

Manfred Frank (vyd.)
 HUSSERL
 UND DIE PHILOSOPHIE
 DES GEISTES

Berlin (Suhrkamp) 2010, 279 str.

„Husserl, učitel Heideggera, a filosofie myslí, jak to jde dohromady?“ – podle Manfreda Franka, editora nedávno vydaného souboru článků na právě zmiňované téma, velice dobře. Husserl totiž podle Franka v *Logických zkoumáních* rozpracoval své pojetí formální sémantiky a teorie významu, které pak při rozvíjení svého transcendentálního idealismu prohloubil v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Jelikož byly tyto oblasti předmětem zájmu tzv. analytické filosofie, stávaly se příležitostně právě z *Logických zkoumáních* a odpovídajících pasáží *Idejí* texty, které umožňovaly jistou konfrontaci mezi fenomenologicky a analyticky orientovanou filosofií.¹ S vynošením tzv. filosofie myslí, která, aniž by tvořila nějaký celistvý myšlenkový proud, rehabilituje mentální pojmy seskupené kolem pojmu vědomí (reflexe, sebevědomí, „sekundární“ kvality atd.) a reformuluje ve svém diskursu mnoho tradičních problémů jdoucích často až k Descartovi (zejména vztah myslí a těla), se objevila nová možnost zohlednit i ty části Husserlova učení, které se výše uvedených problémů (skutečně či zdánlivě) týkají.

Podle Franka se tím otevírá příležitost upozornit na myšlenky, jimiž Husserl mohl filosofii myslí obohatit. Na tuto situaci reaguje i recenzovaný sborník, jakkoli témata, která si jednotliví autoři zvolili, působí poněkud nahodile.

Christian Beyer se v článku *Husserlova koncepce vědomí ve světle novější diskuse* pokouší vyložit Husserlovu teorii, podle níž existuje rozdíl mezi *vědomým* prožitkem a prožitkem *nevědomým*. Tu pak prezentuje jako případ vícestupňové reprezentační teorie vědomí, která řeší některé námitky, jež proti takovým teoriím bývají vznášeny. Prožitek je podle Bayera vědomý, jestliže je předmětem mentální reprezentace (reflexe) ze strany subjektu. S odkazem na Husserlovy *Ideje k čisté fenomenologii* se Bayer snaží pojmutoto určení značně široce. Dokonce se zdá, že se na základě svého pojmu *reflexivního* vědomí snaží jako vědomý definovat nejen prožitek v situaci reflexe, ale i vědomí *předreflexivní*. Vědomý je ten prožitek, který *může* být předmětem reflexe, tj. subjekt si jej může uvědomit (má k tomu *dispozici*). Beyer se tím hlásí k svérázné dispoziční teorii vědomého prožitku, aniž by jakkoli zmínil Kanta, jehož transcendentální apercepce razí cestu všem ostatním dispozičním teoriím. Husserl podle Bayera předpokládá, že reflexe uchopuje prožitek, který je prožíván v modu *prezence*, a je s ním tedy v přísném smyslu *koprezentní*. Ona reflexivní identifikace prožitku zde má zároveň charakter úplného, tedy zajištěného uchopení

¹ Vzpomeňme například J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Haag 1976; či M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1991.

reflektovaného vědomí, neboť prožitek se podle Husserla na rozdíl od vědomí transcendingících individuálních předmětů neodstiňuje, je dán v absolutní samodanosti. Akt reflexe pak může být vyjádřen v introspektivních soudech. Podívejme se nyní na Beyerovu definici vědomého prožitku, kterou chce Beyer obohatit diskuse o vědomí vedené ve filosofii myslí např. Peterem Carruthersem:² „Subjekt se vědomě nalézá v nějakém mentálním stavu právě tehdy, jestliže by, kdyby (již) vlastnil pojem takového stavu, byl na základě tohoto prožitku disponován k (vyvozováním nezprostředkovanému) soudu, že se sám právě v tomto stavu nalézá“ (28).³

