

PROBLÉM FENOMENOLOGICKÉ VIDITELNOSTI

JOSEF CIBULKA, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Husserlova transcendentálně fenomenologická filosofie se snaží prorazit bariéru předem přijatých teorií a "vidět skutečnost vlastníma očima ([42], 181, 192). Heslo, jež vyjadřuje toto nejzákladnější Husserlovo filosofické úsilí, zní: vidění. "Bezprostřední 'vidění', nikoli pouhé smyslově zakoušející vidění, nýbrž vidění vůbec jako originárně dávající vědomí jakéhokoli druhu, je posledním zdrojem legitimacy všech racionálních tvrzení. Tato tvrzení mají legitimující funkci jen proto a jen potud, pokud jsou originárně dávající".¹ Husserl takto pojímá onu naprostou danost, jíž se vyznačuje smyslové prožívání, jako jakýsi universální model pro veškeré poznání.

V 1. kapitole, *Jevení a zahalování ve fenomenologické filosofii*, vyslovíme výhrady k husserlovskému sloganu o přímém vidění; i zahalenost vytváří náplň fenomenologického pohledu.

V 2. kapitole, *Fenomenologické vidění u Husserla a u Finka*, se pokusíme prozkoumat výchozí myšlenku Eugena Finka, že vidění v "užším slova smyslu", ve smyslu názorového prožívání "skýtá směr" i pro filosofickou interpretaci racionálního poznání.

Těžištěm naší úvahy bude 3. a 4. kapitola. Ukážeme si v nich, jak má pojetí fenomenologické viditelnosti odlišnou náplň u Husserla a u Heideggera.

U Husserla jsou i diskursivní rozumové postupy filosoficky interpretovány jako druh "přímého vidění". I elementární empirická názorovost je u Husserla "latentně rozumová", schopná se kultivovat k rozumovosti profesionálního fenomenologa ([31], 226).

Naproti tomu u Heideggera je lidská existence určena "starostí", vázanou na praktické zájmy. Každodenní život není pro Heideggera "latentně rozumovým" přirozeným postojem, ale je "neautentický", "latentně nerozumový" ([31], 226). Východiskem pro autentický sebevýklad lidské existence je Heideggerovi ontologická teorie ([12], 212). Fenomenologická viditelnost má až dodatečně dosvědčit fenomenologickou legitimitu ontologické teorie.

Takto Heidegger, jenž vlastně už opustil Husserlovo a Finkovo pojetí fenomenologického vidění, vytýčil v radikální ostrosti problém fenomenologické viditelnosti.

¹ "Das unmittelbare Sehen', nicht bloss das sinnliche, erfahrende Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewusstsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen. Rechtgebende Funktion hat sie nur, weil und soweit sie originär gebendes ist" ([18], § 19, 36).

Naše stať bude obsahovat tyto kapitoly:

1. Jevení a zahalování ve fenomenologické filosofii
2. Fenomenologické vidění u Husserla a u Finka
3. Otázka fenomenologické viditelnosti v husserlovské fenomenologii
4. Heideggerova exposice otázky fenomenologické viditelnosti jako kritického korektivu jeho ontologické teorie.

1. Jevení a zahalování ve fenomenologické filosofii. Možnost fenomenologie jako "přísné vědy" je dána tím, že díky takzvané metodě fenomenologické redukce proniká do našeho zorného pole pouze způsob, jak se předměty jeví našemu vědomí ([17], 224). Při fenomenologickém přístupu abstrahujeme od toho, že obvykle míníme předměty, existující nezávisle na našem vědomí, a vnímáme je tak, jak se prostě dávají našemu vědomí, jako jevy našeho vědomí ([17], 237-8). Díky tomu je fenomenologická filosofická metoda plně evidentní, prostá pochybností a naplňuje smysl filosofie ([19], 142). Ludwig Landgrebe podotýká, že takto Husserl, plně setrvávaje v imanenci jevů pro vědomí, je eo ipso u míněného předmětu a nemá zapotřebí cesty od imanence aktu vědomí k "předmětu o sobě" ([27], 17).

Jaký potom může být problém s fenomenologickou viditelností?

V celkovém Husserlově pojetí tomu však je právě naopak, než by to, co se nám nahodile aktuálně jeví, bylo eo ipso platným fenomenologickým poznatkem.

Elisabeth Strökerová podtrhuje, že fenomenologické vidění je od samého počátku reflexivní procedurou. Akty fenomenologického vidění se dle Strökerové stávají teprve fenomenologickým reflexivním kultivováním orgánem, postihujícím danosti ([40], 38-39).

