

Setkání s textem

Alice Kliková

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-zakouši-zakoušené. Připomeňme, že pro fenomenologii je takto vyloužená struktura zkušenosti zásadní, protože vytváří základ, na kterém je vystavěna struktura a „pravdivost“ (závaznost) 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–interpretovaný předmět“, přičemž oba póly vztahu jsou podle nich k sobě primárně, nezrušitelně a spojitě vázány, a zároveň si udržují svou vlastní svébytnost, resp. identitu (ať už ve formě dynamické ipseity, nebo předmětné totožnosti). Derrida naopak tvrdí, že setkání s textem je zkušeností, jejíž struktura nemá charakter vzájemné, kontinuální a v jednotném čase zasazené 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 zajisté 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 vyloženou. V tomto výkladu se totiž objevuje zkušenost neintencionální, která dané myšlení neredukovatelně přesahuje, a stává se tudíž jeho velmi specifickým počátkem, jež nelze zahrnout do žádného vnitřně souvislého pole myšlenkových výkonů. Touto cestou se ovšem narušuje i klasický fenomenologický rozvrh lidské subjektivitativy a s ním i představa kontinuální a kompaktní časovosti zakoušení jakožto jednoty časových ekstází či spjatosti přítomného 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 cirkularitativy 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 jsoucímu, kterému lze porozumět ve struktuře „rozumět něčemu jako něčemu“, a to navíc jedině 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, prosté vidění příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějící a vykládající ... Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přibližování 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

Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 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 artikulace 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 existenciálně spoluurčujícím celkovou hermeneutickou srozumitelnost „bytí ve světě“.

Právě tohoto důležitého bodu, který se týká statusu řeči v teorii rozumějího „bytí ve světě“, se zásadním způsobem zhostí Gadamer. Centrální tvrzení, 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 možností interpretující bytosti v rámci jejího „bytí ve světě“. Gadamer však spojuje existenciál řeči ještě s dalším tématem, které se v *Bytí a čase* vyskytuje zcela ojedinele, 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 nezavřítelná 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 předmětu 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.

kládání 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 samozřejmé 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“ vyvstávající 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 zpřítomňuje tak své aktuální „moci bytí“.

Gadamer ovšem tento moment Heideggerova výkladu problematizuje. Explicitně se ptá, zda se text svou zřejmou spojitostí s řečí neliší od ostatních nitrosvětských jsoucen. Lze text chápat jednoduše jako ničím nespecifickou součást 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 dojít 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 a s ním i otázka tělesných výrazů řeči filosofickým tématem par excellence. 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 význačnou zkušenost, že ji je nutno nazývat *základní zkušeností vůbec*. Gadamer k tomu říká:

... hermeneutickou strukturu [jsem] 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 vyčerpat. Právě tak platí pro zkušenost s dějinami, že ideál objektivitativy 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 *zkušenost smyslu*, je charakteristické, že je nezavršitelná, 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 inspiruje, když tvrdí:

Proto jsem se pokoušel zachytit právě nezavršitelnost každé zkušenosti smyslu 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 „věc“. 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 věčnost 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 *smyslu*, na který není možno se přímo zaměřit. Jak Gadamer píše,

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

Základní zkušenost je tedy možno v jistém smyslu přirovnat ke hře. Pro charakter hry je přítom 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.

Hraje hrána nebo se odehrává - není tu žádný subjekt, který hraje. Hraje provedením pohybu jako takového. ... Nejpůvodnějším významem hraní je spíše význam mediální. ... Primát hry vůči vědomí hráče je principiálně uznán.¹²

Tento moment, v němž se zakoušející bytost vydává tomu, co sama zakouší, již představuje zásadní posun v reinterpetaci klasického výkladu zkušenosti jako vyplněné intencionality. Gadamer tak v hermeneutickém rozumění odhaluje takovou zkušenost, která jakožto nezavršitelná a neukotvená v subjektivitě zakoušejícího problematizuje jasné schéma *bezprostředně vyplněné* intencionální struktury každé zkušenosti. Touto cestou však Gadamer do jisté míry reinterpetuje 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 jsoucny 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 *předvedeno, 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 (*Vorführung*), 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 jsoucího*. Je to nekonečno potencialit zachycované vždy konečnými pojmy a situačními aktualizacemi.

