

Prelínanie. Modality neuchopiteľného¹

Alžbeta Kuchtová —

Filozofický ústav SAV, Bratislava

Université Paris 8, Paris

alzbet.kuchtova@gmail.com

Abstrakt:

Cieľom tohto článku je zdôrazniť a zanalyzovať rozdiel medzi nevysloviteľným, neopakovateľným a pojmovo neuchopiteľným. Všetky tri považujeme za modality neuchopiteľného v jazyku. Naším cieľom je v tejto súvislosti takisto pochopiť Derridov postoj k negatívnej teológii. Zatiaľ čo sa v texte *Comment ne pas parler. Dénégations* Derrida dištancuje od apofázy negatívnej teológie, v texte *Diférence* tvrdí, že diférenca nie je ani slovo, ani pojem – a teda je nevyjadriteľná. Máme tak tri modality „neuchopiteľného“ v jazyku: „nevyjadriteľné“, „pojmovo neuchopiteľné“ a „neopakovateľné“ ako neiterovateľné. Najdôležitejší je pre nás vzťah medzi neuchopiteľným a uchopiteľným a to, ako ho Derrida chápe vo vzťahu k trom uvedeným modalitám.

Kľúčové slová: Jacques Derrida, pojmovo neuchopiteľné, nevyjadriteľné, neuchopiteľné, iterovateľnosť, prelínanie, dekonštrukcia negatívnej teológie

Úvod

Cieľom tohto textu bude načrtnúť možnosť rozlišovania medzi jednotlivými modalitami toho, čo nazývame neuchopiteľné. Ako inšpirácia nám budú slúžiť texty Jacquesa Derridu a to, ako sa vymedzuje voči negatívnej teológii, ktorú možno jednoznačne spájať s istým neuchopiteľným. Derrida bol totiž často považovaný za moderného pokračovateľa negatívnej teológie,² pracuje ale s iným neuchopiteľnom ako negatívna teológia: jeho prístup kladie dôraz na dôležitosť zápisu nevyvovedateľného a takisto na neoddeliteľnosť neuchopiteľného od uchopiteľného (čo však nie je pravdou v prípade negatívnej teológie). Derridov postoj k negatívnej teológii je v súčasnosti diskutovaným problémom.³ Ako sa ukáže v závere tejto štúdie, Derridov prístup sa

1 Text vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantovej úlohy APVV-15-0682.

2 Pozri Janicaud, D., *La phénoménologie éclatée*. Paris, Éditions de l'éclat 1998, s. 25.

3 Pozri Dastur, F., *Déconstruction et la phénoménologie*. Paris, Hermann 2016.

líši od prístupu negatívnej teológie odlišným ponímaním neuchopiteľného, ktoré bude inšpiráciou pre rozlíšenie jednotlivých modalít neuchopiteľného a pre vyjadrenie vzťahu opozíciám k nim prislúchajúcim.

Derrida nikde nepoužíva slovo „nepojmový“ alebo „neuchopiteľný“ ako kategóriu, ktorá by pre neho mala filozofický význam. Nasledujúce vety však hovoria o istom nepojmovom: „Dekonštrukcia nespočíva v presúvaní sa od jedného pojmu k druhému, ale v prevrátení a premiestnení pojmového poriadku a takisto aj nepojmového, s ktorým sa spája.“⁴ V tomto texte budeme chápať ako pojmovo neuchopiteľné to, čo je principiálne neuchopiteľné v pojmoch. Slovo „principiálne“ odkazuje na istú radikálnu neuchopiteľnosť, ktorá sa líši od tzv. triviálnej neuchopiteľnosti.

Situácia triviálneho neuchopiteľna nastáva napríklad vtedy, keď nevieme niečo vyjadriť kvôli nedostatku schopností alebo času.⁵ V tomto texte sa pri uvažovaní o neuchopiteľnom a uchopiteľnom zameriavame iba na jazyk a obraciame sa na pojmovosť, ktorej samotnou možnosťou je práve *diferencia*⁶ ako nepojmová. Pripúšťame, že vzťahy medzi neuchopiteľným a uchopiteľným, ktoré sa jasnejšie ukážu v závere tejto štúdie, platia vo všeobecnosti, a teda aj pre neuchopiteľné mimo jazyka.

Je však pravda, že keď Derrida hovorí o prevrátení pojmového poriadku, naznačuje tým, že sa chce pomocou dekonštrukcie dostať za pojmy, k nevyjadriteľnému? Netreba zabúdať, že hovoríme o filozofovi, ktorý raz a navždy odsúdil metafyziku prítomnosti: metafyziku toho, čo je tak obsažné, že nepotrebuje žiadne písmo, ba ani reč, aby to, čo je plné seba samého, nahrádzali a suplovali. Mohlo by sa zdať, že veta „Vonkajšok textu nie je“⁷ nachádzajúca sa v Derridovej prvej knihe *O gramatológii*,⁸ vypovedá o tom, že sa nikde nemôže nachádzať nič nevyjadriteľné a neuchopiteľné. Môže však neuchopiteľné poňať aj tézu „Vonkajšok textu nie je“ – alebo nie? Ak áno, aké je to potom neuchopiteľno?

