



VIII.




[Konstituce těla a jeho jednota – Závěr]

Věc názoru a věc fyziky. Mezi oběma není kauzální spojení. Živé a psychofyzické věci. Vědomí jednak ve formě transcendentálního subjektu, jednak jako psychofyzická realita. Jak se stává vědomí předmětem? Vztah k tělu. Naturalistický a personální postoj. V personálním postoji vztah k okolí není kauzální, nýbrž duchovní. Analýza „života v těle“ (v egologické abstrakci). Esteziologické a voluntární tělo. Problematika vztahu k tělu: jsme tělem nebo máme tělo? Alternativa Descartes–Nietzsche. Dvojitě tělo: tělo–předmět a tělo–subjekt. Ryze subjektivní sféra svobody, tělo–subjekt, tělo–objekt.

Druhé já a zkušenost o něm. Tělo–objekt nezbytnou složkou. Tvořivost, modifikace já: druhé já v téže aktualitě se mnou. Aprezentace. Intersubjektivní redukce. Od já k monádě a universu monád. Druhá cesta k redukci: psychologická redukce přes já a jeho život v rozpolcenosti a zájmech. Paradoxnost intersubjektivní redukce a pokus o výklad jejího pravého významu. Význam komunikace pro pochopení smyslu objektivního světa. Místní a osobní struktury, jejich paralelnost. Problematika smyslu světa v objektivním významu. Otázka původního přirozeného světa. Třetí cesta k redukci. Dějiny a dějinná teleologie. – Celkové zhodnocení Husserlova filosofického zjevu.

Fenomenologické vyjasňování problému konstituce není určeno pouze k tomu, aby popisovalo to, co již víme. Na první pohled by se zdálo, že nemůže lidskému poznání přinést nic nového, popíše-li se pečlivě a rozebere-li se v celé významové stavbě způsob, jak vnímáme a vůbec jak





prožíváme každodenní zkušenosti svého nejběžnějšího života. Svého hlubšího významu však nabude tento popis tím, že odhalí *opravdový smysl*, který tyto zkušenosti mají, který je totiž transcendencí našeho praktického (mezi to patří i teoretická praxe, tj. pouhá technika vědy) života zastřen.

Vezměme za příklad věci běžného okolí. Jsou to reality, s nimiž se stýkáme in persona. Stůl, psací stroj, krajina, potok, les jsou přede mnou samy, nikoli v zastoupení skrze naše subjektivní dojmy, kdykoli je přítomně vnímám. Ale pro fyzika, který pracuje se schématy čistě myšlenkovými, je pravým světem svět fyziky a tento svět je pro něho spojen s naším „subjektivním obrazem“ tohoto fyzikálního světa kauzálním svazkem neurofyzologie. Je nyní důležité, že fenomenologie ukazuje: věc, vlastní opravdová věc in persona je věc našeho názoru a bezprostřední praxe – jak stojí proti pouhému zpřítomnění, vzpomínce, narážce ve slovním mínění, když o ní pouze hovoříme bez živé přítomnosti; věc se svými praktickými charaktery, cesta se svou schůdností a sjízdností, krajina se svou výzvou, noční les se svým děsivým a tajemným osaměním, jásavá či neúprosná modř éteru nad námi jsou *věci samy*, nejen jejich vlastnosti, kvality, nýbrž i jejich „výrazové vlastnosti“, jejich vzájemné poukazy, jejich tvarová souvislost, která působí úzkou solidaritu „vyhlížení“ a vystupování každého z nich – to všechno jsou původní, nikoli sekundárně do dojmů „vložené“ charaktery. Neboť věci, jak se nám objevují, jsou aspekty světa v jeho poměru k nám, v dialogu s námi, jsou tím, s čím se ze světa a ve světě setkáváme, co nám odpovídá či nás odpuzuje, prostě čemu z něho rozumíme a co k nám přímo „mluví“ jako smysluplné, a toto vystihování daného smyslu, pokračující „in indefinitum“, tato jeho anticipace, která se stále potvrzuje či demontuje, v opravách pokračuje překvapivými nebo otřelými, ale stále pohotovými obraty, je vnímání věci – nejdůležitější úkon, v němž pro nás nepřetržitě a stále nově a vždy názorně se ukazuje a s námi koexistuje svět. Konstituce věci je tento nepřetržitě, do nekonečna se prostírající výkon. Že běží o výkon, neznamena subjektivizaci, neboť smysl se nepostihuje pouhým otevřením očí, nýbrž „celou duší“ – víme již (z příkladů, jež první podala *Filosofie aritmetiky* u čísla), že aktivita je předpokladem zachycení smyslu, že předmětnost ho jinak nemůže *pro nás* nabýt, a přece nepřestává být předmětností: naopak stává se jí teprve na tomto základě.



Ve skutečnosti věc fyziky není nic jiného než právě táž věc, o níž hovoříme a s níž se vyrovnáváme svým denním stykem a zacházením v předvědecké oblasti a na níž byly provedeny jisté metodické, idealizující a formalizující operace. Konstituce fyzické věci ukazuje, jak k nim dochází – že běží o vyšší, přísnější objektivizaci, o přesnost údajů a jejich identitu, k níž dospíváme pomocí geometrizace tvarů a postupnou aplikací téže metody i na kvalitativní momenty. Není to ve skutečnosti proniknutí k jiné realitě, nýbrž pouze metodická úprava této reality nám přítomné. Moderní přírodověda, ignorujíc významový vznik (tj. v podstatě: fenomenologickou konstituci) předmětu přírodovědy, nahradila ji metafyzickou konstrukcí kauzálního vztahu mezi „pravou“, ryze kvantitativní, transcendentní fyzikální realitou a mezi subjektivním jejím obrazem v našem vědomí. Tělo je v tomto případě pouhá součást vnějšího světa, aparát, v němž se neznámo proč odehrává proces překladau jistých fyzikálních procesů do souběžného „kódu“ a tomuto překladau se pak z tohoto fyzikalistického aspektu říká „proces vědomí“.

Nemá-li toto hledisko, při němž smysl sám ztrácí smysl, poněvadž se stává částí ryze objektívního, smysluprostého procesu, vskutku oprávnění a nelze-li se na něm vyhnout psychologickým, naturalistickým důsledkům, pak je nutno především pochopit nově nejen věc a náš vztah k věci při vnímání, nýbrž také úlohu našeho těla. Nejen vztah k věci ve vnímání nemůže být pouhým kauzálním vztahem odehrávajícím se mezi „procesy ve třetí osobě“ – vnímání je proces kontaktu s věcmi, v jehož průběhu předmětnost nabývá pro nás významu, a to nikoli významu, který do ní nějak sami promítáme, nýbrž *svého vlastního*, a přece jen *ve vztahu k nám*; a neodbývá se v nás, nýbrž *ve světě*, tj. v universálním celku reálního, tj. časově lokalizovaného jsoucna. Je pouhým předsudkem, že by svět byl naplněn toliko fyzikálními a chemickými procesy a že by se pouze jimi dal pochopit. Právě je-li fyzika pouhou idealizující abstrakcí z původního bohatého vněmového kontaktu s realitou, lze pochopit dobře, proč nemůžeme prakticky vnikat ani do psychologických vztahů bez ohledu na fyzikální procesy a vztahy, a proč nám přesto touto cestou vlastní podstata transcendentního postižení jsoucna mimo nás unikne. Neboť fyzice musí se jevit vysvětlujícím východiskem psychofyzického vztahu fakt, že máme tělo a tělo že je těleso, s nímž pak zachází fyzikálními metodami. Že však tělo je sice předmět, ale takový, který má, ba který *je* zároveň smysl, který





smysl dovede dávat, v poli smyslu se pohybuje a jediné v něm existuje – musí jí zásadně unikat.

