

Edmund Husserl
 IDEJE K ČISTÉ FENOMENOLOGII A FENOMENOLOGICKÉ FILOSOFII, II:
 Fenomenologická zkoumání
 o konstituci

Přel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban a H. Janoušek, Praha (OIKOYMENH) 2006, 382 str.

V závěru *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I* vytyčuje Husserl úkol, jehož realizace by měla být náplní druhé knihy: analogicky, jako byly v *Idejích I* prozkoumány struktury vědomí, by se měly stát tématem hlavních typů reálných předmětů. Tím by byl osvětlen problém vzájemného vztahu přírodních věd, psychologie a duchověd, v Husserlově době široce diskutovaný, a vztahu těchto věd k fenomenologii. Zejména by však tento výklad umožnil „přivést k bližšímu uchopení i problémy konstituce“.¹ Tomuto plánu odpovídá první Husserlův rukopis pocházející nejpozději z r. 1912, který je rozdělen do dvou částí: první část obsahuje fenomenologické rozборы konstituce různých

typů předmětností, druhá se zabývá teorií věd.² Od tohoto rukopisu k textu, jenž byl poprvé vydán v r. 1952 jako IV. svazek *Husserlian*, byla ještě dlouhá cesta. Kniha, jež se nyní předkládá i českému čtenáři jako *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II. Fenomenologická zkoumání o konstituci*, tematicky odpovídá první části původně zamýšleného díla. Obsahově však tento text prošel řadou změn. Hlavní text a přílohy pocházejí z doby od r. 1912 do počátku r. 1917, v letech 1924–1928 však prošly mnohými zevrubnými úpravami, například poznámky pod čarou byly do textu zařazeny pravděpodobně až v r. 1925.³

Tyto osudy *Idejí II* se odrážejí v inkonzistenci jejich úvah. Lze se domnívat, že právě to byl důvod, proč se žádná z redakcí textu nezdála Husserlovi natolik uspokojivá, aby se rozhodl k jejímu vydání. Ve strojopisné podobě, tedy od r. 1924 až 1925,⁴ byl však text přístupný Husserlovým studentům a kolegům. V r. 1925, tedy rok před vydáním *Bytí a času*, jej četl M. Heidegger. O tom, jak hluboce jej ovlivnil, se dnes můžeme jen dohadovat. Podobně v případě M. Merleau-Pontyho, který tento text studoval v Husserlově archivu v r. 1939, tedy před sepsá-

¹ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I, přel. P. Urban – A. Rettová, Praha 2004, str. 317 (dále cit. jako *Ideje I*).

² Viz D. Gierulanka, *Od tłumacza*, in: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, překl. D. Gierulanka, Warszawa 1974, str. XIII–XIV.

³ Viz *Husserliana*, IV, Haag 1952, str. 400–401.

⁴ Viz tamt., str. 400.

ním *Fenomenologie vnímání*.⁵ Z autorů, kteří pravděpodobně byli *Ideje II* ovlivněni, lze dále jmenovat např. E. Lévinase či P. Ricoeura.

Za svůj obrovský vliv na formování pozdější filosofie však možná *Ideje II* vděčí právě své inkonzistenci, která umožňuje spojovat různé skupiny motivů do vzájemně soupeřících celků, z nichž si každý vybere podle svých filosofických preferencí. Právě proto je však těžké, ne-li nemožné, shrnout tyto motivy do jednoho vyváženého celku – vyváženost by vyžadovala, abychom pojednali alespoň hlavní interpretační možnosti, což by značně překračovalo rámec recenze. V následujícím shrnutí se tedy soustředíme na ty motivy *Idejí II*, které považujeme za zvlášť objevené, či naopak problematičké. Na to pak navážeme rozvinutím této problematičnosti a vyzvednutím momentů, v nichž promlouvají skutečně fenomenologické náhledy.

Ideje II jsou rozděleny do tří oddílů: *I. Konstituce materiální přírody*, *II. Konstituce animální přírody* a *III. Konstituce duchovního světa*.

Tématem prvního oddílu je konstituce materiální přírody, tedy přírody věcí. Tato příroda se zde pojímá tak, jak je předmětem přírodních věd. Nejdříve se tedy Husserl zabývá vymezením teoretického postoje, jímž se vyznačují přírodní vědy a vědy vůbec. Tomu má sloužit pojem „předchůdná danost“, označující takovou

komponentu daného, která není přímo objektivovaná, např. způsob pojetí, v němž je objekt (např. věc) dán jako „užitečný“, „krásný“ apod. Každou předchůdnou danost lze uchopit *explicitite*, tedy jako objekt, ve vyšším, fundovaném aktu, např. v teoretickém aktu. Teoretický akt se však od ostatních vyšších aktů liší tím, že již neobsahuje žádné předchůdné danosti, resp. přinejmenším ne takové, které by byly konstitutivní pro jeho objekt, a je tedy beze zbytku objektivující. Tento akt proto odkazuje zpět k aktům, v nichž byl jeho objekt přítomen jako předchůdná danost. Aktem, který už neodkazuje k žádným předchůdným danostem, a v němž jsou tedy zakotveny všechny vyšší akty, je smyslový vjem. Zde Husserl odkrývá pouhou věc jako to, co je ve vjemu *explicitite* objektivováno, a může tak konstatovat, že jakkoli „v obyčejném životě nemáme zcela nic do činění s přírodními objekty“ (40), omezení na pouhou přírodu je „*a priori* předznačeno v podstatě konstituujícího vědomí“ (38), a další rozbor lze tedy zcela legitimně vést v přírodovědném postoji.

