

JSME NA SVĚTĚ^a

Marc Richir

Jsme na světě: víme o tom ne nějakým pozitivním poznáním, protože, aniž bychom to museli nějak zdůvodňovat, víme, že naším zrozením naň přicházíme a že jej umírajíce musíme opustit, že na nás svět nečekal a že na nás nikdy ani nepočká. Způsob, jak to víme, je přesto velmi neurčitý, ba zmatený. Fenomenologie nás naučila, že když svět pojmem jako totalitu toho, co jest (jsoucn), již jej v této přeměně v koncept univerza míjíme – v univerzu lze pak sice vytvořit vědu, ale jen tak, že se z jeho předpokládané totality a z bytí vydělí to, co se zdá jejimu projektu odpovídat. Fenomenologický svět, horizont vši zkušenosti a našeho bytí-na-světě, pojmem není a není na něj ani redukovatelný. Není ani „objektivním“ korelátem, věcí nebo strukturou věcí – přitom tento termín chápeme v co nejobecnějším významu: věci, protože se situují ve světě jako vnitrosvětská jsoucna, vždy nějaký svět či horizont světa předpokládají, a to i tehdy – což, jak vždy již temně tušíme, může nastat – když se ta či ona věc sama „světem“ stane. Neboť pak ztrácí svou podstatu „věci“.

Celá potíž se světem pochází tedy z toho, že je třeba jej uchopit mimo veškerou předběžnou představu, což je vnitřně rozporné. Navíc se tyto představy v naší každodenní zkušenosti jen rojí – počínaje tím, co se běžně chápe jako „předsudky“, až po velmi subtilní „substrukce“ vědecké kultury, s nimiž se potýkal Husserl v *Krizi* – tj. různé racionalizace univerza našich myšlenek a technicizace našeho bezprostředního okolí, jež často zaměňujeme, ne-li se světem vůbec, tedy alespoň s nějakým světem. Ve zpětném pohledu se tedy zdá jen přirozené, že zakladatel fenomenologie jako vůbec první začal doufat, že přístup k fenoménům světa se otevře pomocí co možná nejradiálnějši epoché: vyřazením a neutralizací vši zdánlivě přirozené positivity, tj. koneckonců vši positivity, která se jeví jako samodaná, mimo okruh myšlení a světa. Dnes, po 80 letech fenomenologie rozumíme, že tento pohyb není ani zdaleka

^a M. Richir, *Nous sommes au monde*, in: *Le temps de la réflexion*, X, 1989, str. 237–258.

jednoduché udržet ve vši požadované radikalitě a že rozmezí mezi *epoché* skeptickou, která vše rozpouští v nicotě, a *epoché* fenomenologickou, která, i když se otevírá Ničemu, nesmí přitom postulovat ani nicotu ani něco (věc, jsoucno či totalitu jsoucna), je nestabilní a obtížně udržitelné. Další obtíž *epoché* spočívá v instanci, kterou její operace předpokládá: pro Husserla je to transcendentální *ego*, pro Heideggera ipseita, které se udává Nic, která v něm nachází zdroj své propastnosti. Když se *epoché* překotně příliš prohloubí, vystavuje se riziku, že v původní časovosti nezbude nic jiného než primordiální *solus ipse* 5. *Karteziánské meditace*, nebo neutrální a vlastní (eigentlich) *solus ipse* ze *Sein und Zeit*, což znamená tvrdit, že solipsistní *ipse* je na světě právě díky původní časovosti či časování Ničeho. Fenomenologové do úmoru rozebírali tajuplné spojenectví, které sdružuje *ipse* a časovost, tuto fenomenologickou *redukcí* – která je již něčím jiným než *epoché*¹ – světskosti světa na časovost čistého *ego* či ipseity *Dasein*. Svět je, jak tvrdil Heidegger v období *Bytí a času*, vždy můj. Víme, že Heidegger nikdy doopravdy nepřekonal obtíž, jak se z této *Jemeinigkeit* dostat ke „společnému světu“, k fenomenologickému *sensus communis*, pomineme-li jeho pokusy považovat ji za vyřešenou v jeho přístupu k umění, kultuře (dějiny bytí) či řeči. Je snad možné, že z fenomenologického hlediska je Nic, kterému se otevírá *epoché*, právě světem „samým“, za časovostí a časováním, a tedy i za stejně původní prostorovostí a prostíráním, a v důsledku toho i za egoitou či ipsetou, které jsou vždy pojímané jako střed, bytí i ek-staticky vý-střední, a že se toto Nic fenomenalizuje mimo jiné jako *nic než fenomén* způsobem, jenž je pak třeba považovat za vlastní schematismus fenomenalizace. Potom by svět sám byl už před časovostí, byl by pro fenomenologii fenoménem par excellence, který označíme jako fenomén světa: důsledně vzato fenomén a fenomenologie přísně odlišná od všeho fenomenismu by existovaly jen potud, pokud fenomén není zjevením něčeho jiného, než je on sám, ale je fenoménem Ničeho vzhledem k Ničemu, Ničeho jako světa vzhledem k Ničemu jako světu, v němž se bez (apriorního nebo odjinud daného) pojmu reflektuje jeho fenomenalita jako fenomenalita světa. Mluvit o fenoménu věci, ideje nebo pojmu by pak bylo protimluvem. Stejně jako, povšimněme si toho, mluvit o fenoménu jakožto o něčem určitém.

¹ Radikalizujeme zde Patočkovu rozlišení z článku *Epoché et reduction*, publikované ve francouzském překladu E. Abrams in: *Qu'est-ce que la phénoménologie*, vyd. J. Millon, ed. Krisis, Grenoble 1988, str. 249–261.

Takový by byl „výsledek“ naší radikální fenomenologické *epoché*. Je to nepochybně koncepce, kterou lze mnohem snadněji vyslovit než koncipovat ve vši její hloubce. Jak myslet protimluv principiálně neurčitého *jako takového*? To je aniž bychom je přese vše s něčím identifikovali? A kam se nám tu poděla ipseita, kterou jsme odhalili jako spojení redukce světa na časovost a hlouběji jako něco, co se každé *epoché* napořád vzpouzí, neboť ta je nucena předpokládat ji buď jako subjekt, který ji provádí, anebo jako subjekt, kterému se toto děje a následnou nám raizí jako mávnutím kouzelného proutku? Není tato fenomenologie Ničeho pro Nic nejextrémnějším nihilismem, totiž nihilismem světa jako Ničeho, které na mne nečekalo a nikdy čekat nebude? Či dramatičtěji, není toto Nic, svět, v sobě samém, ve „svých“ fenoménech, nositelem smrti? Není jako absence *Já* vůči světu též absencí světa vůči mě? Zkrátka, není svět jako nic tím, co je vždy radikálně nepřítomné?

