

Mým záměrem je analyzovat zkušenost setkání s textem na pozadí debaty vedené především mezi Hansem-Georgem Gadamerem a Jacquesem Derridou. V rámci své analýzy se chci primárně zamýšlet nad tím, do jaké míry tato zkušenost potvrzuje nebo naopak vyvrací klasickou fenomenologickou představu, podle níž má struktura každé zkušenosti intencionální charakter, obecně vyjádřitelný formou zakoušející-zakoušené. Připomeňme, že pro fenomenologii je takto vložena zkušenost zkušenosti zásadní, protože vytváří základ, na kterém je vystavěna struktura a „pravdivost“ (závažnost) veškerého myšlení.

Ve svém výkladu chci postupně předvést, že zastánci hermeneutického pojetí interpretace textu (H.-G. Gadamer, G. Figal) vykládají zkušenost setkání s textem právě na základě fenomenologického předpokladu intencionality zkušenosti, kdežto J. Derrida ukazuje, že setkání s textem představuje poměrně běžnou zkušenost, která *plně intencionální není*. Jinými slovy, hermeneutici popisují tuto zkušenost podle schématu „interpretující bytost-interpretuje-intepretovaný předmět“, přičemž oba póly vztahu jsou podle nich k sobě primárně, nezrušitelně a spojitě vázány, a zároveň si udržují svou vlastní svedbytnost, resp. identitu (ať už ve formě dynamické ipseity, nebo předmětné totožnosti). Derrida naopak tvrdí, že setkání s textem je zkušenost, jejíž struktura nemá charakter vzájemné, kontinuální a v jednotném čase zasažené propojenosti mezi subjektivitou interpretujícího a předmětností interpretovaného, a že smysl interpretace vychází ze zcela jiné „topologie“ zkušenostního pole.

Pro můj záměr je důležité, že tento rozbor zcela *konkrétní a všeobecně sdílené* zkušenosti (neboť ji jistě nelze chápat jako nijak „abstraktní“, ani „mezní“) je možno použít jako nástroj reinterpretace fenomenologického výkladu vztahu mezi zkušeností a myšlením a rozvinout na jeho základě myšlení, které se sice na zkušenost odvolává, avšak na zkušenost zcela jinak vloženu. V tomto výkladu se totiž objevuje zkušenost neintencionální, která dané myšlení neredukovatelně přesahuje, a stává se tudíž jeho velmi specifickým počátkem, jejíž nelze zahrnout do žádného vnitřně souvislého pole myšlenkových výkonů. Touto cestou se ovšem narušuje i klasický fenomenologický rozvrh lidské subjektivity a s ním i představa kontinuální a kompaktní časovosti zkušenosti jakožto jednoty časových ekstází či spjatosti prezentního okamžiku s jemu příslušející retencí a protencí. Zároveň chci zmínit, v jakém smyslu je tato nově interpretovaná zkušenost „tělesná“.

Věnujme se tedy postupně základním charakteristikám hermeneutického pojetí zkušenosti setkání s textem, a poté Derridově kritice tohoto pojetí. Tyto kroky by nám měly nakonec umožnit, abychom se mohli hlouběji zamyslet nad obecným tématem vztahu mezi zkušeností a myšlením.

Hermeneutický výklad setkání s textem

Je dobře známo, že H.-G. Gadamer rozvíjí svou hermeneutickou filosofii ze základů Heideggerovy fundamentální ontologie rozvržené v díle *Bytí a čas*. Heidegger se v tomto díle snaží mimo jiné o jistou revizi husserlovského pojetí fenomenologie. Kritizuje především Husserlovo zidealizování pojmu subjektu jakožto vědomí, které je bytostně odlišeno od světa tím, že konstruuje sebe sama a smysl světa ve výkonu vlastní reflexe. Husserl vykládá zkušenost jako uzavřenou intencionální strukturu, v níž se k sobě váže svět jako soubor jednotek skutečnosti (přirozený svět) a univerzálně platné transcendentální vědomí, které skrze reflexi uděluje těmto jednotkám smysl. Heidegger chce Husserlovo pojetí sebe-zakládající zkušenosti a tautologické cirkularity vědomí nahradit výkladem zkušenosti ve smyslu rozumění, tedy praktického existování v možnostech bytostně rozvržených ve světě. Člověk jako „bytí ve světě“ si vždy již nějak rozumí z vlastních možností, rozvrhuje z nich své jednání. Intencionalita má tedy u Heideggera význam *výkladového* vztahování se k jouscím, kterému lze porozumět ve struktuře „rozumět něčemu jako něčemu“, a to navíc jediné na základě struktury „bytí ve světě“, které je charakteristické svou otevřeností. Každé rozumění má přitom formu *předpredikativního* výkladu „něčeho jako něčeho“ ve smyslu rozumění jsoucnům světa jako vlastním možnostem a bezprostředního uskutečňování smyslu existence. Heidegger tuto myšlenku vyjadřuje následovně:

Veškeré předpredikativní, prosím vidění příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějí a vykládající ... Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přiblížování jsoucna, ... leží před tematickou výpovědí o tomto jsoucnu.¹

Díky důrazu na světskost a výkladový charakter zkušenosti se však v Heideggerově výkladu dostává do popředí i téma řeči, jež každé rozumění charakterizuje. Podle Heideggera je „řeč existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění“.² Ze zmíněných tvrzení především vyplývá, že podle Heideggera má vše vyslovené takový charakter, že bylo zároveň vždy již původně vyslovitelné a že otevřenost světa je v tomto smyslu vždy potenciálně

¹ Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Olkoymenth, 1996, s. 149. Citace uvádím podle originální paginace.

² Tamtéž, s. 161.

srozumitelná a učeněná díky své „osvojitelnosti“ v řeči. To dokládá i další Heideggerův výrok:

Srozumitelnost je i před osvojujícím výkladem vždy učeněná. Řeč je artikulaace srozumitelnosti... Naladěná srozumitelnost „bytí ve světě“ *promlouvá jako řeč. Významový celek srozumitelnosti přichází ke slovu.*³

V tomto kontextu je přitom nezbytné chápat řeč jako moment, k němuž patří konstitutivně i mlčení a naslouchání. Řeč tedy není pouhým nástrojem označování, ale existenciálním spolutvářejícím celkovou hermeneutickou srozumitelnost „bytí ve světě“.

Právě tohoto důležitého bodu, který se týká statusu řeči v teorii rozumě-jícího „bytí ve světě“, se zásadním způsobem zhostí Gadamer. Centrální tvrže-ní, z něhož rozvíjí posléze celou svou hermeneutickou koncepci, zní: „Bytí, kterému lze porozumět, je řeč.“⁴ Řeč je bytostně spjatá s rozuměním, které nemá charakter nějaké konkrétní metody interpretace, jak tomu bylo ve všech dosavadních hermeneutických teoriích, ale které je realizací možnosti interpre-tující bytosti v rámci jejího „bytí ve světě“. Gadamer však spojuje existenciál řeči ještě s dalším tématem, které se v *Bytí a čase* vyskytuje zcela ojedinelé, totiž s tématem „tělesných“ forem řeči. Ke slovu se tak dostávají témata nejen zapsaného (filosofického) textu, ale i (zhmotněného) uměleckého díla a (faktické) dějinné události, jak to dokládá následující citace:

„Bytí k textu“... určovalo směr mého bádání... a rovněž ona nezavíratelná otázka po smyslu uměleckého díla nebo po smyslu dějin.⁵

Tyto tři fenomény se vyznačují především tím, že mají „tělesný“ charakter, neboť je lze všechny chápat jako jisté smyslové, hmotné *projevy* řeči. Text přitom zaujímá oproti ostatním dvěma fenoménům obecnější postavení v tom smyslu, že umělecké dílo a svět je v Gadamerově podání možno studovat jako určité druhy textů.

Heidegger sám se tělesné formě řeči, zápisu či smyslové podobě předmě-tu rozumění v *Bytí a čase* nijak zvlášť nevěnuje. Jeho zájmem není, jak říká, teorie výkladu, „metodologie historických věd“, která pracuje s texty, ale vy-

³ Tamtéž.

⁴ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Ges. Werke, sv. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990, s. 478. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“

⁵ Tamtéž, sv. 2, s. 335. Český překlad *Text a interpretace*. Přel. I. Chvatík. CTS-98-02, Praha, 1998, s. 3.

kládní samo, hermeneutika „v původním významu tohoto slova“⁶, kterou lze chápat jako „rozumění rozumění“, resp. „výklad výkladu“. O tématu textu se Heidegger konkrétně zmiňuje v tom smyslu, že je ho nutno vykládat stejným způsobem, jako vykládáme ostatní věci světa. Prvotní rozumění textu je v podstatě výrazem předběžného mínění vykladačova, neboť

... jestliže se speciální forma výkladu, totiž exaktní textová interpretace, ráda dovolává toho, co „je psáno“, pak to, co „je psáno“, není zpočátku nic jiného, než samozřejmě a nediskutované předběžné mínění vykladačovo.⁷

Text je tedy pro Heideggera něčím, čemu pobyt rozumí a co vykládá „jako něco“, co uchopuje skrze hermeneutické „jako“, a to analogicky tomu, jak rozumí ostatním věcem svého světa. Právě *jako možnost* „bytí ve světě“ vystávající z příruční povahy textu má text smysl a skutečnost. Člověk tedy přistupuje k textu vždy z vlastní situace a pro ni, rozvíjí jeho smysl z vlastních možností a zpřitomňuje tak své aktuální „moci bytí“.

Gadamer ovšem tento moment Heideggerova výkladu problematizuje. Explicitně se ptá, zda se text svou zřejmou spjitostí s řečí neliší od ostatních nitrosvětských jsovcen. Lze text chápat jednoduše jako ničím nespécifickou sou-část světa? Svě vymezení vůči Heideggerovi vyjadřuje Gadamer následovně:

Jak se vztahuje text k řeči? Co se dostane z řeči do textu? ... Jak mohl pojem textu dojit tak univerzálního rozšíření? Každému, kdo si postaví před oči filosofické tendence našeho století, je zřejmé, že se pod tímto tématem jedná o víc než o reflexi nad metodikou filologických věd.⁸

Přestože Gadamer nemá v úmyslu rozvinout další z regionálních hermeneutik a přestože nechce hledat metodu historických věd, domnívá se, že text je významným tématem filosofie. Má-li být filosofie vystavěna na řeči, stává se text s ním i otázkou tělesných výrazů řeči filosofickým tématem par excellen-ce. Je přitom nutno zaměřit se zejména na povahu struktury „něco jako něco“ hermeneutického výkladu, který se týká textu. Co je v případě textu označeno oním prvním „něco“ ve struktuře hermeneutického „jako“ a *jako co* je toto „něco“ textu vyloženo? Co se v textu vykládá jako co?

Při pátrání po odpovědi na tuto otázku dospívá Gadamer k závěru, že rozumění filosofii a jejím textům, podobně jako rozumění dějinám či umění

⁶ Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 37–38.

⁷ Tamtéž, s. 150.

