

EXISTUJE SKUTEČNĚ NĚCO VENKU?

Skica k realistické fenomenologii¹

Günter Figal

Fenomenologie jistě není ani proslulá, ani nechvalně známá jako příspěvek k filosofickému realismu. Spíše by mohla a může posloužit pro kontrast tam, kde má filosofický realismus získat jasnější kontury. V tomto smyslu se vůči fenomenologii kriticky vymezil Quentin Meillassoux;² fenomenologické přesvědčení, že entitám je třeba rozumět v korelaci s jejich zakoušením, odmítl jako subjektivistické, opíraje se o argument, že se pak o objektivitu uvažuje výhradně v jejím subjektivním jevení. A rozumíme-li entitám a stavům věcí takto, jsou zabarveny způsobem, jímž se k nim vnímáním, pojmy, příp. řeči vztahujeme. To snižuje, domnívá se Meillassoux, stupeň jejich reality. Jako subjektivní je realita uzavřena a skryta v subjektivních reprezentacích lhostejno jakého druhu, a není tedy žádnou skutečnou realitou – není ničím skutečně vnějším, mimo představy.

Není těžké Meillassouxovu domněnku potvrdit. Sám zakladatel moderní fenomenologie, tedy Edmund Husserl, určuje korelaci mezi naší vztažeností k něčemu a tím, k čemu se vztahujeme, jako subjektivní. Děje se to na jednom z mála míst jeho spisů, kde určuje fenomény jako takové, a je to, přijmeme-li názor Jeana-Luca Mariona, určení kanonické.³ Jak říká Husserl, „kvůli bytostné korelaci mezi *jevením* a *tím, co se jeví*, je slovo fenomén dvojznačné“. Avšak i když řecké slovo φαινόμενον znamená vlastně to, co se jeví, „užívá se toto slovo převážně pro jevení samo“, pro „subjektivní fenomén“, pokud je, jak Husserl připojuje, „připustné užít tohoto hrubě zavádějícího psychologického výrazu“.⁴

¹ Přeloženo podle: G. Figal, *Gibt es wirklich etwas draußen? Skizze einer realistischen Phänomenologie*, in: *Freiräume. Phänomenologie und Hermeneutik*, Tübingen 2017, str. 27–38.

² Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006, str. 33.

³ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2005, str. 33.

⁴ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in: *týž, Husserliana*, II, vyd. W. Biemel, Haag 1958, str. 14.

Toto určení, které najdeme v přednášce z roku 1907, je vskutku kanonické. Předjímá pojetí fenoménů, jež Husserl rozvíjí v *Idejích I*, kde fenomény přiřazuje „imanentnímu bytí“ čistého vědomí, které, jak Husserl říká citátem z Descarta, nepotřebuje ke své existenci nic jiného.⁵ Tím ovšem necharakterizuje Husserl fenomény jako mentální prezen-
tace bez jakékoli reality. Fenomény pro něho nejsou žádné empiricky konstatovatelné mentální události; taková domněnka by představovala hrubé psychologické nedorozumění, které Husserl odmítá. Fenomény, jak jim rozumí Husserl, jsou spíše „imanentním“ jevením něčeho reálného, přinejmenším tehdy, když to nejsou pouhé představy či sny. Jako jevení něčeho reálného jsou ovšem fenomény ve své imanenci „transcendentní“. Jak Husserl zdůrazňuje v *Karteziánských meditacích*, je „transcendence v každé formě (...) imanentní charakter bytí konstituující se v rámci ego“.⁶ Takže realita transcendentního je pro Husserla vskutku subjektivní realitou ve smyslu Meillassouxovy kritiky.