Krkolomnost této definice je dána tím, že Beyer se snaží skloubit dva různé ohledy. Jednak spolu s tradicí tíhne k pojetí subjektu jako „entity“ konstituované (dispozičním) sebevědomím, jednak by chtěl, abychom jako subjekty chápali i děti a (některá) zvířata, tj. entity, které by takřka mohly říci, co prožívají, kdyby jen k tomu měly slova. To vede k malé přesvědčivosti zmíněné definice, která je dále oslabována chronickou obtíží plynoucí z toho, že autor používá kontrafaktální výpovědi, aniž by se snažil třeba

jen ve zkratce vysvětlit, jak kontrafaktuality vlastně chápe.⁴

Hned další článek Manfreda Franka *Problémy s vnitřním vnímáním* (31–43) se zaměřuje na problémy Husserlovy koncepce vnitřního časového vědomí a poněkud paradoxně u Husserla hledá teorii, která je v mnohém protikladná k Beyerovým výkladům. Je to dáno tím, že Beyer se zaměřuje na Husserlova *Logická zkoumání*, zatímco Frank vychází z *Přednášek o vnitřním časovém vědomí* a z pozdějších rukopisů. Podle Franka si Husserl brzy po *Logických zkoumáních* uvědomil, že reflektovaný a reflektující akt nemohou být nikdy současné, nýbrž mezi obojím musí být minimální prodleva. Byť Frank nikde nezmiňuje, z jakého kontextu sám vychází, zjevně mu jde o to ukázat, že Husserl bojuje s pastí, kterou teorii *vědomí* prožitku založené na aktu reflexe připravil podle Franka svými rozborů Fichte – aby reflexe mohla být schopna uchopit *předcházející* akt, a ustanovit tak jeho uvědomění, musí být schopna uchopit akt, o kterém ještě *nemůže* nic vědět, a na nějž se tedy *nemůže* ani zaměřit.

Husserlovi se při představě, podle níž se intencionální prožitek stává vědomým díky aktu reflexe, který

² P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness*, Cambridge 2000.

³ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

⁴ Poněkud nevyjasněný zůstává také vztah mezi aktuální reflexí a dispozíci k reflexi, zatímco aktuální reflexe je podle Beyera orientována na aktuální akt a je s ním současná, dispozice k reflexi je v tomto modelu „současná“ jakémukoli aktu, který se nachází v poli „živé přítomnosti“ celku vědomí. Oba typy současnosti se navzájem výrazně liší. Souvisejícím problémem je, že zatímco dispozice zakládá reflexi, není zjevné, jak by mohla reflexe založit dispozíci. Pokud to však není zjevné, není zjevné, jak aktuální, koprezentní reflexe, a nikoli „prereflexivní“ dispozice může být tím, co podstatně zakládá sebevědomí, a nikoli jen jeho momentem (viz také následující sekci o článku Manfreda Franka).

navíc uchopuje to, co reflektuje, s absolutní jistotou, vynořovaly dle Franka dva problémy. 1) Husserl mluví spolu s Brentanem o *jednotě* fenoménu reflexe. Reflexe směřuje k reflektovanému aktu a mimochodem i k sobě samé, je to intencionální prožitek, který „ví“ o tom, že beze zbytku uchopuje to, na co míří. Jak však lze tuto jednotu srozumitelně vysvětlit? 2) Intencionální akt reflexe *zředměňuje* reflektovaný akt, avšak toto zředměnění nemá podle Husserla vést ke ztrátě jistoty. K ní dochází tam, kde se naše intence zaměřují na „vnější“ předměty. Ty se v poznání odstiňují, tj. jejich bytí není nikdy poznáním vyčerpateľné. Pokud vědomí-vědomí nemá mít tuto povahu, musí mít prožitek jakožto objekt reflexe zcela jinou povahu než ostatní objekty, protože jinak by musel patřit mezi druh předmětností v běžném smyslu a v tom případě by se musel v reflexi odstiňovat. Pro tezi, že prožitek je jakožto událost ontologicky čimisi „z jiného světa“, však chybí jakýkoli srozumitelný motiv.

K těmto problémům se podle Franka přidává Husserlova nejistota v otázce, jak pojmout časovost transcendentálně konstituující subjektivity. Je čas konstituující subjektivita sama časová, anebo lze v jejím případě hovořit o trvání pouze v metaforickém smyslu (37)?

Husserl se nakonec podle všeho klonil spíše k druhé variantě. To však podle Franka znamená, že takovéto prapůvodní vědomí *nemůže* být objektem reflexe (není objektem, nýbrž

zdrojem konstituce předmětností v časovém vědomí) a že také není ještě v plném smyslu intencionální (nýbrž zdrojem konstituce časových intencionálních prožitků). Tím padá klasická představa o reflexi jako zdroji, jenž uděluje prožitkům charakter vědomí. Jelikož má ale toto původní vědomí být podle Husserla přece jen vědomím, pokouší se podle Franka Husserl v některých rukopisech rozpracovat tezi, že vědomí je samo se sebou obeznámeno bezprostředně a bez jakékoli časové prodlevy.⁵ Je zřejmé, že takovéto sebevědomí musí být pre-reflexivní, jistým způsobem imanentní a netematické.

