

K historismu v Husserlově *Krizi* a k transcendentální vizi

Vladimíru Svatoňovi k životnímu jubileu

Zdeněk Mathauser

Dnešek a transcendentální fenomenologie

Postmoderna je nabitá spoustou rysů, z nichž každý sám o sobě přináší nesporné zisky – relativismus, propojování duchovních jevů s tělesností, zachycování kulturních hodnot v jejich nevšedních podobách, posunech, trhlínách, v prohazování center a periferií, v snových verzích. Po předchozím historickém údobí, jež si špičkové výkony kultury ztotožňovalo se statikou, centrismem a harmonií, je to vše velkým osvěžením. Dnes už můžeme říci, že opravdové přínosy postmoderny (někde se setkávají s tzv. poststrukturalismem) budou žít integrovány do každé další kulturní vlny, jež přijde později.

Zároveň je tu však velké riziko, skutečná hrozba. Řekneme-li, že se na jedné straně mnohé ze zmíněných poutavých stavů – relativismus, tělesnost, psanost, posuny, trhliny atp. – nejlépe sleduje ve své podobě empirické, navíc často tíhnoucí k fyziologii, pak samo o sobě nejenže to nic závadného neznamena, ale při povaze daných jevů je to i přirozené. Skutečná závada vzniká však tehdy, když se fyziologické sklony znovu – ještě v mnohem širší míře, než tomu bylo na přelomu 19. a 20. století, kdy pocítil zvláště Edmund Husserl potřebu bít na poplach – stanou modelem a kritériem pro obory duchovní: místo toho, aby se omezily na případné motivy z *geneze* jevů duchovních (ze studia geneze skutečně nelze apriori vyloučit nic), dovolují fyziologii naopak kralovat i ve věci platnosti a duchovno ponechají leda coby pěnu na povrchu jevů. A je ještě hůře, jsou-li dané tendence navíc podepírány i výslovným předsudkem, že jejich opakem, před nímž je třeba se chránit, je transcendentalismus: lhotejno, zda spíše v podobě, kterou měl u Kanta – transcendentalismus formální, logistický –, nebo (což je dnes pravděpodobnější) spíše u Husserla – transcendentalismus předmětný, „obsahový“.

Zůstaňme u verze Husserlovy. I když neměla těžiště v historismu, přece jen mu nebyla cizí, a něco obdobného platí i pro umění a estetiku. O nich napsal Husserl relativně velmi málo, a přitom jeho filosofie dnes zanechala stopy možná nejšíře a nejsilněji právě na půdě estetiky, a není vyloučeno, že čím více se budeme zamýšlet nad historismem, tím více budeme i zde docházet k Husserlovi. (Ovšemže *bezprostředněji* k umění i historismu míří ta fenomenologie, jak ji podal Husserlův stoupenec i odpůrce Heidegger, ale i tu plně pochopíme jen „přes Husserla“.)

Edmund Husserl postupně promýšlel předmět a) míněný intencí vědomí, b) stvrzený tzv. vyplněním, c) evidovaný racionálním zřením, d) rentgenovaný intuitivním postižením smyslu, e) vystavený ve své esenci a ideaci atd.; to vše se dařilo díky redukci (postupně fenomenologické, eidetické, transcendentální), jimiž byl předmět očišťován od empirických nánosů, od předsudků, ale i od účelových sešikmení: jim předmět zkoumání podrobují jednotlivé vědy, jež – ovšemže v duchu své povinnosti – předmět vymezují (tj. omezují). Vrcholnou byla univerzální, transcendentální redukce (odvolání) modu reality veškerenstva. Ačkoli právě redukcemi, tj. očišťováním a oprošťováním, je fenomén předváděn ve své esenciální plnosti, dynamizuje se a košatí, mylně je vrcholný plod redukce, transcendentalismus, pokládán za doménu staticnosti, okleštěnosti a tzv. logocentrismu.

Předsudek je to velký, jak prokazují přední znalci Husserla. Podle H.-G. Gadamera cílem fenomenologické redukce je, aby se „celé bohatství fenoménu kladoucích sebe samé otevřelo ve své nepředpojatosti“ (Gadamer 1987, s. 119), a pro Jana Patočku „fenomenologická redukce není nějakou abstrakcí, ochuzením ... fenomenologická redukce je tvořivý akt“ (Patočka 1993, s. 58). Autor těchto řádek pokládá za svůj poslední úkol přispět tomu, aby bylo érou postmoderny proneseno povědomí o transcendentalismu a jeho potřebnosti, ovšemže v podobě dnešku co nejpřístupnější.

(Na tomto místě je načase čtenáře, na jehož trpělivost tu bude vznesen nemalý nárok, varovat: celá první polovina naší úvahy se bude věnovat významu, jaký má vztah „Husserlova fenomenologie – historismus“ z hlediska duchovnědných disciplin vůbec, a teprve druhá polovina příspěvku přihlédně i k tomu, jak se to, co bylo řečeno, může promítnout do problematiky estetiky a literární vědy.)

