

FENOMENOLOGIE NA KŘIŽOVATCE

Zamyšlení nad prací Elišky Fulínové

La conception phénoménologique de l'espace

Fenomenologie nově zformulovala starou otázku po vztahu bytí a jevení: jevící se věc je na jedné straně věc sama a jevení k jejímu bytí nedílně patří, na druhé straně však bytí věci není totéž co její aktuální zjevnost. Husserlovým řešením této aporie byla koncepce transcendentálního já, jež je s to v reflexi pozorovat, jak vědomí ve svých aktech konstituuje předmětnost, jež aktuální danost ve vědomí přesahuje.

Lze bez nadsázky říci, že se následující vývoj fenomenologie odehrává jako zápas s důsledky tohoto pojetí zjevnosti, jež Eliška Fulínová označuje ve své disertaci za „egocentrické“. Práce *Fenomenologická koncepce prostoru* se opírá o M. Merleau-Pontyho, J. Patočku a okrajově také o M. Heideggera, nemá však za cíl historickou rekonstrukci jejich koncepcí fenomenologie: autorka charakterizuje důvody a dosah jejich kritiky husserlovské pozice a vymezuje se vůči jejich vlastním jednostrannostem proto, aby načrtla svůj koncept zjevnosti, založený na specificky pojaté prostorovosti. (Poněkud přesnější titul její práce by proto zněl: „Prostorová koncepce fenomenologie“.) Eliška Fulínová nepodává jen samostatný výklad současného stavu fenomenologického bádání, nýbrž utkává se, takřkajíc „s otevřeným hledím“, s klíčovými otázkami fenomenologické tradice, v nichž se rozhoduje, v čem je tato tradice nosná a v čem nám naopak brání porozumět skutečnosti.

Systematickým východiskem práce je analýza *smyslového vnímání*, jež hraje u Husserla a Merleau-Pontyho důležitou, ba zásadní roli, zatímco ústředním pojmem Heideggerovým (a z větší části i Patočkovým) je *rozumění smyslu*. Eliška Fulínová je si vědoma toho, že lidské smyslové vnímání a rozumění smyslu jsou neoddělitelné, avšak své vlastní úvahy – jak je u práce o pojetí *prostoru* také pochopitelné – soustředí takřka výhradně na oblast smyslovosti. Rozumění smyslu přichází ke slovu v pasážích o Heideggerovi, kde je brání „něčeho jako něčeho“ vyloženo z významnosti pro Dasein, tedy z kontextu „pragmatického“ využívání prostředků, jehož účelem je vposled výkon lidské existence. Podobně jako u většiny výkladů Heideggera z „obstarávání“ zůstává i zde stranou dosah těchto analýz pro pojem světa a bytí-ve-světě, avšak v rozhodujícím bodě má podle mě autorka pravdu: rozlišení dvojího

způsobu bytí, tj. existence ve světě a tzv. „nitrosvětského“ jsoucna (ať už příručního či pouze se vyskytujícího), ústí v onticko-ontologickou diferenci, v níž původní lidská časovost *funduje svým sebevztahem* zjevnost jsoucna a v níž jsou oba způsoby bytí – navzdory svému sepětí ve zjevnosti samé – odděleny nepřekročitelnou propastí. Existence je svou temporalitou od jsoucna „emancipována“, jde jí o bytí *na rozdíl* od jsoucna, takže zde není *kvůli jsoucnu* či *pro jsoucno*, nýbrž *kvůli zjevnosti* jsoucna, tzn. kvůli (svému) bytí ve světě, příp. kvůli bytí samému.

Obecným záměrem práce je setrvat v linii klasické fenomenologie, která pomocí redukce a epoché zkoumá danost jsoucna ve formě intencionální korelace, ale zároveň proměnit tento přístup tak, aby se v něm mohla plně uplatnit ontologická svébytnost jsoucna samého. Pro tuto svébytnost je podstatné, že není tvořena aktem já, že není jen „teží“ či „perceptivní jistotou“. Proti jednosměrné fundaci bytí jsoucna ve zjevování lidskému *subjektu* (ať již prostřednictvím konstitutivní aktivity vědomí nebo původní časovosti existence) trvá autorka na tom, že jsoucno se ve zkušenosti dává jako „ontologická hodnota“, umožňující zakoušet je v podobě smyslu, jenž danost našemu rozumění přesahuje. Eliška Fulínová směřuje k pojetí zjevnosti jako skutečného *setkání* já a jsoucna, v němž je jsoucno rovnocenným partnerem, který je v čase a má svou vlastní historii. Také většina fenoménů, jež autorka uvádí v závěru své práce, poukazuje ke zjevnosti jako společné historii smyslu, v níž se já podílí na zjevnosti jsoucna a jsoucno na zjevnosti já.

