

§ 1. Fenomén fenomenologie a jeho nesnáze u Husserla

Mezi velkým množstvím textů, v nichž se Husserl vyrovnává s fenomenologií, existuje jeden, který je zvláště významný a který si zde vezmeme jako východisko: jedná se o text vytištěný petitem a vložený do § 5 Obecného dodatku k *Logickým zkoumáním*, publikovaného po šestém zkoumání – a vezmeme si zde verzi z druhého vydání z roku 1920 (str. 235–236 Niemeyerovy edice). Tento text je důležitý, protože je zde jasně ustaveno rozlišení mezi jevem (*Erscheinung*) a jevícím se (*Erscheinende*) na jedné straně a fenoménem (*Phänomen*) na straně druhé.

Husserl na začátek vysvětluje, že původní pojem jevu (myslí bezpochyby na *faïnoménon*) je pojem jevu jevícího se, nebo jevícího se potenciálně, tedy názorného (*Anschaulich*) jako takového. Ihned navazuje prohlášením, že „s ohledem na to, že veškeré prožitky (mezi nimi také prožitky vnějšího nazírání, jejichž předměty se zase potom nazývají vnějšími jevy) se také mohou stát předměty reflektivních, vnitřních názorů, jmenují se všechny prožitky v prožitkové jednotě nějakého já ‚fenomény‘: fenomenologie pak označuje nauku (*Lehre*) o prožitcích vůbec, a to včetně všech v prožitcích evidentně vykazatelných, nejen reálných (*reellen*), ale také intencionálních daností.

* Děkujeme Marcu Richirovi za souhlas s publikací překladu tohoto dosud nepublikovaného textu. Francouzský originál vyjde v kolektivní monografii K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éd.), *Phénoménologie comme philosophie première* v roce 2010.

Čistá fenomenologie je potom nauka o podstatách (Wesenslehre) „čistých fenoménů“, tedy *fenoménů*, „čistého vědomí“, „čistého Já“.¹ A to implikuje (fenomenologickou) *epoché* veškerého kladení, jež je sdruženo s kladením *byti* a jsoucen světa, tedy fenomenologickou redukcí.

Na okamžik se pozastavme. Fenomény fenomenologie jsou podle Husserla *prožitky* (Erlebnisse), ovšem nejedná se, jak to bylo často špatně pochopeno, o prožitky jakožto předměty psychologické introspekce, nýbrž o prožitky *v prožitkové jednotě* určitého Já, kterým je „čisté Já“ „čistého vědomí“. Tato jednotá, jak známo, je časovým tokem uplyvající živé přítomnosti, tokem vnitřního či niterného času vědomí, a nikoli měřitelného času světského. Jinak řečeno – a ještě se k tomu vrátíme – tato jednotá je *plynoucí*, pomíjivá a nestabilní, zahrnuje cosi *nepochopitelného*, v čem je již třeba rozpoznat určitou *vlastní charakteristiku fenomenologie*. Ať je tomu jakkoli, ačkoli prožitek obecně je niterně časový, je zároveň obdařen jistou strukturou, a tato struktura je podle Husserla strukturou intencionální, jež může být různě vyznačena, ba dokonce se může lišit podle členů, které uvádí do vztahu. Uvidíme zejména, že ve vlastním rejstříku čistého prožitku, tedy tehdy, když se vyřadí každý předmět, který by mu byl vnější a s nímž by byl v nějakém vztahu, má tento prožitek rovněž určitou primitivnější a ještě *niternější* intencionální strukturu, totiž tu strukturu, jež podle Husserla konstituuje temporalitu přítomnosti a způsobuje, že prožitek není čistě a slepě lnutí k sobě samému. Zkoumání všech těchto struktur v režimu redukce již zjevně není prostým pozorováním faktů vědomí, nýbrž v Husserlových očích představuje zkoumání jejich podstaty a jejich podstatných vztahů. Fenomenologická redukce, jak víme, jde totiž u Husserla ruku v ruce s redukcí eidetickou. Právě to vysvětluje v témž textu o něco níže: „Bere (= fenomenologie) spíše všechny apercepce a soudová kladení, která míní něco za danostmi čistě imanentní intuice (tedy za čistým proudem prožitků), čistě jako prožitky, kterými samy v sobě (in sich selbst) jsou, a podrobuje je čistě imanentnímu, čistě „deskriptivnímu“ zkoumání podstaty (Wesensforschung). Fenomenologické zkoumání podstaty je přitom čistě ještě v druhém smyslu, totiž

ve smyslu „ideace“; fenomenologie je apriorní zkoumání v pravém smyslu.“

Právě v tomto smyslu, pokračuje Husserl, lze mluvit o čisté fenomenologii. Nejedná se zde o psychologická fakta a zákony, ale o „čisté možnosti a nutnosti, které patří k nějaké podobě čistého „*cogito*“, tj. „podle jejich reálného a intencionálního obsahu nebo podle jejich *a priori* možných souvislostí s jinými takovými útvary v ideálně možné souvislosti vědomí vůbec“.