Nyní tedy Husserl přistupuje ke konstitutivnímu rozboru danosti materiální věci. Ústřední roli v těchto analýzách hraje pojem smyslového schématu: schéma je „tělesový (prostorový) tvar s náplní, jež se přes něj extenduje“ (49), a tato struktura je společná skutečné věci a pouhému fantomu. „Podstatným atributem“

⁵ Viz S. Hamazu, *From Ideas II to Nature and Spirit*, in: *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, vyd. Ch. Chan-Fai, I. Chvatik, I. Copoeru, L. Embree, J. Iribarne, H. R. Sepp. Přístupné online na www.o-p-o.net, 2003, str. 2–3.

obou je extenze, k níž jsou *a priori* vztahy všechny vlastnosti. Na rozdíl od fantomu se však reálná neboli materiální věc vyznačuje pravidelností svého chování v měnících se okolnostech. Reálné vlastnosti, jež Husserl označuje za sekundární, jsou tedy jakýmižsi kauzálními pravidly *in concreto*. Vlastnosti, které se takto neprokazují, ale patří k samotnému schématu věci, jsou primárními vlastnostmi – zde patří všechna určení rozprostraněnosti. Toto tradiční rozlišení je tedy podle Husserla založeno v odlišné funkci, jakou obě tyto skupiny vlastností plní v konstituci věci.

Vnímání, v němž je věc názorně dána, je však jednotou dvou funkcí, spojených vztahem motivace: počitků známek vnímané věci a tzv. kinestetických počitků, tedy počitků pohybu orgánů, jimiž věc vnímáme, např. pohybu očí, vzdalování nebo přibližování se věci apod. Názorně daná věc je tedy závislá na těle vnímajícího subjektu. Z rozpoznání této závislosti vyplývá rozdíl mezi „identickou věcí samou“ a „subjektivně podmíněnými způsoby jevení“ (81), jež motivuje nový stupeň konstituce věci – fyzikální věci, jež se projevuje v názorně dané věci. K objektivním určením věci tedy patří jen časoprostorová určení a kauzální zákonitosti, na něž lze převést všechny kvalitativní změny jako funkce polohy tělesa. Přísná idea reality, vypracovaná teprve v novověkých přírodních vědách, tak podle Husserla pouze vyzdvihuje strukturu smyslového vnímání.

Tématem druhého oddílu je konstituce animálních bytostí – věcí, které „vykazují spojení s novou vrstvou bytí“ (95), tedy vrstvou duševna,

a v tomto smyslu se řadí k tělům. Člověk je „substanciálně reálnou dvojitou bytostí“ (120), skládající se z „materiálně věcného těla“ (120) a duše či duševního Já jakožto „substanciálně reálné jednoty“ (120). Stejně jako věc i duše je tedy jednotou vykazování, podřízenou závislostem na okolnostech – jednotou duševních vlastností projevujících se ve stavech duše, tj. v prožitcích. Na rozdíl od věci, která je v prostoru, je však duše proudem, a tento zásadní rozdíl formy způsobuje, že vlastnosti a okolnosti označují v obou případech odlišné struktury: stavy a vlastnosti duše jsou imanentními jednotami, a duše se proto nekonstituuje jako schematizovaná jednota. Závislost duše na okolnostech tedy není kauzalitou, nýbrž tzv. kondicionalitou. Husserl tyto vztahy popisuje trojím způsobem: 1) jako psychofyzickou závislost: „psyché závisí na těle, a tím na fyzické přírodě a jejich mnohých vztazích“ (132) – celé vědomí je tak vždy do jisté míry závislé na počitkových datech; 2) jako idiopsychickou závislost, tedy jako motivační závislost každého prožitku na celku vědomí; a 3) jako závislost danou intersubjektivními vztahy mezi duševními subjekty.

Tyto úvahy však Husserla nevedou k tomu, aby duši upřel realitu, nýbrž k rozšíření pojmu reality samotné. Realita tak zahrnuje vše, co spadá pod formální ideu „jednoty trvajících vlastností se vztahem k odpovídajícím okolnostem“ (133) a každý vztah, jež takovou jednotu konstituuje, se nyní nazývá kauzálním: pojem kauzality tedy zahrnuje jak kondicionální, tak kauzální vztahy v užším smyslu.

Duše je reálná, protože je „napojená“ na tělo a protože člověk je dán pouze v jednotné apercpci se svým tělem. Novým druhem reality oproti materiálnímu tedy není duše, nýbrž „konkrétní jednota těla a duše“ (135), tedy člověk.

Tato jednota, jak je dána v bezprostřední zkušenosti, však zřejmě „obsahuje něco navíc“ (136): podmíněnost věcmi a druhými osobami, jak ji zakoušíme v našem chování, zřejmě není psychofyzickou ani idiopsychickou závislostí. Ukazuje se, že člověk může být zkušenostně dán dvojím způsobem, a těmto způsobům odpovídá dvojí teoretické uchopení: v naturalistickém postoji, typickém pro přírodní vědy včetně psychologie, je člověk dán jako duševní Já; v personalistickém postoji, z něhož vyrůstají duchovnědy, je dán jako osobní Já.

