

Víra a vědění

Autor: David Rybák

Abstract

Belief and knowledge. – This paper deals with the problem of contingency. The essence of contingency in itself is not something contingent. In order to be able to encounter something as contingent, we have to encounter the essential necessity, comprehend the essential necessity. But this encountering is not something we have as an explicit knowledge; rather it functions as the *visibility* of something as *something*. Without grasping this visibility, every knowing is a mere knowledge missing the important binding and being contingent. We are trying to show that this issue is crucial in the field of education as well.

Keywords: contingency, aporia, belief, knowing, phenomenology

Klíčová slova: nahodilost, aporie, víra, znalost, fenomenologie

Znalost tradice a počátků, předpokladů, na nichž je naše tradice založena, je klíčová ne proto, že nám podává faktický sled událostí a důležitých dějinných postav, ba dokonce ani kvůli jednotlivým znalostem a dovednostem – nic z toho není pro vzdělání *jako takové* důležité –, ale především pro znalost podstatných problémů, z nichž uvnitř své tradice vyrůstáme my sami. Řecké myšlení je veliké těmito problémy, „aporiemi“, které jsou nám zůstaveny a které nejsou žádnými provozními problémy týkajícími se jsoucen ve světě, na které by bylo možno jednou provždy odpovědět. Je závažným omylem interpretovat pojmy zděděné naší tradicí jako samozřejmá řešení těchto problémů. V této interpretaci se přehlíží samotné problémy, na které zděděné pojmy fungující v jejich zdánlivé samozřejmosti odpovídají – stávají se tak z nás dědici pouhých odpovědí, aniž bychom tušili něco o původních problémech, z nichž tyto odpovědi vyrůstají, na něž tyto odpovědi odpovídaly.

Neznalost předpokladů není totéž, co neznalost faktů, ale spíše závažná neschopnost zkušenosti samotné, sebeuzavřenost některých možností, založených a založitelných jedině v podstatné nutnosti. Je však zároveň též sebe-uzavřenost v jistém výkladu světa a neschopnost z něho vystoupit. Tato neznalost neznamená prostě jenom neřící něco explicite, ale žít z předsudku, rozvrhovat jednotu svého života na základě pouhého mínění. Ale i předchozí výsledky vhledů, podstatných nutností se mohou stát, pouze pasivně převzaty, východiskem mínění.

Takto (v případě výchovy) je tato uvnitř tradice vyložena jako poznání sebe, jako cesta ke spáse a osvětlení, jako realizace rozumu nebo konečně jako zvyšování efektivity a konkurenceschopnosti či jakkoliv byla tato souvislost vyložena uvnitř dějin teorie výchovy. Takové převzetí mne potom „hází“ do pokaždé jiného, (resp. chápeme-li „svět“ jako invariantní strukturu, k níž patří intersubjektivní konstituce) do pokaždé jinak osvětleného „světa“ a korelativně do pokaždé jiného „mě“ – personálního já, toho, *kdo* jsem – s paletou

mých možných zájmů, usilování uvnitř mého osvětí, vyložení toho, co to znamená, že žiji a že zemřu atd.

K podstatě vzdělání ale patří uvolněnost (mohli bychom přímo říci: *scholé*) od světa. Tedy situace, ve které nejsem schopen myslet pouze uvnitř jistých předpokladů, které ustavují mé osvětí, ale ve které vím o tom, že toto osvětí je právě *mé*, že roste z transcendentálně-konstitutivních smysl-dávajících výkonů *ego* (kteréžto čisté *ego*, jak již víme, ovšem nemohu označit za „své“, neboť není žádným předmětem, kterým bych mohl disponovat, nicméně přesto ke mně patří, totiž tak, že já jako empirická persona nesu v „sobě“, v tom, jako *kdo* vyvstávám, resp. „odkud“ vyvstávám jako někdo, jeho struktury). Z těchto výkonů vyvstává právě jednota „mne“ a „světa“, přičemž tyto smysl-dávající akty nejsou něčím reálným – „já“ ani „svět“ nemůžu nalézt nikde ve světě ve smyslu prostoročasové přírody a bylo by protismyslné je tam hledat.