Tento velmi zhuštěný text má tu výhodu, že se jakoby mimochodem dotýká charakteristických rysů a nesází fenomenologie, jak ji Husserl pojímá. Především: jak je tomu s „danostmi“ vnitřní intuice (povšimněme si, že Husserl zde používá výrazu *Intuition*, a nikoli *Anschauung*), kterou na jiném místě nazývá rovněž „vnitřním vnímáním“, a zejména jak je tomu s tímto vnitřním vnímáním, v jakém ohledu je „adekvátní“? A dále: co znamená eidetické „zkoumání“ (či analýza), v jakém ohledu je v jednom a též pohybu „deskriptivní“ a „apriorní“, takže se vztahuje současně k prožitku a k „ideaci“ (jinde označené jako *Wesensschau*)? A konečně v jakém smyslu je toto všechno spojeno s tou či onou formou *cogito*?

Pokud jde o poslední otázku, není tím podle nás třeba rozumět nic jiného než niterné spojení mezi *cogito* a *cogitatum*, jež je spojením intencionálním a jež se, podobně jako u Descarta, týká všech „myšlenek“ (myslet, pociťovat, vnímat, představovat si, chtít, toužit atd.). Podle Husserla je život vědomí tvořen intencionálními prožitky, jež jsou vždy noeticko-noematickými jednotami drženými určitou aprehenzí (Auffassung) a určitým smyslem aprehenze (Auffassungssinn) a zahrnují jistou „reelní“ (reell) část, jež je ve vlastním smyslu prožívána ve vědomí (reelní danosti, totiž *hylé*, a mínění smyslu, totiž *noésis*), a jistou část, která není „reelní“, nýbrž intencionální (míněný smysl, *noéma*), která je „myšlena“ „myšlením“ (a abychom se dostali k první otázce, je tím, co je vnímáno či nazíráno ve vnímání či názoru) a která se nekryje s pozitivitou světské předmětnosti (jsme v režimu redukce). Jinak řečeno, *noésis* je tím, co dává formu *hylé*, která sama není světská, nýbrž je vlastní či vnitřní součástí prožitku. Prožitek je tedy hylemorfický celek a *noésis* se nachází v *hylé* jen jako prožitek aktu (Aktelebnis), přičemž tento akt je intencionálním míněním intencionálního smyslu (je to akt „myšlení“, *cogito*),

1 Cit. podle překladu H. Janouška. Srv. str. 28 této knihy.

obdařující míněný předmět jeho noematickou významovostí (je to ten či onen vnímaný, představovaný, vytoužený atd. předmět).

To, co umožňuje tento typ analýzy – který je dobře známý a který zde shrnujeme krajně zjednodušeně –, spočívá nicméně podle Husserla ve dvojím fungování, jehož nerozlučnost je třeba pochopit: je to vnitřní vnímání (či názor) prožitku a eidetická redukce. Tato redukce, jak víme, spočívá ve variaci – prostřednictvím imaginace – příkladů využitých pro analýzu, *Forschung* či zkoumání: nejde kupříkladu o to, analyzovat to či ono faktické vnímání toho či onoho faktického světského předmětu, nýbrž analyzovat vnímání obecně. To předpokládá, že ten či onen příklad užitý jako východisko variace musí být *jakýmkoli* příkladem a že kterýkoli jiný příklad může být potom pokládán za a priori *možný*. Volba výchozího příkladu je tedy klíčová, a tento příklad popravdě řečeno může mít dobrý smysl jen tehdy, když jsou v něm díky uplatnění redukce již ve hře všechny ostatní možné příklady, tj. tehdy, když podstata, kterou má analýza odhalit, již od samého začátku funguje (fungierend), ba dokonce působí (leistend) na základě své potenciality. To implikuje neredukovatelnou kruhovost – a již to je sama o sobě jistá nesnáz –, kterou zde Husserl (jako to činí často) zastírá rozlišením deskriptivního apriori, které zajišťuje nutný odkaz k tomu či onomu příkladu, jenž se fakticky objevuje ve vnímání či v imaginaci, a ideace, tedy *Wesensschau*, která je zde jakýmsi „názetkem podstaty“ jakožto kongruenčního jádra všech možných příkladů variace, zatímco toto jádro již samo funguje od samého počátku, byť implicitně. Druhá potíž spočívá v tom, že každá variace, je-li vskutku variací eidetickou, musí být principiálně *nekonečná* a že Já, které si vytváří představy, aby provedlo variaci, je samo *gespalten*, rozštěpeno mezi imaginární Já, jež si samo sebe představuje v té či oné imaginární situaci, a Já reálné, konfrontované *hic et nunc* s tím či oním konkrétním příkladem, jako kdyby se Já samo mohlo donekonečna „vyřazovat“, podstupovat *epoché* v nekonečných počtech variant, a tedy redukovat fakticitu svého *cogito sum*, zahrnout jakékoli jiné možné a představitelné Já. Zjistíme, že právě na tomto základě Husserl mluví o čistém Já nebo dokonce, v *Kartézian-ských meditacích*, o *eidos ego*. Mohu si však zde a nyní, při provádění variace, sebe sama představovat jako dítě nebo marťana? Husserl, jak víme, se bude domnívat, že tuto nesnáz vyřeší ztotožněním