Ludwig Landgrebe zjišťuje, že Husserl předpokládal, že anonymní fungování subjektivity je takové povahy, že reflexe je s to beze zbytku odhalit jeho původnost ([41], 106).

Martin Heidegger píše – a to plně platí i pro Husserlovo pojetí fenomenologie: "V ideji "originárního" a "intuitivního" postihování a explikace jevů je obsažen opak naivity nahodilého, bezprostředního a neuváženého nazírání ([12], 36-37). Abychom se setkávali s bytím v modu jevu, musíme proniknout zahaleností předmětů vědomí ([12], 36). Fenomenolog musí z charakteru předmětné oblasti teprve určit, co má dovádět k vědecké určenosti specifickým charakterem setkávání jakožto s jevem; to je předpokladem ideje "popisu" ([12], 35).

V Husserlově fenomenologii je sebedanost metodologickou normou, k níž jsme dospěli cestou eidetických variací, cestou fantasiijního pozměňování faktických daností ([37], 46). Husserl vymezoval pro jednotlivé předměty rámec možností, uvnitř něhož se pohybují ([38], 112). Teprve díky fantasiijnímu pozměňování daností se fenomenologické poznání stává verifikovatelnou a korigovatelnou metodou ([37], 85). Husserl píše, že fantasie může mít fenomenologickou hodnotu vjemu. Vymezuje-li Husserl, jako "první metodický princip", že musím čerpat z evidence, při níž jsou pro mne věci a objektivní vztahy přítomné jako ony samy ([20], § 5, 17), vytýčuje normu jevení proti fakticitě jevení.

Heidegger vytýčil odlišnou koncepci fenomenologického jevení. Nejde v ní již o normu jevení pro moje vědomí. Heidegger zpětně ontologicky vhroutil intencionalitu do obstarávajícího chování, odhalil, jak se obstarávající chování funduje ve struktuře ekstatické rozhodnosti ([39], 39-40). Cílem se stává ponechat nedotčeno vidění toho, jak se jsoucí ukazuje samo od sebe ([12], § 7). Ale i zde, jak ukazuje F. W. Herrmann, jde o aktivní dovádění jsoucího k sebeukazování ([39], 24). Je to bytí jsoucího, jež v Heideggerově pojetí nechává jsoucí, aby se ukazovalo jako jsoucí ([39], 27). Je to však právě tento základ jsoucího, bytí jsoucího, jež zůstává skryto, jež se ukazuje jen deformovaně či upadá zpětně do zahalenosti ([12], § 7).

Zahalenost takto spoluvytváří náplň fenomenologie jak v Husserlově, tak v Heideggerově pojetí ([39], 26).

To třeba mít na paměti, přistupujeme-li k husserlovskému sloganu o přímém vidění.

2. Fenomenologické vidění u Husserla a u Finka. Eugen Fink podotýká, že husserlovské heslo "K věcem samým" není šťastně formulováno. Je namířeno proti kantovskému gnoseologismu a konstruktivismu a svádí k představě diltheyovského zakoušení fakticity života ([42], 181 a n., 186 a n.).

Fink zdůrazňuje, že transcendentální fenomenologie nemá důvěrný vztah k jsoucímu, jenž by jí zaručoval předběžné vědění, co jsou věci. Chce naopak člověka vyhnat z jeho přirozeného postoje ke skutečnosti, otřást nosným základem lidské důvěrnosti vůči jsoucímu. Hledá tam, kde je zdánlivě již vše nalezeno ([42], 181, 192).

Kantovský transcendentalismus usiloval o totéž tak, že proti empirickému životu a empirickému poznání vytýčil transcendentální reflexi. Husserlovský transcendentalismus se snaží "zreflexivnit" samo bezprostřední zakoušení. Místo abychom prožívali naši vhrůženost do světa, máme se stát transcendentálními diváky a deskriptory svého vlastního zakoušení. Jeden z předchůdců fenomenologické filosofie, Ernst Mach, výstižně napsal, že evidence poznání je třeba docílit nikoli v životě, ale "místo života" ([30], 14, 90).

Husserlovy "věci samy" jsou jevy pro vědomí ([13], 17). Husserlovi nešlo o absolutizaci sensualismu a intuitivismu, ale o postihování předmětů vědomí v jejich "sebedanosti", již dosahuje ve fenomenologickém pojetí nejen smyslové a intuitivní nazírání, ale i diskursivní myšlení. I diskursivní myšlení, pokud neulpívá na pouhé signitivní, na "prázdné" intenci, je dle Finka modelem "přímého vidění" předmětů. "Nejde o primát názorovosti jako zvláštní schopnosti poznání, ale o primát názorovosti každého poznání – v protikladu k pouze signitivnímu poznávacímu výkonu... Poznání (v pregnantním smyslu aktuální evidence) je všude, pro všechny způsoby poznání sebedaností věcí, jež v něm jsou evidentní (i vztahů, hodnot a hodnotových obsahů), respektive je zakoušíme a vlastníme jako "je samy". Zvláštním případem toho, charakteristickým pro smyslové vnímání, je prostá sebedanost, prezentující se jednorázově. Proti ní stojí eidetické kategoriální poznání, kde je sebedanost možná jen cestou výstavby, případně i nejvyšší rozmanitých fundování..." ([9], 88).