Jednotlivé viděné může i nebýt, či být jinak a nevznikl by tím žádný protismysl. Faktické v sobě v tomto smyslu nenese žádnou nutnost. Platón oblast jednotlivého, vnímatelného, označuje jako korelát víry (*doxa*). Je to ovšem jistý typ vědění: vím-li například, že vydání Husserlových *Kartesiánských meditací* u Felixe Meinera z roku 2012 má světle zelenou barvu, tak toto faktové vědění v sobě nemá žádnou nutnost, mohlo by tomu docela dobře být i jinak. Vidíme, že „víra“ tu nemá běžný význam „věření v něco“, které by samo bylo psychickým aktem a faktem ve světě – tento význam vyrůstá již z půdy vnímatelného a ze sebe-apercepce jako jednotlivého já. Víra je naopak myšlena z problematiky konstituce „světa“, jako *mysl-dávající akt* s jemu vlastní podstatou, jehož korelátem je právě jednotlivé jako jednotlivé na půdě „světa“.

Husserlův titul „postoj“ (*Einstellung*) má zachytit a zviditelnit právě toto „odkud“, které je v naivitě vždy již přehlédnuto. Ale díky tomu je srozumitelné, že též *doxický postoj* je smysl-dávající, nese v sobě svou vlastní specifickou intencionalitu, jejíž struktury se neřídí strukturami logického, soudícího subjektu, na jejichž jednotu (jednotu vědomí) by bylo možné všechny zkušenostní-intencionální podoby převést. Tak je již na půdě vnímání tím podstatným pro dávání něčeho, tím, co rozhoduje o tom, jak se něco ukazuje, právě „odkud“ se dívám – toto „odkud“ spoluurčuje, co bude v korelativní souvislosti perspektivace-aspektualizace dáno. I aspekt sám je aspektem jedině jako perspektivovaný vůči „mně“, ale tato perspektiva není dána v obsahu daného – to, že vůči mně vystupuje něco jako aspekt, to není samo prostoročasovým faktem, aspekt není reálnou částí světa, je způsobem, jak je mi něco tělesového dáno.

Perspektivace je „mým“ výkonem, ale opět ne mým ve smyslu mého prostoročasově zasazeného já, které je samo teprve výsledkem objektivace a sebeobjektivace, ale výkonem smysl-dávající transcendentální subjektivity, na jejíž půdě se konstituuje tato aspektovost jako taková. Husserl přitom užívá platónských termínů: v souvislosti od-stiňování (*Abschattung*), perspektivování se konstituuje vztah k aspektu, resp. ireálného „stínu“ jako k aspektu nějaké tělesové věci. Ale toto odstíňování je anonymním sjednocováním či perspektivováním – nejsem při jevení aspektu zaměřen na perspektivaci, ale v apercepce „světa“ právě na příslušnou tělesovou věc, která se mi skrze aspekty dává. Právě tato anonymita, slepota vůči „odkud“ se dívám a v tom slepota vůči „sobě“, patří k doxickému postoji a k jeho způsobu smysl-dávání (*Sinngebung*). Obraz jakožto korelát doxického postoje je ztuhlý, petrifikovaný postoj.

Jaké předpoklady žijí v mé zkušenosti a v mém vidění? Jaké předpoklady rozvrhují to, co potkávám takovým a takovým způsobem? Jaká nutnost je v tomto mém způsobu zakoušení rozhodná? Vycházejí od jednotlivé zkušenosti „vidění takovým a takovým způsobem“ se nám na půdě apodiktické evidence ukáže *samo jako možnost*, varianta viditelnosti. Vyhýbáme se zde termínu „vysvětlení“, neboť nejde o to, vysvětlit z nějakých faktických okolností jinou okolnost nebo soubor okolností pomocí metodické konstrukce zákonitosti, ale o vyjasnění příslušné jednotlivé zkušenosti a toho, co se v ní dává.

Vynesení na světlo nutnosti, která v této zkušenosti funguje pouze anonymně, a funguje tak, že dává příslušné zkušenosti charakter zaměření na něco a v tomto smyslu viditelnost. Jednotlivá zkušenost je jistě nahodilá (což vůbec neznamená žádnou chaotičnost – i tato nahodilost podléhá v intencionálním životě spleti motivací, které případně mohou být afirmovány, negovány nebo alterovány), ale charakter této zkušenosti, to, co určuje její jádro, že jde o zkušenosti toho a toho, to samo již nahodilé není. To v sobě obsahuje nutnost, kterou je možno studovat, důrazněji vyjádřeno, která je tím jediným, co je možno *studovat* v silném slova smyslu.