Další Husserlovy úvahy jsou vedeny v naturalistickém postoji a jejich tématem je nejprve úloha těla v konstituci duševní reality. Z metodických důvodů zde Husserl vychází z abstraktně vydělené zkušenosti, z tzv. solipsistického subjektu, tedy ze zkušenosti zbavené všech apercpcí, v nichž se konstituují jiné animální bytosti a věci s charakterem odkazujícími na tyto bytosti. Díky analýze dotekového vnímání zde Husserl objevuje fenomén tzv. počivů (Empfindnisse). Tytéž počitky, např. počitky chladu, jsou jednou pojímány jako známka vnějšího objektu „stůl“, podruhé jako „počitky těla jakožto objektu“ (142), tedy jako počivy. Počivy jsou charakteristické především tím, že „mají svou lokalizaci, tzn. liší se místy jevící se tělesnosti a fenomenálně k ní patří“ (140). Lokalizace odlišuje počivy

na jedné straně od reálných vlastností vyplňujících extenzi věci – počivy se nekonstituují v odstínech jako schematizované jednoty –, na druhé straně odlišuje hmatové počitky od počitků zrakových či sluchových, lokalizovaných pouze nepřímo, tedy pomocí hmatových počitků. Hmatové počitky jsou tedy fundamentální pro konstituci specifické vrstvy tělesnosti na pouhé věci – „tělo se jako takové může původně konstituovat jen v dotekové sféře a ve všem, co se lokalizuje hmatovými počitky...“ (144) Teprve takto konstituované tělo je „orgánem vůle, jediným objektem, jenž je ve vztahu k vůli mého čistého Já bezprostředně spontánně pohyblivé...“ (145). Přímo lokalizované jsou také „počitky pohybu“ a „počitky zcela jiných skupin“, jako počitky slasti, bolesti atd. Celé vědomí člověka, tedy i nelokalizovaná vrstva prožitků, je tak spjata s tělem.

Nyní však vzniká problém jednoty těla jako pole lokalizace počivů a těla jako materiální věci. Ta je podle Husserla dána krytím hmatového a vizuálního těla, „stejně jako se kryjí ostatní vizuálně a hmatově konstituované věci“ (145). Počivy jsou přiřazeny vnějším podnětům a „citlivost k podnětům obecně se tak stává obecným názvem třídy reálných vlastností“ (149), tedy psychofyzických kondicionálních vlastností, shrnutých pod názvem „počitkovost“. Tyto reálné vlastnosti však „pocházejí ze zcela jiného zdroje než vlastním způsobem extenzivní ... vlastnosti věci a ve skutečnosti náležejí zcela jiné dimenzi“ (149).

Tělo se od všech ostatních věcí odlišuje také tím, že je dáno jako nulový

bod orientace: „všechny věci stojí proti mně“, jsou všechny „tam“ – s výjimkou jedné jediné, totiž těla, které je vždy „zde“ (151). Subjekt může, „... díky svým schopnostem volně pohyblivosti“ (151), rozprout tento centralizovaný systém jevů.

Konstituci těla solipsistického subjektu tedy můžeme nahlížet dvojnásobně: 1. „ve vnitřním postoji“ se konstituuje tělo jako svobodně pohyblivý orgán vnímání a jako nositel počítků, je tedy v konkrétní jednotě s duší; 2. „ve vnějším postoji“ je tělo středem perspektivy a zvrtným bodem mezi kauzálními a kondicionálními vztahy. V žádném z nich si však tento subjekt není dán jako prostorová věc ani jako člověk v naturalistickém smyslu, k tomu je třeba zrušit solipsistické omezení.

Následující kapitola je proto věnována konstituci duše ve vcítění. Druhý subjekt je dán v tzv. nepřímé přítomnosti, která odkazuje na původní přítomnost – zde předmět stojí „skutečně“, „v originále“ před námi. Subjektivno jako předmět tedy může být původně přítomno pouze pro jeden subjekt, na rozdíl od objektů, které mohou být takto přítomny *idealiter* pro každý subjekt. Vcítění tak můžeme charakterizovat jako akt, v němž je do materiální věci takového typu, jako je věc „mé tělo“, vkládán subjekt-Já s celým konkrétním obsahem k němu náležícím. V prvé řadě se přenáší lokalizace počivů, a to díky jejich závislosti na fyzických podkladech: původně přítomný je např. dotek ruky jako fyzický proces, nepřímo pak hmatový počiv druhého Já. Podobně je přeneseno vše, co je mi v případě mého těla dáno v soupatřič-

né přítomnosti, tedy např. hmatové pole a jevící se povrch těla: viděná hmatající ruka druhého mi nepřímo zpřítomňuje jeho pohled na tuto ruku. To vše je základem pro přenesení „duševní aktové niternosti“: druhému rozumíme v systému poukazů mezi jeho tělesnými pohyby a duševními prožitky, tedy v analogickém znakovém systému jazyka. Skrze zaměnitelnost míst zaujímaných mnou a druhými se pak konstituuje intersubjektivní a objektivně určitelná příroda, a teprve nyní se subjekt může apercipovat jako přírodní bytost „člověk“, kterou takto pojímají i druzí (160). Nutným předpokladem konstituce přírody a subjektu jako její součásti je však konstituující „absolutní subjekt“.

Ukazuje se tedy, že absolutizace přírody, charakteristická pro naturalistický postoj, je umožněna sebezapomenutím osobního Já, a je tedy neoprávněná – naturalistický postoj je podřízen postoji personalistickému. V tom posledním případě se Já dává jako osoba, subjekt svého osvětlení tvořeného vším, co osoba zakouší. Na nejnižším stupni je to příroda materiálních věcí i s individuálními těly, zde však jako svět praktické aktivity: „pouhé fyzické věci ‚motivují‘, totiž jako jevící se zakoušená skutečnost působí podněty na subjekt zkušenosti...“ (179). Osvětlení má svůj střed v „těle jako ústřední věci“ (189), a toto tělo je zároveň jeho součástí. Díky neustálému funkčnímu vztahu k tělu má i duchovní subjekt své místo, jež lze exaktně určit, nicméně tělo nenáleží ve vlastním smyslu k duchovnímu Já. Má sice na rozdíl od ostatních věcí „své zvláštní přednosti“, ale ty lze považovat za „jáslosti

[pouze – K. S.] z milosti původních jáskostí“ (197), tedy aktů a stavů Já.

