

IDEA ONTOTVORNOSTI VĚDOMÍ

JOSEF CIBULKA, Filozofický ústav SAV, Bratislava

CIBULKA, J.: The Idea of Onto-Formativity of Consciousness. *Filozofia* 45, 1990, No. 6, p.

In the epoch of German classical philosophy the interests of men were carried through by epoch-making changes of society. That is why the category „idea“, expressing the basic trend of objective changes from the point of view of needs and interests of the subject, was for Hegel hierarchically the last degree of his system of philosophical categories.

For Husserl, however, social interests were something merely appended (zugewachsen — a characteristic which was used for the phenomenological conception by Werner Marx) to free creativity of the subject. That is why phenomenological reduction attempts to set free subjectiveness from the linkage of interests to the historical situation in which the subject already finds himself. Philosophical reason does not express in this case the onto-formative interest of social emancipation any longer.

With Heidegger reason returns to the unity with social interests, however, not as the force which transforms and emancipates them from facticity but as one consciously accepting a position of historical facticity of particular interests.

Úvod

Dokud v životě společnosti nedochází k historickým zlomům, jeví se lidem normativní moment jejich činnosti jako funkce životní fakticity [8, s. 161]. Teprve když cíle jednotlivců přestaly být srostlé s tradičními vazbami, když se dostaly do rozporu s nimi, vznikalo praktické vědomí úkolu stojícího proti tradičním vazbám. Tak tomu bylo zejména u kapitalistických „gründerů“.

Epoše budování buržoasní společnosti odpovídalo filozofické pojetí německé klasické filozofie, stavící ontotvornou praxi společnosti proti danostem a společenským poměrům [35, s. 159].

Budeme se snažit nastínit, jak se hledisko ontotvornosti vědomí postupně stále výrazněji stávalo falešným vědomím, a to jak v sociologicko-politických koncepcích společnosti, tak i ve filozofii.

Naše úvaha bude obsahovat tyto kapitoly:

1. Předburžoasní fakticita a kapitalistické „gründerství“
2. Subjektivita a ontotvornost vědomí v pojetí německé klasické filozofie
3. Iluze ontotvornosti
4. Iluzorní ontotvornost a fenomenologické filozofie
5. Odmítání ideje ontotvornosti vědomí Heideggerem a Merleau-Pontym.

1. Předburžoasní fakticita a kapitalistické „gründerství“

Německý historismus počátku 19. století nacházel ve fakticitě tradičních feudálních životních struktur konkrétní model předburžoasní vhroutenosti subjektu do společenských vazeb, v nichž se lidé vždy již nacházejí před jakoukoli vědomou volbou (56, s. 106). Normativita platného smyslu zde byla funkcí životní fakticity (8, s. 161). Dle Rankeho byl jednotlivec vhroutěn do historicky dané společenské vazby jako do duchovní bytosti, jež má svůj samostatný život a odpovídá jen sama sobě (48, s. 425 a n.).

Nevolník byl vázán na své nevolnické společenské podmínky života jako na quasi přírodní podmínky, srostlé s jeho individualitou. Otrok či nevolník vstupoval do své vlastní budoucnosti jako do věčnosti (35, s. 155). Toto nazírání prodlužuje Oswald Spengler, když mytizuje „věčné“ rolnictví, prý nezávislé na Francouzské revoluci, ba i na křesťanství (61, s. 113, 143). Dle jedné interpretace husserlovského „životního světa“ prý dosud žijeme v „témž světě“ s prostými lidmi dřívějších kultur a historickou specifičností rozličných kultur prý vyjadřují jen postoje intelektuálních elit (65, s. 43).

První formou utopického vědomí, vnímající to, co „má být“, v protikladu k fakticitě společenské reality, bylo chiliastické vědomí středověkých blouznivců (47). Max Weber však subtilně ukazuje, jak politické systémové vztahy „odvěké“ stavovské feudální organizace konservovaly proti trhu feudální mimoekonomické donucení. Právě v Anglii, kde byl ekonomický rozmach kapitalismu nejpokročilejší, ztroskotalo uplatňování římského práva na odporu stavovsky organizovaných městských řemeslníků, trvajících na ochraně proti konkurenci cechově neorganizovaných vesnických řemeslníků.

Ale teprve kapitalistické „gründerství“ rozvinulo takový stupeň napětí mezi tradičně danou fakticitou a subjektivními společenskými cíli, kdy „úkol“, to, co má být, masově vyvstalo jako destrukce tradičních společenských vazeb. Fundamentální společenský zlom dle Maxe Webera vedl ve vědomí puritánských gründerů k masovému uplatnění Descartova postoje osamělosti subjektivního vědomí (64, s. 93 a n.). Aby takový postoj osamělosti mohl být pro gründerovo vědomí snesitelný, odíval se ideologickým kostýmem „kalvínské predestinace vyvolených“. Tyto mystifikace zahalovaly, že šlo o soud mocenského kalkulu, jenž se už stal universálním postojem společenské praxe, nad veškerou feudální skutečností.¹ Jen sobě a bohu byl kalvínský „gründer“ odpovědný za metodické hospodaření svými silami, jako svůj nejtěžší hřích reflektoval mrhání časem.

¹ Tak to formuluje Heidegger, parafrázující Kantovu gnoseologickou metaforu o „soudní stoličce“.

2. Ontotvornost subjektivního vědomí v pojetí německé klasické filozofie

Dle Fichteho interpretace bylo prvopočáteční formou filozofického sebeuvědomění novověké subjektivity vědomí teleologického puzení („ein Soll“), dimense toho, co má být (59, s. 123). Německá klasická filozofie vystupňovala pojetí lidské skutečnosti jako praxe prosazované jednotlivým člověkem proti danosti poměrů (35, s. 159). Společenská skutečnost se takto jevila jako naplnění subjektivně kladeného smyslu. Čtenářům Kanta a Fichteho se buržoasní společenské vztahy jevily jako subjektivní úkol, jež mají prosazovat proti fakticitě vůbec.