A tak nabude neobyčejné důležitosti právě fenomenologie tělesnosti, kterou Husserl sice rozpracoval jen v náznacích, ale takových, že v nich podal přece jen základní kameny pro další práci. Pro Husserla je tělo tím, co zkonečňuje transcendentální subjekt, očištěné vědomí, jak je získáváme po redukci; „pouze zkušenostním vztahem k tělu stává se vědomí reálně lidským a reálně zvířecím, pouze jím nabývá svého postavení v prostoru přírody a v přírodním čase...“⁹⁴ Vědomí se tímto vztahem stává *duší* psychofyzického subjektu. Husserl nyní uvažuje o těle v dvojím základním postoji: v postoji „naturalistickém“, při kterém se vychází z *těla jako objektu*, a v postoji „personalistickém“, kde se vychází z okolí jako korelátu osobních akcí a motivací.

Naturalistický postoj vidí člověka jako oživené tělo, tj. těleso jistých vlastností, které jiná tělesa nemají, ale které je v jádře přece jen téhož typu jako „věc a její vlastnosti“. Husserl fenomenologizuje v obou postojích, ale důležitější, vlastní východisko Husserlovo je přece jen postoj personalistický: zde reální okolnosti, na nichž závisím, nejsou fyzické podmínky, nýbrž je to celek mého prožitelného okolí, a vztah k němu není prostým vztahem kauzality, nýbrž vztahem *motivace*. Husserl se pak snaží ukázat, že mezi fyzickou realitou a světem duchovní motivace nemůže být žádný jiný vztah než vzájemné přiřazení a podmíněnost bez kauzality v užším a přímém smyslu; že by mohla být fyzická kauzalita sama pouze abstrakcí z kauzace původně celkové a významuplné, je idea, která se v *Ideen II* (to je místo, kde tyto problémy traktuje) ještě nevyskytuje, leží však, soudím, v důsledné linii jeho⁹⁵ pojetí vztahu mezi světem přirozeným a přírodovědným (v moderním smyslu).

Důležité je však rozlišení, které Husserl nyní podniká mezi estezio-logickým a volním tělem na jedné straně, mezi tělem–objektem na druhé.

⁹⁴ E. Husserl, *Ideen I*, str. 130 [srv. česky: *Ideje I*, str. 112].

⁹⁵ V tištěných verzích stojí chybně »jako«. Opraveno podle autorského strojopisu. (Pozn. vyd.)





V personalistickém postoji je dáno obojí tělo, jako esteziologický a volní komplex i jako objekt, ale ani tato danost těla–objektu není ovšem ještě fyzikální tělo, tvoří pouze podklad pro jeho možnou tematizaci.

Husserl nyní rozebírá zkušenost o těle v „egologické abstrakci“, tj. tak, že nepřihlíží k věcem a zkušenostem druhých a o druhých. (Tuto abstrakci někteří dnešní myslitelé popírají: např. Sartre soudí, že zkušenost o těle závisí na zkušenosti druhého, poněvadž je původně dána tím, že druhý, který je mým předmětem, má opět mne za svůj předmět. To však jednostranně zdůrazňuje úlohu těla–předmětu a také ignoruje fakt, že jsme i sami vůči sobě z velké části „tím druhým“.) Tato abstrakce je pouhá metodická úprava, která má zjednodušit situaci a ukázat primitivní složky zkušenosti o druhém. Shrňme nyní ve stručnosti Husserlovy analýzy napřed esteziologického, pak volního těla.

Tělo je nositel lokalizovaných pocitů; máme o něm zkušenost jako o věci, ale je to věc cítící. Cítění tu znamená určité „taktilní“ smyslové datum. Hmatem se máme dvojnásobně: když si zamneme ruce, cítíme se zároveň aktivně hmatat i jako ohmatávaná věc. V levé ruce, kterou ohmatávám pomocí pravé, vznikají tím lokalizované pocity. Ovšem jiné než ty, jimiž je dána jako předmět pro pravou ruku. Mé tělo je tak na jedné straně věc jako jiné, na druhé straně je vnitřně a lokalizovaně cítěno, pocity, které nepatří k vlastnostem těla jako pouhé, fyzické věci.

Zde pak je pozoruhodný rozdíl mezi vizuálními a taktilními daty. Uvedená duplicita, že v taktilní oblasti je dán nejen předmět, ale současně i cítící a citlivé tělo, ve vizuální neplatí. Ve vizuální nevidíme sebe, ani pomocí zrcadla, protože i zde máme jen objekt, který není s námi spojen, nýbrž je na distanci: chybí vizuální zjev vidoucího v jeho vidění. Oko jako vidoucí orgán je vnitřně dáno *kinesteticky-taktilně*. Tato dualita kinesteticko-taktilního je zároveň nerozlučným, jednotným spojením, základem esteziologického zjevu těla. Kinesteticko-taktilní sféra hraje úlohu sebecítícího podkladu i pro „vyšší“, distancující smysly zrak i sluch.

Lokalizace pocitů liší se podstatně od extenze materiálních určení věci. Materiální věci jsou v prostoru jako jednoty ve hře prostorových perspektiv, které je prezentují jako tytéž v různých aspektech, z různých stran. Cit lokalizace nemá tento perspektivní charakter, není tu perspektiva, není tu též celkové krytí v rozmanitostech daností. Cítě-





ním se tedy vlastní tělo odlišuje ostře od způsobu danosti jiných objektů. (Mohlo by se říci, že cítíme vlastní tělo podobně, jako zachycujeme vlastní prožívání, i když obojí není totéž: tělo je něco trvajících, co neuplývá s časem jako prožitek, ale na druhé straně není nikdy na distanci, perspektivní syntéza pro ně nemá smysl, je to *podstatně přítomný* kvazi-objekt. I na tomto problému těla je patrné, že se Husserlova distinkce mezi bytím prožitku a bytím věci dá těžko udržet).

Cítění jako kinesteticko-taktilní oblast je tedy základ zkušenosti o těle jako těle. Ryze vizuální či auditivní subjekt by nemohl mít tělo, existovat v těle jako tělesná bytost, věc mezi věcmi.

Nyní však pozorujeme dále: senzitivní tělo je zároveň *centrum orientace*. Je nulový bod, z něhož se rozvrhuje veškerá perspektiva na věci. Tělo a věci tvoří tak systém, pevnou strukturu, z níž nelze žádný člen vyjmout. Věci poukazují tak na tělo jako centrum, bez něhož perspektivy a jejich syntéza nejsou možné.

V této struktuře taktilně-kinestetický moment tvoří centrální pásmo, bez něhož všecko ostatní nemůže existovat: pásmo přímého kontaktu s věcmi, v němž jedině je možno také naše působení na ně (ne však též působnost věcí na nás!). Rozlišení smyslových polí na bezprostředně kinesteziologické blízkostní pole a na zprostředkovaná pole dálková ukazuje dále, že kvality, dané v jednotlivých polích, nejsou pouhé iracionální danosti, nýbrž souvisí s konstitucí esteziologického pole vnitřně, nahlédnutelným způsobem. Celý okruh hmatových kvalit (teplotura, bolest, pohyb, kontakt) je oblast blízkosti a tělesného sebecitu v přímém spojení s tím, do čeho jsme postaveni. Podobně jsou vizuální kvality, barvy, vizuální tvary podstatně kvalitami dálky, jsou vždy jen na distanci a celkově uzavírající, stále přítomné distanční datum není patrně jinak možné než právě jako datum vizuální. Zde se otvírá pole zkoumání něčeho, co s obměnou významu by se mohlo nazvat „transcendentální estetikou“ a co se týče právě onoho obsahu dojmů, který Kant považoval za podstatně a posteriori a zbavený všeho inteligibilního, smysluplného dosahu.

Základní role kinestezií však ukazuje dále, že lokalizační funkce těla je neodlučná od *těla volního*, těla jako „orgánu vůle“. To neznámá, že se k tělu mohu chovat jako k pouhému nástroji, který ovládám právě již *pomocí* těla. Vlastní tělo je jediný objekt, který je pro vůli čistého já bezprostředně samočinně pohyblivý a je „prostředkem, jak vytvořit zprostředkovaně pohyby jiných věcí“[...]. [...] Subjekt, který se





konstituuje jako protičlen hmotné přírody, je já, jemuž přináležejí tělo jako pole lokalizace jeho počitků a které má schopnost (‘já mohu’) svobodně uvádět toto tělo, resp. jeho orgány v pohyb a vnímat prostřednictvím těchto orgánů svět“.⁹⁶ Vědomí „mohu“ je podstatně tělesné vědomí: tělo–subjekt je tím, co bytostně *může*, rozumí se, že tělo také může *nemoci*. Tato nemohoucnost, ne-moc, je však něco jiného než absence vši dynamis tohoto *ποιεῖν* a *πάσχειν*, je to privativní modus na bázi přítomné potence. Zmizí-li nadobro a podstatně⁹⁷ jakákoli možnost jednat v těle, pak tělo přestalo být tělem: přestalo být.

