonymi kategoriami istoty i istnienia, a więc obecności, skoro sama zawsze pierwsza przypominała, że Bogu odmawia się predykatu istnienia tylko po to, aby przyznać mu inny sposób istnienia, wyższy, niepojęty, niewypowiedziany. Nie o to tutaj chodzi – o czym będzie się można stopniowo przekonać. Różnicomość [*différance*] nie tylko nie daje się sprowadzić do jakiegokolwiek ontologii lub teologii, jednym słowem, onto-teologii, ale otwierając przestrzeń, w której onto-teologia – filozofia – tworzy swój system i swą historię, zawiera ją w sobie, wpisuje i bezpowrotnie ją przekracza.

Z tego samego powodu nie wiem, od czego *zacząć* kreślenie wiązki czy grafiku różnicomości [*différance*]. Tym bowiem, co podaje się tutaj w wątpliwość, jest wymóg prawomocnego początku, absolutnego punktu wyjścia, zasadniczej odpowiedzialności. Problematyka pisma rozpoczyna się od zakwestionowania wartości *arche*. To, co tutaj proponuję, nie będzie się więc rozwijać jak zwykły wywód filozoficzny, wychodzący od jakiejś zasady, postulatów, aksjomatów czy definicji i rozwijający się zgodnie z linearną dyskursywnością jakiegoś porządku racji. Na szlaku *différance* wszystko jest kwestią strategii i przygody. Strategii, ponieważ żadna prawda transcendentna i obecna poza obszarem pisma nie może w sposób teologiczny rządzić całością obszaru. Przygody, ponieważ strategia ta nie jest zwykłą strategią w sensie, w jakim się mówi, że strategia nadaje kierunek taktyce w zależności od ostatecznego celu, od owego *telos* czy zadania polegającego na opanowaniu, zdobyciu i ostatecznym zawładnięciu jakimś ruchem lub obszarem. Ostatecznie jest to strategia bez ostatecznego celu i można by ją nazwać ślepą taktyką, empirycznym błędzeniem, gdyby empiryzm nie nabierał pełnego sensu w opozycji do filozoficznej odpowiedzialności. Jeśli przy wytyczaniu *différance* zachodzi pewne błędzenie, to jednak nie trzyma się ono ani linii filozoficzno-logicznego wywodu, ani linii jego symetrycznej i współzależnej odwrotności, wywodu empiryczno-logicznego. Pojęcie *gry* sytuuje się poza tym przeciwieństwem, wyrażając – zarówno przed wszelką filozofią, jak po niej – jedność przypadku i konieczności znamiennej dla rachunku, który nie ma końca.

Toteż, jeśli Państwo pozwolą, zgodnie z mą decyzją i regułą gry, odwróćę zagadnienie i wprowadzenie do myślenia *différance* zaczniemy od wątku strategii i wojennych podstępów. Tym wyłącznie strategicznym uzasadnieniem chcę podkreślić, że tematyka *différance* może i będzie musiała zostać kiedyś podjęta oraz pozwoli, jeśli nie zastąpić się, to przynajmniej włączyć do szeregu ogniów, których łańcuchem nigdy naprawdę nie będzie władać. Dzięki czemu, powtórzmy raz jeszcze, nie ma ona charakteru teologicznego.

Powiedziałbym więc najpierw, że różnicność nie będąca ani słowem, ani pojęciem wydała mi się strategicznie najważniejsza do tego, aby pomyśleć, jeśli nie opanować – myślenie byłoby tutaj czymś, co znajduje się w pewnym koniecznym związku ze strukturalnymi granicami panowania – coś najbardziej nieredukowalnego w naszej „epoce”. Zgodnie ze strategią rozpoczynam więc od miejsca i czasu, w którym właśnie „my” się znajdujemy, chociaż tego punktu wyjścia nie da się w ostatecznej instancji uzasadnić i jedynie na podstawie *différance* oraz jej „historii” możemy mniemać, że wiemy, kim i gdzie jako „my” jesteśmy oraz czym mogłyby być granice jakiejś „epoki”.

Chociaż „różnicność” [*différance*] nie jest ani słowem, ani pojęciem, pokażemy się jednak o dokonanie łatwej i przybliżonej analizy semantycznej, która ukaże nam stawkę tej gry.

Wiadomo, że czasownik *différer* (łac. *differre*) ma dwa wyraźnie odrębne znaczenia; na przykład w *Słowniku* Littrého stanowi on przedmiot dwóch osobnych haseł. W tym sensie łacińskie *differre* nie jest zwykłym tłumaczeniem greckiego *diapherein*, i fakt ten nie jest dla nas bez znaczenia, łączy bowiem te rozważania z pewnym szczególnym językiem, i to z językiem uchodzącym za mniej filozoficzny, mniej pierwotny z punktu widzenia filozofii niż greka. Rozkład znaczeń greckiego *diapherein* nie zawiera bowiem jednego z dwóch składników łacińskiego *differre*, a mianowicie czynności odkładania na później, brania w rachubę, brania w rachubę czasu i działania pewnych sił w ramach czynności implikującej rachunek ekonomiczny, nadłożenie drogi, odroczenie, opóźnienie, zapas, przedstawienie, czyli wszystkie takie pojęcia, które mogę tutaj streścić jednym słowem, jakim nigdy się nie posłużyłem, ale można by je wpisać w ten łańcuch: *odwlekanie*. W tym sensie *différer* znaczy odwlekać, odsyłać świadomie lub nieświadomie do czasowego i czasującego pośrednictwa pewnego nadłożenia drogi, zawieszającego spełnienie „pragnienia” lub wypełnienie „woli”, czyniąc to tak, że uchyla lub osłabia jego skutek. Dalej zobaczymy, w jakim aspekcie to odwlekanie jest zarazem czasowaniem i rozprzestrzenianiem – uczasowaniem przestrzeni i uprzestrzenieniem czasu – „źródłową konstytucją” czasu i przestrzeni, jak określiłaby to metafizyka lub fenomenologia transcendentalna w języku, który podlega tutaj krytyce i jest nie na miejscu.

Drugie znaczenie czasownika *différer* jest najbardziej potoczne i rozpoznawalne: nie być identycznym, być innym, być do odróżnienia itd. Co zaś do słowa *differen(t)(d)s*, które można pisać dowolnie z *t* lub *d* na końcu, w zależności od tego, czy chodzi o inność polegającą na odrębności czy na niechęci i sprzeczce, między odrębnymi elementami musi się wytworzyć – w sposób aktywny, dynamiczny i przy swego rodzaju upartym powtarzaniu – przerwa, odstęp, *rozsunięcie*.

Otóż słowo *différence* (z *e*) nigdy nie mogło odsyłać ani do *différer* jako odwlekania, ani do *différend* jako *polemos*. Tę właśnie utratę sensu miałyby kompensować – w sposób ekonomiczny – słowo *différance* (z *a*). Może ono odsyłać jednocześnie do całej konfiguracji znaczeń, jest bezpośrednio i w sposób nieredukowalny polisemiczne, co nie będzie obojętne dla ekonomii wywodu, który staram się prowadzić. Odsyła do tej konfiguracji nie tylko – w sposób najbardziej oczywisty, jak wszelkie znaczenie – dzięki wypowiedzi lub kontekstowi interpretacyjnemu, ale także niejako dzięki sobie samemu, czy przynajmniej w większym stopniu dzięki sobie niż jakiegokolwiek inne słowo, ponieważ samo *a* pochodzi bezpośrednio od imiesłowu terażniejszego (*différant*) i zbliża nas do trwającej czynności *différer*, zanim jeszcze wytworzy skutek w postaci *différent* lub różnicy *différence* (z *e*). W ramach pojęciowości, zgodnie zresztą z klasycznymi wymogami, można by powiedzieć, że „*différance*” oznacza przyczynowość konstytutywną, wytwórczą i źródłową, proces rozszczepiania i podziału, którego wytworami lub ukonstytuowanymi skutkami byłiby różni [*différents*] lub różnice [*différences*]. Ale „*différance*” (z *a*), zbliżając nas do bezokolicznikowego, aktywnego rdzenia *différer*, neutralizuje to, co bezokolicznik denotuje

jako po prostu aktywne, podobnie jak „*mouvance*” nie oznacza w naszym języku zwykłego faktu poruszania, poruszania się lub bycia poruszonym. Rezonans nie bardziej jest aktem rezonowania. Musimy zatem przemyśleć to, że w naszym języku końcówka *-ance* pozostaje w zawieszeniu między stroną czynną a bierną. Zobaczymy za chwilę, dlaczego to, co daje się oznaczyć przez „*différance*”, nie jest ani po prostu czynne, ani po prostu bierne, a raczej zapowiada lub przywołuje coś takiego, jak strona pośrednia, wyraża czynność, która nie jest czynnością, która nie daje się pomyśleć ani jako doznanie, ani jako działanie podmiotu na przedmiot, ani od strony sprawcy, ani od strony odbiorcy, czy to wychodząc od któregośkolwiek z tych *członów*, czy też do niego dochodząc. Otóż, strona pośrednia, pewna nieprzechodniość jest być może tym, co filozofia – ustanawiając się pod tym naciskiem – zaczęła dzielić na stronę czynną i stronę bierną.