Základním vztahem, jímž se konstituuje duchovní svět, je vztah motivace. Jako takový vztah se ukazuje i přírodní kauzalita, vztáhneme-li prostoročasovou přírodu na konstituující subjekt. I zde však podle Husserla platí, že každý souhlas týkající se intersubjektivně názorné věci je „nahodilé faktum“, a teprve souhlas ohledně jejich fyzikálních určení „platí jako nutný“ (193). Pokud osoba či společenství osob dospějí ke konstituci fyzikální věci, náleží tato věc, a korelativně přírodní vědy, k příslušnému osvětlení.

Osvětlení je vždy již komunikativním osvětlením – konstituuje se v aktuálních a možných vztazích vzájemného porozumění, v němž jsou druzí již vždy druhými osobami. Druhá osoba je názorně dána jako jednota vyjádření a vyjadřovaného. Tento způsob danosti je charakteristický pro všechny duchovní objekty, k nimž patří již zmíněné jazykové znaky a „všechny věci běžného života v rámci kulturní sféry, aktuální životní sféry“ (218).

Pojetí člověka je tedy fundovaným pojetím: smyslově dané těleso pomáhá konstituovat objektitu smyslu fundovanou ve věci. Toto pojetí však zůstává spojením dvojího: „materiálně tělesové“ jednoty těla a „jednoty smyslu“, tj. ducha, a škrtnutím jedné složky by se pro druhou nic neměnilo. Jednota výrazu je pouze paralelistickým spojením, a pro základ reálné jednoty člověka a jeho psychofyzických vlastností je tedy nepostačující. „... v jednotné apercepci člověka“ je tedy podle Husserla „obsaženo dvojí

pojetí (personalistické a naturalistické)“ (226).

Člověk jako duchovní subjekt má svou „přírodní stránku“: sem patří jeho povědomí o počítčích a reprodukčních, „spodní pocitový život, pudový život“ (253), z něhož se asociativně konstituují jevy a jevové objekty – „svět mechanická, neživé zákonitosti“ (254). Tato vrstva je „podkladem“ pro ducha – subjekt cogitací, v nichž panují pouze rozumové motivace, tedy motivace mezi zaujetími postoje. Oba druhy reality, příroda a duch, a odpovídající postoje se tak ukazují jako vzájemně propojené. Husserl se toto propojení snaží objasnit v sérii rozlišení, jež jsou jakousi rekapitulací a systematizací výsledků předchozích úvah.

Ukazuje se tedy, že kromě toho, že je věcí, je tělo dvoustrannou realitou, „realitou vzhledem k přírodě jako názornému světu věcí, a zároveň realitou vzhledem k duchu“ (258). Jakožto aesthesiologické tělo je závislé na materiálním těle, jakožto volní je tělo svobodně pohybované duchem; první je podkladem pro druhé. Také duše je „realitou dvojí tváře“, je závislá na fyzikálním těle, a má tedy své okolnosti ve *fysis*, zároveň je však „v reálné spojitosti s duchem“ (258), je jím ovlivňována bezprostředně i prostřednictvím volního těla. Mezi dvěma protipóly, fyzickou přírodou a duchem, se tedy rozprostírají tělo a duše „jen ze strany přivrácené k fyzické přírodě“ (258), tedy jako „příroda v druhém smyslu“ (258): v jevu patří k duchovnímu osvětlení – ve vztahu k věcem, jimiž mohou pohybovat (zde patří i tělo jako věc), nabývají charakteru duchovních realit; jelikož

však „jev ... znamená právě jev fyzikální přírody“ (258), jsou duše a tělo ve vztahu k fyzikálnímu světu a jsou uchopitelné jako „fyzikálně určená transcendence“ (258).

Tělo jako věc je tedy podkladem pro estetické tělo, to pak pro volní tělo; „tak je tělo v kauzálním vztahu k duchu: tu jsme v homogenní sféře“ (259). Protože však je však tělo zároveň jevem fyzikální přírody, je bodem zvratu „duchovní kauzality v kauzalitu přírodní“ (259). Rovněž duše se konstituuje jako „věc' nejnižšího stupně pro konstituci pouhé fyzikální věcnosti, mimo to jako ‚duše ducha‘...“ (259). Duše a tělo jsou tak okolnostmi reálné jednoty „duch“, a naopak duch je okolností pro volní tělo a pro duši.

Ačkoli se přírodovědné a duchovědné uspořádání doplňují a navzájem propustují, nejsou dvojím uspořádáním téhož, aniž by se tím na věci něco měnilo – to by bylo možné, jen kdyby se „všechny souvislosti, které spadají pod název duchovědný fakt, objevovaly také v přírodní vědě, pouze v jiném pojetí. Tak tomu ale není“ (262). Jednoznačné určení ducha pouze přírodními závislostmi, tedy jeho redukce na přírodu, není myslitelné.

Příroda je polem obecně platných relativit, které jsou tak vztaženy k něčemu absolutnímu, tedy k subjektu, pro nějž se tato příroda konstituuje. V tomto závěru se tedy *Ideje II* skutečně ukazují jako pokračování *Idejí I*. Zde se však Husserl snaží tezi absolutnosti ducha a relativity přírody doložit pomocí vypracovaného pojetí struktury věci a struktury ducha: jevící se věc je „exemplářem určité obecnosti“, jehož individualita je dána za-

sazením do kauzální souvislosti v určitém „zde a nyní“, patří tedy ke schématu věci. Toto schéma však není ničím jiným než způsobem, jak se tato věc konstituuje pro určitý subjekt. Věc má tedy pouze „sekundární individuaci protějšku“ Já a pouze toto Já, jakožto vztažené k vědomí utvářenému konkrétními vztahy motivace, má svou originární, absolutní individualitu – svou individuální podstatu. Zde Husserl formuluje řadu zajímavých otázek: Lze vůbec v případě věci mluvit o podstatě jako „něčem jednou pro vždy uchopitelném“ (270), anebo má věc něco jako „otevřenou podstatu“ (270)? A „neznamená ‚nekonečnost‘ světa místo transfinitní nekonečnosti (jako by byl svět ... nějakou všezahrnující věcí nebo uzavřenou sbírkou věcí...) spíše jakousi ‚otevřenost‘“ (271)? Hned poté však následuje nezodpovězená a přinejmenším v rámci *Idejí II* nezodpověditelná otázka: „Ale co to má znamenat?“ (271).