4 Derrida, J., *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit 1972, s. 393.

5 Pokiaľ ide o principiálnosť, takéto vymedzenie neuchopiteľného splýva s tým, čo Derrida na inom mieste hovorí o istej podstatnej črte dekonštrukcie – ktorou je *diferencia*. Tá je neuchopiteľným par excellence: „My však, už vieme, že ak je nepomenovateľná, nie je to nič provizórne, nie je to preto, lebo náš jazyk ešte nenašiel alebo nedostal či v sebe neobsiahol toto meno, alebo preto, lebo ho treba hľadať v inom jazyku, mimo onoho konečného systému nášho jazyka.“ (Tamže, s. 28.) Pri preklade tohto citátu som sa inšpirovala prekladom Miroslava Petříčka. Pozri Derrida, J., *Diferance*. In: Derrida, J., *Texty k dekonstrukcii*. Přel. M. Petříček. Bratislava, Archa 1993, s. 172.

6 Tamže, s. 155.

7 Derrida, J., *De la grammatologie*. Paris, Minuit 1967, s. 227.

8 Kanovského preklad francúzskeho slovného spojenia *De la grammatologie* termínom *Gramatológia* je veľmi nepresný, pretože Derrida hneď v úvode knihy zdôraznil, že gramatológia ako projekt sa vlastne možno nikdy neuskutoční – aj to je azda dôvod, prečo sa kniha nenazýva *Gramatológia*, ale *O gramatológii*. Takisto treba upozorniť na to, že Derrida v tejto knihe nikde nepredkladá svoju teóriu o písme – svoju gramatológiu –, ale iba dekonštruuje ostatné gramatológie. V celej štúdií preto uvádzam presnejší preklad *O gramatológii*.

Diferancia je neuchopiteľná

V tejto časti textu sa budem zaoberať tým, čo možno považovať za neuchopiteľné u Derridu. Hlavným motívom pritom bude *diferancia* ako neuchopiteľné, ako to, čo nie je pojmom. *Diferancia* je čímisi, čo spôsobuje objavovanie sa elementov vo všeobecnosti.⁹ To znamená, že *diferancia* je podmienkou možnosti všetkého, a to, čo produkuje, sú *diferencie*. Treba upozorniť na to, že slovo *diferancia* má isté spoločné charakteristiky s bežným pojmom¹⁰ písma – Derrida ju symbolicky prirovnáva k písmu, aby vyzdvihol dôležitosť toho, čo bolo doteraz skôr hanené a považované za náhradu. (Derrida je presvedčený, že v dejinách západnej filozofie sa uprednostňovala reč pred písmom ako to, čo je bližšie duši, plynulosti – a touto líniou sa vedie aj hlavná zápleтка knihy *O gramatológii*.)

Derrida však prirovnáva *diferanciu* k pojmu písma špecifickým spôsobom: oba fenomény majú podľa neho spoločné to, že sa skladajú z opakovateľných častí, a to je ich základnou vlastnosťou. To znamená, že sa nevyznačujú žiadnou plynulosťou. O tom svedčí aj význam slova *diferencia* (*différence*, t. j. rozdiel), z ktorého je tento termín odvodený. A to je napokon aj hlavnou charakteristikou *diferencie*: je rozdielom, a teda je opakom continuity; je tým, čo rozmiestňuje, je diskontinuitou a zlomom.

Diferancia je zároveň podmienkou možnosti akéhokolvek systému. Je pôvodom všetkého, pôvodom je však ako odvodenosť a sekundárnosť. Takisto je v tomto zmysle pôvodom opozícií. Nie je však pozitívne určeným pôvodom plným prítomnosti bytia, pretože to odvodenosti protirečí, je pôvodom len vtedy, ak žiadny pôvod ako vnútrajšok či prítomnosť neexistuje. Aj toto pokazuje na neuchopiteľnosť *diferencie* ako pôvodu: je síce pôvodom, ale nedá sa ako pôvod nijako vymedziť. Derrida napriek tomu netvrdí, že sa postulovaním takéhoto pôvodu dostáva mimo metafyziky – zároveň však tvrdí, že *diferancia* metafyziku predchádza, a teda ju presahuje. Presahuje ju preto, lebo *diferanciu* nemožno vyjadriť pojmami metafyziky (a teda nijakými pojmami), „pretrháva sémantický horizont“.¹¹

Keď Derrida tvrdí, že o *diferancii* nemožno ani len hovoriť – a ak áno, tak len v približných obrysoch –, naráža tým na to, že slovo *diferancia* je neografizmus, ktorý vznikol zo slova „diferencia“ tak, že sa vymenilo jedno písmeno v pôvodne bežne používanom slove. Derrida tu využíva prednosti písma, ktoré umožňujú zachytiť rozdiel, ktorý sa rečou nedá postihnúť. Je to bez-

9 Tamže, s. 70.

10 Bežným pojmom písma sa myslí písmo ako zápis a reprezentácia hovoreného slova. Je to možnosť opakovane zapisovať a opakovať hovorené slovo a zároveň ho distribuovať. Bežný pojem písma predpokladá pojem znaku, ktorý sa skladá z označovaného a označujúceho.