¹² Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 1, s. 109nn: „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 Primát des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden [ist] grundsätzlich anerkannt.“

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

V tomto smyslu je tedy interpretující bytost vztažena skrze interpretaci k *něčemu, o čem neví, 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. Ačkoliv není „věc sama“ v základní zkušenosti nikdy zpřítomnitelná, hraje nicméně v Gadamerově koncepci vždy zároveň 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 podmínka 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 nevýslovného, nýbrž ona zahrnuje všechno. 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 nezavršitelné 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. 299nn: „Eine formale Voraussetzung, die alles Verstehen leitet, ... daB nur das verstandlich 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 Vorgriffs der Vollkommenheit.“

¹⁵ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 2, „Mensch und Sprache“, s. 146-155. Český překlad *Člověk a řeč*. Přel. Jan Sokol a Jakub Čapek. Praha: Oikymen, 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 (*Dieseligkeit*), jednotu (*Einheit*), úplnost (*Vollkommenheit*) a zároveň 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 nepřísluší 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 jedině 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 jsoucího 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 přítom 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. Jedině 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 být“. 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 předmětem nejasných, ale přesto existujících mezi výkladu. Interpretovat proto ne-

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

Gadamerovo pochopení vztahu mezi věcí textu a interpretující bytostí potvrzuje i Günter Figal ve svém eseji *O mlčení textů*, ve kterém obhájí gadamerovskou pozici proti derridovské představě „dekonstruktivního“ či „disemi-načního“ 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 libovolně 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 *důstojné*, neboť je to právě toto mlčení, které je předpokladem a řídicím mechanismem jakékoli interpretace. Figal tuto myšlenku shrnuje:

Důstojné mlčení textů, ... se přesněji vzato ukazuje jako nutný předpoklad každé interpretace. Kdyby texty byly prostě jen němé, nechtěli bychom od nich nic vědět; v mlčení spočívá možné, avšak zadržované nebo odpírané mluvení.... 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 zajisté nepopíratelné, že žádný text nevysloví ono spásné slovo a svému interpretu nepotvrdí, že je míněno 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. Určitost díla je dána právě existencí jednotné „věci textu“, která interpreta zavazuje, aby dílo svobodně interpretoval v rámci určitých mezí. Nezpřítomnitelná, avšak určitá věc je vyložena 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 interpretačních 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 bodově určený smysl, ani vynalézat libovolný smysl textu. Rozmanitost jednotlivých předvedení zůstává zavázána jednotě a jednota musí být rozvinuta do maximálních nuancí. Jak Figal píše,

...musí se uplatnit jednota díla, jakož i jeho rozmanitost. ... rozmanitost nuancí, které může interpret odkryt, zůstává zavázána jednotě, a jednota 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 zkušenost, přestože do jisté míry reformulovanou. Předpoklad univerzálnosti řeči a rozumění, tedy fakt, že nezpřítomnitelnou věc základní zkušenosti lze vždy nějak předvést v tělesné formě a nějak jí rozumět (jako něčemu), vede k tomu, že v dané zkušenosti se vždy propojuje někdo s něčím ve vzájemném předchůdném souladu, který je formálním předpokladem rozumění. Intencionální struktura základní zkušenosti má takovou podobu, že „interpretující bytost interpretuje interpretovaný text“ přičemž se vyjevuje věc daného textu. Identita všech pólů tohoto vztahu je a priori *předpokládána* (ve formě sebeudrživující se ipseity, 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 zkušenosti (zkušenost textu, díla a dějinné události chápané jako zkušenost 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 substanciální podobu. Díky těmto předpokladům lze pak v průběhu interpretace udržovat věčný 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 „splynutí 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 vznáší 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 nepřerušovaném *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, nesourodosti a absence vzájemnosti mezi interpretem a interpretovaným. Proces interpretace 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 napadá 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 skrze intencionalitu (vědomí či rozumění) smysl světa. Jinými slovy, Derrida implicitně tvrdí, že Gadamer podřazuje základní Husserlův předpoklad, podle kterého je člověk v textu konfrontován s tělesnými *výrazy* (nikoli poukazy) jis-