Přesto bychom neměli Meillassouxovy námitky proti fenomenologii přijímat příliš snadno; Husserlovy úvahy, jak jsme je načrtli, jsou přinejmenším v jednom ohledu jasné a přesvědčivé. Realita, jež je chápána jako transcendence, má význam jen tehdy, pokud je zakoušena, a tuto zkušenost lze zcela v souladu s Husserlem brát jako zkušenost, jež realitu „konstituuje“. Aby bylo možné vědět, co je realita, musí být přítomna ve zkušenosti a ve svém významu pro zkušenost. Avšak – a v tomto bodě se Meillassoux dotýká něčeho podstatného – je problematické redukovat transcendenci na její subjektivní význam, a tím na cosi imanentního. Imanentní transcendence není žádnou transcendencí, a to platí, i pokud jde o transcendenci reality. Opravdová, tedy transcendentní realita se nekryje se subjektivností jejího zakoušení.

Dáme-li Meillassouxovi tímto způsobem za pravdu, nemusíme ovšem převzít i důsledky, které ze své kritiky fenomenologického pojetí reality vyvozuje. I když pokládáme spolu s ním myšlenku imanentní transcendence, tedy pouze subjektivní reality za problematickou, můžeme pochybovat o tom, zda myšlenka jakéhosi „velkého vnějšku“ (*Grand Dehors*), tj. reálné reality, jak ji Meillassoux zavádí, dává dobrý smysl. Jak máme chápat něco externě reálného bez jakéhokoli „subjektivního“ korelátu? Jak má být nějaká realita bez „subjektivního jevení“ v Husserlově

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, in: *týž, Husserliana*, III/1, vyd. K. Schumann, Haag 1976, str. 104.

⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserliana*, I, vyd. S. Strasser, Haag 1963, str. 41–183, zde str. 117.

smyslu? Meillassouxovy příklady, např. počátek universa nebo vznik Země,⁷ jsou vskutku nedostupné zkušenosti, a tedy také „byťstné korelaci mezi jevením a jevícím se jsoucnem“. Ale právě proto mohou být přítomné pouze ve svých reprezentacích. Jsou tak mnohem více než vnímané reality zabarveny možnostmi vztahu k nim. Protože můžeme mluvit například o počátku universa jen bez opory v bezprostřední zkušenosti, je počátek universa přítomen jen nepřímo a většinou v různých způsobech mlčení o něm – v teoretické fyzice nebo v mýtu.

Je-li tomu tak, prokazuje se fenomenologické pojetí reality znovu jako atraktivní; zdá se, že realitě lze jako takové filosoficky nejlépe rozumět, promýšlíme-li korelaci mezi jevením a jevícím se, mezi způsobem našeho vztahu a tím, k čemu se vztahujeme. Avšak abychom byli právi realitě jako takové, nebudeme moci převzít Husserlovo pojetí této korelace, jak je vyjádřeno v „kanonickém“ určení fenoménů. Naopak, realita jako taková nesmí být chápána jako realita imanentní. Spíše je třeba promyslet její vnějšnost.

Husserl sám učinil tímto směrem několik kroků, například když v *Idejích I* říká, že svět jako skutečnost je „vždy zde“,⁸ a to přece nejspíš znamená i tehdy, když je pozorován v imanenci čistého vědomí. Realita není ve fenomenologickém pohledu negována, ba ani zpochybněna, nýbrž pouze „uzávorkována“; není už brána jako známá, samozřejmá, ani jako předmět praktických či teoretických zájmů. Toto uzavorkování reality, jež Husserl nazývá též *ἐποχή*, ještě není ani redukce transcendentní reality na subjektivní, a tudíž imanentní jevení. Již ve své přednášce z roku 1907 dochází Husserl v rozporu se svým „kanonickým“ určením fenoménů k objevu, jenž je i pro něho samého podivuhodný a záhadný, že v aktech vědomí se skrývají „rozmanité transcendence“. Musejí to být transcendence, jež nejsou domestikovány jako „imanentní“, neboť jak by pak mohly Husserlovi připadat jako podivuhodné a záhadné?

