

JAN PATOČKA

*Úvod do
fenomenologické
filosofie*

PRAHA
2003

EDICE OIKÚMENÉ

Svazek 11

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
<http://www.oikoymenh.cz>

Copyright © Jan Patočka heritors, 1991
© Editors – Jiří Polívka, Ivan Chvatík, 1991
© OIKOYMENH, 1993
ISBN 80-7298-064-5

I.

V letošní přednášce chceme ukázat, jak dalece je v soudobé filosofii dosud živé Husserlovo dědictví. Přednášky budou zaměřeny současně historicky i systematicky, budou tedy příspěvkem k historii soudobé filosofie a zároveň problémovou, systematickou analýzou. Porozumění historickým souvislostem má připravit věcné problémy.

Husserlova fenomenologie pretendovala na to být novopočátkem ve filosofii. Tedy filosofii začínající znovu – jak k tomu v dějinách filosofie došlo několikrát. Například Descartova filosofie, která se snaží odmítnout veškerou dosavadní tradici a začít úplně od začátku. V Husserlově filosofii je podobná pretenze. A to nejen v tom, že určitá její fáze vychází z revize Descartova novopočátku ve filosofii, nýbrž proto, že již předtím a původněji je Husserlova pozice charakterizována tím, že je radikální aplikací principu zkušenosti ve filosofii. Husserlova filosofie chtěla být od samého začátku zcela novým způsobem empirismu ve filosofii. Pretendovala na to, že jediné ona dovede radikálně rozvinout myšlenku zkušenosti. Výsledek: principu zkušenosti nikdy nebylo použito ve filosofii tak plodně. Princip zkušenosti se ukazuje být fundamentální pro filosofii vůbec.

Zralý Husserl formuloval tuto myšlenku, řídící princip svého filosofického úsilí, pod názvem princip všech principů: Pramenem všeho poznání a vši pravdy je danost, a to taková, která věc samu podává v originále – názor věci samé. Názor jako pramen všeho originárního, původního poznání musí být vytěžen v tom, co dává a pokud to dává.

Když takto formulujeme základní myšlenku Husserlovy filosofie, vidíme, že se v ní ozývá ono běžné heslo, kterým bývá Husserlova filosofie obvykle charakterizována: filosofie, která se chce vrátit k věcem samým jako pramenům zkušenosti o věcech. Nikoli abstraktní principy, úvahy o podmínkách a o možnosti poznání, nýbrž věci samy jako pramen, z něhož konfrontací s nimi čerpáme.

Pochybnosti při této všeobecné charakteristice:

(1) Co je na tom tak specificky filosofické? Na názoru věcí samých přece spočívá celá věda i předvědecké poznání, praktické zacházení s věcmi, praktická zkušenost. Tento princip zdánlivě netvoří specifikum filosofie. Je příliš široký.

(2) Zdá se, že tento princip v sobě neobsahuje nic nového a určitého. Což empirismus v pozitivistickém vyformování (19. a 20. stol.) neříká totéž? Zkušenost, která je zkušeností o věcech, je i v pozitivismu principem všech principů. Na zkušenost se redukuje každý poznatek, soud. Zkušenost je bází verifikace, odlišuje pouhou pretenzi na poznání od reálného poznání. Nárok Husserlovy filosofie na znovuzaložení filosofie a všeho vědění je zdánlivě přehnaný.

Pochybnost (1) rozebereme až při výkladu Husserlova pojetí filosofie. Zatím pouze tolik, že Husserlovo pojetí se připojuje k tradici začínající již v antice, která mezi vědou a filosofií nevidí podstatný rozdíl. U Aristotela filosofie a věda patří nerozlučně, nezbytně k sobě. Filosofie je univerzální věda, má v sobě všechny vědy jako své části na určitém stupni specifikace a rozvětvení. Husserlovo pojetí je reprízou této myšlenky.

Pochybnost (2): Princip všech principů, princip radikální zkušenosti, danosti, která je pramenem vědění a pochopení – pokud ji bereme v tom, co dává a jak to dává –, je známý, není specifický pro fenomenologii. Byl dávno aplikován v empirismu. Je třeba si uvědomit, co pro Husserla znamená konkrétně, specificky. Především zdůrazněme, že v pozitivistickém pojetí znamená princip zkušenosti zkušenost jakožto smyslovou zkušenost o reálním a individuálním. Na smyslové zkušenosti, která, pokud je originární, dává vždy individuální případ, se buduje hypoteticky obecné poznání individuálního a reálného, poznání obecných zákonitostí. Poznání, které je hypotetické, pokud je obecné, a pokud se verifikuje, tak vždy na individuálních případech.

Husserlův princip danosti spočívá v tom, že se Husserl ptá: Je senzuální zkušenost o individuálním jediným způsobem a jediným pramenem danosti vůbec? Je jedinou bází, o kterou je možno opřít poznání, tj. platné soudy?

Specifikum fenomenologie už v prvotní fázi (Logická zkoumání)¹ spočívá v tom, že Husserl tradiční empirismus po této stránce rozšiřuje. Jeho snaha v Logických zkoumáních je snaha ne ještě ve vlastním smyslu teoreticko-poznávací, je to snaha spíše metodolo-

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. I, Prolegomena zur reinen Logik*. Halle-Saale 1900. Nově vydal E. Holenstein, *Logische Untersuchungen. Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik, Text der 1. und der 2. Auflage*. Husserliana XVIII, Haag, Martinus Nijhoff 1975.

gické povahy. Běží o objasnění základních logických struktur, o poznání logična jako takového. Musí být nějaký pramen, z něhož toto poznání čerpám. Je tímto pramenem senzuační zkušenost o jednotlivém reálním? Již samotná formulace problému nás činí skeptickými. Není-li, pak co je zde tou specifickou bází?

Jedna z nejzákladnějších Husserlových myšlenek – vůdčí nit jeho uvažování o lidském poznání, myšlení – je určitá distinkce sugеровaná jazykem, bez níž není jazyk možný, jazyk ve smyslu naší orientace ve světě, nejen v tom, co je bezprostředně dáno; ve světě, který je nejen dán, nýbrž který je neustále námi chápán jako přítomný v nepřítomnosti. Jazyk není možný jinak než tím faktem, že jsme s to mínit totéž, ať máme před sebou věc v její konkrétní podobě a přítomnosti, či nikoli. Svoji bezprostřední zkušenost jsme schopni sdílet těm, kdo ji nemají, a to tak, že je míněno totéž, že oni myslí totéž, směřují týmž směrem. Bez této banality není jazyk možný. Ale co tato banalita znamená?

Prázdné mínění je mínění o tom, co ve svém okolí přímo nevnímám, ale co ustavičně svým smyslem podpírá přítomnost, bezprostřední zkušenost. Například učitel přednáší, máme zkušenost o tomto setkání, ta je začleněna do životní souvislosti, která ve svém centru má bezprostřední přítomnost věcí, které tady bezprostředně vnímáme; kolem je periferie věcí, které bezprostředně nevnímáme, ale víme o nich. Bez tohoto vědění by to vnímané nebylo tím, čím je. Na periférii jsou více méně vágní mínění, neurčité představy, které přímo nezakoušíme, které se však mohou proměnit v reální přítomnost.

Míníce prázdným způsobem to, co nevnímáme, míníme totéž, jako když to vnímáme. Z toho plyne již ne tak banální závěr: v našem myšlení o věcech ustavičně žije rozdíl mezi pouhým míněním a vyplňující zkušeností. Je tento rozdíl omezen na sféru reálního a individuálního? Pokud mám před sebou jen pouhá mínění – třeba i v soudech logicky bezvadně formulovaných, v celých strukturách soudů – pokud pouze promenuji svoje mínění v takových strukturách, potud není a nemůže být řeči o pravdivosti a nepravdivosti. Pravdivost a nepravdivost se dostavuje tam, kde pouhá mínění jsou vyplněna v názoru, smyslovém, individuálním. Pouhé mínění nedává v tomto smyslu nikdy poznání ve smyslu pravdivosti a nepravdivosti, pravdivost je odkázána na toto vyplnění.

Ale je otázka: Existuje něco jako vyplnění pouze ve vztahu mezi míněním reality a prezentací reality, která vyplňuje nebo zklamává

předem pojaté mínění? Existuje vyplnění pouze v tomto krytí mínění a smyslové zkušenosti? Jako například v otázce, jestli prší – musím se podívat z okna. Je toto jediný způsob krytí mínění a zkušenosti? Také jinde, v jiných oblastech, kde nemáme před sebou smyslovou zkušenost jako vyplňující, máme přece něco takového jako mínění a vyplnění.

Například rozdíl mezi pochopeným matematickým důkazem a pouhým porozuměním, chápáním, o čem je řeč: čtu důkaz, rozumím, artikuluji jeho strukturu, přesto nemusím chápat ideu důkazu; rozumím slovům, nejsou to jen zvuky, znaky, a přesto jsem ještě nepochopil důkaz – to je analogické onomu mínění o individuálním a jeho vyplnění. U matematického důkazu neběží o individuální fakt, nýbrž o pravdu obecnou. Tedy v oblasti toho, co je obecné a není reální, máme analogii vztahu mínění a vyplnění. A otázka nyní je: kde se bere něco jako vyplnění mimo oblast smyslovou? Vzniká problém: na jaké bázi stojí toto vyplnění? Přirozeně na bázi základního rozdílu mezi *pouze mínit* a *mít zkušenost*.

Pojem zkušenosti, který původně (např. v empirismu) byl ražen na to, co je individuální a reální, se stává problematickým. Není nutné rozšířit jej mimo oblast senzuálního, individuálního reálního na jiné oblasti? Husserl se jej snaží rozšířit na to, co nazývá oblast kategoriální, oblast takových vztahů, jako ty, které označují jisté partikule logické (a, nebo, kopula).

V každém soudu máme před sebou syntézu určitého druhu, nejběžněji syntézu subjektu s predikátem (přičtení, odepření). Ta se sice může opírat o jisté smyslové danosti, např. červený nebo modrý sešit; verifikace se zde opírá o smyslový názor, ale pouhé vidění modré barvy není soudová syntéza, není přičtení té modře určitému subjektu. K tomu musím přejít z oblasti smyslových daností do oblasti logických forem. Tedy musím i o této oblasti mít určitou zkušenost. To, že přičtení predikátu určitému subjektu se opírá o smyslovou zkušenost, neznamená, že je to smyslová zkušenost. Těchto forem, kterých myšlení používá, je mnoho. Jsou ve vztazích postupně na sobě budovaných, z celého soudu je možno udělat subjekt dalšího soudu, nebo to, co je jednoduchým subjektem soudu, může být dosti složitou strukturou. Samotné termíny soudu mohou být jednoduché a složité. To všechno jsou zkušenosti z logické oblasti. Je tady před námi zase něco jako rozdíl mezi míněním a vyplněním?

Na první pohled se zdá, že logické struktury jsou takové, že jakmile je chápou, pak vždy hned adekvátně. Rozdíl mezi pouhým míněním a vyplněním nemá, zdá se, v jistých logických oblastech místa. Ale příklad rozdílu mezi pochopeným a pouze významově artikulovaným důkazem ukazuje, že je zde markantní zkušenostní rozdíl mezi oním *jasně vidět* a pouhým *hledat*.

Popsat, co to je, jak se tento dvojí modus od sebe liší, to je fenomenologický problém. Podle principu všech principů je nutno vypracovat způsob zkušenosti adekvátní jisté předmětnosti na rozdíl od jiných předmětností. Je rozdíl mezi smyslovou a kategoriální zkušeností. Husserl se domnívá, že je možno jít dál, že existuje původní zkušenost o univerzálním, o obecném jako takovém.

Zkušenost o univerzálním je zkušenost, která se podstatně liší od zkušenosti o jednotlivém případě, je to zkušenost, která dává možnost povznést se od poznání pouhých jednotlivin a také obecnin, které jsou formovány pouze jako hypotetické obecniny nebo hypotetické soudy, tj. od obecnin empirických – k poznatkům naprosté obecnosti. Ty jsou založeny ve zkušenosti zvláštního druhu. Této zvláštní, typické zkušenosti o obecném říká Husserl názor obecného.

Individuální zkušenost je podle Husserla zkušenost o individuálním tónu, např. a^1 , když někdo dechne do ladičky, tedy zkušenost o jednotlivém tak a tak dlouho trvajícím tónu. Tento tón však můžeme vzít nikoli jako individuální, na tomto místě a v tomto čase trvajícím tón, nýbrž také jako případ něčeho, co individuální není. Když tedy nebereme tón a^1 jako tuto individuální zkušenost, provádíme „abstrakci“. Každý se domnívá, že ví, o čem běží, ale Husserl chce právě zjistit, co abstrakce je, co je toto odhlédnutí od individuálních okolností, zařazení, např. odhlédnutí od toho, že tento tón je v tom a tom sousedství, má tu a tu chronologii atd. Když tedy abstrahujeme, když bereme tento tón pouze jako případ species tónu a^1 , máme již před sebou docela jiný předmět, protože není individuální.

Zkušenost o obecném mohu mít jen tehdy, jestliže jsem měl zkušenost o individuálním, ale to neznamená, že je to totéž. Je to zkušenost o jiném předmětu, a to jiném celou svou podstatou. Zkušenost singulární, reální a obecná, nereální, neindividuální patří k sobě. Jsou to různé předměty, ale zkušenosti o nich na sobě podstatně závisejí. Nemohu mít zkušenost o tónu a^1 , neměl-li jsem zkušenost o individuálním případě.

A znovu: mohu mít pouhé obecné mínění, mohu pouze mínit tón a^1 a mohu mít vyplnění tohoto mínění, tj. zkušenost, že a^1 je samo přítomné. Nebo naopak: červen této střechy neberu jako individuální fakt, ale jako případ této nuance červeně vůbec.

Je velký problém, kde je vlastně báze těchto zkušeností o obecném.

Husserl rozlišuje dvojí druh obecnin: empirické a eidetické.

1) Empirické obecniny jsou pojmy založené na mnohých zkušenostech o jednotlivém. Například naše zoologické pojmy (lev, kočka domácí) jsou získány zkušenostmi o jednotlivých věcech a generalizacemi těchto zkušeností, které jsou veskrze hypotetické. Například byla domněnka, že jsou jen bílé labutě, ale zjistilo se, že jsou také černé. Mezi jednotlivými rysy, známkami, neexistuje jiné pojítko než individuální zkušenost, která ukázala výskyt určitých znaků vedle sebe, pohromadě. Vedle toho existují:

2) Eidetické obecniny – obecniny jiného druhu. Znamenají to, co je nezbytně společné ve vši možné zkušenosti vůbec. Jsou a priori nutné. Například tón – má nezbytně určité stránky – intenzitu, výšku, barvu... Nejsou jen empiricky na sebe nalepeny, nýbrž vyzřejí přímo z jediného případu vzatého jako případ species tónu a^1 . Poznatky čerpané z tohoto vyzření mají obecnou platnost: nikoli hypotetickou, nýbrž nutnou!

Že tato teorie má své značné obtíže, toho si byl Husserl sám vědom. Mezi tím, co Husserlova filosofie odkázala dnešku, je nutnost konkretizovat celou tuto problematiku, vyjasnit, co si s ní lze v naší situaci vědecké a obecné počít.

Teorie názoru obecného byla ostře kritizována, např. Adornem a jinými. Adorno proti této elementární verzi eidetického názoru (názoru species) namítá, že pokud běží o něco obsahového, máme názor pouze individuální, zatímco běží-li o něco obecného, nemáme před sebou názor, nýbrž pojem. Oproti individuálnímu názoru, názoru individuálního tónu a^1 , dojmu červeně atd., není v tom případě, vezmu-li to jako případ species a^1 , nic nového, nežli to pojmové vědomí, které je samo sebou obecné.

Tento způsob kritiky nechává spadnout pod stůl celý problém fenomenologického rozdílu mezi pouhým míněním a skutečným vyplněním. Je otázka, zda v oblasti obecného něco jako vyplnění máme. Chceme-li však upřímně sledovat svou zkušenost, tak o tom nemůže být pochyby. Je spíše otázka, zda je výstižné charakterizovat

vyplnění v eidetické oblasti jako vyplnění názoru. Slovo „názor“ nám sugeruje něco, co je bezprostředně, jednorázově dáno, bez výslovného aktu, který by znamenal více než pouhou pasivní danost. K obecnému určitě nedospíváme tak, jako když otevřeme oči a smyslové dojmy k nám pronikají, tedy nějakým duchovně pasivním způsobem. Obecniny hypotetické i ty pravé, v silném smyslu, jsou v každém případě něčím, co předpokládá srovnávání, řadu myšlenkových operací, akcí. Zdá se tedy například, že v termínu „názor“ není obsaženo ono *tertium comparationis*, kterého je zde třeba. Zkušenost o obecném chce víc než pasivně se otevřít a přijmout domnělou obecninu.

Husserl sám viděl, že jeho teorie názoru obecného má své nedokonalosti, obtíže. Teorie vyložená na příkladu rozdílu mezi případem určité obecniny a empirickou obecninou samou se stane problematickou, jakmile si uvědomíme, že jeden případ může být případem velice různých obecnin. Například rozdíl mezi rodem a druhem, vše, co se nalézá mezi nejvyšším rodem a nejnižší specifikací: individuální tón a¹ právě vnímaný je případem obecného tónu a¹, ale i tónu vůbec, akustična vůbec.

Pro konzistentní teorii univerzálií je třeba ukázat, jak dochází k těmto vyšším stupňům, vyšším případům obecnosti. S tím zápasili empiristé – Berkeley, Hume a tradiční teorie abstrakce:

Abstrahovat znamená z něčeho konkrétního vydělit a vybrat myšlenkově něco, co se reálně oddělit nedá. Jak je možné rozdělit reálné a vybrat něco, co se samostatně nevyskytuje? Kde je zkušenostní báze pro takto pojatou zkušenost o obecném? Proto empiristé odmítali tradiční pojem obecniny jako zvláštního předmětu a vytvářeli nominalistické teorie: obecné neexistuje, obecnina je pouze obecné užití předmětu, který sám v sobě je singulárně reálný. V tom dávali podstatnou úlohu jazyku, který poskytuje soubor individuálních znaků, jichž obecným způsobem užíváme. Znak, každé vyslovené slovo, je individuální, singulární, ale za určitých okolností užíváme slov obecně, tj. označují obecně. Jedná se jen o obecný jazykový úzus, o obecné označení jistých věcí.

Obtíž se zde přirozeně jen přenáší jinam, na ten obecný, společný úzus. Aby tuto obtíž vyšších obecnin překonal, vytvořil Husserl teorii eidetické variace. Každou pravou obecninu pochopil jako invariant, který vzniká tím, že určitý případ jistého eidos (individuální tón a¹) podrobíme variaci ve fantazii a podržíme to, co je

společně všem takto získaným variativním případům. Tón a^1 obměňuji ve variacích barvy, intenzity, v těchto obměnách získám něco společného, co má barvu, intenzitu vůbec, a dospěji k přímo nazřenému eidos tónu a^1 . Nebo jinak – a^1 samo pochopím jako určitou variační možnost variace výškové a dospěji k tónu vůbec: k tónu patří výška, barva atd. Tak chce Husserl zajistit zkušenostní bázi pro univerzále jako zkušenostně dané. Zároveň je zde vidět, že zkušenost v oblasti eidos není pasivní zření, nýbrž že tato zkušenost implikuje variativní techniku, je to zkušenost o možnostech variace, kontinuální, a přece umístěné v jistých mezích.

Husserl se nespokojil s tímto obecným konstatováním, zdůrazňoval, že při eidetické zkušenosti je nejdůležitější vzájemné krytí jednotlivých daností, vytvoření něčeho společného, co tvoří eidos.

Domnívá se, že kupříkladu při eidos barva existuje něco jako společná báze pro všechny barevné kvality, pro všechny jednotlivé barvy. To je myšlenka velice problematická. V rámci Husserlovy teorie jsou nejasnosti a je potřeba kriticky členit to, co je možno přijmout a co nutno zavrhnout. Husserl vůbec svým principem všech principů a jeho aplikacemi vytvořil problémy, ne hotová řešení. Tento princip znamená otázku na naši zkušenost. Zkušenost není předem, jednou provždy definována, nevíme předem, co zkušenost je. (Jako angličtí empiristé, u nichž to byla senzuální zkušenost.) Zkušenost je titul pro problémy. V tom je novinka Husserlova empirismu.

Co vlastně znamená Husserlův empirismus? Znamená, že filosofie jako principiální teorie všech oborů zkušenosti není konstrukce, myšlenková stavba řešící abstraktní problémy, nýbrž že filosofie je také a především sledování daností. Filosofovat znamená vidět. Filosofie má svůj obor poznatků, může něco poznávat, nikoli jen ex post, kulhající za poznáním odjinud převzatým, se ptát po jeho základech, základních pojmech, vyčleňovat reflexivně nějakou strukturu, se kterou obsahové vědění dávno pracuje. Filosofie, podle Husserlovy fenomenologie, má sama za sebe co říci, má svůj pramen poznatků, obor, v němž je svým pánem.

To, co bylo řečeno – rozdíl smyslové a kategoriální sféry a v kategoriální sféře teorie poznání univerzálií –, to je jen případ aplikace principu všech principů, ne celek fenomenologie. Fenomenologie na to byla často redukována, ztotožňována s oborem poznání univerzálií, pokud jsou to pravá univerzália. (Mnichovská škola, Max Scheler: fenomenologie je zkušenost o univerzálním.) A to proto, že

Husserl v této oblasti objevil novou pevninu. Novou potud, že v celé moderní filosofii se poznání univerzálií považovalo za něco odbytého, patřícího do scholastiky. Poznání univerzálií je podle Husserla autonomní pole zkušenosti, a to byl inspirující moment pro filosofy začátku nového věku. Zejména pro Schelera. „Scheler je Adam nového ráje eidetického názoru“ – říká Ortega y Gasset.

Ale eidetický názor, jak jej pojali první Husserlovi žáci – Reinach a Scheler – v sobě skrývá problémy, které je třeba vyjasnit, než bude možno promenovat se pod stromy nového ráje. Proto se setkáváme stále znovu s kritikami nadmíru případnými, které však nepostihují skutečné Husserlovy myšlenky.

Chceme-li pochopit eidetický názor, musíme vyjít z principu všech principů, jeho vztahu k původní zkušenosti, bez níž není možný jazyk a naše orientace ve světě, ze vztahu mínění a vyplnění, a pak teprve můžeme umístit eidetický názor jako určitou zkušenostní oblast. Nebrat pojem názoru jako bezprostřední názor, intuitivisticky. Eidetický názor chce být metodickou procedurou, která každý krok svého postupu chce vykázat, legitimovat. To je další stránka principu.

Vše, oč ve filosofii běží, třeba vykázat věcně. Zkušenost o věcech je zákonitá, strukturovaná. O každé artikulaci této zkušenosti je možno a nutno se přesvědčovat závazným způsobem. Každý může revidovat to, nač filosof pretenduje. Stejně jako ve vědě. Každý poznatek je kontrolovatelný, revidovatelný. Filosofie není doménou hloubky, nýbrž doménou jasnosti, která se chce plně předložit našemu pohledu. Není to doména geniality, ale přísná věda.

Přísná věda zde znamená striktní aplikaci principu všech principů – že pramenem všeho poznání je zkušenost, vzata v tom, co dává a pokud to dává, tj. nepřekračující originární danost. V tomto pojetí se fenomenologie ukazuje jako filosofie, která nechce kulhat za obsahovým poznáním věd, která chce mít svůj vlastní obor poznatků a vlastní metody tkvící právě v principu všech principů.

Filosofie takto postupující je filosofie problematizující, a ne vystavující určité dogmatické teze. Chce být tak kritická, jak je kritická věda. Každý krok je kontrolovatelný a vyzývající ke kontrole. Pojem eidetického názoru je tedy sám titulem pro problém.

Je třeba upozornit na to, jak byla tato intence Husserlovy fenomenologie v jeho bezprostřední škole, v první fázi převzetí jeho problematiky, u Schelera, zneužnána. Projevilo se to v nesprávné

interpretaci vztahu mezi fenomenologií a logikou. Fundamentální rozdíl mezi pouhým míněním a vyplněním, eidetickým názorem, byl interpretován jako rozdíl mezi fenomenologií (tj. intuicí věcí samých) a logikou, která je naukou o čistě abstraktních strukturách pouhých mínění, která se musí zase opírat o nějaký názor a z něho čerpat své odůvodnění. Je-li názor tím, oč se opírá logika, je logika vůči intuicím o věcech samých něčím odvozeným, sekundárním, závislým a z filosofického hlediska zbytečným. Scheler na tomto rozdílu vystavěl svou zvláštní teorii o pravdě a klamu. Filosoficky nejdůležitější je vytěžit správně zkušenost o obecném, o pravých univerzáliích. Pravá univerzália máme nejen v oblasti barev, v oblastech irelevantních, ale i ve věcech velice konkrétních, v oblastech života, hodnot, mravnosti. Ve všech těchto oblastech, kde Scheler chce podávat hluboké a závazné pravdy, máme před sebou také největší rozdíly v názorech. Například Scheler chtěl na fenomenologickém základě vytvořit obecnou teorii hodnot a o ni opřít obecně závaznou etiku. Etika, která by pouhým názorem přesvědčovala obecně o týchž závaznostech. Seřazení hodnot od nižších k vyšším se opírá o stejný eidetický názor jako matematika. Odkud tedy taková divergence v názorech mezi lidmi v této oblasti?

Podle Schelera je obtíž v tom, že často si jednotlivé eidetické názory navzájem překázejí, nejsou-li probrány v náležitém pořádku. Abychom eidetický názor mohli realizovat, musíme mít již něco absolvováno. Ovšem něco správně absolvovat předpokládá určitý postoj založený na tom, že jsme absolvovali již něco před tím, nelze obracet pořádek. A tady, v eidetické oblasti, jsou možné a na podstatných vztazích založené omyly. To vede k tomu, že Scheler usoudil, že oblast podstatných názorů pro člověka důležitých je na pouhém logickém souzení nezávislá, logicky nekontrolovatelná. Logické formy přicházejí později, pouze pokulhávají za tím, co člověk může konkrétně nazít. My se musíme vycvičit v technice zrění, která probírá eidetické vztahy ve správném pořadí, jak jsou vybudovány ve své fundaci. Nemusíme se starat o logickou kontrolu.

Avšak Husserl už v Logických zkoumáních ukázal, že pojem fundace ve sféře eidetické je pojem logický. Že jeden názor, jedna struktura je založena na druhé – to je obecná zákonitost patřící do formální ontologie, jež je jednou z kapitol logiky. Tato divergence mezi fenomenologií a logikou vedla k tomu, že fenomenologie byla pokládána za něco iracionálního a iracionalistického. To byla častá

kritika. Například Lukács v knize o zhroucení rozumu říká, že eidetický názor je iracionální, založený na intuici v iracionalistickém smyslu. Podobné kritiky najdeme u zcela jinak orientovaných myslitelů, jako je například Ortega y Gasset.

Tato kritika spočívá na neporozumění Husserlovi. Jestliže fenomenologické rozšíření pojmu zkušenosti o oblast kategoriální, univerzální pojmem tak, že neběží o iracionální názor, nýbrž o zákonitou, diskursivní strukturu jisté myšlenkové aktivity, realizující myšlenky tak, že přechází od pouhého mínění k závaznému vyplnění, pak fenomenologie otvírá problémy, s nimiž pracovala Kantova filosofie: názorná syntéza, diskurs a jejich zkušenostní odkázanost. Proto je pro Husserla Kantova filosofie živá. Je to problém, který nechává dnešku Kantovo a Husserlovo pojetí názoru, zkušenosti, a priori.

II.

Vraťme se na chvíli k principu všech principů. Formulace tohoto principu je v *Ideen I*: „Každý originárně dávající názor je posledním pramenem ospravedlňujícím poznání. Vše, co se v názoru dává v originále, takřka v tělesné přítomnosti, musí být vzato tak, jak se to dává, a jen v mezích, v nichž se to dává.“² Originární názor je posledním pramenem poznání. Danost musí být v originále. To, co je dáno, musí být skutečně přítomno, ne v zastoupení. Takový názor je nade všechny argumenty, nade všechno nepřímé dokazování. Pramenem každého dokazování musí být nakonec přece jen takový názor.

Sama formulace jistě není vzorem jasnosti. Máme-li princip pochopit, musíme různé termíny v něm vystupující podrobit rozboru. V dnešním výkladu ukážeme, že Husserl nám tento princip odkázal jako problém, jako jeden z ústředních problémů fenomenologie.

Především názor, a to originárně dávající názor. Posledně jsme řekli, že to zní empiristicky, vezme-li se názor jako bezprostřední danost, která nic nepředpokládá před sebou ani za sebou.

Podobný princip nalézáme u Huma při rozboru složených idejí: představy vytvořené na základě syntetických vazeb – které konců vedou zpátky k asociačním zákonům – jsou uváděny v po-

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff 1976, str. 43.

chybnost, pokud jde o jejich objektivní nosnost, platnost. Hume říká, že každou složenou ideu – neoriginární vědomí, odvozené z nějakého vněmu – musíme vázat zpátky k původnímu vněmu, z něhož povstává, chceme-li sledovat její objektivní platnost. Tento princip má smysl břitvy: všecko převádí na sensations (atomární data). Všecko syntetické v naší zkušenosti je subjektivní přídavek k empirickému. Jeho objektivní platnost zůstává problémem, není objektivně zaručena.

Princip všech principů nelze interpretovat jako Humovu břitvu. Ukázali jsme to na rozboru Husserlova pokusu o rozšíření pojmu názoru na oblast kategoriální, na oblast univerzálií. Zde se Husserl snaží dopídit rovněž něčeho jako originarity, původní danosti. Husserl ve svém pojetí principu není původně v oblasti smyslové. Nelze říci, že běží o rozšíření principu intuice, původního názoru, ze smyslové oblasti na jinou, neboť Husserl už ve svém východisku je jinde než ve smyslové oblasti.

Ten princip totiž netkví původně ve vnímání. Husserlův princip již původně tkví v oblasti logické, v oblasti významu, v oblasti smysluplného jazyka. Tam jsou jeho kořeny. K tomu, abychom mohli mluvit, aby jazyk v lidském smyslu fungoval, jsou třeba jisté základní struktury. Formulovat je znamená formulovat triviality, ale takové, které přehlízíme. V trivialitách, které přehlízíme, se skrývají věci důležité. Přehlízíme je proto, že nám to připadá příliš samozřejmé, průhledné, banální, a tím je to ztajeno. Reflexe na tyto triviality může vést do oblastí, které již nejsou triviální.

Má-li mluvení, sdělování mít smysl, musí být v různých našich myšlenkových zkušenostech obsaženo totéž. Nejen analogické, podobné mnohé, nýbrž totéž. Totéž – v rozmanitých aktech mínění. Dále: musíme moci myslet, mínit totéž, ať předmět, kterého se mínění týká, je nebo není dán, přítomen, znázorněn. Tedy v různých způsobech danosti mínit totéž. Totéž v různých způsobech danosti.

Proto k těm samozřejmostem, ze kterých musí teorie jazyka vycházet, patří tato trojice:

1) Akty mínění, které se mohou opakovat a v nichž je míněno totéž.

2) Význam – jednotka, která se sama sebou nerozmnožuje tím, že je přítomna v různých aktech mínění.

3) Předmět, kterého se mínění týče, jenž může a nemusí být dán. Originární danost není pouhé mínění, nýbrž míněný předmět sám,

přítomný ve zkušenosti. Zkušenost, jež ho dává, je zatažena do této základní struktury, která je strukturou logickou, strukturou logu, strukturou smysluplné řeči.

Například: „Dnes je pěkné počasí.“ – Těto větě každý rozumí. Ale to neznamená, že tato věta je také v tom, co obsahuje, označuje, už splněna. Není tomu tak, vidíme po pohledu z okna. Tentó druhý akt se jistým způsobem vztahuje k předcházejícímu: buď se kryje, nebo nekryje. Vyslovená věta, to je akt mínění. Mínění se může s míněným krýt, nebo ne.

To je struktura, která v naší běžné zkušenosti o jazyce není tematická, kterou ignorujeme. Jazykem, touto strukturou procházíme přímo k předmětu, ten nás jediné zajímá. Je to složitá struktura: prázdné mínění, vyplňující se mínění, v tom hraje úlohu naše subjektivní aktivita – ve vztahování se k mínění a k předmětu, k předmětnému světu, vyplňování mínění. Například mluvení spočívá v tom, že se pohybujeme v poukazech jazyka, ale ne v čistém jazyce, nýbrž v tom, k čemu se jazyk vztahuje. Oblast jazykového smyslu vtahuje do sebe to, co je schopno jazykové pretenze splnit nebo je zklamávat. To vše je ve vzájemném vztahu.

To znamená, že když Husserl hovoří o originární danosti, míní tím danost vyplňující originálním způsobem určitou intenci, mínění: pohybuje se již předem v oblasti logu, nikoli v Humově oblasti senzuálních dat. Husserl jde z této oblasti dál, vidí, že naše zkušenost vůbec má ráz aktivity nějakým způsobem mínící. Ne každý akt naší zkušenosti je logický akt, akt jazykového smyslu a k němu se vázícího vyplnění nebo zklamání. Žádná naše živá zkušenost není atomická, nýbrž vždy poukazující na další a další zkušenosti a vázící je k sobě. Neexistuje atomická zkušenost.

Vezměme například vněm. Nemluvme o jazyce, ale o elementárnější oblasti, na kterou se jazyk jistým způsobem napojuje, předpokládá jí, totiž předpokládá vyplňování a zklamávání. A to je již na této elementárnější úrovni. Například koberec, anticipace jeho vzoru pokračujícího pod skříní, to je příklad analogické struktury existující v našem vněmovém životě ustavičně. Vněmový život je budován zvláštním syntetickým způsobem. Jeho jednotlivé momenty odkazují k celkům, které se nám ve vněmu ukazují. Má tedy strukturu vyplňování a zklamávání. Každá anticipace se může vyplnit, nebo nevyplnit.

Jazyková struktura nás vedla k odhalení určité obecné zkušenostní struktury, která je syntetickou strukturou zvláštního typu, kde je protiklad intence a naplnění, syntetického spojování.

Syntetická struktura zvláštního typu – to již nejsou banality. To je v eklatantním rozporu s empirickým senzualismem, který se snaží v našem prožívání dojít k co možná posledním datům, k tomu, co je jednoduše dáno jako bezprostřední přítomnost, k čemu se nedá nic dalšího dodat. To jsou základní atomy, stavební kameny pro další skladby. Husserl tvrdí: smyslový vněm jako takový je to, co dává fyzickou věc samu, v její přítomnosti. Jako takový je pramenem ospravedlňujícím poznání. Musíme dané vzít, jak je dáno, a nepřekročit dané. Například smyslový názor nedává impressions, jak se domnívají britští empiristé, nýbrž dává věci. To je danost v originále.

Řekli jsme, že protiklad mezi intencí a vyplněním, tato základní struktura mínění a poukazů, které mínění vyplňují nebo zklamávají, je široká zkušenostní struktura, neomezující se na smyslovou oblast. Tato struktura se vztahuje také na kategoriální oblast, na oblast soudu, logického usuzování, logických struktur vůbec. To vychází z této struktury intence a vyplnění. Zde je ovšem velké nebezpečí konfúze. Husserl se pokouší udržet termín „názor“ i pro tyto oblasti. Miní tím vyplnění.

Termín „názor“ je zatížen empiristickým nárokem bezprostřední atomické danosti. Vyplnění v kategoriální oblasti však nemá tento ráz. Je vázáno na kategoriální akty, syntézy výslovně provedené, v nichž se dostavuje něco takového jako vyplnění. Ale tyto syntetické aktivity odehrávající se v soudech, v eidetickém názoru, v němž si variačním pochodem uvědomujeme význam určitého pojmu tak, abychom si ten pojem v identitě jeho základních neempirických rysů zpřítomnili – to jsou aktivity ne bezprostřední, nýbrž skládající, syntetické, a zde je podklad pro vyplnění. Aktivita zpočátku přesahuje jeden člen a za určitých podmínek se intence tohoto přesahování může splnit. Ale to není tón a^1 , když jej máme před sebou a jen se smyslově otevřeme a tón přijmeme.

Znamená Husserlův princip svým zdůrazněním názoru skutečně analogon empirismu? Že by Husserl tvrdil, že v oblasti idejí, myšlenkových útvarů, máme před sebou stejnou bezprostřední intuici, jakou postulují empiristé pro smyslovou oblast? Ne-li, proč zdůrazňuje termín „názor“, „originální danost“? Proč mluví řečí derivovanou z empirismu?

Husserl i v oblasti smyslové mluví proti empirismu. Něco jako atomická data, to je pouhá konstrukce. Ačkoli vlastní Husserlova teorie vněmu je pouhou teorií, její základní intence je protiempiristická. V každém vněmu je to, co je bezprostředně dáno, vždy už zároveň překročeno. V každé naší zkušenosti je to tak, že jsme původně zaměřeni na věc, ta nám připadá bezprostředně daná, jako by stačilo, abychom se otevřeli a přijali předmět. Ale právě proto, že tomu tak není, že Husserl není senzualista, proto je třeba onoho principu, je třeba interpretace zkušenosti. Zjednat si terén, kde se mi zkušenost ukáže, čím je, abych ji mohl kontrolovat, zachytit, analyzovat, strukturálně fixovat různé její komponenty danostní a nedanostní, překročení atd. O toto běží.

Zachycení zkušenosti je jedna z význačných oblastí, v nichž se ukazuje důležitost principu právě v poměru k rozboru zkušenosti. Rozbor naší zkušenosti se odehrává v reflexi. Ale reflexe není podle Husserla akt jako Lockova „reflection“, tj. akt vnitřní „sensation“. Není zachycením určitého aktuálního momentu v jeho aktualitě, nýbrž má své nezbytné struktury. Tam, kde by byla reflexe chápána jako pouhé zachycení aktuality v její aktualitě, živé přítomnosti, tam by se došlo ke skeptickým konsekvencím.

Viz některé moderní psychology uvažující o možnosti zachycení svého vnitřního duševního života. Husserl cituje takového psychologa: Sotva můžeme tvořit hypotézy, jak dochází k zachycení bezprostředního prožívání. Bezprostřední prožívání není vědění ani předmět vědění. Není možno nahlédnout, jak přijde referát o prožívání prožívání na papír. Nicméně sebepozorování je faktem. Můžeme mít různý názor na toto prožívání sebe sama, na vědomé, sebeprožívající sebezachycení. Běží též o výsledky sebepozorování, a to je opět pohlízející nazírání, vědění o prožitcích, které jsme již měli. Jak máme stanovit stavy, o kterých nelze mít vědění, které jsou pouze stavy vědomí, jež prožívá každý, jenže o tom neví? A kdyby o tom mohl vědět, odkud nebo jak ví, že prožívání je takové, jak si to o sobě myslí? Z čí hlavy smí fenomenologie vyskočit do života? Při vědění o prožívání nelze stanovit, že prožívání je skutečně takové, jaké je vědění o prožívání. Chtělo by to nové experimentální metody, ale on doufá, že experimentální psychologie bude opatrnější, protože jí chybí horlivost zakladatele fenomenologie.

Husserl na to odpovídá. Především se snaží ukázat, že fenomenologie z podstatných důvodů – protože věc to žádá – musí klást výroky

nejen o tom, co se bezprostředně prožívá v reflexi, nýbrž musí mluvit také o tom, co není bezprostředně v reflexi přítomno, protože s tím, co je přítomno, souvisí podstatně mnoho nepřítomného.

V reflexi na prožívání nelze izolovat přítomný okamžik – bezprostředně – od toho, co je v něm dědictvím minulosti. Retencionalita a protencionalita patří nezbytně k živé přítomnosti. Hovořím-li o živé přítomnosti, kladu eo ipso tyto neaktuální komponenty.

Snad fenomenologovi nepřísluší, aby konstatoval nějaké faktické prožitky, aby se zabýval reální situací a daností prožitků, jež chce analyzovat, aby zajišťoval tuto danost. Prožitky té a té reální osoby – pokud nedělá fenomenologii té osoby – ho nesmí zajímat. Přesto, že od toho abstrahuje, že ho to nezajímá, přesto může analyzovat akt pochybnosti, vzpomínky jako takové, najde v reflexi jeho podstatnou strukturu, nejen jeho přítomnost, ale podstatnou souvislost s ostatním duševním životem, do něhož je akt vždy zapuštěn.

Takové omezení na čistou skutečnost, absolutní realitu prožívání, které samo o sobě neví, které není věděním, ale soustředěním určitého životního okamžiku do sebe, taková koncepce, která by život dělala slepým vůči sobě samotnému, patří pod pojem pravého skepticismu, neboť předpokládá to, co popírá. Hovořit o svém vědomí, vlastním životě, předpokládá vědět o jeho podstatných strukturách, užívat určitých titulů. I skepse používá určitých struktur, které bere z reflexe, považované za poslední pramen vědění.

Husserlovo základní heslo zní: K věcem samým! Zpět ke zkušenosti! Toto heslo precizuje Husserl v principu všech principů. Ten tkví v oblasti logu, ale nikoliv v oblasti pouhých logických významů, nýbrž v oblasti dynamiky logu, kde se věci ukazují, kde se věci stávají fenomény v různém stupni. To je oblast fenomenologie.

Co je tedy ta věc filosofie? Co jsou věci samé, k nimž se má jít zpátky? To jsou věci právě v této zvláštní oblasti, kde je reflexí možno najít strukturu zkušenosti o tom, jak se věci objevují. Jak se věci objevují, lze prozkoumat nikoli v nahodilé fakticitě jejich výskytu, ale v základních strukturách, které předem umožnily, aby se objevovaly věci, předměty určitého druhu, aby se v syntetických aktech dávaly univerzální struktury, pravdy, aby se svět objevoval ve své zákonité stavbě. To je možno prostudovat předem, o tom je Husserl přesvědčen. To je věc filosofie.

Je-li tomu tak, patří-li k věci filosofie nejen data, nýbrž hlubší struktury, které umožňují jejich zařazení, zpracování a osmyslení,

patří-li k věci filosofie to syntetické, zprostředkující, kde se zastaví ten princip? Proč je tolik kladen důraz na zakoušení v plném smyslu, na názor, originární danost? Není tu zbytek empirismu? Není tu zbytek sugesce z přírodovědného ideálu konstrukce z jednoduchých prvků, které se konstatují a které jsou zde, nepochybné ve své přítomnosti? Ale vždyť v tom je svéráz fenomenologie. Ona chce být novou filosofií, protože není z konstruování, z pouhé analytiky problémů, nýbrž z názoru. V tomto názoru má svou věcnou stránku, nepostradatelnou, to z ní činí obsahovou nauku, a ne jen reflexi o poznatcích jiných věd či obyčejného života. Podle Husserla chce filosofie vytěžít z oblasti názoru to, co jiný přístup nemůže. To je důvod, proč byla eidetická intuice s nadšením přijata.

Když nyní vidíme, že domnělá revoluce nebyla tak revoluční, že jen obnovuje, prohlubuje a upřesňuje to, co se vždy vědělo – že v syntetických aktech je vlastní doména našeho myšlení, vědomí, na rozdíl od pouhé danosti –, co z té revoluce zbývá?

Zde Husserl svým žákům odkázal velikou otázku. Jsou možné různé interpretace této obtíže Husserlovy fenomenologie. Jedna z interpretací, která chce jít radikálně až do konce, je tato: Skutečně, Husserlova fenomenologie není empirismus, nýbrž její důraz na λόγος, vše do sebe pojímající, kterému není nic cizí, musí jít, a ve skutečnosti jde, až do samého konce, k pojetí, podle kterého věci filosofie je duch, který ví o sobě jako o veškerenstvu všeho, co jest. Věc filosofie – to, co je pramenem originárního názoru, co tento názor nakonec originárně nazírá a co jej umožňuje – to je duch sebe sama chápající.

To je spekulativní koncepce taková, jako je Hegelova. Princip všech principů ve skutečnosti znamená absolutní subjekt sebe sama chápající a rozvíjející před svým duchovním zrakem celou svou zkušenost. Předpoklad toho je, že nikoli intuice ve smyslu zkoumání jednotlivých daností, nýbrž sledování základních zprostředkování – která tvoří bytostné klouby naší zkušenosti – by se muselo stát předmětem naší zkušenosti. Také spekulativní princip by musel být dán intuitivně, být vyplněním duchovní intence, kterou tento systém naznačuje. Totiž že ve své naivní bezprostřední zkušenosti pokračujeme a zapomínáme na to, co ji umožňuje. V ní je věc filosofie zapomenuta. Jde nám v ní o stoly, atomy, geometrické vztahy. Věci pro nás platí jako hotové věci, o jejichž způsobu danosti a přístupu k nim nereflektujeme. Jsou prostě zde, uvažujeme jen o jejich vnitřních

vztazích, reálních nebo ideálních. Filosofie pak není nic jiného než vytržení naší mysli, duchovního života, ducha z této zapomenutosti.

Duchovní život je té povahy, že sobě samotnému původně uniká. Filosofování spočívá v tom, že tuto zapomenutost se snaží zrušit. Jinak se dá říci: ve zkušenosti je duch sobě samotnému odcizen. Úloha filosofie je: dohonit a zrušit toto odcizení.

Toto vše jsou spekulativní koncepty. Husserl tento spekulativní koncept ustavičně předpokládá, ale protože mu běží o metodický postup, aby filosofii udělal přísnou vědou, která je vědou v každém jednotlivém aktu, každý článek argumentace činí bezprostředně přístupným, proto tento svůj spekulativní základ ustavičně zamlčuje a zrušuje, snaží se ho rozmělnit v jednotlivých zkoumáních takřka empirických. Přitom přichází na určitá místa, kde se spekulativní situace stává akutní, a tu se Husserlova filosofie snaží vyhnout té dialektice, která tam na ni čeká.

Spekulativní koncept, který se sám k sobě nepřiznává, travestuje se v empirickou doktrínu, která ve smyslu principu všech principů chce naši zkušenost přivést na každém místě k originární danosti, a v tom imituje empirismus.

Jedním z takových míst je vztah mezi univerzále a faktem. Každá věc je případem univerzále. Tento člověk zde je případem univerzále „člověk“, a to je eidetická singularita, nejnižší druh, pod nímž již není žádný další, nižší, ale jen jeho realizace. Budu-li o tomto zde uvažovat jen jako o případě univerzále, budu toto zde pouze zařazovat do stupnice univerzálií, která směřuje od tohoto zde až k nejvyššímu rodu. Ale toto zde není jen případem univerzále, nýbrž zároveň je to fakt, a jakožto fakt je syntézou univerzále a toho faktu. Je to případ, kdy univerzále je zároveň něčím jiným než univerzále. Takových situací je v rámci tohoto konceptu celá řada.

Existuje jiná interpretace, zásadně jiná, ale která v jádře také vychází z těchto obtíží Husserlovy fenomenologie a snaží se postihnout tyto dvě stránky: na jedné straně, že věci filosofie nejsou pouhé skutečnosti, nýbrž danost v rámci podmínek možnosti té danosti, a na druhé straně Husserlova specifická metoda reflexe a převod na originární danost, evidenci.

Tato druhá teorie říká: Fenomény, o kterých jedná filosofie, jsou konečné historické fenomény, neboť je historickým faktem, když něco samozřejmého, konečného ztrácí samozřejmost. Například samozřejmé, přehlédnuté předpoklady řeči. Ony reflexí ztratí ráz sa-

možřejmosti, vynořují se jako něco, co jsme dosud neviděli. Triviality – v okamžiku, když na ně fenomenolog začne reflektovat, – ztrácejí ráz samozřejmosti (objevují se také možnosti, které jsme dosud neviděli). Je třeba kontroly všech metafyzických pozic, a to i ve vědách, které své pojmy považují za skutečnosti, které se považují za hotové.

Nárok fenomenologie se zakládá na tom, že životní postoje dogmatické každodennosti a vědy se mohou stát jejím tématem. Co platí pro vědy a předvědecký život, platí i pro filosofii a fenomenologii samotnou. Není absolutní vědou. Filosofie také nestanovuje věčné pravdy, každé její tvrzení je schopno revize. Také předpoklady podléhají kontrole vědění. Také se fenomenalizují. Také se transcendentálně redukují. Je nutný reflexivní a regresivní postup, neboť ve fenomenologickém vědomí se ty samozřejmosti ukazují a kritickou redukcí rozplývají. Odhalení skrytých předpokladů, jejich kritika, eventuálně relativizace, omezení, likvidace – to je nekonečný proces.

To je smysl fenomenologie. Fenomenologie nemůže být metafyzikou, ale kritikou všech metafyzik, všech fixujících se soustav. Tato interpretace má něco společného s tou první. Opět vytrhování ducha z jeho zapomenutosti, samozřejmosti. Připomínání pozic dosud ne-reflektovaných. Tato interpretace, přestože se zdá radikálně odlišná od té první, liší se jen tím, že spekulativní moment zde není momentem do sebe se uzavírajícího teleologického systému ducha.

III.

Posledně jsme se snažili interpretovat heslo „zpět k věcem samým“. Viděli jsme, že interpretace se vyhrotila ve dvě pojetí s jednou společnou stránkou – Husserlova fenomenologie, ať už ve spekulativně metafyzické interpretaci Finkově nebo ve Funkeho metodologické interpretaci, znamená odhalení sobě původně skrytého, nezjevného ducha. V této okolnosti, v tomto společném rysu je problém, který Husserlova fenomenologie odkázala svým dědicům, problém, který formulován hrubě metafyzickými výrazy znamená v podstatě asi tolik: jak to, že duch, který pretenduje na to být sobě samému jasnou a pevnou oporou, být něčím sobě samému průhledným – je-li ve jsoucnu vůbec průhlednost, pochopitelnost, pak by měla být v duchu –, jak to, že duch od základu existuje v podobě původně zahalené?

Co znamená vytržení ze zahalenosti pro ducha samého? Pro vyšetření musíme do konkrétních struktur fenomenologie samé, k významu hesla „k věcem“, neboť ve fenomenologii nejde jen o celkovou spekulativní ideu, nýbrž fenomenologie je právě filosofií, která chce filosofii proměnit v soustavnou metodickou práci, podobnou vědě, příkladnou pro vědu vůbec. Víme, že to heslo má právě tento význam: věci se mají ve své původnosti filosofovi nějak ve jsoucnu ukázat.

Ale nejsme dost daleko, abychom pochopili půdu, na které se ukazování odehrává. Pro ozřejmění této půdy musíme sáhnout k fenomenologickým analýzám, a abychom je umístili tam, kam historicky patří, půjdeme zpátky do historie a uvidíme, jak historická a ryze analytická tázaní se vzájemně doplňují a podmiňují.

Půda, na které se odehrává ukazování věcí, je u Husserla půdou filosofické reflexe. Ta reflektuje na filosofův vlastní vědomý život, odhaluje jej v jeho smysluplnosti, v jeho zvláštním smysluplném rysu, označeném tím, že vědomý život se vždy zabývá něčím *prima facie* odlišným od života samého – to je rys intencionality. Chceme-li vědět, kam toto pojmosloví patří, uděláme dobře, když zajdeme do historie.

První charakteristika intencionality je u Aristotela v *Περὶ ψυχῆς*, kniha III. kap. 8, 431 b. Aristotelés nemá pojem vědomí, tedy to nemůže být intencionalita vědomí. Aristotelés definuje *ψυχή* z hlediska své metafyziky. *Ψυχή* je to, co dělá život v živé bytosti. To neznamená duši ani v našem smyslu metafyzicko-morálním (v tradici křesťanské), ani ve smyslu souboru mentálních fenoménů. Je to život jako život. Život v živé bytosti. Aristotelés chce život určit pomocí svých základních filosofických pojmů – pojmů první filosofie, bez kterých jsoucni jako jsoucí se nedá ve své základní obecnosti myslet, určovat. Pro náš účel není nutné určení *ψυχή* ve smyslu Aristotelovy filosofie zvláště předvádět, jde pouze o to, abychom si vytvořili určitou představu.

Ve spise *Περὶ ψυχῆς* – v tomto úžasném spise, nepostradatelném díle pro studium filosofické biologie, smysluplného života, – na místech, kde se rozhoduje o celkovém řešení, tam Aristotelés, aby problematiku neulomil, nýbrž udržel ji v živém běhu, používá příkladů, které mají sloužit jako náměty pro konkrétní meditaci. Co je *ψυχή*, se dá vidět na dvou věcech. Dva myšlenkové experimenty: Kdyby sekera byla živá, schopnost sekát by byla duše sekery. Kdyby

oko bylo celá živá bytost, vidění, schopnost vidět by byla její duše. K tomu, aby se dalo mluvit o něčem jako duše nástroje, jakým je sekera, musí zde být topůrko, ostří, sekera musí být pádná, tj. musí mít všelijaká uzpůsobení (ὄργανον), jichž používá k výkonu své funkce. Oko má víčko atd., zařízení nezbytná k tomu, aby vidění bylo možné. Tyto rozmanité stránky jsou podmínkami toho, aby něco jako duše vůbec mohlo vystoupit, aby mělo smysl. Vycházíme z těchto příkladů a snažíme se je převést někam, kde mohou působit objasňujícím způsobem. Sekera je σῶμα ὄργανικόν, skládá se z instrumentálních složek, je to tělesná věc, instrumentální, ale ne σῶμα φυσικόν. Je to realizace lidské myšlenky (nevyskytuje se samostatně v přírodě) – ta ji udržuje v bytí i v akci.

Oko zase není σῶμα, je jenom jeho část. Organismus – celkové σῶμα ὄργανικόν – je celek, realita instrumentů, které jsou schopny přijmout jednotný smysl, jako smyslem oka je vidět. To, čím celý organismus přijímá jednotný smysl, je zároveň to, co mi ho dovoluje umístit v přírodě, v celku věci.

Ψυχή je zároveň podstata živého těla. Jeho určitého druhu výměr. Shrneme-li, co bylo Aristotelem řečeno o ψυχή, řekneme, že ψυχή je jistým zvláštním způsobem – πῶς – všechno, co jest, τὰ πάντα. Vše, co jest, se dělí:

1) na to, s čím se můžeme setkat – τὰ αἰσθητά. Setkat ne tak, jako na sebe narazí koule, nýbrž tak, že navzájem se takřkajíce představíme. Αἴσθησις – setkání ve zkušenosti.

2) na to, co lze nahlédnout – τὰ νοητά. Νόησις, ἐπιστήμη – nahlízející vědění.

Tento zvláštní způsob, to πῶς, to je třeba vyšetřit. Ἐπιστήμη a αἴσθησις, pokud jsou možnostmi či skutky nahlédnutí a setkání, jsou rozděleny v jednotliviny.

Ideje, jako např. pes, stůl, atd., jsou cosi, co vidím, nahlížím – stůl vůbec, to není jeden případ, je to něco univerzálního, s tím se nelze setkat, ale dá se to nahlédnout. Co je pes? Jsou tady určité rysy, které typicky k sobě patří, vidím čtyři nohy, určitý trup apod. S tím se seznamuji na jednotlivém případě. A když nahlížím ideu, univerzále, nahlížím kupř. souhru těch funkcí. Například vidění – pohyb a orgány patří k sobě, předpokládají se; to nahlédnu. Výsledek různých nahlédnutí u člověka je pevné vědění, věda, ἐπιστήμη.

Výsledek každého setkání je určitý dojem, určitá zkušenost, αἴσθησις.

Ἐπιστήμη a αἴσθησις jsou rozděleny v jednotliviny. Jsou to ἐπιστήμη a αἴσθησις jednotlivých bytostí, předpokládají skutečnost těchto bytostí a schopnost nahlédnout či potkat. Abych nahlédl či potkal, musím mít tu možnost, musím mít smyslové orgány a duši, která jich používá. Tato schopnost duše je schopnost být totéž jako ta věc, s kterou je to setkání, již je to nahlédnutí. Tvrdost těch formulací, kterou je třeba nechat vyznít – to je zárodek problémů, s nimiž zápasí fenomenologie.

Pro své prožívání, pro své subjektivní struktury nemáme původně schopnosti vyjadřovací, zachycovací. Jazyk a pojmosloví je původně obráceno ven, k věcem. Je tu vůle zachytit základní fenomén, že v setkání máme na jedné straně cosi, co tanguje náš život, co k němu patří, a na druhé straně věci vnější, mimo nás. To tvrdé zdůraznění „duše je ty věci“ chce naznačit, že to, co mám ve zkušenosti či ve vědění, je nějakým způsobem duševní.

Tyto schopnosti duše musí být buď věcmi samými, nebo jejich tvary, podobami – εἶδος. Věcmi být nemohou. Někakým způsobem je duše tím předmětem, ale ne tak, že by ten předmět byl přenesen do duše. Jak tedy?

Aristotelés říká: duše je něco takového jako ruka; ruka je nástroj nástrojů; nahlédnutí je podoba podob, setkání je podoba toho, s čím se setkáváme. To místo z Aristotela patří k základním filosofickým textům. Ruka je nástroj nástrojů. Nástroj je nástrojem tím, že plní svou funkci, ale to lze jen v ruce, skrze ruku, nástroj je nástrojem jen vzhledem k ruce. Práce je v antice práce ruky, neexistují automaty. Ruka, když pracuje, drží nástroj, v jistém smyslu se ztotožňuje s tím nástrojem, a přitom zůstává tím, čím je. Nástroj je prodloužením ruky.

Tyto hluboké analogie Aristotelovy naznačují problém, není to řešení. Ruka dává smysl nástrojům, dělá je jimi, a přitom nástroje zůstávají samostatnými, a přece jsou prodloužením ruky. Nahlédnutí je podoba podob. Setkání je podoba toho, s čím se setkáváme.

Svět, který nikdo nenahlíží, který nikdo nepotkává, je přece tím, čím je: barevný, znějící, nesmírně bohatý svět, tytéž barvy a zvuky, ale přece ty jeho podoby nejsou plně tím, čím jsou, jedna podstatná stránka nepřichází plně k uplatnění. Totiž že to jsou podoby. Podoby jsou podobami teprve tehdy, když jsou nahlíženy, potkány, až ve vztahu k tomu, kdo má schopnost jako podoby je nahlédnout, setkat se s nimi. Podoby, tvary, formy mají svůj plný smysl – smysl setkatelného, nazíratelného – teprve tenkrát, když je tady zvláštní podoba

něčeho, co má schopnost nahlédnout, setkat se, tak jako tu musí být ruka, aby vznikly instrumenty.

Aristotelés vychází při teoretizování o duši a naší živoucnosti z přirozeného lidského sebepochopení, které máme v běžném životě, z naší zkušenosti o sobě, bez poučování, beze vší psychologie. Naše zkušenost o sobě se vytváří tím, že máme zkušenost o jiných věcech a o světě. Bez jakéhokoli tematizování, bez teoretického úmyslu, bez výslovné reflexe, se spolu s tím vytváří představa o nás samých. Tato představa je čímsi velice pozoruhodným. Bez této představy by psychologie nemohla startovat. Tato představa o sobě není teorií o sobě a tvoří a priori pro každou teorii. Co znamená vnímat, vzpomínat, myslet, obávat se, doufat a všechny afektivní termíny, to vidíme ustavičně v životě, to vše patří k vrstvě naší sebezkušenosti. Z toho vychází Aristotelés, v tom konstatuje určité základní struktury. On s nimi zachází tak, jak je zvyklý zacházet: zpracovává je pomocí funkce obecnosti, která je obsažena v jazyce.

Rysy zkušenosti o sobě jsou vyjádřeny v jazyce. Aristotelés se snaží jazykový úzus typizovat a precizovat. Nachází αἰσθησις a to, co se v řečtině snadno vytvoří: substantivum actionis – αἰσθητόν. Ὁρασις – vidění, ὁρατόν – viděné, k νόησις přitvoří νοητόν. Tím ukazuje na obecnou strukturu ve všech průbězích prožívání: zkušenost – a o čem je zkušenost. Ale Aristotelés nevytvoří termín pro objekt duševního života, zkušenosti vůbec, neboť věc, o kterou Aristotelovi jde, stačí vyjádřit těmi jednotlivými strukturami a případy. A protože chybí obecný termín pro to, k čemu se ψυχὴ vztahuje ve svém životě, chybí také obecný termín pro to, co v životě ψυχὴ vytváří ten rys vztahování se k předmětu. Jsou zde struktury podřazené (αἰσθησις – αἰσθητόν atd.), ale není tu termín pro objekt vůbec, ani termín pro vztahování života k objektu.

Scholastika – na vyšším stupni reflexe – toto vše vysuplovala, vytvořila obecné termíny : obiectum, intentio. To je jedna z překážek, s kterými Aristotelův text zápolí. Ale opatrně! Při rozvoji filosofického problému jsou jisté zisky kompenzovány ztrátami. Aristotelés může vidět jisté stránky, které jsme my přestali vidět jako příliš samozřejmé.

Aristotelés se snaží – tím, že říká: duše je v jistém smyslu tím, k čemu se vztahuje, tím, co jest – tematizovat tuto obecnou situaci. Přeložme Aristotelův text asi takto: k duši patří to, co označujeme

jako νόημα. Duše není jenom život, duše je zároveň něco věčného, patří k ní také něco jako předmětný pól.

Ale nesmíme zapomenout na to Aristotelovo πώς. Πώς = jistým způsobem. To je právě problém, který musíme řešit. Aristotelés se o to pokusil svými příklady, ale ty jen trochu svítí na cestu.

Několik poznámek ke scholastice. Problém byl reflektován, ale tak, že z problému se stalo řešení – jako často ve scholastice. K tomu dochází tak, že analýza problému se vede tak daleko, až se ukáží podmínky možnosti řešení, ty se označí určitými termíny a považují se za řešení samo. Scholastika zavedla obecné termíny. Tak jako Aristotelés říká, že v jistém smyslu je tady identifikace – ψυχή (Aristotelés neříká „já“) je sice něco odlišného od toho, co vnímá a chápe, ale přece se s tím jaksi identifikuje –, tak i scholastika. Scholastika však napřed zavádí obecné termíny:

- 1) obiectum – pro to, s čím se setkáváme a co poznáváme;
- 2) intentio (pojem, význam) – pro způsob, jak se vztahujeme k objektu ve své mysli.