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

Tvrzení o metafyzičnosti předpokladu dobré vůle k moci bychom však mohli dát do souvislosti dokonce i s karteziánskou metafyzikou. Zdá se, že lze v této souvislosti uvažovat o jisté paralele k Descartovu předpokladu vůle, která představuje takovou lidskou schopnost, jež má sice tendenci se rozpínat pod vlivem afektů do nekonečných dálek imaginace, ale zároveň je schopna *sebeomezení*. Vůle tak, jak je vyložena v Descartových metafyzických spisech (ale i ve spisech o vášních), je schopností 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 chťení ve formě dobré vůle k moci rozumět, která je v podstatě konstituována v sebevztazeném subjektu, jenž díky své vůli k vlastní vůli nemůže nikdy ztratit sám sebe, své sebeporozumění a smysl toho, s čím se setkává (text, dílo, dějiny).

Gadamer na tuto námitku 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. Nejsem absolutně schopen nahlédnout, v jakém smyslu má toto úsilí co do činění s epochou metafyziky... Kdo otevírá ústa, chce, aby mu bylo rozuměno. Jinak by ani nehovořil, ani nepsal. Nakonec zde mám přeci jen tuto převládající evidenci.²⁷

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.“ Descartes, R. *Vášně duše*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 65: „...to, co zde nazývám vlastními zbraněmi vůle, jsou pevné a rozhodné úsudky týkající se poznání dobra a zla, podle nichž se vůle odhodlala řídit jednání svého života.“

²⁷ Gadamer, H.-G. „Und dennoch: Macht des Guten Willens“, in Forget, P. (Ed). *Text und Interpretation*, Munchen : W. Fink Verlag, 1984, s. 59.

²¹ Texty jednotlivých přednášek byly posléze uveřejněny v již citovaném souhrnném sborníku *Text und Interpretation*. Munchen : 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*. Bratislava : 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 sofistů a vytváří touto cestou velmi neúplnou 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 splnutí horizontů, 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 univerzalitu řeči a rozumění.

Giinter Figal poukazuje ve své kritice Derridy na jinou stránku projektu dekonstrukce. Tvrdí, že jakmile Derrida svou koncepcí zruší ideu jednotného smyslu věci textu, tj. předpoklad existence toho, o *čem* textová díla důstojně mlčí, 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 platí, že „...každý jazykový projev je jen posunem v otevřeném systému jazyka“²⁹ a „...kdo se dá textem přimět k vlastním artikulacím, produkuje v nekonečné 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 nicnefajícím 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* mlčet.

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

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

²⁹ Tamtéž, s. 7.

³⁰ Tamtéž, s. 6.

projevy *primárního* rozumění, které vytváří bázi jakéhokoli možného setkání s řečí. Derridovu myšlení 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 nahlízejí 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 totalitně sjednocené. Jinde ukazují, že tento charakter daných filosofí souvisí s tím, že vycházejí ze základního principu myšlení a bytí, kterým je princip identity.³¹

Pozdní Derridova pozice: diseminační čtení a *Béliers*

Derridovu koncepci však podle mého názoru nelze umístit jednoduše do řádu vymezeného schématem hermeneutické filosofie a přidělit jí místo deficientní hermeneutiky, která stále ještě nezvratně dokládá evidenci předpokladů originární koncepce. Derrida podle mne naopak odkrývá jistou vnitřní mez hermeneutického myšlení, mez, která štěpí zevnitř původní bezprostřední danost hermeneutického východiska. Diseminační interpretace, kterou Derrida v pozdních spisech staví proti hermeneutice, je myšlením, které se rozvíjí mimo alternativu 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 diseminačním čtením a psaním. Zároveň také rozvíjí jiné pojetí tělesnosti textu, kterou nazývá zápisem či *écriture*.

Tento druh interpretace především 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. Místo 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 rodí smysl, a to nikoli smysl nějaké netělesné řídicí věci, ale smysl jiného druhu.