Jako příklad takových transcendencí popisuje Husserl odlišnost určitého tónu od zakoušení tohoto tónu ve slyšení.⁹ Při tom se ukazuje, že zkušenost posluchače je od slyšeného tónu odlišná nejprve v tom, že je v ní přítomna pouze část tónu, totiž ta část, která je aktuálně slyšena, zatímco tón jako takový je identický s celým trváním svého znění. Zkušenost posluchače a slyšený tón jsou kromě toho různé proto, že ve zkušenosti posluchače zůstává přítomné, co reálně přítomno už není,

⁷ Q. Meillassoux, *Après la finitude*, str. 21.

⁸ E. Husserl, *Ideen*, I, str. 61.

⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, str. 11.

totiž tón, nakolik je již minulý; přítomné jsou, Husserlovou terminologií řečeno, také retence tónu. Lze ještě doplnit, že zkušenost posluchače je, na rozdíl od tónu samého, určena také pozorností osoby, která tuto zkušenost dělá, stejně jako jejími vjemovými možnostmi, asociacemi a jejími možnostmi slyšenému rozumět. A nakonec je zkušenost, subjektivní jevení něčeho takového jako tón, možná jen proto, že reálný tón není totožný se svým zakoušením. Vždyť to, co je zakoušeno, je tón ve své realitě, jinak by to, co je prožíváno, nebylo žádnou zkušeností, nýbrž pouhou představou, fantazií či halucinací. Zkušenost žije z difference mezi jevem a jevícím se; v této diferenci má jev svou skutečnost a to, co se jeví, v ní má svou realitu.

Husserl nevěnoval diferenci jevení a jevícího se jen nahodilou pozornost. Naopak tuto diferenci v *Idejích I* pečlivě vypracoval a terminologicky fixoval jako diferenci mezi „noesis“ a „noema“. Přesto setrval u svého přesvědčení, artikulovaného v přednášce z roku 1907, že tato difference patří do oblasti opravdové danosti, to znamená: do opravdové imanence čistého vědomí.¹⁰ Důvodem toho, že si to Husserl myslí, není ovšem žádný karteziánský dogmatismus. Důvod je srozumitelný spíše z „kanonického“ určení fenoménů, či přesněji z Husserlova přesvědčení, že pouze toto určení je vhodné k tomu, aby se stalo fundamentem fenomenologie. Následujeme-li Husserla, fenomény musejí být subjektivní, neboť jen tak jim lze rozumět v jejich různosti od reality, jak ji zakoušíme v „přirozeném“, nefenomenologickém postoji. Pouze v subjektivním jevení lze něco zakoušet jinak než v každodenním vztahování, jež je jako takové určeno zájmem na věcech v jejich realitě – tedy tím, že věci jsou zde a mohou být poznávány, užívány, měněny nebo zhotovovány. Zatímco v „přirozeném postoji“ přistupujeme svým chápáním, uchopováním a bráním přímo k věcem, jsou v subjektivním jevení věci přítomny jen nepřímě. Subjektivní jevení – a to je rozhodující bod – je kromě toho *možné reflektovat*; v Husserlově pojetí této přístupnosti pro reflexi se jevení může stát korelátem aktu vědomí. V reflexi se tedy vědomí nezabývá přímo věcmi, nýbrž sebou samým; místo zájmu o věci může vědomí vyjasňovat a popisovat jevení věcí v deskripcích aktů vědomí, které se k věcem vztahují. Fenomenologie je, přidržujeme-li se Husserla, toto popisující vyjasňování.

