

## JAN PATOČKA – KRITIK HUSSERLA O jednej metafyzickej lektúre Husserlovej fenomenológie<sup>1</sup>

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SIVÁK, J.: Jan Patočka: A Critique of Husserl (On One Metaphysical Reading of Husserl's Phenomenology)  
FILOZOFIA 62, 2007, No 6, p. 507

The paper is an attempt to show how Patočka has come to terms with Husserl on a critical basis. His metaphysical criticism concerns Husserl's system represented by his concept of the living world, as well as by his method, the phenomenological reduction. On one side Patočka's criticism discovers the less known side of Husserl, on the other side it shows Patočka's own limitations in appropriating the motifs found already in Husserl (the ontological limits of reduction, noematic phenomenology). Nevertheless, Patočka's criticism is at the same time a creative interpretation of the founding father of phenomenology.

**Keywords:** 20th century philosophy – Metaphysics – Phenomenology – Czech phenomenology

**1. Úvod.** Patočkova storočnica je novou príležitosťou vrátiť sa k tomuto nezávislému pražskému fenomenológovi a filozofovi. Patočka sa však nielen učil na Husserlovi filozofovať, ale, čo je pozoruhodné, nikdy ho úplne neopustil. Bude sa k nemu ustavične vracat', najmä cez prizmu prirodzeného sveta, veď je jedným z prvých, ktorí sa podujali tento Husserlov projekt realizovať.

Nasledujúce poznámky sú venované spôsobu, akým pristupuje k Husserlovi.

**2. Pojem metafyziky a kritická metóda.** Patočka sa skoro začal profilovať ako historik filozofie, ktorý dané učenie nielen interpretuje, ale zároveň odhaľuje jeho korene a podstatu. V jeho osobe objavujeme historika filozofie, schopného verne priblížiť tak konkrétneho filozofa, ako aj filozofický prúd či filozofickú disciplínu.<sup>2</sup>

Patočka, prispievajúc do súborného encyklopedického diela *Dvadsiate storočie* [3], napíše veľmi jasný stručný prehľad metafyziky. Tá je podľa jeho slov „filozofickou vedou o poslednom základe bytia sveta, o tom, čo je a aké je bytie samé osebe...“ ([3], 7).

<sup>1</sup> Aktualizovaný autopríklad článku [1] z r. 1987, uverejneného v r. 1990 vo Francúzsku. Vo vtedajšom Česko-Slovensku nevyšiel a zrejme ani nemohol vyjsť žiaden článok, ktorý by bol pripomenul 80. výročie narodenia a 10. výročie smrti J. Patočku. Citáty v češtine sú poslovenčené autorom.

<sup>2</sup> Jeden z jeho súčasníkov takto charakterizuje jeho spôsob traktovania Hegelových textov: „Ak si nejaký čitateľ, aspoň trochu oboznámený s Hegelovým textom, prečíta Patočkove závery, prekvapí ho šírka pohľadu, s akou sú niektoré myšlienky oddelené od svojho kontextu a umiestnené do nového celku. Neubrání sa však dojmu, že tento nový celok je... zmysluplný a plauzibilný. Taký prístup k Hegelovi... si vyžaduje nielen veľmi prenikavého ducha a široké znalosti, ale j odvahu. Odvahu zavŕšiť, uchopiť to, čo je len váhavým začiatkom, odvahu vyjadriť to, čo je len naznačené. Patočkov výklad teórie „estetického postoja“ u Hegela je vzorovou ukážkou tejto tvorivej interpretácie“ ([2], 626).



**Jan Patočka**

Vo chvíli, keď Patočka píše tieto riadky, si zrejme ešte celkom neuvedomuje, aký metafyzický projekt je základom fenomenológie.<sup>3</sup> Vo svojej habilitačnej práci už bude explicitnejší: „... metafyzika,“ napíše, „je možná len ako vedomý akt znovuprežitia totality sku-

---

<sup>3</sup> Fenomenológia a jej predstavitelia Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger sú spomenutí, avšak v tej dobe ešte prevládala názor, že fenomenológia je predovšetkým metóda.

točna, vo svojej ľudskej situácii môžeme túto nesmiernu úlohu uskutočniť so zdarom len v okruhu, ktorý možno neobsahuje ani celé ľudské dejiny. Lebo máme vôbec niekedy istotu, že sme naozaj pochopili mimoľudský život? Avšak úloha, ktorú si tak stanovujeme, je sama osebe nekonečná a nikdy nebude prevedená na definitívne formuly, pretože aktivita tvorivého života v nás bude pokračovať naveky. Aj táto práca... sa snaží podať len akúsi orientáciu v ideálnej prehistórii teoretickej myšlienky...“ ([4 ], 28 – 29).

Pre Patočku je tematizácia Celku alebo sveta vcelku, totality tvorivej subjektivity a idey skúmaním, ktoré má umožniť prístup k metafyzickej skúsenosti. Základom každej kritiky je preňho analýza nejakého učenia na základe jednej či všetkých jeho zložiek. „Ak ho pokladáme za vynikajúceho interpretátora toľkých filozofov,“ píše jeden český komentátor, „je to preto, lebo dokáže jemne uchopiť túto metafyzickú skúsenosť pred zložitou konceptuálnych konštrukcií“ ([5], 882).<sup>4</sup> Nevypracuje však nijaký metafyzický systém a je málo pravdepodobné, že sa bol aj sám pokladal za metafyzika.<sup>5</sup> Jeho silnou stránkou je skôr kritika – integrálna časť metafyziky – v zmysle uvažovania o veciach a učeniach.

**3. Fenomenologická téma: prirodzený svet.** Patočka nepristupuje k Husserlovi iba z metafyzickej perspektívy a s ambíciou prekonať ho za každú cenu. Podľa neho výlučným predmetom fenomenológie je prirodzený svet, z ktorého sa stane životný svet.<sup>6</sup> Treba pokračovať v zmysle fenomenologického konkrétneho, čo bola inak aj požiadavka samotného Husserla, a prispieť tak k rozvoju nielen celej fenomenológie, ale aj filozofie vôbec.<sup>7</sup>

Pôjde o tematizáciu sveta ako takého, ktorému udelí filozofickú dôstojnosť. Ďalšie skúmanie a odhalenie pôvodu prirodzeného sveta predpokladajú vymedzenie jeho ontologického, pravda, metafyzického základu. Máme totiž ďaleko od jednotnej koncepcie sveta, ktorá bola ešte dôverne známa starovekému a stredovekému človeku. Súčasný človek je rozpoltený medzi dvomi extrémami: naivným svetom a svetom vedy. Tomu prvému chýba jednota, ktorá nemôže byť jednotou jeho materiálnych zložiek. Tomu druhému zas chýbajú autenticnosť a pôvodnosť. Vo vedeckom obraze sveta sú totiž fenomény a príroda nahradené systémom čísiel. No musí tu byť svet, na ktorý by sa mohli vzťahovať všetky modalítty ľudského života, a to tak naivnej, ako aj vedeckej koncepcie. Tento svet bude „veľkým fenoménom“ filozofickej reflexie, a nie jednoduchým fenomenálnym svetom tak, ako sa javí pohľadu vedca. Treba nájsť tretiu cestu, ktorá umožní zmieriť dané krajné postoje, a privedie nás k hľadanému svet. Tento „svet nie je prvotne daný ako súbor vecí, a teda ani v spôsobe vedomia, ktorým sú mienené a dané jednotlivosti a ich súbory, ale existuje pôvodnejšie vedomie celkov a najobsiahlejšieho alebo všeobsiahleho celku – vedomia sveta; tento zvláštny modus vedomia je potrebné rozobrať a taktiež pôvod významových korelátov... až tak sa vyjasní význam ‚sveta‘...“ ([6], 42). Tento rozbor implikuje hermeneutiku, ktorú – podľa Patočku – tradičná metafyzika nepozná a ktorá by skúmala tento pól, ktorý predstavuje svet vcelku.

<sup>4</sup> Tento autor cituje jeden výrok J. Patočku, ktorý zdôrazňuje úlohu idey, „toho, na čom filozofia stojí alebo padá“.

<sup>5</sup> Napriek tvrdeniu P. Rezeka [5].

<sup>6</sup> Tento názor bude zastávať ešte v r.1967, pričom už uvažoval o novej verzii *Prirodzeného sveta*. Nejde ani o jednoduché premenovanie: životný svet je vymedzený intencionálnymi vzťahmi a záujmami.

<sup>7</sup> „Zdar filozofie závisí od toho, či dokáže zlúčiť intenciu radikálnosti a konzekventnosti vlastnú racionalizmu s intenciou konkrétnosti vlastnej empirizmu“ ([4], 54).