To by znovu znamenalo *epoché* příliš úspěchat, převrátit ji z její fenomenologické dimenze do dimenze skeptické dohnané až k hyperbole. Neboť pak by se nám vypařil i sám fenomén. Abychom učinili svou myšlenku srozumitelnější a přeměnili naše otázky na zjevně méně neřešitelné problémy, vraťme se na okamžik k Husserlovi a jeho – jak plodné! – fenomenologické naivitě. V jednom posmrtném fragmentu,² který se věnuje otázce transcendentální intersubjektivity, dochází Husserl k tomu, že svět – svět našich každodenních evidencí – je „přirozený“, protože v něm žijeme společně a protože vcítění (*Einfühlung*) a jeho transcendentální konstituce jsou zde vždy již provedeny, žijeme vždy již s jistou idejí světa (*Weltidee*), která v sobě obsahuje nekonečně mnoho jiných idejí světa, z nichž každá pak obsahuje všechny ostatní, včetně mé. Tato idea světa, která je něčím zcela jiným než nějakým „představením“ nebo „světonázorem“ (*Weltanschauung*), je tím, co pokaždé a pro každý živoucí subjekt na světě *drží* svět pohromadě jako jednotu, v níž žijeme. Má zvláštní vlastnosti, ač konstituována jako jednota, neboť obsahuje nekonečně mnoho (v nematematickém smyslu) jiných idejí světa stejného druhu a je sama v každé z nich obsažena: každá obsahuje nekonečnost, již je přesto částí. Je to podivný vztah, pro Husserla paradoxní, kde každá část předpokládané-

² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, in: *Husserliana*, sv. XIII, XIV, XV, vyd. von K. Kern, M. Nijhoff, Haag 1973, zvl. sv. XV, text č. 31 (konec února 1933), str. 526–556.

ho celku je částí totální a právě tak se znásobuje. Kdybychom toto nekonečno matematizovali,³ což by bylo očividně násilné, dostali bychom opravdové *apeiron*, neomezeno, kde se ideje světa v navždy nedefinovaném počtu navzájem překrývají a přesahují, aniž by se kdy zcela identifikovaly v tom, co by bylo idejí jednoho světa jako jejich isomorfního invariantu, který by tu mohl být jen prostorový – nekonečná koule, jejíž střed je všude a pláští nikde, všestřednost bez stabilní periferie, jež je jednou z podob Boha a kde skutečně dochází k oddělení prostoru a času.

Od posledních zbytků subjektivního světónázoru (*Weltanschauung*) a od božského hlediska všestředného nadhledu nás může osvobodit jedině radikalizace fenomenologické *epoché*, pokračující vyřazování posledních stínů centrace světa okolo *ego* a egologické sféry, která s ním zůstává spjata. Umožní nám také vydělit *ego* či *ipse* v jejich fenomenologickém dosahu.⁴ Jestliže však v ní pokračujeme tímto způsobem, který už rozhodně není husserlovský, ačkoli zůstává věren husserlovské inspiraci, osvobodí *epoché* od ideje světa nejprve fenomén světa (*Weltphänomen*) jakožto fenomenologickou jednotku bez pojmu, která se *okamžitě násobí* v rovněž bezpojmovou mnohost fenoménů světa, v pluralitu světů. Ty jsou vždy totálními částmi, překrývají se a navzájem přesahují, avšak zůstávají přítom v odstupu, odkazujícíce areflexivně jedny na druhé – bez čehož by „intersubjektivita“ nebyla ani transcendentální, ani fenomenologická. Podivný či paradoxní vztah, o němž jsme mluvili v případě idejí světa, se stává tím, co nazýváme vztahem *distorsion originaire*, původní úchylky, z níž je na samém počátku třeba pojmut *mnohost fenoménů světa*, udržujících se na pokraji čistého a jednoduchého rozpadu v tom, co Merleau-Ponty tak vhodně nazýval „soudržností bez pojmu“: to je soudržnost *fenomenologického pole*. Husserl tento pohyb nikdy nedovedl až do konce, protože by se tam setkal – velmi charakteristickým a dodejme hlubokým způsobem – s něčím, co by považoval za aporii či co by zásadně zpochybnilo jeho koncepci fenomenality: Má-li radikální *epoché* vyhmátnout za uzávorkováním ideje ve *Weltidee* původně mnohočetné fenomény světa osvobozené ze všestřednosti božského pohledu, po-

³ „Množina je nekonečná, jestliže je rovnomocná s jednou ze svých částí“, Cantorova definice, kterou nalezneme jak u Dedekinda, tak už u Galileiho.

⁴ Podle husserlovské záhadné formule: transcendentální subjektivita je transcendentální intersubjektivitou.

tom je jasné, že jejich nejvýznamnější část zůstává *navždy skryta a bez donace*, tj. konstituuje fenomenologický korelát toho, co bychom mohli nazvat věc o sobě, něčeho *nepoznatelného*, nepřístupného jak přímé percepci „z masa a kostí“, tak i hlouběji edictické intuici, o které se Husserl domnívá, že uzavírá invarianty vnímání. Vyplývá z toho nový paradox, že totiž to, co zůstává takto skryto či ne-dáno, není přesto principiálně nepřístupné, ale předpokládá či vyžaduje, abychom revidovali koncepci jednoduché možné donace pro přítomnou percepci či intuici, která je možná ve všestřednosti, a nahradili ji úplně jiným stylem přístupu, který zobecňuje, abychom tak řekli, v ohledu na fenomény světa samé to, co Husserl chápal jako „intencionální přenos“, jenž podle něj působí v *Einführung*.

Co to přesně znamená? Že původní úchylka fenoménů světa znamená jejich „komunikaci“, že po straně „komunikují“. Chápat, že fenomenologická *epoché* neustí do nicoty, nýbrž do Nic, „nic-než-fenoménů“, znamená, že fenomény světa nelze napříště redukovat na *identity*, které by byly díky adekvátní a centrované reflexivitě v sobě uzavřené, nýbrž, že jsou ve svém srdci otevřené radikální neurčitosti, kde se nic vlastně nedává. Nevytvářejí tedy jakési okamžité řezy, jež přecházejí jeden v druhý podle nezvratného běhu živoucí přítomnosti v jejím plynutí, ale samy naopak tvoří již o sobě hutné fáze, ne-li hned času a prostoru, tak alespoň, jak uvidíme později, proto-časů a proto-prostorů. Tyto fáze nejsou stázcemi adekvace sebe se sebou, ale zapadají vždy již jedny do druhých, jak jim velí původní úchylka, podle fenomenologického schematismu, který je sám vždy už uchýlen (tj. neidentifikovatelný sám se sebou), totiž schematismu jejich fenomenalizace. Zdá se tak, že „druzí“ ve skutečnosti u Husserla konstituují jedině fenomény světa, které v jeho fenomenologii najdeme a že *Einführung* se svými problémy a aporiemi (jež pramení z Husserlovy tvrdohlavé snahy udržet apodiktické založení v egologii) je *jednou z možných figur jak původní úchylky tak i fenomenologického schematismu*.

To, co se v prezentaci druhého odehrává, může být vskutku plodným východiskem, chceme-li „podobu“ původní úchylky fenoménů světa uchopit. Nepotřebuji-li k tomu, abych se druhému otevřel, ani vědu ani kalkul a je-li tato prezentace bezprostřední a předchází-li dokonce vstupu do času společné řeči a společného vědomí (nakolik je umožňuje), nebo, v Husserlových termínech, je-li prezentace především prezentací těla (*Leib*) „druhého“ mým „vlastním“ tělem (*Leib*) – uvozovky tu jsou fenomenologické –, jestliže tedy prezentace původně páruje dvě tělová těla, jež jsou fenomenologická nejen v tom, že se

jeví, ale i v tom, že tak činí právě jako tělová těla, a ne jako v sobě uzavřené věci v prostoru, je tomu tak proto, že mezi nimi jakožto fenomény je původní úchylka, jež působí, že se přesahují a vzájemně překrývají v jakémsi „tomtéž“, jež ale není ani pojmem ani ideou, ale právě fenomenální polem. Závazka proto, že to jsou i přes jejich symbolickou identitu, která jim přiděluje odlišné reality a „nositele“, fenomény světa, mezi nimiž existuje fenomenální sounáležitost již před vědomím (zde „pasivním“, jak by řekl Husserl), tedy v tom, co bychom mohli nazvat *fenomenologickým nevědomím* a co konstituuje bezpojmovou soudržnost fenomenologického pole. V tomto velmi konkrétním smyslu, který je mimo jiné jen zřídka analyzovanou podmínkou vši „komunikace“ (a tedy také vši ne-komunikace), je tělové tělo (*Leib*), které se ovšem nesmí zaměňovat s tělem objektivovaným (*Körper*) v anatomii, již světem, tj. ve skutečnosti neomezené a nekonečně dělitelné, jako *apeiron* tak jako jsou všechny světy neomezené a nekonečně dělitelné: světovým živlem (v presokratickém smyslu) fenoménů světa je podle reverzibility těla, o níž mluvil Merleau-Ponty a kterou zde musíme přejmout, tělo světa, *Weltleib*, tělový živl světa, který se beze zlomu převrací ve svět těla, *Leibwelt*, ve světový živl těla. Až do určitého bodu jsou tělo a svět neoddělitelné, a tento bod se záhadným způsobem, který nelze nijak z fenomenologického pole „vytěžít“ a ještě méně „vydedukovat“, „fixuje“, či spíše ustavuje na základě *symbolického ustavení* lidství, které je samo nerozlučně spjata s jakousi „drezúrou“ „vlastního těla“, tj. jeho symbolickým ustavením.