Hranice, již Husserl odděluje fenomenologii od přirozeného postoje, by měla být nahlédnutelná. Jen tehdy, je-li fenomenologie zásadně odlišná od praktické či vědecké zkušenosti, může si osobovat zvláštní

¹⁰ Tamt.

schopnost vyjasňovat svět a jeho zakoušení. Mimo to mluví mnohé pro hypotézu, že tento požadavek objasňovat je bytostně reflexivní. Dokonce i v nefilosofických, a tedy i nefenomenologických souvislostech je rozpoznáváno, že v reflexi mají zkušenost a zakoušené specifický status; při reflexi něco jednoduše nezakoušíme, nýbrž pokoušíme se objasnit, jak něco připouští zkušenost a jak jeho zkušenost může existovat. To však neznamená, že se v reflexi od reality odvracíme a pohlížíme už jen na subjektivní či imanentní jevení. Reflexe není, při bližším přihlédnutí, žádné metapoznání, nýbrž spíše obrat v poznání samém. Pokud například reflektujeme pokus něco uskutečnit, neproměníme tento pokus v metakorelát poznání, nýbrž promýšlíme a zkoumáme jej jako jednu *možnost mezi jinými možnostmi*. Promýšlíme například, jak by to, co chceme konat, mohlo být vykonáno i jinak. V reflexi, jež je chápána takto, promýšlíme možné. Jde o zamyšlení nad tím, co je *možné* konat a co *může* být, přičemž i to, co je konáno a co fakticky je, se posouvá do kontextu možností, a je tak bráno jako možnost.

Načrtnuté pojetí reflexe lze nyní interpretovat fenomenologicky, takže budeme reflexivnímu charakteru fenomenologie rozumět jinak než Husserl. V návaznosti na Husserlovo „kanonické“ určení fenoménů můžeme fenomenologickou úvahu uchopit jako reflexi korelace mezi jevením a tím, co se jeví. Jelikož je obojí reflektováno, stává se pak obojí viditelným ve své možnosti jako navzájem na sebe vztažené. Ovšem na rozdíl od Husserla by korelace nebyla redukována na subjektivní či imanentní jevení. Naopak může být chápána jako *bytostně transcendentní* a teprve díky tomu jako opravdová korelace, v níž je subjektivní jevení právě tak podstatné jako to, co se reálně jeví. Vlastní úlohou fenomenologie potom je tuto opravdovou, vpravdě fenomenologickou korelaci reflektovat v její bytostné transcendenci. Spolu s transcendentní realitou toho, co se jeví, je opravdová realita, reálná, a nikoli jen imanentní realita, originerně fenomenologickým tématem. Přitom ovšem reálná realita není jednoduše jen tak, jak je realita pro zájem vedené vztahování v „přirozeném postoji“. Je-li fenomenologicky reflektována, je spíše viděna jako realita v *možnosti* své transcendence.

Jak provádět tuto fenomenologickou reflexi transcendence, vyplývá z pojmu transcendence samé. Transcendence ve smyslu Husserlově je souznačná s *vnějšností* a vnějšnost je pojem *prostorový*. Podle toho je fenomenologie bytostně reflexí prostoru – tak, že prostor a prostorovost nejsou jedním z libovolných fenomenologických témat, nýbrž tím, co fenomenologii samu umožňuje. Pokud korelace mezi jevením a jevícím se, mezi noesí a noematem má jako taková prostorovou povahu, je prostor

umožněním fenomenologické reflexe. Fenomenologie je prostorová reflexe a pouze jako taková může být reflexí prostoru.

Co to znamená, je možné ilustrovat nejprve na Husserlově příkladu difference mezi noesis a noema, tedy na různosti akustické zkušenosti a tónu. Tóny je možné skutečně slyšet jen tehdy, afikují-li ucho; bez afekce nemohou být slyšeny, nýbrž pouze představovány. Taková představa je však závislá na zkušenosti. Jak bychom si měli moci představit něco jako skutečný tón, aniž jsme kdy skutečné tóny zakoušeli? Aby byly zakoušeny, musejí být tóny *někde*; musejí přicházet *odněkud* a jsou přitom vůči afikovanému smyslu vnější. Rovněž musejí být jakožto tóny umožněny prostorovými podmínkami znění. Když zakoušíme tóny, jsou tyto podmínky spoluzakoušeny; s každým tónem zakoušíme i prostor, v němž zaznívá. Je to *volný prostor* jeho znění.

