

Prolegomena k otázce ničoty

RONALD BRUZINA

BRUZINA, R.: Prolegomena to the Question of the “Nihil”

Nihilism of at least one kind would deny any inherent sense to physical nature, which would mean that human being's imputing sense to material reality simply disguises its inherent senselessness. But what if physical materiality inherently *lodged* in sense as such? This is what Edmund Husserl's phenomenology finds, especially if one takes it in the self-critical, self-radicalization that is at the core of its program. To take empirical inquiry as the heart of science is to take observational experience as the fundament of discovery—not pure thought and speculation, but the *finding* of actual states of affairs *as such-and-such*. This is no less than to place the discovery of physical reality as *making sense*—that is, as able to be confirmed as such-and-such in the continuously operative idea-guised observation of things in the world. This in turn is to take sense-perception as structured by the very sense-modalities of the manifest appearing that is intrinsic to observational validity. The diversely articulated material reality of things is manifest in the very qualitative features perceptually discerned *of those things themselves*; it is not some mere subjectively imposed surface sheen that I observe, but *things* as the concretely, experientially *found*. Reality means no less than this. It is natural for nature to be experienced, it is natural for things to make sense. And at the heart of this experiencing of the naturally given is the coherence of the sense of things in *temporally continuing* experiencing of them. But nothing is more difficult in phenomenology than explicating how this whole ensemble of the conditions for everyday and scientific experience of our world *comes about*, especially given the metaphysical character of the *reductionist* conception of nature as exclusively physical materiality in its fundamentality. What remains in play, however much a metaphysically reductionist conception of the physical be asserted, is that nature is as much what intrinsically *makes sense* as it is what unquestionably *imposes* itself in no uncertain way upon our experiential address to it; and this demands a non-univocal conception of nature—and certainly not one that is metaphysically naïve. The fundamental validity and the nuance of these constitutive features of the very *empeiria* lying deep within science and phenomenology are what this paper attempts to sketch out and argue for in the assessment of how at least one kind of nihilism in not allowing nature to make sense makes no sense. Keywords: Nihilism – Phenomenology – Sense – Time – Nature

Nezačínam nikde, uprostred „ničoty“. Som tu s vami v tejto miestnosti v Bratislave a všetci to vieme. A vychádzajúc práve z tejto situácie, z toho, že vždy sa už nachádzame *niekde*, nikdy nie *nikde*, chcem začať hovoriť o téme ničoty. Je to však iba začiatok, lebo v našom svete je *nie* rovnako zásadné ako *áno* a určitý druh *nie* objavíme po zostupe do hĺbok pri hľadaní, ktoré vám chcem predstaviť.

V prvom rade by som chcel ešte spresniť tento začiatok, aby neostalo pri úvodnom zjednodušení. Nihilizmus, alebo aspoň istý druh nihilizmu, je založený na metafyzickom videní sveta, podľa ktorého podstata fyzickej hmoty v skutočnosti neposkytuje nijaký priestor pre život človeka so všetkými jeho nárokmi založiť prostredníctvom práce jeho ducha pozitívnu hodnotu *významu*. Takéto úsilie by *sa* malo *stavať proti* hmote, čistej prírode – avšak márne. Z tohto pohľadu hmota a príroda nemajú nijaký zmysel, z *princípu* nemôžu mať nijaký im vlastný zmysel a človek je zoči-voči tejto drsnej a jednoznačnej skutočnosti bezmocný. Keď človek zomrie, zomrie s ním aj zmysel, a to, čo ostáva – rovnaké ako predtým, než človek prišiel na scénu – je absolútna *neprítomnosť* zmyslu. Preto je potrebné, aby sa človek priamo pozrel na tento zničujúci fakt a aby ho nezakrýval svojimi vzletnými myšlienkami.

No *ak* absolútna neprítomnosť zmyslu vo fyzickej hmote *nie je* absolútna, ak prírodu ako *celok* nemožno bezvýhradne a neodvolateľne interpretovať ako hluchú fyzickú hmotu, ak zmysel *nie je* iba povrchová vrstva, ktorá je taká tenká, že vlastne ani neexistuje, a ktorou človek iba pokrýva čisto fyzickú realitu, ktorá sama osebe nemá nijakú podstatu, ak naopak sama fyzická hmota istým spôsobom spočíva *v zmysle* – a teraz nemám vôbec na mysli nejakú „duchovnú substanciu“ –, tak situácia prírody *môže byť* celkom *iná*.

To znamená, že vychádzam z výskumného programu nazývaného fenomenológia, s ktorým Edmund Husserl začal pred viac než sto rokmi. Ďalší potom vo fenomenológii pokračovali, obnovovali ju, kritizovali, ba dokonca ju *nanovo založili a zradikalizovali*, a práve na túto líniu by som chcel nadviazať. Vo fenomenologickom programe vzniká nasledujúca otázka: je možné objaviť pôvod *zmyslu* v oblasti, ktorá nepatrí k tomu, čo rozličné metafyziky chápu ako základnú „substanciu“, z ktorej všetko, absolútne všetko pochádza, teda *fyzickú* „substanciu“ alebo *duchovnú* „substanciu“? Myslím si, že by to bolo možné... *azda*. Prinajmenej vám chcem predložiť základné, zároveň fenomenologické i kritické prvky skúmania tejto možnosti, pričom budem nasledovať interpretáciu, ktorá podľa mňa vyplýva z výsledkov, ku ktorým dospeli najhlbšie Husserlove analýzy, vždy neukončené a predbežné a uskutočňované v priebehu celej jeho kariéry. Chcem tu hovoriť o jeho analýzach *prvotnej temporalizácie* – *die Urzeitigung* – a to najmä v takzvaných C rukopisoch, ktoré boli uverejnené až v roku 2006 [1].

Na tomto mieste a v priebehu jednej hodiny by nebolo možné tieto analýzy a ich výsledky podrobne predstaviť, preto ich chcem iba zhrnúť na účely našej témy.

A. PREČO VLASTNE ANALÝZA ČASU AKO VÝCHODISKOVÝ BOD?

K tejto otázke sa postavím jednoducho a priamo, v niekoľkých bodoch zhrniem rozsiahle Husserlove fenomenologické výskumy:

1. Filozofia od začiatku venovala pozornosť našim schopnostiam a zvykom, ktoré sa rozvinuli už veľmi dávno; vďaka výsledkom týchto schopností máme prístup k veciam tohto sveta, ktoré môžeme ovládať jednak v praxi, jednak prostredníctvom znalostí. Spomedzi týchto schopností zaujímali Husserla práve tie schopnosti a zvyky, ktoré sa už od 18. storočia nazývajú schopnosťami „*vedomia*“: myslenie, pamäť, predstavivosť a predovšetkým *vnímanie*. No najneuchopiteľnejšou, najhlbšou, najdôležitejšou črtou týchto schopností pre formovanie *zmyslu* je *časovosť*. Husserl sa nikdy nevzdal analýz časovosti vedomia, ktoré počas troch období sústredených výskumov dali vzniknúť trom veľkým súborom rukopisov. Posledný, ako som už povedal, je v centre môjho záujmu.

2. Vo svojich výskumoch časovosti Husserl vychádza z prostého faktu, že všetky aktivity nášho života sú závislé od určitej *základnej* vlastnosti, *nevyhnutného* prvku, totiž že predmet alebo cieľ činnosti, prípadne idea, ktorou sa zaoberáme, *pretrváva*, že *trvá* v čase nášho zaoberania sa ňou a má pritom *rovnaký zmysel*. Kontinuita zmyslu toho, čoho sa *týka* naše zaoberanie sa, je nevyhnutná. Platí to aj napriek tomu, že aspekty dotyčného predmetu alebo idey sa môžu v čase, keď im venujeme pozornosť, rôznym spôsobom meniť. Plynutie času, v ktorom sa odohrávajú tieto zmeny, sa *nedotýka*, *neovplyvňuje* túto totožnosť-v-neprestajnej-zmene. *V každom okamihu* našej pozornosti sa *neprestajne*, súc nepretržite *obnovované*, uskutočňuje *integrovanie zmyslu*, *zosúladovanie* všetkých premien *rovnakého zmyslu*.

Preto si Husserl kladie nasledujúcu *otázku*: ako sa naprieč zmenami vytvára táto stálosť, ktorá je vždy *zavřená*, bezchybne totožná, bez najmenšieho úsilia z mojej strany, a to *napriek* časovému rozptylu? Jeho odpoveď je veľmi jednoduchá: je to preto, lebo časovosť vonkoncom nie je nejaký „rozptyl“, ale naopak *sama syntéza*, ktorá práve v dynamike svojho plynutia *integruje* všetky premeny zmyslu naprieč okamihmi vedomého života. *Integrálny celok* sa konštruuje práve ako *časovo syntetizovaný*.

3. Na uskutočnenie takejto fenomenologickej deskriptívnej analýzy treba vhodné východisko. Ak má analýza skutočne vychádzať zo „*samotných vecí*“, je nevyhnutná metodológia, ktorá z vlastného konceptuálneho rámca skúmania

vylúči – hlavne čo sa týka štúdia časovosti vedomia – každú *vopred danú* ideu. Je to slávna fenomenologická „epoché“, úsilie postaviť sa proti metafyzickému naturalizmu, ktorý vládol v intelektuálnom prostredí v období, keď Husserl rozvíjal fenomenológiu – a vládne dodnes! – akoby bol *samozrejmou* pre filozofiu, ako aj pre psychológiu. Epoché by mala pripraviť konceptuálnu pôdu pre rozvinutie koncepcie toho, čím je vedomie, ktoré *by vzišlo zo samotného fenomenologického skúmania*, a nie z akejkoľvek vopred danej tradície. Princíp je to síce pekný, je však ťažké uplatňovať ho *v praxi*; a žiaľ, dualistická tradícia, totiž rozlišovanie medzi *duchom* a *prírodou*, si zachovala svoju silu aj v pojmosloví husserlovskej fenomenológie. Z toho potom vyplýva, že napriek mnohokrát pripomínanému princípu Husserlove analýzy smerujú k potvrdeniu „spiritualistického“ (alebo „mentalistického“) slovníka ako vhodného pre používanie vo fenomenológii, pričom sa ponecháva na prírodných vedách definovať zmysel „prírody“. Domnievam sa, že je to chyba, čo napokon naznačujú aj niektoré dôležité výroky samotného Husserla. Aj keď sa touto otázkou ďalej nezaobieram, uvediem vo svojom vystúpení body, kde sa dotýka mojej témy.

4. Vracajúc sa k otázke, prečo by časovosť mala byť prijatá ako východiskový bod, v stručnosti načrtnem hlavné body husserlovskej analýzy časovosti.

Husserl navrhuje označenie pre základnú vlastnosť časovosti ako „*konštituovania zmyslu*“ v našom konkrétnom živote vo svete *a* pre tento konkrétny život. Hovorí o „*die Zeitigung*“, „*temporalizácii*“. Znamená to *dynamiku integrovania* konkrétneho zmyslu „čohokoľvek“ v nepretržitom prúde troch „časových“ momentov časovosti: „ešte nie“ (budúcnosť), ktoré, prechádzajúc cez „práve aktuálne teraz“ (prítomnosť), prúdi do „už nie“ (minulosť) prostredníctvom pretvorenia, ktoré uchováva „ešte nie“ a „už nie“ *práve ako* neaktuálne teraz *v aktuálnom* „práve teraz“. Tento moment, „živá prítomnosť, ktorá ostáva nemenná vo svojom neprestajnom plynutí“,¹ je *samotnou formou* času, *samotnou nemennou formou* plynutia toho, čo je vždy *zmyslom*, a pritom je v tomto plynutí *temporalizované*. „Temporalizácia“ je teda „fluidnou syntézou“ zmyslu, integrovaného v jeho premenách v nepretržitom plynutí.

5. Podstatou analýzy časovosti je *neutrálnosť* opisu štruktúr, odhalených touto analýzou. Zamyslime sa na chvíľu nad tým, ako sa vyskytuje zmysel v našom vedomom živote. Dobré vieme, že spojenia „mať zmysel“ alebo „dávať zmysel“ znamenajú: niečo videné alebo povedané je koherentné, tvorí celok, hoci aj iba relatívne, a je možné vyjadriť to viacerými spôsobmi a odhaliť tak bohatstvo

¹ Ide o výraz zložený z dvoch „mien“, ktorými Husserl (najmä vo svojich C rukopisoch, označuje štruktúru časovosti: *die lebendige Gegenwart* a *die stehend-strömende Gegenwart*). Okrem iného pozri ([2], 668 a 670).

aspektov, cez ktoré to môže byť pochopené. Môžeme však *definovať*, čo je „zmysel“ ako *taký*? Nachádzame napríklad zmysel vo farbách a tvare určitého predmetu, v jeho hrboľatosti alebo hladkosti; nachádzame zmysel v slovách, ktoré *opisujú* vec ako farebnú, hrboľatú alebo hladkú. Nachádzame zmysel v predstave alebo spomienke na niečo, napríklad na niečo hnedé a hrboľaté – na kmeň stromu – alebo na niečo červené a hladké – na hodváb šiat. Je zmysel vo všetkých uvedených prípadoch *rovnaký* čo do *zmyslu*? Bez problémov hovoríme o „podobnosti“ týchto „reprezentácií“, o tom, že „farba“ alebo „drsnosť povrchu“ daného predmetu sú „reprodukovateľné“ v „predstave“ alebo „vyjadrené“ slovom, a ani si nekladáme otázku, ako je možné, že tieto rôzne „mody prezentácie“ majú *rovnaký zmysel*. Je zmysel niečo *materiálne*, alebo niečo *spirituálne*, a ak ani jedno, tak potom čo to *vlastne* je? A možno zmysel vôbec nie je nejakým „niečím“! Čo to teda je? Bolo by lepšie ponechať zmysel *bez definovania, neutrálne*, teda... *sui generis*?

Zdá sa mi, že zmysel je naozaj *neutrálny* – alebo vlastne: *omnigenerický* – podľa toho, akým spôsobom sa ukazuje vo fenomenologických skúmaníach.

6. Tento jedinečný charakter omnigenerickosti je ešte posilnený, ak si uvedomíme skutočnosť, že na jednej strane platí, že toto odvíjanie, toto *plynutie* časovosti sa vonkoncom *netýka časovosti* ako-takej, ale *toho, čo je temporalizované*; a na druhej strane, že to temporalizované, čím sa zaoberá fenomenologická analýza, prinajmenej na úrovni vnímania, je vždy *zmysel, o ktorý priamo ide v javení* niečoho ako *pocítovanej danosti* tejto veci, v ktorej *ja* môže zahliadnuť „substanciu“ daného predmetu. Prisúdenie, ba dokonca samotné videnie substancie niečoho závisí výlučne od jej *manifestácie*, od jej *zjavenia sa*, ktoré sa skrz-naskrz uskutočňuje *ako zmysel* a ako *temporalizované*.

7. To znamená, že zmysel a javenie niečoho v percepčnej skúsenosti sú vzájomne intímne *spojené* spôsobom, ktorý *princiálne predchádza* „registru“ substančnej skutočnosti, *vrátane* určenia tejto substančnej skutočnosti ako *materiálnej*. Krátko povedané, „poriadok“ alebo „register“ časovosti a zmyslu majú „gnozeologický“² *prvotné* postavenie, ktoré je pred *metafyzickým, ba aj ontologickým* (v súčasnom zmysle tohto slova) postavením danej veci. Inak povedané, všetko, čo vieme o istej konkrétnej veci, vychádza zo *zmyslu stvárneneho v tempo-*

² Aj keď toto slovo, ktoré je klasickou súčasťou filozofie obdobia osvietenstva, je prevzaté z neskoroscholastickej filozofie, nemá nič spoločné so starovekým mystickým prúdom nazývaným gnosticizmus. Slovo *gnozeologický* používam preto, aby som sa vyhol konotáciám slov ako *epistemológia* alebo *teória poznania*, keďže v rámci súčasnej filozofie sa novokantovská a analytická filozofická škola špecializujú na uvedené odvetvia, pričom používajú jeden z týchto uvedených termínov.

ralizácii, ktorý funguje ako dynamická moc „konštituovania“ zmyslu – súdržnej a integrovanej jednotky v jej nepretržitej fenomenologickej variabilite.

Jednoducho povedané, zmysel je „dimenziou“, cez ktorú „*sa odkrýva*“ *vec sama*, aj keď toto „odkrytie“ je nevyhnutne temporalizované, čo je základnou podmienkou akejkoľvek zmysluplnej hodnoty našej skúsenosti a nášho myslenia. Vychádzajúc z tejto základnej úrovne, zmysel vykazuje mimoriadnu flexibilitu a prispôsobivosť, stáva sa významom *slov*, „obsahom“ *ideí*, prínosom *mojej reči*, súdržnosťou *môjho života* atď. Sme *ponorení* v zmysle. Zmysel *ma* zahŕňa omnoho väčšími, než *moje ja* kontroluje a stanovuje zmysel.

Prechod:

Prichádzame teraz na koniec prvej etapy skúmania otázky ničoty, zvažujúc pritom primát časovosti v našom vedomom živote. Druhou etapou bude teda vyvodenie dôsledkov pre otázku hmotnej prírody, to znamená prvku, ktorý je prinajmenšom pre istý nihilizmus v absolútnom protiklade k presadzovaniu zmyslu takzvaným ľudským „duchom“. Kľúč k tejto otázke treba ešte len nájsť, teda ide o to, či temporalizácia zmyslu ako takého je záležitosťou ducha stojaceho *proti* prírode, alebo, *naopak*, či je v zásade záležitosťou, ktorá *predchádza* rozlíšeniu na *hmotnú* prírodu a *nehmotného* ducha. Zdá sa mi, že Husserlova analýza časovosti privádza otázku do takého „rozpoloženia“, ktoré je mimo dichotómií „príroda-duch“ a „hmota-mysel“. Ak chceme poznať dôvod, pozrime sa znova na úlohu zmyslu v našej skúsenosti a pri temporalizácii tejto skúsenosti.

B. PREČO SA TEMPORALIZÁCIA, A MOŽNO AJ SAMOTNÝ ZMYSEL, NACHÁDZA MIMO DICHOTÓMIE „PRÍRODA-DUCH“?

1. Zmysel nie je možné jednoznačne a definitívne kategorizovať, keďže funguje v „dimenzii“ „temporalizovaného odkrývania“ vecí vo všetkých možných funkciách vedomia. Vezmime si prvú úroveň *javenia*, úroveň schopností nazývaných ako päť „zmyslov“: videnie, počutie, dotýkanie sa, ochutnávanie a ovoniavanie (ale takisto zmysly kinestézie a propriocepcie, ktoré sa vzťahujú na pohyby a stavy nášho vlastného živého tela a slúžia ako orientačný základ pre priestorové vnímanie predmetov v okolitom svete). Ak sa *fenomenologicky* zamyslíme nad ich úlohou ako schopností *pocitovania* nášho spojenia s vecami okolitého sveta – napríklad so stolom, za ktorým sedím či stojím –, zistíme, že zmysly *ako modalítty pocitovania tejto veci (stola)* nefungujú ako prenášače informácií o svete, teda ako „transportéry“ „dátových balíčkov“, ktoré musia byť interpretované a zoskupované, aby dokázali zrekonštruovať svoje zoskupenie, ktoré bolo fixované už v zdrojovom bode prenosu – ako to napríklad robí televízna kamera (a ako to až pričasto robia *neurologické* vysvetlenia). Naša vizuálna a dotyková

skúsenosť nám neposkytuje farbu, povrch, tvar atď. *ako také*, ale skôr farbu alebo povrch *samotného stola* ako farebného, hladkého, pevného, to znamená ako *stola postihnutého* cez tieto modalities jeho javenia. Tieto „kvality“ sa tu objavujú práve vo svojom *odkrývajúcom zjavovaní* stola *prostredníctvom* zmyslovo vnímateľných modalít, prostredníctvom zmyslových modalít *vnímajúcich zmyslov*. Zmysel tu *prepája* zmyslovo vnímateľné s vnímajúcim. Je to *ten istý zmysel*, ktorý prepája dva „póly“ vnímania, vnímané a vnímajúce – ako vraveli scholastici v 13. storočí *sensus in actu est sensibile in actu*.

Dobre viem, že podrobná husserlovská analýza okamihu vnemu rozlišuje, ba oddeľuje konštituujuce prvky týchto dvoch „pólov“, no Husserl vo svojich analýzách zároveň poznamenáva, že zmysel ostáva aj tak *rovnaký* v rôznych konštituujujúcich prvkoch tohto intencionálneho „mechanizmu“. Zmysel funguje ako „zjednotiteľ“ zabezpečujúci integráciu vnímajúceho a vnímaného.

Nech sa to má s týmito textami akokoľvek – a analýzy v nich obsiahnuté sú podľa názoru samotného Husserla iba provizórne, vyžadujú si väčšie či menšie rozvinutie alebo prinajmenej veľmi starostlivú interpretáciu – zmysel ostáva vo všeobecnosti prvkom prítomným na celej stupnici funkcií v rámci programu fenomenologického výskumu vnímania. No v súvisi s témou našej konferencie treba povedať, že napriek výnimočnému postaveniu prvotnosti a univerzálnej role zmyslu vo všetkých oblastiach a na všetkých úrovniach vedomia je to práve rovina *pôvodu*, na ktorej by v protiklade k akejkoľvek pozitivite zmyslu mohla vstúpiť do hry výzva prvotnosti ničoty, t. j. v rovine, na ktorej by sme mohli vzniesť otázku *začiatku a pôvodu samotnej temporalizácie*.

2. K problému pôvodu temporalizácie sa môžeme postaviť dvoma spôsobmi.

Skôr než budeme o tom ďalej premýšľať, musíme vyriešiť otázku, či *samotná časovosť* môže byť skutočne *daná*. Presnejšie povedané ide o otázku, či sa temporalizácia ako konštituuovanie *časového javenia ako takého* vo svojej konštituujujúcej transcendentálnej dynamike *sama môže javiť*, či sa môže *dať ako zjavnosť*, či ju možno *poznať v samej jej prvotnosti*. Táto otázka je vo svojej podstate totožná s otázkou, ktorú si kládol Kant v druhej časti kritiky transcendentálnej metodológie, v transcendentálnej dialektike čistého rozumu v *Kritike čistého rozumu*. Takisto je to otázka, ktorú Eugen Fink položil Husserlovi vo svojej kritike *fenomenologickej transcendentálnej metodológie* vo *VI. karteziánskej meditácii* [3]. V pohľade, ktorý Fink ponúka na možnosť fenomenológie „transcendentálnych operácií“, najmä fenomenológie konštituuovania *sveta* – to znamená základného horizontu pre akúkoľvek skúsenosť a akékoľvek javenie skutočnosti, totiž *priestorovosti a časovosti* –, musí byť odpoveďou rozhodné „*Nie!*“: takáto názorná a evidentná danosť principiálne nie je možná. Jedinou možnou metódou by bolo klásť transcendentálne štruktúry a operácie „*ako*“ veci, ktoré *sa zjavujú za*

podmienok evidentného nazerania. Práve pre tento nezvratný dôvod sa „transcendentálne absolútne“, o ktorom Husserl hovorí od začiatku až do konca svojej fenomenológie, *podobá na ľudskú subjektivitu*. Fink označuje princíp toho, čo je „zamaskovaným“ transcendentálnom, ako akési „transcendentálne javenie [transzendentaler Schein]“ vo fenomenológii. Uvediem Finkovu poznámku pochádzajúcu z rokov 1928 – 1929:

„Absolútne bytie‘ nie je v nijakom prípade nejaké súcno, ktoré by sa vyskytovalo vedľa alebo mimo súcna. Je prístupné iba z oblasti ontického. Je ontickým samým, ale pýtame sa naň tak radikálnym spôsobom, že je v istom zmysle ontickým pred svojím eĩvai.“³ Ide tu o Finkovo úsilie dať *pozitívny* zmysel opisu toho, čo sa z princípu vymyká akémukoľvek opisu; prísne povedané sa totiž transcendentálne absolútne, o ktorom neprestajne hovorí Husserl, nazýva „Vor-Sein“ (je tak označené v *VI. karteziánskej meditácii*, [3], 83, 85, 89, 92 – 93, 99, 137 a 166 – 67), to znamená „pred-bytie“, a nie „prvo-bytie“, nie „prvotná formá“ samotného bytia, ako keby mohol jestvovať zásadný rozdiel medzi bytím, ktoré môže vnímať inteligencia existujúca iba vo svete na jednej strane – teda naša inteligencia –, a na druhej strane bytím patriacim k „transcendentálnej“ inteligencii *mimo* sveta – teda tej, ktorú teraz *zamýšľame* mať, presnejšie povedané *zamýšľame ňou byť*. Bytie je tu takpovediac *dichotomizované* na bytie otvorené voči ľudskej skúsenosti, *svetské* bytie, a na bytie nachádzajúce sa mimo ľudskej skúsenosti, *transcendentálne* bytie, ktoré Fink napokon označuje ako „Meon“, čo je podobné na μη̄ ὄν z dejín platonizmu, najmä toho Plotínovho.

³ Uvádzam tu celú pasáž (Z-IV 112a-b), ktorá je časťou dlhšej poznámky o „reine Bewusstsein bestimmt als das absolute Sein“ („čistom vedomí“ určenom ako absolútne bytie“), lebo zavádza dva pojmy, o ktorých budem hovoriť o chvíľu: „me-on“ a to, čo v transcendentálnej fenomenológii znamená „pôvod“ (citované vety uvádzam kurzívou). „Z druhej strany / [112b] zmyslu bytia je to ,ἐπέκεινα τῆς οὐσίας‘. Toto ,bytie‘, ktoré sa dá označiť iba paradoxne, je ontologicky interpretovateľné iba ako ,meon‘. Meon tu síce má zmysel chýbania, no toto chýbanie nie je nijaký nedostatok (Privativum), ale pozitívum. Ako sa teda dá určiť ,jestvujúce nebytie‘ alebo ,nejestvujúce bytie‘, dovoľuje toto absolútne bytie ešte nejakú určiteľnosť? Tento formálny prístup je neudržateľný. *Absolútne bytie nie je v nijakom prípade nejaké súcno, ktoré by sa vyskytovalo vedľa alebo mimo súcna. No je prístupné iba z oblasti ontického. Určitým spôsobom je samým ontickým, ale pýtame sa naň tak radikálnym spôsobom, že ontickým je určitým spôsobom pred svojím eĩvai.* – Označenie ontického ako ,absolútne‘ nazývame ,pôvodomí. ,Pôvod‘ nie je vnútrosvetský začiatok, ale ako vnútrosvetský ho vidíme vždy potom, čoho pôvodom práve je. ,Pôvod‘ má predchodnosť τῆ φύσει, nie πρὸς ἡμᾶς.“ Text je uverejnený v kompletnom vydaní Finkovho diela, ktoré práve vychádza ([4], 267).

Práve tu môžeme objaviť istý druh „nihilizmu“, ktorý však v plotínskom systéme nemá nič spoločné s negatívnym nihilizmom. V Plotínovom platonizme ide skôr o *hyperpozitívny* nihilizmus, lebo ako to najvznešenejšie, najposlednejšie kladie „čosi“, čo je natolko nad bytím našej skúsenosti a nášho poznania – keďže tieto sú od neho *odvodené* podobne ako konečno od nekonečna –, že na označenie *transcendentnej vznešenosti* tohto najposlednejšieho bytia môže byť použité iba veľmi formálne označenie „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“. ⁴ Túto „absolútnu vznešenosť“ je zároveň možné *vytúšiť* cez jej odvodeniny a ich vlastnosti, ktoré im vnútorne *prináležia*. Toto myslenie je zdrojom slávnej *via eminentiae*, ktorá má „dokázať“ jestvovanie Boha. V Plotínovom systéme menom tohto absolútneho „za“ nie je absolútne bytie, ale absolútne „Jedno“.

Nechávam otvorenú otázku, či je *praktický* rozdiel medzi nepochopiteľnosťou tejto veľvznešenosti nachádzajúcou sa za hranicami akéhokoľvek opisu zrozumiteľného pre odvodený intelekt na jednej strane a negatívnym nihilizmom, ktorý *zavrhuje* akýkoľvek pozitívny zmysel pripísaný tomu, čo radikálne *prekračuje* skúsenosť človeka. Táto otázka bola v skutočnosti jedným z fascinujúcich aspektov učení, ktoré v 17. storočí rozvinul Giordano Bruno a ktoré ho, prinajmenej sčasti, dovedli k smrti na hranici.

Fenomenológii však nejde o vzťah *odvodenosti* medzi absolútnom, ktoré úplne prekračuje všetko, a odvodeným bytím, ale skôr o vzťah *totožnosti v rozdielnosti* medzi transcendentálnym a svetským, absolútnym a ľudským. Svetské je tu „*konkretizovaním*“ samotnej transcendentálnosti, jej „*uskutočnením vo svetskosti*“, jediným spôsobom, akým transcendentálne môže nadobudnúť *aktuálne bytie*. Toto nás privádza k druhej možnosti, ako sa postaviť k otázke, *odkiaľ* vlastne pochádza samotná temporalizácia. Je to vlastne iná interpretácia Finkovho výroku, ktorý som citoval, aj keď si nemyslím, že by on sám výslovne naznačil túto interpretáciu. Tentoraz nejde o otázku, ako môžeme celkovo analyzovať temporalizujúcu časovosť, lebo je jasné, že sa to dá jediným možným spôsobom: na základe *našej vlastnej skúsenosti* časovosti, na základe skúsenosti, ktorú v sebe môže objaviť každý z nás. Analyzujeme časovosť aktuálneho odvíjania *mojej skúsenosti samotnej*, lebo práve tu sa štruktúra a dynamika *prvotnej* temporalizácie „spätne“ dáva ako evidencia – stále platí vyššie uvedená Finkova citácia, ale tentoraz je formulovaná iným spôsobom: „Spätne danú predchodnosť si nemožno zamieňať s apriórnu predchodnosťou.“⁵

⁴ Pozri poznámku 5 a citáciu Finkovej poznámky s archívnym označením Z-IV 112a-b.

⁵ Posledné riadky tejto pasáže: „Strata sveta‘ transcendentálneho subjektu neznamená bytie mimo-sveta (AußerWelt) toho istého, ale *byť-pred-svetom* (VorderWeltsein). Pre-mundánnosť transcendentálneho subjektu nie je vnútročasové predchádzanie, genetic-

Otázkou teda je, či je možné *objaviť a opísať pôvod* tejto prvotnej časovosti. Aká je „*predchodnosť*“, z ktorej sa *rodí* časovosť? Nejde tu o hodnotu jedinej použiteľnej konceptuálnosti (totož tej, ktorá vyjadruje žitú časovosť v živej ľudskej skúsenosti), ale ide o nachádzanie *prvkov, ktoré zrodia* túto časovosť, keď vychádzame z *takto odhalenej* štruktúry a plynutia žitej temporalizácie.

Rovnako ako nestačí iba *myslieť a chápať* „štruktúru živej prítomnosti, ktorá je stála a zároveň neprestajne plynúca“, ale je potrebné *ju nájsť*, platí, že o štruktúre, z ktorej *vychádza* časovosť, nestačí rozmyšľať, ale treba *ju nájsť*. Je preto potrebné zistiť, či nájdeme prvky štruktúry časovosti, ktoré *by mali* byť zrodené, a teda *na základe ktorých* by bolo možné položiť otázku pôvodu. Ak podrobnejšie preskúmame Husserlove analýzy „živej prítomnosti, ktorá je stála a zároveň neprestajne plynúca“, objavíme, že *samotná dynamika* sa netýka troch „momentov“ dynamiky – ešte nie, už nie a aktuálneho teraz –, ale *toho, čo plynie* v týchto momentoch časovosti, *plynúceho a meniaceho sa zmyslu*, zatiaľ čo samotná časovosť *sa nehýbe, neplynie* – navyše *to hovorí priamo sám* Husserl. „Živá prítomnosť“ *nie je sama osebe temporalizovaná*; samotná časovosť *ostáva* štruktúralne *nemenná*. Nie je ani večná, ani trvalá; je konštitutívnym momentom času ako takého, a nie je sama *v čase*.

Zaberajú vari tieto prvky štruktúry „živej prítomnosti“ „bod“ alebo „miesto“, ktoré môže byť označené za moment pôvodu, keďže nijaký aktuálny „činiteľ“ pôvodu sa nemôže *zjaviť*? Je tu aspoň niečo, čo by tým či oným spôsobom „*naznačovalo*“ alebo „*oznamovalo*“ začiatok, pôvod? Pozrime sa ešte na Husserlov prístup, ku ktorému pripojím určitú interpretáciu, ktorá ho prekračuje (uvádzam ju v hranatých zátvorkách).

Keď sa Husserl púšťa do analýzy štruktúry a plynutia časovosti, ako sme už povedali vyššie, vychádza z úrovne vnímania, z úrovne nášho života zapojeného do okolitého sveta a s ním spojeného. Ide o úroveň, kde sa vytvárajú všetky schopnosti spozorovania, rozpoznávania a narábania s vecami okolo nás. Práve prostredníctvom praxe týchto schopností *žijeme* vo svete. Analyzujúc zmyslotočné prvky, ktoré pôsobia pri výkone týchto schopností *v ich odohrávaní sa*, Husserl nachádza základnú nepohyblivú štruktúru časovosti a spôsob, akým sa integrujúca syntéza završuje ako dynamicky časová. No na to, aby tento syntetizujúci pohyb mohol dynamicky plynúť a aby mohol prostredníctvom nepretržitého plynutia variácií zmyslu produkovať jednotky zmyslu, je podľa Husserla

ky vo vnútročasovom zmysle. Predchodnosť transcendentálneho života pred *apercepciou sveta* (naliehavosť, Inständigkei) je *regresívne* daná predchodnosť. Redukcia *ustupuje* len zo svetsky situovaného subjektu k subjektu ‚straty sveta‘. *Regresívne-daná predchodnosť si nemožno zamieňať s apriórnou predchodnosťou.*“ ([4], 318: pozn. Z-V VIII/6a, 1928 – 1929).

nevyhnutný ešte nejaký úplne iný prvok. Nazýva ho „dáta zmyslového vnímania“ alebo „zmyslová hmota“ či „hylé“. Ide o určitý druh „zmyslovosti“, teda neexistuje bez toho, aby bol „pocitovaný“, ale je skôr určitým „pocitom“, „sklonom“, „pohybom“, teda *pocitovaným*, no nie určitým „niečím“. Husserl trvá na *zásadnosti* toho, že tento „zmyslový“ prvok je *materiálny*. Je nevyhnutným prvkom skutočných zmyslov, to znamená, že je skutočne *zmyslovo vnímateľným*, aby naozaj išlo o vnímanie skutočnosti, toho, čo je *skutočne tu*, a nielen prostú *ideu*. [Je to *naliehavý moment* alebo skôr *naliehavosť*, ktorá bude konkretizovaná ako taká alebo onaká modalita vnímania – videnia, dotyku, načúvania atď.] Zmyslová hmota, hylé „vstupuje“ do temporalizujúcej dynamiky [– bez spresnenia, čo tu vlastne znamená slovo „vstúpiť“. Inak povedané, „hylé“, „hmota“ nie je *príčinou*, ale skôr „*pripravením*“, „*predurčením*“ možností komplikovania časového zmyslu, ktoré by bolo inak *nekonečné*, a teda bez schopnosti začať. Keď sa syntéza vymedzí na istý *konkrétny* „vejár“ možných zmyslov, časová syntéza sa môže „*diať*“; a práve to je tá „*situácia*“, ktorá v celku troch štruktúrnych zložiek času je *vždy už „tu“*, *vždy už bola*. Týmto spôsobom je teda hmota *súčasťou* toho, čo som nazval „konštitutívny prvok“.]

Na neskorých Husserlových analýzach zaráža, že nenachádza spôsob, ako skutočne postúpiť ďalej, a zastavuje sa pri konštatovaní trvalej formy časovosti a jej neprestajného plynutia – *akoby nebolo kam „ďalej“ ísť*. Rovnako zarážajúca je dôležitosť „materiálneho“, „hylé“, ktoré zohráva úlohu „konkretizácie“ časovosti, bez čoho by časovosť bola fixná a nehybná, v „prázdnote“. Táto „hmota“, ktorú Husserl v jednom zo svojich rukopisov C ([1], Text Nr. 23, 111 – 112) nazýva „*prvotnou prírodou*“, je akosi „proto-prírodnosťou“. Inak povedané, príroda je „*celkom prítomná*“ v pôvodnej temporalizácii zmyslu a v tom istom texte je táto úplná prítomnosť spojená s úlohou *vnímajúcich zmyslov* živého ľudského tela – čo nás privádza ku koncepcii nevyhnutnosti *ľudského života*, aby konštituovanie zmyslu na *prvotnej úrovni* bolo aktuálne *v pohybe*. [No táto „príroda“ v „prvotnom stave“ ostáva v Husserlovom diele bližšie neurčená, aj keď bezpochyby nemôže byť chápaná čisto fyzikálnym a „naturalistickým“ spôsobom.] Podstatné je, že táto „príroda“ „*už vstúpila*“ do časovosti *ako prvotný zmysel*, a nie ako prostá fyzikálna *sila*. Týmto spôsobom môže časovosť „rozvinúť“ materiálny zmysel v dynamike *konštitutívneho komplikovania*, v ktorom je možné konštituovať *konkrétny materiálno-zmyslový zmysel* v časovom plynutí až po jeho integrovanú plnosť.

Prínos tohto druhého prístupu k otázke pôvodu časovosti sa ukáže o chvíľu. Túto interpretáciu chcem nechať vyvstať zo záverov mojej prezentácie otázky ničoty, ku ktorej smerujem.⁶

⁶ Štúdiá, ktorú som prezentoval v Paríži v roku 2009 na výročnej konferencii Husserl-

C. ZÁVER: INTERPRETAČNÝ OBSAH FENOMENOLÓGIE ZMYSLU PRE OTÁZKU NIČOTY

1. Ten typ nihilizmu, ktorého sa týkajú moje poznámky, *pripúšťa*, že zmysel sa nachádza v strede ľudského života; nespochybňuje sa to. Sila nihilizmu smeruje k *hodnote* zmyslu, pokiaľ chápe univerzum ako niečo, čo *by malo byť a pokračovať bez života a bez zmyslu*. Moje vystúpenie sa pokúša ukázať, že zmysel má omnoho obsiahlejšiu rolu, než je len akási prísne *lokalizovaná* aktivita, či už je táto aktivita chápaná ako čisto mozgová alebo „subjektívna“, to znamená materiálna (ktorú si často predstavujeme ako narábanie so signálmi, neurologicky pôsobiacimi v priestore medzi ušami), alebo spirituálna, ktorej väzba s mozgom je nesúrodá. Nie, zmysel nie je v nijakom prípade tak obmedzený. Zmysel je čo do svojej povahy *skutočne známy* nám všetkým, *otvára nás* voči prírodnému a kultúrnemu univerzu. Som pripravený tvrdiť, že nie ľudské vedomie nastoľuje zmysel, ale že *zmysel nastoľuje ľudské vedomie* a všetky jeho „výtvory“. Nie, nekladím zmysel ako nejakú nekonečnú moc; vôbec ho nekladím ako nejakú „moc“ a ešte menej ako akúsi „mystickú“ moc. Kladiem ho ako veľmi obsiahly prvok, *vše-* obsiahly v spôsobe, akým *zakladá* možnosti otvárať nás voči všetkým veciam v celom univerze prírody, poznávať ich, aké sú, objavovať, ako sú zložené a ako spolu vytvárajú *celky* s ich vlastnými princípmi. Pri tom najsilnejšom čítaní môžeme povedať, že podstata Husserlovej analýzy časovosti skúsenosti v nás vyvoláva myšlienku, že zmysel možno *vyvstáva z prírody*; v takomto prípade však treba chápať prírodu omnoho radikálnejšie, než ako sa doteraz chápal zmysel prírody. Zmysel, ktorý sa žiada na tomto mieste, nemôže byť *jednoznačný* a musí umožňovať, aby „*kvalitizácia*“ hmoty v zmyslovo vnímateľných kvalitatívnych modalitách bola hľadaná vo svojom určovaní našimi piatimi vnímajúcimi zmyslami, zdrojmi všetkého nášho poznania prirodzenej skutočnosti, bez ktorých by sme nič, absolútne nič nevedeli o skutočnosti. Nie, prirodzený svet sa nekladie do *protipozície*, keď zisťujeme, že má zmysel; prirodzený svet *sa nedáva objaviť* nijakým iným spôsobom, *žiada si*, aby sme ho objavili ako *prístupný zmyslu*. Toto tvorí *odhalenosť* prírody – možno prírodou samou, ak sme my sami *prírodnými* bytosťami v širokom zmysle prírody, ktorý sa musí vždy objasňovať prostredníctvom radikálnej fenomenológie, ktorá prekračuje dištinkciu na proti sebe stojacu absolútnu „prírodu“ a absolútneho „ducha“.

