

Petr Prášek
Alena Roreitnerová (ed.)

Myšlení hranice / hranice myšlení



Myšlení hranice / hranice myšlení

K životnímu jubileu Miroslava Petříčka

Petr Prášek, Alena Roreitnerová (ed.)

Recenzovali:

Prof. Dr. phil. Josef Vojvodík, M.A.

Prof. PhDr. PaedDr. Jindřich Vybíral, DSc.

Na obálce kresba Rudolfa Fily *Premalba I* z roku 1973.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2021

Redakce Adéla Petruželková

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

© Univerzita Karlova, 2021

Editors © Petr Prášek, Alena Roreitnerová 2021

Illustrations © Ivan Csudaj, Jan Gogola ml., Marcel Stecker

Cover illustration © Rudolf Fila – heirs

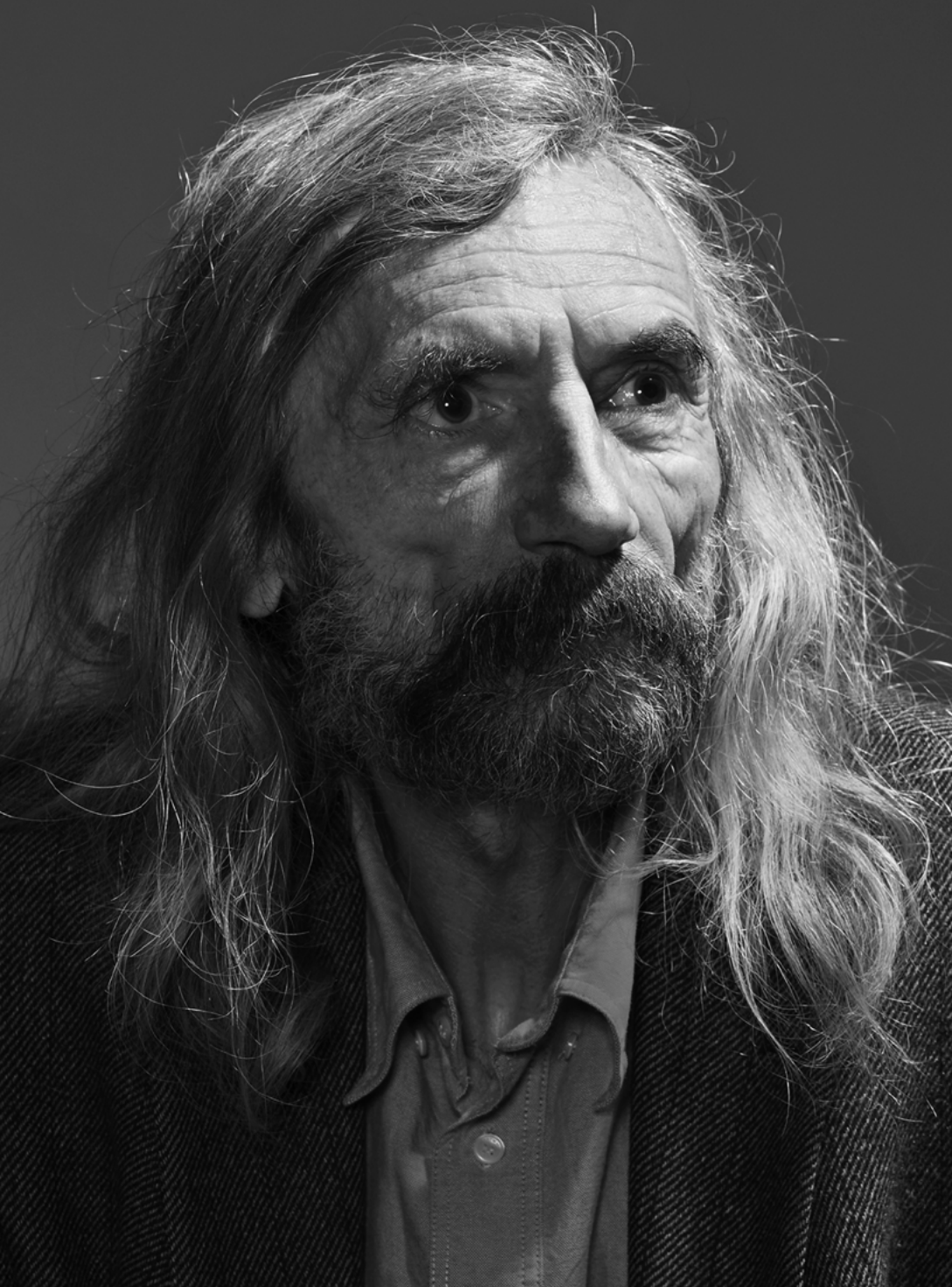
ISBN 978-80-246-4823-1

ISBN 978-80-246-4834-7 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz



Obsah

Úvod: Miroslav Petříček. Filosof v riskantním prostoru hranic	7
I. Hranice myšlení a poznání	
Pravda za hranicí pojmu (a) věci (<i>Martin Ritter</i>)	14
Hranice jsou iluze. Náčrt genetické fenomenologie Marca Richira (<i>Petr Prášek</i>)	22
Krize objektu. Mezi surrealistickým uměním a fenomenologickou filosofií (<i>Karel Císař</i>)	32
Vjemové pole a počátek myšlení. Smyslová jistota v Hegelově <i>Fenomenologii ducha</i> (<i>Martin Pokorný</i>)	40
Hranice samsáry a nirvány u buddhistického filosofa Nágárdžuny (<i>Jiří Holba</i>)	56
II. Hranice diskursu	
Filosofův středník (<i>Karel Thein</i>)	68
Směšnost vážnosti. Hranice filosofie a hranice humoru (<i>Ondřej Galuška</i>)	76
Bajka o eseji čili konfinium jako intradiskursivní hranice (<i>Kamil Nábělek</i>)	85
Mandelštamova jáma. O poezii a nemožnosti pravdy (<i>Miroslav Olšovský</i>)	95
III. Hranice v literatuře	
Literatura a mezní násilí. Nad Adventem Jarmily Glazarové (<i>Josef Fulka</i>)	108
Hranice poznání, hranice vyloučení. O <i>Procesu a Zámku</i> Franze Kafky (<i>Matěj Král</i>)	116
Vrstvy času. Podoby hranic proustovského světa (<i>Alena Roreitnerová</i>)	128

IV. Hranice a film

Hendrix v kravatě (<i>Jan Gogola ml.</i>)	146
Úvahy nad letným čtením Petříčka (<i>Jan Bernard</i>)	158
Telo čiary (<i>Martin Kaňuch</i>)	162
Zvukový film. Za hranicemi zvuku i obrazu (<i>Jakub Kudláč</i>)	181

V. Hranice v estetice a architektuře

Děrovaná zeď a vágni terén (<i>Cyril Říha</i>)	188
Hranice krásy, limity estetického prožitku (<i>Vlastimil Zuska</i>)	196
Hranica. Trompe l'oeil a miesto modulácie (<i>Miroslav Marcelli</i>)	209

VI. Hranice v politice a etice

Hranice a rozhraní – migrace a mezikulturní komunikace z hlediska „ontologie pohybu“ (<i>Martin Procházka</i>)	224
Sociologie konstitucionalismu a systémová ironie (<i>Jiří Příbáň</i>)	236
Demokracie a heterokracie (<i>Miroslav Vodrážka</i>)	245
Ani málo, ani moc. Meze dobrého v Aristotelově etice (<i>Jakub Jirsa</i>)	257

VII. Geografické hranice

Hranice ostrova (<i>Josef Hrdlička</i>)	274
Most k irelevanci (<i>Libuše Heczková – Kateřina Svatoňová</i>)	282
Nepřijeli. Vytanuli. O tajných nočních přesunech našeho pohraničí (<i>Jaromír Typlt</i>)	295

VIII. Na hranici

Filosofie hraničářství – představovat nemožné (<i>Petr Fischer</i>)	304
Švejk neboli o praxi. Několik poznámek ke Kosíkově čtení Švejka (<i>Jiří Růžička</i>)	312
Petříčkův kapsář (<i>Josef Rauwolf</i>)	320

IX. Hraniční události

Rozprava o slnečnících, „udalosti bez barikád“ a „šablónach“ (<i>Peter Michalovič</i>)	326
Hranice sítě sítí a algoritmické myšlení. Pandemie koronaviru jako událost (<i>Josef Šlerka</i>)	335
Na hranicích vnějšku (<i>Tomáš Pivoda</i>)	343
Možnosti Faetóna. Trik kosmických sil na fotografické desce (<i>Ondřej Váša</i>)	356
Rejstřík jmenný	366

Úvod: Miroslav Petříček

Filosof v riskantním prostoru hranic

Dne 21. února 2021 oslaví kolega, kamarád, učitel, filosof a otec tří dětí Miroslav Petříček sedmdesáté narozeniny. Gratulantů je tedy celá řada, a proto se někteří rozhodli, že mu popřejí kolektivně, a společnými silami vytvořili tuto knihu. Čtenář v ní nalezne soubor úvah nad jeho celoživotním tématem, jímž je hranice. Jak snad bude patrné z následujících řádků, volba to rozhodně není náhodná. Hranice je pojem, v němž se odráží myšlení i život Miroslava Petříčka – odráží se v něm myšlení, jež vyrůstá ze setkání s realitou 20. a 21. století.

Miroslav Petříček se narodil v roce 1951 v pražském Podolí. Vyrůstal nedaleko vodárny v domě s výhledem na Vltavu, v němž kdysi bývalo také kino Zdar. Sledovat filmy tedy začal vcelku brzy, stejně jako se záhy pustil do pročitání bohatě zásobené knihovny svého otce, literárního kritika a překladatele Miroslava Petříčka staršího: četba verneovek, Vinnetoua nebo senzačních románů se přirozeně prolínala s Šaldovými recenzemi a později i texty Mukařovského nebo Václava Černého. Když se v dětství po několika letech zotavil z nemoci, která mu znemožňovala intenzivnější pohyb, začal hrát fotbal; zaujetí pro tuto hru jej neopustilo dodnes (ačkoli v posledním desetiletí už zachovává spíše distanci pozorovatele).

V roce 1968 nastoupil na Akademické gymnázium ve Štěpánské ulici, kde si zvolil klasickou větev zahrnující studium latiny a řečtiny. Miroslava Petříčka tehdy podle jeho slov mimořádně zformovala (v simondonovském smyslu) četba latinských průpovědí, ironických nebo uštěpačných výroků, ze kterých se dal vyčíst určitý vztah k životu. Později ovšem maturoval i z řečtiny (jako z pátého, dobrovolně přidaného předmětu). Rád navštěvoval antikvariáty, z nichž se tehdy nedalo odejít s prázdnou, chodil na burzy s deskami, poslouchal The Beatles, The Fugs, Franka

Zappu a další a četl Pop Music Express. Tuto dobu je ale možné vidět i z jiné strany: na gymnáziu přišel pár týdnů po invazi vojsk Varšavské smlouvy a jako zástupce nižších ročníků nesl věnec na Palachově pohřbu. Kolem třetího ročníku zažil ostrý nástup normalizace, který se projevil ve výměně dosavadního liberálního profesorského sboru, cenzuře seznamu literatury k maturitám, v založení tzv. Leninského svazu mladých (předchůdce Socialistického svazu mládeže), a především v celkové změně atmosféry. Okolo roku 1972, kdy Miroslav Petříček maturoval, už bylo jasné, že kdo nevstoupí do SSM, bude mít potíže dostat se na vysokou školu. Ačkoli tedy formálně absolvoval přijímací zkoušky na filozofickou fakultu (obor klasická filologie a čeština), měl už domluveno zaměstnání na klimatologickém oddělení Hydrometeorologického ústavu, kam také po maturitě nastoupil.

