

Mariano Crespo –
 Urbano Ferrer
 DIE PERSON IM KONTEXT
 VON MORAL
 UND SOZIALITÄT
 Studien zur frühen
 phänomenologischen Ethik

Nordhausen (Traugott Bautz)
 2016, 181 str.

Kniha přináší texty dvou současných španělských autorů – Urbano Ferrer je profesorem morální filosofie na universitě v andaluské Murcii, Mariano Crespo působí na Universidad de Navarra v severošpanělské Pamploně, měště u paty Pyrenejí spojeném s korydou a Ernestem Hemingwayem. Tím, co v tomto případě spojuje žhavý španělský jih a věčně zelený sever, je zájem obou autorů jednak o filosofickou etiku, jíž se oba dlouhodobě zabývají, jednak o hlavní představitele rané fáze fenomenologického hnutí, především ale o práce jeho zakladatele Edmunda Husserla.¹

Kniha je souborem článků obou autorů z posledních let. Jedná se buď o původně španělsky (v jednom případě portugalsky) psané články, které byly pro účel publikace v recenzované monografii přeloženy do němčiny, nebo o původně anglicky, popř. německy psané články, které byly převzaty ze sborníků, žurnálů nebo kolektivních monografií. Raison d'être

takto koncipované publikace je zřejmě zpřístupnění vlastní filosofické tvorby z posledních let španělsky nečtoucím čtenářům, popř. shromáždění samostatně vydaných prací do jedné knihy. Škoda že autoři rezignovali na úsilí texty obsahově a formálně, nebo alespoň jazykově sjednotit. Takto je čtenář konfrontován se svazkem, který je po formální stránce pouhým souborem již existujících článků obou autorů bez vnitřní jednoty, navíc souborem jazykově heterogenním. To je bezpochyby nezanedbatelný formální nedostatek, který nedovoluje, aby kniha byla kategorizována jako kolektivní monografie, jde o pouhý sborník (již existujících) statí. V recenzi se zaměřím výlučně na texty obou autorů věnované etice Edmunda Husserla, které tvoří gros knihy.

První, původně španělsky psaná stat' (*Intellektion und Bewusstsein bei Husserl*, 13–26),² jejímž autorem je Ferrer, představuje různé významy, jež získává termín intelektce (*Intellektion*) a vědomí u Husserla. Text je na historické představení obou termínů příliš stručný; jako by autor vybíral některé z těchto významů podle čtenáři předem nesděleného klíče, a tyto pak skládal do jakési věcné souvislosti, jež ale není striktně vzato rekonstrukcí toho, jak sám Husserl tuto souvislost chápal. Hodnota této statí tedy neleží v historické rovině. Spočívá spíše v tom, že pregnantně představuje některé relevantní významy a kontexty obou pojmů (především pojmů vědomí) a snaží se je vyložit z hlediska

¹ Podrobnější údaje k oběma filosofům viz www.um.es/urbanoferrer, unav. academia.edu/MarianoCrespo.

² Číslo v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

věcné problematiky samé, ovšem tak jak ji chápe sám autor.³ Jedná se tedy o jakési *symphilosophiein* s Husserlem. Tento způsob práce s Husserlovým myšlením a texty výjimečně ústí v kritické námitky.⁴

Druhý, rovněž původně španělsky psaný text (*Habitus, Charakter und Personalität bei Husserl*, 27–38), jehož autorem je opět Ferrer, je podobného rázu jako text předchozí. Tematizuje způsob, jímž Husserl chápe pojmy habitus, charakter a osobnost, přičemž přihlíží více než text předchozí k vývoji Husserlova chápání a užití těchto pojmů, respektive k tomu, jak tyto pojmy postupně u Husserla nabývají na významu a bohatosti rozpra-

cování.⁵ Podobně jako v prvním textu nejde o imanentně historické představení vývoje těchto pojmů v Husserlově myšlení. Také se netematizuje otázka různých možností výkladu těchto zákoutí Husserlova myšlení. Nejde ale ani o systematické pojednání těchto pojmů provedené s pouhým zřetelem k Husserlovi. Metodicky je tedy text opět konfuzní. Vezmeme-li právě kritizovanou charakteristiku textu pozitivně, můžeme alespoň říci, že čtenář na jeho základě získá základní představu o tom, jak Husserl k problematice habitů (ve smyslu habitualit), charakteru a osobnosti přistupoval a že autor čerpá z poměrně širokého spektra Husserlových textů, často těch, které