Degradace rozumu na pouhou vlastnost či schopnost „chytrého zvířete“, kterému říkáme „člověk“, jde ruku v ruce s degradací člověka na pouhé jsoucní mezi jsoucní. Na této degradaci jsou založeny též přírodní i humanitní vědy, resp. tyto fungují jako tato degradace. Aby nedošlo k nedorozumění: tato degradace nespočívá ve snižování člověka na stupnici jsoucní – naopak, člověk je v tradici chápán jako nejvyšší gradus, nejvyšší stupeň. Tato degradace spočívá v gradování samotném, v tom, že člověk je pochopen jenom jako gradus, jako jsoucní mezi jsoucní, lišící se od jiných jsoucní jenom více či méně komplikovanou organizací na stupnici: fyzično – chemično – biologično – psychično – sociálně – logično.

Fenomenologii jde o konstituci, a to ne ve smyslu stvoření nebo zrobení věci – jevení není nějaká *jsoucí* látka, ze které je to, co se jeví, vytvořeno v teo-psycho-logickém smyslu –, ale ve smyslu mnohosti. Skrze tuto mnohost prochází nikoliv jednota zjevovaného, ale jednota *vztahování k tomuto zjevovanému*, která není něčím *vedle* tohoto zjevovaného, ale je právě jeho jevením. Je třeba porozumět tomu, že v tomto fenomenologickém prohloubení na apodiktické půdě transcendentální subjektivity není věc něčím *vedle* svého způsobu danosti (*Gegebenheitsweise*). Čili toho, na co je třeba zaměřit pozornost (a na co učí fenomenologie zaměřit pozornost naváděním či přeorientováním pohledu), není jsoucní věcí s těmi a těmi vlastnostmi (v tom už předpokládám hotovou realitu, aniž bych věděl, odkud jsem ji vzal), ale právě *fenomén*, v němž se zjevuje věcnost věci, způsob, jak je věc jakožto věc dána.

Zkušenost reality nelze redukovat na realitu zkušenosti, jak to chtěl empirismus, který tak dezinterpretoval platónsko-aristotelskou ideu *empeiriá*. „Indukce“ je ovšem sama závažným typem konstituce, utváření jednot smyslu, ale nikoliv v empirické interpretaci, v níž žije již předem zaměřenost na jednotlivé-faktické a v níž žije již předem na jedné straně novověká ontologie reality, na straně druhé psychologizace vědění, tedy (protismyslná) redukce vědění na psychickou realitu. V tomto smyslu Husserl upozorňuje na nebezpečí záměny „čistého fenoménu ve smyslu fenomenologie s psychologickým fenoménem, s předmětem přírodovědné psychologie“. (Husserl 1999: 42)

Indukce v tomto osvobození od metafyzických předsudků není vázána na názor jednotlivého, na faktum, ale naopak na ustavení příslušných zkušenostních typů a korelativně

aperceptivních očekávání. Nebo opačně vyjádřeno – v jednotlivém nevidím nikdy jenom toto vjemově dávající datum, ale právě jeho podstatu s celou podstatnou skladbou, která k příslušnému jednotlivému patří. Anebo lépe vyjádřeno, abychom opět neupadli do omylu, tato *podstata je viditelností příslušného obsažného „něčeho“*, nějakého něco, samou, *tím, co dává příslušné vidění*. To opět neznamená, že mám tuto podstatovou skladbu samu před sebou názorně dánu, v příslušném fenoménu vidění jednotlivého mám přece dáno toto jednotlivé, ne podstaty.

Teprve explikací této zkušenosti v teoretickém postoji mohu tuto podstatovou strukturu mít před očima. Ale znamená to, že k vidění jednotlivého již patří celá podstatová skladba viditelnosti, která sama viděna není, ale která dává příslušnou danost spolu se zaměřeností na ni. Jinak řečeno, abych porozuměl tomu, co mám před sebou dáno, nemohu jenom zírat na toto jednotlivé, ale musím porozumět celé struktuře viditelnosti, která předrozvrhuje, *jako co* se mi příslušné něco dává. Nestací vztahovat se prostě k danému, v tom mám dán, platónsky vyjádřeno, pouze stín, musím zachytit „svůj“ vztah k tomuto danému, jeho viditelnost.