Różnicę [*différance*] jako zwłoka, różnicę [*différance*] jako rozsuniecie. W jaki sposób jedno łączy się z drugim?

Ponieważ znaleźliśmy się w tym punkcie, zacznijmy od problematyki znaku i pisma. Znak, jak się potocznie mówi, zajmuje miejsce samej rzeczy, rzeczy obecnej, przy czym „rzecz” dotyczy tutaj zarówno sensu, jak i desygnatu. Znak reprezentuje coś obecnego pod jego nieobecność. Zastępuje to. Kiedy nie możemy wziąć lub pokazać rzeczy, powiedzmy raczej czegoś obecnego, bytu obecnego, kiedy to, co obecne, nie uobecnia się, oznaczamy to, nadkładamy drogi, przechodząc przez znak. Odbieramy lub dajemy znak. Czynimy znak. Znak byłby więc odroczonej obecnością. Bez względu na to, czy chodzi o znak słowny, czy pisany, znak monetarny, zastępstwo wyborcze lub przedstawicielstwo polityczne, obieg znaków odracza chwilę, w której moglibyśmy napotkać rzecz samą, zawładnąć nią, wykorzystać ją lub utracić, dotknąć jej, zobaczyć, mieć ją w obecnej naoczności. Tym, co tutaj opisuję – przez przywołanie banalnych jego cech – chcąc zdefiniować znaczenie jako różnicę [*différance*] odwołującą, jest klasycznie określona struktura znaku: zakłada ona, że znak odraczający obecność można pomyśleć tylko *na podstawie* obecności, którą on odwołuje, i *przez wzgląd na* odroczonej obecność, którą próbuje się odzyskać. Zgodnie z tą klasyczną semiologią zastąpienie samej rzeczy znakiem jest zarazem *wtórne* i *doraźne*: wtórne wobec pierwotnej, zagubionej obecności, od której znak jest pochodny; doraźne w obliczu owej ostatecznej, brakującej obecności, której znak pośredniczy.

Chcąc podać w wątpliwość ów charakter doraźnego i wtórnego zastępstwa, można byłoby zapewne dostrzec coś jak źródłowa różnicę [*différance*], ale nie można byłoby już jej nawet nazwać źródłową czy końcową, gdyż wartości związane ze źródłem, z *archia*, z *telos*, z *eschaton* itd. zawsze denotowały obecność: *ousia*, *parousia* itd. Zakwestionowanie wtórnego i doraźnego charakteru znaku, przeciwstawienie mu „źródłowej” różnicy [*différance*] pociągnęłoby za sobą takie oto następstwa:

1. nie można byłoby już obejmować *différance* pojęciem „znaku”, który zawsze oznaczał przedstawienie jakiejś obecności i ukonstytuował się w ramach systemu (myślowego lub językowego) ukształtowanego na podstawie obecności i ze względu na nią;

2. kwestionuje się przez to autorytet obecności lub zwykłego jej symetrycznego przeciwieństwa, nieobecności czy braku. Tym samym pyta się o granicę, która nas zawsze zmuszała, która nadal nas zmusza – nas, ludzi pewnego języka i pewnego systemu myślenia – do ujmowania sensu bycia w ogóle jako obecności lub nieobecności, w kategoriach bytu lub bytowości (*ousia*). Widać już, że pytanie, do którego w ten sposób dochodzimy, jest, powiedzmy, typu heideggerowskiego, a różnicę, jak się *wydaje*, prowadzi nas do różnicy ontyczno-ontologicznej. Odniesienie to pozwolę sobie jednak odłożyć na później. Podkreślę tylko, że między różnicą jako odwołaniem-czasowaniem, której nie da się już pomyśleć w horyzoncie obecności, a tym, co mówi Heidegger w *Byciu i czasie* o czasowaniu jako transcendentalnym horyzoncie pytania o bycie, które należy uwolnić od tradycyjnej i

metafizycznej dominacji obecności i terażniejszości, istnieje ściśle powiązanie, nawet jeśli nie jest wyczerpujące i bezwarunkowo konieczne.

Pozostajmy jednak najpierw przy problematyce semiologicznej, aby zobaczyć, w jaki sposób łączą się w jej obrębie różnicowość jako zwłoka i różnicowość jako rozsuniecie. Większość badań semiologicznych czy językoznawczych, które rządzą dzisiaj myśleniem czy to dzięki swym wynikom, czy to jako uznany wszędzie regulatywny wzorzec, odsyła w genealogii, słusznie lub niesłusznie, do de Saussure'a jako do wspólnego wszystkim nauczyciela. Otóż de Saussure jest przede wszystkim tym, kto *arbitralny i dystynktywny charakter znaku* umieścił u podstaw semiologii ogólnej, w szczególności zaś językoznawstwa. Oba motywy – arbitralność i dystynktywność – są jego zdaniem, jak wiadomo, nierozłączne. Arbitralność może istnieć tylko dlatego, że system znaków konstytuują różnice, nie zaś składniki pozytywne. Elementy znaczeniowe funkcjonują nie mocą sił skupionych w rdzeniach, lecz dzięki siatce opozycji, które je wyodrębniają i wzajem do siebie odnoszą. „Dowolny i różnicujący – mówi de Saussure – są to własności współzależne” (*Kurs*, s. 126)².

Otóż ta zasada różnicy jako warunku znaczenia odnosi się do *całości znaku*, czyli zarazem do elementu znaczonego i znaczącego. Element znaczący to pojęcie, sens idealny, element znaczący jest zaś tym, co de Saussure nazywa „obrazem”, „psychicznym odbiciem” (*Kurs*, s. 78) zjawiska materialnego, fizycznego, na przykład akustycznego. Nie będziemy się tutaj zajmować wszystkimi problemami, jakie stawiają te definicje. Zacytuujemy tylko interesujący nas fragment dzieła de Saussure'a: „Jeśli część pojęciowa wartości składa się wyłącznie ze związków i różnic z innymi składnikami języka, to to samo można powiedzieć o jej części materialnej... Wszystko, co zostało powiedziane, sprowadza się do tego, że w języku istnieją tylko różnice. Co więcej: różnica na ogół zakłada istnienie składników pozytywnych, między którymi jest ustalana, ale w języku istnieją tylko różnice bez składników pozytywnych. Czy weźmiemy element znaczący czy znaczący, język nie zawiera ani wyobrażeń, ani dźwięków, które istniałyby przed systemem językowym, lecz tylko różnice pojęciowe i różnice dźwiękowe wypływające z tego systemu. To, co znajduje się w znaku z wyobrażenia lub materiału dźwiękowego, ma mniejsze znaczenie niż to, co się znajduje wokół niego w innych znakach” (*Kurs*, s. 128).

Wyciągniemy stąd pierwszy wniosek, że pojęcie znaczone nigdy nie jest obecne samo w sobie, obecnością wystarczającą, która odsyłałaby tylko do samej siebie. Wszelkie pojęcie *de iure* i zasadniczo wpisane jest w pewien łańcuch lub system, w ramach którego odsyła do innego, do innych pojęć w systematycznej grze różnic. Taka gra, różnicowość [*différance*] nie jest już wówczas po prostu pojęciem, lecz możliwością pojęciowości, możliwością procesu i systemu pojęciowego w ogóle. Z tego samego względu różnicowość, która nie jest pojęciem, nie jest też zwykłym słowem, czyli czymś, co przedstawiamy sobie jako cichą i obecną, odnoszącą się do samej siebie jedność pojęcia i fonii. Zobaczymy dalej, jak się to odnosi do słowa w ogóle.

Różnica, o której mówi de Saussure, nie jest więc sama ani pojęciem, ani słowem takim jak inne. To samo *a fortiori* można powiedzieć o różnicowości. I w ten sposób dochodzimy do rozwikłania ich wzajemnego stosunku.

W języku, w *systemie* językowym istnieją tylko różnice. Można więc dokonać zabiegu taksonomicznego i sporządzić ich systematyczny, statystyczny i klasyfikujący spis. Z jednej strony różnice te *grają*: w języku, a także w mowie jednostkowej oraz w wymianie zachodzącej między językiem a mową jednostkową. Z drugiej zaś strony różnice te są również pewnymi *skutkami*. Nie spadły przecież gotowe z nieba; nie są zapisane w jakimś *topos noetos* ani z góry przepisane w materii mózgowej. Gdyby słowo „historia” nie

² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961; oznaczamy bezpośrednio w tekście jako *Kurs* (przyp. tłum.).

zawierało w sobie motywu ostatecznego stłumienia różnicy, to można by powiedzieć, że tylko różnice mogą być od razu i na wskroś „historyczne”.

To, co pisze się „różnicą” [*différance*], będzie więc ruchem gry, która „wytwarza” – za pośrednictwem czegoś, co nie jest po prostu działaniem – owe różnice, owe skutki różnicy. Nie znaczy to, by różnica, która wytwarza różnice, poprzedzała je w jakiejś prostej, nie zmodyfikowanej w sobie, niezróżnicowanej obecności. Różnica jest niepełnym, nieprostym „źródłem”, źródłem ustrukturuowanym i różniącym różnice. Nazwa „źródło” do niej zatem nie pasuje.