Již v tomto značně selektivním shrnutí se potvrzuje, že *Ideje II* obsahují nepřeberné bohatství myšlenek, jejichž vzájemný vztah je mnohdy problematický. Nyní se pokusíme o rozvinutí několika motivů, které nás v tomto ohledu obzvlášť upoutaly.

Od § 34 je zřejmé, že hlavním problémem tohoto díla bude vztah obou postojů a korelativně rovněž jednota člověka a jednota světa. Závěrečná rozlišení však zřejmě pouze shrnují to, co vyvstalo analýzami vedenými v obou postojích, aniž by se zde rýsovala jakákoli jednota.

Co se v těchto rozlišeních stále znovu objevuje, je pojem „jev“. Právě rovina jevů je oběma postojům

společná, a ty se tak jeví jako vycházející z jednoho základu. V personalistickém postoji je to materiální osvětí, rovina „pouhých věcí“, jež je základem pro hodnotové, praktické a jiné apercepce. V naturalistickém postoji je to svět názorně dané přírody, relativní vůči tělu vnímajícího subjektu, a vyžadující proto konstituci fyzikální přírody. Konstituce názorně dané věci je přítom pojednávána pouze v prvním oddílu, jakožto konstituce „přírody jako předmětu přírodní vědy“ (18), a žádné paralelní duchovědné pojednání věci jako součásti osvětí již nenacházíme. Lze tedy usuzovat, že to podle Husserla nebylo nutné. Názorně daná věc je v obou případech onou schematizovanou jednotou, a jak jsme viděli, v obou případech odkazuje na fyzikální věc. Toto pojetí jeví se věci je umožněno pojetím jevu, jež je *explicitě* vyjádřeno v závěrečném shrnutí: „jev ... znamená právě jev fyzikální přírody“ (258; viz též str. 195).

Důsledkem tohoto pojetí jevu je tak status fyzikální věci: zatímco fyzika se začleňuje do osvětí bádající osoby jako jeden z mnoha druhů duchovní praxe, fyzikální věc, která je rovněž součástí tohoto osvětí, není zařazena mezi duchovní výtvořky, ale podržuje si svůj statut „pravé objektivity“. Pojetí fyzikální věci jako výtvořky duchovní praxe, tedy jako konstituované fundovanou aperpeccí, podobně jako je tomu u hodnotných, praktických a podobných věcí, je totiž za předpokladu zmíněného pojetí

jevu nemyslitelné. Fyzikální věc se jeví v názorně dané věci a je jejím vyšším konstitučním stupněm, což o „hodnotových“ a jiných věcech jistě neplatí. V posledním případě je „hodnotnost“ přítomna ve vjemu jako předchůdná danost. Uchopování fyzikální věci je naproti tomu teoretickým aktem, který se z definice nevztahuje ke svému předmětu prostřednictvím žádné předchůdné danosti.

Problematika vztahu personálního osvětí a přírodních věd s jejich předmětností je tedy v *Idejích II* jakoby na půli cesty k pojetí, jež Husserl předkládá ve svém posledním díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*: jako specifický typ praxe se přírodní vědy odehrávají v rámci tzv. světa našeho života (*Lebenswelt*);⁶ matematicky uchopená příroda je však produktem těchto věd jakožto specifické metody idealizace, k jejímuž smyslu patří, že tento svět našeho života opouští.⁷ Ačkoli jsou tedy Husserlovy koncepty osvětí a světa našeho života zjevnými etapami rozvíjení téhož motivu, předměty přírodních věd zaujmají v obou případech odlišné místo, a tyto koncepty proto nejsou vzájemně zaměnitelné.⁸

Pojetí jevu jakožto jevu fyzikální věci má však obzvláště fatální důsledky pro pojetí těla – od začátku druhého oddílu, kde se objevuje poprvé, až do konce je tak tělo pojímáno jako věc a spolu s pojetím jeví se věcnosti vůbec nerušeně přechází z naturalistického do personalistického posto-

⁶ Tento pojem se objevuje i v *Idejích II* v poznámce pod čarou, viz str. 261.

⁷ Viz E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. P. Kuba, Praha 1996, § 34 e), str. 244–245.

je. Jakékoli snahy o zahrnutí takto po-
jatého těla do jednoty, jež se nám
předkládá jako fenomén „člověk“ – ať
už jsem to Já či druhý –, jsou tak pře-
dem odsouzeny k nezdaru. O to pře-
kvapivější je, že Husserl hledá řešení
problému vztahu těla a duše, resp. du-
cha, výlučně v pojetí duše či ducha,
jako by věcnost těla byla nezpochyb-
nitelnou samozřejmostí.