Identifikace s věcí není reální, nestávám se kamenem, když se na něj dívám, ani pojmem, když jej chápu, ale je třeba uznat, že existuje něco jako identifikace intencionální, nereální, a přechod z vnější reality do duše – intencionální, nereální. Esse intentionale je třeba oddělit od esse reale. Od Aristotela je převzato, že esse intentionale je tvar: tedy sklon dát tomu přece jen nějakou realitu. Ale esse intentionale má nějakou svébytnost, odlišnost od esse reale. Prosažuje se tendence udělat z něho reprezentativní obrázek toho druhého. V tomto stavu nacházíme tuto problematiku u Descarta v 17. století.

Descartes analyzuje: cogitatio – cogitatum. Předmětem reflexe, který zastihujeme v sobě, jsou nejrozmanitější modi cogitationis. Mezi nimi najdeme takové, které zřetelně mají reprezentativní charakter; těm říká Descartes *ideae* (říká tak všem *cogitationes*, ale těmto zvláště). Například mnohoúhelník je *idea*, esse intentionale tohoto mnohoúhelníku se liší od esse obiectivum. Hůř to poznáme na trojúhelníku než na tisíciúhelníku. Tisíciúhelník – představuji si jej nějak, má nějakou podobu v mé *cogitatio*. Esse intentionale, to, co si představuji, se od tisíciúhelníku nahlíženého *in re* přece jen liší. Ale při pozorování to nedovedu odlišit od pětisetúhelníku. Esse intentionale idejí je důležitá věc. To není žádné *nic!* (To je také základem Descartova důkazu boží existence: máme *ideu* nekonečna – jako *intentio* – nedovedeme ji explikovat, ale ona je zde.)

Karteziánská nauka o idejích tenduje k tomu udělat z ideje reprezentaci, obraz v našem duchu. Vzniká tendence pochopit ideu jako reální součást duševního jsoucná. Tato tendence je dovedena do konce v britském empirismu.

Descartes staví dosavadní tradici ο ψυχή na nový základ. Objevuje pojem vědomí. Od něho pochází pojem duševna jako vědomého souboru mentálních zkušeností.

Aristotelův život je celou svou podstatou mimo vědomí, vědění. Bytost vnímající je nejen aktuální vnímání, ale i schopnost, možnost vnímat, která není vždy aktualizována. Aristotelés vždy myslí objektivitu života, život je životem i tam, kde není v jasnosti na sebe soustředěn. Aristotelés nemá pojem vědomí, neboť nemá kritérium pro odlišení vědomého a nevědomého. U Descarta je tím kritériem sebejistota vědomí. Aristotelés má pojem bdělosti a aktu. Vidí rozdíl mezi bytostí spící a bdící. Bdělost je zároveň aktualizací pouhé schopnosti, např. αἰσθησις. Aristotelés uvažuje život z hlediska „objektivního“, z hlediska jsoucná, nikoliv z hlediska jeho prožívání, poznání, tematizace. Z tohoto hlediska se mu objeví život a jeho struktury jako podoby. Duše je podoba podob. Tím je hozen most mezi prožívání a věcí. Tento most je Descartem stržen: duše není podoba. Je to sice substantia, res, ale ve smyslu trvalé přítomnosti, nikoli konkrétní podoby charakterizující věc v jejím bytí, v její vnitřní struktuře. U Descarta mají ideje tendenci stát se reálními součástmi prožívání, které je tematizováno jako řada cogitationes; ty jsou přítomny sobě samým, těmi jediné jsem si jist.

V britském empirismu se ztrácí před tímto reálním bytím idejí vztah k předmětu; tento vztah ustupuje do pozadí. Je tady tendence odsunout jakýkoliv vztah k předmětům do pozadí vůči reálním elementům našeho prožívání. Tento vývoj k britskému empirismu je zároveň základem toho, co známe jako moderní psychologii. Zde vzala psychologie svoji problematiku od filosofie: zařazení reálně pojatého psychična do přírodovědné souvislosti. To je elaborace faktu naší zkušenosti, která pro ni platí ve smyslu relativního a priori (neobjasněných předpokladů). Nevyjasníme je, když si nevyjasníme zkušenosti, které byly základem jejich historické tematizace.

Tato psychologie nebyla nijak zvlášť úspěšná. To si psychologie jasně uvědomila a snažila se zbavit této metafyzické tradice. Ve 20. století došlo k radikálnímu řezu: vyhození celé reflexe o subjektivitě a redukování problému na život v jeho objektivních vztazích, trakto-

vaný z hlediska chování. Zde žije určité porozumění předteoretické pro to, co život dělá životem – chování není ryze objektivní termín, je to termín, který se nedá aplikovat způsobem ryze popisným a vnějším, v něm je porozumění pro jistou funkcionalitu, smysluplnost – a od toho vyšel Aristotelés (viz srovnání ψυχή s rukou).

V 19. století, při snaze o zvědečnění psychologie, se setkáváme s F. Brentanem. Pro vývoj moderní psychologie a filosofie má podněcující význam. S J. S. Millem převzal Comtovu pozitivistickou tezi, že obory lidského poznání se zvědečňují podle určitého zákona, v určitém pořádku. V 19. století došlo ke zvědečnění biologie; je tu tedy předpoklad pro zvědečnění psychologie. Protože psychologie bude základní filosofickou disciplínou, stane se přísnou vědou i filosofie. K tomu musí psychologie mít svůj vlastní obor fenoménů. Psychické fenomény jsou definovány dvěma znaky:

1) psychické fenomény – na rozdíl od fyzických – se vyznačují tím, že jejich existence je jistá (převzato od Descarta). Vnímání je jisté – vnímané nikoliv; barva atd. nemá záruku existence.

2) každá cogitatio má své cogitatum, je charakterizována zvláštním druhem vztahu k předmětu: mentální či intencionální inexistenci předmětu (převzato z aristotelsko-scholastické tradice).

Brentano nemůže navázat na Aristotela, jak by chtěl. Kombinace Descartes a Aristotelés + scholastika – to je těžko slučitelné. Descartes rozvíjí problematiku duše na úrovni vědomí, Aristotelés na úrovni forem bytí. Jeden na metafyzické základně, druhý na základně neurčitě a problematické.

Od Aristotela se snaží Brentano převzít co možná mnoho, základní myšlenku, že jednotlivé formy života ψυχή se navzájem předpokládají a na sobě se budují. Vegetativní život, animální život, život inteligence – to je u Aristotela hierarchicky vybudováno. Aristotelés se snaží ty formy konkrétně ukázat v jejich samostatnosti a nesamostatnosti, v jejich diskrepanci a sladění. Brentano z toho vzal myšlenku, že existují různé druhy vztahu k předmětu a ty že se na sobě budují. Rozeznává tři základní druhy vztahu k předmětu: představování, souzení a hodnocení (láska a nenávisť).

Souzení je teze, kladná či záporná, uznání, že něco existuje nebo neexistuje. Soud tedy předpokládá něco, čemu existenci či neexistenci přisuzuje. Soud se musí budovat na představě. Hodnocení se buduje na obojím. Zde zároveň vidíme, že s pojmem soudu a uznání u Brentana proniká sem speciální problematika, která u Aristotela

nehrála zvláštní roli, problematika toho, co legitimuje soud, problematika pravdy.

O tomto námětu a o tom, jak se tato problematika promění ve fenomenologii, si povíme příště.

IV.

Pokračujeme v interpretaci hesla fenomenologie „zpět k věcem samým!“. Běží o to zjistit smysl termínů v tomto hesle obsažených. Co znamená „věci samy“? Jak to, „zpět“ k věcem samým?

Posledně jsme si hleděli zajistit nejširší horizont našeho tázání tím, že jsme se ptali: Jak se vůbec mohou věci ukazovat našemu duchu? Jak je možné něco jako setkání s věcmi, blízkost k věcem? Kde mají tyto metafory své opodstatnění, svůj domov?

Vzpomeňme Aristotelova výroku, raženého na jinou situaci – totiž základní filosofickou otázku, jak on ji chápe: co znamená τὸ ὄν –, že člověk se nechybí jsoucna, jako se nechybí dveří, každý nějak ví, co jest.³ Obtíž je ne vejít do dveří, to je praktický postoj – ale zachytit, co znamená být. Prafakt setkávání s věcmi, jejich ukazování – že člověk se ve svém duševním životě setkává s věcmi, že se mu ukazují ve větší a menší blízkosti – tohle od prvního rozběhu systematické reflexe neuniklo lidské pozornosti. Posledně jsme zmínili Aristotelův podivný výrok: „Duše je jakýmsi způsobem všecko.“ Jakým způsobem? Jakým způsobem se naše mysl jako vědomá modalita naší duše setkává s věcmi? V jakém smyslu? Jak to, že to, s čím se duše setkává, k duši patří, že je jí to vlastní?

Viděli jsme, jak tato Aristotelova formule prochází věky. Jak se z ní vyvíjejí pokusy o řešení této záhady, které nejsou pouze řešením otázky chování duše a mysli k předmětu – tj. otázky psychologické – nýbrž i problematiky pravdivého zachycení předmětu, problematiky pravdy a poznání. Tyto otázky spolu úzce souvisejí. Naše vztahování k předmětu je důležité právě proto, že v něm se odehrává, na jeho základě se může odehrávat něco takového jako zachycení předmětu, setkání s ním v jeho podstatě, v jeho bytí.

Zachycení předmětu, jak jest – to je pradávný výměr pravdy. To není problém specifické povahy našeho jsoucna – antropologický

³ Srv. Aristotelés, *Met.* 993 b 5. Viz též slov. překl. J. Špaňára v: *Od Aristotela do Plotina*. Antológia z diel filozofov. Bratislava, Pravda 1973, str. 266.

problém – netýká se jen nás, nýbrž vůbec základních podmínek možnosti existence v pravdě, aby vůbec pravda byla. Svědčí o síle Aristotelovy formulace, že Aristotelés má toto zachycení věci, vztah ψυχῇ k věci, ustavičně na mysli – zatímco v reflexi velké části moderní antropologie a psychologie tento aspekt ustoupil do pozadí, a to tak, že na ψυχῇ, na mentální psychický život bylo nazíráno stále víc a víc jako na jeden z objektů mezi reálnými objekty a nedbalo se na to, že v tomto zvláštním druhu jsoucna se odehrává nějak (πώς) naše seznámení se smyslem všeho toho, co vůbec je. Všeobecné setkání, umožňující, aby pravda a jiné důležité záležitosti, hodnoty, se vůbec uskutečnily.

Nebudeme opakovat historii rozvinutou minule, jen upozorňujeme na smysl minulého výkladu. Duše a věci, setkání s věcmi, blízkost k věcem. Proto když se Brentano v 19. století v úsilí o zvědečtění psychologie – a odtud filosofie – znovu obrátil k myšlence intencionální inexistence, byla rázem zaangažována celá tato oblast: duše, v jejím rámci mysl a její vztah k předmětnosti, k jsoucnu.

Jenže mezi Aristotelem a Brentanem stojí Descartes, jeho objev pojmu vědomí, aktuální stránky prožívání, která v reflexi může být zachycena jako to, co je bezprostředně dáno. A tak Brentanův pojem intencionální inexistence předmětu je orientován na tomto pojmu vědomí. To u Aristotela není. U něj se duše, náš život, vztahuje ustavičně k jsoucnu, a to jak aktuálními, aktuálně vědomými akty, tak habituálním a potenciálním způsobem. ψυχῇ – psychické děje – je nejen aktuální zaměření na předmět, ale je to i možnost jistým způsobem se předmětně chovat. Jaké možnosti jsou dány v obnově pojmu intencionální inexistence předmětu?

Brentano hledal definici psychického fenoménu, který je předmětem psychologie. Určil dva základní znaky:

1) Psychický fenomén ve své aktualitě zaručuje svou existenci. Jakmile je dán, musím říci, že existuje. Vnímám, tedy to vnímání existuje.

2) Vnímání v sobě obsahuje jistým zvláštním způsobem – totiž intencionálním – to vnímané. Barva je objektem aktu vnímání. Akt vnímání je podle Brentana složitý, obsahuje představu, že mám před sebou rozlehlý barevný odstín, a soud, že je to barva této zdi. Tedy dvojí intencionální vztah: jednak prezentace, před-kládání, před-stavování, jednak soud, že to existuje.

Představa a soud, v obou jsou intencionální akty, vztahují se k předmětu, ale každý jinak.

Představa – staví před oči jistý obsah (barvu). Brentano chápe představu jinak než britský empirismus. V britském empirismu: představy = vzpomínky, imaginace. Pro Brentana je představa také prezentace barvy přede mnou, pokud abstrahuji od toho, že zároveň kladu její existenci.

Soud – klade nebo popírá: tvrzení, že něco existuje nebo neexistuje. Podle Brentana není soud syntéza subjektu a predikátu, ale toto. Tuto myšlenku má z tradice, pravděpodobně od Bolzana. Ten první odlišil tento dvojitý vztah k objektu.

Psychický fenomén, jakmile je dán, také existuje. Ale jeho objekt není zaručen. Že existuje reálně barva, kterou si představuji, není tím aktem zaručeno. Fyzický fenomén nemusí proto ještě existovat. Brentanův druhý znak je intencionální existence (mentální inexistence) předmětu. Psychické fenomény se vždy vztahují k něčemu dalšímu mimo sebe, ale svůj předmět mají nějakým způsobem v sobě. Jak? – To jsou samé záhady.

Intencionální inexistence předmětu je od začátku problém. Jak inexistentovat? Jak předmět existuje v aktu? Jak duše je ten předmět? Existenci svého vlastního aktu psychický fenomén zaručuje, existenci svého předmětu nezaručuje. Inexistence je tedy něco zvláštního. Jak inexistentuje, jak je dán předmět?

Brentano rozlišuje tři základní druhy vztahu psychického fenoménu k předmětu:

1) představa – předkládá určité obsahy (ve smyslu duševního aktu představování),

2) soud – který je tvrdí nebo popírá, klade jejich existenci či neexistenci (podle Brentana každý soud je existenční soud),

3) hodnocení – mít něco rád, nebo to nenávidět.

To jsou základní třídy vztahů k předmětu. Základní třídy psychických fenoménů. Ty jsou k sobě navzájem ve zvláštních vztazích, které je možno – podle Brentana – ve vnitřní zkušenosti zachytit a popsat. Model je vzat z Aristotela.

Aristotelés ukazuje v Περι ψυχής, jak různé funkce ψυχής navzájem souvisí. Jako kupříkladu, že každá živá bytost musí být schopna udržovat se na živu a vytvářet potomstvo, individua téhož druhu; na základě této funkce – kterou musí mít všechny živé bytosti – se budují

další funkce, jako vnímat a pohybovat se, a na nich zase schopnost chápat obecně. Jedno je předpokladem pro druhé.

Brentano transponuje tento vitální základ do mentální roviny pouhého vědomí – to je jeho reinterpretace. Zbude mu: prezentace, soud, hodnocení. Ty tři se budují na sobě. Soud předpokládá prezentaci, správná láska a nenávist předpokládá soud. Kombinací a komplikací těchto základních fenoménů se snaží vysvětlit smysluplnou hru vědomého života. Právě to smysluplné je pro Brentana problémem. Jeho psychologie není psychologií pouhých vnitřních fakt, jako v britském empirismu. Ale něco podobného u něj přece je. Intencionální fenomény – intencionální atomy – se zvláštním způsobem k sobě řadí, jsou zkomponovány různými způsoby z elementárních jevů: představa, soud, hodnocení.

Inexistence předmětu však zůstává problémem. Problematická je projev, když se ptáme: Jak je to s imanentním předmětem jednotlivých aktů? Je to týž předmět, nebo různé předměty pro různé akty, pro představu a soud? Tuto otázku vztahu k předmětu lze řešit několika způsoby. Brentano (a jeho bezprostřední škola) měl na zřeteli dvojí řešení:

1) Intencionální vztah bude v podstatě vždy stejný, totiž uchopení nějaké předmětnosti; předmětnost bude vždy jiná.

2) Intencionální vztah v různých případech různý, ale předmět týž.

ad (1) Intencionální předmět soudu bude fakt, že $2 \times 2 = 4$. Nelze říci, že předmětem soudu je 4 nebo vztah mezi 2 a 4, nýbrž fakt, že... Toto je předmět jiného druhu než předmět představy. Představa dává jednoduše objekt. Fakt je stav věcí, to, že se věci tak a tak mají – říkají někteří. Brentano šel touto cestou jen krátce. Uvědomil si, že vede k nesmírnému rozhojnění předmětnosti, a toho se zalekl. Hodnocení – jeho předmětem jsou hodnoty a jejich vztahy. Soudu – předmětem soudů jsou objektivy (termín Brentanových žáků) – jak se věci mají, stavy věcí. Objektivy mají a) reální dosah, b) ideální dosah (matematické pravdy).

Tato cesta povede do říše nereálna, do říše ideálií. Jak se v té říši vyznat? Jak najít cestu zpět k realitě? Brentano je aristotelik. Pro něj to, co jedinečně existuje, jsou jednotlivé reálné věci.

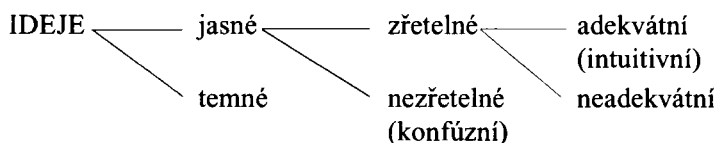
ad (2) Druhá cesta je opačná: rozmanitost vědomého života spočívá v rozmanitosti intencionálního vztahování k předmětu téhož druhu. Tato cesta může vést k cíli, který Brentano chtěl dosáhnout: smířit Aristotelovu metafyzickou teorii předmětu a jsoucna (jedině

singulární reálno existuje a jedině to může být předmětem) a na druhé straně to, že naše duševno je charakterizováno intencionálním vztahem k předmětu, má možnost předmět skutečně zachytit. Má možnost zachytit v představě a soudu reálný předmět, jakým je kupř. objekt fyziky nebo naše duševní realita; obojí je singulární existence.

Předměty mají reálnou existenci, jedny v prostoru, druhé čistě mentální, nerozlehlou. Jak poznám, že jsem zachytil předmět? Zachycení předmětu se odehrává v soudu. Soud je místem, kde se odbývá tvrzení pravdy a omylu. (Aristotelská tradice.) Znakem pravdy je však to, co u Descarta: evidence, jasnost a zřetelnost. Je pozoruhodné, že Brentano je nucen ve své teorii vztahu naší mysli k pravdě rekurovat na evidenci jako poslední fakt. Určité soudy jsou charakterizovány evidencí, např. soudy o naší vlastní existenci, o existenci psychických fenoménů. Ale ne vždy, když vyslovuji takový soud, mám zároveň evidenci.

Evidence je kritérium pravdy v tom smyslu, že můžeme tytéž soudy vyřknout jednou naslepo, po druhé je realizovat, tzn. vidět, že je tomu tak. Proč existují soudy evidentní a slepé a jak se k sobě mají, to Brentano nevysvětluje. U něj to jsou základní fakta dále neanalyzovatelná, nevysvětlitelná.

Rozdíl mezi soudy, mezi poznáním slepým (symbolickým) a intuitivním, se najde u mladého Leibnize – v descartovské tradici – v pojednání *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1682). Toto pojednání sehrálo velkou úlohu v logice. Zde Leibniz rozlišuje ideje jasné a temné. V oboru jasných idejí pak ideje konfúzní a zřetelné. V oboru zřetelných – ideje adekvátní a neadekvátní. Adekvátní idea je zároveň intuitivní – něco, co se nazírá.



Idea u Leibnize je v podstatě představa, a to temná, či jasná.

Temná je představa tehdy, když na jejím základě nemohu při novém setkání s tímž předmětem tento předmět znovu poznat.

Jasná představa je dostatečným základem pro znovupoznání. Jasná představa nemusí být zřetelná, může být i nezřetelná, konfúzní.

Nezřetelná je tehdy, když nedovedu udat její znaky, rozebrat ji. Například smyslové kvality mají tu zvláštní vlastnost, že samy o sobě musí být (podle Leibnize) složeny, protože kvality mají své věcné příčiny (tón má příčinu ve vibraci vzduchu apod.). Z těch příčin není v ideji pranic obsaženo. Lépe, ono to tam nějak je, ale tak, že to nedovedu eruovat, rozlišit.

Dovedu-li udat znaky, je idea zřetelná. Udání znaků má dvojí charakter: a) mohu z ideje vyanalyzovat znaky, které samy jsou nezřetelné, např. pouze jasné; nebo b) vyanalyzované znaky samy jsou zase zřetelné. V prvním případě je idea relativně zřetelná, tj. neadekvátní. V druhém případě jde o ideu adekvátní, která je analyzována ve své poslední součásti, jež mám jasně před očima.

Adekvátní ideje buď člověk nemá vůbec nebo má takových jen málo. Nejlepší aproximace adekvátní ideje je idea čísla. Ne všeska, nýbrž jen málo čísel si dovedu představit adekvátním způsobem, snad první dekádu. Tam si můžeme představit všechny složky, všechny jednotky v jejich zvláštním shrnutí. Číslo je zvláštní typ shrnutí jednotek, nic jiného v té ideji obsaženo není, součásti přímo vidím, neodkazuje to k žádné další analýze, nic dalšího není třeba a není možné. (Leibnizovo pojetí idejí mělo velký význam v dějinách filosofie; polemizuje s ním například Kant.)

Z toho vyplývá, že Leibniz nerozlišuje ostře mezi ideou a jejím předmětem. Idea čísla a číslo jako její předmět – to není rozlišeno. Ale Leibniz ukazuje, že totéž si lze představovat, myslet velmi různým způsobem. *Totéž* myšleno jako *totéž v různých způsobech danosti*. Stačí provést rozlišení mezi představou a předmětem, mezi způsobem, jak je obojí dáno, abychom před sebou měli živý problém vztahování mysli k předmětu.

Rozlišení mezi představou a předmětem do určité míry provedl v prodloužení leibnizovské tradice Bolzano. Představa znamená u Bolzana vždy objektivní představu; nikoli duševní akt představování, nýbrž představované. Představa je u něho ostře odlišena od předmětu představy. Existují představy, které nemají předměty, a různé představy téhož předmětu, např. různé definice téhož čísla. Vítěz od Jeny je jiná představa než poražený od Waterloo, ale týž předmět. Problematika vztahování k předmětu: na jedné straně předmět, na druhé straně způsob, jak si jej představuji. Různý způsob danosti jednoho a druhého, a to tak, že v jednom případě máme před sebou předmět sám v sobě, adekvátně (jako u Leibnize číslo, určitá kompozice

jednotek je před námi), a v druhém případě symbolický způsob představy (např. u čísla, jednotky ne jak jsou komponovány, ale jak si představujeme symbolicky, že bychom k číslu došli). To je hustá problematika, je třeba ji vyjasnit.

Tohle rozřešit se podjal Husserl ve 2. svazku Logických zkoumání. Celá tradice toho problému, celá naše problematika vztahu k předmětu, že duše je nějak ($\pi\acute{\omega}\varsigma$) všecko, a problematika pravdy byla přehodnocena.

Místo aby se Husserl, jako Brentano, předem fixoval na určitou metafyziku jako plausibilní – např. jako je Aristotelova metafyzika, kde existují jen jednotlivé reálné předměty: u Brentana mají smysl jen tyto předměty, ostatní jsou jazykové fikce –, tedy místo aby vyšel z teze a konstruoval naše duševní průběhy ve shodě s tezí, soustředil se na to, co je v prafaktu intence, vztahování se k předmětu obsaženo, a diferencuje jak po stránce aktivity různé způsoby danosti, vztahování, tak předmětnost.

Tuto diferenciaci jsme již viděli u termínu „představa“. Máme před sebou mnohoznačný termín:

a) průběh prožívání, představování;

b) to, co je představováno, k čemu se představování vztahuje. A to ještě různým způsobem, neboť to, co je představováno, nemusí být ještě ten způsob, pod kterým si ten předmět představujeme (příklad s Napoleonem). Ale i opačně: pod tímž významem mohou být představovány různé předměty. To je případ všech univerzálií v aplikaci na jejich rozsah. Každý univerzální význam má pod sebou svoje singulária, singulární předměty, které skrze to univerzále míníme. Například tento pes – význam je univerzální, ale míním toto jednotlivé zvíře.

To jsou jen elementární příklady, rozlišení na té objektivní straně. Náš duševní život je bohaté a záhadné předivo takových vztahů. To nezvládneme tak, že si je rozložíme na jakési intencionální řezy, molekuly (lépe než atomy), jako u Brentana. Určitá záliba, která předpokládá, že soudím o věci to a to a tak a tak si ji představuji; to je podle Brentana konkrétní psychická realita – trojjednost, drůza ze tří intencionálních jednotek. Duševní život vypadá u Brentana jako kaleidoskop z jednotlivých intencionálních řezů.

Je-li na jedné straně předmětná stránka problémem, ani subjektivní stránka není předem jasná. Je potřeba usídlit se v intencionalitě samé a provést analýzu jak po objektivní, tak po subjektivní stránce.

Při analýze se ukáže, že ta objektivní stránka poskytne pro tu subjektivní vodítka, nit, které se zachytíme. Není to jako u Descarta nebo u Brentana, že naše intencionální vztahování je něčím neproblematickým, jednoduše daným, co nás může vést v odhalování, v analýze předmětu. Naopak. Duševní život může být odhalen jen tenkrát, pochopíme-li jej z výkonu, který koná, aniž si toho je vědom, a který ustavičně terminuje v předmětech.

Uveďme příklad, jak Husserl v Logických zkoumáních chtěl vysvětlit ekvivokace spojené s pojmem představy. Na předmětné stránce našeho prožívání – které zde Husserl zachycuje v jeho logické vrstvě – provádí Husserl určitá základní rozlišení. Logická vrstva neznamena logiku v užším smyslu, nýbrž celou oblast smysluplné řeči. Vše, co lze smysluplně pronést, čemu lze rozumět. Husserlova analýza – která se nakonec bude týkat našeho života v celku – začíná u logické vrstvy, neboť tato poskytuje možnost ostrých rozlišení, možnost vytvořit vzory a vzorce přenosné na další obory zkušenosti a je vůči nim jednoduchá. Proto si Husserl zvolil tuto abstrúzní, suchou oblast, neboť je po stránce těch rozlišení nadmíru průhledná a plodná. Ale při těchto abstraktech nesmíme zapomenout, že poslední cíl nejsou logické distinkce, kterými se teď budeme zabývat, nýbrž zachycení celé naší zkušenosti v její konkrétní povaze. Proto jsme vyšli od Aristotela – jeho konkrétní životnosti – abychom věděli, kam tato problematika patří.

Čtyři základní rozlišení v obsahu představy:

1) Předmět – jeden v rozmanitosti různých způsobů, jak si jej představujeme, nebo řada předmětů pod tímž způsobem představování. Přičemž obojí – předmět i způsob, stránka, pod kterou jej vidíme – jsou ne naším prožíváním, nýbrž něčím objektivním, *co* si představujeme.

2) Způsob, jak předmět vidíme. To nazývá Husserl také smysl, předmětný smysl. Předměty jsou dány v představách – ať už v představách ve smyslu jednotlivých významů nebo ve smyslu soudových syntéz – normálně jsou dány z určité stránky, v jistém předmětném smyslu. Přitom ten předmětný smysl není tematický. Není tématem našeho představování. Vítěz od Jeny – také něco předmětného, ale to si samo nestačí, skrze to myslíme Napoleona – předmět mnoha různých predikací. Myslí jsme u předmětu, procházíme způsobem danosti až k předmětu. To je důležité v matematice, např. rovnice –

pod různými způsoby myslíme totéž. Definovat různými způsoby totéž – to je smysl matematické úlohy.

3) Předmět a předmětný smysl ve způsobu své danosti. Je rozdíl mezi předmětem, který je dán jako prostě jsoucí, možný, pochybný. Toto nejsou jen moje subjektivní postoje vůči předmětu, nýbrž pochybný předmět je svým způsobem jiný než předmět prostě daný, jistý. Pochybnost, jistota, možnost – tyto prožitkové průběhy, psychické děje ve mně, mají své objektivní koreláty. Ne tak, že by existovaly pochybné předměty, ale tak, že předmět, který je předmětem pochyby, má jinou objektivní kvalitu, která charakterizuje smysl, v němž je předmět dán, smysl, který je určitou stránkou, jak je předmět vizírován, kterou intence prochází k němu samému.

Kladení, že něco je nebo je pochybné, pravděpodobné atd., to jsou modalities teze. Tyto tetické charaktery jsou objektivní charaktery. Vezmeme-li předmětný smysl s těmito tetickými charaktery, dostaneme to, co Husserl nazývá matérií aktu. Od matérie aktu se liší to, co Husserl nazývá kvalitou aktu (terminologie specifická pro Logická zkoumání). Matérie sama může být buď kladena – tvrzena, popřena, nebo může být dána v neutrálním postoji: tyto subjektivní charaktery nazývá Husserl kvalitou aktu.

Matérie aktu + kvalita aktu = intencionální podstata aktu.

4) Předmětný smysl s tetickými charaktery může mít ještě různý danostní charakter. To je důležitý rozdíl.

a) Buď se může při téže tezi dávat předmět sám, v originále;

b) nebo deficientním způsobem, tedy tak, že zde není předmět sám, nýbrž pouhé mínění, pouhá zpráva, kterou vyslechnu, prázdná intence.

Například kolega nahoře přednáší. Předmětný smysl je to, co se odehrává, když on přednáší. Je to dáno v pouhé nemodalizované jistotě – to je tetický charakter – a přitom deficientně, způsobem pouhé intence, nevyplněně. Půjdu-li se přesvědčit nahoru, uvidím totéž, co bylo pouze míněno. To znamená, že intencionální podstata aktu je táž, ale změnila se poznávací podstata aktu. Z pouhé představy se stalo naplnění, názor.

Co to znamená? Mezi prožitky intence a naplnění – slyšení zprávy a její verifikaci – je vnitřní, smyslupný vztah. Poukazují na sebe a to patří k intencionalitě. Intencionalita neznámá kvalitu visící na prožívání, není to pouhé zabarvení, nýbrž je to prožívání samo ve své vnitřní logice, v poukazech, v tom, co vykonává. V tomto případě akt verifikace, akt zmocnění se předmětnosti samé. Zároveň

vidíme, jak se rýsuje základní proměna pojetí, které bylo ve filosofii tradiční, základní proměna našeho pojetí toho, jak je duševní život strukturován a co vykonává.

V.

Pokračujeme v interpretaci hesla fenomenologie „k věcem samým“ – hesla, které bylo precizováno v principu všech principů, jenž zněl: „Každý originárně dávající názor je pramenem ospravedlňujícím poznání. Vše, co se v názoru nabízí v originále, takřka v tělesné skutečnosti, musí být vzato tak, jak se dává, a jenom v mezích, v nichž se dává.“

Máme-li se vrátit k věci, musíme mít k věci přístup, musíme se moci někde a nějak s věcmi setkat. Jak? Podle principu všech principů: přímo, tak, že věc je skutečně před námi, že jsme s ní v kontaktu. Je v tělesné skutečnosti. A máme-li věc v tělesné skutečnosti před sebou, stačí ji vzít tak, jak se dává. Nemáme žádný jiný způsob, jak se o ní přesvědčit. Ovšem vzít ji jen v těch mezích, v nichž se dává.

Tento zvláštní princip v podstatě říká: neexistuje žádná hloubka v tom problému, dál se nedá jít, nemůžeme chtít víc než to, co nám předmět sám ze sebe poskytne. Jestliže nám poskytuje, budiž. Neexistuje možnost zajít za danost věcí. Ale ta danost je spolehlivá. V danosti je bezpečně obsažena věc sama. A proto je také bez rozpaků možno sáhnout po tom, co se takto nabízí v tělesné přítomnosti. Je možno sáhnout – a vidíme.

V minulých přednáškách jsme při pokusu o interpretaci jednoho místa z Aristotela viděli, že něco jako přímý kontakt s věcí je něco známého a blízkého jedné z dávných, nejznámějších postav filosofie. Je to místo, kde Aristotelés hovoří o tom, že naše duše – životnost, život – je nějak věcmi samými. Duše je s věcmi v přímém kontaktu. Věci jsou nějak – není řečeno jak – dány. Ale více: duše je nějak těmi věcmi. Nevíme jak. Problémem je interpretace toho *jak*.

Opakujeme to proto, abychom ještě více zdůraznili, co je vlastní věci filosofie. Filosofie je volána zpět k věčnosti. Jaká je věc filosofie? Věc filosofie by snad bylo možno odlišit tím, že ji položíme vedle jiných záležitostí našeho života.

Je charakteristické pro lidský život – a zde budu bez fenomenologizování mluvit dogmaticky – že ve všem, co koná, je nějak lidský, je veden jistou jasností, orientací v okolí, vědomou, nějak instruova-

nou, vzdělanou. To obsahuje jasnost člověka o světě, sobě, svých vztazích, povinnostech atd. Lidský život je chování, charakterizované touto jasností, kterou nemají jiné bytosti. Jako každé chování má lidský život jisté zaměření, zacílení, účel. Ten účel je v životě samém. Ten účel leží – bez nějakého hlubšího metafyzování – v sobě. Život sám se má za cíl, ustavičně se obstarává. Lidský život se odehrává na základě této jasnosti. Cílem chování (a lidských funkcí, které jsou jeho předpoklady i výsledky) je život jako výkon, úspěch. Žijeme v jasnosti, aby naše chování bylo úspěšné, aby život trval, rozhojňoval se, překonával své problémy, nesnáze. Řešení tohoto úkolu předpokládá vždy jistou jasnost. Ale jasnost sama není při tom vykonávání nikdy tématem života, vlastním námětem.

Tematizace jasnosti – a to znamená v podstatě toho, že se člověk setkává s věcmi a se sebou – je zvláštní činnost, která jako taková není nezbytně a *prima vista* zapojena do prvotního cíle života – úspěšně řešit svoji úlohu žít a být. Jak je to s touto druhou úlohou a s jejím vztahem k té první, to nelze a priori vykonstruovat, to lze vyjasnit jen na základě této jasnosti lidské bytosti o sobě samé. Dogmatismus znamená a priori předpokládat, že tato funkce je nějak podřízena, zapojena do prvotní funkce životního úspěchu. Je ovšem silná *presumpce*, že tato funkce, která se bude snažit o tematizaci, eruvování této jasnosti jako takové, že tato funkce má pro lidský život jako lidský základní význam. To je *presumpce*.

Pokud pohlížíme na člověka z hlediska řešení životních úloh, byť i ze stanoviska, že člověk řeší svoji úlohu v jasnosti o věcech a o sobě, o univerzu – na rozdíl od jiných živých a jsoucích bytostí – tedy pokud na něj pohlížíme takto, pohlížíme na něj jako na bytost zájmu. To je hledisko, z něhož člověka tematizují také vědecké disciplíny objektivující, takového rázu jako psychologie, sociologie, také historie a historické disciplíny vůbec. Tematizovat člověka jako bytost zájmů, a to exkluzivně jako bytost zájmů, znamená tedy a priori osvětlovat i jasnost člověka o sobě na podkladě zájmu – a to znamená přeskochit problém.

Je dvojí základní způsob přeskocení problému:

1) *naturalismus* – pojetí člověka jako bytosti svými zájmy zapjaté do kauzálních nexů přírodních, objektivních;

2) *historismus* – pojetí člověka z toho hlediska, že v každé historické epoše nějak objektivně rozebratelné jsme nuceni vycházet z určité celkové struktury lidských zájmů a hodnot, jejichž proměnlivost

vost konstatujeme objektivními metodami. V této souvislosti se proměňuje i způsob, jak si člověk svoji orientaci ve světě představuje. Postavíme-li se do této historické perspektivy, máme před sebou pouze řadu historicky variabilních obrazů a perspektiv, objektivně konstatovatelných a historicky vyměnitelných perspektiv na celek světa, ale žádnou privilegovanou perspektivu. Z tohoto hlediska tedy něco jako konfrontace s věcmi samými neexistuje. Do filosofie přenesena znamenají tato hlediska něco jako Nietzscheho perspektivismus, pragmatismus, který definuje pravdu účelností, užitečností, životní hodnotou.

Co tváří v tvář těmto názorům znamená pokus Husserlovy fenomenologie vrátit se k věcem samým? Znamená tematizovat znovu vztah člověka, vztah základní – ten, který jsme na počátku charakterizovali jako jasnost o věcech i o sobě. To znamená ptát se, jak se nám – s tou neurčitostí Aristotelova *πῶς* – věci ukazují samy, jaké jsou. Zachytit je, jaké jsou, a tak je také vypovědět, a ne tak, jak to není, to znamená: říkat pravdu.

A tak je základní věcí fenomenologie – a v ní, jak se Husserl domnívá, zachycuje věc filosofie – možnost pravdy, možnost člověka být v pravdě. Smysl hesla „k věcem samým“ je: neutíkat, neuhýbat před problémem pravdy.

Viděli jsme, že při svém úsilí proniknout k povaze pravdy musí Husserl napřed zajistit půdu, na níž se problém pravdy může klást, na níž se vůbec něco může objevovat. Ta půda je odedávna charakterizována jako *ψυχή* – živoucnost bytosti, která ovšem nemůže být pouze živá, nýbrž musí být živá zvláštním způsobem spojujícím život s jasností jako jednou ze životních funkcí.

To, že život je spojen s jasností jako tím, co umožňuje fungování života, ještě neznamená podřízení jasnosti tomu fungování. To, že jasnost umožňuje člověku řešení životních úloh, neznamená, že podstata jasnosti se vyčerpává tím řešením a že to je na ní něco podstatného. To je dogmatismus, kterému se i ta nejmetafyzičtější filosofie pečlivě vyhýbá – a právem.

Půda, na které se Husserl domnívá, že je možno umístit problém pravdy, je půda našeho vědomého života, charakterizovaného intencionalitou, je to půda intencionálního vztahování.

Vraťme se ke konfrontaci mezi Leibnizovým pojetím ideje a tím, co o těchto věcech vyjasnili a jak o nich teoretizovali Brentano a jeho následovníci. Připomeňme si Leibnizův text o různých druhích

idejí: temná, jasná, zmatená, zřetelná – relativně, nebo až do posledních prvků, intuitivně daná idea. Intuitivní danost ideje – takovou ideu nemáme buď vůbec, nebo v nepatrném počtu (nejvíce se k ní blíží aritmetické představy). Leibniz navzdory tomu, že mu chybí podstatná distinkce, zachytil přece důležitý fenomén, že totéž, tutéž předmětnost můžeme různým způsobem mít na mysli, můžeme si ji různým způsobem představovat: rozlišeně, analyticky, distinktně, nebo nerozlišeně, slitě, takovým způsobem, že máme před sebou věc s adekvátností intuitivně, nebo reprezentativně, symbolicky.

Ale u Leibnize chybí odlišení aktu představy (představování) od objektivní stránky představy. Akt představy je subjektivní, probíhá v čase, má začátek a konec, sousedí s jinými reálnými prožitky v čase. Představa jako něco objektivního nemá tuto charakteristiku. U kružnice nemá smysl mluvit o časové extenzi, je něčím mimo realitu a čas, je vždy a nikdy. Ne každý představovaný předmět má tento charakter, ale jakožto představovaný předmět je odlišný od reálného. Ani představa něčeho reálného není sama realitou. Je zde nutné odlišit mezi představujícím aktem a tou druhou stránkou, která není lokalizována v čase, nemá individualitu, má docela jinou identitu, než je identita představujícího aktu. Například číslo, obecný pojem čísla, to, co se vyjadřuje algebraickými znaky – pokud se to vyskytuje v určitých formulích, které uznáváme za pravdivé, které myslíme v různých individuálních myšlenkových aktech – je nicméně jedno jediné, není jich tolik, kolik je aktů myšlení. Nelze ale říci, že to X je jedno jediné, v téže rovnici jsou dvě X ; jde o jinou identitu, než je identita reálných aktů, které také identifikujeme: různé myšlenkové výkony týkající se téhož.

Ostré odlišení aktu představy od toho, co je v něm představováno, provedl Bolzano ve *Wissenschaftslehre*, 2. část, Významosloví: představa, věta o sobě, je objektivní obsah představy, soudu, to, co soud klade; např. že $2 \times 2 = 4$.

Další ostré odlišení u Bolzana je mezi smyslem a předmětem v objektivním významu. Existují smysluplné výrazy, které nemají předmět. Například slovo „nic“. Je velmi mnoho takových. Ale také to, co jsme si uváděli: týž objekt můžeme mít před sebou v různých pojetích, verzích (Napoleon). To má zvláštní důležitost v matematice. Zde často běží o určení předmětu pomocí takových nepřímých tematizací.

Dále základní rozlišení dvojího intencionálního vztahu: 1) představa, 2) teze, soud. Představovat = mít něco na mysli. Soudit = zaujímat stanovisko: existuje, neexistuje, platí, neplatí. Dvojí subjektivně odlišný vztah k předmětu. Mohu předmět, např. že $2 \times 2 = 4$, mít na mysli jako: (1) předmět představy, tady nezaujímám stanovisko, nebo jako (2) předmět soudu, když kladu, že něco je.

Na to navazuje Brentano restitucí intencionální inexistence: scholastický problém, navazující na Aristotelovo $\pi\acute{\omega}\varsigma$. Scholastická definice Aristotelova $\pi\acute{\omega}\varsigma$: jak? – intencionálně, mentálně – říká scholastik. Věc sama se stává předmětem mysli. Totéž jako v principu všech principů: s věcmi se musíme moci setkat. Ale jak?

Brentano rozlišuje tři základní způsoby vztahu k předmětu: 1) představa, 2) soud, 3) záliba nebo odpor. Brentano obnovením principu intencionální inexistence v naší mysli položil problém, ale nepodal řešení.

Problém se ukázal hned v diskusi u jeho prvních žáků: 1) různý vztah k témuž předmětu v různých druzích aktů, nebo 2) různé předmětnosti pro různé druhy aktů (Meinong a jiní). Brentano je pro to první, slučitelné se základní metafyzickou tezí Aristotelovy metafyziky, upravené moderním způsobem: to, co existuje, jsou reálná singulária, jiné předměty nemají smysl.

Husserlova myšlenka je tato: Husserl navázal na Martyho a Twardowského a snažil se dotázat intencionality samé, jak ona konkrétně vypadá. Jak vypadá naše intencionální vztahování v takových oborech, které pro všechno vědění, vědu, jsou základní, v oboru smysluplné řeči? Jak vypadá intencionalita našeho života, v němž jsou nějak dány, objevují se základní logické struktury? Jak to zde vypadá?

Ve všem, co potom Husserl podniká, nedovolává se absolutních principů, postupuje čistě v duchu principu všech principů, snaží se vidět a ve viděném odlišovat, upozorovat dosud neupozorované, konfundované vztahy, struktury. Posledně jsme si ukázali, jak se v tradičním myšlenkovém statku objevily rozdíly v předmětu logického aktu mínění. Míním, je tu slovní výraz, kterému rozumím, ale to není to, co mi tane na mysli, překračuji jej dál, pomocí slovního významu jdu kamsi dál. Ten význam je zde ve své smyslové přítomnosti, spolu s ním mám nějak slabě, deficientně na mysli předmět.

Předmět může být různým způsobem konkretizován, a to jako předmětný smysl – v takovém už složitém způsobu: předmět míním jaksi jedním rázem, kdežto „vítěz od Jeny“ je něco složitějšího, bohatá struktura vyjádřená gramaticky: substrát, morfologické útvary vy-

jadřující složení, kompozici, syntézu. Ona byla nějak vytvořena, skrze ni mířím dál, na předmět. Syntéza zase má podobnou strukturu: Jena, vítěz – shrnutí v jednotný akt, jím mířím na předmět.

Je možno dále rozlišit, že „míření na“ v explikované podobě pomocí předmětného smyslu se stává předmětem soudu, aktu, výslovné teze. V soudu předmět nezůstává jako v představě, ale nabývá sám určitého charakteru: je to jsoucí předmět, platí o něm, že jest. Je těžké říci, co to „jest“ znamená. Je zde zvláštní charakter projevující se zvláště modalizací. Pochybný předmět je něco jiného než moje pochybnost o předmětu, to příkládám předmětu. Není to můj predikát, nepatří mně, patří předmětu, i když v té souvislosti, že já pochybuji.

Další vrstva: danostní či poznávací charaktery – v originále nebo v pouhém mínění. Tyto charaktery se nevyskytují v našem poznávání stejným způsobem všude. Co se univerzálně vyskytuje ve všech způsobech poznání, to je rozdíl pouhého mínění a jakéhosi vyplnění.

To je tedy deskriptivní rozdíl, kterým se liší tato Husserlova fenomenologická metoda od Aristotelovy teze. Je (poprvé) ukázáno jak. Nepatrný, ale podstatný rozdíl: jednou v pouhém mínění, deficientně, podruhé v blízkosti. Blízkost, tělesná přítomnost – to jsou pouhé metafory. Ale každý zná rozdíl mezi pouhou představou a uskutečněním představy, mezi tím pouze rozumět poučce a umět ji dokázat, pouze si věc představovat a setkat se s ní.

Že naše zkušenost musí mít docela zvláštní stavbu, aby něco takového bylo možné, abychom mohli prázdné a plné si představit jako totéž, je evidentní. Vždyť jsou tyto akty do hloubky odlišné, mají různou poznávací podstatu, a přece je v nich poznání téhož. Bez tohoto rozdílu, bez možnosti krytí předmětu v deficientním a v autentickém modu, by zkušenost byla nesmyslná.

To zároveň ukazuje, na jakou novou úroveň dostal Husserl tradiční problém evidence. Ve starší filosofii byla evidence chápána jako kritérium pravdy. A hledala se další definice, záruka toho, aby se ta známka správně odlišila od všeho, co by se jí mohlo podobat a co by nebyla ona. Stoikové: ἐνάργεια, jasnost, třpyt. Kdy je věc jasná? Když je blízká, ozářená, když je zde, když nás může ozářit, když se s ní můžeme setkat. V 19. století je evidence stylizována jako zvláštní cit nutnosti provázející jisté myšlenkové pochody. Vyzkoumat, s jakými pochody je nutně spojen – to bylo úkolem logické reflexe.

Husserl ukazuje, že takto pojatý problém evidence nemá smysl. Evidence není nic jiného než způsob, jak se nám věc, kterou se

zabýváme, ukazuje. Je to ukazování věci samé. A to v důsledcích znamená, že odvolávat se na evidence pro určité teze je nesprávné a nesmyslné. Pravda není pravdou skrze nějaký cit evidence, nýbrž pravda je ta věc, která se ukazuje, na rozdíl od pouhého mínění, jež je mnohem volnější, libovolnější. Mínit mohu kde co. Pro mínění má smysl dřevěné železo, kterákoli kontradikce se dá mýnit, ale nedá se realizovat. Rozdíl toho, co znamená pouze mýnit a vyplnit, deskriptivní rozdíl mezi realizací intence a pouhým žitím v intenci – to přináší fenomenologický rozbor. Rozpory, které se nám eventuálně ukazují, jsou přeneseny na samotnou věc. Rozpory, které se nám ukazují ve zkušenosti, v našich tezích, musí být vyjasněny nikoli dohadováním o tom, která teze je evidentnější, ale rekursem na věcné struktury, které se musí vyjasnit.

Viděli jsme, že neplatí ani teze bezprostředních Brentanových žáků, že rozmanitost intencionálních vztahů se vysvětluje rozmanitostí předmětnou, ani Brentanova teze opačná, nýbrž že skutečnost je složitější: je možné obojí. Nemůžeme mluvit o intencionální inexistenci, o tom, že by předmět existoval v aktu. Předmět není v aktu obsažen žádným způsobem, není součástí aktu. Slovo „inexistence“ je nešťastné, Aristotelovo $\pi\omega\varsigma$ je možná šťastnější. Když neexistuje vnitřní existence, něco jako zatažení předmětu do reality duševního života (např. nečasové předmětnosti) – pak čím operovat, jak popisovat vztah mezi předmětem a prožíváním? Jako korelaci, korespondenci. Prožitkovým aktivitám odpovídají jistým zákonitým, regulovaným způsobem předmětnosti. Existuje původní zákonitost, základ všech zákonitostí, základ všech regulací, základ vši možnosti pravdy – regulace mezi průběhy a předměty. Neexistuje izolovaný intencionální akt. Jednotlivé akty existují jen abstraktivně.

Teprve u Husserla má intencionalita plný smysl. Je pouze dynamika intencionálního života: vyplnění prázdné intence, pouhé představování a teze. Smysluplnost těchto stupňů: pouhý předmět, předmět jako smysl, tetický, danostní charakter – to je smysluplná, jakoby teleologická stavba (čtvero objektivních struktur na straně předmětu, věcného korelátu). Jedno předpokládá druhé. Po té subjektivní stránce – poněvadž jde o směřování, rýsování a naplnění narýsovaného – nemůžeme rozlišit, odseknout jednotlivé intencionální momenty. Intencionální život je kontinuum intencionálních výkonů. Na této půdě se odehrává to, co bychom mohli nazvat život pravdy.

VI.

Obracíme se znovu k tématu: „Duše je jakýmsi způsobem všecko, všechny věci.“ Tato Aristotelova věta je východiskem našeho výkladu té půdy, na které je založena věc filosofie. Aristotelovo $\pi\acute{\omega}\varsigma$ se během tisícileté tematizace objevilo jako intencionalita u Husserla. Jak je duše všechny věci? Ve způsobu intencionální identity (scholastika). Ve způsobu intencionální inexistence (Brentano). Ve způsobu intencionality jako tématu pro prohloubené, neomezené studium způsobu, jak věci vystupují v možné zkušenosti (Husserl).

Toto jak věci vystupují, zároveň znamená – jak řekl Aristotelés – že ten vztah je nějakým způsobem identita. Ne vztah mezi dvěma nebo více realitami oddělenými, spojenými pouze vnějšími vztahy, nýbrž vztah hlubší, který nemá v sobě nahodilost, který je tak úzký, že je možno jej označit jako identitu, neoddělitelnost, neodlučitelnost. Přitom to není prázdná identita. Způsob, jak duše je těmi věcmi (jak věci vystupují ve zkušenosti), je právě těm věcem, jejich vnitřnímu bohatství i kvantitě.

Husserlův způsob analýzy půdy filosofie byl oproti historickým způsobům charakterizován tím, že Husserl dokázal ve způsobu, jak se věci ukazují, vyjasnit velice výrazné struktury jejich ukazování se. To není pouhé opakování, znovuoživení Aristotelova nazření, ale to $\pi\acute{\omega}\varsigma$ se stalo – po dlouhém přešlapování na místě – námětem pro rozbor, něčím, co v sobě má distinkce, vnitřní obsah.

V tom Husserl postupuje dál. Avšak tím, že je jaksi objasněno to $\pi\acute{\omega}\varsigma$ – způsob, jak věci vystupují ve zkušenosti – není podstata toho, co je půda filosofie, ještě nijak vyjasněna. Na základě toho, co Husserl vyjasňuje, víme, co znamená, že náš život, naše vědomé chování je vždy vztahování k předmětu, v jakých různých modech může předmět jako tentýž vystupovat před duchovním zrakem, ale nevíme, co je $\psi\upsilon\chi\eta$, co jsou věci, jakým způsobem je možné, že něco jako věci se může samo od sebe ukazovat, vystupovat na nějakém takovém fóru, jako je $\psi\upsilon\chi\eta$. Jak je toto vše možné? A to je přece to nejdůležitější – sám základ. Je možno v tom Aristotelově $\pi\acute{\omega}\varsigma$ – jak se Husserl pokusil ukázat v intencionálních analýzách, které je možno si předvést ad oculos a v jejich smyslu filosoficky žít – je možno v tomto najít odpověď na tyto fundamentální otázky? Že tyto otázky jsou vlastní věci filosofie, že jsou tím, co na této půdě, o níž hovoříme, je především třeba vyjasnit, pro to máme staré svědectví.

Věc filosofie je poprvé pod tímto titulem, jakožto „věc sama“ – věc, o kterou běží, τὸ πρᾶγμα αὐτό, jmenována v 7. listě Platónově, kde Platón hovoří o tom, že záležitost, věc filosofie je něco, co rozumný člověk se bude varovat svěřit písmu.⁴ Je to velký, vždy znovu nedorozumění vydaný pasus. Platón tam hovoří o nejvyšších úlohách filosofie: τὰ πρῶτα τῆς φύσεως. Φύσις znamená bytí vůbec; principy φύσις, bytí – to je titul pro filosofii. Počátky, z kterých vše jest, vzniká a poznává se. Platón se vyjadřuje ironicky o pokusu Dionýsia mladšího napsat filosofický spis. Něco jako filosofický spis by on, Platón, byl nejspíš povolán sepsat, ale dá si velmi dobrý pozor, aby nějaký napsal. A myslí to vážně: Platón nikdy filosofický spis nenapsal.

Platónovy dialogy jsou ὑπομνήματα, umělecky formulované zápisky o diskusích, mající charakter stylizovaného zpřítomnění práce vykonané diskutujícími v Akademii. Nejsou to filosofická pojednání v našem smyslu. Jednak mají podnítit, ukázat, jak se ve filosofii žije, jednak zpřítomnit průběh určitého způsobu problematizování v Akademii. Platón říká v této souvislosti: „O těchto věcech ode mne není žádný spis a žádný nebude, neboť to se nedá vyjádřit jako ostatní μαθήματα.“ (μαθήματα – to znamená vědění, které je naučitelné, dá se z mysli do mysli přenést, objektivní vědění, to, co Bolzano označuje jako „věty o sobě“ a „pravdy o sobě“. V řeckém významu to do sebe pojímá matematiku, ale je to mnohem širší.) „Principy bytí – to se nedá vypovědět slovy, οὐκ ῥητὸν ὡς τὰ ἄλλα μαθήματα. Nýbrž z četných společných problematizování, úsilí, diskusí [jak jsou referovány v Platónových dialozích], z diskutujícího spolubytí, společného sžívání se s tou věcí, vztahování se k věci, o kterou běží, περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό [to je ta věc filosofie, věc sama se musí ukázat, zúčastnit], se stane, že náhle – jako když přeskočí jiskra a zanítí se světlo [věc sama ho zanítí, to společenství je nezbytné, ale nestačí] – vznikne světlo v duši, a pak už se živí samo sebou.“ To je záhadný výrok.

Věc filosofie je nějak spojena s ψυχή, která má možnost v jistém smyslu být všecy věci. Všecky věci jsou k ψυχή v podstatném,

⁴ Platón, *Listy*, VII, 341 C. Srv. čes. překl. F. Novotného v: *Platónovy listy*. Praha 1928, str. 53; 2. vyd. Platon, *Listy*. Praha, Laichter 1945, str. 58; slov. překl. J. Špaňár v: Platon, *Dialogy*. Bratislava, Tatran 1990, sv. 3, str. 619.

nikoli nahodilém, vnějším vztahu, nýbrž ve vztahu, který se blíží k identitě, a na základě toho se věci ukazují. To ukazování se pak dá jistým způsobem studovat. Ale jak jsme to doposud sledovali, zůstaly problémy toho $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ – mimo.

Že Platón o celé této problematice velice dobře ví, o tom svědčí následující místo, kde objasňuje, proč nelze psát o filosofii. Summatim: nelze o ní psát proto, poněvadž se to nedá svěřit slovům. Proč? Protože máme jen jedna slova, jen jediný způsob, jak vyjadřovat na jedné straně to $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ (věc filosofie) a na druhé straně všechny ostatní věci. Ke každé věci, když se k ní chceme dostat (u $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ nestačí otevřít oči a je to tady, nýbrž z mnohého usilujícího problematizování a sžívání se s tou věcí teprve vyskočí jiskra), musí být nějaký přístup – a ten Platón právě líčí.

Pro každou takovou věc je nezbytné, u každé věci, kterou chceme zachytit, o které chceme mít jasno, musíme znát: 1) slovo, jméno; 2) $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, výměř; 3) obraz (musíme si to umět představit); a dále korelativně určité poznání: 4) mínění, $\delta\acute{o}\xi\alpha$; pak 5) $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha$, správný soud; a nakonec 6) poznání ve vlastním smyslu, $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$. To je to, co říká také Husserl. ὄνομα , jméno, jemuž rozumíme, a $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, výměř, určení. Když chci promluvit o věci, musím užívat jmen a nějak je určit (např. kružnice je geometrické místo bodů atd.). K tomu korelativně $\delta\acute{o}\xi\alpha$, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha$, tj. správný soud, takový, jaký říká kupř. matematická poučka. Pokud tomu jen rozumím, nemám $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$. Když se mi věc sama dostaví před mysl, není to $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha$, nenázorná pravda (pravda, kterou jako pravdu nevidím), nýbrž $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, názorná pravda, která je nejbliž tomu $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$: věc sama zde přítomná, idea a její ideový vztah.

Co je tady nového pod sluncem? Vždyť přece v tom, co předvedl Husserl máme – jak vidíte – jednotlivé etapy, o kterých mluví Platón:

objektivní strana:

ὄνομα

$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

$\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$

subjektivní strana:

$\delta\acute{o}\xi\alpha$

$\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha$

$\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$

Je tady korelace, ale co chybí, je sledování, jak tyto věci spolu souvisí, jak se kryjí a jak v nich dochází k objevení věci. Můžeme říci: když přece toto je stará filosofická tematika, což se v dějinách filosofického myšlení znovu tato problematika neopakovala, nepro-

hloubila? Ano. Častěji – a nejhlubším způsobem v německé filosofii Kantově a po Kantovi.

Když Kant říká, že názor a myšlení jsou k sobě podstatně a úzce vztaženy, že myšlení má význam jen vzhledem k názoru, že myšlení je podstatně odkázáno na názor, pak přesto, že Kant názorem rozumí jen smyslový názor, názor smyslových dat – samozřejmě ve formách nazírání vůbec – tož co v tom je tak hluboce rozdílného? Rozdíly jsou přirozeně tam, kde jde o Husserlův vztah mezi intencí a vyplněním. U Kanta není vztah mezi intencí a vyplněním z podstatného důvodu: Kant nikdy nefilosofuje o jazyce. Kantovo východisko není jako Husserlovo: prafenomeny logicko-jazykové. U Kanta je toto vždy přeskočeno směrem k pregnantnímu poznání, hlavně v přírodovědě a v matematice.

Ale zato v Hegelově Fenomenologii ducha máme před sebou soustavnou reflexi na fenomén, že naše vědomí – ψυχή – je ustavičně ve vztahu k předmětu. Vztah k předmětu je naprosto přísná korelace, tj. určitý druh předmětnosti může být dán jen v jistém druhu zkušenosti. A pak něco hlubšího. Je ukázáno, že každý z předmětů korelativních jistému způsobu zkušenosti – jak Hegel říká: jisté podobě ducha – poukazuje mimo sebe ven, k dalšímu, má v sobě více, než v něm na první pohled vidíme. To je v podstatě Husserlova myšlenka: předmět a předmětný smysl. V předmětném smyslu je vždy ten tematický předmět překročen. Hegelova myšlenka jde ještě hlouběji: předmět tím, že jeho smysl je něco víc než on sám, poukazuje mimo sebe a je základem tematizace dalšího předmětu. To je podobná myšlenka, jako když Husserl říká, že každou aktivitu myslí, která vytváří korelativně jistou předmětnost, můžeme nazvat polytetickým aktem. Když predikujeme, vytváříme soud, když čítáme, vytváříme množinu, když zařazujeme část do celku, vytváříme celek. Toto vytváření, to je polytetický akt. Z polyteze jednoduše tím, že řekneme „tohle“, můžeme vytvořit jednotnou tezi: ze soudu vytvoříme předmět, z kolekce mohu vytvořit jednotný předmět vyššího a dalšího řádu. Hegel říká: takto vypadá naše zkušenost vůbec – je to vytváření dalších a dalších předmětů z předmětů, které se nám původně jevíly jako dané, ale jsou ve skutečnosti sedimenty duševní činnosti jistého druhu k nim korelativní.

Další Hegelova myšlenka, ještě hlubší: v tomto dialektickém pohybu překračování z oblasti jednoho předmětného smyslu do dalšího se uskutečňuje jistá totalita. Kam až jde tento pohyb? Má konec, má

smysl? Tento pohyb má smysl, není nahodilý. V tomto pohybu se vytváří smysl vůbec, smysluplnost. Tj. ne my jsme autoři tohoto pohybu, ne já ve své nahodilosti vytvářím tento pohyb, já jsem jeho pouhým článkem. Většinou jsem vždy na té subjektivní straně. Ale vždyť já ten pohyb pouze reprodukuji, pakliže běží o pohyby poznání, které jsem sám nezískal a jen je opakuji po druhých. Co je tedy základem celého pohybu? Je to moje subjektivní libovůle, subjektivní nahodilé vlastnosti? Je to jistá vůle, ale ne libovůle, nýbrž to je věc sama. Ta vůle je v tom, že ten celek (tomu celku dává Hegel zvláštní jméno: to, co absolvuje všechny etapy, předmětné i subjektivní, totiž absolutno) je živým celkem, který nám dovoluje, abychom do jeho pohybu vstoupili, zatahuje nás do svého pohybu, chce u nás být.

To ukazování, zjevování – to je věc sama, věc filosofie. Když Hegel se postaví na vrchol tohoto pohybu, který mu ukáže jako poslední předmět subjekt, který tematizuje všechno, myslí veškerenstvo, tehdy konstatuje, že to, co je na straně objektivní, je také na straně subjektivní. Subjektivní strana – to je přece vědomí celku. Vědomí, které myslí celek, je samo vědomí celku. Tedy ten celek má vědomí. V objektu je ale totéž. A to je konec toho pohybu pojmu, zde je uzavřen sám do sebe.

