

LITERATÚRA:

- Antológia z diel filozofov. zv. I. *Predsokratici a Platón*. vyd. J. Martinka, Epocha, Bratislava 1970.
- ARISTOTELES, *O nebi. O vzniku a zániku*. Bratislava 1985.
- B. BARTÓK – A. B. LORD, *Serbo-croatian Folk Songs*. New York 1951.
- R. CROCKER, *Musica Rhythmica and Musica Metrica in Antique and Medieval Theory*. In: *Journal of Music Theory* 1958, str. 2–23.
- R. JAKOBSON, *Slavic Epic Verse. Studies in Comparative Metrics*. In: *Selected Writings IV*, Hague – Paris 1966.
- A. KOLMAN, *Dějiny matematiky ve starověku*. Academia, Praha 1968.
- A. B. LORD, *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht*. München 1965.
- A. F. LOSEV – V. D. Šestov, *Dějiny estetických kategorií*. Svoboda, Praha 1984.
- J. OBRECHT, *Opera omnia. Missae VI (Sub tuum presidium), VII (Maria zart)*, vyd. M. van Crevel, Amsterdam 1960, 1964.
- M. PARRY, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making*. I. *Homer and Homeric Style*. In: *Harvard Studies in Classical Philology*. 41:73–147 (1930); II. *The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry*. *Tam.*, 42:1–50.
- PLATON, *Dialógy*. Tatran, Bratislava 1990, 3 zv.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Przeciw logikom*. Kraków 1970.
- Št. ZNÁM a kol., *Pohľad do dejín matematiky*. Alfa, Bratislava 1986.

SMYSL SMYSLU¹

Jiří Němec – Zdeněk Neubauer et alii

J. Němec: Záměr naší úvahy je ontologický. Nechceme začínat logikou, ani se k ní v diskusi teprve dostat. Nezačínáme tedy Fregeho distinkcí mezi „Sinn“ a „Bedeutung“, ani sémantikou distinkce mezi denotací a konotací. To se týká *výpovědí*. My směřujeme k jejich *předpokladům*. A tedy: pokusíme se vyjít z relativně temné půdy. Nejprve připomeneme, jak je v *Sein und Zeit* (§ 32) rozpracován existenciální smysl smyslu. Heidegger vychází od struktury lidské existence, od jejího základního rysu, jímž je otevřenost; smysl otevřenosti je vyložen jako to, k čemu se rozvrh existence rozvrhuje, když něčemu rozumí. Smysl je tedy vyložen jako oblast rozvrhu. Je to ontologický rys existence, a pouze ta může být smysluplná nebo nesmyslná. Rozumění se přitom děje v hermeneutickém kruhu, jež Gadamer specifikuje jako kruh otázka-odpověď. A teprve z této, řekl bych ontologické situace můžeme odvodit výpověď jako místo smyslu. Od Aristotela

¹ Zkrácený záznam diskuse z 8. ledna 1979. Autor nejprve shrnul své připomínky k přednášce Zdeňka Neubauera o Ruyarově knize o princetonké gnósi (R. Ruyer, *La gnose de Princeton – des savants... la recherche d'une religion*. Evolutions, Fayard, Paris 1976.): princetonská gnóse je vlastně obnovený platonismus; pojmová dvojice, kterou princetonská gnóse zavádí, totiž *participabilia – observabilia*, je v zásadě jen repristinací antické dvojice pojmů pro poznání, totiž poznání z dotyku či z identity a poznání z různosti; princetonská gnóse neposkytuje možnost porozumění fenoménu mechanická (důsledek diskuse o tom, že antika znala *možnost* pouze jako již preformovanou anebo jako nesrozumitelnou *hylé*; obojí se však na fenomén mechaničnosti nehodí); dle princetonské gnóse pozorovatel a objekt jsou současní, komunikují v přítomnosti a smysl jim dohromady dává vyšší integrita, něco jako duše světa, eventuálně bůh. Oproti tomu lze vznést tyto připomínky: *Jak a co o tom víme?* To se týká zejména integrity pozorovatele a pozorovaného. Vždyť existuje i fenomén odpirání smyslu – odpirání smyslu ze strany pozorovaného; pokud se s ním nedomluvíme. V následující diskusi se autor pokouší o systematický výklad tehdy pouze načrtnutých a mnohdy nedořešených problémů.

Text v nezkrácené podobě vyšel jako samizdat: J. Němec, Z. Neubauer, *Diskuse o smyslu*. In: *Nové Cesty Myšlení*, 1980, str. 245–310, přetištěno: EE, sv. 194, edice Svíce 1982, str. 84–157.– Pozn. vyd.

totiž víme, že smysl, pravda je domovem ve výpovědi. Autor výše zmíněné analýzy, Martin Heidegger, provádí později revizi. Jestliže si totiž nejprve vytyčil jako východisko řešení otázky *smyslu* bytí, snažil se později zkoumat *pravdu* bytí. Důvod změny titulu problematiky je tento: když hovořil o smyslu bytí, zdůrazňoval pouze otevřenost existence, pobytu. Když mluvil o pravdě bytí, chtěl klást akcent také na otevřenost bytí samého, kterou se snažil pochopit dokonce jako primární vůči otevřenosti pobytu. V třetí fázi svého myšlení mluvil o *místu* bytí. A k tomu teď několik poznámek.

Provedeme-li korektně analýzy pravdy, dospějeme, jak o tom svědčí šestá část Heideggerova zkoumání *O bytostném určení pravdy*, k tomu, že úplná terminologická analýza pravdy musí také zahrnout ten moment pravdy, kdy pravda není pouhým odkrytím jsoucna, ale je také tím, co samo sebe skrývá. Vysvětlím to pouze telegraficky. Poznání jsoucna znamená, že necháváme to, co dělá jsoucí jsoucím, zakryto. A naopak. Soustředíme-li se ve svém myšlení na to, co umožňuje poznání jsoucna, nemáme poznání jsoucna k dispozici. To celé souvisí s problémem dějin, neboť tento proces nám není dán libovolně k dispozici, nýbrž je sám čímsi dějinným. Heidegger se pokusil v citovaném spisku dovést, že už jenom z filologické analýzy pojmu pravdy vyplývá přítomnost toho, co pravdu umožňuje, ale co ji také skrývá. *Alétheia* je možná pouze na pozadí *léthé*. Mnoho filologů i Heideggerových filosofických žáků dokázalo, že i v nejstarších řeckých textech je *léthé* chápána jako skrytost pravdy ve *výpovědi*. Heidegger tedy netrval na tom, že Řekové mysleli neskrývanost pravdy mimo rámec výpovědi, a označil úkol vidět pravdu a skrytost pravdy mimo oblast výpovědi za dosud nemyšlený problém. V každém případě to však nic nemění na podstatě výkladu, který nám Heidegger poskytl. Ostatně bychom se neradi těmito věcmi zdržovali, poněvadž předpokládáme, že jsou nám celkem běžné. Chtěli bychom proto v rychlém tempu přejít k vlastnímu výkladu.

Několik slov k naší metodě. Metoda tohoto výkladu má být a) analytická, b) modelová a c) vybízející k vlastnímu vidění. Ad a): Proč analytická? Protože tu není nabízena nová univerzální filosofie. Důraz je naopak kladen na meze. Ad b): Proč jde o metodu modelovou? – Objeví se tu totiž příklady a schémata, zkratka ontologické nebo ontické modely. A jejich „smysl“ je v tom, že se mají stát příležitostmi k vidění starých a nových fenoménů, a zároveň mají být viděny nově. A konečně za c) to má být metoda vybízející k *vlastnímu* vidění: cílem

je totiž nejen vidění, ale i osvojení fenoménů. A to nikoli ve smyslu majetnictví, nýbrž ve smyslu blízkosti a důvěrnosti.

Nyní tedy přejdeme rovnou k modelu č. 1, k modelu smyslu.

silný

střední

slabý

Vidíte tu tři vrstvy či roviny. Jsou to tři roviny smyslu: slabého, středního a silného. Ať již Heidegger ve svých úvahách o smyslu změnil svá východiska jakkoli, v každém případě pokládáme za naprosto nezbytné učinit východiskem úvahy o smyslu existenci, existenci každého z nás. Musíme tedy nutně v úvaze o smyslu vyjít z toho, co v tomto schématu nazýváme *střední rovinou smyslu existence*. Tato rovina se v zásadě otvírá disciplínou, kterou nazýváme hermeneutika. Jak je strukturována? Je strukturována principem otázky a odpovědi. Jak vyplývá již ze samotného položení problému, je to také rovina intersubjektivní. A byli to již antičtí myslitelé, kteří tematizovali „vypadnutí“ z roviny intersubjektivní, tzn. vypadnutí z roviny toho, čemu říkali *koinos kosmos* do roviny *idios kosmos* s jejími fenomény jako sen, šilenství atd., nebo které v moderní době nazýváme třeba smyslovou deprivací či brainwashingem. Nechci se u toho dlouho zdržovat, protože vám všem je zhruba známo, že existence je v existenciální analytice pobytu určena jako vržený rozvrh, přičemž mezi vržeností a rozvrhem může být různý poměr. Pro střední rovinu smyslu je důležité, že je tu zachována rovnováha mezi rozvrhem a vržeností. Otázka vždy čeká a nachází odpověď – toť definice intersubjektivní na rozdíl od těch výpadků příslušejících *idios kosmos* (snu, šilenství, smyslové deprivaci, brainwashingu). Zde tedy vždy každá otázka nachází jaksi legitimně svou odpověď. Jak je to na rovině smyslu slabého? To je oblast, kterou bychom moderně označili jako oblast aplikované přírodovědy a techniky. Zde převažuje rozvrh nad vržeností. Člověk v této oblasti přírodě předepisuje, formuluje zákony,

algoritmy. A to, co na základě toho předpisu získává, to skutečně funguje. Leč má to své meze.

V oblasti slabého smyslu je místo pro rozbor fenoménu mechanického. Je jasné, že mechanické neznamená chaotické, i když k němu může vést a vede, a to bytostně. Mechanické je však velice uspořádané. Ale jak uspořádané? Mechanické je uspořádané proti povaze materiálu, proti jeho vnitřní struktuře; ta je znásilňována, musí sloužit, a to podstatně jako výměnná. Tento prvek nahraditelnosti je přímo úměrný vynaloženému násilí. Asi by bylo možné spočítat index násilí, který by byl indexem nahraditelnosti a mechaničnosti. Přirozená, vyrostlá, organická struktura je v mechanicku znásilňována vnějším účelem. Ovšem jen do jisté míry, jen po určité meze, a tyto meze jsou dvě:

1) Existuje jistá způsobilost materiálu. Ne každý materiál je způsobilý k tomu, být materiálem pro stroj.

2) I v rámci vhodného materiálu je jistá mez, za níž – je-li překročena – se materiál stává nezpůsobilým. Jinými slovy: rovina slabého smyslu je rovinou rozvrhu existence v její vůli ovládnout jsoucno. Za druhé: funguje v rozsahu svých dvou mezí. A za třetí: naráží na základní sebeuzavírání se materiálu.

Uvedu ontické příklady. První nebudu vykládat, protože je triviální: princip neurčitosti. Další příklad, méně triviální, protože – alespoň pro mne – je méně známý: z nahodilé četby československého časopisu pro fyziku jsem vyrozuměl, že moderní fyzika již dávno nevidí svou mez pouze v principu neurčitosti, jemuž tolik odpíral Albert Einstein, ale že jisté experimentálně ověřitelné skutečnosti nasvědčují tomu, co říká autor příslušného článku, S. W. Hawking, v onom časopise těmito slovy: „Možnost pozorovatele činit určité předpovědi je vlastně zpola omezena.² V případě černé díry je situace ještě horší. Protože částice emitované černou dírou přilétají z oblasti, o níž má pozorovatel velmi omezené znalosti, nemůže s určitostí předpovědět ani polohu, ani rychlost částice, ani žádnou jejich kombinaci; vše, co může předpovědět, jsou pravděpodobnosti emise určitých částic. Zdá se tedy, že se Einstein dvojnásob mýlil, když říkal: „Bůh nehraje v kostky.“³ Úvaha o emisi částic z černé díry (je zde velmi krásně

² To víme z principu neurčitosti. Poznámka Zdeňka Neubauera.