Trvat na svébytné „ontologické hodnotě“ chce autorka právě na nejvlastnější půdě fenomenologie, tj. na půdě smyslově-tělesné zkušenosti se světem. Že jde o problém procházející téměř celou tradicí, připomíná nejprve svým aktualizujícím výkladem motivu smyslového vnímání v Platónově *Theaitétovi*, kde vněmům patřícím já odpovídají vnímaná jsoucna se svými perceptivními hodnotami (§ 4). Koncepti zjevnosti jako relace *sui generis* rozvine však autorka až s pomocí Merleau-Pontyho a Patočky, kteří se ve svém pozdním myšlení snaží každý po svém prolomit transcendentalismus husserlovské fenomenologie. Pod tituly „fenomenální pole“ či „tělo světa“ je u obou promyšleno zjevování samo jako „relacionální doména“, v níž já i svět vyvstávají vždy společně. Korektivy, které vůči oběma autorům autorka uplatňuje (zpochybnění možnosti radikalizace *epoché* u Patočky, výtka dualismu, resp. monismu vůči ranému, resp. pozdnímu Merleau-Pontymu), se opírají právě o specifické pojetí *prostorovosti*.

Metodická analýza smyslové danosti vede v pojetí Elišky Fulínové k tematizaci *vnějšku* jakožto předpokladu zjevnosti vůbec. Jsoucno se

nám ukazuje vždy jako to, co překračuje aktuální danost, takže jeho přítomnost je zároveň také spolu-přítomností ne-daného. Toto ne-dané, jež autorka označuje za „trans-empirickou povahu“ daného jsoucna, má více podob: unikavost vnitřku jsoucna dávajícího se zvenčí, jeho neproniknutelnost, kladení odporu etc. V každém případě je tato trans-empirická „hodnota“ jsoucna předchůdnou a umožňující podmínkou jakékoli zkušenosti se jsoucnem jakožto *daným*. Každé jsoucno se nám dává v poli dalších možných zkušeností (našich i jiných), a toto pole je představeno jako relační doména světa tvořená jednotnou sítí vztahů v pluralitě různých míst.

Danost něčeho někomu je v práci pojata jako spojení *dvou* způsobů danosti: je to jednak danost vnějších předmětů, které se dávají v perspektivách a neúplně, odkazující k otevřenému horizontu možností, jednak danost já sobě samému, v níž je si já dáno zevnitř, aperspektivně, naprosto a naráz, jako vnitřek heterogenní extenzivity těla, který nemá žádnou hloubku. (§§ 24.3, 27) Zjevnost je tak vposled umožněna vlastním tělem jakožto výjimečným jsoucnem, které je dáno sobě samému jak zevnitř, jakožto vnímající, tak zvenčí, jako vnímaná věc mezi věcmi. Fenomenologická korelace se tak ukazuje jako *diference* a zároveň nedílná *spjatost* danosti zvenčí i zevnitř naráz. Podvojnost tohoto sebevztahu je tím, co otevírá přístup k něčemu jako takovému, co je podmínkou danosti vnějších předmětů vůbec.

K tradiční reflexivitě sobědaného já tedy přistupuje jako její neoddelitelný rub také tělesnost a rozprostraněnost a tato danost já sobě samému zvenčí, jež je parciální a nahodilá, způsobuje, že si já nemůže být nikdy dáno v naprosté transparentci. Simultaneitě prostoru je přítom přičtena nejen trans-empiričnost dalších možných zkušeností s vnějším jsoucnem: také sama *diference* danosti zvnějšku a danosti zevnitř je diferencí původně *prostorovou* (§ 27), „vektoriální“, tj. diferencí dvojího směru danosti. Tato *diference* je svého druhu absolutní a je ve zjevnosti přítomna vždy naráz. To dovoluje Elišce Fulínové hájit jednotu tělesné zkušenosti v opozici vůči všem „mechanistickým“ a ne-celostním konceptům těla a především odmítnout možnost, že by zjevnost byla založena na vztahu dvou různých jsoucen. Dvojstrannost vektoriálně pojaté *diference* slouží rovněž jako vodítko při korekturách jiných pokusů opustit „egocentrické“ východisko fenomenologie: proti jednotě prostorově-tělesného „těla světa“ je třeba uplatnit vnitřní sobědanost já a proti radikální ontologické diferencí naopak jednotu vnější danosti já a světa.