⁸ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 2, s. 330–360. Český překlad: *Text a interpretace*, s. 4.

představuje natolik významnou zkušenost, že ji je nutno nazývat *základní zkušeností vůbec*. Gadamer k tomu říká:

... hermeneutickou strukturu [sem] nehledal v první řadě na zkušenosti, která je rozpracována ve vědě, nýbrž přímo na zkušenosti umění a dějin. ... Pro umělecké dílo ... platí, že nám samo něco říká – a to tak, že jeho výpověď nikdy nelze definitivně pojmem vyčerpát. Právě tak platí pro zkušenost s dějinami, že ideál objektivitivy je ... sekundární stránkou věci. ... v určitém dění v [dějinné zkušenosti] stojíme, aniž víme, jak se nám děje. ... Stejná základní zkušenost platí nakonec i pro filosofii.⁹

Pro tuto tak zvanou základní zkušenost, kterou Gadamer chápe jako *zášenskost myslu*, je charakteristické, že je nezavřítelná, a to proto, že to, čemu v ní má být rozuměno, nelze nikdy zpřítomnit jako „ono samo“ a ukončit tak dialogický proces hermeneutického výkladu. V tomto bodu se Gadamer u Heideggera inspiňuje, když tvrdí:

Proto jsem se pokoušel zachytit právě nezavřítelnost každé zkušenosti myslu a z Heideggerova nahlédnutí centrálního významu konečnosti vyvodit důsledky pro hermeneutiku.¹⁰

Text, umělecké dílo či událost dějin *se týkají* (tj. *odkazují na*) primárně toho, co Gadamer nazývá „věcí“. Právě charakter věci textu (kde pojem textu zahrnuje i dílo, dějinnou událost či svět) je proto třeba podrobit detailnímu zkoumání. Pro tuto „věc“ především platí, že její věcnost není substanciální a že ji nelze plně zpřítomnit nějakou formou konečné výpovědi. Základní zkušenost, která vždy souvisí s rozuměním, a tudíž s řečí či mluvením, je tak zkušeností takového *myslu*, na který není možno se přímo zaměřit. Jak Gadamer píše,

... co v mluvení vychází najevo, není pouhé fixování intendovaného myslu, nýbrž neustále se proměňující pokus, nebo lépe, stále se opakující pokoušení do něčeho se pusit a s někým se spustit. To ale znamená vydat se. Mluvení není pouhé uspořádávání a uplatňování našich předsudků, nýbrž je naopak vrhá do hry.¹¹

Základní zkušenost je tedy možno v jistém smyslu přirovnat ke hře. Pro charakter hry je přitom rozhodující, že hra svým děním *překračuje samu hrající (zakoušející) bytost*:

⁹ Gadamer, H.-G. *Text a interpretace*, s. 2.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž, s. 3.

Hra je hrána nebo se odehrává – není tu žádný subjekt, který hraje. Hra je provedením pohybu jako takového. ... Nejpuvodnějším významem hraní je spíše význam mediální. ... Primární věci vědomí hráče je principiálně uznán.¹²

Tento moment, v němž se zakoušející bytost vydává tomu, co sama zakouší, již představuje zásadní posun v reinterpretaci klasického výkladu zkušenosti jako vyplněné intencionality. Gadamer tak v hermeneutickém rozumění odhaluje takovou zkušenost, která jakožto nezavřítelná a neukotvená v subjektivitě zakoušejícího problematizuje jasné schéma *bezprostředně vyplněné* intencionalní struktury každé zkušenosti. Touto cestou však Gadamer do jisté míry reinterpretuje i Heideggerem navrženou strukturu hermeneutického „jako“, které charakterizuje každý výklad a které má tvar „něco jako něco“. Toto schéma vysvětluje Heidegger na příkladech nakládání s příručními jsoucnými a mohli bychom říci, že jeho význam lze vyjádřit ve tvaru: „příruční jsoucno (převoditelné na výskytové jsoucno) jakožto má vlastní možnost“. Gadamer však ukazuje, že to, „o co“ v textu jde, není příruční jsoucno, ale *taková věc*, kterou nelze mít jednoduše při ruce, vztáhnout se k ní implicitně a vyložit ji jako něco jiného. Každé rozumění textu je podle Gadamera neukončitelné a jeho „věc“ není připoutaná k já. Je to zvláštní neustále unikající „něco“, které je samo skryto a které je pouze různým způsobem *přehledeno, ztělesněno*, „jako něco“. Vnitřní dialog, v němž se základní zkušenost vždy odehrává, je událostí v prostoru významu, jehož topologii si interpretující bytost nemůže nikdy přivlastnit a v němž proto probíhá nekonečný proces vždy parciálních předvedení (*Vorfürhrung*), či zpřítomňování a ztělesňování toho, o čem je řeč. V dialogu vždy existuje něco, co přesahuje veškerý dosavadní nalezený smysl setkání a co je zdrojem nekonečného hledání nových aktuálních podob významu dané zkušenosti:

Jak ukazují popsané zkušenosti, je v tom ještě něco jiného, něco takového jako potencialita, že to může být jinak, která pokaždé přesahuje to, na čem jsme se ve společném srozumění shodli.¹³

Bytí věci, o které je řeč, věci textu, *nemá* u Gadamera *charakter bytí jsoucna*. Je to nekonečno potencialit zachycované vždy konečnými pojmy a situačními aktualizacemi.

¹² Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 1, s. 109nm. „Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. ... Vielmehr ist der ursprüngliche Sinn von Spielen der mediale Sinn. ... der Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden [ist] grundsätzlichen anerkannt.“

¹³ Gadamer, H.-G. *Text a interpretace*, s. 3.

V tomto smyslu je tedy interpretující bytost vztažena skrze interpretaci k *něčemu*, o čem není, *co to je*. Také Gadamerovo tvrzení, že rozumět znamená vždy rozumět jinak, se zdá poukazovat k tomu, že základní zkušenost nevykazuje strukturu vzájemné propojenosti mezi subjektivitou vykládajícího a předmětností vykládaného. Domníváme se nicméně, že intencionální strukturu základní zkušenosti Gadamer problematizuje pouze částečně a neúplně. Ačkoli není „věc sama“ v základní zkušenosti nikdy zpřítomnitelná, hraje nicméně v Gadamerově koncepci vždy zároven roli řídicího arbitra, jednotného a uceleného pólu interpretace, který vymezuje pole možného rozumění. Rozumění se týká výhradně takových věcí, které se vyznačují *jednotou smyslu*. Tuto úplnost a jednotu smyslu „věci“ Gadamer a priori předpokládá, neboť je považuje za formální předpoklad rozumění:

Formálním předpokladem, který řídí veškeré rozumění [je to, že] srozumitelné je pouze to, co představuje skutečně nějakou úplnou jednotu smyslu. ... První ze všech hermeneutických podmínek tedy zůstává předporozumění, které vyplývá z toho, že máme co do činění se stejnou věcí. Z ní se určuje, co je uskutečnitelné jako jednotný smysl a v důsledku toho i aplikace předpokladu úplnosti.¹⁴

Tato podmiňka souvisí bezesporu s dalšími dvěma hermeneutickými předpoklady: jednak je to tzv. univerzálnost řeči a jednak přesvědčení, že výklad realizovaný v rámci struktury „něco jako něco“ je jedinou bezprostřední daností. Tyto předpoklady shrnuje Gadamer v následujících dvou citacích:

S tím souvisí třetí věc, kterou bych rád nazval univerzálností řeči. Řeč není žádná uzavřená oblast vyslovitelného, kolem níž by byly jiné oblasti nevyslovitelného, nýbrž ona zahrnuje všecko. Není nic, co by se zásadně vymykalo možnosti vyslovení. ... Každé ... přerušení má nějaký vnitřní vztah k obnovení a navázání rozhovoru.¹⁵

Je to interpretace, co mezi člověkem a světem vykonává ono nikdy nezavíratelné zprostředkování, a v tomto smyslu je jedinou skutečnou bezprostředností a daností to, že chápeme něco jako něco. ... Interpretace není nějaká dodatečná procedura poznání, nýbrž původní struktura bytí-ve-světě.¹⁶

¹⁴ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 2, s. 299n: „Eine formale Voraussetzung, die alles Verstehen leitet, ... daß nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt. ... Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt. Von ihr her bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wir, und damit die Anwendung des Vorgrißs der Vollkommenheit.“

¹⁵ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 2, „Mensch und Sprache“, s. 146–155; Český překlad *Clounek a řeč*; Přel: Jan Sokol a Jakub Capek. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 28.

¹⁶ Gadamer, H.-G. *Text a Interpretace*, s. 5.

Protože je věc textu (uměleckého díla, dějin) něčím, čemu je rozumět, a bytí toho, čemu je rozumět, je řeč, lze se k této věci kdykoliv univerzálně vztáhnout a interpretovat ji. Věc, o kterou v interpretaci jde, si zachovává svou neredukovatelnou totožnost (*Dieselbigkeit*), jednotu (*Einheit*), úplnost (*Vollkommenheit*) a zároven vztah k rozumějícímu.

Druhým momentem, na který v souvislosti s Gadamerovým výkladem chci upozornit, se týká již zmíněné tělesné povahy textu ve smyslu zápisu. Ukazuje se totiž, že tělesná povaha nepřisluší věci textu, nýbrž právě jen jejím ztělesněním či předvedením (*Darstellung*, *Vorführung*), tedy zápisům. Zapsané texty poukazují za sebe k věci, která tělesná není a která je právě jako taková zdrojem potencialit smyslu, které nelze nikdy předvést v úplnosti a najednou. Tělesnost textu je zde pochopena opět jako *hmotný výraz*, skrze který je nutno projít směrem k původnímu zdroji smyslu, jenž se nachází v neuchopitelné věci. Gadamer tedy upozornil na nezbytnost zabývat se tělesnými projevy řeči, ale jenom proto, aby je popsal jako konečné, faktické, a tím pádem vždy nějak omezené formy řeči. Texty samy se vyznačují jistým druhem pasivity, kdežto jejich věc je naopak zdrojem aktivního působení na interpreta. Právě a jediné věc textu je subjektem rozumění. V tomto smyslu je tělesnost textu opět uchopena pomocí jistého standardního schématu, které rozlišuje pasivní tělesný výraz od aktivního zdroje smyslu.