Ako sa získa takéto vedomie sveta? Získa sa fenomenologickou technikou, na ktorej Husserlovi veľmi záležalo a ktorou nie je nič iné ako ideácia, založená na variácii parametrov fenomenálneho sveta na jednej strane a modalít života na druhej strane. Výsledkom variácie bude autentický a invariantný prirodzený svet.<sup>8</sup>

Skutočné ontologické založenie si však vyžaduje niečo navyše. Vyžaduje, aby sa nielen individuálne súcno, ale aj každý invariant vzťahli na súcno vcelku, t. j. na Bytie. Bytie je rovnako invariantom, ktorý uniká každej predikácii a každej metóde. Ontológia teda také postupy nepotrebuje. „Z ontologického stanoviska... neskúmam nijakú *danú* skutočnosť, ale nevyhnutné predpoklady *tejto* skutočnosti, avšak predsa len predpokladám implicitnú vieru v túto skutočnosť a nijaká ontologická analýza nemôže dospieť tak ďaleko, aby sa sám tento predpoklad stal problematickým. Ontológia sama osebe teda nemôže dospieť k transcendentálnemu hľadisku, avšak na druhej strane ontologická problematika, otázka nevyhnutných predpokladov našich jednotlivých téz, nevyžaduje reduktívny postup“ ([4], 51).

V súvislosti s tým si spomíname na diskusiu o zmysle logickej kapitoly *Ideí I* a o mieste eidetickej redukcie v nich. Predchádza eidetická redukcia fenomenologickú redukciu, alebo z nej pochádza?

Patočka presvedčivo ukazuje, že eidetická redukcia musí predchádzať transcendentálnu; že onú slávnu kapitolu v *Ideách* treba chápať v ontologickom zmysle; že ide, mohli by sme povedať, o to, čo malo byť ontológiou. A ak po vykonaní redukcie interpretátor nevidí, kde presne v texte k tomuto výkonu dochádza, neznamená to opustenie všetkých výsledkov onej kapitoly (práve naopak).

Ilustrujme túto Patočkovu interpretáciu na konkrétnom príklade. V § 46 o neistote vonkajšieho vnímania a o istote imanentného vnímania Husserl prichádza k tomuto záveru: „*Všetko samodané telesne, in persona vo vecnej oblasti môže nebyť; nijaký samodaný zážitok nemôže nebyť*: taký je podstatný zákon, ktorý vymedzuje tak túto nevyhnutnosť, ako aj túto náhodilosť“ ([7], 86; [8]; 1966, 20).

Patočka, komentujúc tento text, vyťazí dva predpoklady tohto zákona: „*Každá danosť sveta je buď vnem veci, alebo je založená na vneme veci*. 2. vec, táto realita v podstate len v synteticko-transcendentnej danosti, nie je jednoducho formou náhodilého, nášho reálneho sveta, ale náleží ku každej forme akéhokoľvek, ľubovoľného sveta vôbec, keďže je to nielen regionálny pojem, ale regionálny pojem ako vodidlo každej možnej skúsenosti.“ A pokračuje: „Tieto nevyslovené predpoklady, najmä 2. predpoklad, zároveň vysvetľujú, prečo teória o eidose ako nutne apriórnej štruktúre, ktorá je nevyhnutným predpokladom

---

<sup>8</sup> Nie je celkom pravda, že by Patočka bol túto aplikáciu ideácie na svet zanechal, ako píše Rezek, odkazujúc na *Kacírské eseje o filozofii dejín* ([5], 886). Znamenalo by to sa domnievať, že Patočka nebol dosť systematický, keby prirodzený svet pokladal za historický od samého začiatku. Tento autor inak pripúšťa, že invariantnosť a historickosť sa nevyklučujú. To, čo Patočka vytyka Husserlovi, je nedostatočná tematizácia prirodzeného sveta tak vcelku, ako aj v jeho štruktúre. S antropologickou predstavou „svetakoizmu“ v štýle gréckej mytológie sa už nemožno uspokojiť. Husserlovo smerovanie k prirodzenému svetu bolo pomalé, a to z tohto dôvodu: „Prirodzený svet ako svet musel ostať neobjavený, pokiaľ svet ako svet ostával nezjavený. Úloha zachytenia ‚prirodzeného sveta‘ je totožná so zachytením toho v človeku, čo nezávisí od historických náhodností jeho vývinu, teda toho, čo možno vybrať variatívne podržaním spoločného vo *všetkých* modalitách ľudského života. Pre človeka ‚prehistorického‘ i historického, civilizovaného i ‚primitívneho‘, človeka vysokých i elementárnych kultúr, sa tu má nájsť spoločný fond možností“ ([6], 40).

všetkeho vedenia o náhodilých faktoch, predchádza v *Ideách I* vlastnú filozofickú náuku, totiž učenie o fenomenologickej redukcii, získanie čirej imanencie, bytia a Rozum vôbec“ ([8]; 1966, 18 – 19).<sup>9</sup>

Nielen totalita je neprekonateľná. Rozdiel medzi obsahujúcim svetom a súcnom v ňom obsiahnutým je rovnako neprekonateľný ako Bytie samo. Myšlienku tohto rozdielu anticipujem už v rovine jednoduchej percepcie. Totiž s individuálnou vecou vnímam aj horizont, ktorý je obklopuje. Tento horizont, keďže nie je vnímaný, musí byť predpokladaný. Percepcia sa môže stokrát stratiť, on však zostáva. Samotný horizont je neaktuálny či čiastočne aktuálny. Práve z tohto dôvodu nemôže byť intencionálny, ale je skôr predintencionálny. „Horizont nie je intencia, ktorá môže byť vyplnená. Horizont je vždy rovnako celistvý, mení sa len jeho vzťah k tomu, čo stojí pred horizontom ako pozadím“ ([6], 44). Husserlovský výraz „horizontálna intencionalita“ sa tak stáva problematickým. Bytie totiž nemôže byť predmetom nejakého intencionálneho zamerania. Intencionalita nemôže viesť k nijakej ontológii ani k nijakej logike.<sup>10</sup> Aj horizontová danosť sveta je pôvodná, nie je to nič odvodené.

To, čo sme povedali o percepčnom poli, platí tým viac o totálnom horizonte, t. j. o svete vcelku.<sup>11</sup> Vnútorý horizont veci je rovnako nevyčerpatel'ný a nekonečný, odkazujúci na jej viditeľné ako aj neviditeľné stránky.

Samotná totalita je neviditeľná. Husserl, tak ako Heidegger, s cieľom zviditeľniť ju, siahne po pojme času. Patočka však siahne najmä pojme pohybu tým, že uplatní staroveký pojem *dynamis*. Od bytia sveta tak prejde k bytiu-vo-svete, tomuto ďalšiemu „veľkému fenoménu“, ktorý si zaslúži zvláštnu analýzu. Tá bude podstatným Patočkovým príspevkom k fenomenológii, možno ešte dôležitejším než jeho ostatné komentáre.<sup>12</sup>

Je istota bytia sveta taká, že vylučuje každú pochybnosť? Postačí jej statická povaha na založenie zmiešaného fenoménu bytia-vo-svete? To nás privádza k fenomenologickej redukcii, ktorej sme sa už dotkli a ktorá inak predstavuje samostatný problém interpretácie.

**4. Fenomenologická redukcija a jej kritika.** Ontológia, ktorá je podstatne pozitívna, avšak ešte nie v poslednom tetickom zmysle, je opakom každého skepticizmu. Husserl sa však domnieval, že aj samotná ontológia a ďalšie eidetické vedy by sa mali podrobiť, nech je to akokoľvek „ťažké“, fenomenologickej *epoché*.

Aj Patočka si vo svojej habilitačnej práci myslí, že hlbšie skúmanie Bytia by si vyžadovalo fenomenologickú redukciju. Číre vedomie, rezíduum tejto redukcie, by jedine mohlo informovať o povahe Bytia. Keďže neexistuje, ale predexistuje, je dávaním samým. „Redukciou na číre vedomie sa ukázalo, že danosť sama v sebe nie je nič súčasne, nič existujúce, ale je to čistý *fenomén súcna*. No tento fenomén, pretože je fenoménom, t. j. niečím odkry-

<sup>9</sup> Podč. J. S. Pozri aj ([7], Bg. IV, 389 – 390).

<sup>10</sup> Intencionálna korelácia, v ktorej Husserl videl tvrdé jadro zaručujúce vedeckosť fenomenológie a na ktorej mu veľmi záležalo, je v skutočnosti poplatná pozitivizmu. Patočka vo svojej prvej verzii „prirodeného sveta“ predsa len ešte pripúšťal, zrejme pod Husserlovým vplyvom, popri aktovej aj horizontovú intencionalitu, o ktorej tvrdil, že nie je menej bohatá než tá prvá.

<sup>11</sup> „Celkový horizont sveta znamená: predchodný celok je vždy, v každom ohľade (priestorovo, časovo, obsahovo) za hranicou všetkej aktuálnosti. Svet jej vždy viac, ako z neho môže perspektíva zachytiť“ ([6], 45).