transcendentální subjektivity a transcendentální intersubjektivit. Avšak v té míře, v jaké se toto shoduje, a to opět kruhově, s předpokladem jednoty a universální racionality eidetiky, a v té míře, v jaké se domníváme, že fakticita *ego* působící v *ego cogito* je ve skutečnosti neredukovatelná, řekneme z naší perspektivy, že husserlovský pojem transcendentálního čistého Já je ve skutečnosti symbolickým zhuštěním *transcendentální interfakticity*, tj. transcendentálním ideálem eidetiky, který nelze považovat – máme-li se vyhnout transcendentální iluzi – za něco, co implikuje absolutní existenci této eidetiky; transcendentální interfakticita ji totiž nekonečně přesahuje, neboť je transcendentální koexistencí fakticit, které jsou jedny ve vztahu k druhým vzájemně *transposibilní*² – tj. právě za hranicemi veškeré eidetiky. To, co si lidé „říkají“ mimo podstatu, není *ipso facto* nevýznamné. Nicméně je-li eidetika takto relativizována tím, že je postavena do určitého vlastního architektonického rejstříku, neznamená to, že je zrušena, domníváme-li se, že nekonečné počty variací jsou potenciálními nekonečnými počty faktických Já, postupujícími donekonečna v transcendentální interfakticitě, neboť aktuální svět a pole operující racionality je příkladem universálního eidetického invariantu, omezeného na každé *intencionální* vědomí – což neznamená, že dotyčná *Wesensschau* (předpokládáme-li, že může být uskutečněna) by byla sama intencionální. Pro každé (konečné) faktické ego je spíše určitou regulativní ideou, jež otevírá horizont té či oné variace a širěji horizont variace obecně.

Ať je tomu jakkoli, v tom aspektu, který ji přibližuje transcendentálnímu ideálu, by eidetika představovala docela prostě metafyzické (a tedy ne-fenomenologické) podloží, pokud by se „nezakládala“ na variaci, a tedy na příkladech. Kromě kruhu, který tkví v předpokladu, že si vůbec nějaké příklady můžeme vybrat jakožto jakékoli, spočívá další korelativní nesnáz v předpokládané schopnosti je *zafixovat*, ustálit je takovým způsobem, aby otevíraly cestu k variaci. Je to nesnáz vskutku reálná, neboť se jedná o *prožitky* fenomenologicky redukované, tj. začleněné do jednoty toku vědomí, jež je v poslední jednotou vnitřního fenomenologického času jakožto kontinuálního uplývání přítomnosti. Co zajišťuje, že ten či onen prožitek

2 Ve smyslu, jaký tomuto pojmu dává H. Maldiney.

(pro Husserla: ten či onen fenomén) bude vskutku adekvátně vnímán („nazírán“) a že se v tomto vnímání nesmísí s iluzí? A to i když prožitek tohoto vnímání je – opět podle Husserla – sám intencionální, že sdílí strukturu *bylé*, noésis, noéma? Odpověď známe: toto vnímání je adekvátní (třebaže neredukovatelně nesaturované) potud, pokud je jeho intencionální korelát (jeho „předmět“) „reálně zahrnut“ (reell beschlossen) v prožitkovém toku, k němuž náleží sám prožitek vnímání – přičemž se rozumí, že samotný Husserl nikdy nebyl zcela spokojen s touto formulací, o níž v § 38 *Idejí I* říká, že „je to vlastně jen přirovnání (Gleichnis)“.³ Jestliže vskutku jasně pochopíme, co to znamená, tedy v daném případě že neexistuje „*Hinausmeinung*“, mínění předmětu transcendentního vůči časovému toku vědomí, a tudíž ani zprostředkující transformace mezi noésis a noématem, a jestliže pak díky tomu nahlédneme, že je to prožitek sám, který se k sobě samému vztahuje v určité *Rückbeziehung*, potom není příliš jasné, co vlastně prožitek vnímá či „nazírá“, neboť noésis, ona *cogitatio* náležející ke *cogito* je jistě *fühlbar*, je „vnímatelná“ jakožto prožitek aktu, avšak je základním způsobem *neznáznornitelná*, jak to zdůrazňoval již Descartes. Jedna pasáž z § 44 *Idejí I* je v tomto ohledu výmluvná: „I prožitek není, a to nikdy, úplně vnímán, není adekvátně uchopitelný ve své plné jednotě. Ze své podstaty je tokem, který můžeme, jestliže na něj zaměříme reflexivní pohled, následovat (dem wir nachschwimmen können) vycházející z bodu „nyní“, zatímco úseky ležící směrem zpět jsou pro vjem ztraceny. Vědomí něčeho bezprostředně ukončeného máme jen ve formě retence, popř. ve formě zpět hledící opětne vzpomínky. A konečně můj celý prožitkový proud je jednotou prožitku, jejíž plně spolu-plynoucí (vollständig „mitschwimmende“) uchopení ve vjemu je principiálně nemožné.“⁴