V Gadamerově tezi o tom, že rozumět znamená rozumět vždy jinak, je proto nutno vidět tři předchůdná implicitní tvrzení. Za prvé, rozumět je možno vždy jen *něčemu*, tedy „věci“, která nemá bytí jsoucna a kterou nelze přímo uchopit. Za druhé, této věci je proto vždy rozumět jenom *nějak*, tedy konkrétním způsobem *jako něčemu*; lze ji vždy „nějak“ zpřítomnit a ztělesnit, čímž se nikdy nevyčerpá samotná povaha věci. A za třetí, rozumíme-li věci vždy jinak, musíme mít přitom na paměti, že jde vždy o *stejnou věc*, které rozumíme *jinak* (jinakost různých interpretací se ukazuje jako jinakost jen proto, že se všechny vzájemně odlišné faktické výklady vztahují k jedné a téže věci). Věc je netělesnou jednotou smyslu, ale nikdy jako tato plná jednota není zpřítomnitelná a ztělesnitelná. Každou konkrétní interpretaci bude věc sama překračovat. Jedine v tomto smyslu zůstává skrytá věc rozumění *vždy sama sebou*, stejně jako si interpretující bytost zachovává svou jednotu a subjektivitu napříč svými proměnami a různými způsoby „moci bytí“. Prostor interpretace je tak v jistém smyslu negativně vymezen. Věc textu není přímo a ve své celkovosti nikdy uchopitelná, přesto ale působí na aktuální (ztělesňující) proces rozumění tím způsobem, že znemožňuje arbitrární výklad a překročení jistých implicitních hranic možného smyslu. Věc tak vymezuje jakýsi prostor svobody v rámci předsdem nejasných, ale přesto existujících mezi výklady. Interpretovat proto ne-

znamena nacházet jednoznačný smysl, ale vynalézat maximální šíři smyslu v rámci určitého nejasné vymezeného pole závaznosti.

Gadamerovo pochopení vztahu mezi věcí textu a interpretující bytostí potvrzuje i Günter Figal ve svém esejí *O mlčení textů*, ve kterém obhajuje gadamerovskou pozici proti derridovské představě „dekonstruktivního“ či „diseminačního“ čtení a psaní. Figal tvrdí, že texty mají takový charakter, že o tom, o čem „v podstatě“ jsou, zásadně mlčí. Toto mlčení však neznamená, že texty jsou němé a že s nimi lze lhbovolně nakládat. *Texty mlčí vždy o něčem*. Odkazují tedy k něčemu, co je skryto, co „by“ však mohlo vždy nějak problesknout, zjevit se, byť pouze nepřímým způsobem. Mlčení textů o této skryté „věci“ je proto *diastojné*, neboť je to právě toto mlčení, které je předpokladem a řídicím mechanismem jakékoli interpretace. Figal tuto myšlenku shrnuje:

Distojné mlčení textů... se přesněji vzato ukazuje jako nutný předpoklad každé interpretace. Kdyby texty byly prostě jen němé, nechtil bychom od nich nic vědět; v mlčení spočívá možné, avšak zadržované nebo odprávané mlouvení... Interpretace nejsou tedy bez očekávání smyslu myslitelné.¹⁷

Každý konkrétně artikulovaný smysl textu je předvedením toho, o čem texty mlčí. Jinou než parciální aktualizaci smyslu dokonce není v rámci jakékoli interpretace možno rozvinout. Z toho důvodu může Figal dále tvrdit, že „potud je jisté nepopiratelné, že žádný text nevyšloví ono spásné slovo a svému interpretu nepovírá, že je miněno právě to a nic jiného. Interpretování tedy žije z mlčení textů“.¹⁸

Zastánci hermeneutiky jsou navíc přesvědčeni, že interpretovat text znamená nejen smysl vynalézat, ale také ho *nalézat*, a to v rámci dvou podstatných momentů, kterými jsou závaznost a svoboda. Uřčitost díla je dána právě existenci jednoho „věci textu“, která interpreta zavazuje, aby dílo svobodně interpretoval v rámci určitých mezí. Nezpřítomnitelná, avšak určitá věc je vytvořena jako „něco“ – jako konečná aktualizace, jako situační předvedení. Tento hermeneutický moment dává Figal do kontrastu se svou představou dekonstrukce, která podle něj zakládá interpretaci na pouhých nekonečných interpretacích variacích, při nichž nedochází k žádnému nalézání smyslu daného textu, nýbrž k pouhému arbitrárnímu vynalézání a přesouvání se v neurčité otevřenosti jazykového systému. To ovšem Figal kritizuje:

Neurčitá otevřenost by se nedala předvést; předvedení je jen tam, kde se zpřítomňuje něco určitého, a to musí jakožto určité jakékoli předvedení také vést.¹⁹

¹⁷ Figal, O. *Hermeneutická svoboda*. Praha: Filosofia, 1994, s. 6.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž, s. 8.

Interpretovat tedy znamená *vynalézt* maximální šíři smyslu v rámci prostoru díla, a tento široký smysl pak *nalézt*. Interpretovat neznamená ani nalézat jednoznačný bodové určený smysl, ani vynalézat lhbovolný smysl textu. Rozmanitost jednotlivých předvedení zůstává zavázána jednotě a jednotě musí být rozvinuta do maximálních nuancí. Jak Figal píše,

...musí se uplatnit jednotu díla, jakož i jeho rozmanitost... rozmanitost nuancí, které může interpret odkrýt, zůstává zavázána jednotě, a jednotu má být naopak rozvinuta do co možná největší nuancovanosti.²⁰

Z tohoto výkladu tudíž vyplývá, že setkání s textem je v hermeneutické (Gadamerově, potažmo Figalově) koncepci stále nutno chápat jako intencionální zkušenosť, přestože do jisté míry reformulovanou. Předpoklad univerzálnosti řeči a rozumění, tedy fakt, že nepřítomnitelnou věc základní zkušenosť *lze vždy nějak předvést* v tělesné formě a nějak jí rozumět (jako něčemu), vede k tomu, že v dané zkušenosť se vždy propojuje někdo s něčím ve vzájemném předchůdném souladu, který je formálním předpokladem rozumění. Intencionální struktura základní zkušenosť má takovou podobu, že „interpretující bytost interpretuje interpretovaný text“ přičemž se vyjevuje věc daného textu. Identita všech polů tohoto vztahu je a priori *předpokládána* (ve formě sebeurčující se ipsejty, stejnosti věci a hmotné totožnosti textu) a Gadamer z ní v průběhu celého svého výkladu vychází jako z jistého bezprostředního východiska. Druhým nijak nezpochybňovaným východiskem při výkladu výše definované základní zkušenosť (zkušenosť textu, díla a dějinné události chápáné jako zkušenosť smyslu) je permanence a kontinuita vztahu mezi zakoušejícím a zakoušeným, interpretujícím a interpretovaným. Kontinuita a jednoznačnost prostoru, který bychom mohli označit jako prostor *entre-deux*, je v podstatě zárukou, že se proces interpretace zdaří, i když se věc bude navždy skrývat, text mlčet a subjekt nebude mít substantiální podobu. Díky těmto předpokladům lze pak v průběhu interpretace udržovat věcný dialog mezi stranami interpretace, pravidelně překonávat různá parciální nedorozumění, a zároveň v tomto procesu opakovaně dospívat ke vzájemnému srozumění. Toto parciální srozumění, které Gadamer označuje pojmem „splnutí horizontů“ (*Horizontverschmelzung*) nepředstavuje jednoznačnou shodu, ale dočasný konsensus mezi textem a interpretem ohledně jedné společně sdílené „věci“.

Raný střet mezi hermeneutikou a dekonstrukcí

Jacques Derrida vznášá vůči zmíněným hermeneutickým předpokladům námitky ve své přednášce, kterou vyslovil na kolokviu německých hermeneutiků a francouzských dekonstruktivistů uskutečněného v roce 1981 v Paříži.²¹

²⁰ Tamtéž, s. 10.

V Gadamerově přesvědčení o fundamentální vůli rozumět a o nezrušitelném úsilí o srozumění nachází Derrida metafyzický předpoklad „dobré vůle k moci“.²² Hovoří v této souvislosti o „mocné evidenci daného axiomu“ (*die machtvolle Evidenz dieses Axioms*), kterému se zdánlivě nedá oponovat, jehož univerzální platnost je však přesto třeba problematizovat. Společným bodem všech Derridových kritických výtek vůči hermeneutice je právě toto zpochybnění „prosté sebedanosti“ (*Selbstdarstellung*) dobré vůle ke srozumění, na kterou se hermeneutika odvolává a kterou považuje za „zkušenost, kterou všichni známe“ (*Erfahrung, die wir alle kennen*). Spolu s evidencí této zkušenosti zpochybňuje Derrida i její předpoklady: spojitou a trvalou „identitu“ vztahu (srozumění) mezi interpretem a interpretovaným, kontinuální identitu interpreta (tedy fakt, že každý jednotlivec je přeci vždy nějak sám sebou, a to proto, že existuje v jakémsi nepřetržovaném *sebevztahu vůle*, v kontinuální souvislosti života, *Lebenszusammenhang*), a dále identitu interpretovaného textu (tedy totožnost předmětu interpretace). Místo toho je podle něj potřeba interpretaci představit jako proces, který vychází z neredukovatelného zlomu, nesouroditace se pak díky tomu nemůže rozvíjet ani jako kontinuálně postupující rozšiřování (*kontinuierlich fortschreitende Ausweitung*) původní koherence mezi interpretem a interpretovaným, ale jako diskontinuální přestrukturování (*diskontinuierliche Umstrukturierung*) toho, co z daného napětí vzniká.²³ Derrida tedy nepadá hermeneutický předpoklad, že *smyslem* každé řeči a textu je to, co řeč *chce říci* (*vouloir-dire*), tj. jistý *významový záměr* („věc“) aktualizovatelný interpretem, jenž disponuje vůlí rozumět. Termínu „*vouloir-dire*“ používá Derrida původně ve svém textu *Hlas a fenomén*,²⁴ v němž odhaluje metafyzickou povahu východisek husserlovské fenomenologie. Tím, že v jeho výkladu lze odhalit jistou implicitní souvislost mezi východisky Gadamerovy a Husserlovy koncepce, je mimo jiné naznačeno, že se první vlně post-husserlovské fenomenologie (tedy především Heideggerově fundamentální ontologii a z ní odvozené Gadamerovské hermeneutické filosofii) nepodařilo překonat husserlovský důraz na výlučnost člověka, která spočívá v jeho schopnosti konstituovat skutečnou intencionalitu (vědomí či rozumění) smysl světa. Jinými slovy, Derrida implicitně tvrdí, že Gadamer podtrhuje základní Husserliův předpoklad, podle kterého je člověk v textu konfrontován s tělesnými výrazy (nikoli poukazy) jis-

tych netělesných skutečností. Skrze tyto tělesné výrazy je přitom člověk schopen projít, aby dále směřoval ke smyslu a pravdě, která přisluší „pravé“ skutečnosti nahlédnutelné v čistém vědomí.

