

ONTOLOGICKÝ PROBLÉM SVETA VO FILOZOFII EDMUNDA HUSSERLA

JANA TOMAŠOVIČOVÁ, Katedra filozofie FiF UK, Bratislava

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Ontological Problem of the World in the Philosophy of Edmund Husserl
FILOZOFIA 54, 1999, No. 2, p. 81

Already in the first half of this century Edmund Husserl outlined the crisis of the European humankind related to the crisis of sciences. Due to the mathematization of nature the link with the original basis, i. e. the natural world, broke down. The result was the split into the objective world of mathematic entities on one hand and the natural world of our life, in which we act and which we are able to comprehend, on the other hand. Husserl tried to discern the natural prescientific world - he argues that the science is the result of its idealization and objectivation. In Husserl's view the objective world is common to all. It is an intersubjective world, a result of the intentional acts of the intersubjectivity. Through its idealization the reconstructed scientific world arises.

Husserl's solution of the crisis of sciences and of the European humankind was based on his conviction, that the natural world of our life, although determined by the intersubjective communication and agreement, is meaningful. No construction will give the European humankind a chance to survive, it has to endure the tension of an intuitive insight. Thus the crisis and the apparent meaninglessness should not be seen as an absolute loss of the meaning of the world; they rather make the reconsideration of the essential questions possible.

1. Kontrast vedeckého a prirodzeného (predvedeckého) sveta? Len rok nás delí od začiatku nového storočia a zároveň nového tisícročia. S tým je samozrejme spojené hľadanie nových vízií a nového zmyslu pre to budúce. Historická skúsenosť nás však naučila, že žiadna projekcia budúcnosti ľudstva nie je zmysluplná bez pamätania na minulé, bez zachovania toho, čím sme prešli.

Ak sa pozrieme len na to posledné, 20. storočie, nie je toho málo, s čím sa ľudstvo muselo vyrovnáť. Napr. dve svetové vojny, ktoré nespôsobili len krízu politickú a hospodársku, ale významne prispeli ku kríze prírodných i duchovných vied. Pád 40-ročnej vlády komunistického režimu priniesol zasa hodnotové vákuum v krajinách bývalého socialistického bloku. Podobne rozšírenie konzumného spôsobu života na Západe vytrhlo ľudom akúkoľvek vieru v hodnoty či ideály.

Tieto a mnohé ďalšie udalosti možno uzavrieť do archívu a chápať ich len ako predmet historických diskusií. Druhou možnosťou je opísať ich vplyv na dnešného človeka, na utváranie jeho miesta vo svete. Ich analýza veľmi rýchlo ukáže, že človek je v situácii odcudzenia, bezdomovosti. Stratu domova ilustruje náš vzťah k svetu, v ktorom sa uspokojujeme s praktickým ovládaním prírody bez jej porozumenia, a vzťah k druhým i k sebe samým, k vlastnému bytiu, ktoré prestalo byť pre nás problémom. Paradoxne, ako hovorí Jan Patočka, dejiny vyústili do bez-dejinnosti, ktorá sa už

jednoducho nedá ničím zaplniť. Človek sa ocitol v situácii, keď musí nájsť zmysel vlastného života, čo znamená vydržať v napätí, neistote, problematickosti.

Edmund Husserl už v prvej polovici tohto storočia načrtáva krízu, európskeho ľudstva spojenú s krízou európskych vied. Zvlášť vo svojich posledných prácach sa touto problematikou intenzívne zaoberá a navrhuje aj isté východiská. V čom teda táto kríza spočíva?

Veda sa pýši svojimi objavmi a vynálezmi. Podarilo sa jej ovládnuť prírodu. Napriek jej veľkým úspechom nastáva na začiatku 20. storočia, zvlášť po prvej svetovej vojne, obrat v hodnotení vied. Tento obrat sa netýka samotnej vedeckosti ani metód a spôsobov, ktoré využíva, ale súvisí s neschopnosťou vedy odpovedať na otázky "týkajúce sa zmyslu a nezmyselnosti celej ľudskej existencie" ([4], 28). Rezignácia a strata akejkoľvek zmysluplnosti po vojne však nútili ľudí, aby si tieto otázky kladli. Veda, hlavne v podobe matematickej prírodovedy, nemôže človeku v jeho každodennej situácii pomôcť, pretože abstrahuje od akejkoľvek subjektivity. Preto žijeme schizofrénne v dvoch svetoch. Na jednej strane je prirodzený svet, svet nášho života, v ktorom konáme a ktorému rozumieme. Na druhej strane je svet vedy, objektívny svet matematických entít, ktorý si nárokuje na jediné pravdivé zachytenie skutočnosti. Medzi nimi už neexistuje vzájomná väzba, súvislosť, čoho dôsledkom je aj to, že nevieme, čo veda pre konkrétny ľudský život znamená. Husserl pri tejto analýze pripomína, že špecifické otázky ľudstva mali kedysi v riši vedy svoje miesto. Vyhnali ich z nej až v novoveku, od čias Galileiho, keď príroda predstavovala pre fyziku a prírodovedu len predmet konštrukcie a experimentu, pričom za pravdivé sa uznávalo len súcno, ku ktorému sa dospelo matematickou rekonštrukciou zmyslového sveta a ktoré podliehalo procesu verifikácie. Zidealizovaním prirodzeného, zmyslového sveta získava veda prírodu, ktorá sa pre novovek stane prírodou, exaktným svetom vo vlastnom zmysle slova. Zmatematizovaním prírody, ktorá sa stala matematickou mnohosťou, sa pretrhla i tá najjemnejšia väzba na pôvodné východisko, ktorým bol prirodzený svet. Tým, ako hovorí Jan Patočka, sa prírodoveda ako "faktologická disciplína nezrozumiteľných faktov stala nihilizmom prírody" ([7], 81) a stratila pôvodný "telos, život v rozume, život v nahliadnutí".