Zaměstnání se však po čase stalo vcelku rutinním, takže skýtalo ideální podmínky k četbě, studiu a také přepisování samizdatové literatury. Miroslav Petříček navíc už na gymnáziu začal navštěvovat domácí semináře Jana Patočky a docházel na ně až do roku 1977. Semináře, které se nepodobaly ani tak diskusním večerům jako spíše univerzitní výuce, jež byla Patočkovi zakázána, navštěvoval dvakrát týdně. Kromě samotné osobnosti Jana Patočky jej inspiroval třeba i Ladislav Hejdánek, protože usiloval o přesah filosofie do všedního života, a stejně tak i mnozí další. Vedle okruhu Patočkových žáků se totiž v této době setkával i s jinými částmi – dosti různorodého – společenství disentu: jeho přítel Jiří Němec jej přivedl nejen k českému undergroundu (M. P. na rozdíl od Patočky poslouchal koncerty The Plastic People of the Universe se skutečným zaujetím), ale také do skupin okolo bratrů Havlových; u Miroslava Vodrážky měl i vlastní filosofické přednášky.

Zatčení Plastiků v roce 1977 Miroslav Petříček popsal slovy, která jsou snad v něčem příznačná pro celou normalizaci: „Člověk to očekával, ale přesto si myslel, že se to nestane.“ Tato „kulminace vršíci se hrůzy z toho, co se tady začíná dít“, ovšem byla zároveň podnětem ke sjednocení odpůrců normalizace a založení Charty 77. V březnu téhož roku se Miroslav Petříček zúčastnil pohřbu Jana Patočky. Smrt tohoto soukromého učenice, který se takřka přes noc stal aktivním disidentem, odpůrce normalizace ještě víc stmelila. A vyvolala také reakci ze strany západních univerzit; do ČSSR začali jezdit různí badatelé, oxfordští profesori zde dokonce uspořádali neformální vysokoškolský kurz, který mohli disidenti navštěvovat. Prostřednictvím těchto akademiků bylo také možné dostat se k širšímu výběru filosofické literatury: Miroslav Petříček si tehdy (kromě mnoha jiných) přečetl kupříkladu knihu

*Co je neostrukturalismus?*¹ od Manfreda Franka, kterou později přeložil. Protože se už v šedesátých letech intenzivně zabýval českým strukturalismem (krom Jana Mukařovského četl také Milana Jankoviče, Miroslava Červenku a další), byl pro něj přechod k tomu, co v téže době publikovali francouzští autoři (jako Roland Barthes, Jacques Derrida nebo nakonec i Michel Foucault), vcelku přirozený. První překlad výboru z Derridy s názvem *Texty k dekonstrukci*² pořídil už v roce 1992 na stipendijním pobytu v Institut für die Wissenschaften vom Menschen ve Vídni.

Studium Miroslava Petříčka bylo legalizováno v roce 1990, kdy dostal titul magistra na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Od devadesátých let pracoval postupně v Archivu Jana Patočky, přednášel na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK (kde získal doktorát a kde se i habilitoval), na Středoevropské univerzitě v Praze a na FAMU. Od roku 2007 je profesorem oboru filmové, televizní a fotografické umění a nová média – teorie filmové a multimediální tvorby. V tuto chvíli se na FF UK věnuje především (současnému) myšlení.

Skutečnost 20. století, jež se odráží v životních osudech a díle Miroslava Petříčka, je komplikovaná. Tvoří ji jakýsi uzel nespočtu menších uzlů či „prostor, v němž se mohou dostat do vzájemného styku místa, která předtím spolu vůbec nesousedila; vznikají tu tedy nečekaná a nepředvídatelná setkání: věda se proplétá s uměním, tržní ekonomika s kvantovou fyzikou, kybernetika s biologií. A opravdu: pokud je pro naši dobu vůbec něco charakteristické, je to inter-disciplinarita, tedy přenášení postupů a principů z jednoho oboru vědění do jiného, často velmi vzdáleného (z lingvistiky do etnologie, z teorie literatury do historiografie, z teorie počítačů do filosofické nauky o poznání a vědomí), či interkulturní studia, tedy srovnávací zkoumání kultur v jejich specifické odlišnosti [...], anebo takové rozumění, které se chápe jako schopnost překladu mezi různými jazyky (a nikoli jako hledání čehosi univerzálního v jejich základech či nad nimi).“³

Filosof – vědom si této principiální odlišnosti své doby od dob minulých – si zde nutně musí položit následující otázky: Jakým způsobem lze tento spletenec popsat? Jak o něm přemýšlet? Jakým způsobem by bylo zapotřebí reaktualizovat filosofické pojmy tak, aby dostály setkání s novou realitou? Miroslav Petříček dává odpověď, jíž se ve svém životě i řídí: filosof by měl mít odvahu setrvat na hranici mezi různými obory

1 Manfred Frank: *Co je neostrukturalismus?*, přel. Miroslav Petříček, Praha 2000.

2 Jacques Derrida: *Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967–72*, přel. M. Petříček, Bratislava 1993.

3 M. Petříček – Rudolf Fila: *Slovo a obraz*, 2. vyd., Bratislava 2019, s. 67.

a stát se jejich mediátorem, informovat je o sobě navzájem svým vlastním jazykem.⁴ To, co Miroslav Petříček říká o své práci v knize *Majestát zákona*, tak platí o jeho myšlení obecně: „Stručně řečeno: zdá se, že oním podivným atraktorem v rozptýlené různorodosti témat, motivů a fenoménů je hranice a její překračování; hranice nikoli jako to, co uzavírá, nýbrž hranice jako to, co rozehrává pohyb uzavírání a otevírání, stejného a jiného, hranice jako to, co uvolňuje zvláštní místa mimo definici (tj. místa nejen vně, nýbrž zejména a především místa na hranici samé) [...], právě proto je také ve filosofickém myšlení vždy implikována vnitřnost pro výzvu non-filosofického; filosofie sebe samu vystavuje zkoušce otázkami, jež se jí zdají být zcela cizí; filosofické myšlení vždy znovu ukazuje aktuální hranici mezi filosofií a non-filosofií jako prostupnou – a následkem toho také směšnou.“⁵

Hranice může být tematizována různými způsoby,⁶ avšak především se jedná o pole setkání, v němž do uzavřeného prostoru toho či onoho oboru proniká vnějšek, tj. např. inspirace z oboru jiného. Hranice je nicméně oblastí, jež nepatří ani jednomu z nich, neboť jakkoli z jedné strany uzavírá, vymezuje identitu jedné disciplíny, tak ze strany druhé otevírá, a proto je oblastí, v níž se nepředvídatelným způsobem, po způsobu nečekané události, objevuje nové – je oblastí vznikání a zanikání, oblastí dění.⁷

Filosofovým úkolem – obzvláště po katastrofách 20. století, jak Miroslav Petříček upozorňuje ve své *Filosofii en noir*⁸ – je vytrvat na hranici a zabránit tomu, aby toto nové, jiné, diference, vnějšek, bylo převedeno na uniformitu a homogenost Stejného. Je totiž zapotřebí pravého opaku: aby se Stejně (ten či onen obor včetně filosofie) přeskupilo podle nových možností, jež mu událost přinesla. Proto jsou Petříčkovy „osobní dějiny filosofie“ tvořeny zejména těmi autory, kteří se pokoušejí myslet ve jménu odlišného: Edmund Husserl neustále překračující hranice fenomenologie jakožto eidetické vědy, kterou přitom sám takto definoval; Emmanuel Levinas se svou transcendencí Druhého; Roland Barthes a jeho postavení na hranici sémiotiky vrcholící knihou o jedinečnosti (každé) fotografie; Jacques Derrida se svým pojmem přítomnosti vždy poznamenané nepřítomností; Gilles Deleuze se svou ontologií procesu

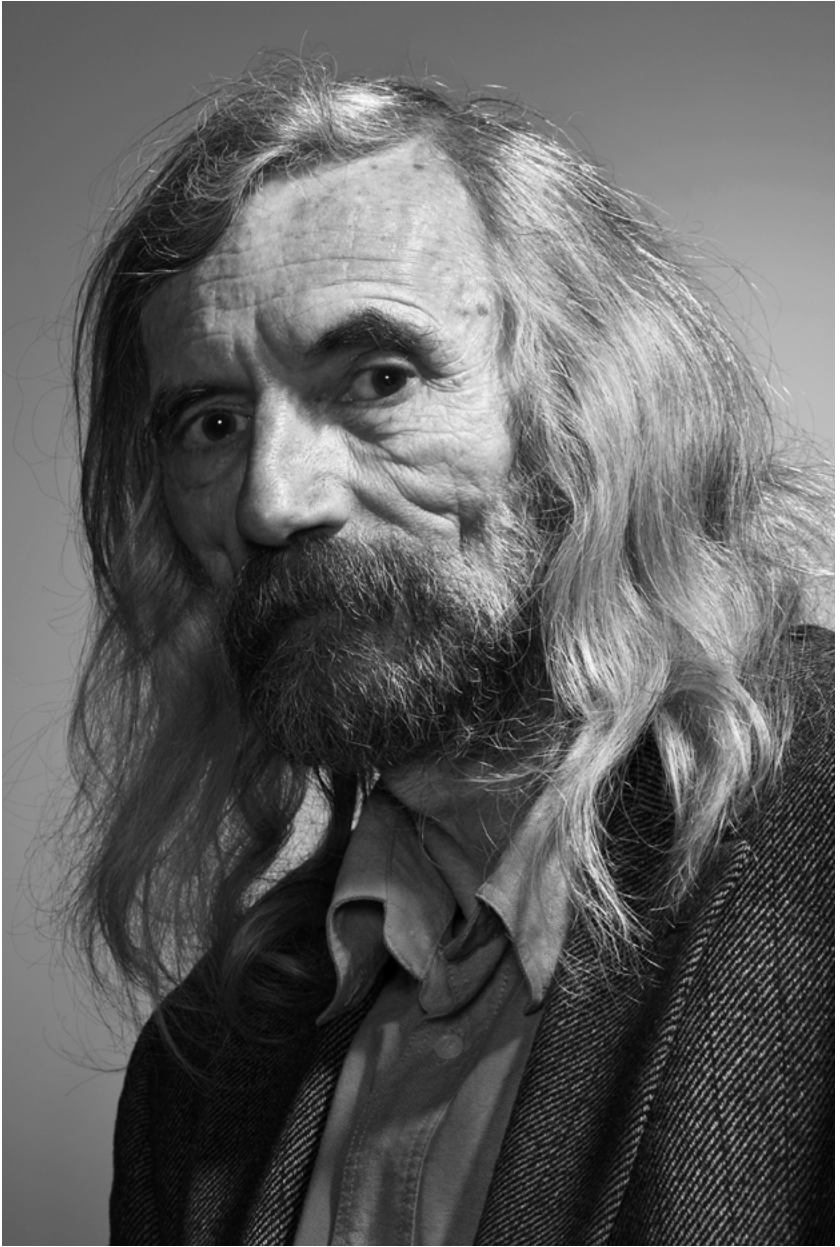
4 Ibid., s. 80.