"Názorovost", 'intuice' není pro Husserla jen smyslovým nazíráním, jen smyslovým viděním, nýbrž je to každý způsob vědomí, jenž přivádí k sebedanosti předměty, jež mu odpovídají, v modu sebedanosti tak, jako smyslové nazírání přivádí k sebedanosti smyslově vnímatelné věci. Či přesněji: nazírání je pro Husserla titulem pro to společné ve všech způsobech sebedanosti. Je to tedy pojem postihující analogii („Analogiebegriff“) přičemž určující význam přiřítáme nazírání smyslové zkušenosti" ([42], 207). Fink ukazuje, jak čísla a číselné vztahy jsou "sebedány" jinak než věci, ale sám se posléze táže, zda v tom všem není kruh, zda fenomenologická filosofie nepřistupuje k filosofické interpretaci myšlení z hlediska danosti smyslově vnímatelných předmětů ([42], 207).

Odpovídá na svou vlastní námitku proti fenomenologické koncepci universálního "přímého vidění" předmětů vědomí takto:

"Vymezíme nejprve hledanou originárnost jako ‚nazírání‘ v užším smyslu a to nám skýtá směr, jak analyticky explikovat intencionální strukturu tohoto jednoho způsobu sebedanosti, a tak se propracovat k pochopení..., jež osvětlí celý latentní systém poukazování této evidence... Jistě nelze zpětně postoupit za vidění, ale možno do vidění analyticky proniknout a explikovat vidění, pokud jde o celé skryté bohatství jeho implicitních intencionálních struktur. V takové intencionální analýze se osvědčí přístup vidění jako sebedanosti, jenž byl nejprve pouhým podnětem..." ([42], 208).

Fink dále píše, že i na půdě rozšíření pojmu názorovosti, i na půdě universálního "přímého vidění" lze analyticky prověřovat nárok každého způsobu vědomí dospívat svými specifickými prostředky k evidenci sebedanosti ([42], 208).

Možno však i proti takovému subtilnímu Finkovu úsilí vznést námitku, zda heslo "vidění", přímého pronikání do předmětů jakéhokoli druhu není jako takové bariérou adekvátního poznávání.

Sám Fink když začínal svou slavnou obhajobu Husserla proti novokantovským kritikům, zpochybňoval Husserlův pojem "zření podstat" ("Wesensschau") formulací, že nejde o "vidění nadsmyslového", že zážitkovým korelátem podstatného obsahu vůbec není vidění. "...eidos je spíše korelátem myšlenkové operace, intelektuální spontaneity"². Fink vychází z příkladu fantasijských variací, jak je líčil Husserl v *Kartesiánských meditacích*, a ironicky podotýká, že řeč o zření podstat pouze signalisuje intencionalitu myšlenkových operací ([9], 89). Podstatná určení jsou dle Finka vyprodukována variativními operacemi, mají pouhou "kategoriální existenci" a heslo jejich zření je pouhou metaforou.

² "...vielmehr ist das Eidos das Korrelat einer Denkoperation einer intellektiven Spontaneität. Im denkenden, variativen Durchlaufen der Möglichkeitsabwandlungen einer in seiner Identität mit sich selbst festgehaltenen Seienden wird das Eidos als Invariante erkennbar. Wie man die Rede vom Wesensschau den Erfüllungsmodus der Denkintentionalität anzeigt, also nur eine analoge Bedeutung hat, so meint auch die phänomenologische Bestimmung des Wesens selbst als einer seienden Gegenseitigkeit keine hypostasierte Substantialität desselben, sondern zielt ab auf die "kategoriale" Existenz des Eidos, d.h. auf seine durch spontane Denkakkte bewirkte Erzeugtheit" ([9], 89). V předmluvě ke stati *Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (z r. 1933) Husserl napsal, že by podepsal každou Finkovu větu.

Vůči produkujícím aktům myšlenkových operací nedává smysl analogie "vidění" ani Finkova formulace z roku 1940, že "vidění" se legitimuje už svým výkonem, že za vidění nelze postoupit ([42], 206).³

Uplatňovat i vůči filosofickému odkazu *Kartesiánských meditací* a *Formální a transcendentální logiky*, že zde jde o "přímé vidění" eidetické sféry, je zavádějící absolutizací toho, co bylo charakteristické jen pro raného Husserla.