Práce Elišky Fulínové představuje osobitý a precizně provedený pokus znovu promyslet pole zjevnosti jako pole primárně prostorové.

Pokusím se v následujících poznámkách sledovat z poněkud odlišné pozice její širší záměr (tj. překročení „egocentričnosti“ fenomenologie a průkaz „ontologické hodnoty“ jsoucna) a položit si otázku, nakolik je pro tento záměr práce nosné její východisko. Východiskem je tu základní předpoklad zkoumání smyslové zkušenosti, totiž aperspektivní a bezprostřední („absolutní“) danost já sobě samému, která má provázet jakékoli vnímání vnější. Vnitřní danost já tedy koinciduje s jeho vědomým bytím: „zevnitř“ si já není dáno parciálně ani perspektivně. I když tento předpoklad tvoří pro fenomenologii smyslové percepcie svého druhu axiom, je třeba se ptát, a) zda jde u tohoto typu danosti skutečně o *fenomén* a b) zda zakoušíme v tomto typu danosti vskutku své *já*. Na rozumějící percepci se sice vždy podílí vnímané i vnímající, ale pokaždé v *určitém smyslu*, což znamená, ve zkratce řečeno, že se buď díky já dává smysl věci, nebo se díky věci dává určitý smysl já. Vnímající se pak *neukazuje zároveň* s vnímaným, jehož zkušenost umožňuje: je sice vždy spolu-přítomen, ale nemůže být přítomen jako *daný*. Vidíme-li „věc samu“, je to jen na rubu zkušenosti já, a zakoušíme-li „já samo“, je to na rubu zakoušených věcí; fenomenálně (jako určitý smysl) není *dáno* obojí zároveň. Také záměrné sebe-zakoušení se děje vždy v určitém smyslu.¹

Ani u tak zdánlivě izolovaných fenoménů, jako je tělesná bolest, nejde o „vnímání sebe jako vnímajícího“, tj. o aperspektivní vědomí počítku. Člověk zakouší bolest *ceteris paribus* vždy ve světě, tj. ve vztahu k tomu, jaký má jeho bolest věcný smysl (např. co špatného snědl), nebo k tomu, jaký věcný smysl své bolesti dává (např. že nepůjde do práce). Bolest má vždy smysl *něčí* bolesti, je zasazena v kontextu toho, jako co ji někdo pojímá, jak se k ní staví (např. zda si stěžuje nebo na sobě naopak nedává nic znát apod.): teprve to z něho dělá určité, tj. osobní *já*, a nikoli tělo prožívané „v první osobě“.

Vnitřní, stále sobě-přítomný pól zkušenosti není *zkušenost*, nýbrž logicko-spekulativní *výklad* zkušenosti. Zatímco zkušenost se ze své podstaty odbývá v jednostranném smyslu, v němž je druhý smysl spolu-míněn, sebe-vědomí je filosofický konstrukt, který v hledání jistoty a poslední půdy zkušenosti odhlíží od smyslu toho, co je dáno díky

¹ I tam, kde se Merleau-Ponty domníval, že je obojí smysl překlenut „universální látkou světa“ (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, str. 179), zdůrazňoval *nesoučasnost* (iminenční) druhého smyslu zkušenosti (tam., str. 191). A pokud obojí smysl není *dán* naráz, pak ani sféra zjevnosti není jako vnitřní i vnější *dána současně*, takže sdílená „tělesnost“ vyjadřuje spíše nutnost obtížného a vždy ne-úplného sjednocování *obojího* smyslu zkušenosti, které prostřednictvím *jednostranné* danosti smyslu někdo vykonává.

