

# DISKUSE O MYŠLENKÁCH A DĚDICTVÍ EDMUNDA HUSSERLA: FENOMENOLOGIE, MODERNISMUS, EVROPA A *POST-TRUTH*

Na sedm otázek editorů v diskusi odpovídá:

Andrzej  
GNIAZDOWSKI



Michael  
GUBSER



Julia JANSEN



Sandra  
LEHMANN



Sebastian LUFT  
SEPP



Hans Rainer  
SEPP



Marci SHORE



Jan SOKOL



Christian  
STERNAD



Anna  
VARGA-JANI



Nicolas de  
WARREN



Anna  
JAMPOLSKAJA

## • Co dnes zbývá z Husserlova filosofického myšlení a z jeho étosu?

■ **Andrzej Gniazdowski:** Husserl velmi přesvědčivým a silným způsobem vyjádřil význam ideje pravdy pro život. Dědictví jeho fenomenologie je bolestivou připomínkou toho, k čemu vede, když se hledání pravdy, kterou považoval za „identickou, ať už se jí snaží ve svých soudech dosáhnout lidé nebo ne-lidé, andělé nebo bohové“, vzdáme. Bohužel však toto bolestivé vědomí stále není v našem současném myšlení a jednání dostatečně přítomné.

■ **Michael Gubser:** Husserlova fenomenologie je jedním z hlavních filosofických proudů 20. století. Na jeho počátku položila základy velké části myšlenkových tradic, jež formovaly evropskou kulturu po dalších sto let, ovlivnily existencialismus a postmoderní filozofii, tedy Heideggera, Sartra, Derridu a mnoho dalších. Podobně jako větší část západní

Dědictví [Husserlovy] fenomenologie je bolestivou připomínkou toho, k čemu vede, když se hledání pravdy... vzdáme.

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

filosofie se pokoušela určit, jak víme, co je skutečnost, dělala to však po svém. Mnoho filosofů v moderní době považovalo skutečnost za duševní konstrukt, za výtvar lidského myšlení. Nejznámější příklady tohoto „idealistického“ směru

jsou Descartes, který odmítl empirické vědění získané prostřednictvím smyslů ve prospěch jistot nabytých myšlenkovou dedukcí („myslím, tedy jsem“), a Kant, který vykázal vnější svět (svět věcí o sobě) mimo lidské chápání, do říše, o níž nevíme nic jistého.

Husserl naopak tvrdil, že každá myšlenka nebo vjem jsou zaměřeny na nějaký objekt (neboli „fenomén“ – odtud fenomenologie) ležící mimo ně. Každý duševní akt je „intencionální“, jak zní jeden z jeho charakteristických termínů, neboť lidské vědomí je vždy vědomím něčeho ve skutečném světě. Subjekt a objekt, naše já a svět nejsou samostatné, navzájem nespojené entity, ale části spojitého kontinua, jemuž často říkáme zkušenost. Zkušenost tudíž zdaleka nepůsobí jako filtr nebo rouška přehrazující cestu ke skutečnosti, ale naopak k ní zjednává otevřený přístup. A fenomenologie nás prostřednictvím pečlivé analýzy zkušenosti může přivést „k věcem samým“ (ano, to je skutečné heslo hnutí).

Tento odvrát od „idealismu“ k „skutečnému světu“ měl na filosofii 20. století hluboký vliv, neboť ukázal, že člověk není zajatcem svého vědomí.

Právě tak důležité bylo, že se fenomenologie stala i vlivnou sociální teorií. Fenomenologové se pokoušeli chránit to, co dokázali vyvodit z konkrétní osobní zkušenosti před mnohými hrozbami plynoucími z moderních masových společností, například před dominancí autoritářských systémů, před pohrdáním technokratů nebo před byrokratickou anonymitou. Zároveň se snažili posunout orientaci moderního života od krajního individualismu k zapojení do společenství, což považovali za podstatnou lidskou potřebu. A také jim šlo o to, aby zaměřili pozornost jednotlivců i společnosti na údajně objektivní hodnoty, jimž je možno, jak se domnívali, porozumět pomocí důkladné analýzy vědomí a zkušenosti. Kombinace těchto postojů je vedla k tomu, aby prosazovali záměr spojovat lidi okolo společného etického závazku.

Nejslavnějším příkladem takové sociální a etické fenomenologie je polský arcibiskup Karol Wojtyła, který dva roky před tím, než byl v roce 1978 zvolen papežem Janem Pavlem II., označil své teorie o lidské podstatě za „fenomenologické“. Wojtyła jako profesor etiky i jako kněz psal knihy a eseje, v nichž propojil myšlenky původně německé fenomenologické filosofie s církevním učením. Ve své mistrovské práci *Osoba a čin* z roku 1969, jež je podstatně fenomenologická důkladnými popisy subjektivní zkušenosti, Wojtyła napsal, že pozemské jednání lidí a jeho konečný význam závisí na víře v Boha. Jeho papežské encykliky pak vyvozováním morálních doporučení z rozšířené analýzy moderní zkušenosti tuto souvislost přenášejí dále.

■ **Sandra Lehman:** Je obtížné popsat, jak vlastně dnešní situace vypadá, a to zejména proto, že více než kdy jindy, se dnešek zdá být rozdroben do nespočtu částečných situací, které se všechny vydávají za centrum světového dění. Z tohoto důvodu je obtížné určit, jestli je Husserlovo myšlení stále relevantní. Můžeme se ale zeptat, relevantní pro koho a kde? A také, jestli na tom vůbec záleží? Kdybychom se však měli pokusit o obecnou diagnózu, tak mnohé nasvědčuje tomu, že drama, které tím či oním způsobem zaměstnávalo fenomenologii ještě dlouho po Husserlovi, totiž „drama subjektu“, včetně problémů pasivity subjektu a vystavenosti tomu, co se mu přihází (co na něj naléhá, vrženosti), již skončilo. To, co je však zřejmě stále platné, je etické povahy. Husserl je v tomto ohledu příkladný. Bez přehánění lze tvrdit, že Husserl vyniká svou filosofickou integritou. Jeho dílo se vyznačuje pečlivostí, s níž neúnavně a po desítky let znovu promýšlel a opravoval své základní myšlenky. Nevyskytuje se v něm nic falešného, žádná planá rétorika, žádná snaha překvapit, pouze věrnost věci myšlení. Takový přístup, který vyvolává jednoduše obdiv, bychom i do budoucna měli považovat za strážného ducha filosofie.