Heidegger ukazuje, že už od počátku antické řecké ontologie až do dneška ovládá ideál bezprostředního vidění naše filosofické představy; je zcela násilné, vytyčuje-li Fink program vidění jako revoluční průlom do tradice prázdných logizací. Dle Heideggerovy úvahy o nahrazení praktického obstarávání ryze nazírajícím pohledem je ostrost tohoto pozorovatelsky nazírajícího pohledu podmíněna tím, že to je dodatečný pohled, vystávající až tehdy, když už utichl provoz praktického usilování. Heidegger zdůrazňuje, že tento nazírající pohled, aniž si to přiznává, je spjat s určitou nástrojovostí a není teorií. Pro teorii je konstitutivní stupeň, v němž apriorní rozvrh určuje směry metod a dokazování ([12], 357 a n., 363 a n.).

Merleau-Ponty výstižně zjišťuje, že Husserl mlčky předpokládal, že vidět znamená vidět pravdu a že věc je tím, o čem si myslíme, že to vidíme (noema) ([32], 39).

3. Otázka fenomenologické viditelnosti v husserlovské fenomenologii.

Fenomenologické vidění se, Derridovými slovy, otevírá ideou. Idea je "neviditelným médiem" vidění ([7], 184).

Nemůže být tělesně dána, nemůže být určena evidencí, protože je možností evidence. Merleau-Ponty uvádí Proustovu myšlenku, že idea je hlubinným obložením viditelného ([32], 36).

Pro husserlovskou fenomenologii je viditelný pouze takový jev našeho vědomí, jež fenomenolog transformoval z jeho původní podoby, jak se jevil v "přirozeném postoji", do specificky fenomenální podoby transparentního diváctví vůči vlastnímu prožívání. Fenomenologa začne předmět vědomí zajímat teprve ve chvíli, kdy se stal pouhou deskriptivní charakteristikou aktů jeho vědomí. Až tehdy a jen tehdy vznikne mezi fenomenologovým "já" a mezi předmětem vědomí fenomenologicky postižitelný vztah ([11], 255). Přístup specificky fenomenologické viditelnosti vyžaduje, abychom vyloučili z našeho zorného úhlu gnoseologické souvislosti, v nichž předmět našeho vědomí funguje, abychom předmět chápali jako pouhý intencionální korelát aktů našeho vědomí, oproštěný od gnoseologických souvislostí ([26], 113). Fenomenologicky viditelná je pouze dimenze jevů pro vědomí.

Pouze přístupujeme-li k náplni našeho vědomí jako k souboru jevů pro vědomí, jsme s to postihnout čistou danost zažitků, prostou jakékoli kladení ([17], 224).

Vzorovým příkladem uplatnění specificky fenomenologické viditelnosti je matematický předmět. Jeho bytí je zcela průhledné, beze zbytku se rozpouští ve

³ O této Finkově tezi viz moji stať *Kritické a dogmatické tendence fenomenologické filosofie* [6].

fenomenalitu pohledu, je beze zbytku oproštěno od empirické subjektivity a redukováno na svůj fenomenologický smysl ([7], 37).

Celé dimensi fenomenality a fenomenologického vykazování cestou vidění ovšem předchází faktický výkon vědomí. Teprve dodatečně, teprve poté, kdy se již uskutečnil faktický výkon tělesné účasti člověka na skutečných procesech, dochází k zásadně dodatečnému vidění ([33], 121, 183).

Merleau-Ponty tvrdí, že intencionální konstituce předmětů se Husserlovi stále více stávala pouhým nástrojem odhalování "nеспoutaného světa", jež nelze intencionálně konstituovat ([32], 218-9). V Husserlově díle se stále výrazněji ukazovalo, že reflexe je nesena pasivitou vědomí.

Ale pasivita vědomí byla Husserlově optice fenomenálně viditelná jen díky tomu, že Husserl této pasivitě uměle vtiskoval teleologickou strukturu ([4], 48, 241 a n.), že k ní přistupoval z hlediska intencionálně konstituovaných jevů pro vědomí.

Pozdní Husserl však postupně uznával, že ne všechny zážitky vědomí záměrně kladou význam ([25], § 4, 22). Rozpoznal, že barvy nejsou naší smyslové zkušenosti dány jako předmět, ale jsou naším optickým smyslovým polem ([23], 75, 214, 369). Vnímání barevných polí se liší od vnímání intencionálních předmětů tím, že zde chybí moment apercepce, vyjadřující, jak výsledek našich dřívějších zkušeností formuje naši novou zkušenost.⁴

Husserl tedy postupně překonal hledisko, že fenomenologicky viditelné jsou pouze ty jevy pro vědomí, jež se institucionálně konstituují jako předměty vědomí.