³ Pokud jde o pojem intelektce, autor zmiňuje Husserlův výklad slovního a větného významu jako intencionalit, které nemají plně krytí ve smyslových danostech, a potud zahrnují intelektivní akty, rovinnu principů (zákon sporu, *modus ponens* a *tollens* atd.), ale i apriorní praktické principy. Pokud jde o pojem vědomí, soustřeďuje se především na výklad Husserlova pojetí vědomí jako noeticko-noematické struktury, a to ve vztahu k pojetí vědomí jako proudu intencionálního života. V této souvislosti kriticky poznamenává: „proudu musí něco předcházet, má-li být možné mu přiřadit předmětné vědomí; ... existuje nejen řada vzájemně propojených fází, nýbrž zároveň předchůdná identifikace předmětu, která teprve umožňuje sjednocení jednotlivých momentů proudu vědomí (ať už jde o melodii, rozeznění se sirény nebo vizuální vjem roviny).“ (21)

⁴ Viz citát v předchozí poznámce.

⁵ Ferrer nejprve zmiňuje tzv. pasivní habitus (ve smyslu habitualit), které podle Husserla patří ke struktuře čistého já, jakož i aktivní habitus usilování o blaženost, jenž podle Husserla (29) tvoří základ pro všechny další aktivní habitusy. S habitusy se úzce pojí Husserlovo pojetí charakteru. Husserl podle Ferrera nepojímá charakter čistě empiricky, nýbrž jako „nezaměnitelnou jednotu každého lidského individua, podle níž vede svůj život“ (30), tedy jako jednotu životního stylu, resp. jako to, co ji zakládá i umožňuje. Na druhé straně však má prý Husserlův pojem charakteru, na rozdíl od habitualit, které patří k čistému já, přeci jen induktivně-empirický základ. Ferrerův výklad pak přechází k Husserlově pojetí osobnosti, které s habitualitami a charakterem úzce souvisí. Vyzdvihuje zejména souvislost mezi Husserlovým pojetím osobnosti a společenským životem člověka. V tomto kontextu poukazuje na nový význam pojmu naplnění (*Erfüllung*). Zatímco v *Logických zkoumáních* se tento pojem objevuje v souvislosti epistemologických úvah (intence a její naplnění), nyní je řeč o naplnění osobního života (34).

jsou většinou známy jen okruhu husserlovských badatelů. Kriticky je třeba poznamenat, že překlad do němčiny obsahuje termín „Habitus“ v množném čísle („die Habitus“), které v současné němčině neexistuje.

V podobném stylu se nese i třetí Ferrerův text (*Das individuelle und das gemeinschaftliche moralische Ideal*, 39–53), tentokrát překlad z portugalštiny, jehož spoluautorem je Sergio Sánchez-Migallón. Rozvíjí Husserlovo pojetí osobnosti pojednané v předchozím textu, a to ve vztahu k mravnímu ideálu a etice obecně. Představuje Husserlovo pojetí individuální mravnosti, které je teleologicky koncipováno jako naplnění (Erfüllung) lidského života. Důraz je přitom položen na individuální povahu mravního usilování, hodnocení atd. a na tzv. *Berufsethos*, tedy vždy individuálně odlišné směřování k určité oblasti hodnot, která je milována „čistou láskou“ a v níž dochází k individuální lidský život svého nejvyššího a nejvlastnějšího naplnění. Čtenář tak nabývá dojmu, že Husserl koncipoval svou etiku jako jednostranně individuální, až individualistickou. Tento mylný první dojem je ale postupně korigován.