Filozofické pojetí subjektivního vědomí takto nabývalo ontotvorné dimense, duchovně anticipující a projektující nové momenty společenské reality a vtiskující společenské realitě takové významy, jaké dosud neměla. V předhegelovském pojetí lidské skutečnosti postupoval společenský pohyb od minulosti přes přítomnost k budoucnosti. Hegel však odhalil jako strukturu specificky lidského, to je dějinného času, že společenský pohyb začíná v budoucnosti a postupuje přes minulost k přítomnosti (34, s. 98). Počátkem tohoto pohybu je projekt.² Subjektivní žádostivost je přítomností nepřítomného. Mám žízeň, když mi vládne absence vody. Jednám na základě budoucnosti, jež dosud neexistuje (34, s. 98–99). V Hegelově pojetí je čas dějinným časem, časem svobodného činu, jež v přítomnosti uskutečňuje rozvrhování budoucnosti (34, s. 100). Výlučně práce podstatným způsobem přetváří svět a vytváří opravdu nové skutečnosti; kdyby na světě existovala jen zvířata, byl by v Hegelově pojetí pojem inkarnován do věčného druhu (34, s. 107). Zkušenost je zkušeností, jen pokud z ní tryská opravdu nový předmět (34, s. 73).

Dané bytí se dle Hegela přetváří činem, jenž dané bytí neguje (34, s. 144). Proti bezprostřednosti daného bytí stojí zprostředkování, činnost.

Toto filozofické pojetí ontotvornosti vědomí filozoficky transponuje praktickou společenskou aktivitou situace buržoasních revolucí.

Hegel však zpětně projektoval svou koncepci ontotvornosti vědomí i do základního společenského vztahu feudalismu. Máme na mysli jeho známou alegorii „pána a raba“. V stereotypně se opakující, jakoby „odvěké“ struktuře feudálního vládnutí Hegel odhaloval, jak se v ní jakoby aktivně reprodukuje prehistorická situace znevolnění kmene, jenž byl dosud svobodný. Rab se ze strachu před smrtí opět a opět ztotožňuje se svým údělem, jakoby stále znovu a znovu opakoval dávno prvotní historickou volbu svého údělu, jakoby byl stále znovu a znovu aktuálně znevolňován (34, s. 153).

Alexandre Kojève rozvinul filozofickou interpretaci Hegelovy alegorie „pána a raba“, jež stírá jakýkoli historický charakter tohoto

² Dynamiku tohoto hlediska „žítí dopředu“ rozvinul Heidegger (viz o tom můj článek Antinomie rozvrhování a fakticity u Heideggera (67) a 5. kapitolu této studie).

vztahu a skýtá mu iluzi nadhistorické existenciální situace: Člověk v nadhistorické ideální genesi svého sebevědomí je vždy již pánem či rabem ve smyslu nadhistorického boje o „uznání“ (34, s. 15–16).

Theodor W. Adorno a Max Horkheimer zase naopak namítají proti Hegelovi, že jeho „rab“ se naprosto neemancipuje svojí prací, jak to sugeruje Hegel. Dle Adorna a Horkheimera se „rab“ svou prací pouze reprodukuje jako rab (2, s. 42).

Tyto navzájem protichůdné extrémní interpretace však podle našeho názoru postrádají opodstatnění.

Hegel překonal osvícenské redukování skutečnosti na naplnění subjektivně kladeného smyslu. Dle formulací Hegelovy *Fenomenologie ducha* Hegelův „pán“ právě proto, že představuje pól subjektivního kladení, není s to efektivně se prosadit v dynamice společenské reality. A naopak, „rab“, ač je bezprostředně pouhým objektem pánovy vůle, se stává vlastním subjektem zprostředkujícího přetváření reality, a tedy i konstituce vlastního dějinného smyslu. Dějinný smysl je v rozporu s oním subjektivně kladeným smyslem, jímž chtěl manipulovat pán.³

Hegel takto nastiňuje cestu dialektického sjednocování obou pólů tvorby dějin: na jedné straně pólu aktuální činnosti lidí jako jediného zdroje objektivních významů a společenských determinujících vazeb a na druhé straně determinace každé jednotlivé aktuální činnosti zpředměťujícími výsledky minulé činnosti lidí. Na úrovni dějin lidstva jako celku je lidstvo jen tvůrcem a neexistuje žádná společenská podmíněnost, jejíž by bylo produktem. Sama společenská nutnost vzniká ze svobody (13, s. 194). Ač objektivní společenské tendence stojí proti jednotlivému člověku jako objektivně dané, jsou pouze zpředmětněnými výsledky dřívější činnosti.

Tyto obecné momenty Hegelova pohledu na dialektiku sebetvorby a determinace však nemohou zakrýt, že pojetí ontotvornosti vědomí je adekvátní jen v souvislosti s pochopením zvláštností situací buržoasních revolucí, respektive společenských revolucí vůbec.

Naproti tomu ve vztahu k jiným historickým situacím není pojetí ontotvornosti vědomí adekvátní.

Ukážeme si to v následující kapitole.

3. Stupňování manipulace a iluze ontotvornosti

Pro novověkou epochu v celku bylo typické, že liberální občan vnímal světový dějinný vývoj jako normativně se pohybující směrem

³ „Práce je zadržanou žádostivostí... čili práce tvoří. Negativní vztah vůči předmětu se stává formou tohoto předmětu a stává se něčím trvalým, protože právě pro pracujícího člověka je předmět samostatný..." (18, s. 153). A. Kojève podotýká, že „pán“ není s to překročit svět, v němž žije, a zaniká s ním. Naproti tomu „rab“ překračuje svou prací tento svět (34, s. 32).

k regulativu, spočívajícímu v nekonečné dálce. Normativita společenských a morálních ideálů takto v nerušené harmonii koexistuje s fakticitou toho, co je [43].⁴

Mannheim píše, že údobí dravé předmonopolistické konkurence bylo údobím „experimentálního života“, a takto ji charakterizuje: „... abstraktní charakter boje vtiskuje hospodářskému životu něco demiurgického. Kalkulující rozum vyúsťuje tím, že sahá po iracionálnu. Stále je přítomna propast dostat se pod kola osudu. Tento prvek experimentálního žití, toto absolutní riskování sebe sama, alespoň v oblasti společenské existence, stupňuje všechny schopnosti člověka, činí smysly bdělými, rozpoutává neklid...“ [44, s. 607—608].