Pod podmínkou, že vyloučíme pochopení „krajiny“ v jakékoli souvislosti s optickou či panoptickou centrací na nějaké jednorázové dané, hotové panorama, lze o každém fenoménu světa říci, že je také krajinou světa, a že ve smyslu, který jsme právě ozřejmili, je každý fenomén světa také fenoménem těla a tedy každá krajina světa je také krajinou těla. Malíři to ostatně vždy dobře věděli a právě něco takového nám ukazují, jestliže se dokážeme dívat skrz a proti obrazu: nic není totiž protikladnější fenoménu světa než obraz. Prvním důsledkem je hluboká změna statutu smyslového vjemu, který je třeba chápat v co nejširším smyslu,⁵ dalece přesahujícím jeho pojetí jako toliko subjektivní verze vnějšího podnětu, která se situuje uvnitř těla a je jen pro něj

⁵ Odpovídající sensibilitě v nejširším smyslu a sahající např. až k „duchovním vnímavostem“, o níž mluví Kant ve třetí *Kritice*.

určena – je nadbytečné zde připomínat všechnu metafyziku, která je podkladem této koncepce, ostatně nezřídka oprávněné, ovšem jen tehdy, jde-li nám o psycho-fyzické *poznání*. Smyslový vjem je jistě vjemem jedné či více „smyslových kvalit“, které si ovšem nemohu dle volního rozhodnutí vybírat – pokud mi nejsou vnuceny např. v průběhu experimentace, manipulace či mučení. Jsou to naopak smyslové kvality samé, které se vydělují, aniž bych věděl proč a jak, z masy fenoménů světa či krajin světa, což jediné může jinak než intelektua-listickými konstrukcemi vysvětlit fakt, že mohu vnímat *totéž* (stejnou „smyslovou kvalitu“) jako druhý, v sym-patii, která ke své účinnosti nepotřebuje ani žádné „mystické sjednocení“, ani žádnou protokolární dohodu. Smyslové kvality jsou tedy něco jiného než aktuálně vnímané, a přece *samy* své vjemy vyvolávají, ne jako takové či onaké „hledisko“, z něhož by je ten či onen subjekt nahlížel – takové „hledisko“ jako bod či střed bylo už v *epoché* uzávorkováno a náleží už do sféry symbolického ustavení, jehož integrální součástí je filosofické ustavení smyslových kvalit a vjemu –, ale jako fenomenologický konglomerát sebe sama a vjemu ve složeném fenomenologickém celku světa a těla. Smyslová kvalita zde není vždy již „předem“ jako potenciální bytí dané z vnějšku v okamžikovém spektaklu světa, neboť se může vynořit také v modu čehosi neslýchaného a absolutně nového, ba i v modu zcela virtuální předtuchy, která navždy uniká přítomné intenzitě plného vjemu. Částí tohoto fenomenologického komplexu je vždy už imaginace, která mne např. v setkání s druhým, jehož život přece nežiji a do jehož „kůže“ se nikdy nemohu „obléknout“, přece jaksi „zvětšuje“, aniž bych se o to snažil a umožňuje mi v nejširším smyslu slova „cítit“ cosi, co nikdy nebudu moci pojmut – každé skutečné setkání, k němuž patří také setkání s uměním, se na této zkušenosti podílí.

Což znamená, že smyslová kvalita a vjem náleží takto tělu a světu již předtím, než jsou opatřeny nositelem. To také znamená, že tělový a světský smysl je *fenomenologickým společným smyslem* (*sensus communis*), který předchází veškeré monadizaci, a že v něm neexistuje se symbolickým ustavením koextenzivní rozdíl mezi realitou a imaginárnem či mezi realitou a snem. Změna statutu vjemu a smyslové kvality vyvolává obdobnou a neméně hlubokou změnu statutu imaginace: aniž by se podřizovala – jako její variace či reprodukce –, „realitě“, která je vždy již a obzvláště ve filosofii předmětem symbolického ustavení, imaginace je tak říkajíc její integrální součástí, neboť je pro ni rovněž konstitutivní. Není tedy jakousi absurdní „schopností vytvá-

řet obrázky“ – nic tak neničí s konečnou platností imaginaci jako obraz, který je díky své určitosti vždy blízký pedantickému scénáři fantasmatu –, nýbrž hlouběji, je mocí vytvářet formy, *Einbildungskraft*, která nepracuje pomocí obrázků, ale naopak sleduje nevázaně „barokní“ přeměny a kompozice „smyslových kvalit“, jak se dějí podle původní úchylinky fenoménů světa. Jinak řečeno, imaginaci je třeba pojmut jako snovou a fantastickou moc fenoménů světa, jako světskou moc – stranou všeho symbolického ustavení, jehož pořádací tendence a řazení do sítí dokáže imaginaci podrobit vždy jen částečně –, která světy vytváří, tj. je současně fenomenologickým schematismem fenomenalizace fenoménů světa a – bez jakéhokoli předběžně daného pojmu – schopností skládat smyslové kvality/vjemy těla a světa v rámci vždy už jiných fenoménů světa. Je to jistým způsobem moc transcendentální a – řečeno spolu s Kantem – dobře skrytá v hlubinách lidské duše, jejíž je podstatnou aktivitou, z níž pak aktivita vědomí představuje jen malou část; taková je činnost fenomenologického nevědomí, které je samo současně tělem a světem, fenomenologickým polem fenoménů světa. Imaginace světa a těla.

Nemůžeme se zde zabývat obtížným problémem, který klade zdvojení imaginace ve fenomenologickém schematismu a skladebná schopnost smyslových kvalit/vjemů.⁶ Řekněme jen zjednodušeně, že fenomenologický schematismus, protože je sám také dotčený původní úchylkou, nemůže schematicky koincidovat se sebou samým, a že tedy neexistuje žádné schéma fenomenalizace, které by v důsledku nekoincidence už v sobě neneslo schematické „otisky“ schémat jiných: tyto „otisky“, jež konstituují „stopy“ jiných fenoménů světa v daném fenoménu světa, který se fenomenalizuje jako bezpojmová a tím radikálně kontingentní „jednota“, předcházejí všemu časoprostoru vědomí a jsou tím, co Husserl nazýval pasivní syntézou (a co je pro nás fenomenologickým nevědomím), a v čem se projevuje jejich bezpojmová koheze podle os či horizontů, které je drží pohromadě, aniž bychom, jak zdůrazňujeme, o nich přemýšleli či je podle časoprostoru vědomí nějak rozmísťovali. Tyto „otisky“ jsou již před či za symbolickým kódováním, které je identifikuje – ať již je to v tom či onom empirickém jazyku, nebo v té či oné označující konfiguraci, která je koextenzivní se symbolickým nevědomím určité kultury (ethnologie, sociologie) či subjektu (psychoanalýza) –, právě smyslovými kvalitami/vje-

⁶ Srv. naši práci *Phénomènes, temps et etres*, Grenoble 1987.

my, o nichž mluvíme, a které se vynořují či vydělují toliko *divokým*, „barokním“ způsobem jako ona Merleau-Pontym v *Le visible et l'invisible* předpokládaná *Wesen*, čili tělová a světská „bytost“, která je v nejobecnějším smyslu tím, bez čeho by veškerá zkušenost byla „*dezinkarnovaná*“, zbavená vši hloubky a hutnosti, a tedy beze zbytku redukovatelná na pouhou strukturální „hru“ znaků či významů.