Není-li však tělo konstituováno v perspektivách, co tvoří jeho jednotu? Nic jiného než tato jednotná, typická působnost těla v jeho smyslových polích na věci a věcí na tělo. „V každém tělesném pocitu je tento pocit nejen zachycen, ale je také pochopen jako součást systému možných funkčních následků, který odpovídá přesně tomu, co musí zakoušet materiální realita v důsledné souběžnosti s možnými hmotnými účinky.“⁹⁸ Takto dualisticky vyjadřuje Husserl zkušenost nerozdílné působnosti soustředěné v tělesném „mohu“, které má bohatou strukturu habitualit ovládnutí předmětů, které mohou přicházet do smyslových polí. Konstituce těla je konstituce těchto stále disponibilních habitualit. Tělo může tak zapustit svou akci do souvislosti materiálního světa, aniž subjekt tuto souvislost svým pochopením proniká, nebo aspoň: aniž ji pronikne až ke dnu, až k ryze objektivní komponentě.

Na rozdíl od jiných hmotných předmětů a procesů je tělo orientační centrum, je nulový bod souřadného systému, který nosíme s sebou, či spíše kterým jsme; všechny věci jsou orientovány k tělu, jež s sebou

⁹⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana*, sv. IV, vyd. M. Biemel, Den Haag 1952 (dále jen *Ideen II*), str. 152. [Srv. česky: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, sv. II: *Fenomenologická zkoumání o konstituci*, přel. E. Kohák a kol., Praha 2006 (dále jen *Ideje II*), str. 145 n.]

⁹⁷ Slova »nadobro a podstatně« doplněna podle autorského strojopisu. (Pozn. vyd.)

⁹⁸ E. Husserl, *Ideen II*, str. 154 n.; srv. česky: *Ideje II*, str. 147 n. (Pozn. vyd.)





nosí původní orientovaný prostor blízkosti–vzdálenosti, nahoře–dole, vpřed–vzad, vpravo–vlevo. Všecky tyto tituly jsou témata dalších výzkumů. – S okolností, že tělo je ve své primární funkci definováno svým „mohu“ a teprve sekundárně svou vlastní objektibilitou, že je dále orientačním centrem ve věcech o věcech, souvisí také, že určité části těla jsou neviditelné a jiné viditelné jen v zkratce, i to, že sebe samé nevidíme, neslyšíme tak jako jiné předměty, že se nepoznáváme z profilu, že nám zní zkresleně vlastní hlas z magnetofonu. Tělesné „mohu“ je dále korelátém tělesného „musím“ a „nemohu“, pasivního podléhání a zařazení do percepčně-akčního pole; žádné „mohu“ není možné jinak než na půdě pasivity, do níž je možnost akce již postavena a zařazena.

Tělesné „mohu“ je vědomí svobody. Jenom tělesná bytost, zařazená do ostatku reality tělesně-esteziologickým významotvorným a významuplným polem, může být svobodná. Je to však *svoboda v odkázanosti*. Abychom cokoli realizovali, jsme odkázáni na toto tělesné pole a vše, co se v něm otvírá. (Zde, v této odkázanosti, je též to, co bezprostředně a nehledě k anticipovanému, hypotetickému celkovému řádu reality odlišuje bdění od snu – i systematického, souvislého.) Zde pak by snad bylo možno za vlastní rozbor Husserlovy postoupit i o něco dále.

Odkázanost svobody se nám zdá základem zásadně důležitého fenoménu, který je v ústředí podstatné vrstvy naší činnosti. Tělesná existence je odkázána na věcně-významové pole také proto, že tělo není zde samo sebou jako pasivní datum. Tělo není jen akční centrum, z něhož akce vychází, nýbrž je rovněž cílem dynamiky: má hlad a žízeň, chce vzduch, světlo, pohyb... Je tak východiskem akce, která se vrací k němu v upokojení, a protiklad neuspokojenosti–uspokojení je u kořene *potřeby*. Tělo je *podstatně*, nikoli nahodile potřebné, chce být ustavičně obstaráváno a v tomto obstarávání je stále *odkázáno* na své pole.

Tělesná potřeba frázuje tedy s největší samozřejmostí, s automatismem naší činnosti; svoboda je v každodenní podobě svobodou v rámci periodického doléhání a uspokojování potřeb. Za tímto periodickým uspokojováním však stojí základní potřebnost tělesné bytosti: stálá, neutuchající odkázanost tělesné bytosti není objektivní vědění, nýbrž prvotní puzení, prvotní „nemoci být bez...“; za potřebou stojí konečnost tělesné existence; svoboda je podstatně tělesná, jako tělesná podstatně potřebná a jako potřebná konečná a smrtelná. V každém pohybu, sebe-



nevinnejším a zdánlivě bezvýznamném, je tak implikována konečnost tělesné bytosti.⁹⁹

Ze všeho předchozího se nám nyní nutně vynořuje otázka: mluvíme-li tak ustavičně o těle–subjektu, chceme tím říci: tělo – ve smyslu tělesného subjektu – je totéž co subjekt? Jaký je vztah subjektu v nejnvnitřnějším smyslu, subjektu jako centra prožívání, jako toho živě přítomného pramene časového proudu, k tělesnosti?

Moderní filosofie má pro tuto otázku dvě krajní odpovědi, které sice nejsou přímo raženy ve fenomenologických pojmech, ale jež mohou působit ideálně-typické ujasnění i tehdy, když je na fenomenologicky rozpracovanou analýzu tělesnosti použijeme.

První je odpověď Descartova či karteziánská vůbec: *já* je čistý duch, který je sice se svou tělesností spojen v jednotnou substanci, ale jako duch tvoří její formu, aktivní složku, která se k svému hmotnému podkladu vztahuje vnějškově – není tímto podkladem, nestojí s ním na téže úrovni; proto jej též může ovládat, je-li v normálním silném postavení vůči němu; jinak mu podléhá, otročí mu, stane se nesvobodným. Normální vládnoucí poměr lze vyjádřit též slovem: duch, *já má* tělo, má je jako instrument své bytostné netělesnosti a svobody.

Druhé řešení je Nietzscheho: tělo nemám, nýbrž tělem *jsem*. Nejsem tělo a duch, nýbrž navekrz tělo. Tělem nerozumí nyní Nietzsche prostě objektivně-fyziologický předmět, nýbrž tělesný subjekt. Názor, že lidská bytost je rozeklána na ducha a tělo, je výsledkem chorobného rozpolčení v tomto subjektu samém, který ztrácí sílu své vitální jednoty. Vůle ovládat tělesnou komponentu v sobě předpokládá sebenenávist a tak sebedocenení. Tento patologický proces a jiné obdobné musí mít na zřeteli i pozorovatel a analytik domněle „ryze spirituálních“ historických pochodů.

⁹⁹ Potřeby mají veskrze „instinktivní“ základ. Odkázanost těla v jeho fungování na okolí je tedy zároveň odhalení oblasti instinktu. Instinkt je však sféra, kterou je nutno analyzovat zvlášť – fenomenologie instinktu je v počátcích. Instinkt na rozdíl od samočinné, na vlastním fiat závislé vůle je tím v činnosti, co neděláme, nýbrž co v ní nalézáme jako již předem určující konání a jednání; co sice není úplně prosto vztahu k *já*, protože jeho „ukojení“, uspokojení, ukonejšení se ukazuje spjato s mohutnou libostí nebo odstraněním utrpení a nepokoje, tedy s kladným pocitem života a sebe – ale tak, že *já* v nich odhaluje to, do čeho jako předem určeného rámce je již ve svém rozhodování a určování zařazeno.