Následující epochu monopolistického a státněmonopolistického kapitalismu charakterizuje naopak relativní stabilita podílu jednotlivých seskupení monopolů na trhu [57, s. 85; 11, s. 78 a n.], rozptýlení rizika podnikání. Při stupňujícím se sepetí s mocenskými orgány státu vytvářejí monopoly iluzi „neviditelné špičky“ [7, s. 26]. Politické panství, sepetí monopolů se státní mocí se veřejnosti prezentuje jako politicky neutrální řešení technických otázek [16, s. 26—28]. Současně se politizuje ekonomické rozhodování.

V evropských zemích to byl fašistický teror, jenž rozbil liberalistické politické struktury. V USA, kde neexistovaly pozůstatky feudalismu ani sebeiluze francouzské revoluce, bylo možno neteroristickou cestou společnosti vnutit hodnoty peněžního úspěchu jako universální hodnoty.

Herbert Marcuse tvrdí, že „svobodný“ ekonomický subjekt zbožní výroby byl postupně nahrazen „technostrukturou“ monopolů a státní i nadstátní represivní mašinerie. Tak zanikají ekonomické podmínky, jež umožňovaly, aby subjektivita byla živým centrem společenské činnosti [45, s. 416].

V této fázi vývoje kapitalistické společnosti už nejde dle argumentace Marcuseho žáků o to, že by odcizené tlaky drtily subjekt, který se proti nim postavil. Jde o to, že zinternění manipulace vůbec nenechá člověka vyrůst v karteziánský subjekt. Standardizované tlaky pronikají bez prostřednictví super-ego hluboko do zážitků jednotlivců [27]. Dítě má bez přestávky ve svém nitru zapnut „vnitřní radar“, jenž vnímá i sebenepatrnější odstíny toho, jak je uznáváno druhými dětmi [55, s. 72]. Jednotlivé rodiny si musí získat prestiž veřejnosti jako standardní spotřebitelé [15, s. 329]. Jürgen Habermas to charakterizuje jako určitou ztrátu postfeudální emancipace jednotlivce [15, s. 239]. Každý výrobce spotřebních předmětů, ale i každý majitel hotelu, či dokonce i každý

⁴ Karl Mannheim odvozuje tuto harmonii normativního a faktického z utopického vědomí středověkých chiliastů, jimž se dimense toho, co má být, jevila jako bezprostřední přítomnost boha v tom, co je. Dle Mannheima Lessing sekularizoval tuto utopickou pozici středověkých chiliastů do podoby nekonečného zdokonalování lidského rodu a tak ji předal jako dědictví německému idealismu [43].

uchazeč o zaměstnání se snaží na sebe upozornit nějakou drobnou, reklamně využitelnou zvláštností (55, s. 49)⁵.

Kulturní průmysl preventivně pečuje, aby ty životní možnosti, jež společenský systém fakticky přiděluje jednotlivé společenské vrstvě, předem ztvárnily její očekávání a přání. T. W. Adorno a Max Horkheimer výstižně píší, že kulturní průmysl je „prorokem existujícího“, že glorifikuje tu každodennost, jež už je společenskou fakticitou (2). Reklama se stává pánem nad přáními lidí. I to nejintimnější ve spotřebiteli je přemanipulováno do podoby represivní intimnosti. Marcuse to charakterizuje: „Ve společnosti, která je založena na odcizené práci, se lidská smyslovost otupuje. Lidé vnímají věci jen v těch formách a v těch funkcích, v nichž jsou předem dány existující společností, v nichž je existující společnost produkuje a používá... reprodukuje existující společnost i svými smysly“ (46, s. 95).

Režijní kalkul se stylizuje do svého protipólu, do podoby stylizované bezprostřednosti. Aby se uplatnila zpěvačka či kandidát na funkci předsedy spolku, senátora či prezidenta, musí umět „prodat“ svoji standardizaci jako intimnější a opravdovější niternost, než je autentická niternost (55, s. 190). Díky této zniterněné manipulaci se lidé otevírají jako svým reálným životním možnostem pouze těm, jež odpovídají předchozí standardizaci. Určité projekty, píše Lucien Goldmann, skupina nemůže chtít (14, s. 124).

Jako integrálnější osobnost se takto jeví otevřeně iracionalistický člověk, proplouvající společenskými situacemi. Ten, kdo se snaží zdůvodňovat si cíle své činnosti, se stále dostává do krizí identity své osobnosti (4, s. 72). Revoltující mládež se koncem šedesátých let zoufale bránila této hrozbě zničení identity (9).

Pro německou klasickou filozofii, jež vytýčila pojetí ontotvornosti vědomí, byla fakticitou historicky již přežila tradiční feudální společnost. Mluví duchovních hodnot tradice (Burke, Novalis) pouze presen-tovali kouzlo nenávratné minulosti. Rozum byl téměř v celém duchovním potenciálu emancipátorskou silou, destruuující společenskou fakticitu etabloující nový společenský řád.

Dnes se však převažující duchovní potenciál buržoasní společnosti slévá s její fakticitou, je vlastní manipulátorskou silou této fakticity. Manipulující racionalita stylizuje faktické tlaky do podoby aktivní svobodné volby oné možnosti, kterou represivní společnost přiděluje jednotlivci či společenské vrstvě.⁶

⁵ R. L. Heilbrunner poukazuje na trend „postindustriální“ ekonomiky vydávat „zdanlivý“, „defenzivní“ ekonomický růst, spočívající v módních novinkách či technických hračkách, za ekonomický růst (26, s. 221).