Derrida tedy ve svých námitkách proti hermeneutice nechce negovat vůli k rozumění jednoduchou proklamací o vůli k nerozumění. Chce pouze říci, že odnikud nevyplývá, že všechno konkrétní rozumění je předvedením totožného *řídicího arbitra*, konkrétní aktualizací vždy již hotových potencia-

Kliková, A. *Mimo princip identity*. Praha : Filosofia, 2007.

lit *téže věci textu*, která celý proces skrytě, mlčenlivě a důstojně řídí. Každý významový záměr textu (*výraz*) je podle něj vždy zároveň propleten s neurčitými *poukazy*, které nevyvstávají 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 jakéhosi 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“, trhlinami, 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 neurčité 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. Domní-vám 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.

Aby výše zmíněné pojetí interpretace objasnil, vychází Derrida nejprve z úvah samotného Gadamera. V *Pravdě a metodě* totiž Gadamer otevírá, jak už jsem zmínila, téma zkušenosti 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' zkušenosti umění, tím, co zůstává a přetrvává, není subjektivita toho, kdo tuto zkušenost 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 zkušenost počátkem takového

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

³³ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, sv. 1, s. 108. „Das ‚Subjekt‘ der Erfahrung der Kunst, das was bleibt und beharrt, ist nicht die Subjektivität dessen, der sie erfährt, sondern das Kunstwerk selbst.“

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 zkušenosti setkání s dílem (textem) je tak zvané prvotní přerušování či zlom (*rupture*), 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 výklad momentu úzkosti v rámci fundamentální ontologie. Také zde má jít o zkušenost, ve které člověku svět ve smyslu vlastního srozumitelného a zabydleného domova již nic neříká, kdy se ocitá v jistém smyslu beze světa. V tomto momentu se však podle Derridy nezjevuje člověku jeho vlastní bytostná struktura, ani svět v jeho světskosti. V tísnivé nehostinnosti setkání s textem zažívá interpret zkušenost světa mimo vlastní svět, svět beze světa, zážitek přerušování, který je přesto setkáním. Fakt, že toto setkání je primárně nehostinné a že není založeno na žádném 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 *Différence et répétition* o tom, že pouze to, co se liší, se může podobat). Tvrzení o tísnivé nehostinnosti každého setkání sebou navíc nese ještě další důležitý moment, 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 skutečného v předem sdíleném světě významů. 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, leh muss Dich tragen*)³⁵ a pro popis dané

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

³⁵ Celan, P. *Atemwege*. Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1967, s. 93. Jde o poslední verš básně „Grosse, Gluhende Wobung“.

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, ocitá se v určitém smyslu sám ve světě beze světa, stranou světa, v zászvěti:

Pozůstalý tedy zůstává sám. Ocitá se nejen mimo svět druhého, ale také jistým způsobem mimo svět sám, či v zászvěti. Ve světě mimo svět a zbaven světa. Cítí se přinejmenším sám zodpovědný a povolán k tomu, aby nesl jak drahého, tak jeho svět, drahého a *damý* zmizelý svět, je zodpovědným beze světa (*weltlos*)TM

Uprostřed světa pozůstalého náhle chybí svět; toto místo chybění je však třeba nést; nést jako poukaz (nikoli jako výraz „něčeho“, 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 společné významy a výrazy kontinuálního svazku; nese naopak především jejich vzájemnou nehostinnou diferencí. 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 drahým, sám u drahého a pro drahého, sám pro tebe a u tebe: beze světa. Bezprostřednost propastí, která mě zavazuje vůči druhému všude, kde ono „musím“ - „musím tě nést“ - překonává navždy ono „já jsem“, *sum* a *cogito*. Dříve než *jsem*, *nesu*, dříve než *jsem sebou*, *nesu druhého*. ... *Musím* přeložit, převést, přenést (*übertragen*) nepřeložitelné tam, kde, přeloženo, zůstává nepřeložitelným.“

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 klasickém 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 uprostřed jejího vlastního světa objevuje svět jiný, difference, zlom. Ve světě těhotné ženy je zrozena jinakost, která vylučuje prostou existenci jednoho světa:

³⁶ Derrida, J. *Béliers*, 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 privé du monde. Il se sent du moins seul responsable, assigné à porter et l'autre et *son* monde, l'autre et le monde disparus, responsable sans monde (*weltlos*).“

¹⁷ Derrida, J. *Béliers*, s. 76-77.