<sup>12</sup> Patočka však poznal hlavne opis a analýzy prirodzeného sveta v *Ideách I* a II. Systematická konfrontácia s Husserlom by mala vziať do úvahy aj jeho trilógiu o intersubjektivite (*Husserliana XIII – XV*).

tým, zjaveným, možno nie je menej než súcno samo. *Obsahuje ho* však ako niečo, čo má nárok na uznanie. Budeme hovoriť, že to *je*, čo svoj nárok na tézu môže preukázať. Bytie je vykázateľnosť“ ([4], 52). Aby sme boli presnejší, mohli by sme dodať, že Bytie je permanentná vykázateľnosť, ktorá nie je ani tým, čo sa vykazuje, ani vykázateľným, ale ich odôvodnením či ich samotným základom. Tak by sme mohli interpretovať husserlovské „vykazovanie“ či *Ausweisbarkeit*.<sup>13</sup>

V tomto štádiu zámer interpretátora, hoci kritický, nejde za Husserla a jeho pôvodnú systematiku. Ak má byť vykázateľnosť skutočne univerzálna, musí byť predĺžením svojho aktového rázu, alebo sa má odlišovať od mysliteľných súcien? „Treba,“ odpovedal by Patočka, „tematizovať vykázateľnosť všetkých základných oblastí jestvujúcna a ukázať ju samu ako jednotný fenomén špecifickej štruktúry“ a zároveň „čeliť možnej námietke, že sama vykázateľnosť je niečím ‚subjektívnym‘ a že popri ľudskom bytí s jeho evidenčnými štruktúrami je možné celkom iné, absolútne bytie so svojou pre nás úplne nepochopiteľnou vykázateľnosťou jestvujúcna. Ontológia by tak bola pochopiteľná ako veda o tom, čo zo súcien robí súcna jestvujúce, čo o nej dovoľuje povedať, že je vedou presahujúcou kompetenciu filozofa... Tento mystický skepticizmus je však v podstate protizmyslový, lebo ak má mať takáto transcendentná ontológia vôbec nejaký zmysel, nemôže ho čerpať odinakiaľ než z prežívania, mimo ktorého pre nás nie je nič. Otázka podstaty bytia potom vyžaduje apodiktický terén nezávislý od antropologických predpokladov, terén, ktorý dokáže poskytnúť len reduktívny postup. Ontológia v tomto zmysle je transcendentálne učenie o podstate a formách tetického vedomia vôbec“ ([4], 52).

Patočka tu nevyužil príležitosť ísť ďalej než Husserl. Tzv. „mystický skepticizmus“ ho prinútil ustúpiť. Aj keď toto mystérium treba odmietnuť, neplatí to o každom mystériu.

Aj po redukcii sa stretne s istými súcunami a s istými tézami, ktoré chceta zrušiť.

To však nie je najdôležitejšia Patočkova námietka proti husserlovskému pojmu redukcie, pojmu dlho kontroverznému.

Najskôr treba vyjasniť ontologickú situáciu pred fenomenologickou redukciou a redukcii vymedziť vo vzťahu ku karteziánskemu pochybovaniu, ktorým je inšpirovaná. Husserl pôvodne nechcel byť tak radikálny ako Descartes. Nepôjde až tak ďaleko, aby popieral existenciu sveta. Suspenduje len súd o ňom. Metodické pochybovanie malo Descartovi umožniť získať isté premisy rovnako istých vied a poskytnúť človeku nástroje dominancie nad svetom. Podľa Patočku Husserl sleduje iný cieľ: „... účelom tohto nového modifikovaného karteziánskeho postupu nie je oblasť nepochybnosti vo svetovom súcne, ale nová, úplne nepochybná, doteraz nezahliadnutá a nevykázaná oblasť ‚súcna‘“ ([8], 1966, 17).

Dvojité rezíduum husserlovskej *epoché*, bytie vedomia na jednej strane a bytie sveta na druhej strane, je tiež problémom, keďže sa ocitáme v prítomnosti dvojitého súcna;<sup>14</sup> bytie sveta, t. j. generálna téza, ostatne uniká redukcii, a to od samého začiatku.<sup>15</sup> Ak totiž mož-

<sup>13</sup> Husserlovské „vykazovanie“ má „idealistický“ ráz, je vecou rozumu. Ide o progresívnu noematickú analýzu, ktorá – bez opustenia korelácie – sa má týkať predmetu samého a osebe a v ktorej sa noetická aktivita redukuje na „bezprostrednú intuíciu“. Samotná *Ausweisbarkeit* sa teda neodlišuje od možnosti. Patočkova interpretácia sa bude uberať, ako ešte uvidíme, týmto smerom: priblíži sa k heideggerovskému, menej idealistickému pojmu prejavu a bude založená na tom istom historickom zdroji ako tento pojem.

<sup>14</sup> Patočka sa tak vzdáva od predchádzajúcej definície Bytia ako vykázateľnosti. *Cogito* nie je bytím – pre Husserla však ním je, ako naznačuje nemecké slovo „Bewust-sein“ –, avšak ontologicky, ako zas ukázal Descartes, je v rovine bytia, na ktorom participuje.

<sup>15</sup> Proti takejto kritike redukcii Husserl protestoval. Nebude však vypočutý, keď bude napríklad

no anticipovať jednotlivé veci, platí to aj o svete vcelku? Ten nie je anticipáciou, ktorú možno obrátiť na adekvátny názor, a jeho existencia (či neexistencia) sa nemôže overiť nejakým sledom skúseností. Svet vcelku nemôže byť, ako sa domnieval Husserl, prezumpčívnu skutočnosťou, schopnou postupnej verifikácie a korigovateľnou donekonečna. Inými slovami a v protiklade s tým, čo sa deje, čo sa týka danosti minulosti, Celok nemôže byť daný v javení. Ak minulosť nemôže byť daná inak než v aktuálnej spomienke, tá bez toho, aby bola jednoducho intenciou, je predsa len modom danosti minulosti.

Keďže svet vcelku nemôže byť predmetom verifikácie, je predpokladom každej verifikácie. Ani bytie sveta nemôže byť redukciou otrásené. A nemohlo by byť skonštituované v čírej imanencii. Aj keď je vedomie vždy anticipáciou, nie je o to menej podmienené danosťou sveta, čo maskujú vzťahy ustanovené vedomím.

Ak téza sveta nemôže byť otrásená, nemôže ňou otriast' ani suspendovanie individuálnych súdov. Je totiž univerzálna a redukcia prichádza túto univerzálnosť potvrdiť. Transcendencia sveta vcelku je teda všadeprítomnou totalitou, ktorá sa nemôže prejavíť ako individuálna vec. Toto súcno nemôžem mať „pred sebou“; ale všetky predmetnosti jestvujú len v jeho rámci. Čo sa týka vedomia, práve tým, že odzrkadľuje vnútro, do ktorého spadá, môže uvažovať o sebe. Čo potom môže konštatovať redukcia, ak nie to, že generálna téza, téza totality skutočná, je „moja téza“.<sup>16</sup> Rovnako možno povedať, že redukcia nemôže túto tézu ani prekonať, ani ju konštituovať na základe elementárnejšej tézy, než je ona, a ani ju relativizovať tým, že sa do nej zavedie ne-súcno. Táto téza by sa nestala pochopiteľnejšou tým, že by sme z nej urobili skutočnú imanenciu či čiru tézu bez objektívneho obsahu. Z akého dôvodu by sme to robili? Znamenalo by to vopred predpokladať prvotnosť subjektívneho bytia.

Aj keď je táto kritika vcelku dost' presvedčivá, niekoľko poznámok by bolo namieste. Predovšetkým, nemyslíme si, že by sa Descartovo pochybovanie podstatne odlišovalo od fenomenologickej redukcie, a to napriek výhradám sformulovaným Husserlom samým. Každá kritika fenomenologickej redukcie by mala odkazovať na kritiku karteziánskeho pochybovania, a to na takú, akú nám ju zanechala tradícia. Tým skôr, že Husserl vyšiel z Descarta bez toho, aby jeho učenie podrobil predbežnej kritike.

Vieme, že len čo sa redukcia použije na svet, na reálnu existenciu, musí sa použiť aj na psychický život nezaslúžene privilegovaného Ega. Transcendentálna subjektivita by sa potom priblížila ku karteziánskemu *Cogito*. Fenomenologická redukcia rovnako ako tá eidetická sa má aplikovať v dvoch rovinách. Sám Husserl hovorí o „dvojitej redukcii“: Prvá z nich ma vynáša do roviny imaginácie, skúsenosti „akoby“, spomienky. Tá druhá je vyradením celej série spomienok, siahajúcich až do mojej neurčenej minulosti. Zjavuje mi tak celú moju minulosť alebo suspenduje tok môjho vedomia smerom do minulosti.<sup>17</sup>

Táto radikalizácia redukcie, táto redukcia nie *na* sprítomňovanie, ale *v* sprítomňovaní,

---

nástojčivo tvrdiť, že svet ako *eidos* vyradený nebol (pozri [7], § 33).

<sup>16</sup> Pozri ([8], 21). Podobne sa vyjadri Levinas: „Redukcia je subjektivácia.“

<sup>17</sup> Tento pojem redukcie vyloženej v jednom neskoršom texte (pozri [9], 39 prednáška) nie je nový, keďže pripomína radikalizovanú redukciu v *Prednáškach o čase*, kde je reč o vyradení toku s cieľom dosiahnuť „stojace teraz“, *nunc stans*, ktoré umožňuje reflexiu. Patočka tieto texty poznal, najmä druhý z nich, ktorý komentuje v [8]. Avšak jeho výklad a ešte viac kritika redukcie budú trpieť podobným rozdrobením, s akým sa stretávame u Husserla. Potom je na interpretátorovi, aby všetky redukcie zhromaždil pod jednu rubriku s cieľom vyťažiť zmysel celého reduktívneho procesu.

spresňuje Husserl, vedie k všeobecnému horizontu predpokladov, k empirickej kontinuácii ako takej. A zachytenie, t. j. konštitúcia tejto empirickej kontinuácie, sa už nebude môcť uskutočniť prostredníctvom percepcie, ale prostredníctvom „fenomenologickej reflexie“.