11 Derrida, J., *Positions*. Paris, Les Éditions de Minuit 1972, s. 61.

pochyby slovná hra: „Písmeno *a* v tejto diferencii sa nedá započuť, je mlčanlivé, tajomné a diskkrétne ako hrobka...“¹² pointa však ostáva. *Diferancia* nie je pojmom a v istom zmysle nie je ani slovom: „... to, čo som (neografizmom) provizórne nazval slovom alebo pojmom diferencie a čo, ako uvidíme, doslova a do písmena nie je ani slovo, ani pojem.“¹³

Predpokladáme, že za najbežnejšiu formu definície pojmu sa považuje subjekt-predikátová veta, zväčša ide o odpoveď na otázku: *Čo je x?* *X* je pojem, ktorý chceme definovať, a predikát je sled slov, ktoré už nie je potrebné ďalej vysvetľovať a ktoré zároveň nie sú synonymami pojmu, ktorý chceme vysvetliť. Derrida však odmieta túto subjekt-predikátovú formu písania: „Keby sme prijali túto formu otázky s jej zmyslom a syntaxou (‘Čo je to...’, ‘Čo je kto...’, ‘Kto je to...’), museli by sme potom pripustiť, že *diferancia* vznikla a je odvodená, ovládaná a riadená z miesta prítomného súcna, ktorým môže byť vec, forma, stav, sila vo svete, nech ich už nazveme akokoľvek, nejaké *čo* alebo prítomné súcno ako *subjekt*, nejaké *kto*.“¹⁴

Otázka *Čo je x?* je teda podľa Derridu ontologická, pýta sa na prítomnosť a na esenciu *diferencie*. Táto otázka predpokladá, že jej predmet sa môže ukázať ako čosi, čo je – *diferancia* je však neprítomná, nemá esenciu v zmysle metafyziky prítomnosti. Derrida si teda nechce klásť otázku *Čo je x?* – a ani na ňu nechce odpovedať v rámci utvárania svojej vlastnej „teórie“, ktorej stredom by bola *diferancia*.

Takisto sa pri kladení otázky *Čo je x?* predpokladá istá koncepcia znaku, ktorá je podľa Derridu tou najbežnejšou v dejinách filozofie; znak sa skladá z označovaného a označujúceho. Platí tu, že jedno je podriadené druhému; označujúce je podriadené označovanému. Označujúce je iba suplement, náhrada a doplnok označovaného ako toho, čo sa môže javiť v duši či vo vedomí bez písma alebo reči. Možnosť podať subjekt-predikátovú definíciu predpokladá, že predmet definície vieme vyčleniť ako to, čo skutočne je, ako to, čo je oddelené od toho, čo to niečo opisuje.

Derrida je však presvedčený, že označujúce sa od označovaného oddeliť nedá. Odmieta teda subjekt-predikátové definície a chce o *diferencii* hovoriť len zahmlene. Ak by ste u Derridu hľadali vysvetlenie slova *diferancia*, tak pochopíte, že vlastne iba odkazuje z jedného slova na druhé, o ktorom tvrdí, že je istým spôsobom jeho synonymom, a tak vlastne pokračuje „donekonečna“, nikdy sa nezastaví pri poslednom pojme, ktorý by vysvetlil explicitne a ukázal by jeho esenciu, nikdy nezodpovedá otázku: *Čo je x?*

12 Derrida, J., *Marges de la philosophie*, c.d., s. 4.

13 Tamže, s. 3.

14 Tamže, s. 15.

Popieranie neuchopiteľného

V tejto časti textu sa budeme venovať tomu, čo by sa mohlo zdať popretím vyššie uvedeného a čo by mohlo svedčiť v prospech toho, že Derrida popiera akékoľvek neuchopiteľno. Ide o vetu „*Vonkajšok textu nie je*“. Pre nás bude dôležité, že táto veta chce vypovedať aj o tom, že opozícia *vonkajšok / vnútrajšok* sa nemôže vzťahovať na *diferenciu*. Slovom *vonkajšok* sa odkazuje na vzťah odvođenosti v západnej tradícii: *vonkajšok* je odvodený z *vnútrajška* – a ten je jeho pôvodom a zdrojom. *Vonkajšok* je vždy iba náhradou *vnútrajška*, pričom netreba zabudnúť, že *vonkajšok* a *vnútrajšok* sú od seba dobre oddelené – *vnútrajšok* možno očistiť od *vonkajška*.