Skoro język, który, jak mówi de Saussure, jest klasyfikacją, nie spadł z nieba, to różnice zostały wytworzone, są one wytworzonymi skutkami, takimi jednak, których przyczyną nie jest jakiś podmiot lub substancja, jakaś rzecz w ogóle, jakiś byt obecny w jakimś miejscu i wymykający się grze różnicy. Gdyby taka obecność w najbardziej w świecie klasycznym sensie była zakładana w pojęciu przyczyny w ogóle, to należałoby mówić o skutku bez przyczyny, co szybko doprowadziłoby do zaprzestania mówienia o skutku. Próbowałem wskazać kierunek wyjścia poza mury tego schematu poprzez „śląd”, który w tym samym stopniu nie jest skutkiem, w jakim nie ma przyczyny, lecz sam w sobie nie wystarcza, aby dokonać – poza tekstem – koniecznego wykroczenia.

Ponieważ nie ma obecności przed różnicą semiologiczną oraz poza nią, do pojęcia znaku w ogóle można odnieść to, co de Saussure pisze o języku: „Język jest konieczny, by mowa jednostkowa mogła być rozumiana i wywołała wszystkie swe skutki, lecz mowa jednostkowa jest konieczna, by język mógł się ustalić; historycznie, pierwszy jest zawsze fakt mowy jednostkowej” (*Kurs*, s. 34).

Pozostając przy schemacie, jeśli nie przy treści wymogów sformułowanych przez de Saussure’a, przez różnicą [*différance*] oznaczać będziemy ruch, zgodnie z którym język czy też wszelki kod, wszelki system odniesień w ogóle konstytuuje się „historycznie” jako tkanka różnic. Wyrażenia „konstruuje się”, „wytwarza się”, „tworzy się”, „ruch”, „historycznie” itd. należy jednak rozumieć niezależnie od języka metafizyki, w którym tkwią wraz ze wszystkimi swymi implikacjami. Należałoby pokazać, dlaczego pojęcie *wytwórczości*, podobnie jak pojęcie konstytuowania i historii, są z tego punktu widzenia współzależne z tym, o czym tutaj mowa, ale zaprowadziłoby to mnie dzisiaj zbyt daleko – ku teorii przedstawienia „kręgu”, w którym, jak się wydaje, jesteśmy zamknięci – i dlatego posługuję się nimi tutaj, podobnie jak wieloma innymi pojęciami, wyłącznie ze względów strategicznych i aby zapoczątkować dekonstrukcję ich systemu w najważniejszym aktualnie punkcie. W każdym razie dzięki kręgowi, w którym, jak się wydaje, tkwimy, będzie można zrozumieć, że różnica, która się tutaj tak pisze, nie bardziej jest statyczna niż genetyczna, nie bardziej strukturalna niż historyczna. Ani nie mniej. A jeśli ktoś zechce stawiać zarzuty, wychodząc od jednego z najstarszych metafizycznych przeciwieństw, na przykład przeciwstawiając jakiś generatywny punkt widzenia strukturalno-taksonomicznemu lub na odwrót, to znaczy, że nie umie czytać niczego, a przede wszystkim tego, co uchybia tutaj etyce ortograficznej. Co zaś się tyczy różnicy [*différance*], przeciwieństwa te w stosunku do niej w najmniejszym stopniu nie są zasadne, co z pewnością myślenie o niej czyni rzeczą trudną i niezbyt wygodną.

Jeśli zastanowić się z kolei nad łańcuchem, w którym „różnica” ulega w zależności od kontekstu pewnym niesynonimicznym podstawieniom, to dlaczego mielibyśmy się odwoływać do pojęcia „zapasu”, „prapisma”, „praśladu”, „rozsunięcia” lub do „uzupełnienia”, „*pharmakon*”, a ponadto do hymenu, marginesu-marki-marchii itd?

Zacznijmy raz jeszcze. Różnica jest czymś, co sprawia, że ruch znaczenia jest możliwy tylko wówczas, gdy każdy element zwany „obecnym”, ukazujący się na scenie obecności, odnosi się do czegoś innego niż on sam, zachowując w sobie znamię elementu przeszłego i pozwalając, by odcisnęło się już na nim znamię jakiegoś elementu przyszłego, przy czym ślad odnosi się w nie mniejszym stopniu do tego, co nazywamy przyszłością, niż

do tego, co nazywamy przeszłością, ustanawiając to, co nazywamy terażniejszością przez sam stosunek do tego, co nią nie jest, nie jest w sposób absolutny, czyli nie jest przyszłością lub przeszłością ujętymi jako przekształcona terażniejszość. Aby terażniejszość mogła być sobą, od tego, co nią nie jest, musi ją oddzielać jakiś odstęp, ale ten odstęp, który ją ustanawia jako terażniejszość, musi również ją dzielić, a w ten sposób wraz z nią rozdzielać wszystko, co można pomyśleć na jej podstawie, to znaczy wszelki byt, mówiąc zaś naszym językiem metafizycznym, zwłaszcza substancję lub podmiot. Ten ustanawiający się, dzielący się dynamicznie odstęp jest czymś, co można nazwać *rozsunięciem*, przestrzennym stawaniem się czasu lub czasowym stawaniem się przestrzeni (*odwleczeniem*). I właśnie tę konstytucję terażniejszości jako „źródłowej” i bezwarunkowo nieprostej, a więc – *sensu stricto* – nieźródłowej syntezy znamion, śladów retencyjnych i protencyjnych (by przez analogię odwołać się chwilowo do fenomenologicznego i transcendentalnego języka, który za chwilę okaże się nieadekwatny) proponuję nazwać prapismem, praśladem lub różnicnością [*différance*]. Ta ostatnia (jest) (zarazem) rozsunięciem (i) odwleczeniem.

Czy tego (aktywnego) ruchu (wytwarzania) różnicności [*différance*] pozbawionej źródła nie można nazwać zwyczajnie i bez neografizmu *różnicowaniem*? Poza wieloma innymi niejasnościami słowo to przywodziłoby na myśl jakąś organiczną, źródłową i jednorodną całość, która ewentualnie ulegałaby podziałowi i dla której różnica byłaby jakimś zdarzeniem. A przede wszystkim słowo to, utworzone od czasownika *différencier*, utraciłby ekonomiczne znaczenie bezokolicznika *différer*, nadłożenia drogi, odstępu w czasie. Przy okazji, jedna uwaga. Zawdzięczam ją niedawnej lekturze tekstu Koyrégo *Hegel à Iéna*, zamieszczonego w 1934 roku w „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” (przedrukowanego następnie w jego *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré cytuje w nim obszernie fragmenty *Logiki* jenańskiej³ po niemiecku i proponuje ich przekład. Otóż w tekście Hegla dwukrotnie natrafia on na wyrażenie *differente Beziehung*. To pierwsze słowo o rdzeniu łacińskim (*different*) rzadko występuje w języku niemieckim, a także, jak sądzę, u Hegla, który mówi raczej *verschieden*, *ungleich*, a różnicę nazywa *Unterschied*, odmienność jakościową zaś *Verschiedenheit*. Natomiast w *Logice* jenańskiej posługuje się słowem *different* wówczas, gdy chodzi o czas i terażniejszość. Zanim przejdziemy do pewnej cennej uwagi Koyrégo, oto kilka zdań Hegla w jego przekładzie: „Nieskończoność w tej prostocie, jako moment przeciwstawny temu, co równe sobie, jest czymś negatywnym, a w swych momentach, o ile uobecnia [sobie] i w sobie samej całość, [jest] czynnikiem wyłączającym w ogóle, punktem lub granicą; ale w tym samym [akcie] zaprzeczania odnosi się ona bezpośrednio do tego, co inne, i neguje siebie samą. Granica lub moment *terażniejszości* (*der Gegen-wart*), absolutne «to oto» czasu, czyli «teraz», cechuje się absolutną negatywną prostotą, która absolutnie wyklucza z siebie wszelką wielość, i przez to samo jest czymś absolutnie zdeterminowanym; nie [jest] jakąś całością lub jakimś *quantum*, które rozpościerałoby się w sobie [i] które zawierałoby również w sobie pewien moment niezdeterminowany, a więc coś różnego, co będąc w sobie obojętne (*gleichgültig*) lub zewnętrzne, odnosiłoby się do czegoś innego (*auf ein anderes bezöge*), lecz jest to stosunek absolutnie różny od prostego (*sondern es ist absolut differente Beziehung*)” (*Études*, s. 167-168)⁴. Koyré dorzuca bardzo ciekawy przypis: „Stosunek różny: *differente Beziehung*. Można by powiedzieć: stosunek różnicujący” (*Études*, s. 168). Na następnej stronie w innym

³ Mianem *Jenenser Logik* określane są jenańskiej wykładu Hegla z roku 1802 (opublikowane po raz pierwszy w roku 1915 przez Ehrenberga i Linka, a dziesięć lat później przez G. Lassona), których kontynuację stanowi *Encyklopedia nauk filozoficznych* (przyp. tłum.).