Mohli by sa konverzie, ktorých sem sa práve dotkli, uskutočniť bez redukcie?

Transcendentálna subjektivita, ak nie je jednoducho kópiou psychična, sa môže pokladať za prítomnú vopred (pozri [9], 79). Husserl si totiž uvedomuje, že s cieľom dospieť k transcendentálnej subjektivite nie je nevyhnutné prejsť redukciami toho, čo sa v prirodzenom svete rozumie samo sebou, teda jeho samozrejmosťou. Lebo „*Das* (transcendentálna subjektivita) *kann von vornherein gewollt sein*“ ([9], 76, pozn. 17).<sup>18</sup> Transcendentálnu subjektivitu možno chcieť vopred, abstrahujúc od vesmírneho sveta. Len skeptickí filozofi majú potrebu pochybovať, aby objavili *Cogito* (pozri [10], 68).<sup>19</sup> Stáli všetky tie redukcie, ktoré v podstate nič neredukujú, za to?

Znamenalo by to nepoznať Husserla a ani jeho vôľu doviest' svoje myslenie až do konca, nájsť jeho „archimedovský bod“. Aj keď si uvedomoval limity redukcie a redukciami, záležalo mu na nich v celom jeho diele. Pojmu konštitúcie ponechá jeho ambiguitný ráz, pohybujúci sa medzi reštitúciou a kreáciou, a nevzdá a ani hypotézy deštrukcie sveta.

Zastavme sa práve pri tejto hypotéze. Husserlom zvažovaná možnosť neexistencie sveta by viedla k „transcendentálnemu zdaniu“. Bola by to „celkom prázdna možnosť“, ktorej protirečí skúsenosť v celej svojej sile zhody, hypotéza, ktorá je úplne neobhájiteľná“ ([9], 67). Udivuje nás, že Husserl nie je hneď pripravený vziať na seba obávané dôsledky tohto krajného protirečenia medzi plnosťou empirickej totality a absolútnym prázdnom? Môže evokovaná ničota susediť jedine s empirickou totalitou, a nie s Bytím?

So zámerom ísť až po ničotu (*nihil*), teda tak za subjektivitu, ako aj za svet, sa u Husserla stretne. V jednom texte sa spomína „univerzálna redukcia“ schopná nihilizovať dokonca svet vcelku.<sup>20</sup> V skutočnosti tu ide o „totálny pohľad“ (intuíciiu?) na moje zážitky, ktorých predmetom je intencionálny vzťah medzi totalitou môjho pohľadu a objektívnou totalitou. Plynie z toho „horizontové vedomie“, formulácia pripomínajúca „horizontovú intencionalitu“, ktorej dôležitosť, ale aj problematickosť, si všimol aj Patočka.<sup>21</sup>

Predmetná hypotéza by bola dokonca a zjavne v protiklade s tým, čo sme už uviedli, s apodiktickou evidentnosťou.<sup>22</sup> Navyše by v tomto prípade moja ustavične prežívaná skú-

<sup>18</sup> Táto poznámka, pridaná Husserlom neskôr, sa často v prekladoch opomína.

<sup>19</sup> V textoch z posledného Husserlovho obdobia sa *Cogito* javí ako menej separované od sveta. Jeho úloha je zároveň obmedzená na *Sinngebung*, na dávanie zmyslu veciam, ktoré nepoložilo, pravda, nestvorilo.

<sup>20</sup> „Pomyslime si tu..., že aj rekapitulácia môjho života, môjho prežívaného sveta, ktorú teraz robím, je aktom. Jej predmetom je práve intencionálny vzťah, ku ktorému v nej dochádza či ktorý kladie“ ([9], 158 – 159).

<sup>21</sup> Čítanie tohto istého Husserlovho textu nás privádza k zaujímavému spresneniu: Treba potom, a to „jednou ranou“ (*in einem Schlage*), inhibovať, zneplatniť každú aktuálnu či potenciálnu danosť, každý záujem o nejakú hodnotu, a dokonca aj o celok sveta, pričom je tento akt nihilizácie možný vďaka tomu, čo sa nazýva uvedomenie si univerzálnosti (porov. [9], 162). Na druhej strane je snaha univerzálneho vedomia všetko zrušiť práve v mene univerzálnosti márna: s postupnou nihilizáciou sa múr rezídua sťa medzná Idea rekonštituuje za jej chrbtom. Spochybnenie existencie totality sveta je, ako zisťujeme, možné v intencionálnej rovine, avšak nerealizovateľné v skutočnosti. Husserl si uvedomoval fakt, že to, čo napokon vnucuje medze redukcii, je princíp identity: *Was immer ich tue, bin ich im Sein*“ (Nech robím čokoľvek, zostávam v Bytí) ([9], 266).

<sup>22</sup> 37. prednáška nesie názov „Apodiktická istota možnej neexistencie sveta a uplatnenie transcen-



senosť tohto sveta touto neexistenciou nebola vôbec dotknutá ([9], 74). Čo potom s korelátmi, „čo s nimi, keby nejstovalo nič“? ([9], 69). Týmito slovami Husserl preveruje dôsledky svojej hypotézy. Ak by korelácia mala byť rešpektovaná, nestalo by sa *Cogito* tvárou v tvár ničote ničím? Inými slovami, ak by transcendentálna subjektivita mala túto ešte radikálnejšiu nihilizáciu, než je nihilizácia univerzálna, prežiť, bolo by ju treba pokladať za tvoriacu nielen zmysel, ale aj bytie, za číry akt „situovaný“ dokonca ešte za Bytie. Takáto koncepcia subjektivity je totiž v Husserlovom diele prítomná, zhodujú sa v tom skoro všetci interpretátori.<sup>23</sup> Samotný Husserl nemá ďaleko od toho, aby takto definovanú transcendentálnu subjektivitu nazval jej pravým menom.<sup>24</sup>

Fenomenologická redukcia nás tak vzdialila – v tom je aj jej konečný zmysel – od pôvodnej a prevládajúcej Husserlovej systematiky, kde sú predlogično a jeho podoby (empirická, subjektívna atď.) ešte celkom „vnútrologické“ a transcendentálne (poplatné kantovskému transcendentálnu) zaostáva za transcendentálnom v pregnantnom zmysle.

## 5. Od subjektívnej k a-subjektívnej fenomenológii

### a) V empirickej rovine

Patočka si spolu s L. Landgrebem kladie otázku, či je fenomenológia, ktorá tenduje k prvej filozofii, skutočne transcendentálnou filozofiou ([11], 11). Domnieva sa, že práve korelácia nám prekáža zaradiť ju plne do rámca klasického nemeckého idealizmu. „Transcendentálna fenomenológia ide ďaleko za myšlienku subjektívneho založenia, dovtedy pravidla transcendentálnej filozofie, navrhujúc myšlienku a-subjektívnej transcendentálnej filozofie, ktorá by nebola poplatná subjektu oddelenému od sveta“ ([11], 12).<sup>25</sup>

Husserl by sa už, *Logickými skúmaniami* počnúc, nachádzal na ceste i takejto a-subjektívnej fenomenológii; presnejšie vtedy, keď analyzuje predmetnosti podľa modalít ich spôsobu javenia – v nadväznosti na brentanovské učenie o psychične.

Husserl potom, čo odmietol brentanovské rozlišovanie medzi „fyzickými“ a „psychickými“ fenoménmi, si podľa Patočku uchoval pojem imanentného predmetu. Urobí z neho predmet transcendentný (vo vedomí), vyhradiac imanentný ráz jedine zážitkom. Zatiaľ aj rozlišovanie medzi zážitkom a fenoménom, čo tento umožňuje. Čo sa potom stane s „psychickými fenoménmi“? Treba sa ne pozerat' ako na veci samé. Husserl vidí možnosť objasniť svet tým, že javenie založí na zážitkoch, pokladaných za celkom isté. Transcendentálny ráz husserlovskej fenomenológii by podľa Patočku pochádzal z jej karteziánu, zdvojeného nezvládnutým brentanizmom.<sup>26</sup> Podrobne potom komentuje tie pasáže v *Lo-*

---

dentálneho života subjektivity“.

<sup>23</sup> Tak napr. H. L. van Breda, E. Fink a R. Ingarden, ktorý vo svojej klasifikácii filozofických systémov vyhradil Husserlovej fenomenológii nasledovné miesto: „idealisticko-závislý kreacionizmus“, v ktorom je svet druhotný, „odvodený“ od číreho vedomia.

<sup>24</sup> Plynie to nepriamo napr. z tvrdenia v jednom dodatku ([9], Bg. XIII), podľa ktorého by apodikticitu sveta mohol odvolať jedine Stvoriteľ.