Frank má podle všeho pravdu, když tvrdí, že zdánlivá jednoduchost Husserlových raných koncepcí „vnitřního vnímání“ byla iluzorní a že důsledně domyšlena vede k mnoha paradoxům. Domyslíme-li spolu s Husserlem premisy tradičního reflexivního modelu *ad absurdum*, dospějeme k postulování jakéhosi mystického sebevědomí. Je však otázka, zda nevyháníme čerta ďáblem. Toto původní vědomí totiž zahrnuje těžko slučitelné kvality – je věděním, ale bezpojmovým, je věděním, avšak bez subjektu, který by věděl.⁶ *De facto* o něm nelze nijak srozumitelně hovořit, či je dokonce mít přítomné v názoru (v tom smyslu sám Husserl svými spekulacemi o časovosti nepřiznaně opouští svou fenomenologickou metodu). Nesdílí, jak se domnívá Tugendhat, jak reflexivní, tak nereflexivní model některé nedotázané předpoklady, např. o povaze subjektivity

⁵ Místa, kde toto pojetí identifikuje, udává Frank na str. 38 cit. díla.

⁶ Tuto námitku položil heidelberské škole Ernst Tugendhat ve své zdařilé práci *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Berlin 1979, kap. III.

a toho, co pro „subjekt“ znamená být „obeznámen sám se sebou“?

I následující stať Gerharda Seela *Husserlovy problémy s časovým vědomím a proč je nevyřešil* (43–89) se do třetice věnuje problému vnitřního vědomí času. Pro její účtyhodnou délku (má 46 stran) ji lze označit za ústřední text knihy. Lze jej doporučit každému, koho zajímá problematika času u Husserla, neboť Seel je jedním z mála interpretů, kteří ve svých výkladech dovedou srozumitelně vyloužit Husserlovy časové diagramy z tzv. bernauských rukopisů a ukázat značný posun problematiky oproti rané pozici *Přednášek k vnitřnímu vědomí času*. Seel vychází z toho, že Husserl filosofickou tradici v problematice času posouvá o krok dál, že však nebyl schopen vysvětlit důležitý problém, který na základě jeho pojetí vzniká. Promyslí-li důsledně podmínky konstituce časového vědomí, což podle Seela nakonec nelze jinak než pomocí transcendentálních argumentů,⁷ zjistíme, že rozmanitost nemůže být dána jako rozmanitost, pokud není časově uspořádána. Transcendentální vědomí je však vzhledem ke všem svým dojmům *stejně* současné, stejně původně přítomné, a obsahová rozmanitost, jak Kant demonstroval svou kritikou úsečky, pokud má sloužit jako znázornění časové posloupnosti, může být „v jednom rázu“ uspořádána nanejvýš prostorově, nikoli časově. Jestliže však subjekt „ví“, které dojmy následují po kterých, *odkud a jak to ví?* Jak je něco takového

možné? „Kant se domnívá, že rozmanitost daná v jednom okamžiku je, pokud se jedná o data vnitřního smyslu, původně časově seřazena. To je však, jak ještě uvidíme, velký omyl“ (51). Časové seřazení dojmů v poli živé přítomnosti vědomí se musí odehrávat na základě nějakých kritérií. „Tuto otázku lze přirovnat k otázce známé z estetiky, totiž jak malíř dokáže na nepohyblivém plátně předvést pohyb koní a lidí. Je však základnější a hůř se na ni odpovídá“ (77).