Tvrzení o metafyzičnosti předpokladu dobré vůle k moci bychom však mohli dát do souvislosti dokonce i s katetziánskou metafyzikou. Zdá se, že lze v této souvislosti uvažovat o jisté paralele k Descartovu předpokladu vůle, která předstává takovou lidskou schopnost, jež má sice tendenci se rozpnat pod vlivem afektů do nekonečných dálek imaginace, ale zároveň je schopna *sebeomezit*. Vůle tak, jak je vyložena v Descartových metafyzických spisech (ale i ve spisech o vášních), je schopnost vyjadřující lidský *sebevztah*, který je kontinuální, nezrušitelný v průběhu existence a zakládající bezprostřední a evidentní kladení (*Selbstdarstellung*) zkušenosti o bytí subjektu. Jenom díky schopnosti vůle omezit sebe samu podle pravidel rozumu dospívá totiž Descartes k odhalení metafyzického Archimédova bodu, kterým je myslící subjekt. *Res cogitans* je nalezena na základě původní víry ve schopnost člověka vždy myslet sebe samého, vždy se nějak vyznat ve světě (i v sobě), a v jeho možnosti omezit své myšlení pouze na výkony, které jsou v souladu s rozumovým rozlišováním pravdy a klamu²⁵ (metafyzické spisy) a dobra a zla²⁶ (spisy o vášních). Derrida implicitně ukazuje, že v Gadamerově hermeneutice lze nalézt obdobné východisko určité metafyziky chltění ve formě dobré vůle k moci rozumět, která je v podstatě konstituována v sebevztahem subjektu, jenž díky své vůli k vlastní vůli nemůže nikdy ztratit sám sebe, své sebezporozumění a smysl toho, s čím se setkává (text, dílo, dějiny).

Gadamer na tuto námiku reaguje tím, že jeho tvrzení nevyjadřuje žádný metafyzický předpoklad, nýbrž prostou žitou evidenci. Tímto evidentním faktem je podle něj univerzální zkušenost lidské snahy rozumět a být srozumitelný v každé životní situaci. Jak Gadamer říká:

Dávám si práci, jako to dělá každý, kdo chce druhému rozumět a být mu srozumitelný. Nejsen absolutně schopen nahlédnout, v jakém smyslu má toto úsilí co do činění s epochou metafyziky... Kdo otevřít ústa, chce, aby mu bylo rozuměno. Jinak by ani nehovořil, ani nepsal. Nakonec zde mám přeci jen tuto převládající evidenci.²⁷

²² Descartes, R. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 7. „... Schopnost správně uvažovat a rozeznávat pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovna.“

²³ Descartes, R. *Vášně duše*. Praha: Mladá fronta, 2002, s. 65: „...to, co zde nazýváme vlastním zbraňemí vůle, jsou pevně a rozhodně úsudky vykazující se poznání dobra a zla, podle nichž se vůle odhodlala řídit jednání svého života.“

²⁴ Gadamer, H.-G. „Und dennoch: Macht des Guten Willens“, in Forget, P. (Ed.) *Text und Interpretation*, München: W. Fink Verlag, 1984, s. 59.

²¹ Texty jednotlivých přednášek byly posléze uveřejněny v již citovaném souhrnném sborníku *Text und Interpretation*. München: W. Fink Verlag, 1984.

²² Derrida, J. „Guter Wille zur Macht“. In *Text und Interpretation*, s. 56.

²³ Tamtéž, s. 57.

²⁴ Derrida, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967. Český překlad M. Petříček: „Hlas a fenomén“. In *Texty k dekonstrukci*. Bratřislava: Archa, 1993.

Gadamer se domnívá, že nesouhlasit s tímto bezprostředně daným faktem znamená tvrdit, že v procesu rozumění člověk rozumět *nechce*. Ve svém výkladu přisuzuje Derridovi pozici sofisty a vyvrátí touto cestou velmi neuplnou a umělou alternativu: buď člověk chce rozumět, a pak se nutně zaměřuje na příslušnou věc rozumění a její jednotný smysl spojující tohoto člověka s předmětem interpretace, anebo jde o sofistu, tj. člověka záměrně se snažícího o to, aby mu nebylo rozuměno a aby věc, o kterou jde, byla zakryta. Ten, kdo říká, že v rozumění možná nejde o vůli rozumět, o sdílený smysl *téže* věci, o cestu ke splnění horizontu, ten již nutně popírá sám sebe, neboť svým výkladem usiluje o to, *něco* vysvětlit; má tedy evidentně vůli k tomu, být srozumitelný a hovořit o *něčem*, a přitom jedním dechem tvrdí, že chce být nesrozumitelný a že o ničem nemluví. Svou tezi o nesrozumitelnosti sofista (Derrida) vždy vyjadřuje srozumitelně a to ho usvědčuje z omylu. Jinak než srozumitelně nelze mluvit, neboť řeč je pouze a právě to, čemu je rozuměno: nesrozumitelná řeč není řečí, neboť v takovém projevu není nic, o co by šlo. Proto i Derrida svými srozumitelnými tvrzeními potvrzuje univerzální řeči a rozumění.

Günter Figal poukazuje ve své kritice Derridy na jinou stránku projektu dekonstrukce. Tvrdí, že jakmile Derrida svou koncepci zruší ideu jednotného smyslu věci textu, tj. předpoklad existence toho, o čem textová díla důstojně mluví, musí se nutně propadnout do zcela chaotického prostoru, v němž každá interpretace „vstupuje do nových jazykových souvislostí a nese tak s sebou nekontrolovatelné posuny smyslu“.²⁸ Potom zároveň píše, že „... každý jazykový projev je jen posunem v otevřeném systému jazyka“²⁹ a „... kdo se dá textem přimět k vlastním artikulacím, produkuje v nekonkrétné hře jazykových znaků jen nový text“.³⁰ Interpretovat pak pro dekonstrukci znamená prostě jenom libovolně vynalézat. Figalova kritika potvrzuje Gadamerem vytvořené alternativní dělení (hermeneut versus sofista, řeč versus arbitrární blábol, který není řečí) a tvrdí, že dekonstruktivní interpretace nemá v podstatě charakter řeči. Je to proto, že text bez „věci“ se pro hermeneuty stává nienefikajícím souborem tělesných výrazů (znaků). Jakmile se v hermeneutickém schématu ztratí netělesná věc, která určuje možnosti jednotlivých tělesných provedení, zbývá už pouze hladká rovina jazykového systému, soubory znaků bez významu, které na sebe nekonečně odkazují, proplétají se a kombinují, ale nikdy nemohou *nic* říci, tj. o *něčem* mluvit.

Domnívám se, že Gadamerova i Figalova odpověď na Derridovu kritiku ožřejmují veclku jasně hermeneutickou pozici, ale v zásadě se nedotýkají projektu dekonstrukce. Dle hermeneutiky jsou rozumění i nerozumění různými

projevy *primárního* rozumění, které vyvrátí bázi jakéhokoli možného setkání s řečí. Derridovu myšleni pak oba hermeneuti vnucují za základ jakýsi *princip nerozumění* a snaží se vzápětí ukázat, že tato koncepce je buď odvozenou součástí koncepce rozumění, nebo že nedává smysl. Z vlastní hermeneutické pozice proto nahlížeji jakýkoli přijatelný výkon myšlení pouze jako určitý modus hermeneutického rozumění, a to včetně pokusů o popření hermeneutiky. Tímto přístupem k možnostem myšlení se hermeneutika zařazuje mezi filosofické systémy, které jsou v sobě koherentní, kompaktní, zevnitř nenapadnutelné a v jistém smyslu totálně sjednocené. Jinde ukazují, že tento charakter daných filosofii souvisí s tím, že vycházejí ze základního principu myšlení a bytí, kterým je princip identity.³¹

Pozdní Derridova pozice: disemináčnı čtenı a *Béliers*

Derridovu koncepci však podle mého názoru nelze umístit jednoduše do řádu vymezeného schématem hermeneutické filosofie a přidělit ji místo deficientní hermeneutiky, která stále ještě nezvrátě dokládá evidenci předpokladů originární koncepce. Derrida podle mne naopak odkrývá jistou vnitřní mez hermeneutického myšlení, mez, která štěpı zevnitř původní bezprostřední danost hermeneutického východiska. Disemináčnı interpretace, kterou Derrida v pozdních spisech stavı proti hermeneutice, je myšlením, které se rozvíjí mimo alternativıu původního rozumění a odvozeného nerozumění.

Jakou povahu má tedy Derridou rozvíjená koncepce? Cílem Derridovy kritiky hermeneutiky není, jak se domnívám, popření existence jakékoli vůle k rozumění a zrušení možnosti dospět interpretací k jakémukoli smyslu. Derrida chce spíše rozvinout koncepci interpretace *jiného druhu*, kterou sám nazývá disemináčnım čtenım a psanım. Zároveň také rozvíjí jiné pojetı tělesnosti textu, kterou nazývá zápisem či *écriture*.

Tento druh interpretace předevšım není založen na předpokladu, že smyslem každé řeči a textu je její ucelený *významový záměr* a že právě na tento významový záměr je interpret ve svém výkonu rozumění nepřetržitě zaměřen. Mısto toho se Derrida naopak domnívá, že z textu může přicházet něco *zcela nepravděpodobného*, co dosud textu „nepatřilo“ a k čemu se žádná vůle rozumět ani nevztahovala. Tělesný text sám je tedy místem, v němž se také rodı smysl, a to nikoli smysl nějaké netělesné řídicı věci, ale smysl jiného druhu.

Derrida tedy ve svých námıtkách proti hermeneutice nechce negovat vůli k rozumění jednoduchou proklamacı o vůli k nerozumění. Chce pouze říci, že odkud nevyplyvá, že všechno konkrétnı rozumění je předvedenım totožného *řdicıho arbitra*, konkrétnı aktualizací vždy již holových potencia-

²⁸ Figal, G. *Hermeneutická svoboda*. Cit. d., s. 5.

²⁹ Tamtéž, s. 7.

³⁰ Tamtéž, s. 6.

³¹ Kilková, A. *Mımo princip identity*. Praha : Filosořia, 2007.

lit *těžké věci textu*, která celý proces skrytí, mlčenlivě a důstojně řídí. Každý významový záměr textu (výraz) je podle něj vždy zároveň propleten s neurčitými poukazy, které nevysvětlují z intencionálního vztahu, nýbrž naopak intencionalitu jistým způsobem rozrušují. Tělesnost poukazů je takového druhu, že neodkazuje k netělesnému smyslu mimo sebe, nýbrž je sama natolik intenzivní, že se stává dynamickým zdrojem jakékoliv tělesného druhu smyslu. Pro tento smysl je charakteristické, že je sám od sebe odsunut a že není založen v ideji, kterou je možno „nahlédnout“, „pochopit“, případně přenášet na různých hmotných nosičích beze změny. Rovina textu není kompaktní a souvislou rovinou; jeho „topologie“ se vyznačuje „porézností“, tihlinami, vnitřními hranicemi a dynamikou, v nichž se smysl jako konkrétní intenzita tvoří. Intenzita však znamená potenciál, tj. roz-díl, odsunutí smyslu od něho samého. Interpretace proto, týká-li se tohoto druhu smyslu, v sobě zahrnuje neintencionální momenty: probíhá tak, že na to, čeho smysl vyvstává, se nelze přímo zaměřit a že interpretující není „subjektem“ interpretace. Uvnitř interpretačního pole se nacházejí jakési slepé skvrny, ke kterým není možno se explicitně vztáhnout a přidělit jim nějaký „srozumitelný“ význam, přestože jsou tyto meze a skvrny konstitutivní pro vznik neredukovatelného *potenciálu* rozumění. Skutečnost, že během interpretace se interpret setkává s poukazy, které přicházejí z neurčitě oblasti a produkují neznámou „sílu interpretace“, vede k tomu, že je zásadním způsobem zproblematizována moc dobré vůle rozumět, a tudíž i moc ke své-moci a moci nad řečí.