V návaznosti na Husserlův popis bychom ovšem tóny chápali primárně nikoli prostorově, nýbrž časově. Tóny mají určité trvání a mají fáze, které od sebe lze rozlišit. Jsou, jedním slovem, *sukcesivní*, a ve své sukcesivitě přicházejí a pomíjejí, takže skutečně slyšena může být vždy jen jedna z jejich fází. Fáze, které skutečně neslyšíme, musíme uchovávat v paměti a anticipovat v očekávání.

Časový charakter tónů a akustických zkušeností, jak byl právě načrtnut, přirozeně není možné vážně zpochybňovat. Ale tomuto časovému charakteru jako takovému nelze rozumět bez prostoru. Prostor a čas nejsou žádné rozdílné, na sobě bytostně nezávislé a ve své nezávislosti se navzájem doplňující formy či podmínky tónů a jejich zkušenosti. Prostor a čas a právě tak prostorový a časový charakter tónů a jejich zakoušení nejsou rovnoprávné. Aby tón mohl určitou, za jistých podmínek měřitelnou dobu trvat, musí být *někde* a k jeho znění se musí nabídnout volný prostor.

Ještě jednou je třeba zdůraznit, že toto znění není subjektivní. Je reálné. Mohou či mohli by je zakoušet právě tak i jiní posluchači, a sice i tehdy, kdybychom sami znění nezakoušeli, takže je nezávislé na vlastní zkušenosti slyšení. Totéž platí i pro rozlišení různých fází v časové sukcesi nějakého tónu. Tato sukcese je reálná, avšak její realita není časová, nýbrž prostorová. Rozlišení různých fází tónu je možné jen proto, že tyto fáze jsou navzájem *vnější*. Tato vnějšnost není podstatně jiná než vnějšnost nášlapných kamenů v japonské zahradě. Rozdíl tkví především v tom, že nášlapné kameny jsou prostě zde a jakoby čekají na to, že na ně postupně stoupneme, zatímco fáze tónu jsou zde jen v reálném znění. Avšak kdyby měl tón jen dvě fáze, například vyšší a nižší, jež by jako takové zůstávaly stejné a navzájem se střídaly, pak by jejich sukcese záhy

ustoupila a začala by převládat vnějšnost, tedy prostorovost tónových fází. Fáze tónu by se přiblížily jednoduchému, čekajícímu bytí kamenů. Prostorově by vyplňovaly prostor znění.

Co platí pro tóny, lze ukázat ještě názorněji na věcech viditelných a přístupných hmatu a na budovách. Prostorový charakter věcí a budov je evidentní, stejně jako prostorový charakter jejich zakoušení. Na věcech a budovách se mimo to zřetelně ukazuje, že korelace mezi jevením a tím, co se jeví, má prostorový charakter. Diference mezi noesí a noematem je diferencí prostoru a v prostoru. Nejlépe to lze asi demonstrovat na nějaké budově. Abychom prozkoumali budovu, musíme ji pozorovat z větší vzdálenosti a zblízka, z různých stran, zvenčí a zevnitř. Podle perspektivy zakoušení se budova jeví pokaždé jinak. Avšak všechny tyto různé možnosti jevení jsou možnostmi budovy. Budova je má *skutečně*; mohou být noematicky určeny jako možnosti budovy. Budova *nabízí* tuto možnost, a to těm, kteří ji mohou zakoušet nebo skutečně zakoušejí, a když někdo některé z těchto možností vnímá, pak se budova jeví v jeho nebo její zkušenosti. Tato zkušenost by mohla být i jiná, než je; zkušenost nikdy nebude moci vnímat v subjektivním jevení všechny možnosti jevu. Zakoušená budova bude kromě toho vždy zabarvena možnostmi zakoušení, schopnostmi a preferencemi zakoušející osoby. Ale budova sama tak zabarvena není. Jiné osoby s jinými noetickými možnostmi, schopnostmi a preferencemi ji budou zakoušet jinak. Ale neřeknou kvůli tomu, že to, co sami zakoušejí, je jiná budova. Je to tatáž budova zakoušená mnohými.