Opozícia *vonkajšok / vnútrajšok* má v diele *O gramatológii* dôležité postavenie: Derrida odmieta uznať nadradenosť reči nad písmom, odmieta, že by písmo bolo odvodené od reči ako od *vnútrajška* vo vyššie uvedenom zmysle. V tejto vete ide o to, že opozícia *odvodený / neodvodený*, ktorá súvisí s opozíciou *vonkajšok / vnútrajšok*, sa nemôže vzťahovať na pôvod všetkého, ktorým je *diferencia*.

Diferencia je rozmiestnením všetkého, t. j. všetko je diferencované, a teda opakovateľné – zdá sa, že z tohto vyplýva, že Derrida vetou „*Vonkajšok textu nie je*“ odmieta existenciu územia, ktoré by bolo neodvodené od *diferencie*, a bolo by teda neopakovateľné. Opakovateľným sa myslí nasledovné: „V každom kóde je zahrnutá možnosť opakovať, t. j. identifikovať značky, a táto možnosť dáva kódu charakter komunikovateľnej, prenosnej a dešifrovateľnej mriežky, ktorú môže iterovať niekto tretí, a rovnako tak aj každý možný používateľ jazyka vôbec.“¹⁵ Nič teda nie je podľa Derridu také, že by sa to nedalo opakovať v nejakom systéme.

Aby bolo pravdou, že Derrida vetou „*Neexistuje vonkajšok textu*“ odmieta pojmovu neuchopiteľné, museli by sme stotožniť neopakovateľné (pod ktoré spadá napr. nevyjadriteľné ako to, čo nemožno opakovať v jazyku) s pojmovu neuchopiteľným. Mohlo by sa totiž zdať, že z vety plynie nasledujúce: ak nie je možná oblasť entít, ktoré sa nedajú iterovať, nie je možné, aby sme vôbec hovorili o oblasti pojmovu neuchopiteľného. Dôležitým je ale rozlíšenie iterovateľnosti či opakovateľnosti a možnosti uchopiť niečo pojмами tak, aby sme rozhodli, či vetou „*Neexistuje vonkajšok textu*“ Derrida naozaj odmieta pojmovu neuchopiteľné.

¹⁵ Derrida, J., *Marges de la philosophie*, c.d., s. 375.

Dekonštrukcia negatívnej teológie

V tejto časti textu preto predostrieme Derridovo vymedzenie sa voči negatívnej teológii (Derrida sa tu zaoberá najmä textami Pseudo-Dionýza Areopagitu) v texte *Comment ne pas parler. Dénégations*. Nepôjde nám o historické zhodnotenie Derridovej dekonštrukcie negatívnej teológie, skôr chceme poukázať na jeho prístup k neuchopiteľnému, ktorý chce byť iný ako prístup toho, čo dnes nazývame negatívnou teológiou. Napriek tomu, že je zrejme problematické hovoriť o nejakej jednotnej pozícii negatívnej teológie,¹⁶ Derrida sa snaží vymedziť jej isté charakteristické črty: vytváranie spoločnosti zasvätených, separovanej komunity, absolútne tajomstvo ako ústredný motív, príkaz či imperatív týkajúci sa mlčania o Bohu ako o nevyjadriteľnom. Negatívna teológia podľa Derridu trvá na všetkých týchto modalitách preto, lebo chce garantovať prístup k niečomu, čo je ešte viac obsiahle ako bytie, k niečomu, čo presahuje všetko bytie. Ide totiž o hyperesencialitu Boha, voči ktorému každý predikát, celý predikatívny jazyk ostáva neadekvátny.

Hlavným dôvodom, prečo sa Derrida odmieta stotožniť s negatívnou teológiou, je to, že chce ostať mimo kategórie bytia / nebytia, nechce sa zaoberať bytím ani v jeho negatívnej podobe ako nebytím.¹⁷ Dôležité je najmä to, že Derridanechce svojich čitateľov priviesť niekde hierarchicky vyššie nad opozíciu bytie / nebytie. Negatívna teológia samozrejme takisto chce ostať mimo kategórie bytia / nebytia, avšak chce ísť nad túto kategóriu: „Ale to, čo Bůh je a jak existuje, nevíme. Nijak Jej nelze vyjádřit ani pochopit. Není to přece Jeho počátek, ale vše vzniklo až z Něj. Bůh je přece také Příčina Ničeho, protože vše existuje až po Něm jako po Příčině bytí i nebytí. I sama nicota je přece absence čehosi. Má také své místo kvůli nebytí čehokoliv ze jsoucna. A ne-jsoucno ‚existuje‘ kvůli bytí a nadbytí. Ve všem se projevující Bůh jako

16 Jean-Luc Marion (Pozri Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie*. Paris, Vrin 2015) Derridu upozorňuje, že negatívna teológia je len vynálezom modernej, pozitívnej teológie, pričom ju navyše Derrida podľa neho v texte „Comment ne pas parler. Dénégations“ dezinterpretuje, keď ju zaraďuje do metafyziky prítomnosti. Tento spor medzi Marionom a Derridom je síce zaujímavý, ale netvorí predmet nášho textu. Nezaujíma nás historický dôveryhodná analýza autorov, ale rozličné pohľady na neuchopiteľné; hoci by aj bola dekonštrukcia negatívnej teológie neverná pramenným textom, zaujíma nás predovšetkým to, aké modality neuchopiteľného predstavuje.