Kantova představa o čase jako jednodimenzionálně uspořádané „přímce“ není schopna daný problém řešit. Co se stane, jestliže do hry vstoupí Husserlův model vnitřního časového vědomí? Ve své rané fázi Husserl odmítá možnost, že by vědomí bylo sobě samému ve svém celku „současné“. Vědomí časových předmětů je umožněno nereflexním, netetickým (retinujícím) vědomím, které je samo časové. Podle Husserla si však má být subjekt temným způsobem vědom i tohoto vědomí samého, aniž by tím docházelo k nekonečnému regresi (Manfred Frank mluví o předreflexivním vědomí). Toto vědomí má být dokonce pro vnitřní vědomí času konstitutivní. Časové diagramy *Přednášek*, které pracují převážně s kontinuálně do minulosti klesajícím datem přítomnosti, samy o sobě skrytý problém Kantovy úsečky nepřekonávají. Jak málo si Husserl problém uvědomoval, ukazuje Seel na citátu z *Přednášek*, kde Husserl, odpovídaje na otázku po tom,

⁷ Seel poměrně přesvědčivě ukazuje, že Husserl se v tomto místě své teorie sice stále snažil užívat slovník nazírání, že však ve skutečnosti, jak občas mezi řádky přiznává, pracoval s hypotézami, jejichž nosnost se ukáže teprve v tom, kolik věcných problémů lze při jejich přijetí vyřešit.

jak je rozmanitost daností trvajících tónu shrnutých v jednom vědomí časově uchopována, píše, že je to možné díky „vjemu tónového nyní spolu, když se zároveň dbá na právě nastalou tónovou minulost připojenou k vjemu“.⁸ Je zřejmé, že žádné „dbaní“ či „pozornost“ problém kritérií časového uchopení rozmanitosti nevyřeší, nýbrž zopakuje. Stejně tak nepoužitelná je klesající impresionální živost či matnost retinovaných obsahů, o které se Husserl často zmiňuje.

V bernauských přednáškách činí Husserl velký krok vpřed. Prezence je nyní chápána jako vyplnění minulé protence,⁹ čímž původní model získává rozměr navíc. Minulá „nyní“ jsou podržována spolu s bývalými protencemi. Problém však podle Seela zůstává stále tentýž a Husserl jej nevidí, protože konstituci časových objektů chápe sensualisticky. Navzdory všem pokrokům zaostává za Kantem,¹⁰ který ukázal, že ustanovení času v proměnách trvajících předmětů vyžaduje složitou aktivitu rozumu.¹¹ Seel se oproti tomu domnívá, že ustanovení časových předmětů vyžaduje výkon rozumu, který předpokládá identifikační kritéria uplatnitelná na rozmanitost „afekcí“ daných obsahů. Jinými slovy Husserlovy modely nejsou bez dalšího ničím jiným než podkladem pro vlastní výkon „soudnosti“ vedoucí rozumovou aktivitu. Husserlův popis

vnitřního časového vědomí, pokud se rozšíří o dimenze minulých nevyplněných protencí (alternativních „scénářů“, které se mohly vyplnit, ale nevyplnily), však poskytuje podle Seela vodítka pro vysvětlení možnosti těchto rozumových operací. Právě rozdíl vyplněných a nevyplněných (minulých, právě vyplňovaných a budoucích protencí) umožňuje rozumu uchopit rozmanitost v jejím časovém uspořádání. Např. bod absolutní přítomnosti se (na rozdíl od již minulých „nyní“ daných ve vzpomínce) deskriptivně odlišuje od všech jiných tím, že v něm není dáno žádné ujištění o tom, zdali poslední protence, jejichž fáze se v něm právě vyplňují, budou v posledku vyplněny. Podobně i v případě toho, co má být uchopeno jako minulé a co má být uchopeno jako (možná) budoucnost, lze nalézt jednoznačná kontextová kritéria, která vysvětlují možnost interpretačního výkonu rozumu, který jistě relace mezi naráz danými daty určí jako relace časové posloupnosti. Seelův zajímavý pokus a celé jeho rozvržení problému by stálo za vážnější diskusi.

Téma „qualii“ se objevuje v článku Nielse Weidtmanna *Fenomenální vědomí a intencionalita* (89–112), který se snaží prezentovat současnou podobu starého sporu o redukovatelnost či neredukovatelnost psychologického slovníku prožívání (v první osobě)

⁸ E. Husserl, *Vorlesungen zum Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Tübingen, 1928, příloha VI, str. 112.

⁹ Vyplňující se protence není z pojmu již protencí, nýbrž nastávající přítomností, proto jde o minulou protenci.

¹⁰ Tamt., 77–78.