⁶ Začátkem sedemdesátých let vystoupil Irwing Kristol s nárokem, aby společenské nerovnosti byly nejen konstatovány jako fakt, ale aby byly i vyhlášeny za rozumné (36, s. 260). V protikladu k tomu Charles Reich požaduje nenásilné povstání mladých Američanů proti jakékoli společenské činnosti (53).

Postoje, ideje a hodnoty, jež v epoše buržoasních revolucí podněcovaly společenské přeměny, se nyní stávají kouřovou clonou zmanipulovaného obsahu. J. K. Galbraith ukazuje, jak apologeti statu quo vydávají spotřebitelovu nesvobodu vůči tlakům reklamy za akt spotřebitelovy svobodné volby [11].

Čím výrazněji se ideje stávají dodatečnou atrapou tlaků fakticity, tím křečovitěji simulují ontotvorné iluze. Kupříkladu český liberalistický novinář údobí předmnichovské republiky, Ferdinand Peroutka, napsal: „Noviny ... vlastně vytvářejí skutečnost ... Co je v novinách, to existuje ... novinář je pánem nad skutečností svých čtenářů ...“

4. Iluzorní ontotvornost a fenomenologické filozofie

Přechod od pozic ontotvornosti vědomí, budované německou klasikou filozofií, k pozici pouhé jiné interpretace fakticity toho, co zde už je, se zračí ve fenomenologickém pojetí konstituce.

Proces konstituce, v Husserlově filozofii univerzální, Ernst Tugendhal přirovnává k tomu, když přehrává na klavíru Beethovenovu *Měsíční sonátu*. „Předmět“ Beethovenovy *Měsíční sonáty* není produktem jeho hry na klavír, ale „konstituuje“ se korelací vůči výkonu jeho hry na klavír, jímž reprodukuje *Měsíční sonátu*. Beethovenova *Měsíční sonáta* jako možný „předmět“ vědomí jakéhokoli vnímatela je již zcela vytvořena, než ji začal přehrávat. Ale aktuálním obsahem jeho prožívání se stala teprve když si ji začal přehrávat [62, s. 176].

Díky procesu konstituce se lidstvem už osvojené obsahy stávají aktuálními obsahy i mého osobního vědomí [30, s. 71].

To, co už předtím vykonala dějinná intersubjektivita, Husserl dodatečně interpretoval jako nadčasovou „konstituci“, probíhající v jakémsi prototypu ideálního vědomí [62, s. 253].

Pojetí ontotvornosti vědomí, vytvořené německou klasickou filozofií, takto fenomenologická filozofie nahrazuje pozorovatelskou reprodukcí kreativismu dřívější tvorby. Husserlova teorie konstituce zatemňuje faktickou rozpornost mezi bezprostředním prožíváním a mezi dodatečnou logizací tohoto prožívání. Husserl pojal reflexi jako pouhý jiný modus prožívání. Dle Husserla můžeme při každém následujícím zážitku reflektovat to, co jsme prožívali při předcházejícím zážitku. I v dodatečné reflexi se to, co jsme před tím aktuálně prožívali, dle Husserla „dává“ právě takové, jak jsme to před tím aktuálně prožívali [30, s. 155].

Husserl takto vlastně nahrazuje reflexi, jež je subjektivním zprostředkováním předmětných obsahů, objektivistickým nacházením podstat, podobně jako když mýtický člověk vidí své bohy.⁷

⁷ Asemissen výstižně charakterizuje Husserlovu přeměnu aktu zření v zření druhého stupně, v zření na akt [1, s. 75]. Tak je i reflexe o aktu zření interpretována jako akt zření.

Jen zcela výjimečně, při svých rozhovorech s Pfänderem, Husserl nahlížel, že prožívání a reflexe o něm jsou vůči sobě navzájem antinomické, že se právě svým vzájemným antinomickým vylučováním současně navzájem dialekticky předpokládají (60, s. 152). Většinou však Husserl deformoval svůj přístup k filozofické reflexi optikou směřování k předmětům (60, s. 156).

Karl Schuhmann koriguje Husserla: aby vjem došel sám k sobě, potřebuje, aby jej zprostředkovala reflexe (60, s. 152—153).

Jak vidíme, Husserl nahradil Kantův ostře kritický reflexivní pohled na antinomické prožívání pouhým popisem ambivalence. Zatímco Kantův pohled odhaloval podmínky antinomického vztahu, Husserlův popis ambivalence zakrývá antinomické napjetí. Subjektivní kladení stylizuje do sugesce danosti, danost stylizuje do kreacionistické iluze konstituce.

Hledisko konstituce, podobně jako hledisko manipulace, stylizuje danost do podoby duchovně produkovaného.

Manfred Sommer tvrdí o Husserlově díle, že transformovalo osobní prožívání prismatem úkolu pozorovatelské eidetizace prožívání. Husserl prý rád četl Amielův *Journal intime* z 19. století, v němž jsou zachycena celá desetiletí sebepozorování. Sám (Husserl) analogicky zanechal 45 000 těsnopisných stran protokolů vlastního sebepozorování, eideticky přefiltrovaného do podoby „přísné vědy“. Sommer cituje z Husserlových dopisů Pfänderovi, v nichž Husserl psal o svém poslání eidetizovat sebe-poznání: „Veselí smyslového životního požitku se mi stalo cizím a musí mi zůstat cizí... Musím jít svou cestou s takovou jistotou, tak odhodlaný... jako rytíř na obrazu Albrechta Dürera, navzdory smrti a ďáblu... ve vášnivém boji musím dobýt věnec pravdy... nemohu žít bez víry, že jasnými očima uvidím zaslíbenou zemi...“ (58, s. 395). Fanatismus, s nímž Husserl neúchylně uskutečňuje svoje „poslání“ eideticky přefiltrovávat vlastní sebepozorování, přirovnává Sommer ke kalvínskému gründerovi, jenž vnímal akumulaci kapitálu jako podmínku svého spasení (58, s. 390).