Vidíme, že vnitřní vnímání, které musí husserlovské fenomenologii poskytnout základ, je niterně spjato s vnitřní časovostí prožitků (sestavující z plynoucích přítomných okamžiků) a sdílí všechny aporie této časovosti. Chápeme, proč Husserl nikdy neopustil základ své fenomenologie časovosti, tj. *kontinuitu* – beze ztráty či bez mezery – uplývání přítomnosti a nepřerušenu jednotu toku vnitřního času

od minulého nekonečna k nekonečnu budoucímu. Tím se však, jak vidíme, ve vyhrocené podobě nastoluje problém toho, co je v tomto toku vnímáno a co může být pouze prchavé, pomíjivé a nestabilní – z toho se Husserl vyvlékne jen tím, že se uchýlí k intencionálnímu předmětu jakožto noématu či transcendentálnímu „vodítku“ analýzy vztahující se na prožitky jakožto intencionální akty (jež jsou samy časové či pomíjivé). Jádrem tohoto textu pro nás ve skutečnosti spočívá v onom *Nachschwimmen* a *Mitschwimmen*, které mimo intencionalitu a rozdělení mezi noésis a noéma (jež definují architektonický rejstřík, který nepokrývá celé fenomenologické pole) i mimo problematickou kontinuitu uplývání přítomnosti vědomí implikuje *kontakt* vědomí *se sebou samým*, jenž očividně není „prostorový“, ale ani primárně „časový“. Tím je vnitřnímu „náboru“ připsán zcela „speciální“ status, neboť chceme-li se vyhnout objektivaci, která nevyhnutelně navozuje aporii (zdůrazněnou v *Rukopisech z Bernu*) duality intencionální aprehenze a intencionálního smyslu aprehenze, pak tím, co může být v tomto smyslu „nazíráno“, může být pouze *afektivita* jakožto druh čistě *bylé* a afektivita modulovaná do afekcí podle aktivity, ke kterým v prožitcích vždy dochází, ať už jsou ostatně vědomé či nevědomé.

V tomto kontaktu sebe sama se sebou samým, v tomto implicitním doprovázení sebe sebou samým, které „plave“ s každým prožitkem, existuje tedy jakési „sebevědomí“ (kantovské „já myslím“), které je hlubší než vztah já jakožto nositele aktu (sebemínění), tedy já-subjektu, k já míněnému aktem v tom, co prožívá, tedy k já-objektu, a které v této míře představuje nejarchaičtější „sebevědomí“, fenomenologický základ – nikoli však fundament (Fundament) – fenomenologické analýzy. Paradox, který podle nás představuje *samotný smysl fenomenologie* v její inovační síle, tkví v tom, že tento kontakt sebe se sebou samým je na jedné straně tímto kontaktem v odchylce a díky odchylce chápán jakožto prostorové a časové *nic*, a že na straně druhé v této odchylce a díky této odchylce není na „náboru“, který se do ní vsouvá (pokud vůbec existuje), *nic znázornitelného*, *nic fixního ani nic stabilního* k „nazírání“. Znázornitelné jakožto předmět náboru (*Anschauung*) je v jistých případech (například ve vnímání či představování nějakého předmětu) jen jednou, takřka jic „viditelnou“ částí noematického korelátu. Dokonce i *bylé* je analyzovatelná

3 E. Husserl, *Ideje I*, str. 80.

4 Tamtéž, str. 92.

(například coby *Empfindung*, počitek) jen v samotném noematickém korelátu, na základě abstrakce od intencionálního hylemorfického celku. A říci, že jak vědomí, tak i to nejarchaičtější sebevědomí jsou neznázornitelné, zjevně neznámá říci, že by byly prázdné. Abychom převzali Husserlovy termíny, prožitek (jenž je pro Husserla, jak opět připomínáme, fenoménem) není však v základu „adekvátně uchopitelný“, alespoň rozhodně není uchopitelný „ve své plné jednotě“, nýbrž pouze jako sama o sobě veskrze relativní a prchavá *forma* časové jednoty omezené jednotou noésis intencionálního mínění. Vyčlenění fenoménů je u Husserla, jak vidíme, vyčleněním intencionálních aktů, které jsou podle něj pokaždé časovými jednotami nebo jakýmsi „konvergentními sledy“ takových časových jednot (například při vnímání předmětů, které jsou vědomí vnější) – a pokud je nám známo, Husserlovi se nikdy nepodařilo získat (geneticky) toto vyčlenění vnitřně. Aby se to podařilo, je třeba projít, jak jsme se mnohokrát pokusili ukázat jinde, fenomenologickým schematismem, který samozřejmě nemá být chápán jako *Einbildungskraft*, jako převedení do figur (schemata).