⁴ G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, w: idem, *Sämtliche Werke*, vol. XVIII, Hrg. von G. Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1925, s. 202; cyt. za: A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971 (wyd. I, A. Colin, 1961); oznaczamy bezpośrednio w tekście jako *Études* (przyp. tłum.).

fragmencie tekstu Hegla można przeczytać: „*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*” („Stosunek ten jest terażniejszością jako stosunek różny”). Inny przypis Kozyrégo: „Termin różny wzięty jest tutaj w sensie aktywnym” (*Études*, s. 169).

Pisanie „*différant*” lub „*différance*” (z *a*) mogłoby już wtedy wykazać swą użyteczność, umożliwiając bez żadnych dodatkowych przypisów czy uściśleń przekład tekstu Hegla w tym szczególnym punkcie, który dla jego wywodów jest absolutnie rozstrzygający. A przekład ten byłby tym, czym przekład zawsze być powinien – przekształceniem jednego języka na drugi. Oczywiście, uważam, że słowo „*différance*” mogłoby być użyteczne również w innych przypadkach: przede wszystkim dlatego, że znamionuje nie tylko aktywność „źródłowej” różnicy, ale również czasujące nadłożenie drogi *différer*; przede wszystkim zaś dlatego, że tak pisana *différance*, mimo bardzo głębokiej zbieżności z Heglowskim wywodem, takim jak powinien być odczytany, może w pewnym momencie nie zerwać z nim, co nie miałoby żadnego sensu ani szansy, ale dokonać w nim swego rodzaju minimalnego i zarazem radykalnego przesunięcia, którego przestrzeń starałem się wskazać gdzie indziej i o którym trudno byłoby mi tutaj mówić w dużym skrócie.

Różnice są więc „wytwarzane” – różnione – przez różnicę [*différance*]. Ale *czym jest to*, co różni, czy też *kto różni*? Innymi słowy, *czym jest różnicą*? To pytanie prowadzi nas do innego miejsca i innych zasobów tej problematyki.

Czym jest to, co różni? Kto różni? Czym jest różnicą?

Gdybyśmy spróbowali odpowiedzieć na te pytania, nie zbadawszy ich uprzednio jako pytań, nie odwróciwszy ich i nie odniósłszy się podejrzliwie do ich formy, dotykając tego, co wydaje się w nich najbardziej naturalne i konieczne, cofnęlibyśmy się poza to, co już zostało ujawnione. Istotnie, gdybyśmy przyjęli formę pytania, jego sens i składnię („co”, „kto”, „co to jest”...), musielibyśmy uznać, że różnicą jest wywodzona, wydobywana na jaw, opanowywana i rządzona dzięki odniesieniu jej do jakiegoś bytu obecnego, który może być czymś, jakąś formą, jakimś stanem, jakąś mocą tkwiącą w świecie, czymś, czemu można nadać najróżniejsze nazwy, *czymś* lub bytem obecnym ujętym jako *podmiot*, jako *ktoś*. Zwłaszcza w tym ostatnim przypadku uznałibyśmy milcząco, że ów byt obecny, na przykład jako byt obecny dla siebie, jako świadomość, ulegałby ewentualnie zróżnieniu [*différer*]: bądź po to, by odroczyć i odwieść spełnienie „potrzeby” lub „pragnienia”, bądź po to, by się odróżnić od siebie. W żadnym jednak z tych przypadków taki byt obecny nie byłby „ukonstytuowany” przez tę różnicą.

Otóż, jeśli raz jeszcze odwołamy się do różnicy semiologicznej, to o czym przede wszystkim każe nam pamiętać de Saussure? O tym, że „język [polegający wyłącznie na różnicach] nie jest funkcją osoby mówiącej” (*Kurs*, s. 29). Wynika z tego, że podmiot (tożsamość ze sobą albo świadomość takiej tożsamości, samoświadomość) jest wpisany w język, jest „funkcją” języka i staje się podmiotem *mówiącym* jedynie wówczas, gdy podporządkowuje własną mowę – nawet w tak zwanej „twórczości”, nawet w tak zwanej „transgresji” – systemowi przepisów językowych jako systemowi różnic, a przynajmniej ogólnemu prawu różnicowości [*différance*], stosownie do zasady języka, o którym de Saussure mówi, że jest to „mowa minus mowa jednostkowa”. „Język jest konieczny, by mowa jednostkowa była zrozumiała i mogła wytworzyć wszystkie swoje skutki” (*Kurs*, s. 87).

Jeśli opozycję *parole* i *langue* przyjmujemy hipotetycznie za absolutnie ścisłą, różnicą będzie nie tylko grą różnic w języku, ale też stosunkiem mowy jednostkowej do języka, drogą, jakiej muszę nadłożyć, aby mówić, niemy dowodem, jaki muszę dać i który zachowuje swą ważność również w semiologii ogólnej, regulując wszelkie odniesienia użycia do schematu, przekazu do kodu itd. (Próbowałem zasugerować gdzie indziej, że owa różnicą tkwiąca w języku oraz w stosunku mowy jednostkowej do języka wyklucza zasadniczy rozdział, jaki de Saussure pragnął – na innym poziomie swoich wywodów – zgodnie z tradycją zaznaczyć między mową a pismem. Skoro użycie języka lub kodu zakłada

grę form bez określonej i niezmiennej substancji, a także w praktyce tej gry retencję i protencję różnic, rozsunięcie i odwleczenie, grę śladów, musi to być niejako pismo *avant la lettre*, jakieś prapismo pozbawione obecnego źródła, archii. Stąd bierze się zdecydowane przekreślenie archii oraz przekształcenie semiologii ogólnej w gramatologię, która pracy krytycznej poddaje to wszystko, co w semiologii, a nawet w jej matrycowym pojęciu – znaku – zachowuje metafizyczne założenia, nie dające się pogodzić z wątkiem różnicowości.)

Można by się tutaj pokusić o sformułowanie pewnego zarzutu: oczywiście, podmiot staje się podmiotem *mówiącym* tylko wówczas, gdy wchodzi w stosunki z systemem różnic językowych, a także staje się podmiotem *znaczącym* (w ogólności, dzięki mowie i innemu znakowi) tylko wówczas, gdy wpisuje się w system różnic. W tym sensie, rzecz jasna, podmiot mówiący lub znaczący nie byłby obecny dla siebie jako mówiący lub znaczący, gdyby nie gra różnicowości językowej lub semiologicznej. Czy jednak pewnej obecności oraz pewnej obecności dla siebie właściwej podmiotowi, obecności dla siebie podmiotu w ramach milczącej i intuicyjnej świadomości nie można pojąć przed jego mową lub jego znakiem?

Pytanie to zakłada więc, że coś takiego jak świadomość jest możliwe przed znakiem i poza znakiem, poza wszelkim śladem i wszelką różnicnością. A również to, że świadomość może sama skupić się w swej obecności, zanim rozrzuci swe znaki w przestrzeni i w świecie. Otóż, co to jest świadomość? Co znaczy „świadomość”? Najczęściej daje się ona pomyśleć, wraz ze wszystkimi jej odmianami związanymi z jej postacią „chęci powiedzenia”⁵ [*vouloir-dire*] tylko jako obecność dla siebie, jako właściwe obecności postrzeganie siebie. A to, co odnosi się do świadomości, odnosi się tutaj do tak zwanego podmiotowego istnienia w ogóle. Podobnie jak kategorii podmiotu nie można i nigdy nie było można pomyśleć bez odniesienia do obecności jako *hypokeimenon* lub *ousia* itd., tak też podmiot jako świadomość nigdy nie mógł się objawić w inny sposób niż jako obecność dla siebie. Uprzywilejowanie świadomości oznacza więc uprzywilejowanie obecności, i nawet jeśli transcendentálną czasowość świadomości opisuje się w sposób tak głęboki, jak to czyni Husserl, to właśnie „żywej obecności” przypisana zostaje zdolność syntezy i bezustannego gromadzenia śladów.

To uprzywilejowanie stanowi metafizyczny eter, żywioł naszego myślenia, jakie zostało ujęte w języku metafizyki. Takie zamknięcie można dziś wyodrębnić tylko przy uwzględnieniu tego waloru obecności, która, jak pokazał Heidegger, jest onto-teologicznym określeniem bycia; uwzględniając zaś w ten sposób walor obecności, czyniąc z niej kwestię, której status jest całkiem szczególny, badamy absolutne uprzywilejowanie tej formy lub tej epoki obecności w ogóle, jaką jest świadomość jako chęć powiedzenia [*vouloir-dire*] w obrębie obecności dla siebie.

Dochodzimy więc do określenia obecności – a zwłaszcza świadomości, właściwego jej bycia przy sobie – już nie jako absolutnej, matrycowej formy bycia, lecz jako „określenia” i „skutku”. Określenia lub skutku w ramach pewnego systemu, który nie jest systemem obecności, lecz systemem różnicowości, który nie dopuszcza już opozycji między aktywnością i biernością, podobnie jak między przyczyną i skutkiem, między nieokreślonością i określeniem itd., czyli że oznaczając świadomość jako skutek lub określenie ciągle się korzysta – z powodów strategicznych, które mniej lub bardziej jasno i systematycznie można tutaj brać w rachubę – ze słownictwa właściwego temu właśnie, co się tutaj od-granicza.