Je nyní otázka, co k této opozici poví fenomenologická analýza, resp. k čemu se fenomenologická analýza jí dá inspirovat.

Fenomenologická analýza odhalila již v prvním náběhu dvojí vlastní tělo: tělo–subjekt, cítící, aktivně mohoucí a uskutečňující své možnosti, předstižené vždy potřebami a zařazené do rámce předchůdných instinktů; a tělo–objekt, tělo pocívané a v distanční smyslovosti dané; tělo – původní objekt blízkostní, které je úplně výjimečným, mimořádným „předmětem“, a tělo, které je na stejné úrovni se všemi jinými předmětnostmi, tělo v první a tělo ve třetí osobě.

Tento poznatek ukazuje již sám, jak složitý a vrstevnatý je problém vlastního těla. Co znamená „být tělesný“, „být tělem“ v oblasti subjektního či předsubjektního těla? V žádném případě to neznámá: být objektem rozestřeným v prostoru a souborem objektivních procesů v něm. Neboť v objektním oboru neleží žádný *vztah subjektu k objektivitě*, žádný možný přístup k ní. V tomto ohledu tedy tělem nejsme. Vůči tělu–objektu jsme vždy v *distanci*. *Kdo* je v distanci? – Nepochybně ten, kdo se ptá a tím již dává najevo, že spojení mezi sebou – středem životní aktivity a sebou – objektem je zprostředkované a neprůhledné spojení: osobní já, naposled já živé přítomnosti, svobodný nositel a vykonavatel všeho života. Já není možné jinak než jako distancující se, svobodné; i tehdy, je-li úplně spoutáno instinkty a vášněmi, takže nevykonává nic než to, co mu předpisují, potřebuje instinktivní akce projít naším já, musí se odvolat na jeho souhlas, a to je projev svobody. Neboť já není možné jinak než jako transcendence, nebo lépe řečeno jako dominance v čase, jako něco, co není ani vydáno na pospas pasivitě vnitřního proudu, ani není rozptýleno v objektivních okamžicích času. Na druhé straně však jsme rovněž viděli, že já–svoboda, já–dominance, je ustavičně přechodem do objektu, že ze svobody si ustavičně uniká na druhý břeh předmětnosti, aniž tím ztrácí vnitřní identitu a tím také odpovědnost za to, co jako fungující a tvořivé koná.

Být v distanci neznámá ovšem nezbytně: být rozdílný, rozdělen a oddělen od toho, vůči čemu jsem v distanci, celou podstatou. Na distanci mohu být vůči tomu, čím jsem, i vůči tomu, čím nejsem. Ale v distanci může být jen to, u čeho je vyloučeno, aby bylo ryzím objektem.

Ale u časového subjektu, jakým jsme, u subjektu živé přítomnosti, který je podstatně stále nový jako prvního dne stvoření a současně přecházející, ba vždy již přešlý do objektivitě nějakého řádu, není možná





jeho subjektivní jsoucnost jinak než jako tělesná. Jeho subjektivita je svoboda a svoboda je vždy konání; konání je však možné jen tehdy, když mám moc, když mohu, a mohu jen tehdy, mám-li k dispozici, poslouchá-li mne tělo; je-li tedy mé já subjektem tělesných habitualit. A to znamená, že nemohu být pouze absolutní přítomnost, nýbrž musím být zároveň substrátem toho, co jsem již získal; a i když získávat mohu vždy již jen na základě jisté dispozice tělem, lze říci, že i vrozené dispozice jsou *již zde* a v tom významu minulé – být jako svobodná bytost mohu jen na základě minulosti, na půdě vztahu k ní. A tak svobodná bytost, svobodné já je celou svou podstatou tělesné; ale původní tělesnost, o kterou běží u svobodné bytosti, schopné o sobě říkat „já“, nazývat se subjektem, je *subjektivní tělesnost*, na jejímž základě a na půdě v ní trvale ustavené absolutně blízké předmětnosti teprve vzniká vztah k vlastní tělesnosti úplně ekvivalentní s jinými předměty ve světě.

Tento vztah k tělu, takto odstupňovaný a mnohostranně zprostředkovaný, zároveň rodí mnohotvárné vztahy k sobě i druhým věcem a bytostem. Původním já, původní svobodou *jsem* v nejryzejším smyslu slova, tu nikdy *nemám*. Svobodná bytost však nejen je, nýbrž *má dispozici, vládne* svým tělem, rozumějme: tělesným subjektem a před-subjektem, s nimiž se již *nejen* nikdy plně nekryje, nýbrž které po některé stránce jí vždy unikají, obsahující předchůdnosti, instinktivní rámce, dále situační momenty, které nikdy nejsou plně *před* námi, posléze i ryze objektivně-hmotný substrát, který jako temný, přírodně-kauzální nositel *vlastní* životnosti je rovněž v jistém druhu krytí se mnou. V těchto všech ohledech sice rovněž *jsem své tělo*, ale nikoli tak, že by bylo možné říci též obráceně: mé tělo je mé já. Mé tělo je já v tom smyslu, že patří ke mně, že nemohu být bez něho, že mne podmiňuje, ale nespadá se mnou v jedno – je samo pro sebe neživá abstrakce, kterou teprve *já* činím tím, čím je. V tom smyslu mohu říci, že jsem své tělo a zároveň je mám, ale nelze již v témže smyslu říci, že mé tělo má mne a v tomto smyslu je mým já. Není ovšem vyloučeno, naopak je docela normální, že vskutku tělo *má mne*, že mne určuje, je mi nadřazeno. Ale to není tím, že by samo bylo svobodou mně poroučející, mně se vnučující – pouze tím je to možné, že jsem mu své já podřídil, jemu je propůjčil, do něho je zcizil.

To, co máme, nestojí nikdy co do hodnoty jsoucnosti na stejném stupni s tím, čím jsme – tato teze G. Marcela se potvrzuje právě na





vztahu svobodného já, subjektivního těla a těla–objektu. Nejsme v témže smyslu své tělo, v němž jsem svobodná bytost; mezi obojím leží řada stupňů, na nichž svobodná bytost *má v moci* tělesnou stránku sebe, takže stojí v ní samé její nejvlastnější jsoucnost nad ostatkem. Již v našem vědomí vnitřního času začíná sebeodcizení, distance vůči sobě; je úplně překlenuto v pasivním, automatickém sebevědomí; není již překlenuto v subjektivním těle, které jako takové není již pouze prožitkem, nýbrž zároveň polem potencialit a habitualit, které jsou stále zde; a je stálým doprovodným faktem našeho života v nás jako objektivně-tělesném útvaru.

Otázce: jsem své tělo nebo mám je? čelí tedy fenomenolog otázku: co zde znamená „být“, „jsem“, „mám“? Je třeba odlišit smysl vlastního bytí, v němž mohu být pouze sebou, svým já, od toho, v němž mohu nespadat úplně v jedno se sebou a v němž jsem i tím, co *mám* a bez čeho nemohu mít přístup k tomu, čím nepochybně nejsem a co mohu eventuálně *pouze mít*. Jsem pak i tím, čím přecházím do cizoty; ba ponecháme tento přechod ke mně patří nezbytně, jsem nutně i tímto přechodem. Co však umožňuje tuto zvláštní stavbu mé bytosti, je ovšem to, že jsem časově, že jsem svobodná bytost nejen rozložená v čase, nýbrž celou podstatou časová. A v této časovosti jsou pak uloženy, umožněny i *zvraty* původního a normálního vztahu mezi jádrem svobodné bytosti a tím, nač je odkázána. Pouze svobodná bytost se může odcizit sobě samé, a prostředím i prostředkem tohoto sebeodcizení je právě ona střední zóna mezi čistou svobodou a ryzí objektivitou, naše žití v těle, náš tělesný subjekt.¹⁰⁰

Fenomenologie tělesnosti byla umožněna radikalizací redukce (1) na ryze osobní sféru, z níž je vymýcen úplně jakýkoli vztah k druhým jako takovým – tato redukce umožňuje pochopit výstavbu, konstituci vlastního těla v jejím rozdílu od konstituce objektivního předmětu