V Husserlově díle, počínaje zejména *Karteziánskými meditacemi*, se stále výrazněji prosazovalo, že eidetické možnosti nejsou vázány na faktické události. K eidetickým možnostem nedospíváme ideující abstrakcí na základě předem daných fakt, ale ideací na základě imaginativních souvislostí, viditelných teprve metodou eidetických variací ([40], 85).

Ale husserlovský přístup k otázce fenomenologické viditelnosti i tak uplatňuje normativní ideál, že fenomenologickým viděním jsou pouze jevy v kontextu intencionální konstituce, alespoň potenciálně subsumovatelné pod onu eidetickou filtraci, jaká se ve fenomenologické filosofii už fixovala. Motiv fenomenologické viditelnosti je konservativní bariérou, upírající nečekaným způsobům danosti, jaké otevírá zejména Merleau-Pontyho přístup, status legitimních obsahů fenomenologického popisu.

4. Heideggerova expozice otázky fenomenologické viditelnosti jako kritického korektivu jeho ontologické teorie. Heidegger záměrně přeskočil dimensi intencionální předmětné danosti a plně se soustředil na původnější nástrojovou sféru praktické činnosti. Vytýkal Husserlovi, že neprávem interpretoval intencionální poznávací vědomí jako původní vrstvu vědomí.

⁴ Husserl posléze rozpouštěl logos v teleologii instinktivní sféry vědomí. Ludwig Landgrebe staví "logos zakoušení" proti logu myslící reflexe a vyzvedává instinktivní formy tělesné účelovosti ([34], 13 a n., 472).

I pozdní Husserl učinil – svou filosofií životního světa – centrem lidského vědomí prakticky činný, a nikoli pozorovatelský styk člověka se skutečností. Současný Heideggerův interpret F. W. von Herrmann však tvrdí, že se Husserlovi nepodařilo učinit fenomenologicky viditelnou vně gnoseologické reflexe specifičnost toho poznání, jež je vlastní prvotnímu nástrojovému předintencionálnímu styku ([14], 62-3).

Pokusíme se v této kapitole ukázat jiný moment, totiž to, že Heidegger obnovil prvotnost teorie proti názorovosti.

Heidegger na jedné straně uplatnil předkantovskou nekritičnost a iracionalismus. Nihilizoval Husserlovo úsilí emancipovat "to, co opravdu vidíme", vůči předsudkům, jež nám vnucuje historicky omezená životní praxe. Heidegger doslova tvrdí, že prvotní objev bytí světa, toho, že svět má charakter bytí, musíme ontologicky přenechat "naladěnosti", že racionální poznání toho, kam naše zakoušení směřuje, není ničím proti tomu, že "naladěnost" (Stimmung) staví Dasein před jeho situovanost v "Zde" ([12], 134, 136, 138).⁵

Na druhé straně však, protože autentická lidská skutečnost se propadla do převrácené dimenze obstarávání, je v Heideggerově pojetí jeho ontologická teorie povolána rozvrhovat rozumění autentické lidské skutečnosti, zasunuté nánosy neautentických deformací.

V Husserlově pojetí byl "přirozený postoj" ke skutečnosti způsobem transcendentálního života, jenž stále konstituuje svět ([21], § 52). Už před tím, než se na sféru přirozeného postoje obrací fenomenologický pohled, tato sféra všeho, co je fenomenologickým pohledem postihováno, zde už byla ([18], 83). I fenomenologický filosof, jenž se dopracoval k postoji fenomenologické redukce, musí určitým způsobem prožít přirozený život ([21], § 52). Přirozená skutečnost není pro sebe samu přirozeností, ale nedohlednou pozitivitou, jež je nedotčena jakoukoli vnitřní negativitou. Přirozený život můžeme pochopit teprve, když jsme přestoupili do fenomenologického postoje, když jsme jej rozložili fenomenologickým postojem ([45], 67; [1], 19, a n.; [33], 104).

V Heideggerově pojetí však je reálný každodenní život obstarávání nikoli původní nekonečnou pozitivitou, ale reálnou deformací reálné positivity autentického života. Autentický život v sobě má bytostnou tendenci, aby se propadl do obstarávání. Barbara Merkerová ukazuje, jak Marxova a Marcuseho teorie odcizení je modelem této tendence Dasein k tomu, aby se ztratilo v obstarávání ([43], 71).