Abychom tomu porozuměli na konkrétním případě, pokusíme se ve vzájemné souvislosti postihnout dvě zkušenosti, které Husserl vždy k sobě přiřazoval, aniž by byl schopen – jak tušíme, kvůli své teorii času – je myslet pospolu: zkušenost druhého a zkušenost minulosti, z nichž prvá se spíše organizuje okolo osy prostorovosti a druhá spíše okolo časovosti, aniž by se právě proto mohly oddělit. V prezentaci druhého těla jako fenoménu světa, tedy v režimu radikální fenomenologické *epoché*, to není, navzdory tomu, co si Husserl tvrdohlavě myslel, *moje* vlastní a primordiální tělo „*Leib*“, které se *zázračně* páruje s *druhým tělem Leib*, které se situuje kdesi naproti, ale naopak: z *těla-světa*, z *Weltleib* se v jediném pohybu současně vyčleňují tělo druhého a moje jako jeho dvě „varianty“, jakkoli odlišné a asymetrické. Schopnost prezentace není primárně mocí nějakého já, které by v těle bydlelo jako nějaký jeho řidič, nýbrž je hlouběji mocí imaginace v tom smyslu, jak jsme o ní mluvili, a která je mocí formovat (*Bildung*) tkáň světa a tkáň těla. I když jde o setkání v radikální asymetrii, neboť žiji nerdukovatelně svůj život a nikoli život druhého – snad s výjimkou symbolických či „psychických“ patologií, ale pak to není život druhého, nýbrž život Druhého –, nesmím přesto zapomenout, že existují velmi odlišné modality vnímavosti, k nimž patří i vnímání *na dálku*, na místě, které není místem absolutního teď-a-zde. Smyslová kvalita nemá ke svému vynoření bezpodmínečně zapotřebí přítomnost v rámci aktuálního vjemu, ale může být vnímána také *in absentia*, stranou a mimo rozprostřené pole aktuality. Klasické atributy imaginace mění statut spolu s ní: jsem také „tam“, ve vnímání druhého, protože smyslová kvalita, která se v něm sedimentuje, je mi důvěrně známá, ačkoli jsem se s ní nikdy nesetkal, je důvěrností, která přesahuje veškerou představu, kterou jsem o svém a o jeho životě mohl mít. Záhadná důvěrnost, k níž je zapotřebí veškeré takřka alchymické „moudrosti“ lidské zkušenosti, a která se nejspíše získává jen s věkem, je nevypočitatelná. Cena této důvěrné obeznamenosti spočívá v tom, že přesahuje rámec zasvěcení do toho, co symbolické ustavení z lidství kóduje a identifikuje. Rozprostírá se až k tomu, co docela dobře může *nebýt nikdy přítomno*, co překypuje rámce času jakožto času přítom-

nosti a dovoluje překonat to, co se z něj sedimentuje jako „zvyklosti“, aniž by přitom působila dojmem absolutního nesmyslu. Vzdálenost, o níž mluvíme, není tedy jen prostorová, ale i časová. Vnímat na dálku není jen vnímat tam, kde nejsem, ale také tam, kde jsem nikdy nebyl a – právě tak záhadně – tam, kde nikdy nebudu. Bez této výlučně fenomenologické možnosti by žádná vnímavost k druhému jednoduše neexistovala, ale šlo by vždy jen o přenos informací prostřednictvím řeči kódované lingvistickými a rétorickými pravidly. Je tedy třeba Husserlovu analýzu prohloubit a nebát se myslet původní různorodost časů (vědomí a tedy ipseit), která nemusí být držena pohromadě nějakým božským rozmyslem a časem (což bylo právě Husserlovým pokusem), nýbrž existuje jen díky bezpojmové fenomenologické soudržnosti, a která není *nikde dána* pro jakýkoli pohled, a je tedy jaksi „před“ časy a prostory, které se ve vědomích vytvářejí. Ale toto „před“ je transcendentální. Divoké smyslové kvality v tomto smyslu přicházejí z *nepamětna*, aby nejčastěji vzápětí unikly do *nezralého* nedovršení v budoucnosti, která navždy zůstane jen předtuchou. Jedná se tu o velmi podivný druh transcendentální reminiscence bez uplynulé přítomnosti, jež se s veškerou fenomenologickou masou divokých smyslových kvalit nejčastěji převrací do neméně podivného druhu transcendentální předtuchy bez budoucí přítomnosti. V přítomnosti setkání, jež je současně a nerozlučně přítomností vědomí a řeči, chápeme z nás samých a z druhého vždy jen velmi málo. Jestliže se nám díky asymetrii setkání zdá, že žijeme víc v blízkosti sebe sama než druhého, přesto nás to od něj oddaluje méně, než by se zdálo – přinejmenším se jedná o skutečné setkání a ne o míjení, které je vždy již v symbolickém nevědomí.⁷ Neboť já také žiji v této *vzdálenosti*, která je i ve mně samém, sice jinak, ale ne menší. Není ve mně totiž méně nepamětna a nezralosti než v druhém. Záhadou pak je, že se tato vzdálenost proto-času a času přítomnosti artikuluje zároveň s touto jinou vzdáleností, vzdáleností proto-prostorovou, která mne udržuje radikálně stranou od druhého, aniž by mne přitom od něj zcela izolovala jako v nějaké pevnosti.

Ještě lépe to pochopíme, zaměříme-li se na zkušenost smyslových kvalit „v nás samých“. Ta či ona konkrétní variace smyslového pole, taková či onaká harmonie smyslových kvalit či takové či onaké smys-

⁷ K otázce setkání a míjení srv. naši práci *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble 1988.