¹¹ Seel má bezpochyby na mysli Kantovu nauku o schématech čistých rozvažovacích pojmů a zásadách, které z nich povstávají. – Pozn. H. J.

na nepsychologický popis přírodních procesů. Autor má za to, že filosofie myslí nakonec na jednu stranu postavila svůj pojem intencionality, který se považuje spíše za redukovatelný, a na druhou stranu pojem fenomenality, do něhož patří zejména smyslové pocity a kvalitativní naladěnost. Spor se proto nejčastěji vede o redukovatelnost fenomenality. Weidman se snaží k diskusi zaujmout kritické stanovisko, přičemž se opírá o práci Horgana a Tienzona.¹² Tvrdí, že i intencionální stavy vědomí mají svou „fenomenální jakost“ (aboutness), že fenomenální stavy mají intencionální složku (zde se opírá a Merleau-Pontyho) a že existuje speciální intencionalita, jež je celá fenomenálně motivována, tj. máme-li v jistých případech dotýcnou fenomenalitu (bolest), můžeme jednoznačně určit i intencionalitu, která je v ní fundována (bolest hlavy). Autor však podotýká, že celá diskuse je sevřena dogmatickými předpoklady novověké, descartovské ontologie, kterou kritizoval zejména Husserl. Pomocí krátké obecné charakteristiky Husserlova diferencovaného vztahu k intencionalitě a k tzv. pasivní syntéze se autor pokouší ukázat, že fenomenalitu nelze pojmout ani jako oblast redukovatelnou na objektivitu, ani jako čistě subjektivní, redukci unikající „zbytek“ subjektu.

Gianfranco Soldati se ve svém příspěvku *K roli vnímání v demonstračních myšlenkách* (112–134) obrací k jisté partii Husserlovy teorie významu, totiž k Husserlovu pojetí podstatně

okasionálních výrazů. Tyto výrazy se vyznačují podstatnou sémantickou závislostí na kontextu, v nichž jsou užity. Soldati se omezuje na výrazy závislé sémanticky na kontextu smyslového vnímání (jako např. jisté typy užívání zájmena „tento“ či „já“). Jeho hlavní snahou je dokázat, že Husserlova teorie tvrdící, že význam těchto výrazů tvoří jakési kompozitum ideálního, obecného, na kontextu nezávislého významu a význam určující, podstatně nepojmové složky, která je založena ve smyslovém vnímání, je dobře obhajitelná. Touto nepojmovou složkou má být podle Soldatiho smyslová perspektivita, v níž je pojímán smyslový předmět. Soldati se snaží ukázat, proč je tato složka nepojmová a jakým způsobem k sobě vztahuje identifikaci předmětu pomocí okasionálního výrazu a identifikaci předmětu ve smyslovém vnímání. Je třeba říci, že na konci Soldatiho textu se čtenář nedozví o mnoho víc, než co říká sám Husserl v pátém logickém zkoumání. Soldati totiž nijak nerozvádí své tvrzení, že demonstrativní výrazy *mají* perspektivní obsah, a vinou toho není příliš zjevné, co chce vlastně říci. Ani nijak neobhazuje svou tezi, že toto obsažení perspektivy v okasionálních výrazech podlamuje Husserlův nárok na principiální substituovatelnost okasionálních výrazů výrazy neokasionálními.

Dagfinn Føllesdal se ve svém textu *Intencionalita a její předmět* (134–156) vrací ke svému slavnému článku *Husserlův koncept noématu*,¹³ přičemž se v sérii krátkých, avšak výstižných

¹² T. Horgan – J. Tierson, *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*, in: D. Chalmers (vyd.), *Philosophy of Mind*, Oxford 2002.

hesel snaží nejprve charakterizovat Husserlovo pojetí *noése* a smyslové *hýlé*, aby mohl lépe odhalit roli, kterou podle něj *noéma* v intencionálním životě má. Čtenář tak dostává k ruce jakýsi krátký a užitečný slovník pojmů osvětlovaných příklady. Při výkladu *noése* se Føllesdal soustředí především na pojem očekávání (*Erwartung*) a pomocí dalších hesel (např. sedimentace, intersubjektivita, cizost, čas, tělesné anticipace apod.) osvětluje jeho různé aspekty. *Noéma* pak definuje jako síť určení, která odpovídají *noésim* a určují předmět vědomého aktu. Následně se Føllesdal snaží ukázat, že *noéma* aktu není identické s objektem aktu. To se podle autora ukazuje především tam, kde se intence nemůže vztahovat k žádnému konkrétnímu objektu, byť vlastnosti objektu jsou jasně určeny (takovým objektem je např. nejvyšší prvočíslo). Dále zmiňovaný rozdíl vyplývá z toho, že předmět vždy přesahuje bohatství svých noematických určení, které může buď dále obohacovat, či zklamávat. Konečně věcná určení připisujeme *předmětu*, nikoli *noématu* – smutný může být můj přítel, nikoli mé *noéma*. Byť proti některým konkrétním argumentacím, které Føllesdal předkládá, lze mnohé namítat, vcelku se mu daří prokázat, že rozlišení předmětu intencionálního aktu a *noématu* je přinejmenším udržitelné.