At' už je tomu tedy díky uplývavosti, která nezrušitelně zasahuje veškerou eidetiku, anebo korelativně díky základní neznázornitelnosti, která „je vlastní“ každému fenoménu, charakteristická vlastnost fenomenologie, jež ji odlišuje od jakéhokoli jiného praktikování filosofie, spočívá v tom, že pracuje s *neurčitostmi*, které se diferencují jen zcela relativními určeními: její převratný charakter tkví v tom, že je určitou *mathesis nestabilit*, že otevírá rozumové cesty skrze to, co bylo klasicky považováno docela prostě za chaotické a bezvýznamné, a tedy nepostižitelné filosofickým jazykem a filosofickými pojmy – skrze pole *genesis* a dění. Abychom to lépe doložili, musíme zde z toho ještě vyvodit jistý počet důsledků.

§ 2. Úvod do nestandardní fenomenologie⁵

Aniž se můžeme pouštět do detailů toho, co by nutně vyžadovalo dlouhé vysvětlování, omezíme se zde na nastínění několika vřídících linií.

Se zřetelem k neredukovatelně neznázornitelné části prožitku a k faktu, že fenomenologie jakožto eidetika prožitků (aktů) „myšlení“ se tu může uplatnit jen tehdy, pokud pokaždé dojde k „zastavení“ „myšlení“ na „myšleném“ (na intencionálním předmětu jakožto noematickém korelátu), je třeba připustit, že fenomenologické pole je u Husserla nepatříčně pokryto všemožnými fakticky analyzovatelnými strukturami intencionálního vědomí; tato skutečnost, jak jsme již zmínili, zapříčiňuje jisté aporie v analýze vnitřní časovosti, aporie vzniklé díky tomu, že temporalizace, byť by vycházela z přítomných okamžiků, v posledku není věcí intencionality, byť by šlo o intencionalitu pozmeněnou, a to právě v té míře, v jaké jí není ani onen kontakt já se sebou samým, jenž vyznačuje nejarchaičtější „sebevědomí“ (matricí těchto aporií je nekonečný regres). Jinak řečeno, ona slavná „dvojitá intencionalita“ (podélná a příčná) implikuje paradox simultánní přítomnosti simultánnosti a sukcese a aporii spočívající v tom, že k jejímu odkrytí je zapotřebí určitý *Zeitpunkt*, časový bod vyňatý z toku. To, že simultaneita a sukcese se doprovázejí, podle nás tak úplně přesně neznámá, že tak činí simultánně, nýbrž v kontaktu já se sebou samým, který právě není časový (není bodem času) a zjevně ani prostorový, takže je určitým prostorovým a časovým *nic*, v němž nemá „místo“ žádná intencionalita, ale jenž je přesto *odchylkou* implikující *ne-koincidenci* já se sebou samým a současně vylučující autoafekci, byť by šlo o „čistou“ autoafekci, neboť k ní by bylo zapotřebí nikoli této odchylky, nýbrž určité *diference* mezi činností a trpností, a především jakési koincidence obojího. Tato odchylka je takto odchylkou slepého puzení bez opory, puzení typu spinozovského *conatu* a romantické *Sehnsucht*, puzení nekonečného a směřujícího od nepamětné transcendentální minulosti k nezralé

⁵ Takto v jednom rozhovoru J. T. Desanti charakterizoval náš způsob praktikování fenomenologie.

transcendentální budoucnosti. Řečeno našimi pojmy, toto slepé pu-
zení je puzením afektivit.