17 „To, čo má ‚znamenat‘ diferéncia, stopa atď. – ktoré však odteraz nechcú znamenat' nič –, by bolo ‚pred‘ pojmom, menom, slovom, ‚niečo‘, ktoré nie je ničím, ktoré neodhaľuje viac bytia, prítomnosti alebo prítomnosti prítomného, takisto ani neprítomnosť, a tým menej odhaľuje akúkoľvek hyperesencialitu.“ Derrida, J., *Comment ne pas parler. Dénégations*. In: Derrida, J., *Psyché: Invention de l'Autre*. Paris, Éditions Galilée 1997, s. 542.

Stvořitel je zároveň Nikdo jako vše Převyšující, ale ještě spíše Nadpřevyšující a Nadpodstatný.¹⁸

Pomocou *diferencie* sa ale Derrida nechce dostať k tomu, čo je za bytím a na vyššej hierarchickej pozícii ako bytie – naopak chce pomocou *diferencie* poukazovať na neoprávnenosť pojmových hierarchií a na nestabilitnosť honosných stavieb, ktoré sa majú dotýkať prítomnosti, hoci by to aj bola prítomnosť, ktorá by chcela byť neprítomnosťou – lebo nebyť by znamenalo vyššie a bližšie k autentickeosti.

Druhý dôvod, pre ktorý sa Derrida nechce, aby ho považovali za negatívneho teológa, spočíva v tom, že v negatívnej teológii nachádzame modalitu separovaného miesta, kde prebýva Boh a ktorého prítomnosť sa prejavuje pomocou najbožskejších a najvyšších objektov kontemplácie a chápania, ktoré sú ale len hypotetickými výrazmi a „podnožami“ Boha: „S jejich pomocí se projevuje prítomnosť Toho, Kdo převyšuje veškeré myšlení. Toho, Kdo se tyčí na pilířích inteligibilních vrcholků Svých nejsvětějších míst.“¹⁹ Je potrebné zdôrazniť najmä oddelenie vypovedateľného od nevypovedateľného, a tým aj oddelenie uchopiteľného od neuchopiteľného.

Hoci Dionýz tvrdí, že božskosť je prítomná vo všetkom bytí, zároveň platí aj to, že všetko bytie nie je prítomné v nej. My môžeme pristupovať k božskosti pomocou modlitby, ale ono miesto, kde božskosť prebýva, nie je lokálne, to znamená, že sa nepremiestňuje z jedného miesta na druhé. – Božskosť sa nevyčerpáva tým, že je prítomná vo všetkom bytí. Prístup k oblasti apofatického je obmedzený a garantovaný skupinou zasvätených a správnym typom modlitby, ktorá je ako „z nebe visící a sem k nám sahající řětetž“.²⁰ Modlitbou sa pozdvihujeme k Bohu, ale on sa k nám nepribližuje, on ostáva ako nehybná skala: my sa modlitbou k Bohu približujeme, ale on sa k nám nepribližuje. Ak aj Derrida súhlasí s tým, že sú veci, ktoré nie sú uchopiteľné pojmami, rozhodne by sa nepodpisal pod postulát oddelenosti uchopiteľného od neuchopiteľného, ktorá obnáša nezávislosť jedného od druhého. V prípade negatívnej teológie je to nezávislosť neuchopiteľného od uchopiteľného,²¹ nezávislosť božskosti od slov mystika.

Tretí spôsob, akým sa Derrida vymedzuje voči negatívnej teológii, poukazuje na to, že absolútna neuchopiteľnosť nie je možná. Dosvedčuje to podľa neho ten istý text negatívnej teológie, ktorý túto neuchopiteľnosť postuluje. Derrida poukazuje na to, že negatívna teológia pracuje v rámci dvojitej

18 Dionýz, A., Timotejovi o mystickej teológii. In: Chabada, M. (ed.), *Antológia. Patristika a scholastika*. Trnava, Dobrá kniha 2009, s.109.

19 Sv. Dionýsius Areopagita, *O mystickej teológii. O božských jménech*. S komentáři Sv. Maxima Vyznavače. Přel. A. Černohous. Praha, Dybbuk 2003, s. 19.

20 Tamže, s. 83.

21 „...božské Slovo ... na ničem není závislé.“ Tamže, s. 195.

tradície; tradície vyššie uvedených modalít tajomstva, komunity a príkazu a zároveň tradície filozofického, presvedčania, vystaviteľného. Derrida sa pýta: Do akej miery tieto dve modality spolu súvisia, aký je ich vzťah? Sama negatívna teológia uznáva, že do istej miery potrebuje rétorické kompozície ako nástroje pre vyjavenie božskosti tým najsvätejším. Dionýz uznáva, že „nevyjadriteľné“ sa prepletá s „vyjadriteľným“; na božskosti možno, ale zároveň aj nemožno mať účasť.