Mezi matkou a dítětem, mezi jedním v drahém a jedním pro drahého, v tomto singulárním páru osamocněných bytostí, ve sdílené samotě mezi jedním a dvěma těly, mizí svět; [svět] je v dále, zůstává částečně vyloučeným třetím.¹⁸

Dítě v děloze je stopou, poukazem mimo svět, nikoli prodloužením ženy sebe prezentace (*Selbstdarstellung*), ani bližním žijícím v dokonalé symbióze s jejím vlastním světem. Samozřejmě lze prohlašovat, že dítě dané ženě patří a že zlom, který nastal v jejím sebe porozumění, bude překonán na základě původního srozumění vzniklého z okamžitého propojení mezi ní a „jejím“ dítětem. V tomto případě však půjde vždy o sekundární přivlastnění 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 bytí ve *vlastním* světě vymezeném jednotným časovým horizontem a vlastní ipseitou. Ztratí-li pobyt svět, není podle Heideggera již pobyt, nýbrž stává se nepobytoým jsoucnem (jak to Heidegger dokládá na příkladu mrtvolý³⁹). Pobyt, jenž ztratil svět, se přiřazuje ke jsoucňům typu kamene, která jsou beze světa (*weltlos*) a nemůže být považován dokonce ani za zvíře, jež je světem chudé (*weltarm*). Člověk je člověkem jedine jakožto bytost 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 rozumění v sobě zahrnuje momenty, v nichž se člověk ocitá beze světa, stranou světa, a přesto není ani jsoucňem typu kamene, ani jsoucňem typu zvířete. Člověk zakouší v interpretaci primární *Unheimlichkeit*, nehostinnost a rozrušení všeho „svého“, 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: ocitá se v zászvěti. Tato zkušenost přitom zásadně problematizuje jednak přesvědčení o výlučnosti lidského vzta-

³⁸ Tamtéž, s. 72.

Heidegger, M. *Bytí a čas*, s. 238: „Na úmrtí druhých lze zakusit pozoruhodný fenomén bytí, který můžeme určit jako proměnu jsoucna ze způsobu bytí pobytu (přip. života) ve způsob, v němž již není pobyt. *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 potencialit 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 jsoucny a světem, která se objevuje spolu se zkušeností setkání s textem, resp. se zkušeností interpretace? Derrida svůj výklad rozvíjí i nadále pomocí interpretace Celanovy básně *Grosse, Gluhende Wolbung*. Do jisté míry tak stále doprovází (a imituje) Gadamera, který ve své knize o Celanovi *Wer bin ich und wer bist du? Komentár zu Celans „Atemkristal“*⁴¹ zdůrazňuje u příležitosti interpretace básně *Wege im Schatten-Gebräch*, že „podle hermeneutického principu“ je třeba interpretaci začít posledním veršem, neboť se v něm nachází veškerý důraz dané básně. Za pomoci rezonance mezi Gadamerovou a vlastní interpretací 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 výklad vlastní a dovádí tak Gadamera samého až na samý práh diseminačního 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:

Cesty v rýhách stínů
tvé ruky

Z brázdy-čtyř-prstů
mámím tápavě
zkamenělé požehnání.⁴²

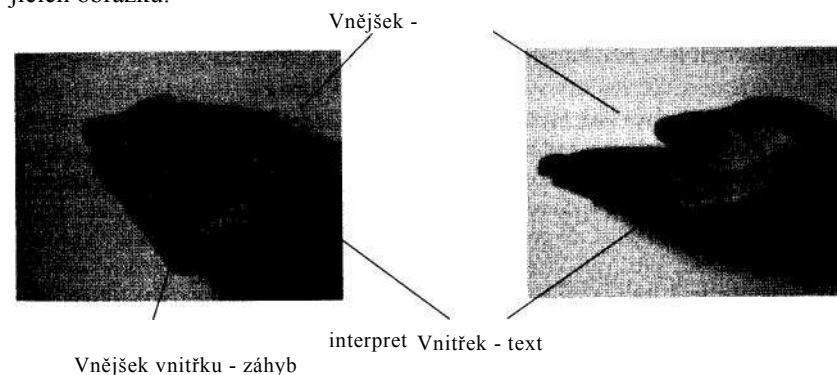
Báseň, o níž mluví Gadamer, sděluje štěstí z požehnání, ke kterému se lze přiblížit na základě pohybu označeného slovesem *wiihlen*. Toto sloveso označuje tápavé, neklidné potloukání, subverzivní a bezcílné mámení, které v sobě zároveň nese zvědavost, naléhavost a touhu po odhalení. Požehnání (jinými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