■ **Sebastian Luft:** V posledních dvaceti letech prošlo Husserlovo filozofické myšlení ne-bývalou obrodou. Což, mimo jiné, souvisí s pomalým odumíráním postmodernismu. Jeho myšlení je znovu považováno za velmi současné, a to jak ve filozofii, tak i v jiných vědách, které by Husserl mohl považovat za „aplikovanou fenomenologii“. Stále jasněji se ukazuje, že Husserl si počínal správně, když koncipoval fenomenologii jako výzkumný program, který se má dále rozrůstat. Zatímco generace, které přišly po Husserlovi, nebyly příliš ochotné v tomto projektu pokračovat, dnes naopak na jeho odkaz mnozí navazují, přičemž tak činí zjevně nevědomky. Husserl byl přesvědčen, že buduje základy vskutku přísné vědy a že pokládá základní kámen budovy čisté fenomenologie. Ostatní měli položit další základní kameny, postupně budovu dostavět a vztyčit tak čistý a neposkvřený hrad (či trvalou stavbu budeme-li skromnější) fenomenologie jako přísné vědecké disciplíny.

Pokud platí, že všechny empirické vědy závisí na příslušné již ustavené základní vědě, pak tyto vědy fenomenologii potvrzují, jakkoliv většinou implicitně, jako svou mateřskou vědu.

SEBASTIAN LUFT

Jakmile by byla dokončena, měla se stát základní a „určující“ disciplínou pro takové vědy jako antropologie, psychologie či sociologie, v podstatě pro všechny vědy, které bychom dnes zahrnuli pod termín humanitní. K čemuž opravdu došlo, přinejmenším v té míře, v jaké tyto vědy převzaly úkol popisu zkušenosti v první osobě. Mnozí empiričtí vědci (psycholo-

gové, sociologové, literární kritici atd.) používají fenomenologickou metodu právě v tomto smyslu (často je ovšem termín fenomenologická metoda používán jen v tom smyslu, když chce někdo vyjádřit, že to, co dělá, není jen tak nahodilé, ale že jde skutečně o vědu).

A pokud platí, že všechny empirické vědy závisí na příslušné již ustavené základní vědě, pak tyto vědy fenomenologii potvrzují, jakkoliv většinou implicitně, jako svou mateřskou vědu. Někdo by nás dnes možná před „první filozofií“, jak Husserl svému podniku také někdy říkal, varoval, nicméně mnohé jeho náhledy, jež odolaly zkoušce časem, jsou dodnes platné.

Pokud jde o étos Husserlova myšlení, někoho by patrně mohla odradit jeho vznešená rétorika, zejména v *Krizi*, kde říká, že fenomenologie nemá zachránit pouze vědy, nýbrž lidstvo jako takové. Mě osobně tato rétorika úplně nevyhovuje. Nemyslím si, že by filozofie jakéhokoliv druhu mohla mít takovou moc. Domnívám se ale, že méně ambiciózní étos, totiž étos filozofie jako vědeckého podniku s jasně definovanými metodami, tématy a přípustnými výsledky je dobrý protilek na mnohé z toho, co se děje na dnešních univerzitách, zejména pak na výprodej vědecké přísnosti z politických důvodů v nejširším slova smyslu. Krizi vyššího vzdělávání po celém světě lze shrnout tak, že politický aktivismus a politická agenda nahrazují vědeckou práci. Je samozřejmě naivní domnívat se, že akademická půda je nebo vůbec kdy byla prosta politických vlivů. Ty se ovšem musely dříve umět obhájit argumentací, kdežto dnes jsme svědky „podrývání“ samotné ideje rozumnosti a její (des)interpretace jako mocenského nástroje.

■ **Hans Reiner Sepp:** Je třeba rozlišovat mezi tím, co Husserl sám zamýšlel a tím, jak se fenomenologie skutečně vyvinula. I přesto, že nakonec nebylo možné Husserlovu koncepci transcendentální filozofii vědomí definitivně prosadit jako závazný prototyp fenomenologického bádání, obecně vzato byl to právě tento styl myšlení a zkoumání, který další rozvoj fenomenologie umožnil. Jedinečnost fenomenologie totiž spočívá v její *zprostředkující* funkci. Není to ani škola, kde by šlo pouze o rozvíjení výchozích záměrů jejího



Obchod Husserlovcov na náměstí v Prostějově / Shop of Husserl family

zakladatele, ani pouhá sbírka různých systémů, jež lze přiřadit k jednotlivým osobnostem. Zásadní jsou pro ni především *dialog* a styl jejího vědeckého étosu. V důsledku toho patří k možnostem fenomenologie za prvé to, že každý z jejich představitelů může společný prostor zkoumání zpřístupnit z vlastní perspektivy. Za druhé je fenomenologie od počátku otevřená vědeckým oborům a velmi brzy se z ní stalo zkoumání *interdisciplinární*. A za třetí se ukázalo, že fenomenologie je disciplína *interkulturní*. Což se ukazuje nejen ve faktu, že do ní originálním způsobem přispívají fenomenologové z celého světa a že k dnešnímu dni existuje po celém světě přibližně dvě stě výzkumných fenomenologických pracovišť, ale také v tom, že fenomenologie se stala průkopníkem při utváření oboru interkulturní filozofie.

■ **Jan Sokol:** Protože jsem se Husserlem nikdy soustavně nezabýval, moje odpovědi budou spíše odhady. Husserlovy velké myšlenky – fenomenologie jako neotřesitelný základ věd, „K věcem samým!“ (Zu den Sachen selbst!), Krize věd atd. – se mi zdají trochu zastaralé a opuštěné. I ta slavná „krize věd“ jako kdyby se vypařila mezi mnohem ostřejšími existenciálními starostmi. Co vedle několika brilantních analýz (např. lidské časovosti) zbývá, je jeho intelektuální poctivost, úzkostlivá péče o jasnou argumentaci a pevná víra v lidský rozum a ve filosofii jako jeho strážce.