¹⁰⁰ Vědomí aktuálního já je tedy vždy vědomí *já v těle*. To však ještě neznamená nezbytně: vědomí aktů těla. Sebeprožití není vždy prožívání těla: např. obraznost, myšlení nejsou fenomenálně akty těla, ani těla-subjektu, i když mohou být provázeny jistými tělesnými prožitky; zvlášť myšlenkové *nahlédnutí*, přes zřejmou tělesnou metaforu, není tělesný akt. Když Aristotelés mluvil o netělesnosti myšlení, myslel to takto fenomenologicky. Bližší charakteristika těchto oblastí „netělesnosti“ by ukázala, že v nich já transcenduje svou zařazenost do přítomné aktuality, uniká z tělesně přítomného pole.





a zároveň v nerozlučné souvislosti s ním (objektivní předmět se konstituuje v nekonečné syntéze perspektiv, která je vystavena stálým možnostem korektur a předpokládá centrum perspektiv, z něhož jsou jednotlivé předmětnosti i jejich celková souvislost spatřovány, takže esteziologické tělo a tělesný svět k sobě navzájem odkazují, ale přitom je zkušenost o obou zásadně odlišné povahy – perspektivnost z jedné strany a perspektivní architektura habitualit z druhé strany); (2) na sféru „živé přítomnosti“ původního ego, která nám v ryze osobní sféře vytyčuje oblast naprosté sebezpřítomnosti já a jeho svobody. Teprve tato dvojí redukce umožňuje výzkum složité struktury vlastního jsoucna a vztahu svobody a tělesnosti v něm. Teprve ona dovoluje distinkci, kterou jsme se pokoušeli provést: mezi tryskající čistotou svobodné subjektivit, mezi tělem–subjektem jako centrem habitualit ve vněmovém poli (spojeném nezbytně se schematickou tělesností, která črtá stále přítomnou mez, kam až sahá tělesnost, jak je orientována, kde mám hlavu, ruce, nohy, záda...) a tělem–objektem, které je zde v počátcích ve třetí osobě, dáno v neosobních smyslových polích obdobně jako jiný předmět.

Avšak redukce na sféru osobní příslušnosti, na ryze soukromou zkušenost neodhaluje pouze rozdíl mezi zkušeností předmětů a zkušeností o těle–subjektu – odhaluje ještě jiný rozdíl tak důležitý, že v sobě obsahuje pramen celé obsáhlé dimenze významové, která nakonec i naši zkušenost o sobě samých jako tělesné bytosti hluboce modifikuje. Běží o dimenzi zkušenosti o druhém jako takovém, o druhém já. Tato zkušenost je svými významovými implikacemi tak hluboce zapletena a přímo zatavena do zkušenosti individuální, že bez radikálních abstraktivních operací nelze se dobrat její primární podoby. Neboť dokonce i samy sebe v nejběžnějších zkušenostech „vidíme očima druhých“, tj. jsme pro sebe zhruba tím, co z nás a v nás druzí vidí, prožívají či mohou prožívat: jsme i sami pro sebe tělesným předmětem viditelným jako jiné věci, přístupným v perspektivách, zásadně s jinými věcmi stojícím na stejné úrovni. A zároveň s tím jsou i všechny předměty, které mám ve zkušenosti, předměty danými, přístupnými *všem*, má perspektiva ani perspektiva číkoliv není ničím privilegovaným, předměty jsou cosi absolutního v relativitě *všech* soukromných aspektů. Chceme-li nyní dospět k původní zkušenosti o druhém, musíme svou vlastní zkušenost redukovat nejen na sféru soukromé zkušenosti, nýbrž v této soukromé oblasti na sféru „primordiální“, tj. na oblast toho, co





přísluší *mně*, oblast v soukromosti originárně daného. Pak teprve musíme vyzorovat, jakými specifickými zkušenostmi se v této primordialitě samé buduje zkušenost o druhém se svými významovými implikacemi.

Jakým způsobem se v této sféře primordiality, tj. sféře toho, co je mi dáno jako mé vlastní prožitky a jejich stránky (mé aktuální prožívání, vněmové předměty ve svém modu samopřítomnosti), rýsuje zkušenost o druhém? Je sice jisté, že druhý mi nikdy nemůže být dán originálně „zevnitř“ tak, jak jsem dán sám sobě v aktualitě. Ale dobře vím, že ani mé vlastní minulé já mi nikdy není přístupné v originále tak, že je znovu-prožívám, nýbrž podstatně mi může být přístupné jen v modu „kva-zi“-prožívání. Nemáme něco podobného před sebou v případě zkušenosti o druhém?

Uvedeme Husserlovy teze o zkušenosti druhého s jistou nuancí, která je dána shora rozpracovanou distinkcí mezi vtělenou svobodou, mezi tělem–subjektem a tělem–objektem, která je u Husserla pouze naznačena. Podle této nuance hraje v zkušenosti o druhém právě zkušenost *o těle–objektu* úlohu prvořadou. Na základě zkušenosti těla–objektu stávám se teprve věcí mezi věcmi, věcí na téže úrovni jako předměty v mých perspektivách. Zkušenost o těle–objektu, zkušenost *o sobě v třetí osobě*, která v primordiální sféře je již zastoupena, ale je zde čím-si podstatně neúplným, marginálním, v souvislostech zkušenosti o druhém s jeho vlastní zkušeností (k níž pak patří zkušenost o mně, pochopitelně zprostředkovaná zkušeností o mně jako objektu, „v třetí osobě“) se dostává do centra.

K pochopení způsobu, jak se konstituuje druhá bytost, druhé já v mé vlastní zkušenosti, je třeba zdůraznit toto:

Vlastní život, vlastní prožívání může být vždy pouze buď aktuální reflexí zachytitelné, nebo dané ve zpřítomnění, ve vzpomínce jako příslušné k témuž proudu; potom však to je neaktuální fáze. *Aktuálnost a zpřítomnění u téhož já se vylučují*. Nicméně existuje něco jako *aktuální zpřítomnění já*. Kdykoli vidím, slyším, hmatám, afektivně cítím a reaguji na cizí tělesnou přítomnost, kdykoliv mám v živé zkušenosti druhý organismus, druhé živé tělo, mám před sebou – zprostředkováno jeho obrazem – *tělesné chování*, tj. existenci v subjektivním těle, a tato existence ovšem emanuje u něho neméně z čistě subjektivní oblasti, jako má vlastní. Mám v tomto objektu bezprostřední a samozřejmě vědomí o subjektu, neméně než ve své vlastní, osobní vzpomínce.



Ale na rozdíl od vzpomínkového objektu, v němž si zpřítomňuji *sebe*, mám zde subjektivní objekt, kterým z uvedeného důvodu (že je neméně aktuální než já sám právě jej vnímající) sám být nemohu: tedy je to jiný subjekt, jiné, druhé já.

Toto vědomí o druhém já není ve zkušenosti dáno jako úsudek. Ve skutečnosti se též o takový úsudek neopírá, nýbrž úsudek pouze explikuje, činí zřetelným, proč zkušenost o druhém jako takovém není nic absurdního, co by živé pokračování jejích syntéz mohlo dementovat, nýbrž že obsahuje rámec a pravidlo své možné verifikace i falsifikace. Tam, kde pokračující zkušenost o živě osobním chování druhého, které se projevuje v tělesném zjevu, se potvrzuje, máme před sebou reální organismus na rozdíl od pouhého zdání organismu, který jako takový „pouze vypadá“ (loutka, obraz, iluze).

Husserlovo pojetí zkušenosti druhého není tedy nijak obměnou empiristického, které „vcítění“ považuje za *úsudek z analogie vlastního prožívání*. Za *prvé druhé já* je u Husserla úplně originální subjektivní struktura, která náleží k základním modalitám subjektivity jako takové, právě tak jako *já živé přítomnosti a jeho objektivace* v bezprostřední a prostřední vzpomínce. Bylo by možno říci, že celá Husserlova analýza je rozejmutím této *ideje tvojství* a způsobu, jak se realizuje v naší zkušenosti.