O co jde ve fenomenologickém postupu, je explikace těchto podstatových souvislostí, pokud je v nich vyzdvihnutelná korelativní smysl-dávající podstatná nutnost. Tyto souvislosti ovšem nejsou něčím reálným, ani věcí, ani něčím na věci (jak by se to řeklo uvnitř karteziánské metafyziky, v níž by platily za pouhé nejasné, konfúzní představy, které je třeba převést na jejich reálný základ), ale to neznamená, že jsou ničím nebo něčím fantasmagorickým, co v sobě nenese žádnou nutnost. Nejde při této explikaci o pouhou fantazijní libovůli, její jednota a meze jsou metodicky určeny *eidetickou* variací.

Hranicí této explikace, nutností, která ji propojuje do jednoty, je ideální jednota podstaty. Právě o to jde v této metodicky prováděné proměně libovolného něčeho v čistou možnost (připomínáme, že čistota znamená právě nevázanost na faktickou zkušenost). Aby se tedy namísto *faktické* závaznosti, jejíž jednotu udává forma skutečnosti, prostoročasové přírody, odhalila v této proměně původnější nutnost, neomezená již pouze jednotou možné skutečnosti, a touto nutností je nutnost podstaty.

Skrze variační mnohost uvnitř eidetických hranic, hranic viditelnosti, získávám čistou podstatu. Nikoliv podstatu této reálné věci „kniha“ (v tom je opět podstata již předem myšlena jako vázaná na fakta, jako obecnost, k níž patří jednota reality, řekněme, jako pojem získaný abstrakcí z jednotlivého), ale podstatu ve smyslu vidu, *viditelnosti*. Jinak řečeno, nejde o myšlenkový konstrukt v horizontu reálného, o věc-podstatu, ale o čistý názor samosti-podstaty, podstaty dávající samost věci. Proto se Husserl vyjadřuje tak, že *Eidos* samo není jenom vyzřené, ale *vyzřitelné (erschaubares)* – ne jenom metodicky získané z příslušných faktů, ale v čisté intuici *samodávající* a zároveň ležící před všemi pojmy. Klíčové jsou k celé této souvislosti tyto věty z *Kartesiánských meditací*:

„Da die Variation als evidente, also in reiner Intuition die Möglichkeiten als Möglichkeiten selbstgebende gemeint ist, ist ihr Korrelat ein intuitives und apodiktisches Allgemeinheitsbewusstsein. Das Eidos selbst ist ein erschautes bzw. erschaubares Allgemeines, ein reines, ‚unbedingtes‘, nämlich durch kein Faktum bedingt, seinem eigenen intuitiven Sinne gemäss.“ (Husserl 2012: 71)

Tato tvrzení ale musíme ještě upřesnit – to, co získáváme jako invariant, procházíme-li jednotlivé varianty a skrze ně zachycujeme nutnost, je, jak řekne Husserl, vědomí podstaty, nikoliv podstata sama. Důležité rozlišení Husserlovo, upomínající na Platónovo rozlišení mezi čtvrtou a pátou věcí: „Stejně tak není ani ve spontánním abstrahování produktem podstata, nýbrž vědomí podstaty.“ A též následné varování před psychologizací podstaty. (Husserl 2004: 55)

Invariant je konstituován v eidetické variaci, v procházení jednotlivých variant v modu libovolnosti v souvislosti jistých aktů, které provádím já jako empiricko-psychologická osoba. Ale tato konstituce příslušné věci sama není ničím psychologickým. Tak když se dívám na knížku nebo počítám trojčlenku nebo čtu báseň, děje se to ovšem v aktech, které jsou akty této přírodní osoby. Tedy v psychologických aktech, ale tyto akty jakožto *akty dávající* příslušnou věc nejsou již samy psychologické, jakožto *mysl-dávající*, mají transcendentální dosah, neboť toto dávání není něco libovolného a nahodilého, co nastává teď a tady. Mám-li danu tuto zelenou knížku, není její danost psychologicky libovolná. Příslušné dávající akty podléhají *eidetické nutnosti*, která předepisuje, v jakých aktech je příslušná danost konstituována.

Rozumím-li tomu, co je to kniha, nezávisí to na mojí představě, nezávisí to vůbec na tom, zda nějaké psychologické představy probíhají fakticky jako proces v nějaké mysli, ale je to opačně, idea je onou věcí samou, která umožňuje, aby něco bylo „jako židle“ potkatelné. Jde o vyzdvižení celku, který není nikde na věci „židle“ konstatovatelný, ale naopak umožňuje, aby se něco ukázalo „jako židle“.