Fenomenologie je neotřesitelný základ věd, „K věcem samým!“ (Zu den Sachen selbst!)... – zastaralé a opuštěné.

JAN SOKOL

■ **Marci Shore:** Tato otázka mi připomíná slavný rozhovor Güntera Gause s Hannah Arendtovou z roku 1964: „*Was bleibt?*“ (Co zůstává?) Arendtová odpovídá: „*Es bleibt die Muttersprache.*“ (Zůstává rodná řeč.) Mám k tomu dvě připomínky. První se týká fenomenologie jako takové a její snahy o *reines Sehen* (čisté zření), o potvrzení a validaci zkušenosti, o hodnotu čirého popisu. Jsou chvíle, kdy nepotřebujeme nic než uzavřít vše analytické, odsunout stranou teorii a interpretace a prostě *popsat, co vidíme*. Druhá se týká Husserlova existenciálního postoje, jeho ostrého vnímání, co je v sázce, kierkegaardovského *bud'–anebo*, jemuž tak dobře rozuměl Lev Šestov: *bud'* můžeme dosáhnout epistemologické jasnosti a absolutní pravdy, *anebo* pravda je mimo náš dosah a my se smíme s pobyt v blázinci.

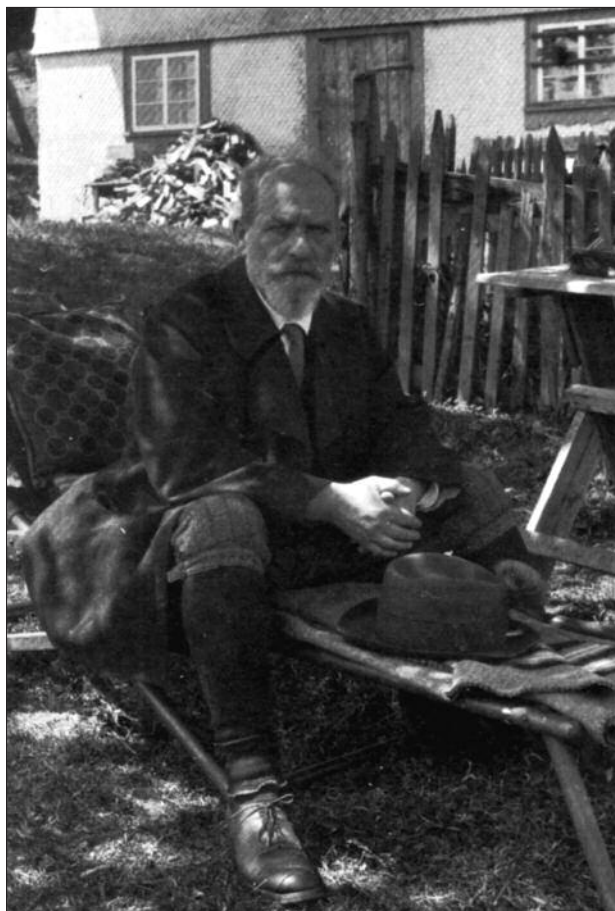
■ **Christian Sternad:** Je dost divné představit si Husserla, jak vyučuje na dnešní univerzitě. V hlubokém smyslu by byl zastaralý. S největší pravděpodobností by pro něj bylo téměř nemožné získat v dnešní době stálé místo na jakékoliv akademické instituci. V období mezi Logickými zkoumánými (1900/1) a Idejemi k čisté fenomenologii (1913), tedy během více než deseti lety, Husserl nepublikoval žádné větší dílo. Absence publikací tu však není nijak překvapivá. Husserl zřídka kdy publikoval nebo psal jen kvůli publikování. Husserla můžeme v době, kdy platí heslo „*Publikuj nebo zhyň!*“, kdy akademici žijí pod nepřetržitým neformálním tlakem na to publikovat tak často a tak moc, jak to je možné, pokládat za protilátku současného hyper produktivního akademického naladění. Jeho záznamy a rukopisy byly většinou jen výzkumnými poznámkami, které tvořil téměř výhradně sám pro sebe. Svůj výzkum dělal proto, že chtěl dosáhnout co největší jasnosti ohledně problémů a podoby fenomenologie. V tomto smyslu je Husserlův étos v dnešním kontextu ještě anachroničtější, než jak tomu bylo za jeho života.

Již za svého života byl Husserl rozpolcený mezi dvěma protikladnými pocity. Na jedné straně neustále zápasil s nemožností dosáhnout takového stupně pojmové jasnosti, který by „ideu fenomenologie“ ozřejmil jeho čtenářům a posluchačům. Obával se, že by jeho dílo mohlo zapadnout mezi tisíce nedokončených rukopisů před tím, než dosáhne definitivní pojmové zřetelnosti. Na druhé straně, a to zejména ke konci života, se Husserl domníval, že fenomenologie je přínosná nejen *vědecky*, ale že má *kulturní přínos pro celé lidstvo*. Již ve svých textech pro japonský časopis *Kaizo* (1923) definoval fenomenologii jako kulturní a etickou obrodu, která by měla pomoci lidstvu z duchovní krize, z té krize, jíž se později věnoval výslovně v tzv. Krizi evropských věd (1935). Během svého života Husserl oscilloval mezi hlubokou filosofickou krizí a megalomanským přesvědčením ohledně účelu a úkolu fenomenologie a filosofie obecně. Vzhledem k tomuto vnitřnímu napětí je zřejmé, že obtíž s přesným vymezením Husserlova myšlení a jeho étosu nemáme dnes jen my, ale měli ji již jeho současníci.