Další moment, v kterém je třeba rozptýlit určitá nedorozumění, týče se způsobu realizace této modality subjektivního bytí. Zkušenost druhé osoby, realizace tvojství, předpokládá zkušenost o sobě *v první a třetí osobě*. Neboť celá „projekce“ subjektivity, či lépe ověřování ideje tvojství ve zkušenosti předpokládá přítomnost něčeho, *v čem je mi tvojství*, druhá subjektivita, dána a co samo není subjektivní, neboť *živě daná* subjektivita je má a *zpřítomněná* je cizí: přítomnost druhého jako takového ve mně musí tedy být nonsubjektivní; a dochází-li k ní tím, že ji chápou jako obrácený, zrcadlový obraz mého vlastního jevení na vnějšek, pak musí toto jevení se na vnějšek být i pro mne dáno jako něco asubjektivního – tedy se musí odehrávat ve zjevu mého *těla–objektu*.

Husserl považuje za prvotní a nepostradatelnou vrstvu jevení se druhého tzv. *aprezentaci*. Aprezentace je druh asociace, původně úplně pasivní, kterou se objektivní zjev mého subjektivního těla, těla konajícího a chovajícího se v daných situacích, se samozřejmostí automaticky sdružuje s obdobným zjevem druhé bytosti: ruka, v níž jedním, s rukou, v níž nejedním, nohy, po nichž *já* chodím, s nohama, po nichž



nechodím já, hlas, který já vydávám, s hlasem, který nevydávám; rozumí se ovšem, že perspektiva na tyto předměty je též různá; prezentace je sdružuje v této různosti a přes tuto různost. *Nebyla by však možná, kdybych já sám pro sebe nebyl již dán jako v objektivitě, v odcizenosti jsoucí tělo.* Zde je pak nejhlubší, „transcendentální“ význam objektivní tělesnosti – je místem, na které teprve může navazovat realizace tvořivosti. První a třetí osoba jsou vnitřní předpoklady realizace osoby druhé. Druhá osoba je ve svém významu osoby odvozena z osoby první, ve své verifikaci z osoby třetí. Naopak se však ukáže rovněž: jsme-li ve světě rovněž věcí mezi věcmi, která je na úplně stejné úrovni s tím, co se verifikuje pokračujícími syntézami, pak je to díky druhé osobě, která nás takto předmětně vnímá a jejíž stanovisko přijímáme tím, že zkušenost druhého uvádíme se svou v syntézu vzájemného krytí; druhá bytost – druhé bytosti – nás samotné objektivizují zároveň se všemi ostatními věcmi – svět se tak stává světem pro všechny, světem s obecnou platností, a v tomto rámci naše subjektivní prožívání i s naším tělesným subjektem se stávají pouhým „vnitřním pohledem“ na objektivní organismus.¹⁰¹

Nyní však provádí Husserl důležitou operaci, která je zvláštní, transcendentální paralelou k této radikálně objektivizující úloze druhé oso-

¹⁰¹ Tato poznámka o nezbytnosti objektivního těla ke zkušenosti o druhém jako takovém, spolu s výkladem o sebeobjektivaci ve zkušenosti o vlastním těle jako předmětu a ve zkušenosti o druhém, ukazuje, že není dobře možné celou zkušenost o druhém podat na půdě já redukovaného na svou subjektivní imanenci, protože takové redukované já je čistá subjektivita a ta jako taková nemůže mít žádný terén společný s jiným ryze subjektivním životem; konstituence druhého já však předpokládá, že já a druhé já nejsou úplně izolované proudy, nýbrž mají společný terén. Tímto společným nemůže být pouhý jev mého těla, který je stále ještě subjektivně-soukromý, nýbrž jedině tělo–objekt. Je tedy nutno uznat, že má-li se zkušenost o druhém vskutku rozebrat ve své intencionální komponenty, nemůže se celá odehrávat ve sféře subjektivní imanence. Tak je struktura intersubjektivní dalším důvodem k tomu, odmítnout redukci jako vedoucí k čistě subjektivní imanenci. V naší interpretaci však právě není poslední funkcí epoché a redukce vytvoření sféry soběstačné, ryzí imanence, nýbrž nový způsob, jak položit otázku po smyslu světa, po světě jako hrajícím smysluplnou úlohu, a tu může hrát svět pouze, je-li zatažen podstatně do intencionálních struktur, nepřihlížeje k tomu, jsou-li co do evidence svého bytí nahodilé nebo nutné.








by, zesvětšující všechno subjektivní a vydávající je v moc světa. Tato radikální objektivizace je provázena sebezapomenutím, zapomenutím toho, že druhé já je konstituovaným útvarem, který předpokládá hlubší, radikálně subjektivní vrstvu. Toto sebezapomenutí se týče mého vlastního já v první osobě, v němž byl již odkryt reduktivním postupem transcendentální subjekt. Odkrytí transcendentálního subjektu v sobě vede k uznání primárnosti první osoby. Toto uznání její primárnosti však musí být, je-li důsledné, nejen uznáním primárnosti *vlastní* první osoby, nýbrž první osoby kterékoli, libovolné, všech: musí vést k uznání, že druhé já není možné pouze jako idea jistého objektu verifikujícího se v postupné zkušenosti, nýbrž výhradně *jakožto já*, tj. jako fungující subjektivita v první osobě, tedy posléze *též jako transcendentální*. Je-li cesta od pramenného a svobodného já k *monádě* (tj. ke konkrétnímu rozvinutí já v poli jeho zkušenosti o světě) nutná, vnitřně logická cesta, pak je nutno jít i dále a uznat, že nemohu klást pouze vlastní monádu, nýbrž *transcendentální universum monád*, z nichž každá má svůj originární, svobodný pramen. A to znamená: nesmím redukovat pouze své vlastní, soukromozkušenostní názory a mínění, svou vlastní světovíru, nýbrž musím spolu s ní a v ní redukovat i zkušenost druhých o světě přijatou do mé vlastní víry v svět a obsaženou v ní: musím provést *intersubjektivní redukci* a rozšířit tím subjektivitu, tuto původní první osobu, v celou pluralitu prvních osob, které ve vzájemné souhře a kontaktu provádějí své konstitutivní syntézy. Na toto transcendentálně-monadické universum je potom třeba vztáhnout veškerou objektivitu a s ní veškerou tvorbu smyslu a významových struktur. Zde je teprve poslední dno, k němuž vede otázka po založení, po vykazujícím se smyslu vší zkušenosti.

Zde je pak místo, kde je třeba připomenout jisté úvahy o povaze reduktivního postupu v jeho vztahu k reflexi, které Husserl rozvinul v kritickém úsilí o fenomenologii redukce, hlavně reduktivní epoché.¹⁰² Husserl se nespokojil „karteziánskou“ cestou k transcendentálnímu očištěnému vědomí, kterou již známe z předchozích výkladů.¹⁰³ Karteziánská cesta přes kritiku vědění o světě a jeho evidence,


¹⁰² Srv. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923–1924)*, sv. II, 40. Vorlesung, vyd. R. Boehm, Den Haag 1959, str. 86–92 (*Husserliana*, sv. VIII).

¹⁰³ Srv. výše kapitulu VI. [Viz str. ??? nn. tohoto svazku.]






kerou vyložil v *Ideen I*, má řadu nedostatků.¹⁰⁴ Cesta k transcendentální oblasti vzbuzuje dojem ztráty (světa a vědění o něm), dále: tato cesta nezískává plnou subjektivitu (zvláště ne ty její modifikace, které nás nyní zajímají, modifikace v současné aktualitě), nýbrž zastavuje se u „solipsistického“ sebevědomí, a nezískává dokonce ani tuto vlastní subjektivitu v plném, apodiktickém smyslu, který by odpovídal požadavku apodiktické kritiky poznání, protože tomu brání časovost vědomí; viděli jsme ostatně v analýze vnitřního vědomí času, do jaké nesnáze upadá poslední radikalizovaná redukce, která by přece měla nejspíše splňovat požadavek apodikticity, zatímco jejím výsledkem je podstatná latence posledního, zdrojového já.