Jak je možný dotyk věci a myšlení, pokud totiž jedině myšlení je schopno setkat se s věcí skrze věcnost, která teprve umožňuje nasazení fokusu, zaměření-na příslušnou jednotu? Přičemž už víme, že intence, zaměření-na, není žádným vztahem jedné věci (myšlení) k druhé věci (reálná věc nebo něco na reálné věci), ale právě původním vztahováním, které je dáváním smyslu, „v“ němž se příslušná věc teprve konstituuje. Ale tuto jednotu, nebo spíše s-jednocení (*Einigung*) nelze získat jako abstrakci z „jevení vůbec“ – tato abstrakce je opět abstrakcí z konkrétní již na půdě teze světa. Kdyby šlo o vztah dvou věcí na půdě světa, jsoucího myšlení a jsoucího bytí-věci, nebylo by jasné, kde je měřítko tohoto vztahu a jak by vůbec mohla jedna věc dosáhnout té druhé. Musela by tu být nějaká další instance, která by kontrolovala správnost tohoto vztahu dvou věcí a tak *in infinitum*.

Dostáváme se tu z jiné strany k vysvětlovacímu kruhu, který je jádrem každé dogmatické vědy, pokud tato pozdvihuje nárok na naprostou jasnost sama ze sebe. Věcnost sama, ve smyslu logických-abstraktivních struktur, předpokládajících již „pád do jeskyně“, pra-víru ve svět, musí být podrobena redukci. Původnější, apodiktická půda jevení, na které lze teprve potkat věc samu, a to ne jako hotovost utkanou z logických struktur (získaných teprve *ex post* abstrakcí již na půdě světa, resp. pra-víry ve svět), ale jako původní koordinovanou mnohost (už *tok cogitationes* je jistým, původně-časovým, koordinováním) jako původní multiplacitu reálné imanence, prožitkovou hýlé, která sama je nesamostatným momentem celkového prožitku, „v“ němž je jednota zaměření jednocením samotným dávajícím příslušnou „věc“.

Teprve intencionalita, myšlená z půdy transcendentální subjektivity, tedy očištěná od všech tezí, které přeskakují z oblasti apodikticity do oblasti *doxa*, umožňuje tuto jednotu potkávání a potkávaného, a to jako s-jednocení, resp. intencionalita je tímto s-jednocováním.

V pouhém *představování* (*Vorstellen*) se setkávám s variantami toho, co může nebýt. Představování je přitom vymezeno hranicemi, uvnitř kterých se pohybuje, uvnitř kterých je sice svobodné, ale které si samo nedává, o kterých *neví*, a to proto, že samy nejsou představitelné. V protikladu k tomu je, jak říká Husserl, *myšlení* (*Denken*) setkáním toho, co nemůže nebýt, a to ne ve smyslu něčeho představitelného, resp. ne-představitelného: nutnost sama, o jejíž získání jde v eidetické variaci, právě není představitelná. Variace jako operace směřující k získání invariantu, udržujícího se skrze všechny možné obměny uvnitř hranic příslušné podstaty, se netýká představování jednotlivých variant, ale myšlení hranic variování samotného, získání podstatné nutnosti, která sice variační možnosti řídí (varianty jsou jejím zpříkaldněním), ale není přímo dána v zaměření na jednotlivé varianty jako takové.

Myšlení tedy není omezeno na představitelnost v psycho-logickém smyslu (máme na mysli, když jsme do tohoto výrazu vepsali pomlčku, na jedné straně realizovanou jednotu psychické představy, na straně druhé jednotu identitní metafyzické formy, vzniklé právě abstrakcí z psychologických aktů – pro oboje platí, jak již víme, předpoklad reality), jak tomu chtěl lockovský empiricismus, konstruující myšlenkové operace z atomárních počtů. Ale i ve své metodě upadl Locke vzhledem ke svému předmětu do protismyslu, neboť konstruktivní metoda spolu se svými předpoklady ontologie reálného sama stála přitom mimo představitelnost. Sem patří Husserlův příklad absurdní představy v polemice s Johnem Stuartem Millem z prvního *Logického zkoumání*.