Dasein vykládá samo sebe nejprve na ontické rovině, vedeno svou ztraceností do obstarávání. Proto to je dle Heideggera ontologická teorie, jež má vyrvat Dasein z jeho zakrytosti v dimensi obstarávání a zpětně dobýt jeho autentické bytí ([12], 212-213, 311).

⁵ "...die Erschliessungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschliessen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist" ([12], 134). "Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der blossen Stimmung überlassen..." ([12], 138).

Ontologická interpretace rozvrhuje dané jsoucno směrem k jeho autentickému bytí, aby je dovedla k jeho pojmu, jenž by odpovídal jeho struktuře ([12], 312). Vůči tomu, co onticky zakoušíme, musí mít dle Heideggera existenciální analýza nutně "násilný" charakter; to nutně plyne z toho, že rozumění má strukturu rozvrhování ([12], 311-12).

Tak Heidegger radikálně skoncoval s husserlovskou stylizací filosofické teorie do podoby názorového vidění. Jasně formuloval, že optika jeho přístupu je iniciována jeho ontologickou teorií a že až dodatečně je třeba tuto optiku teprve učinit fenomenologicky viditelnou.

Zejména ve svém rozboru fenoménu svědomí a viny Heidegger zcela podřídil fenomenální zakoušení své ontologické teorii viny, plynoucí z jeho ontologické, ryze teoretické koncepce, že Dasein vcelku přebírá onu už uskutečněnou rozvrženost, v níž se nachází, a je za ni odpovědný, ač ji nezpůsobilo. "Voláním" svědomí povolává Dasein samo sebe před svoji nejautentičtější "mohoucnost" bytí, před svoji "rozhodnutost", a je vinno svojí už uskutečněnou rozvržeností, v níž už je nezměnitelně situováno. "Rozhodnutost" ("Entschlossenheit") nabývá své specifické jistoty teprve svou nejzazší a nezvratnou možností, teprve "předbíráním k smrti" [12].

Heidegger sám vyslovuje obavu, zda neprovádí "existenciální" rozvrh, jemuž chybí potvrzení ([12], 301), zda neuskutečňuje "nesnesitelnou, zcela nefenomenologickou konstrukci" ([12], 302).

Vytyčuje požadavek, aby jeho ontologická teorie byla alespoň dodatečně potvrzována fenomenálním dosvědčením. Teprve to ji přivede na prokazatelnou fenomenální půdu, teprve to ji učiní fenomenologicky viditelnou ([12], 266-67).

Heidegger takto na půdě fenomenologické filosofie, iniciované Husserlem, obnovuje kantovskou aktivní úlohu teorie vůči fenomenologickému nazírání a omezuje fenomenologické nazírání na dodatečné dosvědčování teoretického ontologického rozvrhu.

Přitom Heidegger zpětně reviduje i takové názorové evidence, jež se husserlovskému egologickému východisku jevily jako nepochybné.

Tak tomu je především u karteziánsko-husserlovské názorové evidence, že to jsem já, kdo je subjektem všeho prožívání a všech evidencí. Heidegger píše: "Ontická samozřejmost výpovědi, že to jsem já, kdo je Dasein, nás nesmí svést k mínění, že tak lze jednoznačně předznačit ontologickou interpretaci toho, co je takto "dáno" ([12], 115).⁶

Heidegger si ihned sám sobě klade námitku, zda je metodicky přípustné zproblematizovat něco tak absolutního, jako je danost "já" ([12], 115). A vysvětluje, proč problematizuje i ty zdánlivě nejsamozřejmější názorové danosti: "Což je-li tento způsob "sebedanosti" Dasein pastí pro existenciální analytiku, a to takovou pastí, jež se zakládá v samotném bytí Dasein? Možná, že když Dasein oslovíme, vždy vypoví-

⁶ Na další straně Heidegger podotýká, že tato ontická "samozřejmost" toho, že já jsem Dasein, není že svádí k nesprávné (karteziánsko-husserlovské) ontologické interpretaci, ale je zavádějící i v samotném ontickém ohledu ([12], 116).

dá "jsem to já", a posléze to vypovídá nejhlasitěji tehdy, když tímto jsoucím není. Což je-li ona strukturace Dasein, že je mojí strukturou, základem toho, že Dasein bezprostředně a většinou není jím samým?" ([12], 115-16) Heidegger pak uzavírá svoje zproblematizování "sebedanosti já": "Já" můžeme chápat jen jako nezávazné formální ohlášení něčeho, co se v aktuální fenomenologické souvislosti být možná odhalí jako protiklad "já" ([12], 116).