Jako zajímavý a zpočátku slibný
nápad se jeví pojetí tohoto vztahu ja-
kožto jednoty výrazu. O to překvapi-
věji působí Husserlovo zavržení toho-
to pojetí s tím, že by takto chápaná
jednota člověka byla pouze paralelisti-
cká. Tato námitka však bude pocho-
pitelnější, přihlédneme-li k pojetí vý-
razu, resp. vztahu poukazování jako
jeho speciálního případu, vypracova-
nému již v *Logických zkoumáních*.
Poukaz je zde vztahem dvou samo-
statných existujících objektů, a to
vztahem, který není souvislostí smys-
lu těchto objektů, ale zakládá se na je-
jich asociativním přiřazení.⁹ Právým
důvodem, proč je tato námitka pro

čtenáře překvapením, není ani tak ne-
jasnost ohledně předpokládaného po-
jetí výrazu, jako spíše to, že v úva-
hách, jež této námitce předcházejí, se
místo vztahu výrazu podkládá vztah
zcela jiný, totiž vztah fundace. Funda-
ce je vztahem mezi dvěma obsahy,
z nichž alespoň jeden je nesamostat-
ný, a proto je fundovaný objekt velmi
„pevnou“ jednotou smyslu těchto ob-
sahů jako jeho částí.¹⁰ Již z této krátké
charakteristiky je zřejmé, že fundace
a výraz jsou vztahy neslučitelné a že
na fundovanou jednotu se námitka pa-
ralelismu nevztahuje. Nezbyvá tedy
než obě pojetí v Husserlových úva-
hách oddělit. Pak ovšem nelze než
souhlasit, že vztah poukazování nepo-
stačuje nejen jako základ jednoty
„člověk“, ale ani jako základ jednoty
jakéhokoli objektu s „duchovním vý-
znamem“. Poukaz na psychofyzickou
jednotu jakožto „realitu vyššího stup-
ně“ (225), již Husserl předkládá jako
řešení problému jednoty člověka, pak
můžeme chápat právě jako poukaz na
jednotu fundace.¹¹

⁸ Ke vztahu přírodních věd a jejich předmětností k personálnímu osvětí
a k světu našeho života viz J. Claude Evans, *Where Is the Life-Word?*, in: *Issues in
Husserl's Ideas II*, vyd. T. Nenon – L. Embree, Dordrecht – Boston – London
1996, str. 57–65.

⁹ Viz E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II: *Untersuchungen zur Phäno-
menologie und Theorie der Erkenntnis*, I. část, Halle a. d. Saale 1913², str. 23–35.

¹⁰ Viz tamt., str. 261–266.

¹¹ O člověku a duchovních objektech jako fundovaných jednotách se v *Ide-
jích II* mluví nesrovnatelně častěji než jako o jednotách výrazu. Pokud však Hus-
serl obě tato pojetí spojuje, pak je to podle našeho názoru reminiscence nedořeše-
nosti otázky po motivaci vztahu fundace, jež tento pojem provází od jeho zavedení
v *Logických zkoumáních* (viz zejména E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II:
Elemente Einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, II. část, Halle a.
d. S. 1921, str. 165–180). V *Idejích II* se Husserl pokouší tuto otázku řešit právě
pojetím člověka jako jednoty výrazu, jež by měla být předpokladem pro jeho kon-
stituci jako fundované jednoty (viz str. 224–225), a tato dvě pojetí by zřejmě měla

Pojetí, jež se takto vyděluje, je sice nerozporné, nicméně i přesto má k pozitivní odpovědi na otázku po jednotě člověka daleko. Jediným *explicitním* pokusem o takovou odpověď v rámci *Idejí II* je pojem kondicionálních vztahů, ale o těch můžeme na základě Husserlových popisů říci pouze to, že se jedná o vztahy ne-kauzální v užším smyslu. Rozlišení trojího typu závislosti duše na okolnostech se zakládá na odlišnosti členů těchto vztahů, a o kondicionalitě samotné se tak mnoho nedovídáme. V případě psychofyzické závislosti se pouze konstatuje, že „je dobře známo“, že taková závislost existuje, zbývající dva typy kondicionálních závislostí se pak jeví spíše jako nevyjasněným způsobem naturalizované vztahy motivace, což smysl reality duše ještě více zatemňuje.

Husserlův postup jako by spočíval pouze v neustálém rozšiřování pojmu reality, aniž by byla doložena opodstatněnost jednotlivých kroků. V případě prvního rozšíření je výsledný pojem „realita“ určen pouze formálně – jakkoli označuje materiální podstatu¹² – a nově zahrnutá oblast je paradoxně určena pouze v tom, v čem se od svého doplňku liší. V úvahách třetího oddílu však Husserl mlčky provádí druhé rozšíření pojmu „realita“, jež tak zahrnuje i ducha (viz např. str. 224). V tomto druhém případě jsou

nově zahrnuté vztahy motivace zevrubně pojednány jako fundament duchovního světa, chybí však jakýkoli základ jednoty výsledného pojmu reality. Vztahy motivace a intencionality jsou naopak na několika místech důrazně odlišeny od reálných vztahů (199, 214). Nejenže se tedy pouhým označením celku „tělo-duše-duch“ jako reálného neřeší problém jeho jednoty, ale samotný pojem reality je tímto napínáním roztržen na realitu v odpovídajícím trojím smyslu.

Jelikož pouze jedna část této reality – materiální realita – je prostorová, problém reálné jednoty „člověk“ se předkládá jako problém lokalizace duše, resp. ducha v prostoru. Z Husserlových rozborů vyvstává pojetí prostoru jako prostoru nazíraných věcí, tj. jakési mozaiky extenzí vyplněných nazíranými reálnými vlastnostmi, jež tak odkazuje na své exaktní fyzikální určení (viz např. str. 190). Původně se prostor názorných věcí konstituuje ve svobodných průbězích kinestetických počitků (67), tedy jako centralizovaná struktura. Homogenním prostorem věcí se tato struktura stává díky rozpoznání zaměnitelnosti každého „tam“ v „zde“, které je možné teprve na intersubjektivním stupni konstituce. Objektivita vůbec se tak ukazuje v základu jako intersubjektivita. Teprve na tomto intersubjektivně-objektivním stupni, kdy se v aper-

odpovídat personalistickému a naturalistickému postoji (viz např. str. 178–179, 190). Neslučitelnost vztahu výrazu a fundace tak poukazuje k nedořešenosti hlavního problému *Idejí II*, problému vztahu obou postojů.