Tato afektivita ovšem není takřikajíc definitivně slepá, a to nejen
jednoduše proto, že směřuje vstříc „předmětům“ a – v rámci fenome-
nologie – vstříc intencionálním *významovostem* (significativitěs), které ji
rozčleňují do intencionálních prožitků, konstituujících pokaždé rela-
tivně stabilní časové jednoty (díky doxickému zastavení a díky sedi-
mentaci a habitu), v nichž se archaické „sebevědomí“ přeměňuje
(trans-ponuje) do sebevědomí klasického, ale také a především proto,
že tato afektivita je modulována do afekcí, jež jsou samy *v základu*
nestabilní, díky fenomenologickému schematismu jakožto zřetězení
těchto afekcí, zřetězení, jež je samo nečasové a neprostorové, a děje
se tak prostřednictvím zhuštění a rozptýlení, které je činí více či
méně intenzivními, a tím i více či méně schopnými oživovat svou
více či méně živou, ale podobně neznázornitelnou hybností to, co
je v nich jinak „přijímáno“ jakožto počitek (*aisthesis* v platónském
smyslu), počitek hrubý a dosud beztvary (ekvivalent fichtovského
Anstoss), jenž pak bude ve fantazii doveden na práh znázornitelnosti
(kterou je třeba odlišit od znázornění, *figuration*, které je pouze účin-
kem imaginace). Tento schematismus není schematismem subjektivi-
ty, neartikuluje se v nějakém *solus ipse*, které je zde nemožné, nýbrž
je vždy již a vždy ještě – pod horizonty transcendentální minulosti
a budoucnosti – schematismem transcendentální interfaktivity, v níž
afekce nejenže skrze skutečnou *Einfühlung* obíhají od já k jakému-
koli jinému já, ale navíc k tomu či k onomu já přilínají – přičemž to, co
tato já drží v odchylce, není „prostor“ či rozlehlost, nýbrž platónská
chóra, jak ji známe z *Timáia*. Na základě toho je v tomto „režimu“
nestandardní fenomenologie třeba zcela zrelativizovat nejen pojem
subjektivity, byť by byla transcendentální, ale i pojem ontologie (nic
z toho, co se „zde odehrává“, zde není jsoucno ani nejsoucí, nic zde
nemá stabilitu *úsia*). A přece v žádném případě neběží o žádné nic
(o nicotu), nýbrž vskutku o „něco“, o určitou *Sache*, jež má svou
vlastní *Sachlichkeit*, svou veskrze neznázornitelnou konkrétnost, a to je
bezpochyby právě ona „věc sama“, „*die Sache selbst*“ fenomenologie.

Právě díky tomu je v každém případě možné pochopit *vnitřní* feno-
menologickou genezi rozčlenění fenoménů do prožitků. Protože
každý prožitek je klasicky nositelem intencionality a protože každá

intencionalita je míněním jedné nebo více významovostí, rozčlenění
prožitků je rozčleněním rovněž díky těmto významovostem, které se
vztahují k jazykovým významům (*Bedeutungen*) či pojmům, tj. k „byt-
nostem“ (*Wesen*) jazyka. U Husserla existuje kruhovost předpredika-
tivního a predikativního. Jazyk však neexistuje bez řeči (v klasických
pojmech: bez myšlení) a tato řeč ani zdaleka nepřeskakuje od jed-
noho významu k druhému, přičemž by je zřetězovala do posloup-
nosti (intencionálních) přítomných okamžiků, nýbrž sama se tem-
poralizuje v přítomnosti bez stanovitelného přítomného okamžiku
(jenž by se nedal stanovit jinak než zastavením pohybu temporalizace
u toho či onoho významu, neboť následkem tohoto zastavení je,
že řeč ztratí *smysl*, který se pohyb řeči vydal hledat a který sám není
intencionální v klasickém významu). Jedná se tu o jiný režim tem-
poralizace a v důsledku toho o jiný režim „života“ vědomí, v němž
prožitek jiným způsobem znovu nachází všechnu svou nestálost
a prchavost. Namísto fixovaných a sedimentovaných *Sinngebilde*, roz-
členěných tím, co nazýváme symbolickým založením řeči v jazyce,
a také na místě čistého ega, které by k řeči pokaždé mělo stát přímo
čelem, v zajetí iluze, že je určitým *solus ipse*, tu máme co do činění
s utvářením smyslu. *Sinnbildung* v řeči, které se více či méně úspěšně
upevňuje s pomocí prostředků jazyka a neredukovatelně uvádí do
hry transcendentální interfaktivity v pohyblivé a nestálé směně útrž-
ků smyslu, a to v rámci hledání smyslu jakožto hledání ipseity smyslu.
To implikuje – avšak bylo by příliš zdlouhavé to zde ukazovat –, že
temporalizace v přítomnosti řečového smyslu vychází z fenomeno-
logických schematismů, jejichž vlastností je, že jsou současně nosi-
teli pohyblivé reflexivity právě *se* utvářejícího smyslu a homogenní
ne-linearity přítomnostní fáze – kterou je třeba důsledně odlišovat
od husserlovské přítomnostní fáze –, v níž se smysl utváří, aniž se
v po sobě následujících skocích rozmísťuje do různých významů.
Jestliže tak znovu nalezneme kontakt já se sebou samým, jímž se
vyznačuje nejarchaičtější „sebevědomí“, je tomu tak v té míře, v níž
se smysl nemůže utvářet sám od sebe a v níž má zapotřebí někoho,
kdo by jej utvářel, anebo spíše kdo by mu pomohl, aby se sám při
tomto utváření zplodil, tedy určité já, jehož ipseita nesplývá s ipseitou
smyslu, nýbrž této ipseitě napomáhá. Jinak řečeno, nedochází zde
k sebeprojasnování já (soi) utvářejícího smyslu, nýbrž je to naopak