5 M. Petříček: *Majestát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*, Praha 2000, s. 100–102.

6 Srov. M. Petříček: *Co je nového ve filozofii*, Praha 2018, s. 16–21.

7 M. Petříček: *Myšlení obrazem*, Praha 2009, s. 127.

8 M. Petříček: *Filosofie en noir*, Praha 2018.



Miroslav Petříček.

Foto: Marcel Stecker.

„opakující se diference“; Michel Foucault a jeho raný zájem o transgresivní psaní u Bataille, Blanchota a Roussela nebo pozdější zájem o epistemické zlomy; Theodor Adorno citlivý k věci trpící identifikací; Jean-Luc Nancy a jeho dotýkání se smyslu zachraňující diferenci atd. Ze stejného důvodu Miroslav Petříček neváhá ve své *Filosofii en noir* konfrontovat všechny tyto a jiné velké autory se senzační literaturou: i v ní se totiž problematizují konvence, starý svět je v ní nahrazován světem teprve přicházejícím, světem nových možností, jež přinesla událost prožívaná v onom hraničním prostoru setkání.

Chceme-li tedy v této knize vzdát hold osobě a myšlení Miroslava Petříčka, není vhodnějšího tématu, než je hranice. V to, že by pro něho setkání s touto knihou mohlo být událostí otevírající nové obzory jeho myšlení, si ovšem netroufáme doufat. Je tomu totiž spíše naopak: kniha by mohla být chápána jako záznam Petříčkových setkání s badateli z různých oborů, s jeho studenty a kolegy, jako záznam jejich proměněného myšlení, jež je nyní samo ukotveno v riskantní oblasti hranice. Miroslav Petříček na tom má svůj velký podíl. Za všechny autory, kteří do této knihy přispěli, bychom mu tedy chtěli touto cestou poděkovat a především poblahopřát k jeho významnému životnímu jubileu.

P. Prášek, A. Roreitnerová

I.

Hranice myšlení a poznání

Pravda za hranicí pojmu (a) věci

Martin Ritter

V Adornově filosofii, jež stojí „na hranici moderního a postmoderního, protože jí jde o zachraňování ‚moderny‘ (ideje osvícenství) její reinterpretací, které má formu určitého převrácení“,¹ má hranice klíčovou roli. Mimo jiné proto, že filosofie nutně „operuje“ pojmy, aniž by však pojmy dokázaly zpřítomnit filosofii hledanou pravdu. Úkol filosofie tak lze vymezit jako úkol překročit, či spíše překračovat hranici: pojmy mají překročit svou pojmovost, tj. překonat svou vlastní mez. Mirek Petříček, který čte Adorna mimořádně citlivým způsobem, to formuluje například takto: „Je třeba, aby se pojem stal jejím [tj. zkušenosti] *výrazem*, aniž by přestal být pojmem – tedy je nezbytné, aby se stal rovněž indexem svého vnějšku.“² Právě na nezbytnost pojmového překračování hranic pojmu se chci zaměřit v přítomném textu, a to v dialogu s Petříčkovým čtením Adorna.

1.

Začnu velmi obecnými epistemologickými úvahami. Z určité perspektivy se totiž může zdát, že ne-identita mezi pravdou a pojmy, resp. nutnost, aby pojmy ukazovaly za sebe či přes sebe, je banálním faktem: věci samy, jež chceme pravdivě poznat, přece nemají pojmový charakter, a je tudíž jasné, že věc nemůže být ztotožněna (s) pojmy. O pravdě můžeme hovořit spíše tam, zdá se, kde nastává korespondence či adekvace mezi našimi

1 Miroslav Petříček: *Filosofie en noir*, Praha 2018, s. 120.

2 *Ibid.*, s. 114.

pojmy/představami a *nepojmovou* skutečností, resp. mezi tvrzením a faktem. Jeden z problémů této přirozené představy spočívá v tom, že má-li fakt vůbec *moci* korespondovat s tvrzením, musí být již předem pojat „po vzoru“ tvrzení: korespondence je možná jedine díky tomu, že jsme *již* aplikovali na svět pojmové či, elementárněji, jazykové schéma. Konkrétněji řečeno: pokud se mě někdo zeptá, zda jablůň v naší zahradě kvete, pak pravdivost tohoto tvrzení samozřejmě ověřím právě tím, že se podívám, zda koresponduje s faktem, tj. zda jablůň skutečně kvete. Tato procedura však přehlíží některé důležité ohledy problému pravdy: vskutku lze to, co pojmově identifikujeme jako naši kvetoucí jablůň, plně vystihnout tvrzením, že jablůň kvete? Odpovídá (naše) představa jablůň a květu tomu, co je, resp. co se děje v naší zahradě (resp. ve skutečnosti, jelikož i „naše zahrada“ je již určitým uchopením reality)? Pokud to vyjádřím z perspektivy filosofické hermeneutiky, problém spočívá v tom, že ještě dříve, než začneme ověřovat adekvaci našich tvrzení, je „bezprostřední“ vnímání světa strukturováno předsudky či, řečeno jemněji, před-porozuměním – a pravda se neděje ani tak ověřováním tvrzení, její „místo“ je spíše ve zkušenosti umožňující re-formaci našich předsudků/pojetí.

Adorno klade důraz na ne-identitu pojmu a skutečnosti primárně v reakci na tradici, již v moderní době ztělesňuje zejména Hegel a pro niž je identita mezi skutečností a pojmem ne-li daností, tedy přinejmenším úběžníkem filosofického úsilí. V historizované podobě této „tradicce“ se pravda uskutečňuje v procesu své identifikace, jež je zároveň procesem jejího vyvstávání. Tato představa je bližší Adornovu vlastnímu přístupu než úvodem zmíněná korespondenční teorie pravdy, nakolik pravdu nelokalizuje do souladu, „překryvu“, nýbrž pojímá poznávací vztah jako kontakt s něčím, čemu nerozumíme, co neumíme pojmenovat, resp. co si vynucuje změnu našeho pojetí. Klíčový rozdíl mezi Adornovou negativní dialektikou a Hegelovou dialektikou však spočívá v tom, že u Hegela pojmové poznávání (postupně) identifikuje skutečnost, zatímco pro Adorna zůstává veškerá skutečnost od počátku až do konce mimo pojmy.

Vezmeme-li ovšem vážně myšlenku, že skutečnost je ve své podstatě nepojmová a (s) pojmy neidentifikovatelná, pak se podle všeho blížíme skepticizmu: nedokážou-li pojmy pravdivě artikulovat skutečnost, pak skutečnost nelze poznat. Namísto zoufání nad nepoznatelností skutečnosti však lze v tomto momentě zaprvé dospět k názoru, že touha identifikovat realitu v její pravdě byla od počátku pomýlená, jelikož realita žádnou vlastní pravdu nemá; a zadruhé je možné, ne-li přímo nezbytné formulovat otázku, zda pojmy nejsou něco jiného než prostředky uchopování či artikulace pravdy. Pojmy možná vůbec nemají za cíl

identifikovat pravdu, nýbrž jsou nástroji zvládnání skutečnosti, přičemž jejich užitečnost se neřídí domnělou korespondencí s tím, resp. artikulací toho, jak věci v pravdě jsou. Skepticismus tak lze překonat, zdá se, pragmatismem. Adornova (a Horkheimerova) kritika dialektiky osvícenství se do jisté míry stýká s pragmatickým pojetím, nakolik poukazuje na „mocenskou“ roli pojmů, na to, že pojmy se zmocňují skutečnosti. Filosofii však podle Adorna nemá jít pouze o zvládnání, neřkuli zmocňování se reality. Na „skepsi a pragmatismu, alespoň v jeho nanejvýš humánní, tj. deweyovské verzi“, Adorno oceňuje něco jiného: jmenované přístupy uznávají, že „filosofie může vždy sejít z cesty; jedině tak může něco získat“.³ Adorno přitakává Deweyho odporu vůči panství metody, jeho důrazu na hravost a otevřenost.⁴ Je tu ovšem jedno podstatné ale: „Jen je třeba zajistit, aby se filosofie nevzdala své vrcholné ambice být poznáním podstat, nýbrž aby tuto ambici směřovala k duchovní zkušenosti.“⁵

V českém prostředí, v němž je Adorno často vnímán především jako povrchní kritik Heideggera,⁶ může působit překvapivě, že se zde objevuje fenomenologii evokující představa poznání podstat. Adorno sice skutečně nedokáže říci mnoho hezkého o Heideggerovi, vůči Husserlovi však projevoval po celý život úctu a opakovaně věnoval pozornost jeho myšlení.⁷ Adornovi jde podobně jako Husserlovi o podstaty či, lépe řečeno, o to, co je podstatné, resp. v čem se ukazuje obecné: oceňuje proto Husserlovu snahu nabídnout nové pojetí esence. Pozitivní je na Husserlově záměru to, že esenci nechápe jako abstrakci získanou identifikaci společné vlastnosti předmětů; esence by neměly vystihovat to, co je průměrné, nýbrž vskutku to, co je podstatné. Podstaty však nelze bezprostředně nazírat: představa, že podstata může být bezprostředně dána, je ideologická; zároveň však Adorno uznává možnost zření podstaty, pokud znamená „fyziognomický pohled na duchovní fakta“.⁸

3 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, s. 23.

4 Ohledně vztahu mezi kritickou teorií a pragmatismem viz Arvi Särkelä: *American Pragmatism and Frankfurt School Critical Theory. A Family Drama*, in: *Pragmatism and Social Philosophy*, ed. Michael Festl, New York 2020.

5 T. W. Adorno: *Lectures on Negative Dialectics*, Cambridge 2008, s. 86.

6 Viz T. W. Adorno: *Žargon authenticity*, přel. Alena Bakešová, Praha 2015. Adornova kritika Heideggera se ovšem nevyčerpává přístupem prezentovaným v tomto pamfletu.

7 Viz zejména T. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kolhammer 1956. Na první verzi této knihy Adorno pracoval již ve třicátých letech.

8 „Ideace má na jedné straně blízko k ideologii, snaží se vyloučit bezprostřednost zprostředkovaným, jež zaobaluje [verkleidet] autoritou absolutního bytí o sobě, jež je subjektu bezvýhradně evidentní. Na druhou stranu označuje zření podstaty fyziognomický pohled na duchovní

2.