⁴² Gadamer, H.-G. *Wer bin ich und wer bist du? Komentár zu Celans „Atemkristal“* – Německý „• Frank-
^ n^ , deiner Hand „ Aus der

Derrida, J. *Béliers*, s. 32.

„zvědavě potlouká“ (*wuhlt*), v podstatě touží obdržet smysl ze zařaté pěsti, být obdařen zprávou o smyslu, který mu nepatří. Zavřená dlaň 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 sevřené dlaně vymámit, má vždy již jen zkamenělou formu.

Derrida se domnívá, že Gadamerově interpretaci dané básně lze rozumět jako velmi odvážnému návrhu čist odvrácenou či subversivní stránku textu.⁴⁴ Gadamer se podle Derridy obrací od otevřené dlaně k zavřené dlaně skrývajícím smysl a požehnání. Tím se objevuje v procesu interpretace jakási nová topologie - topologie zavřené dlaně, z níž „možná“ přijde „nepravděpodobný“ smysl. Zavřenou dlaň lze spolu s Derridou pojmenovat rovněž jako záhyb (*le pli*). Text má strukturu, která obsahuje záhyby; při interpretaci textu je nutno projít několika přerušováními a zahnutími, sledovat nesouvislé a zvrásněné 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 zavřené dlaně, v níž je skryta sféra, která nepatří čistému „vnitřku“ textu a není ani prodloužením „vnějšku“ - strany interpreta. Záhyb nemá žádné jasné hranice - není jasné, kde vnějšek přechází do vnějšku vnitřku a kde vnějšek 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 vnějšek vytváří rámec (podmínku možnosti) záhybu vnitřku. Kdyby neexistoval vnějšek, vnitřek nemůže vytvořit záhyb. Záhyb tedy není čistě vlastností vnitřní struktury jakéhosi vnitřku-

⁴⁴ Tamtéž, s. 33.

textu, nýbrž vzniká jako zászvěti 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. Dosáhnout 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 zavřená. Mluví se zde pouze o trvalém zoufalství toho, kdo hledá v „tvé“ ruce požeňání, neboť vždy najde jen zkamenělé požeňání (zatvrdlá přesvědčení, poznatky, instituce, pojmy). Je však zkamenělý smysl ještě smyslem? Jaký smysl je v básni určen? Derrida tuto otázku rozsáhle komentuje:

Gadamer doslova říká, že báseň *sama* nic nerozhodne. Báseň je subjectum ... To, že si zachovává schopnost zdánlivě suverénní, nepředvídatelné, nepřeložitelné a téměř nečitelné iniciativy, je dáno také tím, že zůstává opuštěnou stopou, zcela nezávislou na intencionálním a vědomém významovém záměru (*vouloir-dire*) toho, kdo se pod ni podepsal, bloudící, ale potajmu řízena, od referenta k jinému referentu - a určena k tomu, aby přežívala v „nekonečném procesu“, v dešifracích každého nového čtenáře. Je-li, jako každá stopa, takto osudově opuštěna, odrřiznuta od svého počátku a konce, nestává se skrze tento dvojitý zlom pouze nešťastným sirotkem, jak o něm mluví Platónův *Faidros* v souvislosti s psaným textem. Toto opuštění, které ji 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 interpretace, podle níž je zakoušený se zakoušejícím spojen kontinuální linií vztahu (zakoušející-zakouší-zakoušené) či prostorem apriorního srozumění (*entre-deux* hermeneutického prostoru). V hermeneutickém zobrazení prostoru rozumění se nachází vždy kompaktní oblast smyslu „věci“, o kterou v setkání jde, i když je sama přímo neuchopitelná. V topologii záhybu je tato představa nahrazena představou existence nesouvislých oblastí potenciálů, které vznikají vzájem-