³ Článek se jmenuje *Kvantová mechanika černých děr* a zhruba jde o to, že navazuje na diskusi mezi Einsteinem a Bohrem, kdy v klíčových místech diskuse Einstein znovu zdůrazňoval, proč nebere kvantovou mechaniku: odůvodňoval to slovy „Bůh nehraje v kostky“. Viz S. W. Hawking, *Kvantová mechanika černých*

ukázáno, že černá díra emituje částice, což je věc, která mě nesmírně ohromila a fascinovala) může naznačovat, že Bůh nejenže v kostky hraje, ale že je občas hází i tam, kde nejsou vidět. Jinými slovy: rovina slabého smyslu nám klade velmi tvrdé meze. Čím dále jdeme po linii našeho mocenského rozvrhu v oblasti ovládnání jsoucna, tím rychleji se nám objevují meze. Za posledních šedesát let, jak se ukazuje, jsou tyto meze stále výraznější.

Přejdeme však nyní od roviny středního a slabého smyslu k rovině smyslu silného. Proč vlastně mluvím o silné rovině smyslu existence? Připomeňme si naše východisko. Smysl je ono *tam*, kam míří naše porozumění. Jinak řečeno: smysl je ono *odtud*, odkud míří k rozumějícímu nějaké „poselství“. Toto „poselství“ můžeme eventuálně označit za významnost, důležitost, uznamenatelnost, zajímavost, postřehnutelnost. Co to znamená pro rozumějícího, pro existenci? V prvním přiblížení můžeme říci: buď rozumí nebo nerozumí, chápe nebo nechápe. Anebo také může nastat situace, kdy jsme nuceni říci: existence chápe, že jde o poselství, ale nechápe, o jaké. K tomu citát: „Vjem, že svět je hustý, tušení, že kámen je cizí, pro nás neproniknutelný. A přesto, s jakou intenzitou nás spojuje s přírodou nebo s krajinou. V hloubi každé krásy leží něco nelidského a tento kopec, tato něžná nebesa, obrysy stromu, ztrácejí v okamžiku svůj klamný smysl, jímž jsme je obdařili, a leží před námi nyní vzdálenější než ztracený ráj. Primitivní nepřátelství světa, které trvá staletí, se vůči nám znovu vztyčuje. Na vteřinu už svět nechápeme. Po staletí jsme z něj viděli jen obrazy a tvary, které jsme do něj vložili, a najednou nedisponujeme silou, abychom využili těchto umělých pojmů. Svět se nám vymyká. Stává se sebou samým. Zvykově maškované kulisy se stávají opět skutečností, kterou jsou. Ubíhají do dálky. Tak jako jsou dny, kdy za známou tvář ženy zahlédáme opět tu cizí, kterou jsme milovali před měsícem anebo lety, tak si najednou přejeme to, co nás udělalo tak osamělými. Ale tak daleko ještě nejsme. Jde pouze o jedno: tato hustota a tato cizota světa je absurdní.“⁴

O jakou zkušenost běží? Jde o zkušenost toho, že se smysl také může odpírat. Ale ne tak, že bychom naráželi na mez své moci, jako je tomu v oblasti smyslu slabého, že by nám tedy naše moc byla odnímána a posléze anihilována, jako je tomu například v technice, kde jsme

děr, in: *Scientific American*, č. 4, 1978.

⁴ Srv. A. Camus, *Mýtus o Sisypovi*; pozn. red.

úměrně rozvíjení své moci zakusili a stále více zakoušíme, že „ono to“ vládne nad námi (v logice produkce – konsumpce – zbrojení atd.). Zde, v oblasti silného smyslu, cítíme a od počátku na této rovině chápeme, že poselství je určeno nám, ale že je nejasné; že je sice určeno nám, ale že se odpírá. Což znamená, řečeno jazykem existenciální ontologie pobytu, že zde převažuje vrženost nad rozvrhem. Ale to vůbec neznamená, že by k tomuto temnému, sebezahalujícímu se, neexistoval přístup. Jakoby recipročně vůči smyslu slabému, který nám nakonec unikne a dá zároveň pocítit svou sílu, smysl silný se nám zjevně zakrývá, zjevně odpírá, ale postupně nám poskytuje možnost přiblížení.

Z. Neubauer: A ten silný smysl je co?

J. Němec: Napřed několik ontických příkladů na silný smysl. Tak např. důvěra, třeba důvěra dítěte. Důvěra malého dítěte, která je striktně vzato anticipací neanticipovatelného. Čeho neanticipovatelného? Zralosti, dospělosti, oddělení. Důvěra dítěte neznamená nic jiného, než cestu ke zrušení původního stavu, v němž důvěra je jedině na místě. Běží o cestu, která je nastoupena jako ne-cesta, jako obklopení.

Z. Neubauer: Jako důvěra v budoucnost, myslíš?

J. Němec: Ale budoucnost jakožto budoucnost tam vůbec není přítomna, budoucnost už je pro nás v triádě časového rozvrhu vždy již zaměřena určitým směrem. To, v čem se realizuje důvěra, není cesta, ale obklopení, a přesto je to cesta. To je první ontický příklad.

Dalšími příklady budou všechny fenomény expresivity. Tady můžeme volně navázat na uvedený citát z Camusova *Mýtu o Sisypovi*. Co nám chce říci obrys krajiny, strom ve větru, květ, ptáci na obloze? Někdo řekne: „To je jen neúplný smysl, protože lecčemu z toho rozumíme. Obrysu krajiny zajisté porozumíme z geologie. Stromu ve větru jistě porozumíme z meteorologie, květu z botaniky a ptákům táhnoucím na obloze ze zoologie a etologie.“ Ovšem to, o čem běží v úplném fenoménu expresivity, je něco základnějšího. Nejde tu o *logos*, ale o cosi nepřehledného, fascinujícího, zneklidňujícího. A především o něco původnějšího. Tato oblast smyslu, v silném slova smyslu, je oblast, již se zabývá umění a náboženství.

V oblasti silného smyslu – a teď už je jedno, zda říkám silného smyslu existence nebo silného smyslu vůbec – leží oblast umění a náboženství. Obojí lze převést na rovinu smyslu středního i slabého –

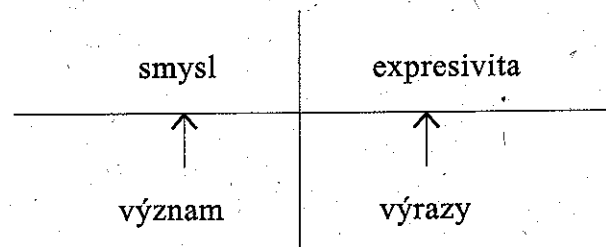
alespoň se takové pokusy udály. Z náboženství se může stát magie a z umění se může stát benseovská estetika. Ale co je tu důležité? Fenomény, o nichž jsme mluvili, nelze pojmut jako masky, jako simulacra, jako by to bylo neprůhledné a nesrozumitelné pouze z naší lidské strany, zatímco z nějaké jiné strany, eventuálně vyšší, by to bylo zcela průhledné a logické. Tomu prostě odporuje naše základní zkušenost s touto sférou. Fenomény silného smyslu jsou čímsi originálními, původními, na nic jiného nepřevoditelnými – něčím subsistentními. A právě tato subsistence je to, co se na fenoménech bezprostředně ukazuje.

Toho si všimli moderní religionisté: bezprostřední významnost kulturních a rituálních jsoucen shrnovaná obvykle termínem „mana“...

Z. Neubauer: Lze subsistenci nahradit slovem svébytnost?

J. Němec: Ano, jistěže. Psychologové a psychiatři hovoří o fyziognomickém aspektu věcí, biologové, např. Portmann, o vlastním jevu.

Uvedu nyní schéma, které pochází od Ruyera:



Teď tu v podstatě provedeme jistou srovnávací analýzu oblasti silného a středního smyslu. O čem jsme mluvili v ontických příkladech, to vlastně ještě nebyla expresivita. To byly jednotlivé exprese. Ty však míří k oblasti, kterou – a to je důležité – lze uchopit analogicky asi tak, jako když od jednotlivého významu můžeme přejít k oblasti smyslu. Jinými slovy: mezi oblastí silného slova smyslu a středního slova smyslu existuje patrně určitá formální analogie. Této formální analogie jsme kdysi dávno využili s Rezkem, když jsme hovořili o normě a normalitě.

Provedeme nyní malou zkoušku: například rituál – ten se neděje nějak přirodně, rituál koná někdo, existence, nějaký člověk. Co vyjadřuje nositel rituálu, dává průchod expresivitě směrem k výrazu. To je malé ověření našeho schématu, tedy ověření toho, jak „funguje“.

Předtím by muselo vypadat pouze jako libovolně zavedené schéma. Chtěl jsem tedy vyjasnit význam subsistence expresivity. Nikdo, kdo skutečně nahlédl rituál jako rituál, nebude tvrdit, že obětník v obětním obřadu vyjadřuje sama sebe. Zjistěte vyjadřuje také sebe sama. To jsou difference jednotlivých obětí, ale v zásadě dává průchod expresivitě. A naopak, jak z příkladu vyplývá, za každým výrazem je expresivita. Básník nebo náboženský prorok cítí tuto dimenzi a vyjadřuje ji jako pouhé médium. (Totéž ovšem platí analogicky také o smyslu. Ale to není hlavním cílem tohoto výkladu.)

Ještě několik slov k rozdílu mezi smyslem a expresivitou, v podstatě tedy k rozdílu mezi silnou a střední rovinou smyslu. Charakteristické je, že v oblasti, kde je nám dáno porozumět smyslu, porozumíme naráz, a když potom se smyslem pracujeme, uniká nám, jak jsme si to ukazovali na rovině slabého smyslu. V oblasti expresivity je tomu jinak. Expresivita je nám dána také naráz, najednou, ale každou další komunikací s expresivitou se prohlubuje blízkost, každou naší komunikací s výrazem se prohlubuje naše blízkost vůči expresivitě, v níž ovšem expresivita nepřestává být skrytou – na rozdíl od smyslu, který se nám skrze význam odhaluje.

Z. Neubauer: Co se tedy ztrácí v tom prvním případě?

J. Němec: Neztrácí se nic.

Z. Neubauer: Ale říkal jsi, pokud příliš nekonstruuji *per analogiam*, že čím více se zabýváme významem, smysl se ztrácí.

J. Němec: Smysl se naplní v tom momentě, kdy doběhne ke své mezi. Kdežto u expresivity tato mez neexistuje. Zabýváme-li se výrazem, je mi dán celý najednou jako nesrozumitelný. A každým dalším zabýváním se výrazem prohlubuji svůj kontakt s tím, co jej nese, totiž s expresivitou. Zabýváme-li se významem, cílem je naplnění smyslu, a jakmile se smysl naplní, také končí.