Například výraz „kulatý čtverec“ má jednotný význam, i když nemá ani podstatu (Husserl pro tuto „zborcenou“ jednotu užívá termínu *Unwesen*) a neoznačuje žádnou věc. Stejně tak jeho danost jakožto jednotného významu není realizovatelná jako reálně-psychická jednota představy, která by se vztahovala ke konsekventní, nikoliv protismyslné jednotě představovaného. Rozlišení a nadřazení formální ontologie ontologiím materiálním odpovídá v rámci čisté mathése rozlišení a nadřazení čisté teorie forem významů logice konsekvence.

Svět sám není ve světě, svět sám nemohu potkat ve světě, ale toto setkávání se samo odehrává jako apercepce ustavující původní „v“ celku a konstituuje zároveň „odkud“ mi je vůbec něco jako něco dáno. Ale ke konstituci této původní jasnosti patří zároveň podstatně, že ve svém osvětlování (platónská metafora světla), ve svém dávání jasnosti – resp. právě jako toto světlo je sama temná, neboť nepotkáváme v mínění tuto jasnost samu, ale pouze to které mínění, to které osvětlené.

A k tomu zároveň patří, že v této původní jasnosti jsem si vždy již dán ve svém „kdy a kde“ jako já sám, vždy již jsou mi osvětleny mé možnosti, to o co mohu usilovat, co je smysluplné, a v těchto možnostech „kdo“ jsem já. Tak jsem také já sám „sobě“ z této jasnosti vždy již srozumitelný, a přece tato jasnost je ve svém „odkud“, ve své vždy již rozhodnutosti a samozřejmosti temná. Již ve víře je obsaženo míření na celek, ale tak, že toto míření samo a korelativně celek je v ní právě předem zatemněn, ve smyslu skrytosti, sebezakrytosti transcendentních platností, které patří k této celkové apercepce, ale které samy nevystupují na světlo. Tedy nás orientují, aniž bychom o tomto orientování samotném věděli.

Člověk jako člověk ví o tomto rozštěpu mezi jednotlivým a celkovým, resp. jednotlivé se mu vždy již ukazuje z celku, do kterého zapadá. Toto „vědět o“ neznamená zde „mít jasnou a zřetelnou představu“, ale děje se jako tento rozštěp samotný: myšlenka jednotlivého jako jednotlivého není sama jednotlivá, umožňuje mi specificky se setkat s něčím právě jako jednotlivým. Člověk tedy, jako živok mající logos, jest, resp. jeho *jest* má charakter uvolnění celku. V tomto uvolnění celku se teprve zároveň může ukázat rozdíl mezi podstatovým a faktickým, mezi nutným a nahodilým. Kdyby člověk jako člověk neměl *apriori* odemčen tento rozdíl mezi viditelným a viděným, jevením a zjevovaným, nemohl by se nikdy o celku jako takovém dozvědět. Jenom člověku jako člověku je odemčena *možnost tázat se*, docelovat dané směrem k ne-danému, skrze které je dané dáno.

Každá jednotlivost, každý text se mi ukazuje v kon-textu, z něhož teprve dostává smysl, a tento celek přitom opět není oddělen od toho, co se „v“ něm ukazuje, a přece řídí to, jako co se ukazované ukazuje, není již sám něčím jednotlivým nebo nahodilým, kontingentním. Idea případu není sama případem, nýbrž je ideou, která může být exemplifikována v nějakém případě. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby ideje samotné byly pouze faktické, nahodilé, ztratila by naše zkušenost pevný poslední referent. Například v rovině matematické: kdyby se číslo 5 neustále měnilo ve svém smyslu či ve své podstatě, nebylo by možné s ním počítat, rovnosti by byly chvíli rovné a za chvíli zase nerovné. Podobně kdyby se měnily ideje samy ve své samosti (jak Husserl říká: *Selbigkeit*), ztratila by veškerá naše zkušenost jednotu, přestala by být zkušeností, neboť by jí chybělo to, co pro ni podstatně, ideálně platí, totiž zaměřenost, směřování, ve kterém se konstituuje nějaké něco.

Ideje přitom nejsou na způsob identity, totožnosti se sebou, která by se udržovala skrze ne-totožnost, mají jiný způsob bytí, totiž právě „samost“ (*Selbigkeit*). Jinak vyjádřeno, nejsou reálně-identické, ba ani ideálně-identické, neboť oba tyto druhy identity předpokládají ještě akty srovnávání něčeho s něčím, ale ideje jsou samostí, která teprve rozevívá tuto identitu a diferenci, umožňující vidět něco jako stejné nebo rozdílné, případně podobné či nepodobné.