Husserliánské úsilí o takzvanou fenomenologickou redukci vytváří iluzi ještě radikálnějšího zlomu vůči veškeré historické fakticitě, než jaký vyjadřovala linie německé klasické filozofie. Eugen Fink píše, že pojetí tvořivosti ducha, jaké se vyskytuje v subjektivním idealismu, v diltheyovské duchovědě či v existencialismu, ulpívá v oné fakticitě ducha, v níž se duch vždy již historicky nachází (10, s. 175—176).

Proti tomu Fink vytyčuje zkušenost fenomenologické transcendentální redukce, jež uvádí v chod ideální tvorbu smyslu, jenž zakouší bytí z hlediska zrodu útvarů platnosti v ideálním ahistorickém průřezu (10, s. 169, 175—176).

Husserl a Fink jako by takto dohnali k nejzazší poloze moment kreativismu transcendentálního tázání. Subjektivní myšlenka ze sebe rodí útvary platnosti, není vázána na žádnou pozitivní tezi. Jestliže Kantův transcendentalismus osvobozoval platnost, kladenou autonomním sub-

jektem, od transcendentní existence, Husserlův transcendentalismus jakoby osvobozuje kladoucí transcendentální subjektivitu od jakéhokoli předmětně diferencovaného obsahu. Jan Patočka nazývá tento postoj „balancováním ve svobodě“ („Schwebe der Freiheit“). Patočka současně podotýká, že takto pojeté „osvobození“ od jakékoli předmětně diferenciací by vlastně znemožňovalo jakoukoli myšlenku, tudíž i jakékoli zdůvodnění samotné fenomenologie (51, s. 29, 37).

Ale fenomenologické úsilí dojít k dimenzi, v níž se rodí všechny platnosti, nijak netransformuje základní fenomenologické přitakávání „světským“ danostem, jak se etablovalo před transcendentální redukcí. Touto redukcí pročištěné transcendentální vědomí ve všem následuje „světské“, přirozené předfenomenologické vědomí. Transformace se týká jen filozofické interpretace obsahu. Fenomenologická filozofie ponechává nezměněn obsah předfenomenologického „světského“ vědomí (59, s. XV, XXIV). Rozdí mezi „světským“ vědomím před fenomenologickou redukcí a transcendentálním vědomím, získaným fenomenologickými redukcemi, je jen v tom, že díky fenomenologickým redukcím lze svět chápat výlučně jako produkt intence našeho vědomí, jako beze zbytku prýštlící z transcendentální subjektivity (62, s. 212, 368). Husserl nekriticky přejímá každý jednotlivý obsah z empirie „světského“ vědomí a pouze mu poskytuje opačné filozofické předznamenání. Karl Schuhmann píše, že nemůže existovat stanovisko, jež by fenomenologická filozofie nebyla s to zaujmout (59, s. XXIV).

Ono stupňování kreativismu, jež přináší fenomenologický transcendentalismus, se tedy převrací v převzetí fakticity zakoušení, byť i s předznamenáním transcendentálního zakoušení.

Ranný Husserl požadoval výlučně kreativní a nikoli pasivně přejímající život. Považoval za „svobodnou“ motivaci jen takovou motivaci, jež se vědomě orientuje na intencionální předmět (31, s. 273 a n.). Chtěl stále dokázat, že i to instinktivní musí být skrytě intencionální (31, s. 235).

Tím však rozpouštěl logos v teleologii instinktivní sféry. Dnešní nestor fenomenologické filozofie Ludwig Landgrebe tvrdí, že „absolutní zkušenosti“ je právě pasivní non-egologické zakoušení (37, s. 13 a n.; 38, s. 472). Chce odhalit takový logos zakoušení, jenž by předcházel řečovému zespolečenštění, jenž by byl protichůdný logu reflexe a myšlení (41, s. 86–87). Hledá jej v předrozumových formách tělesné účelovosti, kterou interpretuje jako transcendentální princip (39, s. 81 a n.; 37, s. 67 a n.).

Husserl však nebyl s to opravdu překonat své východisko intencionální konstituce; stále znovu je uplatňoval jako universální cestu tvorby významu. Užíval termínu „konstituce konstituce“ (33, s. 48), jímž se snažil i předkonstitutivní procesy genese aktů konstituce interpretovat optikou konstituce. Nepropracoval se k pojetí, jaké nyní for-

mulují Broekman a Kristeva, že Husserlova konstitutivní teorie významu zamlčuje diskursivní strategii, dynamiku významů (6, s. 173).

Konstitutivní teorie významů, jak se fixovala v Husserlových textech, nerozpracovává dostatečně ani ten podstatný moment, že časové vazby se vytvářejí teprve vztahem mezi původním živoucím anonymním průběhem a mezi regresivní reflexí o něm (40, s. 54). Husserlova teorie konstituce sugeruje bezprostřední jednotu prožívání a logizujícího zformování prožívání. Zatemňuje, že jde o dva antinomické póly, navzájem se transformující.

Jak jsme to již v textu této kapitoly uvedli, hledisko konstituce nahrazuje kritické rozpoznání antinomičnosti prožívání a jeho logizace pouhým popisem ambivalence. Podobně, jako činí i manipulace, stylizuje danost do podoby duchovně produkovaného.

5. Heidegger a Merleau-Ponty odmítají linii ontotvornosti vědomí

Transcendentální fenomenologové se snažili odhalovat manipulátorské logizace. Ale toto úsilí naroubovali na linii novověkého racionalismu. Fakticky už přešli na pozici fakticity zakoušení, ale stylizovali ji do polohy stupňovaného kreativismu.