Shrňme tedy rozdíly mezi smyslem a expresivitou, jinými slovy, mezi střední a silnou rovinou smyslu. Smysl je dán naráz, pak uniká. Expresivita se prohlubuje ve zvláštní blízkost, v níž nepřestává být skrytou. Nemohu si proto odpustit citovat pozoruhodnou pasáž z *mylitele*. Myslitel ve své stati vykládá Hölderlinův verš:

Co je bůh? neznámý, a přec

Co vlastností jeho

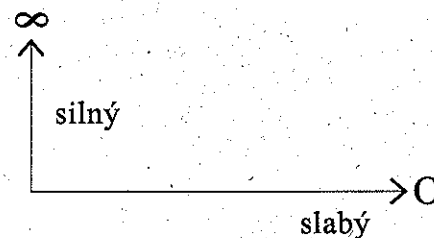
Je na tváři nebes. Blesky totiž

*Jsou hněv jakéhos boha. Čím
Neviditelnější, tím spíše se dává v cizím...*

Co je bohu cizí, podoby nebes, to je lidem důvěrně blízké. Co to ale je? Vše, co se na nebi, a tedy pod nebem, a tedy na zemi blyští a co kvete, co zní a voní, stoupá a přichází, ale také co odchází a klesá, nařtká a mlčí, uvádá a tmlí se. V tomto důvěrně člověku blízkém, leč bohu cizím, dává se tento neznámý, aby tu zůstal chráněn ve své neznámosti. Básník však svolává všechny jas nebeských podob a každý hlas jejich drah a vanů do zpěvného slova, a tomu, co svolal, dává zazářit a zazní. Ale básník, je-li básníkem, nevěnuje se pouze popisování toho, jak se nebesa a země zjevují. V podobách nebes vzývá to, co tím, že se odhaluje, nechává zjevovat to, co se skrývá, a to právě jakožto skrývající se. V důvěrně blízkých zjevch volá básník ono cizí jako to, v čem se neviditelné dává, aby zůstalo tím, čím je: neznámým.

Básník básní jenom tehdy, když přebírá míru a vyslovuje přitom nebeské podoby tak, že se podvoluje jejich zjevům jako onomu cizímu, v čem se „dává“ neznámý bůh. [...] Básnická řeč obrazů shrnuje jas a hlas nebeských zjevů v jedno s temnotou a mlčením cizího.⁵

A nyní další ontologický model. Jak jsme již řekli, slabý smysl se naplňováním ztrácí. Silný smysl se opakovaním zesiluje. Můžeme si tady pomoci modelem horizontály a vertikály:



Toto schéma ukazuje, že se slabý smysl svým uplatněním ztrácí – (kolečko je existence) –, a silný smysl se uplatňováním neztrácí, nýbrž zesiluje.

⁵ M. Heidegger, „...Básnický bydlí člověk...“, v: *Básnický bydlí člověk*. OIKOYMENH 1993, str. 95-97.

Ještě několik slov o oblasti expresivity. Básníci, výzkumníci silného smyslu, hledají nikoli pravdy, ale zdařilé korespondence, [...] proto je v této oblasti možné stupňování, v oblasti pravdy stupňování možné není. Z toho důvodu také moje schéma o silném, středním a slabém smyslu je naprosto neadekvátní. Řekl jsem to už na začátku. Když jsem mluvil o metodě, zmínil jsem se o jedné maličkosti, která je podstatná: že metoda tohoto výkladu je modelová, tzn. že se tu objeví příklady a schémata, ontologické i ontické modely, ale jejich smysl je v tom, být příležitostí k vidění starých a nových fenoménů nově.

Předběžně tedy stále ještě hovoříme o oblasti smyslu, to znamená, *dotýkáme* se východiska (kolečka). Ale od tohoto východiska se přitom už jistou dobu vzdalujeme. Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že v oblasti expresivity je vždy něco nedořečeno, čím dál tím víc nedořečeno. Z toho také vyplývá paradoxní důsledek. Např. ve vědě, zejména v přírodovědě v horizontální tendenci, jdeme krok za krokem, ale v rámci tendence vertikální musíme vždy udělat celé znovu, celé najednou. A naopak, což je druhý paradoxní důsledek: logické chápeme vždy postupně, až je pochopíme. V oblasti vertikální chápeme = nechápeme najednou, ale orientujeme se takřikajíc. Čili opakování má v obou dimenzích právě opačnou funkci. Opakování v prvním případě přibližuje a v druhém případě vzdaluje. Ale právě toto vzdalování je ona skutečná blízkost, je to blízkost vzdáleného. Jako příklad bychom mohli uvést rytmus. V některých vinárnách mají místo bubénka jakýsi malý přístrojek, který udává rytmus. Kdo na to někdy tančil, ví, že to je konec tance, konec tance coby exprese. A naopak, je-li přítomen bubéník, je-li rytmus živý – a tedy, kdybychom jej přesně změřili, „nerytmičtý“ – je tu tanec, který otvírá, který neuzavírá. Fenomén rytmičnosti je klíčem k pochopení základních fenoménů lidského života – fenoménu sexu, životních fází atd. Další důsledek plyne z toho, co jsme si už řekli (zvláštní problém izolovatelnosti). Např. smysl je izolovatelný (smysl slabý) právě díky možnosti postupných kroků. Expresivita je neizolovatelná.

Doprovodím to fenomény. Čím to je, že umění „podle přírody“ je expresivní, kdežto čím je fenomén uměleckosti na uměleckém díle izolovanější, tím více je odkázán na komentář a zdůvodňování?⁶ A proč je nejexpresivnější ze všech moderních uměleckých směrů americký realismus (Hooper)? Odpověď je nasnadě: expresivita je

⁶ Srv. Gehlenovu knihu *Zeitbilder*.

možná vždy jen v médiu všeho ostatního. Expresivita je dána vždy v rámci globálnosti všeho toho, vůči čemu jsme vrženi, kdežto rozvrh – a to je oblast slabého smyslu – je vždy volba z možností. Odtud masivní ontologický závěr: svět je obrovská mnohotvárná exprese. Významy a smysl jsou vždy až ve světě, vždy sekundární. Proto také může Heidegger právem pokládat bydlení za primární a budování za sekundární.

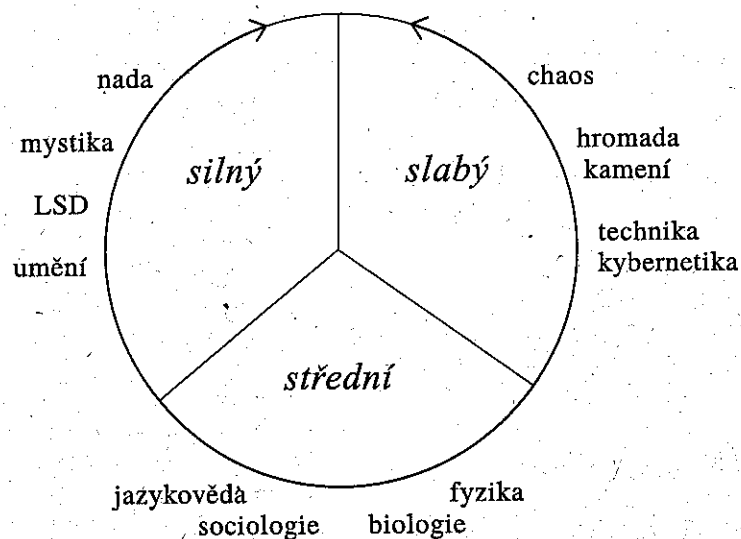
Z těchto důvodů je neadekvátní rovněž koncept smyslu světa. Smysl je vždy ve světě, vždy na světě. Proto také cesta moderní metafyziky od objektivního smyslu světa, univerzální teleologie, např. u Leibnize, k subjektivnímu smyslu světa (smysl právní, překonávající u Kanta antinomie čistého rozumu) vede jen k nule. Svoboda rovná se povinnost (jak vyložil Kant), to jest výkon, to jest mez, za níž nic. Příklad: v málo známém dramatu Paula Claudela *Město říká jeden* z protagonistů, který je pojmenován Besme:

Pozoroval jsem do hloubky věcí podstatu, studuje jejich vlastnosti a síly. Já právě jsem, doplniv sílu beztvárnou a uměním svým úd jí přičiniv, mnohými důmyslnými vynálezy ulehčil člověku břímě otrocké. (Čímž právě – jej vydav tím víc kletbě snů – teď hynu sám.) Celý život jsem se tím zabýval, navázat příčiny na příčiny, leč myšlenka má nedošla ukojení. Hle, jest tomu několik jen měsíců, co učinil jsem objev takový, že bezpochyby vhodnější jest, abych umřel a tak ho neuskutečnil: objevil jsem opět Nevědomost! O Coevre, ačkoli tvůj duch je veliký, básnický, nevím, zda sneseš, co ti řeknu: jest vědění pod věděním a my je nazvem Nevědomostí. [...] Všecky věci jsou nevysvětlitelné. A co jest ten hlad po vědění, jenž ducha stravuje, než touha vyčerpání to, co není podstatné? Každá věc jest tím, že se rozlišuje od jiných; a spočívá, sama jsouc individuální, na nesdělném principu. Kde vidíte Příčiny a Zákony (píšice je velikými písmeny, jak modly), já nalézám jen činnost nástroje. Není nutnosti, než logické, záležející ve zjištění věci; každé vysvětlení rozšlapává jen definici, abstraktní obraz skutečnosti. Nazývám nicotou ten základ věcí všech, jenž úplně se vymyká schopnosti ducha našeho. Proto také obeznámiv se s činností tajemných sil, jsem umínil si na místo poznání postaviti styk, překvapiti Bytost při její činnosti, sestrojiti takovou past. Ta myšlenka mi splývá však s temnotou smrti.⁷

⁷ P. Claudel, *Město*.

Expresivita má také jiné možnosti – i když to myslitelné absurdity popírají. To, co jsem tu četl, nebyla myšlenka absurdity, byla to myšlenka slabého smyslu. Myšlenka absurdity vede jinam. Vede po této linii, po linii vertikální.

A nyní otázka, kterou jsme vlastně v bodě a) metodického úvodu předem vyloučili, kde jsme řekli, že tento výklad bude *analytický*. Je možná *syntéza* smyslu a nesmyslu, tj. smyslu a expresivity? Jinými slovy: je možná hra, je možné zabývat se smysluplně nesmyslným a nesmyslně smysluplným? Odpověď na tuto otázku jsem si v rámci tohoto analytického výkladu zakázal. Ale jednomu nutkavému pokušení přece jen podlehnul a podám třetí ontologický model.



Tento model je nejsložitější. Běží v zásadě o systém věd. Předtím jsem to řadil způsobem, že jsem roviny smyslu řadil nad sebe nebo jsem je stavěl do jakéhosi napětí vertikály a horizontály, ale nyní, podlehnul pokušení, jsem je dal do kruhu. Něco je nápadné: ve střední rovině smyslu máme vědecké disciplíny, které jsou v základě založeny na existenciálním faktu otázky a odpovědi, tj. jazyka. Je tu jazykověda, sociologie, biologie (což konec konců není nic jiného, než naše spole-

čenství s animálií), fyzika (tj. naše společenství s neživým); pak hranici překračujeme a již nečekáme tak docela odpověď, ale vnucujeme svůj příkaz věcem. Tam je třeba kybernetika a asi by tam také byly všechny aplikované přírodovědecké disciplíny, potom se setkáváme s fenoménem mechanická (hromada kamení) – tam je cokoli, co je vnější vůči struktuře toho, co se valí, např. jakákoli mašina, kterýkoli kafemlejek. Já tam mám hromadu kamení proto, abych si tím vytvořil cestu k tomu, co se pokládá za poslední slovo této oblasti, totiž chaos, neprůhledno, jež je na konci slabého smyslu. Je to pouhá šipka, to nanejvýš odpírající se smysluplnému, logickému poznání, výpovědi.