Domnívám se však, že ty protikladné motivy v Husserlově myšlení jsou filosoficky přínosné. Z jedné strany je to hloubka neutuchající sebekritické reflexe. Jeho pozorování jsou prodchnuta neustávající pronikavou pochybností o tom, jestli to, co již bylo analyzováno, bylo analyzováno správně. Filosofická přísnost, s níž se můžeme setkat u Husserla, nemá téměř obdoby. Podobnou přísnost lze nalézt ještě u Descarta nebo u Kanta, dvou filosofů, kteří měli na Husserla zásadní vliv. Filosofie v husserlovském smyslu se proto vyznačuje opravdu jedinečným stylem, značně odlišným od většiny ostatních filosofických textů. Husserl posunul filosofii směrem k vědeckému diskurzu a ptal se, do jaké míry se filosofie může skutečně stát „přísnou vědou“. Husserlovo dílo dosahuje vysokého stupně přísnosti i bez mnohomluvnosti či dokonce poetičnosti, která je typická pro tolik filosofů

před ním a po něm. V protikladu k této přisnlosti pak stojí motivy experimentu a zúčastněného pozorování, kdy nás namísto otrockého následování a dogmatického opakování jeho myšlenek zve k účasti a ke společnému kritickému tázání.

Na druhé straně bylo ovšem pro Husserla důležité, že filosofie coby věda nevzniká na základě geniality osamocených myslitelů. Naopak, filosofii chápal jako součást širšího celku. Filosofie byla pro něho podnikem, který implicitně zahrnuje pokrok. Je samozřejmě poněkud obtížné určit, co přesně pokrok ve filosofii znamená a jak ho lze měřit? Jedním z nepochybných Husserlových příspěvků k filosofii bylo to, že obsah a étos filosofického myšlení posunul směrem k myšlení vědeckému. Jak již bylo zmíněno výše, jeho filosofie nefunguje jako monolitický text, který má být bez dalšího



Edmund Husserl v St. Margareten

přiját. Naopak, jeho filosofie je založená na pozorování a experimentech, jež lze opustit, modifikovat nebo posunout dál tak, abychom se dostali k jádru jevů. Takto pochopená filosofie posouvá vědění dál tak, že staví na již dosažených zjištěních, která se vzájemně propojují v jednotném procesu akumulace univerzálního vědění. Taková představa může působit jako filosofický anachronismus, ovšem v oblasti přírodních věd je dost obvyklá. V každém případě se domnívám, že Husserlovým velkým přínosem je pochopení filosofie jako vědy, ať už s tím souhlasíme nebo ne.

■ **Anna Varga-Jani:** Husserlovská fenomenologie je jedním z určujících proudů současného filosofického myšlení. I přesto, že vydávání Husserlova díla se blíží dokončení, zájem o něj se obnovuje a roste a Husserl se znovu dostává do centra výzkumné pozornosti, která se zaměřuje na jeho filosofický odkaz pro budoucí myšlení. Transcendentalita, intersubjektivita, redukce, konstituce, tyto klíčové pojmy husserlovské fenomenologie, se stávají dědictvím filosofického myšlení orientovaného na zkoumání sociality a religiozity, stejně jako empirických věd jako je například psychologie. Stopy fenomenologické metodologie lze nalézt na všech rovinách současného filosofického myšlení.

Další důležitý přístup k Husserlovu myšlení souvisí s výzkumem Göttingenského kroužku husserlovské fenomenologie, který zásadním způsobem přispívá k historickému pochopení fenomenologické metody a fenomenologického myšlení v širokém smyslu slova, stejně jako k porozumění vlivu fenomenologie na filosofii. To, co dnes víme o fenomenologii zahrnuje také příspěvky v Polsku narozeného Romana Ingardena, myšlenky Edith Steinové věnované křesťanské filosofii a *philosophia perennis*, empirický výzkum Hedwigy Conrad-Martiusové, etiku Maxe Schellera, fenomenologii práva Adolfa Reinacha, sociální fenomenologii Gerdy Waltherové, nebo Francouze Alexandra Koyrého a Jeana Héringa, jejichž text *Phénoménologie et philosophie religieuse*, který vyšel v Husserlovské ročence v roce 1925, byl první publikací na téma ontologického obratu ve fenomenologickém výzkumu.

■ **Anna Jampolskaja:** Přemýšlím-li o Husserlově dědictví, řekla bych, že existují dva myslitelé jménem Edmund Husserl: jeden, jehož znali jeho studenti a současníci, Husserl se svými knihami a přednáškami, a další Husserl, jehož známe nyní, Husserl v poznámkách a rukopisech. Dokud žil, nebyl znám jako příliš plodný autor, zanechal však v pozůstalosti značné množství do té doby nevydaných textů, jež byly později publikovány ve 42 svazcích v řadě *Husserliana*. Poslední svazek vyšel teprve v roce 2014 a část rukopisů stále čeká, až je fenomenologické kruhy objeví. Tento druhý Husserl se od prvního výrazně liší – je to mnohem odvážnější a provokativnější autor, než jsme si dříve mysleli. Neváhala bych jej označit za myšlenkově nejpodnětnějšího filosofa pro 21. století.

V druhé polovině 20. století byl Husserl částečně zastíněn mohutnou postavou svého rozporuplného následovníka Martina Heideggera, v posledních desetiletích jsme však svědky znovu se probouzejícího zájmu o Husserlovy spisy. Edmund Husserl nebudoval filosofický systém, ale vytvářel filosofii, podle níž již takových systémů není zapotřebí. Jeho filosofickou metodu můžeme aplikovat přímo na to, jak zakoušíme svět: ten se nám podle ní jeví jako zkušenost, v níž je konstituován smysl. Tento zásadní moment Husserlova myšlení působí, že jeho fenomenologie je dodnes živá a aktuální.

## • Jak hodnotíte vliv fenomenologie na filosofii dvacátého a dvacátého prvního století a jinde?

■ **Andrzej Gniazdowski:** Nesporný vliv fenomenologie na dějiny filosofie spočívá v širokém, i když někdy mlčenlivém přijetí Husserlovy víry v nezczitelnost filosofie. Dokonce i když Heidegger později hovoří, tak jako mnozí jiní, o „konci filosofie“ a o její proměně na specializovanou vědu, stále trvá na tom, že existuje něco jako „úkol myšlení“, jenž tvoří to, co jí nelze odebrat.

Na rozdíl od oficiálního marxismu... fenomenologie hodnotila osobní zkušenost a mravní soudy jako zdroj pravdy a vědění.