lové kvality mne nedojímají proto, jak se často říká, že ve mně „evokuji“ vzpomínky a asociace, ale protože *je v nich* celá jedna neurčitá část fenomenologického pole fenoménů světa ve své absenci a z této absence je obývá, pravdaže ne ve stavu té či oné události, kterou bych mohl identifikovat a datovat, ale právě ve stavu *nedefinované* reminiscence, která se okamžitě převrací v předtuchu, ve velmi živé pocity nebo ladění (*Stimmung*), že to, co jsem odjakživa věděl, aniž bych to někdy reálně vnímal, se téměř odhaluje v pocítování a přesto právě v okamžiku svého uskutečnění navždy uniká. Právě takový vjem mi „dává myslet“, což neznamená, že by nějaký příslušný podnět ve mně vyvolal nějakou sérii představ, nýbrž že imaginace, která se vjemu účastní, sama „myslí“, otevírá „paprsky světa“, k nimž se možná v tom, co je vždy jen relativní nahodilostí té či oné asociace, přidruží ta či ona vzpomínka. Ta zde pak spočine tak říkajíc jen jako pták na větvi, protože už byla předem zpracována toutéž reminiscencí a toutéž předtuchou, ovlivněna tímž před-časovým nábojem nepamětna a nezrala, který nechává usadit tu či onu divokou smyslovou kvalitu. Jestliže jde o „tutéž“ reminiscenci a předtuchu, nejde přesto o něco identifikovatelného nějakým jménem či pojmem, protože se v nich ve skutečnosti nikdy nedává *nic určitého*: jsou jen dotekem na dálku či v absenci nepamětné minulosti, která nikdy neměla čas být v minulém přítomna, a v absenci navždy nezralé budoucnosti, která nikdy nebude mít čas být přítomná v budoucnosti. Smyslovou kvalitu nelze beze zbytku redukovat na *eidós* či na jsoučno, protože jí samou prochází cosi nesmyslového, co odevždy a provždy aktuálně vnímané přesahuje. To znamená, že se v ní díky *Einbildungskraft* tvaruje nepřítomnost bez určitého a daného obsahu (což neznamená bez obsahu vůbec), takže absence *ve své původní úchylce* obývá vše, co se jeví jako dané. Proto také na skutečnosti, že se smyslové kvality (viditelné, hmatatelné, myslitelné atd.) navzájem obývají a křížují, není nic metaforického: právě tato hustota absence, která je díky ne-identitě se sebou také odstupem či vzdáleností, je tím, co smyslové kvality „sedimentuje“, protože je hustotou a odstupem těla a světa. Čisté smyslové kvality ve smyslu atomů smyslovosti neexistují. Co existuje, jsou vždy již a navždy právě se vytvářející konfigurace smyslových kvalit v pohybu, které náleží v ohledu na aktivitu vědomí k pasivní syntéze, a které se před-časují a předprostírají mimo přítomnost vědomí. Proto například vzpomínka, jak ji myslel Husserl, není nejprve čirou a jednoduchou *reaktivací* minulosti, která byla v přítomnosti vědomí přítomná, ale znovučasováním jisté smyslové konfigurace v přítomnosti se všemi

nevěrnostmi, jež to zahrnuje, která se ponořila do minulosti tak, že do ní byla vtažena transcendentální minulostí, která ji vždy již obývala, a v reminiscenci v běžném slova smyslu se může vrátit jen proto, protože už byla svého času obývána transcendentální budoucností, která už tehdy prozrazovala její nedovršenost, a která ji i nadále prozrazuje v přítomné vzpomínce. Jestliže vzpomínka klasicky patří do imaginace, není tomu tak proto, že by restituovala *in absentia* obraz uplynulé přítomnosti, ale protože je v přítomnosti vědomí časováním „smyslové“ konfigurace, která nepřestává „žít“, ale *stranou*, v odstupu v tom, co je třeba pojmut jako minulostní masiv, jehož základem je transcendentální minulost, která jej do sebe, a tak i do fenomenologického nevědomí, napořád vsává. To, nač si vzpomínáme, sice ve vědomí ožívá, ale *se svou vzdáleností minulosti*, která se neruší. Což nijak nevyklučuje, ale naopak umožňuje, symbolická nevědomá značkování a kódování minulosti, kterými se zabývá psychoanalytické zkoumání. Tato časová vzdálenost, není-li stejného řádu jako vzdálenost prostorová, je přesto umožněna před-časováním/před-prostíráním tělových a světských smyslových *Wesen* či bytostí a právě zde se tedy mohou křížovat zkušenost druhého a zkušenost minulosti, jak Husserl tušil, ale současně považoval za nemožné. Jsem obdobně schopn vnímat mimo mne, „tam“, v druhém, jakož i „tehdy“, v minulosti, jen proto, protože absence se už před-časovala a před-prostřela.

Fenomény světa ve své fenomenalizaci jakožto fáze světa se nekonstituují jako nějaké kvantum přítomnosti, které by se pokaždé v aktualitě dávaly. Krajina světa se nedává jednorázově jako okamžitý snímek panoramatu, nýbrž je sama díky svým divokým smyslovým kvalitám doslova proděravěna absencemi, které se jedny s druhými vzájemně artikulují ve svém před-časování a před-prostírání. A to znamená, že kontingence, která je radikální, neboť bez pojmu, není ve své fenomenalizaci *kontingencí nějaké jediné donace*. Existují-li vskutku donace fenoménů světa světům, je nutno je vždy znovu důsledně pojímat v *plurálu*, v roztržštění, které předem vytváří určitý prostor, tedy před-prostírá, a současně vytváří i čas, ale za či stranou přítomnosti, tj. před-časuje. Tyto původně mnohočetné donace zpočátku nejsou, jak jsme viděli, donacemi v přítomnosti, ale donacemi, jimiž procházejí nepřítomnosti, tj. ne-donace, ztemněliny, neprůhlednosti, či hlubiny světa a těla, což z nich právě činí nahodilost, ale jen relativní a v té míře, že jsou vždy a odevždy již jedny na druhé vázány v té či oné smyslové konfiguraci. Právě sem se zapisuje zrod vědomí jako zrod ve vlastním smyslu fenomenologického času a prostoru, kde smysl není

nikdy dán v nějaké události, *Ereignis*, nýbrž je tím, co je třeba *vytvořit*. Smyslové kvality se jako počátky smyslů v plurálu, které se vynořují z nepamětna své transcendentální minulosti, nejčastěji odvracejí do nezralosti své transcendentální budoucnosti v eklipse zmeškaných smyslů. Právě toto zmizení je tím, co smyslové kvality v jejich divokosti nejčastěji zadržuje mimo možné pole přítomnosti. Zachytit toto mizení a roztáhnout je do prostorové fáze, která „dává na čas“, znamená právě vytvářet smysl tvorbou času, časovat/prostírat smysl tím, že mezi smyslovými kvalitami těla a světa rýsuje průběh, či cestu, která je v sobě samé časem a vytvářejícím se smyslem, přítomností, která v sobě samé předjímá *svoji* budoucnost a v sobě samé zadržuje *svoji* minulost, tj. je právě přítomností vědomí, které se ví jako odehrávání a také už ve svém dění ví, že odněkud přichází a někam jde. Fenomenologický smysl, který je právě tak smyslem tělovým a světským, je původně vnitřně zaměřený ke své minulosti a ke své budoucnosti a dalece přesahuje vše to, co v symbolickém ustavení, které je vždy ustavením identifikovatelného, náleží významům či značícím výrazům. Je-li třeba chápat časování (prostírání smyslu ve vědomí – jako časování) prostírání v řeči, je třeba také pojmut řeč mnohem širše, než činí každý ustavený jazyk, jako to, co se v té či oné časoprosotorové „sekvenci“ gest a akcí rozmísťuje a dělá tak ze smyslových kvalit nikoli izolované atomy či stálé znaky ve smyslu lingvistiky, ale *proměnlivá „znamení“ rovněž měnlivého smyslu*. Proto je možná ona extrémní svoboda mluvených řečí ve vztahu ke každému jazyku, která způsobuje, že něco říci (tj. smysl či jejich mnohost) je něčím úplně jiným než „realizací“, „výkonem“ nějakého „systému“, který po pravdě řečeno existuje pouze pro jazykovědu – či pro ty, kteří by chtěli užívání řeči ovládat. Rozumí se, že mezi fenomenologickou řečí a tím či oním ustaveným empirickým jazykem zeje propast symbolického ustavení a rovněž zde by bylo naprosto iluzorní chtít odvodit či „dedukovat“ jedno z druhého. Fenomenologická řeč je transcendentálním původem jazyků, což nám například dovoluje naučit se cizímu jazyku – ale není v žádném případě jejich principem ve smyslu *arché* či počátku, který by nemohl mít jiný statut než symbolický, budeme-li už předpokládat, že je vůbec možné jej s přesností situovat, což je sporné.