Karl Mertens v článku *Vůdčí metafory v Husserlově analýze vědomí* (156–178) konstatuje, že Husserl nepřetržitě užívá metafory uskupené do několika oblastí. Vidění, nazírání,

nahlédnutí jsou např. metafory zrakové, máme tu však i metafory hmatové, kam patří např. uchopování, či geologické – vrstvy, sedimentace. Zajiště i výrazy jako horizont jsou metaforami. Jelikož jazyk není primárně určen k rozboru vědomí, musí si takový rozbor zprvu vypomáhat přenašením výrazů z běžnějších oblastí. Zcela patřičnou otázkou však je, zdali je takovýto postup něčím vedlejším, překonatelným dalším vývojem (popř. sloužícím jako pohodlná zkratka tam, kde by byly deskriptivní výrazy úmorné), či něčím pro analýzu vědomí zcela centrálním a nepominutelným. Podle Mertense platí to druhé, přičemž se domnívá, že Husserl se pokouší tuto problematiku marginalizovat, byť příležitostně se jí dotýká a jeho přístup je postupem času diferencovanější. Mertens se opírá o pojetí metafor, které je člení na *neemfatické* („pouhé“) a *emfatické* („pravé“, absolutní). Zatímco první jsou nahraditelné a mají pouze praktickou či stylistickou úlohu, druhé nahraditelné nejsou, tj. k jejich užití neexistují žádné alternativy. Mertens má za to, že fenomenologie využívá druhý typ metafor. Husserlova fenomenologie si činí nárok na popis předpredikativního, jazyk geneticky předcházejícího vědomí a jeho intencionality. S *neemfatickými* metaforami se střetáváme tam, kde je věc, o níž je řeč, běžně jazykově přístupná, a řeč se k ní tudíž může vztáhnout jako *prostředek* jejího vyjádření. Právě to však vědomí jako věc fenomenologie není. Mertens přesto trvá na tom, že *emfatické* metafory jsou schopny otevírat

¹³ D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, in: *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, str. 680–687.

řeči věcné oblasti, které deskriptivní typ řeči otevírat nemůže, nelze je tudíž odvysvětlit čistě jazykově jako stylistické prostředky. Mertens proto hovoří o fenomenologické řeči, která „je pokusem zviditelnit v řeči vědomí jako cosi, co řeč překračuje“ (177).

Mertensovy úvahy se zajisté týkají Achillovy paty Husserlovy fenomenologie a jsou hodny zamyšlení. Obávám se však, že přijetí Mertensovy argumentace by, navzdory tomu, co autor tvrdí, nevedlo k lepšímu pochopení smyslu fenomenologie (chápané zde jako nauka o intencionalitě vědomí a jeho složkách), nýbrž k poměrně razantnímu opuštění celého Husserlova projektu. Mertens se totiž nikde nepokouší naznačit, jaký je vztah emfatických metafor a věcnosti, jak *poznat*, zdali je taková metafora výstižnější než jiná apod., tj. jak vůbec udržet tezi o metaforické povaze fenomenologické řeči a Husserlův princip všech principů v analýze vědomí pohromadě.

V dalším příspěvku *Husserlův transcendentální idealismus jakožto teze o supervenienci* (178–209) se Uwe Meixner snaží představit Husserlův transcendentální idealismus pojmovými prostředky současné filosofie myslí. Na jedné straně jej prostřednictvím výkladu vybraných míst Husserlových děl vymezuje proti tezi, činící z vědomí epifenomén fyzična, na druhou stranu se pokouší ukázat, jakým způsobem se Husserl snaží uhájit svou vlastní tezi, že příroda a vše, co k ní patří, jsou koreláty vědomí. Meixner kvůli tomu rozlišuje idealismus na reduktivní a nereduktivní. Nereduktivní idealismus nečiní z fyzických předmětů obsahy či momenty prožitků a snaží se tak v rámci idealistické pozice být