Husserl sa pokúsil prostredníctvom fenomenológie "priviesť latentný rozum k pochopeniu vlastných možností" ([4], 36), obnoviť vo vedách vieru v rozum. Cestou k tomu malo byť odhalenie predvedeckého sveta nášho života, ktorého idealizáciou vlastne vzniká veda. Pokúsime sa odpovedať na otázku, či sa mu to podarilo a do akej miery. Zároveň sa musíme zamyslieť nad tým, či tým bola kríza európskeho ľudstva vôbec vyriešená alebo či sa aj Husserl pokúsil iba o akúsi univerzálnu "nálepku", ktorou by zalepil hodnotové prázdno tohto storočia.

2. Základy fenomenológie. Husserl správne pochopil, že prirodzený predvedecký svet nemožno analyzovať metódami, ktoré používa veda a že musíme od základu zmeniť náš postoj. Od reálnych vecí musíme prejsť k tomu, ako sa javia, ako sú dané, ako sa nám ukazujú. Preto si ani nekladie otázku, čo svet je, ale aký je spôsob jeho danosti, čím svet získava platnosť fenoménu, teda toho, čo sa ukazuje. Odtiaľ potom Husserlova cesta, ktorá by mala riešiť krízu vied tým, že im vráti "telos", život v nahliadnutí, cesta

nazvaná fenomenológia, ktorej v prvom rade ide o nazeranie, o skutočný náhľad do vecí a spôsobov, ako k nim pristupujeme. Len touto zmenou záujmu - "zo záujmu o obsah predmetností vo svete na spôsob ich danosti, zo záujmu o čo na ako" ([6], 176) - objavím svet ako prirodzený, pôvodne daný horizont. Husserl hľadaním tejto pôvodnej roviny ašpiroval zároveň na viac ako na odhalenie prirodzeného sveta - išlo mu o oživenie "philosophiae prima", prvej filozofie. Mala ňou byť jeho fenomenológia ako základná filozofická disciplína, ktorú predpokladajú a na základe ktorej sa formujú iné filozofické a vedecké disciplíny. Chcel tým obnoviť filozofiu ako ideál jednotného ľudského vedenia, ktorý má svoje počiatky v gréckej filozofii, zvlášť u Aristotela, u ktorého filozofia a veda tvoria jednotný celok ([11], 93-98). Zdá sa teda, že Husserl bude krízu vied riešiť vytvorením novej disciplíny - fenomenológie, ktorá sa zakladá na čistom nazeraní, a je tak fundamentom vied. Pôjde jej o čistú deskripciu sveta. Nechce ukazujúce sa konštruovať, ale len opisovať a analyzovať, ako je dané v našej skúsenosti. Tá je základným prístupom k svetu a k veciam, lebo jediný spôsob, ako sa môžeme s nimi stretnúť, je naša skúsenosť. Skúsenosť spĺňa aj ideál úplnej zodpovednosti voči poznaniu, pretože to, čo tvrdíme, môžeme prostredníctvom reflexie skúsenosti odôvodniť. Preto sa Husserl zameriava na štúdium skúsenosti v jej prístupe k veciam. A keďže ukazujúce sa, teda fenomén, sa vždy ukazuje niekomu, musíme analyzovať tento základ, lebo "posledný zmysel bytia sveta možno uchopiť len radikálnym spätným preskúmaním subjektivity" ([4], 91).