Prostřednictvím řeči mohou být fenomény světa či krajiny světa pochopeny ve fenomenologickém smyslu jako to, čím běžně jsou: krajinami, kde se nějak vyskytujeme, kterými po našich cestách procházíme, cestách, které v nich zabírají svůj čas a svůj prostor a vydobývají svůj smysl: rýsuje v nich naše dráhy, které jsou drahami

smyslu, což Husserl v *Krizi* chápal velice nešikovně ale přece jako *Sinnbildung*. Znamení jejich původu, k němuž se jak ve své nepamětnosti tak ve své nezralosti vracejí, je vidět v tom, že tyto dráhy jsou samy tak jako krajiny světa a světské smyslové kvality původně mnohočetné a nadto, že se hned, jak se objeví, vytrácejí do masívu minulosti, že jejich stopy se nekonečně neurčitě prolétají v tom, z čeho se stává krajina minulosti, jejímž podkladem je před-čas. Smysly jsou tak zaklíněné mezi horizonty před-času/před-prostoru světa a v protikladu k tomu, jak je chápala tradice, že je lze bez pojmu, tj. bez identifikace, snadno rozpoznat: jsou sebevykonávajícím průběhem, ale jejich stopy se nikdy neuzavírají do kruhů (tj. pojmů v Hegelově smyslu), které by identifikovaly jejich minulost a budoucnost, jsou relativně nedefinovanými stopami úchyvky, kde se to, co se otevírá budoucnosti přítomného, nikdy nedokáže beze zbytku ve své minulosti převzít; smysl jejich vklínění je právě a přesně v tom, že jejich minulost zůstává ještě podložena vždy už zaniklou transcendentální minulostí a jejich budoucnost vždy už uniknuvší transcendentální budoucností; právě díky tomuto původnímu *odstupu*, který je již odstupem v přítomnosti samé, je časoprostor řeči, tj. vytvářející se smysl, smyslem od sebe sama vzdáleným jako *něco jiného*, než je sám, předprostorovou a před-časovou exterioritou, která je radikální exterioritou světa fenoménů světa. Pouze takové pojetí nám z fenomenologického hlediska umožňuje uniknout z filosofického dilematu buď apofantismu řeči anebo na druhé straně nominalismu. Právě proto také smyslové kvality světa, kterým se takto dostane statutu „znaků“ vytvářejícího se smyslu (fonace, grafické znaky, gesta, činy a všechny jiné možné smyslové kvality) rovněž nejsou v přítomnosti aktuálně přítomné a zůstávají nadále obývány absencemi, které jsou absencemi či hlubinami jen proto, protože se rovněž stávají absencemi vytvářejícího se (světského) smyslu. „Znaky“ jsou tak „materiální“ jen díky abstrakci, z čehož plyne další problém, kterého se zde nebudeme dotýkat, totiž jak tematizovat vztah této abstrakce k symbolickému ustavení znaku jakožto sémiotického „systému“.

To vše ovšem ještě nedává jednotu *jednoho* světa v tom smyslu, jak mu každý rozumí: přešli jsme jen od původní mnohočetnosti fenoménů světa k mnohočetnosti rovněž fenomenologické, oněch fenoménů světa, jež jsou současně stejně původně mnohočetnými smysly, jakožto časování/prostírání v rovněž původně mnohočetných vědomích. Záhyby časových průběhů světů se jistě, tak jako fenomenologické pole, jehož jsou integrální součástí, udržují v jisté bezpojmové soudržnosti,

avšak nedávají ještě žádnou jednotu. V této stále se měnící, mizící a převracející se mnohosti Jedno neexistuje. Nepropadáme proto ještě nicotě – radikální *epoché* nám zpřístupnila fenomenální bujení, které, je-li skoro Ničím (z onoho „nic než fenomén“), nicotou v žádném případě není. Odkud tedy přichází *ono* Nic, či přinejmenším jeho blízkost, která je blízkostí jeho návratu do nicoty? Neocitáme se tu až dosud v jakémisi druhu božského snu, který všichni v hloubi duše sníme, v jakémisi „fenomenologickém ráji“, který ale zůstává na hony vzdálen naší obvyklé zkušenosti? Neexistuje v symbolickém ustavení, jakožto ustavení identifikovatelného, přinejmenším něco jako nevědomá moudrost, která tomu všemu chce dát nějaký stabilní řád (*kosmos*), a která by nevědomě ustavovala svět jako jednotu? Otázka je to, rozumí se, propastná. Pokusíme se na ni odpovědět *nepřímo*, což nás bude znovu konfrontovat s otázkou *Ničeho* a jeho možného zhroucení do nicoty.

Jestliže nás fenomenologická *epoché* vysvobodila z pasti výlučné sebestřednosti, kterou nacházíme v každé egoitě a ipseitě, musí nám ještě otevřít ten typ fenomenologických vztahů, které mohou ipseita a fenomény jako *nic než fenomény* navazovat. Mají-li z jedné strany fenomény světa „rajskou“ tvářnost, jsou na druhé straně také velmi zneklidňující především díky původní nepřítomnosti, kterou obsahují, neboť ta je také nástupem *nepřítomnosti ipse* v nich: vše je v nich efemérní a provizorní, i smysl, který se v přítomnosti vytvoří, proti jehož vytráčení do transcendentální minulosti a do transcendentální budoucnosti nic nazaručuje jeho návrat a setrvání. Fenomenalita fenoménů světa v sobě odevždy a navždy nese vyvstání *mé* nepřítomnosti, tj. *moji smrt*. Radikální nahodilost jejich fenomenalizace, která není nahodilostí donace, kterou by stačilo převzít, či vůči níž by stačilo obstát, ale nastává právě jako taková, tj. jako riziko smrti toho, co mne vytváří, i jako šance života toho, co by mne mohlo vytvořit jakožto smysl, který je třeba vytvářet. Z hlediska *ipse* mají fenomény světa společné naladění, *Stimmung*, (což není žádný „subjektivní“ pocit), že ke své neustálé fenomenalizaci v nevědomí permanentního anonymního fenomenologického snu, o něž se nejčastěji vůbec nestaráme, na mne nečekaly a nikdy čekat nebudou. Nejsme zoufalí ani tak z existence bytostí a věcí mimo nás, neboť ta nás svou všednodenní důvěrnou známostí spíše ubezpečuje, ale z vědomí, které nepotřebuje žádné zdůvodnění, které je ve své neodbytnosti nepamětné a současně nezralé v důvěře, se kterou každý večer uléháme věřice, že nastane nějaký zítřek, z vědomí, že zázrak fenomenality, který nás nechává žít bez

určité minulosti a budoucnosti, je nicméně zázrakem, v němž jsme nikdy nebyli a ani v něm nikdy nebudeme, jednoduše proto, že v něm v žádné minutě naší existence nejsme. Jistěže ke mně vše, především symbolické ustavení, promlouvá o mém zrození a mé smrti: jestliže však jsem schopen tyto řeči zaslechnout jinak než jako konvenční diskurs, jestliže jim příkládám víru, která přesahuje smysl, který peripetiím mého života a života druhých připisují, je tomu tak proto, že nejčastěji nevědomými hlubinami fenoménů světa prochází horizont radikální a původní nepřítomnosti, která se ustavičně spolschematizuje ve stejném pohybu jako fenomény světa a divoké smyslové kvality, které se v nich sedimentují: je to radikální absence světa pro ipseitu, která je současně radikální absencí ipseity pro světy, nacházející se nepřítomnost, jejíž jsme záhadné stíny. Existuje-li rozkoš fenomenalizace, kterou Kant nahlédl v souvislosti s uměním ve své třetí *Kritice*, je v ní nerozlučně také děsivá závrať, která propůjčuje fenomenologický statut tomu, co Kant chápal jako vznešeno. V něm se konkrétně odehrává, vrátíme-li se k našim termínům, zkušenost fenomenologické *epoché* empirického *ipse*, symbolicky ustaveného jako identita, která je nadto schopna se představovat jako centrovaná na sebe samu; jde o zkušenost nastávající smrti empirična, opuštění všech určení, kterým ve smrti musí projít, aby „se“ našlo jako *ipse* nepoznatelné a neredukovatelné, tj. místo záhady, kterou pro sebe sama a pro druhé neustále konstituuje. Ale tato záhada není už tak říkajíc ze světa: holá záhada, na níž se musíme tázat, neboť právě zde se nalézá transcendentální kořen symbolického ustavení, protože ta ustavuje svět jako *jeden*.