Je-li tomu tak, že veškerá objektivita je vlastně subjektivita, pak zde je ten moment, kde celá Hegelova filosofická myšlenka, která do značné míry skutečně otvírá a popisuje zkušenost, se uzavírá do sebe, kde Hegelova filosofická myšlenka opouští půdu vykazatelnosti a to právě tam, kde běží o průkaz, že všechny podoby ducha vytvářejí takovýto celek.

Ale jinak je v tom, co říká Hegel a Husserl, dalekosáhlá analogie. Jenže to, co říká Hegel, nabývá teprve tím, co říká Husserl – jasným odlišením předmětu a předmětného smyslu, intence a vyplnění atd. – jasně srozumitelného a opakovatelného smyslu. Hegel vykonává ten pohyb, popisuje zkušenost vědomí, analyzuje, ale přitom nevysvětluje instrument, jehož pomocí to dělá.

Další analogie: Hegel ve slavném úvodu k Vědě o zkušenosti vědomí (původní název Fenomenologie ducha) klade filosofovi na srdce, aby do podob vědomí, které sleduje – podoby vědomí jsou veskrze podobami pojmu a pojem je u Hegela korelace jistých průběhů zkušenosti a jistých předmětů – nekládal svá mínění. Říká: dívej se, rozbírej, sleduj struktury a pohyb – ale nepleť se do toho!

Vymaž se, nikdo se nezajímá o to, co ty tomu řekneš! To není jen morálka filosofické skromnosti; znamená to, že filosof nemá provádět tezi toho, co se mu jeví před očima.

Proč se do toho nemá plést? V jakém smyslu se do věci, kterou sleduje, nemá plést? V tom smyslu, že nesmí kalit její vlastní teze. Teze patří vědomí, jež on studuje. Teze, tzn. říci, že to a to je nebo není, to nepatří filosofovi, ale studovanému vědomí. Ono říká: pro mne platí smyslová jistota, zákon substance za jevy, druhá bytost atd. To říká jistá podoba vědomí. To filosofovi nepřísluší, to on pouze studuje. Jeho zajímá, že vědomí to říká a jak se v tom říkání objeví – z té nutnosti, že každý předmět je víc, než je téma – další, netematizovaný smysl. Odtud vyplývá pohyb k dalšímu předmětu. Když se Hegel dostane na vrchol – vědomí myslící celek, univerzum –, potom se domnívá vědět, co je věc filosofie: toto zjevování. Ale zjevování přece – jak se ve Fenomenologii ducha objevilo – bylo jen to zavedení nás jako konečného ducha, myslí, do zjevování vůbec! My, jako lidé, nejsme nikdy na začátku, ale zjevování jako takové je na začátku i na konci. Začátek a konec splývají. Kdo se dostal do toho závratného pohybu ducha a uvědomil si, poznal, co je věc filosofie, musí mít možnost opakovat celý proces, postavit se na sám začátek, na kterém člověk původně není a který je začátek té věci, toho absolutna, které je na začátku i na konci.

Jak si zde Hegel počíná? To je zajímavý pohled. Přirozeně, na vrcholu Fenomenologie ducha se ukázalo, že poslední předmět je vědomí myslící, myšlenka myslící univerzum. Ten prvopočátek bude přirozeně zase myšlenka. Uvědomit si ale musíme rozdíl mezi myšlením a myšlenkou. První začátek – a to je hlavní a nejdůležitější problém nového rozběhu – to nemůže být začátek, kterým startovala Fenomenologie ducha: lidský začátek, smyslová jistota. Zde není nic jednoduchého. Problém začátku je problém jednoduchého. Jak je možné něco jednoduchého, když každý předmět obsahuje své překročení? Jak je možné překračování předmětu? To je paradox hegelianismu, ale vlastní systém to imperativně vyžaduje. Lidský začátek má v sobě určení, které poukazuje k dalšímu. Tedy musí to být neurčité a bezprostřední – nesmí to být něčím dáno. Následují dvě tvrdé teze: 1) neurčité bezprostředno je bytí. Podívejme se na to bytí – odtud plyne další teze: 2) bytí a nic je totéž. Jak tyto tři věci přijdou k sobě? Fenomenologie dospěla k myšlence, která myslí vše, jako k poslednímu předmětu. Pak následuje studium obsahu té myšlenky.

Logika – nauka o obsahu myšlení, nikoli tradiční logika – Hegelova Logika začíná takto: určení začátku jako neurčitého bezprostředna a teze, že neurčité bezprostředno je bytí a že bytí je totéž jako nic. Co toto znamená?

Snad pomůže Husserl. Ovšem Husserla samotného nikdy nenašlo interpretovat Hegela. Vezměme riziko interpretace na sebe. Musíme vzít ne myšlenku myslící, ale myšlenou. Co je neurčité bezprostředno? To, bez čeho myšlenka nemůže být. Myšlenka ve své nejzákladnější a nejjednodušší podobě je intence. Neexistuje intence, aby nebyla intencí něčeho – i ta nejprázdnější. V předmětu intence je vždy něco dáno, byť deficientně. To znamená: neurčité bezprostředno je bytí. Další vyplývá z pokusu realizovat to neurčité bezprostředno. Chci-li určit co, nemám v ruce nic, intence je prázdná. V prázdnosti intence (toho neurčitého bezprostředna) je v témže aktu obsaženo obojí: bytí a nicota. Tady je pro Hegela dán tvůrčí absolutní začátek všeho myšlení. V této prabuňce je ukázáno, že to, co jest, jakožto tvůrčí, je myšlenka. Máme bytí-nic, ale nemůžeme říci, že bytí se mění v nic. Ono se v ně již změnilo; jakmile se ptáme bytí po obsahu, už to nic je tady. To není statický obsah, cosi se stalo, to je vybavování třetího členu: dění, aktu. Oč se Hegel pokouší, je myšlení absolutna ve dvojím smyslu: předmětném i podmětném. Absolutno je tvůrčí, to, co všechno udělalo, na čem vše závisí, bez čeho nic není.

Postavení se na absolutní začátek – demonstrace tvůrčího praprincípu. Nic proti tomu neplatí kritiky (Trendelenburg aj.): Neurčité bezprostředno je rod toho bytí a nic, a tedy to není bezprostřední. Tak to Hegel nemyslí. Není to vztah mezi dvěma obsahy, z nichž se dá ještě něco abstrahovat. To se dá vidět jedině na prastruktuře intence. To se nedá podřídít struktuře logické, která tímto pohybem teprve kdesi bude jednou vytvořena.

Na první pohled je to logomachie, přílišné namáhání slov. Výklad jsme provedli proto, abychom viděli, co nám může Husserlova nauka dát pro reálné porozumění určitým fenoménům dějin filosofie. Ale to by bylo málo, kdybychom tím nesledovali určitý věcný cíl.

VII.

Řekli jsme, že půdou, na které se může rozvinout věc, o níž filosofii jde – totiž poznání pravdy – je intencionalita jako rozpracování

pradávného nahlédnutí, že duše je jakýmsi způsobem všemi věcmi. Pokusili jsme se o stručnou historii vývoje této filosofické intuice, tohoto pradávného nahlédnutí. Všimli jsme si jen zběžně určitých etap, a to z toho hlediska, že tato půda má být půdou poznání pravdy. Řekli jsme, že i když Husserlova myšlenka intencionality, ne už pouhé intencionální inexistence, nýbrž intencionálního aktu, odpovídá určitým způsobem na otázku, jak je duše věcmi, přesto zůstává duše problematickým titulem. Subjektivita, já, se nějak vztahuje k předmětům, provádí se rozbor tohoto vztahu, předmětných charakterů, jejich vrstev – to se povedlo Husserlovi rozpracovat, ukázat bohatou síť vztahů. Ale nebylo ukázáno na jedné straně, jaká je povaha toho, co se vztahuje, na druhé straně čím a jak je umožněno a zaručeno v tomto vztahování zasažení věci samé, dosažení pravdy.

Půda intencionality byla sice Husserlem rozpracována hlouběji než jinými – Brentanem a jeho školou; viděli jsme, jaký byl jejich problém: pluralita druhů předmětnosti nebo pluralita druhů subjektivního povědomí, zatímco u Husserla je obojí, a to v zákonité korelaci; ale co je to vztahující se, jaká je jeho povaha, a jak, v jaké míře a na jakém základě dosahuje pravdy, to zodpovězeno nebylo. Husserl se domníval – alespoň po určitou dobu –, že v jeho způsobu zachycení intencionálních vztahů a korelace mezi předmětností, která se jeví, a subjektivitou, které se předmětnost jeví, pletivem intencionálních výkonů, které lze předvést v originále, jsou obě otázky zodpovězeny. Způsob, jak si Husserl hledí odůvodnit tuto svoji tezi, že totiž zachycením korelace mezi intencionalitou v jejím výkonu a předmětností (ovšem ne jen jednotlivými, nýbrž v univerzalitě toho zachycení) jsou obě otázky vyřešeny – tento způsob nese souhrnné jméno fenomenologická redukce.

V čem spočívá fenomenologická redukce a proč se takto nazývá?

Vraťme se ještě k Brentanovi. Vraťme se k tomu, že psychické fenomény jsou u něho charakterizovány: a) intencionální inexistencí předmětu, b) sebezaručením. Sebezaručení chápe Brentano ve smyslu descartovské tradice. Descartes ve svém základním principu „dubito, ergo sum“ – dubitatio implikuje cogitatio –, ve svém principu vyvrácení skepse vytyčil jako pevné východisko filosofování, tj. otázky po pravdě, sebejistotu vědomí. Ze sebejistoty vědomí udělal Brentano sebejistotu psychického fenoménu, psychologickou charakteristiku. Jak jsme ale viděli, nevyklučovala sebejistota psychického fenoménu otázky po tom, jak tento fenomén ve skutečnosti

vypadá, neboť Brentanova škola sama, přijavši intencionální výcho-disko, rozpadla se v řadu směrů v otázce po vztahu psychického fenoménu k předmětu. Brentano považuje za jistý jen subjektivní fenomén sám. Jistota jeho existence je dána nezávisle na existenci jeho předmětu. Ale chci-li o něčem tvrdit jistou existenci, musím vědět, co je to, o čem to tvrdím.

Husserl v dodatcích k II. svazku *Logische Untersuchungen* se snaží ukázat, že sebejistotu našeho vědomí – a tuto sebejistotu chápe s Brentanem jako reflexivní akt, jímž zachycujeme samy sebe, jímž jsme si přítomni, a to v originále – že tu sebejistotu je třeba pojmut tak, že na jedné straně se pevně držíme principu jistoty toho, co je dáno v reflexi, a na druhé straně si necháme od předmětu říci a dát výměr toho, co je nám takto jisté. Předmět, který je nám takto indikátorem toho, co je nám vlastně v reflexi dáno, musí být pojat jako čistý indikátor. Tento předmět nestudujeme, on není předmětem našeho poznávacího zájmu, neinteresuje nás, reflektující, on nás jako filosofy přestává zajímat, vyřadíme tento předmětný zájem, tento předmět jako předmět zájmu, ale soustředíme svůj zájem na zkušenost o předmětu. Do tohoto zájmu nepojmeme nic, co souvisí se zájmem o předmět jako takový. Ten předmět nám, reflektujícím, ovšem nemizí z očí, protože reflektujeme na něco, co nereflektovaný život má stále před sebou, ale my ponecháváme předmět jako předmět nereflektovaného života a obracíme se v reflexi k nereflektovanému životu samému. Jeho zájem o předmět není již naším zájmem, ten musíme co možná absolutně vyřadit. A to je podmínkou toho, abychom jej univerzálně dostali do zorného pole svého studia.

Husserl se domníval, že tímto způsobem se mu podaří získat na jedné straně pořadí našich zkušeností v jejich vnitřní logice. Jisté zkušenosti se předpokládají, je třeba sledovat výstavbu toho předpokládání: např. vzpomínka předpokládá vněm, obsahuje v sobě vnitřně, v závorce, minulý vněm, je vzpomínkou na minulé vnímané, její předmět je minulé vnímané, smysl vzpomínky poukazuje na vněmovnou zkušenost, tedy ji předpokládá. Vnitřní implikace prožívání související s prožívanou předmětností je možno v čirém reflexivním přístupu prostudovat, vytvořit konkrétní logiku našeho prožívání – v tom, že zde máme vztahy zrovna tak nutné a průhledné, jako jsou vztahy logické.

Proč se tento proces nazývá redukcí? To je pochopitelné jen z toho hlediska, že Husserl chce touto procedurou odpovědět na otázku: co

je vlastně základem celého intencionálního vztahu? A proč je takto pojatý základ původním místem, kde se může ukazovat pravda? Proč je to tak, pochopíme, když se vrátíme k principu, z něhož to bylo vytvořeno: ke karteziánskému principu sebejistoty vědomí. Karteziánský princip – princip nikoli psychologický, nýbrž princip, který vznikl z odpovědi na skeptickou otázku, zda ve svém vědomí, ve kterém vím o věcech, mohu ty věci vůbec zásadně postihnout, a čím a zda je to postižení zaručeno. Karteziánská odpověď na skeptickou otázku je: pochybovat mohu jakkoli, ale přímo v té pochybnosti je obsažena cogitatio, takže předmět, který v každém případě musí být zaručen pro náš přístup k pravdě, je v tomto jediném bodě úplně bezpečný. Toto Husserl přijímá. Descartes byl se svým vyřízením skepse (radikální, univerzální, která pochybovala, zda vůbec je možno, aby naše chápání mohlo mít zaručený předmět) zároveň hned u konce své filosofie nebo u konce toho ze své filosofie, co je v plném smyslu nosné. Sice se snaží vytěžit ze sebejistoty kritérium pro uchopení jiných pravd, než je tato, že totiž v dubitatio mám zaručen předmět, kterým je mé vlastní myšlení, ale ve skutečnosti každý jeho pokus o takové kritérium je něčím, co nevede dále. Kritérium jasnosti a zřetelnosti vytěžené z cogito, že totiž moje myšlení je mi s naprostou jasností zaručeno, neříká, jak mohu získat další analogickou jasnost a zřetelnost. Proto u Descarta přistupuje další princip: idea nekonečnosti je implikována v naší cogitatio konečné bytosti. Tím se snaží dostat dál k něčemu pozitivnímu, ale idea nekonečnosti postrádá zřetelnost charakterizující danost cogito. Tam, kde Descartes pomocí veracitas Dei se snaží přejít k něčemu objektivnímu, tam jej nemůžeme následovat.

Husserl vytýká Descartovi, že nedovedl vytěžit cogito. Proč? Protože se mermomocí snaží postavit se mimo ně, dostat se na půdu, která není zaručena samotným cogito. Descartes podle Husserla nepochopil vlastní dosah svého objevu. To souvisí s tím, že Descartes ten objev nedovede vytěžit právě proto, že si není vědom toho, že v cogitatio – je-li právě pojata úplně univerzálně – musí být korelativně zahrnuto veškerenstvo předmětností, které jsou pro cogitatio možné. Descartes objevuje jistotu imanence, bytí, jímž sami jsme, a chce nyní z této imanence restituovat transcendenci. Místo toho Husserl říká: je třeba provést redukci všeho jsoucna na imanenci.

Ale imanenci lze brát v různém smyslu. Vše, co lze ve zkušenosti mít, ospravedlnit jako pravdivé, musíme učinit my, nám se to musí

vykázat – to je myšlenka zcela formální. Každá pravdivá teze se jako pravdivá musí vykázat právě mně: právě já ji musím zodpovědně evidovat. Za imanentní lze považovat předně to, co patří reelně, jako část, díl, moment, k mé vlastní realitě. A otázka pak zní: je redukce na imanenci, ta redukce, již je třeba k tomu, abychom se ujistili tím, že máme přístup k předmětu – je to redukce na reelní imanenci? Vše, co je v mé zkušenosti, je reelní součástí mne. Znamená tedy ujistit se předmětností redukovat ji na část mé vlastní bytosti? O takové redukování předmětnosti na moji vlastní realitu se pokusili někteří britští empiristé. Předměty, věci jsou pro ně moje představy ve smyslu reelních, časově rozlehlých procesů mé mysli. Ale proto je tu celá koncepce intencionální dimenze, aby ukázala, že právě nemusí jít a nejde o takovou reelní redukci na reelní části prožívání, nýbrž že jde o imanenci jiného druhu, totiž o imanenci samodanosti.

V intencionálním aktu lze rozlišit: 1) předmět, 2) předmět v intencionálním smyslu, 3) předmět v tetických charakterech (v modalizaci), 4) předmět v danostních charakterech. Husserl se domnívá, že pomocí distinkce přítomnosti v originále a nikoli v originále se nám podaří redukovat předmět na skutečnou samodanost. Samodanost znamená: mně, jako filosofujícímu, je v originále dána prožitková struktura, v ní je mi přítomen předmět se svou gnoseologickou podstatou.

Máme tedy rozlišení dvojí imanence: 1) reelní imanence, 2) imanence ve smyslu samodanosti. Tím, že redukce není redukcí ve smyslu reelní redukce na moje prožitky, domnívá se Husserl, že rozšířil pole karteziánské sebejistoty na tuto oblast samodanosti. Toto rozšíření znamená, že ukázal, co je v karteziánské sebejistotě skutečně dáno: že samodané předmětnosti zůstávají v podstatné korelaci ke strukturám vědomí o daném předmětu a jeho možné verifikaci.

Zkusme odpovědět na první otázku: co je půdou, na níž se rozvíjejí intencionální vztahy? Zkusme se zeptat: je touto půdou lidské vědomí? (Otázka: co znamená vědomí? – byla zodpovězena: intencionální vztah.) Lidské vědomí nemůže být půdou, na níž se rozvíjejí intencionální vztahy, protože člověk je přirozeně jako psychofyzická jednotka předmětem možné zkušenosti a má podle toho specifické způsoby svého vykazování ve zkušenosti. Následkem toho, že člověk je eventuelně předmětem své vlastní zkušenosti a předmět jako takový je něco, co nemá původní, základní imanentní jistotu, nemůže tu jít o vědomí člověka, nýbrž to, co je nyní základem, na nějž se

redukce děje, je na rozdíl od objektivní, a k vědomí vždy relativní jednotky něco, co by se dalo nazvat: absolutní vědomí. Absolutní v tom smyslu, že jeho danost (vykazování) je absolutně zaručena, je v oblasti toho, co lze tvrdit jako naprostou imanenci.

Půdou, na níž se rozvíjejí intencionální vztahy, je tedy absolutní vědomí. Ale je u Husserla určitá nejasnost, jak chápat imanenci absolutního vědomí. Je otázka, zda imanence vědomí vztahujícího se k sobě samému je reelní či samodanostní.

Půdou intencionálních vztahů je absolutní vědomí. Slovo „absolutní“ chápe Husserl v tom smyslu, že v reflexi je si vědomí samo v originále dáno. Tato reflexe není běžná reflexe, jak ji provozujeme v životě buď prakticky, když zpytujeme svědomí, nebo když se jako psychologové zajímáme teoreticky o sebe jako člověka po vnitřní stránce, nýbrž tato reflexe je podle Husserla akt úplně zvláštní, má univerzální ráz. K tomuto aktu patří radikální zdržení se jakéhokoli soudu o všem předmětném, tj. o světě. Pro toho, kdo tuto reflexi provádí, nesmí platit teze světa, svět ho nezajímá, svět je tam jen jako svět toho vědomí, na které reflektuje, ale ne svět reflektujícího. Ten se víry ve svět zdržuje, nepřechází z jednoho světa do jiného: to je podmínka, bez níž není možno radikální reflexi provést.

Tato radikální reflexe tedy není akt ve světě, je to něco, co přichází navíc. Je to čistá produkce, provedená reflektujícím, který sám patří do oboru absolutního vědomí. Je to absolutní produkce tohoto čistého diváka. Čistý divák transcendoval veškerou předmětnost, proto je to transcendentální divák. Husserl tvrdil – po jistou dobu –, že po provedení redukce jsme z celku zkušenosti nic neztratili, protože veškerou zkušenost jako zkušenost o světě máme v předmětu své reflexe. Tam je vše, o čem se vůbec můžeme přesvědčit, mít zkušenost kladnou nebo zápornou. Fenomenologická redukce není nějakou abstrakcí, ochuzením. Naopak, v produkci transcendentálního diváka máme něco navíc proti tomu, co zkušenost v běžném smyslu je. Absolutní vědomí v reflexivním rozštěpu vyprodukovalo něco, co se ve světě nevyskytuje, ani vyskytovat nemůže. V tomto smyslu je fenomenologická redukce tvořivý akt. Produkce transcendentálního diváka – on se původně ve světě nevyskytuje, ale jsem jím přece já – odhaluje, že naše zkušenost, o níž jsme se domnívali, že je to pouze zkušenost konečného lidského vědomí ve světě, je ve skutečnosti proud absolutního vědomí, zkušenost absolutního vědomí. (Je to proces, proto říká Husserl proud.) Proč se na sebe dívá? Co

v tom hledá? Protože toto absolutní vědomí je půdou pravdy. Zde máme možnost skutečně dosáhnout předmětu – nejen předmětů, kterými jsme my sami, které jsou reelní součástí naší bytosti. Prožívání je v čase, ty předměty nemusí být v čase, nebo jejich časový ráz může být odlišný od časového rázu prožívání, a přesto tyto předměty jsou redukovány na imanenci ve smyslu samodanosti. Ony se samy dostávají před zkušenost jako nutné a v tom úplně průzračné, prohlédnutelné koreláty toho, jak k nim zkušenost dochází.

Co zůstává z tohoto ctižádostivého programu redukce na imanenci ve smyslu samodanosti pouhým programem a co je z toho skutečně provedeno? Přirozeně, vlastní důsledek této teze – v té verzi, jak jsme to teď podali – je absolutní idealismus. Není to idealismus Berkeleyho a Huma, který nezná rozlišení mezi reelní a samodanostní imanencí, nýbrž idealismus jiného druhu, který na tomto rozlišení zásadně buduje. Abychom tomu porozuměli, musíme se ptát, jaká je Husserlova idea samodanostní imanence.

Samodanostní imanenci chápe Husserl na třech základních příkladech: 1) vnímaný předmět zde přede mnou, 2) moje vlastní prožívání, 3) mimočasová předmětnost. Tyto tři věci mu tanou stále na mysli a přitom ten mimočasový předmět je zvláště vhodný k demonstraci toho druhu transcendence, která se dokonale snáší s imanencí – taková předmětnost se může ukázat ve své vlastní podstatě, aniž bychom museli opustit svou vlastní imanenci. Podstata tónu, červeně, která je exemplifikována na této střeše, se prezentuje jednorázově v mé představě. To spočívá ve změně mého postoje, který z empirického faktu, nahodilého momentu jedné věci, dělá příklad univerzále – červeně tohoto odstínu. To univerzále se může prezentovat, jak je, v celé podstatě, nic dál tam už není, žádná temnota, na kterou by se dalo dotazovat, je plně před mým pohledem.

Příklad (1), vnímaný předmět zde přede mnou, a příklad (2), moje vlastní prožívání, Husserl rád navzájem kontrastuje:

1) Hmotný předmět zde je vždy, z podstaty věci, dán jednostranně, tj. tak, že jeho strany poukazují k dalším stranám. Ve všech různých perspektivách, které jsou zásadně nevyčerpatelné, se mi ukazuje totéž (jednota předmětu), v krytí v souhlasně pokračující zkušenosti, mající svou logiku. Tento stůl, který se mi teď ukazuje, není něco samostatného, jeho ukazování patří do určité souvislosti ukazování ostatních předmětů, do kontextu perspektiv a daností ostatních předmětů, do celku zkušenosti. Ta zkušenost je nevyčerpatelná, vždy

modifikovatelná, odkazující k další verifikaci; to je relativita vněmové zkušenosti. Věc je dána v nekonečné pluralitě profilů nebo perspektiv, ustavičným harmonizováním, shodami. Tam, kde mne něco ruší, kde se mi do toho pletou iluze, anticipace, mohu to v pokračující zkušenosti – o jejímž pravidlu vím – korigovat, vyškrtnout, nahradit něčím jiným, co pak funguje jako reprezentant další zkušenosti. To přirozeně souvisí s prostorovým a kauzálním způsobem našeho názírání na realitu, jakou je hmotný předmět.

2) Co se týče druhého příkladu: vzpomenu si např. na svoji včerejší návštěvu koncertu. Dnes mám vzpomínku jinak, než ji budu mít zítra. To je rozdíl časové distance. Ale tu vzpomínku jako takovou, která je mi přítomná, tu nepostihuji v takových perspektivách, není tu něco, skrze co ji vidím, pomocí čeho bych ji identifikoval, zvěčňoval, nýbrž ta je mi dána, jak je, v originále, bez odstínění, absolutně.

Husserl tvrdí, že musíme moci legitimovat vůbec vše, co pro nás má smysl, význam, to vše musíme moci převést na imanenci. Imanence má význam právě této legitimovatelnosti všeho smysluplného. Legitimace znamená nakonec legitimaci na půdě redukce. Redukce znamená v podstatě redukci na samodanost – samodanost posledního typu: vědomí, které zachycuje sebe sama.

Příště se budeme ptát, zda je tato pozice v sobě skutečně důsledná, bez mezery, zda odpovídá na ty dvě výše položené otázky.

VIII.

Přikročíme k zásadní kritice Husserlovy myšlenky, že půdou vší vykazatelnosti je reflexivně dané sebevědomí, v reflexi daná půda vědomí, kterou je možno jako datum popisovat, analyzovat, studovat.

Husserl sdílí se vší seriózní filosofií od Descarta přesvědčení, že vše poznatelné se musí pro nás dát v našem vědomí vykázat. Všecko vědění musí být zdůvodnitelné tak, že se o těch důvodech můžeme přesvědčit. Každý musí mít možnost se přesvědčit, zda teze, která si činí nárok na to být poznatkem, se dá vykázat. Hledá se půda, na které se to dá provést, a měřítko, kterým je možno takovou pretenzi na poznání poměřit.

Odpověď na tento problém hledá Husserl složitou cestou. Víme, že tou odpovědí je: hledaná půda je vědomí, které lze v reflexi studovat jako danost. Vědomí mám modo recto, v přímém zaměření na předměty, a já toto přímé zaměření na předměty studuji v reflexi.

To je datum zvláštního druhu. Tento Husserlův rezultat není východiskem, k tomu Husserl nějak došel. Východiskem je objev, který Husserl udělal v Logických zkoumáních, že existuje rozdíl mezi pouhým míněním a jeho naplněním a že na základě tohoto principu lze rozšířit pojem názoru. Náзор dávající věc prezentuje ji samu, jak sama je a jak se dává, nikoli surogát. A z toho potom vyplývá princip všech principů, že vlastním zdrojem legitimace všech poznatků je primární, originární danost, způsob prezentace věci, v němž se věc dává v originále. Tedy pramenem vši legitimace poznatků je původní názor, originární danost, a to jen v té míře, v jaké je skutečně původním názorem a pokud tuto danost nepřekračuje.

Následující kritika není moje originární, pochází od Ernsta Tugendhata.

Když aplikujeme princip všech principů, pak jedním z prvních důsledků bude, že si nejdřív posvítime na rozdíl mezi vyplněním intence a názorem ve vlastním smyslu. Na první pohled se totiž zdá čistě terminologickou záležitostí, zda budeme hovořit v myšlenkové oblasti pouze o vyplnění intence nebo o kategoriálním názoru. Ale tento rozdíl má věčný podklad. O názoru ve vlastním smyslu mluvíme tam, kde vyplněním intence je nějaký předmět, věc, předmět ve vlastním slova smyslu. Obecný rozdíl mezi prázdným míněním a vyplněním se táhne celou naší zkušeností: v oboru vněmu – anticipace a vyplnění (či zklamání); v oboru souzení – mínění soudové a soud kladený s evidencí, s vědomím nutnosti a odůvodněnosti soudové syntézy. Analogicky lze tento rozdíl sledovat na nejrůznějších polích.

Ale všimněme si toho, co Husserl nazývá kategoriálním názorem, vyplněním kategoriální intence, tj. určitého κατηγοροεῖσθαι, predikace, soudového mínění, určité soudové struktury. Například: A je větší než B. Víím, oč běží, když to čtu; ale vyplnění té intence předpokládá skutečné A a B, která mi musí nějak být dána, a mají-li mi být dána, může to být jen ve smyslovém názoru, nemá-li to být pouhé mínění, kterému jen rozumím. Má-li to skutečně platit, musím moci skrze tuto formu mínit určitý obsah, který mi musí být dán smyslově: např. B je částí A. Chci-li určit část celku, musím mít obecnou formu: část – celek. Musím nejen vědět, co ta forma znamená, nýbrž musím také vědět, zda se dá na ten případ aplikovat. Po této aplikaci mám ve vyplnění nejen tu smyslově danou věc ve vlastním názoru, ale i ten kategoriální vztah. Ten mám ve způsobu vědomí – vědění: uvědomuji si, že tu syntézu mohu provést, dokonce

že ji provést musím, není tu ale žádná další věc, kterou bychom nazírali, žádná další bytost, věc o sobě toho faktu „B je částí A“. Ale Husserlovo rozšíření pojmu názoru k takové interpretaci svádí.

Husserl v Logických zkoumáních neustále hledal, co by odpovídalo takové speciální věci, která by byla míněna v kategoriálním názoru. Ale není zde nic jiného než aktuální provedení té soudové syntézy: to je to vyplnění. Toto provedení mohu potom ex post tematizovat, udělat z toho předmět nového aktu mínění. Co původně bylo v kategoriálním aktu syntézou, to mohu mínit jednorázově, udělat z toho předmět pro další syntézy – ale neplyne z toho, že je zde nový předmět nazírání.

Analogicky je to s eidetickým názorem. Εἶδος je invariantní jádro, podstata věci se všemi kategoriemi, které k ní patří. (Kategorie – obecná myšlenková struktura, např. „celek – část“.) V Husserlových příkladech eidetického názoru – např. nuance červeně, tónu – je vždy smyslový názor fundujícím aktem pro vlastní variativní proces. Také zde máme vyplnění obecné intence, intence na něco obecného. Tak např. vím, že něco jako určitá nuance červeně a určitá plocha patří nutně k sobě. Když se o tom přesvědčím variativním průběhem, neznamená to ještě, že tu mám nový předmět, εἶδος. Jenom fundující akt je názorný v tom smyslu, že dává předmět. Ale zde je v tom variativním postupu pouze splnění obecné intence.

A teď je otázka: jak je to s reflexí? Není to s reflexí také takové? Nepostuluje Husserl určitou předmětnost tam, kde máme před sebou pouze vyplnění určité obecné intence, ale nikoliv specifický názor? Vypadá samozřejmě, že k vědomí se mohu obrátit jako k věci, že mluvím o myšlení, tedy je mohu nějak prožít, vidět, obrátit se k němu jako k věci. To se zdá být samozřejmost. Husserl tuto „samozřejmost“ opravdu do značné míry přijímá. Slavná teorie matérie a kvality aktu, νόησις a νόημα, to celé stojí na této základní tezi, že zrovna tak, jako mám před sebou předmět v jeho tetických charakterech a v různých způsobech danosti, tak mohu mít také před sebou ve zvláštním názoru akt, jehož výkony jsou tyto způsoby danosti předmětu. Názor je to, co dává předmět. A tím zvláštním názorem je nyní právě reflexe.

Za touto představou stojí takováto koncepce, takové schéma: jako mám možnost vidět tento strom, střechy v zimním hávu, a potom se obrátit a vidět stěnu, atd., tak mám také možnost odvrátit pohled od věci tohoto druhu a zachytit věc jiného druhu, zachytit svoje vnímá-

ní. Jenže abych se mohl obrátit od okna ke zdi apod., to přirozeně předpokládá, že je tu určitý způsob, jak si zjednám jednu nebo druhou zkušenost. Tento způsob je dán tím, že obrátím hlavu, tělo. Ale jak se obrátím od těchto věcí zde někam úplně jinam? Na základě čeho?

Že celá teorie danosti v reflexi už od počátku vzbudila podezření a nedůvěru u těch, kteří se psychickým životem, životem duše zabývali ex professo, tj. u psychologů, o tom není pochyby. Husserl se skepsí psychologů zabývá v I. díle *Idejí*.⁵ Cituje psychologa würzburské školy H. J. Watta, který není žádný behaviorista, žádný objektivist, nýbrž představuje směr velice příznivý analýzám vnitřního života. Würzburští si vzali hodně od Husserla, celý jejich instrumentář je vykrámovaný Husserl, tzv. psychologie myšlení, dnes již nemoderní. Tento Watt se totiž obořil na jiného psychologa, Theodora Lippse, který to z Husserla důkladně všecko vypsál.⁶ Jak vlastně prožíváme prožívání? Sotva lze vyslovit jen domněnku, jak to je, jak prožíváme prožívání, neboť prožitek není ani předmět, ani vědění o předmětu; nelze nahlédnout, jak referát o prožitku prožívání přijde na papír. Přesto je způsob, jak prožíváme prožívání, jak prožívám předmět, který nazývám prožívání, základním problémem sebepozorování. A tento absolutní popis se označuje jako absolutní fenomenologie. Prožívá každý, jenže každý o tom neví. Ale jak ví fenomenologie, že prožívání je opravdu takové, jak si to představuje? Z čí hlavy smí fenomenologie skočit do života? Empirická psychologie potřebuje fenomenologii, ale ne absolutní.

Jak to Husserl vyvrací? To vyvrácení je přísné. Ukazuje, že kdybychom nepřijali „prožitek prožitku“ – tedy to, že reflexe je možná – upadli bychom do skepse v přísném smyslu, tj. do skepse, která je vždy protismyslná, neboť implicitě předpokládá to, co výslovně popírá. Říci, že se svého prožívání nemohu zmocnit, vědět o něm, znamená si protiředit, neboť otázka sama předpokládá, že o něm vím, předpokládá reflexi. Všecky Husserlovy námitky se pohybují v tomto směru. Jsou to vyvrácení všeobecná, formální, platí, ale neříkají, oč běží. Neboť Wattovi, který se vyjadřuje velice

⁵ Viz E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana. Band III/1: Haag, Martinus Nijhoff 1976, § 79.

⁶ Viz pozn. 5.

nešikovně (vypadá to jako skepse) o hodnotě reflexe, běží ve skutečnosti o smysl reflexe na prožívání. Co to vlastně je reflexe na prožívání, ta podivná představa, kterou lze vyjádřit metaforou, že intencionální paprsek jde jakoby k předmětu a pak se obrátí a zachytí sám sebe – v tom obrácení. Je skutečně reflexe názorem? Je zde paralela mezi νόησις a νόημα, je to zachycení paprsku sebou samým, je to opravdu jeho zkušenost o sobě? To je otázka.

Ovšem, že ta paralela νόησις – νόημα smysl má, že musíme pořád vycházet od předmětu, myslet ten předmět, protože je skutečně předmětně dán, s tetickými a danostními charaktery, třeba jako prázdná intence, která je nicméně deficientní způsob danosti; to je nepochybná věc. Parmenidés říká: „Nenajdeš žádné poznání bez bytí, které v něm myslíš.“⁷ Vždy, když něco myslíš, je tu nějaké jsoucno, něco, co jest. A to je konstatovatelné, objektivní datum, to můžeme nazírat. Dále to, co věděl Descartes: já sám nejsem židle, na které sedím, nebo tabule, na kterou se dívám. Sám o sobě vím, že jsem jiného druhu, takže pro mne existují židle, pro židli ne. Jinak řečeno: já jsem bytost, pro kterou je svět. Jsem bytost na světě jsoucí, kdežto židle je součástí světa, ale sama jej nemá.

Mezi těmito dvěma záchytnými body se pohybuje reflexe; nazírám předměty, a to ostatní je soud, syntéza, která se upírá k základnímu vědomí: že jsme na světě jinak než věci. Následkem toho reflexe sice má evidenci, je aktem, u nějž lze mluvit o splnění intence, ale nazírat není co. A z toho vyplývá, že ten filosofický prvek, který je Husserlovi společný s Hegelem a který Hegel ve Fenomenologii ducha vyjadřuje: vědomí je samo pro sebe svůj pojem, vědomí zkoumá sebe sama⁸ – ten postrádá základu. Filosof v reflexi reflektuje na svoji aktivitu, jež směřuje k věci, a tuto aktivitu tematizuje, ona má svůj předmětný korelát, má předmětný smysl, ten se nekryje s předmětem, ten se vždy překračuje, mění se. Tak je to u Hegela.

U Husserla není žádná taková dialektika. Hegelova spekulativní teze, že předměty vědomí tvoří celek a kruh, jeden odkazuje k druhému a všechny spolu nakonec vytvářejí celek, absolutní předmět,

⁷ H. Diels / W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides, B 8, 36.

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Čes. překl. Jan Patočka, *Fenomenologie ducha*. Praha, Nakl. ČSAV 1960, I. Věda fenomenologie ducha, I. díl, Věda o zkušenosti vědomí, Úvod.

a že výsledkem je absolutní vědění, vědění o vědění, nemá žádný podklad. Ale i když u Husserla není toto spekulativní vytěžení myšlenky sebereflexe, je tu základní představa, že v reflexi máme nejenom nutný akt, něco, co nutně vychází z vědomí o tom, že jsme podstatně odlišní od věcí, nýbrž také něco, co pochází z eidetického názoru, z podstatného nazření, že existuje ustavičná korelace mezi subjektivními aktivitami a jejich předměty, jež se v nich prezentují a vykazují – to jsou eidetické vztahy. Ale že ty aktivity je zase možné předmětně zachytit, že jsou to předměty, jistého druhu věci, to je společný moment u Hegela i Husserla.

Co tedy ve skutečnosti znamená reflexe? Přímo jsou mi dány předměty. Ty jsou dány ne nějakým holým způsobem, nýbrž jsou dány v perspektivách, v nichž jsou odkazy. Například tohle je židle v originále, ale zároveň je v perspektivě, v odkazech. To vše se ale odehrává na předmětné straně, to lze předmětně popsat ve všech těchto charakterech tetických, danostních aj. To veskrze není nic, při čem by bylo třeba angažovat něco jako přímé zachycení našeho prožívání jako takového. Prožívání se na tom projevuje. Věc je dána v perspektivách. Perspektiva je vztah ke mně. Židle je viděna z jistého hlediska, ve vztahu. Židle je vůbec věcí ve vztahu. Ve fyzikálním světě neexistují židle, jenom atomy. Ale přesto je židle něco věčného, není to prožitek. K židli patří možnost si sednout, je realizací takové možnosti. Židle je prostředek k životu. Takhle, ve věcech se setkáváme s tím, pro co či pro koho mají tyto věci smysl. Ale jsou to charaktery dané přímo, zároveň s tou věcí, ne v reflexivním aktu, extra. Věc – např. židle – sama mi ukazuje, že je prostředkem určité mé možnosti.

Husserl vyšel z analýzy jazykových struktur, logických aktů. To jsou struktury myšlenkové, ne vněmové, běží tam o předmětnosti vyššího stupně, které jsou už vždy fundovány ve smyslových danostech. Husserlovy analýzy se pohybují v abstrakci, Husserl tu fundující vrstvu odpreparovává; zabývá se kategoriálním naplněním, slovním míněním. Proto zpočátku odkrývá jenom tyto objektivní věci – prázdnou intenci a vyplnění. V řídkém vzduchu této abstrakce se snadno stane, že to, co je na straně objektu, se jen proto, že je to v souvislosti s výkonem – ačkoliv výkon sám je nevědomý a jeho výsledek se mi jeví na předmětu – zdá být také na straně subjektu. Husserlovi se často zdálo, že hranice mezi objektivním a subjektivním je posuvná, že přímo hmatá ty myšlenkové akty a že je může vykázat jako

zkušenostně dané věci. Odtud pochází zvláštní Husserlova interpretace, kterou podniká ve chvíli, kdy od logických zkoumání a zvláštních případů zkušenosti přechází k problematice poznání vůbec: jeho zvláštní interpretace karteziánského filosofického začátku.

Ale vraťme se zpět. Husserlovým východiskem je přesvědčení, že vše, co má pretenzi na poznatek, musí být pro nás vykazatelné v naší zkušenosti. To je legitimační požadavek, který je obsažen už v Descartově východisku. Bytí je především bytím pro mne. Pretenduje-li něco dalšího na legitimnost, musí se to dát vykázat v mé zkušenosti.

Další Husserlova myšlenka je tato: mám-li moci vykazovat, musím mít půdu a měřítko, východisko. Půda musí být pevně založena, musí být sama základem, důvodem. *Fundamentum inconcussum*, neotřesitelný základ, je zde sebejistota vědomí, *dubito ergo sum*. Při pokusu zapochybovat o svém bytí je intence okamžitě zklamána, rozpadne se, je to negativní vykázaní. V tom východisku je tedy obsaženo: *jsem*. Jsem jinak než předmět. V tomto východisku ale není obsaženo, že moje já je reflexivně prozkoumatelná půda útvarů zachytitelných ve zvláštní zkušenosti. Co je já, to se takto zkušeností nezachytí. Myšlenka já, zkušenost o já je v jistém smyslu právě tak přímá zkušenost jako zkušenost o věci. To není zkušenost, kterou bych získal obrácením paprsku k sobě. Řeknu-li, že předměty mám, že se mi jeví skrze výkony mého já, pak musím říci, že v jistém smyslu platí totéž také o myšlence já.

Jestli je tento myšlenkový postup skutečně únosný a správný, jestli je to cesta k rozřešení problému reflexe, pak je nutno říci, že v Husserlově fenomenologii je jedno základní prázdné místo: chybí tam teorie reflexe. Husserl reflexi od počátku předpokládá a na tomto předpokladu je celá transcendentální fenomenologie vystavěna. Transcendentální fenomenologie je pokusem o vytěžení reflexivní půdy, která je vždy v originále, absolutně, bez relativity vnějšího vněmu předmětně dána. Jedině vzhledem k tomuto principu má smysl myšlenka fenomenologické redukce jako cesty, kterou se chce já, vědomí zachytit v originále, ve svých strukturách a možnostech dospívat k předmětu. Ale je-li tomu tak, jak jsme řekli, pak není co nazírat a myšlenka fenomenologické redukce musí být podrobena zásadní revizi.

Neexistuje žádná absolutní půda, na níž by se dalo s evidencí samodanosti, bez relativity zachytit a vykázat to, co je dáno. To, co Husserl předpokládá, se ukázalo jako neúnosné. V evidenci samoda-

nosti a v bezpodmínečném zření není dáno ani εἶδος, ani něco kategoriálního, ani reflexivní bytí. Znamená to, že fenomenologie dohrála, že nemá smysl?

Husserl plným právem ukázal, že něco jako reflexe je. Ale není to názor. Je to naše vědomí o sobě samotných, jenže nemá ráz nazírání. Všecko, co Husserl vyanalyzoval ve svých Logických zkoumáních, ty jemné rozbory, které jsme viděli – předmět v předmětném smyslu, v tetických a danostních charakterech atd. – to jsou právě fenomenologické nazřenosti, pravé zkušenosti. Ta základní myšlenka, že totéž může být dáno v různých způsobech danosti a jak – to je přece fenomenologie! Ale nemůžeme z ní udělat tu absolutní filosofii, jak chtěl Husserl. Fenomenologii je třeba rekonstruovat na jiné bázi.

Stává se pochopitelným, proč se fenomenologie v Husserlově verzi neujala tam, kde bychom nejspíš předpokládali, že bude přijata, v současné psychologii a sociologii. Jen z filosofické nouze se tyto obory oddávají absolutnímu objektivismu, behaviorismu apod., a přitom každý ví, že to nestačí. Proč se zde fenomenologie neujala, má principiální důvod v nedostatku teorie reflexe. To je to naivní, nekritické schéma o způsobu, jak paprsek dochází k sobě samotnému, jak se k sobě vrací.

Nebudeme dnes rozvíjet, jak je možno na tuto problematiku navázat podáním jiných fenomenologických pokusů, než je Husserlův. Když si klademe otázku podstatného rozdílu mezi Husserlovou a Heideggerovou filosofií, je zapotřebí si uvědomit, že Heideggerova filosofie se nekryje s fenomenologií. Husserlova filosofie pretenduje na to, že fenomenologie je philosophia prima, že ve fenomenologii jsou položeny základy pro všechny vědy. U Heideggera je to jinak. Ale existuje určitá disciplína, která se podle Heideggera nedá zpracovat jinak než fenomenologicky, která je startem pro další filosofické tázání: totiž fundamentální ontologie lidského pobytu na světě.

S tím, že Husserlovi chybí kritická teorie reflexe, souvisí, že mu chybí také teorie subjektu. Chybí mu výklad toho, co je subjektivita subjektu, jaký způsob bytí má subjekt, lidská bytost, když ji tematizujeme ne v některém z jejích vztahů, ale v tom, co ji dělá tím, čím v jádře je, co ji dělá lidskou bytostí, kterou je. Tedy ne z hlediska filosofické antropologie, sociologie apod. Když tematizujeme lidskou bytost, musí to mít jednotný základ a ten je třeba tematizovat filosoficky. U Husserla chybí teorie reflexe a teorie subjektu, a ač se

zdá, že celá transcendentální fenomenologie se stále pohybuje v subjektu, není tam na tuto základní otázku výslovná odpověď.

Husserl se snažil zodpovědět dvě otázky: 1. Co je půda, na které se člověk může setkat s objekty; 2. Jak se s nimi setkává, jak k tomu setkání dochází. To se snažil Husserl rozřešit na půdě absolutní danosti, domnělé samodanosti vědomí. V tomto Husserlově řešení se ukazuje velká analogie se spekulativní německou filosofií, zejména s Hegelem a jeho „vědomím, které je pojmem pro sebe sama“.⁹

Filosofická otázka, co je věc filosofie, byla zodpovězena. Věci filosofie je pravda. Viděli jsme, jak tento problém rozehrál Husserlovo myšlení a nakolik jeho myšlení posunulo tento problém kupředu. Velký filosof se mylí, ale velkolepým způsobem domýšlí určitou myšlenku až do konce. A i když je tato myšlenka slepou uličkou, ukazuje mnoho. Přes všecko kritické dává mnoho dílčích výsledků, kde je vidět sílu tvůrčí myšlenky. Je tu ta velká věc, princip všech principů, který říká: pravda se nám musí ukázat, není možné si ji vynutit, kdyby se nám nechtěla ukázat a nechtěla být u nás. Dále je tu ta geniální korelace prázdného mínění a vyplnění. To vše ukazuje, jak se k nám pravda skutečně blíží.

IX.

Téma problematičnosti Husserlovy fenomenologie se nám posledně nepodařilo dokončit. Dnes se tedy pokusíme provést obrysový závěr a naznačit směr, jímž se ubírala pohusserlovská fenomenologie.

Předchozí výklady vyvrcholily v kritickém výpadu proti základním tezím Husserlovy fenomenologie jako absolutní filosofie založené na absolutní reflexi, která mentální akt – jako hlavní exponent toho, co nese naši zkušenost – zachycuje v originále absolutním způsobem, tj. tak, že výsledkem toho zachycení je poznání evidentní, nerelativní, poznání věci v originále, adekvátně, tak, že k tomu kterému zachycení není co dodat, že tady máme něco, co si samo jako poznatková rovina i výsledek postačí, takže o tom lze říci: v zachycení reflexivní zkušenosti a jejích průběhů – nulla re indiget ad existendum. Je to poslední absolutní základ, který, když se na něm jednou stane, tvoří spolehlivé východisko pro další výklad, pro

⁹ Viz pozn. 8.

pochopení jakéhokoli dalšího druhu. Kritika chce ukázat, že něco takového jako reflexe na zkušenostní akt, která zachycuje akt v originále, neexistuje. Také neexistuje něco takového jako v originále zachytitelný, zpředměnitelný akt.

Nelikvidovali jsme tím celý Husserlův filosofický pokus a celý myšlenkový svět fenomenologie? Nedostali jsme se na pozice před-fenomenologické filosofie, zpět před filosofii, která filosofickou úvahu převádí od abstraktního rozumování do oblasti nahlížení, konkrétní zkušenosti, jejího rozboru a popisu?

Ale víme, že naše kritiky vycházely z půdy fenomenologie, nebyly to kritiky abstraktní, které by jednu filosofickou pozici stavěly proti jiné, ta kritika byla vedena z hlediska samotného fenoménu, toho, co se ukazuje. Zdálo se nám, že to, co Husserl ukázal jako novum vůči filosofické tradici – že totiž rozdíl mezi způsoby danosti téhož je něco, co podkládá veškerou naši zkušenost – to je potřeba studovat, to je oblast, kde fenomén, zjevování se věci je doma. Toto vykazání způsobů danosti je v neshodě s myšlenkou poslední absolutní půdy, na kterou veškeré zjevování poukazuje, jako by to byla půda reflexivní zkušenosti v našem subjektu – ty dva motivy jsou v neshodě, v napětí, ba v rozporu.

Naše kritika byla kritikou ve jménu fenomenologie, ve jménu Husserlova filosofického principu, jeho principu všech principů: že totiž základem všeho poznání, vlastním důvodem, proti němuž nelze rekurovat, je vždy zkušenost, zkušenostní názor, a že z něho musí být nakonec všechny argumenty odvozeny – z ukazování a vykazování, a ne z argumentace, z prázdných tezí.

Zdálo se nám, že Husserl tam, kde se snaží filosofii postavit na absolutní fundament, podlehl sklonu, který ohrožuje a číhá na každého filosofa, sklonu ke konstrukci: že ta jeho absolutní půda není sama vykazována, ale zkonstruována. A je-li tomu tak, pak Husserlovy filosofické motivy, které ho vedou k vybudování transcendentální fenomenologie, musí být přemyšleny znovu, podrobeny revizi jeden za druhým.

Na myšlenku, že zkušenost je možno studovat zpředměňující reflexí, která akty zkušenosti zachycuje v originále, je založena myšlenka fenomenologické redukce, redukce zkušenosti na ryzí imanenci. Ryzí imanence je zkušenostní průběh, který nezávisí na tom, zda předmět zkušenosti existuje či ne, zda zkušenost in concreto dospívá k potvrzení nebo ke zklamání. Procesy a struktura vykazování

předmětů ve zkušenosti zůstanou tytéž, ať je předmět kladen nebo ne. Studium zkušenostních struktur nevyžaduje kladení, ba naopak, máme-li – podle Husserla – podat filosofické poznání, musíme předmět vyřadit, protože to, co jediné je v absolutní jistotě a vykazatelnosti zachytitelné, je stránka subjektivní, zkušenostní akt – νόησις. Noematická stránka je korelát, který redukci nemizí. Z předmětu kladeného se stává pouhý fenomén předmětu a ten slouží za vodítko analýz, které nám mají ukázat vlastní předmět absolutně zachytitelný: a to je subjektivní zkušenostní průběh. Neexistuje-li takový možný předmět fenomenologické reflexe, pak myšlenka fenomenologické redukce nemá oprávnění, nebo musí být reformulována zcela novým způsobem. Že spolu s tím musí být obětována také myšlenka ryzí eidetické psychologie, to rovněž souvisí s tímto motivem.

Ani fenomenologická redukce, dávající absolutní transcendentální subjekt, ani ryzí eidetická psychologie, reflektující – v abstrakci od všeho empirického a tělesného – na empirický, či lépe konečný subjekt, nejsou schůdné filosofické cesty. Ovšem musíme dát dobrý pozor na to, co kritikou zasaženo není. Není zasažena sebejistota cogito, to, že ego cogito je něco sebou samotným zaručeného, že dubito ergo sum je naprostá evidence – to není našimi kritikami dotčeno.

Co zbývá z fenomenologie? Velice mnoho. Všecko to, co by bylo možno nazvat noematickou stránkou fenomenologie. Není-li možno redukovat fenomén na ryzí imanenci, neznamená to, že fenomén není fenoménem, naopak! Teď teprve se fenomenologie stává naukou o zjevování jako takovém, nikoliv o absolutním základě, na který by fenomén bylo nutno redukovat.

Tento koncept fenomenologie jako nauky o zjevování má nedozírné důsledky! Co totiž redukce na ryzí vědomí, imanenci znamená? Že zjevování – zase jako v tradici – není zachyceno jako zjevování, nýbrž jako určitý druh jsoucná, jako určitý druh toho, co už je zjeveno, a nikoliv jako jeho zjevování.

Když jsme si vykládali o Platónově 7. listu (který patří ke klíčovým textům filosofie), viděli jsme, že Platón vyslovoval už tatáž hluboká nahlédnutí, k jakým dochází Husserl v VI. Logickém zkoumání. Vše, o čem nějak vím, co se mi objevuje, zjevuje, prochází jistými etapami, které jsou etapami jevení. Pro každou věc, kterou mohu vědět, jsou tyto etapy:

– slovo (u Platóna jméno, ὄνομα)

- výměr (λόγος), prázdná intence, deficientní modus danosti věci
- názor (obraz, εἶδωλον)
- teze (ἀληθὲς δόξα)
- vidění věci samotné (ἐπιστήμη); to je věci nejbliž, věc sama se ukazuje jako to, co jest, v autenticitě, ne v deficientním modu, nýbrž jako ona sama.

Věc, jež se ukazuje, předpokládá určité spatium, dvůr, ve kterém se ukazuje, něco, co není ona sama, ale co ji ukazuje, co ji takříkajíc nechá nám se objevit. Avšak toto nahlédnutí jako by Platón okamžitě ztratil z ruky, když říká: ὄνομα (jméno) a λόγος (výměr) jsou přece věci, to je pohnutý vzduch, když se to vysloví. (Akustické vlny pro nás dnes.) Platón přeskakuje z řádu jevení, do řádu něčeho, co jest. To, co jest, je poznáno právě proto, že se zjevilo, že je zjevné. Ale na základě čeho?

Proces ukazování jako takový je téma fenomenologie. Žádná věc nemůže jinak, nežli ukázat se a vykázat se v takovémhle dvoře, poli. Sledovat, jak se věc ukazuje v deficientních modech a v modu autenticity, znamená sledovat zjevování jako takové. To neznamená sledovat mne („já“ – u Husserla), kterému se věci zjevují, neboť já jsem přece také jsoucno mezi ostatními jsoucný – myslí Husserl. Náleží ovšem ke struktuře zjevování, že neexistuje zjevování ryze věčné, zjevování pouhých věcí. Zjevování věcí je nezbytně spojeno se zjevováním bytostí takových, jako jsem já. Na druhé straně bytost jako já se nemůže zjevit bez zjevování věcí. Je tu vzájemná fundace. Převést jedno na druhé (zjevování věcí na zjevování sebe), to jsou vždy znovu opakované pokusy o zjednodušení a redukci struktury zjevování jako takového.

Rád bych se nyní zmínil o tom, že existuje fenomenologický směr, že existuje myslitel, který už dávno, aniž by podal tuto výslovnou kritiku Husserla, rozpracoval fenomenologii jako nauku o zjevování, která neredukuje zjevování na subjektivní jsoucno – je to Martin Heidegger.

Souvisí se zvláštním rázem jeho filosofického zaměření, že na předním místě není u něho fenomenologie jako taková, problém disciplíny, která musí předcházet ostatním a tvořit pro ně fundament, nýbrž jeho základní filosofická myšlenka jde jiným směrem, totiž směrem k obnově a znovupoložení filosofické otázky, kterou položili klasikové řecké filosofie, hlavně Aristotelés, když se ptal po

smyslu slova: τὸ ὄν (jsoucno, něco). Heidegger se jaksí instinktivně, veden svým filosofickým taktem, odvrátil od subjektivní fenomenologie, od toho druhu transcendentalismu, který znamená fenomenologie. Ale i jeho vlastní filosofický motiv ústí nakonec charakteristickým způsobem v problém, že se nám ukazují věci, my, bližní, svět – že toto všecko jest. A smysl tohoto „jest“ ustavičně vyšetřuje, o jeho smysl mu běží. Při každém zjevování musíme nutně předpokládat, že to, co se nám zjevuje, jest, že je to skutečné bytí, že to není pouhý fenomén, kus našeho prožívání, že to není něco jakkoli privátního, že to jest v silném smyslu slova.

Co toto „jest“ znamená? Jsoucna se nám odkrývají v tom, že jsou a jaká jsou.

Husserlův transcendentalismus, jeho nauka o redukci na čistou imanenci zachytitelnou v originále reflexivním pohledem je sama vzhledem k transcendentální filosofii tradiční – filosofii Kantově a jeho nástupců – zvláštní transcendentální filosofii.

Transcendentální filosofie Kantova spočívá v tom, že Kant se snaží ukázat, jak předmět zkušenosti a souvislost předmětů zkušenosti – to, co nazýváme empirickou realitou – jak to vše je založeno posléze na syntézách, na aktu syntézy nikoliv reflexivně zachycovaném, nýbrž logicky vysouzeném, na aktu syntézy, jehož posledním předpokladem je já – aktu ryzí spontaneity myšlení. Já v ryzí identitě je základem konstrukce věcí, tzn. produkce předmětů zkušenosti subjektem. Transcendentální filosofie má ukázat tento základní moment, totiž způsob, jak vzniká předmět. Je sice možno říci, že Kant chce v jistém smyslu také řešit problém zjevování se věcí pro nás: rozlišení na Phainomena a Noumena se týká povahy fenoménu jako takového, toho, co se nám může zjevit, a toho, co zjevování umožňuje. A základní teze Kantova a jeho nástupců je tatáž jako Husserlova, ale mnohem radikálněji pojatá. Poslední základ zjevování je subjekt ve smyslu čistého já, provádějícího zkušenostní syntézy. Kritika čistého rozumu – v transcendentální analytice – nám má ukázat tajemství vytvoření fenomenálních předmětů pro nás. Že vysledování tohoto tajemství vede zase jen k hlubšímu tajemství, necháme teď stranou. Důležité je, že Kant se snaží ukázat, jak syntéza předpokládá já, jak aktem syntetické imaginace je dán předpoklad pro něco takového jako jednota fenomenálního předmětu.

Husserlova transcendentální fenomenologie nepretenduje na nic takového, je to zvláštní, nejednotný útvar. Jak vypadá Husserlova transcendentální reflexe?

Husserlova transcendentální reflexe bere zkušenostní předmět (vněmovný, např. lavice) za vodítko svých analýz, ty ho vedou k tomu, že lavice je dána v aktu vnímání, ten je strukturován, je to jednota předmětu z různých stran. Akt vidění z jedné strany poukazuje na možnosti aktů vidění z jiných stran – toto studuji v reflexi. Zároveň si uvědomuji, že akt vnímání předpokládá moje tělesné chování, distanci, kinestezii; je zde nutný předpoklad horizontu prostorového, vnější, vnitřní horizont té věci, tedy rysy skutečně fenomenální. A přitom to, co v originále zachycuji, co je předmětem transcendentální reflexe, není předmět ve své jednotě, nýbrž akt vnímání, horizonty, kinestetické souvislosti. Ty mám skutečně před sebou v ryzí imanenci. Ale otázka, jakým způsobem si imanence počíná, aby proti mně vyvstal předmět jako takový, se vůbec neklade. To se snažil řešit Kant. Jak si imanence počíná, aby z ní na druhé straně, na straně noematické, vyrostla předmětnost jisté struktury, není předmětem této fenomenologické filosofie, protože je to fenomenologie reflexivní, ne konstruuující, a chce svůj předmět studovat v čistém nazírání, chce řešit problémy vykazováním, nikoli pouhými dialektickými konstrukcemi.

Je-li tomu tak, pak vidíme, jak Husserlův transcendentalismus se stal transcendentalismem polovičatým či polovičním. Vůči Kantovi nebo Fichtovi je Husserlův transcendentalismus něčím nadmíru nesešlým. Husserl pouze konstatuje, nenahlíží až do tvořivé dílny transcendentálního subjektu. Předpokládá prostě, že transcendentální subjekt má strukturu podstatně dvojitou: noematicko-noetickou. Filosof si tedy dává předem svoje řešení. Kant chce ukázat nutnost předmětu: jakmile je já, musí tu být předmět. Chce ukázat toto nutné spojení mezi já a předmětností. U Husserla žádná taková logická nutnost není. Je tu jen nutnost fakticky konstatované eidetické struktury.

Nebude potom lépe, když touto cestou analýzy zjevu, zjevování v jeho danosti, v jeho nám se prezentující struktuře, půjdeme až do konce – cestou fenomenologie, a ne cestou konstrukcí, většinou subjektivistických? Tím vzniká problém studovat zjevování jako takové. V podstatě Logických zkoumání I. leží objev, že to lze. Ale Husserl nedokázal tyto své sondáže, hluboké náhledy – které byly provedeny jen na oboru logických struktur: výpověď, význam a je-

jich vztah k vyplnění – rozvést ve skutečný filosofický program. Tam, kde se mu ukázal filosofický program, tam pustil z ruky čisté zjevování, redukoval je na něco jsoucího a pustil se do konstrukcí.

Ale hned se vynořuje námitka. Není to něco dobrodružného? Má smysl analyzovat zjevování jako takové, bez faktického, zakotveného podkladu, není to pouhá filosofická fantasmagorie?

Není řečeno, že zjevování se vznáší naprosto ve vzduchu. Odehrává se ve světě, patří do světa skutečnosti neméně, nežli skutečnost patří do rámce zjevování. Ale je třeba si uvědomit, že podstatně odlišný je řád a zákonitost realit jako takových, časoprostorově kauzální řád, v němž jsou mezi sebou spjaty reální předměty přírodní, a řád, na jehož základě se věci mohou objevit. Příroda, k níž jsme dospěli jako k objektivně existující, a tedy jistým způsobem se zjevující ve své vlastní, samostatné, vnitřní zákonitosti tak, jak ji studují objektivní přírodní vědy, je zásadně odlišná od toho, na základě čeho můžeme práci ve vědách teprve konat.