Ale šipka míří také na druhou stranu. Tam z oblasti jazyka vstupujeme do oblastí, v nichž lze zakusit množství temných poselství vyslaných na nás najednou (zkušenost LSD, ale také prostě umění, které je mnohem asimilovatelnější), mystika a konečně to, k čemu míří mystikové, oblast nejsilněji expresivní, v níž je možné nejméně co říci („poušť čirého božství“, „nada“); to míří k jakémusi bodu na kruhu. Kupodivu, zdá se mi, že tu je – tady jsem podlehl pokušení k syntéze, ale jen na chvíli – jakýsi bod, o kterém možná stojí za to uvažovat. V podstatě jsme ale stále na ontické rovině. Kde je tedy fenomenologie? Vždyť tady vůbec fenomenologie uvedena není! Ta se tam totiž namalovat nedá. Proč asi...? A co filosofie? Kde je filosofie? Filosofie je pokus, ve vědění i v nevědění, být nablízku středu tohoto kruhu. A na to zase máme modely. Zatím nejtvrďší model je po mém soudu model Kusánův – identita části a celku, identita výseče kruhu s kruhem samým. To souvisí s problémem bytí a jsoucen, s problémem „neskutečna“. – My jsme se však dnešního večera chtěli věnovat pouze problému skutečna, tj. problému kruhu. „Neskutečna“ je ovšem mnohem víc, a to je mimo tento kruh. To tedy měl být můj úvod k diskusi.

Z. Neubauer: Ujímám se slova, na které byl výslovně kladen nárok, aby bylo ostře polemickým. Jsem přitom ve velmi obtížné situaci: jsem nucen improvizovat kritiku předem připravené a promyšlené koncepce. K obtížím mého postavení odpůrce přispívá navíc i skutečnost, že se mi tvůj výklad opravdu líbil a že s jeho duchem v zásadě souhlasím. Proto se raději zaměřím spíše na řečené než na míněné.

Chci především upozornit na nenápadný, leč ve svých následcích velmi významný posun v terminologii: Termín „slabý smysl“ byl totiž postupně nahrazen prostým „smysl“ a o „silném smyslu“ se v dalším

mluvilo jako o „expresivitě“, případně „existenci“. Tím se však nakonec dostal sám smysl – vlastní předmět našeho hledání a zkoumání – do protikladu k něčemu zásadnějšimu, hlubšímu a původnějšímu, co vlastně smyslem ve vlastním slova smyslu ani není. Celý tvůj úvod k diskusi tak nakonec vyzněl jako kritika smyslu vůbec, jako snaha oslabit jeho status poukazem na cosi ontologicky relevantnějšího.

Nejde zde jistě o nedorozumění způsobené řečovou zkratkou. Pojem, který vyvolal takový posun, velmi dobře odráží rozdíl mezi rámci, v nichž se pohybuje mé a tvé myšlení. Tento rozdíl lze charakterizovat jako bytostná důvěra ke smyslu v případě mém a instinktivní nedůvěra k němu u tebe. Právě proto jsi zahájil svou řeč polemickou zmínkou o princetonské gnósi, jíž se inspiroji. Tato gnóse, jak nám byla předvedena Raymondem Ruyerem, zajisté působí na první pohled dojmem gnóse tradiční, spočívající na předpokladu univerzální vysvětlitelnosti a definitivní prohlédnutelnosti skutečnosti. Vždyť sama o sobě mluví jako o mýtu vědomého světla. Tento mýtus chápe jsoucno jako proces vzájemné rozumějící komunikace – participace na společném smyslu. Tuto ontologii opírají přitom princetonské gnostikové o tentýž popis světa, jaký nám nabízí současná přírodověda. V tom spočívá lákavost a půvab tohoto proudu. Z toho jsi zřejmě nabyl dojmu, že se takové pochopení celé skutečnosti pohybuje v oblasti toho, co nazýváš slabý smysl, tedy v oblasti smyslu vyčerpateľného konečným, definitivním pochopením a beze zbytku sdělitelného. Avšak způsob bytí jsoucna zabydlujících svět dnešní přírodovědy – atomů, částic, hvězd, polí atp. – chápou princetonské jako vzájemnost rozumějícího vědomého vztahování. To však ve tvém prvním schématu odpovídá spíše oblasti středního smyslu, který přece představuje právě rovinnou vzájemnosti v porozumění a dialogu, neboli rovinnou „hermeneutiky“ a „otázky a odpovědi“.

Tuto rovinnou, kterou jsi charakterizoval také jako střední oblast naší existence, jsi sice hned zpočátku ohlásil za nutné východisko tázání po smyslu, avšak rychle jsi ji opustil, a zůstalo tak jenom u prohlášení. A tak ti zbyl jen ostrý protiklad mezi (slabým) smyslem a expresivitou. Expresivita tu posléze splynula s existencí, ačkoli této by měl, podle výchozího předpokladu, odpovídat spíše smysl střední. Oblast středního smyslu z tvého dalšího výkladu i schémat postupně téměř mizí; buď se mění v nepřeklenutelnou propast mezi smyslem a expresivitou, nebo se ztrácí vůbec, a konečně se zdá redukována na jeden jediný bod. Já naproti tomu tvrdím, že je to právě tato tebou zavedená

a tebou opomíjená rovina středního smyslu, střední oblast existence, oblast porozumění a dialogu, která představuje vzájemnost rovin smyslu slabého a silného, *jest* jejich dialogickým vztahem vzájemné podmíněnosti, oblasti zjevnosti obou dimenzí smyslu.

Doslova smyslu-plná vzájemnost slabého smyslu a expresivity, kterou představuje střední rovina existence, zakládá vůbec teprve jejich *mysl*, tj. umožňuje vůbec hovořit o významu (výkladu) na straně jedné a expresivitě na straně druhé jako o slabém, resp. silném *smyslu*. Vzaty samy o sobě totiž vskutku smysl ztrácejí: slabý smysl tenduje k nule, tedy k nesmyslu (srv. kamení a chaos posledního schématu), druhá pak k nekonečnu, tedy opět k jakémusi nadsmyslnu, tedy non-smyslu – právě proto jsi mluvil o expresivitě a pojem silný smysl jsi skoro neužíval.

Nyní mohu formulovat svou kardinální námitku přesněji: zanedbáním střední oblasti jsi se zcela minul toho, co je předmětem debaty, totiž smyslu. Princetonská gnóse, proti níž polemizuješ, pak neříká vlastně nic jiného, než že tato střední oblast, oblast existence, je samou ontologickou dimenzí zjevujícího se smyslu, a nikoli jen ontickým regiem vyhrazeným člověku, jeho pobytu či subjektivitě, nebo dokonce CNS! Vždyť existence náleží veškerému svěbytnému, individuálnímu jsoucnu (tedy atomům, buňkám či hvězdám, nikoli tedy lavině či hromadě). A právě v existenci, tj. ve zjevujícím se smyslu, spočívá smysluplnost, a tedy poznatelnost skutečnosti. S tímto předpokladem tezí princetonských gnostiků se ovšem vědomě plně ztotožňuji.

Říkáš velice pěkně, že v oblasti slabého smyslu převažuje rozvrh, v oblasti silného smyslu pak vrženost. Přesto však nelze provést mechanické ztotožnění. To proto, že se oba póly či rozměry smyslu vzájemně podmiňují. Vždyť aby *cokoli* mohlo vystoupit v perspektivě smyslu, musí se tento smysl – slabý či silný – zjevovat, musí být jeho výrazem, projevem, nabízet se vědomí – ať už se to děje jako chápání či jako porozumění, tj. ať už jde o technické zařízení či vědecký důkaz nebo o výsostnou krásu či hlubinu božství. Vždyť z běžné zkušenosti víme, a jazykový úzus to potvrzuje, že chápání a rozumění, rozvrh a vrženost – a tedy slabý a silný smysl – jsou abstraktní extrémy, které téměř nikdy nevystupují ve zkušenosti samostatně. Ne proto, že je to vždy „něco mezi“ – to platí jen pro neautentickou existenci – nýbrž proto, že jsou přítomny v každém zážitku, každém skutečném poznání plně spolu. A toto „spolu“ obou dimenzí zakládá zkušenost smyslu, vystupující s naléhavostí a závazností *pravdy* přirozeně přesahující

lhostejnou *správnost* nebo absurdní *absolutnost*. Smysl, ať už tajemství (Geheimnis) odhaluje (slabý) nebo zjevuje (silný), musí nějak vstupovat, vyvstávat do střední oblasti naší existence, která je naším domovem (Heim) – ek-sistovat v ní, a tak nám zjednávat domovské právo v tajemství bytí – právě prostřednictvím pravdy, která nás takto osvobozuje od absurdity, cizosti, vyhnanství. Bez toho je mlčící propast chladného vesmíru právě tak nesmyslná jako *Umwelt* technické civilizace. Jak věda a technika se svými artefakty, tak i příroda mohou být naším rozvrhem i naší vržeností. Nepřítomnost či výpadek vzcházejícího smyslu činí ze světa samého (nikoli z našich představ či nitra) doslova *idios kosmos* – skutečnost o sobě a samu pro sebe (*idios* = zvláštní, soukromý), čili „objektivní realitu“. Jeho opakem – *koinos kosmos* (společný svět) je právě *kultura* či *natura* – v antickém smyslu *polis kai fysis*, zakládající *přirozený svět* naší existence, který nevzniká ani rozvrhem, ani výkladem, ani dohodou, nýbrž je smysluplným vztahem obou dimenzí smyslu, o němž mluvím jako o rovnováze mezi rozvrhem a vržeností. Řeč, mýtus, chrám, rituál, společenská zřízení, technická zařízení, vědy či umění nejsou výrazy „vztahu člověka ke skutečnosti“, nýbrž projevy smyslu skutečnosti samé, určitostí zjevení její smysluplnosti. Proto lze nejen vysvětlovat obsah vědeckých poznatků či funkci technických zařízení, ale také provádět jejich hermeneutiku, např. psychoanalýzu vědeckého poznání, tj. usilovat o jejich porozumění co do smyslu, jehož jsou výrazem (expresí). Činíme tak konečně do jisté míry stále v jakékoli snaze jim porozumět – jinak bychom se s nimi vůbec nesetkali. Slabý smysl pro svou sebeomezující neproblematickou transparentci a silný smysl pro svou bezmeznou neproblematizovatelnou opacitu by byly stejně nepoznatelné, neexistující – nebyly by to vůbec fenomény!

Jak patrně, snažím se jednak problematizovat omezenost slabého smyslu, kterou jsi zabsolutnil, a navíc se snažím upozornit na analogické meze smyslu silného, které jsi pominul: vůči vyčerpateľnosti výkladu či mechanismu kladu jako pendant nevyčerpateľnost tajemství expresivity. To by platilo, pokud by obojí zůstalo odděleno. Ve skutečnosti smysl obojího spočívá ve vzájemném vztahu. Tento vztah novověká metafyzika zrušila a věda, která z ní vyšla, založila svůj program definitivní vysvětlitelnosti jsoucna – tedy jeho redukovatelnosti na slabý smysl – právě na tom, že skutečnosti smysl vůbec upřela! Proto Nietzsche označil celou tuto tradici za nihilismus: vždyť redukce na slabý smysl nejen vposled v toto „nihil“ ústí, ale také je od počátku předpokládá, neboť teprve z něj bere své oprávnění. Tento

bytostný ontologický nihilismus, který je popřením ontologického statutu silného smyslu jeho označením za věc čistě subjektivní, a tedy nahodilou a nezávaznou, mohl dát vznik představě hmoty jako nesvěbytné, pasivní, bezčasové substance bez vlastního pohybu, z čehož vyplývá její absolutní nezjevnost, nacházející svůj filosofický výraz v přesvědčení o nepoznatelnosti věci o sobě. Jen taková ontologická negace jsoucna však mohla zaručit jeho slepou poslušnost zákonům mechaniky, absolutní svázanost řetězy kauzality – což měl být paradoxně předpoklad jeho totální poznatelnosti a svobodné ovladatelnosti! Toto znicotnění jsoucna ve jménu světla (vysvětlitelnosti) se děje za předpokladu jeho temné povahy jakožto pouhého výskytu vylučujícího jakékoli „proč“. Před tímto bytím skutečnosti, jediným bytím v pravém a silném slova smyslu, které novověká ontologie zná a uznává, se pokorně sklání její věda svým požadavkem objektivit a úcty k pravdě. Toto její pojetí bytí skutečnosti, jak vidíme, však není vůbec ontologií: vždyť jsoucnu zároveň vlastní, vnitřní „logos“ upírá, aby mu je mohla o to snadněji zevně připisovat. Ontologie „náhody a nutnosti“ je ontologie absurdní, nesmyslná, nihilistická. To se projevuje hned v tom, že právě střední oblast smyslu, oblast rozumějící a poznávající existence, v níž tkví zkušenostní východiško vědeckého poznání, je v rámci této ontologie nemyslitelná. Proto subjektivita, právě tak jako svoboda, vědomí, nitro, ba i život, nemají v rámci novověké vědy místo: jde o subjektivní, nevědecké, „metafyzické“ nesmysly.