Derrida však odhaľuje to, čo by si sama negatívna teológia podľa neho nechcela priznať: apofatický diskurz musí byť istým spôsobom artikulovaný, a dokonca presvedčivý, aby dokázal, že pomocou neho získavame privilegovaný prístup k Bohu. Aby sme dosiahli Boha, treba prostredníka, a tým je modlitba. Tá však podľa Derridu nie je len doplnkom, suplementom (ako to podľa neho tvrdia negatívni teológovia, ktorí zároveň uznávajú jej nevyhnutnosť), ale je podstatným momentom, je prechodom k referenčnej prázdnote, ktorou by bol Boh. Modlitbu charakterizujú pre Derridu najmä dve veci: obracanie sa na Druhého, ktorým je tu Boh, a performativita aktu modlitby, ktorá nie je konštatívnou výpoveďou.²²

Modlitba nie je nič iné ako vzývanie či dožadovanie sa prítomnosti Druhého, no ide o dožadovanie sa mimo kategórie žiadania a daru – pretože vzývajúci nesmie od Boha očakávať odozvu, a teda v istom zmysle nemôže žiadať nič. Modlitba (ὑμνεῖν) však pre apofatikov nahrádza hovorenie. Ak je však modlitba podstatná pre to, aby sme sa dostali k Bohu, a zároveň je hovorením, ako môže ísť o absolútnu apofázu? Lebo ak aj nie je modlitba konštatívnou výpoveďou, istou výpoveďou ostáva.

Ak platí, že Dionýz odlišuje kresťanskú modlitbu od akejkolvek inej modlitby, ktorá by možno mohla byť len aktom vzývania a nie hovorenia, nejde tu potom o isté ustanovenie hierarchie a o rozlišovanie medzi dobrou²³ (kresťanskou) a zlou (nekresťanskou) modlitbou – a v dôsledku toho o artikulovanie prístupu k Bohu, ktorý však mal ostať negatívny? Napríklad Majster Eckhart tvrdí, že rozum je chrámom Boha, zatiaľ čo bytie je len predsieňou tohto chrámu: „Bereme-li Boha v bytí, bereme ho v predsíni, pretože bytí je

22 Derrida odkazuje na Austinovo delenie výpovedí na konštatívne a performatívne, tie druhé nenadobúdajú pravdivostnú hodnotu a vyslovujú sa s cieľom vyvolať istý účinok, zatiaľ čo tie prvé pravdivostnú hodnotu nadobúdajú. Presnejšie vymedzenie tohto rozdelenia (ktoré sa, samozrejme, dá napadnúť, no podľa nás má istú výpovednú hodnotu) možno nájsť u Austina. Pozri Austin, J., *How To Do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press 1962.

23 „Každým slovom a skutkom zcela prirozeně a vnitřně zákonitě svědčí o tom, že jedině křesťanské poznání Pravdy je ze všech nejprostší a nejbožštější.“ Sv. Dionýsios Areopagita, *O mystické teologii. O božských jménech*, c.d., s. 195.

jeho predsíň, kde bydlí. Ale kde je ve svém chrámě, kde září jeho svatost? Chrám Boží je rozum.“²⁴

Nebolo by však zotrúvanie v bytí, v predsieni, najdôslednejšou apofázou? No chrám Boha sa nachádza v rozume: na jednej strane chceme ísť do chrámu Boha, a teda do rozumu, na strane druhej nariaďujeme mlčanie. A ak by nám aj modlitba poskytovala čistú skúsenosť, pýta sa Derrida, bola by vôbec negatívna alebo pozitívna teológia potrebná? A ako by bola možná teológia bez iterovatelnosti a *diferencie*, bez ktorej sa však chce zaobísť? Klásť si takéto otázky je namieste.

Hlavná téza Derridovho textu *Comment ne pas parler. Dénégations* znie: nie je nijaké absolútne neuchopiteľné. Nič nie je možné bez *diferencie*, absolútne nediferované ako neopakovateľné a absolútne neuchopiteľné nie je možné.

Záver

Derridu nemožno považovať za zástancu absolútne neuchopiteľného, čo však neznamená, že dekonštrukcia nepracuje s nejakým neuchopiteľným. Právom ho teda nemožno označiť za meditatívne „mlčiaceho“ filozofa. V texte sme uviedli viacero dôvodov: Derrida nechce poukazovať na plnosť nebytia, ktoré možno kontemplovať len v tichosti duše a ktoré nemožno jazykom ako úbohým nástrojom opísať; odmieta absolútne nevyjadriteľné a neiterovateľné ako absolútne neopakovateľné; nesúhlasí s tézou, že neuchopiteľné sa nachádza v dobre stráženej oblasti, ktorá je najmä dobre oddelená od vyjadriteľného.

Ako teda môže byť Derrida mysliteľom neuchopiteľného, ale nie absolútne neuchopiteľného? Ako môže tvrdiť, že *diferencia* je neuchopiteľná a zároveň je iterovateľnosťou a opakovaním slova? Odpovedzme na otázku týkajúcu sa vzťahu uchopiteľného a neuchopiteľného a uspokojujme zároveň túžbu diferovať: rozlíšme absolútne neuchopiteľné, pojmovo neuchopiteľné a neopakovateľné.