<sup>25</sup> Landgrebe si všimol rozdiely medzi transcendentálnou filozofiou nemeckej tradície a Husserlovou fenomenológiou v nasledovných bodoch: 1. nahradenie transcendentálnej dedukcie voľnou variáciou; 2. interpretácia pojmu názoru; Husserlova bezstarosť v používaní pojmov (porov. [12]).

<sup>26</sup> „Dokonca by sme mohli povedať, že práve systematické splnenie tejto úlohy privádza Husserla k tomu, aby transcendentálny problém položil v tejto podobe, ktorá mu je vlastná a že karteziánu, ktorému sa často pripisovala jeho teória absolútneho bytia číreho vedomia, nie je nič iné než pozostatok

*gických skúmaníach*, kde, ako sa domnieva, sa táto a-subjektívna alebo „noematická“ fenomenológia rysuje.<sup>27</sup> Navrhne rozlíšenie medzi „existenciou pre mňa“ nejakej veci – na úrovni zážitku – a jej „existenciou pred“ (predo mnou) – neprežívanou, a-subjektívnou. „... subjektivita‘ tetických a danostných charakteristík je ‚vonkajšia‘ (tu pred nami) rovnako ako veci samé, ktoré sa javia“ ([11], 21).<sup>28</sup> Husserl javenie zakladá na nejaviacich sa zážitkoch, čím zaťažil svoju koncepciu percepcie ako pôvodného modu heterogénnym, nepochopiteľným prvkom. Inými slovami: Môžem identično, vec samu, získať z nejakej eidetickej intencionality? Patočka odpovie toto: „... rôzne aspekty predmetu percepcie, napríklad krabice, sa javia ako aspekty *tej istej* veci. No vec, ktorá sa vo svojich aspektoch javí, zrejme nie je intencia, ale vec, ktorá sa ako taká potvrdzuje cez pluralitu perspektív. Vec nie je akt chápania ako taký, ale to, čo je skrz perspektívy pochopené“ ([11], 21).<sup>29</sup> Akú úlohu potom hrá v percepcii Ego?

Musí tu byť nejaký výkon za účelom transcendovania týchto perspektív a týchto profilov, teda nejaký subjekt. Avšak subjekt, ktorý zjavuje veci, sa nejaví, sám nie je zachytiteľný. Ego Cogita je istota, avšak istota bytia, nie obsahu.<sup>30</sup> Pole javenia má vo vnímaní tú istú úlohu ako Ego: ukázať vec bez ukázania seba. „Miesto zachytenia na noetickej strane, miesto imanentného skúmania zážitku ako takého, miesto redukcie na číru imanenciu, ktorá v sebe zahŕňa noematickú transcendenciu, by bolo treba vytýčiť skúmanie fenomenálneho poľa ako skúmanie javenia v jeho javení, skúmanie fenomenálneho bytia, ktoré spočíva v ukázaní, vo vyjavení súcna a v tomto vyjavení súcna ako takého, v jeho prítomnení bez toho, aby sa stalo témou, v stiahnutí, v tomto zmysle v javení vecí“ ([11], 21).<sup>31</sup>

V tetických, danostných charakteristikách, pokračuje Patočka, nie je nič subjektívne, nenáležia mne (*zu mir*), ale vonkajšiemu, aj keď ne-objektívnemu fenomenálnemu poľu. Platí to rovnako o procesoch naplnenia (prázdnej intencie) i sklamaní. Husserlovský pojem intencionality sa tu v Patočkových očiach javí ako problematický – rovnako ako pojmy „hyléického dáta“ a aktu, ku ktorým sa vráti.<sup>32</sup>

Celá systematika klasickej fenomenológie ako transcendentálnej filozofie založenej na sebareflexii vedomia by sa podľa Patočku nakoniec stala obeťou svojich vlastných objavov a nepresností ich formulovania. Pôvodný modus bol odvrátený v prospech eidetic-

---

nezvládnutého brentanizmu“ ([11], 19).

<sup>27</sup> Porov. ([11], 19 – 22; [13], 380 – 385).

<sup>28</sup> To, čo nasleduje, si tiež zaslúži byť citované: „To, čo týmto charakteristikám poskytuje východisko a cieľ, je vec ako taká; tieto charakteristiky sú tým, čo, nespúšťajúc z veci oči, ju vzdďľuže alebo približuje, predstavuje v jasnosti alebo v skrytosti. Úlohy vlastné fenomenológii spočívajú v opise týchto procesov, tohto vynorenia vecí samých.“

<sup>29</sup> Miesto „doch Perspektiven“, čo nedáva zmysel, má zrejme byť „durch Perspektiven“.

<sup>30</sup> Patočka tak „ego cogito“ odmieta pokladať za štruktúru „ego-cogito“. Konkrétnejšie: „Ego je v ego cogito iste bezprostredne isté, ale táto istota nie je istotou nejakého obsahu. Naopak, je to jednoduchá existenciálna istota, zbavená každého obsahu s výnimkou faktu, že toto ego je tým, čomu sa javiace javí; javenie, fenomenálne pole, je *jeho* javením“ ([11], 22).

<sup>31</sup> Problémy, ktoré tu Patočka nastoľuje, pripomínajú tie, ktorými sa Husserl zaoberal v *Ideách II* v rámci konštitúcie veci. Javové pole fenomenálna, o ktorom hovorí interpretátor, možno uviesť do paralely s tým, čo Husserl nazýva *Umstände*, „okolnosti“. Konštitúcia veci, t. j. jej zmyslu, spočíva v znovuzjednotení fantómu predbežne zredukovanej veci s jej okolnosťami. Rovnako sa Patočka domnieva, že zámerom fenomenologickej redukcie má byť fenomenálne pole, a nie zážitok. Husserl by mu tu neprotirečil.

<sup>32</sup> Patočka tu nadviaže na kritiku zo strany Ingardena, Assemisena a i. *Idey I* nesituuujú dáta (a celú štruktúru *morfe-hylé* v noéze a vo vzťahu k nej), k noéme a ku korelácii jasne.

kej či kategoriálnej intuície a existencia Ega (*Ego sum*), aj keď, pokladaná za pôvodnú prítomnosť, bola pripísaná jedine noéze ([11], 24), a nie organickej telesnosti. *Sum* musí byť vtelené a Ego sa zjavuje len v rovine vlastného tela.<sup>33</sup> Život v prirodzenom svete je podstatne telesný. Patočka tým rozumie „*fenomenálnu*, a nie objektívnu či fyzickú telesnosť“, ktorá je podstatne v pohybe, a to vo „vitálnom pohybe“.<sup>34</sup> Stručne povedané, je to pohyb v službách života, odkazujúci za veci na spojenia sprostredkujúcich ukazovateľov v rovine osobnej, intersubjektívnej, živočíšnej atď.

Niektoré Husserlove pojmy a výsledky treba teda spresniť a objasniť – bez prekónania klasickej fenomenológie – a platí to aj pre Patočkove závery. Ten s cieľom načrtnúť svoju čisto noematickú fenomenológiu sa pohybuje najmä v rámci V. a VI. skúmania. Už tam sa nachádza spôsob uvažovania o veciach, zážitku a nakoniec o *Cogite* – v nich samých a pre ne samé. Kritika psychologizmu už prebiehala v tomto zmysle. Husserl sa neobmedzuje na ontologický prístup k empiričnu. Avšak namiesto toho, aby sa pri ňom zastavil, nadviaže skôr na niektoré dobové psychologické teórie s cieľom vybudovať z nich ďalšie. Odtiaľ jeho sofistikované učenie o skúsenosti a percepcii, hemžiacie sa dištinkciami, štruktúrami a vzťahmi. Sám Patočka si predsavzal rehabilitovať percepciu ako pôvodný modus. No – a táto poznámka platí aj pre Husserla – ak tá dosiahne vec samu, postihne ju len v jej javení, a nie v jej bytí. Vnímanie mení jednoducho bytie osebe (veci) na bytie pre mňa. Individuálna vec zostáva v podstate tým, čím je. Husserl sa spolieha na to, že pomocou imaginárnej variácie dospeje k identickému bytiu veci. V skutočnosti nás variácia od neho vzdáľuje a ukazuje, že medzi daným modom vedomia a bytím niet intencionálneho vzťahu.

Udivuje nás, že Patočka sa pridržal len *Logických skúmaní* a nasledoval niť noematickej fenomenológie v *Ideách* I a II, ktoré predsa dobre poznal.

V *Ideách* I je viacero pasáží, kde je vyložené to, čo by sme mohli nazvať noematickou eidetikou.<sup>35</sup> Svedčia o tom výrazy ako „vnímané ako také“, „noematický zmysel“, „noematická intencionalita“,<sup>36</sup> „vnímanie z noematického hľadiska“, „predmet ako taký“, „noematický opis“ atď. Reflexia nahradená modmi vykázaťnosti môže podľa Patočku hrať v noematickej fenomenológii len veľmi malú rolu. Nehovorí už Husserl, že noematické koreláty sa majú zachytiť priamo?<sup>37</sup> V *Ideách* I sú aplikované metodologické úvahy týkajúce

<sup>33</sup> „*Sum* nie je vec v tom zmysle, že sa nemôže nikdy javiť na autonómny spôsob, prejavuje sa len v spojení so správaním vzťahujúcim sa na veci. Preto sa vždy javí ako telesné *ego* ([11], 25).