Adornův způsob hledání pravdy lze přiblížit tímto popisem:

Smím zde snad říci, že motiv, který mne samého v zásadním smyslu přivedl k dialektice, je onen mikrologický motiv, to jest to, že pokud se člověk plně vystaví tomu, k čemu jej nutí určitý předmět, určitá věc, a pokud cele sleduje právě jen tuto jednu a určitou věc, potom pohyb, v němž se takto ocitá, je vlastně sám v sobě determinován touto věcí tak, že má charakter pravdy i tehdy, když nám nemůže být dáno absolutno jako všezahrnující totalita.⁹

Tento přístup rozhodně není skeptický: myšlení dokáže být tak blízko věci, že se jí ve svém pohybu nechává určovat. Klíčové ovšem je, že Adorno nehovoří o uchopení, o identifikaci: představa takového ztotožnění je právě tím, vůči čemu se vymezuje. Věcnosti věci učiníme zadost nikoli (domnělou) identifikací její identity, nýbrž ponecháme-li prostor myšlenkovému pohybu, jež setkání s ní vyvolává. Adorno přitom uznává, že rovněž Hegelova dialektika postupuje (alespoň co do své ideje) právě tímto způsobem. Skutečnost však není totožná s pohybem pojmu: nejenže absolutno nemůže být dáno jako všezahrnující totalita; sama představa všezahrnující totality je zavádějící. Jak to vyjadřuje Mirek Petříček, „v realitě není než *Bewegtes und Werdendes*; dějiny (reálné dějiny) mají přednost před bytím. Dějiny, dění světa, v němž se stejné neustále stává jiným, než je, dokonce sobě samému protiřící.“¹⁰

Důrazem na dialektiku se Adornův návrat k věcem samým zřetelně liší od Husserlova. Zároveň vidíme, že Adorno nestaví proti diskursivitě bezprostřední intuici. Médiem filosofie je věc prostředkující pojem a filosofické poznání navždy zůstává právě (a pouze) médiem, tj. „prostředím“, které umožňuje „průhled“ na věc. Řečeno jednoduše a zároveň ostře, myšlení nikdy není pravdou samou, nikdy není s pravdou identické. Tato skutečnost je klíčová právě se zřetelem k možnosti nazření pravdy. Názor pravdy, domněle bezprostřední, sugeruje nezprostředkovaný pohled, identifikaci věci samé, a právě tímto zastíráním své ne-identity s věcí se

fakta [den physiognomischen Blick auf geistige Sachverhalte].“ T. W. Adorno: *Negative Dialektik*, s. 87.

9 T. W. Adorno: *Einführung in die Dialektik*, Frankfurt a. M. 2010, s. 36. Citováno in M. Petříček: *Filosofie en noir*, s. 122.

10 M. Petříček: *Filosofie en noir*, s. 123.

stává klamným. Jinak řečeno, (na)zření se stává ne-pravdou právě tehdy a právě natolik, nakolik má za to, že se ztotožnilo s pravdou, že pravdu má ve své evidenci. Dokud je však názor „srozuměn“ s tím, že je pouze prostředkem, že navždy zůstává jen médiem, způsobem pojetí, a v tomto smyslu pojmem, je podstatnou součástí odhalování pravdy.

Na tomto místě je záhodno výslovně pojmenovat to, co již opakovaně vyšlo najevo: Adorno zůstává „osvícencem“, jelikož usiluje o poznání prostřednictvím racionálního pojmového myšlení. Skutečnost samu však nepovažuje za racionální. Jinak řečeno, Adorno trvá na tom, že filosofie musí používat pojmy, třebaže skutečnost je jiná než pojmová. Přestože je jeho představa o filosofické zkušenosti nepochybně inspirována zkušeností uměleckou a přestože Adorno rekonstruoval zhoubnou dialektiku (pojmového) osvícenství, neprosazuje opuštění pojmovosti ani osvícenského projektu. Tedy: důraz na racionalitu navzdory i-racionalitě skutečnosti. A nejen to. Ačkoli subjektivní rozumové poznávání nemůže objevovat objektivní rozum či pravdu, kritérium pravdy přesto zůstává v nejsilnějším smyslu objektivní (či reálné): jsou jím věci samy, věci existující nezávisle na lidském poznávání (byť jsou mnohé věci reálné podmíněny lidmi). Tedy: i-racionální kritérium racionálního poznání.

Takto paradoxní formulace ovšem svědčí především o tom, že bychom měli přeformulovat naši představu o poznávacím vztahu k realitě. Není-li objekt racionální, a přesto ručí za pravdivost poznání, pak je zřejmé, že po něm takříkajíc nemůžeme chtít, aby nám vysvětlil, v čem spočívá jeho pravdivost, resp. aby *zdvodnil* naše pravdivostní výroky. Myšlení se neustále vztahuje k věci, stýká se s ní, není nicméně možné ověřovat či poměřovat jeho pravdivost objektivní racionalitou. V souladu s tím píše Mirek Petříček: „Vyjadřování, to jest snaha vyjádřit zkušenost, je *pole* ukazování vnějšku. Na straně jedné tedy ‚rétorický moment‘ (konkretizuje, individualizuje, precizuje), na straně druhé ‚moment mimetický‘ (pojmem se utváří podle toho, co chce uchopit). Filosofická *Darstellung* je objektivace této souhry.“¹¹ Poznávání je tak něco podstatně jiného než formulace *správných* výroků: podle Adorna je vyjadřováním (duchovní) zkušenosti, která dává výraz věcem, resp. jejich podstatám. Myšlení či, přesněji řečeno, jeho psaný či mluvený výraz má přitom podstatně rétorický moment: myšlenkový pohyb totiž tvoří tkaninu či tkáň (Gewebe) utvářející konstelaci či přímo svého druhu ornament. Myšlenkově vyjadřovaná pravda zde není redukovatelná na souhrn jednotlivých myšlenkových „dílků“,

11 Ibid., s. 128.

nýbrž je něčím víc: pojmové myšlení tak překračuje svou pojmovost, aniž by se jí zříkalo.

Hovoří-li Mirek Petříček o poli ukazování, pak toto pole lze vskutku pojmut jako médium: myšlení jakožto médium není zrcadlením objektivitu, nýbrž mnohem spíše *materiální* transformací, převodem do jiné struktury, která odhaluje, tj. činí „bezprostředním“, něco *jiného* než věc, jak existuje sama o sobě. Ukazuje se zde jeden důležitý aspekt Adornova pojetí pravdy. Přísně vzato nelze říci, že pravda je věcí samou. Předměty poznání jsou vskutku vně, odděleny od myšlení, a myšlení s nimi navazuje kontakt (v tomto smyslu jsou jeho „kritériem“), nicméně pravda se ukazuje až v myšlenkovém pohybu, v poli, které vzniká díky pojmové mediaci. Nikoli překvapivě tato struktura připomíná Benjaminovu koncepci, podle níž „věc sama o sobě nemá žádné slovo: je stvořena z Božího slova a poznána ve svém jménu podle slova lidského“. ¹² Ponecháme-li stranou teologickou dimenzi této koncepce, v Adornově pojetí stejně jako v Benjaminově platí, že věc nemá vlastní logos, je v tomto smyslu iracionální, a její pravdu vyslovuje až lidská řeč. Klíčové ovšem zůstává, že ani výraz pravdy, který je zprostředkovan člověkem, není racionalitou pojmu: je překročením této racionality prostřednictvím pojmu. V tomto smyslu platí, že Adornovi „jde o hledání jiné racionality, než je ta, která nejen nebyla s to zabránit holocaustu, ale nějak jej umožnila, přičemž se ale rozumu nelze vzdát; tedy je nezbytné hledat stopy jiného rozumu *uvnitř* této racionality samé“. ¹³

3.

Soustředil jsem se pouze na epistemologickou dimenzi Adornových úvah, aniž bych bral ohled na jejich historické kontexty. Sám Adorno ovšem klade zásadní důraz na historickou podmíněnost světa včetně jeho myšlenkového chápání: lokalizuje své myšlení do historické konstelace a chápe je jako odpověď na přítomnou situaci. Přesto mám za to, že jeho „příspěvek k epistemologii“ lze oddělit od partikulárních kontextů a hájit jej jako platný ne-li věčně, tedy alespoň dosud. A hovoří-li Mirek Petříček o tom, že Adorno hledá stopy jiné moderny v moderně samé, stopy zahlédnutelné „teprve potom“, tedy po skončení historické

12 Walter Benjamin: O jazyce vůbec a o jazyce lidském, in: W. Benjamin: *Výbor z díla*, II. *Teoretické pasáže*, přel. Martin Ritter, Praha 2011, s. 15.

13 M. Petříček: *Filosofie en noir*, s. 120.

moderny,¹⁴ pak lze připomenout, že Adorno sleduje stopy „dialektiky osvícenství“ až k Odysseovi, a jeho kritika tak fakticky zahrnuje celé západní myšlení, nejen jeho moderní formu.

Chci tím především říci, že Adornovy epistemologické úvahy neplatí pouze pro zvěčnělé vědomí buržoazního subjektu (a nepředpokládají přijetí Marxových či Lukácsových myšlenek). Jistě platí, že Adorno zpravidla postupuje polemicky, jeho situovaná reakce nicméně vytváří svého druhu univerzální koncepci, jež z kritizovaného zachraňuje to, co je záchrany hodno, a zároveň otevírá nové možnosti. Rád bych zde vyzdvihl zejména to, že Adorno sice popírá dostupnost „absolutna jako všezahrnující totality“ a také primát celku, který vidí při díle v Hegelově systému,¹⁵ nicméně zcela neodmítá systém. Opět lze využít Adornovu formulaci, kterou cituje Mirek Petříček: „Myšlení by tedy bylo takovým myšlením, které sice není systémem, avšak živí se samo v sobě systémem a systematickým impulsem; které ve své analýze jednotlivého uchovává právě onu sílu, jež kdysi chtěla být silou stavby systému. Síla, která – jak si myslím – se uvolňuje při rozlamování jednotlivých fenoménů myšlením, jež před nimi insistuje, je táž síla, která kdysi oživovala systém, protože je to ona síla, díky které jsou jednotlivé fenomény, jakožto vždy non-identické se svým pojmem, více, než samy jsou.“¹⁶

Adorno neodmítá systematickou „intenci“: potřeba systému vyvstává takřka nutně při (filosofickém) setkání s věcmi. Setkání s věcí, které se vystavuje její jinakosti, resp. nespokojuje se s jejím obvyklým uchopením, chce rozpoznat ono „více“, ono jinak, a právě tato potřeba původně vyvolává systém. Nedostatečnost, ba falešnost pojmů spočívá v tom, že jedinečnou konkréci věcí redukuje na abstraktní obecnost, a systém se snaží tuto faleš – a nespravedlnost – napravit. Systém tudíž nevychází z potřeby subjektivně se zmocnit věcí, má spíše objektivní zdroj. Přesněji řečeno, jeho „síla“ se uvolňuje z objektů, jsou-li myšlenkově rozlamovány, tj. nikoli prostě identifikovány. Potřeba systému je tak v podstatném smyslu objektivní a také Adornovy „modely“, v nichž myslí negativní dialektika, můžeme (navzdory Adornovým vlastním slovům) označit za systémy, ovšem systémy důsledně uznávající ne-identitu pojmu a skutečnosti.

14 Srov. *ibid.*

15 Srov. k tomu M. Ritter: Celek je nepravda. K Adornovu kritickému navázání na Hegela, *Filosofický časopis* 68 (2020/1), s. 99–110.