Tyto známé skutečnosti zde připomínám proto, abych na jedné zkušenosti z dějin myšlení ilustroval – byť negativně, jaksi *per absurdum* – svou polemickou tezi o vzájemné podmíněnosti obou dimenzí smyslu v rovině existence.

Přecházím k další kritické poznámce: nicotnost slabého smyslu ilustruješ poukazem na to, že jeho realizace či poznání naráží na své meze. V případě realizace mám na mysli tebou zmíněný fenomén mechanična, který podle tebe spočívá v uskutečnění slabého smyslu vnějším znásilněním materiálu, na jehož neredukovatelný odpor toto úsilí vposled naráží. Myslím, že zde zbytečně ztotožňuješ mechanično s redukcí přírodovědy na mechaniku, tedy s mechanicismem a jeho nárokem na totální poznatelnost veškerenstva jeho cestou. Původní, čistý „fenomén mechanična“ je bytostně teleologický a pragmatický: *méchanao* znamená „zařizují tak, aby...“, z toho *méchané* = zařízení. Mechanismus je způsob vyjádření smysluplných souvislostí pomocí kauzálních závislostí. Sám jsi mi kdysi přece zprostředkoval náhled,

že kauzalitu nelze klást do protikladu vůči smyslu, že je jí třeba chápat jako určitý, byť zcela specifický, výraz smyslu. Však také smysluplnou souvislost můžeme vyjádřit nejrůznějším jiným způsobem, jakoukoli jinou řečí – pomocí logu. Novověká matematická logika je jazykový pendant právě mechaniky. Proto je mechanizovatelná (mám na mysli mechanické kalkulačky, nikoli computery): kauzální a logické vyplývání si odpovídají a mohou se, jak známo, vzájemně zastupovat.

Kladeš – jistě právem – mechanično proti organičnu. Jak je však možná mechanistická biologie se svými neslychanými úspěchy? Je to proto, že život je smysluplnou realizací mechanična, tj. kladení jsoucna (procesů, dějů) do vzájemných vztahů, aby byl pomocí propojené složité sítě vzájemných závislostí zpřítomněn *ipso facto* jinými vyjadřovaný smysl. Ze stejného důvodu, pro který je možná mechanistická biologie, je možná i formální, mechanizovatelná logika. Fenomén mechanična není v tom, že se něco děje svébytně, automaticky, čili, jak říkáme doslova, jde nám o to samo, např. taneční pohyb, plavání, cizí řeč, verš, myšlení; to je přece předpoklad každé tvůrčí dokonalosti a konečný cíl úsilí osvojit si nějakou dovednost. Mechanickou se stane činnost tehdy, jestliže se osamostatní a uzavře sama v sebe, stane se samoučelnou, ztratí souvislost, jako když se zvyk stane návykem či zlozvykem; tehdy přestává být seberealizací, příležitostí, možností naší svobody, a stane se naopak jejím omezením z řádu objektivní nutnosti. Jeho bytí o sobě je opakem svébytnosti – je bytostně neautentické, a tedy nesmyslné. Tak nám fenomén mechanična zjevuje paradoxnost objektivní ontologie a zároveň dává zakusit souvislost smyslu se svébytností, tj. autentickou existencí. Navíc poukazuje k základnímu ontologickému statusu smyslu.

Podobný vztah však existuje také mezi realizací smyslu pomocí mechanismu a materiálem, tj. tím, v čem se smysluplná „machinace“ realizuje, pomocí čeho dochází smysl svého vyjádření, uskutečnění. Materiál primárně také přece není omezením, ale naopak možností, příležitostí, nabídkou. Platí zde totéž, co o osvojené dovednosti a obecně o tělesnosti vůbec. Jde o známou dialektiku konečnosti jako omezení a jako určitosti tvaru: konečnost slabého smyslu, což chápeš jako jeho meze, lze zároveň (hermeneuticky, tedy v porozumění) pochopit jako výraz silného smyslu, tj. poukaz k němu, jako určitost jeho vzházení do střední oblasti, určitost vstupu do naší existence. Vpravdě omezenou (tj. hloupou, nesmyslnou) se stane tato konečnost slabého smyslu, jestliže se zabsolutní, když přestane být tímto výrazem

a poukazem a stane se jsoucnem či pravdou o sobě, jednou provždy vědecky dokázaným faktem a basta!

Totéž lze ukázat i v oblasti epistemologické na příkladě mezi poznání slabého smyslu, jak se projevily ve zkušenosti novověké fyziky, která narazila na hranice svých možností a na hranice poznatelnosti jsoucna. Víme sice, že se to tak říkává, ale obojí pravda není. Víme přece od Kuhna, že žádné vědecké paradigma nemůže na žádné své meze narazit, protože k problémům, které samo formuluje a uznává za legitimní, tj. vědecké, náleží jejich řešitelnost vlastními prostředky. To platí i pro klasickou fyziku. Zdůrazňuji zde, *en passant*, že paradigmatické poznání nenaráží na žádné meze: jak nepoznatelnosti, tak – kupodivu – ani poznatelnosti! Vědecké poznání vytváří vždy více problémů, než jich vyřeší. To je nápadné zejména v dnešní biologii a v jejím objevování „mechanismů“: ačkoli je mechanismus *ex definitione* zařízení fungující na konečném a definovaném principu, není mi znám jediný případ plně a definitivně objasněného mechanismu čehokoli; přesto zůstává slepá víra v mechanickou povahu životních pochodů neotřesena. Zmiňuji se o tom jako o dokladu toho, jak i zde poznání výlučně slabého smyslu samo sebe překračuje: tenduje k nule nikoli kvůli svým mezím, nýbrž své bezmeznosti, v níž se skutečnost ukazuje v perspektivě slabého smyslu – stále složitější a chaotičtější.

To, co ukázalo meze tradiční fyziky – a tím i omezenost epistemologického sebepochopení novověké vědy vůbec –, byla fyzika nová, jiná; nazveme ji fyzikou moderní. Tato fyzika je výrazem zcela jiné ontologie, než byla pseudoontologie novověké vědy. Tento posun v ontologickém východisku nebyl a není dodnes vždy zcela uvědoměný. (Jedním z pokusů o jeho reflexi je právě princetonská gnóse a Ruyerova filosofie.) Faktem zůstává, že se tato věda zbavila substančního myšlení a pochopila bytostnou povahu jsoucna jako vnitřní pohyb, jako aktivitu, svébytné dění spočívající ve zjevnosti, v sebeprojevu. Tím ovšem byla jsoucnu *ipso facto* navracena jeho svébytnost a z ní plynoucí principiální ne-odvoditelnost, ne-vypočitatelnost jeho chování, tj. bytí. Avšak pouze pro epistemologický předsudek, přetrvávající jako nesmírně odolné reziduum tradiční ontologie, se svébytnost může jevit jako mez poznatelnosti. Poznatelnosti čeho? Tam, kde bytí a jevení splývá v jedno, splývá také ontologické a gnoseologické hledisko: poznatelnost je pro dnešní fyziku výměrem skutečnosti. Tak například: nemožnost určit přesně časoprostorové souřadnice nějaké částice vypovídá o časoprostorové povaze částice samé; je-li její vý-

skyt popsatelný pouze pravděpodobnostní funkcí, pak se částice může nacházet s nenulovou pravděpodobností i tam, kde nemá co dělat: např. za energetickou bariérou, kterou není schopna překonat. Důsledek je průchod částic bariérami, čili tzv. tunelový efekt. To je princip „vylétávání“ částic z černých děr, o kterém se zmiňuješ. Podobně: různé zákony o zachování (hmoty, energie, kvantového čísla a ost. tzv. symetrie) mohou být porušeny, dokonce i rychlost světla může být překročena, probíhá-li mimo hranice postřehnutelnosti, tj. dostatečně rychle, a dluh je tak splacen dříve, než mohl být pozorovatelný, nebo dochází-li k takovým odchýlkám právě v nitru černých děr. K „zakázaným dějům“ dochází za hranicemi pozorovatelného: tyto hranice jsou jimi přímo definovány. Tyto hranice jsou však zároveň hranicemi objektivit.

Domnívám se, že zde máme co činit s rozlišením mezi povrchem a nitrem: to, co se děje za těmito hranicemi, mimo oblast objektivit, je doslova „vnitřní záležitostí jsoucna“, jeho svébytností. Bytí tohoto „sebe“ je jiné povahy než objektivita. A přesto jde o bytí, neboť ve světě se projevuje jako ona zásadní nevypočitatelnost, neodvoditelnost, čistá spontaneita, jež povšechnou statistickou pravděpodobnost a pravidelnost pozorovatelného světa zakládá a jeví se jako objektivita. Objektivita je však jen povrchní, statistickou abstrakcí od všeho, co je svébytné a jedinečné. Avšak právě takovými jsoucny, jež mají povahu bytostí, je přirozený svět naší existence zabydlen především! Hranice pozorovatelného není totiž ničím absolutním, metafyzickým *uvnitř* prostoru a času. Planckova konstanta nebo rychlost světla jsou pouze určitými aspekty niternosti, představující prostoročasový způsob vzcházení nitra ve zjevnost v rámci přístupu kvantové a relativistické fyziky. Vztah nitra a vnějšku se neomezuje pouze na mikrosvět nebo na fabulózní zákruty vesmíru. Gnoseologické problémy analogické principu neurčitosti, komplementarity atp. platí, jak dnes víme od Prigogina, nejen pro jsoucna dostatečně malá či hutná, ale i pro jsoucna dostatečně (netriviálně) složitá nebo dostatečně vzdálená od rovnováhy, jako jsou computery, organismy, disipativní struktury, ale zejména pro myšlení či jazyk. To, že není možno podat v konečném čase matematické řešení problému mechaniky soustavy více těles, není podle této logiky jen zádrhel technický, nýbrž vypovídá cosi o příslušném jsoucnu samém: jeho vzdálenost od popsatebného a vypočítatelného fungujícího mechanismu je projevem jeho niternosti a mírou jeho svébytnosti. Proto je informace definována paralelně, jednak jako míra přesnosti našeho popisu

určitého systému a jednak jako míra uspořádanosti tohoto systému samého.