čemu. Takové sebe-vědomí pak není perspektivní ani parciální; má spíše charakter transcendentální apercepce, a proto není skutečným já, žijícím skrze svět. Cituje-li autorka v úvodu Patočku, že Descartes jako první uvedl do filosofie „osobní jsoucnost“, pojmenovává tím zároveň trvalý problém fenomenologie, jež se jen velmi obtížně propracovává od já jakožto *neosobního* vědomí k osobní zkušenosti světa. Také úvahy, které dnes zkoumají vědomí pod titulem „první osoby“, nechávají osobní povahu zkušenosti zcela stranou. Je pravda, že zkušenost dělá vždy „já“: ale klademe-li si otázku, kdo toto „já“ je, můžeme ho nalézt jen ve způsobu, jak se mu dává svět a jak se ono dává světu. Svět jako nedaná celistvost nemůže být dán vědomí, nýbrž jen *někomu*, jehož ne-daná historie se do světa vepisuje. Být ve světě prostřednictvím vnímání smyslu může právě jen „perspektivně“ dané a parciální já, které bere věci v jejich smyslu a ve svém smyslu jim odpovídá, zůstávajíc odkázáno na to, jak bude jeho odpověď převzata. Právě vzhledem k rámcovému záměru práce Elišky Fulínové, jež pokládám za mimořádně důležitý, je třeba se ptát, zda můžeme chtít chápat jsoucnost jako svébytného partnera s jeho vlastní historií (§ 18, Conclusion), aniž tak rozumíme sobě samým.

Promyšlená a jasná expozice základních rysů zjevnosti, kterou autorka vypracovala, umožňuje položit si otázku, zda rozdíl vnitřek/vnějšek a s ním spjatá perspektivita nemá ještě jiný smysl než prostorový. Dokud se v myšlence průběžně sobě-danosti já uchovává diference, která sice prochází zjevností samou a je nezrušitelně tělesná, avšak je dána naráz, takže v ní nemusí (nemůže) docházet ke zvratu, ke *změně* a případně ztrátě smyslu, plní tato diference podobnou roli jako diference ontologická. Nitro jiných jsoucností nežli já zůstává pak spíše hypotetické a jejich svébytnost se víceméně omezuje na ne-určitost, negativitu a ne-danost.

K omezenosti perspektivy však může patřit i to, že není naráz danou relací se dvěma „póly“, nýbrž že v ní jde o takové rozlišení vnějšek/vnitřek, jež je sice vždy dáno jen v jednom smyslu, ale z povahy věci musí být bráno i v druhém. Pouze pokud je možné perspektivu obrátit, lze ji též „realizovat“, tzn. převzít ji ve smyslu, jež svou jednostranností implikuje. Rozhodující by pak nebyla „neoddělitelnost“ vnitřku a vnějšku jako taková, nýbrž spíše *způsob*, jak se jejich spjatost uskutečňuje. V tomto bodě by podle mne bylo možné a potřebné vést úvahu Elišky Fulínové o krok dál. Perspektivy, které mají umožňovat *změnu* hloubky v povrch a *vice versa*, nemohou být založeny *jen* v pluralitě míst, tzn. v doméně vnějších vztahů daných simultánně. Nemají-li se jsoucnost dávat nakonec jen jednomu „adresátu jevení“, mají-li se jevit ve světě jedno druhému, tj. *setkávat se* nejen s námi, nýbrž i navzájem,

pak musí být s to vstupovat do prostoru druhých jakožto jsoucna časová, nebo přijímat čas druhých jakožto jsoucna prostorová. Chápeme-li např. prostorové jsoucno jako nadané individualitou, pak nezbytně počítáme s jeho existencí v čase, tzn. s perspektivou jeho vlastní historie (§ 18), do níž spolu s ostatními jsoucný vstupujeme i my sami, stejně jako ono vstupuje do historie naší.

Rozumějící percepce je tak *ipso facto* vztažena k druhému smyslu danosti. Má-li to, co je dáno zvenčí, svůj vnitřek, pak to, čemu se dává, je v druhém smyslu jeho vnějškem a také tento smysl ke zkušenosti nutně patří. „Ontologická hodnota“ přesahující aktuální vnější danost jsoucna je jeho vnitřní smysl, jenž je předpokladem pro setkání, jelikož umožňuje, abychom do něho svou zkušenost včlenili. Jsoucna nemohou být „teží“ já, protože nás oslovují, protože vnímáme sebe také jako součást *jejich* smyslu a jsme na ně v tomto ohledu odkázáni. Já se vztahuje i k sobě samému jako vnějšímu, protože z hlediska jsoucna naše zkušenost opravdu vnější *jest*. Přístup k vnějšku neposkytuje tedy primárně naše schopnost zakoušet se jako věc vyskytující se mezi věcmi, nýbrž schopnost zakoušet se z hlediska jsoucna, s nimiž se setkáváme.