¹² Viz E. Husserl, *Ideje I*, § 9–14. Podle našeho názoru by bylo možno prokázat, že idea „jednota trvajících vlastností se vztahem k odpovídajícím okolnostem“ je ideou předmětu vůbec, tj. nejvyšší formální podstatou, tím bychom však vykořili mimo rámeček *Idejí II*.

cepci zprostředkované druhými pojmám jako člověk, lze mluvit o lokalizaci ducha v prostoru.

Tímto způsobem je popsána konstituce subjektu jakožto člověka pro druhé i pro sebe. Zcela jistě to však není fenomén „vtělenosti“ ducha, resp. duše, jak se původně konstituuje v originární danosti, ten se spíše zcela ztrácí z dohledu. K tomu, abychom se „cítily“ těle, přece nepotřebujeme provádět tuto zprostředkovanou apercepci sebe jako člověka v objektivním prostoru sdíleném s druhými.¹³

Tato záměna fenoménů je opět konsekvencí zmíněného pojetí jevu, jímž se prostor se zdánlivou samozřejmostí pojímá jako objektivní, homogenní struktura věcí, jejíž součástí je i věc „tělo“. Fenomenologický rozbor těla se tak dostává do zcela zjevného protismyslu: *de facto* se zde legalizuje nivalace rozdílů mezi „mou“ perspektivou a perspektivou druhého, jejíž zásadní roli, zejména v případech konstituce těla, snad není třeba zdůrazňovat. Tímto se možná vysvětluje zprvu překvapivé přiřazení fenoménu „ústřednosti“ těla jako centra orientace tělu konstituovanému v pohledu „zvenčí“ (153).

Četné Husserlovy formulace dokládají, že samotný fenomén centralizace je konsekventně podřízen objektivně-věcnému pojetí prostoru, a to i v personalistickém postoji (viz např. str. 73, 189, 197). Role kineste-

tických počitků v konstituci prostoru se vyjevuje pouze jaksi okrajově a zůstává nepovšimnuta. Tento pojem přitom zcela zjevně souvisí s pojmem tělesného pohybu, a ten pak s pojmem osoby jako svobodného Já, jež svou vůlí pohybuje tělem. Husserl dokonce *explicite* prohlašuje, že svět materiálních věcí se konstituuje díky aktům pohybu (145, 282), a o aktech obecně pak na jednom místě hovoří jako o „pohybují“, jehož subjektem je, resp. jsem, Já (235–238). Pojem motivované možnosti jako praktického „mohu“ pak proniká celou strukturou vědomí, až do hlubin časového vědomí (209). Tyto motivy tak poukazují k implicitnímu pojetí prostoru založenému ve fenoménech pohybu a vůle – v Husserlových úvahách jsou oba spojeny adjektivem „svobodný“. Domnívám se, že problém lokalizace ducha, resp. duše, by se tímto pojetím prostoru vymanil ze zajetí naturalistického dogmatu, za jaký je nutno uznat pojetí jevu jakožto jevu fyzikální věci, a celý problém jednoty „duch-duše-tělo“ by tak byl přiveden zpět na půdu originárního, tedy „mého“ zakoušení, v němž se tato jednota původně konstituuje.

Jakkoli by jeho slučitelnost s některými tématy *Idejí II* mohla být problematická, je toto pojetí prostoru a korelativně duchovně-duševně-tělesné jednoty v úvahách tohoto díla trvale přítomno, čemuž nasvědčuje

¹³ V této souvislosti F. Dastur poznamenává, že „in reality Husserl is preoccupied with the transcendental conditions of the constitution of objectivity, rather than with the revelation of *Leiblichkeit* as a preobjective stratum“ (F. Dastur, *Husserl and the Problem of Dualism*, in: *Analecta Husserliana*, XVI, 1983, str. 69), a právě proto „the riddle of ‚living‘ in the form of *this* body ... remains unresolved“ (tamt., str. 72).

řada Husserlových výpovědí (viz např. str. 256, 257).¹⁴ Zvlášť cenné jsou zejména obsáhlé úvahy o čistém a duchovním Já, o intencionalitě a motivaci – zde zejména zmíněný pojem praktického „mohu“ –, jež tvoří náplň celých dvou kapitol. Toto alternativní pojetí, jež se v nich tu a tam vynořuje, je však opět přehlušeno naturalistickým pojetím věci a těla jakožto této věci, jež jsou konsekvencí zmíněného pojetí jevu. Husserl takto z fenoménu pohybu vyděluje fenomén vůle a přiřazuje jej duchu, který prostřednictvím vůle pohybuje tělem jako „svobodně pohyblivou věcí“ (145). To, co z původního fenoménu pohybu zbývá, se pak rozpadá na počítky pohybu (zde patří i kinestetické počítky), jež za svou „značně neurčitou lokalizaci“ (145) vděčí „pouze stálému prolínání s primárně lokalizovanými počítky“ (145),¹⁵ a pohyb apercipovaný jako mechanický děj, tedy viděný pohyb – jejich jednota je pak jednotou krytí vizuálního a hmatového těla. Fenomén pohybu se tak

s pozoruhodnou konsekvencí rozpadá do tří složek, přiřazených třem složkám reality „člověk“: vůle je přisouzena osobě jakožto svobodnému Já, počítky pohybu jakožto smyslový podklad ducha je třeba přičíst duši jakožto psychofyzické jednotě a mechanický děj pohybu má jako svůj substrát materiální věc „tělo“.

I přes tuto zjevnou zatíženost naturalistickým pojetím jevu, věci a těla však Husserlovy úvahy obsahují celou řadu autentických fenomenologických náhledů a fakt, že tyto náhledy nejsou slučitelné s hlavní linií díla, jim na jejich průkopnické hodnotě ani v nejmenším neubírá.