Z toho ovšem neplyne, že mírou svébytnosti jsoucna je naše ignorance! Na nebezpečí tohoto objektivistického předsudku je třeba naopak upozorňovat. To, že z chování černých děr, které nemůže *ex definitione* opustit žádné světlo, tj. informace, nikoli fotony, plyne, že Bůh hraje v kostky, jak říkáš; to opravdu znamená, že niternost je neproniknutelná i pro Boží vševědoucnost. To není výrok o omezenosti Božího poznání – vždyť Bůh zkoumá srdce a ledví a nic mu není skryté; to pouze člověk vidí tvář, Bůh však zkoumá srdce a Duch Boží probádává vše, i samotné hlubiny Boží! Znamená to pouze, že nitro jsoucna nemá povahu věditelnosti, konstatovatelnosti. Právě v něm je však Bůh – máme-li věřit mystikům – plně přítomen. Svěbytnost, zvenčí vypadající jako házení kostkou, je bezprostředním plným působením Božím, Boží skutečností.

Není-li nějaký děj dedukovatelný ze své příčiny, není-li zásadně redukovatelný na svůj dostatečný důvod, mluvíme o povstávání, tvoření, o vzniku nového. Vznik a zánik je však pro tradiční ontologii, uznávající pouze časové změny v prostorovém uspořádání neměnné substance, tedy stálé kombinace téhož, něčím nepřijatelným a nemyslitelným. Zdrojem jejích nových kombinací, jejichž jedinečnou příčinu není s to vypátrat nebo zahrnout pod obecné pravidlo, je nesmyslná, slepá náhoda. Nelze však to, co se zevně jeví jako náhodná koincidence, tedy co je objektivně pouhou náhodou, pochopit *co do obsahu*, tj. porozumět *smyslu* příslušné jedinečné, kontingentní události? Na střední rovině smyslu tak činíme často, v oblasti existence tak zcela přirozeně činíme stále. Činíme tak vždy, když jev pochopíme jako projev toho, co nazýváš expresivitou. Například když seskupení písmen nebo zvuků vnímám jako jazykový výraz.

Toto rozumění však není pozorování, konstatace, popis či dedukce, nýbrž *intuice*, insight, vhled (in-tueor = dívám se dovnitř). Proto ono „naráz“, které u expresivity zdůrazňuješ, týkající se vnitřní bezčasové zkušenosti náhlého pochopení; takové *heuréka!* se však, jak známo, může týkat nejen nějakého mystického zážitku, ale i toho nejprostšího fyzikálního zákona! Toto „naráz!“ je vyvstání smyslu jakožto celistvosti, konsistence, vzhledu, řádu – tedy toho, čemu staří říkali *logos*, *eidos* či *ratio*. Takové naplnění má vždy charakter jednoduchosti, samozřejmosti, dokonalosti, bezprostřednosti a konkrétnosti jasného a zřetelného zážitku, kdy uhasíná každé „proč?“, protože jsem to svým pochopením právě realizoval (srv. angl. *to realize*) jakožto svobodný

akt mé vlastní bytosti, byť by měl podobu pouhého vysvětlení, pouze „slabého smyslu“! Odtud plyne moje námitka vůči schématu, zdůrazňujícímu různoběžnost „síly“ a „slabosti“ smyslu. Jen tak pod čarou k tomu poznamenávám, že právě k tomu by mohla křesťanská zkušenost vtěleného logu, zkušenost božství, zjevujícího se plně v konečné, tělesné vydanosti, mnoho říci. Každý smysl, ať jakkoli slabý, není nikdy popisem či konstatací, ale vždy je také výrazem naší vlastní, živé zkušenosti, která se ve své plnosti dává coby expresivita. A opačně: portmannovská *Selbstdarstellung* živých bytostí ve vlastních jevech, která je ti prototypem expresivity, je realizována pomocí více méně fixních snadno objektivně popsatečných struktur. To, co dělá z vlastního jevu expresi silného smyslu, není jeho uspořádání a realizace. Expesivitu zakládá jeho *obsah*, zjevující se intuitivně vnímavému porozumění. Proto jsem protestoval, když jsi říkal, že básníci nehledají pravdu, ale zdařilé korespondence. Tvrdím totiž, že básníci nazírají pravdu zdařilých korespondencí, které vyjadřují pomocí metafor, podobně jako vědci pomocí svých nauk a modelů či živé bytosti korespondencí tónů, barev, tvarů, chování; tedy tím, co je pro jejich svébytnost specifické, vyjadřují to, co doslova tvoří jejich species, *eidos*, tedy *vzhled* – vzhlížení nitra vzházejícího vstříc v-hledu porozumění.

Znamená to, že je nitro jsoucna přece jenom nějak, byť tajemně, mysticky přístupné hledění, tedy věditelné a viditelné? Expesivita vzhledu je svobodnou aktivitou niternosti, tak jako pochopení intuitivního pohledu. To, co při podobném plodném setkání vzniká, tedy zjevující se smysl, který z něho vzhází, je něco zásadně nového: vzejde-li poznání, zjeví-li se smysl, pak je to skutečně vznikání a zrození – *natura, fysis (nascor = rodím se; fyó = vznikám, stávám se)* –, tedy dění jakožto bytí jsoucna řádu přirozené zkušenosti, řádu existence, tj. vystávání. Intuitivní poznání, poznání vnitřní, co do smyslu není konstatací nebo dedukcí toho, co už vždy někde uvnitř bylo. Je to tvůrčí akt, vždy jedinečná událost. Každé poznání, byť i usilovalo sebevíc o objektivitu, tj. o redukci na slabý smysl, je porozuměním, a tedy hermeneutikou. Proto znají dějiny i těch neobjektivnějších věd své „kopernikovské revoluce“; neboť kde je hermeneutika, tam je i konflikt interpretací.

Na tvém posledním schématu se mi zejména líbilo, že filosofie je kladena nějak mimo napětí obou dimenzí smyslu a přitom do středu – tedy přímo doprostřed jejich dramatu – *in medias res*. Vidím v tom symbol toho, že jejím posláním je vytváření kultury – prostoru auten-

tické existence, která obě dimenze smyslu sjednocuje, prostoru, jenž se tak stává jevištěm, na němž lze toto drama smyslu, které se před námi v tvém příspěvku tak velkolepě otevřelo v celé své konfliktní problematičnosti, shlédnout jako jednotný, smysluplný celek. Filosof je *theatés*, divák-účastník, který svou vrženost do této vpravdě *gigantomachia peri tú ontos* (válka gigantů o jsoucno) mezi slabým a silným smyslem, mezi objektivitou a subjektivitou, mezi stíny a tím, co bytostně jest (*to ontós on*), pochopí jako svůj vlastní rozvrh. Neboť – uzavírám a shrnuji svou repliku – neexistuje nic jakožto oblast slabého a oblast silného smyslu. Je nutno nejen vycházet z oblasti středního smyslu, z oblasti existence, jak zdůrazňuješ, ale je třeba také v ní setrvat, tj. výlučně v ní a z ní vše vykázat. Chápu vztah silného a slabého smyslu jako vztah nitra a vnějšku. V oblasti existence se však nesetkáváme s fenoménem či fenomény nitra na straně jedné a s fenomény povrchu na straně druhé: jde o dva aspekty téže fenomenality, o dvě dimenze jejího smyslu. Proto musíme samu oblast existence pochopit jako drama vzházení nitra ve zjevnost. Smysl existence spočívá v této její dramatické smyslu-plnosti, vyvstává v porozumění vzájemnosti obou soupeřících dimenzí. Smysl vzhází vždy tehdy, kdykoli je jev chápán jako určitý pro-jev této plnosti, je-li pochopen ve svém obsahu. Ulpívat „realisticky“ na pouhém povrchu, tj. jevo-vosti, vysvětlitelnosti, fakticitě, znamená zůstat povrchní a přebývat mezi stíny, v zajetí náhody a nutnosti světa kontingence a chaosu, jak ukazuje tvé poslední schéma. Usilovat však o bezprostřední proniknutí do nepoznatelných temnot nitra jsoucna („daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält...“), horovat pro samu expresivitu, je zase sterilní hlubokomyslnost. Neboť pod povrchem vlastního procesu vzházení do konečných a určitých výrazů a významů dlí vlastní jádro expresivity, její bytostně určení. Jeho jméno ve svém schématu uvádíš také. Zní „nada“ – Nicota.⁸

[...]

J. Němec: Celkově bych k tomu mohl říci pouze tolik, že tak, jak to, Zdeňku, říkáš, to po mém soudu říci lze, ale je otázkou, zdali tomu tak je. Neztratíme všechny ty difference fenoménů, které nás zajímají

⁸ Tento příspěvek byl diskutujícím s odstupem dvou let přepracován a rozšířen. Přestože se snaží jen přesněji formulovat a rozvést hlavní myšlenky tehdejší improvizace, je možné, že jeho současná podoba by bývala dala následující diskusi jiný ráz a směr.

jakožto lidi na světě jsou, které vůči nám vykonávají, jak říkají američtí statističtí metodologové, interkulární reflex, které nás prostě praští mezi oči, když to totiž takto řekneme? Podle amerických metodologů, jak jsem se nedávno dočetl, je to totiž poslední kritérium pravdy. Otázkou je, zda tento interkulární reflex je, či není přítomen např. tam, kde ty říkáš, že v zásadě nacházím velice snadno smysl, tj. na té mezi posledního kroku, která je současné přírodovědě dostupná mávnutím kouzelného proutku.

[...]

Z. *Neubauer*: To není žádným mávnutím kouzelného proutku, ta mez sama sebe zruší, pokud je skutečně setkáním...

J. *Němec*: Ano, víme o jsoucnu z jedinečné situace setkání. Poznáme „pattern“ jako smysluplný, trvání smyslu je nový pojem organismu (viz Prigogine), v tom poznáváme jeho život, je to smysluplné. Moje dílčí a velice tápavé úsilí se právě snažilo orientovat v této oblasti zhruba v tom smyslu, že tam, kde ty překlenuješ, já distinguuji. A nemohu nedistinguovat. Např. se odvoláváš na velice okrajový vědecký fenomén... Tady jsi se např. odvolal z biologů na Portmanna a mohl by ses odvolat z psychiatrů třeba na Bosse apod. Ale jak to chodí v současné vědě? Přichází to skutečně tak, že současný přírodovědec ze situace setkání, tam, kde prostě dospěl k mezím svého přírodovědeckého konceptu, nahlédne strukturu? Ne!

Z. *Neubauer*: Okrajový fenomén... a co je okrajové? Jestli apeluješ na *consensus plurium*, já jsem poukázal pouze na to, co považuji za velice středové a zásadní styčné body, kde se to hrouť. A ukázal jsem, že se to nehrouť proto, že by stará novověká fyzika našla své meze, nýbrž že se zrodil nový vztah a nový zájem, pro nějž již neplatí argument či požadavek redukce na nějakou základní referenční rovinu, např. na elementární částice, molekuly, a také neplatí argument základní metody vysvětlení. Vysvětlení znamená nalezení, podle pravidel, vyřešení nějakého problému, např. jako *puzzle solving activity*, o kterém říkáš, že jakmile je vyřešen, přestane být zajímavý. Tady vůbec nešlo o to, že by mávnutím proutku...

[...]

Z. *Neubauer*:... ovšem to, o čem nelze mluvit, znamená mez. Ale to je možná to nejpodstatnější, to je to zajímavé. Když se setkám s něčím, co nemohu redukovat na to, co znám. Mně jde právě o ten fenomén smysluplnosti, kde něco dává smysl.

J. *Němec*: Ano, to se nesmí ztratit. Ale tady jde o toto: mně se jeví, že to není tak, jak říkáš: že se nám na této mezi přírodní vědy najednou objeví struktura jsoucna. A myslím, že je potřeba přehodit výhybku, jak jsem to ukázal na jednom schématu, a pak možná vznikne nová věda, někteří se o to pokoušejí: Portmann, Boss aj.

Z. *Neubauer*: Přesně tak; to není mez tradiční fyziky, to jsou meze úplně jiného rázu, totiž tohoto neuvědomělého kmitání mezi těmito dvěma hledisky.