jáskost (soi) smyslu, která je tím či oním já – já extra-schematickým, které je kondenzátem afektivity a které je samo neredukovatelné vždy již a vždy ještě ponořeno do transcendentální interfaktivity – dováděna k tomu, aby v této transcendentální interfaktivitě sama ze sebe „žila“; odštěpování těchto dvou „já“ předpokládá, že v temporalizaci probíhající v přítomnosti smyslu vždy funguje něco jako vznešeno,⁶ neboť jediné vznešeno může mít za následek zhuštění afektivity do toho, co Husserl označoval jako absolutní Zde. Paradox transcendentální interfaktivity je v tomto ohledu ostatně ten, že tato interfaktivita spočívá v původní „koexistenci“ určité plurality absoluten jakožto plurality absolutních zde. Jedině v nich a skrze ně – pojmáme-li je jako „sídla“ *chóry*, která je drží pohromadě – může docházet (avoir lieu) k oběhu útržků smyslu a smyslů.

Zopakujme, že smysl jakožto neintencionální nicméně není jen smyslem sama sebe, ale také „něčeho jiného“ než sama sebe, něčeho, co je jeho referentem. Pokud ostatně chceme uniknout fenomenologicky absurdnímu pojmu absolutního stvoření smyslu z něčeho radikálně amorfního a pokud chceme pochopit schematickou „povahu“ řeči, je nutno připustit, že konstituce samotného tohoto referentu je schematická, a tedy že schematismus řeči pouze opakuje schematismus mimořečový, aby do něho zavedl reflexivitu (která není reflexí v klasickém smyslu), přičemž tento mimořečový schematismus je pro nás schematismem mimořečových světských fenoménů (phénomènes-de-monde). Je samozřejmé, že jak mimořečové fenomény, tak fenomény řečové jsou neznázornitelné, že zahrnují neredukovatelnou a nesituovatelnou část neurčitosti a jsou v tomto smyslu základním způsobem nestabilní, odjakživa a navždy inchoativní, a přece nejsou rozptýlené prostě a jednoduše do chaosu. Právě tím tvoří onu *Sache selbst* fenomenologie, takže „orgán“ fenomenologie již není ani vnitřní „názor“, ani názor eidetický, ale kontakt s „věcí“ – s fenomény – v odchylce a skrze odchylku jakožto skrze prostorové a časové nic.

Fenomény již tedy nelze všeobecně připodobnit k prožitkům, třeba i fenomenologicky redukováným (jsou k nim připodobnitelné pouze v onom omezeném architektonickém rejstříku Husserlově).

6 Bylo by příliš zdlouhavé to zde ukazovat.

Jsou nicméně na základě prožitků jistým způsobem přístupné, pod podmínkou, že „sestoupíme do jejich hlubin“, až k tomu, co vědomím zpravidla právě není explicitně a aktuálně „prožíváno“. Tento „sestup“ je fenomenologicky možný jen díky uplatnění *hyperbolické* fenomenologické *epoché*, která vyrazuje určení (déterminités) pocházející ze symbolického založení a zároveň i určení vycházející z intencionality a zejména z významovosti. Jazyk je takto uzávorkován a pozornost je věnována zónám neurčitosti, které ve významech působí, a tím i různým řečovým smyslům a schematismům, v nichž se tyto smysly temporalizují v přítomnosti, spolu s jejich dvojím napojením na transcendentální interfaktivitu a mimořečový schematismus. Intencionální prožitky jakožto časové jednoty (přítomnostní fáze) jsou takto rovněž *desindividuovány* a fenomény se ve své struktuře fenomenalizují jakožto pohyblivé a pomíjivé vztahy mezi fenomenologickým já a ipseitou utvářejících se smyslů, přičemž obojí spadá do rejstříku neznázornitelného – stejně jako transcendentální interfaktivita a mimořečový schematismus. Jedná se zde tedy o zcela jiný a bezpochyby nejarchaičtější vztah mezi *cogito* a *cogitatum*, přičemž *cogitatum* již nemůže být nějakým předmětem (zbaveným významovostí), nýbrž smyslem virtuálně obývaným různými transposibilními smysly obíhajícími mimo vědomí v transcendentální interfaktivitě. A stejným způsobem je tedy každé já v této interfaktivitě vskrytu obýváno ostatními já, a to díky zprostředkování plurality *možných* smyslů, které jsou však v tom či onom utvářejícím se smyslu implicitně přítomny, a právě tak i prostřednictvím *a priori* nedeterminované plurality transposibilních, veskrze virtuálních smyslů, jejichž laterální působení vychází mimo přítomnost od jiných já transcendentální interfaktivity. Nejarchaičtější „sebevědomí“ je takto kontaktem sebe se sebou samým – v odchylce a skrze odchylku jakožto prostorové a časové nic – onoho já, které, aniž to musí nutně reflektovat v tom či onom *aktu* reflexe, doprovází utvářející se smysl, napomáhá mu při jeho zrození a podílí se na něm, přičemž s ním zároveň nepřestává být v kontaktu (v kontaktu téhož paradoxního typu). Když fenomenologie tímto způsobem sestoupila do hlubin, není potom ničím jiným než veškerým tvořením smyslu doprovázejícím právě se utvářející smysly – a zopakujme, že já, které je doprovází, není ničím jiným než zhuštěním afektivity, odloučeným