■⁴⁵ Tamtéž, s. 39-40.

ným zasouváním vnitřku do vnějšku, rámováním vnitřku vnějškem. Tyto nesourodé a nesouvislé oblasti jsou sice „nějak“ spojeny i s vnějškem i s vnitřkem, avšak zároveň je zřejmé, že 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 svitu zářící hvězdy: moment, kdy z hvězdy vychází světelný signál (kdy vychází 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, nekonečně 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 zdroj již neexistuje. Na rozdíl od hermeneutické interpretace je tedy v případě diseminační interpretace odmítnuto intencionální úsilí o uchopení smyslu, neboť je to právě toto úsilí, které ruší záhyby, zdroje potenciálního, nepravděpodobného smyslu. Diseminační čtení funguje jako „potloukání se“ a nedbalé, periferní 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 sebezpotvrzení zakoušejícího skrze bezprostřední vztah k textu, ale jako nutně minulá zkušenost, jejíž smysl nelze žádnou vůlí „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 zahnutí 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 myslet, číst a mluvit“, ovšem vždy pouze možná. Záhyby proměňují psané texty z „nešťastných sirotků“ čekajících na interpretaci v žehnající dlaně. Tento výklad nového druhu interpretace však, a to je nutno opět znovu zdůraznit, nevede Derridu k naprostému odmítnutí hermeneutiky. Derrida hovoří 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 zahnutí smyslu, dvojnárodnosti, přeuročené výrazy, rétoriku, intencionální významový záměr (*vouloir-dire intentionnel*) autora, všechny básnické a jazykové idiomatické zdroje atd. a (*na druhé straně*) 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 (*excédent*). 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 samozřejmé 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 vůlí nalézt smysl nikdy nevyčerpala stopu onoho zbytku, zbývání samo. Je to proto, že „samo zbývání tohoto zbytku ... způsobuje, že je báseň zároveň čitelná a nečitelná“.⁴⁷

Sleduje-li tedy interpret čistě hermeneutický záměr, může se vždy pokoušet dostat nároku (*Anspntch*) díla a rozvíjet nekonečný vnitřní dialog s tím, kdo daný text podepsal. Hermeneut může přecházet od smyslu ke smyslu a od pravdy k pravdě. Avšak, jak říká Derrida, „zkušenost, kterou nazývám diseminační, zažívá a přebírá jisté přerušování, césuru ... napříč hermeneutickým momentem samotným“.⁴⁸ Tato césura, vnitřní hranice uprostřed pole smyslu „nepatří ani smyslu, ani fenoménu, ani pravdě, ale umožňující je v jejich zbývání, značí v básni hiatus rány, jejíž rty se nikdy nezavřou a nespojí“.⁴⁹

« I^micé, s. 47-48.
Tamtéž, s. 48.
I^micé, s. 54.
Tamtéž, s. 54.