<sup>34</sup> Patočka sa aj tu vzdáľuje od Husserla. Ocítá sa pod Heideggerovým vplyvom, pre ktorého sa časovosť „časuje“ v závislosti od dôrazu kladeného na jeden či druhý z troch časových modov existencie. Odtiaľ aj tri základné typy pohybu, o ktorých bude ešte reč: pohyb zakotvenia či zakorenenia, po ňom nasleduje vitálny pohyb prijímajúci (podľa rôznych modalít: narodenie, závislosť, potreby atď.) to, čo je už tu – zem, prvý nehybný referent každého pohybu.

<sup>35</sup> Porov. ([7], § 88, 90, 104, 108).

<sup>36</sup> V krajnom prípade možno pripustiť noeticкую intencionalitu, zatiaľ čo noematická intencionalita je, zdá sa, diskutabilná. Ak sa ňou rozumejú vzťahy medzi rôznymi vrstvami a modalitami vnútri jedinej noémy, tieto vrstvy a modality a stratia z ontologického hľadiska, t. j. v rovine „jednoduchého rázu bytia“ (*Seinscharakter schlechthin*), ktorý je „protoformou všetkých modalít bytia“ (*Urform aller Seinsmodalitäten*). Ak sa ňou rozumie vzťah medzi noémou ako „zmyslom“ a predmetom, toto rozlišovanie sa z toho istého ontologického hľadiska stáva zbytočným, keďže „zmysel“ veci sa zhoduje s jej „bytím“.

<sup>37</sup> Porov. ([7], § 108). Tento paragraf nesie názov „Die noematische Charaktere keine Reflexionsbestimmtheiten“.

sa noematickej fenomenológii<sup>38</sup> [14], ktorá sa mala stať Husserlovou filozofiou hmoty.<sup>39</sup>

Patočka teda vyzdvihuje požiadavku a-subjektívnej fenomenológie, prítomnej v Husserlovom diele. V jeho očiach mala predstavovať spolu so subjektívnou fenomenológiou „univerzálnu vedu“. Už sme ďaleko od počiatočného Husserlovho projektu: kombinácie psychologickéj a logickej metódy. Ostávame však v Husserlovom systéme, ktorý sa tak približuje k oblastiam a disciplinám európskej filozofickej tradície až na spôsob organizácie týchto oblastí a vypracovanie týchto disciplín. Prítomnosť filozofie hmoty je potvrdená fenomenológmi, ktorí sa pokúšali o systematický prístup k Husserlovi (napr. H. Conradová-Martiusová, A. Diemer a už spomínaný R. Ingarden).

Aj keď sa netreba príliš unášať myšlienkou prekonania Husserla, takýto zámer je u Patočku prítomný. Práve sme vyložili jeho pokus v tomto zmysle – prekonať fenomenológiu zdola, pokus pripomínajúci počin Merleau-Pontyho. Ale on ju bude chcieť prekonať aj zhora.

#### b) V transcendentálnej rovine

Husserl sa preslávil svojou definitívnou kritikou psychologizmu. V skutočnosti ho tento problém bude trápiť po celý život. Pripustí totiž, aj za cenu neskoršej kritiky, „dobrý“ psychologizmus v podobe „transcendentálneho psychologizmu“.<sup>40</sup>

Podľa Patočku pretrváva u Husserla istý psychologizmus do tej miery, do akej pripisuje intencionalite rozhodujúcu úlohu a pripúšťa prítomnosť neintencionálnej zložky zážitku.<sup>41</sup> Charakteristika samotnej intencionality je dvojznačná: aj keď je vedomie schopné adekvátne zachytávať, jeho temná potencialita kladie viacero psychologických otázok týkajúcich sa podvedomia atď.

Podľa Patočku sa fenomenológia svojím subjektivismom zaraďuje do línie klasickej nemeckej filozofie a pohybuje sa v jej rámci. Fenomenologická redukcia tým, že sa pridŕža subjektívnej imanencie, zrádza svoj ambiciózný program objasnenia zmyslu sveta, ľudského myslenia a konania. Keby sa bol Husserl viac inšpiroval takým Hegelom,<sup>42</sup> či dokonca Descartom,<sup>43</sup> mohol prekonať *Cogito* a vystúpiť do subjektivismu.

---

<sup>38</sup> P. Ricœur hovorí o „noematickej reflexii“, tvrdiac, že *Idey* II, kde je použitá, predstavujú skôr metodologický než doktrínálny idealizmus (porov. [14]).

<sup>39</sup> Porov. ([7], II, §15).

<sup>40</sup> Porov. napr. ([15], § 99; [16], § 14).

<sup>41</sup> „Husserlovská idea reprezentantov či dojmu ako zložky zážitku nie je osebe zbavená dvojznačnosť. Vo vedomom žití je bezpochyby zložka, ktorá orientuje smerom a odkazuje na ďalšie skúsenosti, avšak nie natoľko, že by bola skutočnou zložkou vedomého aktu. Nie je vylúčené, že celé Husserlovo učenie o týchto veciach... nie je celkom zbavené istých stôp psychologizmu“ ([17], 42).

<sup>42</sup> „... subjektivismus nás musí nevyhnutne viesť k otázke, či motív zmyslu významu, ktorý je v tejto filozofii vedúci, nie je týmto subjektivismom súčasne podkopávaný. Lebo zmysel vytvorený subjektivitou ako univerzum, ako svet, je totiž zmysel *znovunájdený*; znovunájdenie predpokladá stratu; prečo absolútna subjektivita stratila či nemala pôvodne seba samu? Ako to odôvodniť faktom, ktorým fenomenológia začína a ktorý môže len prijať? Pre Hegela a jeho teologickú filozofiu je odpoveď daná v myšlienke stvorenia sveta z absolútnej slobody božskej bytosti, ktorá je zároveň absolútnou nevyhnutnosťou. Pre Husserla, ktorý sa snaží filozofovať neteologicky, stojí na tomto mieste jednoducho otázka“ ([8]; č. 5, 587).

<sup>43</sup> P. Ricœur konštatuje v tom istom zmysle, že husserlovská interpretácia karteziánu je interpretáciou novokantovca, nie povedzme Gilsona či Laporta; že ňu chýba táto základná polarita medzi *Cogito* a existenciou Boha. Keď Descartes nad *Cogito* umiestňuje transcenciu Boha, Husserl umiestňuje nad transcendentálne Ego transcenciu alter ega (porov. [18], 76 – 77).

Niektorí interpretátori si všimli a rozvinuli teologickú správu obsiahnutú vo fenomenológii.<sup>44</sup> Pojem teleológie, alúzia na transcendentálne adície, interpretácia Ega ako absolútneho subjektu a konštitúcie ako tvorby, analýzy vnútorného vedomia času, konštitúcia druhého: všetky tieto cesty môžu vyústiť do transcendentálna, ktoré sa situuje nad *Cogitom* a nad kantovským transcendentálnom. Nemožno v tomto ohľade nepoznať nihilizujúci dosah fenomenologickej či transcendentálnej redukcie. Táto redukcia je predsa len dôstojná povedzme Descarta svojou univerzálnosťou a povedzme Plotina svojou odvážnosťou. Riziko nihilizácie sveta, eidetických vied, a dokonca aj Boha sa môže zdať frivolné, zbytočné. No neskladajme zbrane! Keď filozofujúce Ego niečo popiera, myslí na princíp identity? Nie, pokiaľ je tento akt negácie vážny a úplný. Nemožnosť takej negácie sa objaví až potom. Ale medzitým, prv, než sa vráti k pochopiteľnému, nemohlo zahliadnuť čo len na okamih nepochopiteľno?

Patočka, opúšťajúc načas Husserla a túto víziu imanentistickej, avšak nezvršenej a otvorenej fenomenológie,<sup>45</sup> pokračuje vo svojej ceste v nadväznosti na ďalšie filozofické iniciatívy prítomnosti, a najmä minulosti: Heidegger, grécka mytológia a filozofia ako duchovný základ Európy, teória troch pohybov ako centrálné jadro prirodzeného sveta.

### c) V rovine pohybu

Spomínaný vitálny pohyb vyúsťuje do odcudzenia človeka i vedy, jedným slovom, do krízy.<sup>46</sup> Oba základné momenty, ktoré tento pohyb obsahuje, teda odcudzenie a prekonanie, vyžadujú ešte radikálnejšie odpútanie, ktoré predstavuje tretí typ pohybu, pohyb pravdy. Tento pohyb, ktorý Patočka pokladá za najdôležitejší, postihuje existenciu v jej najpodstatnejšom bytí. „V tomto poslednom pohybe,“ napíše... „ide o to, aby som sa videl v podstate a v najvlastnejších ľudských možnostiach, vo svojej vlastnej pozemskosti, ktorá jej zároveň vzťahom k bytiu a k vesmíru“ ([4], 1970, 228). Nepôjde jednoducho o opakovanie ontologického hľadiska? Uvidíme, že nie, lebo pohyb pravdy je pohybom prejavu Bytia v pregnantnom zmysle, v zmysle nechať byť a robiť, aby niečo bolo. S cieľom označiť tento prejav bytia v pohybe a pohybom Patočka použije grécke slovo *alétheia* (porov. [5], 884). Pri jeho interpretácii sa neoprie len o jeden odkaz, ale pokúsi sa o syntézu Heideggera<sup>47</sup> s Fin-

<sup>44</sup> Uvedíme spomedzi iných E. Steinová, R. Bultmanna, K. Helda, J. Héringa, M. Nédoncella, L. Maleveza, H. Duméryho, M. Françoisa.