16 T. W. Adorno: *Lectures on Negative Dialectics*, s. 40. Citováno in: M. Petříček: *Filosofie en noir*, s. 122.

Systematický impuls je třeba nepřehlížet i proto, abychom neskončili u apoteózy jednotlivin. Čtenáře Adorna jistě není nutné přesvědčovat o destruktivitě jeho kritických analýz. Poznávání pravdy svědčí především, v Adornově pojetí, o potřebě nápravy, a tudíž i destrukce světa, jak jej známe, a samo předpokládá rozkladnou pojmovou práci – není náhodou, že síla systému se živí *rozlamováním* věcí. Na rovině poznání má toto rozlamování podobu destrukce nikoli věcí, nýbrž našich pojmových schémat, ruku v ruce s ním jde ovšem jiné uchopení světa: realita se ukazuje v jiném světle, i ona se svým způsobem rozlamuje. V této souvislosti stojí za pozornost závěrečný aforismus *Minima moralia*, podle kterého si má filosofické poznání osvojit mesiánské světlo, v němž se svět ukáže „nuzný a znetvořený (bedürftig und entstellt)“, a má toto světlo či tuto perspektivu získat „bez svévole a násilí, zcela ze styku (Fühlung) s předměty“.¹⁷ Nepřehlížejme destruktivnost zde popsaného přístupu: svět nepůsobí nuzně a znetvořeně sám o sobě, naopak se jako takový má ukázat díky myšlení, a aby se tak stalo, myšlení musí jevy rozložit – ovšem „ohne Willkür und Gewalt“.

Nejspíš platí, že Adornova filosofie chce být „výrazem skutečného života věcí“¹⁸ a že tento výraz nemá být arbitrární ani násilný. Zároveň ovšem platí i to, že tento život neukazuje jako něco, co je třeba zachovat: záchranou, spásou není zachování, nýbrž změna. Aby se ovšem nutnost změny skutečně zviditelnila, je třeba ukázat to, co je podstatné či, chcete-li, důležité. Je podstatné, abych se vrátil k úvodnímu příkladu, zda jabloň v naší zahradě skutečně kvete? Nebo jinak: co podstatného ukazuje naše kvetoucí jabloň? Podstatné je možná spíše to, že kvete nezvykle brzy – a že za hranicí zahrady mizí lesy kvůli klimatické změně a špatnému hospodaření. Ve čtyřicátých letech 20. století Adorno píše: „I kvetoucí strom lže ve chvíli, kdy se jeho květy vnímají bez stínu hrůzy.“¹⁹ Je to jistě nelogické: objekt lže, pokud subjekt vnímá jen jeho živoucí krásu. Což není chyba na straně subjektu? Nepochybně ano: věci jsou mimo pravdu a nepravdu, jsou i-rationální – pravda je jedině tam, kde se věci ukazují a kde jsou vyslovovány ve „své“ pravdě. To my lžeme, vnímáme-li dnes živoucí přírodu bez stínu hrůzy.

17 T. W. Adorno: *Minima moralia*, přel. M. Ritter, Praha 2009, s. 244.

18 M. Petříček: *Filosofie en noir*, s. 133.

19 T. W. Adorno: *Minima moralia*, s. 27. (Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt.)

Hranice jsou iluze

Náčrt genetické fenomenologie

Marca Richira

Petr Prášek

Úvod

Mám-li přes den otevřené oči, pak vnímám totéž, co kterýkoli jiný člověk se zdravou myslí: v prostoru vyprázdněném denním světlem se svět přede mnou rozpadá do různých typů jsoucen s jasně vymezenými hranicemi.¹ Do tohoto viditelného světa sice musím řadit i to, co je viditelné z mého vlastního těla, například ruce položené na klávesnici od počítače, avšak vzhledem k tomu, že se mé vidění vždy proplétá s jinými smysly, a především s hmatem, tak vím, že tyto ruce sice pronikají do světa „tam“, ovšem stejně tak patří k *mému* tělu, jehož místo je za jakýchkoli okolností „zde“. Hranice, jež se zde rýsuje, je tedy jiného typu než ta, kterou pozoruji mezi tělesnými věcmi ve světě rozkládajícím se přede mnou: hmatové počítky chladu a tlaku lokalizované na či v mých prstech mění viděnou fyzickou věc ruku na věc *cítící*, a tedy patřící k onomu poli *vnitřního* prožívání, jímž je mé tělo.² Všechno ostatní včetně počítače se už nachází *vně*, tedy v bezpečné vzdálenosti vidění, která však současně není nepřekonatelná: viděný svět je vydán napospas mému tělu, jímž vládnu a jež svým pohybem do světa proniká; svět denního vidění je světem do

1 Srov. Emmanuel Levinas: *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. Miroslav Petříček – Jan Sokol, Praha 1997, s. 165–169.

2 Srov. Edmund Husserl: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, přel. Erazim Kohák – Matěj Novák – Alena Rettová – Petr Urban – Hynek Janoušek, Praha 2006, s. 139–145.

značné míry hotovým, konstantním a ničím mě neohrožujícím, a tak je jeho budoucnost snadno podřaditelná mým plánům.³

Tato každodenní lidská zkušenost se zdá být nezpochybnitelná, a přesto francouzský fenomenolog Marc Richir tvrdí, že jde o iluzi. Jde o iluzi nutnou, přirozenou či transcendentální, neboť výše popsané vnímání světa je způsobeno samotným ustrojením našeho psychického aparátu, a přece je to iluze, neboť z hlediska fenomenologického popisu tvoří vnímání pouze jednu – a navíc neautonomní – vrstvu (registr) našeho prožívání, jež svou závislost na jiných vrstvách zakrývá. Záměrem tohoto textu je v souladu s Richirovým projektem genetické fenomenologie osvětlit, v jakém smyslu se zde jedná o iluzi, a následně nastínit, jak se tato iluze fenomenologicky konstituuje.

Fenomén jako nic než fenomén

Jakkoli je zkušenost intencionálního vnímání univerzální, myslitelé dávno před Richirem věděli, že v tom, co označují jako smyslové pociťování (sentir, sensation), jež vnímání geneticky předchází, se hranice pociťujícího subjektu a jeho objektu, tj. vlastního těla a světa jasně vymezených věcí, rozplývají. Singulární smyslové počítky totiž nejsou subjektivními hyletickými daty spjatými s objektivními kvalitami transcendentních věcí světa, nýbrž spíše „proměnlivými způsoby komunikace“⁴ mezi pociťujícím a světem. Pociťující subjekt není klidným pozorovatelem například té či oné barvy, ale spíše tou či onou barvou samotnou, neboť tyto barvy se „dávají [...] zároveň s určitou hybnou fyziognomií, tvoří část obsáhlejšího životního významu“.⁵ Proto si člověk příliš neodpočine v červeně vymalované ložnici stimulující k aktivitě. Z toho vyplývá, že smyslové pociťování je – v kontrastu s relativně stabilním světem vidění – nutno pojímat jako živel dění, jež je subjektu i objektu *společné*: jako by se subjekt i svět s každým jednotlivým počítkem rodily a zase umíraly.⁶

Richirovými slovy: v afektivním pociťování se fenomén fenomenalizuje odlišným způsobem, než jakým se fenomenalizuje v intencionálním vnímání; oba fenomenologické registry charakterizuje odlišný způsob

3 Erwin Straus: *Du sens des sens*, 2. vyd., Grenoble 2000, s. 444–447.

4 *Ibid.*, s. 245.

5 Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenologie vnímání*, přel. Jakub Čapek, Praha 2013, s. 263.

6 *Ibid.*, s. 270; E. Straus: *Du sens des sens*, s. 245.

temporalizace a spacializace fenoménu.⁷ Fenomén probíhající těmito i jinými registry je totiž vždycky víc než to, co je dáno ve vnímání, transcendentální je víc než psychologické, a tak redukovat jej na to, že je prožíváním nějakého (třeba vidícího) já a že je vždy fenoménem něčeho, co se ukazuje ve světě, znamená ho zkreslovat. Proto si Richir ve své genetické fenomenologii stanovil za úkol proniknout pod dané a popsat *fenomén jako nic než fenomén* (phénomène comme rien que phénomène), nikoli ten či onen daný intencionální objekt, nýbrž to, co vede k tomu, že se takovýto objekt jeví – tj. proces před-individuální a před-intencionální fenomenalizace fenoménu, proces sebe-utváření fenomenologického smyslu (sens se faisant, Sinnbildung).⁸ Fenomenolog může tento proces zahlédnout, dá-li psychologické do závorky, provede-li hyperbolickou fenomenologickou epoché všech identit. Husserl sám takto radikální nebyl. Psychologismu se sice bránil, ale jeho základní formu stále zachovával, čímž byla jeho transcendentální reflexe procesu fenomenalizace zkreslena pojmy, jež jí jsou podle Richira cizí: Husserl popisuje jevení jako proces konstituce předmětů vědomí v aktech transcendentálního ego, ovšem zmíněný proces sebe-utváření smyslu nikdy nedává vyvstat korelaci, v níž by byl smysl noematickým korelátém vědomí.⁹ Jinak řečeno, hyperbolická epoché neodhaluje korelaci vědomí (noésis) a světa (noema), ale vždy celek fenomenologického konkrétna, který je víc než jeho části, neboť je vždy doplněn o látku (hylé) a vytváří tak „fenomenologickou konkrétnost“.¹⁰ Richir následně epoché doplňuje tzv. architektonickou redukcí, jejímž cílem je sledovat pohyb této fenomenologické konkrétnosti a popisovat, jak je při průchodu různými fenomenologickými registry deformována.¹¹ Já se zde nejprve zaměřím na samotný počátek celého pohybu fenoménu jako nic než fenoménu a následně na

7 Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble 2000, s. 28.

8 Srov. M. Richir: *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble 2018, s. 13–14; Alexander Schnell: Beyond Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty: The Phenomenology of Marc Richir, *Symposium, Canadian Journal of Continental Philosophy* 20 (2016), s. 226.

9 M. Richir: Co je fenomén?, přel. Karel Novotný, in: *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, ed. Karel Novotný, Praha 2010, s. 225. Richir si Husserla cení za to, že smysl vposled na tento noematický korelát nikdy zcela nezredukoval, tj. onu transcendentální reflexi procesu fenomenalizace nikdy nepodřídil žádným „určujícím“ pojmům. Proto Richir tvrdí, že Husserla nijak nekoriguje, nýbrž na něj navazuje, a to tím, že radikalizuje fenomenologickou epoché o uzávorkování všech identit. Srov. M. Richir: *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*, s. 29–30; M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, s. 35.

10 M. Richir: *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble 2015, s. 93.

11 M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, s. 27.

jeho modifikace, jež nakonec vyústí ve zkušenost intencionálního já každodenního vnímání.