Tato tvrzení je samozřejmě nutné podrobně objasnit a doložit. Domnívám se, že velmi vhodným zdrojem dalšího vyjasnění povahy diseminačního čtení je Derridův pozdní esej *Béliers*,³² který v jistém smyslu uzavírá dvacetiletou Derridovu debatu s Gadamerovou hermeneutikou.

Abyste výše zmíněné pojeit interpretace objasnili, vychází Derrida nejprve z úvah samotného Gadamera. V *Pravdě a metodě* totiž Gadamer otevírá, jak už jsem zmínila, téma zkušnosti uměleckého díla, jež má takový charakter, že zásadně překračuje veškerý subjektivní horizont interpretace, ať už jde o horizont umělce či interpreta. Gadamer v této souvislosti tvrdí, že „„subjektem“ zkušnosti umění, tím, co zůstává a přetrvává, není subjektivita toho, kdo tuto zkušnost zakouší, nýbrž umělecké dílo samo.“³³ Podle Derridy z těchto tvrzení vyplývá, že bytí uměleckého díla spočívá v jeho *působení* na subjekt a v *transformování* subjektu. Pro Gadamera je však tato zkušnost počátkem takového

procesu interpretace, který je stále založen na *kontinuálním vztahu mezi interpretem a dílem*. Interpret se sice proměňuje, avšak tato proměna se vždy odehrává v rámci koherentního dialogického vztahu. Derrida se naopak domnívá, že základním znakem zkušnosti setkání s dílem (textem) je tak zvané prvotní přerušení či zlom (*rapture*), který je v průběhu následné interpretace nezrušitelný. Charakteristikou tohoto setkání-zlomu, které je základní podmínkou rozumění, je jeho tísnivá nehostinnost (*Unheimlichkeit*). Setkání rozumějícího (zakoušejícího) a rozuměného (zakoušeného) nemá primárně charakter blízkosti a hermeneutického apriorního srozumění („vždy již“ si nějak rozumíme), nýbrž cizosti či difference. Jenom díky ní se může rozvíjet to, čemu Derrida v návaznosti na Gadamera říká vnitřní dialog s interpretovaným. Tento dialog se nicméně neustále odvíjí jako jistý druh zlomu: „Tento zlom nebyl ani náhodou známkou neúspěchu dialogu, nýbrž právě on se mohl stát podmínkou porozumění a pochopení.“³⁴

Termínem *Unheimlichkeit* odkazuje Derrida samozřejmě na Heideggerův vyklad momentu úzkosti v rámci fundamentální ontologie. Také zde má jít o zkušnost, ve které člověku svět ve smyslu vlastního srozumitelného a zabývaného domova již nic neřká, kdy se ocitá v jistém smyslu beze světa. V tomto momentu se však podle Derridy nejevuje člověku jeho vlastní bytostná struktura, ani svět v jeho světskosti. V tísnivé nehostinnosti setkání s textem zažívá interpret zkušnost světa mimo vlastní svět, svět beze světa, zážitek přerušení, který je přesto setkáním. Fakt, že toto setkání je primárně nehostinné a že není založeno na žádém typu vzájemné kontinuity, vede však k otázce, na základě čeho se mohou zakoušející a zakoušený vůbec sejít. Zdá se, že v souladu s dalšími postmoderními mysliteli zde Derrida staví na myšlence prvotní difference a nikoli prvotní identity setkání (viz např. Deleuzova úvaha v *Difference et répétition* o tom, že pouze to, co se liší, se může podobat). Tvrzení o tísnivé nehostinnosti každého setkání sebou navíc nese ještě další důležité momenty, který není v souladu s klasickými fenomenologickými ani hermeneutickými východisky. Rozumějící a rozuměný spolu totiž evidentně *nemohou sdílet společný svět*. Interpret se setkává s interpretovaným jinde a jinak než v rámci kontinuálního vztahu uskutečněného v předem sdíleném světě významu. Dialog, který může interpret s interpretovaným nést, může mít povahu pouze jistého vnitřního dialogu s někým, kdo neexistuje ve stejném světě. Jak je něco takového možné?

Derrida staví svůj výklad na komentáři Celanova verše „Svět je pryč, musím tě nést“ (*Die Welt ist fort, Ich muss Dich tragen*)³⁵ a pro popis dané

³² Jde o přednášku z roku 2003, kterou Derrida vyslovil na památku zemřelého H.-G. Gadamera.

³³ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. I, s. 108. „Das ‚Subjekt‘ der Erfahrung der Kunst, das was bleib und beharrt, ist nicht die Subjektivität dessen, der sie erfährt, sondern das Kunstwerk selbst.“

³⁴ Derrida, J. *Béliers*, Paris : Galilée, 2003, s. 21.

³⁵ Celan, P. *Atemwege*, Frankfurt/AM. : Suhrkamp, 1967, s. 93. Jde o poslední verš básně „Grosse, Glühende Wölbung“.

situace používá dvě konkrétní metafory. Prvním metaforickým příkladem je způsob, jakým se pozůstalý vztahuje k zemřelému. Derrida ukazuje, že živý člověk „nese“ zemřelého tak, že v sobě nese neznámé a vzdálené „ty“. Tím, že interpret nenese „něco jako něco“, ale musí nést zmizelé „ty“, a jeho zmizelý svět, odtá se v určitém smyslu sám ve světě beze světa, stranou světa, v zásvěti:

Pozůstalý tedy zůstává sám. Odtá se nejen mimo svět druhého, ale také jiným způsobem mimo svět sám, či v zásvěti. Ve světě mimo svět a zbaven světa. Čítí se přinejmenším sám zodpovědný a povolán k tomu, aby nesl jak druhého, tak jeho svět, druhého a *daný* zmizelý svět, je zodpovědným beze světa (*weltlos*).³⁶

Uprostřed světa pozůstalého náhle chybí svět; toto místo chybění je však třeba nést: nést jako poukaz (nikoli jako výraz „něčoho“, jako významový záměr). Tento poukaz se na nic konkrétního nezaměřuje, neboť je stopou zmizelé skutečnosti. Pozůstalý v sobě nenese všechno, co se zemřelým intimně sdílel, jejich společně významy a výrazy kontinuálního svazku: nese naopak především jejich vzájemnou nehostinnou diferenci. Tímto způsobem nese jeden člověk druhého, setkali-li se někdy. Každý člověk existuje proto ve vztahu k druhému tak, že *je nesen* ve vnitřním dialogu druhého člověka jakožto neznámé a cizí „ty“. „Nikdo nenese svůj život sám.“ To však také znamená, že skrze setkání nikdo nemůže primárně potvrdit sám sebe, setkání není zdrojem sebeporozumění. V setkání zažívá subjekt zlom a musí nést neznámé „ty“. Derrida tuto zkušenost popisuje následovně:

Jsem sám s druhým, sám u druhého a pro druhého, sám pro tebe a u tebe: beze světa. Bezprostřednost propasti, která mě zavazuje vůči druhému všude, kde ono „musím“ – „musím tě nést“ – překonává navždy ono „já jsem“, *sinn a cogito*. Dříve než *jsm, nesa*, dříve než *jsm sebou, nesa druhého*, ... *Musím přeložit, převést, přenést (iberttragen)* nepřeložitelné tam, kde, přeloženo, zůstává nepřeložitelným.³⁷

Druhým metaforickým příkladem setkání v nesdíleném světě je zkušenost těhotné ženy, která v sobě nosí dosud nenarozené dítě. Tato zkušenost je zkušeností setkání s tím, kdo v klasicismu výkladu ještě není (ve sdíleném světě), zatímco v případě zemřelého šlo o bytost, která již není. Derrida chce ukázat, že těhotná žena v sobě nenosí primárně „svoje“ dítě, nýbrž že se uprosřed jejího vlastního světa objevuje svět jiný, difference, zlom. Ve světě těhotné ženy je zrozena jinakost, která vylučuje prostou existenci jednoho světa:

³⁶ Derrida, *J. Beliers*, s. 23: „Alors le survivant reste seul: Au-delà du monde de l'autre, il est aussi de quelque façon au-delà ou en deçà du monde même. Dans le monde hors du monde et monde, l'autre et le monde disparus, responsable assigné à porter et l'autre et son ³⁷ Derrida, *J. Beliers*, s. 76–77.

Mezi matkou a dítětem, mezi jedním v druhém a jedním pro druhého, v tomto singulárním páru osamocených bytostí, ve sdílené samotě mezi jedním a dvěma těly, mezi světy: [svět] je v dálce, zůstává částečně vyloučeným třetím.³⁸

Dítě v děloze je stopou, poukazem mimo svět, nikoli prodloužením ženi-ny sebeperzentace (*Selbstdarstellung*), ani bližším žijícím v dokonalé symbióze s jejím vlastním světem. Samozřejmě lze prohlašovat, že dítě dané ženě patří a že zlom, který nastal v jejím sebeporozumění, bude překonán na základě původního srozumění vzniklého z okamžitého propojení mezi ní a „jejím“ dítětem. V tomto případě však půjde vždy o sekundární převlastnění dítěte těhotnou ženou, o zrušení stopy a o redukci smyslu, který se mohl zrodit z „rozumění jiného druhu“.

Tyto dva metaforické popisy mají však svůj zcela konkrétní cíl: Derrida chce jejich pomocí přiblížit svou představu, jakým způsobem probíhá *každá forma* interpretace. Interpretovat vždy znamená nést cizost, která s interpretem nesdílí společný svět. Proces interpretace tudíž zároveň způsobuje ztrátu vlastního světa. V tomto smyslu je pro Derridu velmi důležité postavit se proti striktnímu Heideggerovu tvrzení, podle kterého je pobyt *nezrušitelně* určen jako být ve *vlastním* světě vymezeném jednotným časovým horizontem a vlastní ipseitou. Ztratí-li pobyt svět, není podle Heideggera již pobytlem, nýbrž stává se nepobytovým jsoucnem (jak to Heidegger dokládá na příkladu mrtvolý³⁹). Pobyt, jenž ztratil svět, se přičňuje ke jsoucnům typu kamene, která jsou beze světa (*weltlos*) a nemůže být považován dokonce ani za zvíře, jež je světem chudé (*weltarm*). Člověk je člověkem jediné jakožto bytostí tvořící svůj vlastní svět (*weltbildend*).⁴⁰

Podle Derridy se však ve zkušenosti interpretace ukazuje, že o světě a vztahu člověka ke světu je třeba mluvit jinak: proces rozumnění v sobě zahrnuje momenty, v nichž se člověk odtá beze světa, stranou světa, a přesto není ani jsoucnem typu kamene, ani jsoucnem typu zvířete. Člověk zakouší v interpretaci primární *Unheimlichkeit*, nehostinnost a rozrušení všeho „světo“, a to včetně svého světa, který se mu neukazuje, jak by řekl Heidegger, v jeho světskosti. *Unheimlichkeit* charakterizuje zkušenost, v níž člověk ztrácí svůj svět a ipseitu určenou z tohoto světa: odtá se v zásvěti. Tato zkušenost přitom zásadně problematizuje jednak přesvědčení o vylučnosti lidského vzta-

³⁸ Tamtéž, s. 72.