<sup>45</sup> „... ak je Husserlova filozofia vo svojom pozitívnom výsledku filozofiou neukončenou, rozpracovanou, v čom nám môže pomôcť v našich dnešných úlohách a ťažkostiach? Nie je potom táto filozofia datovanou záležitosťou, patriacou v podstate minulosti? Odpoveď je v otázke samej. Fenomenológia pomáha nie napriek tomu, ale práve preto, že nie je uzavretým systémom. Nehotová filozofia znamená zároveň filozofia *otvorená*. Znamená filozofiu, ktorá je omnoho viac reflexiou metódy, hovorí skôr o spôsobe, ako problém uchopiť, nie je hotovým výsledkom; preto nás tiež učí výsledky hodnotiť podľa ich pravej ceny: len ako etapy na ceste“ ([8 ], 588 – 589).

<sup>46</sup> Patočkova argumentácia tu pripomína Husserlovu. Postupnú organizáciu okolitého sveta obmedzuje všetko to, čo sa vymyká dominácii, chaos, ktorý vyžaduje stále viac organizácie a techniky. Čím viac sa súčasný človek pokúša rozšíriť svoju materiálnu sféru s cieľom zväčšiť svoje životné možnosti, tým viac paradoxne pociťuje, že niet východiska. Súčasná veda a jej výhonok, „technoveda“, sú agensmi a nástrojmi tejto situácie. Tým, že manipulujú veci, chcú transformovať celok skutočnosti. Ako zaujaté analýzami, výpočtami a predpovedaním, čo sa týka predmetností, zabúdajú na svoj pôvod – „a ľudský život sa zmieta v sieti svojich vlastných výtvorov“.

<sup>47</sup> U Heideggera *alétheia* spočíva na tu-bytí, *Dasein*.

kom<sup>48</sup> a Aristotelom<sup>49</sup>. Jeho riešenie bude dialektické: Ak je poslaním subjektu byť na svete, byť naň poslaný, zahľadá ho, „apel sveta“ v človeku je apelom na jasnosť. Od jednosmerného fenomenologického videnia – od predmetu k subjektu a naopak – treba prejsť k dialektickej interpretácii či, podľa autorovho vyjadrenia, k „dialektickej viditeľnosti“, dovoľujúcej vidieť dvojito či skôr zmiešane.<sup>50</sup>

Sme až tak ďaleko od Husserla? To si nemyslíme. Jeho pojem konštitúcie v ontologickom zmysle si jednoducho vyžaduje objasnenie a spresnenie. Korelácia medzi transcendentálnou subjektivitou a fenoménom sveta (vcelku) už nemôže byť intencionálna, ako sme už konštatovali.<sup>51</sup> V krajnom prípade by sme mohli hovoriť o ich reverzibilitu.

Tento návrat k ontologickému hľadisku obohatia také otázky ako rituálne správanie, tajomstvo inkarnácie, mýty. Patria k nim aj dejiny v silnom zmysle, ktoré, hoci začínajú vitálnym pohybom, nie sú od neho odvodené.<sup>52</sup> A aj keď metódou skúmania tohto pohybu je číra reflexia alebo kontemplácia, Patočka je presvedčený, že to ovplyvní nielen samotnú praxis, ale aj morálku.

Už primitívne rituálne správanie vyjadruje viac než len vzťah k individuálnym veciam, ba k celku sveta, totiž zabezpečenie pomoci zo strany všetkých mocností, ktoré vládnu nad všetkými zložkami sveta na jednej strane a vidinu poslanca v tom istom svete na druhej strane. Plniť toto poslanie je potom ľahšie, a to aj s prijatím osudu konečnej bytosti. Tu už nejde, ako v predchádzajúcom prípade, o reakciu na konečnosť a na jej sklon k nehybnosti a paralýze, ale naopak o zmierenie sa s vlastnou smrteľnosťou, nech sa to javí akokoľvek paradoxne. Verbálnou formuláciou rituálnej symboliky je mýtus.<sup>53</sup>

Forma rozprávania v minulom čase, typická pre mýtus, je vedľajšia vo vzťahu k zakorenieniu človeka a k jeho orientovanosti na budúcnosť. Túto funkciu mýtu by bolo možné ilustrovať na príklade mýtu stvorenia v knihe *Genesis*. Patočka si kladie otázku, či vyhnanie z raja, sprevádzané nešťastím, biedou, bolesťou atď., nie je vlastne predobrazom prechodu od prvého pohybu k druhému a či človek nie je zodpovedný za túto základnú udalosť do tej miery, do akej pociťuje svoje odcudzenie ako trest. Existencia ako trest „nie je

---

<sup>48</sup> Patočka tu myslí na túto Finkovu ideu: Ontologická analýza života má byť analýzou sveta s jeho základnými parametrami (čas, priestor, pohyb).

<sup>49</sup> Aristotelovský pojem pohybu treba radikalizovať v zmysle pôvodného života, ktorý svoju jednotu nedostáva zo zachovaného substrátu, ale tvorí tak svoju vlastnú jednotu a jednotu vecí v pohybe“ (podľa [5], 884; [4], 1970, 221). Je to pohyb pochádzajúci z protikladu „genesis-ftora“ – ktorý teda nepredpokladá nejaké skonštituované súcno, ale participuje na jeho konštitúcii.

<sup>50</sup> Nie je v tom nič patologické, je to v povahe vecí. Fenomén bytia-na-svete, ako sme už naznačili vyššie, je zmiešaným fenoménom.

<sup>51</sup> L. Landgrebe si tiež nemyslel, že treba hľadať riešenie mimo Husserla: „... pre Husserla istota som (*sum*) už obsahuje svet, nie v zmysle dogmatizmu, ale skôr v zmysle antickej istoty *é psyché ta panta pós estin*. Je to istota, v ktorej je človek ako mysliaca bytosť tak zjednotený s tým, čo má byť predmetom myslenia, že odhalenie (*Offenbarkeit, alétheia*) Bytia sa preňho stáva možným. Každé myslenie sa totiž obmedzuje na to, aby zjavilo to, čo sa ukazuje sebou, bez podrobenia sa pojmom, čo prináša rozum pôvodne so sebou...“ ([12], 322 – 323).

<sup>52</sup> Interpretácia pohybu pravdy či seba-pochopenia poukazuje na nedostatočnosť pojmu *homo faber* pri definovaní človeka a jeho práce.

<sup>53</sup> „Ešte predtým, než je položená otázka a vyslovená úvaha, je už v mýte odpoveď, vyjadrenie oných pôvodných pút známych z pohybu zakotvenia, oných mystérií individuácie, ako aj pôvodnej jednoty, oných drám nejednoty, disidentstva, nenávisť v tieni primitívneho zatienenia, vitálneho tepla, tragického zaspenia, ktorým toto primitívne teplo zakrýva krutú realitu“ ([4], 1970, 233).

jednoducho tu, ale je *znášaná*“.<sup>54</sup>

Nejde ďalej o hľadanie s cieľom takpovediac nájsť „... život, ktorý hľadá, by nehľadal, keby už nenašiel. Jeho pravda spočíva v tom, že tento život ukazuje ako zviazaný jednoducho v zmysle možnosti, a nie ako realitu, ktorá je už tu ako kameň na ceste či kus lávy na mesiaci“ ([4], 1970, 233). Tu je prítomný iný pojem života, ktorý už neznamená reprodukciu, lebo smrť je neprenosná z jedného individua na druhé. „*Byť* znamená byť v absolútnej jedinečnosti, vo vystavení sa úplnému ohrozeniu. Ohrozenie je absolútne, keď je v ňom ohrozené *všetko*, keď po ohrozenom neostáva *nič*“ ([6], 64). Riziko smrti, jediné riziko vo vlastnom zmysle, zjavuje jedinečný a nezvratný ráz ľudskej existencie. Človek je inak schopný takéhoto spochybňovania do tej miery, do akej je to práve on, ktorý zavádza pojmy totality a finality. Tento postup pripomína husserlovskú redukciu, avšak tu ide o gesto omnoho radikálnejšie, keďže sa nezastavuje, tak ako pochybovanie, na úpätí Bytia. Ide totiž o úplný zlom, o to, aby som nebol pre seba, ale aby som sa vzdal seba samého, obetoval sa, aby bolo niečo iné. Všetko tak stráca svoju počiatočnú ipseitu tým, že sa stáva prejavom niečoho vyššieho, vyššej ipseity.<sup>55</sup>

Pri tejto príležitosti sa Patočka dotkne ešte iného mýtu, mýtu Bohočloveka.<sup>56</sup> Ten sa vedomiu, ktoré je na povel a v moci aktuálne daného, nevyhnutne javí ako rival. Ako ponorení do klamu už nerozlišujeme medzi osobou a tým, čo je za ňou, čo v konečnom vládne nad ľudstvom. Sme vtiahnutí do krízy a je na každom jednom z nás, aby sme sa rozhodli. Všetci sú v otvorení tejto budúcnosti, pozvaní žiť život odriekania. Obrátenie na Kráľovstvo Boha, ktorý sa objavil, nie jej ani automatické, ani nanútené, *uskutočniť* ho má každý. Vedomia, ktoré majú oči len pre súcno, žiadajú smrť Bohočloveka. Ich víťazstvo je však iluzórne. Zatiaľ čo víťazstvo tých, ktorí dokážu pochopiť pravé Bytie, je úplné; Bohočlovek vstane nevyhnutne z mŕtvych „lebo smrtiaca zbraň nemôže zasiahnuť pravdu, na ktorú mieri. Tá nie je nejakou *vecou*, nie je to niečo, čo by mohlo byť v dosahu ničivej vnútrosvetskej sily...“ ([4], 1970, 233).