Zanim jeszcze posunięcie to okazało się tak stanowczym i tak jawnym posunięciem Heideggera, zostało już podjęte przez Nietzschego i Freuda, którzy – jak wiadomo – kwestionowali obaj, i to niekiedy w tak podobny sposób, niezachwianą pewnością siebie świadomości. Otóż, czy nie jest godne uwagi, że dokonali tego, wychodząc od wątku różnicowości [*différance*]?

⁵ Nie jest to zwykły rzeczownik, lecz odsłowny, oddający franc. *vouloir-dire* (przyp. tłum.).

Wątek ten pojawia się w sposób niemal dosłowny w ich tekstach, i to w tych miejscach, w których wszystko się rozstrzyga. Nie mogę się tym teraz szerzej zająć; przypomnę tylko, że dla Nietzschego „główne, podstawowe działanie jest nieświadome” oraz że świadomość jest skutkiem działania sił, których istota, tory i tryby nie stanowią jej właściwości. Otóż sama siła nigdy nie jest obecna, jest ona tylko grą różnic i ilości. Siła w ogóle nie istniałaby bez różnicy między siłami; a tutaj różnica ilościowa liczy się bardziej niż sama ilość, niż absolutna wielkość: „*Sama ilość jest zatem nieodłączna od różnicy ilości. Różnica ilości jest istotą siły, stosunkiem siły do siły. Wyobrażenie – chemia skutecznie je podważa – dwu różnych sił, jeśli nawet przypisuje im się odmienny kierunek, jest niedokładne i uproszczone, abstrahuje od ilości, a więc to, co żywe, znika tu z pola widzenia*”⁶. Czy myśl Nietzschego nie jest w całości krytyką filozofii, która odnosi się do różnicy obojętnie, filozofii jako systemu redukcji lub a-diaforystycznej represji? Nie wyklucza to zresztą, że zgodnie z tą samą logiką, zgodnie z logiką w ogóle filozofia żyje w różnicowości oraz z różnicowości, nie dostrzegając przez to, że *to samo* nie jest ze sobą tożsame. To samo jest właśnie *différance* (z *a*) ujętą jako nadkładające drogi i niejednoznaczne przejście od jednego różnego do drugiego, od jednego członu opozycji do drugiego. W ten sposób można by ująć wszystkie pary pojęciowe – na których zbudowana jest filozofia i którymi żywi się nasz dyskurs – nie po to, by stwierdzić, jak zaciera się przeciwieństwo, lecz po to, by dostrzec konieczność sprawiającą, że jeden z członów opozycji pojawia się w niej jako różnicowość drugiego, jako coś innego, odroczonego w ramach ekonomii tego samego (to, co jest uchwytnie intelektem, jako różne tego, co uchwytnie zmysłami, jako odroczone to, co zmysłowe; pojęcie jako odroczone naoczność, która różni; kultura jako odroczonego natura, która różni; wszystko to, co jest inne w stosunku do *physis* – *techne*, *nomos*, *thesis*, społeczeństwo, wolność, historia, duch itp. – jako *physis* odroczonego lub *physis* różniąca. *Physis* w różnicowości. (Tutaj jest właśnie miejsce na reinterpretację *mimesis* od strony jej rzekomego przeciwieństwa wobec *physis*)). Dopiero w odniesieniu do różnicowości jako rozwiniętej postaci tego samego zwraca na siebie uwagę tożsamość [*mêmeté*] różnicy i powtórzenia w wiecznym powrocie. Wszystkie te tematy można u Nietzschego powiązać z symptomatologią, której diagnoza zawsze wykrywa wybieg czy podstęp jakiejś instancji zamaskowanej pod postacią swej różnicowości, albo też z całą tematyką czynnej interpretacji, która odsłanianie prawdy ukazującej rzecz samą we właściwej jej obecności zastępuje bezustannym rozszyfrowywaniem. Szyfr pozbawiony prawdy lub system szyfrów nie zdominowany przez wartość prawdy staje się wówczas jedynie pewną funkcją tkwiącą w czymś, w coś wpisana, czymś opisaną.

Możemy więc nazwać różnicowością ową „czynną”, będącą w ruchu niezgodę różnych sił i różnic sił, którą Nietzsche przeciwstawia całemu systemowi gramatyki metafizycznej wszędzie tam, gdzie rządzi ona kulturą, filozofią i nauką.

Jest rzeczą historycznie znamioną, że ta diaforystyka jako energetyka czy ekonomia sił, którą podporządkowuje się zakwestionowaniu prymatu obecności rozumianej jako świadomość, jest również głównym wątkiem myśli Freuda; inna to diaforystyka, łącząca teorię szyfru (albo śladu) i energetykę. Zakwestionowanie autorytetu świadomości jest przede wszystkim i zawsze zakwestionowaniem różnicującym.

W teorii Freuda łączą się ze sobą dwie z pozoru różne wartości różnicowości: *différer* jako rozróżnialność, odróżnienie, rozziw, diastema, *rozsunięcie*, oraz *différer* jako nadłożenie drogi, odroczenie, zapas, *odwleczenie*.

1. Pojęcia śladu (*Spur*), torowania (*Bahnung*), sił torujących od *Entwurf* [od początku] są nieodłączne od pojęcia różnicy. Można opisać źródło pamięci oraz psychiki jako pamięci w

⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. III, Warszawa 1998, s. 49 (przyp. tłum.).

ogóle (świadomej lub nieświadomej) jedynie przy uwzględnieniu różnicy między torowaniami. Freud mówi o tym wyraźnie. Nie ma torowania bez różnicy i różnicy bez śladu.

2. Wszystkie różnice zachodzące przy wytwarzaniu się śladów nieświadomych i w procesie zapisu (*Niederschrift*) można także interpretować jako momenty różnicowości, w sensie odkładania w zapasie. Zgodnie ze schematem, który zawsze kierował myślą Freuda, ruch śladu jest opisany jako obronny wysiłek życia, *odraczający* niebezpieczne dla niego zaangażowanie, stanowiący zapas (*Vorrat*). I wszystkie opozycje pojęciowe, które zarysowują się w myśli Freuda, odnoszą każde z pojęć do pozostałych jako jeden z momentów nakładanej drogi w ekonomii różnicowości. Jedno jest tylko odroczone drugie, jednym jako różniącym drugiego. Jedno jest w różnicowości drugie, jedno jest różnicowością drugiego. Tym samym wszelka z pozoru ścisła i nieredukowalna *opozycja* (na przykład opozycja tego, co wtórne, i tego, co pierwotne) kwalifikuje się w takim czy innym momencie jako „teoretyczna fikcja”. I tak znów na przykład (choć przykład ten rządzi wszystkim, dotyczy wszystkiego) różnica między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości jest tylko różnicowością jako nadłożeniem drogi (*Aufschieben, Aufschub*). W pracy *Poza zasadą przyjemności* pisze Freud: „Pod wpływem samozachowawczego instynktu jednostki zostaje ona [zasada przyjemności – przyp. tłum.] zastąpiona przez zasadę rzeczywistości, która nie rezygnując z zamiaru osiągnięcia w ostatecznym rachunku także przyjemności, wymaga jednak i doprowadza do odsunięcia jej zaspokojenia, do rezygnacji z niektórych możliwości tego zaspokojenia oraz do czasowego tolerowania przykrości na długiej drodze do przyjemności”⁷.

Dotykamy tutaj największej niejasności, samej zagadki różnicowości, tego, co w tak dziwny sposób dzieli związane z nią pojęcie. Nie należy się spieszyć z rozstrzygnięciem. W jaki sposób pomyśleć *zarazem* różnicowość jako ekonomiczne nadłożenie drogi, które w żywiole tego samego bezustannie stara się odnaleźć przyjemność albo obecność odroczoną przez wyrachowanie (świadome lub nieświadome), z drugiej zaś strony jako odniesienie do niemożliwej obecności, jako wydatkowanie bez reszty, jako niepowetowaną utratę obecności, nieodwracalne zużycie energii, a nawet jako popęd śmierci i odniesienie do czegoś całkiem innego, z pozoru zrywające z wszelką ekonomią? Jest oczywiste – jest to oczywistość jako taka – że nie można pomyśleć *jednocześnie* tego, co ekonomiczne, i tego, co nieekonomiczne, tego samego i czegoś całkiem innego itp. Jeśli różnicowość jest tym czymś nie do pomyślenia, to być może nie należy pośpiesznie doprowadzać jej do oczywistości, w filozoficznym żywiole oczywistości, która przedwcześnie rozwiałaby złudzenia i usunęła nielogiczności, i to wraz z niezawodnym, dobrze nam znanym rachunkiem, byśmy uznali jego miejsce, konieczność, funkcję w strukturze różnicowości. To, co w filozofii wyszłoby dopiero na swoje, było już wzięte w rachubę w systemie różnicowości, jaki tu się właśnie liczy. Gdzie indziej⁸, przy okazji czytania Bataille’a, próbowałem wskazać, czym mogłoby być ściśle i w pewnym sensie nowe, „naukowe” *powiązanie* „ekonomii ograniczonej”, w której nie ma miejsca na wydatkowanie bez reszty, na śmierć, na zalew bezsensu itp., z ekonomią generalną *liczącą się* z wyczerpaniem zapasów, trzymającą w zapasie brak zapasów, jeśli można się tak wyrazić. Powiązanie różnicowości, która wychodzi na swoje, z różnicowością, której nie udaje się wyjść na swoje, skoro uobecnienie czyste i bez strat miesza się z uobecnieniem straty absolutnej, śmierci. To powiązanie ekonomii ograniczonej i ekonomii generalnej przemieszcza i przepisuje na nowo sam projekt filozofii, w tej uprzywilejowanej postaci, jaką jest heglizm. Nagina się *Aufhebung* – luzowanie – do innej pisowni. Być może, po prostu, do zapisanie się. Co więcej, do wzięcia w rachubę wykorzystywania pisma.