Celá naša skúsenosť pozostáva podľa Husserla z vrstiev, z historických sedimentov - ich postupnou analýzou sa nám podarí odhaliť náš prirodzený svet. Husserl pritom najprv opisuje svet v singulárnej faktickosti (ako sa svet javí mne) a odtiaľ prechádza k zisteniu toho, čo sa v každej skúsenosti opakuje (čo tvorí ono a priori skúsenosti), k eidos, k idei. Keď faktické previedol na eidetickú úroveň, konštruuje na základe fenomenologickej redukcie transcendentálnu subjektivitu, ktorá ako základná vrstva vytvára zmysel celej skúsenosti. Na tejto pôde sa mu podarí konštituovať aj skúsenosť s iným, transcendentálnu intersubjektivitu a svet, ktorý vystúpi ako ideálny korelát transcendentálnej intersubjektivity. Touto cestou sa Husserl dostal na pôdu transcendentálneho idealizmu, kde vďaka fenomenologickej redukcii môže uchopiť skúsenosť ako "autonómny, vnútorne súvislý, celkom nezávislý celok prežívania, ktorý sa nám dáva a je zachytiteľný v originále" ([10], 66).

Tým chcel Husserl, ovplyvnený krízou európskych vied, zmeniť situáciu, ktorá nastala vďaka matematickej prírodovede. Pre ňu je príroda zasa vnútorne súvislým celkom, od ktorého je človek kauzálnne závislý.

Transcendentálny idealizmus je "transcendentálny" preto, že Husserl hľadá univerzálne a priori skúsenosti reflexívnou, nie konštruujúcou, metódou. Apriórne je pre neho to, čo je podstatné, nutné a všeobecné - na rozdiel od náhodného a jednotlivého. Nie je to teda Kantova konštrukcia podmienok možnosti skúsenosti. Husserl hľadanie apriórneho zakladá na tom, že máme skúsenosť o obecnom, najmä o vlastnom prežívaní. Dokážeme si napr. podstatným apriórnym spôsobom sprítomniť rozdiel medzi vnemom a spomienkou. "Idealizmom" je preto, lebo nepočíta s existenciou vonkajšieho sveta, aj keď nie preto, že by ju podceňoval, ale preto, že pre vysvetlenie a opis štruktúry skúsenosti je podľa Husserla nepodstatná.

a) **Karteziánska tradícia. Schéma: ego - cogito - cogitatum.** Husserl svojou transcendentálnou fenomenológiou nadväzuje na niektoré východiská karteziánskej tradície. Descartes začína svoje filozofovanie radikálnou skeptickou epoché, ktorá spochybňuje všetky doterajšie viery a presvedčenia, aby dosiahol ideál filozofického poznania, ktorým je poznanie absolútne zdôvodnené. Pri radikálnej pochybnosti o obsahu môjho myslenia nemôžem pochybovať o fakte myslenia, teda o tom, že pochybujem. Ako pochybujúci musím myslieť. Ak myslím, tak je zaručená moja existencia. Apodikticky platnou teda zostáva len evidencia "ja som". Po zaistení existencie hľadá Descartes odpoveď na otázku "Čo som?" Som vec myslíaca, res cogitans, čisté myslenie, ktoré je samo zaručené, bezprostredne dané. Aj telo teda podlieha pochybnostiam, zaručené je len ego, ktoré Descartes identifikuje s čistou dušou. Tu prichádza kritika zo strany Husserla. Podľa neho si Descartes neuvedomuje, že "ego nemôže vystupovať ako téma vo svete, lebo všetko svetské získava svoj zmysel práve z funkcií tohto ega, teda aj vlastné duševné bytie" ([4], 104). Keby Descartes pokračoval v radikálnej epoché, musel by pochybnostiam vystaviť i duševný život, lebo je súčasťou psychofyzickej bytosti. Touto cestou by podľa Husserla dospel k absolútnemu, čistému egu. Descartes sa však zastavuje pri ego cogito, preto síce "stojí pred najväčším zo všetkých objavov, istým spôsobom ho už urobil, a predsa jeho najvlastnejší zmysel nepochopil, teda nepochopil zmysel transcendentálnej subjektivity" ([3], 28). Preto podľa Husserla ani nemôže vidieť jeden z najväčších problémov poznania: ako svet a predmetnosti v ňom môžu získavať od ega svoj zmysel.

Ego ako čisté myslenie je u Descarta zaručené, ale aký má ego vzťah k tomu, čo je predmetom myslenia, ku cogitatum? Dostávame sa ku konkrétnejšiemu a plnšiemu výrazu pre evidenciu ega, ktorý má štruktúru: ego - cogito - cogitatum. Descartes predpokladá cogitatum, ktoré je zaručené aspoň tak ako myslenie, a týmto cogitatum je idea boha, nekonečného. Na základe toho, že boh nikoho neklame, a na základe princípu, že za pravdivé prijmem len to, čo je pre môj rozum jasné a zreteľné, dokazuje existenciu boha. Ak teda boh nie je klamár a stavia pred oči mňa vonkajší svet, o ktorom mám svoje idey, tak musí existovať aj vonkajší svet. Cogitatum, vonkajší svet, je u Descarta zaručený sebaistotou "ja som". Existencia môjho ega je evidentná a sú v ňom obsiahnuté idey rozpriestranených vecí, preto z nich možno odvodiť existenciu týchto vecí - seba-poznanie totiž predchádza poznanie vecí. Pri poznávaní vonkajšieho sveta musí byť seba-poznanie zaručené. Tu Husserl formuluje ďalšiu námietku; podľa neho Descartes zanedbal cogitatum. Namiesto predmetného zmyslu v ňom hneď vidí hmotný predmet. Preto sa Husserl zameriava najmä na cogitatum a pomocou transcendentálnej redukcie sa pokúša to, čo sa ukazuje, t.j. celok predmetností, preniesť na čistú imanenciu, čím ho redukuje na predmetný zmysel. V tejto súvislosti hodno spomenúť, že Heidegger nadväzuje na bytie. Podľa neho sa bytie pobytu zásadne líši od bytia vecí, súcna.