V návaznosti na tuto úvahu lze také říci, jak je třeba chápat koreláty noematicky určité zkušenosti v jejich transcendentní realitě. Tato realita není žádný fakt, nelze ji jednoduše konstatovat ve větných výpovědích. Transcendentní realita je spíše soubor možností, z nichž některé jsou v konkrétní zkušenosti aktualizovány, zatímco jiné, často nesčetně mnohé, zůstávají latentní – jako například strany budovy, které jsme neviděli. Přesto jsou jako možnosti reálné. Jsou skutečně možnostmi například budovy, kterou jako takovou nelze redukovat na zkušenosti s ní – tak jako pravidla určité hry nemohou být redukována na aktivity a zkušenosti hráčů. Teprve ve druhé řadě jsou to možnosti subjektivního jevení, a to proto, že subjektivní jevení je na nich závislé – jako jsou tahy hráčů závislé na pravidlech hry. Jen proto, že např. budova je přístupna určitým způsobem, může být v této přístupnosti zakoušena. Nebo, fenomenologicky řečeno: něco jako budova se může určitým způsobem subjektivně jevit, protože *se to samo ukazuje* a v tomto svém sebeukazování to určuje subjektivní jevení. Reálné možnosti ukazování se budovy *nesou a vedou* její zakoušení. Jsou to možnosti, které subjektivní zakoušení umožňují.

Ale subjektivní zakoušení není svým korelátem, tedy tím, co se ukazuje nebo jeví, určeno v každém ohledu. Má také své vlastní určenosti. Může být omezeno krátkozrakostí, nemusí dostát architektonické subtilitě budovy a může být zabarveno předpoklady a předsudky. Avšak pokud je subjektivní jevení zkušeností *něčeho*, pak je to jeho korelát, jenž tuto zkušenost umožňuje.

Toto umožnění by bylo třeba prozkoumat podrobněji. Jak přesně je zkušenost určena svým korelátem? Jak patří obě relata fenomenologické korelace, noesis a noema, k sobě? Při zodpovídání těchto otázek nám může opět pomoci příklad s budovou. Zakoušení budovy je totiž jako takové zkušeností prostorové struktury a tato struktura činí zkušenost možnou tím, že ji objektivně určuje. Velké světlé prostory s vysokými stropy a velkými okny nemohou být zakoušeny jako těsné a temné; budova s mnoha místnostmi, dlouhými chodbami a se schodišti vyžaduje rozsáhlejší zakoušení než chata o jedné místnosti; je obtížnější zorientovat se v budově podobné labyrintu než v takové, jejíž strukturu lze obsáhnout jedním pohledem. Co je v každém z těchto příkladů zakoušeno, je budova ve své prostorovosti nebo, což je totéž, prostor této budovy. Budovy jsou vybudovaný prostor a to znamená také: prostor, jenž může být zakoušen ve své materialitě, ve své otevřenosti nebo uzavřenosti.

Zkušenost prostoru jako taková je prostorová. Zakoušíme-li nějaký prostor, podléháme jeho prostorovým podmínkám, a to je zase možné jen proto, že jsme sami, jakožto živé tělesné bytosti, v mnoha ohledech prostorově určeni. Jelikož stojíme vzpřímeně a jsme schopni otáčet hlavu, natahovat paže a chodit či běžet, dívat se kolem sebe, dolů i vzhůru, jsme různými způsoby disponováni pro objektivní prostorová určení. Tato určení nejsou obecně vzato pevná, jako bychom byli v každém pohybu vedeni, nýbrž připouštějí soubor různých aktivit a pasivit. Jsou to určení volného prostoru, která volný prostor poskytují; skýtají tím prostorovou volnost i k tomu, dělat různé zkušenosti.