Ekonomiczny charakter różnicowości w najmniejszym bowiem stopniu nie implikuje tego, że odraczana obecność zawsze może się odnaleźć, że jest to tylko zaangażowanie

⁷ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1975, s. 24 (przyp. tłum.).

⁸ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, w: idem, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967 (przyp. tłum.).

doraźnie i bez strat opóźniające uobecnienie obecności, postrzeżenie korzyści i korzyść postrzeżenia. W przeciwieństwie do metafizycznej, dialektycznej, „heglowskiej” interpretacji ekonomicznego ruchu różnicowości, należy tutaj zgodzić się na grę, w której ten, kto przegrywa, wygrywa, i w której za każdym razem się wygrywa i przegrywa. Odwrócone uobecnienie zostaje definitywnie i nieubłagane odrzucone nie dlatego, że coś obecnego pozostaje ukryte lub nieobecne, lecz dlatego, że różnicowość narzuca nam związek z tym, o czym z koniecznością nie możemy wiedzieć, że wykracza poza alternatywę obecności i nieobecności. Jakaś inność – Freud nadaje jej metafizyczną nazwę nieświadomości – jest zupełnie wyłączona z wszelkich procesów uobecniania wzywających ją do ukazania się we własnej osobie. W tym kontekście i pod tym mianem nieświadomość nie jest, jak wiadomo, ukrytą, wirtualną, potencjalną obecnością dla siebie. Różni siebie samą, co znaczy zapewne, że sama siebie tka z różnic, a także, że wysyła, deleguje przedstawicieli, pełnomocników; nie ma jednak żadnej szansy na to, by pełnomocnik „zaistniał”, był obecny, był „sobą” gdziekolwiek, a tym bardziej, by się stał siebie świadomy. W tym sensie, w przeciwieństwie do kategorii, w jakich wyrażał się dawny spór, „nieświadomość” wzmocniona wszystkimi metafizycznymi zaangażowaniami, w jakie zawsze się wdawała, nie bardziej jest jakimś „czymś” niż czymś innym, nie bardziej jakimś czymś niż wirtualną lub zamaskowaną świadomością. W odniesieniu do wszelkich możliwych sposobów obecności owa radykalna inność zaznacza się w niesprowadzalnych do niczego skutkach po fakcie, z opóźnieniem. Język obecności lub nieobecności, metafizyczny dyskurs fenomenologii, okazuje się nieodpowiedni do opisanego, do odczytania śladów pozostawionych przez „nieświadome” ślady (nie ma śladów pozostawianych „świadomie”). (Ale nie tylko „fenomenolog” może to powiedzieć.)

Struktura opóźnienia (*Nachträglichkeit*) uniemożliwia w istocie sprowadzenie czasowania (odwlekania) do zwykłej dialektycznej komplikacji żywej obecności, ujętej jako źródłowa i nieustająca, stale powracająca do siebie, na sobie skupiona, wszystko skupiająca synteza śladów retencyjnych i otwarć protencyjnych. W przypadku inności „nieświadomości” nie mamy do czynienia ze zmodyfikowanymi horyzontami teraźniejszości – przeszłej lub przyszłej – lecz z „przeszłością”, która nigdy nie była obecna i nigdy taka nie będzie, której „przyszłe” nadejście nigdy nie będzie *wytworzeniem* lub odtworzeniem w formie obecności. Pojęcie śladu jest niewspółmierne z pojęciem retencji, ze stawaniem się przeszłym tego, co było obecne. Nie można pomyśleć śladu, a tym samym różnicowości, wychodząc od teraźniejszości, czyli od obecności tego, co obecne.

Przeszłość, która nigdy nie była obecna – formułą tą, zgodnie z drogami, które nie są, oczywiście, drogami psychoanalizy, Emmanuel Levinas określa ślad i zagadkę absolutnej inności: innego. W tych granicach i choćby z tego punktu widzenia myślenie różnicowości implikuje całą krytykę klasycznej ontologii, jaką podjął Levinas. A pojęcie śladu, podobnie jak pojęcie różnicowości, organizuje w ten sposób poprzez owe różne ślady i owe różnice śladów, w rozumieniu Nietzschego, Freuda, Levinasa (te „nazwiska autorów” są tutaj jedynie wskazówką), siatkę, która otacza i przenika naszą „epokę” rozumianą jako wyznaczenie granic ontologii (obecności).

Czyli bytu albo bytowości. Tym bowiem, na co różnicowość nastaje, jest panowanie bytu; nastawać w znaczeniu starołacińskiego *sollicitare*, czyli wstrząsać wszystkim, przyprawiać całość o drżenie. Myślenie różnicowości stawia pod znakiem zapytania określenie bycia jako obecności lub bytowości. Taka kwestia nie mogłaby się pojawić ani zostać zrozumiana, gdyby w jakimś miejscu nie otworzyła się różnica między byciem a bytem. Wniosek pierwszy: różnicowości nie ma. Nie jest ona jakimś bytem-obecnym, tak doskonałym, jedynym, zasadniczym czy transcendentnym, jak byśmy sobie życzyli. Nie rządzi niczym, nad niczym nie panuje i nigdzie nie sprawuje władzy. Nie pisze się dużą literą. Nie tylko nie ma królestwa różnicowości, ale ona sama podlega do obalenia wszelkiego królestwa. Staje się przez to, rzecz jasna, groźna i niezawodnie napawa lękiem nas, którzy pożądamy królestwa,

jego przeszłej lub przyszłej obecności. I zawsze w imieniu jakiegoś królestwa można zarzucić jej chęć panowania, gdy tylko wydaje się, że zaczyna urastać i pisać się dużą literą.

Czy oznacza to, że różnicę dopasowaną jest do rozziwu różnicy ontyczno-ontologicznej, tej, która jest myślna, w której zwłaszcza myśli siebie cała „epoka”, jeśli można jeszcze tak rzec, „za pośrednictwem” Heideggerowskich rozmyślań, których się nie da obejść?

Nie ma prostej odpowiedzi na to pytanie.

Z jednej strony różnica jest, oczywiście, tylko dziejowym i epokowym *rozpostarciem* się bycia czy różnicy ontologicznej. W *différance* właśnie *a* jest znamieniem *ruchu* tego rozpostarcia.

Czy jednak pomyślenie *sensu* lub *prawdy* bycia, określenie różnicy jako różnicy ontyczno-ontologicznej, różnicę myślna w horyzoncie kwestii bycia, nie jest znów jakimś wewnątrzmetafizycznym skutkiem różnicy? Rozpostarcie się różnicy jest może nie tylko prawdą bycia czy prawdą epokowości bycia. Być może, należy spróbować pomyśleć tę niesłychaną myśl, to nieme wytyczanie: że historia bycia, o której myśl wchłania grecko-zachodni *logos*, historia, która tworzy się w obrębie różnicy ontologicznej, jest tylko pewną epoką *diapherein*. Nie można byłoby już nawet teraz nazwać jej „epoką”, gdyż pojęcie epokowości należy do historii jako historii bycia. Skoro bycie zawsze miało „sens”, dawało się pomyśleć i wypowiedzieć jako takie tylko przy równoczesnym skrywaniu się w bytach, to różnica w pewien bardzo szczególny sposób (jest) „starsza” od różnicy ontologicznej lub prawdy bycia. To przez wzgląd na ten wiek można ją nazwać grą śladu. Śladu nie przynależącego już do horyzontu bycia, ale unoszącego i otaczającego swą grą sens bycia: grą śladu lub różnicy, która nie ma sensu i której nie ma. Która nie przynależy do niczego. Żadnej trwałości, ale również żadnej głębi nie ma ta bezdenna szachownica, na której w grę wchodzi bycie.

Być może w ten sam sposób Heraklityjska gra – *en diapheron heauto* – czegoś jednego różnionego przez samego siebie, poróżnionego ze sobą, ginie już niczym ślad w określeniu *diapherein* jako różnicy ontologicznej.

Myślenie różnicy ontologicznej jest z pewnością trudnym zadaniem, a jej wysłowienie jest prawie niesłyszalne. Toteż jeśli przygotowujemy się na przyjęcie, poza naszym *logos*, różnicy tym bardziej nieokiełznanej, że nie dającej się już zrewidować jako epokowość bycia ani jako różnica ontologiczna, nie oznacza to, że możemy pominąć prawdę bycia ani w jakikolwiek sposób „krytykować”, „podawać w wątpliwość”, zapoznawać jej nieustającą konieczność. Przeciwnie, należy żyć się z trudnościami piętrzącymi się na drodze do niej, powtarzać tę drogę w skrupulatnym odczytywaniu metafizyki wszędzie tam, gdzie normalizuje ona dyskurs świata zachodniego, a nie tylko w tekstach z „historii filozofii”. Należy sprawić, aby ukazał się/zniknął tam ślad tego, co wykracza poza prawdę bycia. Ślad (tego), co nigdy nie może się uobecnić, ślad, co sam nigdy nie może się uobecnić, czyli ukazać się i objawić jako taki w swym fenomenie. Ślad spoza tego, co w głębi wiąże ontologię fundamentalną z fenomenologią. Ślad stale różniony przez siebie samego nigdy nie jest w samouobeczeniu sobą. Zaciera się, gdy się uobecnia, cichnie, gdy pobrzmiwa, tak jak owo *a*, co się zapisuje, wpisuje swoją piramidę w *différance*.