Jakékoli naše chování lidsky význačné ke kterékoli existující věci je chování k věci jakožto zjevující se nebo zjevné. Když pracujeme, bojujeme, přátelíme se, milujeme a nenávidíme, vždy to znamená vztah k něčemu zjevnému, co je nám ukázáno, je nám otevřeno a jako takové nás oslovuje a nás se týká. Studovat tento řád není takto o nic paradoxnější než Husserlova úvaha v Logických zkoumáních, že kupř. pro logické předmětnosti existuje jistý způsob fenomenalizace, přístupu k nim. To ovšem v posledních důsledcích znamená říci, uvědomit si, že svět je bohatší než pouhý řád jsoucen, to znamená tedy jistým způsobem překročit filosofické koncepty staršího druhu, které veskrze počítají jen se jsoucími, zjevnými věcmi a neptají se po způsobu, jak mohou být zjevné, jak se mohou ukazovat. Zde fenomenologie teprve ukazuje vlastní tvář, která se nedá subsumovat pod některý z tradičních filosofických konceptů. Zde se snad jeví možnost postoupit hloub, vpřed a zahlubat se do takových poloh, z nichž teprve roste něco jako protiklad tradičních filosofických tezí: materialismus – spiritualismus, transcendentalismus – empirismus a jak se všechny ty koncepce nazývají.

Důležitá otázka by pak byla otázka metody pro takovou filosofii, která se zabývá analýzou zjevování. Jak víte, u Husserla spočívala metoda v tom, že vodítky pro transcendentální analýzu se staly předmětnosti. Předmět, kterým se právě filosofie obírá – ať jsoucno ideální nebo naturální, živé, společenské – vždycky nám tento před-

mět ve svých strukturách musí sloužit za ukazatele, za index přístupu k sobě. Tyto přístupy se Husserl domnívá studovat v reflexivním názoru. Metodu vodítek lze s modifikací přijmout, ovšem bez snahy převést fenomenalitu fenoménu na subjektivní průběhy, subjektivní jsoucno.

Je však třeba jemně a přísně odlišovat, protože u Husserla existuje dvojí subjektivita: 1) subjektivita v reflexi domněle originárně zachytitelná; 2) jiný pojem subjektivity či subjektivnosti, který se objevuje v posledním pojednání, totiž ve spise *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.¹⁰ Svět je nám dán (*vorgegeben*) bez našeho aktivního přispění. Aktivní přístup je vždy tvůrčí, tvoříme matematické předměty, pojmy, analyzujeme je atd. Ale svět je nám původně dán ne v takových aktech, nýbrž v pasivitě a receptivitě našeho života, to znamená: žiji a k tomu patří svět, svět se klene kolem mne. Je to ovšem svět perspektiv (třída, ulice, Hradčany), svět danostních charakterů (něco je v originále a něco je jen naznačeno; ale to naznačené *jest*). Toto lze označit také za subjektivní. Ve skutečnosti však tato subjektivnost je fenomenalita fenoménu světa.

Svět nemůže být jinak dán a jinak se ukazovat než v perspektivách, skrze pochybnosti, skrze modalizaci jistot. Svět sám o sobě ale není perspektiva, pochybnost, danost nebo nedanost. Svět sám o sobě je něco, co sledujeme jako ideál ve svém poznávání světa, které metodicky provádějí vědy. Zbavují jej subjektivní stránky, fenomenální povahy a chápou pak fenomén jen jako určitou aproximaci, způsob, skrze který se blížíme k pravému světu, skrze který vidíme svět, jak je o sobě. To je svět objektivizujících věd.

Důležité je, že svět objektivních věd, svět té objektivace, je přístupný jedině na základě toho původního fenoménu. Pravý svět se nikdy nemůže objevit jiným způsobem.

Proces ukazování není proces, který by krystalizoval v nějakém pro sebe absolutně zachytitelném subjektu a jeho činnostech. Celý svět danostních charakterů, perspektiv, má svoji fenomenální zákonitost a strukturu. O studium této struktury se zasazuje, tu chce studovat fenomenologie jako taková.

¹⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana sv. VI, Haag, Martinus Nijhoff 1. vyd. 1954, 2. vyd. 1962. Čes. překl. Oldřich Kuba, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha, Academia 1972.

Důležitá je dále okolnost, že vidět rozdíl mezi fenomenalitou fenoménu a tím, co se ve fenoménu ukazuje, předpokládá porozumět tomu, že to, co se mi ve fenoménu ukazuje, *jest*. Fenomény nejsou samy o sobě, jsou něčím, co kamsi vede. Fenomenalizace má svou funkci: fenomény ukazují jsoucna v jejich bytí – v jejich podstatné struktuře a stavbě. Fenomenalita fenoménu už v sobě má podstatné porozumění pro stavbu věcí. (U Husserla tato stavba souvisí s tím, jak se nám vněmový předmět vykazuje, kdy své anticipace vyplňuje a zklamává, nechává je rozplynout v iluzi.)

Smysl pro podstatnou strukturu nás vede při praktické zkušenosti i při aktivním poznání, při teoretickém zkoumání. Ve vědách musíme mít anticipaci, jak je předmět strukturován, máme-li se vůbec moci tím předmětem zabývat a položit smysluplné otázky. Jde o to, klást přírodě otázky, které ona může zodpovědět. Z toho vyplývá problém celkových anticipací. Problém a priori musí být osvobozen od tradičních filosofemat, jako např. vrozenost, věčnost ideového jsoucna. Jsou to teze, kde je potřebí vyzkoumat jejich fenomenální náplň, z čeho vyrůstají.

Ve fenomenalitě fenoménu je obsaženo porozumění podstatným strukturám věcí, ale tyto struktury věcí jsou inherentní věcem! Na druhé straně fenomén jako fenomén je něco od věcí podstatně odlišného. Jedině tenkrát, když je tady něco, co se od jsoucen jako takových liší, co je jistým způsobem přesahuje, co jim dává jistý dvůr, co není těmi jsoucnými v tom smyslu, že není tím, co patří k jejich bytostné struktuře, jediné za této podmínky se mohou věci ukázat. Zde se objevuje důležitý problém. Smysl toho, co znamená být, se nevyčerpává otázkou po struktuře jsoucích věcí, nýbrž otázka po smyslu bytí musí být položena radikálněji a hlouběji.

Na jedné straně je bytí něco, pro co musíme mít porozumění před přikročením k analýze věcí, na druhé straně je odhalení, že věci strukturované typickým způsobem jako fyzikální předměty, bližní, život, socialita, historické události – *jsou*. Tak, zdá se, souvisí problematika fenomenologie s problematikou smyslu toho, že něco *jest*. Právě proto, že zde je podmínka všech podmínek, základ všech základů, je třeba klást otázku: Jak toto *jest*, kterému rozumíme, které je odlišné od toho, *co* jsou věci, jak je přístupné, jak se fenomenalizuje, co pro ně dává dvůr, z kterého mu můžeme teprve porozumět?

Takto by se tedy dal problém fenomenality fenoménu rozčlenit na tři etapy:

1) Fenomenalizace jsoucén, věcí v jejich věcnosti, v jejich vlastních strukturách.

2) Bytí jako základ této fenomenalizace.

3) To, co tvoří základ fenomenalizace bytí samotného, co nelze již subsumovat mezi jsoucí věci ani mezi fenomény v prvním slova smyslu.

O tom si, bohdá, povíme v budoucnu.

Tím, že jsme se pokusili o základní kritiku Husserlovy filosofie jako transcendentálního subjektivismu, jsme neopustili fenomenologii, nýbrž snažili jsme se ji restituovat v čistotě původního filosofického úmyslu.

X.

Ještě jednou bych chtěl souhrnně zformulovat, v jakém smyslu v sobě Husserlova fenomenologie obsahuje zbytek brentanismu a skrze něj karteziánismus, který je s posledním úmyslem fenomenologie nesouměřitelný a nesourody.

Karteziánismus je metafyzická teorie, jejíž kořeny tkví v dávné tradici. Máme-li tuto tradiční doktrínu vzhledem k její recepci ve fenomenologii charakterizovat, musíme si ji znovu stručně připomenout. Zaměříme se na jedné straně na to, jaký je vlastní úmysl a původní objev fenomenologie v Logických zkoumáních, a na druhé straně, jaké jsou principy karteziánského pojetí poznání, abychom viděli, jak se tyto dva myšlenkové komplexy u Husserla stýkají a ovlivňují a jak vedou k Husserlově systematice a k jejím potížím.

Zdalo se nám, že zvlášť důležitý objev, který fenomenologii činí fenomenologií, spočívá v tom, že se místo studia věcí v jejich vnitřním skladu a zákonitostech začala zabývat způsobem, jak se nám věci objevují. To vypadá jako naprostá banalita, úkol, který naprosto není nový. Pojem zjevování se, objevování se, je přece starý. O fenomenálním světě na rozdíl od světa, jak je o sobě, hovoří všechny tradiční systémy metafyziky. Objevováním se, jevením se ve smyslu psychického procesu odbývajícího se v našem psychičnu, ve vědomí, se z velké části zabývá určitá pozitivní věda, psychologie. Novinka fenomenologie nespočívá v tom, že by objevila pojem fenoménu, jevení, zjevu, nýbrž ve způsobu, jak se pojem fenoménu snaží tematizovat, jak jej filosoficky vidí, jak jej činí filosoficky plodným.

Fenomenologický přístup k pojmu jevení, jak jsme si ukázali, vychází ze základního jazykového zjevu, totiž že *totéž* můžeme mít v různých způsobech danosti: *totéž* je před námi jednou ve způsobu nenázorné narážky, které nicméně rozumíme, ve smyslu nevyplněného obsahu, nevlastního způsobu bytí, podruhé ve smyslu názornosti, zpřítomnění, potření věc sama je před námi v originále. Totéž se nám dává různým způsobem.

Připomeňme si důležitou nauku o doxických charakterech, že nejen *modus jistoty* je nám předmětně dán, např. v soudu klademe soudový obsah nejen v jistotě, ale i v pochybnosti, problematičnosti, možnosti, jako hypotézu atd., a tyto charaktery se připínají k tomuto obsahu, nepatří do průběhu života, ale do předmětnosti, již se právě zabýváme. Jistá, problematická či pravděpodobná je soudová předmětnost, a nikoli můj život.

Existuje nesmírný obor různých způsobů, jak je nám dáno *totéž*, a zákonitostí, jak přecházíme od jednoho způsobu danosti k druhému, a tento obor *fenoménů jako fenoménů* objevuje fenomenologie v jeho svézákonitosti. Protože to, čím je fenomén jako fenomén, je jevení jako takové. Bytí fenoménu spočívá v jeho jevení, objevování se. Fenomén je něco, co se jeví. Fenomén je něco, co jako zjevné je zde a zjevuje něco dalšího, poukazuje mimo sebe.

Tradiční způsob tematizace fenoménu spočívá v tom, nebrat ho jako fenomén, nýbrž jako něco jiného, původně jiného než fenomén, jako jsoucno, které fenomén podkládá, jako něco, na základě čeho teprve fenomén jako fenomén je. Například psychické procesy, které nám takříkajíc zobrazují jsoucno. Fenomén pak nebereme v jeho vnitřní čistotě, v jeho vnitřní struktuře, nýbrž zařazujeme jej do souvislosti toho, co už se nám zjevilo, objevilo; nestudujeme jevení jako takové, nýbrž předměty, které se zjevily, které kauzálně nebo v jiných vztahových souvislostech jevení zakládají, způsobují, komponují atd.

Naproti tomu fenomenologický způsob tematizace fenoménu je pojat zcela jinak. V Husserlových Logických zkoumáních se ukázala fenomenologie tím filosoficky novým, pokud byla touto vnitřní, deskriptivní, žádnou teorií o něčem podkládajícím, kauzálně nebo jinak podmiňujícím nepředpokládající analýzou fenoménu jako takového. Zůstat v tomto oboru fenoménu jako fenoménu – to je tendence, kterou formuluje princip všech principů: že totiž poslední půdou, na niž rekurujeme při jakékoli poslední, principiální filosofické analýze poznání jako ukazování se, zjevování se, nemůže být

nic jiného než způsob, jak se nám věc objevuje sama, jak se dává a pokud se dává, bez překročení původní danosti.

Namítnete: fenomén jako takový? Kolem mne se ukazují vněmově věci, v mých soudech se mi ukazují jisté vztahy, v teoriích celé souvislosti oborů jsoucna. Toto ukazování se, ať už jednotlivých věcí nebo vztahů, celých souvislostí, to je také něco, co jest. Fenomén má také svoje bytí, a protože fenomén jest, bude se neodbytně klást problém zařazení fenoménu do celku ostatního jsoucna.

Nepochybně; mluvíme-li o fenoménu jako fenoménu, neříkáme, že neexistuje, že mu nepatří bytí. Pochopitelně, že je. Ale máme-li ten problém řešit jako filosofický problém, pak nesmíme konfundovat sféru fenoménu a bytí fenoménu se sférou bytí věcí. To, co jsme si ukázali na historických příkladech – jak se problém různých způsobů danosti téhož již dávno v tradici (přínejmenším od Platóna) a vždy znovu objevuje –, dokazuje, že v historické tradici filosofie ustavičně dochází ke konfúzi těchto sfér. Místo toho, aby se vyšetřovaly způsoby jevení věcí, *jak* se jsoucna jeví, vyšetřují se ta jevíci se jsoucna. Jevení jsoucen se převádí na jsoucna, která se jeví. To, co je základem, bez něhož bychom nikdy nemohli dospět k vědění o něčem, totiž jevení – jen na jeho základě máme věci –, to se převádí na věci, které už takříkajíc prošly tím procesem fenomenalizace, objevení se. Proto se z problému různých způsobů, jak je nám dáno totéž, dělá v metafyzické tradici problém různých stupňů jsoucího nebo různých stupňů našeho poznání jsoucího. Ale poznání, to je také něco reálního, určitá věc, proces, který se nám také musí napřed objevit, abychom o něm mohli smysluplně hovořit. Musíme mít předem zjednan přístup k němu, musí nám být otevřeno. Místo toho je tradice filosofie plna řečí o nižších a vyšších formách poznání, o smyslovosti, rozumu, uchopení jednotlivého, uchopení celku, podstaty apod. To vše ukazuje základní tendenci: problém fenoménu jako fenoménu přeskočit. Přeskočit fenomenologii a převést ji na něco jiného, na nauku o nějakém jsoucnu, které proces jevení zakládá, na němž závisí, z něhož vyplývá, v němž spočívá. Jako by jevení jako takové nebylo něčím originárně jsoucím, jako by bylo teprve třeba zjednat pro ně nějaký hlubší, původnější základ.

Fenomén ovšem k překročení v určitém smyslu sám vyzývá. Proč? Protože fenomén si sám nestačí. Fenomén je fenoménem *něčeho*, zjevuje něco, objevuje se v něm něco jiného, než je on sám. A to i v tom případě, když je to fenomén nás samých. My sami

patříme určitě a podstatně k fenoménu, k jeho struktuře. Fenomén má vždy tuto strukturu: že se zjevuje něco někomu. V tomto zjevování je na jedné straně výzva fenoménu samotného, aby byl nějak překročen. Ale musí-li být fenomén překročen ve směru ke jsoucnu, které zjevuje, objevuje-li nám fenomén věc, jsoucno, pak to ještě neznamená, že fenomén není autonomní jsoucno, jež ze jsoucna, které se jeví, není možno vysvětlit, žádným způsobem vymačkat. Fenomén tedy podstatně poukazuje ven mimo sebe. Ale toto poukazování nesmíme pochopit tak, že bytí, na které poukazuje, by mohlo vysvětlit fenomén jako takový. Fenomén vysvětluje všechna jsoucna, poněvadž je osvětluje, ale žádné jsoucno není s to vysvětlit fenomén.

Zvláštní objev Logických zkoumání, triviální i hluboký zároveň, spočíval v tom, že bylo objeveno a ukázáno, jak je možno rozvinout jevení se určitého okrsku – okrsku logických struktur – vnitřně, jakožto fenomén. Ale co se tam zároveň stalo? Logická zkoumání jsou fenomenologickým osvětlením fenoménů logična, logu, smysluplné řeči, hlavně řeči poznání a vědy. Věda se pohybuje v tezích, soudech, pokud možno úplně stejného smyslu pro všechny soudící, v teoriích, které jsou celky komposibilních a komposibilně platných soudů. Ale přece víme, že vědecká teorie přichází v našem životě jako něco částečného. Nikdo nemůže celý život strávit vědou, být mužem logu lze jen v „úředních hodinách“. Život a s ním spojené jevení fenoménu, jevení a fenomén – to je širší věc. Pojmout fenomén jako filosofický problém, znamená překročit sféru vědeckého poznání, kde k objevu a rozvinutí filosofie fenoménu došlo, a vkročit do širších oblastí, tzn. pochopit fenomén, problematiku fenomenologie univerzálně. To byl Husserlův problém: jak z partikulárního objevu, nesporně filosofického, udělat radikální filosofickou teorii a metodu, jak skrze fenomenologii, na jejím základě, obnovit filosofii. Zde potom Husserl navázal na tradici, která mu byla nejbližší, která mu byla blízká jeho učitelem Brentanem, a snažil se ji prohloubit, otevřít ji svým problémem a pojmem různých způsobů danosti. To byl projekt filosofie fenoménu, jak se objevil v Logických zkoumáních.

A nyní náčrt k té tradici, na niž Husserl navázal. Je to tradice karteziánská. V karteziánské tradici – jako v celé tradiční filosofii – byl přirozeně problém fenoménu latentně přítomen. Tak jako nutně ve filosofii všude, protože filosofie je principiální uvažování o světě, které chce zachytit věci v posledním kořeni – a přístup k věcem je zásadně přístup přes fenomén, přes to, jak se věci zjevují. Proto také

v karteziánství je to problém navýsost akutní a má tam svoji dávnou, tradicí vykrystalizovanou podobu.

Jak Descartes klade problém objevování se, fenoménu? Základem je pro Descarta úvaha o jistotě a nejistotě všech našich myšlenek, poznatků, tezí. Už tato jistota a nejistota jsou tetické charaktery. Teze je kladení něčeho jako jsoucího. Modus prosté jistoty lze nahradit jinými charaktery, jako je problematičnost, pochybnost, modalizace apod. Protože filosofii běží o pravdu – a pravda není přirozeně něco, co mohu mít nebo nemít, nýbrž co chci mít v modu jistoty – stává se naléhavým problém jistoty. Běží o problém jevení se a problém jistoty.

Descartes svůj problém chápe jako otázku, jak dojít k systému tezí, pravd zaručeně jistých, navzájem spojených v takový systém, aby se mezi sebou předpokládaly, tak aby naše mysl, jdouc popořádku od jednoho k druhému, byla nucena celým systémem projít a celý systém těch tezí akceptovat. Takovým způsobem postupujeme v určitých, dávno před Descartem konstituovaných vědách, např. v geometrii.

Je charakterem geometrie, že pravda – jistota o tezích – se tam ukazuje v takovém postupu, že kdo přijme určité základní myšlenky, teze, je nucen projít celým systémem, a původní jistotu, která je napřed nepatrným osvětleným místěčkem, rozšíří v celou plochu systematicky spojených poznatků, a to na základě několika málo původních nahlédnutí. Ta jsou v přehledném počtu. Tak je předem dán model, podle kterého z malé jiskřičky původní jasnosti lze vykresat celý poznatkový bílý den.

Takovým způsobem, myslí Descartes, by mělo být možné řešit také filosofickou úlohu. Fenomenalizace se u Descarta jeví jako rozšíření oboru původního nahlédnutí od několika málo tezí k celému rozvětvenému a uspořádanému systému. Ale je rozdíl mezi tím, co dělá geometrie a co intenduje filosofie. Systém geometrických poznatků je partikulární, netýká se všeho. A kromě toho jistota, s níž se setkáváme v geometrii, není radikální. Proč? Poněvadž výchozí pravdy jsou sice zajištěny, zaručeny, ale jenom vzhledem k jistému účelu, který pro geometrii stačí. Tím účelem je vybudovat systém poznatků, který platí bez ohledu na skutečnost či neskutečnost. Geometrii by bylo možno dělat i ve snách.

Naproti tomu chce filosofie jistotu generální a radikální, nejen jistotu vzhledem k tomu či onomu, nýbrž jistotu vůbec, jistotu jsoucna jistotu toho, co klade, vůbec. Tuto jistotu musí filosofie dobýt na jejím protikladu – na absolutní a radikální skepsi. To další je už

potom jasné a známé. Existuje jediný princip rezistující této skepsi, který je jí samou zajištěn, zaručen: Dubito ergo sum. Jde o jistotu toho *Já myslím*. Dubito je modus myšlení, a jen to je relevantní pro tu prapůvodní jistotu. Tedy Dubito ergo sum zaručuje Cogito ergo sum. A sice cogito ne v užším smyslu souzení, nýbrž ve smyslu všeho, co ve chvíli, kdy si uvědomuji v reflexi fakt své vlastní existence, tuto existenci právě charakterizuje a modifikuje. Cogito je affirmo, nego, volo, cupio atd. Každý modus myšlení, cogitatio, to, co v reflexi bezprostředně zachycuji jako svou něčím předmětným se zabývající činnost. Myšlení nikoli ve smyslu logických aktů, nýbrž ve smyslu vědomí.

Pojem, představa vědomí – ne to slovo – pochází od Descarta. Starší tradice ten pojem nemá, řecká filosofie i scholastika, stojící v tradici aristotelismu, se obešla bez pojmu vědomí. Jsou tam pojmy psychických činností, jako αἰσθησις, φαντασία, μνήμη, ale ne obecný pojem vědomí. Jsou to pojmy mohutností, tedy nejen psychické aktuality, ale potencialit, virtualit, tedy to nejsou pojmy vědomí v ostrém smyslu slova. U Aristotela např. φαντασία je nejen imaginování, ale i schopnost imaginace. Descartova cogitatio není taková potencialita; cogitatio, kterou zastihuji, která je zaručena sebejistotou vědomí, je pouze aktuální fáze aktuálního prožitku. Cogito zaručuje danost cogitationes, danost vědomí jako takového. Je to první jistota, kterou máme.

Jak se Descartes dostane dál? Pokud bude zaručeno pouze cogito a jen jeho aktuální fáze (v její imanenci, moderně řečeno), nevíme, jak se dostaneme k dalším tezím o světě. Toto jsou teze o nás samotných. V titulu 2. meditace Descartes říká, že je snadnější poznat ducha než věci, tj. duch je poznáván dříve a jeho poznání je základnější než poznání ostatních věcí, neboť to, co je nám zde dáno, je skutečně již poznání, ne presumpce poznání. Dubito, affirmo, volo atd. – to jsou pravdivé soudy, poznatky. Kdežto když vyslovím např. větu: „Affirmo, sole moveri“, pak ona část věty, která vyjadřuje tezi, že slunce se pohybuje, ještě není pro mne poznatek, avšak „affirmo“ v reflexi je už poznatek, týče se ego. Proto poznání mentální je dřívější a snadnější než poznání ostatního. Poznání mého „affirmo“ je bezprostřední, poznání druhých věcí, např. „sole moveri“, je zprostředkované tím, že cogitatio má nějaké cogitatum. Toto cogitatum nazývá Descartes idea. Každá cogitatio má nějaké cogitatum, ať je to předmět myšlenky, vněmu, či chtění, přání atd. Důležité bude,

chceme-li se od ego cogito dostat dál, najít určitá kritéria, která nám dovolí, abychom některá cogitata kladli se stejnou jistotou, jako klademe cogito. Je třeba přenést tu jistotu z cogito na cogitatum.

Descartes předpokládá, že je zde nějaké cogitatum, které je zaručeno alespoň tak jako cogitatio v sebejistotě našeho vědomí. Co to znamená? Naše ideje zprostředkují mezi námi a věcmi. Ideje máme bezprostředně v sobě, ale co není bezprostředně dáno, je jejich zaručenost jako poznatků. Descartes se domnívá, že alespoň v jednom případě máme takovou záruku pro jistou ideu, která je cogitatum naší cogitatio, pro jistou ideu, která za určitých kautel zaručí jistotu i pro ostatní cogitata, a touto ideou je boží existence. To vnitřně implikuje, že u zaručených idejí máme před sebou reprezentanty věcí samých, to, čeho je třeba, abychom věci samy poznali; máme v nich možný způsob, jak se nám objevují věci samy.

V cogito mám záruku vlastní existence. Záruku vlastní existence chápe Descartes jako záruku existence věci myslící, *res cogitans*. Cogitatio je proces. Každý proces předpokládá něco, co v tom procesu trvá, a to je určitá věc. Co trvá v procesu cogitatio, je *res cogitans*. *Res cogitans* je zaručena sebejistotou vědomí. Co nám sebejistota vědomí odhalila? Odhalila nám určité *jsoucno*, které je vždy s to mít o sobě jistotu, být sobě samému jasné. K tomu, aby se věci mohly objevit, je tedy třeba *jsoucna*, které má vždy tuto možnost zjednat si o sobě jistotu. Toto *jsoucno* je zároveň konečné *jsoucno*, protože nemá jistotu o všem, a nemá-li jistotu o všem, je to *jsoucno* pochybující. O sobě jistotu, jasnost mít musí, o druhých věcech ovšem může a musí pochybovat. V témže aktu, kterým klade svou vlastní jistotu, je obsažena i pochybnost o tom ostatním. Protože k myšlence konečnosti patří tato pochybnost, je *eo ipso* v myšlence mne samotného obsažena myšlenka opaku – idea nekonečna. Idea nekonečného patří ke mně, k obsahu mé cogitatio. A to je východisko důkazu boží existence. Pro Descarta je důležité, že boží existence tvoří boží podstatu. Odtud vyplývá *veracitas*, to, že bůh nikoho neklame, záruka pro člověka, že jsa stvořen bytostí nejvyšší pravdivou, nemůže být ve svém bytí složen tak, aby ho jeho bytí vedlo stále ke klamu.

Oč tedy běží, je reprezentativnost idejí, ony reprezentují realitu, v nich je obsažena esence toho, co je mimo nás. K sobě máme přístup bezprostředně, bez idejí, k ostatnímu zprostředkovaně, přes ideje. Pokud ideje obsahují esenci věcí, reprezentují věci a je možné z nich

vynést podstatu věcí, poznání věcí. Poznání je možné pouze skrze ideje v nás obsažené. Problém, jak se věci objevují, je tedy u Descarta převeden na problém povahy mne samotného jako *res cogitans*. Místo aby se Descartes zabýval jevením, zabývá se určitou věcí – věcí myslící, k jejíž povaze patří jasnost jako taková.

A tento způsob položení otázky, resp. něco z něj, zdědil Husserl od Brentana. U Brentana se Descartův koncept jeví takto: Brentano rozeznává dvojí fenomén – psychický a fyzický. Psychický fenomén zaručuje zároveň svoji existenci. Fyzický fenomén je sice také zaručen jako fenomén, ale není zaručena existence jeho předmětu. Psychické fenomény jsou zároveň nositeli fenoménu, a tomu, komu se jeví, jsou přístupné adekvátně, v naprosté jistotě. V tom je záruka jejich existence. Psychično nikdy není nevědomé. Psychické fenomény jsou vždy vědomé fenomény. Ne, že bychom vždy, když je máme, na ně také mysleli (posloucháme hudbu, myslíme na melodii), ale nebylo by možné, aby psychický fenomén jako takový vždy zaručoval svoji existenci, kdyby tato existence nebyla ustavičně zde přítomná. Něco jako nevědomé psychično, které sebe sama naprosto nevidí, sobě samému naprosto uniká – to je podle Brentana nemožnost. Duševní fenomén, který se zaručuje a je si ustavičně přítomný, má vždy – nebo ve většině případů, kdy neběží o výslovnou reflexi – svůj intencionální předmět *modo recto* (přímo), totiž fyzický fenomén, a zároveň *modo obliquo* (mimochodem) je si vědom také sebe. Je to konsekvence kartezianismu, že ta záruka *cogitatio*, jež se vztahuje na duševní činnost, musí postihovat něco z psychického procesu samého, musí vždy zasahovat nějakým způsobem průběh vědomí v jeho aktuální fázi.

To je Brentanova nauka o dvojím druhu fenoménů a jejich vzájemném vztahu a nauka o intencionální inexistenci předmětu v aktu vědomí. Fyzické fenomény jsou mentálně inexistentní psychickým. Brentano se brání tomu, aby řekl, že jde o obsaženost části v celku. Není to tak, že psychický fenomén je škatule a v ní je uložen fyzický fenomén jako předmět. Tento zvláštní vztah psychického a fyzického fenoménu se Brentano snaží charakterizovat ve své teorii vztahu. Ale hlavní věc je, že fyzický fenomén jako fenomén je možný jenom za předpokladu, že je tu psychický fenomén, je na něm budován. To je Descartův motiv, že sebe poznáváme dříve než věci.

Příště provedeme konfrontaci motivu karteziánského a motivu genuinně fenomenologického.

XI.

Posledně jsme se snažili postavit vedle sebe vlastní intenci Husserlovy fenomenologie jako nauky o způsobech danosti předmětu a Descartův způsob založení poznání na sebejistotě vědomí. Teorie způsobů danosti předmětu, čili teorie fenomenalizace a fenoménu, byla v dějinách filosofie vždy přehlédnuta ve prospěch nějaké nauky, která předpokládá primát fenomenalizovaného jako takového (již zjevného), na rozdíl od fenoménu, který je zjevuje. Přednost fenoménu spočívá v tom, že o všem, o čem víme, víme na základě toho, že se stává zjevným, že se nám nějak ukazuje. Klást otázku po věcech a potom tu kritickou otázku po našem poznání, jeho možnostech, spolehlivosti a dosahu není možno na základě toho, co se zjevuje, nýbrž na základě zjevování samého. To v té otázce předchází. Tento, chcete-li, noetický argument, argument z teorie přístupu k věcem, je možno časem, až pokročíme, zesílit i o další argumentaci, která již není čistě noetická, netočí se kolem poznání, ale ptá se právě po tom, co každé poznání předpokládá – totiž po způsobu bytí samotného poznání a toho, co je v něm poznáváno.

Způsob, jak Descartes klade problém poznání, jsme si stručně předložili. Viděli jsme, že Descartes klade problém poznání, vycházející z otázky jistoty, od toho, co je v našem poznání jisté. Aby došel ke svému cíli – k nalezení Archimédova bodu – provádí operaci co možná generalizované a zintenzívněné skepse. Výklad o Descartovi klademe proto, abychom měli východisko kritiky způsobu, jak Husserl rozvíjí fenomenologii. Proto jsme Descarta vzali jako srovnávací pendant k Husserlově filosofii.

Snaha naší kritiky je učinit fenomenologii fenomenologií – čirou naukou o ukazování a zjevování se, naukou o tom, jak to, co jest, nejen jest v sobě, ale jak se ukazuje, jak se činí zjevným a v této zjevnosti blízkým a průkazně tím, čím jest, naukou o způsobech vykazování každého jsoucna. To znamená rozřešit eo ipso zároveň problém zkušenosti, tj. způsobů, jak se s věcmi seznamujeme a jak jsou pro nás tím, čím jsou. Učinit ukazování a zjevování skutečným zjevováním, tím, co *ukazuje* jsoucno, co je nefalšuje, nýbrž zpřístupňuje.

A to byl v základě úmysl Husserlovy fenomenologie jak v její počáteční, tak v její vrcholné fázi. V počáteční fázi běželo o to ukázat struktury určité vědy – především logiky a celé čiré mathesis – jako něco, co tvoří jistý obor ne-li skutečnosti, tak jsoucna, něčeho,

o čem právem můžeme říkat, že to jest, něčeho, co není jen pouhý obraz, subjektivní fikce, nýbrž jsoucno, které se ukazuje. Smyslem vrcholné fáze Husserlovy fenomenologie bylo ukázat, že na základě určitých základních zákonitostí našeho prožívání je možno učinit předmětem veškerá jsoucna, ne jako obrazy jsoucen, nýbrž popsat a analyzovat strukturální přístup k nim samým v jejich vlastní povaze a podstatě.

Je otázka, zdali se Husserlovi podařilo to, co intendoval – vytvořit fenomenologii jako teorii přístupu k jsoucnu jako jsoucímu. Zdali neulpěl jen v subjektivismu jistého druhu, který nedospívá k jsoucnu jako jsoucímu, ale zůstává v subjektivní sféře. Máme podezření, důvodnou anticipaci, že Husserlova teorie fenoménu, fenomenální sféry a způsobů danosti předmětů ve fenomenální sféře je nějak nakažena subjektivismem a že je dědictvím filosofické tradice, jejímž zakladatelem je Descartes. A proto se tolik zabýváme Descartem.

Descartova teze, v které vidíme takový počátek subjektivace fenoménu, celé fenomenální sféry u Husserla, tento Descartův princip není samotné cogito. Descartovo cogito, myšlenka, že pevným Archimedovým bodem, k němuž se dojde v každém případě, ať metodickou skepsi ženeme jakkoli daleko, je cogito-sum, tato věta platí. V ní ještě subjektivismus obsažen není. Věta cogito-sum není subjektivistická, protože o cogito nevypovídá jako o pouhém cogito, nýbrž klade je jako jsoucí. Je to jistota o vlastním bytí. Způsob, jakým Descartes rozvíjí myšlenku cogito, je obsažen ve 2. meditaci, jež nese podtitul „O povaze lidského ducha a o tom, že lidský duch je něco snáze poznatelného než věci tělesné“. To je zvláštní teze, kterou je třeba analyzovat.

Co tím Descartes myslí, když říká „snáze poznatelné než věci tělesné“? Chce tím srovnávat stupně jistoty nebo stupně složitosti v poznávání jednoho či druhého? Nikoli. Descartes chce říci, že jakákoli jistota, jakékoli spolehlivé poznání věci předpokládá jistotu, zajištění té subjektivní stránky. Že v každém poznávání objektů (kupř. přírodních věcí) je spoluimplikováno vždy už poznání toho, v čem a vzhledem k čemu jsou ty předměty dány. Že každá materiální věc předpokládá jistý přístup k sobě, předpokládá – moderněji řečeno – určitou zkušenost o sobě. O této zkušenosti máme primární jistotu, na základě ní teprve můžeme eventuálně mít jistotu či nejistotu o té věci. To zároveň znamená: Descartes vychází od toho, že prvotně v cogito máme zaručenu pouze svoji vlastní existenci, ale

nemáme v ní ještě – když formulujeme prvně cogito – zaručeno, vysvětleno, zachyceno, co jsme jakožto ti, kdo jsou. Cogito – sum = ego sum, já jsem; ale co jsem, to tím ještě není dáno. Ta další teze, že ducha je snáze poznat, znamená, že v cogito je nejen jistota o vlastním bytí, nýbrž něco více, že je možno na základě cogito nejen jistit, že jsme – my, kteří tu zkušenost máme – nýbrž také co jsme.

Tento rozdíl „že“ a „co“ – to je zároveň tradiční filosofický rozdíl metafyzické filosofie, rozdíl mezi odpovědí na otázku, co něco jest a zda něco jest. Odpověď na otázku, co jest (quid est), dává essentia, odpověď na otázku, zda jest (an est), dává existentia. Od 13. století v evropské filosofii běžné štěpení na esenci a existenci je zde, v Descartově způsobu myšlení, nějak předpokládáno.

Descartes tedy nejprve zajistil existenci ego, odpověď na otázku, zda jsem. Potom odpovídá na druhou, odlišnou otázku, co jsem a jaký jsem, a to opět pomocí metodické skepse, eliminací všeho, co není zaručeno. Ego sum je zaručeno; nic, co podléhá skepsi, nemůže patřit mezi charakteristiky ego. Odpadne vše, co charakterizuje já jako věc mezi věcmi, člověka jako věc, totiž že má tělo, tělesné funkce apod. Po té eliminaci (Descartes ji provádí na základě určité tradice, v níž je člověk pojmán jako animal rationale) zbývá cogitatio a tu bere Descartes ve smyslu aktuálně přítomného cogitare. V cogito jsou přirozeně nějaká cogitata. Toto cogito může znamenat, jak Descartes říká: jsem věc myslící. Věc, tj. realita – pochybující, rozumějící, koncipující, tvrdící, popírající, chtící, nechťící, obrazivá, vnímající. Affirmo, nego, cupio, sentio, concipio (pojímám ideje) – to jsou modi cogitationis. Ty jsou velice různorodé. Jsou takové, které mají svým předmětem čistý objekt, jako kupř. sentio nebo concipio, i takové, které mají svým předmětem můj poměr k tomu objektu, jako cupio, volo, podle Descarta také affirmo, nego. Důležité je, že toto vše je podle Descarta v oboru toho, co je zaručeno sebejistotou vědomí a je stejně jisté jako ego sum. V těchto cogitationes se explikuje povaha toho, co je zde jakožto ego. Nejsem v podstatě nic jiného než tato cogitatio. Jako cogitatio a její mody jsem něco zaručeného. Reflexe je jistota o celé této sféře. Kdežto cogitata jsou prostředecná, jejich obsah zaručen není. To znamená, že poznání sebe, ducha, je snadnější než poznání věcí a předchází mu. Poznání sebe je vždy už zaručeno, když poznávám něco dalšího.

Je ale otázka, zda a v jaké míře je skutečně obsah toho oboru cogitationes vůbec zaručen a co záruka těch cogitationes znamená.

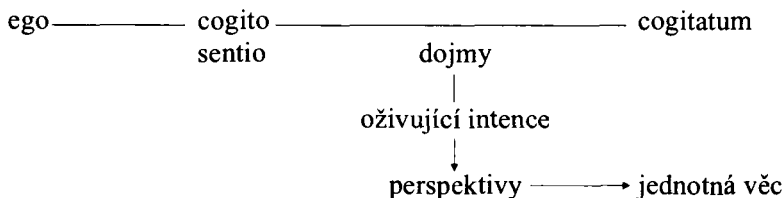
Že ego sum je zároveň v jistém smyslu aktivita, jejíž obsah charakterizujeme jako cogitatio – to nepopíráme. Ale je tu otázka, odkud cogitatio bere své kvalifikace a diferenciaci v ona různá určení jako affirmo, volo, cupio atd. Zda to nejsou neanalyzované tituly, které zčásti nebo možná vše čerpají z oboru těch cogitata? Jak odlišíme sféru cogitationes a sféru cogitata? Pro Descartův postoj je charakteristické, že cogitata *qua cogitata* jsou zaručena, dána v sebejistotě ego sum.

existentia ego	essentia ego
ego sum	<div> <div>→ cogito</div> <div>affirmo</div> <div>cupio</div> <div>nego</div> <div>volo</div> <div>concipio</div> <div>sentio</div> <div>(to vše je zaručeno sebejistotou vědomí, to je zrovna tak jisté jako ego sum)</div> </div> <div>→ cogitatum (to je u Descarta zanedbáno)</div>

Tím, že je možno odlišit stránku toho, co něco je (určení bytostné a akcidentální), a stránku prostého položení do sféry jsoucna – tím jsou odedávna charakterizována jsoucna, s nimiž se běžně setkáváme v přírodě. Descartes udělal to, že jistá určení jsoucen objektivních bez dalšího dotazování a kritiky aplikoval na jsoucno, které o sobě říká ego, o kterém platí ego sum. Určení z oblasti, kde se říká est, promítl do oblasti sum, sumus, es, estis. Ze sféry věcí přešel k ego. Proto je důsledné, že říká: já jsem res cogitans. Má-li se ontologicky, z hlediska nauky o jsoucnu, určit bytí ego, pak logická odpověď v této tradici je: res cogitans. To dále znamená, že ty různé mody cogito (affirmo, nego, volo apod.) mají charakter věčných určení, jsou to atributy věčné – a ty mají takový charakter, že se konstatují. K nim musím přistoupit, podívat se a říci: to je to a to. Je zde distance – na jedné straně jsem já, na druhé straně je věc. Reflexe, kterou je to zachyceno, je něco takového jako pohled, intuitio. A v tom pohledu se cogito, já jakožto činné, stává řadou cogitationes, tj. objektů, které konstatuji. Ale jak mohu tyto objekty ve svém já konstatovat?

slouží jisté komponenty k tomu, aby se mi věc ukázala jako ona sama, a jakým způsobem k tomu přispívají. Tohle je fenomenologie.

Je třeba zamyslet se nad tím, říká Husserl, co je mi v této struktuře skutečně dáno: to je to, co je mi v pohledu reflexe bezprostředně přítomné. To jsou v případě vněmu vizuální dojmy: hněď, ale ne jako hněď, nýbrž jako dojem, jako datum. Co je mi dále dáno? Ta hněď jako datum přispívá k tomu, aby vněm z toho budoval jistou stránku stolu. Je mi dána jednotná intence, která dojem oživuje. Husserl rozštěpil perspektivu na dvě věci: na dojmy a oživující intenci.



Ale při vnímání nemám před sebou ani dojmy, ani intenci, která by dojmy oživovala, nýbrž perspektivy a jednotnou věc. Jak vzniká toto rozštěpení, tyto dva pojmy? Tak, že Husserl tu strukturu od perspektivy k jednotné věci v předmětném plánu tematizuje ještě jednou v domnělém reflexivním pohledu, na základě Descartova schématu ego – cogito, a zjišťuje v něm nový předmět, který je tentokrát předmětem subjektivním, tak jako u Descarta. A o tomto předmětu teprve tvrdí, že je dán s naprostou bezpečností v intuitivní jistotě reflexivního pohledu. Tak to vypadá, když redukuje věc na imanenci, na to, co v bezprostřední jistotě prožívání je přítomné a dané. To je Descartovo schéma, to je quid té cogitatio. Avšak v karteziánském schématu bylo to nejdůležitější, cogitatum, zanedbáno. Protože místo cogitata qua cogitata Descartes vidí hned to, co se v nich adekvátně zjevuje, totiž hmotný předmět. Ten pak zkoumá na základě extensio a dospívá k objektivnímu přírodnímu předmětu, k hmotné věci.

Ale je zde přece cogitatum qua cogitatum. A to se má kupř. jako perspektiva k jednotné věci nebo jako se má prázdná intence k vyplnění nebo jazykový výraz jakožto smyslová struktura (to, co slyšíme, když mluvíme) a smysl, který se skrze ni objevuje. Vezměme to jednou vážně a řekněme, že existuje něco jako fenomenální pole, v němž se věci objevují a mohou se ukázat tím, čím jsou. Fenomenální pole musí být odlišné od věcí, ačkoli se v něm věci mohou

ukázat samy, v originále. To pole je vždy pole někoho, nějakého ego; něco se vždy ukazuje někomu. V tomto smyslu, chcete-li, je fenomenální pole subjektivní. Můžeme-li je nazvat subjektem, pak je však subjektem v docela jiném smyslu než Descartovo ego sum. Potom ovšem struktury ego qua ego nebude možno nazvat subjektem ve smyslu fenomenálního pole. Struktury ego jsou struktury jsoucna, jež se jeví ve fenomenálním poli, nikoli struktury fenomenálního pole jako takového.

Odhlédněme teď od cogitatum qua cogitatum a vraťme se k ego sum. Ze schématu ego – cogito – cogitatum vychází studium fenomenálního pole vždy, ale ne nekriticky. Tady bude na místě poznámka o Heideggerovi. Také Heidegger vychází ze schématu ego – cogito – cogitatum, ale u ego sum pozvedá zásadní námitku: ego jako takové nemá ontologickou strukturu věci. Nemá smyslu ptát se, co to je, neboť ego celým svým bytím má ten charakter, že pouze je. Ale je takovým způsobem, že toto bytí samotné je možno analyzovat. Nestačí o něm říci, že je to teze, položení nějakého obsahu do jsoucna, do skutečnosti. To tkví v tom, že to není pouhé est, nýbrž sum, že v tom esse je obsaženo ego, osoba – že já jsem.

Heidegger ukazuje, že slovo „být“ má pro cogitata a pro ego dvojí, docela odlišný smysl. Přesto, že říkáme totéž slovo, je smysl podstatně odlišný. Francouzská fenomenologie odlišuje bytí v 3. osobě a bytí v 1. osobě. Předměty kolem nás, tj. praktické předměty a předměty vědění, vědy, teorie, mají jiný bytostný ráz, jejich existence má ráz teze. Jak je to u ego sum? Tam není žádný obsah, který by bylo možno odlišit a položit do jsoucna. Co je ve formě já, se podstatně odlišuje od věcí, které jsou eventuálně jeho předměty. U věcí jako takových je indiferentní vůči nim samým, jsou-li, či ne. Ale řeknu-li sum, kladu bytí, které je nonindiferentní, které se zajímá o své vlastní bytí, a je tedy v tomto smyslu vždy samo v předstihu před sebou. A tím jsme hned u dalších problémů. Ontologie pouhých věcí je ontologie bez ohledu na čas. Bytí ego bez ohledu na čas podstatně není možné. Ovšem v jakém smyslu zde termínu čas rozumíme – to je další otázka.

Máme tedy jsoucno typu sum – to, kterému se vše ukazuje – a jsoucno typu objektu – to, co se ukazuje, cogitatum jako cogitatum. A vše, co se ukazuje – i ego se přirozeně ukazuje –, musí se teprve ukázat, a nemůže se ukázat jinak, než existuje-li něco jako ukazování. Taková jsoucna jako stůl, jako atomy mohou existovat i tehdy, není-li žádné ukazování, žádný fenomén. Ale ego sum ne. Ego sum

nemůže existovat jinak, než existuje-li fenomén. To potom znamená, že chceme-li fenomenální pole označit jako subjektivitu, je to možné, ale pak je třeba také říci, že v rámci té subjektivity se stýká dvojí jsoucno, a jen jedno lze teprve v pregnantním smyslu označit jako subjekt. Ovšem označení „subjekt“ pro ego sum má své nesnáze. A označit fenomenální pole jako subjektivitu má také své nesnáze a nesprávnosti. Subjekt totiž znamená původně nositele, to, co leží v základě jistých určení, co trvá při změně, v pohybu jako trvalý základ. V Descartově pojetí je možno celé schéma ego – cogito – cogitatum označit jako subjektivní strukturu, protože res cogitans je subjekt, trvalý základ, nositel. Ale z hlediska toho pojetí, že ego sum je podstatně odlišné svým bytím od υποκείμενον, od věci, nelze fenomenální pole označit jako strukturu, která by tkvěla v nějakém υποκείμενον.

Proč říkáme subjektivita? O subjektivitě mluvíme jen proto, že struktury, s nimiž se zde setkáváme, nejsou struktury v objektivním prostoru, struktury přírody. Ve fyzikálním světě se nesetkáváme s fenoménem jako s fenoménem. Fenomén jako fenomén je to, co spojuje ono jednotné pole, v kterém se setkává to jedno a to druhé jsoucno; je to, v čem všechno, co je, může teprve být. Ve fenomenální sféře jsou struktury, které měl Husserl především na mysli. Fenomenální sféra jako taková je to, co chtěla Husserlova fenomenologie původně tematizovat, o čem tvrdila, že jsme to dostali do rukou. Husserl chce ve své teorii fenomenologické redukce transcendentní jsoucno, to, co se ukazuje, redukovat na čistou imanenci. To znamená, že chce v podstatě, aby do zjevování jako takového a do jeho struktur a zákonitostí se nepletly zákonitosti zjevovaného jako takového. To, co se zjevuje, je něco jiného než zjevování.

Zjevují se fyzické předměty, biologické skutečnosti, zjevujeme se my sami, ego sum, a to se svými biologickými strukturami, ve své biologické začleněnosti. Sum je také biologicky začleněno – to není kontradikce. Sum, které má časovou strukturu, které má vztah k času, má také svůj způsob začleněnosti do času. Čas je jistá extensio. Pomocí této extensio je zařazeno do druhé extensio, kterou je hmotně-přírodní realita. (O tom, jak člověk pomocí subjektivního těla je začleněn do objektivního světa, pojednávala loňská přednáška.)¹¹

¹¹ Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět* (FF UK 1968/69); v: Archivní

Husserl chce říci, že zákonitosti zjevovaného nejsou zákonitosti zjevování. Struktury zjevování jsou podstatně odlišné. Jak je však najdu? Tak, že to zjevující se vezmu za vodítko a udělám z něj čistý fenomén. V běžném životě a ve vědě jsme zaměřeni na cogitatum tak, že nás zajímají jen jeho osudy, zákony, teze o něm. To znamená, že žiji takový věřivý život, při němž své teze ustavičně umísťuji do cogitatum, které pro mne má platnost naprostého bytí, jsoucna, které absorbuje veškerý můj zájem a pozornost. Vůči mému ego cogito je cogitatum něco podstatně transcendentního. V jakém smyslu? V tom smyslu, že každé jednotlivé cogitatum předpokládá, že patří do jisté souvislosti, která už existuje, v níž věřím a již říkám objektivní svět. Přestanu se teď zajímat o toto velké cogitatum, objektivní svět, a začnu se zajímat o to, jak je mi objektivní svět dán, jak se mi dává, o fenomén jako takový: to je fenomenologická redukce.

Jak Husserl popisuje redukci? Redukce je redukcí na čistou imanenci. Děje se pomocí reflexe. V reflexi zachycuji v originále svůj prožitek jako takový. Prožitek je cogitatio, ta je v originále, tu zachycuji, když fenomenologizuji. To je to, co je mi v imanenci jako objekt dáno. V ní pak pozoruji, jak jistým cogitationes jsou přiřazeny jisté objektivní. Nazvu-li prožívání, které zachycuji v originále, νόησις, pak v noetických strukturách vyšetřuji, jak se mi v nich konstituuje předmět, tzn. νόημα. Ale to, že subjektivní stránku zachycuji v objektivním pohledu v originále, to je pouhý předpoklad. Ve skutečnosti celý proces ukazování probíhá na straně objektu, v oblasti noematu. Ale to se pak už vůbec nedá nazvat νόημα, protože νόημα má smysl jen ve vztahu k νόησις. Tedy musíme říci přesně: proces ukazování probíhá ve fenomenálním poli, v jeho rozmanitých strukturách a vrstvách. Proč lze nicméně říci, že Husserlova filosofická intence má své oprávnění a že téma fenomenologie jako takové, ukazování jako ukazování, je tématem možné teorie – o tom si povíme příště.

XII.

Fenomenologie vystoupila s nárokem vytvořit pro filosofii základní disciplínu, která by hrála úlohu toho, čemu se tradičně říká philosophia prima. Chtěla být základní filosofickou disciplínou, kterou všec-

soubor prací Jana Patočky. Přirozený svět a pohyb lidské existence. Sv. IV, Praha 1983.

ky ostatní filosofické disciplíny – a to v Husserlově myšlení znamená všechny vědecké disciplíny – předpokládají a bez níž nemohou být.

Philosophia prima – to je dávný, tradiční problém, problém právě tak kontroverzní jako filosofie sama. Název je scholastickým převodem Aristotelova titulu $\pi\rho\omega\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$. Ta znamenala v Aristotelově myšlenice zároveň nauku o jsoucnu jako jsoucím a nauku o nejvyšším jsoucnu. Obě tyto disciplíny Aristotelés jen naznačil, nevybudoval je v úplnosti. Proč tyto nauky označoval Aristotelés jako $\pi\rho\omega\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$? A jakým právem se označují v tradici jako philosophia prima? Jak tyto dva problémy vůbec patří dohromady, jak spolu souvisejí?

Především je třeba si uvědomit, že Aristotelés filosofuje v situaci, kdy filosofie a věda tvoří jednotu, jediný celek. Vede ho myšlenka teoretického poznání jako jediného, ač členitého souboru vědění, přístupného v jediném postoji – v postoji čistého nazírání. Aristotelés má už samozřejmě před sebou jisté členění tohoto oboru. Platón a Aristotelés jsou metodičtí a systematictí myslitelé. Pro Aristotela i Platóna bylo nesmírně cenné a důležité utřídění oboru toho, co lze poznat, tak aby nebylo překračováno z jednoho oboru do druhého, aby pojmosloví bylo přesné a jednoznačné. Proto u nich hrají důležitou úlohu úvahy o členění, proto podnikají pokusy o klasifikaci vědění. Aristotelés říká, že každá disciplína (jako např. matematické disciplíny, které postupují zcela přesnou, deduktivní metodou, převodem na několik základních pojmů a vět v konečném počtu, disciplíny, které v pojetí starých myslitelů jsou pojaty a učleněny poněkud jinak než u nás, jedna jedná o počtu, druhá o kontinuální kvantitě, třetí o vztazích tónů, čtvrtá o astronomických poměrech – to patří v antickém pojetí do matematiky), že každá z jednotlivých disciplín, které všechny patří do jednotného oboru vědění = filosofie, si uřízla svůj díl jsoucího a tím se zabývá. Takže je možno říci, že celé jsoucno je rozděleno mezi disciplíny a každá disciplína se snaží ten svůj díl vyčerpat.

Ale existuje úkol pojednat ne o jednotlivých dílech, o tom, co je možno takto rozdělit a specializovat, nýbrž o tom, co všechny ty disciplíny předpokládají jako základní pojem, který by jim všem už měl a musí být nějak jasný. A ten základní pojem, se kterým všechny musí pracovat a bez něžž se žádná neobejde, který všechny předpokládají a žádná jej nečiní svým předmětem, je obsažen v tom, že všechny se zabývají něčím, co je, něčím jsoucím. Co to znamená být, co o tomto nejzákladnějším je možno vypovědět, to je podle Aristotela

předmětem nejzákladnější disciplíny, o níž říká, že je jedna taková ἡ επιστήμη – vědění v silném smyslu slova, ne kolísavé mínění, nýbrž do základu pronikající nazření –, která nazírá jsoucno jakožto jsoucí a to, co mu po této stránce patří.

Ale jak k tomu pak přijde ten druhý zvláštní problém, jak k tomu z podstaty věci patří, že tatáž disciplína, zabývající se jsoucnem v nejobecnějším smyslu a jeho atributy, je zároveň disciplínou o nejvyšším jsoucnu, které je zvláštním druhem jsoucího a které je jsouc-nem par excellence – o tom se nemohu příliš šířit, chci podotknout jenom tolik: to nejvyšší jsoucí musí mít charakter jsoucnosti v nejsilnějším smyslu; na něm lze vyčíst právě ten bytostný charakter jsoucího, že v jeho samotné jsoucnosti je něco takového jako možnost stupňovat toto bytí, že bytí nemá takový charakter, že se o něm nic bližšího nedá říci.

Philosophia prima je první disciplínou, zabývá se tím, co je specifické pro filosofii, co žádá speciální věda nemůže ze své kompetence speciální vědy tematizovat, učinit předmětem a poznatkově vytěžít. Tedy philosophia prima je nezávislá disciplína v nejsilnějším smyslu slova, je tím, co vědecká specializace nemůže nikdy postihnout, co každá věda jako specializovaná předpokládá, bez čeho nemůže být vědou v silném smyslu.

Philosophia prima v pojetí Aristotelově a v tradiční transpozici scholastické filosofie byla pak nazvána možná z vnějších, ale i z vnitřních důvodů metafyzikou, disciplínou, která stojí dál, výše než ta filosofie, která se zabývá jsoucnem, do něhož jsme vrostli, které je zde, kdykoliv otevřeme oči, předem dáno – jsoucno fyzické, jsoucno φύσις, toho pohyblivého celku, jehož jsme součástí, na němž ve svém fyzickém bytí závisíme. Philosophia prima je něco více než nauka o tomto pohyblivém celku, protože vyšetřuje jakékoli bytí a jsoucno, nejen to jsoucno pohyblivé, reální, aktuální, aktivní, jak o něm mluví „fyzika“, nauka o „vyrostlých“ věcech. Philosophia prima mluví o jsoucnu vůbec, o jsoucnu v celku. Je totiž základním Aristotelovým názorem, že všechno pohyblivé závisí nakonec na něčem pevném, věčném. Odtud ta zvláštní dignita nauky o jsoucnu jako jsoucím. Tato nauka je disciplínou, která jedná o věčném, pokud jedná o nejvyšším způsobu jsoucna. S tím souvisí in margine ona zvláštní hodnota, která pro Aristotela charakterizuje filosofii na rozdíl od všech ostatních lidských činností, že totiž díky tomu, že se zabývá tím nejzákladnějším, co je věčné – a to znamená pro řeckého

člověka božské –, znamená προῖτη φιλοσοφία lidské přiblížení k božskému, realizaci toho, co člověk ve svém životě nejvyššího může dosáhnout. Úkolem člověka je, aby žil co možná ne jako člověk, nýbrž aby se přiblížil k božskému.¹² To je ten zvláštní patos, který má v sobě myšlenka philosophia prima.

Tradice philosophia prima v moderní době ustoupila. Philosophia prima jakožto metafyzika – nauka o prvním, věčném jsoucím, o struktuře bytí jako takového – byla v moderní filosofii zatlačena do pozadí z důvodů, které zčásti souvisejí s vývojem samotné této disciplíny, jež byla ve školské verzi označena jako principia prima cognitionis humanae. Zde se ozývá moment, který vedl k zatlačení motivu jsoucná jako jsoucího jakožto základního problému, bez něhož žádné lidské vědění není možné, ve prospěch vyšetřování toho, jakým způsobem dospíváme k jsoucnu, jak je poznáváme.

U velkých moderních filosofických výbojů vidíme, například když se podíváme na výkon karteziánské filosofie, že v jejím úsilí běží také o principia prima, o první zásady, na nichž je lidské vědění vybudováno, vidíme, že je tady také úmysl dospět k nějaké philosophia prima, ale že celý problém vzal zvláštní obrat. Že jde opravdu o „principia prima cognitionis humanae“, je jasné z Meditací, a ta principia sama jsou takového druhu, že první z nich je sebejistota našeho vědění o sobě samém a pak teprve přichází to, co se týká toho, co je věčné a nejvyšší jsoucí. Rozumí se, že v pořadí bytí přichází boží dokonalost na prvním místě, ale protože filosofie je disciplína, která jde po pořádku důvodů, první princip není v oblasti věčného, nýbrž v oblasti faktické sebejistoty každého jednotlivého lidského ducha.

Tento vývoj jde od Descarta dále a celý úkol philosophia prima se tímto způsobem subjektivizuje. Ve stavu dokonalé subjektivace metafyziky ho zanechává Kant. Po Kantovi se stává philosophia prima kritikou lidského rozumu, tj. rozhodnutím o tom, jaká je jeho platnost, dosah – a zde se právě stává skepsí k ontologickému dosahu, k ontologické hodnotě lidského rozumu. S tím pak jde ruku v ruce ústup filosofie z těch pozic takřikajíc patetických a z té sebejistoty, ve které jsme ji viděli ve starých dobách a vrcholcích, jako třeba u Aristotela. Filosofie se stává skromnou, není už disciplínou, která je nejen luštěním obtížných myšlenkových problémů, nýbrž vyso-

¹² Srv. Aristotelés, *Met.* 982 b 28 - 983 a 11; cit. překl. str. 247.

kým naplněním lidské existence, tím, co možná mnozí z nás od filosofie v počátcích očekávají.

Naproti tomu roste úžasně význam toho, co jakožto druhá filosofie, druhotné disciplíny bylo původně ve stínu celku, roste význam speciálního vědění, roste význam toho, že jednotlivé disciplíny si rozdělily oblast jsoucího a zároveň každá má načerpáno závazné vědění, které je všeobecně uznané.

A co filosofie po dvou tisících letech úsilí? Kde je obecně uznaná, imponující a v objektivitě poznatků pokračující disciplína starých Řeků?

Tak vplouvá filosofie do období pozitivismu, do údobí specializovaného, pevného, obecně uznaného vědění, bez závazného a jednotícího základu a korunování ve filosofii. V této epoše jsme dnes. A jsme v ní už dlouho.

Druhá polovina 19. století je epochou pozitivismu. Filosofie, která se dnes snaží etablovat jako samostatná disciplína, jako něco, co neopakuje pouze po speciálních disciplínách jinou formou a v jiné souvislosti jejich vlastní výsledky, filosofie, která by chtěla být nejen formální disciplínou rozumu, nýbrž která by se chtěla i obsahově pohybovat samostatně, setkává se s čím dál tím větší skepsí, námitkami zásadního druhu.

Když Husserl hovoří o tom, že chce etablovat fenomenologii jako *philosophia prima*, tane mu na mysli restituce stavu, kdy filosofie obsahově, materiálně něco znamená, kdy má svůj vlastní problém a metody a může říci jednotlivým vědeckým disciplínám něco, co ony mohou potřebovat, něco, co jim pomůže v jejich vlastních problémech, ale přesto své centrum bude mít v sobě samotné, ve svých vlastních otázkách, záležitostech. Na jedné straně bude podle Husserla filosofie takto pojatá obnovením staré myšlenky filosofie jako jednoty lidského vědění vůbec, jako jednotícího vědění, pokud se to vůbec dá uskutečnit; na druhé straně to bude také disciplína „*principia prima cognitionis humanae continens*“, protože na rozdíl od speciálních disciplín, které se snaží pokračovat ve svých vědeckých poznatcích k dalším a nejodvážnějším konsekvencím, je snažení filosofického bádání opačné, směřuje k těm nejzákladnějším základům. A protože je to disciplína, která není svou povahou technická (tj. disciplína, již běží o výsledky), nýbrž disciplína, již běží o nahlédnutí, o skutečný náhled do věcí a způsobů, jak je zjišťujeme a své poznatky o nich prověřujeme, proto bude moci pomáhat vědám

zejména v krizových situacích, kdy ony samy jsou nuceny se zamýšlet o problémech svého dalšího postupu, kdy samy v sobě naznačují pohyb zpětný, k ohledání a eventuální revizi základů, a ne k dalším a dalším konsekvencím.

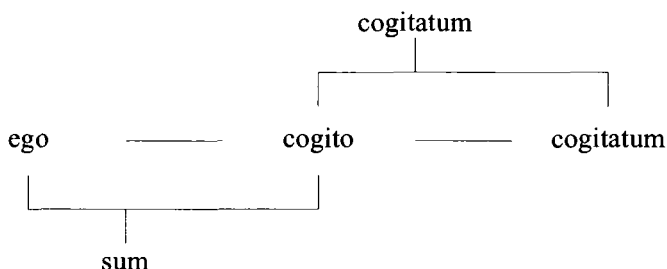
V tomto smyslu si Husserl představoval, že filosofie bude moci restituovat starý ideál *philosophia prima*, ideál jednotícího, jednotného lidského vědění. Viděli jsme, jak se to Husserl snažil provést: na jedné straně bádáním přímo namířeným k základním pojmům jednotlivých disciplín v objektivním zaměření vyšetřuje základní pojmy matematických disciplín, pohyb, prostor, na druhé straně pak v eminentně filosofickém zaměření vyšetřuje zejména všechny formy ověřování jakékoli předmětnosti a jejího vykazování v naší zkušenosti. To je idea fenomenologie jako *philosophia prima*, která Husserlovi tanula na mysli.