První korekci v tomto ohledu přináší druhá část článku, kde Ferrer přechází k Husserlovo pojetí kolektivního

mravního ideálu. V něm je položen důraz na bytostnou souvztažnost lidských bytostí, a tedy i na mravní normy, které omezují a usměrňují úsilí o vlastní seberealizaci. Další korekturu v tomto směru přináší anglicky psaný Ferrerův text věnovaný „etice obnovy“ u Husserla (*Ethics of the Renovation in Husserl*, 55–67). Autor zde představuje Husserlovo pojetí kategorického imperativu (z let 1922–1923, čili z článků pro japonský časopis *Kaizo*) a snaží se jej odlišit od Kantova.⁶ Nicméně mnohem srozumitelnější výklad téhož nalezne čtenář v Crespově článku *Husserl on Personal Aspects on Moral Normativity*. Tím se dostávám k příspěvkům druhého z autorů, které jsou celkově vzato na odborně mnohem vyšší úrovni.

Hned v první části prvního Crespova článku (*Grundlagen einer phänomenologischen transzendentalen Gefühlsmoral*, 72–74), v níž autor stručně resumuje historický vývoj Husserlova projektu praktické filosofie, se ukazuje historická dimenze výše uvedeného rozpětí Husserlova etického uvažování mezi důrazem na striktní racionalitu, a tím i na universálnost etických norem na jedné straně, a směřováním k etice lásky a individuálního mravního poslání na straně druhé. Crespo v návaznosti na Melleho stu-

⁶ Rozumím-li správně Ferrerovu výkladu, hlavní rozdíl spočívá v tom, že pro Kanta činí z maximy (tedy individuálního principu vůle) kategorický imperativ možnost její universalizovatelnosti. U Husserla tomu tak není, protože jeho kategorický imperativ (srv. např. formulaci „jednej podle nejlepšího vědomí a svědomí“), přikazuje v různých situacích materiálně odlišný druh jednání. Jinak řečeno: hledám-li podle Kanta normu jednání, musím se tázat, mohu-li jako rozumová bytost chtít, aby daným způsobem jednali všichni. Podle Husserla nacházím normu tak, že hledám axiologické optimum v dané situaci, povinnost jednat tedy logicky není založena na universalizovatelnosti.

die dokládá, že jde o postupný vývoj Husserlova pojetí etiky od čistě racionální nauky o správném chtění a jednání (eine Kunstlehre des Wollens und Handelns) směrem k etice založené na ontologii osoby, v jejímž středu stojí láska a osobní povolání. Tím se stává zřejmou historická souvislost obou přístupů.

Hlavním cílem Crespova článku je ukázat, že ani ve věcném ohledu mezi oběma přístupy není rozpor, ba ani vnitřní napětí. Snaží se toho docílit sledováním Husserlových jemných analýz intencionality, která je charakteristická pro afektivní akty typu radosti, smutku nebo estetického zálibení v nějaké věci. Sledování těchto analýz však čtenáři bohužel neobjasní, jak lze skloubit individualisticky zaměřenou etiku seberealizace s universalisticky zaměřenou etikou kategorického imperativu.

Vnitřní souvislost obou přístupů se stává srozumitelnou až z dalšího Crespova článku *Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity*, jehož systematickým cílem je ukázat možnost existence individuálně platného kategorického imperativu. Po stránce historické článek analyzuje souvislost mezi ranou fází Husserlových pokusů o etiku, které cílí k vypracování apriorní axiologie a praktologie, a fází pozdní, v níž Husserl akcentuje, jak bylo uvedeno výše, lásku a osobní povolání. Klíčem k porozumění vnitřní souvislosti mezi oběma přístupy je Husserlovo pojetí kategorického imperativu, který ovšem, jak Crespo v návaznosti na již existující sekundární literaturu k tomuto tématu ukazuje, Husserl chápe jinak než Kant. V rané fázi Husserlova etického myš-

lení je kategorický imperativ vyjádřen v příkazu volit nejlepší z toho, co je pro danou osobu v dané době a situaci prakticky dosažitelné. To nejlepší přitom nelze určit bez ohledu na materiální obsah jednotlivých dober (hodnot), na něž se volba vztahuje. Tím se Husserl – podobně jako Scheler – vědomě distancuje od formalismu Kantovy etiky. Obsažnost dobra, tedy příklon k „materiálním hodnotám“, jak to nazývali Husserl i Scheler, neznamená ani pro jednoho z nich opuštění roviny apriorního, a tedy universálně platného poznání. Ve svém freiburském období Husserl nicméně původně stanovený projekt apriorní materiální axiologie opouští ve prospěch etiky založené na ontologii osoby (93, vztah tohoto projektu k Schelerovi zkoumá Crespo podrobněji v článku *Der Parallelismus zwischen Logik und Ethik bei Edmund Husserl und Max Scheler*, 105–118). I v etice lze tedy u Husserla sledovat postupný příklon k subjektivitě jako základnímu východisku. Přitom se zdá, že základní kontury tohoto „obratu k subjektu“ jsou v podstatě schelerovské: důraz na ontologii osoby a lásku jako nejzákladnější rys osobního bytí.