MICHAEL GUBSER

■ **Michael Gubser:** Ve své odpovědi se soustředím na to „jinde“. Mnoho východoevropských disidentů čerpalo z fenomenologie ve svém zápase proti komunismu už od šedesátých let. Například solidarita, než se v podobě polských nezávislých odborů stala synonymem protikomunistického hnutí,

byla původně Wojtyłovým fenomenologickým pojmem. Obdobně jako Karol Wojtyła i český dramatik, z něhož se stal prezident – Václav Havel – získával v „atmosféře“ fenomenologie energii prosazování cílů Charty 77, hnutí, které informovalo o porušování lidských práv komunistickou vládou v Československu. Na rozdíl od oficiálního marxismu, který jedince podřizoval historickým zákonitostem, fenomenologie hodnotila osobní zkušenost a mravní soudy jako zdroj pravdy a vědění. Jan Patočka, Husserlův a Heideggerův student a později přední československý filosof, představil podobná fenomenologická témata ve dvou klíčových textech, v nichž vyzdvihl roli Charty 77 při obraně lidského svědomí proti autoritářské státní moci. Jak to vyjádřila česká spisovatelka Eva Kantůrková, pro Chartu 77 byla „hlavním filosofickým směrem fenomenologie“.

Abychom věci správně pochopili, musíme si uvědomit, jaké jsou hlavní rysy fenomenologického myšlení. Na rozdíl od empiriků jako David Hume, podle nichž realitu tvoří pouze to, co dokážeme ověřit svými smysly, fenomenologové se domnívají, že dokážeme dohlédnout za viditelný svět a tak zjistit, jaká je podstata nebo jaké jsou vrozené nezbytné znaky věcí, jež vnímáme, tedy charakteristické rysy, které z nich činí právě to, čím jsou. Morální hodnoty jsou pak podle nich morální součástí základní povahy světa a jsou stejně skutečné jako hmotné věci.

Zatímco víru v podstaty je obtížně racionálně obhájit, má nanejvýš praktické důsledky. Například tím, že fenomenologové odhalili, že osoba není ve své podstatě omezena okolnostmi, v nichž se momentálně nachází, dospěli k názoru, že lidé mohou svou situaci měnit. Přesvědčivě ukázali, že realita neobnáší toliko ve světě existující fakta, ale i nenaplněné možnosti, jež mohly právě tak existovat. Každá osoba má podle nich vždy širší potenciál, než je v jakémkoli daném okamžiku patrné, a tyto nerealizované přísliby jsou součástí její bytosti, součástí toho, kým je.

Vědomí, že realita je víc než jen pouhý souhrn faktických okolností, mělo v Evropě, kde si různé diktatury opakovaně činily nárok na monopolní držení pravdy, mimořádný význam. Povzbuzovalo lidi, aby si představovali jiný společenský a politický systém, aby žili „jako kdyby“ měli svobodu rozhodovat o politických záležitostech – a mnozí českoslovenští disidenti tak žili. Pro řadu z nich fenomenologie představovala filosofii svobody, jež dokázala odkrýt lidské možnosti a chránit lidskou svobodu.

■ **Sandra Lehman:** Fenomenologie měla tak velký vliv na tzv. kontinentální filosofii dvacátého století (tedy na filosofii kantovské a pokantovské tradice), že je dnes obojí mylně zaměňováno. Pokud jde o dvacáté první století, situace je stále otevřená. S fenomenologií je ten problém, že se z ní stal uzavřený myšlenkový směr, jehož hranice jsou více méně dané. Tato rigidnost současné fenomenologii často brání skutečně si zpřístupnit nové možnosti a reagovat na nové myšlenkové nároky, na naléhavé výzvy. V první řadě se to týká ekologické krize, která zamlžila rozdíl mezi přírodou a kulturou, a hlavně mezi subjektem a objektem, a v souvislosti s tím také otázky po povaze aktérství. Příliš mnoho dnešních fenomenologů vidí jedinou alternativu, mezi „to už víme“ a naprostým nesmyslem. Na druhou stranu, metodologické zaměření fenomenologie na jevení jí pořád poskytuje výhodu proti všem druhům naturalismu a konstruktivismu. Stručně

Na rozdíl od empiriků jako David Hume... fenomenologové se domnívají, že dokážeme dohlédnout za viditelný svět a tak zjistit, jaká je podstata nebo jaké jsou vrozené nezbytné znaky věcí, jež vnímáme...

MICHAEL GUBSER



řeceno, problém fenomenologie spočívá v tom, jestli bude opět schopná transformovat se zevnitř.

Fenomenologie pomohla obhájit postavení filosofie ve veřejné sféře.

SEBASTIAN LUFT

méně technicky, fenomenologie ovlivnila širší kulturu. Nemyslím to tak, že by se některé fenomenologické náhledy staly součástí veřejné diskuse, ale tak, že fenomenologie pomohla obhájit postavení filosofie ve veřejné sféře. Fenomenologie byla vždy značně technickým a obtížným filosofickým podnikem, takže chytit, aby se vyučovala pro širší veřejnost by bylo patrně příliš. Nicméně některým filosofům se celkem povedlo zpřístupnit fenomenologický projekt širšímu společenství vzdělanců – třeba lidem jako byl Sartre ve Francii nebo Savater ve Španělsku. V důsledku toho pak byl vliv fenomenologie na mnohé intelektuály méně přímým, více zprostředkovaným. Mnozí filmoví umělci jsou například „praktickými fenomenology“ v tom, jak natáčejí své filmy. Jiným příkladem je dnes slavný německý spisovatel Ferdinand von Schirach, který nedávno v jednom rozhovoru doporučil jako metodu psaní románů čistý popis namísto normativního posuzování druhých lidí. Nezmínil sice Husserla, ani fenomenologii, ale jeho naladění lze označit jako v ne-technickém smyslu „fenomenologické“.