K absolutní, tj. na objektivitě nezávislé prožitkové oblasti subjektivity lze však najít a narýsovat ještě jinou cestu. Husserl se snaží vyztknout zvláštnost této cesty analýzou myšlenky *zájmu*, rozbor zájmu pak umísťuje do souvislosti postřehu ustavičného seberozkolu, který patří k povaze života našeho já. „Já“ je vždy v jistém smyslu též někdo druhý. Já je konající; to znamená, jemu patří všechno zaujetí pozic, všechny postoje, poznávající, hodnotící, prakticky rozhodující; ale již tato rozmanitost postojů, které může zaujmout jako totéž, ukazuje, že nemůže v nich žít současně, a že tedy zaujetí různých postojů znamená jeho rozčlenění. Toto rozčlenění může nyní být toho druhu, že konající (a nepředmětné, fungující) já sice nezaujímá právě jistý *postoj*, ale nedistancuje se od něho také již tím, že v něm nežije; netematicky mohou souhlasit stále s tím já, kterým právě nejsem, jehož funkci nekonám, když z poznávacího postoje přecházím do hodnotícího a naopak. Je však možné též, že dva zaujaté postoje jsou v rozporu: skeptik v prostém vnímání vykonává, praktikuje naivní světovíru, kterou jako skeptik ve filosoficky-reflexivním postoji nesdílí, nýbrž zavrhuje. Tak se může já dokonce v různých postojích sebe sama zříkat a žít proti sobě, a zvláště reflexe, která je velkou doménou seberozpolcení, je na takové situaci plodná. Tak např. je každá vzpomínka sebeobjektivací a seberozmnožením: neboť vzpomínat na něco znamená spolu s věcí vzpomínat (netematicky) na sebe, který minulou událost měl (neboť vzpomínka je kvazi-přítomnost), a mám-li tak ve vzpomínce své minulé já,



¹⁰⁴ Srv. I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1964, str. 196 n., zvl. str. 202–213 (Phaenomenologica, sv. 16).






mohu se k sobě jako minulému, ke své minulé vzpomínce, postavit kriticky. – Ať je nyní subjekt jakkoli rozčleňován postoji a zpřítomňujícími stanovisky (vidíme při této příležitosti, že náš život se okamžitě rozčleňuje a zmnožuje, jakmile překročí mez živé přítomnosti), trvá přesto zároveň v jednotě se samým sebou, je to stále totéž mé já, které se reflektuje, z latentního stává patentním, které se kritizuje nebo se sebou souhlasí. Normální případ je ovšem ten, že reflektující já je nejen subjektivně totéž co reflektované, ale že reflektující je dokonce *strhováno* reflektovaným do jeho vlastních stanovisek, že je přejímá. Ale i tehdy, když je nepřejímá, nýbrž kritizuje, trvá skrze různost stanoviska identity *zájmu*. Tak např. skeptik nesouhlasí s naivním vněmovým já v jeho světovíře, nýbrž popírá ji – to znamená, že je nicméně na *tezi světa* interesován, že jeho kritiku vede tento zájem. Zájem znamená jednotu cíle; intencionální aktivita, která má též cíl, manifestuje jednotný zájem, např. zájem na poznání světa, poznání věcí, jak samy o sobě jsou, na rozdíl od hodnotícího nebo praktického, výkonného zájmu.

Souborně: každý akt tkví v jistém *postoji*, který je veden *určujícím zájmem*, tj. *cílem*, který pro daný akt vytýká účeloslovné pozadí; cíl nemusí sice v jednotlivém aktu být sám „tématem“, předmětem, který v něm míním, pokud tento akt je pouze služebným, prostředním aktem k hlavnímu cíli – téma hlavního aktu však přece již spoluurčuje i služebný, prostřední akt.

Nyní však můžeme říci: nezbytná rozpolcenost já v jeho postojích skýtá určitou filosofickou možnost, kterou lze využít ve prospěch *epoché* a jejího objasnění z nové stránky. Určíme-li postoj, v němž žije naivní vědomí ve světě, v němž žije světský myslitel, a dokonce i skeptik, *zájemem na jsoucnu*, pak je možno definovat takový postoj, při němž je veškerý zájem, veškeré zacílení na poznání, hodnocení, určování, modifikování tohoto jsoucnu vymýceno. Nepřestává tedy být v platnosti pro vědomí reflektované, ale pro vědomí reflektující to nemá nejmenší význam, reflektující vědomí se s ním v nejmenším nesolidarizuje, nýbrž vůči jeho postojům zachová absolutní zdrženlivou distanci. Naproti tomu neztrácí toto reflektující vědomí nijak *veškerý* poznávací zájem, ale jeho zájem se netýká poznání předmětů ve světě, na které je zaměřeno vědomí reflektované: týče se výlučně reflektovaného vědomí, které je tak tématem. Zájem reflektujícího se týče výlučně tematizovaného vědomí a vůči zájmům reflektovaného se stává ryze nezaujatým pozorovatelem.





Tím se dosáhlo definice *epoché* v termínech ryze psychických, vnitřních, bez angažování problematiky evidence a transcendence. Zájem je nyní na vypracování úplně nového způsobu, nové říše vědomí, jemuž na rozdíl od světského já neplatí svět a všechny teze, které jsou s tezí světa spojeny; je jasné, že takto pojatá říše vědomí vsutku je panenskou půdou, na kterou dosud nikdo nevkročil, poněvadž myslitelé, kteří se dosud věnovali empirickému výzkumu vědomí, neznali epoché, a filosofové jako Fichte, Schelling a Hegel, kteří suspendují tezi platnosti světa (který jim neplatí jako něco daného, již předchůdného, nýbrž je vytvořen v absolutním vědomí), nepěstují reflexivní analýzu a pozorování vědomého průběhu v očištěné empirii.

Husserl se původně domníval, že epoché takto definovaná se nejlépe demonstruje zprvu na jednotlivých aktech, ale uvědomil si záhy, že není dělitelná, že musí suspendovat ne snad zájem o jednotlivé akty pozorovaného, nýbrž celý jeho přirozený postoj se všemi habitualitami a horizonty; ale nejen to, nýbrž že musí svou suspenzivní činnost důsledně aplikovat až do všech subjektivních postojů a jejich modalit, které se vůbec ve zkušenosti vyskytují. Neexistuje žádná modifikace subjektu, vzniklá z rozkolu já, žijícího v rozmanitosti svých časových možností a svých postojů, která by podstatně nemohla a nemusila být postižena předznamenáním epoché – tak se teprve získává universum očištěného vědomí, nikoli vědomí v pouhém stavu objektivace. I vzpomínkové, i fantazijní já můžeme redukovat, tj. jeho doxické akty, či lépe jeho kvazidoxická činnost, jež žije ve způsobu, jako by věřila ve své fantazijní okolí, může pro fantazijní vědomí samo ztratit zájem, který se soustředí naopak na jeho vlastní fantazijní aktivitu, jejíž plnou konkréci potom získává; a podobně je tomu se zpřítomněnými akty druhého já, které mne mohou přestat zajímat ve své vlastní tematice a stát se zajímavými, pouze pokud se týče mého vlastního, vnitřního průběhu.