Jinak řečeno, *stopa, která teprve umožňuje smysl a nesmysl, není sama řádu smyslu nebo nesmyslu*. Myšlení smyslu a nesmyslu, čili rozumění, se ustavuje teprve s touto diferencí pojmů. Této diferencii 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 diference, zlom, na základě kterého se teprve vytváří pojetí „věci textu“ a z něho odvozené hermeneutické výklady. V této zvláštní zkušenosti 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 zkušenost 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 pokaždé jiným způsobem, a to především proto, že ona jednotící „věc“ setkání s textem vůbec neexistuje. Místo neustálého zpřítomňování nových ohledů téže věci, různorodých aspektů téhož, se v záhybech 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 rozparem, 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 zkušeností a myšlením. Ukazuje se, že pokud se má myšlení odvolávat na zkušenost, je nutno počítat s tím, že struktura zkušenosti 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 nesetkávají ve společném světě ani ve společném čase a nejsou principálně sami sebou. Tato zkušenost je základem či počátkem myšlení, který negarantuje kontinuitu proudu myšlenkové aktivity. Mohli bychom říci, že myšlení ve svém výkonu spíše naráží na zkušenosti, které ho rozštěpují a odvádějí od něho samého. Příkladem takové decentralizující zkušenosti byla výše uvedená zkušenost 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 zkušenost. 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, ačkoliv 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 oblastí mimo rozum, vůli a intenci. *Vůle*, *intence* a *rozumu* se nelze zbavit vůlí, intencí 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 definitivně* zbavit, a zároveň je zřejmé, že pomocí nich nelze nikdy tematizovat tušenou zkušenost. Strategie, která umožní cizosti stopy, aby se projevila, musí proto spočívat jedině v *akceptaci vůle, intence a rozumu* jako aspektů zvolené metody, přičemž však musí být od počátku jasné, že *to, oč v setkání půjde, se nikdy neobjeví v zorném poli těchto výkonů*. Je třeba, aby zakoušející „zaměstnal“ sám sebe jako volní, intencionální a rozumnou bytost, aby jistým způsobem předstíral plné 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“ vyvstane 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* myslet 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 *chtění*, ani bezprostřední aktivitou, ani totálně pasivní lhostejností. Tato sféra a myšlení z ní vzešlé se obejdou *bez* těchto dualistických přívlasků.

Tím se chce ovšem říci dvojnásob. 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 přetížená forma interpretace povede k naprosté dezintegraci pole rozumění, k významovému zatemnění a k určité interpretační 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* začnou 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 vyložit pomocí standardních interpretačních vzorců. Klasickým fenomenologickým klíčem pro výklad tělesnosti je dualita tělo-těleso (*Körper*) versus tělo-svébytný subjekt (resp. žité tělo, *Leib*). Žitým tělem se v tomto klasickém schématu vyznačuje pouze živý člověk (v některých případech žíví tvorové obecně), kdežto vše ostatní vykazuje tělesnost výskytového předmětu (včetně člověka jakožto objektu). Domnívám se, že text, jenž se vyznačuje záhyby, zvrásněným 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 nepřísluší 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 svébytného „subjektu“ (žité tělo), jenž „si 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 vytváří jako vnitřní prostor mezi vnějškem a vnitřkem, ve zvrásněných mezi existencemi a výskytů. Sféra, z níž možná vystoupí smysl, který už „dávno“ není nikde přítomen, je tělesná tak, že překračuje jak konkrétnost vnějšího interpreta, tak uzavřenost vnitřku textu a působí jako potenciál jejich rozdílu. Tato tělesnost je tělesností diference, nehostinnosti 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.

Spojím-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 jedině 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 jedině 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 jedině tak, že se natolik zaměstná samo sebou, až vytvoří prostor pro rozvoj vlastní nestejnorodé 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.

Pokoušení Šaldovo

K otázce diskontinuity v pozdním díle F. X. Saldy

Jan Wiendl

I.

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 různorodých oblastech vědy, kultury, sociálních a politických struktur stejně jako v oblasti náboženské rozdrobil do nepřehledného množství jakýchsi dílčích světů. Jednu z výše zmíněných tendencí vyjadřuje duchovně integrální, nábožensko-idealistický směr, v němž klíčovou roli hrál právě Šalda a který zakládal 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 koncepty, soustředěnými zejména kolem uměleckých sdružení Osma a Skupina výtvarných umělců (Josef Čapek, Václav Špála, Vlastislav Hofman, Bohumil Kubista 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 proměnám soudobého člověka měl být obnovený niterný postoj k životu žitému v souladu s matérií, přírodními zákonitostmi a v porozumění s transcendentní vitální kosmickou energií, chápanou jako duchovní podklad moderní doby, jak uvažoval např. Šaldův přítel a oponent - malíř Bohumil Kubista (Kubišta 1911/1960).

Snaha formulovat východiska a předpoklady tzv. integrálního, teisticky založeného směru, ještě spíše však úsilí formulovat své osobní stanovisko k problému hledání syntetického řádu světa, při němž vztah „umění a náboženství“ zaujímal v kritikově myšlení stále významnější místo, vedla Saldy 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