■ **Hans Reiner Sepp:** Potenciál, díky němuž fenomenologie stále dokáže uplatňovat svůj vliv, a to i ve stále více se propojujícím světě, spočívá v její povaze prostředkujícího, toho, co stojí *mezi*. Fenomenologie, která sama vyrůstá z tohoto mezi-prostředí (in-between), je může zároveň učinit předmětem vlastního výzkumu, jak to udělal například Husserl ve své teorii intersubjektivity. Přitom bychom si také měli připomenout, že Alexandra na jeho výpravě do Indie doprovázel starověký filosof Pyrrhón. Ten se v rámci této první fáze z Evropy vycházející globalizace setkal s indickými (budhistickými) putujícími mnichy, díky nimž rozvinul své pojetí epoché, jež Husserl o mnoho století později oživil a učinil základem svého myšlení (ohledně Pyrrhónovy intelektuální funkce viz Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with early Buddhism in Central Asia*, Princeton/Oxford: Princeton University Press. 2015).

Mezi všemi těmi nečistými demagogiemi různých „post-směrů“ je Husserl maják jasnosti, který není nikdy ochoten udělat ze čtenáře rukojmí nějakých citů.

JAN SOKOL

■ **Jan Sokol:** Mezi všemi těmi nečistými demagogiemi různých „post-směrů“ je Husserl maják jasnosti, který není nikdy ochoten udělat ze čtenáře rukojmí nějakých citů. Pro filosofy, kteří pracují v oblasti epistemologie, je toho asi mnohem víc.

■ **Christian Sternal:** Fenomenologie nebo lépe řečeno fenomenologické „hnutí“, jak o něm mluví Herbert Spiegelberg v dnes již slavném anglickém úvodu z roku 1960, je víc než sto let stará. Tzv. Logická zkoumání, Husserlův inaugurační text z let 1900/1, položila základy jednoho z nejdůležitějších a nejtrvalejších směrů dnešní filosofie. Tak dlouho s tradicí za zády je bez dalšího jasné, že fenomenologie rozhodně není monolitická. Ba co víc, ten nejzajímavější aspekt fenomenologie spočívá v pluralitě přístupů, v rozmani-

tosti škol, které pomáhala formovat, a v množství slibných cest, jejichž zkoumání je stále otevřené budoucnosti. Mezi mnoha významnými větvemi tohoto „fenomenologického stromu“ existuje několik hlavních trendů, které zaslouží být zmíněny.

Husserlovo vlastní dílo prošlo velkými proměnami již za jeho života. Zatímco Logická zkoumání z let 1900/1 přišla s anti-idealistickým přístupem k filosofii, jeho druhé hlavní dílo, Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii z roku 1913 se výslovně hlásí k velké tradici transcendentální filosofie, zejména a v první řadě k tradici transcendentálního myšlení Immanuela Kanta. Nicméně se od této tradice zároveň distancuje tím, že problém idealismu chápe zcela novým způsobem a pozoruhodným způsobem staví fenomenologii do kritického vztahu k tradiční metafyzice. A právě v tomto smyslu již raná fáze vývoje fenomenologického hnutí zahrnuje heterogenní skupinu filosofů, jejichž směřování bylo zcela odlišné.

Zmíněná transformace uvnitř Husserlova vlastního díla způsobila první rozlomení uvnitř fenomenologického hnutí, rozkol mezi těmi, kdo chtěli Husserlův „transcendentální obrat“ následovat a těmi, kdo ho chtěli odmítnout. Zatímco realistická fenomenologie tvrdí, že jevy jsou nezávislé na subjektivních procesech konstituce, transcendentální fenomenologie obrací veškerý svůj zájem k takzvanému korelačnímu apriori, tedy k vlastnímu vztahu mezi subjektem a objektem, o němž je přesvědčena, že se nachází v základu každého jevu. Současné diskuze o „novém“ či „spekulativním“ realismu (Quentin Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier, Markus Gabriel a další) a jejich kritika toho, čemu říkají „korelacionismus“ není podle mně nic jiného než opakování, resp. nové verze této rané debaty, která se odehrávala uvnitř fenomenologie.

Další významný bod – obrat uvnitř fenomenologického hnutí souvisí se vztahem fenomenologie k filosofické antropologii a v ještě větší míře k existenciální filosofii. Zatímco Husserl byl velmi kritický k nekritickému zacházení s pojmy jako člověk či lidská bytost, fenomenologové jako Max Scheler a Martin Heidegger viděli, že fenomenologie nabízí neopakovatelný potenciál ke zcela novému formulování otázek klasické filosofické antropologie. Ačkoliv byli inspirováni Husserlem, tak jejich přístupy zpochybňují hlavní ideje Husserlovy transcendentální fenomenologie. Husserl byl ve skutečnosti k Heideggerovu přístupu velmi kritický, protože se podle něj vracel zpět k tomu, od čeho se fenomenologie chtěla opřít. Jakkoliv tomu tak skutečně může být, je třeba si uvědomit, že tyto přístupy otevřeli Husserlovo dílo zcela jiným oblastem myšlení a dali Husserlovým někdy až příliš teoretickým úvahám svěštější a více existenciální nádech, jenž fenomenologii nepochybně pomohl oslovit mnohem širší publikum, než byl úzký okruh husserlovských badatelů té doby.

Husserlovo paradigma, inspirován samotným Husserlem a také Heideggerem, pak rozhodujícím způsobem proměnil Jean-Paul Sartre. Sartrovým hlavním zájmem nebylo vymezit esenci (jako v Husserlově eidetice) či sledovat konstituci povahy zkušenosti naší existence, ale pravý opak: „existence předchází esenci“, jak zní slavné Sartrovo tvrzení. Tato výchozí formulace definovala to, co známe jako „existencialismus“ či „existenciální filosofii“. Simone de Beauvoir, Sartrova celoživotní partnerka, ji využila k tomu, aby zcela novým způsobem formulovala porozumění existence genderu. Žena nechápe, co znamená být ženou díky nějaké abstraktní podstatě ženství, ona rozumí tomu, co znamená být ženou tak, že se jí stává. To je původní myšlenka filosofického feminismu, kterou bude později dále rozvíjet Judith Butler a mnoho dalších. Naše existence tedy určuje způsob, jakým chápeme esenci. Od této myšlenky se odvíjí zcela nová, převážně francouzská škola kritických fenomenologů, silně politicky angažovaných a hluboce propojených s marxismem.

Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir a Maurice Merleau-Ponty (známý svou fenomenologií tělesnosti), založili vlivný časopis *Les Temps Modernes* – velmi oblíbený ve francouzském intelektuálním prostředí.