Terminologicky půjde v naší úvaze o klasický („kantovský“) protiklad *transcendentálního* jako domény univerzální předpokladovosti a nejzazšího kritéria platnosti na jedné straně a *transcendentního* coby překračujícího naši zkušenost na straně druhé: zkušenost je překračována nejen – jak se běžně míní – vertikálně, vzhůru, směrem k nadpřirozenému, ale – a to doslova neustále – i horizontálně. Jestliže hranicí mé imanence, mezi mé zkušenosti je smyslový vjem, je pro mne transcendencí již přesah mého vědomí k psacímu stolu stojícímu na centimetry ode mne: míním jej „venku“, jako původce vjemu, a tato gnozeologická transcendence (míním předmět své zkušenosti „venku“, tj. nehledám jej ve svém oku, v dlaní či v holeni, jíž jsem na něj narazil) je oprávněná. Ale protože je transcendence zároveň i průzračná, transparentní (při zrakovém vjemu si neuvědomuji paprsky světla, lámající se o předmět a dopadající na sítnici oka), pocítuji se – paradoxně – i jakoby „u věci“: dokonce jako bych

ji znal a vnímal zevnitř, z ní samé. Zato ukvapená je ontologická proměna gno-seologické transcendence (která není ničím více než tím či oním způsobem *mínění*) na slepou víru v neověřenou a neujasněnou „reálnost objektů“ zkušenosti, tj. naivní realismus či materialismus.

Je-li však u Kanta rovina zkušenosti výsledkem setkání transcendentní „věci o sobě“ s apriorní předpokladovostí, tj. se smyslovým – prostorovým a časovým – názorem a s transcendentálními (z logiky převzatými) kategoriemi, pak Husserlova představa je jiná: vychází od *zřetí racionálního*, jež přímostí (k předmětu upnuté) intence vědomí následuje vzor vidění smyslového. „Zřetí“ umožnilo fenomenologii postupně a) nezaujatou deskripci jevu, b) koncept intence a vyplnění (evidenci nabytou v struktuře aktu vědomí), c) specifické postižení smyslu intence, a tím i d) esencialismus (mysl intence, jež uchopuje předmět, je totiž rovněž esencí předmětu), e) pojem „přirozeného světa“ a f) systém transcendentální fenomenologie. Transcendentálně, zavázané svou existenci intersubjektivnímu transcendentálnímu já, je samostatným útvarem: umožňuje myslet každou složku bytí podle její zásluhy, ručí za univerzální platnost všech dílčích platností, je kritériem všech kritérií.

Historismus transcendentální fenomenologie není ohrožen tím, že jejím ústředním pojmem je *transcendentální já* – zdroj redukce všeho jsoucího: toto *já* se prostě *nejčestnějším způsobem vyrovnává s faktem*, že nemáme ani jiného přístupu k univerzu než určitým „já“, ani jiné záruky, jíž se může dostat univerzu dostat, než opět od tohoto „já“. Volí tedy transcendentální podobu *já* provádějícího radikální negaci (k níž Descartes nenašel odvahu) jako subjekt nového konstituování univerza. Bere vše na svá bedra, neponechá nic mimo svou zodpovědnost, je připraveno transcendentálně řešit i kteroukoli ontologickou otázku vztahující se k jeho možnostem a k jeho pravomoci. Dokladem toho, že transcendentální já nevede k solipsismu, je to, že – ač je nelze zúžit jen na gramatický tvar (*ego* v 1. osobě singuláru) – je i tento „gramatický moment“ v *transcendentálním já* přítomen. Transcendentální „já“ je obsaženo v každém „ty“, „on“, „my“ atd., jež konají za sebe týž akt absolutní redukce. Nejde tedy o obdobu tradičního subjektivního idealismu solipsistického ražení a nejde ani o subjektivní zvůli.

Idea historismu a její rizika

Historismus nastoluje právě prostředí i pro svůj vztah s transcendentalismem, což je – jak známo – problematika proslulého Husserlova spisu *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* (Husserl 1972).

Pokud – např. v rámci poststrukturalismu – filosof (nikoli fyziolog, proti němuž při uznání jeho limitů nelze mít námitek!) zkoumá to, jak je duchovní

život člověka podmíněn jeho tělesností, ale přitom si zkoumání nevytýčí výslovné soustředění jen na tělesnost prošlou vědomím, pak je to samozřejmě bádání vágní: jak říká Husserl (1972, s. 334), má-li být takový výklad důsledný, musí dojít až k fyzice a chemii. Obdobně uvažujeme-li o kontextu historickém a zeměpisném, např. o tom, jak byl vznik řecké filosofie podmíněn tamní přírodou, pak taková úvaha je plodná jen tehdy, je-li sama řecká příroda pojata nikoli ve smyslu přírodovědeckém, nýbrž je-li opět „procezena“ vědomím: vycházíme z toho, „co staří Řekové za přírodu považovali“ (tamtéž, s. 335).

Formuloval bych věc tak, že vědomí Řeků a vědomí dnešního badatele jsou sice zadána pro názorové odlišnosti, jsou však *transcendentálně kompatibilní*! Intersubjektivnost může být žádoucí z aspektu synchronie, nikoli z aspektu diachronie, kdy „intersubjektivnost“ již nezní přesvědčivě (rozdíly mezi názorovou výplní vědomí tehdejšího a dnešního jsou už navždy stvrzeny časem). Obdobným tmelem, jakým byla intersubjektivnost, je nyní pro transcendentálně podle nás *kompatibilita*.