b) **Konštitúcia transcendentálnej subjektivity na základe fenomenologickej redukcie a eidetickej analýzy.** Úlohou transcendentálnej fenomenológie je čisté nazeranie, nahliadnutie vecí tak, ako sa nám ukazujú, čo je možné len prostredníctvom našej skúsenosti, pretože len cez ňu máme prístup k veciam. Preto Husserl analyzuje

cogitationes, skúsenostné akty nášho vedomia. Ešte pred touto analýzou musí zbaviť naše vedomie všetkých presvedčení, vier a predsudkov, pretože mu ide o vybudovanie čistej, apriórnej fenomenológie. Navrhuje podobne ako Descartes univerzálnu epoché, ktorou suspenduje z nášho vedomia celý vedecký a empirický svet. Ten získava platnosť fenoménu, stáva sa len nárokom na platnosť bytia. Procesu epoché je podriadené aj ľudské ja, ktoré sa ako súčasť psychofyzickej bytosti musí tiež vyradiť a redukovať na čisté transcendentálne ja. Potom aj "objektívny svet čerpá celý svoj zmysel a svoju platnosť bytia zo mňa ako transcendentálneho ja, ktoré vystupuje až spolu s transcendentálnou fenomenologickou epoché" ([3], 29). Touto redukciou Husserl usiluje o absolútne očistenie subjektu poznania. Po fenomenologickej redukcii mu zostáva čisté vedomie transcendentálneho ja, prúd čistých cogitationes, skúsenostných aktov vedomia, zážitková štruktúra, ktorú možno teraz prostredníctvom transcendentálnej reflexie opisovať a analyzovať. V reflexii vyšetrujem ako nezaujatý divák, ako sa mi v skúsenostných aktoch vedomia (noesis) konštituuje predmetný zmysel (noema). Husserlovi sa totiž podarilo všetky predmety, súcna, cogitatum redukovať na imanenciu. A to nie na imanenciu reálnu, kde by bol predmet akousi reálnou časťou vedomia, ale na imanenciu samodanosti, kde sa predmet v origináli v podobe predmetného zmyslu konštituuje v zážitkovej štruktúre. "Nesmieme prehliadnuť, že epoché týkajúca sa všetkého svetového bytia nemení nič na tom, že rozmanité cogitationes, ktoré sa vzťahujú k onomu svetovému súcnu, nesú tento vzťah v sebe samých" ([3], 35). A to len preto, že vedomie je pôvodne intencionálne, t.j. vždy na niečo zamerané, je vždy vedomím "o" niečom, hoci toto "niečo" nemusí ešte existovať. Nie že by sa jeho existencia popierala, ale vzhľadom na to, že sa pohybujeme na rovine transcendentálneho vedomia, ktoré sa zaoberá skúmaním zmyslu predmetov, nie je jeho faktická existencia nutná. Každý zážitok vedomia si nesie svoje cogitatum v podobe zmyslu predmetu. Tento zmysel sa ukazuje až na pôde transcendentálneho vedomia, pretože je od neho závislý. Vždy na "niečo" myslím, "niečo" hodnotím, analyzujem. Nemusím k tomuto "niečomu" komplikovane transcendovať ako subjekt k vonkajšiemu objektu, pretože toto "niečo" je vo vedomí už obsiahnuté.

Aktuálny predmetný zmysel nikdy nie je vedomiu daný úplne, ale poukazuje na svoje potenciálne možnosti, takže nakoniec ho musíme chápať ako otvorený horizont. Intencionalita vedomia má však tú zvláštnosť, že je zameraná aj na potenciality obsiahnuté v aktualitách vedomia, aby objasnila predmetný zmysel. Horizontová štruktúra intencionality poukazuje na to, že čisté transcendentálne vedomie má časovú štruktúru, zachytáva aj to, čo už nie je a čo ešte nie je: zachováva minulé (retencia) a anticipuje budúce (protencia). Transcendentálna subjektivita nie je chaosom intencionálnych zážitkov; prostredníctvom konštitutívnej syntézy je podľa Husserla celý život vedomia zjednotený. "Základnou formou tejto univerzálnej syntézy je všeobsiahle vnútorné vedomie času." ([3], 44).