W ruchu tym można wykryć zwiastujący ślad zachowany w metafizycznym dyskursie, a zwłaszcza w dyskursie współczesnym, wypowiadającym za pośrednictwem pewnych usiłowań, na których przed chwilą się skupiliśmy (Nietzsche, Freud, Levinas), zamknięcie ontologii. Zwłaszcza w tekście Heideggera.

Tekst ten skłania nas do zbadania istoty terażniejszości, obecności tego, co obecne.

Czym jest to, co obecne? Co znaczy myślenie tego, co obecne w jego obecności?

Weźmy pod uwagę, na przykład, tekst z 1946 roku zatytułowany *Powiedzenie Anaksymandra*. Heidegger przypomina w nim, że zapomnienie o byciu zapomina o różnicy

między bycie a bytem: „Lecz rzeczą bycia (*die Sache des Seins*) jest być byciem *bytu*. Językowa forma tego zagadkowo wieloznacznego genetywu nazywa pewną genezę (*Genesis*), pochodzenie (*Herkunft*) wystaczającego się z wystaczania (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Lecz istota tego pochodzenia ukryta (*verborgen*) jest wraz z istotą (*Wesen*) ich obu. Nie tylko to, lecz nawet już stosunek zachodzący między wystaczaniem a wystaczającym się (*Anwesen und Anwesendem*) pozostaje niepomysłany. Od dawna wydaje się, jakby wystaczanie i wystaczające się zawsze były czymś dla siebie. Niepostrzeżenie samo wystaczanie staje się czymś wystaczającym się. (...) Istota wystaczania (*Das Wesen des Anwesens*), a wraz z nią różnica między wystaczaniem a tym, co się wystacza, pozostaje w zapomnieniu. *Zapomnienie bycia jest zapomnieniem różnicy dzielącej bycie od bytu*” (*Powiedzenie*, s. 294, 294-295)⁹.

Przypominając o różnicy między byciem a bytem (różnicy ontologicznej) jako różnicy między obecnością a tym, co obecne, Heidegger wysuwa twierdzenie, cały zestaw twierdzeń, których nie będziemy tutaj przez jakiś niemądry pośpiech „krytykować”, ale raczej ukážemy, do czego prowokują.

Postępujemy powoli. Heidegger chce więc podkreślić, że różnica między byciem a bytem, zapomniana przez metafizykę, zniknęła bez śladu. Przepadł nawet ślad tej różnicy. Jeśli przyjmiemy, że różnicowość (jest) (sama w sobie) czymś innym niż nieobecność i obecność, jeśli *pozostawia ślad*, to należałoby mówić tutaj – skoro chodzi o zapomnienie różnicy (między byciem a bytem) – o zniknięciu śladu śladu. To właśnie, jak się wydaje, wynika z takiego oto fragmentu *Powiedzenia Anaksymandra*: „Zapomnienie bycia należy do zasłoniętej przez samo to zapomnienie istoty bycia. Należy ono w tak istotny sposób do udziału bycia, że wczesność tego udziału zaczyna się jako odsłonięcie wystaczającego się w jego wystaczaniu. To znaczy: dzieje bycia zaczynają się od zapomnienia bycia, od tego, że bycie wraz ze swą istotą, z różnicą dzielącą je od bytu, powstrzymuje samo siebie. Różnica odpada. Zostaje zapomniana. Najpierw odkrywa się to, co odróżnione: wystaczające się i wystaczane (*das Anwesende und das Anwesen*), ale nie *jako* odróżnione. Także wczesny ślad różnicy raczej zostaje zamazany przez to, że wystaczanie jawi się tak samo jak to, co się wystacza (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) i swe powołanie znajduje w najwyższym wystaczającym się (in *einem höchsten Anwesenden*)” (*Powiedzenie*, s. 295).

Skoro ślad nie jest jakąś obecnością, lecz pozorem obecności, który się przemieszcza, przesuwa, odsyła do siebie, nie ma własnego miejsca, to zatarcie należy do jego struktury. To nie tylko zatarcie, które zawsze może mu się przydarzyć, w przeciwnym bowiem razie nie byłby śladem, a tylko niezniszczalną, monumentalną substancją, lecz również zatarcie, które od początku ustanawia go jako ślad, sytuje go, zmieniając jego miejsce, i każe mu zniknąć w trakcie ukazywania się, wykraczać poza siebie bez zmiany pozycji. Zatarcie tego wczesnego śladu (*die frühe Spur*) różnicy jest więc „tym samym”, co jego zarysowanie w tekście metafizycznym. Tekst ten powinien strzec znamienia tego, co utracił lub zachował, odłożył na bok. W języku metafizyki paradoks takiej struktury polega na odwróceniu pojęcia metafizycznego, wytwarzającego następujący skutek: to, co obecne, staje się znakiem znaku, śladem śladu. Nie jest już tym, do czego w ostatniej instancji odsyła wszelkie odesłanie. Staje się funkcją w strukturze ogólnego odsyłania. Jest śladem oraz śladem zatarcia śladu.

Tekst metafizyki staje się w ten sposób *zrozumiały*. Ponadto czytelny; i do czytania. Nie jest otoczony swą granicą, lecz nią przecięty, naznaczony od wewnątrz wieloraką bruzdą swego marginesu. Jawiąc się *zarazem* jako pomnik i złudzenie śladu, ślad jednocześnie zarysowany i zatarty, jednocześnie żywy i martwy, żywy jak zawsze na tyle, by w swej strzeżonej inskrypcji udawać również życie. Piramida. Nie granica, którą należałoby

⁹ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, w: idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1997; oznaczamy bezpośrednio w tekście jako *Powiedzenie* (przyp. tłum.).

przekroczyć, lecz bezgłośny, kamienny tekst wyryty na murze, który domaga się innego rozszyfrowania.

Można zatem myśleć bez sprzeczności lub przynajmniej nie uznać za trafną sprzeczności między tym, co w śladzie postrzegalne i co niepostrzegalne. „Wczesny ślad” różnicy ginie w bezpowrotnej niewidzialności, a jednak nawet jego zaginięcie jest zachowane, chronione, oglądane, opóźniane. W tekście. Pod postacią obecności. Własności. Która sama jest tylko pewnym efektem pisma.

Stwierdziwszy zniknięcie „wczesnego śladu”, Heidegger może więc – popadając w sprzeczność pozbawioną sprzeczności – sygnować, kontrasygnować przypieczętowanie śladu. Nieco dalej pisze: „Różnica dzieląca bycie od bytu może jednak tylko wtedy zostać doświadczona jako zapomniana, gdy odsłoni się już wraz z wystaczaniem wystaczającego się (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) i w ten sposób odcisnie ślad (*so eine Spur geprägt hat*), przechowywany (*gewahrt bleibt*) w języku, w którym bycie dochodzi do głosu” (*Powiedzenie*, s. 295).

Jeszcze dalej, zastanawiając się nad *to chreon* Anaksymandra, które tłumaczy tutaj jako *Brauch* (użytek), Heidegger pisze:

„Użytek, uspajając sprzężenie i przyzwolenie (*Fug und Ruch verfügend*), wprowadza wystaczające się (*Anwesende*) w chwilę i pozostawia w niej każde z nich. Tym samym jednak jest ono wystawione na stałe niebezpieczeństwo, że z chwilowego przetrwania ustali się (*in das blosze Beharren verhärtet*) w samo tylko trwanie. Tak więc użytek (*Brauch*) sam w sobie jest też zaraz doręczaniem (*Aushändigung*): wystaczającego się (*des Anwesens*) *in dem Un-fug*, roz-przężenia. Użytek jest tym, co spaja owo «roz» (*Der Brauch fügt das Un-*)” (*Powiedzenie*, s. 298).

Właśnie wówczas, kiedy Heidegger uznaje „użytek” (*Brauch*) za ślad, należałoby postawić pytanie: czy można i jak dalece można pomyśleć ten ślad oraz owo roz- z *différance* jako *Wesen des Seins*? Czy owo roz- z różnicowości nie odsyła nas poza historię bycia, poza nasz język i poza to wszystko, co można w nim nazwać? Czy nie wzywa w języku bycia do nieuchronnie gwałtownego przekształcenia tego języka przez jakiś zupełnie inny język?