Je to tedy prostor, nač lze převést umožnění zkušenosti budovou, a tedy i její realitou. Protože jsou věci i živé bytosti právě tak prostorové, připouštějí i ony své prostorové zakoušení. Na budovách je ovšem umožňující charakter prostoru obzvlášť dobře patrný, snad ještě lépe než na věcech a živých bytostech. Třebaže můžeme pohlížet na budovy jako na věci, na mimořádně velké věci, normálně se jako věci neukazují. Budovami je nečiní to, že mají charakter objektu, nýbrž to, že je možné do nich vstoupit a zdržovat se v nich: tedy jejich prostorový charakter. Věci a živé bytosti jsou prostorové, ale budovy jsou – to snad smíme opakovat – vybudovaný prostor.

Protože jsou budovy jako věci, mají noematické aspekty, avšak jako vybudovaný prostor nejsou budovy s těmito aspekty totožné. Spíše dovolují, aby do zjevu vstoupil sám umožňující charakter prostoru. Budovy přijímají, obklopují a objímají – živé bytosti, mezi nimi osoby, a také věci a v souladu s tím je s nimi zakoušena i možnost zakoušení a také možnost toho, co může být zakoušeno. Tak je na budovách a s nimi zjevné, že obě strany fenomenální korelace, noesis a noema, k sobě patří prostorově a v prostoru. Fenomenální korelace jako taková je prostor a také fenomenalita jako taková je ve své souhře noesis a noema prostorová. Prostor umožňuje fenomény a s nimi i fenomenologii.

Především na příkladu s budovami se to mohlo a mělo ozřejmit. Mohla se však objevit otázka, jak chápat prostor jako takový, a tedy také, jak přesněji popsat fenomenální význam prostoru, umožnění fenomenality a fenomenologie. Není snadné na tuto otázku odpovídat a nejspíš by to nešlo udělat krátce a stručně. Pro dostatečně přesnou odpověď je třeba vyjasnit, jak lze to, co nazýváme „prostor“, pojmově určit. K tomu je zase třeba si jako první ujasnit, že „prostor“ původně není slovem pro „prostor vůbec“ a že to, co se v němčině obecně nazývá „prostor“, je v jiných jazycích označováno úplně jinak. Odpovídající anglické slovo „space“ tak má úplně jiný význam; pochází z latinského *spatium*, meziprostor, zatímco „prostor“ je volný prostor – prostor, jenž něčemu či někomu prostor dává. Rozmanitost výrazů pro prostor měla filosofické důsledky; neexistuje žádné jednotné terminologické určení prostoru. Zatímco porozumění času je od Aristotela po Heideggera v zásadě totožné, jsou výklady toho, co může být nazváno „prostor“, velmi heterogenní. Pasus o χώρα v Platónově *Timaiovi* nepojednává o tomtéž jako pasáž o τόπος, místě, v Aristotelově *Fyzice*. Prázdno (τὸ κενόν) je důležité pro Démokrita a právě tak pro Lao-c', zatímco Descartes se jako Aristotelés pokouší ukázat, že myšlenka prázdna je beze smyslu. Pro Descarta právě tak jako pro Husserla je to, co se nazývá „prostor“, bytostně rozloha, *extensio*. Vezmeme-li kromě toho v úvahu různé aspekty odstupu, různé prostorové řády a možnosti orientace, snadno vidíme, že to, co se nazývá „prostor“, je mimořádně komplexní a vyžaduje to podrobné a široce pojaté zkoumání.