Husserlova *philosophia prima* soustředila v sobě nejrozmanitější momenty filosofické tradice, mimo jiné transcendentální motiv Kantovy filosofie. Husserlova fenomenologie chce být transcendentální fenomenologií, protože jejím předmětem nejsou předměty empirické reflexe, nýbrž předměty reflexe, jež podává zkušenost v její nejzákladnější a nejobsáhlejší formě, kde každý předmět se dostavuje před zrak této naprosto radikální reflexe, tedy také předmět věd o subjektu. Snažili jsme se v minulých hodinách podat podrobnou a do kořene jdoucí kritiku této ideje fenomenologie tím, že jsme podrobili kritice celé základní pojmosloví Husserlovy transcendentální fenomenologie a odmítli metodu zachycení naší zkušenosti v originárně zachycující reflexi.

Otázka, která na nás v této situaci doléhá, je nyní tato: co znamená toto kritické odmítnutí Husserlovy transcendentální fenomenologie? Transcendentální fenomenologie je pro nás slepá ulička. Ale znamená to, že padl rovněž celý Husserlův podnik, totiž zajistit filosofii pomocí základní disciplíny, nějaké *philosophia prima*, dát jí zase předmět, obsah a metodu? Padla tím celá fenomenologie? Je odmítnutí transcendentální fenomenologie zároveň pádem fenomenologie jako *philosophia prima*? Musí být tato pretenze také opuštěna? Nemusí eventuálně na místo fenomenologie nastoupit jiná disciplína v této pretenzi, je-li vůbec ještě dnes možné filosofii opakovat? To je jeden z problémů, v nichž teď stojíme.

Jaký byl filosofický svorník té naší kritiky? Jaký byl základní motiv, kolem kterého se kritika točila? Těch kritik byla celá řada.

Byla např. kritizována celá teorie noetické stránky: v reflexi v originále zachytitelná zkušenost, v níž se konstituují předmětnosti. Ukázali jsme, že něco takového neexistuje. Problém konstituce jako takové: paralelně k reálním průběhům zkušenosti jako by vyrůstaly v základních souvztazích předmětnosti, které jsou v nich dány, ale nejsou prožitky, zatímco prožívání, jež můžeme okem reflexe zachycovat, je prožitkem, ale samo neobsahuje v sobě předměty jako svou součást. Tento problém konstituce je neřešitelný; není ukázáno, jak ke konstituci v jádře dochází, oč se opírá. Bylo by sice možné přijmout to jako poslední fakt, avšak jen tenkrát, kdybychom zde měli před sebou nějaké poslední nahlédnutí, něco, co posléze musíme uznat a nazřít, ale ne konstrukci. To jsou všechno jednotlivosti. Ale to nejzákladnější, nejprinciálnější, oč se opírá kritika noese, reflektivního zachycení subjektivity, je motiv týkající se právě ne už povahy reflexe jako takové, nýbrž motiv ontologický. To je otázka celé struktury:



Je to otázka té struktury cogito-sum a toho, zda z cogito lze udělat cogitatum a za jakých okolností. Transcendentální fenomenologie ustavičně usiluje o to, aby ze sum udělala cogitatum, aby je učinila předmětem pro pohled. Posledně jsme ukázali, jak právě v tomto tkví obnovený kartezianismus Husserlový filosofie.

Descartes je první filosof, který personální jsoucno v silném smyslu uvedl do filosofie. Princip cogito-sum, formulovaný v první osobě, je něco, co (přes jisté náznaky) ve starší filosofii jako filosofický princip není. Descartes zavádí do filosofie personální jsoucno a jeho strukturu. Ve druhé meditaci je to formulováno jako výsledek metodické skepse: ego sum, existo – to je první jistota. Nikoli quod cogitat est, ego cogito ergo sum, nýbrž sum, tj. bytí, které v sobě

obsahuje první osobu. Ale teď dost dobře nevím, jaký jsem já, který o sobě mám tuto jistotu. Pak teprve Descartes klade otázku esence, povahy toho, čeho jistota je mu dána v cogito (sum, existo). Ve chvíli, kdy se Descartes ptá, co a jaký vlastně jsem, a odpovídá si nakonec po úvahách: jsem res cogitans, v té chvíli aplikoval tradiční ontologické schéma esence – existence na to sum, existo, na toto personální jsoucno. V té chvíli nekriticky a bez otázky, zda se zde toto schéma aplikuje, provedl převod starších ontologických schémat na toto nově tematizované jsoucno. Odtud – poněvadž tahle distinkce mezi natura, essentia a tím, co ji realizuje, je charakteristická právě pro takové jsoucno, jemuž jeho vlastní bytí je v podstatě cizí – tedy touto aplikací se z toho ego-sum stal předmět. A pak je důsledné to schéma: cogito – cogitatum a jeho vztažení na ego. To je podstata kartezianismu.

V tomto smyslu je Husserlova filosofie rovněž karteziánská, alespoň ve své nejdůležitější etapě. Landgrebe, jeden z nejpovolanejších interpretů Husserlovy doktríny, napsal v r. 1961 pojednání „Husserlův rozchod s kartezianismem“.¹³ Landgrebe se tady snaží ukázat, že u Husserla jsou svědectví toho, že tento myslitel neobyčejně poctivý, radikální, vzor svědomitého filosofa, si svůj kartezianismus uvědomil, strávil jej a snažil se z něj vyplout. Ale dosavadní pojednání neobsahují dost zřetelnou definici Husserlova kartezianismu, proto nemohou otázku Husserlova rozchodu s kartezianismem dost dobře zodpovědět. V každém případě se domnívám, že tento motiv, který jsem vyzvedl, ukazuje, jak pro otázku fenomenologie a philosophia prima jsou důležité tyto ontologické úvahy.

Kritika zde abstraktně formulovaná vychází přirozeně z toho, že M. Heidegger v celé této struktuře ego – cogito – cogitatum vyzvedl právě ono sum a snažil se ukázat, že sum se nedá explikovat touto strukturou. Nemáme před sebou analogii struktury: nositel a jeho určení ani essentia-existentia, k čemuž pojetí schématu ego – cogito – cogitatum u karteziánů svádí. Ne tak výslovně u Husserla, spíše u Brentana je to důsledně provedeno. Podle Brentana máme psychické fenomény, v kterých se nám jeví psychická realita: představa, soud, zalíbení, odpor, nenávisť; v nich se projevuje určitý individu-

¹³ L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus (Erste Philosophie, II)*. V: *Philosophische Rundschau* 9 (1961–62), str. 133–177.

vaný substrát a to je to, co nazýváme ego. To je v Brentanově nauce o kategoriích výslovně vyloženo. U Husserla tomu tak není. Husserl nepřevádí na žádný poslední substanciální substrát, nýbrž převádí na cogitatio, na proud prožívání, cogitationes.

Je nyní otázka: Není-li už možno provést fenomenologii jako tematizaci subjektivity, která ve své zkušenosti konstituuje veškeré předmětnosti, a tím dospět k philosophia prima, nebude snad možná fenomenologie, která by vyšla z pojetí sum, existence, jež není nic jiného než existence s personálním charakterem, jež není substancí s atributy, nýbrž bytí, jemuž záleží na vlastním bytí, tzn. bytí, které se ke svému bytí vztahuje, které svým bytím nejen jest, nýbrž být má (zu-sein), a tedy je bytím v pohybu a čase? Nebude možno fenomenologii – tzn. základní filosofickou disciplínu, na niž teprve všecko ostatní vědění bude moci nějak navázat – konstituovat kolem pohybu tohoto sum?

XIII.

Budeme se zabývat dvěma skrupulemi a námitkami, jež se dostaví, když se odhodláme opustit husserlovskou fenomenologii. Opustíme-li fenomenologii subjektivně zaměřenou, jež měla zdánlivě pevný fundament v reflexivně zachycené subjektivitě, je přece problém, jaký jiný fundament můžeme vůbec mít? Nedostává se naše uvažování na bezbřehé moře, kde není dna, kde není oč se opřít, kam došlápnout? Jakým způsobem bude fenomenolog zachycovat své fenomény, nebudou-li to fenomény toho druhu, jak je tematizoval Husserl?

Husserl vychází ve svém uvažování od objektů, od různých druhů objektivit, jež dávají vodítko pro fenomenologické analýzy. Ale kde bude vodítko pro fenomenologii, jež nepovažuje danost objektů za něco posledního, co může sloužit za vodítko pro analýzu, a z jaké oblasti bude čerpat své poznatky, fenomény, o které jí poběží? Fenomenologie jako každá jiná vědecká disciplína, která chce něco významného poznávat, musí nám přece moci říci něco takového, co dosud nevíme, a to musí čerpat z nějakého oboru, který musí mít svou přesvědčivost, svůj způsob vykazatelnosti. Kde je takový obor mimo subjektivitu? Kde jsou fenomény, fenomény jiného druhu, než tematizuje Husserl, něco, co je nejen spolehlivě dáno, nýbrž co je s to sloužit za základ, co funduje další vědění? Kde je taková oblast, když nemáme reflexí zajištěnou subjektivitu?

Posledně jsme se zabývali kritikou Husserlovy fenomenologie a vycházeli jsme z Heideggerovy myšlenky, že lidská existence, základ Descartova cogito, je ve své povaze pouhé sum, čisté sum, u něhož nelze a priori předpokládat ontologickou strukturu, která rozlišuje toto bytí a to, čemu bytí patří, esenci. Celá myšlenka pouhého sum – není to nekritická myšlenka? Kde bere Heidegger oprávnění k tomu říci, že člověk je v jádře pouhé sum? Vždyť abych mohl o sobě říci cogito, že já ve své podstatě jsem res cogitans, abych odmítl, že jsem animal rationale, bytost s rukama, nohama atd., k tomu jsem přece potřeboval karteziánskou úvahu. Jak přicházím najednou k tomu sum? Není třeba se vrátit před Descarta a říci: člověk ve své povaze a struktuře je oživená tělesnost?

Přejděme teď od výkladu těchto problémů k výkladu Heideggerovy myšlenky, na jejímž základě se domnívá, že může skutečně ukázat fenomény, jež nás vedou k tvrzení, že jádro člověka je toto pouhé sum. Až tuto myšlenkovou strukturu předvedeme, vrátíme se k otázce, oč se bude opírat a jak bude moci postupovat asubjektivní fenomenologie, která nebude považovat reflexivně zajišťovanou půdu subjektivity za své ústřední téma a metodickou bázi. Podkladem nám bude text známé Heideggerovy přednášky *Co je metafyzika*:¹⁴

„Tak jistě jako je pravda, že celek všeho, co jest, nikdy sám o sobě absolutně nezachycujeme, tak jisté je na druhé straně, že se ustavičně shledáváme postavenými do středu tohoto celku, který je nám nějak odhalen.“

Je zde protiklad: Celek světa, vesmír chtít obsáhnout pohledem smyslovým – to nejde; pohledem rozumu to také v celku nejde, jen částečně – o to usiluje věda se střídavým úspěchem a víme, že to, co zachycuje, je jen nepatrná část. Tedy absolutní zachycení univerza v celku je nemožné. Ale na druhé straně je samozřejmé, že o tomto celku nějak víme, ne ve smyslu představování (i když představu vždy nějakou také máme), ale tak, že jsme do celku postaveni, a to tak, že to postavení je zároveň odhalenost celku pro nás. Vždy víme, že jsme na světě. Jakým způsobem o tom víme?

¹⁴ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* V: Wegmarken, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1967, str. 7 nn. Čes. překl. Ivan Chvatík, *Co je metafyzika?*, Praha, Oikúmené 1993.

„Existuje podstatný rozdíl mezi zachycením, uchopením, poznáním celku jsoucna o sobě a tím, jak se nacházíme, shledáváme v celku jsoucího.“

Hovoří se tu o vynacházení se, o tom, jak se člověk má.

„Existuje zásadní rozdíl mezi chápáním, které vůči tomu celku je nemožné, a mezi vynacházením se, které se ustavičně, takřka automaticky odehrává s naším životem, časovým pobytem na tomto světě. Ovšemže to vypadá tak, jako bychom ve svém každodenním životním provozu, v pasivní, automatické existenci ulpívali vždy na jednotlivostech, na tom či onom jsoucnu, vypadá to, jako bychom se ztratili do nejružnějších jednotlivých úlomků jsoucna.“

Náš vněm nás zaklíná do této místnosti. Samozřejmě, že existují horizonty, vzdálené souvislosti, ale ty mají své margo, svůj okraj, a ztrácejí se do neurčita.

„Ačkoliv každodennost je takto roztržštěna, přesto aspoň stínovitě udržuje všecko, co jest, v jednotě jakéhosi celku. Dokonce i tenkrát – a právě tenkrát – když nejsme zaujati nějak zvlášť sebou nebo jinými věcmi, přepadá nás toto v celku.“

To, jak nám je, se totiž týká naší situace ne v této chvíli a ne vůči těm a těm věcem a osobám, ale toho, jak nám je na světě v celku.

„Tak je tomu např. v nudě ve vlastním smyslu. Hluboká nuda, plížící se v propastech našeho života jako mlčenlivá mlha, působí, že všecko – věci, lidé i my sami se ocitáme ve zvláštní, vše sjednocující lhostejnosti. Taková nuda nám zjevuje jsoucno v celku. V hluboké nudě není lhostejná, nic neříkající, nás nezasahující ta či ona věc, ale v tomto stavu víme, že žádná věc nám nic neřekne. Všecky jsou postiženy v tom žádná.“

To je nejdůležitější myšlenka, již Heidegger vůbec vyslovil. Je to základní myšlenka jeho fenomenologie i ontologie – z ní lze vyjít jak při výkladu analytiky lidského bytí, tak při výkladu toho, jak si Heidegger představuje reformu ontologie vůbec, při výkladu otázky, co znamená být vůbec.

„Jiná možnost takového zjevení jsoucna v celku je radost z přítomnosti života, bytí – ne pouhé osoby – milovaného člověka.“

To znamená ne pouhé fyzické přítomnosti, nýbrž jeho bytí – čím on je, jako já jsem tím sum. Lásky, která tvoří životní atmosféru, bez níž člověk nemůže žít. Člověk vrůstá do života a společnosti tak, že láska ho vítá na světě, lidé ho přijímají do životního tepla, chrání ho před tím, čím svět jinak hrozí. To znamená, že to je ve světě

obsaženo, to člověk cítí, když cítí tu radost, svět se tím rozjasnil, náš vztah ke světu v celku je tím spoluurčen, a tím i zde je ten celek jistým způsobem zjevný. Ale ne tak, že si ho představujeme. V takových prožitcích – prožitcích v uvozovkách – máme před sebou určitou část jsoucna, jíž se zabýváme, k níž se chováme, ale zároveň netematicky, nevýslovně je tady přitom ještě něco jiného. Zvláště v případě hluboké nudy je to patrné, tam to „v celku“ je nesmírně výslovné, v hluboké nudě cítíme bezvýznamnost čehokoliv, co se může vůbec dostavit, že nás to neosloví, nehne to s námi. Tyto fenomény se běžně nazývají nálady.

Mohlo by se zdát, že filosof takto uvažující vydává filosofii všanc náladám. Je důležité si uvědomit, že výklad nálady jako pouhého subjektivního stavu, jakési barvy, která přikrývá kvality, vlastní substantiální stránky našeho styku se světem, dojmy a předmětnosti rýsující se před námi – to je právě to, co Heidegger odsunuje stranou, co se snaží nahradit prohloubeným výkladem, jak v těchto stavech skutečně jsme, k čemu se ve skutečnosti vztahujeme. Tyto věci mají svůj význam, svůj dosah. Jejich význam je v tom, že to není něco, co se odehrává v čisté niternosti, kde to potom konstatujeme. To je způsob, jak se od Descarta pohlíží na prožívání, což se systematicky snažil rozvinout Husserl.

Bylo tedy zjištěno, že v náladách máme před sebou cosi jako nacházení se – i když netematické, neobjektivující – nacházení se v celku. To znamená, že existuje něco jiného, ještě jiný způsob, jak je nám jasno o věcech a o sobě, než je předmětný vztah, než je zpředměťňování. Zpředměťňování je možné rozvinout teprve tam, jen tam se může skutečně rozběhnout, kde již něco takového je, kde už je bytost, která bez zpředměťňování, bez výslovného anebo potenciálně možného intencionálního zaměření má jasno. Tento způsob jasna bez zpředměťňování patří k bytostnému rázu jistých bytostí jako kupř. člověk. To znamená, že naše bytí je zjasněno. Jeho způsob je zjasnění. Toto zjasnění je fundamentální, na základě něj se teprve rozvíjí u člověka výslovný vztah k předmětnosti. My se nacházíme, jsme na světě v celku takto nevýslovným způsobem, a na tomto základě se ukazují jednotlivé věci jakožto části jediné reality, jediné univerza.

Máme zde před sebou něco fundamentálního, co charakterizuje náš život v jeho bytostné struktuře. Toto nacházení se uprostřed jsoucna, jak nám to zjevují naše nálady, není něco, co jen patří k naší

bytosti, k našemu bytí, ale je to „základní děj našeho bytí“. Důsledkem toho je, že „to, co nazýváme city, nejsou prchavé, průvodní zjevy našeho myšlenkového a volního chování, ani to není pudový impuls k takovýmto aktům, ani daná kvalita, jež se tu vyskytuje a s níž se musíme tak či onak vyrovnat“ (jako kupř., když je nám špatně od žaludku).

Heidegger se dále ptá: když jsou to nálady, které nás staví před jsoucno v celku, které působí, že se nacházíme uprostřed celku světa, univerza, – zda-li v člověku není taková nálada, kde je postaven už ne jen před univerzum v celku, ale kde je postaven před nic? (Tato přednáška se tematicky zabývá problémem, co je nic a jak se něco a nic mají k sobě, ale my se jí nezabýváme v tomto ohledu, na němž zde Heideggerovi záleží, nýbrž v jiné souvislosti.) Byla zde řeč o jsoucnu v celku a teď se klade bez dalšího otázka po ničem. Jsoucno v celku a nic se vylučuje. Jak Heidegger k této otázce přichází? Odpověď je obsažena v tom, co jsme už četli. Ta nálada, o níž byla řeč – nálada hluboké nudy –, kde nám věci nic neříkají, kdy vše je lhostejné, ta nás svým způsobem staví do celku jsoucího, ale takovým způsobem, že nám cokoli a celé to veškerenstvo neříká nic. V tomto smyslu – ale jen v tomto (ne ve smyslu intelektuálně pojmovém) – lze říci, že nálady tohoto druhu, nálady se zvláštním vyostřením, zjevují nic, nicotu. Ne tak, že by nic něčím bylo, ne tak, že by bylo možno je považovat za něco v jakémkoli smyslu jsoucího, nýbrž tak, že náš život v takovéto základní náladě, naladění, sebenacházení ve světě ztrácí všechnu oporu a všechny věci se k němu obracejí pouze s takovou výzvou, na niž nedovede nic říci a nic vykonat. Tomuto zvláštnímu vyostření hluboké lhostejnosti, kdy nám věci přestávají cokoli říkat – tomu Heidegger říká úzkost.

„Takové dění je možné a skutečné, i když zřídka a jen pro okamžiky, v základní náladě úzkosti.“

Úzkost není nálada jako ostatní, nýbrž je to základní nálada; to znamená, že všechny ostatní nálady dává teprve pochopit a ve všech ostatních je spoluobsažena, i když jen tak, že všechny ostatní jsou úlevou od ní, odvratem, útekem před ní, reakcí na ni. Má funkci odhalovat nám svět, stavět nás tímto zvláštním způsobem do světa, totiž tak, že v jistém smyslu se nedá jít za tuto náladu dál. Jsme tady jakoby na dně.

„Touto úzkostí nemíníme častou úzkostlivost, jež patří k bázlivos-ti. Úzkost je zásadně odlišná od bázně. Bojíme se vždy nějakého

určitého, nás ohrožujícího jsoucna,“ události, která se odněkud k nám blíží, „a zároveň se bojíme o něco určitého,“ o existenci, postavení, o zdraví, o život atd. „Protože k bázni patří tato omezenost – čeho a oč se bojíme – je ten, kdo se bojí, tím, čeho se bojí, uvězněn, zajat. Ve snaze, aby se před tím zachránil, stává se ve vztahu k ostatním věcem nejistým a v celku ztrácí hlavu.“

Zajímá nás to, nejsme vůči tomu volni, ztrácíme vůči tomu svobodu. Když to přijde náhle, jsme tím úplně zaskočeni, jsme bezhlaví. Naproti tomu zdůrazňuje Heidegger, že v úzkosti tomu tak není, v ní je zvláštní klid, není to bázeň před něčím a o něco určitého, nýbrž celková úzkost. V úzkosti se naše bytí souží o celkovou možnost svého bytí na světě.

„Ta neurčitost není pouhé chybění určitosti, ale podstatná nemožnost určení.“

To se vyjadřuje běžným rčením: Co tě to tak deprimovalo? – Vlastně nic, vždyť to vlastně nebylo nic.

„V úzkosti je člověku tak nějak divně, nedobře, unheimlich.“

Vše, co bylo zvyklé, běžné, co působí, že jsme na světě zabydleni, že jsme doma, to je pryč, to v úzkosti mizí. „Co je tu divné a komu je divně,“ kdo je vlastně ten, komu je takhle v celku na světě? Věci nám nic neříkají, ani my sami. Je třeba si uvědomit, co jsou v původním, běžném, originálním životě věci. Věci jsou to, co nám něco říká, služby, co nás oslovuje, výzvy k tomu, abychom s nimi cosi udělali, něco si s nimi počali, tak a tak se k nim zachovali. V tomto pocitu teď najednou věci samy toto ztrácejí, nic neříkají a přitom jsou zde. A také my, já. Co jsem já? Já v běžném životě jsem ten, kdo těm výzvám odpovídá, ten, který si kupř. sedne na tu židli. Ale v úzkosti tím přestávám být, to vše mizí. A co tedy zbývá? Ono čisté sum.

Tady se ukazuje, co je naše bytí ve svém základním rysu. Až k tomuto fenoménu to jde zpátky – to, co bylo řečeno v semináři, že totiž podstata člověka je existence, že není charakterizována nějakým souborem rysů, že existence není pouhá teze, výskyt, teze, k níž patří určitý soubor rysů, charakter, jemuž říkáme essentia, nýbrž bytí, k němuž patří Jemeinigkeit, personální charakter. Ale to není bodové určení já, nýbrž zvláštní charakter toho bytí, to zvláštní určení, že se už sobě vždy ztratilo, že se nemá, ale že se může najít. Jak se ztratilo? Vždyť se nemá. Samo se sebou se setkává jen ve výzvách, které obsahují věci, které se k němu obracejí. Co jsem já? Vstaneme ráno a životní program nás vsává od prvního okamžiku, kdy se začneme

vyrovnávat s výzvami světa. V běžném životě, kdy nás svět svými výzvami vsává do sebe, zde jsme my takřikajíc mimo sebe.

Zároveň jsme si zde předvedli určitou fenomenologickou analýzu, analýzu jiného typu, než jsme zvyklí u Husserla. Mohli bychom se ptát, proč tohle nazývá Heidegger základní náladou a proč říká, že zde jsme na dně života, existence. Nebylo by možno jít dál, hloub, prohloubit ty analýzy? Nevidíme zatím důvod, proč ne. Ten důvod, proč Heidegger se domnívá, že není možno analýzu dále prohloubit, je asi následující. To ovšem pouze naznačíme, aniž to vyčerpáme. V úzkosti nám žádná věc – a my sami, jak empiricky jsme – nic neříká, ale všechny se k nám obracejí nikoli tím, čím jsou, nýbrž v tomto naprostém mizení, uplývání, v tom, jak pro nás nic neznamenají, nic neříkají pro naše jednání. Zde se ukazuje to poslední, lépe to první, bez čeho žádný význam není možný a nic bez toho nic neznamená, onen základní význam – co znamená být.

Zjasnění existence, veškerá naše jasnost znamená, že nevýslovně rozumíme tomu, co znamená být. Na základě tohoto pochopení je teprve možné veškeré poznání, objektivování, souzení. Významnost je zde na svém dně a u svého začátku. Zde se nám ukazuje bytí ve své odlišnosti od všech jsoucích věcí a zároveň ve svém základním významu pro všechny jsoucí věci. Jenom na základě tohoto prapůvodního dějství je možné něco jako jasnost. A jen na základě jasnosti je možné něco jako tvrzení, a jen na základě tvrzení něco jako správný nebo falešný soud. To je genealogie toho, čemu se říká pravda, pokud se pravda v tradici definuje jako správný soud.

Ale co nás hlavně zajímá, je předvedení fenomenologické analýzy jiného typu, která je centrována kolem základního pojmu jasnosti a která ukazuje, že prohlášení, že bytí člověka je existence a nic než to, nebylo dogmatickým tvrzením, jak se lze dočíst u mnoha kritiků, pakliže dogmatickým tvrzením rozumíme takové tvrzení, jež nemá oporu ve fenoménech. To, co tím Heidegger míní, je výsledek fenomenologické analýzy toho typu, který jsme si tady předvedli.

XIV.

Posledně jsme se zabývali tím, jakým způsobem a na základě jakého fenoménu možno tvrdit, že struktura ego – cogito – cogitatum je ve skutečnosti převoditelná na jinou strukturu, na strukturu sum, které samo v sobě vnitřně obsahuje ne snad nějakou cogitatio, kterou je

možno zachytit pohledem reflexe, vnitřního vnímání, výslovného badatelského sledování, nýbrž které v sobě obsahuje vztah ke světu.

Ale řeknete: vztah ke světu – to je přece ta cogitatio, intencionální vztah, vztah subjektu a objektu, v ní je právě dán vztah k tomu druhému, čím nejsem já. Zatím nepředbíhejme a snažme se porozumět tomu, co Heidegger svým odmítnutím kartezianismu rozumí, tím odmítnutím struktury ego – cogito – cogitatum a soustředěním na sum.

Připomeňme, v čem spočívá fenomén, o který Heideggerovi běží, který je pro Heideggera vedoucí. Viděli jsme, že analýza začala jaksi neočekávaně ne u obecné struktury, nýbrž u jistého zvláštního fenoménu, u rozboru nálady. Tento rozbor byl proveden na zvláštní náladě, která byla označena v rezultátu tohoto rozboru jako základní naladěnost, a ta byla nazvána úzkostí. Ale nezáleží tolik na titulu, nýbrž na charakteristice toho, co se v tom fenoménu ukazuje a jak. Ta základní naladěnost mohla být jednou označena jako úzkost, jednou jako hluboká nuda. Přitom hluboká nuda je východiskem k analýze úzkosti. Proč byla vybrána tato naladěnost mezi ostatními? Protože v ní se ukazuje, že jak jednotlivé věci, s nimiž se setkáváme ve zkušenosti, v běžném zacházení, v každodenní otevřenosti našeho života, tak my sami, sami pro sebe, pro svůj život, přestáváme mít interest, přestává nás to zajímat.

Ale co je naše každodenní vztahování k věcem, každodenní životní zkušenost s běžnými věcmi? To je právě to, v čem se nám věci zjevují, ukazují v tom, čím jsou, tj. čím jsou z toho každodenního hlediska. V zacházení s věcmi totiž existuje cosi jako porozumění věcem v jejich zvláštním způsobu bytí. Ale kterým věcem? Ne věcem fyziky a chemie, o nichž nás zpravuje vysoce diferencovaná moderní věda, nýbrž židlím, domům, městům, cestám, tedy porozumění tomu, co nás v každodenním životě obklopuje, protože to má pro nás jako praktické bytosti význam. Má to význam z hlediska praktického chování, oslovuje nás to z tohoto hlediska jako prakticky se chovající bytosti, prezentuje se jako zde jsoucí s jistou praktickou hodnotou, funkcí, schopností něčemu sloužit, která se prověřuje v každodenních úkonech, jež konám já, ty, my spolu zde v přítomnosti těchto věcí, navzájem se doplňující, překážející si atp.

To jsou tituly a způsoby objevování se těchto praktických věcí. Takováto praktická je naše původní zkušenost. To znamená, že naše praxe není něco ryze objektivního, nač by bylo možné se dívat jen z hlediska vnějšího, jako čirý pozorovatel, nýbrž naše praxe je něco,

co má v sobě zvláštní světlo, ona nám cosi ukazuje. V naší praxi jsou obsaženy nejen výsledky, k nimž dospíváme, nýbrž je v ní obsažen celý proces rozumění věcem a zacházení s nimi. Toto zacházení obsahuje ustavičně porozumění věcem i naší schopnosti s věcmi zacházet. Je to schopnost tělesné bytosti. Vše, co s věcmi děláme, se děje prostřednictvím našeho těla. Přestane-li nás interesovat předmětnost, přestává-li nám něco říkat, vyzývat, abychom s ní to a to udělali, tak a tak reagovali, pak to znamená, že korelativně nás přestává zajímat také okruh toho, co my jako s věcmi zacházející praktická bytost jsme. Uhasínající výzvy věcí jsou zároveň uhasínající možnosti a schopnosti našeho těla, nás jakožto tělesně reagujících bytostí. Tím se také ukazuje, že v hluboké nudě, úzkosti, která je vyšším stupněm toho zájmu, který klesá, hroutí se, je nejen pokles zájmu věcného, nýbrž že my sami jsme také modifikováni.

Je otázka, v co jsme posléze modifikováni v onom hlubokém stadiu, kdy věci jsou sice zde, ale jakoby úplně uplývají, sice se k nám ještě jakoby otáčejí, ale neposkytují žádnou oporu, kterou nám vždy dávají, když s nimi něco provádíme, ať už výsledkem toho provádění je úspěch nebo zklamání. V takové situaci, kde to, co nám zbývá, je zkušenost, že nic nás neoslovuje, nic neskýtá oporu, nic pro nás už nemá význam – v ní my samotní jsme redukováni na pouhé sum, na pouhé bytí, v němž jakoby vše, co se zachycuje věcí, co s nimi dovede něco udělat, celá naše bytost s věcmi takto srozuměná se zhroutila a zůstává tohle holé sum.

Avšak teď zároveň vidíme, že – ale pouze v tomto smyslu – čisté sum, čistá existence bez jakéhokoliv dalšího určení je mezi celé naší zkušenosti, jen v tomto smyslu hovoříme o existenci jako povaze našeho bytí. Celá zkušenost, již jsme teď analyzovali, předvedli jako fenomén, svědčí o tom, že bytost, v které se odehrává takové dění, nemůže být označována jako bytost izolovaná, do sebe uzavřená; jsouc existencí, není takovou k sobě lhostejnou substancí. Naopak, bytost tohoto druhu je podstatně něčím otevřeným v tom smyslu, že i tam, kde se zájem takovýmto způsobem redukuje na svůj poslední výraz, poslední zbytek, i tam, aspoň jako sáhnutí vpřed, jemuž nic neodpovídá, které je bezprostředním zklamáním, ještě i tam je sáhnutí, otevřenost, ještě i tam žije zájem o sebe sama, který je bezprostředně zklamán, ještě i tam je tato bytost nezbytně otevřená. V tomto zájmu o sebe, o své vlastní bytí, které je něčím dynamickým, v tom je zároveň otevřena pro jiné věci.

V předchozí analýze jsme si zpřítomnili prafakt, že věci nás oslovují jakožto prostředky a prostředky prostředků týkající se něčeho, co leží v našem zájmu, co leží na cestách našich vlastních možností. Neboť otevřenost pro sebe je zároveň otevřeností pro jiné věci, zájem o sebe, o své možnosti je zároveň otevřeností pro to, co těm možnostem může překážet či sloužit, jakkoli s nimi vejít ve styk. Tedy zájem o sebe nám otevírá cestu také k tomu, co nejsme my – otevírá nám svět.

Tedy musíme postoupit dál a položit si otázku: nedospěli jsme tak zase tam, kde jsme už byli, nejsme v subjektivním pojetí podobném Husserlovu? Nemáme tu zase před sebou subjektivní strukturu? Totiž zájem o sebe, něco vnitřně, subjektivně prožívaného: mám prožitek, na ten reflektuji, v reflexi je mi něco subjektivního dáno a potom tvrdím bez dalšího fenomenologického prokázání, že mi ten zájem otevírá věci. To je možná empirická konstatace, tvrzení jako u pragmatistů, že věci jsou původně záležitostí nikoliv konstatování, nýbrž životní utility. Nemáme tady synkretismus pragmatismu a jistých zbytků Husserlovy subjektivní fenomenologie? Zde je třeba dávat pozor a všimnout si, oč Heideggerovi jde a jak se Heideggerův způsob fenomenologického uvažování liší od fenomenologie Husserlovy i od empirismu.

Vraťme se ke zkušenosti analyzované posledně – k náladám, ze kterých analýza vycházela.

„Tak jako je jisté, že celek všeho, co jest, sám o sobě nikdy absolutně nezachytíme, tak jisté je, že sami se shledáváme uprostřed v celku odhaleného jsoucná.“

Je tady ostře proti sobě postaveno zachycení celku jsoucná a postavenost doprostřed nějak odhaleného jsoucná v celku. Běží o jsoucná v celku, které v prvním případě má být představeno jako univerzální soubor všeho jsoucího, v druhém případě nám není předloženo, není před nás postaveno, není předmětem představy, není vůči nám na distanci – a přesto je odhaleno v celku. A tohle je fenomén, to není pouhá fikce, výmysl, ale něco, co stále ve své zkušenosti máme, o čem se ustavičně ve zkušenosti přesvědčujeme, bez čeho zkušenost není, čím je.

Ale co to znamená být postaven doprostřed odhaleného jsoucná v celku? Neznamená to představování, intencionální vztah, vztah k předmětu?

„Existuje podstatný rozdíl mezi zachycením celku jsoucna o sobě a nacházením se uprostřed jsoucna v celku. To první je zásadně nemožné, to druhé se děje ustavičně v našem časovém pobytu na světě.“

To znamená jasnost, která není objektivní, nevztahuje se k předmětu, která předmět nedistancuje od nás, nýbrž je jasností přesto, že jsme součástí toho, o čem je jasností. Běží o takový druh jasnosti, kde – neadekvátně řečeno – subjekt a objekt splývají. Ale Heidegger nepoužije tohoto výrazu, protože by to prejudikovalo, že univerzum, to jsoucno, s nímž splývám, je objekt. To je právě problém. Musí tedy existovat jiný způsob jasnosti, než je pouhá objektivace. Bez tohoto způsobu jasnosti není *sum* možné.

Bylo vytvořeno mnoho teorií já. Co znamená já? V tradiční filosofii – britský empirismus a také Kant, který je po této stránce blízký starším myslitelům, Rousseau, kterého Kant často přejímá – je já takovým aktem myšlení, v kterém myšlení, jež se běžně obrací ven, mimo sebe, sahá po sobě, vrací se ke své aktivitě, je to objektivující akt, který místo aby vycházel z centra na periferii, vrací se z periferie k centru. Jak to dělá, to je otázka. Tato teorie já vznikajícího reflexí obsahuje v sobě bludný kruh. Kdežto zde máme před sebou jasnost, která není objektivující jasností.

Samozřejmě, zdá se, jako bychom v každodenním životě byli rozptýleni do jsoucích jednotlivostí, do toho, co právě máme na práci. Zdálo by se, že při práci, při obstarávání se zabýváme svým tématem; např. jsme v této místnosti a máme spolu něco vyřídit. Veškerá naše činnost je vždy rozumějící činnost, konání rozumějících bytostí, které mají jistým způsobem jasno. Nikdy není lidská praxe ryze objektivním divadlem, vždy je to porozumění skutečnosti, kterou se zabýváme, nikdy ne objektivní proces, nýbrž proces rozumějící, i když jde o realizaci, ne jen o porozumění, ale o konání a výsledek. Zdá se, jako bychom se soustředili vždy na určitý ohraničený výsek jsoucna nebo na jednotlivé jsoucno – a přesto zde zůstává jakýsi stín toho celku.

„A i tenkrát, když nejsme – a právě tenkrát – zaměstnání věcmi a sebou výslovně, přichází na nás tento celek.“

Pak následuje rozbor nudy jako význačné naladěnosti. Ve vlastní, opravdové nudě to přichází v maximální míře. Její význačnost je v tom, že ta celkovost se v ní vyjevuje nezakryta angažováním se do jednotlivých věcí. Ale naladěnost, v níž je nějak odkryt celek, ta je tu vždy. Patří k našemu životu základně a neztratitelně. Náš život je

vždy naladěni, a to znamená, že se vždycky cítí. Toto „cítí“ neznamená zde intencionální vztah, nýbrž nedistancovanou jasnost v tom celku.

Máme zde před sebou neztratitelný a v tom smyslu podstatný rys, který charakterizuje pobývání na světě v jeho základní, nikdy je neopouštějící struktuře, strukturní rys, jemuž Heidegger říká: to, jak se máme, nebo ještě pregnantněji: to, jak se nacházíme, jak se shledáváme v celku. To znamená, že nálada není pouhé zbarvení jiných duševních stavů, stavů vědomí. Nálada je způsob nedistancované jasnosti. Je to komponenta původní jasnosti našeho sum o sobě samém, pokud právě toto sum je čímsi, co se nachází, shledává v jsoucnu v celku. To, že jsme vždy nějak naladěni, není pouhá naše subjektivní záležitost, nýbrž má to dosah bytostný. Je to jasnost o tom, jaká je naše situace, právě teď, v tom celku. Samozřejmě ne situace objektivní, kterou lze analyzovat na základě vědění o věcech, o jejich konstelaci, vztazích. V tomto smyslu nálada nic nezjevuje; chtít z nálady věstit něco takto objektivního znamená neporozumění tomu, o čem běží. Ale nálada odhaluje něco mnohem základnějšího a důležitějšího, odhaluje to, na základě čeho teprve můžeme vztahy, konstelace, situace konstatovat, zjišťovat, vyrovnávat se s nimi – totiž to, že vždy už jsme na světě, a jaká tato naše základní situace v tom celku je. To proto, poněvadž existuje něco, co každou náladu spoluurčuje. To je ta pranálada, základní naladěnost, základní nacházení se. Ta mi přece odhalila, že jsem čisté sum konfrontované s celým univerzem věcí, že jsem hole postaven do svého sum, kterým jsem a kterým musím být, kterým mám uloženo být. Jsem v tom interesovaném sáhnutí kupředu po sobě samotném. Musím být, jsa už do toho postaven, už jsem se našel; vždy, když sahám, už jsem do toho postaven. To „sahám kupředu a v tom si rozumím“ – má svým předpokladem to nacházení se, to „již jsem zde“.

Musíme existovat, existujeme ne jako věc, objektivní proces, nýbrž musíme svoji existenci vykonat. Existence je výkon, my ji musíme nést. To vše jsou metafory, každá metafora odkazuje k další metafoře a soujem těch metafor něco říká. Například to „nést“ říká, že náš pobyt na světě má v sobě něco jako tíhu – a to je další metafora. Tíha je odhalena v tom původním, základním naladěni. Ostatní nálady mají tuto základní náladu vždy v sobě, i když se od ní kvalitativně naprosto liší. I takové pozvednuté nálady (opět metafora), i to pozvednutí nepřímou poukazuje na tu tíhu. Proti depresím – tížícím, odhalujícím, že jsme a musíme být – se reaguje jinou

náladou, veselejší, všechny však navazují, odkazují na tu pranáladu. Jedině bytost, která má takové původní naladění, původní zapuštěnost do univerza, která je do celku zapuštěna bez distance a zároveň s jasností, jen taková bytost může svoji konkrétní situaci ve jsoucnu řešit, jen pro takovou bytost má situace teprve smysl. Každá situace předpokládá náš zájem, zájem o sebe, a žádný zájem není možný jinak než jako zájem takto zakořeněný ve světě, jak je nám ve svém celku odhalen bez výslovného zachycení. Takto je nám celek odhalen bez reflexe.

Zde máme něco jiného než intencionální analýzu. To, co zde Heidegger provádí, je sice také svého druhu reflexe, ale nemáme při tom analyzovaném ty dvě strany, na jedné straně něco subjektivního a na druhé straně objektivitu, noematickou a noetickou stránku jako u Husserla. Odhalenost celku se nedá takto roztrhnout a analyzovat na tyto dvě strany, které k sobě patří. – To je jedna stránka věci.

Druhá stránka je naše reagování, zacházení s věcmi, obstarávání služeb. V tom je dobře představit si něco konkrétního. Například nás, jak se zde zaměstnáváme, nás v této místnosti, zabývající se filosofickými otázkami, snažící se je přivést k nějakému konci. My jsme učitel a studenti, chceme se něčemu naučit, něco absolvovat, a všichni rozumíme, co je k tomu zapotřebí, že to implikuje porozumění celému tomu našemu zařízení, minulou přípravu, historické souvislosti atd. To vše je zde ne tematicky, ale rozumíme tomu, a z této souvislosti rozumíme každému slovu, které je zde řečeno, z ní interpretujeme každé gesto, které tu každý dělá či nedělá – moci se něčemu naučit, něčím se stát; stále jde o to „moci“. Ale toto „moci“ není jen v takovémhle případě, kdy je stálým doprovodem, stálým leitmotivem, v případě výslovného konání, takového úkonu jako zde tento učební úkon. „Moci“ k nám mluví i z věcí, jako je toto zařízení, to vše je něco, co můžeme použít, co je k něčemu vhodné, co něco umožňuje.

To, s čím se setkáváme ve své praxi, nejsou předměty vněmu. Husserl se snažil předvést vněm jako modelový příklad přítomnosti věci samotné před námi v originále. To znamená, že upozorňoval na takové věci jako barevné kvality, hmatové odpory atd., a pak ukazoval, že to vše je dáno v perspektivách – jedna strana poukazuje na jiné strany, perspektivy vytvářejí nevyčerpatelný soubor perspektiv, v nichž se můžeme pohybovat donekonečna, aniž bychom věc danou v originále vyčerpali. Také zde je pojem možného – v obcházení,

v poukazech, o čem se můžeme ještě z druhé strany přesvědčit, co můžeme ještě vidět. Ale odkud v tom Husserlově vněmovém, nazíravém pojetí přichází element toho možného? Kde se bere, ne-li z toho, že naše původní porozumění je vždy porozumění možnému? Naše původní rozumění věcem je vždy rozumění možnostem. Ale přirozeně to nejsou možnosti takové jako u Husserla, možnosti obcházení, perspektiv, dívání se z různých stran atd. – to jsou možnosti odvozené. Primární možnosti, které k nám mluví, jsou možnosti, v nichž jako by nám věci samy říkaly, co nám je možné, co s nimi můžeme udělat. To, co se nám takto hlásí ze světa jako možnost, jsou naše možnosti. Například vhodnost židle k sezení atd. Tak k nám mluví svět, mluví k našim možnostem a vyjadřuje je.

Máme zde tedy jakoby opačný fenomén. Tam, v prvním případě, v té odhalenosti univerza v celku bez distance, tam jsme takřka splývali s věcmi; zde, v tomto druhém případě, nám věci z dálky říkají, co jsme my. Setkávání nás s námi je setkávání ze světa a přes svět. V této souvislosti uveďme jeden fenomén Heideggerem mistrovsky analyzovaný, fenomén našeho bytí v prostoru.

Bytost, která pobývá na světě a rozumí si ze světa, z možností, které nabízejí věci, pobývá zároveň u těch věcí, má strukturu já – tam, nikoli já – zde . Já – tam a odtamtud se teprve vracím k sobě, sem. Prostorová bytost, která existuje jako my, nemá před sebou nějakou neutrální extensio, ale existuje takřkajíc do prostoru. V tomto existování do prostoru, v soustředění se na to tam , v tom zapomíná na své zde , které Husserl tak pěkně analyzoval, zdánlivě vyčerpávajícím způsobem. Zde – to je centrum perspektiv, které se rozprostírají v různých okruzích, místo, z něž vychází moje možná akce, která je nezbytná k tomu, abych jako bytost, která něco dělá ve světě, mohl do něj zasahovat. To ovšem a priori předpokládá praktické pobývání na světě. Tento fenomén není analyzován přesně. Vše, co Husserl říká, má své fenomenologické oprávnění, ale to nejzákladnější je, že zde ta perspektiva není statická, že je to bytí skoro nad prostorem, ne v tom smyslu, že by nás nad prostor povznášelo, nýbrž tak, že nás do prostoru promítá. Jsme u toho, čím se zabýváme, to je naše místo v prostoru, a ne to, na kterém nás vidí druzí; toto naše zde, toto centrum perspektiv, které my nikdy nevidíme, je projekce pohledu druhých do nás samotných.

Když se z tohoto hlediska podíváme na otázku osobních zájmen a jejich vztahu k prostorovým adverbiím, vidíme, že se podstatně

komplikuje to, co by vyplývalo z Husserlova pojetí. Sdružení já – zde není primární, celá struktura – já – jako jsoucí zde, ty – tam – je ve skutečnosti výsledkem objektivace, kterou provádíme v mluvní situaci takto vždy. V ní vždy mluvíme z vlastního stanoviska, ale spolu s tím realizujeme stanovisko toho druhého. Toto zvláštní vzájemné pronikání je podmínkou zvláštního vzájemného porozumění v konverzaci. Máme dojem, že tomu, co pronáší druhý, rozumíme takřka bezprostředně, že smysl, který si navzájem vyměňujeme, se v nás zároveň rodí a nám se dostává, máme zvláštní dojem úplného proniknutí této aktivity a pasivity.

Vraťme se nyní k situaci našeho rozumění. Lidské rozumění je stále rozumění svým možností. Přirozeně toto „svým“ nemá charakter „pouze mým“, je to porozumění možností takřikajíc anonymně. Ty možnosti se obracejí ke mně, abych s nimi něco udělal, a já na ty možnosti, které ke mně odtamtud mluví, odpovídám. To, že všechny věci jsou zasazeny do okruhu možností, že mají ráz vztahu k možností – vhodnosti, nevhodnosti, schopnosti, služebnosti – to nám ukazuje, že prvotní způsob našeho porozumění věcem s tím souvisí.

Co je v původním smyslu svět?

Na jedné straně – svět v náladě je univerzum věcí, které je odhaleno, aniž by bylo výslovným předmětem. Na druhé straně vše, s čím se můžeme setkat, je zasazeno do jistého okruhu pochopitelnosti, který vždy souvisí s možnostmi. To, s čím se můžeme setkat, patří do okruhu našich možností. Svět v tomto smyslu je okruh našich možností.

Těmi dvěma termíny je vymezeno to, co vždy, za všech okolností, patří k našemu pobytu na světě. Tento pobyt (Dasein) je vždy pobyt dynamicky se vztahující po nějaké své možnosti a tato dynamika je už zasazena do univerza odhaleného takovým neobjektivním způsobem ve svém celku.

Viděli jsme, že naše možnosti představují způsob, jakým se původně setkáváme se sebou samými, totiž se svým „já mohu“. Ne v sobě, v nějaké reflexi, ale na jedné straně v náladě a na druhé straně ve vykročení do okruhu svých možností. Toto vše – to zasazení a to vykročení, to, co vždy již jsem, a to, co mi kyne, co ještě nejsem, ale co být mohu – toto dvojí rozpětí je zároveň to, co mi umožňuje, abych byl prostorově u věcí, abych byl tam. Tímto způsobem lidský pobyt vždy již je v univerzu odhaleném v celku a ještě nerealizoval to, co může realizovat svým zásahem do věcí. Když si uvědomíme tuto

strukturu: již – ještě ne, tam – zde, když si uvědomíme tuto zvláštní jakousi prostoru, kterou pobyt ne zaujímá, nýbrž kterou pobyt je, tak vidíme, že pobyt je tímto extendováním, je tím jednotným vycházením ze sebe, za sebe, kupředu, tam k věcem. A to všechno jediným aktem, ovšem ne aktem ve smyslu Husserlově. To všechno v jednotě. Takovým způsobem je pobyt celou svou bytostí dálkou, je spatiem, v kterém se teprve objevují věci. A tak by se mohlo zdát, že všechno to, co Husserl požadoval na své transcendentální subjektivitě – totiž aby ukázala, jak na jejím základě vyrůstá věcný svět – je realizováno z hlediska pobytu na světě zde u Heideggera. Ale tak tomu není.

XV.

Posledně jsme se snažili reprodukovat genezi dvou základních strukturních momentů pobytu: naladěnosti a porozumění. Dnes napřed ještě jednou vyzvedneme hlavní rysy těchto momentů a připojíme analýzu třetího – totiž vykládající řeči. A pak na základě analýzy tří základních momentů struktury pobytu přikročíme k vykreslení jedné ze základních možností, v nichž pobyt může existovat, totiž té, v níž existuje – jak Heidegger říká – zprvu a většinou.

V čem je možno spatřovat podstatné momenty či stránky naladěnosti?

Naladěnost nám předně odhaluje svět, uvádí nás do světa, jí jsme do světa zapuštěni, aniž bychom si ho tematicky stavěli před sebe. Naladěné bytí na světě se nevztahuje, nestaví se intencionálně ke světu, nepředstavuje si svět, nepředkládá si jej, ale přece rozumí ne jednotlivostem, ale světu jako celku, jako tomu, v čem se život odbývá.

V naladěnosti za druhé rozumíme také nějak sobě. Soběporozumění obsažené v náladě není vnitřní vnímání nějakého prožívání, je to porozumění praktické. Praktické v tom smyslu, že patří k výkonům našich životních úkonů. Porozumění sobě je právě porozumění bytosti, která je vždy již do světa umístěna. Není to výsledek teoretického uvažování, rozboru, nýbrž primární vztah, primární porozumění sobě jako zapuštěnému do světa. Zapuštěnému proto, že nejde o povznesení nad svět jako ve filosofické kontemplaci, ve filosofickém, výslovném vztahování ke světu v celku jakožto k předmětu. Je to pocit toho, jak se vztahuji já jako konečná bytost k celku, uvnitř nějž jsem. V tomto pravztahu, prvotně naladěném sebezpozování,

zachycuji to, co je obsahem této prvotní zapuštěnosti do světa, ve vztahu k sobě – to, co Heidegger nazývá uvrženost do světa.

S tímto pojmem uvrženosti může být spojen určitý afektivní moment. My přirozeně uvažujeme o afektivních záležitostech, ale jako filosofové, tj. bez afektu. S pojmem uvrženosti je často spojen určitý patetický výklad: člověk jako bytost opuštěná, zavržená atd. Ale nic takového tím není míněno. Kupř. Francouzi překládají: *déréliction* – to má v sobě takovou sugesci. Ve skutečnosti tím není myšleno nic jiného než základní okolnost, že tento afektivní moment našeho sebepochopení nás otevírá pro naši situaci na světě. Všecky postoje ke světu a k sobě samotnému se odehrávají už na jejím pozadí, bez ní nějaké sebepoznání, sebereflexe, vztah k sobě a vůbec žádná reflexe není možná – zde je ten základ a start.

Třetí důležitý moment naladění je ten, že uvrženost, která je zároveň odhaleností našeho zapuštění do univerza v celku, je základem možné afekce. Kupř. afekce našich smyslů – ta není možná jinak než na jejím základě. To, co nás ze světa oslovuje, co nám něco říká, co se nás dotýká, musí mít vždy vztah k naší původní situovanosti do světa, která se odehrává ve sféře naladění. To kupř. znamená, že není možno interpretovat vněm, počitek jako něco prostě se vyskytujícího. Výskyt je zvláštní způsob bytí, který mají věci, jež můžeme pouze konstatovat. Počitek, vněm nikdy není pouhé konstatování, nýbrž je vždy v souvislosti atrakce – repulse, je to něco, co nás oslovuje jako bytosti takto afektivně do světa zapuštěné. Proto celý náš smyslový aparát, veškerá šíře našeho kontaktu se světem, s tím z něj, co nám ho právě dává v originále, tzn. ve vněmovém kontaktu, je vždy v úzké souvislosti s naší afektivitou v silném smyslu slova. Proto je kupř. naše smyslovost ne mozaikou kvalit a dojmů, které každý mají svou originalitu a s druhým nemají nic společného, nýbrž je v jednotě té původní afektivity, v jednotě atraktivity a repulsivity, v jednotě našich celkových dojmů jako hrůza, krása, vznešenost, banalita, všednost, bezvýznamnost atd. Jedině na základě toho, že určitým způsobem mohou být jisté dojmy právě dojmy, to znamená oslovovat tuto naši stránku původní zapuštěnosti do světa, jediné na základě toho mohou také cosi reprezentovat, mohou nám něco původního říkat. To neznámá, že naše smyslovost by byla v celku výrazem, detailem toho, čeho afektivita je resumující anticipací. Vztah mezi afektivitou a smyslovostí není analogií Husserlova vztahu intence a vyplnění. Jak se zde věci mají, je záležitostí fenomeno-

logie vnímání, ona nám ukazuje široký vějíř možností, jak nás oslovuje svět – od zmatené chaotičnosti a impresivnosti až ke lhostejnosti a objektivitě některých smyslových oborů. Ale už v té afektivní otevřenosti je cosi, co umožňuje, aby náš smyslový kontakt s věcmi nebyl pouhou mozaikou dojmů, jak si představoval britský empirismus a empirická psychologie v jeho stopách, nýbrž aby celý smyslový kontakt s věcmi byl původně a od základu kontaktem ne s jednotlivostmi, nýbrž se světem – právě v něm se prezentuje každá jednotlivá věc, jež s námi vstupuje ve styk. To, na co Husserl kladl důraz, že věci jsou ve vněmu v ustavičné korektuře, že se jeví vždy z jisté stránky a že každá může být eventuálně revidována, že musí být stále uvažována v syntézách, které teprve jakožto proces nám ukazují věc v její plnosti, to souvisí s původním světovým rázem našeho vnímání a ten je zase ve styku s původním afektivním zapuštěním do světa. Vněm je právě tím místem, kde zapouštím kontakt, kde spouštím kotvu do reality. Ale to není jednorázový akt, spouštím kotvu, abych v tom kontaktu s realitou setrval, abych se v něm dobral hloubky, toho, čím věc ve skutečnosti je. Kontakt stále koriguje to předcházející a to korigování nás uvádí ve stále větší kontakt. To je první věc – uvrženost do světa.

Druhá stránka je porozumění. Porozumění je porozumění možností. Mohli byste říci: přece v tom afektivním mám také jisté porozumění, to mně přece něco říká, uvědomuje mě o mém kontaktu se jsoucнем, dává mi porozumět mé situaci ve světě. Správně; ale sama o sobě je ta moje situace ve světě a ve skutečnosti vždy jen něco abstraktního. Reálně a konkrétně je to situace aby, nejen situace že. V ní se moje aktivita rozhoupává, přichází k sobě, realizuje se. Je proto správné, když se řekne, že porozumění je v silném smyslu slova až tam, kde vyšetřuji tento druhý aspekt, ten celek, do nějž stránka afektivity je angažována, do něhož vchází.

Stránka porozumění má zase dva momenty:

První moment je porozumění souvislostem věcným, pragmatickým, tomu, jak na tom s věcmi jsme. Například křída je věc ke psaní; hned vidíme, jak je do toho zaangažována celá moje situace vněmová zde, co ze světa tady se mě dotýká, co ke mně promlouvá. Mohu to nechat být nebo to uchopit – např. ten kousek křídly je už skoro k nepotřebě – to je jisté porozumění. Věci pro nás jsou původně takové upotřebitelnosti, původně jsou užitečné či neužitečné, škodlivé, pohodlné, vhodné, nevhodné, použitelné, služebné – a to v jistých souvislostech. Slu-

žebnost věci poukazuje mimo sebe ven k širším souvislostem, v nichž se věc může použít, do kterých zapadá více nebo méně.

Druhý moment je porozumění sobě, které je v tom prvním porozumění vždy obsaženo. Služebnost, vhodnost, škodlivost poukazuje na něco, co už není použitelné, škodlivé atd., nýbrž co má charakter lidského pobytu na světě. V těchto věcných souvislostech je spo-
luobsažena také souvislost nevěčná – pobytová.

Porozumění tedy nerozlučně obsahuje tyto dva momenty. Na jedné straně porozumění souvislostem pragmatickým. Pragma je výraz pro tyto služebnosti, které jsou v takovém způsobu bytí, že odpovídají praktickému zacházení, které ví, co s nimi počít. Ty souvislosti nejsou něčím subjektivním, nýbrž patří věcem v jejich bytí. Na druhé straně porozumění bytostem jako jsme my sami. Porozumění sobě samým jakožto těm, kdo těch věcí používají, k nimž účelnost věcí směřuje, bytostem, pro které teprve, jsou-li, má také užitek a celá pragmatická sféra smysl.

Jak vypadá náš původní způsob porozumění? Není to ani v prvním, ani v druhém případě tematizování těchto souvislostí – ani pragmatických, ani současně pragmatických s pobytovými, tím méně pobytové sféry samotné. V zacházení s věcmi a v tom, že je chápeme ustavičně z hlediska možnosti, jako možnosti zacházení, užívání – v tom máme porozumění pobytovému způsobu bytí, ale ovšem porozumění, kterému ani po stránce ontické není pobyt tematický, ani tu není výslovné porozumění bytí toho pobytového jsoucna. Je tu porozumění nevýslovné, čistě praktické. A tohoto porozumění my při svém filosofickém rozboru se musíme dotázat, jakého druhu je ta možnost, o níž ustavičně hovoříme, když říkáme, že pobyt je ustavičné bytí v možnostech.

Heidegger na tuto stránku klade velký důraz, zejména zdůrazňuje základní rozdíl mezi tím, jak se s pojmem možnosti pracuje ve sféře výskytu a jak ve sféře pobytu.

Ve sféře výskytu, v oblasti jsoucen (a k nim příslušné struktury bytí), která nemají ráz pobytu ani pragmat, nýbrž která jsou prostě dána a v konstatujícím pohledu rozebírána, je možnost vždy něco méně a něco odvozeného vůči modalitám skutečnosti a nutnosti – možnost jako to, co ještě není skutečné a co nikdy není nutné. V jistém smyslu lze říci, že jenom na tom, co je skutečné, můžeme odečíst, co je možné. Na tom je vidět deficientnost pojmu možnosti ve sféře výskytu.

V oblasti pobytu, života je tomu obráceně. Náš život je vždy životem v možnostech, v tom smyslu jsme neredukovatelní na pouhý výskyt. Kupř. je charakteristické pro lidský život, že žije z budoucnosti. Jakmile se budoucí dostaví do našeho obzoru, žijeme vždy už vzhledem k této budoucí možnosti, v jejím dosahu.

To je zejména patrné na takovém paradoxu, který v antické filosofii byl vysloven v epikurejském okruhu – co se týče lidského vztahu k smrti. Epikurejci říkají: smrt je pro člověka vlastně bezvýznamná, protože dokud jsme, smrt se nedostavila, jakmile je jednou zde, nejsme my. To je viděno ze stanoviska čistého výskytu. Lidský život je pozorován objektivně jako řada fází v objektivní časové linii. Ale právě že tomu tak není, že pro nás to, co ještě není, už v jistém smyslu je, právě proto je ten epikurejský paradox tak vhodný k tomu, aby se na něm demonstrovalo, jak čistě výskytový přístup falšuje lidský život.

V jistém smyslu lze říci – s použitím čistě výskytového modelu – že náš život ve svém porozumění sobě je ustavičně před sebou, když to „před sebou“, před čím jsou naše možnosti, vezmeme ve smyslu čistého výskytu. Tu větu, že náš život je život v možnostech, je třeba chápat z hlediska ustavičného předstihu, v němž se odbývá náš život. Je přesnější mluvit o možnostech než o předstihu. Život je původně život v možnostech, do nichž se musíme angažovat, abychom je realizovali. Ale ne tak, že ty možnosti máme před sebou jako představy a teprve se pro ně rozhodujeme, nýbrž prvotně je tu jiný vztah k sobě samému a k času, než je vztah čistě výskytový.

Když bychom se měli ještě jednou filosoficky zamyslet nad Heideggerovou intencí v těchto dvou analýzách – v analýze naladěnosti a porozumění – pak bychom viděli, že fronta je obrácena proti filosofii ryziho výskytu, která se domnívá, že může nějak překonat tu původní faktičnost, jež vždy patří k lidskému životu – to, že lidský život je od základu na půdě toho faktického: že jsem a je mi uloženo, abych byl. Jsem znamená zároveň: musím být. Musím – ne ve smyslu objektivní nutnosti, ale je mi to uloženo, já to musím vykonat, a to znamená, že mám možnosti, že existuji v možnostech. Proti tomu je sekundární, že ty možnosti existovat je možno jistým způsobem rozčlenit.

Ale předtím, než k tomu rozčlenění přistoupíme, musíme doplnit ještě jednu důležitou věc týkající se porozumění. Existuje totiž určitá symetrie mezi vržeností a porozuměním, kterou lze jistým titulem vyjádřit. Možnosti, v nichž pobyt existuje, nejsou izolované možnosti. Pobyt existuje v jisté situaci, v jistých právě jemu fakticky

otevřených možnostech. Pobyt je do svých možností jakoby hozen. Ale ne tak, že by hozenost do světa člověka naprosto determinovala, nýbrž je to hod, který on sám provozuje, který přejímá a nese dál. Tomu hodu, tomu hozenému roz-vrhu možností je třeba porozumět jako vlastnímu místu porozumění. Člověk, když rozumí tomu, co sám je, a světu, je vržený rozvrh.

Třetí existenciál (bytosné určení pobytu, existence), který podle Heideggera je stejně původní jako naladěnost čili vrženost, a porozumění čili rozvrh – je řeč. Abychom porozuměli, proč Heidegger říká, že existuje ještě třetí existenciál, řeč, k tomu je třeba analýzy.