Počátek pohybu fenoménu, jenž je procesem vždy konkrétní schematizace lidské afektivity, Richir vkládá do nejarchaičtějšího registru tzv. „momentu“ vznešena,¹² při jehož analýze se obrací k psychoanalytíkovi D. Winnicottovi. Opírá se o jeho teorii empiricky zachytitelného vývoje subjektivity, Richir osvětluje, co je transcendentálně-fenomenologicky nutné k tomu, aby se zprvu animální afektivita mohla stát intencionálním vědomím. Podle britského psychoanalytika Lacanovu slavnému „stadiu zrcadla“, v němž se dítě rozpoznává v zrcadle, předchází moment, v němž se dítě poznává v matčině pohledu.¹³ Dítě je zprvu slepou, zvířecí afektivitou, jež si sebe sama není vědoma, a s matkou, jež se dovede vcítit do jeho potřeb, utváří společenství afektivní lásky (giron transcendantal či giron maternel), pod jejímž vlivem postupně přestane vnímat své potřeby jako konečné a uspokojitelné. Tento přesah lásky, kterou k matce cítí, přesah nad každou vyplněnou potřebou nakonec vyústí v „hyperzhuštění“ (hypercondensation) jeho afektivity. Jelikož v něm afektivita nese víc, než může zvládnout, zhuštění vyvrcholí jejím rozštěpením: afektivita vstoupí do kontaktu se sebou samou, začne se pociťovat.¹⁴ Ona „zhuštěná“ zvířecí afektivita se začne pociťovat prostřednictvím plurality svých vlastních afekcí, tj. jakožto schematizovaná něčím, čím sama není – transcendencí či vnějškem. Proto Richir hovoří o vznešenu: podobně jako u Kanta v něm afektivita (u Kanta imaginace) naráží na něco, co nedokáže schematizovat.¹⁵ Klíčovým bodem pro pochopení Richirovy fenomenologie je právě toto: minimální kontakt afektivty se sebou samou je koextenzivní s nekonečným únikem (fuite infinie) toho, čemu Richir říká absolutní transcendence. Pouze ve vztahu k absolutnímu vnějšku, který sám o sobě nemůže být schematizován či pociťován afektivitou, se může vytvořit afektivita jakožto vnitřek. Její sebereflexe je tak nutně stopou úniku absolutní transcendence, díky čemuž je afektivita konstituována dvěma základními afekcemi, nostalgii a nekonečnou aspirací: nekonečná aspirace (touha, Sehnsucht) či pohyb afektivty k sobě

12 Richir píše „moment“ v uvozovkách, neboť nejde o žádný bod v čase, nýbrž o transcendentální podmínku lidské reflexivity.

13 Donald W. Winnicott: *Hraní a realita*, přel. Pavla Le Roch, Praha 2018, s. 154: „Co nemluvně vidí, když se podívá do matčiny tváře? Já tvrdím, že obvyčejně vidí sebe samo. Jinými slovy, matka se dívá na dítě a *to, jak vypadá, souvisí s tím, co sama vidí.*“ K následujícímu výkladu „momentu“ vznešena srov. Marc Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble 2010, s. 49–100.

14 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 55–56.

15 Immanuel Kant: *Kritika soudnosti*, přel. Walter Hansel – Vladimír Špalek, Praha 2015, s. 83–85.

samé (čili k transcendenci, jež ji schematizuje) má svůj původ v nostalgii po „momentu“ absolutního štěstí (jouissance absolue), v níž byla transcendence „na dosah“.¹⁶

Důsledkem „momentu“ vznešena je tudíž rozštěpení fenomenologického „subjektu“ a výše zmíněný nikdy nekončící pohyb fenoménu (utvářejícího se smyslu): zhuštěná afektivita ve své celkovosti, genetický předchůdce transcendentálního ego, se „reflektuje“ nikoli jakožto zhuštěná, nýbrž v podobě svého života, své vlastní schematizace či v podobě plurality různých afekcí, tedy jen tak, jak je modulována něčím, čím není – transcencí světa. Výše zmíněná *absolutní* transcendence je transcendentální podmínkou afektivní odchylky, a tedy lidské zkušenosti transcendence *světa*, avšak sama se nejeví – absolutní transcendence nekonečně uniká. To, co se díky tomuto úniku jeví, to, co schematizuje afektivitu, je tedy tzv. fyzicko-kosmická transcendence světa jakožto „tvář absolutní transcendence obrácená směrem k nám“.¹⁷

V důsledku této jinakosti v jádru afektivity je nemožné, aby afektivita sama sebe dosáhla, aby se sama se sebou ztotožnila.¹⁸ Na této genetické rovině popisu, jež je rovinou tzv. fenomenologické základny (base), hranice mezi mnou a jinými lidmi ani mezi mnou a světem, které jsem krátce popsal na začátku tohoto textu, neexistují. „Já“ zde totiž není ničím jiným než minimální odchylkou afektivity, základní senzitivitou života vůči sobě samému, která ale ještě není žádnou osobou říkající „já“. V „momentu“ vznešena se nicméně prostřednictvím onoho zhuštění afektivity utváří základ budoucího intencionálního já, jímž je „absolutní zde“ (ici absolu), jemuž přibližně odpovídá Husserlův „nulový bod“ vší tělesné orientace.¹⁹ Jde o nejjarchaičtější Leib, cítící se tělo, jež však ještě není vlastním tělem (Leibkörper) nacházejícím se v prostoru a odlišným od těl jiných lidí. Na genetické rovině fenomenologické základny,

16 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 58–59. Z pohledu otázky po způsobu bytí fenomenologického subjektu tedy Richir souhlasí s Barbarasovým pojetím subjektivity jako touhy. Na rozdíl od něho však odkrývá nejjarchaičtější genetickou podmínku pohybu touhy, kterou Barbaras – jak sám nyní uznává – dříve nepřesně pojmenovával jako „pra-událost“ (archi-événement): nejde o žádnou singulární událost, jež se stala v nepamětné minulosti, ale o „moment“ vznešena, v němž se afektivita rozštěpuje a jenž v lidské zkušenosti *stále* působí, „opakuje se“.

17 M. Richir: *L'écart et le rien*, s. 211. Jelikož je absolutní transcendence v nekonečném úniku, plyne z toho, že svět – stejně jako subjektivita – nemůže nikdy koincidovat sám se sebou, a proto jej musíme chápat jako pluralitu světských fenoménů (phénomènes-de-mondes). Tato triáda subjektivita – svět – absolutní transcendence je fenomenologickým základem klasických metafyzických idejí duše, světa a Boha. Srov. *ibid.*, s. 207–209.

18 M. Richir: *Co je fenomén?*, s. 227; M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 90–91.

19 *Ibid.*, s. 56; E. Husserl: *Idée k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, s. 150–151.

na níž jsme prozatím situováni, druzí a svět ještě neexistují: „absolutní zde“ zhuštěné afektivity je jedním z mnoha dosud nerozlišených center tzv. transcendentální interfaktivity, jež se navzájem prolínají díky alteritě v jejich srdci – každá afektivita se pociťuje a rovněž je schopna původního vcítění (Einfühlung) do všech ostatních afektivit pouze díky tomu, že jsou všechny schematizovány transcendencí světa. Nejarchaičtější Leib, jež je tělem pociťujícím pohyb utvářejícího se smyslu, pohyb schematizace afektivity, jehož konzistence je pociťována skrze jakousi celkovou kinestezii, synaisthesis,²⁰ tak není „žádnou brašnou vymezenou kůží“²¹ dítěte, nýbrž stejně tak patří i k jeho matce, a dokonce i ke všem blízkým členům rodiny, kteří na péči o dítě participují. Jde o „celek konkrétna“ bez vnějšku a bez centra, v němž jednotlivá „absolutní zde“ klouzají jedno do druhého,²² v němž je „druhý ve mně a já jsem v druhém“.²³ Pozůstatkem či dokladem tohoto archaického vcítění jsou u dospělého člověka Husserlovy pasivní syntézy druhého a třetího řádu, za nimiž stojí tzv. divoké podstaty (Wesen sauvages) světa schematizující lidskou afektivitu čili neintencionální schémata afektivity, jimž Richir říká „fantazie“ (phantasiai): podstaty druhého řádu syntetizují nějakou aktuálně prožívanou fenomenologickou konkrétnost (nikoli „ruce položené na chladném počítači“, nýbrž konkrétnost vizuálních forem, linií, tvarů, barev, jež se proplétají s počitky chladu a tlaku); podstaty či syntézy třetího řádu jsou důvodem toho, že nějaká aktuálně prožívaná konkrétnost rezonuje s nějakou jinou, a to dokonce napříč afektivitami různých lidí (když se podívám z okna, aktuálně prožívaná modř letní oblohy objímající špičku staré borovice na zahradě sousedů rezonuje s kdysi prožívanou modří oblohy navazující na špičky borovic v jižní přímořské krajině, kterou může nyní prožívat někdo jiný).²⁴

Geneze transcendentální iluze

Jak tedy dochází k tomu, že se z této základní vrstvy zkušenosti bez hranic mezi mnou a jinými a mezi mnou a světem stane zkušenost mě

20 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 56.

21 M. Richir: *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble 2006, s. 270.

22 Ibid., s. 273.

23 M. Richir: *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble 2004, s. 249.

24 Doplňme, že pasivní syntézy prvního řádu jsou běžné asociace: nějaká věc mi připomene nějakou jinou. K pasivním syntézám viz M. Richir: *L'écart et le rien*, s. 178–181.

stojícího „proti“ světu a „vedle“ ostatních lidí? Jak vzniká ona iluze vnímání? Tento mnohavrstevnatý pohyb se pokusím nyní nastínit.²⁵

Konstituce transcendentální intersubjektivity, v níž se transcendentální interfakticita promění tím způsobem, že v ní bude možné rozlišit individuální lidské bytosti i s jejich místem v prostoru a čase, je fenomenologicky „připravována“ postupnou sedimentací fenomenologického smyslu okolo „absolutního zde“ zhuštěné afektivity. Rozhodujícím mezníkem je však humanizace člověka skrze jeho učení se symbolickým systémům, skrze symbolické založení (institution symbolique), díky němuž se fenomén jeví tak, jak jsme to pozorovali v souvislosti se světem každodenního vidění. Richir chápe založení jako Husserl (Stiftung) či Merleau-Ponty (institution): jde o založení nové dimenze ve zkušenosti, v jejímž světle se další zkušenosti jeví jako součást zkušenosti jediné. „Symbolické“ je založení z toho důvodu, že právě symbol shromažďuje heterogenní prvky procesu fenomenalizace, a tím zkušenost sjednocuje. Jelikož je člověk „symbolické zvíře“, tak je vše v jeho zkušenosti, tj. bytí, jednání, přesvědčení či myšlení, kódováno různými symbolickými systémy – např. systémy jazyka, různých praktik, technik atd.²⁶ Touto symbolickou bytostí se však člověk stává postupně, a to velmi komplexním způsobem, přičemž klíčovými etapami jsou navzájem propojené konstituce vlastního těla (Leibkörper) a registru intencionality, jež jsou obě úzce spjaté se založením imaginace a jazyka.²⁷

Při konstituci vlastního těla připadá rozhodující role kinestéziím spjatým s fyzickým tělem (Körper) dítěte, jež se liší od kinestézií spjatých s tělem matky. Tím, že si dítě hraje se svým tělem – například si dává pěst do úst anebo zkouší různá gesta a namísto konverzace „žvatlá“, tj. napodobuje různé zvuky, jež v jeho hlavě rezonují jinak než zvuky zvenčí –, se zintenzivňuje kontakt dvou oddělených já rozštěpené afektivity a začíná se konstituovat „vnitřní prostor“ (espace du dedans) vlastního těla (Leib). Jelikož se spolu s tím dítě vyvíjí fyzicky a diferencují se všechny orgány a smysly včetně zraku, jenž pomalu odlišuje formy včetně těla matky,²⁸ dítě se v nové intersubjektivní podobě vcítění (Einfühlung), kterou detailně popisuje Husserl, začne pokládat za „absolutní zde“ odlišné od jiných „absolutních zde“, umístěných v jiných místech

25 Souhrnně je pojednán v M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 110–135.

26 M. Richir: *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*, s. 458–464; M. Richir: *L'écart et le rien*, s. 247.