³⁹ Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 238: „Na úmrtí druhých lze zakusit pozoruhodný jev: být, který můžeme určit jako proměnu jsoucna ze způsobu bytí pobytu (přp. života) ve způsob, v němž již není pobytlem. *Konec* jsoucna jako pobytu je začátek tohoto jsoucna jako pouhého výskytu.“

⁴⁰ Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vol. 29/30. Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1983, s. 273.

hu ke světu (oproti vztahům ne-lidských tvorů) a jednak přesvědčení o existenci *jednoho světa* ve smyslu konečné, kompaktní scény potenciálně významu ohraničené jistým spojitým horizontem. Světů je mnoho a dokonce jsou i světy stranou světa.

Jaká je tedy tato nová topologie, obrazná představa vazeb mezi jsoucný a světem, která se objevuje spolu se zkušeností seikání s textem, resp. se zkušeností interpretace? Derrida svůj výklad rozvíjí i nadále pomocí interpretace Celanovy básně *Grosse, Glühende Wölbung*. Do jisté míry tak stále doprovází (a imituje) Gadamera, který ve své knize o Celanovi *Wer bin ich und wer bist du? Kommentar zu Celans „Atemkristal“*⁴¹ zdůrazňuje u příležitosti interpretace básně *Wege im Schuten-Gebirg*, že „podle hermeneutického principu“ je třídáné básně. Za pomoci rezonance veršem, neboť se v něm nachází veškerý díraz dvou Celanových básní ze dvou sbírek chce Derrida dospět k vlastnímu výkladu povahy interpretace a k popisu její specifické topologie. V jistém smyslu lze také říci, že Derrida rozvíjí *podél Gadamerova výkladu vlastní a dovádí tak Gadamera samého až na smý práh diseminace čtení*. Povahu tohoto nového druhu interpretace tudíž nerozvíjí v opozici, ale podél Gadamerovy interpretace tak, aby dospěl k jakési vnitřní, nehermeneutické mezi hermeneutiky. Neprofesionální překlad Gadamerem interpretované básně zní následovně:

**Cesly v ryhách stínů
tvé ruky**

Z brázd-čtyř-prstů
mámám tápavé
zkamenělé požehání.⁴²

Báseň, o níž mluví Gadamer, sděluje štěstí z požehání, ke kterému se lze přiblížit na základě pohybu označeného slovesem *wählen*. Toto sloveso označuje tápavé, neklidné potloukání, subverzivní a bezcílné mámení, které v sobě zároveň nese zvědavost, naléhavost a touhu po odhalení. Požehání (jinými slovy smysl) *není dáno, ale nelze ho ani intencionálně nalézt*. Proto Derrida tvrdí, že „požehání není dáno, je hledáno; zdá se, jako by bylo vymámeno z dlaně“.⁴³ Smysl textu lze tedy tápavě vymámit ze zavěšené ruky. Ten, kdo se

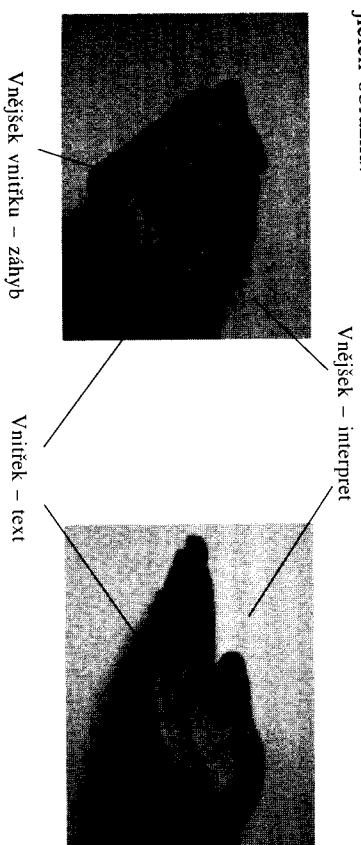
⁴¹ Gadamer, H.-G. *Wer bin ich und wer bist du? Kommentar zu Celans „Atemkristal“*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.

⁴² Gadamer, H.-G. *Wer bin ich und wer bist du?*, s. 58. Německý originál: „Wege im Schuten-Gebirg / deiner Hand // Aus der Vier-Finger-Furche / wähl ich mir den / versteinerten Segen.“

⁴³ Derrida, J. *Beliers*, s. 32.

„zvědavě potlouká“ (*wählen*), v podstatě touží obdržet smysl ze zakaté pěsti, být obdán zprávou o smyslu, který mu nepatří. Zavěšená dlaně dává a zároveň skrývá smysl zprávy. Odhadnutelný, předem získaný smysl, se kterým lze již dopředu počítat, už není smyslem. Smysl zůstává stále nepravděpodobný. Jakmile se však podaří smysl ze sevřených dlaní vymámit, má vždy již jen zkamenělou formu.

Derrida se domnívá, že Gadamerově interpretaci dané básně lze rozumět jako velmi odvažnému návrhu číst odvrácenou či subverzivní stránku textu.⁴⁴ Gadamer se podle Derridy obrací od otevřené dlaně k zavěšené dlaně skryvající smysl a požehání. Tím se objevuje v procesu interpretace jakási nová topologie – topologie zavěšené dlaně, z níž „možná“ přijde „nepravděpodobný“ smysl. Zavěšenou dlaně lze spolu s Derridou pojmenovat rovněž jako záhyb (*le pli*). Text má strukturu, která obsahuje záhyby; při interpretaci textu je nutno projít několika přerušeni a zahrnutími, sledovat nesouvislé a zvrášené linie dlaně. Tyto linie se nacházejí již v textu samotném. Text je zároveň otevřen a zároveň zahnut. Tuto topologii záhybu se můžeme pokusit pochopit s pomocí následujících obrázků.



Z těchto znázornění je zřejmé, že díky vnitřnímu zahnutí se v textu vytváří specifický prostor záhybu, prostoru uvnitř zavěšené dlaně, v níž je skryta sféra, která nepatří čistému „vnitřku“ textu a není ani prodloužením „vnějšíku“ – strany interpreta. Záhyb nemá žádné jasné hranice – není jasné, kde vnějšík přechází do vnějšíku vnitřku a kde vnějšík vnitřku patří již skutečně jako záhyb do vnitřku. Záhyb působí jako specifický prostor smyslu, aniž by byl vymezen kontinuální a uzavřenou hraniční linií (byť i ve formě horizontu).

Další vlastností záhybu je to, že vnějšík vytváří rámec (podmínku možnosti) záhybu vnitřku. Kdyby neexistoval vnějšík, vnitřek nemůže vytvořit záhyb. Záhyb tedy není čistě vlastností vnitřní struktury jakéhosi vnitřku-

⁴⁴ Tamtéž, s. 33.

textu, nýbrž vzniká jako zásvětí uprostřed prolínání světů – je to prostor poukazů, prostor beze světa uprostřed světa, který musí být nesen jako svět jiný, cizí, vnější.

Proto je záhyb zároveň prostorem nedosažitelným jak z vnějšku, tak i z vnitřku. Jakmile se interpret (z vnějšku) domnívá, že určitou intencionální cestou na základě vůle a záměrné interpretace dospěl do záhybu, podařilo se mu tak nanejvýš rozevřít dlaň a záhyb zrušit – linie rozdělující vnějšek a vnitřek se narovná a záhyb zmizí. Dosahnout záhybu tedy znamená záhyb rozevřít a ztratit; spolu s ním se pak ztrácí i potenciální smysl, který ze záhybu mohl přicházet. Každý smysl, který je údajně ze záhybu intencionálně vydobyt, je již smysl zkamenělý, minulý.

Z této topologie je však zároveň zřejmé, že stejně jako smysl přicházející ze záhybu není přivlastnitelný interpretem, nemá ani svého zřejmého autora (vnitřek). Z básně není zřejmé, kdo je oním „Ty“, jehož ruka je zavřena. Mluví boť vždy najde jen zkamenělé požeňhání (zatvrdlá přesvědčení, poznatky, in-situace, pojmy). Je však zkamenělý smysl ještě smyslem? Jaký smysl je v básni určen? Derrida tuto otázku rozsáhle komentuje:

Gadamer doslova říká, že básněň *sama* nic nerozhodne. Básněň je subjectum ... To, že si zachovává schopnost zdánlivě suverénní, nepředvídatelné, nepřeložitelné a téměř na intencionálním a vědomém významovém zájmu (vouloir-dire) toho, kdo se pod ni podepsal, bloudící, ale potajmu řízena, od referenta k jinému referentu – a určena čtenáři: Je-li, jako každá stopa, takto osudově opuštěna, odříznuta od svého počátku a konce, nestává se skrze tento dvojitý zlom pouze nešťastným sítokem, jak o něm mluví Platonův *Faidros* v souvislosti s psaným textem. Toto opuštění, které jí zbavuje, emancipuje a odděluje od otce, ... je také zdrojem, který jí dovoluje žehnat (možná, pouze možná), dávat, dávat myslet, ... dávat číst a mluvit (možná, pouze možná).⁴⁵

Topologie záhybu a diseminační čtení tedy podle Derridy představuje v mnoha směrech alternativu ke klasické hermeneutické představě interpreta-ce, podle níž je zakoušený se zakoušejícím spojen kontinuální linií vztahu (zakoušející-zakouší-zakoušené) či prostorem apriorního strozumění (*entre-deux* hermeneutického prostoru). V hermeneutickém zobrazení prostoru rozumění se nachází vždy kompaktní oblast smyslu „věci“, o kterou v setkání jde, i když je představou existence nesouvislých oblastí potenciálů, které vznikají vzájem-

⁴⁵ Tamtéž, s. 39–40.

ným zasouváním vnitřku do vnějšku, rámováním vnitřku vnějškem. Tyto ne-sourodé a nesouvislé oblasti jsou sice „nějak“ spojeny i s vnějškem i s vnitřkem, avšak zároveň je zřejmé, že je nelze chápat jako kontinuální prodloužení vnějšku nebo vnitřku. Jsou to opuštěné prostory stop bez začátku a konce. Smysl, který přichází ze záhybu, proto také nemůže být smyslem pochopitelným v rámci dialektického procesu otázky a odpovědi. Každý smysl přicházející ze záhybu je nutno chápat jako neredukovatelně *nepravděpodobný potenciál*, jako smysl, jenž *možná* přijde, a to skutečně vždy *pouze možná*.