V kontextu našeho tvrzení, že Heidegger zpětně zproblematizoval názorové jistoty, odezíráme od toho, že v jiných ohledech není Heideggerova politika proti "sebedanosti Já" korektní. Jistota, že já jsem, je našemu vědomí dána před jakoukoli filosofickou teorií. Descartes psal, že i kdyby nás nějaký všemocný démon klamal ve všech obsazích našeho vědomí, jsem, existuji i jako mýlící se ve všech obsazích svého vědomí.⁷ Dle Derridy má "já jsem" filosofický význam nezávisle na tom, zda empirické "já" žije; právě díky tomu je možný diskurs o transcendentálním "já" ([7], 153-54).

Je groteskní, jestliže Heidegger označuje tuto kartesiánskou prvotní jistotu vědomí za "samozřejmou a obvyklou odpověď" filosofie, ač jde ve skutečnosti – poprvé v dějinách filosofie – o dosažení východiska, jež nepředpokládá žádnou filosofickou teorii. Naproti tomu Heideggerovo vlastní východisko předpokládá Heideggerovu filosofickou teorii o jsoucím a být jsoucího.

Klíčem k tomu, že Descartes (ale i Husserl) na jedné straně a Heidegger na druhé straně nejen že filosoficky vytyčovali protichůdný přístup, ale i protichůdně vnímali výchozí objektivní jistoty, je zřejmě společenská podmíněnost myšlení. Středověký člověk vnímal jako bezprostředně základní svoji vhrůženost do křesťanského společenství. Galileovský vědec i Descartes vnímali jako bezprostředně základní boj myslícího jedince o autonomní přístup vůči takovému společenství. Filosof či i umělec epochy, kdy se liberalistické společenské struktury samy převrátily v struktury manipulace, vnímá: "subjekt a objekt jako totožné v totalitě, z níž povstávají..." ([44], 162). Arthur Rimbaud příznačně říká: "Jsem přítomen rozkvětu svých myšlenek, přihlížím mu a naslouchám mu. Učiním jeden tah smyčcem a již se v hloubce dává do pohybu celá symfonie. Je nesprávné říkat: já myslím. Mělo by se to nazývat: ono mě myslí." Podobně Merleau-Ponty užívá formulace, že hudebník je ve službách sonáty, že jím sonáta zpívá ([32], 198).

Závěr. Jak jsme si ukazovali v 1. kapitole, v husserlovské fenomenologii je názorové vidění v užším smyslu modelem pro teoretické "vidění", naznačuje směr, jímž se má ubírat i teoretické "vidění". Teoretické "vidění" není specificky pojmovou rekonstrukcí mnohotvárné konkrétnosti názorového vidění, ale čerpá svoji náplň, jak Eugen Fink doznává, z analogie vůči názorovému vidění (viz 1. kapitolu).

⁷ Descartův argument o všemocném klamajícím démonu sám o sobě neztrácí svou filosofickou sílu proto, že sám Descartes ihned přešel od tohoto argumentu k rozličným ontologickým předpokladům. Neztrácí svoji filosofickou sílu ani proto, že vyjadřuje pozici existence bez jakéhokoli obsahu, od níž nelze postoupit dál.

Heidegger převrací závislost filosofické teorie na názorové danosti. V Heideggerově pojetí není nazírání primárně pozorovatelským nazíráním daností, jež nastupuje ex post po praktické činnosti ([12],), ale je primárně praktickým rozvrhováním naší praktické činnosti. Je proto podrobeno obecné rozvrhující povaze veškeré vědomé činnosti.

Proto problematizující teoretické tážení, vlastní sféře teorie, si zpětně podrobuje i sféru názorových jistot a transformuje dokonce i zdánlivě absolutní výchozí jistotu o "sebedanosti Já".

Moment komunikativních vazeb, podstatný pro praktickou činnost, v heideggerovské transformaci fenomenologie vytlačuje samozřejmost jásých egologických jistot.

Ač byla Husserlovým stylem analytická reflexe, hodí se na husserlovskou linii fenomenologické filosofie to, co Jaroslav Seifert popsal jako "lyrický stav ducha": "...lyrický stav ducha je stavem soběstačného jedince, jenž vypovídá o vlastním nitru, ...splývajícím s objektem... Lyrickému subjektu je lhostejno, zda jeho imaginace je zažehována skutečností nebo fikcí, pravdou nebo přeludem, iluze je pro ni stejně pravdivá, jako pro ni může být skutečnost přeludná..." ([36], 3).

A na Heideggerův přístup k filosofickému tážení se hodí Seifertova slova o "patetickém stavu ducha": "Patetické já... se cítí vtaženo do napětí mezi možnostmi. Právě toto napětí je uvádí do pohybu".