Absolútne neuchopiteľné by bolo to, čo je jazyku neadekvátne absolútne – to znamená, že ide o niečo, čo sa nedá opísať pomocou jazyka. Každý opis prostredníctvom jazyka je v tomto kontexte absolútne neadekvátny a nepomáha nám lepšie poznať ono nevyjadriteľné.²⁵ Je pravda, že o takom niečom nemožno hovoriť – a asi nemá ani zmysel sa tým zaoberať pomocou slov. Avšak nie vždy, keď hovoríme o neuchopiteľnom, musíme hovoriť aj o takomto

24 Mistr Eckhart a středověká mystika. Uspořádal, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Jan Sokol. Přel. M. Dostál – L. Karfíková. Praha, Zvon 1993, s. 175.

25 Ako vraví Dionýz: „Podle míry našeho vzestupu vzhůru se totiž slova kvůli spekulaci zkracují.“ Sv. Dionýsios Areopagita, *O mystické teologii. O božských jménech*, c.d., s. 24.

absolútne neuchopiteľnom. Neuchopiteľné u Derridu nie je absolútne, a to aj preto, lebo by muselo platiť, že akýkoľvek jazykový opis *diferencie* by bol nežiadúci, neadekvátny.²⁶

Derrida *diferenciu* opakovane nazýva v jazyku, hoci zároveň tvrdí, že nie je ani pojmom, ani slovom. Opis *diferencie* nie je neadekvátny, ale je kľúčový práve vďaka tomu, že je neúplný – jeho neúplnosť nás má upozorniť na istú principiálnu neúplnosť v oblasti pojmov. Derrida chce totiž pojmové systémy dekonštruovať zvnútra, no označuje snahy o úplnú abstinenciu od zaužívaných pojmových systémov za nesprávne. Podľa neho sa treba uchýliť k „paleonymii“, t. j. k recyklovaniu starých pojmov, ktoré majú svoje stabilné miesto v systéme, a keď im prisúdime staronovú rolu, poukážeme na to, že pevnosť ich hraníc s neuchopiteľným je iba zdanlivá.

Môžeme teda konštatovať, že ak Derrida odsudzuje absolútne neuchopiteľné ako nemožné a zároveň hovorí o neuchopiteľnosti *diferencie*, tak si nemusí nevyhnutne banálne protirečiť, pretože hovorí o dvoch rozdielnych modalitách neuchopiteľnosti: o absolútne neuchopiteľnom, ktoré sa líši od pojmovo neuchopiteľného. Absolútna nepojmovosť by bola záležitosťou negatívnej teológie, alebo každého, kto by chcel tvrdiť, že jazyk je prekážkou a náhradou nepojmového a že ho možno od nepojmového, ktoré je jeho opakom, oddeliť. Absolútna nepojmovosť je spätá s nevysloviteľným, s nevyjadriteľným. Akonáhle totiž po vzore Dionýza postulujeme oddelenosť pojmového od nepojmového v tom zmysle, že tieto dve oblasti možno od seba oddeliť, dospievame k nevy povedateľnému, k absolútnemu tichu. A v tomto absolútnom tichu vládne hierarchia: vládne neuchopiteľné ako to, čo je nad uchopiteľným, ktorého sa treba zbaviť, lebo je iba náhradou.

Tretou modalitou je neiterovateľné či neopakovateľné, ktoré je ešte širším pojmom ako dva predchádzajúce, pretože sa netýka len jazyka, ale opakovania vo všeobecnosti: neiterovateľné by bolo to, čo nemožno nikdy opakovať. Možnosť absolútne neiterovateľného v jazyku Derrida, samozrejme, popiera, s čím sa dá len súhlasiť (ako by vyzeralo niečo absolútne neopakovateľné v jazyku?).

26 Všimnime si, že ani myslenie Mariona neuniká tejto pasci neuchopiteľného, pretože píše: „Teológovi nejde o to, aby dospel k tomu, čo jeho diskurz hovorí o **Bohu**, ale o ide o zanechanie vlastného diskurzu a každej iniciatívy jazyka pre Slovo, aby sa tak nechal vyjadriť Slovom, tak ako sa ono necháva vyjadriť Otcom...“ Marion, J.-L., *Dieu sans être*. Paris, Communio Fayard 1982, s. 201). Naše hovorenie o **Bohu** je teda možné len vďaka **Bohu** samotnému, ktorý jediný rozumie seba samému. náš diskurz o **Bohu** je teda samotnému **Bohu** vždy neadekvátny a celý pramení z **Boha**, ktorý hovorí úplne inak ako my a učí nás hovoriť jeho rečou. Marionov **Boh** je síce preškrtnutým Bohom, ale to len preto, aby bolo možné dospieť k ešte autentickejšej teológii, ktorá ale takisto postuluje nezávislosť božskej reči a písma od ľudského – tým pádom aj istú oddelenosť a nadradenosť Boha, ktorý sa s nami prelína, pretože nás učí, ale nie úplne, keďže ostáva aj sám v sebe. Derridova *diferencia* ale nikde neostáva sama v sebe.