Heidegger a Merleau-Ponty však popřeli samy základy novověkého racionalismu. Heidegger tvrdil, že jen v rámci specifické historické epochy novověkého mocenského disponování skutečností si subjekt nejprve vytvořil obraz světa.⁸ Jen tehdy, dle Heideggera, v souvislosti s praxí novověkého produkování lidé vycházeli ze subjektivního kladení pozorovatelské představy.⁹

Heidegger rozvinul pojetí rozvrhování, jež však je odlišné od východiska novověké subjektivity, jež chápala rozvrhování jako racionalistické disponování na základě kladení představ o projektovaném plánu.¹⁰ Žádné svobodné chování k vlastnímu bytí nemůže dle Heideggera proniknout za fakticitu tohoto bytí (13, s. 249–250). Pokud aktivně jednáme, jsme naprosto vhrouteni do té dějinné možnosti, jejímž směrem jsme se dali (66, s. 211–212). Až dodatečně, po uskutečnění činu jsme s to rozpoznat alternativní možnosti, jež vytvářely rámec naší volby. To, že vykonáváme své bytí, je dle Heideggera prafaktem, jež předchází každému gnoseologickému „počátku“, každému zprostředkujícímu uchopení (66, s. 46). Je třeba ponechat svět v jeho dění (21, s. 39). Myšlení je jen výkonem a modelem bytí toho, kdo myslí (20, s. 8).

Obdobně i Maurice Merleau-Ponty rozvíjí pojetí, že bytí neleží před poznávajícím subjektem, ale je průřezem jeho vlastních jednání i jednání

⁸ „Die Zeit des Weltbildes“ (21).

⁹ „Das Sein als Vor-gestelltheit ist Hergestelltheit“ (25, s. 205).

¹⁰ Viz o tom můj článek *Antinomie rozvrhování a fakticity u Heideggera* (67).

druhých lidí (49, s. 116). Život by byl mrtvý, kdyby byl řízen apriorními podmínkami (49, s. 117). Hudebník neprodukuje sonátu, ale sonáta jím zpívá (49, s. 198). Jsme vhrouženi do „syrového“ bytí, ale současně máme společné „cévy“ se světem (49, s. 158). Vidění se stává děním, jež už nevychází ode mě jako můj pohled.

Právě to, co mělo v husserlovské fenomenologii dovršit filozofickou hegemonii pozorovatelského reflexivního vědomí vůči ontickému bytí času, „rozdírkování“ času pozorovatelskou distancí subjektu, Heidegger odhalil jako důsledek vykořenění původního seberozpínání času. Je to diktatura uniformující nivelizace masové anonymity, jež dle Heideggera vykořeňuje čas (20, s. 126 a n., 373 a n.). Jestliže Husserl filozoficky dovršil novověkou kartesiánskou linii ontotvornosti vědomí, Heidegger rozpoznal, že to filozoficky posvětilo onu degeneraci původního seberozpínání času, k níž denně dochází v každodenní atmosféře reklamy a obstarávání.

Heideggerovská optika rovněž relativizuje etos Finkovy myšlenky, že díky fenomenologické transcendentální redukci jsme pronikli k tomu nejzazšímu terénu subjektivity, v němž se sama předmětná určení teprve konstituují, v němž „balancujeme ve svobodě“ (viz o tom předcházející kapitolu). Heideggerův nástupce na katedře ve Freiburgu Werner Marx se táže: Proč transcendentální já užívá své svobody výlučně k tomu, aby se stávalo rozumným v linii fenomenologické filozofie? Proč neužívá své svobody také v opačném směru, aby rozvíjelo i moment své latentní nerozumnosti, své vázanosti na zájmy ve směru linie, vyjádřené Heideggerovým pojetím „starosti?“ Werner Marx ukazuje, že transcendentální já v pojetí fenomenologické filozofie je i v dimenzi balancování ve svobodě latentně naprogramováno ve směru svého zkultivování optikou fenomenologického diváctví, fenomenologického filozofického systému (70, s. 226 a n.).

Jak Husserl, tak Heidegger překonali subjekt-objektové východisko novověké filozofie. Dle Husserla intencionální zážitek „vidím knihu“ nepatří ani subjektu, ani objektu, je intencionální jednotkou, do jejíž dimense patří i subjekt, i objekt (50, s. 28). Mediem vykazování se pro vědomí překračuje egologickou subjektivitu. Naproti tomu pro Heideggera není terénem kontaktu vědomí věci vykazování se ve vědomí, ale ontické prostupování myšlení a bytí, jež se otevírá mediem času (19, s. 110). V této souvislosti raný Heidegger nesouhlasil s Husserlovou internalizací gnoseologické transcendence (19, s. 108). Místo gnoseologické transcendence však Heidegger pojímal tvorbu předmětnosti jako spočívání v protichůdnosti vůči „já“. Kategorii smyslu nahrazoval kategorií „času“ (19, s. 180). Je třeba, dle Heideggera, onticky „stát v osvětlení bytí“ (22, s. 13).

Heidegger jakoby „překládá“ problémy kantovského a husserlovského transcendentalismu do „řeči“ ontického dění. „Překládá“ pojetí transcendentálních regulativů do ontického pojetí, že tím trvajícím

v myšlení je cesta, jež však není racionalistická, ale tajemně se skrývá, takže cesta zpět často vede dopředu [23, s. 99]. Problém „konstituce“ „překládá“ do ztvárňování bytí věcí slovem. „Kde chybí slovo, to je jméno, tam neexistuje věc. Slovo teprve opatřuje věci bytí“ [23, s. 164]. Merleau-Ponty ponechává problémům jejich novověkou formu a konciseji než Heidegger analyzuje, jak význam zpětně anektuje řeč [49, s. 202]. Sleduje intencionalitu až k tomu bodu, kde se odhaluje její zakořenění v ontologické struktuře bytí ve světě, kterou vymezil Heidegger [54, s. 61]. Merleau-Ponty rozpoznal nutný deformující moment, skrytý v optice konstituce, a naléhavě postavil před oči protichůdné momenty věcí, vzpírající se optice konstituce [63, s. 150].