(mis à l'écart) od odchylek (des écarts) schematismu díky fungujícímu vznešenu. A fenomény jsou díky tomu *definitivně* neredukovatelné na subjektivitu jakožto homogenní auto-reflexivní a auto-afektivní strukturu. Jsou dokonce z velké části „nevědomé“, neboť značná část schematismů (mimo řeč i v řeči) i afektivní modulace, které jsou v nich přítomné, nepřestávají působit, *aniž si je toho vědomí vědomo* – což umožňuje i fenomenologicky koherentnější přístup k psychopatologickým případům, a nese s sebou i nutnost úplného přepracování fenomenologické antropologie. Kromě jiného je samozřejmé, že mění smysl i status epistemologie, protože se v ní jedná o fenomenologickou analýzu toho či onoho symbolického založení vědění, v níž je důraz kladen nikoli na pojmové určitosti, nýbrž na neurčitosti, jež jsou těmito založením vlastní a způsobují, že vědění není prostou a jednoduchou sebe-konstrukcí, nýbrž symbolickým vypracováváním *hýkajícím se určité Sache*, která je jeho referentem. I zde tedy opět běží o vztah k *Sache*.

Jistě, evidence vnitřního „návoru“ (*cogitatum* v *cogitatio* nějakého *cogito*) ani evidence eidetická již nemůže sloužit jako základ pro fenomenologii coby vědu (Husserl), nýbrž je to „vnitřní takt“, kontakt – v odchylce a díky odchylce – se *Sache*, který může ne snad garantovat nebo zajišťovat, ale vést fenomenologický smysl v jeho praktikování, a nemůže se již jednat o „vědu“, ale o velmi zvláštní druh „umění“, v němž je ústřední mohutností (Vermögen) „schopnost reflektující soudnosti“ v kantovském smyslu, tj. velmi svěbytný druh „rozumového čichu“, jehož dvěma úskalími jsou intelektuální konstrukce a imaginární reprezentace, v nichž by byl onen kontakt ztracen, protože jedna i druhá jsou tím, čím jsou, jen samy ze sebe – a i to musí fenomenologie ukázat.

Z toho všeho pochopíme, že fenomenologie si podle nás již nemůže činit nárok na roli „královny věd“, ale spíše na titul filosofie v určitém novém smyslu, která již nepracuje s pozitivitami a stabilitami řády, a díky svým hlubinám a nekonečné práci, již vyžaduje, si dokonce může činit nárok i na titul první filosofie. Fenomény nestandardní fenomenologie jsou původně řečovými fenomény transcendentální interfaktivity a v transcendentální interfaktivitě, schematicky se zřetězujícími tak, že v tomto (proto-časovém a proto-prostorovém) zřetězení jsou nositeli reflexivity, která vztahuje

řeč současně k ní samé i k mimořečovým schematismům, které po ní takřkajíc volají, aby se mohly vyjádřit (temporalizovat se v řeči).

S ohledem na to vše navrhuje vkročit do „oblasti“, kterou Husserl dobře vytušil, aniž ovšem dokázal tento krok uskutečnit, jak o tom svědčí již ona věta pocházející z § 80 *Ideje I*, jež charakterizuje prožívající Já (das erlebende Ich): „Jestliže odhlédneme od jeho „způsobů vztahování“ či „způsobů chování“, pak je zcela prázdné co do podstatných složek, nemá vůbec žádný explikovatelný obsah, nelze je o sobě a pro sebe popsat: je čistým Já a nic víc.“⁷ My dodáváme: ale lze! Je transcendentální a před-intencionální interfaktivitou!

Přeložil Josef Fulka*

⁷ E. Husserl, *Ideje I*, str. 166.

* Překlad vznikl v rámci řešení grantového projektu „Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií a psychoterapií“ u Grantové agentury Akademie věd České republiky v letech 2006 – 2009, č. IAA900090603.