V tomto istom zmysle obrat, ktorý predstavuje tretí pohyb, neznamená stratu sveta, ale jeho objav; rovnako, ako robí život „večným“. Patočka spresňuje, že táto večnosť neznamená nesmrteľnosť človeka. Je to tiež život, ktorý v sebazdaní, odovzdávajúc sa druhému, umožňuje Lásku v pregnantnom zmysle. Na rozdiel od biologickej lásky či sympatie toto odovzdanie je radikálnejšie, pravda, bezpodmienečné. Patočka neváha hovoriť o „transsubstanciácii života“, ktorú predstavuje táto vyššia a pravá Láska a ktorá namiesto

<sup>54</sup> Je pravda, poznamenáva Patočka, že novozákonná interpretácia mýtu stromu poznania, podľa ktorej hriech, ktorý vošiel do sveta jedným človekom, má byť z neho vykorený jedným človekom (Rm V, 12), sa v knihe *Genesis* nenachádza. Avšak vitálne putá, ktoré znemožňujú človeku byť úplne slobodným, sú po stáročia predmetom špekulatívnych a experimentálnych skúmaní.

<sup>55</sup> „Vyššie“ je vôbec možné,“ píše Patočka, „len týmto najpôvodnejším obratom. Existuje len vtedy, ak je ho človek schopný. Nemôže byť nikdy ‚objektívne‘ dokázané a vykázané, pretože je vyššie práve proti objektívnemu, proti ‚celku‘. V prihlásení sa ku konečnosti sa odohráva niečo iné ako prihlásenie sa k ničote a nihilizmu (namiesto ‚prehlásenie ničoty a nihilizmu‘). Odohráva sa prekonanie konečnosti, ktoré je pravým prekonaním v zmysle *prekonať a zachovať*. Život sa nedokáže iba predĺžovať sebazbavením, ale spodstatniť sebazdaním. Dokáže sa vyhlásiť nie za najvyššiu moc, ale za bezmocnosť, ktorá sa vydáva moci najvyššieho prvotného zmyslu“ ([6], 65).

<sup>56</sup> Možno to pokladať za jeho príspevok do filozofickej kristológie. „Pravda, slovo sa stalo telom: udalosť bytia, ktorá si zvolila človeka ako miesto svojho zjavenia, našla svoju plnosť v plne ‚pravdivom‘ človeku žijúcemu v úplnej odovzdanosti, mimo starosti o svoje záujmy, avšak nie tak ako poľná zver a vtáci v povetrí, na pôde inštinktu, súcno pripútava k súcnu, ale vo svetle bytia ([4], 1970, 233).

atomizovaného a polycentrovaného života nastoľuje zjednotené spoločenstvo subjektov.<sup>57</sup> Na tomto mieste sa domnieva, že cieľ fenomenologickej redukcie možno dosiahnuť komunikáciou.<sup>58</sup> Možno práve v tomto zmysle treba chápať tretí základný pohyb, ktorý pokladá za nekonečný a ktorý ide od seba k sebe cez druhých.

Ďalšia výčitka adresovaná Husserlovi sa týka objektivácie sveta. Podľa Patočku objektivita či bytie osebe nemôže spočívať v intersubjektivite alebo v konvergencii subjektov. Nie je ani vecou exaktných vied. Objektivácia, ktorú treba chápať metafyzicky, je vecou monád v zmysle *analogov* transcendentálnej subjektivity.

Život v prirodzenom svete je „životom v pravde“, ktorý jediný je schopný vyriešiť problém tohto sveta. Táto pravda nie je absolútna, ale konečná, aj keď nerelatívna, pravda, ktorá sa získava každodenne, v každodennom zápase s ilúziami, s každou fosilizáciou.

**Záver.** Pokúsili sme sa načrtnúť v hrubých rysoch vernú a tvorivú interpretáciu Husserla v Patočkovom podaní. Dopĺňa interpretácie Finka, Landgrebeho, Ingardena, Ricœura, Merleau-Pontyho. Patočka, aj keď bol obmedzovaný v pohybe a niekedy aj v prejave, mal v Čechách tú výhodu, že mohol lepšie zachytiť ducha svojho krajana. Dokázal resituovať Husserla v českej filozofii a vo svojej krajine zostáva referenciou fenomenologických skúmaní, ktorú nemožno obísť.

#### LITERATÚRA

- [1] SIVÁK, J.: Jan Patočka, critique de Husserl. D'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne. In: *Les Etudes philosophiques*, 1990/4, s. 491 – 512.
- [2] MAJOR, L.: Sebeuvědomení a čas. K Patočkově interpretaci Hegelovy estetiky. In: *Filosofický časopis*, 15, 1967/5, s. 625 – 635.
- [3] PATOČKA, J.: Metafyzika ve XX. století. In: *Dvacáté století. Co dalo lidstvu. Zv.7: Z duševní dílny lidstva*. Praha 1934, s. 7 – 24.
- [4] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1936, 1970, 1992.
- [5] REZEK, P.: La philosophie de l'euroanéité comme métaphysique du mouvement dans l'oeuvre de Jan Patočka. In: *Critique*, 1987, č. 485, s. 881 – 891.
- [6] PATOČKA, J.: Přirozený svet a fenomenológia. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava 1967, s. 27 – 71.
- [7] HUSSERL, E.: *Ideen I*. Halle 1913, 1928; Haag 1976 (*Hua III*) (čes. Praha 2004).
- [8] PATOČKA, J.: Úvod do Husserlovy fenomenologie. In: *Filosofický časopis*, 13, 1965/5, 6; 14; 1966, 1, 3, 5.
- [9] HUSSERL, E.: *Erste Philosophie. Zv. 2*. Haag 1959 (*Hua VIII*).
- [10] JANKELEVITCH, V.: *Philosophie première*. Paris 1954.
- [11] PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. In: *Studia Minora Fakultatis Philos. Univ. Brunensis*, F 14 – 15, 1971, s. 11 – 26.

---

<sup>57</sup> Tento leibnizovský optimizmus je diskutabilný. Či to nie je neredukovateľná pluralita monád a hodnôt, v ktorej je pôvod zla? Spolu s Vl. Jankélévitchom si myslíme, že ide tak v rovine osobnej, ako aj monadickej o konflikt bez metafyzického vyriešenia. Láska je ideál, ktorý treba ustavične reaktualizovať.

<sup>58</sup> „To, čo chcel Husserl dosiahnuť svojou fenomenologickou redukciovou ako faktom dosiahnuteľným vo filozofickej reflexii, je v skutočnosti výsledkom komunikácie existencií: ich presah do reťaze bytostí spojených nie nejakým vonkajším putom, bytostí, ktoré nie sú ostrovčekmi života v mori objektívneho súcna, ale pre ktoré sa vecná predmetnosť vynára z oceánu bytia, v službách ktorého komunikujú“ ([4], 70, 234).



- [12] LANDGREBE, L.: La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale? In: *Les Etudes philos.*, 9, 1954, s. 315 – 323.
- [13] HUSSERL, E. : *Logische Untersuchungen* II. Halle 1901, 1913, 1984 (*Hua* XIX).
- [14] RICŒUR, P.: Analyses et problèmes dans *Ideen* II. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1951, s. 357 – 394; 57, 1952, s. 1 – 16; *A l'école de la phénoménologie*. Paris 1987.
- [15] HUSSERL, E.: *Formale und transzendente Logik*. Halle 1929 , 1974 (*Hua* XVII).
- [16] HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen*. Paris 1931, Haag 1950 (*Hua* I).
- [17] PATOČKA, J.: *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie*. Praha 1966 (učebnica VŠ).
- [18] RICŒUR, P.: Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 92, 1954, s. 75 – 109; *A l'école de la phénoménologie*. Paris 1987, s. 161 – 195.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6149/26.

---

Mgr. Jozef Sivák, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR