

Hegelův aforismus a temný kout vlastního já ve světle existenciální fenomenologie¹

Ondřej Švec —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

ondrej.svec@ff.cuni.cz

Abstrakt:

Jak dosáhnout celistvého uchopení vlastního já, má-li na rozdíl od ponožky povahu něčeho, co je třeba vykonávat, co je z principu nehotové a co nelze zaštopovat žádnou dodatečně konstruovanou jednotou? Tato otázka bude příležitostí k odhalení několika společných motivů Hegelovy filosofie a existenciálně laděné fenomenologie, počínaje důrazem na zakoušenou absenci jednoty jako bezprostřední pohnutky k projasnění sebe-vztahu. Tuto jednotu na rozdíl od Husserla nehodláme situovat do transcendentálně reflektovaného proudu vědomí, ale do porozumění sobě samému na základě aktivit vykonávaných ve sdíleném prostoru světa. I zde se však vynoří nové rozpory, spojené s nevyhnutelným sebe-zvěčněním jakožto současné podmínky i překážky ztěžující dosažení celistvého bytí sebou. Namísto Heideggerova důrazu na nezastupitelnost vlastního „moci být“ se v závěru znovu prosadí hegelovská perspektiva, z níž sebevědomí neustále rekonstruuje svou vždy překérní jednotu tím, že přijímá i kriticky reviduje své zvěčnění ve veřejné sféře jako podmínku svého bytí sebou.

Klíčová slova: G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, sebevědomí, existenciální fenomenologie, jednotu, být-sebou, *das Man*

Cílem úvahy je vyloužit Hegelovo kontrastní srovnání roztržené ponožky s rozpolceným sebevědomím z perspektivy existenciálně laděné fenomenologie. Na otázku, proč není žádoucí eliminovat roztržku v jádru vlastní existence, podává fenomenologie zdůrazňující primát *sum* před *cogito* odpověď v zásadě hegelovského ražení: právě konfrontace s absencí jednoty je momentem, jenž požadavek této jednoty staví do popředí našeho zájmu a z nějž také vzniká potřeba filosofie.

1 Tento článek vznikl za podpory grantového projektu GA ČR 18-16622S „Osobní identita na rozcestí. Fenomenologické, genealogické a hegelovské přístupy“. Práce na článku byla dále podpořena z projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Obhajoba a rozvedení takto přímočaré odpovědi budou zároveň příležitostí připomenout důvody, proč jasnost sebevztahu nemůže být zaručena adekvací vyplněného názoru při tematizaci vlastního prožitkového proudu, ale pouze srozumitelností aktivit, jejichž výkonem získává existence svou konkrétní tvářnost. Problémy reflexe, s nimiž se Husserl marně snažil vypořádat důsledným rozlišením empirického a transcendentálního já, bude nutno řešit nikoli odpoutáním od veškeré světské interesovanosti a angažovanosti (za účelem vykázaní absolutního bytí vědomí jako vlastní, autonomní půdy filosofie), nýbrž vystupňováním zájmu na vlastním konečném bytí-ve-světě, vystupňováním kulminujícím ve snaze o sjednocení vlastního bytí napříč rozmanitostí parciálních zájmů našeho každodenního života.

Ani transpozice sebevztahu do sítě světských vazeb, z nichž jediné může existující bytost rozumět sobě samé, tak nepřináší bezprostřední rozhrěšení: rozumění vlastnímu bytí na základě účelových aktivit se totiž může ukázat jako pseudojasnost, která pobyt vzdaluje jeho možnosti být celý. Na místo izolacionistických tendencí zdůrazňujících nezastupitelný charakter vlastního „moci být“ se však v závěru znovu prosadí hegelovská perspektiva, z níž může jednotlivec dosáhnout jednoty se sebou pouze tehdy, jestliže své zvěcnění ve veřejné sféře přijme jako podmínku svého bytí sebou a současně jako neustále přítomnou hrozbu sebeztráty. Právě v tomto napětí mezi nárokováním smyslu pro sebe a starostí o smysl nadindividuální se vždy znovu rekonstruuje, rozvíjí a narušuje trvale překerní jednota sebe-vědomí, která je údělem bytosti snažící se převzít za vlastní původně excentrický základ své existence.

Roztržka místo jednoty

Nejprve si všimněme toho, že Heidegger se k Hegelově ponožce nejen opakovaně vrací, ale přinejmenším na jednom místě také svévolně převrací Hegelovu formulaci. Svým posluchačům na semináři v Le Thor tvrdí: „*ponožka roztržená je lepší než ponožka zalátaná.*“² Zatímco v Hegelově aforismu je potřeba nezahmlazeného rozštěpu sebe-vědomí vymezena pouze v kontrapunktu k praktické potřebě zašít, co je roztrženo, Heidegger svým převrácením původní formulace zdůrazňuje paralelu mezi roztržkou ponožky i vědomí jako podnětů k explicitní konfrontaci s jejich dosud tichou působností.

2 Heidegger, M., Seminar in Le Thor 1969. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 15: Vier Seminare. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1977, s. 287. Kromě této (úmyslně) chybné citace v přednášce z r. 1969 je Hegelův aforismus Heideggerem již dříve zmiňován jak v přednáškovém cyklu z let 1951–1952 „Co znamená myslet?“, tak v eseji o „Hegelově pojmu zkušenosti“. Srov. Heidegger, M., *Co znamená myslet?* Přel. I. Chvatík. Praha, Oikúmené 2014, s. 43; Heidegger, M., *Hegelovo pojetí zkušenosti*. Přel. I. Chvatík. Praha, Oikúmené 2019, s. 25.

Je-li jednota užívané věci narušená a vystupuje-li tak příruční jsoucno z praktického rámce svého běžného užití, naskytá se příležitost vidět věc samu v její neodbytnosti a naléhavosti. Roztržená ponožka se v důsledku své nepoužitelnosti stává nápadnou. Zalátat ji znamená znovu ji uvést do provozu, a znovu ji tak připravit o její pouze dočasnou svébytnost. Zatímco pro Hegela je roztržení ponožky jejím znicotněním, pro Heideggera je naopak tím, co jí dovoluje vyvstat v její nápadnosti, ba neodbytnosti. Neroztržené ponožky si totiž vůbec nevšímám, ale chápu se jí v její služebnosti takovým způsobem, že pro mě není vůbec ničím. O tomto převrácení běžné představy o tom, co je pro nás vůbec něčím, mluví Heidegger jako o uvedení do fenomenologické školky.³

Onou školkou Heidegger zjevně odkazuje k § 15–16 *Bytí a času*, v nichž je nepoužitelnost určitého prostředku motivací ke změně postoje a k odhalení toho, co v našem pohrouženém obstarávání praktických záležitostí systematicky přehlídíme, co se „ve své příručnosti jaksi drží v pozadí“.⁴ Teprve v důsledku nepoužitelnosti či poruchy kladiva se dostává do zorného pole jeho věcnost i jeho výskytovost: o kladivo jako předmět se začínám zajímat teprve tehdy, ukáže-li se *nápadné* v některých svých aspektech (například jako kluzké), *naléhavé* (například tam, kde není po ruce) či *neodbytné* (například dožadující se opravy). V případě chybějícího nářadí se pak odhaluje sama dílna jako to, v čem se naše obstarávání již dříve pohybovalo, stejně jako vystupuje do popředí pracovní souvislost dílny a díla jako celek, který dosud nebyl tematizován, byť jsme jej měli stále na očích. Byť se již v této celkovostní souvislosti prostředků „ohlašuje svět“,⁵ jedná se spíše o problesknutí světového rázu nitrosvětského jsoucna, nevedoucí k odhalení našeho postavení do celku věcí, neboť typicky se naše starost upíná k zalátání situace a k tomu, jak uvést věci a sebe sama zpět do provozu.

Heideggerovi samozřejmě nejde ani o svébytnost kladiva či ponožky, ani o rehabilitaci naší původní zkušenosti s nimi, byť v některých dalších příkladech přikládá poněkud neblahý nádech onomu prakticky pohrouženému zvládnání věcí, které je lhostejné ke všemu, čím nás elementy žitého světa a přírodního dění mohou oslovit.⁶ Jde mu jednak o předvedení toho, jak fenomenologická analýza obrací běžné pravdy zdravého rozumu, jednak o vykázání světské souvislosti, teprve díky níž pak jednotliviny mohou být tím,

3 Heidegger, M., Seminar in Le Thor, c.d., s. 288.

4 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík a kol. Praha, Oikúmené 1995, s. 90.

5 Tamtéž, s. 96.

6 V jednom z následujících seminářů v Le Thor tak Heidegger poznamenává, že dobytí Měsíce americkou posádkou Apolla XI, globálně přenášené televizí, znamená zničení Měsíce jakožto Měsíce: stanout na jeho povrchu znamená proměnit jej v „jeden z parametrů technického podnikání člověka“. Heidegger, M., Seminar in Le Thor, c.d., s. 331.

čím jsou. Hlavním cílem Heideggerovy převrácené citace Hegelova aforismu je užší analogie mezi roztržkou na ponožce a roztržkou v sebevědomí: stejně jako se ponožka stává nápadnou, naléhavou či neodbytnou úměrně svému natržení, vyvstává naše sebeporozumění jako problém právě tehdy, jsme-li konfrontováni s nemožností dosáhnout jednoty vlastního bytí.

Absence jednoty a úkol myšlení

Pouze v roztržce se může jednota stát naléhavou právě jako to, co absentuje. Jednota se tak ohlašuje v podobě požadavku, jemuž je třeba dostat vlastním myšlením. U Hegela se přitom tato absence stává pohnutkou další myšlenkové práce pokaždé, když se provizorně získaná či obnovená jednota začíná znovu trhat či lámat. Naopak tam, kde vládne – alespoň zdánlivě – samozřejmá či kompromisně dosažená jednota, například v souladu našeho chtění s požadavky mravnosti, není prostor ani pro diferenciaci, ani pro myšlení, které z rozporů a paradoxů žije.

Bez postrádané jednoty by nebylo ani sebe-vedomé subjektivity, která z přiznání parciálnosti vlastního stanoviska čerpá vždy novou motivaci k tomu, aby pokračovala v odysseovské cestě zcizující vnějškovostí – s nadějí na návrat k sobě samé v poučenější, disciplinovanější a diferenciovanější formě. V kontextu Hegelovy rané filosofie jde mimo jiné o roztržku mezi empirickým a absolutním já: původně konečné vědomí nemůže na neotřesitelnou půdu sebe-jistoty skočit rovnou, ale musí se k ní propracovat skrze pojmovou práci, v níž to, co se původně jevílo jako naprostý protějšek, zejména „absolutní objektivita“, bude nakonec pochopeno jako to, co není „bez nás“, nako-lik se ve společném úsilí podílíme na „absolutní subjektivitě“. Takové jednoty přitom nelze dosáhnout nezpřístupně, jinak skončíme v Schellingově „noci, v níž jsou všechny krávy černé“⁷.

Oproti této indiferencované jednotě pak stojí jednota živá, v níž protiklady nebyly zahlazeny, ale uchovány silou sou-držnosti Rozumu a uznány ve své vzájemné podmíněnosti. Z téhož důvodu se také Hegel negativně vymezuje proti „nadšení, které počíná bezprostředně absolutním věděním jako ranou z pistole a s ostatními stanovisky se vyrovnává prohlášením, že je nebere na vědomí“⁸. Bez roztržky by totiž sebe-vedomí vůbec nebylo motivo-

7 V Patočkově překladu: „noc, v níž, jak se říká, je každá kočka černá.“ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka, Praha, Academia 1960, s. 60. Podle mnoha současných interpretů není terčem této výsměšné metafory přímo Schelling, je nicméně historickým faktem, že právě on se v ní s nemalou hořkostí rozpoznal. Viz např. Harris, H. S., *Hegel's Ladder*. Vol. 1. Indianapolis, Hackett 1997, s. 51 n.; nebo Karásek, J., *Přítomnost v nepřítomnosti*. Schelling v předmluvě k *Fenomenologii ducha* aneb metafora absolutna jako noci. *Reflexe*, 53, 2018, s. 81–97.

8 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c.d., s. 66.

váno k práci, zejména pojmové a diskurzivní, a k zápasu aspirujícímu na Absolutno, jímž podle Hegela vposledu jest. Otázkou je, zda lze tento motiv vůbec transponovat do filosofie, která pojem Absolutního ducha diskvalifikuje coby výsledek spekulativního překračování sféry jevení, tj. do fenomenologie ve vlastním slova smyslu.

Hegelovský motiv roztržky coby pružiny myšlení lze na půdě filosofie konečnosti rozvíjet nejprve v souvislosti s dalším Hegelovým citátem, který Heidegger ve svých přednáškách v Le Thor zmiňuje: „Roztržka [*Entzweiung*] je zdrojem potřeby filosofie.“⁹ „Potřebu filosofie“ přitom zprvu máme sklon vykládat ve smyslu objektivního genitivu: Čeho je nám zde zapotřebí, „když z lidských životů mizí síla sjednocení a protiklady ztratily svoji životnost“?¹⁰ Inu filosofie, která není pouhým souborem obecně platných vět, ale umožňuje revitalizovat existenci právě tam a tehdy, kde je konfrontována s vlastní nesmyslností. Roztržka tak probouzí ospalé vědomí z jeho pohroužení do obstarávaného světa a stává se příležitostí k projasnění smyslu vlastní existence.

Nadto ale Heidegger zdůrazňuje i možnost číst „potřebu filosofie“ jako genitiv subjektivní: O čí potřebu zde běží? Inu o potřebu, kterou má sama filosofie! Jedině v protikladech, v tomto vnitřním sporu je naše myšlení plodné. Postupujeme vpřed, jen pokud se nespokojujeme s nějakým předem hotovým prostředkem zahlazování sporů a paradoxů, ke kterému nás pudí přirozený sklon k znovuoobnovení životní rovnováhy.

Problém transcendentálně-empirické dvojjednoty

Hegelův důraz na roztržku uvnitř sebe-vědomí lze ovšem – zadruhé – reinterpretovat v termínech husserlovské fenomenologie jakožto nesnáz související s podvojností a jednotou empirického a transcendentálního já. Řečeno jazykem německého idealismu: jde o hledání odpovědi na otázku, jak myslet zároveň identitu i ne-identitu konečného a absolutního já. Problémy spojené s očištěnou a bezpředsudečnou reflexí na vlastní prožívání jsou mnohonásobné, přičemž v kontextu naší úvahy se jako klíčové ukazují především následující dvě nesnáze. Aporie první spočívá v tom, že se jistá konkrétní subjektivita táže po povaze subjektivity samé, byť si zároveň touto tematizací zakazuje proměnit cíl svého tázání v předmětnost, v objektivní jsoucno. Aporie druhá pak plyne z toho, že při naplňování svého úsilí o získání sjed-

9 Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *týž, Werke in 20 Bänden*. Hrsg. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969–1986; cit. místo: Bd. 2, s. 19.

10 Tamtéž, s. 22.

noceného a úplného pojmu sebe-vědomí Husserl postupuje cestou rozštěpení na reflektující a reflektované já. Vědomí se při tom sice štěpí za účelem své vlastní sebe-definice, avšak tento rozštěp nedokáže posléze beze zbytku sjednotit.

S ohledem na první aporii je za prvé možno zdůraznit, nakolik je obtížné při zkoumání esence subjektivity dodržet fenomenologický princip principů, podle něž je vyplněný názor jediným zdrojem platnosti. Jen těžko lze totiž mluvit o evidenci, v níž by se subjektivita ukazovala „takříkajíc ve své tělesné skutečnosti“,¹¹ tj. jako něco, co je přístupno reflektujícímu pohledu „v originále“. Jistě totiž nejde a nemůže jít o adekvátní evidenci v podobě vyplněného názoru, jak je tomu v případě vjemu zde-přítomné věci či podání matematického důkazu. Je pak ale vůbec možné tento prožitkový proud vědomí vědecky přísně studovat? Ačkoli Husserl opakovaně zdůrazňoval, že způsob, jímž jsem si dán sám sobě v imanenci svého prožívání, je zcela odlišný od způsobu, jímž jsou mi dány transcendentní předměty, přesto se plně nevypořádal s důsledky toho, že jasnost o sobě má podobu radikálně odlišnou od jasnosti týkající se povahy věcí.

Jak známo, Husserl čelí námitce, podle níž je reflexe na vlastní subjektivitu její objektivizací, transcendentálním obratem neboli přechodem od psychologicky-deskriptivní fenomenologie k fenomenologii založené na epoché, spočívající ve vyřazení přirozeného postoje, všech světských zájmů, a v redukci pole zkoumání na výkony čisté, transcendentální subjektivity. Tato redukce, chápaná jako očista subjektivity od všeho, co se týká empiricky ukotveného a konkrétního já, by měla odhalit univerzální půdu, na níž se odehrává veškerá konstituce smyslu. Ona „čistota“ má být zárukou toho, že sféra vědomí bude zachycena právě a pouze ve svém fungování, a nikoli ve stavu vlastní objektivace. Teprve takto provedený transcendentální obrat má pak umožnit, aby vyvstalo to, co v každodenní pohrouženosti do světských zájmů přehlízíme.

Vědomí se běžně nestará o to, čím je, nezajímá se o pravdu sebe sama, ale spíše o povahu věcí, jimž dává vyvstat v jejich smyslu. V tomto svém zájmu orientovaném k vnějšku má za to, že kritérium pravdivosti i kritérium jeho vlastní povahy spočívá na straně světa. Teprve konfrontace s možností nesmyslnosti světa pojatého jako soubor pouhých fakt, stejně jako umrtvující dopad objektivismu na vlastní sebe-pochopení, v němž se samo já se svým prožíváním stává pouze jednou z položek ve hře neosobních sil, dávají vyvstat potřebě filosofického vyjasnění jednoty vědomí a světa, tj. takovému požadavku jednoty, který nelze odbýt žádným zaštopováním, např. v podobě

11 Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Přel. A. Rettová – P. Urban. Praha, Oikúmené 2004, s. 56.

„teorie odrazu“ objektivního v subjektivním či prohlášením mozku za místo, kde se kauzální procesy z neznámých důvodů překládají do kódu myšlení.

I Husserl proto dává přednost vyostření protikladů, mezi něž patří i důslednější rozlišení mezi empirickým a transcendentálním já, teprve díky němuž se vědomí vzchopí k vlastnímu sebe-uchopení coby míry všech věcí i sebe sama. Husserl přitom nijak nepopírá „obrovské nesnáze“ spojené s legitimním vykázaním půdy vědomí jako intencionálního prazákladu smyslu veškerého jsoucna, a to jak ve světě reálném, tak ve všech světech ideálních. V § 95 *Formální a transcendentální logiky* prohlašuje nutnost vycházet z každému vlastní subjektivity za „prvotní fakt, se kterým se musím vyrovnat“ navzdory všemu nepohodlí a zdánlivé nehoráznosti takového provolání. Celou pasáž pak zakončuje ztotožněním vlastní subjektivity s ponurým koutem nahánějícím sice hrůzu, avšak toliko nedospělým myslitelům: „Pro filosofické děti to může třeba být temný kout, ve kterém straší strašidla solipsismu nebo i psychologismu, relativismu. Pravý filosof, místo aby před nimi prchal, dá přednost tomu, onen temný kout prosvětlit.“¹² Dokáže však odlišení transcendentální subjektivity od subjektivity empirické projasnit tento dosud temný život vědomí tak, aby se rozptýlila veškerá paradoxnost, s níž se otázka mého zařazení do světa pojí?

Je smutnou kapitolou Husserlova heroického pokusu o vykázaní poslední půdy veškeré platnosti, že jej snaha o prosvětlení „temného koutu“ dovedla až k tezi, pro něž lze jen těžko najít ze strážlivé fenomenologického pohledu odůvodnění. Jde zejména o prohlášení transcendentální subjektivity za absolutní bytí, jež ke své existenci nepotřebuje nic dalšího. Tyto teze však již byly podrobeny mnohačetným kritikám, které zde není třeba opakovat.

S ohledem na hegelovský kontext „identity v diferenci“ je pro nás významnější jiná nesnáze Husserlovy fenomenologie, spočívající v současné nemožnosti i nutnosti identity reflektujícího a zároveň reflektovaného já, která s problematičností transcendentálně-empirické dvojedinosti těsně souvisí. Na jedné straně je totiž reflektující nutně *totožné* s reflektovaným, neboť je třeba zachytit prožitkový proud konstituce, včetně pasivních syntéz smyslu při díle. Na straně druhé je reflektované já onomu reflektujícímu *cizí*, neboť čistá reflexe (na rozdíl od reflexe pouze psychologické) předpokládá, že se reflektující já zdržuje veškerých zájmů, které původní, světsky zaměřené já vážou k tomu, čím se zabývá a z čeho žije.

Ze kterého stanoviska pak ale fenomenolog provádí své analýzy? Pokud je to čistě z oné ideální, nezajímavé pozice, pak tím buďto strhává zkoumané já na svou stranu a tak ho rovněž vyvazuje z jeho světské zainteresovanosti (a není pak jasné, co by se takto lhostejnému já ještě jevilo), nebo mu

12 Husserl, E., *Transcendentální a formální logika*. Přel. P. Urban. Praha, Filosofia 2007, s. 236.

nezbývá než přiznat, že jeho vlastní pozice nejen spočívá, ale přímo parazituje¹³ na tom, že se onomu reflektovanému já z jeho ukotvené situovanosti ve světě něco jeví (pak ale těžko dosáhne oné čistoty a nezaujatosti, kterou sám Husserl prohlašuje za podmínku odhalení základu platnosti všech zkušenostních pravd). Problémy reflexivní filosofie zkrátka nelze řešit ani jedno-
 rázovým skokem do transcendentální sféry pouhým vyřazením „generální teze“, ani rozštěpením já na dvě složky, které jsou i nejsou vzájemně totožné.

Má-li fenomenologie odpovědět na otázku, „odkud“ myslí ten, kdo v postojí epoché odhaluje vlastní povahu onoho proudu prožitků, v němž je konstituován význam vší předmětnosti, nemůže se spokojit s prohlášením, že jde o ideální stanovisko nezainteresovaného diváka, k němuž by se původně empiricky ukotvený myslitel propracoval očišťováním od všeho, co je v jeho myšlení dáno místem a časem jeho narození, kultury, jazykového úzu a vlivu sociálně-ekonomických vazeb. V tomto případě je totiž problémem současné uznání toho, že vědomí je vtělené, konkrétní, intersubjektivní,¹⁴ a přesto nadále transcendentální, a tedy předpokládaně univerzální.

Jak připomíná Foucault ve svých analýzách transcendentálně-empirické dublety, *myslící já* je neodmyslitelně také *pracujícím* (včleněným do sociálně artikulovaných praktik), *žijícím* (tj. hladovějícím, tělesným, evolučně podmíněným) a *mluvícím* (čerpajícím prostředky vlastního myšlení z tradice a ze závazných pravidel řeči).¹⁵ Nárok myslícího já na to, aby se stalo základem veškeré smysluplnosti, je tak opakovaně zpochybňován vším, co o tomto já empiricky platí. Byť se přitom pokusím vyřadit z platnosti kteroukoli z těchto podmíněností vlastního vztahování se ke světu, jistě nemohu vyřadit všechny tyto podmínky naráz, jak se o to pokouší Husserl celkovým suspendováním „generální teze“.¹⁶ Ve svém souboru jsou navíc všechny tyto historicky proměnlivé „podmínky možné zkušenosti“ symptomem faktické neprůhlednosti myslícího subjektu sobě samému, onoho temného koutu vlastního myšlení, který nelze prosvětlit beze zbytku a jednorázově reflexivním obratem, ale pouze postupně a částečně kritickým, genealogickým odhalováním

13 Parazitismem je zde míněna domněle svrchovaná a nezaujatá pozice ryzí kontemplanace vlastního prožitkového proudu, k níž dospíváme neustále vykonávanou prací, kterou je naše konečné bytí poutáno ke světu a která je původním zdrojem vší smysluplnosti.

14 Tento problém Husserl, nejpozději od *Idejí II* z let 1912–1917, podrobně rozpracovává v hermeneutičtějších laděných analýzách. Hermeneutičností zde míníme zejména uznání toho, že konstituující já je v procesu konstituce samo konstituováno. Zároveň lze dohledat již v přednáškách z let 1907 věnovaných tématu „Prostoru a věci“: „Předmětem našeho zájmu zde bude pouze prolétání – v pozoruhodné korelaci – konstituce fyzikální věci a konstituce Já-těla.“ Husserl, E., *Ding und Raum*. In: týž, *Husserliana*. Bd. 16. Hrsg. U. Claesges. Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, s. 162.

15 Foucault, M., *Slova a věci*. Přel. J. Rubáš. Brno, Computer Press 2007.

16 Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, c.d., § 30–31, s. 65–68.

dějinných sedimentací smyslu, které tvoří cosi jako horizont současného rozumění světu i sobě samému.

Stojíme tak před novým paradoxem, který lze formulovat dvěma vzájemně souvisejícími způsoby: (1) „Já myslím“, které má moci poskytovat jednotu všemu, co se dává v rozmanitosti naší zkušenosti, není samo v sobě jednotné, nýbrž se vyznačuje rozdvojením na svou transcendentálně-univerzální a empiricky-podmíněnou složku. (2) Vědomí sebe sama, které má být základem veškeré jasnosti, platnosti a evidence, nedokáže prosvětlit svou vlastní povahu (minimálně ne beze zbytku). Není navíc samo sobě základem, nýbrž je podstatně neseno habitualizovanými a sdílenými kódy společenské praxe. Posvítit si na to, co je v karteziánské tradici a ještě u Husserla samotným zdrojem světla (podmínkou veškeré možné platnosti a určitosti), znamená uznat jistou temnou část v nás samých. To, co se ještě Husserlovi jevilo jako pevná půda, na níž se filosofie může postavit beze strachu, že upadne do područí exaktních a empirických disciplín, se najednou odhaluje jako vysvětlitelné zvnějšíku, a naopak nepřístupné pouhému obrácení intencionálního paprsku na sebe sama.

Roztržka v jádru vlastní existence

Heideggerovu odpověď na řečené nesnáze je rozhodnutí opustit problematiku (sebe)vědomí, kterou denuncuje jako sebeiluzorní snahu moderní filosofie vyhradit si absolutní půdu, na níž bude možno autonomně rozhodovat o transcendentálních podmínkách platnosti všech zkušenostních pravd. Na Heideggerově proměně transcendentálního idealismu v ontologii konečnosti je pro naše téma nejvýznamnější transformace Husserlovy otázky reflexe na vlastní vědomí v otázku po vlastním bytí. Ukážeme přitom, že ani stanovisko existenciálně ukotvené fenomenologie není prosté obdobných aporií, které u Husserla souvisejí s paradoxem subjektivity. Tam, kde Husserl bojoval s roztržkou, v níž se subjektivita ukazuje jako základ manifestace všeho jsoucího (i sebe samé) a zároveň jako jeden z fenoménů mezi jinými, vykazuje Heideggerovo rozhodnutí situovat východisko fenomenologické ontologie rovnou do bytí-ve-světě mnohé přednosti.

Přesto ani existenciálně, světsky ukotvená fenomenologie není prostá vnitřního rozporu, který lze chápat jako variantu transcendentálně-empirické dublety: přestože je bytí „vždy moje“¹⁷ – nehledě na to, zda existuje ve vlastním či nevlastním modu existence –, nenese svůj základ v sobě samém. Tento rozpor, vymezený mj. souslovím o „vrženém rozvrhu“, lze pak dále vyostřit současným uznáním pravdy obsažené v následujících dvou te-

17 Heidegger, M. *Bytí a čas*, c.d., s. 60.

zích: (1) Pouze ve veřejných formách praxe ukazuje a osvědčuje, jakou má *já* hodnotu a čím jest a může být. (2) Rozumění vlastnímu bytí na základě účelových aktivit je spíše pseudojasností, která pobyt vzdaluje jeho možnosti být celý. Potřeba filosofie zde vyvěrá z nemožnosti spokojit se s pouhou juxtapozicí těchto tezí a tkví v požadavku ukázat, jak jedna přechází v druhou, aniž bychom tím popřeli napětí, které mezi nimi zůstává.

Onu první tezi můžeme chápat jako společný motiv Hegelovy, Heideggerovy, Merleau-Pontyho i Patočkovy filosofie, které kladou důraz na neoddělitelnost bytí-sebou od světa a druhých *já*. Důraz na ukotvenost mého bytí v možnostech, které mi spolubytí skýtá, lze chápat jako polemiku s „filosofií vědomí“ a její hlavní nesnází: reflexe svými vlastními prostředky – odvrácením pohledu od vnějšku k sobě samému – nemůže ustavit či odkrýt sféru, v níž by se činnost vědomí jevila vždy a toliko adekvátně, bez možnosti klamu a pouhého zdání.

Nic totiž nezaručuje, že reflexe na vlastní prožívání skýtá skutečně pravdivý názor mého *já*, že jsem s to zachytit svůj prožitkový život v celé jeho šíři. Zkušenostní proud toho, kdo existuje, přece zahrnuje vztah k minulostním dimenzím, jež nejsou plně zpřítomnitelné, stejně jako implikuje mlhavá tušení a očekávání věcí přicházejících, včetně vlastních a v přítomnosti pouze hrubě načrtnutých postojů k nim. S ohledem na tuto časovou rozprostřenost existence se jeví jako neudržitelná představa, že by sebereflexe byla s to zachytit nějaký o sobě jasný předmět, postižitelný netoliko v pouhém jevu, ale i ve svém „absolutním bytí“, jak tvrdí Husserl.

V kapitole „Cogito“ své *Fenomenologie vnímání* tak Merleau-Ponty na příkladu emocí a dalších zdánlivě sebejistých „aktů vědomí“ dokládá, že reflexe neumožňuje ustanovit a imunizovat sféru nitra (vědomí sebe sama) tak, aby na rozdíl od vnější sféry nepřipouštěla rozdíl mezi bytím a jevem. I ty nejnižší pocity se totiž odhalují jako pravdivé či klamně pouze v závislosti na svém dalším rozvinutí v čase a ve vztahovém prostoru našeho bytí-pro-druhé, aniž by kritérium jejich ryzosti náleželo bezvýhradně zakoušejícímu subjektu. Předmětem a cílem reflexe tak nemůže být odhalení imanentní sféry v její bezprostřední samodanosti, ale spíše artikulovanější uvědomění si vlastního zasazení do světa a zřetelnější vymezení postoje, který v něm zaujímám. I v tomto reflektování vlastní situovanosti přitom poznávám sebe sama podobně jako postupně se odhalující skutečnost, tedy jako něco, co „připouští stupně reality“.¹⁸

18 „Především je zjevné, [...] že ne vše, co sami v sobě cítíme, se proto ještě musí nacházet na téže rovině existence či pravdivosti, a že podobně, jako se vně nás nacházejí ‚odrazy‘, ‚přeludy‘ a ‚věci‘, existují i v nás stupně reality.“ Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha Oikúmené 2013.

Při patřičném rozlišování těchto stupňů se ovšem nikterak neobejdu bez jejich jazykové formulace, zahrnující možnost uznání či odmítnutí druhými. Stejně jako Heidegger i Merleau-Ponty diskvalifikuje možnost přímého sebepoznání a reflexi chápe v etymologickém slova smyslu jako zrcadlení nás samých ve věcech, s nimiž máme co do činění.¹⁹ Toto zrcadlení či korelace mezi vlastní identitou a charakterem činností vykonávaných ve světě nás vede k tomu, abychom jednotu světa i nás samých chápali jako vzájemně se utvářející: „otevřené jednotě světa musí odpovídat otevřená a neurčitá jednota subjektivity.“²⁰ Neurčitost, která je vlastní každé dočasné podobě sebe-sjednocení a na kterou zde Merleau-Ponty poukazuje jako na důsledek otevřenosti vlastní existence i světa, lze chápat mimo jiné tak, že každé sebepoznání je nikoli nahodile, nýbrž principiálně nezavršené, neúplné či mezerovité.

Tuto roztržku v jádru sebe-vztahu lze dále vyostřit zřetelem k časovosti: nejenže je existence člověka – stejně jako výskyt jiných přírodních jsoucen – podrobena erozivnímu působení času, ale s časovostí je provázána celou svou povahou či stavbou. Právě proto, že naše v čase se rozvíjející bytí spočívá ve výkonu, jenž nemá jinou mez vyjma vlastní smrti, nemůže nám být nikdy předestřeno tak, jako například bytí tohoto stolu přede mnou. Jakožto existující v čase „nejsem tím, čím jsem, a jsem tím, čím nejsem“, jak opakovaně zdůrazňuje Sartre.²¹ Získání jasnosti o vlastním bytí pak nemůže mít charakter vyplněného názoru také z toho důvodu, že každé projasňování této sféry musí vzít úvahu jak tu část mého minulého života, která je nadále relevantní oporou jeho současné podoby, tak i rozvrhující převzetí aktuální situace vztažené k tomu, co zde fakticky ještě není.

Na rozdíl od Sartra ovšem nemusíme chápat tuto principiální nemožnost postavit své vlastní bytí před oči jako nějaký nedostatek, nýbrž naopak jako připomenutí požadavku, že každá snaha o projasnění sebevztahu musí zohlednit i nehotovou a v čase se rozpínající povahu našeho bytí-zde. Sartrem pateticky vyostřená dualita bytí a nicoty se totiž v samém rozvíjení existence tupí vším tím, co je v mém životě opakovaně stvrzováno mými činy a co nachází svou vlastní typiku v jistém stylu, v osvojených habitualitách. I v nich se totiž manifestuje a zároveň vystavuje revizi jistá znovu-zjednávaná jednota, kterou bychom měli chápat spíše jako otevřenost než jako propast, v jejímž chřtánu nenávratně mizí každá efemérní podoba určitosti, jíž jsem mocen.

V žádném vykonaném činu ani v žádném jednotlivém rozvrhu se mé bytí bezpochyby nevyčerpává beze zbytku, avšak v postupně provázaném sledu

19 Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1975, s. 226

20 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 465.

21 Sartre, J.-P., *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Přel. O. Kuba. Praha, Oikúmené 2006, s. 317.

vlastních výkonů se jistá podoba syntézy přece jen postupně prosazuje, takže je možné spolu s Hegelem prohlásit subjekt za sérii jeho jednání.²² Vždy nové, dočasné stvrzení je přece jen stvrzením svého druhu, žádat více by znamenalo žádat si pro sebe zcela jednotný modus bytí, náležející pouze kamenům, Bohům či ponožkám. Navzdory Heideggerově provokativní analogii mezi roztržkou ponožky a sebevědomí se tak znovu vrací do hry Hegelův kontrapunkt a zdůraznění, že se filosofie nemůže nechat vést praktickou potřebou zašít, co je roztrženo. Potřeba jednoty se totiž v každém z obou příkladů klade ve zcela jiném smyslu, jak na to ostatně Heidegger sám opakovaně upozorňuje, když sebestálost pobytu radikálně odlišuje od identity výskytových jsoucen.

Uvedenými kroky tedy existenciálně laděná fenomenologie odpovídá na úskalí Husserlova pojetí reflexe. Zdůrazňuje přitom, že *jasnost sebevztahu* nemůže být zaručena adekvací vyplněného názoru při tematizaci prožitkového proudu, ale vzchází ze samotného výkonu vlastní existence, a je tak přímo úměrná *jasnosti jednání* vykonávaného ve světle možností, jež se mi otevírají nikoli v mé mysli, nýbrž ve sdíleném prostoru světa. Jinými, stručnějšími slovy: jasnost o sobě samém je jasností praktickou, vázanou na srozumitelnost světa jako otevřeného pole možností. Lze se ale spokojit s tím, že „sebe sama poznávám právě ve svém vztahu k ‚věcem‘“²³ a kontury svého já vymezují svým podílem na veřejné sféře srozumitelnosti? Ani tato odpověď není beze zbytku uspokojivá a její štipování brzy odhaluje nové trhliny.

Sebeztráty a nálezy

Oproti právě načrtnutému ztotožnění sebe sama s vlastní světskou angažovaností je nutno jedním dechem zdůraznit, že právě v praktickém charakteru našeho sebe-vztahu tkví hlavní nesnáze jeho správného uchopení. Jestliže si rozumím z možnostmi, do nichž se prakticky rozvrhnuji, a jestliže tyto možnosti mají zprvu a většinou podobu plnění úkolů a zajišťování sebe sama ve sdíleném světě tím, že následuji společenské normy toho, jak se co dělá, pak se můj sebe-vztah skrze svět uskutečňuje v podobě zvěcnění. Toto zvěcnění je přitom něčím nutným, není pouze nehodou či zaškolbrnutím, jemuž by se dalo předejít: jakožto vržený se lidský pobyt může rozvrhovat toliko do faktických možností a ukazovat se ve své skutečnosti pouze v souvislosti s věcně zaměřeným jednáním. Mé sebe-porozumění je pak nevyhnutelně podmíněno požadavky, které musím splnit, vším tím, co je mi dáno obslu-

22 „Co subjekt je, je řada jeho jednání.“ Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha, Academia 1992, § 124, s. 153.

23 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 461.

hovat a udržovat v chodu. Přesto je cosi neblahého na situaci, v níž sobě rozumím jako někomu, kdo je zde *kvůli* záležitostem této praxe, tohoto dělání, zacházení a obstarávání.

Rozvinutím první teze o praktickém a veřejně normovaném charakteru našeho sebevztahu tak přecházíme k tezi téměř opačné, podle níž nelze veškerý smysl existence odvozovat z této veřejné sféry. Obeznamenost se světem obstarávání a úspěšná manipulace prostředků totiž paradoxně vytvářejí falešný dojem obeznamenosti s vlastní povahou své existence, jejíž spění není reflektováno ve své celkovosti. Praktická obeznamenost se sebou na základě pohroužení do světa obstarávání je tak zároveň podmínkou i překážkou jasnosti našeho sebevztahu. Důvěrné sebeporozumění přechází samovolně v uzamčenost a zastínění sebe sama. To, co bylo výše uznáno za samu podmínku sebe-vědomí a jeho jednoty, se nyní ukazuje jako hlavní překážka dosažení celistvého bytí-sebou, či dokonce jako příčina zkomolení jeho smyslu.

Roztržka v jádru existence pak není výsledkem filosofické spekulace, ale spíše naopak, filosofická potřeba sjednocení sama vzniká z konkrétní podoby každodenního vzájemného spolubytí a má svůj původ ve zkušenosti sebeztráty a rozptýlenosti do množství úloh, které je člověku dáno vykonávat. Filosofická reflexe je zde prakticky motivována konkrétními zkušenostmi, v nichž člověk zažívá ztrátu sebe sama v manipulovatelném světě a je nucen si přiznat, že se sám sobě vposledu nevyzná. V protikladu k Heideggerovi bychom dokonce mohli zdůraznit, že nikoli úzkost, ale zpředmětnění, jemuž jsme v každodenní praxi vystaveni, je prvotní pohnutkou k reflexi vlastní konečnosti. Zde se také ukazuje, že pokud bych veškerou srozumitelnost své činnosti odvozoval pouze od toho, že tato činnost je odůvodněna a ospravedlněna platnými normami společenství, v němž ji vykonávám, pak by taková srozumitelnost ztratila *mysl*.²⁴

Konkretizací tohoto vhledu mohou být Kierkegaardovy analýzy disonance mezi niternou ambicí žít jako křesťan a společenskou praxí sestávající v pravidelné docházce na nedělní mši a dalších úkonech spadajících pod hlavičku křesťanského života rámovaného církví a sdílenými normami těch, kdo se hlásí ke stejnému vyznání. Účast na kolektivní praxi zde nejen neaplňuje duševní pnutí toho, kdo se odhodlal žít podle Krista, ale dokonce se jeví jako zavádějící forma porozumění sobě coby niterně věřícímu. Avšak i v případě skromnějších ambicí, na jejichž základě se pouštíme do praktické realizace vlastního poslání, lze pociťovat jistou roztržku mezi původní

24 Srov. Wrathall, M., *Making Sense of Human Existence (Heidegger on the Limits of Practical Familiarity)*. In: Švec, O. – Čapek, O. (eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*. New York, Routledge 2017, s. 227–241.

aspirací a způsobem, jímž se v dostupných a požadovaných formách praxe naplňuje. Není například možné prohlásit sebe sama za filosofa pouze na základě pečlivé přípravy přednášek, pozitivně hodnocené výuky, účasti na zasedání katedry, podávání grantů a vyplňování akreditačních formulářů, ba ani na základě publikování článků v časopisech všeobecně považovaných za prestižní.

Stejně jako v Kierkegaardově případě je odpovědí na pocíťovanou disonanci jistý ironický odstup spočívající v niterném seznání, že stávající forma výuky filosofie a vzájemného uznání jedněch druhými je z velké části kontingentní, tj. nezaložená jinak než právě opakovanou a sedimentovanou formou jisté praxe. Navenek se přitom takovému ironické vědomí téměř neprojevuje, nanejvýš v hořké odpovědi na otázku týdeníku, zda je možné pod popularizační článek připsat „autor je filosof“: nejmenovaný český profesor tehdy odepsal redakci, aby pod jeho jméno napsali *celou pravdu*, tj. „Autor chtěl být filosofem, a učí na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK“. I v této vážně míněné anekdotě se ozývá ironické konstatování toho, že ačkoli se pouze ve veřejných formách praxe osvědčuje, jakou má *já* hodnotu a čím jest a může být, přesto je rozumění vlastnímu bytí na základě výkonu těchto účelových aktivit spíše sebe-zatemněním, kdy se soustředění na to, čím bytostně mohu být, ztrácí v rozmanitosti úkolů, které za tímto účelem vykonávám.

Usebrat sebe sama z rozptýlenosti

Nedostatečnost takto nabyté formy sebevědomí se projevuje zejména v tom, že při zacházení s věcmi a sebeidentifikaci se společenskými úkony a rolmi přicházím o možnost odhalit své bytí jako *celek*. A skutečně nadchází i v každodenním sledu situace a zkušenosti, v nichž rozptýlené, epizodické žití pocíťuje absenci své jednoty jako důvod k pochybnostem nad dosavadní samozřejmostí, s níž se chytalo jednotlivých příležitostí pro dosažení dalších a dalších, toliko dílčích cílů. To, co se zdálo nejpevnější a co člověku poskytovalo jistou původní formu stálosti, totiž sdílená a obecně uznávaná podoba spolubytí, může být otřeseno jednak neslučitelností požadavků, které na něj z této sféry doléhají, jednak v rozličných podobách neuspokojení, které s sebou nese veškeré „fungování v zařazenosti“.²⁵

Prvotní stálost vlastního bytí sebou, podmíněná každodenním vzájemným spolubytím, se v takových zkušenostech odhaluje ve své nedostatečnosti, kterou lze spolu s Heideggerem filosoficky vysvětlit tím, že jde o „nesamostatný a nevlastní“ způsob bytí. Zkušenost absence jednoty a sebe-stálosti

25 Patočka, J., K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: *týž, Feno-
menologické spisy II*. Vyd. P. Kouba – O. Švec. Praha, Oikúmené 2009, s. 198.

přítom Heidegger nehodlá pojednat na rovině vědomí, nýbrž jako jednu z modalit bytí sebou, jak patrně z následující otázky: „v jakém druhu svého vlastního bytí *se* [pobyt] *ztrácí tak, že se teprve jako by dodatečně musí usebírat z rozptýlenosti a vymýšlet si pro zjednání souvislosti nějakou vyšší objímající jednotu?*“²⁶

Zde kritizovanou konstrukcí jednoty je míněna Husserlova snaha o vykázaní jednoty sebe sama coby jednoty zřetězení prožitků v syntézách časového vědomí. Heideggerova fenomenologie přenáší napětí mezi rozptýleností do sledu okamžiků a požadavkem vnitřní jednoty sebe-vědomí na půdu bytí a vykládá ji protikladem „nesamostatnosti neodhodlaného upadání“ a „samostatné sebe-stálosti“, jež „neznamená existenciálně nic jiného než předběhovou odhodlanost“.²⁷

Tato proměna husserlovské otázky po tom, co zakládá jednotu všeho vědění, v tázání po tom, co zakládá reflektovanou jednotu veškerého života, je bezpochyby důležitým krokem umožňujícím postavení celého problému krize životního smyslu na ontologickou bázi. A přece se vnucují pochyby, zda je „možnost pobytu být celý“ založená v jeho vlastním, individuálním bytí, a zda je tedy možné veškerou sebestálost navázat na autonomii. Lze jednotu toho, kým jsem a bytí mám, založit na neiluzorní odhodlanosti, která ze sebe setřásla neserióznost veřejného výkladu a habitualizované praxe?

Pokusme se o co nejstručnější a zároveň nejstřídmější souhrn toho, co k úkolu samostatného sebe-usebrání z rozptýlenosti náleží na ontické rovině, aniž bychom veškerý důraz kladli na konfrontaci s vlastní konečností, jak je v heideggerovské exegezi nejběžnější. Za prvé je nutno zdůraznit, že stálost bytí sebou těsně souvisí s pevností postoje, kterým je možno odolávat přirozenému sklonu lidské bytosti rozptýlit se do různých příležitostí. Autonomie se z tohoto pohledu nejví jako něco člověku daného, ale jako povinnost uložená sobě samému a spočívající v úkolu nepodléhat tendenci denního žití, která snadno ústí nejen v sebe-fragmentaci, ale též v dobře spočítané přimknutí k právě vládnoucímu režimu.

Odhodlanost spočívá za druhé v takové modalitě existence, která neztrácí ze zřetele, že vzmach či úpadek životní cesty jako celku nelze poměřovat dílčími úspěchy, nýbrž s ohledem na celý její průběh. V Tolstého povídce „Smrt Ivana Iliče“ tak protagonista s hořkostí konstatuje, že to, co považoval za kroky postupného růstu a co bylo předmětem obdivu a závidi, se z perspektivy životního úkolu jako celku jeví jako postupné zabředávání do stále

26 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 423.

27 Tamtéž, s. 354.

licoměrnějších kompromisů a přetvářky.²⁸ Ve všech těchto podobách převzetí sebe sama základem se osvědčuje Heideggerův vhled, že usebrání z rozptýlenosti musí být vlastním dílem osoby, která nikoli pouze teoreticky, ale prakticky uzávorkovává platnost norem, z nichž dosud čerpala své sebeporozumění.

Předběhová odhodlanost samozřejmě nespočívá v rozhodném přitakání tomu či onomu úmyslu či předsevzetí, jako bych se k 1. lednu rozhodl stát po celý nadcházející rok příčinlivějším, upřímnějším či laskavějším pobyttem. Na požadavek jednoty sebe sama lze odpovědět pouze tak, že veškeré mé dílčí skutky budou nahlíženy ve světle vrženého rozvrhu mé existence jako celku. Ačkoli se přitom obsah takového konání nutně nemění, přece jen je doprovázen výslovným vědomím, že jednotlivé činy jsou tím, čím jsou, díky úloze, kterou plní v širším horizontu existence, a že každá má volba zároveň uzavírá další možné cesty života. Zároveň by také bylo chybou pochopit toto celkové převzetí vrženosti vlastním rozvrhem jako oddání se nějaké abstraktně pojaté myšlence či poslání, které nekonečně přesahuje veškerou světskou danost. Takováto sebe-interpretace ve světle osudového úkolu se mimo jiné může snadno zvrátit v sebeklam, jehož ničivé důsledky odhaluje například Dostojevskij v postavě Raskolnikova charakterizované volbou sebe sama ve světle závazku usilujícího o vytvoření spravedlivé společnosti bez lichvy a pokrytectví.

Nejde tedy ani tak o stanovení nového životního cíle, jako spíše o způsob, jak se postavit k vlastní fakticitě. Na jedné straně se nabízí nereflektované a v tomto ohledu nezodpovědné následování norem, za jejichž všeobecně uznávanou platnost nijak ručit nemusím; na straně druhé se naskytá možnost převzít za vlastní onen původně excentrický základ mého bytí, z nějž vždy již čerpám veškeré prostředky porozumění světu i sobě samému. Zřetel na toto vedení života v celku je pak zároveň přitakáním vlastnímu bytí v jeho původní neurčitosti, která se nemůže odvolávat ani na žádnou lidskou přirozenost, ani na samozřejmost převládajících podob toho, co znamená žít úspěšný život. Přijetí této neurčitosti pak tkví jednak v přijetí vlastní situace s její nahodilostí, jednak v sobě udělené povinnosti převzít faktickou vrže-

28 „S ubíhajícím časem bylo hezkého čím dál méně. Ženitba... nenadálé zklamání, pach z ženinyh úst, přecitlivělost, přetvářka... K tomu nezáživná služba, shánění peněz, a tak to šlo rok, dva, deset, dvacet – pořád dokola. Život byl čím dál nezáživnější. Krok za krokem Ivan Iljič upadal, ačkoli se sám domníval, že jde nahoru. Tak to bylo. Podle veřejného mínění šel nahoru, ale život mu unikal pod rukama...“ Tolstoj, I., Smrt Ivana Iljiče. In: týž, *Dvě smrti*. Přel. A. Morávková. Praha, Havran 2003, s. 143.

nost tak, že za rozvržení její konkrétní podoby ponese plnou a nezastřenou zodpovědnost.²⁹

Přesto se tato alternativa zdá být až příliš vyostřená, neboť předpokládá zásadní rozdíl mezi mělkou zainteresovaností na uspokojení zvnějšíku kladených požadavků, a hlubokým autonomním zájmem o vlastní bytí. Přijetí zodpovědnosti za vlastní „moci-být“, které Heidegger vymezuje jako přísně sebe-vztažné a mlčenlivé, za prvé nelze čistě oddělit od zodpovědnosti, kterou jsem vázán ve společenské sféře. Nejen z obsahu, ale i ze způsobu, jímž činíme to, co činíme, musíme skládat účty veřejně, a nikoli pouze v předvolání před vlastní svědomí.

Za druhé se sobě samému nemohu stát zodpovědným nezávisle na jazykové praxi, v níž se zodpovídám druhým za principy, jimiž se snažím sjednotit své konání ve smysluplný celek. Kritérium „věrnosti existence vlastnímu ‚bytí sebou‘“³⁰ nemůže ležet toliko v mém svědomí, nakrásně ontologicky-existenčně reinterpretovaném. Převzetí základu mého bytí je tak neodmyslitelně spjato s přijetím světských vazeb, v nichž jedině jsem s to prokázat schopnost plného a iluzemi nezastřeného vztahu k tomu, kým je mi dáno být. Místo upadání do neurčitěho „ono se“ či vydanosti veřejnému a nivelizujícímu výkladu by proto spíše bylo na místě mluvit o zapuštění do toho, co je mému i dalším životům společné. Jen toto vpletení do světských vazeb totiž může poskytnout spolehlivá kritéria posuzování toho, nakolik je vlastní já s to dostát závazkům, které na sebe ve snaze o autentickou projasněnost bere.

U Heideggera je nejvlastnější „moci-být“ příliš rychle ztotožněno s *mlčenlivou* odpovědí na apel vlastního svědomí, a to z obavy, že každá veřejně artikulovaná odpověď zvdá příležitost k upadnutí do sdílené praxe omluv, vysvětlování a „řečí“. Takto pojatá zodpovědnost je však příliš abstraktní na to, aby si zasloužila své jméno, neboť nemá komu vydat počet ze svých prohřešků, v důsledku čehož se nakonec celá předběhová odhodlanost jeví stejně arbitrární jako závaznost posunků, jimiž bych se snažil přesvědčit sám sebe před zrcadlem. Přijmeme-li totiž s veškerou vážností tezi o částečné neprůhlednosti vlastní existence sobě samé, kterou jsme výše obhajovali v návaznosti na Merleau-Pontyho, pak z toho zároveň plyne, že „převzít své vlastní bytí základem“ mohou právě a pouze díky svému zapuštění do sdílených řečových

29 „Bytí sebou“, jež má jako takové klást základ sebe sama, toho nikdy nemůže být mocno, a přece musí jako existující toto své bytí základem převzít. Být vlastním vrženým základem – to je ‚moci být‘, o něž jde starosti.“ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 314. Srov. také nanejvýš originální rozvedení této Heideggerovy myšlenky u S. Crowella, podle něž je bytí pobytu nutno chápat jako něco založeného (na normách platných *de facto* a nezávisle na jeho přičinění), ale zároveň jako něco jemu vlastního a povoláního jednat tak, jako by (*de iure*) bylo zakládajícím zdrojem těchto norem. Crowell, S., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press 2013, s. 187 n.

30 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 424.

her, zejména pak těch, v nichž druhým osobám vydávám počet ze svých postojů a důsledků, které z mých činů a slov plynou.

Mluvit spolu s Heideggerem o „diktatuře veřejnosti“, jež „zahazuje každou originalitu“,³¹ se vposledu jeví jako varianta či reminiscence pranýřování „hnusného světa“, o němž v souvislosti Fichtem kriticky pojednává stať T. Matějčkové v tomto čísle.³² Její článek je zároveň v nejlepší smyslu výchovný svým upozadováním významu toho, co je distinktní na vlastním já a co se chápe jako protikladné sdílené sféře veřejného konání, v níž jedině lze ustanovit nějaký skutečný rozdíl. Co je výlučné na mém já, je z této širší a osvobozující perspektivy vskutku málo důležité.

Jak ukazuje Hegel na historických figurách Caesara či Napoleona, to, co z jejich rozhodného jednání podrží historie jako platné, je právě objektivní aspekt jejich činů, zatímco idiosynkratické důvody a osobní ambice motivující jejich skutky budou překryty pískem času. Je zajisté pravda, že obě zmiňované historické postavy jednaly na základě pohnutek, mezi nimiž ctižádost a touha vyniknout hrály nemalou roli. Přesto jejich světské angažmá nelze redukovat pouze na tuto subjektivní stránku jejich motivací, ale naopak je třeba jejich existenci posuzovat – s veškerou potřebnou kritičností – z hlediska důsledků, které jejich skutky měly pro současníky i další vývoj společenství.

Není tak Heideggerem pranýřovaná sebe-zapomenutost na vlastní bytí sebou vlastně implicitně osvojenou lekcí historie, že v mé neredukovatelné jinakosti vůči druhým neběží o mě samého, nýbrž o to, co z mého jednání bude druhými uznáno jako významné a navázání-hodné? Pouhé zalátání roztržky mezi já a světem by se pak od neiluzorního smíření lišilo v zásadě tak, jako se pasivní vydanost toliko přijímanému smyslu odlišuje od aktivního sebezvdání, které si vystupňováním zájmu o vlastní postavení do historické situace uvědomuje nutnost opustit lpění na vlastní výjimečnosti.

Závěr

Smysluplnost je vždy nadindividuální, ale reálně existující jen skrze činnost a rozum osob, které se na ní svou aktivitou podílejí, sledující přitom vlastní sebe-uskutečnění. Paradoxem je, že právě tím vytvářejí objektivní společenskou sféru v podobě institucí, výrobních sil, jazyka a forem myšlení, která se nakonec *jeví* jako nezávislá na vůli a vědomí těchto jedinců, ba dokonce může být v této své neosobnosti pocítována jako tíživá. Jestliže však společenské

31 Tamtéž, s. 152–153.

32 Matějčková, T., Proti existencialistickému monopolu na děravost. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 1, s. 7–24.

normy nepřístupují k jedincům, kteří se jimi řídí, zvnějšku, neboť existují jen prostřednictvím jejich vlastního individuálního konání, myšlení a promluvy, jak ostatně ukazuje sám Heidegger, je marné spílat diktátu veřejného výkladu a jeho údajné nivelizující působnosti.

Stejně tak je vhodné seznat, že sféra *das Man* není homogenním a všepohlujícím Leviathanem, ale polemickým a labilním polem, v jehož rámci spolu vedou trvalý boj jak dílčí nároky jedinců samých, tak i dílčí normativní systémy usilující o hegemonii (např. logika trhu, myšlenka sociální spravedlnosti, požadavek trvalé udržitelnosti). Samy normy umožňující vzájemné uznávání jednotlivců je tak nutno chápat jako polemický předmět diskuse, v níž může být jejich obsah i dosah vždy a znovu problematizován, zpochybňován a modifikován na základě nových požadavků a iniciativ, které jsou do tohoto sváru vnášeny nepředvídatelnou variabilitou forem, jimiž se lidský život může ubírat.

SUMMARY

Hegel's Aphorism and the Dark Corner of the Self in the Light of Existential Phenomenology

How can we achieve a unified sense of the self through a manifold of its manifestations if our selfhood is – unlike the wholeness of a sock – its own accomplishment and cannot be “mended” in any *post hoc* constructed unity? This issue will allow me to highlight several convergent themes between Hegel and existential phenomenology, starting with an emphasis on the experienced lack of unity as imminent motivation for making explicit the nature of our self-relation. Contrary to Husserl, the self-relation does not get its clarity through transcendental reflection on the stream of experience, but rather through self-understanding stemming from one's worldly dealings. However, new contradictions will arise in this ontological reinterpretation of self-questioning: to produce oneself through objectification appears both as a necessary condition and as a fundamental obstacle for doing justice to the unity of our lives as wholes. In the end, Heideggerian emphasis on one's own “ability-to-be” will be rejected through the reappropriation of a Hegelian perspective, according to which self-consciousness repeatedly achieves its precarious unity by both accepting and critically revising its objectification in the public sphere.

Keywords: G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, self-consciousness, existential phenomenology, unity, self-relation, *das Man*

ZUSAMMENFASSUNG

Hegels Aphorismus und die dunkle Ecke des eigenen Ich im Lichte der existentiellen Phänomenologie

Wie soll man eine ganzheitliche Erfassung des eigenen Ich erzielen, wenn dieses – im Unterschied zu einer Socke – vom Wesen her etwas ist, was auszuführen ist, was vom Prinzip her unfertig ist und was nicht durch eine nachträglich konstruierte Einheit gestopft werden kann? Diese Frage bietet die Gelegenheit zur Aufdeckung gemeinsamer Motive in Hegels Philosophie und in der existentiellen Phänomenologie, angefangen mit der Betonung der erfahrenen Abwesenheit von Einheit als unmittelbarer Motivation zur Klärung der Selbst-Beziehung. Diese Einheit verorten wir im Unterschied zu Husserl nicht im transzendental-reflektierten Bewusstseinsstrom, sondern darin, dass wir auf Grundlage von Aktivitäten im gemeinsamen Raum der Welt zum Verstehen unseres Selbst gelangen. Auch hier treten freilich neue Widersprüche auf, die mit der unvermeidbaren Selbst-Versachlichung zusammenhängen, die sowohl Bedingung als auch Hindernis der Erzielung eines ganzheitlichen Selbst-Seins darstellt. Anstelle von Heideggers Betonung der Unersetzlichkeit des eigenen „Sein-Könnens“ setzt sich am Schluss die Hegelsche Perspektive durch, in der das Selbstbewusstsein seine stets prekäre Einheit dadurch rekonstituiert, dass es seine Versachlichung in der öffentlichen Sphäre als Bedingung für sein Selbst-Sein akzeptiert und kritisch revidiert.

Schlüsselwörter: G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, Selbstbewusstsein, existentielle Phänomenologie, Einheit, Selbst-Sein, *das Man*