LITERATURA

- [1] AGUIRRE, A.: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Haag 1970.
- [2] AGUIRRE, A.: *Die Phänomenologie Husserl's im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt 1982.
- [3] ASEMISSEN, H. U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserl's*. Kolín 1957.
- [4] BOEHM, R.: *Husserl's drei Thesen über die Lebenswelt*. In: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserl's*. Frankfurt/M 1979.
- [5] BROEKMANN, J. M.: *Phänomenologie und Egologie*. Haag 1963.
- [6] CIBULKA, J.: *Kritická a dogmatická tendence ve fenomenologické filosofii*. In: *Filosofický časopis*, 1990, č.6.
- [7] DERRIDA, J.: *Husserl's Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Mnichov 1981.
- [8] DERRIDA, J.: *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt/M, Suhrkamp 1986.
- [9] FINK, E.: *Die phänomenologische Philosophie E. Husserl's in der gegenwärtigen Kritik*. In: *Studien zur Phänomenologie*. Haag 1966.
- [10] FINK, E.: *Sein, Wahrheit, Welt*. Haag 1958.
- [11] GURWITSCH, A.: *Das Bewusstseinsfeld*. Berlín 1975.
- [12] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963.
- [13] HELD, K.: *Lebendige Gegenwart*. Kolín 1963.
- [14] HERRMANN, F. W. von: *Subjekt und Dasein*. Frankfurt/M, V.Klostermann 1985.
- [15] HUSSERL, E.: *Philosophie der Arithmetik*. In: *Husserliana XII*.
- [16] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen II/1*. Halle 1921.
- [17] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle 1922 (3. vyd.).
- [18] HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Halle 1913.
- [19] HUSSERL, E.: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In: *Husserliana VIII*. Haag 1959.
- [20] HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968.

- [21] HUSSERL, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Husserliana* VI, 2. vyd., Haag 1962.
- [22] HUSSERL, E.: Reduktion auf die Primordialität. Die vorgegebene Welt und anschauliche Erfüllung. In: *Husserliana* XV, Haag 1973.
- [23] HUSSERL, E.: Erfahrung und Urteil. Hamburg 1954.
- [24] HUSSERL, E.: Ding und Raum. In: *Husserliana* XVI.
- [25] HUSSERL, E.: Formale und transzendente Logik. Halle 1929.
- [26] INGARDEN, R.: Das literarische Kunstwerk. Halle 1931.
- [27] LANDGREBE, L.: Der Weg der Phänomenologie. 3. vyd. Gütersloh 1969.
- [28] LANDGREBE, L.: Faktizität und Individuation. Hamburg 1982.
- [29] LÖWITH, K.: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. In: Heidegger und die Theologie. Mnichov 1967.
- [30] SOMMER, M.: Evidenz im Augenblick. Frankfurt/M, Suhrkamp 1987.
- [31] MARX, W.: Vernunft und Lebenswelt. In: Hermeneutik und Dialektik. Tübingen 1970, I. díl.
- [32] MERLEAU-PONTY, M.: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Mnichov 1986.
- [33] SCHUHMANN, K.: Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Haag 1971.
- [34] LANDGREBE, L.: The Phenomenological Concept of Experience. In: *Philosophy and phenomenological Research* 1973, č. 1.
- [35] APEL, K.-O.: Transformation der Philosophie I., II. Frankfurt/M, Suhrkamp 1973.
- [36] SEIFERT, J.: O politickém a logickém stavu ducha. In: *Literární týždenník* 1991, č. 43.
- [37] STRÖKER, E.: Husserl's transzendente Phänomenologie. Frankfurt/M, V. Klostermann 1987.
- [38] FINK, E.: Die Spätphilosophie Husserl's in der Freiburger Zeit. In: Husserl, E.: *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Haag 1959.
- [39] HERRMANN, F. W. von.: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt/M, V. Klostermann 1981.
- [40] STRÖKER, E.-JANSSEN, P. : Phänomenologische Philosophie. Freiburg-Mnichov, K. Alber 1989.
- [41] LANDGREBE, L.: Faktizität und Individuation. Hamburg, Meiner Verlag 1982.
- [42] FINK, E.: Das Problem der Phänomenologie E. Husserl's. In: *Studien zur Phänomenologie*. Haag 1966.
- [43] MERKER, B.: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Frankfurt/M, Suhrkamp 1988.
- [44] GOLDMANN, L.: Lukács et Heidegger. Paríž 1973.
- [45] ELEY, L.: Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserl's. Haag 1962.
- [46] HUSSERL, E.: Gang der systematischen Beschreibung zur Monadenlehre. In: *Husserliana* XV. Haag 1973.