V tomto smyslu musíme rozlišit samost a identitu – identita může být dána uvnitř zkušenosti jako totožnost něčeho s něčím, proti tomu samost nelze zakoušet, samost není vztahem, relací něčeho k něčemu, ale opačně, bez samosti žádná identita i ne-identita, principiálně cokoliv vůbec by nemohlo být dáno jako jednota. Proto mluví Husserl o pravdě jako o *ideji* a tato myšlenka prochází celým jeho filosofickým životem – stačí vzpomenout na jedné straně slavné určení pravdy už od *Prolegomen k Logickým zkoumáním* a na druhé straně o nějakých 30 let později ve *Formální a transcendentální logice* je položena otázka: „Což ale, jestli je pravda idea ležící v nekonečnu?“ (Husserl 2007: 271)

Pravda není žádný reálný vztah ani vztah reality ve smyslu sebeidentity. Metafyzika takto ovšem pravdu myslí, totiž jako vztah z-totožnění, adekvace. Tím se ale dostává do stejného *circulus vitiosus*, jako je tomu u jejího předpokladu vztahu jednotlivého a obecného: abych mohl rozumět něčemu jako totožnému, musím už předem rozumět totožnosti; ale abych mohl rozumět totožnosti, musím ji vyzískat z něčeho, co je totožné. Anebo díváme-li se na určení pravdy samotné nikoliv ze zkušenostní souvislosti, ale z pojmu pravdy, potom nabývá tento *circulus* podoby nekonečného regresu: pokud je pravda vztahem, potom tento vztah sám by musel být kontrolován nějakou další, vyšší instancí (vyšší v tom smyslu, že z ní musí být přehlednutelné oba vztahované póly i jejich vztah samotný); a pokud tento vztah mezi vyšší

instancí a vztahem obou pólů je opět vztahem adekvace (jinak by padlo původní určení pravdy), musí tento vztah opět být vztahován a tak *in infinitum*.

Totožnost se mi v souvislosti prostoročasové ukazuje jako stejnost v čase čili jako trvání, které samo je mezním případem změny; ne-totožnost se mi ukazuje jako různost čili jako ne-trvání čili jako změna. To samo je srozumitelné z toho, že jádrem apercepce těchto jednot je „skutečnost“, faktičnost změny v čase a prostoru, tedy apercepce případovosti – ta nechává ukazovat i identitu, jíž vládne *forma této případovosti*. Cokoliv, co se mi ukazuje jako skutečné, je provládnuto intencí této případovosti, je v tomto smyslu samo případem. Odtud je srozumitelné, proč Husserl říká, že je „Unveränderung nur ein Grenzfall [kurzíva D. R.] der Veränderung“. (Husserl 2003: 75)

Ke *způsobu bytí* skutečného patří forma této případovosti a nahodilosti – identické, totožné jest tím způsobem, že se mění tak, že se nemění. Či jinak řečeno, horizontem smyslu bytí, ve kterém se něco ukazuje jako jednotlivé, jako případ, je právě neustálá změna, skrze kterou se udržuje věc jako se sebou totožná, identická. A pokud je skutečnost myšlena v metafyzice z tohoto negování uvnitř formy identity, má každý jednotlivý stav podobu případu (*Fall*).

Ale idea skutečnosti není sama skutečná. Skrze ni se děje specifický, můžeme-li se odvážit, tak viditelnostní rozštěp mezi tím, co se ukazuje, a ukazováním samotným. A tento rozštěp sám se děje jako uvolněnost od všeho faktického a nahodilého – ukazované, to, co se jeví, není přece jednotlivé, ale smysl ukazovaného. Řekli jsme již, že tato uvolněnost patří ke způsobu, jak člověk jest. Filosofie je tematickým vyzdvižením této možnosti, která pasivně funguje již v před-teoretické zkušenosti. Cokoliv, co potkávám „kolem“ sebe, včetně sebe samotného, platí s tím smyslem, že to může i nebýt nebo být jinak, se smyslem faktického, nahodilého.