Abychom lépe porozuměli, oč jde, a obzvláště abychom lépe nahlédli fenomenologický dosah příkladů sublima, které cituje Kant (horský chaos, rozpoutaný oceán, výbuch sopky, hvězdné nebe atd.), musíme si blíže všimnout jedné dimenze fenoménů světa, kterou jsme dosud přecházeli mlčením: jejich *pozemskosti*. Husserl do ní uvádí v mezitím slavném textu *Svržení koperníkovské doktríny: země se netočí*.⁸ Ukazuje v něm, že v každém fenoménu světa je přítomna „transcendentální“ země, původní *arché*, která je nehybná a která zůstává jako nevymazatelná půda pod nebem, jež konstituuje místo jiné, místo hvězd. Postoupíme-li za jednoduše pozitivní evidenci, znamená to, že každý fenomén světa má pozemsky transcendentální dosah, neboť

⁸ Francouzský překlad znovu vyšel in: E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Minuit, Paris 1989.

jím původně prochází struktura pro nás před-prostorového horizontu – jenž mimo náš dosah a navzdory jejich neredukovatelné vzdálenosti pojí pozemské a nebeské –, v němž nikdy nejsme, neboť před námi neustále ustupuje. Každá prostorová situace je ve skutečnosti tomuto předprostorovému rozštěpení fenoménů světa poplatná, neboť bez něj by nebylo ani zde ani tam, zde-dole ani tam-nahoře. Sounáležitost světa a těla *Welt/Leib* ve zvrtnosti *Weltleib* v *Leibwelt* by pak také byla sounáležitostí tělové a pozemské tkáně, tělesnosti, jež se obě sedimentují na dálku v divokých smyslových kvalitách, jejichž tkáň je subtilnější, protože tak říkajíc imateriální, jako tkáň vzduchu a ohně či étheru. Nebezpečí nezdrženlivé symbolizace je zde obzvláště velké, což ukazuje heideggerovské myšlení Čtveřiny (*Geviert*), nestabilního komplexu abstrahovaného z Hölderlina, který rozehrává rozdíl mezi smrtelnými a nesmrtelnými (bohy) v rozdílu pozemského a nebeského.

Stačí tedy z tohoto zorného úhlu uvážit kantovské příklady a uvědomíme si, že na vlastní fenomenalitu fenoménů světa se pozemská/nebeská horizontalita jednoduše nevztahuje a že pozemské v nich není dopředu zafixováno v nezvratné stabilitě jakési původní transcendentální fakticity – a že se tedy i zde Husserl „mýlil“. Právě hluboké otřesení jistoty horizontálních záchytných pozemských bodů nepochybně vyvolává závrať: v rozpoutané bouři, jakož i ve vysokohorské změti skal jsou země a nebe jakoby zachváceny zuřivou touhou spojit se, smísit se v pohyblivém či zdánlivě ustrnulém propletení, v případě hvězdné oblohy vyvolávají nesmírnost mléčné dráhy a jejich hvězdných souputníků dojem, že se tělová země a tělové tělo redukuje na nepatrný potulný bod mezi jinými, nelokalizovaný a nelokalizovatelný, pozemský horizont se přitom ztrácí v noci – což uvádí do pohybu „subtilizaci“, řídnutí těla, jeho rozplývání. Tyto fenomény však přese vše zůstávají nepochybně fenomény světa. Je tedy třeba chápat, že „svět“ ve fenomenologickém smyslu je něčím více než pozemskostí. Je-li fenomenologická pozemskost tělová, tělovost těla a světa své pozemské figury přesahuje a *inkarnuje se*, vtěluje, a to závratně, i v tom, co vyvolává příchod nerozlišení pozemského a nebeského, a co Kant, jak si toho žádala výstavba jeho teorie, považoval za „amorfní“ aspekt fenoménů. Závrať sama je ale jaksí aktivnější a bližší radikální fenomenologické *epoché*, a to právě tam, kde se v nerozlišnosti otevírá horizont, který sjednocuje a rozděluje pozemské a nebeské.

Krajiny světa nejsou tedy *ipso facto* ještě krajinami „pozemskými“, protože v nich nenajdeme *a priori* transcendentální půdu jakožto nehybnou a invariantní stabilitu, nýbrž hrozny smyslových konkréci, jež jsou hybnostmi či mobilitami ve vzájemné výměně, což vyvolává dojem chaosu v neustálém utváření na prahu či v temném pozadí, které se hloubí z nepřístupných břehů světa. Ve fenomenalizaci jde o stálé, v jistém velmi hlubokém způsobu ne-konečné bujení smyslových kvalit na světě, o němž tak výstižně píše Proust, bujení, kde „já“ jsem vždy zcela zahlcen, přemožen, vždy na pokraji záhuby, vydán na pospas fenoménům světa jako něčemu, co je v jistém smyslu *neobyvatelné*: neexistuje fenomén světa, který by nebyl schopen probudit nás k vznešenému, protože v závratí jeho fenomenalizace se vždy spoludehrává příchod smrti, pohlcení v tom, co se tu děje beze mě, v extrémní překrtnosti jeho radikální nahodilosti, která není nějakým „o sobě“ masivním a plným sebe sama (Sartre), ale „o sobě“ složitým, hluboce heterogenním, roztřepeným „v cáry“, nicméně držícím pohromadě.

Přesto není „rozkoš z fenomenalizace“, o níž jsme mluvili, rozkoší perverzní, protože skrytě rozkoší ze smrti. Je naopak právě rozkoší z jisté nesmrtnosti, kterou v její subtilitě velmi dobře vyložil Kant: jen díky ní mohu „vyprávním“ o nesmrtnosti – nehledě na jejich, pravdaže velmi pregnantní, symbolické kódování – rozumět a nepovažovat je za pouhý dětinský či jiný výmysl bez jakékoli závažnosti. Neboť horizont světa, jakožto horizont nepřítomnosti, která se předprostírá a před-časuje v horizontu nepřítomnosti a v níž jsou smyslové kvality vždy již a vždy ještě „roztříštěny“, jakožto horizont smrti, jejíž dech fenomény ovívá, mne samého také umísťuje jinam, tam, kde nemůžu být, právě tam, kde jsem nikdy být nemohl, jakož i tam, kde nikdy být nebudu moci, tedy za jistotu mé empirické smrti. Což mne právě prostřednictvím toho, co bychom také mohli nazvat fenomenologickou důvěrností se smrtí fenoménů, podněcuje, abych se pokoušel proniknout za moji empirickou smrt, a působí, že záhrobní imaginace, představa onoho světa, jíž se rovněž týká výše popsaná změna statutu, je něčím jiným než pouhou projekcí zdejšího světa, která by se mi vracela zpoza bytí i jednosměrného zrcadla brutálního přerušení mého života. Takový je tedy smysl transcendentální paměti světa, jež svými transcendentálními reminiscencemi překypuje přes vše, co kdy bylo, překračuje do nepamětna před mým zrozením, a takový je také smysl transcendentální anticipace světa, která svými transcendentálními předtuchami překračuje v nezralosti vše, co kdy nastane a noří se do