Ide totiž o prelínanie sa uchopiteľného a neuchopiteľného. A to vylučuje akékoľvek absolútne, ak zároveň vylúčime možnosť syntézy v podobe tretieho člena, ktorý by bol opäť hierarchicky vyššie ako dva opaky. Nejde o prelínanie sa dvoch oddelených oblastí, ale o neoddeliteľnosť dvoch stránok obšiahnutých v každom pojme. Ako Derrida píše v predslve knihy *Diseminácia*, žiadny pojem neuniká rozvráteniu dekonštrukcie, a to dvojito: jednou črtou pojmu je to, že ostáva vnútri systému, druhou jeho črtou je to, že je vonkajší voči tomuto dekonštruovanému systému. Derrida tvrdí, že cesta negatívnej teológie by mohla pokračovať donekonečna a negatívna teológia zabúda na to, že sa nevymedzuje voči pevnému systému pojmov, ale že už v samom systéme pojmov je istá nepevnosť. Derrida postuluje nevyhnutnosť jazyka. A hoci je terminológia vždy „nedostatočná“, nevieme bez nej nič urobiť. Absolútne ticho, ktoré požaduje negatívna teológia, je teda nemožné.

Všetko, čo máme, je systém, o ktorého nesystémovosti je Derrida presvedčený, pričom zároveň je jeho túžbou poukazovať na ňu. Všímajme si teda nasledujúcu vlastnosť pojmov: nevieme určiť úplne a jednoznačne celok všetkých pojmov takým spôsobom, že by neostalo nič principiálne neurčené vzhľadom na predmet tejto oblasti. Pojmovo neuchopiteľné však nie je nekakou vrstvou, ktorá by nasledovala za oblasťou pojmov ako to, čo je z nej absolútne vylúčené – naopak ide o neodmysliteľné prelínanie sa pojmového s nepojmovým v každom pojme.

V každom pojme teda nachádzame presah do pojmovo neuchopiteľného. Neuchopiteľné sa tak stáva tým, na čo upozorňuje diseminácia – roztrácanie zmyslu –, a významovosť sa vďaka nemu stáva neredukovateľnou na pojmy. Poukazovanie na filozofickú relevantnosť pojmovo neuchopiteľného by, naopak, znamenalo uchýľovať sa k týmto trhlinám jazyka a snahu vyzdvihnúť ich na piedestál v tom, čo sa nazýva filozofickým textom. Z tohto uhla pohľadu by mohlo Derridovo dekonštruktívne úsilie znamenať pripísanie filozofickej dôležitosti tomu, čo nie je pojmové – čo však nemá viesť k úplnému opusteniu jazyka, ako nás k tomu nabádajú negatívni teológovia.

SUMMARY

Interlacement. The Modality of the Ungraspable

The aim of this paper is to accentuate the distinction between the ineffable, the unrepeatable and the conceptually ungraspable. These are to be considered as three modalities of the ungraspable language that enable us to understand Derrida's attitude to negative theology. While he distanced himself from an apophysis of negative theology in the text *Comment ne pas parler. Dénégations*, in *Différance* he stated that *différance* is not a concept, not a word – it is an inexpressible. Therefore, there are at least three modalities of “ungraspable” language: “inexpressible”, “conceptually ungraspable”, “unrepeatable” as non-iterable. Derrida's views on the relation between ungraspable and graspable are of the greatest interest to us.

Keywords: Jacques Derrida, conceptually ungraspable, inexpressible, ungraspable, iterability, interlacement, deconstruction of negative theology

RÉSUMÉ

L'entrelacement. L'insaisissable et ses modalités

Nous proposons d'analyser la différence entre l'ineffable, le non-itérable et l'innommable. Toutes ces modalités sont en quelque manière présentes dans la langue. Notre but est de comprendre, à travers ces modalités, quelle est la position de Jacques Derrida en ce qui concerne la théologie négative. Dans le texte *Comment ne pas parler. Dénégations*, Derrida a pris ses distances de l'apophase de la théologie négative, mais dans le texte *Différance*, il dit que la *différance* n'est ni un mot, ni un concept – la *différance* est « innommable ». Les trois modalités mentionnées représentent ce que nous proposons d'appeler insaisissable, donc il s'agit de distinguer entre les trois modalités de l'insaisissable (l'ineffable, non-itérable et l'innommable). Toute cette problématique introduit un autre problème – quelle est la relation entre l'insaisissable et le saisissable ? La réponse que nous essaierons de donner dans notre texte est la suivante : l'insaisissable est toujours entrelacé avec le saisissable.

Mots-clés: Jacques Derrida, l'insaisissable, l'ineffable, l'innommable, l'itérabilité, l'entrelacement, la déconstruction de la théologie négative