Poněkud paradoxně jsou na tyto fenomenologické objevy zvlášť bohaté rozборы tělesnosti¹⁶ – zde bychom chtěli vyzvednout zejména fenomén počivů. Ačkoli Husserl převádí počivý na speciální reálné vlastnosti těla, trvá zároveň na tom, že tyto vlastnosti náležejí zcela jiné dimenzi než vlastnosti extenzivní. Tato jejich odlišnost je, podobně jako v případě reality

¹⁴ Analogicky jsou v *Idejích II* přítomna dvě pojetí přírody; viz. S. G. Crowell, *The Mythical and the Meaningless: Husserl and the Two Faces of Nature*, in: *Issues in Husserl's Ideas II*, str. 81–105.

¹⁵ Nejednoznačnost, zda jsou počítky pohybu lokalizované stejně jako zrakové či sluchové počítky (tj. v podstatě nelokalizované), nebo zda se redukují na jakousi nepřehlednou mnohost oněch primárně lokalizovaných počitků, je možná dokladem toho, že Husserl nejasně pociťuje neúplnost této alternativy. Zařazení kinestetických a pohybových fenoménů do kategorie „počitek“ je vůbec problematické – fenomén pohybu tak poukazuje na možnost, ne-li nutnost, odlišit funkce a stavy, a tak omezit pojem počítku pouze na ty poslední. Je však otázka, zda by pak pod pojem funkce nebylo třeba zařadit ještě jiné z počitků v Husserlově smyslu – pokud ano, pak by toto rozlišení mohlo zásadně narušit celý Husserlův koncept.

¹⁶ Fenoménem těla, jak se v *Idejích II* jeví v kontextu různých postojů, se zabývá článek E. Behnke, *Phenomenology of the Body in Ideas II*, in: *Issues in Husserl's Ideas II*, str. 135–160.

duše, určena pouze negativně – počivý nejsou schematizované jednoty jevů. Tuto nejasnost statutu je však v tomto případě třeba uznat za pozitivní faktor v tom smyslu, že dovoluje pod naturalistickým nánosem zahlédnout původní fenomén – fenomén tělesnosti obecně. Přestože fenoménu počivů nemůže pojmosloví *Idejí II* učinit zadost, zdůrazňování fundamentální funkce počivů v konstituci těla svědčí o tom, že Husserl tento fenomén neztrácí z dohledu.

Se specifikou počivů souvisí také objev, jehož význam pro pochopení konstituce obecně nelze přecenit: fenomén tzv. dvojitého počítku (*Doppelempfindung*). Ten vzniká, když se jednou částí svého těla dotknu druhé: to, co jedna část těla zakouší jako počitek známky druhé jako objektu, je pro tuto druhou část těla počivem, v němž je spoludána ona sama jako dotýkající tu první, a naopak to, co je pro první počivem, je pro druhou počítkem známky první jako objektu. Unikátnost dvojitého počítku vyvstane, očistíme-li fenomén počivu od nánosu věcného pojetí těla: v jeho struktuře jsou dotýkané a dotýkající sloučeny, aniž by se směšovaly, zůstávají

vůči sobě vnější. Tato struktura tak nabízí možnost založit rozlišení „subjekt-objekt“ ve zkušenosti „mého“ těla.¹⁷

Za zmínku stojí také Husserlovo pojetí fenoménu vcítění, které je v tomto díle ještě dosti nejednoznačné. Zejména v třetím oddíle nacházíme četné formulace, podle nichž je vcítění bezprostřední daností druhého jako osoby.¹⁸ Jedná se o pojetí, jehož neslučitelnost s Husserlovým pojetím vědomí jako sféry imanence je podle našeho názoru zcela mimo pochybnost. Pojetí danosti druhého jako analogizující prezentace, jež dojde plného rozvinutí v páté kartesiánské meditaci, je však dominantní již zde, což navzdory četným kritikám¹⁹ řadíme k významným fenomenologickým objevům tohoto díla, i když je zde toto dosud zatíženo naturalistickým pojetím jevu a věci.²⁰

Jen v rámci námi pojednaných motivů bychom mohli poukázat na řadu dalších souvislostí a problematických míst; v rámci celého díla je pak momentů, jež by stály za povšimnutí, nezměrné množství. Zbývá tedy jen odkázat čtenáře na dílo samotné. Žádou hotovou koncepcí přírody či člo-

¹⁷ Zajímavý pokus o takové založení, jež vychází z reflexe nad Husserlovými pokusy o uchopení fenoménu těla, předkládá T. Ogawa, „*Seeing*“ and „*Touching*“, in: *Analecta Husserliana*, XVI, 1983, str. 77–94.

¹⁸ Viz např. E. Husserl, *Ideje II*, str. 215–217, 250, 354.

¹⁹ Viz zejména A. Schutz, *Edmund Husserl's Ideas, II: Philosophy and Phenomenological Research*, XIII, 3, 1953, str. 394–413; viz tamtéž poznámky k Husserlovu pojetí společenství osob jako osoby vyššího řádu, pro jehož diskusi není již v tomto textu místo.

²⁰ Na pojetí vcítění jako analogizující prezentaci, jež by bylo oproštěno nejen od zmíněného pojetí jevu, ale vůbec by nevycházelo z danosti tělesa „tělo“, poukazuje v *Idejích II* zajímavá poznámka pod čarou, viz str. 98.

věka tam jistě nenajde, zato se stane *Ideje II* ovlivnily další běh filosofie, očitým svědkem Husserlova potýkání a také naše skromná čtenářská zkušenost dosvědčují, že je to dílo poučtického pojetí, jehož finále se odehrává v pozdějších dílech, zejména v *Krizi evropských věd*. Způsob, jímž objevy.

Katarzyna Slowiková