Uściślijmy to pytanie. I aby wypłoszyć „ślad” (a czy ktoś sądził kiedykolwiek, że tropi się coś innego niż ślady?), przeczytajmy jeszcze ten oto fragment:

„Przekład *το χρεων* jako «użytek» nie zrodził się z rozważań etymologiczno-leksykalnych. Wybór słowa użytek wywodzi się z uprzedniej *prze-prawy* (*Uber-setzen*) myślenia próbującego myśleć różnicę w istocie bycia (*im Wesen des Seins*) do udziałowych początków zapomnienia bycia. Słowo «użytek» podyktowane zostało myśleniu w doświadczeniu (*Erfahrung*) zapomnienia bycia. To, co w słowie «użytek» właściwie pozostało do myślenia, przypuszczalnie nazywane jest przez *το χρεων* jako pewien ślad, który w udziale bycia, w dziejach powszechnych przybierającego postać zachodniej metafizyki, natychmiast zniknął” (*Powiedzenie*, s. 298).

Jak pomyśleć zewnętrżność tekstu? Mniej czy bardziej jako *jego własny* margines? Na przykład jako to, co inne tekstu zachodniej metafizyki. Oczywiście, „ślad, który w udziale bycia, w dziejach powszechnych przybierającego postać zachodniej metafizyki, natychmiast zniknął”, wymyka się wszelkim określeniom, wszelkim nazwom, jakie mógłby otrzymać w tekście z zakresu metafizyki. W nazwach tych znajduje swoje schronienie, a zatem się skrywa. Nie ukazuje się w nich jako ślad „sam w sobie”. Dzieje się tak jednak dlatego, że nigdy nie mógłby się ukazać sam w sobie, *jako taki*. Heidegger mówi również, że różnica *jako taka* nie może się ukazać: „*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*” [„Dlatego prześwit różnicy nie może znaczyć, że różnica pojawia się jako różnica” (*Powiedzenie*, s. 295)]. Nie istnieje istota różnicowości, ta ostatnia (jest) czymś, czego nie tylko nie da się zawłaszczyć *jako takiego* w nazwie albo w jego pojawieniu się, lecz czymś, co zagraża autorytetowi owego *jako takiego*

w ogóle, autorytetowi obecności rzeczy samej w jej istocie. Z tego, że nie ma istoty właściwej¹⁰ różnicy wynika, że nie ma ani bycia, ani prawdy gry pisma o tyle, o ile gra ta włącza różnicę.

Dla nas różnica jest nazwą metafizyczną, i wszystkie inne nazwy, jakie otrzymuje w naszym języku, również są metafizyczne. Zwłaszcza wówczas, gdy wyrażają określenie różnicy jako różnicy między obecnością a tym, co obecne (*Anwesen/Anwesend*), ale już przede wszystkim, i to w sposób najbardziej ogólny, gdy wyrażają określenie różnicy jako różnicy między byciem a bytem.

Différance, „starsza” od samego bycia, nie ma żadnej nazwy w naszym języku. My jednak „już wiemy”, że nie da się jej nazwać nie tylko doraźnie, nie dlatego, że nasz język nie znalazł jeszcze lub nie otrzymał dla niej nazwy, albo że należałoby jej szukać w innym języku, poza zamkniętym systemem naszego języka. Dzieje się tak dlatego, że nie ma dla niej nazwy, że nie jest taką nazwą ani istota, ani bycie, ani nawet „*différance*”, która nie jest nazwą, nie jest czystą jednostką nominalną, krążąc bezustannie w łańcuchu różnych podstawień, które różnią.

„Nie ma dla niej nazwy” – przeczytajmy to zdanie jak *pospolite*. To, czego nie da się nazwać, nie jest czymś niewypowiedzianym, do czego nie ma dostępu żadna nazwa, na przykład Bogiem. Owo nie do nazwania to gra sprawiająca, że występują efekty nominalne, względnie jednolite lub zatimizowane struktury, które nazywamy nazwami, łańcuchy nominalnych zastępstw, w jakie zostaje wciągnięty, włączony, wpisany, również nominalny efekt „*différance*” jako fałszywe wejście lub fałszywe wyjście, stanowiące nadal część gry, funkcję systemu.

Tym, co wiemy, co wiedzielibyśmy, gdyby chodziło tutaj po prostu o wiedzę, jest to, że nigdy nie było i nigdy nie będzie słowa jednego, władczej nazwy. Właśnie dlatego pomyślenie litery *a* w *différance* nie jest pierwszym zaleceniem ani proroczą zapowiedzią bliskiego, choć jeszcze nie słyszanego nazwania. To „słowo” nie ma w sobie nic kerygmatycznego, gdy tylko dostrzeże się jego emajuskulację. Zakwestionuje nazwę nazwy.

Nie będzie nazwy jednej, nawet gdyby miała to być nazwa bycia. I należy myśleć o tym bez *nostalgii*, porzucić mit czysto ojczystego lub czysto macierzystego języka, utraconej

¹⁰ Różnica nie jest „gatunkiem” dla rodzaju *różnicy ontologicznej*. Jeśli „Dar wystarczania jest własnością wydarzenia (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*)”, różnica nie jest jakimś procesem brania na własność, bez względu na jego rozumienie. Nie jest ona ani stanowiskiem (zawłaszczeniem), ani negacją (wywłaszczeniem), lecz innym. Wydaje się teraz, podkreślmy tutaj jednak raczej konieczność jakiegoś przyszłego przejścia, że nie byłaby ona tak jak bycie gatunkiem dla rodzaju *Ereignis*. Heidegger: „(...) myślane w taki sposób bycie przynależy wydarzeniu (*dann gehört das Sein in das Ereignen*). Z wydarzenia dawanie i jego dar przyjmują swoje określenia. Wobec tego bycie byłoby pewnym sposobem wydarzenia, a nie odwrotnie. Ucieczka w takie odwrócenie byłaby jednak zbyt prosta. Pomija ona stan rzeczy (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). Wydarzenie nie jest wszechobjęującym pojęciem, pod które podpadałoby bycie i czas. Związki podporządkowania w sensie logicznym na nic się tu nie zdadzą. Gdy rozważa się bowiem bycie samo i jego własność (*seinem Eigenen folgen*), to ujawnia się ono jako dar wystarczania przekazany przez dosięganie (*Reichen*) czasu [przeznaczenie *parousia* – w wydaniu franc. cytowanym przez Derridę] (*gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit*). Dar wystarczania jest własnością wydarzenia (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*)” (M. Heidegger, *Czas i bycie*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1995, t. XIII-XIV, s. 89). Bez przemieszczonego przepisania tego łańcucha (bycie, obecność, -właszczenie itd.) nigdy w ścisły i nieodwracalny sposób nie przekształcimy stosunków między tym, co onto-logiczne, ogólne, fundamentalne, a tym, co ono opanowuje lub czemu się podporządkowuje pod mianem regionalnej ontologii lub poszczególnej nauki: na przykład ekonomii politycznej, psychologii, językoznawstwa semiotycznego, retoryki, w których bardziej niż gdzie indziej walor *własności* odgrywa nieredukowalną rolę, ale również spirytualistycznej czy materialistycznej metafizyki. Właśnie to wstępne opracowanie mają na względzie zestawione w tym tomie analizy. Rozumie się samo przez się, że takie przepisanie nigdy nie będzie pomieszczone w wypowiedzi filozoficznej lub teoretycznej ani w ogóle w wypowiedzi lub w zapisie; wyłącznie na scenie tego, co gdzie indziej nazwałem tekstem ogólnym (1972).

ojczyzny myślenia. Przeciwnie, należy to *afirmować* – w tym sensie, w jakim afirmację wciąga w grę Nietzsche, z uśmiechem posuwając się tanecznym krokiem.

Ten uśmiech i taneczny krok, ta afirmacja obca wszelkiej dialektyce ukazuje owo drugie oblicze nostalgii, które nazwałbym *nadzieją* Heideggera. Wiem, że to słowo może tutaj zabrzmieć szokująco. Zaryzykuję je jednak z wszelkimi konsekwencjami i zestawię z tym, co, jak mi się wydaje, w *Powiedzeniu Anaksymandra* zachowuje charakter metafizyczny: z poszukiwaniem właściwego słowa i jedynej nazwy. Heidegger mówiąc o „wczesnym słowie bycia” (*das frühe Wort des Seins: to chreon*) pisze: „Panujące w istocie samego wystaczenia odniesienie do wystarczającego się jest jedyne w swoim rodzaju. Po prostu jest nieporównywalne z jakimkolwiek innym odniesieniem. Należy ono do wyjątkowości bycia samego (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). Dlatego też język, by nazwać to, co istoczące bycia (*das Wesende des Seins*), musiał znaleźć coś jedyne w swoim rodzaju, jedyne w swoim rodzaju słowo (*ein einziges, das einzige Wort*). Po tym można ocenić, jak odważne jest wszelkie myślące słowo [*tout mot pensant: denkende Wort*] przypisywane byciu (*das dem Sein zugesprochen wird*). Ta odwaga wszakże nie jest niczym niemożliwym, bycie bowiem przemawia w najróżniejszy sposób wszędzie i stale przez wszystkie języki” (*Powiedzenie*, s. 296).

Oto kwestia: złączyć słowo i bycie w jednym słowie, w nareszcie własnym imieniu. Oto kwestia wpisana w rozgrywającą się afirmację różnicowości. Odnosi się ona (do) każdego członu tego zdania: „bycie / przemawia / wszędzie i stale / przez / wszystkie / języki”.