Z doterajšej analýzy vyplynulo, že transcendentálna subjektivita konštituovaná na základe fenomenologickej redukcie nie je čosi personálne, ale že je čistým prúdom skúsenosti, ktorý svojimi výkonmi vytvára veci vo svete i naše ľudské ja.

Transcendentálna fenomenológia ako univerzálna apriórna veda nemôže zostať na úrovni faktického ega, ale musí preniesť skúmanie na "eidos transcendentálneho ega

vôbec, ktorý v sebe zahŕňa všetky čisto možné obmeny môjho faktického ega a samotné ego ako jednu možnosť" ([3], 71). Husserl chce položiť adekvátny základ pre všetky vedy i filozofie, preto sa usiluje o eidetickú čistú apriórnu fenomenológiu, ktorá ako veda o čistých možnostiach musí skúmať univerzálne a priori, bez ktorého nie je možné ani ľudské, ani transcendentálne ja.

Koncepciou transcendentálnej subjektivity sa Husserl dostal na pôdu transcendentálneho idealizmu, za čo ho značne kritizovali. Zastavíme sa len pri niektorých kritických poznámkach Jana Patočku, ktoré sa dotýkajú problému transcendentálnej reflexie a transcendentálnej subjektivity. Husserlova reflexia, ktorej predmetom sú skúsenostné akty vedomia, je absolútnou reflexiou. Je schopná zachytiť svoj predmet - prežívanie, skúsenosť - v origináli. Tým podľa Patočku "premieňa naše personálne, t.j. konečné prežívanie na absolútny predmet, na čosi, čo je tu len pre pohľad, síce pre absolútny pohľad, zachycujúci v absolútnej úplnosti, adekvátnosti, v originalite, ale predsa len spredmetňujúci" ([10], 122). Podľa neho treba nájsť reflexiu súvisiacu s konečnosťou ľudskej existencie. Husserl síce ukázal, že čosi ako reflexia existuje, ale podľa Patočku nemá charakter nazerania. Skôr je akýmsi prostriedkom, ktorý človek používa na to, "aby našiel a produkoval svoje vlastné bytie" ([10], 79).

Ak sa pozrieme na Husserlovu teóriu transcendentálnej subjektivity, vzniká dojem, "akoby nemala žiadny iný obsah ako vzťahovanie sa k svetu, k objektívite, akoby bola iba súhrnom jednotlivých aktivít" ([10], 53). Transcendentálnou subjektivitou zavádza Husserl do svojej fenomenológie, ktorá mala byť čistým reflexívnym nazeraním, umelý skonštruovaný prvok. Absolútne vedomie totiž nie je fenomén, ale teoretická konštrukcia, ktorá vznikla v podstate na základe Descartovej filozofie. Vychádza totiž z apodiktickej istoty subjektu, jeho vedomia, a na tomto základe stavia celé svoje ďalšie skúmanie. Husserl zároveň nikdy jasne nehovorí, aký je vzťah medzi človekom a transcendentálnym subjektom. Patočka hovorí, že fenomenológia ako tematizácia subjektivity, ktorá vo svojej skúsenosti konštituuje celú predmetnosť, je neudržateľná. Fenomenológiu ako teóriu o zjavovaní iným smerom. Otázku, či by fenomenológia nemohla vychádzať zo "sum", teda z personálnej (nie subjektívnej) existencie charakterov, si položil Heidegger.

3. Teória skúsenosti iného - transcendentálna intersubjektivita. Husserl fenomenologickou redukciami získava absolútnu apodiktickú evidenciu subjektivity. Zostáva tak na pozícii Descartovej filozofie, v ktorej ide o to, aby sa ego cogito ochránilo pred radikálnou skepsou. Aby sa Husserl zbavil nánosu kartezianizmu, zavádza neskôr, akoby dodatočne, zvlášť v dielach *Karteziánske meditácie* a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, problematiku intersubjektivity, čím rozširuje čisto egologické skúmanie na intersubjektívnu sféru. Aplikácia fenomenologickej redukcie aj na druhé subjekty, ich redukcia na príslušné transcendentálne subjektivity a následná projekcia transcendentálneho intersubjektívneho spoločenstva vyžaduje dôkladné prešetrovanie empirickej skúsenosti o druhom. Husserl pri tejto analýze najprv opisuje tú vrstvu našej skúsenosti, ktorá abstrahuje od akejkoľvek skúsenosti o inom, cudzom. Táto vrstva predstavuje to, "čo mi je vlastné". Akýkoľvek zmysel slova "objektívny", predpokladajúci skúsenosť iných subjektov, v nej stráca svoju