zjevné temnoty doby po mé smrti. Takový je rovněž smysl před-prostírání světa, které nechává nekonečně ustupovat jeho hranice a kde přesto nejsem a ani nemohu být a jehož nepřítomnost je nicméně v přítomnosti, kde jsem aktivní. V tomto smyslu platí, že pokud pro mne fenomény světa drží pohromadě horizontem nepřítomnosti, tedy horizontem smrti, potud se fenomenologické pole jeví jako nesmrtné. Ne že by se, a to ani v předzvěsti, „moje“ tělo stávalo tělem „oslaveným“, nýbrž nerozlišená tělovost těla a tělovost světa se nesmí zaměnit s hmotou ani pozemskostí; obojí konstituje nekonečně proměnlivou fenomenalitu fenoménů světa. Záhadu vtělení nelze, jak se klasicky věřilo, převést na záhadu inkorporace a v tomto smyslu stačí připomenout, že zprvu a většinou – abychom tu použili heideggerovský výraz – jsme dezinkarnováni, nevtěleni, buď jako „vnímající věc“ nebo jako „myslící věc“ anebo *obojí*.

Jde snad o sny? Jistěže. A ve snění pokračujme, s tou podmínkou, že si sny hned nebudeme re-prezentovat a ani se nenecháme obloudit jejich zaslepeným symbolickým překódováním podle symbolických intrik symbolického nevědomí. Více než kdy jindy je třeba držet „věc samu“ a ještě chvíli pokračovat v pohybu fenomenologického vznešena, do něhož jsme se dostali. Je sice nepochopitelné, ale nikoli absolutně absurdní, myslet, že tato nesmrtnost fenomenality fenoménů, jíž přesto napořád prochází smrt, někde propastně nekomunikuje s jedinou nesmrtností, na níž mi opravdu záleží, což není nesmrtnost mého „malého já“ se všemi jeho „malými strastmi“, ale nesmrtnost mé ipseity, onoho „nenapodobitelného a nenahraditelného stylu nepředvídanosti“, který dává mému životu smysl a také jej dává životu druhých, tj. je smyslem života vůbec. Zde vyvstává otázka fenomenologického setkání na dně propasti mezi fenomenologickým polem, které na mne nikdy nečekalo a také na mne nikdy nepočká, a tím, co mne drží *mimo* toto pole v mé ipseitě, tj. tím, co se jeví jako to, kdo (co) mne odjakživa očekával(o) a navždy na mne bude čekat: což je záhada nejen symbolického *ustavitele*, který *mne* ustavuje tím, že mne už před všemi pravidly příbuzenství individuuje, ale také záhada již ne-světská transcendence, která přebývá za břehy světa a hlouběji, než sahají jeho útroby, záhada, která mne konfrontuje s mou vlastní smrtí, a také záhada, která ze svého zászvěti podržuje jak hvězdné nebe, tak i rozbouřený oceán či horskou zmeř jako nesmírnost rozprostranění a intenzit, jimž se přesto jistým způsobem stavím „tváří v tvář“, záhada, která přechází od výzvy, abych prošel svou empirickou smrtí k to-muto záhadnému přechodu samému – a to hejen v imaginaci, ale jako

někdo, kdo je vyzýván, parafrázujeme-li Kanta, nadsvětským aspektem fenoménu světa, jímž se jediné a stejně záhadně *ustavují jeden svět a jedna* pospolitost. Fenomenologicky prchavé a kličkující svět-ské smysly řeči se pak mohou usebrat ve společném horizontu toho, co přes propast dává těmto smyslům smysl: dotazování smyslu pro smysl sám, dotazování toho, co se zdá smysl mít a co ne; pak může začít práce symbolického zpracování jako nekonečná teleologická reflexe v kantovském smyslu. Tato práce je prací kultury a počíná vždy návratem symbolického ustavitele do toho, co se v symbolickém ustavení jeví jako dané, protože již ustrnulé nebo ustavené. Práce je to neustálá, obtížná, kterou s každou generací víceméně naslepo znovu začínáme. Neboť dnes již víme – v bezbřehé beznaději století plného hrůz –, že díky své blízkosti ke smrti se symbolický ustavitel, Druhý, může sám zvrátit ve slepou machinaci smrti, v egoistickou a egotistickou sebekřeč a vlastní ustavující moment vznešena minout, obrátit se jako dílo smrti proti sobě a druhým. Přežít jedinou vteřinu takový, jaký věřím, že jsem, se pak považuje za něco cennějšího, než se oddat „nenapodobitelnému stylu nepředvídanosti“: ale takové přežití je možné jen tehdy, když už je každý upoután na předepsaném místě tím, co Flaubert tak dobře pojmenoval „posedlost pointou“ (*la rage de conclure*). Tato posedlá zuřivost je však jen iluzorně zuřivostí naší, protože je především zuřivostí symbolických „systémů“, o nichž věříme, že v nich žijeme, a které jako heideggerovský *Gestell* slepě ovládají, přitom ale daleko přesahují pouhou techniku a technovědu, která není než jen jednou z jejich stále očividněji absurdních podob. Tak se ocitáme vyvrženi v „ne-moci“ světa, mimo svět.⁹ Právě tato touha po zdejší nesmrtnosti je smrtonosná, a to fantasticky, protože se nebrání smrti, ale zkušenosti vznešeného, kde bychom se museli setkat v oné záhadné a nikdy nevyřešené vzájemné výměně svobody našeho vtělení se svobodou našeho *ipse*. Transcendence světa je něčím jiným než nihilistická transcendence rozptýlené a všudypřítomné smrti, radikální fenomenologická *epoché* je něčím jiným než *epoché* skeptická, která rozpouští veškerou víru, včetně té, jíž máme zapotřebí, abychom byli na světě, tehdy a jen tehdy, když se Nic z „nic jakožto fenoménu“ považuje za něco jiného, než je čistá a jednoduchá nicota, je-li svět sám čímsi, co můžeme vystát jen tehdy, když se z *druhé strany* objevu-

⁹ Ohledně všeho, co zde říkáme o symboličnu a ohledně pojmu symbolického *Gestellu*, srv. naši práci *Phénoménologie et institution symbolique*.

jeme v záhadě naší ipseity, jež je sama ozvěnou ještě jiné záhady, k níž se nikdy nedostaneme, protože nás *absolutně* přesahuje. Ale jen díky ní *začínáme* být zde, v *tomtéž* světě, neboť rovněž v *tomtéž* smyslu (smyslů). Právě díky této propastné hře, o níž musíme mluvit, že se odehrává v každé kultuře, která tendenčně a patologicky nedegeneruje v symbolický *Gestell* (jehož naše století nabízí tolik příkladů), začínáme obývat krajinu světa jako jedinou krajinu, která odívá formu přirozeného světa Husserlova (*Lebenswelt*) a která má jeden smysl – který hlavně nesmí být zaměňován za význam –, sice nesondovatelný, protože nevyčerpatelný, ale přesto v průběhu pokolení životu přístupný v temnotě své eschatologické budoucnosti. Bez tohoto eschatologického horizontu teleologie smyslu pro sebe sama neexistuje. Neboť ten je ze svého „odjinud“ pokladem jeho přítomnosti – právě zde shledáváme v každé historické kultuře ozvěnu transcendentální budoucnosti. Právě proto je třeba radikalizovat Husserlovu reflexi z *Krize* a vystříhat se jeho směřování teleologie a finalismu a uspěchanému svazování teleologie s archeologií: *telos*, jímž je smysl smyslů, je bez *arché*, protože *arché* je propast, nepřítomnost založení, tj. nepřítomnost *arché*.