Proti residuu pozice ontotvornosti vědomí uvnitř Husserlovy filozofie, proti universalismu vykazování se ve vědomí vystoupil Heidegger s naléhavou potřebou nově uplatnit hegelovský a marxistický motiv aktuálního prolínání věcí a slov na základě ontické mediality času. Jevění obsahů vědomí dle Heideggera předpokládá jas a otevřenost, jež spekulativnímu postupu umožní skutečný průchod tím, o čem myslí [24, s. 71].

Závěr

Osvícenské a hegelovské myšlení chápalo rozum tak, že rozum zobecňuje společenské zájmy. Filozofická racionalita v tomto pojetí transformovala společenské zájmy do polohy emancipátorské obecnosti, aniž tím zahlazovala moment sepětí s konkrétními praktickými zájmy. V epoše německé klasické filozofie se prostřednictvím zájmů lidí stále ještě prosazovaly světodějné přeměny společnosti. Proto byla pro Hegela kategorie „idea“, vyjadřující základní směr přeměn předmětů z hlediska potřeb a zájmů subjektu, hierarchicky vrcholným článkem jeho systému filozofických kategorií. Hledisko potřeb subjektu a hledisko přetváření předmětu subjektem, prýstící ze zájmů subjektu, bylo v Hegelově pojetí rozhodujícím exponentem subjektové aktivity uvnitř subjekt-objektové konstituce předmětných určení [69, s. 408 a n., 483 a n.; 70, s. 566].

Pro Husserla však už byly společenské zájmy něčím pouze „přirostlým“ (jak to charakterizuje Werner Marx, 71, s. 225) ke svobodnému autentickému životu subjektu, jakousi tradičně, onticky danou sítí, poutající svobodu subjektivity. Fenomenologická filozofie, jež z pozice transcendentálního sebezdůvodňování provádí universální kritiku životní fakticity [68, s. 91], se snaží technikami fenomenologických redukcí radikálně subjektivitu oprostit od sepětí s historickou situací, v níž se subjekt vždy nachází. Eidetizující filtrací vlastního zakoušení se staví divácký transcendentální rozum proti sepětí se společenskými zájmy [68, s. 92, 98].

Heideggerova filozofie se (zejména prostřednictvím své klíčové kate-

gorie „starost“) vědomě staví na pozici praktických, historicky situovaných zájmů. Díky tomu heideggeriánské hledisko vytváří vyostřenou vnímavost pro rozpor mezi heideggerovskou optikou zájmové historické situovanosti a mezi fenomenologickou optikou universální transcendentální zdůvodnitelnosti. Werner Marx píše, že taková filozofie, jež chce realizovat universální rozum, nemůže sloužit žádným životním zájmům, nýbrž jen sama sobě (71, s. 227).

Tak vzniká zcela opačná souvislost, než jakou kdysi vytyčovala německá klasická filozofie svým pojetím ontotvornosti vědomí: filozofický rozum už nevyjadřuje ontotvorný zájem společenské emancipace, tvořící historický progres, ale naopak rozpolcení vůči společenským zájmům.

Heideggerem se rozum vrací k jednotě se společenskými zájmy, ne však už jako síla, jež je transformuje a emancipuje vůči fakticitě, nýbrž jako vědomě přejímající pozici historické fakticity zájmů.

LITERATURA

1. ADORNO, T. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1966.
2. ADORNO, T. W. — HORKHEIMER, M.: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947.
3. ASEMISSEN, H. U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Philosophie E. Husserl's*. Kolín 1957.
4. BARTLEY, W. V.: *Wissenschaft und Glaube, die Notwendigkeit des Engagements*. In: *Neue Anthropologie*. Sv. VII, Stuttgart, G. Thieme 1975.
5. BRAND, G.: *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlín, de Gruyter 1971.
6. BROEKMAN, J. M.: *Meaning in the Use*. In: *Phänomenologie und Marxismus*. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp, II. díl, 1977.
7. DAHRENDORF, R.: *Gesellschaft und Freiheit*. Mnichov 1961.
8. DILTHEY, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*. Spisy 7, Lipsko—Berlín 1927.
9. ERIKSON, E. H.: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1971.
10. FINK, E.: *Studien zur Phänomenologie*. Haag 1966.
11. GALBRAITH, J. K.: *Die moderne Industriegesellschaft*. Mnichov—Zürich 1968.
12. GEHLEN, A.: *Duch ve světě techniky*. Praha, Svoboda 1972.
13. GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965.
14. GOLDMANN, L.: *Lukacs et Heidegger*. Paříž 1973.
15. HABERMAS, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlín—Neuwied 1962.
16. HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1968.
17. HABERMAS, J. — LUHMAN, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*
18. HEGEL, J. W.: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt nad Mohanem 1970.
19. HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt nad Mohanem 1961.
20. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. 10. vyd. Tübingen 1963.
21. HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. Frankfurt nad Mohanem, V. Klostermann 1963.