Právě toto spojení fenomenologie s francouzským intelektuálním prostředím zavedlo fenomenologický diskurz na zcela novou dráhu a do nových, nanejvýš plodných oblastí. Např. M. Foucault, který po celý život tvrdil, že není filosof, nýbrž historik, se pokoušel pochopit utváření lidských bytostí na základě dějin. Zatímco Sartre a další se soustředili na lidskou existenci, z níž chtěli pochopit utváření pojmů a esencí, Foucault chtěl porozumět našim světským životním praktikám tak, že zkoumal jejich historický vývoj, zejména pak jeho socio-politické kontexty. Právě tato myšlenková linie pozoruhodným způsobem spojila fenomenologii s historií a sociologií. Toto spojení však již dříve zavedl rakouský fenomenolog Alfred Schutz, který ve třicátých letech dvacátého století rozvinul fenomenologické základy sociologie, „fenomenologickou sociologii“.

V rámci velmi dynamickým francouzským intelektuálním prostředí byla fenomenologie často spojována s termíny „post-strukturalismus“ nebo „dekonstrukce“. Silné spojení s fenomenologií tu skutečně existuje, zejména pak díky francouzské recepci Heideggera, s nímž se setkáváme u Jacquese Derridy. Díky Derridovi, jenž byl sám na začátku své akademické kariéry husserlovským a heideggerovským badatelem, se fenomenologie přiblížila strukturalismu a filosofii jazyka. Široce diskutovanou se v návaznosti na pozdní myšlení Martina Heideggera stala především otázka o tom, jak náš jazyk utváří naše zkušenosti se světem. Derrida ve svém díle opakovaně ukazuje, že jazyk a jeho vnitřní logika předurčuje způsob, jakým vnímáme svět kolem nás. Jeho „metoda“ dekonstrukce, o níž opakovaně tvrdil, že žádnou metodou není, spočívá v odkryvání a rozebírání skrytých mechanismů sémantického systému, které dovoluje pochopit zdánlivě staré věci nově. Tato myšlenka měla nesmírný vliv nejen na filosofii, ale také na popkulturu, jelikož množství „intervencí“ vůči tradičním systémům znaků a myšlenek se zdálo být potenciálně nekonečné.

V posledních letech se fenomenologie, v rámci hledání interdisciplinárních spojevností, opět stala mnohem techničtější a „vědecktější“. Zejména v dialogu s anglo-americkým myšlením, filosofií myslí a s analytickou filosofií obecně, našla fenomenologie cesty, jak pracovat s problémy tradičně vyhrazenými disciplínám jako jsou psychologie, psychopatologie či neurologie. Fenomenologie začala znovu zkoumat obecné otázky o tom, jak rozumíme základním pojmům jako je subjekt, „já“, „my“ a jak spolu tyto pojmy souvisí z hlediska intersubjektivní povahy lidského života. V tomto směru se stala vlivnou především práce Dana Zahaviho a Shauna Gallaghery.

Celkově bylo cílem této filosofické kartografie ukázat, že neexistuje jedna metoda, škola či myšlenka „fenomenologie“. Je tu samozřejmě Edmund Husserl jako zakladatel a nepochybně tu jsou inaugurační texty, z nichž vychází. Nicméně i tyto texty byly podrobeny důkladné reflexi, která je otevřela pro další vývoj. Vzhledem ke kultivaci potenciálu fenomenologie, potenciálu, který v sobě má od počátku, mi přišlo klíčové upozornit na fakt, že se odvíjí od kolektivního úsilí a tzv. stavenišť. Rozmanitost fenomenologických odvětví zpřístupnila tato stavenišť, tato místa vzniku nového, nejen naší době, ale i následujícím stoletím, v nichž se fenomenologie bude prosazovat v oblastech mimo filosofii a v oblastech, které musí být teprve objeveny.

■ **Anna Varga-Jani:** Největší vliv fenomenologie spočívá podle mého názoru v metodologických důsledcích fenomenologického myšlení. Fenomenologická metoda nás vy-

vádí ze slonovinové věže filosofie a nabízí novou metodu založenou na intersubjektivní konstituci světa. Základním fenomenologickým rozlišením je rozdíl mezi intencí vědomé a transcendentní věci, které dovedlo Husserla v *Karteziánských meditacích* k neřešitelnému sporu mezi monadickým životem Já a intersubjektivní konstitucí světa. Tato dichotomie odkrývá zásadní filosofické dilema, týkající se sociality: jednotlivec a jeho či její osobní hodnotový systém na jedné straně a život společnosti s jeho hodnotovými soudy a očekáváním na druhé straně. Dialektika fenomenologické konstituce založená na intersubjektivním vnímání světa se dělí na specifické fenomenologické tendence jako je empatie, sociální fenomenologie, fenomenologická estetika, fenomenologie náboženství, přičemž každý z těchto směrů považuje problém konstituce transcendentního světa za obecné centrum fenomenologického výzkumu. Takováto fenomenologie dovoluje vysvětlit jevy, které se původní fenomenologické orientaci vymykají.

■ **Anna Jampolskaja:** Husserl snil o společenství fenomenologů, kteří spojí síly v práci na jeho projektu transcendentální filosofie. Toto přání se mu nesplnilo, neboť žádný z jeho významných pokračovatelů neprovozoval fenomenologii přesně tak, jak ji pojímal on. Fenomenologické hnutí nabývalo značně rozmanitých podob, jelikož jeho metoda je, jak se ukázalo, velice pružná a umožňuje všemožné užitečné modifikace. Lze říci, že fenomenologie sebe sama neustále transcenduje a důsledně získává nová teritoria myšlení.

V důsledku toho se fenomenologie stala hlavním proudem evropské filosofické tradice, na rozdíl od filosofie anglo-americké. Husserl a jeho dědicové významně ovlivnili nejen existencialismus a moderní antropologii a etnografii, ale i novohegelianství a dekonstrukci. Dokonce i raný strukturalismus, často vnímaný jako radikální opozice vůči fenomenologii, čerpal inspiraci z Husserlových spisů: tak například slavný lingvista a jeden z praotců strukturalismu Roman Jakobson byl dychtivým čtenářem Logických zkoumání.