27 M. Richir: *Phantasia, imagination, affectivité*, s. 228–229.

28 M. Richir: *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble 2014, s. 153–156.

intersubjektivního prostoru.²⁹ Jinak řečeno, v transcendentální interfakticitě vzájemně prolnutá „absolutní zde“ se nyní stávají odlišnými místy v prostoru světa, v němž jsou situovány různé věci a různá Leibkörper, takže i matka zde tíhne k anonymizaci – stává se „druhým“. Dítě samo nicméně ještě nemá k dispozici obraz sebe sama jakožto těla nacházejícího se v prostoru. Jeho pohled je pohledem vidícího na odlišené viditelné rozkládající se „za jeho kůží“, dítě samo je však neviditelné – jeho jedinou situací ve viditelné je jeho oživené „zde“.³⁰

„Humanizace dítěte“ je proto završena až spolu s konstitucí registru intencionality, v němž se temporalizace utvářejícího se smyslu (schematizující se afektivitu) stává temporalizací přítomných okamžiků s jejich retencemi a protencemi v rámci Husserlova absolutního toku vnitřního časového vědomí. Subjektivita, jež sebe sama nikdy nemohla dosáhnout, se v přítomném okamžiku pozoruje. Aby toto vůbec bylo možné, musí v tom, co je jádrem transcendentální iluze a čemu Richir říká karteziánský okamžik (*instant cartésien*), dojít k překonání nepřekonatelné odchylky mezi rozštěpenými já afektivitu. Karteziánský okamžik je s ohledem na pohyb fenoménu neexistující („není na něj čas“) absolutní okamžik bez minulosti a budoucnosti,³¹ v němž Descartes ztotožňuje myslící já před pochybností a po ní,³² v němž tedy dochází k přerušení nikdy nekončícího pohybu fenoménu tím, že se ona odchylka dvou já mění na prázdno, které já přeskakuje a dosahuje tím samo sebe – klade se jako identické.³³ Podobně je tomu v případě Fichtova prvního, absolutně nepodmíněného principu všeho vědění (Já jsem Já) anebo Husserlova transcendentálního já jako vnitřního pohledu, jemuž „nic neutče“.³⁴ Tato symbolická tautologie, jež je v základu intencionality, je tedy iluzorní v té míře, v níž předpokládá iluzorní absolutní karteziánský okamžik, v němž čistě já (*soi pur*) ucpává nekonečný únik absolutní transcendence.³⁵

Iluze je dovršena založením imaginace a jazyka, které Richir klade do souvislosti s konstitucí vlastního těla (*Leibkörper*) a intencionality z toho důvodu, že jejich časovost je rovněž časovostí přítomných okamžiků.³⁶ To, co Husserl popisuje toliko jako vědomí obrazu, je tak podle

29 Ibid., s. 154–155; E. Husserl: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II, §§36, 46.

30 M. Richir: *De la négativité en phénoménologie*, s. 155–156.

31 Ibid., s. 158.

32 Ibid., s. 216–217.

33 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 113.

34 Ibid., s. 128–129.

35 M. Richir: *De la négativité en phénoménologie*, s. 171.

36 M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, s. 195.

Richira spjato s intencionálním vědomím obecně. Fenomenologická konkrétnost, vždy nějak ne-intencionálně schematizovaná afektivita či „fantazie-afekce“, je v tomto fenomenologickém registru deformována a stávají se z ní noemata a noese intencionálního vědomí, jež se spolu s hylé situují „dovnitř“ vědomí. Jinými slovy, fenomenologická konkrétnost se mění na obrazy či představy vědomí a afekce na afekty vědomí. Přesněji řečeno, s odkazem na Husserlovy rozbor, v imaginaci se konkrétnost mění na Bildobjekt, jenž je pouhým nástinem (Abschattung) či figurativním znázorněním Bildsujet, tedy osoby či věci dávající se skrze tento či jiný konkrétní nástin. Bildobjekt jakožto nástin jeví se věci je sice pozůstatkem konkrétnosti, skrze něj však již prochází intencionální zaměření na Bildsujet, bez něhož by Bildobjekt nebyl ničím.³⁷ Konkrétnost se tak stává pouhým materiálem pro akty vědomí, v nichž je deformována s ohledem na jazykové významovosti (significativités); reálné vnímané věci jsou stíny fantazií-afekcí, jež jsou nyní nově poskládány podle intencionálního smyslu – jsou to počítky pocíťované intencionálním vědomím.³⁸ Právě v tomto smyslu jsou věci pro Richira ontologickým simulakrem – jsou pouhým dvojníkem významu, který se jeví jakožto daný zvnějšku, respektive ve vnějším afektu vědomí, jehož prázdná intence se vyplňuje názorem.³⁹ Tím je však unikající transcendence zredukována na to, co je předem dáno (Vorgegeben) ve vnímání a následně – ve druhém momentu perceptivní víry – oživeno intencionálním významem.⁴⁰ Jinými slovy: stále počínající pohyb smyslu se redukuje na opakování *téhož*, na pohyb mrtvých či již hotových, usazených významů.⁴¹ Merleau-Pontyho parole parlante byla překryta parole parlée; Richirova živoucí řeč (langage) byla překryta jazykovým systémem významů (langue).

Závěrem

Husserlovo transcendentální já sice netvoří ani svoje akty ani objekty, neboť ty spočívají na před-intencionální danosti, avšak v té míře, v níž jim – skrze já aktů, skrze já kladoucích (noese) a kladených

37 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 110.

38 M. Richir: *De la négativité en phénoménologie*, s. 161.

39 M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, s. 196–197.

40 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 130–131.

41 M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, s. 198.

(noema) – propůjčuje život, tak se stále jeví jako jejich zdroj.⁴² Fenomenologické rozštěpené já se takto zapomíná a stává se součástí slepého mechanismu jazyka: výsledkem této deformace je solus ipse, já uzavřené za zdmi své imaginace, jež už neproniká žádná jinakost, jako tomu bylo v transcendentální interfakticitě.

Tato iluze je nevyhnutelnou součástí naší zkušenosti, a přece k ní není člověk odsouzen. Jelikož jsou všechny fenomenologické registry stále při díle, tak pod ní bez ustání bují pohyb utvářejícího se smyslu, v němž spočívá naděje na záchranu. Člověk je sice symbolické zvíře, ale stejně tak zůstává otevřen fenomenologickému poli, v němž spočívá jeho svoboda. Cesta k ní, cesta k osvobození od symbolického opakování, na níž znovu nalezne svět i sebe sama, svůj jedinečný styl bytí, vede přes umění,⁴³ anebo přes fenomenologii.⁴⁴ Pouze fenomenologická architektonika přitom dovede odhalit hloubku iluze solipsistického subjektu, který má před sebou svět jakožto bezmocný objekt své manipulace. V době ekologických a jiných krizí, v nichž se člověku stále znovu ukazuje, že není žádným pánem a vlastníkem přírody, jak tomu chtěl Descartes, se právě tohle zdá být jedním z největších přínosů Richirovy reformy transcendentální fenomenologie.⁴⁵

42 M. Richir: *Variations sur le sublime et le soi*, s. 128–129.

43 Viz např. *ibid.*, s. 65.

44 M. Richir: *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*, s. 530–531.

45 Studie vznikla na Filosofickém ústavu AV ČR v.v.i. s podporou Programu podpory perspektivních lidských zdrojů – postdoktorandů, projekt č. L300092102 „Být hoden události: fenomenologická meta-etika jako řešení krize“.

Krise objektu

Mezi surrealistickým uměním a fenomenologickou filosofií

Karel Císarř

Pro myšlení Miroslava Petříčka je charakteristická schopnost nalézat překvapivé souvislosti mezi zdánlivě nesouvisejícími oblastmi. V knize *Maještát zákona. Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce* (2000) ohledával pole práva, zákona a spravedlnosti v detektivních románech americké drsné školy a v myšlení ve Spojených státech usazených badatelů Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Ve svazku *Myšlení obrazem* (2009) zase načrtával souvislosti mezi moderním uměním přelomu 19. a 20. století a francouzskou filosofií šedesátých a sedmdesátých let 20. století. A posledně v publikaci *Filosofie en noir* (2018) tematizoval stav krize a katastrofy v meziválečné pokleslé literatuře a moderním evropském myšlení. Pokud bychom hledali metodický předpoklad zmiňovaných srovnávání v rámci zdánlivě nesrovnatelných oblastí, měli bychom se obrátit k autorovu ranému příspěvku do katalogu výstavy českého surrealismu „Setkání surrealismu s fenomenologií v magické Praze“ z roku 1996.¹ Podobně jako v pozdějších spisech i zde Petříček vycházel z nečekané místní, časové a tematické souvislosti návštěv André Bretona a Edmunda Husserla. Obě pražské návštěvy se totiž uskutečnily v roce 1935 a oba myslitelé při této příležitosti přednesli příspěvky revidující svá dosavadní stanoviska a naznačující příští směřování.

V Bretonově případě to byla bruselská přednáška „Co je surrealismus?“, opakovaná v březnu ve velké posluchárně Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, dále „Surrealistická situace objektu.

1 Miroslav Petříček: Setkání surrealismu s fenomenologií v magické Praze, in: *Český surrealismus 1929–1953*, ed. Lenka Bydžovská – Karel Srp, Praha 1996, s. 106–111.

Situace surrealistického objektu“ přednesená v pražském Mánesu a později v brněnském Husově sboru a nakonec „Politické stanovisko dnešního umění“ pořádané Levou frontou v Ústřední knihovně města Prahy. U Husserla to byla přednáška „Krise evropského lidství a filosofie“ proslovená o několik měsíců později na Karlově univerzitě a Německé univerzitě v Praze. Bretonovy přednášky představují zpětnou konstrukci dějin surrealismu, v nichž se objevují nové problémy jako třeba „krize objektu“. Ta je naznačena již v první přednášce, kde Breton rozlišuje mezi dvěma fázemi vývoje surrealismu: první, ryze „intuitivní“ období, jež věřilo ve všemohoucnost automatického myšlení bez rozumové kontroly, a nadcházející druhé, „usuzující“ období, s nímž úzce souvisí „krize objektu“, ať už je jím „objekt snový, objekt se symbolickými úkony, objekt skutečný i virtuální, objekt pohyblivý i němý, objekt = přízrak, objekt nalezený aj“.² O důležitosti tohoto tématu podle Petříčka svědčí i skutečnost, že pasáž o „krizi objektu“ Breton doslovně cituje v druhé přednášce, která na první navazuje a dále ji rozšiřuje. S odkazem k Hegelově dialektice zde Breton dochází k závěru o stírání hranic mezi odlišnými uměleckými druhy, jako jsou poezie a výtvarné umění, mezi vnímáním a představou, a v zásadě tedy i mezi objektem a subjektem.