opodstatnenosť. K tomu, "čo mi je vlastné", patrí "obyčajná príroda" tak, ako je daná mne, teda moje telo a duša, ktoré tvoria psychofyzickú jednotu, a moje personálne ja, ktoré prostredníctvom tela pôsobí vo svete. Ďalej sa Husserl pýta, ako môžem ako psychofyzické ja so svojou podstatne "vlastnou" sférou získať skúsenosť o cudzom ja. Husserl tu rozvíja originálny spôsob vzniku skúsenosti o druhom, ktorý nazýva aprezentáciou. Prostredníctvom aprezentácie sa mi sprítomňuje čosi, čo prítomné nie je. Druhý totiž pre mňa nikdy nie je prítomný v origináli (v tom, čo mu je vlastné), ale je daný len ako zjav, fenomén. To znamená, že "vlastná" sféra tohto druhého sa mi nikdy nemôže sprítomniť, pretože by tým prestal existovať rozdiel medzi mnou a iným. Druhý by sa stal len akýmsi momentom mojej vlastnej podstaty. Ja a druhý by sme boli jedno a to isté. Aprezentácia sprístupňuje prezentáciu čiže originálnu vlastnú sféru toho druhého prostredníctvom analogického vnímania, apercepcie. Len na základe podobnosti môjho hmotného tela s iným telom analogicky chápem druhé telo ako telo niekoho iného. A na základe párovania, asociácie preberá v mojom poli vnímania iné hmotné telo, podobné môjmu, zmysel tela od toho môjho. Zmysel, ktorý môže mať iné telo pre mňa, je zmyslom získaným pomocou aprezentácie vnútri sféry toho, "čo mi je vlastné". "Čo možno originálne prezentovať a vykázať, to som ja sám, resp. patrí to ku mne ako moje vlastné. Čo je na jeho základe zakúšané v spôsobe primordálne nevyplnenej skúsenosti, takej, ktorá nedáva vec samu v origináli, ale dôsledne overuje to, čo je indikované, je cudzie. Čo je cudzie, je teda mysliteľné jedine ako analogon vlastného." ([3], 110).

Ďalej sa Husserl snaží posunúť z tejto čisto subjektívnej sféry rozvíjania problematiky konštitúcie cudzieho smerom k objektivite. Prvou formou objektivity, ktorá sa na základe mojej skúsenosti o cudzom ja vytvára medzi mnou a iným, je spoločenstvo prírody. To vzniká na základe aprezentácie, ktorá mi sprítomňuje vlastnú sféru iného a ktorá je s ňou, s prezentáciou iného, nutne spojená. Vďaka spojeniu aprezentácie s prezentáciou mi je dané iné, cudzie ja. Preto moja celková "príroda" - telo, duša a personálne ja - konštituovaná vo sfére toho, "čo mi je vlastné", je podľa Husserla identická s "prírodou" iného, je intersubjektívna. Intersubjektívne spoločenstvo "prírody" je zároveň prvým stupňom konštitúcie objektívneho sveta.

Toto skúmanie empirickej skúsenosti o druhom na základe analógie ukazuje, že druhý prežíva originálne svoju skúsenosť podobne ako ja. Preto možno fenomenologickú redukciu previesť aj na druhé ego a následne ich všetky redukovať na príslušné transcendentálne subjektivity, ktoré spája transcendentálne intersubjektívne spoločenstvo. Transcendentálna intersubjektivita je v mojej transcendentálnej subjektivite "konštituovaná pre mňa čisto zo zdrojov mojej intencionality, ale ako taká, že je v každej intersubjektivite, konštituovanej v modifikácii iných, konštituovaná ako tá istá, len v inom subjektívnom spôsobe javenia, a konštituovaná tak, že nutne v sebe nesie ten istý objektívny svet" ([3], 125). Sféru transcendentálnej intersubjektivite potreboval Husserl získať na to, aby mohol na jej základe konštituovať objektívny svet, svet spoločný všetkým. Ak by totiž vychádzal iba z transcendentálnej subjektivity, nevyhol by sa námietkam, že v jeho fenomenológii ide o istú formu solipsizmu. Predstaviť svet, ako sa nám ukazuje, by znamenalo vytvoriť ho z intencionálnych výkonov tejto

transcendentálnej subjektivity. V ďalšej časti budeme skúmať, či možno konštituovať svet na pripravenej pôde transcendentálnej intersubjektivity.

4. Objektívny svet ako ideálny korelát transcendentálnej intersubjektivity?

Ako sme naznačili už v úvode, celé Husserlovo skúmanie vychádza zo základného napätia medzi prirodzeným svetom nášho života a vedeckým svetom. Prirodzený predvedecký svet je podstatne subjektívny a relatívny, to znamená, že jednotlivé veci či udalosti sú viazané na subjektivitu, ktorá žije tak, že ustavične sleduje svoje záujmy. Prirodzený svet je bezprostredne daný ako produkt týchto ľudských záujmov, ako svet nášho vedomia.