práv nároku přírodních objektů na to, že jejich bytí je radikálně nepsychické povahy, stejně tak se snaží vyložit klasické námitky „zdravého rozumu“ proti reduktivnímu idealismu, týkající se např. bytí věcí, které nikdo fakticky nevnímá či které existovaly předtím, než se vyvinul lidský druh apod. Výklad nereduktivního idealismu pak vede k rekapitulaci základních Husserlových nauk (např. o konstituci transcendence empirického objektu či intersubjektivitě vědomí). Husserlův idealismus se nakonec jeví jako pokus o „interní“ realismus na idealistickém základě. Meixnerova interpretace, nakolik to mohu posoudit, je věrným představením Husserlovy centrální ontologické doktríny, přičemž zmiňuje i některé její nejasnosti a Husserlovo kolísání mezi různými způsoby odpovědi na jednotlivé problémy.

Tak jako se Meixner snaží prezentovat ve světle současné terminologie a souvisejících diskusí Husserlův idealismus, snaží se i Kevin Mulligan ve studii *Husserlovo srdce* (209–239) nejprve vztáhnout Husserlovu nauku o intencionálních aktech týkajících se pocitů (Gefühle) a hodnot (Werte) k současným diskusím. Mulligan postupně představuje Husserlovo rozlišení objektivujících a neobjektivujících aktů, emočních počitků a emoční intencionality, emocí druhého řádu, emocí s vícero předměty a některé další pojmy. Ve druhé části textu se pak snaží při využití textů realistických fenomenologů (Scheler, Reinach, Hildebrand) poukázat na věcné problémy Husserlovy nauky o vztahu emočního pocítování k hodnotám a ukázat na nadějnější pojetí tohoto vztahu. Konkrétně se jedná o vztah hodnot na jedné

straně a emočního pocíťování hodnot na straně druhé. Husserl zastává neredukovatelnou svébytnost hodnot, které ve světě odkrýváme. Tyto hodnoty jsou vlastní koreláty hodnotících aktů (wertende Akte) a nejsou redukovatelné na psychično. Hodnotící akty zahrnují podle Husserla podmínky své správnosti – správné jsou tehdy, je-li hodnota posuzované předmětnosti skutečně taková, jak v hodnotových soudech (vyjadřujících hodnotící intencionalitu) tvrdíme. Otázkou je, jak hodnoty poznáváme. Jak je nám přístupná jejich skutečnost? Podle Mulligana má Husserl za to, že hodnoty se nám odkrývají v různorodých pocitech (*Gefühle*) hodnotícího zálibení, popř. nelibosti. Tyto speciální akty pak tvoří *analogon* k aktům vnímání v tom smyslu, že i u nich je přítomen rozdíl plného a nevyplněného vnímání. Husserl proto mluví o *Wertnehmung*, aby tuto příbuznost s vnímáním – *Wahrnehmung* – zdůraznil. Proti tomuto pojetí vznesla realistická škola fenomenologie podle Mulligana některé silné námitky. Husserlova hodnotová afektivita (estetické zálibení, morální rozhořčení) se ukazuje být spíše zaujetím postoje k již identifikované, poznávané hodnotě, a to často na základě získané zkušenosti. Nazveme-li tyto reaktivní postoje pocity (*Gefühle*), je třeba je odlišit od jejich motivů. Mulligan se domnívá, že Scheler a další tuto motivační intencionalitu, v níž se otevírají hodnoty, vůči nimž teprve zaujímáme „prožitkový postoj“ (zhruba odpovídající husserlovskému popisu *Wertnehmung*), delegují speciální afektivitě nižšího stupně, která má dále neanalyzovatelnou kognitivní povahu a které říkají hodnotové citění (*Wertfühlen*).

Ta teprve zakládá hodnotovou reakci (např. zmiňované morální rozhořčení). Otázkou je, zdali Mulliganem prezentované zavedení neanalyzovatelné speciální afektivity není, pokud by Mulligan věrně prezentoval realistickou pozici (což je bod, který by si zasluhoval přešetření), spíše pojmenováním neznámé než filosofickým řešením problému.