Lze proto říci, že jediný smysl, který ze záhybu může přijít, je smysl, jenž není intencionální, ani *přítomný*. Vedle zrušení intencionálního charakteru zkušenosti setkání s textem se proto rovněž výrazně mění interpretace *časovosti* této události. V diseminačním čtení neexistuje žádná časová bezprostřednost spojující dimenze bývalosti a budoucnosti, nýbrž pouze časový posun, dvojitost či heterogenita. Tento posun můžeme metaforicky přiblížit pomocí představy svítu zářící hvězdy: moment, kdy z hvězdy vychází světelný signál (kdy stavý svítu smysl ze záhybu) je oproti momentu, kdy tento signál někdo na Zemi zachytí (kdy je interpretovi dán smysl), časově posunut, a to tak, že čas, v němž se zkušenost rodí, už není, a čas, v němž je zkušenost dána, ještě není. Vztah mezi pozorovatelem a pozorovaným není kontinuální ani intencionální, neboť pozorovaný (hvězda) a jeho čas už *nemusi* ve chvíli, kdy je zpozorován, *vůbec existovat*. Ze záhybu „je dán“ smysl vždy již radikálně minulý, k němuž nelze dohledat aktuálně existující předmět, konečně působící „věc“, kterou lze cyklicky a trvale zpřítomňovat v jejích různorodých provedeních a aspektech, aktualizovat její potenciality. Diseminační interpretace se odehrává mezi vnějškem a záhybem, které nejsou současně. Interpretovi-vnějšku je *možná* dán smysl, který „kdysi“, v čase bez času, v prostoru bez prostoru (ve světě beze světa) vyšel ze záhybu, vnějšku vnitřku, avšak v momentu, kdy je smysl vnějšku dán, jeho zdroji již neexistuje. Na rozdíl od hermeneutické interpretace je tedy v případě diseminační interpretace odmítnuto intencionální úsilí o uchopení smyslu, neboť diseminační interpretace odmítá intencionálního, nepravděpodobného je to právě toto úsilí, které ruší záhyby, zdroje potenciálního, nepravděpodobného smyslu. Diseminační čtení funguje jako „potloukání se“ a nebalá, perilemí soustředění na to, co může přijít ze slepých skvrn světa beze světa. Interpretace pak funguje nikoli jako opravování původní anticipace, jako kontinuální rozvoj dialektiky otázky a odpovědi, která staví na sebezpozření zakoušejícího skrze bezprostřední vztah k textu, ale jako nutně minulá zkušenost, jejíž smysl nelze žádnou vůli „udržovat“, držet v „rukách“.

Zároveň je v této souvislosti důležité si uvědomit, jakou proměnou prošlo chápání tělesné povahy textu. Je-li text pochopen jako prostor protkaný záhyby, nemá již charakter plochy, která sestává pouze z kombinace znaků

jazykového systému a z „prostých“ souborů tělesných výrazů netělesné „věci“. V textu vznikají pomoci zahrnutí takové sféry, které nemají objektivní tělesnost, ale nejsou ani netělesným zdrojem toho, o čem text mlčí. Tyto sféry určují takovou tělesnost textu, která se projevuje skrze *působení stop*, skrze neintencionální *poukazování*, skrze intenzitu či potenciál, který „dovoluje žehnat“, „dává mysl, číst a mluvit“, ovšem vždy pouze možná. Záhyby proměňují psané texty z „nešťastných srodeků“ čekajících na interpretaci v žehnající dílané. Tento výklad nového druhu interpretace však, a to je nutno opět znovu zdůraznit, nevede Derridu k naprostému odmítnutí hermeneutiky. Derrida ho-voří spíše o dvou možných čteních. Podle něj existuje

... nepřekročitelná hranice mezi (*na jedné straně*), nezbytnými postupy, které jsou formální, ale také tematické, polytematické, bedlivě sledující tak, jak to platí pro celou hermeneutiku, explicitní či implicitní zahrnutí smyslu, dvojnácnosti, přeúčtené výrazy, reťorku, intencionální významový záměr (*vouloir-dire intentionnel*) autora, diseminačním čtením a psaním, které se snaží vzít všechno toto v potaz, uvědomit si to, respektovat jeho nutnost, avšak zároveň se vztáhnout k jakémusi neredukovatelnému zbytku či přebytku (*excedent*). Exces tohoto zbytku uniká veškerému shromažďování v hermeneutice. Naopak tuto hermeneutiku umožňuje a ukazuje její nutnost, jako umožňuje mimo jiné stopu poetického díla, její opuštěnost a přežití mimo daného autora, který je pod ním podepsán, a mimo určitého čtenáře.⁴⁶

Z tohoto výkladu vyplývá, že je zcela samozřejmě snažit se během interpretace udělat všechno, co je v interpretových schopnostech, pro *nalezení* smyslu daného textu. Na druhé straně je zřejmé, že i kdyby bylo zcela jasné, co chtěl autor textu říci, jaké svědectví nese daný text a komu je text věnován, přesto by interpretace vedená snahou rozumět a vůli nalézt smysl nikdy nevyčerpala stopu onoho zbytku, zbytvání samo. Je to proto, že „samo zbytvání tohoto zbytku ... způsobuje, že je básně zároveň čitelná a nečitelná“.⁴⁷

Sleduje-li tedy interpret čisté hermeneutický záměr, může se vždy pokoušet dosáhnout nároku (*Anspruch*) díla a rozvíjet nekonečný vnitřní dialog s tím, kdo daný text podepsal. Hermeneut může přecházet od smyslu ke smyslu s tím, pravdy k pravdě. Avšak, jak říká Derrida, „zkušenosť, kterou nazýváme diseminační, zažívá a přebírá jisté přerušení, cesuru ... nappřč hermeneutickým momentem samotným“.⁴⁸ Tato cesura, vnitřní hranice uprostřed pole smyslu „nepatří ani smyslu, ani fenoménu, ani pravdě, ale umožňuje je v jejich zbytvání, značí v básni hiatus rány, jejíž rty se nikdy nezavřou a nespojí“.⁴⁹

⁴⁶ Tamtéž, s. 47–48.

⁴⁷ Tamtéž, s. 48.

⁴⁸ Tamtéž, s. 54.

⁴⁹ Tamtéž, s. 54.

Jinak řečeno, *stopa, která teprve umožňuje smysl a nesmysl, není sama žádoucí smyslu nebo nesmyslu*. Myšlení smyslu a nesmyslu, čili rozumění, se ustavuje teprve s touto diferencií pojmů. Této diferencií nelze rozumět. Je to vnitřní mez, diskretní zlom uprostřed pojmové struktury.

To, o co při interpretaci jde, tudíž není onou jednou věcí, která existuje a která se vyznačuje jednotou a úplností smyslu. Jde vždy o stopu, která značí to, co už nebo ještě není a o čem není jasné, čím to je. Mezi textem a čtenářem je difference, zlom, na základě kterého se teprve vytváří pojetí „věci textu“ a z něho odvozené hermeneutické výklady. V této zvláštní zkušenosťi stopy je „svět“ zcela „pryč“ a „stopu“ je v tu chvíli třeba „nést“ jako jakousi cizost uvnitř interpretova „vlastního světa“. Stopu je třeba nést ve světě beze světa, neboť zbytek, který nepatří do světa interpreta, nemá ani svůj vlastní svět. Tato zkušenosť odhaluje, že uprostřed světa rozumějící bytosti je prostor za světem či mimo svět. Setkání s textem tudíž není založeno na tom, že „jeho věci“ je vždy „nějak“ rozuměno, i když pokadě jiným způsobem, a to především proto, že ona jednořící „věc“ setkání s textem vůbec neexistuje. Místo neustálého zpřítomňování nových ohledů téže věci, různorodých aspektů téhož, se v zábybech textu, které lze také označit jako okraje setkání (*les marges*), zjevují určité marginální „zbytky“, které se teprve zrodí v průběhu interpretace. V setkání se interpret jiným způsobem než přímým setkává se stopou, se zbytkem, s rozporem, který je třeba nést, avšak nikoli „jako něco“, „jako význam“. Tento rozpor působí jako nepřítomná intenzivní tělesnost.

Závěr

Domnívám se, že Derridova koncepce diseminačního čtení umožňuje nově uchopit vztah mezi zkušenosťi a myšlením. Ukazuje se, že pokud se má myšlení odvolávat na zkušenosť, je nutno počítat s tím, že struktura zkušenosťi nemá charakter intencionálního vztahu mezi zakoušejícím a zakoušeným. Toto myšlení se váže k zakoušejícímu, jenž je zbaven časově garantované a významově jednoznačné ipseity, a k zakoušenému, jehož totožnost a smysl také nejsou v žádném případě jednoznačně určeny. Zakoušený a zakoušející se neseťkávají ve společném světě ani ve společném čase a nejsou principálně sami sebou. Tato zkušenosť je základem či počátkem myšlení, který negarantuje kontinuitu proudu myšlenkové aktivity. Mohli bychom říci, že myšlení ve svěm výkonu spíše naráží na zkušenosť, které ho rozštěpují a odvádějí od něho samého. Příkladem takové decentralizující zkušenosťi byla výše uvedená zkušenosť setkání s textem (a potažmo uměleckým dílem, dějinnou událostí či světem).

Myšlení, zdá se, sleduje souvislou myšlenku vždy jen tak dlouho, dokud nenarazí na dostatečně intenzivní zkušenosť. Uprostřed myšlení se poté začíná objevovat potenciál smyslu, který není bezprostředně přítomen a který se obje-

vuje zcela nepravděpodobně. Tato sféra nemůže být myšlením myšlena v žádné (minulé, budoucí, ani aktuální) přítomnosti ve smyslu bezprostřednosti, ačkoli se z ní dané myšlení v jistém smyslu odvíjí. Zkušenost je principiálně nemyslitelná, a právě jako taková je pro myšlení centrální.