Heideggerův pojem řeči: Řeč – to není jenom mluva, to je vlastně celá naše artikulace porozumění, jak se odehrává v běžném každodenním fungování, ve vnímání, v zacházení s věcmi, v obstarávání. Obstarávání není neartikulované, stále víme, co obstaráváme, s čím zacházíme, jak na tom s tou kterou věcí jsme. Této artikulaci říká Heidegger řeč. V ní je obsaženo, že toto je stůl, bariéra mezi učitelem a žáky atd. To je bez jakékoli výslovnosti vždycky už zde, jakmile té věci zde použijí. To vše jsou artikulace, nemám před sebou jeden nečlánekovaný celek, nýbrž vše, s čím zacházím, má svůj tvar, povahu, a to takovou, jíž si odpovídá s ostatními věcmi rovněž artikulovanými. To, co mám před sebou, artikuluji jako stůl. Jako stůl je to zde už předtím, než řeknu, že je to stůl. Už v běžném vnímání a zacházení mám strukturu: něco jako něco. Tato struktura není dána až soudem, že něco je něčím, ta je tu už předpredikativně.

Smyslem řeči je právě tato artikulace. Artikulace čeho? Toho, čemu můžeme rozumět. A čemu můžeme rozumět, čemu může porozumět v té situaci každý – tomu říkáme smysl. Řeč artikuluje smysl. Smysl má smysl jenom z hlediska pobytu, neexistuje něco jako smysl o sobě. Pobyt to je, který artikuluje smysl. Jeho zacházení s věcmi, jeho vržený rozvrh – to je rodiště veškerého smyslu, a tedy také řeči. Jakmile řeč přejde do výrazu, stává se něčím objektivním, co opustilo místo svého zrodu, a zejména v podobě graficky fixované se z toho stává jazykový výraz či dokonce literární výraz. Ten můžeme analyzovat na jeho obecnou strukturu a mluvíme pak o jazyce. Ale původní místo zrodu jazyka je řeč. Řeč má své místo v pobytu, tedy v něčem, co nemá ontologickou povahu věci, výskytu, nýbrž povahu bytí na světě. Heidegger říká, že Řekové viděli tento ráz řeči; v řečtině neexistuje výraz odpovídající našemu termínu jazyk. Snad γλῶσσα – ale λόγος znamená řeč, nikoli jazyk.

Řeč má také řadu modalit, stejně jako ty předcházející bytostné momenty, naladěnost a porozumění, měly své modalities. Také u řeči lze něco takového vyzvednout.

K řeči patří na jedné straně vyslovení se. A k tomu patří také sdělení, výslovná jazyková artikulace něčeho jako něčeho. Vyslovení něčeho jako něčeho – ἀπόφασις v klasickém smyslu – je v běžném a původním jazykovém vyslovování čímsi nadmíru odvozeným. Málokdy v životě mluvíme ve větách tvaru „S je P“, obvykle mluvíme ve větách, kde se vyslovujeme o činnostech, potřebnostech úpravy věcí atd. Zde fenomenologii řeči, lidského řečového projevu čekají ještě úkoly.

K úkonu řeči patří nejen vyslovení se, nýbrž také slyšení a mlčení. Mlčení je zvláštní modus řeči, který neznamena prostě být zticha, být němý trvale nebo na čas, poněvadž mlčení je způsob, který může být velice výmluvný a je zejména nepostradatelným způsobem řeči tam, kde běží o vyrovnání se s tím, co by se mohlo nazvat upadlým způsobem řeči. Upadlý způsob řeči je takový, který znemožňuje každou věcnost, každý přístup k věcem samotným. Ničí funkci řeči tím, že pouhou řeč, lépe řečeno mluvení, vsunuje na místo řeči funkční – řeči v jejím vlastním významu, tj. řeči jakožto artikulující věci. To, že řeč v našem životě supluje věcnost nebo se vsunuje na místa, která jí nenáleží, je důležitý fenomén. Zde se řeč stává něčím zdánlivě svébytným, samostatným a znemožňuje jakoukoli věcnost. S takovým způsobem existence v řeči, která se dostala do té úpadkové sféry – s tím není řeč. Tam je pak jedinou možností existence, která se vrací k věcnosti, mlčení.

Máme teď před sebou tři základní momenty, které charakterizují bytí na světě, které charakterizují to na jako takové: 1) naladěnost čili uvrženost, 2) porozumění čili rozvrh, 3) artikulující řeč.

Můžeme se podívat na způsob, jak tyto momenty fungují, když v rozvrhu našich vlastních možností položíme důraz ne na porozumění sobě, tedy na to, co je naše vlastní, co je porozumění pobytové, nýbrž na stránku jsoucna nepobytového, na stránku toho, co k nám mluví ze světa, co k nám přichází zvenčí.

Začneme u fenoménu řeči. Je běžnou zkušeností nás všech, že svět, jak jej každodenně prožíváme, je z největší části svět ne námi aktuálně prožitý a prožívaný, nýbrž to, co ze světa skutečně prožíváme, co svět k nám propouští jako skutečné věci, záležitosti, úkoly, je jen nepatrná část toho, co je nám jako jsoucno tohoto světa zjevné.

To přirozeně spočívá na spoustě okolností. Spočívá to na tom, co Husserl zdůrazňoval, že nežijeme jen v aktuálnostech, nýbrž v habitualitách. Ale zde je nejdůležitější a nejmohutněji na nás působící habitualitou to, co víme od druhých. Svět je svět naučený, vypravovaný, sdělený. V tomto sdíleném světě pak existuje zvláštní způsob, jak se s ním vyrovnat – způsob, o němž jsme právě mluvili – totiž to, že ho verbalizujeme. My se spokojujeme s jeho slovním výrazem jakožto porozuměním. Ve většině případů nemůžeme jinak a bylo by utopickým počínáním chtít, aby vše to, s čím se v životě setkáváme, pro nás nabylo autentického, originárního smyslu, který mělo při svém vzniku, který ovládá jeho vznik, eventuálně výrobu atd.

Ale celková habitualita takového spolehnutí na to, co je nám done-seno ve slovním výrazu, habitualita pronesená, existující v pouhých slovech, může mít svá nebezpečí. Ta nebezpečí jsou vystupňována tím, že náš život, náš pobyt na světě je ve zvláštním pohybu, který ho původně má k tomu, aby své možnosti nevykládal ze sebe, aby sobě samotnému jakožto jsoucímu v možnostech porozuměl a vykládal se z hlediska nikoli své vlastní pobytovosti, nýbrž z hlediska věcí. Tato tendence nevidět sebe, neznat se, je úplně přirozeně dána už tím, že ve svém obstarávání a zaměstnávání se věcmi jsme u věcí, především jimi se zabýváme, jimi zaplňujeme svůj život. Co jsme ve vlastním smyslu my, naše já, je původně netematické. To se nám objevuje právě jako cosi na věcech: příkaz, požadavek, takový postulatorický charakter na věcech, to, co věci od nás žádají, jako to, co se má zařídit, obstarat. A to ovšem předpokládá někoho, kdo to zařídí.

Je zde především tento původní fakt, že sami sobě jsme netematictí. Ale v pobytu je cosi silněji nás zastírajícího, cosi jako tendence k útěku před sebou samými. Nejen původní skrytost sebe, nýbrž také odvracení se od sebe. Toto odvracení nachází živnou půdu právě v zacházení s věcmi, a to zacházení takového druhu, že ani věcnost těch věcí nepřichází k uplatnění. Zde právě jazyk, řeč poskytuje takovou zvláštní možnost úlevy: nevěcně se opřít o druhé a stejně tak druhí o nás.

V pobytu existuje taková původně úpadková tendence. Ta působí, že budeme-li se ptát, co je vlastně subjektem tohoto původně anonymního, neopravdového a nezodpovědného života na světě, odpověď nemůže být ani ten ani onen, nýbrž subjektem toho upadlého života je jakýsi veřejný anonym. Tento veřejný anonym působí, že v tom původním a běžném životě u věcí žijeme nevěcně, ale s úlevou.

My si ušetřujeme námahu věčnosti, žijeme tak, že tomu svodu úlevy ustavičně podléháme, a tím se ustavičně sobě samotným odcizujeme.

Tak vznikla prvotní modalita celkového života pobytu na světě, kterou by bylo lze nazvat prvotním úpadkem, prvotním pádem lidské existence. Subjektem tohoto pádu je veřejný anonym. Jednou z nejvýznačnějších modalit jeho způsobu existence je ustavičné mluvení, povídává nevěčnost, a jeho pohled na věci je povrchní, jenom povrchu se dotýkající a stále novou potravu si žádající zvědavost. To je jeden z původních způsobů, jak existence může existovat, v němž existuje zprvu a většinou. Každá věčnost, každá původnost musí být teprve výslovným zápasem s touto úpadkovou tendencí pobytu výslovně vydobyta.

Tyto věci vykládáme proto – ač pro Heideggera je nepovažujeme za to nejdůležitější – že za tím jsou skutečné, autentické fenomény, a potom nám to má sloužit také jako východisko pro určitý kritický postoj k fenomenologii Sein und Zeit. V ní – přes základní kritický postoj k subjektivismu Husserlovu – je něco z toho subjektivismu transcendentální fenomenologie přítomno. Musíme si předvést fenomény, na nichž se Heidegger snaží ukázat smysl bytí existence a všechny její funkce, abychom si vyčistili pole pro kritický postoj.

Zatím analyzujeme bytí pobytu jakožto *sum* a připravujeme si otázku, zda může analýza čistého *sum* podat to, v čem Heidegger vytýká Husserlovým fenomenologickým analýzám, že selhávají, totiž základ pro pravdu – jak ve smyslu správného soudu, tak toho všeho, co správný soud předpokládá.

Je analýza *sum* vlastní půdou pro problém pochopení a pravdy? Viděli jsme – a to byla naše hlavní kritika Husserlovy fenomenologie –, že Husserlovi se nepodařilo najít půdu, na níž by se tento problém dal zakotvit a rozvinout. Transcendentální subjektivita zachycená v reflexi v originále touto půdou být nemůže.

Je touto půdou *sum* té existence, která sama sobě rozumí, rozumí svému bytí a v tomto rozumění chápe bytí ostatních věcí? V jakém smyslu tou půdou je a v jakém není? To je naše kritická otázka položená Heideggerovi. Klademe ji ne snad proto, abychom štípali vlasy, nýbrž abychom odlišili *sum* jako existenci od toho, co ji jako existenci (bytí, které sobě rozumí, které je možné jen porozuměním bytí) umožňuje.

Bylo by to možné na základě toho, co jsme říkali například při analýze nálady o neodlučitelnosti toho, co by se dalo označit jako

subjekt a objekt? Toto jasné a ostré odloučení subjektu a objektu, předmětné od subjektivní stránky, to byl předpoklad, na němž se rozvíjí teorie *Logische Untersuchungen* – vyvrácení psychologismu, obhájení objektivní pravdy. Neupadáme zde znovu do něčeho takového, do nějakého psychologismu, který se Husserlova fenomenologie snažila dávno překonat?

Abychom mohli tyto problémy na stanovisku Heideggerem přece jen s takovou energií vypracovaném položit se vši určitostí, proto vykládáme pozici *Sein und Zeit*. V ní jsou už obsaženy náznaky, že filosofie Bytí a času, filosofie existence jako takové a její autentičnosti a neautentičnosti, není vlastním smyslem Heideggerovy fenomenologie.

XVI.

Abychom získali přehled o fenomenologickém aparátu, kterým pracuje náš myslitel v době pojednání *Sein und Zeit*, uděláme si schéma hlavních existenciálních pojmů, s nimiž jsme se zatím seznámili. Ty pojmy je třeba mít ustavičně všechny na mysli, protože pro chod dalších úvah je rozhodující, jak jsou znovu prohlubovány a ukazovány v nových vztazích. Základní myšlenky vycházejí z téže struktury, ta je viděna vždy v nových souvislostech a je stále více prohlubována. Běží o to vidět celé bohatství toho *sum*. *Sum* jakožto existence je zvláštní způsob bytí, neredukovatelný na výskyt, na pouhou danost prezentující se před nějakým pohledem.

První základní struktury jsou následující:

Naladěnost (*Befindlichkeit*) – to, jak se máme. Nejde o psychologické analýzy duševních stavů, nýbrž o ontologické analýzy způsobu bytí určitého *jsoucná*, které jest docela jinak než věci. Nálada má ten ráz, že v ní je nějak svět celý přítomen, odhalen, ale nikoli jako předmět. Zároveň já sám, to *sum* – a to v jediném aktu, *uno momento* – jsem postaven do světa v celku. Nálada mne staví přede mne jako *jsoucího* ve světě; zvláštním způsobem mne staví do světa tak, že mě zároveň staví nějak k tomuto mému bytí na světě – že se od něho odvracím či se k němu přichyloji. V náladě – a to je její zvláštní ráz – odhaluji to, co ze mne vždy už v jakémsi zvláštním smyslu „předtím“ je. Konám-li něco, plánuji-li něco, vždy už předtím jsem. Ve všem, co konám, je už předpokládáno to, o čem já nerozhoduji, o čem jsem nerozhodl, co bylo předem a co jsem já.

Postavení do světa není všechno, je to jen jedna stránka toho, že ve světě nejsem jako pouhá věc, nýbrž že se v něm ustavičně vyrovnávám s tím, co mi z něho přichází jako moje možnosti. Žiji ve světě ve svých možnostech. Věci ke mně mluví, říkají mi, co mohu a mám dělat. Věci jsou k něčemu, obsahují výzvy, jsou služby, pomoci, překážky. Služby poukazují na to, co je umožňuje, totiž to, že mohu nějak s nimi zacházet. To znamená: existuji vždy v možnostech, jim rozumím.

Tím se dostáváme k druhému základnímu fenoménu – porozumění.

Jaké jsou způsoby porozumění? Jednak rozumím těmto možnostem, a pak rozumím věcem z těchto možností. Tj. buď se obracím v porozumění k tomu, co je mé vlastní – a to jsou možnosti mého bytí (zacházení, konání, zásahů, rozhodování) – nebo rozumím věcem, jež jsou v souvislosti s těmi možnostmi, tedy tomu, co není já, co není mé vlastní. Proto je dvojitý způsob porozumění: vlastní, kdy rozumím možnostem svého bytí, a nevlastní, kdy rozumím věcem z těchto možností. A ten opět může být pravý, tj. takový způsob porozumění, který je dirigován věcně, nebo nepravý, který není dirigován věcně, od věci se odchyluje. Věcně ne ve smyslu ontologickém, ale v tom, že každá činnost může být věcná, tj. řídit se podle svého smyslu, anebo se od vlastního smyslu odchylovat.

Porozumění nás dále vede k výkladu. Každé porozumění je porozumění něčemu jako něčemu. Co ke mně ze světa přistupuje, co v mé umístěnosti do světa především na mne zaútočí ve smyslu afekce (např. smyslové), je okamžitě nějak vyloženo. To znamená, že je vždy zachyceno nejen v tom, že se týče mé naladěnosti, toho základního faktu, že věci se mě nějak dotýkají, že se obracejí na mne jako na bytost schopnou přivrátit se nebo se od nich odvrátit a v tom se vrátit k sobě, tj. pocítit, že věci se mě nějak týkají, nýbrž tento původní smyslový dotek je vždy už také nějak vyložen. V mém zacházení s věcmi je vždy už nějaký způsob, jak rozumím tomu, co mě ze světa afikuje, jak jsem s tím hotov. Porozumění je vždy původně praktické rozumění. Něco umět, upravit, zařídit, obstarat – to vše jsou mody porozumění a výkladu.

Výklad patří k porozumění jako modalita porozumění. Že porozumění je vždy porozumění něčemu jako něčemu, to zde není míněno jako soud, výslovné kladení a spojování představ, nýbrž už v našem praktickém zacházení je výklad. Například беру křidu do ruky, píši s ní, tento předmět se mi objevuje z jistého kontextu – už tím je ta věc jistým způsobem vyložena.

Zvláštní modalita výkladu, to, co v lidském ustavičném praktickém vykládání světa tkví jako další původní součást té struktury, je řeč. Řeč znamená, že náš výklad je vždy článkovaný výklad. V zacházení s věcmi se věci právě strukturují, nabývají podoby článků, které patří do jednotné souvislosti. Svoji zkušenost vždy článkujeme, artikulujeme. V článkování zkušenosti tkví možnost řeči jako zvláštní činnosti, kterou se navzájem duševně stýkáme a sdělujeme si svou zkušenost, svoje bytí na světě.

Výklad má také zvláštní strukturovanost.¹⁵ Každý výklad se týče něčeho – toho, co vykládáme, to nám už předem musí být přístupné. Výklad má vždy určitý záběr (Vorhabe). Kupř. moje činnost v této chvíli má za svůj záběr tuto místnost, určité okolí v situaci, v které jsem, to znamená v situaci komunikace mezi učitelem a žákem. Činnost jako psaní na tabuli patří do jistého mého zámyslu, záměru, který se týká toho předem daného záběru. Tento záměr, úmysl vyjadřuje Heidegger termínem *Vorsicht*. Oba termíny mají komponentu „Vor“; to nelze v češtině adekvátně vyjádřit. V částici „za“ je vyjádřeno, že to jde za pouhou smyslovou přítomnost, ale není tu vyjádřeno to časové. V souvislosti svého záběru (výuky) potřebuji napsat takovéhle schéma. K tomu patří určitý záměr, který mi dává objevit tuto věc a použít jako písátka. Záměr sám je zase nesen něčím dalším, totiž tím, co mi umožňuje, abych tento záměr uskutečnil určitým způsobem. Mohl bych to schéma přinést hotové, použít projekčního přístroje apod. Tento speciální způsob, jehož použiji k realizaci záměru, je předstih, předjem (*Vorgriff*).

Tyto tři věci patří k výkladu podstatně, i k tomu nejběžnějšímu zacházení a porozumění věcem, služebnostem, s nimiž se v životě setkáváme. Co ty tři věci znamenají? Znamenají, že nikdy ve svém životě nejsme konfrontováni s pouhými vyskytujícími se fakty, nikdy se zkušenost neredukuje na pouhé registrování dat. Zkušenost je vždy výklad. Židle, stoly, místnosti a ostatní věci, s kterými se setkáváme, pragmata, jsou záležitosti porozumění a výkladu, ne pouhé receptce. To ještě neznamená, že jsou to naše výtvořky. Právě naopak, porozumění přesto, že to není pasivní registrace, je porozumění

¹⁵ Viz M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1967, § 32, str. 150 n.

něčemu, co jest, je to porozumění právě proto, že je to porozumění něčemu jsoucím.

Všecky tyto struktury jsou struktury našeho vztahu k bytí, našeho porozumění bytí, na jehož základě se teprve můžeme se jsoucný setkávat, ať už jde o jsoucnou cizí, vlastní či nám podobnou.

Slyšeli jsme, že tyto tři základní struktury (naladěnost, porozumění a výklad – řeč) jsme zatím analyzovali z jistého hlediska, které není úplně obecné, totiž z hlediska toho, co bychom nazvali každodenním životem, každodenním soběporozuměním našeho *sum*. Toto každodenní porozumění našemu pobytu na světě není celek, jediný způsob našeho života. Byl by omyl myslet si, že touto trojí strukturou, jež nezbytně patří k sobě, je fenomén lidského života ve svém celku charakterizován. To, co jsme řekli, bylo orientováno na vyrovnávání se pobytu s věcmi, jak jsou původně dány ve způsobu praktického zacházení.

Tento původní způsob, z něž je nutno při analýzách vyjít – protože tak jsme většinou a původně – je charakterizován ještě zvláštními specifickými fenomény, které je dobré připojit k našemu výkladu, a především je můžeme připojit k řeči. Totiž v každodennosti si lidský život rozumí z věcí, ne ze sebe sama, tj. žije v převaze toho porozumění sobě, při kterém jeho možnosti jsou jakožto jeho možnosti neprůhledné. To znamená, že vykládáme, vnímáme, obstaráváme věci jako služby, ale nevidíme, nejsme si vědomi toho, že tento způsob vykládání předpokládá náš život v možnostech, že předpokládá tuto zvláštní vrstvu apercipování věcí ve světě, že předpokládá někoho, kdo žije v možnostech, jim rozumí a tím otvírá i možnost porozumění pro jiné věci. To nám není původně jasné. Tato nejasnost se zesiluje tím, že existují určité fenomény, které svědčí o tom, že jsme k tomuto zvláštnímu porozumění sobě z věcí připoutáni. Ty fenomény jsou zejména: nevěcné mluvení – žvast, zvědavost, mlhavost – dvojsmyslnost.

Zvědavost a mlhavost patří k porozumění, nevěcné mluvení – žvast – patří k výkladu jako jeho úpadková forma. Nevěcné mluvení spočívá v tom, že výklad se může osamostatnit vůči vykládaným věcem, zejména na základě toho, že máme řeč. Zvědavost spočívá v tom, že naše porozumění, naše jasnost o věcech, naše zacházení s nimi jakožto konkrétní vykládání se může vyčerpat, odpočinout, dojít do konce. Ale tím se možnost dalšího výkladu uvolňuje, leč nemaje věcné potravu, podkladu, přeskakuje výklad od jednoho

věcného zaujetí k druhému, přičemž se vyčerpává pouhým přihlížením, pouhým pohledem, povrchním zaujetím, které se neditiguje samo podle věcí. Z těchto dvou vyplývá třetí – mlhavost. Ta spočívá v tom, že běžnou polohou každodenního života je zvláštní porozumění, které je zároveň neporozuměním. Všem jako bychom rozuměli, ale do ničeho se nepouštíme, vše je nám nějak jasné, ale nic není vyřízeno.

Tyto fenomény se zdají být na první pohled čímsi vedlejším, epizodickým, co probíhá na periférii věcného života. Ve skutečnosti však v něm zaujímají mnohem širší místo, než se na první pohled zdá. Co je obsahem většiny našich rozprávek, vzájemného sdělování, dohovů? Pokud jde o zvědavost, většina našeho života běžného i kulturního spočívá v tom, že chceme za každou cenu být nějak při tom, být při všem. Ten čas, který nám zbývá – a snažíme se, aby ho bylo co nejvíce – tímto způsobem zaplňujeme. Mlhavost je fenomén, který v běžném životě je základním předznamenáním, že jím totiž zřídka proniká světlo věčnosti. Vůdčím fenoménem je zde nevěčné mluvení.

Výsledkem těchto tří fenoménů je zvláštní zapletení do světa, do soběporozumění nikoli ze sebe, ale odjinud. Porozumění sobě i věcem ne z hlediska toho, co je nám vlastní, nýbrž z hlediska toho, že my sice nemůžeme úplně přehlédnout, že ty struktury a všechn náš život předpokládá něco jako subjekt, který za to zodpovídá, který to vede, ale ten subjekt, který zde žije v nevěčném mluvení, ve zvědavosti a mlhavosti, není naše vlastní sum. To, co se ustavičně orientuje na tom, co přichází zvenčí, to přirozeně nejsem já, ani vlastní já kohokoliv jiného, ale je to vnějšnost subjektu jako taková. Pro tento fenomén nemáme v češtině označení, v němčině je to neurčité zájmeno „man“, ve francouzštině „on“. Je to jakési „se“: tak se to dělá, tak se člověk chová, to se sluší atd. Tyto tři fenomény souvisí s tím, co by bylo možno nazvat veřejný anonym, anonymní já. A život, který je určen, nesen tímto subjektem, by bylo možno charakterizovat v celku jako úpadek a ten jako zapletenost do světa, a to na základě vztahu k druhým bytostem v modu veřejné anonymity. To je vcelku schéma toho, jak se Heidegger domnívá, že je možno strukturálně charakterizovat upadlou každodennost. Subjekt celé této struktury je veřejný anonym a resumé je upadlost nebo úpadek.

Vidíme, že tyto tři struktury (naladěnost, porozumění, výklad – řeč) k sobě patří. Jakým způsobem k sobě patří? Porozumění má vždy ráz anticipace, naladěnost má ráz návratu k sobě, výklad je

výkladem toho, s čím se setkávám. Tyto tři struktury poukazují na zvláštní souvislost. V našem životě vždy, v každém jeho aktu, v každé jeho fázi se uplatňuje tato trojjediná struktura anticipujícího porozumění svým možnostem, z nich následujícího výkladu a pak návratu k sobě v naladěnosti. To lze vyjádřit takto: anticipace vždy již ve světě se odehrávající, a to při obstarávání věcí jsoucích původně ve způsobu služeb. (Anticipace se vždy explikuje tím, že se zabývá, že obstarává něco uvnitř světa.) Toto schéma: anticipace – vždy již ve světě (nacházení se – návrat k sobě) – bytí u toho, s čím se ve světě setkáváme, odpovídá dřívějšímu schématu, pouze s tím, že je zaměněno pořadí prvního a druhého členu. V této formě, kde anticipace dostala přednost před naladěností, nazývá Heidegger tuto trojjedinou strukturu charakterizující náš život celkově – starost.

Starost nemá význam starostlivosti, jednotlivé nálady. Starost je ontologický titul charakterizující strukturu lidského života v kterékoli fázi. Souvisí to se slovem obstarávání: to je prvotní činnost, která má tu strukturu, že anticipuje – tkví v našich možnostech, je vždy vržená do světa a je to obstarávání něčeho, tj. bytí u těch služeb.

To byly zatím analýzy původního každodenního života se zřetelem k fenoménům upadlosti. Na tom upadlém, každodenním lidském bytí byl vyanalizován fenomén starosti. Teď se ptáme dál: co nás opravňuje k tvrzení, že tyto struktury nám nestačí k výkladu lidského života, že nedávají pohled do stavby pobytu na světě v celku? Důvod, proč tomu tak je, je v tom, že bytí, které je tímto způsobem charakterizováno, je celou svou podstatou necelé. Způsob takového bytí je způsob bytí od základu necelistvého. V jakém smyslu je necelistvé? Ve smyslu rozptýlenosti, nejednotnosti. Náš každodenní život se odehrává bez ohledu na celek života, v bezprostřednosti chvil, do nichž je roztržtý – a je mu v tom dobře, žije si od chvíle ke chvíli a v tom má své uspokojení, svou úlevu, v níž se do té rozptýlenosti zaplétá stále více. Úleva a rozptýlenost ho svádí ke stále většímu a radikálnějšímu úpadku.

Otázka zní po možné celkovosti, celistvosti, po možném zachycení našeho pobytu na světě, takovém, aby pobyt byl zachycen jednotně, nerozptýleně. Určitým vodítkem k této problematice může být to, co jsme uvedli naposledy, že k fenoménu úpadku patří úleva, poklid. Rozptýlenost do chvil, do zaměstnání, jež jsou nám přihrána z vnějšku, z tradice, z automatismu života – v tom je poklid, jistá úleva. A to právě ukazuje, že další fenomény, jež ukáží cestu ke

strukturám celistvosti pobytu na světě, nebudou fenomény, abychom tak řekli, lhostejné, nebudou takového rázu jako porozumění, výklad atd., jež jsme doposud probírali, nýbrž budou se týkat toho, co je v životě takřečeno těžké, co je pravým opakem úlevy. Budou to fenomény, které ukáží život jako podstatnou tíhu. Teprve tyto fenomény ukáží, že smyslem tohoto života ve struktuře úpadkové je: před tím, co je v jádře, v podstatě bytí pobytu na světě zároveň soustřeďující a zároveň těžké – před tím uprchnout. Ty fenomény ukáží, že úpadek je celou svou povahou útěk.

Takový fenomén jsme si už předvedli – ten nejzákladnější, který ukazuje, že život má v sobě modalitu, kdy porozumění a výklad přestávají fungovat, kdy jsme postaveni před holé *sum*. Kdy vše pozitivní, rozptylující, co je s to nás odvést od sebe, od toho, čím ve vlastním smyslu jsme, přestane fungovat a naladěnost ve své nejčistší a nejzákladnější podobě nás přivádí před sebe tak, že nemůžeme před sebou uniknout, že jsme postaveni do světa před fakt návratu k sobě, aniž můžeme uniknout, a že je nám to zjevné – to je základní naladěnost, úzkost. Úzkost odhaluje pobyt na světě jako tíži. Odhaluje, že jsme zde a musíme být. Odhaluje, že tento fakt není pouhý fakt, nýbrž něco, co musíme převzít a co musíme nést dál, do čeho jsme postaveni, ale co přesto musíme vykonávat. Ukazuje zároveň, že svět, do něhož jsme postaveni, není pro nás žádná otčina, nýbrž že v něm původně nejsme doma. Němčina má pro tento fenomén slovo „unheimlich“. Je nám divně, zvláště, úzko – na světě. A to není pouhá subjektivní kvalita, nýbrž to charakterizuje lidský pobyt od základu. V češtině pro to není termín, leda snad jen v některých krajích se říká, když se přijde někam, kde se člověk necítí dobře: „Tady je důvodně.“ Slovo „důvodně“ není pro tu situaci nevhodné, protože v úzkosti, která charakterizuje naši základní situaci na světě, propuká nedostatek důvodu. Proč? – to se stává naléhavým, to je to jediné, co zbylo. Co bylo okolím hovořícím k nám, zajímajícím nás – propadá této otázce.

Můžeme se ptát po smyslu ostatních nálad. Nemáme přece pouze tuto základní naladěnost. Ostatně proč základní? Povznesené nálady – povznesení, úleva – poukazují na to, že i pro ně je základním východiskem, klíčem, který je otvírá, tato základní situace, toto postavení sebe před základní fakt, že jsme a musíme být, aniž by pro to byl nějaký důvod. Aniž bychom se mohli s tímto prafaktem

vyrovnat jinak než tak, že stojíme před ním, v něm a že před ním neprcháme, nestavíme se zády.

Co odhaluje pranaladěnost dále, je to, před čím prchá život, když se tomuto postavení před sebe vyhýbá. Vyhýbá se právě své celosti. Ale co znamená život jakožto celek, co znamená život, který není rozptýlen? Jsme zde u otázek, které u Heideggera patří k těm nejatraktivnějším, které jsou tím, co ho udělalo senzačním autorem, aktuálním v dnešním světě. Celistvost našeho pobytu na světě znamená, že náš pobyt v jádře svého porozumění sobě ví o své konečnosti. Ví o ní v tomto postavení před sebe. Co vlastně působí, že to postavení před sebe, život na světě, je tíže? To, že jsme v něčem, co fatálně jde ke konci, že je to bytí ke konci, bytí v jícnu smrti.

Prohloubení tohoto fenoménu vede k dalším fenoménům. Před smysl starosti v jejím celku vede fenomén úzkosti. Úzkost odhaluje jednak smysl původní naladěnosti, postavení do světa konečné bytosti, její konečnost, smrtelnost, a odhaluje zároveň, že nerozptýlenost v našem životě, tj. odvolání rozptýlenosti, znamená obrácení od věcí a od anonymního já k tomu, co je vlastní. Ale to, co je vlastní, je zároveň takové, že sám to musím vykonat a za to odpovídat. To znamená, že jakožto bytost žijící nyní směrem k sobě žiji v odpovědnosti. To, co mě k odpovědnosti volá, je svědomí. Základní naladěnost, úzkost a svědomí patří k sobě. Úzkost není úzkostlivost, ustrašenost, depresivní chování; naopak, úzkost znamená vydržet tuto základní lidskou situaci a pochopit ji jako základní pochopení sebe a jako základ, na němž stojí svědomí, na němž se buduje život svědomitý, nerozptýlený, jednotný, který je schopen vyrovnat se s tou nepředstižitelnou možností, která na každého čeká, kterou každý z nás je. Ne že by ho čekala někde v budoucnosti – to by byl upadlý způsob života. Vlastní způsob života, který nepřijímám zvnějšku, kde sám chci zodpovídat, sám ho chci tvořit, život svědomitý, je život tváří v tvář těmto fenoménům. Chtít mít svědomí, vůle ke svědomí – to je atituda toho, kdo se vyrovnává s fenoménem úzkosti, protože úzkost a svědomí patří k sobě.

Úzkost je prapůvodní naladěnost, stavící nás před čistý fakt našeho bytí na světě, a to tak, že v našem bytí ani v ničem jiném, v žádné z věcí, s nimiž se ze světa setkáváme, nemůže být důvod toho prafaktu, že jsme postaveni do světa, a tento prafakt je vždy základem našeho jednání a chování. Nemůžeme jej odůvodnit, předhonit, on je veskrze určen tím „ne“, je vždy v tomto smyslu nedostatečný, je

v něm vždy něco negativního, co musíme převzít, aniž bychom tomu mohli dát nějaký další základ a udělat něco jiného než to přijmout, a tím se s tím vyrovnat. V negativním rázu tohoto prafaktu, že ho nemůžeme než přijmout, že ho sice musíme přijmout jako základ svého konání, života, ale že toto přijetí ten fakt nijak neuleví, neučiní průhlednějším, lehčím – v tom je prvotní nedostatečnost našeho života, kterou bychom mohli označit jako prvotní provinilost, která je základem pro všechny nedostatečnosti, s nimiž jinak život zápasí, které jej poskvřňují, diskvalifikují.

Když z tohoto hlediska přehlédneme celou tuto strukturu, vidíme, že to jsou fenomény (úzkost, svědomí, provinilost), jež vedou k existenci ve vlastním smyslu, k autentické existenci. To znamená k tomu, co v našem životě není indikováno zvenčí, co je život sám, co nás staví před vlastní existenci jako úlohu, která není rozhodnuta tím, co přichází zvenčí, kterou nám nikdo nemůže vzít, kterou musíme převzít, nést a vykonat a nemůžeme před ní uhnout.

Starost: *anticipace* – návrat k tomu již – bytí u... Mezi *anticipací* a návratem se prostírá souvislost našeho konání, oblast porozumění, zacházení s věcmi. To znamená, náš pobyt je celou svou povahou trojdimenzionální struktura. Ta byla získána z nevlastní existence, ale charakterizuje i vlastní existenci. I když smysl struktury se zvláště proměnil, struktura svým způsobem zůstala zde: možnost – která *ještě není* zde; situovanost – to, *že už* jsem; to, *u* čeho jsem, *při* čem jsem – co je mi přítomné.

Tyto tři dimenze mají zvláštní vztah k pobytu: jsou to dimenze našeho bytí jako časového bytí. To, co starost dělá starostí, je časovost našeho *sum*. Jak si autentický způsob našeho pobývání na světě otvírá tyto dimenze svého vlastního bytí? Jakým způsobem autenticky časově jsme? Viděli jsme, jak v neautenticitě žije já časově – tak, že se rozptyluje, zaplétá se do toho, co není ono samo, vzdaluje se od sebe, postaveno před sebe před sebou uhýbá, se sebou samým se nesetkává. Půjde si vyložíme, jakým způsobem dochází k tomu, že v časové sféře se autentické, vlastní bytí setkává se sebou samým.

XVII.

Pobyt byl charakterizován jako bytí na světě. Fenomén toho „na“ byl rozložen na naladěnost a porozumění a to se článkovalo v řeči. S řečí souvisí úpadkový fenomén nevěcného povídání, žvastu, prázdného

mluvení; porozumění má po boku úpadkové fenomény zvědavosti a mlhavosti. Tyto fenomény ukazují, kdo je vlastní podmět původního a nejhojnějšího pobývání na světě: veřejný anonym. Příslušné analýzy byly prováděny v modu nevlastnosti, neautentického pobývání na světě.

Bylo dále ukázáno, v čem spočívá ona zvlášť ostrá celková charakteristika neautentického pobytu: byl charakterizován rozptýleností, nepříslušností určitému já, neodpovědností. Takový pobyt je celou podstatou necelkový, roztržštěný do jednotlivých zástojů a chvil. Přesto se u těchto struktur ukazuje něco jako ustavičná a v tom smyslu celková struktura pobytu – starost.

Starost má tři momenty, které charakterizují bytí na světě:

1) *před sebou*, před tím, co je věčně prezentní, co je dáno v rozptýlenosti – to je jeden charakter, totiž *existence*; ale existence jako moment té celkové struktury je jiný význam než existence jako charakteristika celého *sum*;

2) *již na světě* – fakticita, faktičnost;

3) *bytí u* obstarávaných jsoucen, u věcí, kterými se pobyt zabývá – upadlost.

Trojedinost existence, fakticity a upadlosti charakterizuje naše bytí ustavičně a její souborný název je starost. To není nějaká starostlivost, nýbrž průběžná, předběžná a vratná struktura našeho jsoucná v kterékoli fázi, v kterémkoli modu.

Získání celé této struktury se odehrálo na analýzách onoho zprvu a většinou se naskýtajícího bytí na světě v modu nevlastnosti, nepravosti. Je otázka, jak se právě od těchto fenoménů – od celkového rozptylu, důrazu na moment „bytí u“, který ustavičně na nás doléhá, svou pestrostí a proměnlivostí se nám vnucuje a tu pestrost a proměnlivost nám vnucuje – dostaneme k celku našeho pobytu na světě, ke strukturám, které ještě chybí. Titul „rozptýlenost“, „necelost“ ukazuje na problém celkovosti pobytu, jeho možnosti být celý, být cele. Možnost celkovosti pobytu nás přímo konfrontuje s problémem vztahu našeho života, nás samých k sobě jakožto celku, celku života. Vzniká problém: zdá se, že vztah k celku života přece z toho dosavadního hlediska ani není dobře možný, bytí na světě je ustavičně před sebou, napřed a vždy již na světě, zdržuje se ve spatium, kde nedohlédá konce ani z jedné strany. V tom je zvláštní rozptýlenost pobytu. Je to jakoby probíhání otevřeným horizontem pro jednotlivé fáze života, který nemá začátku ani konce a v tomto smyslu celistvý

být nemůže, aspoň ne v našem vlastním prožívání. Pokud jsme, žijeme vždy, jako by nám ještě něco zbývalo, náš život je vždy necelý, v rozptýlenosti.

Je otázka, zdali tomuto nedostatku nelze odpomoci. Žijeme-li sami necele, nemůžeme-li sami žít svůj život jako celek, jako něco uzavřeného, přece fakt docelení a uzavření života vidíme a prožíváme aspoň u druhých. K našemu bytí přece patří spolubytí s druhými. Přístup k celistvosti by se snad dal získat z této strany.

Je zajímavé se podívat, jak toto uzavření, celistvost nebo alespoň dospění ke konci u druhých prožíváme. Vidíme druhé životy začínat a hlavně končit, prožíváme smrt druhých. Smrt druhého je nepochybně fenomén, který má zajímavou ontologickou strukturu. V každém případě se nezdá, že by smrt druhého byla pouhý přechod ze stavu spolubytí, spolupobytu – ze způsobu bytí jako je pobývání na světě, které, i když není mé, přesto je charakterizováno svojskostí – do způsobu bytí pouhého výskytu. Druhý, který přestal žít, se eo ipso nestává pro mne pouhým předmětem. Stává se sice bytostí, s kterou již nemohu existovat ve způsobu aktuálního spolupobývání, ale existuje pro mne ve způsobu neaktuálního spolupobývání, nepřestává být spolubytím. Mrtvý bližní je něco jiného než pouhé cadaver. Způsob existence druhého, který přestal existovat v aktualitě, je důležitý ontologický problém, který nám z velké části zastírají běžné metafyzické koncepce. Obyčejně chápeme tento způsob bytí tak, že se ptáme po posmrtném životě, nesmrtelné duši, po smrtelnosti, nesmrtelnosti a zapomínáme na analýzu původní zkušenosti o tom, jak pro nás je ten, který přestal být s námi v aktuální výměně existence, který přestal existovat ve vstřícnosti existence, jež charakterizuje naše původní spolubytí s bližními a je nutná k tomu, abychom sami existovali ve způsobu existence; nemůžeme existovat jinak než jako spoluexistence.

Způsob existence druhého, který přestal být v aktuální výměně – to je banální pravda –, je jeho odkázanost na nás, on existuje v odkázanosti na naši aktualizaci. To znamená, že pokud já prožívám jeho konec, prožívám něco, co on sám neprožívá, co není jeho bytím. V tomto vztahu nemohu nikdy jeho vlastní celistvost, dovršenost, uzavření suplovat. I tenkrát, když prožívám foudroyantním způsobem ztrátu druhého, nepohlížím na něj jako na cizí bytí, nýbrž jako na něco, co ke mně patří, prožívám svoji ztrátu, nikoliv jeho.

Celý pokus vysuplovat na fenoménu druhého naši neschopnost dojít ke konci v prožívání svého vlastního pobytu spočívá na jednom předpokladu, který je třeba zvyšlovnit a kritizovat – na předpokladu zastupitelnosti jednoho pobytu druhým. Zastupitelnost je zvláštní fenomén, my ji považujeme skoro samozřejmě za něco, co lze provést, protože tkví v tom veřejném anonymu. Protože původním subjektem našeho života není vlastní zodpovědně se sebou se vyrovnávající a vyrovnané já, nýbrž je to někdo, kdo není nikým určitým, mlhavý veřejný anonym, kterým jsme všichni a kterým zároveň není nikdo – vypadá to, jako bychom v této záležitosti jako ve všech ostatních záležitostech byli zastupitelní. Ale právě v této záležitosti celku života, jeho vztahu k sobě samému v celku zastupitelnost selhává. Dá se namítnout: existuje přece něco takového jako zastupitelnost i v této nejextrémnější záležitosti; např. když matka zemře za dítě, někdo druhému odejme to břemeno nejtěžší, stávalo se v koncentračních táborech, že lidé šli na smrt za druhé apod. Ovšem to znamená vždy jen takovou – takříkajíc – relativní zastupitelnost, neznamená to vzít druhému tu jeho vlastní možnost, nelze převzít na sebe jeho konec, jeho smrt. Je možno mu vzít tento těžký a trapný okamžik, to tvrdé, co nedovede unést, že se tomu musí dívat přímo do očí – to lze vzít, ale není možno způsobit, aby ten druhý nezemřel. Je možno se obětovat, obětování je však primárně vždy ne za někoho, ale za něco, za určitou věc, za jisté pojetí života, za jistou výsostnost, která někomu vytanula jako vyšší než vlastní život.

Právě zde je vidět, že náš vlastní vztah k celku života – a to znamená k našemu konci – je konstituován tím, čím je konstituována naše bytost, naše sum, totiž tím, že je to mé sum, že je mi svěřeno, že to není pouhé faktum, ale že ho musím nějak nést, třeba bych ho měl jenom zahodit. Zde je vidět, že nesmíme interpretovat celistvost života z nějaké oblasti, která není indikována způsobem bytí pobytu samého. Celkovost života není dovršení ani suma fází, okamžiků, z nichž se život „skládá“, ani dovršení jako u uměleckého díla tak, že jsou-li v projekci díla realizovány všechny náznaky, které se přivolávají, je dílo hotovo a stojí zde. Náš vlastní život je toho druhu, že tam, kde takto dospívá k poslednímu vyplnění svých poukazů, tam právě přestává být.

Je třeba provést ještě jedno důležité rozlišení mezi zakončením života, které bychom mohli nazvat dožití, a mezi zakončením pobytu na světě, které nazýváme smrt. Dožití je uzavření biologického

cyklu, konec životních funkcí, něco, co se odehrává ve sféře sice pobytu příbuzné, ale přece svou ontologickou strukturou od něj odlišné. Život lze jen velmi podmíněně charakterizovat jako bytí, které je si samo svěřeno. Život i ve svém nejvyšším animálním stupni je charakterizován tím, že tato svěřenost je v rukou něčeho, co samo za sebe neodpovídá, automatismu, který funguje sám a k sobě se nevrací. Dnes se kupř. v medicíně diskutuje o hranici života a smrti, o fázi a definici toho, kdy člověk přestává – a teď se ptejme: žít, anebo existovat? To jsou otázky, které je možno vyřešit jen z hlediska provedené ontologie života a ontologie pobytu. Je důležité si uvědomit, že podstata pobytu vylučuje, aby smrt v našem pobytu byla něčím jako poslední fází, tím posledním, co ještě zbývá, dokud žijeme. Smrt není takový poslední zbytek. Proto také existenciální pojem vztahu k smrti a konfrontace s ní je něco jiného než psychologie umírání, té poslední fáze života. S tím nemá ontologická analýza konečnosti pobytu nic společného.

Heidegger se pokouší to, co znamená smrt pro pobyt, charakterizovat slovem, jež bychom mohli přeložit jako předstoj, co stojí před námi, s čím je třeba se nějak vyrovnat. Není to zbytek, ale to, co nakonec před námi stojí. Tento předstoj je možno určitým způsobem charakterizovat. Předstoj je různý. Mohli bychom říci také zástoj – „za“ v časovém smyslu, co stojí za každou možností, kterou ještě můžeme uskutečňovat, jež nás ještě očekává. Je to především zástoj nejvlastnější – v tom smyslu, že nám ho nikdo nemůže odejmout, vzít nám tuto naši možnost. Je to naše možnost nejvlastnější. Všecky ostatní možnosti, role může odehrát jiný, v nich jsme vyměnitelní. Zde ne. Z toho vyplývá, že v něm jsme prosti všech vztahů ke komukoli jinému a též k veřejnému anonymu. V tom smyslu je to zástoj bezvztahný. A posléze máme zástojů mnoho, všechny naše projekty, úmysly, možnosti jsou zástoje, ale tento je takový, že po něm nemůže následovat další, nelze jej ničím předstihnout, je nepředstížitelný.

Teď je ovšem zapotřebí uvědomit si následující: Smrt je v našem životě, není to ten okamžik, kterým přestáváme existovat, ale je to tento zástoj. Smrt je v našem bytí ke konci. Není to tečka za větou, ale věta sama, která se nese jistým pohybem, obloukem ke svému uzavření tak, že to uzavření je už v celém tom pohybu, v melodii, která tu větu nese. A dále je třeba si také jasně uvědomit, že celá tato filosofie analyzující pobývání na světě a tento důležitý vztah k sobě

a vlastní celosti – a tedy i k vlastnímu konci – není žádná meditace o morbidních záležitostech, meditování nad umírajícími, nýbrž vztah k něčemu, co charakterizuje život jako takový.

Proč tento fenomén bytí k smrti nevidíme? Proč je třeba jej teprve zvláštním způsobem eruovat? Proč je fenomenologie tohoto fenoménu obtížná, proč to není tak samozřejmé jako otevřít oči a vidět svět kolem sebe? Protože bytí k smrti původně vidíme ve způsobu úpadku. Protože náš život i tuto svou základní záležitost, tento svůj podstatný sebevztah prvotně a většinou vidí z hlediska své upadlosti. To znamená, že náš život si své vlastní bytí k smrti původně zakrývá. Proč asi? Důvod je stále týž – to, co jsme nazvali důvodností, nezdомácnělostí pobytu na světě. Pobyt je celou svou povahou těžký pobyt. Z té neotčiny ve jsoucnu utíkáme, to si hledíme zastřít, ušetřit, ulehčit. Zde pomáhá to, co ulehčuje život od začátku a většinou: veřejný anonym, „já“ naší každodennosti.

Jak veřejný anonym, my, kdokoli z nás ve většině případů a původně prožívá bytí, vztah ke smrti? Tak, že se dívá na smrt jako na případ. To se ustavičně vyskytuje, k tomu stále dochází, že někdo umře. Život se žije, a pak je tu také konec, také ten se vyskytuje. Odtud zpátky promítnuto do našeho života: náš život je také takový výskyt a dosud v něm k takové příhodě nedošlo. Protože se to vše vyskytuje v naší zkušenosti a ta je nahodilá, řekneme: smrt je sice zákon přírody, má v sobě nutnost, ale tato přírodní nutnost je objektivní, vnější a o takových nutnostech víme, že jsou to jen pravděpodobnosti. Ze zkušenosti víme, že smrt je něco, co každého člověk postihuje, ale postihuje nás zvenčí a nemusí se nás vnitřně dotýkat. Takže spolu se zvnějškověním konce jako pouhého náhodného faktu, pouze pravděpodobného, si zároveň zakrýváme okolnost, že je to možnost nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižitelná.

To má ještě jednu stránku. Způsob tohoto pohledu na smrt nás uzavírá do sebe, svůj život si takříkajíc rozdělíme na dvě fáze – na to, co v jednotlivých chvílích prožíváme, a na to, co nás čeká, co je zatím odloženo a co se nás netýká. A v tom prvním oboru toho, co zatím můžeme, co je nám dopřáno, jsme vlastními pány, v tom se už nějak zařídíme, do toho ať nám nikdo nemluví, v tom jsme sami u sebe, v tom se můžeme uzavřít. Veřejná anonymita vypadá na první pohled nevinná, ale ve skutečnosti je ontologickým základem, na němž spočívá veškerá nezodpovědnost v životě, uzavřenost do sebe a nedbalost na možnosti své i druhých. Zde vzniká možnost

vzdoru, uzavření, které se točí kolem sebe, které nepřipouští nic jiného než své vlastní výboje, svůj vlastní životní majetek. Anonym nás uklidňuje, ulehčuje nám, ale zároveň nás uzavírá.

Vidíme tedy, že i každodenní bytí k smrti, které si zastírá to vlastní, je rovněž bytím ke konci, ovšem ve způsobu úhybu, zastření, dvojsmyslnosti, mlhavosti – tyto fenomény se tu eminentně uplatňují. Naše anonymní já zároveň ví o konci a zároveň neví, je ke konci a zároveň jako by nebylo. Nerušená lhostejnost je to, o co mu nakonec jde, a té také dosahuje. Zároveň vidíme, co znamená a contrario jistota, kterou máme o svém konci. To není jistota pouhého konstatování empirického faktu. Konec patří k ontologické struktuře našeho sum, k bytí jakožto pobytu.

Dnes se často hovoří o problému prodloužení života ad indefinitum. Z hlediska biologického to není problém nemožný. Je to okolnost, s níž dnešní biologie počítá – ne snad rovnou v lidské formě. Ale tam, kde běží o zásadní problémy, tam na diferenciaci a složitosti tolik nezáleží. Medicina atakuje problémy prodloužení života vyměnitelností orgánů, na jejichž křehkosti spočívá biologické dožití. S tím souvisí další problém. Jsou teorie sociologické a antropologické, tvrdící, že celé důležité oblasti lidského ducha souvisejí s tím, že člověk nějakým fantastickým způsobem překonává svou konečnost. Celou oblast náboženství nechávají souviset s tím, že člověk si svůj konec hledí ulehčit projekcí do imaginárního prostoru dalšího života. V biologii, kde se problém prodloužení života řeší pozitivně, by tedy existovalo pozitivní zakončení této kapitoly metafyziky, pozitivní konec těchto lidských možností. Ale spočívá-li lidská konečnost ne v dožívání, nýbrž ve specifickém bytí ke konci, které znamená přítomnost tečky v linii věty, abychom tak řekli, pak se ten problém klade jinak. Jistota našeho konce je jiného druhu než kterákoliv objektivní jistota, je to jistota této naší životní formy, tohoto způsobu bytí, pobývání na světě.

Otázka je, jak z tohoto hlediska rozvrhnout skutečné, ne zastřené, ne sobě se zakrývající bytí ke konci a předeštit si, co je ve skutečnosti v této možnosti lidského života obsaženo. Předeštění takové možnosti souvisí s tím, co jsme si vyložili o neautentičnosti; je možno rozvrhnout jiný způsob bytí ke konci právě v protitahu, v protipostavení vůči tomu způsobu, jak jsme ke konci v zakrytosti, v úhybu před ním, v úpadku. Samozřejmě, když jsme mluvili o základních charakterech bytí ke konci – k té nejvlastnější, bezevztahné,

nepředstižitelné možnosti –, jde o to, mít ty stránky před očima, ale to neznamená jen o nich vědět, představově se na ně dívat, vědět o nich v modu intelektuálního nazírání, nýbrž vydržet je a žít je v tomto pohledu. Ale co to konkrétně znamená? Zase ne nějakou kontemplaci a reflexivní zachycování nějakých svých duševních stavů, nýbrž např. pokud jde o nepředstižitelnost to znamená, že porozumíme vlastním předstižitelným možnostem, tj. všem svým ostatním možnostem jako předstižitelným. A to tedy znamená, že nikdy sebe nebudeme zabsolutňovat, zbožňovat, činit centrem. Znamená to naprostou věcnost, která však neznamená neosobnost, ale která je zakotvena v nejhlubším jádru naší osobnosti. To je otevřenost. Tento pohled, toto vydržení – to teprve znamená životní normalitu. To znamená zbavit se ustavičného kroužení kolem vlastního já ve smyslu zabsolutnělého centra života, zbavit se autismu. Pochopit konečnost všech možností. To znamená také vidět druhého jako takového v jeho možnostech a nechat ho v nich se rozvinout – nechat ho být. To je jedna věc. Druhá věc: jen z tohoto hlediska můžeme existovat cele, cele se věnovat něčemu celému, svému životu dát celistvý smysl.

Zároveň máme před sebou jeden z pramenů toho, co bychom mohli nazvat reflexí. Vztah člověka k sobě a výslovný vztah člověka k sobě je něco, co patří do jeho ontologické struktury. Ale vztah k sobě je možný ve dvou způsobech: buď tak, že sebe vida nevidím, přehlížím, že vztah k sobě prožívám v modu mlhavosti, neautentičnosti; nebo tak, že se postavím k tomuto problému čelem. To je základ reflexe. Reflexe není pouhý pohled, něco, co se týká Descarta v jeho osamělé jizbě, kde zatoužil po tom, aby založil lidské poznání na principu naprosté jistoty, ani záležitost profesorů, kteří píší tlusté knihy a musí k tomu brát někde látku, nýbrž reflexe je tato životní záležitost, bez níž člověk nemůže existovat v pravdě, tzn. nemůže existovat. Reflexe zároveň není něco, co se odehrává v našem nitru, které sebe samotné zachycuje, nýbrž reflexe je způsob, jak jsme na světě, způsob našeho vztahu ke všem věcem a k druhým. Je to pročištění, katarze tohoto základního vztahu. Protože něco jako katarze je v celém rozvrhu života, který život už nesvěřuje veřejnému anonymovi, nýbrž nám samotným, vlastní odpovědnosti.

To znamená autentičnost, vlastní způsob života – život v odpovědnosti. Proto také existuje něco, co nám v základní struktuře našeho bytí dosvědčuje, že nevlastní, původní a většinový způsob života není vše, že je postižen negativitou, že to není pravý život

vlastní. Toto dosvědčení je fenomén, který je obecně dobře znám, ale většinou ne tak interpretován – a to je fenomén svědomí. Svědomí se většinou interpretuje ze vztahu k druhým, ve vztahu k morálnímu světu, interpretuje se jako svět spolubytí. Spolubytí má nepochybně úzký vztah k fenoménu svědomí, ale jeho základ je hloub – ve vztahu našeho pobytu v jeho celosti k němu samotnému. Svědomí není nic jiného než hlas starosti, která volá sebe samu z rozptýlenosti k vlastnímu způsobu existence.

Vidíme vztaženost těch fenoménů – starosti, celkovosti, bytí ke konci a svědomí. Tato fáze Heideggerovy filosofie je fáze určená problémem: Jak dospějí k vlastní existenci? Jak existence, kterou jsem, ale v modu neautentičnosti, se osvobodí, stane se volnou ke své vlastní možnosti? To je problém vlastní svobody, souvisící s fenoménem svědomí, viny, bytí k smrti. Ten je u Heideggera sice nově, ale přece v souvislosti se staršími filosofy existenciálními, např. Kierkegaardem, v centru zájmu. Poněvadž existence – to jsem přece já, to je jiné, hlubší, konkrétnější jméno pro konečný subjekt, znamená to, že tato filosofie je stále ještě v okruhu subjektivity a následkem toho v nebezpečí subjektivismu. Uvidíme, jak Heidegger sám to nebezpečí prohlédl a jak se snažil proti němu reagovat a zda se mu to ve všem a důsledně podařilo.

XVIII.

Posledně jsme se zabývali otázkou možné celkovosti existence. Protože původní analýzy se týkaly existence v nevlastním, neautentickém způsobu, ptali jsme se po možnosti přechodu od nevlastního způsobu existence k existenci v celku, k celkovému rozvrhu existence. Celkový rozvrh existence jsme rozebírali vzhledem k tomu, co umožňuje, aby existence sama sebe zachytila a porozuměla si jako celku, jako něčemu, co není rozptýleno do jednotlivých fází, nýbrž jako něčemu, co tvoří celek a je takto uzavřeno. To potom znamenalo analýzu bytí lidského života ve vztahu k této uzavřenosti, ke konci. Viděli jsme, jak se celistvost existence nedá zachytit žádným mimoexistenčním modelem. Existence není celek jako vyskytující se celek, suma, dílo, organismus, nýbrž celistvost existence je něco specifického. Mluvili jsme o předstoji a snažili jsme se analyzovat zvláštní způsob bytí člověka ke konci, vztah k vlastnímu konci, který není ani meditací nad konečností života, ani psychologii konečných stavů,

nýbrž specifickým bytím ke konci, k tomu konci, který charakterizuje člověka – je bytím k smrti. Bytí k smrti neznamená morbiditu ani chtění zabývat se negativně atraktivními komponentami života, nýbrž souvisí se zvláštním rázem způsobu, jak existuje naše sum.

Dnes se budeme zabývat blíže tím, jak se in concreto v našem životě projevuje ta druhá základní možnost, existovat celkově, jak náš život v sobě samém má možnost z rozptýlenosti, z nevlastního způsobu bytí na světě přejít ke způsobu, jehož pouhou možnost jsme si zatím narýsovali. Má život v sobě tuto možnost – z rozptýlenosti, z neautentičnosti, ze způsobu, kde se topí ve fenoménech jako je žvast, mlhavost, prázdná zvědavost, které rozptylují a odcizují, dospět k setřesení dosavadního života, k obrácení jeho směru, k soustředěnosti a k otevřenosti, kterou jsme charakterizovali tento autentický způsob existence?

To, co teď vyložíme, je po určité stránce Heideggerovo novum, ale po určité stránce nadmíru stará, dávná věc. Napřed ve stručnosti vyložíme fenomén, na němž Heidegger ukazuje ten vnitřní obrat v člověku, možnost přejít od rozptýlenosti ke koncentrovanosti, k autentické existenci. To, co nám podle Heideggera dává z našeho života samotného signál, že z rozptýlenosti a ostatních fenoménů upadlosti je východisko, že ta možnost je – to je fenomén svědomí. Náš život sám si musí moci naznačit, že to, jak zprvu a většinou žije, není jediný možný způsob, že je to dokonce způsob, který neznamená pravý lidský život přesto, že je to život většinový. Ta možnost musí ležet v naší existenci samé, v našich vlastních životních strukturách, v souvislosti s těmi strukturami, které jsme už vypracovali.

Když slyšíme slovo „svědomí“, myslíme samozřejmě na morální oblast. Ale Heideggerova tematizace fenoménu svědomí nepatří do oboru etiky, morálky. Svědomí – podle Heideggera – je fenomén patřící do ontologie našeho sum, je součástí ontologické analýzy našeho pobytu na světě. To neznamená, že ty analýzy jsou pro morálku irelevantní, znamená to pouze, že v nich nevstupujeme na půdu vlastní etiky, na půdu otázky po dobrém a zlém, po povinnosti, mravních zákonech atd., nýbrž jenom na půdu fenoménů, které něco takového umožňují. Namítnete: Život autentický proti neautentickému, život v rozptýlenosti a v koncentraci – v tom už je jisté morální hodnocení, rozdíl mezi dvojí kvalitou života. Slovo „autentický“, „vlastní“ – to je jisté hodnocení, které ve velice formálním smyslu je morální. Vlastní je něco pozitivního, za čím jdeme, oč se

máme snažit. Nicméně analýzy těchto dvou základních způsobů života nemají úmysl hodnotící, morální, nýbrž jen ontologický, jde pouze o zachycení zvláštní struktury bytí, které není jako věci ve světě nebo pouhý život či lidské výtvoř, nýbrž má zvláštní, na nic jiného nepřevoditelnou strukturu, k níž možnost žít v odcizení, anebo z vlastního pramene neodlučně patří. Tím, že se dosahuje života v autenticitě, se neřeší ani neklade morální problém. Tím ještě není řečeno, že život v autenticitě je život morálně bezvadný, že je tím morální problém vyřešen. Morální problém není ani položen, a tím méně vyřešen, je to jen půda, na níž se může položit otázka po dobrém a zlém, po životě prázdném a naplněném. Proto analýza svědomí, jak ji provádí Heidegger, se může zdát příliš formální, nenaplněnou, neuspokojující.

Když máme analyzovat fenomén svědomí, musíme si napřed ještě jednou předvést neautentický způsob existence. Ten má svého nositele, toho, kdo si v něm říká já. Tento nositel, neosobní anonym, předpokládá, že naše bytí na světě není jen obstarávání věcí, ale zároveň spolubytí s druhými. To je zrovna tak původní jako zacházení s věcmi a porozumění si skrze ně. Druzí jsou pro nás spolu-subjekty, spolu-zacházejícími, spolu-obstaravateli věcí. Od spoluobstarávání věcí můžeme přejít také k přímému styku s druhými, kteří spolu s námi jsou na světě, vedle obstarávání se můžeme také starat o spolubližní. Zájem o spolubližní je tak zásadní, tak hluboký, že sobě samým jako obstarávajícím věci rozumíme jen na pozadí toho, že jsme spolu s druhými. Nebýt této přednosti spolupobývání před světem služeb, nebyl by také vysvětlitelný zjev veřejného anonyma. Na spolubytí jsme prvotně interesováni, spolubytí nás nejvíce nese. Proto také ten zvláštní fenomén, že my jsme vždy tam, u těch druhých. Místo, kde se především zdržuje náš pobyt, není místo, kde jsme my, ale kde jsou druzí, s nimiž hovoříme, s nimiž se vyrovnáváme. Spolubytí není lhostejná juxtapozice, stání vedle sebe, jak to na první pohled vypadá. Ve skutečnosti není tak neutrální, je to bytí, kde stále dáváme pozor, jak se jevíme v očích druhých, ustavičně se na sebe ohlížíme, pozorujeme se navzájem. Fenomén neosobního anonyma se vysvětluje právě tím, že pod pouhým bytím vedle sebe se odehrává ustavičně bytí spolu a proti sobě. Je to ustavičné sebedostihování a předstihování, ustavičný zájem nezůstat pozadu, atmosféra ustavičného pozorování druhého. Právě zde se odehrává vznik veřejného anonyma, průměrného a zvnějšku přijímaného, zvnějšku vy-

tvorěného já. Já, které smýšlí tak, jak se smýšlí, hodnotí tak, jak se hodnotí, baví se tak, jak se lidé baví atd. Všecky zájmy, celou svou roli ve světě, ve společnosti vyřizuje podle této koexistence, a to takovým způsobem, že se v něm nemůže rozvinout život z vlastního pramene.