-Circle – „Husserl’s ‚Naturalism‘ and Genetic Phenomenology“ sa podrobnejšie zaoberá témami, ktoré predstavujem v tejto časti mojej eseje. Minuloročná štúdia by mala byť publikovaná v roku 2011 v *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*.

2. Iste je zásadným poučením spôsob, akým Husserl dospieva k záveru, že nemôže ísť *dalej* a hľadať základ časovosti, že sa musel zastaviť práve tam, kde sú všetky základné prvky časovosti *už dané*. Nemožnosť klásť časovosť *v jej vlastnej prvotnej dimenzii* bez toho, aby bola zaodetá do hávu s ľudskou podobou, do hávu ľudského tela a ľudskej psychológie, môže naznačovať nie to, že jej pôvod ostáva za týmito hranicami, z druhej strany nejakej *bariéry*, ale to, že nemá zmysel hľadať ju *inde* než na tejto strane, tu. Možno časovosť, ako ju charakterizuje vo svojich analýzach Husserl, *nie je možné* konceptualizovať podľa svetských kategórií príčiny alebo generatívnej produkcie. Napokon, podstata Husserlových analýz hovorí o „*absolútnom Fakte*“, ktorý prekračuje rozlíšenie na „*nevyhnutnosť*“ a „*kontingentnú faktualnosť*“ ([2], 670). To znamená – ako to Husserl hovorí v rovnakom texte – že časovosť nie je *ani* nevyhnutná, *ani* kontingentná, nemá začiatok ani koniec.⁷ Jednoducho „*je*“, a to so všetkými troma prvkami, o ktorých sme predpokladali, že prostredníctvom nich musíme a môžeme objaviť nejaký „*pôvod*“.

Časovosť nie je čosi určiteľné ani čosi, čo „*sa deje*“ podľa kategórií patriacich k veciam a udalostiam všade vo svete – všetky tieto sú samy temporalizované, lebo sú zmyslom. Protočasovosť, ktorú sa Husserl usiluje vypátrať, keď zostupuje „*do hlbín*“ svojich analýz, teda vonkoncom nepatrí k týmto kategóriám. Povedané veľmi stručne, „*pôvodný moment*“ časovosti je *práve aktuálny, vždy byvší moment*. A „*živá prítomnosť*“ (Husserlovo označenie, pre ktoré tu používam označenie „*pôvodný moment*“) je pre svoje miesto v základe našej skúsenosti momentom, kde z fenomenologického hľadiska *zmyslovo vnímateľné bolo vždy aktuálne* a kde *prírodná hmota bola vždy už činiteľom zmyslu*.

Nazdávam sa, že práve tento myšlienkový prístup *podkopáva* materialistický základ minimálne toho druhu nihilizmu, o ktorom som hovoril v úvode, a možno aj iných. Jedným slovom, tento nihilizmus je založený na naivne metafyzickej koncepcii prírody a zmyslu alebo významu. Tie vonkoncom nie sú vo vzájomnom protiklade, oba zakladajú *celok* nielen *skúsenosti* sveta, ale aj *empirickej platnosti* všetkého, čo sa pokúšame o svete a okolitej prírode vedieť, a to vrátane vesmírnej úrovne, kam *fyzicky* nepatríme.

3. A nakoniec posledná otázka: v akom vzťahu je toto všetko *k náboženstvu*?

Na tomto mieste ponúkam iba dve poznámky, jedna neobsahuje nič nové, druhá je možno menej očakávaná.

a) Ak sa náboženstvo zaoberá „*tým, čo je za*“, tým, čo *prekračuje* schopnosti človeka, bude dôležité najprv vedieť, čo je *vlastne* v podstate *ponímateľné* ľudskými schopnosťami a takisto, čo *nie je*, a prečo. Ďalej, ak môžeme skonštatovať

⁷ Myšlienka poslednej časti tejto vety pochádza z rukopisu C uverejneného v ([2], 355).

vať, že existuje „dimenzia“ bytia, ktorá nám uniká, treba dobre preskúmať, či sa táto dimenzia naivne a bez kritickej metódy pokrýva bežnými svetskými alebo ľudskými, príliš ľudskými konceptualizáciami. Ak chceme hovoriť o „Bohu“, je mimoriadne dôležité vedieť to.

b) Na druhej strane aj keď hranice, ktoré som naznačil pre fenomenológiu, možno interpretovať tak, že umožňujú *akékoľvek druhy* onoho „za“, teda aj najrôznejšie druhy „Bohov“, vidím tu napriek tomu poučenie v podobe zistenia, že *nijaké* „za“ nie je odôvodnené „absolútnym faktom“ husserlovskej analýzy, či už božské alebo materiálne. „Za“ existuje iba *na tejto strane* sveta, a vôbec nie *na tamtej strane*, teda *nikde*.

Je to vhodný okamih na ukončenie môjho príspevku.

LITERATÚRA

- [1] HUSSERL, E.: *Späte texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934), Die C-Manuskripte*. Dieter Lohmar (ed.), Husserliana Materialien VIII, Dordrecht: Springer 2006.
- [2] HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929 – 1935*. Iso Kern (ed.) Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- [3] FINK, E.: *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente II/1, Hans Ebeling, Jann Holl, Guy van Kerckhoven (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988 (franc. preklad *Sixième méditation cartésienne, Première partie. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Grenoble: J. Millon 1994).
- [4] FINK, E.: *Phänomenologische Werkstatt*, Eugen Fink Gesamtausgabe 3.1. Ronald Bruzina (ed.): Freiburg: Alber 2006.

Preložil Andrej Záthurecký.