Úvahy se stále točí kolem rizik historismu, pokud ten spoléhá jen na – v podstatě přírodovědný – princip kauzality: protože fyzikální řada příčin a účinků nikde nemůže být přerušena a jakýkoli jiný princip v takovém povrchním bádání absentuje, dochází i k takovým „nezvratným“ výkladům příčin porážky na bitevním poli, jako byl utržený knoflík na adjutantově uniformě. Drobná závada v uniformě s neodvratnou fyzikální nutností navozuje zádrhele stále větší, až je tu nakonec fatální prohra, k níž by bylo údajně – podle zasvěceného interpreta – jinak rozhodně nedošlo...

Ztotožnění historismu s pouhým nastolováním historických témat je natolik primitivní, že sotva může být vzato za východisko pojednání (k nastolování docházelo v dějinách literatury nesčetněkrát, ne vždy však iniciovalo pokus o nové uchopení dějin). Máme nyní na mysli historismus jako problémovou sféru literárněvědné historiografie; je to přirozeně sféra metodologicky velmi pestrá, a tak předesíláme, že nám půjde o především o *povahu aspektu*, z něhož je pozorován jak časový pohyb děje uvnitř posuzovaného tématu, tak i samo historicky pohyblivé téma. Přihlédnutí k autorově pozorovatelně bývalo dvojí, a v obojím byl ukryt zlověstný háček.

Jestliže jedni přenašeli na metodu historiografie zásadu známou z teorie vnímání, podle níž pohyb vnímáme díky jeho projekci na statické pozadí, pak oponenti namítali, že dynamické, časem plynoucí historické téma nelze zachytit do dřevé sítě statiky (která je navíc pouhou fikcí v *historickém* světě, tj. pro umění – byť třeba i zprostředkovaně – jediné zajímavém) a že historické téma je třeba sledovat aspektem opět historickým, soudobým s časem tématu a prodělávajícím svůj pohyb souběžně s jeho pohybem. „Relace v pohybu“

měla umožnit něco exaktnějšího, nežli je pohled z náhorní plochy aspektu statického. Podle hermeneutiky Heideggerovy a Gadamerovy se však tato koncepce „dějinnosti“ chytila do vlastní pasti: aspektem, který si „korelační historismus“ vzal za svůj, se totiž ukázal být nekompromisní scientismus, cosi dějinnosti na hony vzdáleného (Grondin 1997, s. 142), program osvětářský, nasměrovaný lineárně od apriorního racionálního podnětu k aposteriori realizaci. – Ovšem pozor: osvětářství různých dob může být daleko tomu, co přineslo osvícenství.

Podle Gadamera (1987, s. 90n) francouzská revoluce, ač sama motivována osvícenským racionalismem, paradoxně umožnila, aby do obecného vědomí vstoupily dějiny i jako povědomí společnosti o své vlastní dějinné podmíněnosti. Tato rozkolísanost evropského vědomí pokračuje podle Gadamera v Heideggerově velké proměně, kterou filosof sám – jak známo – označuje coby *die Kehre*. Obrat se zračí mj. ve filosofově nestejném vztahu k Hegelovi: na jedné straně se Heidegger neustále distancuje od Hegelovy dialektiky; na straně druhé – tím, že po svém „obratu“ odvolal založení kategorií *bytí* a *pobytu* na vědomí sebe sama, které před tím učinilo z jeho díla *Bytí a čas* epochální událost – možná přece jen naznačil možnost návratu k Hegelovi, v jehož *Fenomenologii ducha* má vědomí coby historické sebeuvědomění společnosti zcela jiné postavení než vědomí ve fenomenologii Edmunda Husserla, ale i samého Martina Heideggera-autora *Bytí a času*.

Otázka dějinnosti může tedy dostoupit takové polohy, kdy se dokonce i Gadamer, Heideggerův stoupenec, brání vyslovit konečný soud. Autor této úvahy Gadamerovu nerozhodnost či zdrženlivost respektuje, avšak při vší úctě k dějinnosti hegelovské setrvává v přesvědčení, že před sebeskvělejším, ale přece jen spekulativním (jím zůstává, byť byl podložen desítkami reálných příkladů) dialektickým příběhem absolutní Ideje, příběhem současně z oblasti logiky i dějin, má přednost – po nasazení neúprosné logiky a radikální skepse na pracovním stole „zanechaná“, „pozůstavená“ – filosofie ryzího vědomí. Ať jakkoli v podloží operace fungoval (a nemohl nefungovat) kritickým vědomím neprošedší *duch dějin*, rozhodující slovo má podle nás soud vzešlý z vědomí ryzího. Tento zdánlivý ahistorismus se – jak soudíme – ukáže se být historismu prospěšným.

Úvodem k otázce historismu v Husserlově *Krizi*

Historismus v Husserlově spise *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* je záležitostí velmi náročnou. Dílo – jak známo – je souborem vzniklým z Husserlových pražských a vídeňských přednášek z roku 1935. Ačkoli i poté autor na díle dále pracoval, dílo zůstalo nedokončeno, a možná právě

přednáškový předobraz knižního textu způsobil, že na jedné straně se tu leccos opakuje (což ovšem neškodí), na druhé straně soustavný výklad jako by občas nebyl dotažen: týká se to i jednoho z obou hlavních témat – transcendentalismu.

Jakkoli se tento začal u Husserla rozvíjet až od roku 1913, tj. od díla *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* (Husserl 1994), onu potíž v dobové vědě, která jej o tři roky později motivovala ke koncepci transcendentální fenomenologie, kritizoval Husserl již dříve, r. 1910 ve studii *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vyvrátil zde důkazový zmatek způsobovaný ve vědách jednostranným relativismem a naturalismem. Z obdobné kritiky, kterou jsme naznačili už výše (duchověda „závislá na chemii“, sami jsme dodali výklad válečné prohry „závislé na knoflíku“), vychází Husserl i ve třicátých letech v návrhu ke *Krizi evropských věd*: přírodní vědy nejsou schopny vykročit za rámec přibližnosti – a vysloveně bloudí vědy ostatní, pokud usilují o evidenci i la přírodověda, tj. o přírodovědný způsob exaktnosti: skutečné evidence lze dojít nakonec vždy jen na půdě sebestvrzujícího intencionálního vědomí. (Už u Descarta nebyl jistotou uprostřed obecné skepse „člověk“, ale *pochybující vědomí*: neporozumění vede k jalovým, nesmyslným parafrázím jako „živím se, tedy jsem“: argument musí celý proběhnout v *rovině vědomí* – nejlépe začít slovem *cogito*.)

Nikdy před tímto velkým rozvinutím transcendentalismu v *Krizi* neměl však Husserl ve své filosofii vědomí tolik historiografických pasáží jako zde! Husserlovy pasáže o dějinách většinou odkazují a) na velkou šanci, k níž sice nakročil, ale kterou ve své filosofii s ústředním postojem skepse minul Descartes (podle Husserla pochybil, když za jedinou jistotu coby pevný ostrůvek v moři nejistoty označil jedinečného nositele skepse a nepřikročil k radikální *epoché*, kterou je s to podstoupit pouze transcendentální já), b) na určitou nedostatečnost transcendentalismu Kantova: německý filosof – v Husserlových očích méně výrazný než Descartes – sice načrtl obrys transcendentalismu, ale k jeho žádoucí podobě měl Kant patrně ještě dál než Descartes k plnému využití svého objevu. Kantovu transcendentalismu chybí totiž podle Husserla radikálnost a s ní i bohatství a dynamičnost, jimiž v eidetické a zvláště transcendentální fenomenologii může oplývat předmět očištěný příslušnými redukcemi. Tento předmět, radikálně oproštěný tak, že kypí poetickým bohatstvím a košatostí, lze při četbě fenomenologického textu vnímat se vši jeho múzickou nápovědí.

Transcendentálno vůbec není říší nudných obecnin: v Husserlově *Krizi* narážíme na pasáže promlouvající o *transcendentálnu subjektivním* (Husserl 1972, s. 20), je tu smysl pro *jedinečné* (což jeho kritikové zamlčují), Husserl ostře odmítá soud, že myšlenkový proud začínající Descartem hledá jistotu

coby pohodlné bezpečí (tamtéž, s. 454n), nedá sice sestoupit fenomenologii do „individuálních transcendentálních korelací“, kde by byla jen „induktivní vědou na základě pouhé zkušenosti“ (tamtéž, s. 201), ale trvá na své pozoruhodné, erbovní tezi: „... přirozené prožívání světa činí fenomenolog vlastním tématem zkoumání z toho hlediska, jak v něm vládne subjektivno, čímž se mu naivní smysl bytí světa přeměňuje ve smysl ‚systému pólů transcendentální subjektivitý‘“ (tamtéž, s. 200).

Husserlův historismus se tedy většinou točí kolem dějin evropské filosofie počínaje už jejím vznikem v Řecku. (Poněkud pikantní je fakt, že i Heidegger, proslavený tím, že Husserlovi „ahistorickou“ fenomenologii přetavil na fenomenologii dějinnosti, sám – bytí má i další historické zájmy spjaté např. s dějinami umění a poezie, s posláním techniky, s etymologií – nejvíce pozornosti udělil opět „historismu filosofického“: *historickému* zapomnění pojmů *bytí* a *nicoty*.) Husserlovy úvahy obsahují i takové empirické soudy z oblasti dějin (o řecké přírodě, o myšlení východních národů apod.), jež bezděčně vyžadují ověření mj. v souvislosti s transcendentalismem.

Nuže ani Husserl se tu a tam nevyvíká předsudkům své doby. Řekne-li „Jedině však u Řeků se setkáváme s univerzálním (‚kosmologickým‘) životním zájmem v bytostné, svérázné formě čistě ‚teoretického‘ postoje“ (Husserl, 1972, s. 343), pak sice oceníme charakteristiku postoje („čistou teorii“ i kolem ní roztroušené formule o dějinně filosofické ideji evropského lidství), navíc bereme na vědomí příznivá slova o „indické, čínské a jim podobných ‚filosofiích““, ale pokud jde o ono „jedině u Řeků“, vtírá se myšlenka, že si Husserlovi „vyklučující formulí“ do transcendentálního rámce uvažování nedovedeme zařadit. Spíše patří k témuž řádu jako jeho mínění, že se jeho asistentka Dr. E. Steinová nemůže stát docentkou filosofie, protože takové povolání je vyhrazeno mužům. Co je tu však nejdůležitější?

Pro odmítnutí názoru o východních filosofích a o nemožnosti docentky filosofie by nám určitě stačilo povědomí o současném trendu světového myšlení; zato za svou schopnost posoudit pár citátů z Husserla jako vymykající se jeho vlastní ideji transcendentalismu jsme zavázáni právě Husserlovi! Velikán usvědčuje z omylu sebe sama, to nechť zůstane ponaučením z daného místa.

Husserlova transcendentální dějinnost a slovesné umění.

K celkovému posouzení *transcendentální dějinnosti* (Husserl 1972, s. 212) je vhodné přistupovat směrem od přívlastků, jimiž v *Krizi* Husserl vybavuje transcendentálně: jsou to přívlastky křehké, náznakové, o intuici opřené a občas k anticipacím upřené, přívlastky nejen typu *absolutno, univerzalita, pravda*

o sobě, tj. takové, jaké můžeme očekávat při řeči o transcendentálnosti, ale i mnohem křehčí: *tušení, hloubky, prafenomén, ukazatel* (tamtéž, zvláště s. 339–353). „Předtucha je citovým ukazatelem všech objevů“ (tamtéž, s. 339). Ostatně: kolikrát se ve fenomenologických a hermeneutických kontextech, jež se v určitých svých polohách musí obejít bez termínů kauzality, opakuje termín *vedení*! Namátkou (kurziva v obou příkladech Z. M.): v „novém stupni vývoje ... pod *vedením* normativních idejí“ píše Husserl v *Krizi* (tamtéž), slovy „Rozumíme a usilujeme o pravdu, protože jsme při tom *vedení* očekáváním smyslu“, postihuje Jean Grondin postoj Gadamerův (Grondin 1997, s. 142). Nikoli *zapřičinění*, ale *vzor, motivace, vedení* náleží coby sféra postupného projasňování k transcendentálnu!

Na tomto místě se autor úvahy vyznává, že pro něho jsou tu některé verše (v nich nebývá ani „hlubin“, ani „vznešených idejí“, a hlavně tu nebývají „filosofické myšlenky“), nad nimiž mívá pocit, že prožívá *přímý* vstup (vstup induktivně či deduktivně zprostředkovaný by byl bezvýsledný) do transcendentálna: jsou to verše kompatibilní s transcendentálnem, ani o coul výš, ani o loket níž. Nedávno se autor k jako takovým kdesi doznal nad Pasternakovou básní *Step* v Šiktancově překladu. Aspoň pár veršů z ní: „A stinná půlnoc stojí u cesty / a hvězd až po vrch stojí na silnici / a přes cestu se za plot nedá přelézti, / bys nepodupal vesmír ztichající.“ Není tu ani ilustrace filosofické teze poezí, ani ždímání básnického textu pro oživení úvahy filosofické. A nechť smí autor připomenout i poslední řádky ze své nedávné knížky *Báseň na dosah eidosu*: „Čtu-li v Topolově *Sestře*: ‚Neslyšel jsem její hlas ..., její řeč prostě zněla v mozku ... slyšel jsem ozvěnou mozek Psice ...‘, tuším závan fantazie utvářející řád věcí souřadně a přečnivající relativistické limity postmoderní teorie a zde cítím dotek dnešní funkce literatury: má cosi společného s blížícím se novým transcendentalismem“ (Mathauser 2005, s. 323). Snad netřeba dodávat, že kompatibilita vědomí je něco jiného než varietní „čtení myšlenek na dálku“.

Citovali jsme již z Husserlovy pasáže v *Krizi* o *tušení* transcendentálního obrysu, na druhé straně však Husserl požaduje jeho *ověřování*, tj. požadavek mířící do empirického stvrzení tušeného obrysu; navíc (dvousměrnost historiko-fenomenologických operací byla už zmíněna) je tu Husserlova myšlenka *ideace* (Husserl 1972, s. 357), protisměrná předchozímu pohybu od transcendentálního k empirickému, jakožto pozdvižení empirické aktivity do úrovně transcendentální. Cit pro oba procesy – ověřující i ideační – v Husserlově *Krizi* projevil ve svých dvou nedávných knihách Vladimír Svatoň: první vazbu – od transcendentálně filosofického předpokladu k historicky konkrétnímu – uplatnil v „progresivní úloze ‚města‘“ (Svatoň 2004, s. 143); na ideu o opačném směru navázal pak případem takové *ideace* u Husserla, jako je proměna zeměměřičství v geometrii (Svatoň 2002, s. 540).

Jak Husserlův transcendentalismus, tak i jeho historismus je spjat s konceptem „přirozeného světa“, jenž se zrodil v citovaných *Idejích I.* a jež rozpracoval Jan Patočka v díle *Přirozený svět jako filosofický problém* (Patočka 1936). Vyslechněme H.-G. Gadamera: „Každá taková transcendentální redukce nese s sebou úkol konstituce, proto musí existovat ‚ryzí nauka o podstatách přirozeného světa‘, a tak není pochyb o tom, že teprve nyní dochází analýza této esenciální struktury přirozeného světa svého rozhodujícího užití: *umožňuje osvětlení problémů historismu*. Relativita, která je založena v pojmu přirozeného světa jako takového, vystupuje právě tak v mnohosti historických světů, které jsou nám při historickém poznání dány předem obdobným způsobem, tj. jsou apriorní vůči všem dílčím historickým poznatkům tak, jako je obecný horizont světa v naší současné zkušenosti o světě. Východisko z transcendentálního ego zahrnuje tedy celek možných ‚obrazů světa‘, jejich typikou je předmět bádání o konstituování světa“ (Gadamer 1987, s. 132). „Přirozený svět“, který Husserlovi dotvrdil nutnost transcendentalismu, odkazuje i ke světu, v němž se odehrávají děje poezie.

V literární kritice nazřené z hlediska Husserlova transcendentalismu nepůjde ovšem pouze o konkrétní otázky jako „Kdo je mluvčím v literárním textu?“, nýbrž o soubor otázek typu: „Jak to, že vůbec může vzniknout otázka *o mluvčím v literárním textu?*, o významu pojmu *autor?*, o pojmu *recipient?*“ Transcendentalismus může případně přenechat odborným disciplinám – teorii literatury, poetice – otázku „Jaké jsou druhy tropů?“, nebo „Čím se odlišuje metafora od metonymie?“ (Na druhé straně každá z těchto otázek se může stát předmětem specifického transcendentálního tázání, tak jako cokoli na světě.) Avšak výrazné transcendentální posláním mají dotazy: „Jak to, že v jazyce poezie vůbec vznikla otázka předpokladů?“ a „Co je obecným předpokladem všech dílčích předpokladů?“

V každém případě v rozpětí mezi transcendentálním coby předpokladem vši předpokladovosti a empirickým rezultátem určitého předpokladu je o celý jeden rozměr více, než jde-li o takoveto známé případy: fyziologická uzpůsobenost coby apercepční předpoklad smyslového vnímání; estetický objekt coby předpoklad rozličných konkretizací; dramatický text coby předpoklad pro dramatické dílo; tzv. zklamané očekávání coby premisa působnosti textu, jenž nastoupil místo textu očekávaného atd. Všechny tyto varianty, nannoze zavázané Husserlově fenomenologii – Vodičkova konkretizace intencionálního estetického objektu, Zichovo dramatické dílo coby scénická realizace textu a herecké postavy-vykonavatele dramatické osoby, Iserovo odlišení dostavivší se reality v textu od zklamaného očekávání – jsou vesměs počiny vynikající, jsou z rodu předběžných fází transcendentálně-fenomenologické

předpokladovosti a podržují si trvalý význam. Jsme tu na bystře postřehnutých přechodech mezi empirickým a eidetickým. Nejsme tu ještě na půdě transcendentální fenomenologie, na půdě předpokladovosti už dále nepředpokládané. To není sebemenším snížením daných objevů.

Dbát je zde však třeba toho, aby interpretace uvedených postřehů neuvázla v jednosměrnosti: není např. „konkretizace“ dobového estetického objektu současně takovým zpětnovazebním obohacením obecného východiska, které umožní jiné konkretizace, k nimž by bylo jinak nedošlo?

Futurologické anticipace v transcendentální fenomenologii

Jestliže transcendentalismus znamená možnost vzniku předpokladu, předpoklad všech případů předpokladovosti, dostáváme se tu i k možnosti pohledu opačného. Není snad dosažená předpokladovost, jež už nezná žádný předpoklad, dokladem transcendentální autolikvidace předpokladovosti? O ideálu „apodikticky zdůvodněné filosofie“ Husserl píše: „... tím se vlastně upřesňuje Descartův záměr, jeho idea a požadavek poznání zbaveného všech předpokladů, uskutečňovaného univerzální epoché“ (Husserl 1972, s. 459). Ale nezapomeňme ani na časovou dvousměrnost, kterou tu občas připomínáme.

Ve fenomenologickém postoji vůči rozporným položkám uměleckého textu nebo vůči rozmanitým postojům k těmto textům nemusí být ve hře na jedné straně vidina odhalení hlubinného společného jmenovatele, na druhé straně ještě náročnější případ subjektivního transcendentálního (mluvili jsme o něm v 3. bodě), může tu jít i o něco třetího, neočekávaného: o předpoklad možnosti, že sám (dávny) dramatický text prokáže schopnost *dorůst* do nečekaného tvaru moderního divadelního představení, takového, s nímž by se dramatický text napoprvé vůbec nedovedl identifikovat. Nejde tu tedy jen o to, že my se dnes učíme konformovat s netradičními, „jinakostními“ inscenacemi Shakespeara, Moličra, Gogola, Dostojevského (zde jsme stále v empirické, resp. eidetické rovině vytříbeného vkusu), ale i o možnost dorůstání dávného textu do dnešní moderní interpretace.