Není nám tedy přístupné jenom jsoucno, které „je pro nás“, nýbrž vždy také jsoucno, pro které „jsme my“. Právě tato „ontologická hodnota“ je podstatnou podmínkou pro to, aby se nám jevílo „jsoucno samo“. A pokud je já ve svém zakoušení vždy také vřazeno do smyslu toho, co zakouší, lze s Merleau-Pontym říct – poněkud pointovaně, ale v zásadě ne nesprávně –, že jsme jakožto vnímající sami „vnímání věcmi“, aniž to předpokládá jakýkoli nevykazatelný „panpsychismus“ či monismus. Rozumíme-li jsoucnům vždy i „zevnitř“, neznamená to, že se s nimi „identifikujeme“, nýbrž že díky nim zakoušíme parciálnost a vnějšnost své perspektivy.

Trans-empirický, ne-určitý a ne-daný je vnitřní smysl jsoucna jen tehdy, jeví-li se jsoucno jako vnějšek jinému nitru, které s ním může ze svého hlediska dělat předem neomezitelnou řadu zkušeností. Negativní povaha této otevřenosti možného není však jedinou podobou vlastního smyslu jsoucna: svébytnost jeho smyslu rovněž znamená, že jsoucno je také tím, v čem se druhé věci jeví. V tomto druhém ohledu není jeho nitro jen tím, co „ustupuje“ a „skrývá se“: je také tím, co osvědčuje a projevuje svůj smysl skrze to, co je ze světa oslovuje. Druhá jsoucna nejsou proto jen „možní“ adresáti danosti a aktéři zkušenosti. Jsou to skutečné subjekty své zkušenosti, jimž jako takovým rozumíme, takže můžeme zakoušet svět i v jejich smyslu, tj. prostřednictvím jejich schopnosti přijímat projevy druhých a v druhých se projevovat. Jsoucno takto

svébytné není jen „à bout de regard“ (29), je *druhým smyslem* pohledu či zkušenosti, kterou s ním zvenčí (sami nebo prostřednictvím něčeho jiného) činíme. Vezmeme-li tento smysl za svůj a sledujeme-li jej, pak nám otevírá jinou danost než tu, v níž byl dán zvenčí: stává se svébytnou perspektivou, díky níž se svět otevírá jinak. Jeho smysl není potom jenom skrytý a stále ustupující: je tím, oč se opíráme a nač ve zkušenosti světa spoléháme: nemohli bychom být ve „vnějším“ prostoru, kdybychom nespolehali na časovou svébytnost prostorových jsoacen a nemohli do „vnitřku“ jejich času vstupovat jako součást jeho smyslu.

Vztahujeme se tedy ke světu v rámci přítomnosti, v níž má diference vnějšek/vnitřek určitý smysl. Reversibilita tohoto smyslu neznamená, že se „stáváme“ zakoušeným jsoacnem a vnímáme „skrze jeho orgány“ (má-li jaké), nýbrž že jeho věčný smysl, který je přítomné vnitřní zkušenosti dán jako vnější a „stahující se“, je v druhém ohledu také smysl dávající, že se lze ke světu vztahovat jeho prostřednictvím. Ani hypoteticky nemusíme předpokládat, že jsoacna jsou sobě samým dána podobnou „auto-daností“, jakou přisuzujeme sobě. I bez dohadů o perceptivním nitru věcí rozumíme jsoacnu jako vnějšku i vnitřku světa: to, co se v rozumění nabízí jako vnějšek, může být v druhém smyslu převzato jako vnitřek, jemuž je jako vnějšek dán původní vnitřek. Právě tím se hranice mezi vnějškem a vnitřkem „reaktualizuje“. Pro rozumění, jehož součástí je i lidská percepce, je reversibilita smyslu určujícím rysem: proto není sebezkušenost já dána již apriorní strukturou korelace, nýbrž je budována a udržována ve zkušenosti světa. Já je svébytné tím, že skutečnosti světa přebírá a realizuje ve svém smyslu, tj. jako své možnosti, zatímco svět ve svém smyslu přebírá jako své možnosti skutečnost já. Vzájemná otevřenost a receptivita je tak vždy výsledkem společné historie, v níž se vnitřní předává jako vnější a vnější je přebíráno jako vnitřní.