Intersubjektivní redukce má podobu paradoxu a byla též ze všech Husserlových konstitutivních rozborů snad nejvíce napadána.¹⁰⁵ Má-li intersubjektivní redukce přispět k tomu, aby bylo konstituováno ryzí

¹⁰⁵ Srv. A. Schütz, *Le problème de l'intersubjectivité transcendante chez Edmund Husserl*, z něm. orig. přel. M. de Gandillac, in: *Husserl* (Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23.–30. 4. 1957), Paris 1959, str. 334–365 (Cahiers de Royaumont. Philosophie, č. 3).

universum subjektivity, která „nulla re indiget ad existendum“, v tom smyslu, že i jeho interkomunikace je možná bez jakéhokoli objektivního mostu, pak je nutno s A. Schützem konstatovat, že něco takového nebylo Husserlem ve známých spisech nikde prokázáno a že to má silnou příchuť nemyslitelnosti. Jinak je tomu však, znamená-li redukce, tak jako jsme se snažili výše ukázat, redukci na sféru jsoucna nepochybné evidence. Tím se nám ukázalo *jsoucno v přítomnosti* a to bylo na jedné straně subjektivní danost fakta vnějšku v percepčním poli, na druhé straně danost subjektu s jeho noematickými strukturami, které rýsují rámce možné zkušenosti, pokračující v korekturách. Společným, sjednocujícím strukturálním poutem obojího je nám časovost původně tělesného subjektu. Tento subjekt je sice odkázán na objektivitu, ale zároveň s tím je svobodný subjekt; jeho svoboda se ukazuje právě v tom, že ve své odkázanosti a při ní nicméně je *schopen pravdy*, tj. nic vnějšího nestojí mezi ním a jeho předmětem, mezi ním a světem; při vší *faktické* odkázanosti a konečnosti má k předmětu, k významu, k pravdě vztah *přímý*, a nikoli kauzálně-závislý, pravda je mu názor, předmět, a nikoli pouhý fakt, který jím smýká a jej manipuluje. Tato svoboda se právě manifestuje v epoché a v redukci na nepochybné, tj. nazírané v přítomnosti. A z toho hlediska intersubjektivní redukce, tj. redukce těch modalit jáství, které jsou s to rozšířit sféru aktuální zkušenosti in indefinitum mimo mé soukromí, má význam ujištění onou svobodou i mimo sféru mého osobně-aktuálního já, ať kdekoli se vyskytuje jakékoli jsoucno, které je s to si říkat „já“. Neboť co je redukce jiného než zkušenost sebeujištění tím, že já nemůže ztratit svůj předmět *quassus illabatur orbis?*¹⁰⁶ – že tedy jeho vztah k tomu předmětu, který je podstatný pro pochopení věcí, není vztah závislý na faktičnostech světa? A co jiného je intersubjektivní redukce než ujištění se: vše, co o sobě říká „já“, nemůže si být úplně cizí, nemůže při všem, co je dělí, považovat za beznadějný pokus přiblížit se, oslovit se, porozumět si, byť to bylo porozumění nejzazší opozice a nejhlubšího nepřátelství. Žádné já nestojí zásadně mimo možnost komunikace; žádné já není izolované, každé já svým způsobem není než deklinace všech ostatních tak, jako ostatní jsou deklinací jeho vlastní.

¹⁰⁶ „i kdyby celý svět se hroutil“, srv. Q. Horatius Flaccus, *Carmina*, III, 3, 7: „si fractus illabatur orbis“; česky: *Ódy*, přel. J. Pokorný a R. Mertlík, Praha 1972, str. 75. (Pozn. vyd.)



V tom smyslu můžeme intersubjektivní redukci jako součást problému tvořivosti a ostatních subjektivních struktur přece jen považovat za vrcholně důležitý motiv.

Musíme se však nyní podívat ještě jednou blíže na onu složku intersubjektivní zkušenosti, která je Husserlovi tak nepohodlná a působí obtíže, totiž na komponentu objektivní: tělo–objekt v jeho vztahu k já a druhému já.

Neboť je nepochybné, že intersubjektivní komunikace se odehrává *výhradně prostřednictvím těla–objektu* a že v tom je právě možná nejpodstatnější funkce tělesnosti – že je prostřednictvím sociality. Jak nesmírně nepostradatelná je však socialita v životě lidskosti, netřeba zdůrazňovat.

V prezentaci, v postřehnutí druhého já jako v aktualitě jednajícího v druhém organismu analogickém mému, důležitou úlohu hraje dualita *místa*. „Já“ je nerozlučně spjato se „zde“, „ty“ je nerozlučně spjato s „tam“ jakožto místem centrálního, tematického objektu. Místem „ty“ je v původním smyslu slova objektivní blízkost; jakmile „ty“ ji už nezaujímá, jakmile též není v „kvazi-blízkosti“ zpřítomňující modifikace, přechází samo v „on“ či „ono“, ve třetí součást lokální struktury přítomna–nepřítomna, přecházející povlovně, nepozorovaně v nevyplněný prostorový horizont.

Místem „ty“ je, jak jsme řekli, prostorové blízkostní optimum. To samo znamená, že „ty“ je původně vněmový, přítomnostní titul. Není to však *pouhý* přítomnostní titul, i v přítomnosti a jejím optimu může druhá osoba být „on“. Blízkost druhého se proměňuje v situaci tvořivosti v *kommunikaci*, tj. ve společenství činnosti v různých modalitách, v modech „spolu“, „navzájem“, „proti sobě“. Místem druhého je blízkostní optimum zřejmě z toho důvodu, že v optimální blízkosti je každá věc pro názor plně tím, čím jest, že v tomto místě nesplývá s ničím jiným, má nejméně společného s oním nerozlišeným pozadím, k němuž převádí „ono“.

Blízkost–vzdálenost je místní struktura, která je podstatně přenosná: jakmile přejdu na tvé místo, bude mé nynější „zde“ pro mne „tam“ a naopak. Blízkost–vzdálenost však jako taková trvá; napříč touto polaritou se prostírá objektivita místa, která je společná, na blízkosti–vzdálenosti nezávislá a v nich se ukazující. Blízkost–vzdálenost je struktura, skrze niž se jedině mohou ukazovat vzdálenosti v třetí osobě, vzdálenosti nezávislé na subjektu, lépe na subjektivním těle. Rozhodně





je však nápadná shoda těchto místních charakterů spojených se subjektivní tělesností, s prastrukturou, kterou označuje osobní zájmeno: „tam“ ve smyslu blízkosti rozhodně není nikdy tak plně blízkostí jako v komunikaci. „Zde“ ve smyslu toho nezbytného „bodu 0“, který znamená fixaci mého stanoviska, je pak nerozlučně spjata s *já*.

Můžeme říci: podmínkou komunikace, ale i apercepce druhého jako takového, je místní struktura, kterou označuje dualita zde–tam–ono, paralelní já–ty–on (ona, ono). Teprve v nich a jimi může být dána objektivní věcná rozloha jako něco vůči nim neutrálního, v nich nedotčeného, ale co se pouze v nich může (perspektivně) prezentovat. Do této místní struktury musí vstoupit, do ní se vejít veškerá objektivita, s níž můžeme vněmově vstoupit ve styk. Je to struktura objektivní, i když ne objektivní. Objektivní prostorová struktura však je opět jiným způsobem něčím, bez čeho by komunikace nebyla možná: je tím, co v reciprocitě dvou objektivních situací je společné, tím, co se rozumí jako společný jmenovatel jejich současnosti a jejich vzájemné korespondence.

V této situaci – jako faktor umožňující komunikaci – dostává nyní objektivita, rozuměno: nikoli pouhá objektivnost, nýbrž objektivita společná a na situaci nezávislá, objektivita „o sobě“, smysl. Objektivita je prostředím komunikace a jako prostředí je zapojena do onoho smyslodajství, které se odehrává ve sféře subjektu. Nebylo by možno odtud přistoupit k problému smyslu této objektivity, smyslu objektivních syntéz? Nejsou objektivní jednoty, jež stojí pod regionálním eidos „věcné konkrétum“, jednotami právě s ohledem na komunikaci? Není vodítkem, pod kterým je konstituováno naše universum – vždyť jeho kategorie jsou struktury světa – právě společenství, v němž existujeme, a neobrážejí se ve všech věcných syntézách předstupně komunikace?

Husserl položil nově problém přístupu k světu tím, že ukázal, jak každý předmět, který se stává pólem našich intencionálních aktivit, má své horizonty, do nichž zkušenost vchází, jak tyto horizonty neméně než výslovné, konkrétní předměty a jejich stránky mají své významové poukazy, implikace, souvislosti, a jak se svět rýsuje v těchto horizontech jako poslední souborný horizont, který v sobě obsahuje všechny ostatní. Svět jako horizont je však svět definovaný z hlediska sice objektivního, ale nikoli objektivního; je to svět–perspektiva, svět, jak se ukazuje nezbytným okrajem trvajícím ve vší danosti a jejích změnách, právě jako horizont vůbec trvá ve všem plynutí zkušenosti, ve změně lokálních horizontů. Ale možná, že i svět v silném smyslu slova: svět,