Oproti nemu stojí svet vedy, ktorý vylučuje akúkoľvek viazanosť na subjekt. Ukazuje sa ako svet bez subjektívnych perspektív, ako objektívny svet. Strata vzťahu objektívneho vedeckého sveta k prirodzenému svetu ako svojmu východisku spôsobuje krízu vied. Husserl v tejto situácii navrhuje ako tému nového fundamentálneho skúmania prirodzený predvedecký svet nášho života. To znamená objasniť, ako sa nám tento prirodzený svet ukazuje, ako nám je daný. Jediným prístupom k nemu je naša skúsenosť. Musíme preto zamerať svoje skúmanie na to, ako je nám svet (a jednotlivé predmety) daný v skúsenosti. Skúmanie skúsenosti nie je možné na rovine faktov, faktického života, ale na úrovni zmyslu, pretože Husserlovi nejde o opis jednotlivých skúseností, ale hľadá podstatnú apriórnu štruktúru skúsenosti vôbec. Preto celé skúmanie preniesol na eidetickú úroveň. Zároveň výkonom epoché, ktorým sa zbavuje tézy existencie sveta a psychofyzického ja, získava pôdu transcendentálnej subjektivity ako sféru čistých skúsenostných aktov vedomia, kde sú jednotlivé predmety prítomné v podobe predmetného zmyslu. Na pôde transcendentálnej subjektivity sa výlučne z jej intencionálnych výkonov konštituuje primordijnálny svet, svet toho, "čo mi je vlastné". Prístup k tomuto primordijnálnemu svetu "sme našli od konkrétneho sveta, chápaného ako fenomén, a prostredníctvom onej zvláštnej primordijnálnej redukcie tohto fenomenálneho sveta na to, čo mi je podstatne vlastné, na svet imanentných transcencií. Ten zahrňal celú prírodu redukovanú na tú, ktorá patrí mne samotnému na základe mojej čistej zmyslovosti, ale i psychofyzického človeka spolu s jeho dušou" ([3], 136). Primordijnálny svet transcendentálnej subjektivity je podľa Husserla základom objektívneho sveta, sveta spoločného pre všetkých. Ďalší krok Husserlovej analýzy smeruje k rozšíreniu primordijnálnej sféry toho, "čo mi je vlastné", o skúsenosť toho, čo mi nie je podstatne vlastné, o skúsenosť cudzieho. Husserl pritom zavádza dôležitý moment - aprezentáciu, prostredníctvom ktorej získavam skúsenosť o inom. Iné transcendentálne ego mi nie je dané v originálnej vlastnej sfére, ale v "aprezentatívnom zrkadlení" ([3], 142), v sprostredkovej prezentácii. Spojenie mojej primordijnálnej sféry s cudzou sférou, ktorá je v nej sprítomnená, vytvára zjednocujúca syntéza. Na jej základe možno hovoriť o konštitúcii transcendentálnej intersubjektivity na pôde mojej transcendentálnej subjektivity a z jej intencionálnych výkonov; táto intersubjektivita je zároveň konštituovaná aj v iných transcendentálnych subjektivitách. Podľa Husserla práve transcendentálna intersubjektivita je pôdou, kde sa konštituuje objektívny svet ako svet spoločný všetkým. Pretože na transcendentálnej pôde sa pohybuje v rovine zmyslu, nie faktov,

možno povedať, že zmysel výrazu "objektívny svet" vzniká na základe intersubjektívnej komunikácie, ktorá je nekonečne otvorená. A objektívny svet je jej ideálnym korelátom.

Objektívny svet znamená pre Husserla svet spoločný všetkým, intersubjektívny svet. Je výsledkom intencionálnych výkonov intersubjektivity, vzniká na základe intersubjektívnej zhody. Spoločný svet predstavuje súvislosť zmyslu danú na pôde transcendentálnej intersubjektivity. Husserl nehovorí o konkrétnom, reálnom svete, lebo jeho existencia je pre nás irelevantná, má platnosť fenoménu. Sme v rovine zmyslu sveta, a ten je daný v našom vedomí, v intersubjektívnom vedomí. Husserlovi išlo najmä o to - objasniť, ako je nám daný prirodzený svet a jednotlivé veci v ňom. Sú dané ako horizont, ako vecné kontinuum, ktoré navzájom súvisí, ktoré má zmysel, a to vďaka výkonom intencionálneho vedomia intersubjektivity.

Na základe tohto spoločného sveta potom dochádza k jeho idealizácii, teda k tendencii, aby všetko, čo sa v priebehu intersubjektívnej skúsenosti ukáže ako iba subjektívne, bolo z nej vylúčené. Táto idealizácia a objektivizácia smeruje k rekonštruovanému vedeckému svetu. Husserl predstavuje objektivizáciu nie v jej dnešnej podobe, keď ako čisto vedecká nemá s naším prirodzeným životom nič spoločné, ale ako objektivizáciu, ktorá práve vzniká na základe našej ľudskej intersubjektívnej skúsenosti. Tým sa pokúša o akési zmiernenie napätia medzi objektívnym svetom vedy a prirodzeným svetom nášho života, dokonca ukazuje ich vzájomné prepojenie a naviazanosť vedeckého sveta na svet prirodzený. Husserlovým východiskom a riešením krízy vied a krízy európskeho ľudstva je poznanie, že svet nášho života má zmysel, ale je podmienený intersubjektívnou komunikáciou a dohodou. Európske ľudstvo už nemôže usilovať o záchranu prostredníctvom nejakých konštrukcií, ale musí vydržať napätie v čistom intuitívnom nazeraní.