22. HEIDEGGER, M.: Über den Humanismus. Frankfurt nad Mohanem, V. Klostermann 1947.
23. HEIDEGGER, M.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, J. Neske 1959.
24. HEIDEGGER, M.: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.
25. HEIDEGGER, M.: Der europäische Nihilismus. Pfullingen 1969.
26. HEILBRONNER, R. L.: Wirtschaftliche Probleme in einer postindustriellen Gesellschaft. In: Probleme der postindustriellen Gesellschaft. Koln 1976.
27. HRN, K.: Gruppendynamik und Subjektfaktor. Frankfurt nad Mohanem 1972.
28. HOYOS, G.: Zum Teleologiebegriff in der Phänomenologie in Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Haag, K. Held a U. Claesses 1972.
29. HUSSERL, E.: Die Idee der Phänomenologie. Husserliana II. Haag 1950.
30. HUSSERL, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle 1913.
31. HUSSERL, E.: Ideen II., Husserliana IV. Haag 1952.
32. HUSSERL, E.: Husserliana XV. Haag 1973.
33. HUSSERL, E.: Rukopis BIII.
34. KOJÉVE, A.: Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Stuttgart, Kohlhammer 1958.
35. KOSÍK, K.: Dialektika konkrétního. Praha 1963.
36. KRISTOL, I.: Two Cheers for Capitalism. Basic Books 1978.
37. LANDGREBE, L.: Faktizität und Individuation. Hamburg, F. Meiner 1982.
38. LANDGREBE, L.: The Phenomenological Concept of Experience. In: Philosophy and Phenomenological Research 1973, č. 1.
39. LANDGREBE, L.: Das Problem der Teleologie und Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus. In: Phänomenologie und Marxismus. I. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1977.
40. LANDGREBE, L.: Die Lebenswelt und die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. In: Phänomenologie und Marxismus. II, Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1977.
41. LANDGREBE, L.: Phänomenologische Analyse und Dialektik. In: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Freiburg—Mnichov, K. Alber 1980.
42. LANDGREBE, L.: Reflexionen zur Husserl's Konstitutionslehre. In: Tijdschrift voor Filosofie, 1974, č. 3.
43. MANNHEIM, K.: Ideologie und Utopie. Bonn, 2. vyd. 1930.
44. MANNHEIM, K.: Wissensoziologie. Luchterhand 1964.
45. MARCUSE, H.: Some Social Implications of Modern Technology. In: Studies in Philosophy and Social Sciences. VIII, 1941.
46. MARCUSE, H.: Befreiung von der Überfluggesellschaft. In: Dialektik der Befreiung. Reinbek, Rowohlt 1969.
47. MARCUSE, K.: Der eindimensionale Mensch. Luchterhand 1967.
48. MEINECKE, F.: Die Idee der Staatsräson. 1976.
49. MERLEAU-PONTY, M.: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Mnichov, Fink Verlag 1986.
50. JAVIER-PACHECO, H.: Die Auflösung des Seins. Videň 1983.
51. PATOČKA, J.: Epoché und Reduktion in Bewusstsein. Na počest J. Funkeho. Bonn 1975.
52. PATOČKA, J.: Může filozofie zaniknout? In: Filozofický časopis 1990, č. 1—2.
53. REICH, Ch. A.: The Greening of America. Německy Die Welt wird jung. Der gewaltlose Aufstand der jungen Generation. Videň—Mnichov—Zürich 1971.

54. RICOEUR, P.: Jenseits von Husserl und Heidegger. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Mnichov, Fink Verlag 1986.
55. RIESMAN, D.: Osamělá masa. Praha 1968.
56. SANDKÜHLER, H. J.: Praxis und Geschichtsbewusstsein. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1973.
57. SCHELSKY, H.: Entmündigung im Sozialstaat. In: Bilanz 1980, č. 11.
58. SOMMER, M.: Evidenz im Augenblick. Frankfurt nad Mohanem, Suhrkamp 1987.
59. SCHUHMAN, K.: Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Haag 1971.
60. SCHUHMAN, K.: Die Dialektik der Phänomenologie I. (Husserl über Pfänder). Haag 1973.
61. SPENGLER, O.: Der Untergang des Abendlandes. I. díl. Mnichov 1921.
62. TUGENDHAT, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlín 1967.
63. WALDENFELS, B.: Das Zerspringen des Seins. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Mnichov, Fink Verlag 1986.
64. WEBER, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1934.
65. CARR, D.: Welt, Weltbild, Lebenswelt. In: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls'. Vyd. E. Ströker.
66. PUGLIESE, O.: Vermittlung und Kehre. Freiburg—Mnichov 1965.
67. CIBULKA, J.: Antinomie rozvrhování a fakticity u Heideggera. In: Filozofia 1990, č. 2.
68. HUSSERL, E.: Theorie der phänomenologischen Reduktion. In: Husserliana VIII, Haag 1959.
69. HEGEL, G. W.: Wissenschaft der Logik. II. díl. Lipsko, F. Meiner 1934.
70. ČERNÍK, V.: Systém kategorií materialistické dialektiky. Kritika Hegelové Logiky ako vedy. Bratislava, Pravda 1984.
71. MARX, W.: Vernunft und Lebenswelt. In: Hermeneutik und Dialektik. I. sv. Tübingen, K. Cramer a Wiehl 1970.

DIE IDEE DES ONTOBILDENDEN BEWUSSTSEINS

Josef Cibulka

In der Epoche der klassischen deutschen Philosophie wurden weltgeschichtliche Veränderungen unter Hinweis auf das Interesse der Menschen begründet. Deswegen war für Hegel die Kategorie „Idee“, die die Grundrichtung gegenständlicher Veränderungen unter dem Gesichtspunkt von Bedürfnissen und Interessen des Subjekts zum Ausdruck brachte, das hierarchisch höchste Glied seines Systems philosophischer Kategorien.

Für Husserl waren jedoch die gesellschaftlichen Interessen etwas, der freien Kreativität des Subjektes bloss „Hinzugewachsenes“ (Werner Marx). Deswegen ist die phänomenologische Reduktion darauf angelegt, die Subjektivität aus der Verbindung mit historischen Situationen loszulösen, in denen sich das Subjekt stets befindet. Die philosophische Vernunft bringt hier nicht mehr das seinsbildende Interesse der gesellschaftlichen Emanzipation zum Ausdruck.

Mit Heidegger kehrt die Vernunft zur Einheit mit den gesellschaftlichen Interessen zurück, jedoch nicht mehr als die Kraft, die sie gegenüber der Faktizität transformiert und emanzipiert, sondern als diejenige, die die Position historischer Faktizität konkreter Interessen anerkennt.