Ale aby se mi toto jako takovéto mohlo ukazovat, musím tomu moci již předem rozumět z protikladu k něčemu, co samo faktické a nahodilé není – a tento protiklad sám nemůže být relací, ale korelací, nemůže být vztahem dvou realit, ale jistou celkovostí, videm, „ve“ kterém se nám něco nějak ukazuje. Řekli jsme také, že samotný smysl, ideálně-identický smysl faktičnosti a nahodilosti sám nahodilý a faktický není, nemění se v čase a v prostoru, není funkcí prostoročasové lokalizace. Podstata nahodilosti sama není ničím nahodilým. Abychom rozuměli nahodilému jako takovému, musíme moci rozumět již předem podstatné nutnosti, resp. nutnosti podstaty, která normuje veškeré naše zakoušení.

Kromě onoho smyslu kontingence jako nahodilosti faktického, který je vymezen protikladem mezi tím, co může i nebýt nebo být jinak, a tím, co nemůže nebýt, se v Husserlových zralých analýzách, patřícím již ke genetické fenomenologii a k analýzám žitého světa s jeho dějinným apriori, vynořuje nový smysl kontingence. Čisté „já“ přestává být analyzováno pouze v řezu prožitku jako prázdný pól, jako čisté „komu“ je celá aperceptivní jednota dána, ale je nyní sledováno v širším záběru dějinnosti patřící k transcendentální subjektivitě, tedy jako substrát afekcí a akcí, habitualit, které fungují jako vrstva nebo střída před-rozhodnutí, vcházející do celkového smyslu prožitku v souvislosti života čistého já.

V tomto smyslu je též modifikována, resp. rozšířena problematika eidetického názoru. V každém prožitku, nakolik je v něm dáno něco, je naležitelná eidetická struktura, tedy nutnost, která příslušné setkání něčeho jako něčeho řídí. Ale to, že potkáváme to a to, není samo vyjasnitelné ve statické analýze prožitku. To neznamená žádný návrat k prostředkování mezi faktem a podstatou, odvozování podstaty z faktů nebo faktů z podstaty. Fakticita sama není něčím faktickým. O co jde, je prohlédnout a dotázat podstatnou nutnost, *apriori* této *facticity* v jejím *eidos*.

*

Člověk, resp. lidství ve své dějinnosti, jako dějinné ztělesnění, objektivace transcendentální subjektivity vystupuje potom jako kon-tingence, s-tyčnost transcendentálního *apriori*, nesoucího v sobě *facticitu*, z níž teprve je možné vždycky znovu sestoupit k jejím předpokladům. Dějinnost nelze ani dedukovat z nějakého obecného pojmu dějin nebo rozumu, substrukce materiální jednoty ať už v podobě eschatologie nebo „progresologie“ ve smyslu osvícensko-racionalistické metafyziky rozumu, ani indukovat ze souhrnu dějinných faktů, ale to neznamená, že v sobě nenese podstatnou nutnost, jak říká Husserl, *teleologii*, která ale není viditelná jenom z objektivovaných útvarů transcendentální subjektivity, nýbrž jedině sestupem k předpokladům, který se musí počínat vždy znovu. Stejně tak člověka nelze redukovat na jeho *facticitu* a z ní vymezovat nějaké věčné pravdy o něm.

Tak se v teorii dochází jedině k teoretickému opanování člověka člověkem, ke kterému směřují přírodní i humanitní vědy, ale ne k pravému sebezamyšlení a sebepoznání ve smyslu řeckého *gnóthi seauton*. Člověka nelze redukovat na jeho objektivace na faktické rovině ani na podstatu či zákonitost vyzískanou konstruktivními operacemi z faktů, ale právě jako vztah, resp. vztahování mezi obojím. V tomto „s“, v tomto vztahování se děje (do)týkání, resp. tento vztah či spoj se děje jako „vždycky mně“ (v odemknutí tohoto „komu“) se podávání něčeho, srůstání (kon-krece, která sama není ani konkrétní ani univerzální, předchází tomuto protikladu) „mě“ a „příslušného potkávaného“, kteréžto *a* na půdě světa samotné není potkatelné, ale je právě rozehráním onoho „s-“, „v“ němž se otevírá původní jasnost „kdy a kde“ otevírající celek „světa“. Odtud čerpá též smysl veškerý transcendentálně-fenomenologický záběr Husserlova tázání a vůbec pojem transcendentálního.
(Husserl 1996: 120)

SEZNAM LITERATURY

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner, 2012. ISBN 978-3-7873-2267-1.

HUSSERL, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-250-9.

HUSSERL, Edmund, PATOČKA, Jan. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.

HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. ISBN 3-7873-1603-5.

(Mgr. David Rybák, Ph.D., odborný asistent Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF.)