V návaznosti na pozdního Merleau-Pontyho a Patočku chápe Eliška Fulínová diferentní mody danosti jako momenty společného pole zjevování. Její práce nás staví před otázku, zda je toto pole možné pojmut jako primárně *prostorové* (jako jednotný horizont poukazů s dvojitým směrem danosti). Důraz, který autorka klade na pojmy perspektiva a setkání, poukazuje však spíše k možnosti, že pole zjevnosti je sice nedílnou, avšak podstatně *reversibilní* spjatostí vnitřku a vnějšku, kterou v *jednom* smyslu popsat *nelze*. Co se na takto pojatém rozdílu zjevnosti podílí, je proto třeba popisovat jednak jako to, čemu se jeví svět (co je jeho subjektem v tradičním smyslu), jednak jako to, co se samo ve světě jeví (a co je tedy odkázáno na smysl, jehož se mu v něm dostává). Tato *dvojitá subjektivita* by mohla být konkrétnějším významem Patočkovy

„a-subjektivitu“ i Merleau-Pontyho „proplétání“ (entrelacement). Takto pojaté pole zjevnosti jako takové nemusí být něčím *zásadně nedaným* (ontologicky diferentním): ne-danost k němu sice zásadně patří jako to, co danost umožňuje, co však v druhém smyslu také může (musí moci?) být samo dáno. Protože nelze jeho dvojí smysl zachytit z jednoho hlediska, jde také o rozdíl, který se svou povahou vymyká kategoriím dualismu a monismu: rozdělení, které se udržuje obraty svého smyslu, v jistém ohledu rozdělením také není. Je to rozdělení, které je třeba teprve sjednotit, a jednota, která už vždy byla rozdělena. Spíše než z prostorovosti samé by se nabízelo myslet tento reversibilní rozdíl jako spojení času a prostoru, které jsoucno svým bytím ve světě uskutečňuje. Bytí věci je v tomto spojení víc než její zjevnost druhým, ale její zjevnost v druhých je také víc než bytí jí samotné.

Pozice Elišky Fulínové vymezuje hranici, na níž fenomenologie stojí, jakési rozcestí, kde je třeba učinit důležitá rozhodnutí. „Egocentrismus“ zjevnosti lidskému subjektu lze totiž prolamovat nejen některou z forem ryzí transcendence či sestupem ke skrytému, ne-subjektivnímu původu zjevnosti samé. Důraz na „ontologickou hodnotu“ zjevujícího se jsoucna samého by se mohl vposled osvědčit jako věrnější fenoménům. Tato cesta však podle mne vyžaduje změnu pojetí subjektivitu samé, uznání jejího zvrátneho a ne-výlučného postavení ve vztahu bytí–zjevnost. Jinými slovy: vyžaduje důsledné trvání na „asubjektivní“ premise, že já rozumí sice světu ze sebe, ale sobě ze světa. Existence v rozdílu vnitřek/vnějšíšek by pak mohla být uchopena jako obecná ontologická charakteristika, jež by dovolila tematizovat *historičnost* různých způsobů odkrývání, na něž odkazuje závěr práce. A mohla by být i půdou, na níž se lze pokusit specifikovat také jiné způsoby bytí ve světě, než je lidské rozumění. Je totiž obtížné chápat člověka jako „organickou součást světa“, má-li se jako jediný vyznačovat neperspektivní a absolutní sobě-daností. Kromě takové zcela diferentní sobě-danosti zbývá pak jen to, co máme údajně se jsoucny „společné“, tedy vnějšnost, bytí „věcí mezi věcmi“; proto na této cestě nenalzáme *spřízněnost* mezi naší zkušeností jako celkem a bytím jsoucna ve světě. Mám za to, že cesta k „ontologické spřízněnosti“ vede jen přes co nejlepší pochopení způsobu, jak jsme uvnitř i vně světa svým rozuměním: jen tehdy, vede-li cesta takto „vzhůru“, vede zároveň také „dolů“, tj. k živému i neživému jsoucnu.

Pavel Kouba