Podívejme se nyní podrobněji na základní myšlenky tohoto pojetí, jak je Crespo předkládá, a pokusme se formulovat kritické připomínky, které budou ve stejné linii jako Crespovy vlastní námítky. Crespo ukazuje, že Husserl v pozdějších textech k etice dospívá k závěru, že vedle mravních povinností, které má každý z nás jako člověk, existují pro každého člověka zvláště individuální kategorické imperativy, které platí pouze pro něj, resp. pouze ve vztahu k jeho praktické sféře (94). Nejedná se tedy o popře-

ní obecně platných mravních norem, ale o vyzdvihnutí faktu, že požadavky mravnosti se neomezují na plnění obecných mravních norem, ale završují se v zadostiučinění požadavku, který je co do svého obsahu striktně individuální a vyzývá k realizaci zcela specifického osobního poslání. Oba typy imperativů (obecný i osobní) jsou ospravedlněny existencí materiálních hodnot. Zatímco intersubjektivně přístupné „objektivní hodnoty“ zakládají imperativy obecné, které nejsou absolutní, „subjektivní“ hodnoty (Husserl také říká *Liebeswerte*) zakládají imperativy individuální, které absolutní jsou. To znamená, že pro ně, na rozdíl od obecně platných imperativů, neplatí „pravidlo absorpce“, tzn. nepozbývají platnosti rozšířením praktické sféry jednajících (podrobněji k druhému typu hodnot a jejich původu v lásce srv. 96–97). Crespo svůj výklad završuje kritickými námitkami vůči některým aspektům této jistě pozoruhodné koncepce.⁷ V podobném duchu si dovoluji připojit několik vlastních námitek, a tím recenzi uzavřít.

1. Husserl vidí správně, že absolutnost určitých hodnot v kontextu jednotlivého lidského života a z něj vycházející praxe není vysvětlitelná pouze z vnitřní hodnoty statků/osob samých, ale musíme ji vyčíst z osob-

ního vztahu mezi statkem/osobou a danou osobou. Nachází také vhodné příklady, na nichž svou myšlenku ilustruje a dále rozvádí: hodnota dítěte pro jeho matku, hodnota filosofické pravdy pro filosofa nebo hudby pro hudebního skladatele či virtuosa atd. Nicméně není pravda, že ony „subjektivní“ hodnoty jsou nepodmíněné a absolutně imperativní, jak Husserl podle Crespa tvrdí (98). Např. matka obžalovaného syna má sice právo u soudu nevyprávět, což lze vysvětlit právě absolutností pro ni platného individuálního kategorického imperativu dělat vše pro dobro svého dítěte. Nicméně i pro ni platí obecné mravní příkázání, které v tradiční formulaci zní: „Nepodáš křivého svědectví proti bližnímu svému.“ To znamená, že absolutnost mravního imperativu, který jí velí dělat vše, co je v zájmu jejího syna, ji neopravňuje k tomu, aby falešnou výpověď pod přísahou vrhla vinu za jeho zločin na nevinného, přestože k tomuto nevinnému ji neváže žádný individuální kategorický imperativ, ale jen obecný kategorický imperativ respektu k druhé osobě. Hodnota dítěte pro jeho matku tedy není absolutní a nepodmíněná v tom smyslu, že by suspendovala každý obecně platný mravní imperativ, který se s ní dostane do konfliktu. Podobně je to