Co je podle Heideggera zjev svědomí? Svědomí patří do oblasti porozumění, a to soběporozumění. V porozumění hraje důležitou úlohu fenomén řeči, porozumění je artikulováno v řeči. To, že svědomí je fenomén porozumění, se vyjadřuje tím, že užívající obecně rozšířené metafory, mluvíme o hlasu svědomí. Svědomí je hlas. Ten hlas mluví zvláštním způsobem. Musíme si představit vztah mezi porozuměním a řečí. Formulované porozumění je něco jiného než řeč. Pro řeč je vyslovení sekundární fenomén, řeč je původně artikulací smyslu. Také zde, u svědomí, máme co dělat s jistým fenoménem řeči, který mluví v modu mlčení. Mlčení je způsob řeči. Hlas svědomí se projevuje tím, že sice nějak volá, ale přitom nic neříká.

Svědomí – jak nám je Heidegger předkládá – není nějaké daimonion, které říká „ano“ nebo „ne“. Staré sókratovské daimonion je zvláštní hlas, jenž Sókratovi sice neříká pozitivně, co má dělat, ale varuje ho vždy, když něco udělat nemá. I v té prastaré formě se projevuje zvláštní fenomén řeči ve způsobu mlčení. Daimonion je přirozeně fenomén mnohem složitější než svědomí, jak je analyzuje Heidegger, patří už do etické oblasti, kdežto zde jde o strukturu čistě ontologickou.

V určení tohoto fenoménu je zvláštní protimluv: na jedné straně řeč ve způsobu mlčení, na druhé straně volání; jako by to nešlo dohromady. Volání proto, že voláme, když chceme, aby někdo přišel zpátky, aby se vrátil. Když se někdo ptal na cestu, a ten, koho se ptal, se dívá za ním a vidí, že se dal na křižovatce nesprávným směrem, tehdy volá. Také zde slovo „volání“, „hlas svědomí“, označuje tento jeho ráz, že je to jakési zaražení, pokyn zpátky. Mlčení – hlas, který nic neříká, poněvadž nám, našemu já, které se vždy už rozběhlo a zaběhlo mezi věci tak, že se v nich samo sobě ztratilo, tomuhle já nemá tento hlas co říci, tomu také není co říci.

Tento hlas, který nás volá zpátky, jako by byl vůči nám něco cizího. Zde jsme u pramene interpretací svědomí jako hlasu vyšší bytosti, jako něčeho v nás, co není z nás. Jsou takové theologické interpretace hlasu svědomí, které v něm vidí hlas boží. Ale čím je to ve skutečnosti hlas, to se ukáže, když konfrontujeme fenomén svědomí s fenoménem veřejného anonyma. Jakožto sobě odcizení, rozběhlí do světa, ztracení sobě, jakožto veřejný anonym, musíme tento

hlas cítit jako něco cizího, to je v logice toho fenoménu. Jeho skutečný vysílatel se pozná z adresáta. Adresátem je naše odcizené já jakožto veřejný anonym. Kdo je vysílatel, to pochopíme tenkrát, když si uvědomíme, jakým způsobem je veřejný anonym osloven. Hlas oslovuje veřejného anonyma tak, že je mu sice slyšitelný, ale neobrací se k němu, jako by neexistoval. Je to něco takového jako mlčky na někom spočinuvší pohled, pohled, který sice spočinul, ale nevidí, dívá se skrz. To vše, čím si veřejný anonym dodává důležitosti, vše, co si namlouvá, všechny jeho řeči, zájmy, dvojsmyslnost, to vše najednou v tomto podivném pohledu přestává platit. Vše to, čím si dodává důležitosti, čím se takříkajíc odůvodňuje, co mu je hodnotou, záminkou pro jeho činnost a sebehodnocení, přestává mít platnost. To proto, poněvadž ve svědomí volá naše vlastní já, náš vlastní pobyt. Starost, která se souží v nezdůvodnitelnosti ve světě, volá zpátky do této prastituce, do této pranálady, tzn. zároveň do prapůvodního postavení pobytu ve světě. Vše, čím si veřejný anonym chce tuto situaci ulehčit, zakrýt, čím se jí chce zbavit, čím ji chce zamluvit, to vše najednou nic neplatí, protože na to ten hlas neslyší, na to se neohlíží. V tom je právě ono nevidění veřejného anonyma, nevidění, které ho ale přesto zasahuje.

K čemu naše já takto povoláné, takto zavolané je voláno, je právě jeho nejpůvodnější situace. Co je tato nejpůvodnější situace? To, že jsme a musíme být, že je nám uloženo být v holé, nezdůvodnitelné faktičnosti a v konečnosti, již nám otvírá úzkost, která je pranaladěností, prastituovaností ve světě. Proto je fenomén svědomí zdánlivě nemotivovaný, nezdůvodněný. Fenomén svědomí není něco, co se hlásí po přčinu, nýbrž propuká bez příčiny. Nemusí být něčím, co reaguje na naše provinění. Právě tím ho už zakrýváme a přeinterpretováváme. Svědomí vyvstává z hloubky existence jako hlas, který připomíná, čím vlastně v hloubce své existence jsme. Tohle „jsme fakticky a musíme své bytí nést“ neznamená snášet a topit se v melancholii, to znamená, že naše bytí není bytí kusu lávy na měsíci, řečeno s Fichtem, nýbrž to, co je nám svěřeno a co my musíme vykonat, a to v situaci, která tu je, do které jsme postaveni, ne kterou si vymyslíme. Nejsme to, co bychom svobodně a rádi ze své existence udělali, nýbrž naše existence je vždy už rozhodnuta, svým způsobem dána do běhu něčím jiným, nežli je sama.

Existovat znamená žít v možnostech, ale ne v možnostech abstraktního rázu. Život v možnostech znamená život v praktických

programech, které uskutečňujeme jako praktická bytost, existence, která je vždy motivována, vždy se do něčeho vrhá, s jistým jednáním, které jí tane na mysli, se ztotožňuje. Jednotlivé možnosti našeho života patří do souvislosti větší, do denního programu, a ten zase do životního programu, a tím je nakonec buď program neautentické existence, která je indikována zvenčí – život je vždy původně předepsán zvenčí – anebo je dobytím onoho hlubšího dna, rozbrěskem něčeho takového jako autentická existence.

Svědomy nás volá do té nejpůvodnější situace, v níž nejsme základem, na němž sami stojíme, na němž se náš život rozvíjí. Toto ne, tato zvláštní zápornost, do níž nás volá ten hlas, je základem všeho, co lze v životě pociťovat jako nedostatek – a to vlastní, za který odpovídám. Do života jsem postaven vždy tak, že nejsem jeho základem, jsem vždy už vržen, nejsem tím, kdo vrhá ten vrh. Jsem vržený, a tedy sebou neurčený rozvrh. To je původní nedostatečnost, původní provinilost, základ vší možné konkrétní provinilosti. Jen bytost, která má toto ne ve svém bytostném základu, se může cítit vinna v konkrétním případě.

Hlas svědomí nás volá do prasisituace, do naší situace bytostí takto původně určených negativitou, takto původně provinilých. Teď je patrné, proč tento hlas musí veřejného anonyma deroutovat a tam, kde je skutečně zaslechnut, uvést jej ve zmatek. To proto, že veřejný anonym není nic jiného než uhýbání před touto prasisituací. Je vytvořen k tomu, aby si ji člověk zakryl, aby ji neviděl, je takovou velikou původní nepravdou naší existence. Je to zneužití našeho spolubytí s druhými k tomu, abychom nebyli ani sebou samými.

To nové na Heideggerově analýze svědomí spočívá v tom, že svědomí je rozebráno jako ontologická struktura pobytu, která nezbytně patří ke struktuře sum – pakliže má být možné něco takového jako způsob bytí, který není pouhý výskyt, který znamená své bytí skutečně nést a přitom nést je v konečnosti a tak, že nám o toto bytí jde, že nám na něm záleží. Teď teprve vidíme, co toto na začátku poměrně nenaplněné slovo – „způsob bytí, jemuž běží o jeho vlastní bytí“ – vlastně znamená. To neznamená, že člověku jde o život, že se snaží prosazovat svoje zájmy, nýbrž znamená to určitou zvláštní ontologickou strukturu, která teprve člověku umožňuje buď žít v osobních zájmech, anebo nějak jinak. To znamená ono základní umožnění lidského života, který se buď točí kolem sebe jako neautentického, nebo se otevírá pro hlubší možnost života, která ne-

rozhodla o smyslu života předem a nevzala ho zvenčí, nýbrž která musí vzít tento problém na sebe a nějak se s ním vypořádat. To je na té analýze nové – analýza svědomí jako jisté ontologické struktury charakterizující lidský pobyt na světě.

Jinak ale ty fenomény, které Heidegger analyzuje takto ontologicky, jsou v ontickém průmětu dávno známé. Vzpomeňme na středoškolskou četbu, na Komenského spis Labyrint světa a ráj srdce. To, oč tu běží a co je ontologicky vyloženo u Heideggera, najdeme v podivuhodném spisku Komenského, který je jedním z článků nesmírně rozsáhlé vzdělavatelské literatury náboženské, ve formě interpretované theologicky. Ale ty antropologické fenomény tam všechny jsou.

Poutník, který má to zvláštní privilegium, že se může u bran osudu podívat na všechny losy lidského života, na všechny jeho způsoby a role, ten poutník, sotva se octne na světě, už mu královna světa vyšle dva průvodce. Jeden je Všudybud, vševěd – prázdná zvědavost, všetečnost, a druhý Mámení – vykladač, tlumočník, který mu všude vysvětlí, jaký je ve skutečnosti smysl toho, co vidí; na oči mu dává brýle, aby neviděl, a do úst uzdu, která ho vede. To jsou ty úpadkové fenomény, které Heidegger analyzuje v souvislosti porozumění. Ty brýle ale nejsou dost pevně nasazené, ony sice klamou, ale zároveň nějak víme, jak to s nimi je. A pak jde cesta od jedné role k druhé, od jednoho lidského vztahu a zájmu k druhému a všude se opakuje táž historie s veřejným anonymem. Všude svět promlouvá jiným způsobem, než jak skutečně je. Jak se tato podivná, fraškovitá pouť zakončí, to rozřeší zvláštní drama. Královna světa používá stále silnějších a ostřejších prostředků. Cesta dojde až do srdce říše, na její hrad. Zde začne mluvit jakýsi další hlas, jiný než Mámení a Všudybud, tam už sahá svět k přímému násilí. Když poutník prchá a chce nechat vše za sebou, dostane se na kraj světa. Tam vidí propast, nicotu, vidí tu situaci, ve které je člověk vždy a nepředstížitelně – a v té chvíli brýle a uzda jsou ty tam.

Pak přijde druhé dějství. Hlas, který volá: zpátky, vrať se! Ten hlas mluví – to je rozdíl. U Heideggera nemluví. A pak přijde theologická interpretace toho hlasu: to je hlas toho, který může vyvést z labyrintu, z falešné situace člověka. Pak dostane poutník nové brýle, které mu ukáží, jak věci ve skutečnosti jsou. Jsou to zvláštní brýle, které také ukazují všechno naopak, ale naopak vůči tomu, co se dříve zdálo. Tu druhou část nebudeme dále sledovat.

Celá ta struktura neautentické a autentické existence, celý původní ráz toho nejdříve a nejčastěji (na začátku Labyrintu) – všechny tyto základní fenomény zde jsou. Ale přirozeně ne ve formě filosofické reflexe, nýbrž básnického mýtu. Avšak za ním stojí něco, co ho umožňuje, co ho podkládá. To nejsou výtvořky básnické fantazie: tam, kde s námi básník hovoří v podstatném smyslu, tam nejde o libovolnou hru. Je to přirozeně také hra, ale hra, která je samotnou hrou věcí, kdy věc hraje sebe samu, tzn. když se nám zjevuje, když se stává fenoménem.

Význam fenoménu svědomí v ontologické rovině je v tom, že ukazuje tu základní možnost autentičnosti, způsob, jakým si neautenticky žijící pobyt může v hloubce své vlastní bytostné struktury dát signál k tomu, aby z rozptýlení, z té jedné základní možnosti přešel k druhé. Ze starosti, z její prapůvodní struktury v její nezakryté podobě vystupuje tento fenomén jako volání, které odsune, přehlédne, rozptýlí veřejného anonyma.

Viděli jsme, že starost má zvláštní strukturu, je jednotou tří momentů: existence, fakticity, úpadku – před sebou, již na světě, při věcech. Starost je vržený projekt. To znamená žít před sebou jakožto vržená bytost, charakterizována tím původním *ne*, a ve vrženosti toho projektu mít jasno o věcech a druhých bytostech, s nimiž se stýkám. Ty tři částice, kterými jsme tyto tři fáze – Heidegger říká extáze – pobytu charakterizovali, nám říkají, že starost má podstatně časovou strukturu, vyjadřují v podstatě tři dimenze času. Pobyt na světě je podstatně časový pobyt. Ale čas naší existence je zvláštní čas. Říkáme-li, že tyto tři částice je třeba interpretovat časově, musíme si uvědomit, že přitom nesmíme myslet na nejběžnější obraz času, na jednodimenzionální kontinuum, na tzv. časovou linii, na které jednotlivé časové momenty po sobě následují způsobem sobě navzájem vnějším. Z hlediska časové linie jsou si jednotlivá *ted'*, jednotlivé fáze, složky časového kontinua navzájem vnější, nemají spolu nic společného než to, že patří do jednoho kontinua. Kdežto ve starosti je zvláštní časová struktura. Že je časová, o tom není pochyby. To „již“ naší situovanosti na světě se dívá nepochybně zpátky; to „před“ je předstih před tím, co je právě dáno, co je přítomné; to, co je dáno, při tom právě jsme, slovo „při-tom-nost“ nám to říká jasně. Ale tyto tři komponenty jsou zde zároveň. Řekneme: v časové linii jsou také zároveň – ale pak z ní děláme prostor. Z hlediska časové linie je skutečnost právě jenom jedno *ted'*. Avšak má-li ta linie

sama být pojata jako něco skutečného, musí být její předchozí části nějak podrženy a ty další anticipovány; takže tato linie předpokládá svou lineární strukturou něco takového, co je sice časové, ale co zároveň nemá tuto strukturu časové extenze, nýbrž charakter společného zároveň, jakési soupatřičnosti (lépe než současnosti) těchto tří dimenzí.

Podívejme se nyní na vztah mezi naším životem a touto základní strukturou, na níž je vybudován, mezi pobytem a tím, bez čeho není možný. Této časové struktuře, která nemá povahu *partes extra partes*, juxtapozice oněch *ted*'v prostoru, té je třeba dát zvláštní název, který souvisí s fenoménem času a který naznačuje, že je zde pramen všeho časového: časovost – *Zeitlichkeit*. Vidíme, jak byla naše analýza od samého začátku vedena touto strukturou časovosti jako kostrou. Už v neautentické existenci jsme měli fenomény naladěnosti, porozumění, zacházení – a to byly přece časové fenomény, formy neautentického bytí v čase. Stupeň od stupně se v té analýze dařilo odhalovat struktury stále fundamentálnější. Struktura pouze neautentické existence, struktura neautentické i autentické existence – struktura starosti – se odhalila v původních momentech, které se ukázaly jako momenty původní časovosti.

Teď je třeba ukázat, jak ze způsobu, jakým se časovost sama může rozehrát, jaké modalities si může dát, jak ona sama se časí, lze vyložit všechny předcházející fenomény lidské existence.

XIX.

Ještě jednou se vraťme k analýze svědomí, jak jsme si ji předvedli, abychom odtud získali přístup k rozborům časovosti, kterými se dále míníme zabývat. Vraťme se k analýze vlastního rázu pobytu na světě, k odhalení toho, co dělá pobyt celistvým fenoménem, co dělá pobyt na světě celkem.

V průběhu analýzy se ukázalo, že žádná běžná představa o celku a části se pro celkovost pobytu na světě nehodí. Celkovost pobytu se odhaluje ve zvláštním předstihu, v bytí před sebou, které je v radikální podobě charakterizováno jako bytí ke konci. Tento předstih je předstihem k nejvlastnější (tj. nezastupitelené), nepředstížitelné a bezvztažné možnosti pobytu. Bezevztažnost znamená, že nic z nitrosvětských vztahů nemá pro tuto extrémní, meznou možnost našeho života, našeho pobytu na světě význam.

Dále bylo ukázáno, že tato formální charakteristika celkovosti našeho pobytu na světě, má-li se stát něčím skutečně konkrétním, musí se v našem životě objevit jako jeho vnitřní možnost. Náš původní pobyt na světě, náš život, který původně žije v rozptýlenosti a v soběporozumění z vnějších věcí a z hotových, předložených situací, musí mít sám v sobě možnost naznačit si a říci si, že ten způsob, jak původně, především a většinou jsme, není vším. A právě v tom je spatřován význam fenoménu svědomí.

Svědomí je zvláštní způsob soběporozumění, sebevztahu, zachycení sebe nikoli reflexí, sebenazíráním, nýbrž zachycení sebe v porozumění jisté své možnosti. To zachycení je charakterizováno jako odemčenost. Odemčenost má tři rysy – porozumění, naladěnost, řeč. To zvláštní porozumění sobě-vlastnímu, ne tomu, které přijímáme zvenčí, ale kterým v jádře jsme, protože vnějšek mu nic neříká, nemá pro ně význam, tato zvláštní nevztaženost se ohlašuje svědomím jakožto hlasem, který mluví, aniž by cokoli říkal. Pro řeč je charakteristická ne vyslovenost, ale artikulace toho, co prožíváme, co je nám dáno. Artikulace je utváření v jisté struktury. Hlas svědomí mluví beze slov, mluví takovým způsobem, že nás samy jakožto bytosti jistým způsobem ve světě zabydlené, tzn. žijící v roli, mající významy atd., přehlíží, a přes hlavu veřejného anonyma, našeho veřejného já, míří na náš vlastní život, vlastní pobyt na světě a volá ho zpátky k tomu, z čeho se vzdálil, volá ho zpátky do původní nevztaženosti, nezasazenosti, do původní bezdomovosti pobytu na světě.

A tu jsme viděli, že fenomén svědomí odhaluje v našem pobytu zvláštní stránku – jeho proniknutost samými negacemi. A protože stránku negativnosti, nedostatku je možno označit také jako nicotnou stránku jsoucna, lze tedy říci, že fenomén svědomí nás volá do podstatné nicotnosti existence, do nicotnosti našeho pobytu na světě. Tato nicotnost neznamená nějaký pesimismus, trudnomyslnost, nýbrž prostě to, že svědomí odhaluje naši bezdomovost, odhaluje to, že jsme a musíme být, aniž jsme autory svého bytí, musíme je nést, jsme za ně zodpovědni, je nám předáno. Nejsme sice původci, ale musíme být základem svého bytí. Přesto, že jsme si své bytí nedali, musíme je převzít. Naše bytí není pouhý fakt, ale obrací se k nám jako k těm, kdož s ním musí jistým způsobem naložit, i kdyby to znamenalo naložit s ním třeba jen tak, že bychom je měli zahodit, nechat schnout ve lhostejnosti.

To, že při tom převzetí nemůžeme udělat nic než toto bytí prostě převzít, tj. pobyt po stránce původu dohonit a předhonit, v tom je určité *ne* našeho převzetí, to je jedna z těch nicotností, negativních stránek, jež svědomí odhaluje.

Další nicotnost je v situaci, kterou musíme převzít. Žijeme v rozvrhu možnosti, jsme bytostí rozvrhující, ale naše možnosti nejsou před námi předloženy jako vějíř, my jsme se už vždy pro nějakou možnost rozhodli, v ní jednáme, v ní žijeme a všechny ostatní jsou tím už vyloučeny, odmítnuty.

Třetí moment naší negativnosti je ten, že nikdy nejsme bezpečni před upadnutím do nevlastnosti, do *ne*, ve kterém původně a většinou jsme, vždy můžeme upadnout zpět do odcizení. Nevlastnost původního a většinového způsobu bytí, ze kterého se sbíráme k sobě, nás charakterizuje vždy, ať jsme v rozptýlenosti nebo v sebesbírání.

Svědomí tedy odhaluje, že člověk ve struktuře svého sum je charakterizován touto trojí negativitou, a říká nám, že jsme ve světě se odehrávajícím pohybem, jehož nejsme autory. Náš život je pohyb, jehož vrh nám uniká, a přesto v této situaci, kde nám uniká náš původ, musíme svůj pobyt na světě konat, nést, v této nedostatečnosti jsme nicméně vyzváni k tomu, abychom se k životu takto jasně si porozuměvšímu přihlásili a abychom jej nesli.

A právě v této původní negativitě spočívá to, co bychom mohli nazvat ontologicky pochopenou vinou, ontologicky pochopenou nedostatečností člověka. Vše, co člověk chápe konkrétně jako svou povinnost na jedné straně a pak své provinění vůči ní na druhé straně, se odehrává už na půdě této původní struktury. Na teorii svědomí jako vědomí určité konkrétní viny lze odpovědět s Heideggerem tak, že konkrétní vina, která je nepochybně často podnětem k tomu, abychom na ni vztáhli fenomén svědomí, je mnohem spíše právě jenom podnětem, a nikoliv samotným základem, původem, samotnou strukturou tohoto fenoménu. Náš život si vždy nějak rozumí. K tomu porozumění používá schémat čerpaných buď ze sebe, z vlastní struktury – jak se o to pokouší Heidegger a filosofie ode dávna – nebo ze struktur, které jsou mu nejbližší, které jsou mu běžné, z toho, čím se zabývá – z věcí ve světě. Taková zachycení fenoménu svědomí jako něčeho, co nám vyčítá provinění a co nás vyzývá k nápravě, je pohled na náš život z hlediska obstarávání věcí, ne z hlediska života samého. Do *ut des* – to je typická struktura věcí, kterými se zabýváme jakožto službami ve světě.

Mimochodem, je otázka, zdali ta Heideggerova analýza je tak ryze formální, jak on by si přál, a zda jeho námitkám nelze čelit protinámitkami. Bilanční princip je vůči dobru a zlu neutrální. Je otázka, proč fenomén zlého svědomí se přichycuje sféry našeho pochybení hlavně vůči druhým. Jestliže je správné, že fenomén svědomí, stejně jako fenomén předběhu, konfrontace s konečností, tj. s celkovostí života, nás zbavuje vnějškového já, které je nevěčné – a v tom tkví nakonec podstata sobectví –, pak by se stal pochopitelným i fenomén té vulgární interpretace, podle níž se svědomí přichycuje toho, co znamená naše provinění vůči druhým.

Fenomén svědomí je fenomén našeho sebeporozumění, fenomén našeho vztahu k sobě jako sebeporozumění aktivního, porozumění sobě ve svých možnostech. Porozumění sobě má tři stránky: rozvrh možností, jistou naladěnost, jistý způsob řeči, zachycení té struktury.

Jak jsou charakterizovány tyto tři struktury v případě fenoménu svědomí? Je to především rozvrh, kterým pobyt přijímá svou prvotní negativitu, nicotnost. Jeho naladěnost souvisí s tím, že pobyt se vidí v té holé poslední situaci svého pouhého: jest a být je mu uloženo. To znamená, že jeho základní naladěnost je naladěnost úzkosti, která odhaluje naše bytí na světě jako posléze ve světě nezdомácnělé, takové, že sice ustavičně existujeme jenom ve vztahu k věcem a na základě zacházení s nimi, ale tak, že zároveň naše poslední situace, umístění do světa, je takové, že nám věci za určitých okolností – když si právě tu nejkrainější situaci uvědomujeme – nic neříkají, nemohou nic říkat. Je to pohotovost k úzkosti. A způsob řeči, který k této struktuře patří, je zamlklost: nedělat řeči. Tento způsob sebeporozumění, který je druhem odemčenosti člověka (odemčenosti sebe i věcí, v ní tkví to, kvůli čemu s věcmi zacházíme a odkud jim jakožto službám rozumíme), tento způsob odemčenosti Heidegger nazývá odhodlanost. To znamená: hodlání, vyčkávání, přijímání pokynů z vnějška je tu zakončeno, s tím je skoncováno.

Další otázka je: Jak se odhodlanost vztahuje k možnosti celkového rozvrhu života, života jako celku? Odhodlanost a předběh konečné bytosti ke konci, bytí k smrti, jsou ve skutečnosti ne snad úplně totéž, ale tak spolu spjatý, že odhodlanost je tím vlastním bytím ke konci. Svědomí odhaluje naši prapůvodní situaci a v ní jsme právě bezvztažně, nepředstizitelně a nezastupitelně. Svědomí, mluvící k nám, odhaluje jen možnost takovým způsobem být. Vlastní skutečnost tohoto postoje musí být stále znovu dobývána. Odhodlanost není

výdobytek jednou provždy, je to něco, co si samo stále musí být vědomo své prekérnosti, musí být stále znovu získáváno. Vidíme ten souvztah: v předběhu ke konci může být svědomí ve vlastním smyslu porozuměním nepředstižitelnosti této základní situace, v níž člověk je.

Co in concreto fenomén tohoto sebeporozumění, příchodu k sobě znamená? Příchod k vlastnímu sobě, k své vlastní bytosti, která nežije v rozptýlenosti, nýbrž které nic z vnějšku není s to něco říci, která je odhalena jako náš vlastní základ, která není už předem absorbována, zaměstnána, definována něčím vnějším. Ten příchod k sobě je vlastní příští, vlastní budoucnost.

Kam jde tento příchod? Odkud a kam jde? Příchod k sobě, to příští, je přihlášením k vlastní negativnosti. Je to rozvrh naší nejvlastnější možnosti – v tom je jeho budoucnostní charakter. Přichází zpátky, vrací se k nám jako vrženým do světa, jako subjektům toho pohybu, kterým jsme. V příchodu k sobě, který se vrací k naší původní poloze ve světě, umístění do věcí, k tomu, co vždy již jsme – v tom zároveň musíme konat to, co je nám uloženo: vyrovnávat se s věcmi. Takto přicházejíce k tomu, co již jsme, jsme při věcech. Trojjediná struktura, která je nerozborná, protože to příští má smysl jenom tím, že se vrací zpátky k tomu, co již jsme (minulost), a to být při (přítomnost) není možné jinak, než že je tu pohyb z toho příští k tomu, co již jsme.

Vzpomeňme, jakým způsobem bylo určeno naše bytí na světě: jako starost v oněch třech momentech, v momentu existence – *před* sebou, v momentu fakticity – *již*, a v momentu pádu, tzn. upadnutí do věcí – *při* věcech. Zde máme ty tři momenty a najednou vidíme, v čem ony tkví a co tvoří jejich nerozbornou jednotu. My jsme sice viděli jejich vzájemnou vztaženost, ale ne v té poslední, vnitřní nerozbornosti. Zde pojednou vidíme, v čem ta jednota tkví.

Tomu původnímu příští, které se obrací k sobě a v tom obracení nás nechává být při věcech – tomu říká Heidegger časovost. Proč ne čas? Protože existuje mnoho pojmů času a čas, jak mu běžně rozumíme – to, co ukazují naše hodinky – je sice s tímto pojmem nějak spjat, ale jak, to je pro nás zatím temným problémem.

Právě jsme dospěli k pojmu časovosti, který je zatím vrcholem předcházejících analýz, který je tím, v čem se ukazuje, že analýzy pobytu vycházející od jeho nevlastní podoby směřují k ujasnění tam, kde přejdeme od nevlastní podoby pobytu a jejích struktur k pobytu v podobě vlastní. Takže zde, v pojmu časovosti máme nejhlubší bod,

k němuž zatím analýza dospěla, z nějž předchozí lze přehlednout tak, že to nabývá jednoty.

Rozhovořme se nyní trochu o tradičních pojetích času, protože to budeme v dalším potřebovat. Heidegger tvrdí – a má pravdu –, že východisko všeho filosofického uvažování o času, pokud abstrahujeme od méně soustavných, příležitostných výroků Platónových, tvoří Aristotelova analýza času ve 4. knize Fyziky, kapitola 10 – až do konce.

Aristotelés analyzuje určité základní pojmy, které jsou buď skutečně nebo domněle nezbytnými předpoklady pro pochopení pohybu, jenž je námětem sbírky pojednání – ne jednotné –, které se říká *Τὰ φυσικά*. Ta se zabývá *φύσις*, což je jeden z nejtěžších a nejzákladnějších pojmů Aristotelovy filosofie – vnitřní pramen pohybu v bytosti samotné. *Φύσις* je nerozlučně spjata s pohybem a klidem. Existují určité věci, bez nichž je pohyb nemyslitelný. *Κίνησις*, *μεταβολή* – ta slova Řekové chápou v mnohem širším smyslu než my – znamenají něco takového jako změna vůbec, proces. Ať si vezmeme jakýkoli pohyb, je v jeho základu pohyb místní, změna místa. Proto je třeba analyzovat pojem místa. Někteří se domnívají, že pohyb není možný bez prázdna – Aristotelés se tedy zabývá pojmem prázdna. Dále, pohyb je vždy kontinuum fází, které následují po sobě, tedy pohyb předpokládá to časové *po sobě*.

Je důležité už to, že Aristotelés problém času umísťuje do souvislosti analýzy *φύσις* – toho, co uvádí v pohyb a klid v přírodě, ve vnějším světě. Na začátku Aristotelés říká, že je přehnaný skepticismus soudit, že čas vůbec neexistuje. Taková skepse se může zrodit z úvahy, která říká, že čas se přece skládá ze dvou částí – jedna již uplynula, druhá ještě není. Kdepak je čas? To je uvažování času z hlediska časové linie. Mezi tím, co uplynulo, a tedy již není, a tím, co ještě není, je pouhý bod, inextenzivní a v tomto smyslu zase neexistující. Pro každou věc, která má části, platí – má-li vůbec být něčím jsoucím – nezbytný zákon, že po dobu trvání jejího bytí musí být buď všechny její části, nebo alespoň některé, tytéž. Zatímco u času, který je útvarem majícím části, jsou jedny části pryč, druhé přicházejí, ale žádná nemá bytí. Bod toho *ted'* není žádná část. Část je něco, čím lze něco jiného měřit. Celek se musí skládat z částí, ale není to tak, že by se čas skládal ze samých *ted'*. Dále je těžká otázka, zdali to *ted'*, které odděluje minulost a budoucnost, trvá jako týž bod, nebo zdali vystupují stále nové a nové body.

To je to, čemu se u Aristotela říká apodeiktická expozice. Expozice z hlediska problémů, obtíží, které tkví v základních pojmech, bez nichž nějakou strukturu, nějaké jsoucno nemůžeme tematizovat.

K této apodeiktice patří kromě obtíží s pojmy minulosti, budoucnosti a toho *ted'* také vztah času ke změně a pohybu. Předcházející teorie tvrdí, že čas je totéž co změna a pohyb. Na to se odpovídá, že změna a proces, které určitý předmět trpí, se odbývají jenom na tom místě, kde je ten měnící se předmět, kdežto čas je všude týž pro všechny věci měnící se zároveň. Mimoto změnu určujeme právě pomocí času, ale čas neurčujeme pomocí času – tedy čas nemůže být změna.

Na druhé straně není čas beze změny. Kdybychom ve svém myšlení – moderně: ve své zkušenosti – neprodělávali žádnou změnu, žádné si nemohli všimnout, pak bychom neměli dojem, že čas přešel, jak se také děje podle legendy sardským spáčům, kteří spí u soch héroů. Oni totiž spojí to předcházející *ted'* bezprostředně s tím *ted'* po probuzení, takže to mezi tím pro ně nic neznamená, pro ně neuplyne žádný čas. (Známá legenda – člověk, který usnul v magické hoře, zaspal svůj život; to je mytický námět blanických rytířů.) Jako kdyby neexistoval žádný čas, jako kdyby *ted'* nebyla různá, jako kdyby existovalo jen jedno *ted'*. Ale kdyby neexistovala různá *ted'*, pak by neexistoval čas. Čas může existovat jenom tím, že existují různá *ted'*. Ale to znamená, že pohyb má různé fáze a my v nich vždy znovu můžeme udělat řez znamenající, vyznačující současnost dějů. Jestliže tam, kde nedokážeme konstatovat žádnou změnu, naše vědomí času zmizí a naše duše jako by setrvala u jednoho bodu, a jestliže naopak máme vědomí času tam, kde pozorujeme, že se odehrála změna, dokazujeme tím, že změna, pohyb jsou podmínkou času. Čas není totéž co změna, ale není také beze změny.

Otázka po podstatě času musí začít zde. Jaký moment na pohybu znamená čas? Vždy jsme si pohybu a času vědomi zároveň. I při chybění dojmů, např. ve tmě, pokud alespoň v duši se odehraje pohyb, zdá se nám, že proběhl čas. Tam, kde prožíváme čas jako něco, co proběhlo, ukazuje se, že proběhl nějaký proces. Jaký moment na procesu je čas? Realita času je realita něčeho na procesu, nikoli realita procesu samého. Čas také není totéž, co řada *ted'*, protože každé *ted'* je aktuální a čas souvisí s tím, že pohyb má různé po sobě následující fáze.

Mluvilo se o duši, o pohybu a změně v ní. To vypadá, jako by čas jaksi rovnou měrou měl být analyzován ve vnějším i ve vnitřním

světě, ve světě života i pouhých věcí. Ale ve skutečnosti Aristotelés to druhé potřeboval zatím jenom k tomu, aby ukázal, ne že čas souvisí s naší živoucností, ale že čas potřebuje více *ted'*, abychom mohli mluvit o čase, musí být více než jedno *ted'*.

A nyní Aristotelés říká: Poněvadž každý pohyb, který nějaký předmět koná, je přechod z místa na jiné místo a protože každý předmět jakožto něco rozlehlého představuje jisté kontinuum, je struktura pohybu závislá na struktuře této rozlehlé veličiny. Je zvláštní, že Aristotelés napřed ukázal, že čas není řada *ted'*, že to není něco jako prostorová linie, ale najednou začal analyzovat čas v souvislosti s prostorem. Protože rozlehlá veličina je kontinuum, také pohyb tvoří kontinuum. Kontinuita pohybu je fundována v kontinuitě místa, rozlohy. Určitému kvantu pohybu odpovídá určité kvantum času, které zatím uplynulo. Pojem pořadí je původně vztažen k rozdílu místa a znamená polohu v prostoru. Vztah „napřed – potom“ je původně vztah prostorový. To je velice zvláštní moment Aristotelovy analýzy. Nám se zdá téměř samozřejmé, že vztah „napřed – potom“ je původně časová struktura. Aristotelés ale tvrdí *expressis verbis*, že pojem tohoto pořádku, této posloupnosti, je původně pojem rozlohy v prostoru. A protože taková posloupnost patří veličině rozlehlé, patří v korespondenci k této rozlehlé veličině též pohybu: „odsud – sem“ je začátek a konec pohybu. Rozdíl začátku a konce je původně v prostoru, a následkem toho pak v pohybu, to je od toho odvozeno. Začátek a konec pohybu existuje proto, že existuje začátek a konec v prostoru. Pořadí, které můžeme konstatovat na pohybu, je, co se týče svého podkladu, pohyb sám, ale co se týče svého pojmu, je od pohybu odlišné.

Ale také čas zachycujeme tenkrát, když pohybem proložíme řezy a odlišíme fáze pohybu, které jsou napřed a potom, a o uplynulém čase mluvíme, když jsme si vědomi rozdílu takových pohybových fází. Jednu fázi necháváme přimknout k druhé, k předcházející, a zároveň je chápeme jako od sebe odlišné. Jakmile duše odliší dvě *ted'*, jakmile chápe dva řezy jako odlišné od toho, co leží mezi nimi, pak mluvíme o čase. Tento vztah nazýváme časem, neboť to se zdá být čas, co je po obou stranách ohraničeno oním *ted'* jako časovým bodem. Když prožíváme posloupnost fází, musíme mít dvě a více *ted'*, pak mluvíme o čase, neboť čas je číslo, počet, týkající se pohybu v posloupnosti jeho fází. To je Aristotelova definice času: počet

(číslo) pohybu vzhledem k tomu, že pohyb má fáze, z nichž některé jsou napřed a jiné potom.

Avšak v jakém smyslu je čas počet? Jsou dva pojmy počtu – jednak to, co počítáme, jednak to, čím počítáme. K tomu, abychom mohli mluvit o počtu věcí, musíme mít pojem toho, co počítáme. Například kůň; co počítáme, je určitý počet koní; jednotka, čím počítáme, je jeden kůň. Čas jako počet není to, čím počítáme, nýbrž to, co počítáme. Počítáme jej pomocí pohybu: pomocí pravidelných kroků, nebeských pohybů etc. Spolu s počítáním času je vždy odhaleno něco, čím čas počítáme – něco jako hodiny.

Další motiv v Aristotelově analýze: čas je počet, má bytí počtu, ale počet je něco takového, co předpokládá duši. Počet neexistuje ve vnějším světě. Podmínkou toho, abychom měli počet, je, aby duše čítala. Tuto okolnost Aristotelés zmiňuje, ale blíže neanalyzuje.

Tento způsob tematizace času – jen s určitými výjimkami v křesťanské tradici – udržovala filosofie až do 19. století. Je otázka, zda ve filosofii, která se obrátí k subjektu – k té stránce, kterou zde Aristotelés nechal stranou, k duši –, se ta věc změní. Zdálo by se, že u Kanta, který se snažil tematizovat tuto zanedbanou stránku, by měla změna této situace nastat. V zásadě se tak ale nestalo. Je otázka, zda v další fázi německé spekulativní filosofie přece jen k něčemu takovému nedošlo. Heidegger tvrdí, že ne. Podle jiných lze ukázat, že u Hegela máme analogickou strukturu, jako je u Heideggera časovost.

XX.

Posledně jsme zaokrouhlili předběžné analýzy lidského pobytu na světě vypracováním fenoménu předbíhající odhodlanosti, v němž se odehrává odhalení vlastního způsobu existence. Zároveň jsme si řekli, že v tomto fenoménu se odhaluje, co je vlastním smyslem celkové struktury lidské existence – totiž časovost. Výklad časovosti jsme potom přerušili exkursem, který je nezbytný k tomu, abychom analýzy časovosti mohli později správně pochopit – totiž exkursem o tradičním filosofickém pojetí času. Proto bych chtěl napřed stručně shrnout myšlenkový obsah minulé hodiny a teprve potom pokračovat v předchozích analýzách. Zároveň bych chtěl ten předběžný výsledek – totiž vypracování časovosti jako takové – ještě o určité struktury rozšířit.

Analýza započala rozbořem pobytu na světě v modu nevlastního bytí na světě, ve způsobu rozptýlenosti, v žití od sebe a mimo sebe.

Pak byla položena otázka po možném celku, po možném fenoménu celkovosti lidského pobytu na světě. Otázka byla napřed položena formálním, abstraktním způsobem, a to vzhledem k tomu, že analýzy nevlastního způsobu lidské existence jsou analýzami něčeho, co jakožto rozptýlené je podstatně necelkové, neuzavřené. Formální otázka po možném celku nabyla určité konkretizace tím, že byl vypracován fenomén, který v našem pobytu samotném znamená osvědčení, poukaz na to, že pobyt sám v sobě má možnost připomenout si svoji původní, prvotní rozptýlenost a mimotnost – a to byl fenomén svědomí.

Fenomén svědomí se nám ukázal v rovině rozboru bytostné povahy našeho pobytu na světě jako ontologický fenomén, který se sice nějak týká mravní oblasti – ale úmysl byl jiný. Úmysl nebyl analyzovat etické fenomény nebo podat nějaký základ pro ně, nýbrž vypracovat vnitřní strukturu pobytu na světě jako žijícího ve dvou základních možnostech – rozptylu a soustředění k sobě.

Svědomí se ukázalo jako volání, hlas starosti. Starost, základní struktura pobytu na světě, je jednota fakticity, existence a upadlosti mezi věci. Tato trojjediná struktura má v sobě možnost připomenout si z vlastního nitra možnost vrátit se k sobě. Proto volání svědomí je volání k návratu do původní situace, v níž člověk je, do situace postavenosti do světa bez možnosti tuto základní polohu nějakým způsobem předhonit, dostat ji do své moci. Je to poloha, kterou je nutno převzít. K tomuto převzetí základní situace právě vyzývá svědomí. Vyzývá k němu proto, poněvadž v rozptýlenosti tato úloha vlastním způsobem převzata není, tj. není převzata mnou. Já sice žiji ve vrženosti do světa; že jsem do něj postaven ne sebou, to je každým okamžikem, každou akcí i vlastní pasivitou stále dokládána věc. Ale v rozptýlenosti si zároveň tuto situaci skrývám, zakrývám ji právě tím, že žiji ustavičně ve věcech a ve věcných a společenských vztazích, které na mne doléhají z vnějšku jako něco daného. Žít v rozptýlenosti znamená žít jako veřejný anonym. A k němu se obrací svědomí tím, že jej přezírá, že mluví přes jeho hlavu – do sebe. Starost mluví k sobě přes hlavu veřejného anonyma a vyzývá sebe k tomu, aby tu základní situaci charakterizovanou trojím negativem převzala.

Trojí negativno spočívá jednak v tom, že moje situace ve světě je nedohonitelná, nikdy se nemohu stát jejím pánem, pánem své fakticity. Fakticita je nezhojitelná. Druhá věc je, že v této fakticitě – jako ustavičně ji žijící, ji nesoucí – jsem základem pro svoje možnosti, pro rozvrh svého života, a ty možnosti jsou zase svým způsobem

charakterizovány negativitou. Žít v možnostech totiž neznamená volit z vějíře předložených možností, neznamená to abstraktní volbu, nýbrž znamená to vždy už se v nějakých faktických možnostech angažovat a jiné faktické možnosti odmítat. Odmítnutí patří podstatně k žití v možnostech. To je tedy druhá negativita. Třetí negativita je ustavičná možnost upadnout do nevlastního způsobu existence.

Možnost života povolání ke své nejzákladnější situaci, k jasnosti o ní, k převzetí té trojí negativity, to znamená k tomu, abych byl základem své negativity, této nicotou proniknuté vlastní existence – tato možnost nabývá skutečnosti, konkrétní podoby jako předběh k poslední, nejvlastnější, nepředstižitelné a nezastupitelné možnosti, totiž k možnosti poslední nemožnosti života, tzn. jako předběh ke konci. V tomto předběhu se fenomén svědomí, který byl dříve charakterizován jako možnost autentického způsobu existence, stává jeho skutečností. Ve třech charakteristikách (nepředstižitelnost, nezastupitelnost a bezevztažnost) té nejextrémnější možnosti je obsažena privilegovanost tohoto zvláštního pohybu existence, kterým je předběh existence ke konci. To je vlastní bytí ke konci, které znamená skutečnou celkovost našeho života. V předběhu k tomu, co je nepředstižitelné, bezevztažné a nejvlastnější, v tom jsem naprosto já, v tom realizuji základní možnost, která mi do té doby byla zastřena, kterou mi zakrýval rozptýlený způsob života a před kterou ve skutečnosti prchal do veřejné anonymity. Hlas svědomí se ukazuje tímto způsobem jako zkáza veřejného anonyma a odhalení, odemčení vlastního způsobu existence.

Jaká je struktura vlastního způsobu existence? Je to zvláštní pohyb, který pochopíme tenkrát, když si zrekapitulujeme to volání zpět, kterým je svědomí jakožto hlas starosti. Je to volání k vlastní negativitě, která může být ve velice formálním smyslu charakterizována jako původní provinilost lidské existence. Vina je vždy něco, co je újmou na mém bytí, a zde je ta prapůvodní negativita, prapůvodní újma, kterou je proto možno také označit jako prapůvodní provinilost. Ovšem pozor, nemáme tu nic takového jako etický nebo náboženský pojem. Pro takové pojmy je základní struktura praprovinilosti, lidské negativity, sice předpokladem, ale naprosto se s nimi nekryje. Vina v etickém, morálním, nebo dokonce v náboženském smyslu, hřích atd. jsou stavy, v nichž člověk někdy je a někdy není, to je něco, co je dílem naší aktivní bytosti, kdežto tato prapůvodní negativita charakterizuje naše bytí vždy, v té je člověk neuniknu-

telně. Volání svědomí je právě povolání k převzetí této nepřekonatelné a stálé situace.

Stojíme-li jednou na tomto nejhlubším bodě celé analýzy, vidíme, že všechny dosavadní struktury lidského pobytu na světě, všechny struktury našeho sum, se nám zvláštním způsobem shrnují v jeden jediný zvláštní pohyb, který je příchodem k sobě. Tento pohyb volání a potom poslechnutí toho volání, které se prodlužuje v předběh k extrémní, nepředstizitelné možnosti, jež nás dělá celými, tzn. že žádná další možnost více odhalující naši vlastní bytost už není možná – tento pohyb je příchod k sobě samotnému.

Na tomto místě bych připomněl staré heslo z delfského chrámu: Poznej sebe! Γνωθι σαυτόν! Toto heslo bylo v dějinách myšlení často chápáno ryze intelektuálně, ale ve skutečnosti běží o pohyb ve jsoucnu našeho pobytu, které zde uchopuje vlastní způsob svého bytí. Zde teprve pochopíme, co znamená to formální heslo ze začátku našich analýz, že totiž „pobyt je jsoucné, kterému v jeho bytí běží o jeho vlastní bytí“: to je teprve zde konkretizováno. V jakém smyslu běží existenci o její bytí? V tom smyslu, že se přihlašuje ke své základní poloze nahé postavenosti do jsoucna v celku a že se přihlašuje k hlasu svědomí, že chce mít svědomí. Je to svědomitost.

Tento chod k sobě, přicházení k sobě a jeho základní struktura, že v rozvrhu svých možností jsem už vždy u té extrémní, bezevztažné, nepředstizitelné a nejvlastnější možnosti – tento chod jde zároveň zpátky ke mně, k té nejpůvodnější, faktické, neuniknutelné situaci. Přicházení zpátky z toho příští k sobě je zvláštní pohyb. Jeho struktura – z příští k tomu, co vždy již ve skutečnosti jsem, ale co je mi teprve zde odemčeno, odhaleno ve své vlastní nezakrytosti – je časovost. A časovost – tvrdí Heidegger – je ten nejvlastnější a nejpůvodnější fenomén, z kterého vyplývá, že člověk ve všem, co dělá a s čím se stýká, musí být a je ustavičně v kontaktu s časem a s časovými intervaly.

Z toho zároveň vyplývá, že všechny předchozí analýzy byly jenom předběžné a že je třeba je znovu opakovat, a to z hlediska časovosti.

Jak mají být předchozí analýzy opakovány? Jakým způsobem je lze prohloubit? Jedině na základě toho, že časovost sama v sobě ukáže různé možnosti, jak se sama děje, či jak Heidegger říká, jak se čase. Časit se znamená jasnit se. Tedy jak se sama vyjasňuje. Původní způsob časování časovosti je předběh do nejvlastnější, bezevztažné, nepředstizitelné možnosti, která je zároveň možností nemožnosti existovat. Tento způsob časování časovosti pramení z předběhu, z příš-

tí, z budoucnosti a ukazuje nám tím základní směr, který existuje v čase a časovosti vůbec. Víme ovšem, že čas a časovost se neděje vždycky předběhem do extrémní možnosti, nýbrž také tak, jak se odehrává v našem nejběžnějším životě.

Jak vypadá čas a časovost ve svém celku, v nejzákladnějších strukturách z hlediska předběhu do extrémní možnosti? Původní budoucnost, původní příští je předběh. Předběh a původní příští má svým nezbytným doplňkem to, k čemu se tento pohyb odehrává – totiž návrat zpět do své původní polohy nezakrytého pobytu existujícího v celku jsoucna, původní postavení nicotného pobytu, v celé nutnosti se převzít, do celku jsoucího. To znamená, že jsem si to, co jsem, z té původní rozptýlenosti znovu vybral, znovu získal. Je to opětování. Původní již našeho života, původní minulost, je opětování. Ne ve smyslu mechanického opakování, ale v docela jiném významu, totiž v tom, že to, k čemu se soustředím, již zde bylo, ale nebylo ještě ve smyslu odemčenosti, ve smyslu odkrytosti pro mne, nebyl jsem ještě tím, čím jsem; to jsem si teprve vypracoval, vybral, shrnul. V tomto smyslu je opětování obnovou. Původní minulost je obnova.

K původnímu příští, k původní budoucnosti předběhu a k původní minulosti obnovy patří také původní vztah k tomu, co je zde, do čeho patřím (konstelace a situace), vztah k tomu, při čem jsem, co je dáno, co je přítomné, původní přítomnost. To je to, co mi odhaluje moje možnosti jako možnosti bytosti žijící autenticky ke konci, vztahující se k celku své existence, je to spatření možností, které jsou mé. Takřikajíc v otevření oka tím předběhem se mi teprve ukazuje situace, jak je. Tento oka-mžik mi odhaluje situaci jako mou. Situace není konstelace fakt – ta je ryze objektivní; situace je vždy jen v konfrontaci existence s jejími okolnostmi, s jejím světem, s tím, co k ní mluví a k čemu ona mluví. Fenomén okamžiku je něco naprosto odlišného od fenoménu pouhého *ted'*. *Ted'* je moment objektivního času, řez časovou linií, *ted'* má před sebou jiná *ted'* a odbývá se jako jeden z „okamžiků“ přechodem k nynějšímu *ted'*. Kdežto okamžik je něco vydrženého, co podstatně nehyne, protože to není vnější událost, nýbrž zachycení toho z události, co je v podstatném vztahu ke mně, co mi ukazuje, co já vlastně mohu, moje nejvlastnější možnosti. Ty možnosti nechápu jako abstraktní možnosti, ale už je uchopuji. Kdo žije v okamžiku, ten už jedná. Žít v okamžiku znamená uchopovat možnosti, odhalovat situaci tak, jak ke mně mluví, jak se v ní mohu osvědčit, eventuálně osvědčuji. Ne divinatoricky nebo intuiti-

visticky, ne tak, že by okamžik dával profétickou sílu odhalit, co je v situaci z hlediska mých životních projektů nejvhodnější, neje-fektivnější. Okamžik je právě tak jako apercepce určité možnosti, do níž se právě angažuji, zároveň ustavičnou výzvou odvolávat to, co se ukazuje jako nepatřičné. Okamžik je něco, co se vydržuje. Co v něm zůstává trvalé, je moment žití v celku, bytí ke konci, které nutí ustavičně žít v okamžiku.

V trojjedinosti těchto momentů předběhu, obnovy a okamžitosti se předběh k extrémní možnosti a odemčenost – stálé žití v jasnosti o své poloze, úloze a o tom, že ji musím přejmout – ukazuje jako odhodlání. Proč?

Zpřítomněme si paralelně neautentický způsob časení časovosti. Proč je ten způsob, o němž doposud byla řeč, autentickým způsobem? Protože celá struktura spočívá na mně, na mém předběhu k mé poslední možnosti; ze sebe čerpám sílu k převzetí a postavení sebe do situace. Kdežto v neautentickém způsobu sice také mám usta-vičně strukturu, která charakterizuje starost vůbec – jednotu existen-ce, fakticity, upadlosti do věcí – vždy jsem před sebou, již na světě a zacházím s něčím, co je mi dáno, a následkem toho je zde rovněž chod, příchod z budoucna k něčemu zpět. Po stránce formální struktury je tu identita.

Ale jaká je budoucnost, příští, příchod v neautentickém způsobu? Příští zde má ten charakter, že se nečasí ze mne; obracím se mimo sebe ven, k tomu, co přichází, oslovuje mne. Já čekám, nechávám se oslovovat, jsem zaměřen kamsi mimo sebe, a v tomto oslovení jsem pro to oslovující otevřen, ale tak, že se pouze hodlám s tím vyrovnat. Je to ustavičné hodlání. Neautentický způsob budoucnosti je celým svým rázem hodlání.

Jaká minulost odpovídá neautentickému způsobu časení časovosti? Je to minulost, kterou si snadno vyanalizujeme z toho, co už víme, z opozice vůči vlastnímu způsobu minulosti. Vlastní způsob minulosti je obnova, a to tím, že to, co jsem, si odemykám odmítáním rozptýlenosti. Neautentická minulost je tedy právě ta rozptýlenost, z které mě vyvolal hlas svědomí, zapomenutost na svou původní situaci, způsob, jak každodenně jsem, jak se vztahuji k minulosti jako tomu, co mám za sebou, co je odbyto, co se vzdaluje, co zapadá, co už neexistuje. To je minulost jakožto původní zapomenutost.

Vraťme se v této souvislosti k Husserlovu pojetí času. Retence, retinování toho, co máme za sebou, co zapadlo kamsi dál, co prošlo

živou přítomností – to je původní zapomenutost. Husserl to formuluje kladně, jako by tu byla zvláštní aktivita, i když zdůrazňuje, že celý ten proces je zvláštním způsobem pasivní, že je to pasivní syntéza, pasivní podržení minulosti, které není výkonem naší paměti, aktivního zásahu, sáhnutí a vyvolání minulosti. Původní zapomenutost je naše prvotní minulost. Vzpomínka je možná jen na základě původní zapomenutosti, zapomínání není negativní modalitou vzpomínky. Přirozeně je třeba rozlišit mezi původní zapomenutostí, která je klesáním zkušenosti od nás pryč, a zapomínáním v sekundárním smyslu, které se odehrává už na základě původní zapomenutosti a aktivního vyvolávání.

Prvotní neautentická přítomnost je ta, která se drobí v prezentace, které přicházejí zvenčí, které nás oslovují, drobí se na *ted'*, aniž by v té rozdrobenosti vznikl nějaký apel na naši celkovou životní situaci, aniž by z těchto drobtů vznikala, jimi pronikala, je oživovala skutečná situace.

Když jsme proti sobě postavili různé způsoby časení časovosti, vidíme, že nemůžeme časovost, tzn. prapůvodní fenomén, z něž jsou všechny časové fenomény vyvoditelné, pojmut jako statickou strukturu. Časovost se čase některým z těchto způsobů, je ve svých základních strukturách obměnitelná. Předstih – že žijeme před sebou – je obměnitelný v předstih k nepředstizitelné možnosti, nebo v hodláni, které čeká na to, co přijde zvenčí. Původní minulost – že již jsme na světě – je obměnitelná v obnovu, nebo v pouhou zapomenutost své původní situace. Přítomnost je obměnitelná v receptivně ochotné rozptýlení, přítomnění, nebo v okamžik, který vidí situaci.

Populárním způsobem a názorněji to lze ilustrovat takto: život, který má sám v sobě určitý celkový smysl, který realizuje program, něco chce, život žijící celkově, život v celku, znamená uvědomění toho, že toto poslání je začleněno do konečného životaběhu. V předstihu, v němž se tvoří životní program, postihují situaci, která ke mně nějak mluví, ukazuje, co je za dnešních okolností možné, co jsou požadavky chvíle. Například běží-li u protagonistů novověku o založení nebývalého rozvrhu přírody, o moderní přírodovědu a techniku, všichni ti, kdo se toho rozvrhu zúčastní, vytvářejí určitý životní program podle své situace. Do ní patří historická tradice, speciálně ingenium takového Descarta, Galilea. Ti lidé ve svém okamžiku, v té historicky konkrétní chvíli uchopují tuto možnost podle svých faktických, nahodilých, fakticky odvolávaných a vždy znovu obnovova-

ných možností. Tak se realizuje životní program člověka na světě, všechny historické děje se tak odehrávají.

Vraťme se nyní k filosofii času v tradici. Posledně jsme probírali základní historickou filosofii času, Aristotelovu analýzu času ve 4. knize Fyziky, kde je ukázáno, že čas je počet pohybu, nikoli pohyb sám, nýbrž způsob, jak počítáme pohyb, počet pohybu z hlediska toho, co předchází a co následuje. Jsou dva pojmy počtu – to, co se počítá, a to, čím se počítá. Čas není to, čím se počítá. Počítá se pomocí pravidelných pohybů, které jsou nám už vždy přístupné v našem těle nebo jako velice dokonalé, přírodní, už předem nás na světě očekávající hodiny.

Počet předpokládá počítání a to předpokládá duši. Jen tím, že duše počítá, je možný čas. Ale jak může duše zachytit něco, co utíká, co tu není? To je něco, o čem sice Aristotelés tvrdí, že je toho schopna; ale jak? Jistě, duše má schopnost si pamatovat; ta umožňuje, aby to utíkající, ubíhající, co nikdy není pohromadě, ten pohyb – aby to přece nějak zůstalo zde. Ale co to znamená? Problematicčnost té struktury si uvědomíme v kontrastu ke struktuře fenoménu zapomenutí. Podržování není jednoduchá věc, předpokládá složitou řadu struktur. Je to něco, co od Aristotela počínaje až do moderní doby považovala filosofie jen tak v celku za v možnosti rozřešené, ale ve skutečnosti to zanedbala. Na jedné straně Aristotelova analýza času – čas jako to, co se počítá na pohybu – našla takřka všeobecný souhlas jako něco takřikající samozřejmého. Čas je to, co se odehrává na hodinách – čísla na ciferníku, na němž se odehrává pohyb rafie. Na druhé straně je to analýza podstatně neúplná. Tu neúplnost právě filosofie neviděla.

To, co zde Aristotelés charakterizoval jako činnost $\psi\upsilon\chi\eta$, je funkce živoucnosti. Ale když $\psi\upsilon\chi\eta$ počítá, je to funkce živoucnosti zvláštního druhu, kterou není s to provádět kterákoliv živoucí bytost, ale jen ta, která umí počítat, a to znamená soudit, abstrahovat, mít pojmy – vše, co patří do oboru pochopení a vědy, aspoň v takové už krystalizující podobě. Přirozeně počítáme i mimo vědu, ale vlastní doména něčeho jako počet je věda. To je aktivně vytvářené vědění. Existují věci, které jsou nám jasné, kterým rozumíme bez takového aktivního vytváření. Cum grano salis jsou sice všechny smyslové zkušenosti svého druhu konstrukce, ale spontánní, u nichž si neuvědomujeme ráz konstrukce, konstruování není třeba aktivně provádět, stačí otevřít oči a vidět. Ale něco takového jako počet se nikde nevyskytuje,

tomu se musíme naučit, to musíme aktivně vytvořit, přinejmenším spoluvytvořit podle cizího vzoru; to ve světě není, to je oblast, kterou označujeme jako rozum, rozumové chápání. Takto je zde míněna duše.

Rozumové chápání v moderní době je pojato jako jedna ze základních činností subjektu. Zdálo by se, že právě taková filosofie, která si vezme za svůj cíl analýzu subjektu jako takového a těchto jeho aktivit v protikladu k jiným činnostem ducha, vyjasní problém, který Aristotelés nechal ležet ladem. Očekávali bychom, že u Kanta, který skutečně do značné míry obnovil pochopení prostoru a času, najdeme hlubší pochopení a analýzu těchto věcí.

Kant nepovažoval čas za to, co Aristotelés, nevychází z pojmu času jako čísla. U Kanta je čas forma vnitřního smyslu. Smysl je to, co recipuje dojmy; kde mluví Kant o smyslovosti, znamená to receptivitu. Čas je forma receptivity, není to aktivita vytvářející čísla, jako u Aristotela. Pro to jsou fenomenální podklady. Čas utíká, ať chceme či ne. Není jako myšlenkové aktivity, jako souzení, počítání, něčím, co záleží na volném rozhodnutí a je jím udržováno. Čas nás pasivně bere s sebou. Není možné představit si zkušenost, která by neubíhala v čase. Smysl znamená, že v receptivitě je mi něco patrné, že mám dojmy. Z tradice pochází dělení na vnější a vnitřní smysl. Vnější smysl je receptivita vůči tomu, co nejsme my. Jeho formou je prostor. Vnitřní smysl je receptivita vůči tomu, co jsme my sami. V určitém ohledu jsme bytost představující, která má pořád nějaké zážitky. Vezmeme-li zážitky jako představy, pak vnitřní smysl je to, co nám dává pasivní receptivní vědomí o našich vlastních zážitcích, o jejich rozmanitosti a odvíjení. To už je narážka na jejich časovou formu. Všecky jsou zařazeny do určitého vztahového kadlubu, to znamená do pořadí lineárně kontinuální rozmanitosti. Když Kant mluví o formě vnitřního smyslu, myslí, že tato lineárně kontinuální rozmanitost je něco, co vzniklo nějakým působením, co v našem vnitřním životě nějak vzniklo, utvořilo se. Proto říká, že čas vzniká sebeafekcí subjektu. Subjekt je soubor zážitků představ. Právě v aktualizaci představ – že má vždy další a další představy – v tom sám o sobě ví, v tom právě představy na subjekt působí, afikují ho, v tom subjekt sám na sebe působí.

Kant se domnívá, že dál za toto konstatování, že je tu sebeafekce, a to ve formě posobnosti těch *ted'*, není možno jít, že není možno říci víc o fenoménu času. Co se týče formální struktury, zůstává Kant u wolffovsko-baumgartenovské definice času jako pořadí posloup-

nosti, posobnosti v oboru kontinuální kvantity – *ordo successionis in serie quantitatis continuae*. A tvrdí, že hlouběji pod tuto konstataci – že čas vzniká sebeafekcí subjektu, který pociťuje svůj vlastní proces, když se v něm zkušenost odvíjí – nemůžeme jít. Následkem toho také hlubší bádání o tom, jak je něco jako tato zvláštní receptivní aktivita možné, je odříznuto. Čas není forma aktivity naší mysli, v níž by náš duch vytvářel určitou danost – to by znamenalo, že je tu nějaké tvůrčí poznání, které člověku není vlastní – nýbrž je to receptivita, její forma, jejíž podobu a vznik sebeafekcí můžeme pouze konstatovat – a to je vše. (Jinde jde Kant hlouběji za svůj výklad fenoménu času v transcendentální estetice, ale to je na místech, kde se o čase výslovně nemluví.)