Konečně v posledním článku od Igora Wroblewského *Husserl jakožto nekonvenční příznivec dnešních kompatibilistů* (239–261) se do třetice setkáváme se snahou po prezentaci husserlovské doktríny v kontextu filosofie mysli – tentokrát jde o Husserlovo pojetí svobodné vůle a determinismu, které je konfrontováno s radikálním naturalismem Daniela Dennetta a s radikálním dualismem svobody a kauzality Petera Bieriho. I zde jde o solidní prezentaci Husserlovy doktríny svobodného já a svobodné vůle opírající se především o analýzy rozmanitých vrstev konstituce personálního „já“ (psychofyzická, idiopsychická, intersubjektivní konstituce „já“), v nichž lze konstatovat podmíněnost „já“ v poli vlastního jednání. Tato podmíněnost je však různého typu – Wroblewski proto kontrastuje Husserlův pojem motivace s jeho pojetím kauzality, stejně tak jako „přilehlé“ pojmy patřící do oblasti teorie jednání, jako je např. rozdíl mezi volním rozhodnutím a přáním, pevností vůle, která v určité situaci „nemůže jinak“, a její morální hodnotou atd. Svůj text uzavírá poněkud zvláštní, ne zcela jasně navazující úvahou z teorie systémů, jež má dokázat, že determinismus a nevyhnutelnost nelze identifikovat.

K recenzovanému svazku lze zaujmout dosti odlišná stanoviska. Na jedné straně se na něj lze dívat jako na jakési speciální vydání *Husserl Studies*, které jakousi náhodou vyšlo u Suhrkampu. Články jsou vesměs pozitivní, některé z nich (Meixner, Mulligan, Wroblewski) kromě pokusu o umístění Husserla do některých momentů diskuse probíhající v rámci filosofie myslí poskytují i krátké a užitečné úvody do Husserla, jiné jsou čistě husserlovskými studii, u dvou, které vůbec neobsahují slovo „mysl“ ani se k filosofii myslí nevztahují, se lze oprávněně domnívat, že se do knihy dostaly náhodou, snad proto, že byly k dispozici. Na druhé straně obsažené texty jsou vesměs solidní (vyniká badatelská Seelova studie o čase a k zajímavé polemice inspirující příspěvky Føllesdala a Mertense). Kladnou odpověď na úvodní rétorickou otázku Manfreda Franka: „Husserl a filosofie myslí, jde to dohromady?“ nelze ve svazku nikde dohledat (přestože se k ní sám Frank kloní). Dáno je to již tím, že filosofie myslí je snad ještě obtížněji vymezitelná než chronicky těžko uchopitelné směry jako analytická filosofie či francouzská postmoderní filosofie. Z krátkého náhledu do edičních řad, v nichž filosofie myslí vychází – např. té suhrkampovské – lze získat dojem nesouvislé sbírky textů, které se, při jistě míře nadsázky, kvalifikují tím, že jsou to 1) texty angloamerických autorů, které většinou nejsou starší

než 50 let a obsahují slovo „mysl“, 2) texty neangloamerických autorů, které autory první skupiny prezentují v domácím kontextu a lokálních jazycích. Ve sborníku je tak Husserl uváděn do souvislosti s autory, jejichž vzájemná souvislost není příliš čitelná. Možná by bývalo lepší vybrat jednoho či dva kvalitní autory z první skupiny a konfrontovat Husserla s nimi.

Negativní stanovisko k prezentovanému projektu by mohl zaujmout čtenář hlouběji seznámený s klasickými fenomenologickými texty – od Husserla k Heideggerovi a Gadamerovi či Patočkovi, Sartrovi a Merleau-Pontymu. Husserlovo dílo se zdá být skrze prisma čtení těchto autorů živé a dodnes nevyčerpané tam, kde poukazuje na nové, netradiční problematiky, na problém žitého světa, prožívané tělesnosti, ontologie osoby či povahy časového vědomí, tj. především tam, kde podlamuje sebe samo, protože zpochybňuje tradiční novověké filosofické předpoklady, z nichž původně vycházelo, a tím i pojmy jako subjekt a objektivita či v neposlední řadě také pojem myslí. Je snaha srovnávat Husserla právě podle os vymezených těmito pojmy a tradičními diskusemi skutečně cestou vpřed, anebo naopak krokem zpátky? Přinejmenším kvůli této znepokojivé otázce je celkem užitečné si suhrkampovský sborník alespoň prolistovat.¹⁴

Hynek Janoušek

¹⁴ Tento text vznikl s podporou grantu doktorandského centra Logické základy sémantiky GA ČR č. 401/09/H007.