Ve věci historismu pozměňuje fenomenologie navyklé modely obdobně, jako to učinila v noetice. Tam zaměnila tradiční rozestup *subjekt – objekt* jinými, spíše příčně ležícími polaritami *noema a noesis (co a jak* aktu poznání), resp. možností vidět totéž ze dvou stran: najdeme tu jak vtahování předmětu do intence, tak i naopak propadání se vědomí do předmětu; předmět se klade vědomí a zároveň je vědomím konstituován; deskripce fenoménu lpí na metodologické imanenci, ale pojednává i o gnozeologické transcendenci při vjemu předmětu (bez zbrklé ontologizace této mohutnosti vědomí). Nuže, i na poli historismu – jak už jsme toho byli místy svědky – volí fenomenologie odlišné

polarity, než byly ony zmíněné již zastaralé (zviditelnění proměn díky jejich projekci na pevnou projekční plochu, scientistně pojatá souběžnost pohybu historického tématu a pohybu jeho soudobého aspektu), např. jinak lokalizuje fenomenologie apriornost a aposteriornost, anticipaci a předchůdnost.

Hermeneutické zrání v čase navozuje určité „zahušťování“ jevu. Výroky jako Heideggerovo „Dějiny působení jsou více bytím než vědomím“ (Grondin 1997, s. 147), Gadamerovo „... předsudky jednotlivce jsou mnohem víc dějinnou skutečností jeho bytí než jeho soudy“ (Gadamer 1986, s. 281), Ricoeurovo „Rozumění se ontologizuje právě, když se reflexe ruší jako reflexe“ (Ricoeur 1966, No 12, s. 40) atp. zajisté nemají ten ontologický dosah, který jim byl někdy přisuzován. „Ontickými“ bychom je mohli nazvat jedině s důrazem na to, že nejde o Heideggerovo *jsoucno*, nýbrž o *bytí*: opačné – naivně idealistické – interpretace výroků byly scestné. Naopak Husserlovo transcendentálně usiluje o výslednou *transparenci*, a v té by se hermeneutickému zahušťování – aspoň natrvalo – jistě nedařilo. (Ovšemže drobnohledné procesy, jaké může mít na mysli hermeneutika, zná i Husserl, nic zahušťujícího, co by zneprůhledňovalo racionální *transparenci*, v nich však nenalézá.)

Základní Husserlovo pracovní rozpětí je mezi intenzivním vymýšlením se do konkrétního předmětu a anticipací jeho místa v transcendentálnu. Na jedné straně husserlovský historismus obsahuje radikální apriori, na druhé straně má v sobě nemálo stejně radikální anticipační „futurologie“. Předchůdnosti spíše než jako úseky z empirických dějin umisťuje jako radikální apriori přichystané pro anticipované transcendentálně, jež už nepozná žádných předchůdností. Fenomenologické a priori je – v daném případě obdobně jako u Kanta – radikální (i když tu nemůže být řeči o „vrozenosti“), není to a priori spjaté s hermeneutickým někdejší soudem o věci: ten vznikl v určitém konkrétním čase dějinné empirie, umožňuje vyslovit o určité věci soud dnešní (v němž je přirozeně současnou zkušeností korigován) a díky této užitečnosti pro dnešek je zpětnovazebně rozpoznán jako plodný před-sudek (úhrnem jde o „hermeneutický kruh“). Fenomenologické transcendentálně se na rozdíl od hermeneutických kruhů vyznačuje dvousměrností, jež je – jak jsme nejednou viděli – jiného druhu.

Jakkoli nápadné jsou odlišnosti mezi fenomenologií husserlovskou a heideggerovskou (tato k některým výchozím polohám Husserlovým, zvláště k časovosti patřící ke konstituci aktu vědomí, přidala spolu s analytikou existence a ontologií pobytu i hermeneutiku fakticity), zůstala mezi nimi v jednom ohledu „různorodá obdoba“: jestliže Husserl viděl jedinou možnost, jak zažehnat „smrtné nebezpečí“ historického relativismu v „osvětlení konstituce dějinné skladby lidského společenského žití“ (tj. v postupu od empirie – jež tedy není ignorována – k její transcendentální konstituci), pak pro Heideggera leží

historismus „vůbec mimo otázky jsoucna“ a „dějinnost je mnohem spíše ontologickou skladbou ‚časování‘ ‚pobytu‘“ (Gadamer 1987, s. 242), tj. problematiku vrženosti, světliny, bytí. a tak u obou zjišťujeme různý stupeň vzdalování od empirie (Husserl) či jsoucna (Heidegger) ve znamení jejich zájmů ústředních (transcendentálně x bytí), mezi nimiž už je ovšem rozdíl značný.

Heidegger posléze jak celý záměr obnovy hermeneutiky, tak i jeho název „hermeneutika“ přepustil Gadamerovi. Dodejme, že Heidegger, který svá filosofická odhalení nejednou doprovázel i objevy jazykovými, obdařil i tuto událost a změnu ve své terminologii jazykovým zajiskřením: mohl by to působit i trochu groteskně: místo termínu dějinnost, *die Geschichtlichkeit*, uvedl termín *die Geschicklichkeit* (Gadamer 1987, s. 95). Slovo je však odvozeno od neutra *das Geschick* – to, co nám bylo *sesláno*, osud. *Die Geschicklichkeit* je především osudovost, připravenost na cokoli seslaného, a my jsme tak došli znovu k transcendentálnímu, k univerzální připravenosti.