J. *Němec*: A právě tato neuvědomělost mně připadá nebezpečná. Proto distinguuji.

Z. *Neubauer*: Dobře, jenže to je neuvědomělost skutečně živelná. Tuto distinkci můžeš jistě udělat. Ale já jsem říkal, o která dvě hlediska v základu jde. Jedno je hledisko vládnutí zevně něčemu nesvébytnému, jehož koncem je na jedné straně ona nezajímavost a zásadní nesmyslnost objektivistické vědy plus upření smyslu, nepřítomnost smyslu její výchozí ontologie. Za druhé je to nesmyslnost subjektu, který, protože je (u čistého subjektu) stálou akcí objektivace, jest sebereflexí, jest svébytností, tak se anihiluje, nakonec se považuje za funkci nervové soustavy. Třetí je nesmyslnost metodologická, protože zkušenost, zakoušení nahlédá experimentem, tj. právě vytvářením mechanismů: udělat to tak, aby... Toto vše je vždy cestou za prvé k vládě, ale je tu ještě něco bytostnějšího, je dejme tomu právě cestou ke komunikaci. V té druhé rovině.

J. *Němec*: Důkaz! Tohle je kardinální bod.

Z. *Neubauer*: Když ti chci něco sdělit a chci ti to sdělit zcela jasně, aby to bylo kufanditní, pak k tobě přenáším něco, co mám, co mi není tak či onak cizí. Přenáším to k tobě jakožto něco, co pokud možno musíš dostat komunikací, jako touto komunikací neporušené, prostě jednoznačně dekódovatelné. To je intence sdílení, proto maluješ do střední oblasti všechny vědy, nikoli že by se touto střední oblastí zabývaly, nýbrž jako fenomény do této oblasti patřící. Tyto vědy jsou snahou o sdílení něčeho objektivního. Říkám, že je to totéž co vytvoření nějakého stroje, osvojení si nějaké schopnosti, tedy deponování určitého setkání do něčeho disponovatelného, vnějšího, a právě proto nutně nésvébytného, z bytnosti věci se totiž kazícího (entropie atd.), zatímco třeba mechanické *perpetuum mobile* nemůže být, ale každé živé jsoucno atomem počínaje *perpetuum mobile* je, protože má zdroj

pohybu v sobě. Toto vše chci tedy druhému jaksi dát. Čím přesněji se to daří, podaří – a nejpřesněji se mi to zdaří v exaktních vědách, v definovaném, pokud možno formalizovaném jazyce –, tím víc vystupuje, k čemu intenduje toto zvnějšněné zacházení s..., které nutně musí být nesvébytné, abych s tím mohl zacházet. To je základ veškeré komunikace a veškerého vyjasňování, veškerého *logu*. A přitom: není to možné, protože každé jsoucno má větší či menší svébytnost; svébytnosti jsoucna musím používat k tomu, abych zobecnil, odsvébytnil, zneživil, manipuloval. A přitom – co jsem takto vyloučil, občas označil smyslem (tj. smyslem ve slabém smyslu)? Nějaký můj výkon. Nějaký můj výraz. Výkon je přece výrazem mé svobody. Malou ilustraci: nelze rozlišit mezi objevem a vynálezem...

J. Němec:...to je problém svobody a nutnosti, ale to je jiná věc...

Z. Neubauer:...čili ono samo o sobě to musí být nesvébytné, uvnitř to musí být nutné. Ale tento výkon mohu udělat nekonečným množstvím způsobů, protože tato objektivizace, zmechanizování, vytvoření mechanismu, nesvébytného, kauzálního v tom smyslu, že vyjadřuje tuto jednu moji kauzu, tento jeden můj výkon, a běží do jisté míry samo, resp. je samo nezávisle závislé na mojí intenci; tímto mechanismem vyjádřím princip a svůj záměr, ať už myšlenkou, slovem, nebo činem, výkonem nebo vědou, mostem nebo větou, tedy toto mohu dělat nekonečně mnoha způsoby. Ale v okamžiku – jak je možné něco takového, jako je sdílení smysluplného? Protože sdílení není jen sdělování, tak aktivita je vždy výrazem mne, proto mohu dělat něco takového jako hermeneutiku objektivního poznání. Protože každé to jsoucno, i ten mechanismus, i to schéma, přestože intenduje k nule, je stále výrazem té živé hloubky, je jednou stránkou expresivity, je samo o sobě smysluplné. Tady se sám o sobě transcenduje obsah vědy jakožto čistého *logu*.

J. Němec: Já to vidím takto. To, co vystupovalo velice často na konci našich debat, byla podle mě určitá rozdílnost klimatu, z něhož myslíš ty a z něhož myslím já. V zásadě se domnívám – protože vždy jedním souvětím cosi ponuješ, co druhým neguješ, např. že výraz je možný v objektivním neutrálním materiálu, ale zároveň že je to exprese tvé svobody –, že to je výrazem tvého „myslitelského klimatu“. To je klima, v němž bys chtěl uchovat tuto linii bez jakýchkoli oslabení (linii slabého smyslu), ale zároveň na téže cestě bys chtěl mít také druhou linii a ustavičně osciluješ mezi oběma, představuje si, že je to

jedna a táž linie. Proti tomu stále namítám, že jsou to linie dvě, a že to klima, v němž my lidé na světě jsme – a které si sice můžeme nějakým způsobem vymyslet jinak, ale na skutečnosti toho, jak na světě jsme, tím nic nezměníme –, že toto klima je prostě jiné, že toto klima není modrá obloha trvale ukazující na dobré počasí, že toto klima je pružnější, blíže onomu *Donnerwetter*. A když se vydám na cestu objektivace – ty jsi pořád osciloval mezi komunikací a setkáním, a to jsou samozřejmě zcela rozdílné věci –, na cestu odhalování toho, co jsem nazval slabým smyslem, který enormně zvyšuje naši moc, až ovšem do momentu, než se nám to zvnějšku i zvnitřku ukáže, že jsme si narazili hlavu o zeď, takže prostě máme přístup např. ke smyslu střednímu nebo dokonce silnému, k tomu masivnímu poselství, které jsoucna vysílají celou svou bytností. A *vice versa*; že to prostě není tak jednoduché, že je možno podržet všechno. Jsme na tom prostě tak, že jdeme po jedné linii, pak přehodíme výhybku a jdeme po druhé linii, a kruh se nám neuzavírá v nahlédnutelné souvislosti.

J. Sokol: Mám dojem, že „nedohnutelnost“ mezi vámi trochu spočívá v tom, že Zdeněk se snaží říci, jak se člověk, když tyto věci koná, v nich cítí. A v tom, myslím, má pravdu, když tedy ty věci vykonává, cítí, že se skutečně mezi těmito liniami stále plácá. Co jsi tu říkal ty, je v zásadě metoda, pokus vnést do toho řád pomocí těch dvou linií. Ale přitom to, co tu celý večer děláš, je pojednání linie silného smyslu metodou smyslu slabého.

Z. Neubauer, J. Němec: Ano, analytická metoda!

J. Sokol: A v tomto smyslu se skutečně každé lidské konání ve svém výkonu pohybuje stále někde tady. A je jenom otázka, zda je naším záměrem vylévat si zde jenom svoji zkušenost, kterou máme ze svého konání, anebo když už pracujeme diskursivně, vnést do toho jistým násilím trochu surový pořádek, který je velmi diskursivní, pořádek těchto dvou linií, a uvědomit si, že tento z hlediska diskursivního v zásadě guláš, v němž se pohybujeme, by se dal např. takto strukturovat a že bychom třeba něčemu lépe rozuměli.

Z. Neubauer: S tím souhlasím; s tím, že náš život se dokonce ani nestřídá; to poletování z linie na linii se děje, snažím-li se o prožitek a zároveň logickou schematizaci... Kdyby to bylo něco, k čemu můžeme bezprostředně přistupovat, zruším pojem smysluplnosti, tajemství, jež se skutečně dává tak, jak se dává, ve své svébytnosti a zadržmo. Přičemž ale každé přijetí tohoto dávání je výkon, náš výkon; my

tuto skutečnost vyhmátáváme rozumějším způsobem, a dokonce tedy není rozdíl mezi funkcí sítnice a funkcí mozku, co se týče vztahování k realizaci míněného, vždy a všude; čili že toto se děje vždy současně a mělo by to pak vypadat úplně jinak, když jsme tím směrem ven (a tamto pak není šipka ven, nýbrž naopak šipka k nám); intence může být větší nebo menší, nedá se to pak ovšem rozdělit, a tudíž se na tom nedá postavit ontologie metafyzická; není řečeno, že *jedno náleží lidské existenci a druhé přírodě a světu*. To je to podstatné. To se z prožívání, jak jsi je krásně shrnul, vůbec nedá vykázat, tam nemožno rozdělit jsoucno na jsoucna či fenomény vypovídající o druhém. Že vůbec smysl jakožto náš výkon, v tom slabém slova smyslu, se ukazuje jen *díky* smyslu-plnosti, tj. dávání, jehož výkonem je přijetí.
[...]

J. Němec: Výborně, ale *was heißt* to „díky“, co chceš tím „díky“ říci? Je to nějaký postulát, ne?

Z. Neubauer: Ne.

J. Němec: Je to fenomén?

Z. Neubauer: To je to, proč každý výkon se sám svým osamostatněním znesmyslní tím, že se uzavře do sebe, to je ta nula.

J. Němec: Dobře, ale dohromady to tvoří docela smysluplný celek.

Z. Neubauer: Ale to přece není tvojí aktivitou. Toto dávání je právě ta nevykazatelnost. Veškerá svébytnost je nevykazatelnost, o tom přece celou dobu mluvíš, že to je ona temnota, nevyčerpatelnost, nepřevoditelnost na fenomén.

J. Němec: Ale já bych rád viděl ten fenomén, jímž proces, o kterém jsme mluvili a na jehož popisu se nejspíš shodujeme; můžeš vysvětlit, učinit smysluplným pomocí toho slůvka „díky“. Ten fenomén mě zajímá. Díky komu, díky...

Z. Neubauer: Protože smysluplným, svébytným nazývám v přírodním jazyce právě to jedinečné, nevypočitatelné, nové. Nejbližším symbolem k tomu je dar v tom nejsilnějším slova smyslu. Nezasloužený, neočekávaný, vítaný, dělající všude radost, obohacující, a přitom volně k dispozici.

J. Němec: A to jsi odvodil prostě z toho postupu, který jsme tu předběžně nazvali procesem rozvrhu, konstrukcí slabého smyslu, anebo nějak jinak?

Z. Neubauer: Jinak. To je to, o čem jsi mluvil, když jsi říkal, že fenomenologie v tom kruhu vůbec být nemůže. Ty jsi mluvil o tom, že ona je ve středu... Ale co myslíš tím středem? Že najednou vím o tom celém, i když jsem uvnitř. To je hermeneutická metoda, o které jsi se zmínil, a která dovoluje to, co je nemožné. A toto nemožné, vztahovat se zevně, jsa uvnitř, je ovšem vůbec základem subjektivity...

[...]