Zde je význam Husserlových analýz časového vědomí. Husserl se nespokojil takovým konstatováním jako „*ordo successionis in serie quantitatis continuae*“, nýbrž snažil se ukázat, jak je něco takového možné. Ve svém časovém schématu na základě aktivit retence a protence, které rámuji živou přítomnost, ukázal, jak tato pasivní syntéza, znamenající vytváření časové extense, časové linie a jednotného času, je možná. V této pozoruhodné revizi Kantova stanoviska máme před sebou první nárys sice docela formální, ne konkrétní existenciální časovosti, ale přece jen časovosti.

XXI.

Posledně jsme hovořili v historické části výkladu o pojetí času u Kanta. Ukázali jsme, jak Kantovo pojetí času jakožto *ordo successionis in serie continua* je v podstatě tradiční leibnizovsko-wolffovská definice, v které je skryto aristotelské pojetí času jako počtu v horizontu toho, co předchází a co následuje. *Series continua* poukazuje sama na *quantitas*, ta je buď *continua* nebo *discreta*. Počet je *quantitas discreta*, ale Aristotelovo počítání je počítání pohybu jako něčeho, co je kontinuální. Čas u Kanta je forma vnitřního smyslu. Smysl je vždy receptivita, zde receptivita ne vůči vnějšku, nýbrž vůči základnímu rysu vnitřního života vůbec, kterým je představování. Kant je zde v souhlasu s tradicí moderního subjektivismu od Descarta počínaje. Vnitřní smysl je receptivita vůči vlastní představovací činnosti samé. Hovoří se o sebeafekci, která je základem času. A tedy Kant problematizaci přerušuje, protože se domnívá, že ptát se po „proč“ té formy, proč vypadá právě jako jednodimenzionální konti-

nuum oněch vztahů „napřed“ a „potom“, to je všetečná otázka, na kterou nelze dát jinou odpověď, než že to tak je. Nakonec jsme řekli, že Husserlovo pojetí vnitřního času jako jednoty přítomnění, retencionality a protencionality se snaží proniknout do větší hloubky než Kantova rezignovaná odpověď.

Heidegger v *Sein und Zeit* mluví o tom, že také Hegelovo pojetí času je tradiční pojetí jako Kantovo; liší se jen tím, že Hegel se vrací k Aristotelově analýze času a svým způsobem ji do své soustavy dialektického vyvozování kategorií začleňuje. Jak vypadá Hegelova analýza času?

Nepředvedeme ji na textu Hegelovy Logiky ani Encyklopedie, kde se o prostoru a času hlavně hovoří, nýbrž na textech Hegelova mládí, na *Jenské reální filosofii*, která ve 2. svazku obsahuje zajímavé analýzy. Heidegger má pravdu v tom, že také středem Hegelových rozborů je pojem *ted'*. Stejně jako Aristotelés říká Hegel, že to, bez čeho by čas nebyl, je *ted'*, které konstatuje duše, a že říkáme, že uplynul čas, když duše dvakrát po sobě řekne *ted'*, uplynulý čas je interval mezi dvěma *ted'*.

Heidegger tvrdí, že tradičnost Hegelova pojmu času je patrná na tom, kam Hegel analýzu umísťuje – do filosofie přírody, do světa objektivit, věcí; že tedy čas je v tomto smyslu časem věcí. Je pravda, že Hegelova filosofie času je umístěna do této oblasti a že jeho filosofie času je dialekticky navázána na rozbor pojmu prostoru. Prostor a čas jsou dva základní pojmy, dvě základní formy, rámce, v nichž se rozvíjí přírodní dění. Jenže nesmíme zapomínat, co je Hegelova filosofie přírody.

Hegelova filosofie přírody je teorie toho, jakým způsobem duch řeší tu nejextrémnější úlohu, jakou si vůbec může položit. Duch, který je podle Hegela vše ve všem, podstata veškerenstva, chcete-li, bytí všeho jsoucího, duch, který si sebe sama uvědomuje v sobě samotném, je přirozeně pouze sám v sobě a u sebe; ale on by přece nebyl tím vším ve všem, absolutnem, absolutním bytím, které mimo sebe nemá nic, kdyby se nepostavil do svého naprostého opaku, kdyby si nepostavil úkol získat se ze své absolutní protivy. A tou je vnějškovost. Duch je přece niternost, která je sama tím, co ji určuje, sám si dává svá určení, ta určení mu nejsou vnější. V tom je podstata já. Podstata jáství je v tom, že spojuje, že činí nejrozmanitější prožitky, určení téhož, sobě navzájem blízkými, prostupnými. Niternost je duch, extrémním opakem je vnějškovost a formou vnějškovosti je

prostor. Hegelova filosofie přírody je řešení filosofické úlohy, jak absolutní duch, který vešel do vnějškovosti – ne ten či onen, ty, já, ale tvůrčí duch, který je podle Hegela základem veškerého jsoucna – se z absolutní vnějškovosti nicméně vrátí k sobě. Absolutní vnějškovost není s to zrušit absolutního ducha. Je-li úloha takto položena, znamená to, že to není filosofie přírody ve smyslu nějaké filosofie daného jsoucna, ale je to filosofie přírody ve smyslu překonání přírody.

Do této souvislosti umísťuje Hegel filosofii času jako první krok k překonání absolutní vnějškovosti. Absolutní vnějškovost je zároveň absolutní lhostejnost jednotlivých partií vůči sobě navzájem. Tak je to v prostoru. Jednotlivé části prostoru jsou si vnější tak, že v prostoru není žádná privilegovaná partie. Naproti tomu čas má privilegovaný moment *ted'*. V prostoru jsou si všechny dimenze rovny, a v nich zase všechny partie; vše, co lze v prostoru vymezit, je ve zvláštní lhostejnosti objektivního jsoucna. Hegel v Jenské reální filosofii říká: *Ted'* je samozřejmě také vnější vůči předcházejícím a následujícím *ted'*, a tedy v čase je také určitá vnějškovost. *Ted'* má mimo sebe minulost a budoucnost. Ale druhá stránka téže věci je, že tato vnějškovost se ruší. Co to znamená?¹⁶

„*Ted'* jest; to je bezprostřední určení času, čili jeho první rozměr. Fixujeme-li nebytí této první dimenze času proti ní, která je kladena jako jsoucí, takže ji toto nebytí ruší, klademe budoucnost; je to jinakost, která je popřením tohoto *ted'*. druhý rozměr.“

Fixujeme-li nebytí toho *ted'* vůči němu, znamená to, že oddělíme nynější *ted'* od minulosti a budoucnosti. A nynější *ted'* – to jest. Ale jak mohu izolovat to *ted'* od budoucnosti? Jen tím, že řeknu, co budoucnost je. A co je budoucnost? To budoucí *ted'*. To znamená, že jakmile kladu toto jsoucí *ted'*, kladu nejsoucí *ted'*, a to taková, která toto jsoucí *ted'* ruší. Jakmile takto izoluji nynější *ted'* – kladu, fixuji jeho vnějškovost – kladu zároveň budoucnost, to, co ruší nynější *ted'*. To je „druhá dimenze času“.

„Budoucnost bude, to znamená, představujeme si ji jako něco jsoucího, přenášíme na ni bytí přítomnosti, nepředstavujeme si ji

¹⁶ Následuje interpretace pasáže z: G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie II*. Vyd. Joh. Hoffmeister, Leipzig 1931, str. 11.

jako něco ryze záporného. Ale bytí, které je jí takto uděleno,“ – když si ji představujeme jako jsoucí, že ona bude – „spadá mimo ni, je něčím pouze představovaným.“

Neboť ona ještě není a její bytí není tam, kde ona právě jest, tj. doposud v nebytí, nýbrž tam, kde bude. Bytí, které je jí takto uděleno, je představované bytí.

„Její pravé bytí je však být teď.“

Existuje tedy pravé a nepravé bytí budoucnosti. Její nepravé bytí je pouhá představa, představa jejího místa v časové linii. Tomu budoucímu *ted'* uděluji svým představováním budoucí bytí, ale pravé bytí budoucího *ted'* je v tom nynějším *ted'*. To je Husserlův časový diagram. Protence na budoucí *ted'* je zde, v řezu tím nynějším *ted'*. V přítomnosti je pravé bytí budoucnosti. Hegel celou tu věc velice paradoxně, dialekticky vyjadřuje:

„Právě tak jako to pozitivní, to *ted'* znamená bezprostředně rušit své bytí, právě tak to negativní znamená bezprostředně popírat své nebytí a být; je samo teď.“

Právě tak jako klad toho *ted'* znamená bezprostředně překonávat své bytí (tak jako to *ted'* znamená bezprostřední zápor svého bytí), – *ted'* přece v té chvíli, kdy je vysloveno, je zároveň už pryč –, znamená budoucnost bezprostředně popírat své nebytí a být, zápor toho nebytí je sám teď. To se dá nejlépe vyjádřit tak, že v přítomnosti jsme budoucně.

„Budoucnost je tedy bezprostředně v přítomnosti, neboť je momentem negativnosti v přítomnosti. *Ted'* je stejnou měrou bytí, jež mizí, jako se nebytí bezprostředně proměnilo ve svůj vlastní protiklad, v bytí. Tento bezprostřední protiklad, tato bezprostřednost působí, že bytí jejich rozdílu leží mimo ně.“

Hegel chce ukázat, že v čase musíme mít nezbytně na jedné straně časovou linii, vnějškovost těch *ted'* vůči sobě a na druhé straně jejich vzájemné proniknutí, že v přítomnosti je pravá realita budoucnosti.

To se nedá jinak pochopit než na základě Husserlova časového diagramu. Ten upomíná na strukturní pojetí času jako jednoty příchodu a podržování, jak o ně usiluje teorie časovosti v *Sein und Zeit*. Teorie časovosti v *Sein und Zeit* je teorií toho, co nám umožňuje zkušenost o čase. Vidíme, že Hegelovo pojetí času není pojetí aristotelské, nýbrž překonává je. Hegel sice říká, že první dimenze času je

ted', privilegovanost *ted'* je u Hegela podržena z Aristotela. Ale všimněme si, že Hegel se hned koriguje a říká, že existuje úzké sepětí mezi tím, že přítomné *ted'* právě zaniká a ztrácí se v negativitě, a tím, že nastupuje další. Nastoupení dalšího, přítomnost budoucnosti, je to, co dělá vlastně čas časem. V čase je v tomto smyslu nejpůvodnější a nejzákladnější budoucnost, která působí, že přítomnost klesá do minulosti.

Kde se tento koncept u Hegela bere? To přece není nějaká formalizace zkušenosti s hodinkami. Ta je konstatováním „*ted', ted', ted'*“, počítání s časem, počítání intervalu mezi dvěma *ted'*, mezi dvěma přítomnostmi. Tady přichází ke slovu docela jiná oblast, ze které Hegel formalizuje své pojetí. To, že Hegel klade důraz na budoucnost jako na to, co dělá *ted'* tím *ted'*, tím privilegovaným v čase – to předpokládá jinou zkušenost o čase, o tom, co dělá čas časem, než zkušenost jeho počítání na hodinkách, ať jsou zde nebo na obloze. V jaké oblasti se pohybuje porozumění času, na jehož základě Hegel formalizuje své pojetí? To není přírodní čas, zejména ne fyzikální, který tu slouží modelem; k tomu má blíže Aristotelés. Čas, kde budoucnost je tím, co překonává přítomné, to, co je dáno, a zatlačuje je do minulosti, je čas našeho historického života, čas konkrétních rozhodnutí. V tom je právě charakter historického dění, že něčím, co původně koncipujeme v mysli, derealizujeme danou realitu.

V souvislosti s tím je třeba připomenout, že cesta, na které si duch podrobuje vnějškovost, tu vnějškovou lhostejnost, jsoucno, které je lhostejné k tomu, zdali je nebo není, kterému je bytí lhostejné, jsou právě dějiny. Duch překonává tu lhostejnost k bytí v podstatě v dějinách a čas je – abychom tak řekli – v přírodě samotné prvním momentem tohoto překonávání, rozbřesku určitých možností, aby zde jednou byly dějiny, aby duch byl zase duchem, konkrétním duchem, který z vnějškovosti, do níž se odebral, se zase schází sám se sebou. To je celá theologická Hegelova metafyzika. Ta nás zde zajímá jen po té stránce, že umožňuje, aby přesto, že Hegel umísťuje svou filosofii času do přírody, podal filosofii času, která není pouhou filosofií přírodního času.

Heideggerův argument v *Sein und Zeit* tedy není platný. Neodpovídá plně skutečnosti, že Hegelova filosofie času je filosofií reпрistinovaného aristotelismu. Hegelova filosofie historie předpokládá hlubší pojetí času, které jde pod Kantem rozvinutý koncept času jako formy vnitřního smyslu, a to ve smyslu, který se dotýká konceptu

Husserlova, a následkem toho už připomíná časovost. Že u Hegela jsou i jinak silné náznaky časovosti, že Hegel si jasně uvědomuje souvislost mezi časem a konečností, k tomu jsou hojné doklady. Hegelova filosofie se zdá být zvláštním, nedořešeným konfliktem mezi vůlí k dovršení staré metafyziky a novým začátkem filosofického přemýšlení ze stanoviska konečnosti, konečného já.

Vraťme se ještě k dokončení časové triady u Hegela, ke třetí dimenzi času. Budoucnost je *ted'*, které zrušilo bezprostřední *ted'*, to negující *ted'* v přítomnosti je budoucnost. Zrušená budoucnost, která se již stala přítomností, je minulost – minulost té budoucnosti. Přítomnost je minulá, tzn. uskutečněná budoucnost. Její bezprostřednost, na jejímž základě je rovněž záporná vůči zápornému *ted'*, čili ve vztahu k sobě samé (minulá budoucnost), působí, že je sama *ted'*, a protože *ted'* je nedělitelné, jsou všechny tři jedno a totéž *ted'*. Záporné *ted'*, které aktuální *ted'* činí záporným, je budoucnost. Ta přestává být budoucností, když se stává přítomností; budoucnost zrušila sebe samu, nebyla negativní jen vůči přítomnosti, ale také vůči sobě. V přítomném *ted'* je dvojí negace – zrušení budoucnosti a její projekce, přesunutí do přítomnosti. To je první minulost. Takto se dovršuje třetí dimenze času. V každém aktuálním *ted'* jsou dvě negace. Negativita, která z budoucnosti vytváří vůči té budoucnosti něco minulého, ukazuje, že čas je veskrze proniknut negativitou, že je to ustavičný sebezápór. A to znamená, že čas ve svém celku je minulý, že minulost je nejvlastnější podstata času. To je postřeh, kterému jako životnímu pocitu dali často výraz básníci.

Takto Hegel svými pojmovými prostředky ukazuje strukturu, kterou lze interpretovat pomocí Husserlova pojetí času, podle jeho časového schématu, přičemž vidíme, jak se nám jeho slova jedno za druhým objasňují.

XXII.

Po exkursu o pojetí času v dějinách filosofie se vracíme zpět ke svému tématu, k vysvětlení časových struktur na základě pojetí konečné existence. Za východisko pro výklad časových struktur se bere časovost. Abych předem objasnil význam analýz, ke kterým přejdeme, chci znovu zpřítomnit, o co nám při celé naší velké přehlídce problematiky fenomenologie, jak ji zanechal Husserl, vlastně běží.

Nejdůležitější problém, na kterém Husserlovi záleželo a který se snažil řešit subjektivním pojetím fenoménů, nebyl problém věcí a věcných struktur, nýbrž problém zjevování se věcí, problém možnosti věcí a jsoucen kteréhokoli druhu objevovat se. O tomto základním problému, že věci na jedné straně jsou a na druhé straně se zjevují, bylo právě Husserlem ukázáno, že se nedá převést na struktury nějakého jsoucna, které samo v sobě jest, např. na strukturu subjektu, který má svou stavbu, jisté funkce a v jejich rámci umístění a odbývající se výkony. Zjevování se nedá převést na takovou strukturu proto, že pro každé takové jsoucno se opět klade tentýž problém – nejen problém jeho vnitřní stavby, jeho zákonitosti, nýbrž právě problém, jak se vůbec takové jsoucno může stát zjevným, jak se může ukázat.

Ukázat se – to přirozeně implikuje nějaký subjekt, to implikuje, že se to ukazuje někomu. Ale ukazování je něco takového, co se nemůže odehrávat v rámci určitého jednotlivého jsoucna, nýbrž předpokládá něco více, něco jako setkání různých jsoucen. A to zase předpokládá společný terén mezi různými jsoucny. Každá filosofie, která rozvrhuje svůj koncept takovým způsobem, že něco jako setkání a to, co je umožňuje, není v jejím rámci možné anebo prostě nepřichází v úvahu, je eo ipso nedostatečná filosofie.

V předcházejícím semestru jsme ukazovali, že problém setkání, jevení, fenoménu byl tradičně vždy převáděn na strukturu nějakého jednotlivého jsoucna samotného. Viděli jsme, že Husserl objevil problematiku zjevování jakožto deskriptivně zachytitelného fenoménu tím, že se zamyslel nad podstatnými strukturami, jako je danost ve způsobu nepůvodnosti, prázdného mínění, a ve způsobu vyplnění. Tyto struktury, které k sobě patří – prázdné mínění, které se vyplňuje, které v identitě předmětu přechází od prázdnoty k plné samodanosti předmětu – představují problémy, které se netýkají předmětu samotného v jeho vnitřní struktuře. K ní patří takové věci, jako je substance, akcidents, relace, zákonitost atd., které jsou nezávislé na způsobu danosti. Na druhé straně nejsou struktury zjevování záležitostí subjektu jako takového. Subjekt – to je prožitek, autentická nebo neautentická existence, žití z vlastních možností nebo v tradicionalitě, v přejatosti, rozptýlenosti atd., ale není to fenomenalita jako taková. Jistěže lidský život, subjektivní bytí nebo bytí, které je podstatně určeno subjektivitou, není zároveň možné jinak, nežli na základě toho, že fenomenalita existuje. Ale fenomenalita je mnohem širší problém nežli zjevování mne pro mne samotného.

Tato problematika byla objevena Husserlem a rozvinuta v Logických zkoumáních původně ve velice omezeném oboru, totiž v oboru teoretického vědění a vědy. Později Husserl pochopil, že je to problematika naprosto generální, která objímá naši zkušenost, zkušenost o předmětnosti a jsoucnu vůbec, a snažil se tuto problematiku eminentně filosofickou rozvinout právě filosoficky. A za tím účelem obnovil koncept transcendentální filosofie jakožto filosofie subjektu – jako předpokladu pro všecku zkušenost –, kterému se všechny předměty zjevují.

Ale jakým způsobem lze tento subjekt zachytit, jakým způsobem lze k němu dospět? Tady se mu potom ukázala schůdnou karteziánská cesta cogito. Ale proč se Husserl pohybuje po této cestě, proč nejde tradičně cestou německé filosofie od Kanta k Hegelovi? Právě proto, že jeho problém je zachycení fenoménu jako takového v jeho původnosti. A fenomén ve své původnosti je to, co se ukazuje, nikoliv to, co konstruujeme, co nějakým způsobem dokazujeme. Husserl nechce dokazovat, že se něco ukazuje, a dokázat, že to ukazování má takové a takové předpoklady, nýbrž chce rozebrat ukazování v jeho původnosti, autenticitě. Chce se postavit do zkušenosti o zjevování a vytvořit filosofii nikoliv konstruující a argumentující, nýbrž filosofii, která čerpá z plnosti naší zkušenosti o zjevování, o tom, jak náš život konkrétně a reálně probíhá – aby se tato filosofie nestavěla jen do řady historie filosofie jako jeden z členů odvěké diskuse, která se nikdy neuzavírá, nýbrž aby stanula na pevné půdě, kde zkušenost sama nakonec rozhoduje o tom, co platí a co ne. V tomto smyslu je Husserlova filosofie pod vlivem empirismu. Ale je to zvláštní empirismus. Naprosto ne empirismus posléze jenom abstraktních modelů, v podstatě atomických, jako je empirismus britský, nýbrž je to empirismus s radikálním pojetím zkušenosti, do které patří celý život, pokud se v něm něco objevuje, pokud je v něm přístup k věcem a k sobě samému. Sartre, když objevoval fenomenologii, jednou řekl: „To je ta filosofie, podle které, jakmile se ponořím do svého života a snažím se jej rozebrat a pochopit, tak už filosofuji, takže odcházíme ze života do filosofie neopouštím půdu života a filosofuje nepřestávám žít.“

Viděli jsme, jak se Husserl snažil rozřešit svůj problém pomocí karteziánského konceptu. Ten byl Husserlovi tak vítaný, protože je to intuitivní koncept, který se nesnaží o abstraktní konstrukce. Descartovi v jeho reflexi, v zachycení vlastního subjektivního života

běželo ne o konstruování, ale o vidění. Celé Descartovo pojetí rozumu, chápání, uvažování atd. je v jistém smyslu intuitivní porozumění. Descartes rozeznává v podstatě dva akty rozumu: intuitio a deductio, přičemž deductio není nic jiného než pohybující se intuitio, názor pohybující se od jednoho nazíraného k druhému v nutnosti toho přechodu. V tomto smyslu je karteziánský filosofický koncept, zejména karteziánská reflexe něčím, co slibuje zachycení žitého života bez falzifikace.

Jenomže podstatným důsledkem navázání na tento koncept bylo, jak jsme viděli, že přes kartezianismus se Husserl uzavřel do subjektivity. Do subjektivity, která na první pohled se zdá absolutní a zachytitelná v originále, ale ve skutečnosti je do sebe uzavřenou substancí se všemi atributy neprůhledné filosofické tradice. A tak se ukazuje, že všechno, co se Husserl ve svém původním elánu snažil rozvinout jako naprosto původní, originární problematiku na žádné jsoucno nepřevoditelného fenoménu, zase ztroskotalo na absolutním já, na absolutní subjektivitě jakožto v podstatě přece jenom objektivitě, dané právě tím, že v pohledu diváka mám před sebou předmět v originále.

Je potom otázka, zdali za těchto okolností koncept filosofie jakožto fenomenologie, která žádnou jinou disciplínou a žádným jiným metodickým postupem nemůže být nahrazena, suplována, je vůbec udržitelný. Zdali problém fenoménu jakožto problém originárně filosofický, který se ukázal neřešitelný karteziánskou cestou, cestou vnitřní reflexe, zaměření na čistou niternost, je vůbec řešitelný.

Nejdůležitější filosofický motiv v tom, co jsme si zatím vyložili ze Sein und Zeit, je právě to, že se ukazuje, že a jakým způsobem je fenomenologie přesto možná. Klíč k možnosti fenomenologie, k problému fenoménu jako takového, k problému, jak se nám věci mohou zjevovat a jak já sám mohu být sobě zjevný, je pojem světa. Pojem světa tak, jak jsme jej rozvinuli v semináři, na první pohled vypadá jako terminologická a poněkud umělá záležitost. Sotva záleží na tom, zda terminologicky budeme světem nazývat soubor všeho toho, co jest, nebo zda nazveme světem nějaký bezpečně zjistitelný fenomén, ale takový, který na první pohled nemá s tím souborem nic vnitřně společného. Kdyby tu běželo jen o terminologickou svévoli, neměl by přirozeně tento pojem světa žádný hluboký filosofický význam. Jeho význam spočívá právě v tom, že nám ukazuje, jakým způsobem problém jevení se jevícího lze z nitra, kde ho chtěl mít umístěn

Husserl, z nitra domněle zachytitelného v originále jakožto absolutní vědomí, převést do vnějšku, aniž by se tento vnějšek stal pouhým vnějškem věcí samotných o sobě, samotných v sobě. To je význam fenoménu světa.

Pro člověka být na světě znamená existovat ne jako v sobě uzavřená duše, jako monáda bez oken, nýbrž jako monáda, která nepotřebuje oken, protože celá je okno. To dále předpokládá pochopení toho, jak jsou nám věci původně dány, totiž ne jako pouhé předměty, nýbrž v praktických souvislostech. Tyto praktické souvislosti ukazují, že klíčem k ukázání věcí jsou možnosti jednání. Klíč k fenomenalitě fenoménu je v takto pojatém pojmu praxe. Naše jednotlivé možnosti souvisejí se způsobem bytí bytosti, která cele je ve svých možnostech, která není něčím za nimi. Tady se potom ukazuje celá řada vztahů od sebe naprosto nerozlučitelných: bytí našeho sum jakožto existence v možnostech, možnosti jakožto vytvářející souvislost, ve které se teprve mohou objevovat předměty jako prostředky k realizaci těchto možností, a svět jako způsob, jak věci ve formě služeb souvisejí se životem v možnostech.

Dále vidíme, jak se tu obrací celý smysl problematiky subjektivity. Od Descarta počínaje, přes německou klasickou filosofii byla až do poměrně nedávné doby subjektivita pojímána jako absolutní nebo alespoň absolutně se definující subjekt, jako substance do sebe uzavřená a v té uzavřenosti, která nezná žádných mezí, nekonečná, a tudíž svobodná. To je koncept uzavřené subjektivity. Kdežto zde máme před sebou pokus o koncept subjektivity, která od samého kořene je subjektivitou otevřenou, která od počátku je zaměřena na něco, čím sama není, na jiné jsoucno; která rozumí sobě, a následkem toho, že rozumí sobě, rozumí také druhým věcem. I když věci, jak se nám původně zjevují, jsou koreláty našich možností, jsou těmi koreláty samy v sobě, a nikoliv tak, že by byly našimi výmysly, naší fikcí, že by věci korespondující našim možnostem byly subjektivními výtvary. Následkem toho je v takovém světě – na základě těchto možností, které jsou možnostmi světa, a to znamená také možnostmi přístupu ke jsoucnu, které je vždy už zveřejněno, vždycy už přístupné nejen mně, nýbrž každému, kdo žije v týchž možnostech nebo v analogických – možná také objektivace. Objektivace, která dospívá jako objektivace ve vědách k větší a větší objektivitě toho, co je nám předmětně dáno.

Viděli jsme, že veškeré možnosti našeho života posléze poukazují na základní alternativu možnosti života v autenticitě a života v rozptýlenosti. Tato alternativa poukazuje na původní strukturu společnou oběma těmito základním modům našeho života – a to je struktura starosti. Struktura starosti sama uvažována ve své jednotě se zase ukazuje jakožto časovost. Tak nám analýza Sein und Zeit posléze ukazuje, že scénou, na které se rozvíjí svět – svět sám je scénou pro zjevování věcí –, je časovost. V tomto smyslu se dá říci, že je-li časovost definována jako původní čas, pak čas v tomto původním smyslu je horizontem všeho zjevování. Čas je to, co nakonec umožňuje, aby se cokoli ukázalo.

Obyčejně se říká jedním dechem a pohromadě: prostor a čas. To je koncept, v kterém kupříkladu Kant viděl zjevování v jeho stránce receptivní – prostor jako forma vnějšího smyslu, čas jako forma vnitřního smyslu. Uvážíme-li, že původní filosofické milieu zjevování je pojem možnosti – klíč, který odhaluje, co zjevování vlastně je – a vidíme-li podstatný vztah pojmu možnosti k časovosti, pak už tento pokyn nám ukazuje, že čas a prostor nemohou být v problému zjevování vzaty v souřadnosti. Uvědomíme-li si, že časovost je něco takového jako konečný čas, čas našeho pobytu na světě, čas našeho pobývání mezi věcmi, pak se nám hned objeví, že prostor, to v čem jsme spolu s věcmi, je něčím v původním smyslu neodlučným a jakoby strukturním momentem původní časovosti.

Zbývá nám ukázat to nejpodstatnější, překonat ty odpory, které v nás ve všech ještě jsou proti takovému pojetí, které čas, něco věčného a s lidským životem naprosto nesouměřitelného, vykládá z lidské existence, z lidského konečného pobytu na světě. Myšlenka, že čas je něco nekonečného, něco, co je samo věčné, je přece lidskému rozumu tak evidentní, zdá se být vybavena takovou přesvědčivostí, že po staletí a tisíciletí byla z věčnosti času dokazována věčnost světa. V každém z nás se něco vzpouzí proti takovému pojetí, že čas tkví v tom, že je tu konečná bytost, která svou situaci konečné bytosti na světě dovede a musí převzít. Tak alespoň ten problém vypadá z hlediska Sein und Zeit.

Zrekapitulujeme si ještě jednou jeho myšlenkový postup. Existují dva základní, velké mody časování časovosti. Výsledkem jednoho je časovost ve způsobu rozptýlenosti – hodlavá přítomností zapomenutost. To znamená, že způsob, jak žiji, je indikován něčím vnějším, co čekám, co hodlám přijmout, co hodlám konat. Z toho, co se

ukazuje, co přichází zvenčí, určují obsah a směr svého života. Přitom jsem zároveň zapomněl, protože zapomenout chci, co znamená můj vlastní způsob existence, totiž vrženost do světa, to že už vždycky jsem a musím být, že je mi uloženo, abych byl, že tuto vrženost, své bytí musím nést, nejen pasivně přijmout. V modu zapomenutosti nezbyvá než hodlavě přijímat svůj život zvenčí.

Druhý způsob je předbíhavě obnovující okamžitost. To znamená, že u vědomí své nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižitelné možnosti objevuji situaci, v které jsem, v její konkrétní podobě, totiž tak, jak se svět na mě dívá ne z hlediska toho, co já hodlám, nýbrž z hlediska toho, co svět na mně chce. V tomto nezaměnitelném objevení situace už jednám, už vidím, to je ten okamžik, kdy v mžiku oka objevuji, co je teď moje možnost, moje povinnost.

Zároveň vidíme, že tyto dvě struktury si odpovídají a jedna i druhá mají svým pozadím bytí ke konci. To neznamená čekání na konec, nýbrž konečnost je už ve způsobu, jak tato struktura je zformována. V obojím případě konec je už tady, v obojím případě časování časovosti se odbývá z budoucnosti. Jenomže v prvním případě, v rozptýlenosti, zapomenutosti si bytí ke konci zastíráme, ale právě v tomto zastírání je bytí ke konci zde; v druhém případě, v případě okamžitosti, výslovně uchopuji bytí ke konci jakožto zjasňující moment celé své situace. V této struktuře je zároveň obsažen vznik časových dimenzí. Neboť pohyb obsažený v předběhu ke konci se vrátil k sobě, ke své konečnosti; ten chod, který je příchodem příští k sobě samotnému – to je původní časová struktura, soudí náš autor.

Jak odtud přejdeme k pojetí času, které každý z nás má, ze kterého vychází Aristotelés a které se stalo pro celou filosofii až dodnes tak závazným, to je další problém. První věc je, že musíme nechat stranou ten čas, to časování času, které je charakteristické pro autentickou existenci, existenci v modu dějinnosti, a musíme se soustředit na existenci v modu rozptýlenosti. Neboť to je ta, která si nechává indikovat smysl existování vnějškem, světem. V této oblasti existence v modu rozptylu tkví právě zkušenosti s časem, které jsou nám běžné a které si můžeme resumovat a zpřítomnit.

Čas, který běžně počítáme a který se právě pro filosofa stane předmětem údivu, kterému nějak rozumíme, se kterým počítáme, který nám indikuje, co právě je na čase, co právě potřebujeme dělat, co si můžeme ještě dovolit, čemu jsme právě teď určeni, čím se právě zabýváme a zabývat musíme – tento čas je zároveň něčím záhadným,

protože ač přichází v souvislosti věcné, ač přichází ustavičně s věcmi, není to žádná věc. Když se podíváme na hodinky, zjišťujeme při pohledu ciferník, číslice, ručičky a podobné věci – ale kde je tam čas?

Souvislost času s věcmi, které se nějak pohybují, které při pohybu zaujímají jisté určené pozice, je fenomén, který je každému nějak běžný, a přitom naprosto neprůhledný. Když sleduji čas na hodinkách, čas těch hodin, nač se zaměřím? Jak bych to určil? Musím říci: teď ručička ukazuje tolik a tolik; ta ručička ukazuje, říká, kolik je hodin. To vypadá tak, jako že na jedné straně je čas, na druhé straně je nějaká věc, ke které je ten čas, časový údaj přiřazen. Pozice ručiček na hodinkách je datována. Ale co to v podstatě znamená datovat? To znamená přiřadit nějakou věc, ručičku, lépe její pozici, určitému času. Nepřiřazuji ručičku, ale pozici pohybující se ručičky určitému číslu. Když je ručička na číslici, to je datování. Ale tady máme před sebou zařízení velice speciální, které neznal člověk vždycky, které naprosto není nutné k určování času. V čem původně tkví datování, v čem má svůj původ?

Hodinky nám pomáhají, abychom ke svým povinnostem nepřišli pozdě, abychom se jasně drželi rozvrhu své práce, abychom věděli, že teď je čas jít tam a tam, čas k dílu, čas začít, čas skončit, čas k něčemu. Čas má v tomto fenoménu strukturu času k... Víme, že s touto strukturou něčeho k něčemu jsme se už setkali, vyskytuje se u všech služeb. Čas, s kterým se takto počítá, má po této stránce stejnou strukturu jako služby vůbec. Z toho zároveň plyne, že tento čas patří nějak do světa věcí, s nimiž zacházíme. Věci se objevují v souvislosti našeho obstarávání tím, že naše obstarávání je obstarávání věcí. A věci samy zase předpokládají určité milieu, služby kolem nás jsou začleněny do určité souvislosti, na kterou poukazují, ke které patří – do souvislosti přírody. Tím ale ještě neopouštějím sféru služeb, což se ukazuje na zvláštním fenoménu času k... Probudíme-li se ráno a je světlo, je čas k jistým činnostem. Tak to potom jde ustavičně, celý náš denní rozvrh souvisí s tím, že náš život se pohybuje uprostřed věcí. A toto pohybování uprostřed věcí, které se periodicky vrací, znamená datovat.

Náš rozvrh života, rozvrh našeho zaměstnání, způsob, jak jsme mezi věcmi, jak se k věcem vztahujeme, a na druhé straně zjevnost věcí samotných, jejich vstřícnost, umožňuje datování, fenomén času

k něčemu. To ukazuje zároveň, že čas v modu času k... je světový, světský čas.

Co ale znamená čas k něčemu, k určité činnosti, k práci, k odpočinku, k vypětí, k pauze? To znamená, že datování samo má smysl jen ve vztahu k něčemu dalšímu, k něčemu, co ještě není a co již není; datování má smysl v tomto napětí. Čas datovaný je zároveň napjatý. Čím je napjatý? Tím, že je to čas našeho života. Fenomén datování souvisí s fenoménem napjatosti. Souvisí s tím, že přítomnost, v níž se datování odehrává, je zapjata do širší souvislosti toho, co ještě hodlám, čekám, a toho, co hledím zapomenout, co se mi podařilo odbýt, odstrčit od sebe. Mohu si něco vybavit, sáhnout do horizontu minulosti, ale ten horizont mohu vybavit proto, že v neautentickém modu existence je minulost pro mne něčím odbytým, co od sebe vzdaluji.

Tak je světový a datovatelný čas na základě modu napjatosti přece úzce spjat s naším životem. Jakožto čas je srozumitelný jediné z té napjatosti. Zároveň tím, že čas k něčemu je datovatelný, tím je zveřejněn. V napjatosti je moment vnitřní, existenciální, ale v datovatelnosti je zároveň zveřejnění: datovatelný čas je eo ipso zveřejněný.

To jsou původní fenomény, které předpokládá něco takového, jako je pohled na hodinky. Co znamená čas hodinek vůči těmto fenoménům? Nic než naprostou abstrakci od momentu napjatosti a světskosti, a soustředění na pouhé čítání „*ted' – ted' – ted'*“, totiž na datovatelnost v ryzím smyslu slova. Tímto způsobem se soustředíme na moment datovatelnosti a ryzího říkání „*ted' – ted' – ted'*“, na to vyřčení, na výklad naší řeči, na porozumění času původně napjatému, světovému, jako času datovatelnému. Když se soustředíme na stránku datovatelnosti vyřčenou v tom *ted'* a provedeme důsledně datování určitého úseku svého života, pak jsme na cestě k pojetí toho času, s kterým ustavičně počítáme, času jako jednodimenzionální kontinuální posloupnosti těch *ted'*, k matematické formalizaci, k pojetí, jehož filosofem se stal Aristotelés, když řekl, že čas je počet pohybu vzhledem k horizontu toho, co předchází a co následuje.

Toto téma už dnes nedokončíme, abychom zřetelně ukázali cestu od času jakožto časovosti k času světovému a času našich hodinek, k vulgárnímu pojetí času. Příště si budeme hledět ukázat, co celá tato analýza znamená pro problém fenomenologie vůbec. Zda se skutečně může analýza zastavit tam, kde ji nechává stát Heidegger v *Sein und Zeit*, a v jakém smyslu je třeba, snad, analýzu prohloubit. Heidegger

v pozdějších pracích sám ukázal, že není možno zůstat na stanovisku Sein und Zeit, ale neukázal nikdy, jaké je místo analýz Sein und Zeit v rámci celkového pojetí radikálně položeného problému fenomenologie, tj. problému zjevování se jsočina. A o to se pokusíme.

XXIII.

Posledně jsme se zabývali námitkou nekonečnosti času. Čas jakožto objektivní veličina, jako zvláštní druh kvanta, je přece něco bez počátku a bez konce a v tom smyslu je nekonečný. Jak takový útvar odvodit z časovosti, která je celou svou podstatou konečná? V navázání na tuto námitku jsme vyložili Heideggerovo pojetí času vulgárního, každodenního a potom jeho formalizaci, čas čítaný, čas našich chronometrů. Jak jsme postupovali? Vyšli jsme z fenoménu počítání s časem, datovanosti a zveřejnění našeho prožívání vulgárního času, času, s kterým počítáme, disponujeme. Viděli jsme, jak se zde ukazují struktury praktické, struktury zacházení s něčím, které přirozeně poukazují k zařazení do antropologické souvislosti. Tou je zkušenost o lidské konečnosti. Odtud, z této původní antropologické konečné zkušenosti jsme ukázali cestu k odvození času, který se počítá, jehož formalizací, abstrakcí je čas chronometru.

Teď přichází druhá námitka, ještě radikálnější a důležitější. Když pojímáme čas v podobě původní časovosti, něčeho, co patří svou povahou do oblasti antropologické, do oblasti lidské konečnosti, nesubjektivizujeme tím čas? Čas jako jedna ze základních struktur, bez níž je nepochopitelné bytí na světě, a to znamená setkání člověka s věcmi a se sebou samým, bez níž je nepochopitelná veškerá jasnost – neznamená to radikální subjektivizaci jasnosti a dalších formací, jež na ní spočívají, pochopení, výkladu, objektivace, poznání? Nestavíme tím všecko na radikálně subjektivní základ, nedostáváme se do subjektivního idealismu? To je častá kritika, formulovaná u nás např. Kosíkem a rovněž některými francouzskými marxisty. Pokusím se na tuto otázku odpovědět, a to jednak z hlediska Heideggerova, jak on se dívá na vztah mezi časem a člověkem (sum), a pak bych chtěl formulovat určitou rezervu k Heideggerovu pojetí, která ještě radikálněji odmítá nařčení ze subjektivismu.

Po údobí Sein und Zeit se celé Heideggerovo myšlení točí kolem otázky, jak je možné zjevování jsočina, jaké jsou podmínky toho, aby se nám něco objevovalo. Je pochopitelné, že objevování je vždy

objevování někomu, že při něm počítáme s tím, komu se zjevující zjevuje. Jsoucno, které se zjevuje, a jsoucno, kterému se zjevuje, jsou analyzována ve svém bytí, které musí být formováno tak, aby vyhovovalo podmínkám zjevování jako takového. To neznámá, že se zjevování převádí na bytí těchto způsobů jsoucna, nýbrž naopak, znamená to, že zjevování se chápe tak, aby bytí jsoucna jako člověk, jemuž se věci zjevují, vyhovovalo právě podmínkám zjevování. Viděli jsme, že bytí člověka, lidské sum má dvě základní modalities: rozptýlenost, sebeztracení, a příchod k sobě, sebezískání. V obou je něco společného, v obou se projevuje vztahování k sobě samému. Ztracení sebe i nalezení sebe, obojí je vztahování k sobě. V jednom případě dospíváme k sobě, v druhém nikoliv. V obou případech je v tomto vztahování k sobě určitá struktura, která umožňuje, aby jednak věci nám, jednak my sami sobě se stali jasnými. Ve velice formálním smyslu neznámá „jasný“ jen zachytit se v originále, ale i v modu zakrytosti, nesetkání se se sebou samým.

Co znamená setkat se s něčím a mít něco před sebou jako fenomén? Jak formuluji zkušenost, že se s něčím setkávám, že se mi něco zjevuje? Nejobecnější formulace toho, že se mi něco zjevuje, ať už ve formě výslovné či pouhé nevýslovné zkušenosti, je ta, že nastává jakási konfrontace, že věc, která se mi zjevuje, a já jsme nějak tváří v tvář sobě navzájem, jsme si přítomni, já jsem při té věci, věc je nějak při mně. Zjevovat se a být ve zjevu znamená být nějak zde. Tuto přítomnost, které rozumíme jako, abychom tak řekli, místu, kde nastává setkání mne a druhé bytosti, věci, musíme moci nějak charakterizovat, rozumět jí. Naše chování, zacházení s věcmi je vždy rozumějící, obsahuje porozumění tomu, že zacházím s něčím, co se mi tak a tak zjevuje, s čím jsem konfrontován a co je mi přítomné. Praktické zacházení i z něj odvozený pouhý výskyt jsou modalities přítomnosti. Ale zvláště tenkrát, když se výslovně ptám po hlubších souvislostech toho, s čím se setkávám, když se ptám po důvodech, které mne vedou k tomu, abych tvrdil, že věc je taková a ne jiná, v tomto hlubším způsobu zachycení věci, s nimiž se setkávám, musím mít jisté porozumění tomu, co činí přítomné přítomným, co působí, že věci jsou, čím jsou, jakožto přítomné, proč jsou takové, a ne jiné. Je pozoruhodné, že ve vší teoretické tematizaci toho, proč jsou věci, čím jsou, a proč se nám jeví tím, čím se jeví, hraje důležitou úlohu moment přítomnosti – různým způsobem stylizované.

Při odpovědi na otázku po věcné struktuře toho, čím se zabýváme, věcného oboru daného jsoucna, hledíme ve filosofii a vědách určitě dané jsoucno z hlediska toho, co je právě dělá přítomným, přístupným. Filosofické odpovědi na otázku, co je toto zde, se od počátku evropského filosofování vždy zdržují u přítomného jako takového. Platónská idea kupř., která je odpovědí na to, co věci jsou, co je dělá tím, čím jsou, je určení něčeho, co je stále přítomné a v tomto smyslu věčné. Že v té věčnosti je obsažena přítomnost, je jasné z toho, že idea je tím, co tvoří spojení mezi námi, naším poznáním, pochopením – a věcí.

Ovšem filosofické uvažování o tom, co vlastně tvoří povahu věci, s níž se setkáváme, nám ve skutečnosti neodpovídá na otázku konfrontace mezi námi a věcí, nýbrž především na otázku povahy věci samé. My ovšem myslíme přítomnou věc, přítomnost věci, a to v nejrůznějších podobách. Filosofie ji myslí jako ideu, tzn. jako věčnou podstatu věci, myslí ji jako Aristotelovu *ἐνέργεια*, tzn. podstatu v pohybu, činnosti, myslí ji jako tezi a v mnoha jiných podobách, ale vždy je přítom tematizováno přítomné jsoucno, nikoliv přítomnost jako taková. Vždy je myšleno to, co se nám naskýtá, nebo určitá struktura, jistá složka, podstatný rys toho, co se nám naskýtá, ale nikoli náskyt sám. Ale běží o to, uvědomit si a myslet to, co nám umožňuje přístup k přítomnému, myslet ne přítomné, ale přítomnost, myslet sám náskyt.

K náskytu jistě patří to, že věc je zde, např. stůl, místnost, krajina, okolí, bližní atd. Ale kdo řekne přítomnost, zdejšínost, říká zároveň ještě něco víc, totiž to, co přítomné již není a co přítomné ještě není. Přítomnost, kterou jsme napřed určili jako konfrontaci – a to je něco jako prostorová struktura, něco takového jako vedle sebe – tato přítomnost se nyní tím, že k ní patří také něco, co není přítomné, co ještě není a co již není, ukazuje jako struktura časová. Běží o to, myslet tuto časovou strukturu v její vlastní podobě, v její vnitřní skladbě, aniž bychom do toho vkládali něco ze jsoucna, ze struktury jsoucen, která se nám objevují.

Co to vlastně znamená? Znamená to myslet časový horizont v jeho čisté horizontovosti, myslet ho jako pouhé prostředí, pouhou scénu, která je předpokladem pro to, aby cosi vystoupilo, aby věc vystoupila. Máme-li se s věcmi či se sebou setkat, musíme se setkat někde, v nějakém prostředí, v něčem, co není jako jednotlivé jsoucno něčím do sebe uzavřeným, ale co naopak otvírá, co vyhlíží ven.

Jak myslet prostředí, které je čistou scénou či mostem? Heidegger si myslí, že se zde může dát vést určitými pokyny jazyka. Jazyk mluví o tom, že to, s čím se setkáváme, se nám naskýtá. To „naskýtá se“ poukazuje jakoby na nějakou činnost neosobního se. Skýtat znamená dávat, jakési dávání je tady. Ale co dává, co je dáváno, co poskytuje, co je poskytováno a komu se to poskytované poskytuje?

Vyjděme z toho posledního. Ten, komu je poskytované poskytováno, je člověk. Už to ukazuje, že člověk zde není něčím tvořícím. On do té struktury nezbytně patří, ale není dávajícím, nýbrž tím, kdo dávané přijímá. Přijímá přítomnost, zdejšnost. Zdejšek, to zde, v jehož rámci, na jehož scéně se teprve objevují věci, není tak jednoduchý. Zdejšek a přítomnost není totéž. Ke zdejšku patří přítomnost přítomného, např. vnímané věci, ale neméně než přítomné, vnímané věci, je v tom zde obsaženo něco, co přímo přítomné není, co se mě týká jako nepřítomné. Nepřítomné se mě dotýká dvojím způsobem – jednak se mě dotýkají věci, které byly přítomné a přítomné už nejsou, nebo prostě takové, že v přítomnosti mi nejsou dány, anebo takové, které ještě do přítomnosti nedošly. Věci odešlé se mě mohou týkat neméně než přítomné, to je neméně součástí zdejšku. Zdejšek je bohatší, je něco více než pouhá přítomnost.

Jak se k sobě mají momenty toho zde? Zvláštním způsobem, říká Heidegger, tak totiž, že to, co ještě není, si podává to, co již odešlo. To, co již přešlo, je v úzkém a nutném sepětí s tím, co přichází, s příštím. A obojí, příští, které se vrací, a to, co odešlo jako pohliže-jící do příští, teprve jasní scénu, v níž se setkávám s přítomným.

Jak tomu rozumět? Porozumíme tomu tak, že si vzpomeneme na analýzu časovosti. V ní, v té původní sféře, kterou jsme vyanalyzovali z autentického způsobu existence jako její nejzákladnější strukturu, se odehrává to zvláštní – nedá se říci proces – pokynutí, že z budoucna, z příští, tzn. z té nejvlastnější, nepředstižitelné, bezvztahné možnosti, se vracím nikoliv k přítomnosti, ale k tomu, čím již jsem, tzn. k původní minulosti, a tu si obnovně přisvobuji. Na tuto strukturu myslí Heidegger, když říká, že budoucnost si podává minulost a minulost pohlíží vpřed, do příštího, do budoucna. Tak je pro Heideggerovu úvahu určující struktura časovosti.

Příští v korelaci, lépe řečeno ve svém přicházení k přešlému, přešlé ve vztahu k příští a obojí ve vztahu k přítomnosti – to je zvláštní pohyb, kde jedno jako by podávalo ruku druhému. V tomto podávání si navzájem – čeho? – zdejšnosti se ukazuje cosi jako

prostor, místo, kde se objevuje přítomné jako přítomné. V tomto pohybu – příští, které se vrací k sobě, přešlé, které se dívá do budoucna, a obojí pohlíží na přítomné – je původní dávání, dávání možnosti, aby něco bylo dáno, něco se nám objevilo. To je třeba vzít doslova, to není jen obraz, to je to nejpůvodnější dávání. To je dar porozumění bytí, tzn. dar přítomnosti, zdejšnosti. Vše, o čem můžeme říci, že jest, se musí objevit v tomto prostoru, v tomto rámci. A tento rámec sám není nic jiného než dávání, tj. podávání si zdejšnosti z příští do toho, co přešlo, z budoucnosti do minulosti, a z obojího do přítomnosti.

Je možno o tomto prapůvodním dávání prohlásit, že je dílem člověka, že člověk je ten, který dává tuto prapůvodní danost? Člověk je něco jsoucího, něco, co se teprve objevuje v takovémto rámci. Prapůvodní dávání se však nemůže objevit v tomto rámci. Jsouco je vždy datum, které se objevuje v tomto světle, ve světlině, která je místem zjevování. Je nesprávné, nemožné považovat člověka za autora této struktury. Heidegger usiluje o to, aby znovu a znovu dokázal, že klást otázky jako: odkud pochází celá tato struktura, kde je její původ, z čeho vyvěrá – je nesprávné, zavádějící, neadekvátní té oblasti, v které se pohybujeme, neboť takové tázání se snaží traktovat jako jsoucí věc něco, co jí není, co je jen dáváním, naskytem, prapohybem zjevování.

Bylo by podle Heideggera nesprávné se domnívat, že tyto struktury vzájemného podáváníí, vytváření spatia a prahorizontu vší naší zkušenosti, jsou analýzami našeho vlastního jsoucna, vlastního já. Naopak, naše vlastní já je vždy už předpokládá, zatímco existují bytosti takového druhu, že k jejich vnitřní, bytostné struktuře něco jako vztah k přítomnosti, k zdejšnosti, k bytí nepatří. Neboť bytí znamená vždy prezentaci zdejšnosti, že něco je s námi konfrontováno ve spatii zjevování – toto znamená, že něco je. Jsou takové bytosti, které celou svou podstatou k bytí žádný vztah nemají. Kdežto člověk, naše vlastní bytost je taková, že předpokládá vztah k bytí, k původnímu času, k prahorizontu, v němž se věci objevují, prezentují. Ale to, že do její struktury patří tento vztah, neznamená, že tyto struktury jsou původně její vnitřní struktury. Jsou sice vždy zde, když mluvíme o člověku, nemůžeme o něm mluvit, aniž bychom se zmínili o tom, že má vztah k bytí, k věcem, že se mu zjevují, že existuje v jasnosti, v otevřenosti vůči věcem, ale to neznamená, že otevřenost vůči věcem je jeho dílo. Znamená to pouze, že člověk je možný jen

na základě, za předpokladu této otevřenosti, a následkem toho sice můžeme, a dokonce musíme říci, že všechny tyto struktury času a bytí jsou neodlučné od podstaty člověka, ale přesto tvrdíme, že je to nesubjektivistické. Není to tak, že by člověk byl předpokladem pro ně, ony jsou předpokladem pro člověka. A nic v tom ohledu neznamena okolnost, že mimo člověka se tyto struktury nevyskytují. Protože člověk ve své podstatě není nic jiného nežli adresát těchto struktur, ten, komu je podáván dar danosti.

Člověk je svým způsobem místem realizace tohoto pra-dění. To znamená, že mluvíme-li o člověku, nelze to udělat, aniž bychom použili všech těch struktur, hovořili o nich, popsali je. Ale člověk je přece zároveň něco, co se samo také vyskytuje mezi jinými věcmi, má smysl o něm také mluvit jako o jsoucí věci, jako o něčem, co je přítomné, co se dostavuje do rámce přítomnosti, zdejšínosti, prahorizontu. Avšak říci o člověku, že sám je tím prahorizontem nebo že ho vytváří, to nelze, to je nesmyslné. Je to nesmyslné proto, že vytvářet něco, dělat něco v ontickém smyslu, tak jako jedna skutečnost působí kauzálně druhou, znamená zase určitou skutečnost vedle jiných skutečností. Kdežto ptát se po struktuře toho, co není věcí, nýbrž umožňuje nám, abychom se s věcmi setkali, neznamena ptát se po jisté skutečnosti, nýbrž po původním pra-dění a jeho struktuře.

Heidegger, aby odstínil to, co je takto sice v souvislosti naskytování výskytu, ale není žádná jsoucí věc, razí pro to zvláštní termín – Ereignis. Ereignis má běžný význam události; ale nesmíme z toho slyšet jen jistou událost, jistou skutečnost, realitu mezi jinými, nýbrž míněno je prapůvodní podávání zdejšínosti, to, co z příští sahá k tomu, co přešlo, a obojí si podává přítomnost. Toto podávání, tzn. odevzdávání do vlastnictví, odevzdávání na místo, kde je něco teprve tím vlastním, co ve vlastním smyslu teprve jest – to se má z toho slova vyslechnout.

Zvláštním potvrzením, hlubší konsekvencí tohoto vzájemného podávání, tvoření pra-scény, pra-horizontu, je okolnost, že jednotlivé složky, momenty dávání prapůvodního časového prostranství, nelze označit jako dané současně. Vzájemný vztah časových dimenzí není přítomnost jako danost v nějakém okamžiku, ty jednotlivé momenty si nejsou vzájemně přítomné. Když si vzpomeneme na Husserlův časový diagram – časová linie probíhající živou přítomností, v ní retence a protence – pak vertikální osa vlastně reprezentuje časovost, protože zde je živá přítomnost a zde se do téhož okamžiku ze dvou stran promítají budoucnost a přeložnost. To znamená, že tento diagram

interpretuje časovost zase z hlediska časové linie, a to je věc, kterou Heidegger odmítá.

Ale jak se tedy časové dimenze setkávají, jak momenty času tvoří jednotu, ne-li projekci do určitého okamžiku, do živé přítomnosti? Tak, že právě vytvářejí původní jednotu souhry, vzájemného blížení, které je zároveň separací. Příští je přece příští přítomnost, ale příští přítomnost je ještě z nynější přítomnosti vyloučena. Analogicky minulost, přešlost je přece minulá přítomnost, z té dnešní, právě přítomné přítomnosti navždy vyloučená. To vylučování je v přítomnosti, tvoří zvláštní jednotu, sblížování těch tří dimenzí: to je v podstatě časovost. Toto vylučování příslušející k podstatě času je tím, co působí, že původní čas má charakter jakéhosi spatia, horizontu, rozproštění. Protože tento rys původního času dělá čas tím, čím ve skutečnosti je, dělá ho jednotou těch tří dimenzí, je možno označit tuto stránku času jako zvláštní moment, jako dimenzi, a říci, že původní čas je v tomto smyslu čtyřdimenzionální. Tuto čtvrtou dimenzi času nazývá Heidegger blízkost – ve smyslu toho, co poutá, sblížuje jednotlivé momenty času.

Když Husserl mluví o živé přítomnosti, v níž je obsaženo jádro času, pak tato myšlenka blízkosti jakožto vlastního zdroje časové dimenzionality, toho, že čas má charakter jakési rozprostraněnosti, že je v něm rozpětí, napětí, že není bodový, že je v něm pohled jednak vpřed, jednak nazpět, k tomu, co již není – tato Heideggerova blízkost je konkretizací živé přítomnosti Husserlovy, tzn. blízkost je právě zdejšíst. Tu, jak jsme již řekli, Heidegger odlišuje od přítomnosti. Přítomnost je přítomnost jisté věci, jsoucna, kdežto ve zdejšku je obsažena přítomnost i nepřítomnost. Struktura zdejšku je struktura blízkosti, blížení, je v ní tedy přítomna exkluze toho, co ještě ne, a toho, co již nikdy.

Podáme nyní rekapitulaci celého argumentu: Nauka o konečném charakteru času, o tom, že čas je v úzké souvislosti s konečnou bytostí, není nicméně subjektivismus, poněvadž konečnost označuje pouze adresáta, jemuž je tímto pra-děním, pra-dáváním podáván dar možné danosti. Dar možné danosti je ve skutečnosti dávání zdejšku. A dávání zdejšku má smysl jen ve vztahu k určité konečné bytosti. Ale dávání zdejšku jako takové není samo ani konečné ani nekonečné, ono je mimo jakékoli jsoucno. Je to pra-dění, pra-dávání, pra-danost – pokusem o parafrázi slova Ereignis – je to „dalost“.

Na závěr ještě připojím malou kritickou poznámku k celé Heideggerově teorii času. Jak jsme viděli, teorie vzájemného podávání časových dimenzí, dávání zdejšnosti, zdejšku, vytváření prahorizontu, bez kterého se nám nic nemůže ukázat, prahorizontu bytí, souvisí přirozeně s myšlenkou časovosti a ta je zase v úzkém vztahu k Heideggerově teorii vlastního, autentického způsobu existence, předběhu ke konci, vůle k svědomí, návratu k vlastní vrženosti do světa a jejího převzetí atd. Čas, jak ho Heidegger popisuje, má strukturu podávání právě proto, že přece časovost – autentická časovost ve smyslu odhodlaného předběhu, který obnovuje prasisituaci a v té obnově zároveň rozvrhuje v okamžiku, co je potřeba v přítomnosti dělat – souvisí s myšlenkou, že já, vlastní bytost, není něco daného, nýbrž něco, co teprve hledáme, co musíme teprve získat a co jednou získáno nám pak ukazuje, čím ve vlastní podstatě naše sum je. V tom převzetí, v odmítnutí rozptýlenosti, útěku před vlastní situací, nevidění, nepravdy vlastní existence, v tom je zároveň odhalení prvotní struktury času. Neboť příští, budoucnost je ve skutečnosti pohyb, kterým na sebe nechávám dopadnout svou vlastní konečnost, provádím její převzetí. To, co Heidegger říká o vztahu mezi minulostí a budoucností, tkví v této struktuře.

A tu je možno se zeptat: Je to, co Heidegger provedl v *Sein und Zeit* a co pak ve formální podobě pověděl ve svých pozdních úvahách o čase – je to časování času vůbec, nebo je časování třeba sledovat ještě do nějakých jiných dimenzí? Myslím např. na takové věci: Čas ve smyslu původní časovosti tkví podle Heideggera v tom, že mohu a musím převzít svou vlastní situaci ve světě. Ale neexistují struktury a fenomény, ukazující, že čas existuje i tam, kde je nemožno převzít svoji situaci ve světě, že existuje něco jako čas zvířete, dítěte, prvobytného člověka? Je možno také tyto fenomény odvyložit tím způsobem, jako je z původní časovosti vyložen čas každodennosti, totiž jako útěk, jako způsob neautentického časování času? A nejsou ještě jiné fenomény, jako je kupř. fenomén naděje, nejen individuální, ale také kolektivní, který se možná nedá, jak se Heidegger vždy pokouší, redukovat na pouhý fenomén úlevy vzhledem k tíži situace, v níž se lidská existence nachází v silném smyslu?

Jestliže se fenomény, o kterých jsem teď hovořil, nedají redukovat na jednu ze dvou základních modalit časování času – tzn. buď na autentický způsob ve vztahu k existenci v celku, nebo na neautentické časování v rozptýlenosti – pak by bylo asi potřebí celou

strukturu času přemyslet znovu, tak, aby se Heideggerova analýza časování času, aniž přestala být ve svém oboru vzornou analýzou, ukázala jako analýza jedné z možných dimenzí časování času.

Jakým způsobem celý tento koncept souvisí s konceptem fenomenologie jako nauky o zjevování, to je dnes jasné. Dnešní výklad o vztahu mezi časem a zdejškem, časem a bytím – bytím jako scénou, na níž se ukazují a mohou ukazovat, být dána jsoucna – je ve skutečnosti úvaha o základních pojmech, komponentách fenoménu jako takového.

Přednáškový cyklus, který jsme nazvali Úvod do fenomenologické filosofie, přednesl Jan Patočka pod názvem *Fenomenologie* ve školním roce 1969/70 na filosofické fakultě Univerzity Karlovy. Skupina posluchačů, kterou tvořili většinou Jiří Polívka, Jaromír Kučera, Jiří Michálek, Ivan Chvatík, Marika Kryštofová, Miloslava Volková a Josef Vinař, zkomponovala ze svých zápisů co možná doslovné znění přednášky. Zpracování výsledného textu se ujal Jiří Polívka, který potom také text nadiktoval Marice Kryštofové. V této ještě stále dosti hrubé, pracovní podobě text koloval v strojopisných průklepech a xeroxových kopiích až do roku 1985, kdy byl zařazen do samizdatového *Archivního souboru prací Jana Patočky* vydávaného od roku 1977 péčí Ivana Chvatíka. Jiří Polívka se opět ujal věcné redakce textu a vyznačil členění textu do odstavců. Ivan Chvatík provedl stylistické úpravy, nezbytné při fixování mluveného slova písmem a s Janem Lorenzem provedl korekturu. Přednášky vyšly jako dvacátý sedmý svazek *Archivního souboru prací Jana Patočky*. Pro vydání v edici OIKOYMENH napsala text na počítači Ladislava Švandová, znovu přehlédli a upravili Pavel Kouba, Miloslav Petříček, Ivan Chvatík a Jiří Polívka. Děkujeme všem, kteří se na vzniku tohoto textu podíleli a které zde nemůžeme vyjmenovat.

JAN PATOČKA
*Úvod do fenomenologické
filosofie*

Vydalo nakl. OIKOYMENH jako svoji 24 publikaci. K vydání připravili Jiří Polívka a Ivan Chvatík. Odpovědný redaktor Aleš Havlíček. Technická redakce Petr Solnička. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba *Persona*. Tisk *Alfaprint* Praha.
Druhé vydání, Praha 2003