Husserl tieto snahy najviac naznačuje vo svojom poslednom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, ktoré však nedokončil. Podľa Jana Patočku preto zostáva "najsústavnejším pokusom o prehľad veľkého poľa fenomenologického bádania dielko *Karteziánske meditácie*, vypracovanie parížskych a štrasburských prednášok z roku 1929 ([6], 177), o ktoré sme sa pri pokuse objasniť Husserlovu teóriu sveta aj my opierali. Jeho teória je východiskom ďalších skúmaní, zvlášť jeho žiakov, ktorí ju prepracovávajú a načrtávajú nové pokusy pochopiť prirodzený svet nášho života (Lebenswelt).

Pokúsime sa uviesť ešte závažnú kritickú poznámku z pera českého fenomenológa Jana Patočku.

Podľa Patočku "existencia sveta nemá evidenciu odvodenú proti existencii vlastnej subjektivity, ale téza vlastnej subjektivity túto tézu existencie sveta nutne predpokladá" ([6], 181). Každá skúsenosť predpokladá určitú súvislosť objektívnej strany. Preto možno povedať, že "subjekt je čímsi, čo túto najvšeobecnejšiu anticipáciu sveta vždy už predpokladá" ([6], 183). Nie je totiž mysliteľný subjekt, ktorý by neanticipoval svet, a mal by pritom usporiadanú vnútornú skúsenosť. Možno síce spolu s Husserlom tvrdiť, že existencia sveta nie je apodikticky evidentná v tom zmysle možného tvrdenia, že svet nutne existuje. To však podľa Patočku neznamená, že svet neexistuje vôbec, spoľahlivo však možno tvrdiť len to, že nie je zákonitý.

Ďalej Patočka vidí problém v tom, či z komunikácie subjektov možno alebo nemožno vyvodit' spoločný svet. Husserl nám ukázal, že je to možné, že zmysel výrazu "spoločný svet" je korelátom komunikácie subjektov. Preto je u neho sféra intersubjektivity taká dôležitá. Patočka namieťa, že nemožno "vyvodit' spoločný svet z komunikácie", lebo nie je možné, "aby zmysel 'svet' v najelementárnejšom zmysle bol vôbec nejako konštituovaný, t.j. vysvetlený ako zložitá stavba z jednotlivých elementárnejších výkonov" ([6], 186).

Na druhej strane však až v komunikácii vyrastá snaha o pokračujúcu objektivizáciu spoločného sveta. Preto by intersubjektivita podľa neho nemala vytvárať zmysel "svet spoločný všetkým", ale mala by sa usilovať o zmysel "svet čisto objektívny".

Patočka sa zároveň snaží zmierniť postoj mysliteľov ako Schutz, Ingarden alebo Fink, ktorí Husserla kritizujú za to, že "predstavovať svet znamená pre neho tvoriť ho" ([6], 189). Patočka vníma Husserlovo úsilie ako snahu ukázať, "že aj v prípade, že všetko naše poznávanie je výkon, a teda tvorba zmyslu, je to tvorba kontingentná, náhodná, v tomto zmysle odkázaná na čosi, čím sami nie sme a čo netvoríme" ([6], 189).

LITERATÚRA

- [1] HEIDEGGER, M.: Moje cesta k fenomenológii. In: Heidegger, M.: Konec filosofie a úkol myšlení. Praha, Oikúmené 1993, s. 37-51.
- [2] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen, Max Niemeyer-Verlag 1993.
- [3] HUSSERL, E.: Karteziánské meditace. Praha, Svoboda - Libertas 1993.
- [4] HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha, Academia 1996.
- [5] HUSSERL, E.: Přednášky k fenomenológii vnitřního časového vědomí. Praha, Ježek 1996.
- [6] PATOČKA, J.: Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a "Karteziánské meditace". In: Husserl, E.: Karteziánské meditace. Praha, Svoboda - Libertas 1993, s. 161-190.
- [7] PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha, Academia 1990.
- [8] PATOČKA, J.: Negativní platonismus. Praha, Československý spisovatel 1990.
- [9] PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: ([10], 127-202).
- [10] PATOČKA, J.: Tělo, společenství, jazyk, svět. Praha, Oikúmené 1995.
- [11] PATOČKA, J.: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha, Oikoymenth 1993.
- [12] PETŘÍČEK, M.: Úvod do (současné) filosofie. Praha, Herrmann a synové 1991.

Mgr. Jana Tomašovičová
Podjavorinskej 21
917 00 Trnava
SR