⁷ První okruh problémů souvisí podle Crespa s Husserlovou ne zcela korektní interpretací Kantova kategorického imperativu (103). Druhou problematickou oblastí je podle Crespa nedotaženost koncepce individuálních imperativů, pokud jde o jejich vztah k obecně platným imperativům (zejména pokud jde o situace konfliktu mezi oběma typy imperativů). Třetí oblast, která úzce souvisí s druhou, se týká domyšlení vztahů mezi požadavky universálních mravních norem a individuálních imperativů v konkrétním životě každého člověka. Poslední oblast se týká otázky, co určuje subjektivní hodnoty v Husserlově smyslu. Jsou pro mě absolutní, protože jsou předmětem mé lásky? Nebo jsou předmětem mé lásky, protože jsou absolutní (104)?

s hodnotou statků, jejichž realizaci přikazuje někomu jeho životní poslání. Ani jejich realizace neospravedlňuje porušení obecně platných mravních norem, dostanou-li se s ní do konfliktu (přínejmenším tomu tak není ve všech případech).

2. Podle Crespova výkladu se zdá, že Husserl tvrdí, že absolutnost individuálních imperativů se zakládá na absolutním charakteru „subjektivních“ hodnot (98). To ale není pravda. Každá soudná matka ví, že hodnota jejího dítěte není větší než hodnota jakéhokoli dítěte jiného. Absolutnost imperativu, kterým se oprávněně cítí vázána ke svému dítěti, není založena v absolutnosti hodnoty dítěte, ale v tom, že právě ona je *jeho* matka, tedy osoba povoláná k tomu, aby o dítě jedinečným způsobem pečovala. Jinými slovy, matka nemá absolutní povinnost starat se o své dítě, protože jeho hodnota je absolutní, ale proto, že je *jeho* matka, a nikoli matka ostatních dětí. Pokud by se matka domnívala, že hodnota jejího dítěte je nesrovnatelně větší než hodnota ostatních dětí, byl by to omyl hraničící s idolatrií. Obdobně filosof, věnující se svému poslání, by měl reflektovat, že hodnota teoreticky nazřené pravdy, kterou se snaží kultivovat, je sice v rámci jeho životního rozvrhu absolutní v tom smyslu, že tvoří úběžník jeho profesního úsilí, ale že tato hodnota, vzata sama o sobě, nestojí výše než oddaná služba potřebným, pěstování umění či jiná podobně zásadní hodnota. Absolutnost individuálního imperativu věnovat se filosofii tedy rovněž není založena v absolutnosti této „subjektivní“ hodnoty v kontextu filosofova životního rozvrhu, jak se zdá Husserl podle Cresa (96)

naznačovat, ale ve vědomí, že právě já jsem osudem, nadáním, Bohem, či jak jinak to chceme vyjádřit, povolán k tomu, abych se věnoval kultivaci právě této hodnoty. Soudný filosof nahlíží, že existují i jiné zásadní hodnoty, jejichž uskutečňování, popř. kultivaci, je žádoucí život zasvětit, přestože on osobně cítí povolání právě k filosofii.

Jsou-li výše uvedené námitky oprávněné, zdá se, že Husserlova pozdní etická koncepce postrádá na jedné straně důkladnější vyjasnění vztahů, jež panují mezi universálně a individuálně platnými kategorickými imperativy, a na druhé straně vyjasnění toho, jakou roli hrají „subjektivní“ hodnoty ve fundaci individuálních imperativů. Bez této hlubší a obsírnější analytické práce se tato koncepce zdá být náchylná k etickému subjektivismu, až voluntarismu. Na toto druhé nebezpečí poukazují např. Crespo, když v závěru posledně zmiňovaného článku poukazuje na to, že u Husserla (podobně jako u Brentana) není jasné, co určuje mravní hodnotu cílů, k nimž mě ponouká má láska (104). Jsou hodnotné, protože jsou milovány? Nebo jsou milovány proto, že jsou hodnotné? Je-li absolutnost „subjektivní“ hodnoty konstituována mým (láskyplným) vztahem k ní, není jistě možné říci, že je milována pouze proto, že je hodnotná. Jestliže je ale hodnotná, protože je milována, existuje v rámci této koncepce „subjektivních“ hodnot možnost rozlišit případ, kdy se někdo k něčemu nepřiměřeně přimkne, a pak se subjektivně cítí vázán iluzorním kategorickým imperativem, od situace, kdy člověk sleduje individuální imperativ, který je legitimní?