Malířství a sestavy surrealistických objektů dovolují již nyní organizovat okolo subjektivních prvků percepce objektivní tendence. Tyto percepce již tím, že mají tendenci uplatnit se jako objektivní, jsou převratného charakteru a v tom smyslu revoluční, že volají velitelsky po něčem, co by jim v zevní skutečnosti odpovídalo. Lze předvídat, že v široké míře toto „něco“ bude,

cituje Petříček závěr Bretonovy přednášky a komentuje jej:

Psychický automatismus [který zde již není interpretován jako „diktát myšlení bez rozumového dozoru“, nýbrž jako „smíření vnímání a představy“ – pozn. K. C.] je takový výkon, v němž se „uzávorkuje“ vědomá kontrola jeho spontánního dění, takže surrealistický badatel (lhostejno, zda básník, malíř či teoretik) proniká až k rovině „asubjektivní“ či kosmické: k magnetickým polím, z nichž vědomý život teprve vzchází.³

2 André Breton: Co je surrealismus?, in: A. Breton: *Co je surrealismus?*, překladatel neuveden, Brno 1937, s. 58.

3 M. Petříček: Setkání surrealismu s fenomenologií v magické Praze, s. 108, s citátem z: A. Breton, *Surrealistická situace objektu. Situace surrealistického objektu*, in: A. Breton: *Co je surrea-*

A právě v tomto bodě Petříček nachází styčný bod mezi Bretonovými a Husserlovými pražskými přednáškami. Spojuje je totiž nejen téma krize, ale i proměňující se vztah objektu a subjektu nebo konstrukce a destrukce. Interpretoval-li totiž Breton podle Petříčka psychický automatismus jako experiment s vědomím, který tím, že se zbavuje kontroly, se zároveň otevírá surrealitě reality, používal přitom postupy rezonující s Husserlovou pozdní fenomenologií. Husserl ve svých pražských přednáškách podobně jako Breton shrnul dosavadní výsledky fenomenologického bádání a naznačil budoucí směřování.⁴ Podle svých slov přitom vycházel z obratu v hodnocení věd na přelomu 19. a 20. století, který se netýkal vědeckosti, nýbrž toho, co pozitivisticky pojaté vědy mohou znamenat pro moderního člověka:

Krise – obecně – spočívá v tom, že věda jako dominantní forma racionality ztratila svůj kritický rozměr (jemuž však vděčí za své původní založení) a objektivitu objektu redukovala na konstrukci, jejímž základem je formálně logická evidence, kterou již nekoriguje „reaktivací“ (*Reaktivierung*) původních aktivit skrytých v základních pojmech⁵. Objekt je v krizi, protože se rozplynul v objektivitě.⁵

Ačkoli se o tom Petříček nezmiňuje, citovaná pasáž pochází z Husserlova rukopisu „O původu geometrie“ z roku 1936, jehož francouzský překlad v šedesátých letech doprovodil rozsáhlým úvodem Jacques Derrida, tedy myslitel, jehož dílem se Petříček v první polovině devadesátých let intenzivně zabýval.⁶ Především však byla Derridova díla (a to i ta čerpající z Husserlova myšlení) od osmdesátých let historiky umění užívána právě k interpretaci surrealismu. Například americké historičce umění Rosalind Kraussově ve stati „Fotografické podmínky surrealismu“ (1981) umožnil odkaz k Derridovým výkladům o diskrepanci mezi rovinou označujícího

lismus?, překladatel neuveden, s. 106.

- 4 O Husserlově pražském pobytu přinesl zprávu Jan Patočka. Srov. Jan Patočka: Edmund Husserl v Praze, *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 252; přetištěno in: J. Patočka: *Češi*, I, Praha 2006, s. 495–496. Upozornil na to již Karel Srp, in: ed. Lenka Bydžovská – Vojtěch Lahoda – Karel Srp: *Černá slunce. Odvrácená strana modernity*, Praha 2012, s. 236.
- 5 M. Petříček: Setkání surrealismu s fenomenologií v magické Praze, s. 108, s citátem z: Edmund Husserl, Příloha III, ke kapitole 9 [„O původu geometrie“ (1936)], in: E. Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba, Praha 1972, s. 397.
- 6 Časopisecky Petříček začátkem devadesátých let vydal překlady Derridových statí *Struktura, znak a hra v diskurzu věd o člověku*, *Filosofický časopis* 39 (1991), s. 585–600; *Sémiologie a gramatologie* (rozhovor s J. Kristevou), *Výtvarné umění* (1991), č. 1, s. 1–4, které později zahrnul do výboru z Derridových děl: *Těsto k dekonstrukci. Práce z let 1967–72*, přel. M. Petříček, Bratislava 1993.

a označovaného z *Gramatologie* (1967) vysvětlit překvapivý primát přímých nemanipulovaných fotografií v surrealistických publikacích, jako jsou Boiffardovy snímky pro Bretonovu *Nadju* (1928) a Batailleův časopis *Documents* (1929) nebo Man Rayovy a Brassaiovy záběry pro *Šílenou lásku* (1937). Přestože jsou totiž tyto snímky věrným otiskem skutečnosti, zpřítomňují ji podle Kraussově jako „zakódovanou, zapsanou, rozmístěnou v konfiguraci“.⁷ Prožitek skutečnosti jakožto zpodobnění stojí v jádru surrealistického uvažování, jak je popisuje Breton v první části *Šílené lásky*. Patří k nim na prvním místě mimikry, tedy stavy, kdy jedna věc napodobuje druhou, dále „vyčerpání pohybu“, tedy prožitek vykojení toho, co by se mělo pohybovat, a konečně „nalezené objekty“ (*objets trouvés*), tedy příklady objektivní náhody, jež jsou znakem touhy. Fotografie tedy podle Kraussově pouze „zviditelňuje automatické psaní světa, stálou a nepřetržitou produkci znaků“.⁸

V pozdější knize *Optické nevědomí* (1993) Kraussová zase užila Derridova dekonstruktivního čtení Husserlova výkladu časovosti prožitku z rané studie *Hlas a fenomén* (1967) k interpretaci Duchampova a Ernstova zájmu o optické aparáty z konce 19. století. Předvedla totiž, že podobně jako byla iluze plynulého pohybu v praxinoskopech, zootropech a fenakistiskopech vytvořena nikoli nepřerušovaným pohybem obrazu, nýbrž krokovým pohybem obrazu a clony, ani nazírání sebe sama se neodehrává v nedělitelné jednotě časové přítomnosti, jak se domníval Husserl, ale zjevuje se pouze potud, pokud kontinuálně splývá s nepřítomností a s ne-vjemem, tedy s retencí a protencí. „Jakmile ovšem připustíme tuto kontinuitu ‚ted‘ a ‚ne-ted‘, vněmu a ne-vněmu v oblasti originality,“ cituje Kraussová Derridu, „jež je společná jak původní impresi, tak retenci, stojíme tváří v tvář jinému v identitě okamžiku (*Augenblick*) se sebou samým: nepřítomnosti a non-evidenci ve chvíli oka-mžiku. Mžik oka má nějaké trvání; zavírá oko.“⁹

Identické Derridovy práce, tedy knihy *Gramatologie* a *Hlas a fenomén*, použil i americký kritik Craig Owens v eseji „Fotografie *en abyme*“ (1978), tentokrát k interpretaci Brassaiových snímků. Aby vyložil jazyk fotografie jakožto reduplikaci, jež se nevztahuje pouze ke zdvojování vnější reality fotografií, ale i k vnitřnímu zdvojování, v němž se zrcadlí

7 Rosalind Krauss: Fotografické podmínky surrealismu, přel. Martin Pokorný, in: *Co je to fotografie?*, ed. Karel Císař, Praha 2004, s. 229.

8 Ibid., s. 232.

9 Jacques Derrida: *Hlas a fenomén*, in: J. Derrida: *Těxty k dekonstrukci. Práce z let 1967–72*, s. 101; cituje R. Krauss: *The Optical Unconscious*, Cambridge, MA, 1993, s. 215.

celek fotografie, jak můžeme vidět například na Brassaiových záběrech zrcadel, odvolává se na Derridův výklad nekonečné replikace z Husserlových *Idejí* (1913). Zatímco Husserl na známém příkladu se vzpomínkou na Drážďanskou galerii, v níž vidíme Teniersův obraz znázorňující galerii, ukazuje, že vzhledem k tomu, že každá představa je představou něčeho, musí vždy existovat nejzazší rovina předmětu, kde se nekonečná hra replikací zastavuje, Derrida naopak považuje „zkušenost nekonečné derivace znaků jako bloudění a proměňování (Verwandlung), které zřetězuje re-representace (Vergegenwärtigungen) k sobě navzájem bez počátku a konce“, za před-původní,¹⁰ neboť „representace pohlcující přítomnost (en abyme) není nějakým akcidentem přítomnosti; touha po přítomnosti se naopak rodí z propasti reprezentace, z reprezentace reprezentace atd.“¹¹

Přestože Petříček v analyzované studii „Setkání surrealismu s fenomenologií v magické Praze“ k Derridovým výkladům Husserla ani k americkým interpretacím surrealismu z nich vycházejících neodkazuje, jeho hledání paralel mezi Bretonovými a Husserlovými pražskými přednáškami míří podobným směrem. Na jedné straně totiž nachází překvapivě podobnosti mezi surrealismem a fenomenologií, na druhé straně si je ovšem vědom i zásadních rozdílů a tehdy se – opět poněkud překvapivě – staví na stranu surrealismu. Vedle výše konstatovaného východiska ve vědomí krize na pólu surrealismu a v krizi vědomí na pólu fenomenologie spojuje oba myšlenkové proudy především zmiňované „uzávorkování“, ať už má podobu „automatického psaní“, které má surrealistickému badateli umožnit proniknout k rovině „asubjektivní“, smiřující představu a vjem, nebo „epoche“, která má fenomenologickému mysliteli umožnit zdržet se úsudků objektivní vědy, aby mohl proniknout do sféry ideálních významů v poli transcendentálního vědomí. A z výše řečeného plyne, že surrealismus a fenomenologii spojuje i skutečnost, že destrukci a konstrukci nemůžeme interpretovat jako protiklady, neboť se vzájemně implikují: skrze destrukci bezdůvodně akceptovaného konstruujeme základnější roviny existence, ať už surrealistickou imaginaci, či fenomenologické „časení se času“. Fenomenologii od surrealismu naopak podle Petříčka primárně neodlišuje nesmyslnost tázání se po „nevědomí“, dokud není podána teorie vědomí, ale především lpění na tradiční

10 Ibid., s. 134.

11 J. Derrida: *Of Grammatology*, Baltimore 1976, s. 163; cituje Craig Owens: *Fotografie en abyme*, přel. M. Pokorný, in: *Co je to fotografie?*, s. 239.