Podle P. Ricoeura hermeneutika naroubovala svůj problém na mladý strom fenomenologie; mělo by to platit i pro její vrcholnou metu – pro fenomenologický transcendentálníismus.

Literatura

- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. G. W. 1.* Tübingen : J. C. B. Mohr, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger. G. W. 3.* Tübingen : J. C. B. Mohr, 1987.
- Grondin, Jean. *Úvod do hermeneutiky.* Přel. B. Horyna – P. Kouba. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Logos 1(1910/11).
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* Halle, 1913.
- Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii.* Přel. A. Rettová – P. Urban. Praha : OIKOYMENH, 2004.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Haag, 1954.
- Husserl, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Přel. O. Kuba. Praha : Academia, 1972.
- Mathauser, Zdeněk. *Báseň na dosah eidosu. Ke stopám fenomenologie v ruské literatuře a literární vědě.* Praha : Univerzita Karlova, 2005.
- Patočka, Jan. *Úvod do fenomenologie.* Praha : OIKOYMENH, 1993.
- Ricoeur, Paul. „Le problème du double-sense comme problème herméneutique et comme problème sémantique“. *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1966.
- Svatoň, Vladimír. *Z druhého břehu. Studie a eseje o ruské literatuře.* Praha : Torst, 2002.
- Svatoň, Vladimír. *Proměny dávných příběhů. O poetice ruské prózy.* Praha : Univerzita Karlova, 2004.

Zum Historismus in Husserls *Krisis* und zur Vision des Transzendentalismus

Obzwar unsere Abhandlung bestimmte – durch das Fortschreiten eines Relativismus und die Dynamisierung mancher statischer Auffassungen in älteren Denkweisen bedingte – Teilerfolge der Postmoderne anerkennt, warnt sie nichtsdestoweniger vor einer Verabsolutisierung postmoderner Zugangsweisen, besonders vor solchen, die mit einem nichtkontrollierten Einbringen natürlicher Ursachen – anstelle logischer Gründe - in Fragen der Gültigkeit logischer Urteile verbunden sind. (Nicht identisch, doch nahe verwandt damit ist auch die Gültigkeit ästhetischer Urteile.) Gerade vor dem Hintergrund, daß der Postmoderne – was genetische Interpretation und Kausalität betrifft – ein Recht zukommt, werden ihre unberechtigten Relativierungen der Geltung und die Verwischung der Differenzen zwischen der physiologischen, psychologischen und der geistigen Ebene noch auffälliger. Insgesamt handelt es sich heute um ähnliche Situation wie vor gut einem Jahrhundert, als Edmund Husserl gegen den Aufschwung von Naturalismus und Historizismus in der Philosophie und in den Geisteswissenschaften Alarm zu schlagen begonnen hat. Unserer Auffassung nach widerstreitet jeder Versuch, die Phänomenologie einem statischen Substanzialismus, gegen den sich die Postmoderne erhoben hat, zuzurechnen: Im Gegenteil, im Sinne von Patočkas Auffassung der phänomenologischen Reduktion als einer kreativen Aktivität und im Geiste der gegenwärtigen, durch die Phänomenologie beeinflussten Kunstwissenschaft erweist sich Husserls Erbe als dynamisch und der ästhetischen Intensität nahestehend. Der Titel von Husserls letztem Werk, das in seinen ersten Teilen noch zu seinen Lebenszeiten erschienen und mit seinen Prager Vorlesungen verbunden ist, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, zeigt klar, daß die Auseinandersetzung mit Naturalismus und Historizismus auf der höchsten und kühnsten - nämlich der transzendentalen – Ebene von Husserls Philosophie durchzuführen ist, und zwar Auge in Auge mit der anspruchsvollsten Forderung, die überhaupt an sie gestellt werden kann – der Forderung der Geschichtlichkeit. Husserls Konzeption des transzendentalen Ich ist weder subjektivistisch noch solipsistisch, sie enthält im Gegenteil die verwegene Anerkennung des Faktums, daß dieses Ich (das seine Fortsetzung in einem Du, in einem Er usw. hat) die Verantwortung für die ganze Welt besitzt, so als ob es die Pflicht des transzendentalen Ich sei – metaphorisch, nicht ontologisch ausgedrückt – die Welt neu zu schaffen.

Dabei beachten wir, mit welcher feinen, verhältnismäßig neuen Terminologie (ahnen, vorwegnehmen, fühlen usw.) Husserl seine Aufgabe erfüllt. Erwähnt wird im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit auch Heideggers Übergang von der Geschichtlichkeit zum „Seynsgeschick“, bzw. zur Geschicklichkeit. Die Abhandlung will zeigen, daß bestimmte kunsthistorische Konzepte der Rezeption, die schon bei ihrer Entstehung dem phänomenologischen Apriori nahestanden, vom Gesichtspunkt des Transzendentalismus als solche Bedingungen der Rezeption erscheinen, die selbst Fälle einer tieferen, völlig gemeinsamen, transzendental aufgefassten künstlerischen Bedingtheit sind.