P. Rezek: Kdybych do toho mohl, opět klimaticky a atmosféricky zasáhnout, zdá se mi, že fenomény jsou spíše na té straně, která je metodicky nečistá a tedy zaháněná do kouta. Kontext neznám, ale to, co vidím na místě – a Honza to už tady částečně říkal – je nesmírně významné použití analytické metody v tomto sporu, použití analytického obrazce, kde se nakonec setkají dva konce v jakémsi bodě, který se tam objeví, a je jistě lákavé potom říci, že skutečnost je daleko bohatší, než toto schéma. Ale z toho, co tu bylo dnes řečeno, promlouvá zvláštní neanalytická, neschematická úpornost... Nedomnívám se, že by se tady něco pohybovalo mezi těmi dvěma liniemi... To neustálé opakované zdůrazňování té svébytnosti, která je potom třeba posunuta do nějaké subjektivity... Ale což nahlédnutelná mysl není také druhem svébytné věci, svébytné záležitosti, odkud potom samozřejmě ten, kdo na toto poukazuje, nemůže odpovědět analytickému postupu, který v tomto bodě odhaluje svá vychodiska v celém rozsahu všech schémat a výkladu? Referentův postup je podle mého veden otázkou či schématem porozumění, jak sám naznačil; protože vyjde-li se od trojí dimenze smyslu, která pochází, jak bylo naznačeno, bohužel pouze odkazově a tezovitě, od rozčleněnosti vrženosti a rozvrhování a něčeho mezi tím, a pak se pouze ocituje, že pochopitelně veškeré porozumění a tyto struktury odehrávající se ve sféře zjevnosti jsou autorem analýz ještě prohloubeny, protože *alétheia* je něco, co je možné jenom v rámci něčeho, jako je skrytost vůbec, a když se to jen občas připustí ke slovu, jsme někde jinde, než si myslíme. A nebyla právě v referátu, který jsme slyšeli, připuštěna ona skrytost vůbec právě jenom občas a na chvíli? Bylo ovšem přiznáno, že referent je veden postupem analytickým. Není však bez této občasnosti neskrytost přiznávána v takovém nemetodologickém neanalytickém postupu ze strany analytika? Není přiznávána v každé jednotlivosti, která byla nazvána svébytností, ať již je to věc materiální, myšlená anebo ta, která myslí samu sebe? Je-li v případě referenta východiskem porozumění, které je potom dodatečně prohloubeno jakýmsi odkazem ke

skrytosti vůbec, musíme říci, že polemik takový dodatečný postup nepotřebuje a tím, ne snad v rozhovoru, ale v naslouchání, nabízí téma právě takovým způsobem, že je možné zakusit, co se ukazuje, anebo jsou rovněž takové způsoby porozumění, které je možné nazvat temnými, kdy temné samo nějak vzhází, ale aniž bychom mu mohli rozumět právě způsobem, který byl zvolen v modelu a ve východisku referenta, totiž: rozvrh a vynacházení, které i ve své faktičnosti, kterou můžeme prohlubovat, jest východiskem *porozumění*. Tedy, spor obou vidím v tom, zda vyjít od rozumění rozumějícího, anebo od rozumění, které přiznává svou mez samo před sebou – myšlenka sama ve své svébytnosti je přece oním darem.

J. Němec: Smyslem mého analytického výkladu nebylo nic jiného než obtáhnout tlustou čarou fenomén meze, a to v tomto případě meze dvojí. To jsem chtěl rozlišit, nic jiného nebylo smyslem věci. Můj referát byl zaměřen proti konfundování těchto dvou mezí. Jakých mezí? Je mez, která – abych navázal na Zdeňka – je svou povahou setkáním. V jistém smyslu skutečně můžeme odvodit přírodovědecký model – to, co jsem tady označil za sféru slabého smyslu – od setkání. Ale myslím, že kromě postupu, který dnes můžeme do jisté míry přehlédnout, protože je to postup dějinného lidstva trvající řadu století a vykazuje se určitými výsledky, tedy kromě postupu, který nese v sobě svou vlastní mez, kterou jsem se tu snažil nějak vytyčit ve výkladu, aby nám vystoupila – to bylo to první obtažení tlustou čarou, první konturování –, kromě tohoto tedy navíc existuje mez základnější, která je vlastní tomu, že nějakým způsobem my, myslící bytosti, víme zároveň o rubu fenoménů, že my také máme nějaký bezprostřední fenomenální vztah k tomu, že se fenomény ukazují vždy tak nějak a ne jinak, tedy k tomu, co je momentem jejich vystoupení ze skrytosti, která není něčím nahodilým, odstranitelným v nekonečnu kroků, v progresu, v rámci nějakého optimistického konceptu úplného zprůsvitnění univerza, ale že máme vztah i k jejich svébytnosti, k svébytnosti jsoucna jako těch, která trvají v sobě díky tomu, že se nerozkývají nějakým univerzálním porozuměním, ať už kohokoli.

– Tento zvláštní vztah k momentu skrytosti jsoucna, a snad i momentu skrývání vůbec, jsem tu metodicky nerozpracovával, ale snažil jsem se ho zvýraznit, obtáhnout jej tlustou čarou, aby nás praštil mezi oči. Ač jsem vyšel od smyslu, a dokonce jsem se pojmem smyslu snažil pokrýt všechny oblasti, o kterých jsem dnes mluvil, důraz nebyl na pojmu smyslu, ale na diferenci uvnitř oblasti smyslu. Domnívám se,

že v naší každodennosti, ale i v našich teoretických výkonech musíme více dbát toho momentu sebeuzavírání, odpírání se, tedy svébytnosti jsoucna, než jsme na to zvyklí v převládajícím modelu poznání, který slaví tak problematické úspěchy nejen v přírodovědě, ale i v hermeneutických disciplínách.

Z. Neubauer: Přičemž já jsem chtěl pro odlišení, které jsem převzal, poukázat na žitou skutečnost smyslu, že to nejsou ani dvě aktivity, a nakonec dvě oddělené intence, byť může být důraz na jedné nebo na druhé, protože jedno předpokládá druhé; uchopení smyslu ve smyslu pochopení, vysvětlení, je vždy výkon, a my nejsme schopni přijímat toto otevírání se jinak než pomocí našich výkonů. Zážitek smyslu-plnosti či expresivity se vždy děje ve vztahu rozumějícím. A rozumění vždy tenduje k nulovému smyslu, a nulový smysl je vždy vlastně aktem zjednotlivěným, aktem pochopení toho, co se dává, tj. – abych to nějak vykázal – „dávát se“ a slovo „expres“ je v zásadě jedno a totéž. Je-li pro tebe expresivita fenoménem, pak dávání se a dar je přesně toto. Jestliže dávání není darování nějaké své náhražky, svého otisku nebo nějakého svého smyslu, ve kterém je ono jsoucno schované, pak to může znamenat pouze dávání vposled sebe sama. A dávání sebe sama je vždy dávání sebe jakožto svébytného, což pokud nazveš odtazitostí, cizostí a skrýváním se, znamená, že v expresivitě, v smysluplnosti, je právě tato odtazitost, skrytost, cizota dávana jako taková. To znamená, že my mluvíme o smysluplném právě zde, ačkoli se snažíme porozumět smyslu, který už sám jakožto smysl žádný smysl nemá. Čili kupodivu toto skrývání se právě nejvíc poukazuje na tuto sounáležitost. Jsou to vždy ilustrace a nikdy doklady, že tajemné dálky a tajemství uměleckého díla a tajemství subjektivity jsou mnohem lidštější a zabydlenější, skutečně *heimlich*, zatímco průhledná realizace smyslu instrumentálního je vždy ne-lidská, *unheimlich*, cizí, v tom smyslu, v němž jsi mohl myslet cizost expresivity.

J. Němec: Ne v tom smyslu! Ale to by ovšem po mém soudu nemělo znamenat, že oblast expresivity nemá svou vlastní cizost...

Z. Neubauer:...svébytnost! Není mnou...

J. Němec: Svěbytnost, která znemožňuje, abychom tak snadno mluvíli o sounáležitosti. Ty jsi se také na počátku své připomínky zmínil o tom, že se tyto oblasti vzájemně předpokládají. Nemyslím. Oblast odpírání je primární a veškeré hledání a konstruování smyslu je se-

kundární. Tady není vztah reciprocity. Tady jsme, pokud jde o expresivitu, skutečně vydáni na pospas.

[...]

J. Sokol: Chtěl bych jenom dvě poznámky, spíše nesouvisející. Mně se jeví, že oblast slabého smyslu tady byla vyřízena příliš zkrátka, že se vůbec neřeklo, proč se jí vlastně lidé tolik věnují. To je také taková hra zvláštního druhu a je nepochopení vidět v ní jenom vůli k moci. Hlavní přitažlivost oblasti slabého smyslu není v tom, že ti dává moc. Tak se to jeví jenom lidem, kteří většinou ani o tom slabém smyslu nevědí. Ale tato oblast přitahuje tím, že ona sama, jak to Zdeněk naznačoval, při dodržování pravidel sama ukáže, že je tou slabou.

Z. Neubauer: Ano, hezky.

J. Sokol: Toto když se někdy někomu povede, má z toho upřímnou radost a za svou osobu to považuje za zkušenost tak cennou právě proto, že je velice skromná. Rovnou sáhnout po silném smyslu, za tím se schovává spousta strašného podvodu. To je myslím vtip slabého smyslu, který se nedá odbýt.

A pak zvláštní paralela těchto dvou stránek, která je mimolidská. Jsou hudební nástroje, které se hraním zlepšují, a jsou hudební nástroje, které se hraním ničí. Evidentní příklad: housle a klavír. Každý ví, že klavír je po několika letech na vyhození; housle začnou být zajímavé po sto letech, když se na ně hraje; kdyby se na ně nehrálo, tak jsou k ničemu. A přitom je to mimolidská záležitost, obojí je mašina, vymysleli si to lidi, je to nepřirozené, je to z materiálu, znásilněná ovčí stěva jsou na tom atd.

Z. Neubauer: To je bezvadné. Za obě věci ti děkuji. Přivlastním si je na své vlastní konto.

J. Němec: Já to беру samozřejmě také...

Z. Neubauer: A souhlasíš, že to v zásadě konotovalo s mou intencí?

J. Sokol: Protože to není analytické. Zdeňku, tady to opravdu nechápejte jako polemiku, poněvadž jste každý vykonávali něco trochu jiného. Jak to naznačil Petr: Jirka tu prováděl svého druhu určitou vivisekci fenoménů, ty jsi tady vyjadřoval nějakou nerozřezanou, a tedy velice zamotanou zkušenost.

Z. Neubauer: Ano, to byla jedna stránka, a druhá, že jsem se to přesto snažil formulovat polemicky, což bylo neadekvátní.

J. Sokol: Trochu ano.

J. Němec: Snad byl impetus toho, co jsem říkal, v tom, abychom, provádíme-li vivisekci, o tom prostě neřikali, že hledíme pokusné zvíře po srsti. Že si prostě musíme vybrat. Ovšem je samozřejmě možno s pokusnými zvířaty za určitých okolností navázat také lepší kontakt, než je jenom vivisektovat, aniž by snad přestaly být pokusnými zvířaty, to myslím bylo pěkně fenomenálně ukázáno na těch houslích.

Z. Neubauer: Totiž vivisekce neznamena, že řežu do věci, kterou zahrnuji do biologické oblasti, ale z etymologického základu slova znamená, že ji popírám v tom, co ji činí živou. Abych se dozvěděl o něčem jiném. Teď je právě otázka, zda vztah k silnému smyslu není právě setkávání se s tímto živým jakožto živým, a zda právě proto

1) biologie nemá vůbec žádné místo (což je vykazatelný fakt) v současném rozdělení věd, a opačně

2) zda biologie není vlastně základní disciplínou, ne proto, že by byla výchozí pro vše ostatní, ale protože se definuje metodou, a nikoli oblastí objektů, v té druhé etapě přírodních věd, která je už poněkud odlišná; jde o vědu, která je dejme tomu už více než konstruktivním myšlením, více třeba orientovaná takovým fenomenologickým přístupem, který se snaží pochopit to, co se dává v těch mezích, v nichž se to dává. A co patří k těmto mezím, v nichž se to dává? K nim náleží např. i metodická ohleduplnost a reflexe, a proto nástup této vědy byl provázen reflexí svých vlastních mezí.