Je zřejmé, že v myšlení, které je založeno na tomto druhu zkušenosti, je nutno neustále počítat s *působením stopy* jakožto cizosti, která není aktuálně „zde“, kterou nelze „osobně“ zažít a která má tělesnost hmotného arbitrárního znaku. Jak lze ovšem takovou nemyslitelnou zkušenost působení stopy myslet? Nemyslitelná zkušenost v sobě zahrnuje působení poukazů, které značí sféry mimo vůli, intenci či rozum. Aby bylo myšlení schopno dotknout se těchto oblastí mimo vůli, intenci a rozum, musí rozvinout velice specifickou metodu odlišnou především od hermeneutického porozumění. Ozvuk těchto oblastí se totiž do myšlení rozhodně nedostane tak, že se myslící a zakoušející bytost rozhodne na základě *vůle* sledovat konkrétní *intenci*, díky které dospěje do oblasti mimo rozum, vůli a intenci. *Vůle*, *intence* a *rozum* se nelze zbavit vůli, intenci a rozumem, neboť v takovém případě se interpret stále nachází ve sféře *vůle*, *intence* a *rozumu*. Zdá se dokonce, že těchto schopností není možno se *vůbec nějak definičně* zbavit, a zároveň je zřejmé, že pomocí nich nelze nikdy tematizovat tušenou zkušenost. Strategie, která umožní cizosti stopy, aby se projevila, musí proto spočívat jediné v *akceptaci vůle*, *intence* a *rozumu* jako aspektů zvolené metody, přičemž však musí být od počátku jasné, že *to, oč v setkání přijde, se nikdy neobjeví v zorném poli těchto výkonnů*. Je třeba, aby zakoušející „zaměstnal“ sám sebe jako volní, intencionální a rozumnou bytost, aby jistým způsobem předstíral plně nasazení do takto vedeného myšlení a aby přitom zároveň rozvíjel paralelní pozornost k okrajům svého myšlenkového (zorného) pole. Z okrajů a vnitřních mezi tohoto pole (slepých skvrn) pak „možná“ vystane samovolně něco, čeho se nelze jiným způsobem dobrat, nač nelze zaměřit vědomou a úmyslnou pozornost, a co také neurčuje interpreta jako „jeho samého“. Je třeba snažit se o hermeneutický smysl, aby pak jiný smysl *možná* přišel odjinud. Tato pozornost, kterou bychom mohli nazvat pozorností neintencionální, vede potom k možnému rozvoji myšlení, jež rovněž nemá zřetelně intencionální charakter. Toto myšlení se rozvíjí mimo dualitu, v níž je rozlišena aktivní vůle myslit od pasivního přijímání jakýchsi „zjevení“ z „vnějšku“. Sféra, z níž se neintencionální myšlení rodí, je sférou vždy již minulou, která je světem mimo svět. V tomto smyslu je rovněž sférou, ke které se nelze vztáhnout ani bezprostředním výkonem vůle, ani skrze rezignaci na chění, ani bezprostřední aktivitou, ani totálně pasivní lhostejností. Tato sféra a myšlení z ní vzešlé se obejdou *bez* těchto dualistických přívalstů.

Tim se chce ovšem říci dvoji. Jednak má platit, že *aktivita*, *vůle*, *intence*, či *rozum* nejsou nutnými charakteristikami veškeré interpretace. Za druhé však

platí ještě silnější tvrzení, totiž že tyto charakteristiky, je-li na ně kladen příliš silný důraz, mohou dokonce způsobit, že příslušná přeživená forma interpretace povede k naprosté dezintegraci pole rozumění, k významovému zatemnění a k určité interpretaci křeči. Sféra cizosti, která je sama mimo vůli, intenci a rozum, je konstitutivní pro to, aby se mohl *vůbec nějaký smysl* a *nesmysl* začít rozlišovat. Tato sféra tedy do jisté míry způsobuje, že se *aktivita*, *dobrá vůle*, *intence* a *rozum* začínou jevit z určité perspektivy jako nutné charakteristiky běžné hermeneutické interpretace.

Posledním bodem, který bych k tomuto výkladu chtěla zmínit, je zvláštní povaha tělesnosti, která podle mě charakterizuje zmíněnou sféru, z níž se rodí neintencionální myšlení. Sféra nepravděpodobného smyslu, sféra mimo intenci, vůli a rozum, má podle mého názoru zvláštní tělesnost, o které jsem se krátce zmínila ve výkladu Derridovy koncepce. Tuto specifickou tělesnou povahu především nelze vyloužit pomocí standardních interpretačních vzorců. Klasickým *fe-* *nomenologickým* klíše pro výklad tělesnosti je dualita *tělo-těleso* (*Körper*) versus *tělo-svěbytný subjekt* (resp. *žíté tělo*, *Leib*). Žitým tělem se v tomto klasickém schématu vyznačuje pouze *živý člověk* (v některých případech *živí tvorové* obecně), kdežto vše ostatní vykazuje tělesnost výskytového předmětu (včetně *člověka jakožto objektu*). Domníván se, že text, jenž se vyznačuje záhyby, zvrášeněním jakožto *objektem*, *Domníván* se, že text, jenž se vyznačuje čistým vnitřkem, je povrchem a topologií, v níž nelze rozlišit čistý vnějšek od čistého vnitřku, je zároveň příkladem takové „skutečnosti“, kterou nelze jednoznačně určit ani jako *člověka*, ani jako *výskytové jsoucno*. Z tohoto důvodu však zapsanému textu nepřislouží tělesnost ani jednoho z těchto dvou možných jsoucen. Tělesnost, o kterou se jedná v tomto případě, lze nazvat spolu s Derridou *zápisem*, *écriture*. Zápis ve smyslu *écriture* není lineární sekvencí znaků, kterou je možno interpretovat buď jako zřetelně vydělený objekt (těleso) ve světě jiných objektů pozorování, nebo jako výraz svěbytného „subjektu“ (žité tělo), jenž „sí říká“ o interpretaci a „žije ze sebe“. Tělesnost *écriture* není tedy ani pasivním předmětem výkladu, ani aktivním určovatelem smyslu, který by nahradil do té doby protěžovanou „duši“, „vědomí“ či „já“. Je to skutečnost, kterou je třeba chápat mimo existenci a výskyt, neboť její hlavní charakteristikou není ani vlastní aktivita, ani přijímající pasivita, ani *vůle* (k sobě), *ipseita* a *svémoc*, ani odevzdanost vnějším zdrojům a totožnost. Tělesnost této skutečnosti se vyvíjí jako vnitřní prostor mezi vnějškem a vnitřkem, ve zvrášených mezi existencemi a výskytů. Sféra, z níž možná vystoupí smysl, který už „dávno“ není nikde přitomen, je tělesná tak, že překračuje jak konkrétnost vnějšího interpreta, tak uzavřenost vnitřku textu a působí jako vnějškem jejich rozdílu. Tato tělesnost je tělesností *diference*, nehosinností mezi vnějškem a vnitřkem, tělesností světa, který je za světem. Je to tělesnost, která konstituuje možné rozlišení na *tělo-těleso* a *žité tělo* subjektu a která se projevuje ve svém *působení* na událost interpretace.

Spojme-li právě zmíněnou ideu tělesnosti s předchozí úvahou o povaze zkušenosti a myšlení, je třeba konstatovat, že *právě zmíněnou* tělesnost zápisu nelze intencionálně myslet. Zkušenost této sféry nepravděpodobného smyslu mimo intenci, vůli a rozum nemůže být nikdy myšlena ve své tělesnosti, tj. intenzitě a potenciálu. Tělesnost textu je momentem, na který myšlení naráží a z něhož se nutně rozvíjí jediné jako jiné. Ten, kdo myslí z neintencionální zkušenosti zapsaného textu, není ten, kdo tuto zkušenost prožívá jako tělesnou, což ovšem neznamená, že tato zkušenost nemá na myšlení vliv. Jak už jsem ukázala výše, z nemyslitelné zkušenosti je možno myslet a zdá se dokonce, že člověk myslí jediné ze zkušeností, jež si nemůže nijak přivlastnit. Zkušenost je myšlena tak, jak se interpreta nehostinně *dotýká*, jak na něj působí stranou času a stranou světa. Myšlení se z ní rozvíjí jediné tak, že se natolik zaměslná samo sebou, až vytvoří prostor pro rozvoj vlastní nesejnorodé větve, vlastní jinakosti odvíjené od života zápisu a od světa mimo svět. Tělesná zkušenost pak neztělesňuje myšlení a nenechá se ani nikdy myslet; pouze způsobí, že myšlení začne myslet jinak.

The Encounter with a Text

This article focuses on the experience of encountering a text within the background of the debate between Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida. The key question is whether this particular experience justifies, or on the contrary disproves, the classical phenomenological presupposition that experience has a generally intentional structure. My intention is to demonstrate that the hermeneutical approach interprets the encounter with a text on the basis of the phenomenological presupposition of the intentionality of each experience, while Derrida's theory of disseminate reading and writing shows that this experience has an essentially non-intentional character. As I tend to agree with some important points of Derrida's explication, I also try to articulate and, subsequently, to develop the consequences of this conception. Derrida's theory results, first of all, in the necessity of a significant reinterpretation of the character and the legitimacy of such thought that still intends to refer to the experience. This reinterpretation is based on an indispensable revision of the principal moments of this thought, such as the topology of the experiential field, the conception of human subjectivity, as well as the interpretation of the corporeity of the text.

Tento text byl podpořen Výzkumným záměrem CTS a katedry Filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy „Teoretický výzkum komplexních jevů ve fyzice, biologii a vědách o společnosti“, identifikační číslo MSM0021620845 a projektem „Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií a psychoterapií“, identifikační číslo IAA900090603.

Pokušení Šaldovo

K otázce diskontinuity v pozdním díle F. X. Šaldy

Jan Wiendl

1. Těsně před první světovou válkou můžeme v Čechách – obecně vzato – rozlišovat několik výrazných modernistických uměleckých koncepcí, z nichž každá po svém a v kontaktu s příbuznými zahraničními tendencemi nabízela řešení hluboké krize, v níž se ocitl soudobý člověk a kterou bychom mohli obecně nazvat krizí řádu. Společného jmenovatele těchto koncepcí můžeme vidět v kritice světa, který se zrodil z racionalismu a mechanistického pozitivismu 19. století a který se v různých oblastech vědy, kultury, sociálních a politických struktur stejně jako v oblasti náboženské rozdrobil do nepřehledného množství jakýchsi dílků světa. Jednu z výše zmíněných tendencí vyjadřuje duchovně integrální, nábožensko-idealistický směr, v němž klíčovou roli hrál právě Šalda a který zakládá principy obrody moderního umění, ale také národa na duchovních, respektive náboženských (teistických) předpokladech; vymezoval se zejména vůči různorodým podobám „realismu“ a „pozitivismu“. Na straně druhé se zde zformovala raně avantgardní větev iniciovaná zejména umělci inspirovanými kubisticko-futuristickými a vitalistickými uměleckými koncepcy, soustředěnými zejména kolem uměleckých sdružení Osma a Skupina výtvorných umělců (Josef Čapek, Václav Špála, Vlastislav Hofman, Bohumil Kubišta aj.) či kolem *Almanachu na rok 1914*, který měl být programovým vystoupením literátů tzv. zralé moderny (S. K. Neumann, Karel a Josef Čapkové, Otakar Theer, Otakar Fischer aj.). Tito umělci definovali sebe sama důsledně na materialistické a ateistické bázi; klíčem k proměně soudobého člověka měl být obnovený niterný postoj k životu žitému v souladu s matérií; přírodní zákonitosti a v porozumění s transcendentní vítalní kosmickou energií, chápanou jako duchovní poklad moderní doby, jak uvažoval např. Šaldův přítel a oponent – malíř Bohumil Kubišta (Kubišta 1911/1960).

Snaha formulovat východiska a předpoklady tzv. integrálního, teistického založeného směru, ještě spíše však úsilí formulovat své osobní stanovisko k problémům hledání syntetického řádu světa, při němž vztah „umění a náboženství“ zaujímal v kritice myšlení stále významnější místo, vedla Šaldu v období po vydání *Bojů o zítřek* k několika vyjádřením, která naznačují nový směr v úvahách nad problémem duchovní integrity moderního člověka. V tomto údobí nacházíme celou řadu dokladů o Šaldově vášnivě snaze nalézt