Zde však může a musí stačit kratší cesta. Spočívá v tom, že se ještě jednou vrátíme ke třem rysům prostoru, které jsme zavedli při rozboru tónu a jeho zakoušení. Tóny, abychom to připomněli, musí být *někde*; musí mít *místo*, stejně jako vše ostatní, co se děje – co nastává, když nalézá nebo nalezlo místo děje. Mimo to musí být umožněno znění tónů; tóny potřebují k jevení *volný prostor*. Konečně musí být tóny různé od

živých bytostí a jejich smyslů, které afikují, a aby byly vnímatelné jako tóny, musí být různé jeden od druhého. Musí být ve svém znění navzájem oddělené a to jsou pouze tehdy, pokud jsou vůči sobě navzájem *vnější*. Volný prostor a vnějšnost jsou tudíž rysy prostoru, bez nichž se při popisu tónů jako toho, co se jeví, nelze obejít. Totéž platí pro popis slyšení. Slyšíme něco na určitém místě a podle toho, jak se toto místo má k místu slyšeného, je slyšené vzdáleno, nebo v blízkosti, je sotva slyšet, nebo je hlasité a mohutné. Kromě toho musí být zkušenost slyšení umožněna volným prostorem; potřebuje akusticky vhodné prostory, které ji připouštějí. A nakonec, jak jsme již zmínili, musí být zkušenost slyšení mimo zakoušené tóny, a tak být sama, jako taková, ve vnějšnosti.

Tyto charakteristiky je možné zobecnit tím, že je vztáhneme na fenomenální korelaci jako takovou. Prokazuje se, že to, co nazýváme „korelací“, je určeno prostorovými rysy místa, volného prostoru a vnějšnosti. Tyto rysy umožňují příslušné fenomenální, fenomenologicky popsitelné konkretizace toho, co může být formálně určeno noeticky jako jevení a noematicky jako to, co se jeví. Jevení a jevící se jsou možné jen tehdy, když jsou umožněné prostorově.

I když to nahlédneme, je možné se ptát, jak lze umožnění fenomenálna popsat přesněji, a přitom fenomenologicky. Takový popis v naznačeném smyslu je možný, jen pokud prostor jako takový bytostně patří k fenomenalitě fenomenálna a není jen jednou z jejích podmínek mezi jinými, takže by fenomény jako takové nebyly prostorové. Avšak na zavedených rysech prostoru se dá ukázat, že fenomény jako takové prostorové *jsou*. Místo, volný prostor a vnějšnost jsou, každé na svůj vlastní způsob, *nenápadné*. Obecně nevěnujeme místu něčeho žádnou pozornost, na rozdíl od toho, co na místě je. Právě tak nezakoušíme volný prostor něčeho, co je vnější, nýbrž něco *ve* volném prostoru a něco *v* jeho vnějšnosti. Prostor v kterémkoli z uvedených rysů není zakoušen přímo, nýbrž vždy jen spolu s něčím, co je prostorové. Něco prostorového zakoušíme naopak jako jev a jevící se věc spolu s prostorem v jeho nenápadnosti. Také prostor mezi dvěma věcmi zakoušíme spolu s nimi, přičemž tyto věci jako jednotlivé jsou tím jevícím se, jímž jsou, opět spolu s prostorem mezi nimi. To je možné zobecnit, když řekneme, že fenomenálno jako hra mezi jevením a jevícím se je bytostně provázáno nenápadností. Fenomenologie je potom fenomenologií nenápadného ve dvojím smyslu – proto, že při popisu fenoménů máme co činit s nenápadností, a proto, že popis je zároveň touto nenápadností umožňován.

Vraťme se na závěr ještě jednou k otázce reality a realistického charakteru fenomenologie. Jak se ukázalo, nepatří realita jako taková, jako

„charakter bytí“, jak říká Husserl, k imanenci čistého vědomí. Realita je vnější, ale nikoli vně vědomí, které by analogicky bylo „uvnitř“. Neexistuje žádný mentální „vnitřek“, z něhož bychom se vztahovali ven k věcem – jako se z budovy vztahujeme oknem k něčemu „tam venku“. Vztaženost a realita jsou obě „venku“. Obojí, subjektivní jevení a objektivně se jevící, jsou možností prostoru.

Přeložil Pavel Kouba