I současná filosofie umění za mnohé vděčí fenomenologickým postupům. Husserl přirovnal fenomenologa k malíři – oba zajímají nikoli kauzální vztahy mezi věcmi, ale způsob, jímž ony věci zakoušíme nebo prožíváme. Průkopnická práce Maurice Merleau-Pontyho nám poskytuje jazyk, jímž můžeme popsát, jak na nás umění působí a jak nás proměňuje.

Fenomenologie rovněž výrazným způsobem ovlivňuje náboženské myšlení. Zesnulý papež Jan Pavel II. byl fenomenolog, student Romana Ingardena, a tak Husserlův filosofický „vnuk“. Má velkou zásluhu, že prosazoval fenomenologii jako vhodný způsob, jímž lze vyjádřit náboženskou zkušenost. Zvláště jej zaujal Emmanuel Levinas a jeho úvahy o etice a fenomenologická hermeneutika Paula Ricoeura.

Husserl přirovnal fenomenologa k malíři – oba zajímají nikoli kauzální vztahy mezi věcmi, ale způsob, jímž ony věci zakoušíme nebo prožíváme.

ANNA JAMPOLSKAJA

Stát se fenomenologem předpokládá potlačit účast ve světě a přirozené okouzlení světem. Fenomenolog přestává být zajatcem světských starostí a zaujme pozici *nad* svým přirozeným bytím, *nad* přirozeným světem, odkud lze lépe nahlížet smysl světa. Tento étos nestrannosti není sluchitelný s žádnou formou marxismu, v nichž je filosof vždy tak či onak angažován, a v politickém životě vždy zaujímá ten či onen postoj. V dobách panování komunismu nad východní Evropou byla proto fenomenologie vždy považována za podvrtnou a jako taková byla většinou zakázána. Dva Husserlovy žáky, Jana Patočku a Gustava

Špeta, komunistické režimy v Československu a v Rusku zavraždily. Jejich dílo nebylo dokončeno a až před nedávnem vzbudilo pozornost mezinárodní filosofické obce.

## • Co z oblasti husserlovské fenomenologie je z vaší perspektivy důležité pro váš vlastní výzkum?

■ **Andrzej Gniazdowski:** Základem mého výzkumu byl vždy zájem o politický význam Husserlovy ideje epoché. Z mého hlediska má stále cenu uvažovat o praktickém významu následující myšlenky: „Není třeba trvat na tom, že vidíme vlastníma očima, spíše je třeba dbát na to, abychom se pod tlakem předsudků neminuli s tím, co bylo viděno.“

■ **Michael Gubser:** Jelikož jsem psal o Husserlově společenském a filosofickém dědictví, má pro mou práci pochopitelně význam mnohé z jeho fenomenologického programu. Možná však bude vhodnější v odpovědi na tuto otázku uvést, že fenomenologie mě nezajímá pouze jako předmět výzkumu, ale jako způsob uvažování o dějinách a životě společnosti. Fenomenologii považuji spíše za postoj ke světu, pro nějž je příznačná zvýšená pozornost k věčně proměnlivým detailům zkušenosti a neustávající snaha převést tuto pozornost do jazyka přístupného ostatním. Můžeme doufat, že částí tohoto stále pokračujícího procesu bude pochopení, že i jiní lidé bohatě a hluboce zakoušejí svět, a tudíž se domnívám, že pro husserlovskou fenomenologii je nebo by měl být stěžejní respekt ke zkušenosti ostatních lidí, a tedy, řečeno stručně, etický závazek k druhým. Tak by ovšem měl vypadat ideální stav, a mnozí fenomenologové v minulosti – někdy včetně samotného Husserla – byli uzavřeni zkušenosti jiných kultur a jiných lidí, nicméně stále si myslím, že fenomenologický obrat ke zkušenosti ve svých nejlepších polohách umožňuje plné ocenění různorodosti světa.

Zabývám se rovněž dějinami zahraniční pomoci a mezinárodního rozvoje, což je téma, jež je zdánlivě fenomenologii vzdálené. Fenomenologický závazek jinakosti je však pro tuto oblast zvláště relevantní. Posuzování plánů zahraniční pomoci je často vedeno snahou získat „objektivní“ kvantitativní údaje, přičemž úhel pohledu a zkušenosti lidí, kteří se na rozvojových projektech podílejí, bývají opomíjeny nebo odmítány jako pouze „subjektivní“. Je tu však možnost „fenomenologického“ posuzování, které dokáže, byť za cenu krutého zjednodušení Husserlových názorů, alespoň uznat něco, čeho je podle mne v plánování zahraniční pomoci naléhavě zapotřebí, totiž využít zkušeností lidí, kteří se na rozvojových projektech podílejí, ať už jako příjemci nebo jako personál. V tomto smyslu je pro mě fenomenologie důležitá i daleko za hranice intelektuálního zaujetí historickými studii, jež píšu.

■ **Sebastian Luft:** Pro mně osobně není příliš zajímavé pokračování fenomenologie jako přísné vědy. Mnohem víc mě zajímá, jak fenomenologie ovlivnila vývoj filozofie, zejména hermeneutiky, post-strukturalismu, filosofie mysli, ale i dalších směrů v myšlení dvacátého a dvacátého prvního století, a to i mimo filosofii. Jsem také přesvědčen, že metody fenomenologického popisu lze aplikovat na mnoho oblastí, o něž se Husserl, který zemřel v roce 1938, ještě nemohl zajímat. Zemřel totiž ještě před druhou světovou válkou a holokaustem, před studenou válkou, kolapsem sovětského impéria, před 9/11, Trumpem, brexitem atd. Všechny tyto politické jevy lze nepochybně zkoumat pomocí fenomenolo-

gických nástrojů, což může např. umožnit porozumění mentalitě mučitelů, hromadných střelců, diktátorů a dalších extrémních případů. Takový výzkum již nepochybně probíhá, ale v mnoha ohledech je stále v plenkách.

Velmi plodná může být aplikace fenomenologie v psychologii a psychopatologii, kde nám umožní porozumět duševním nemocem. Fenomenologická metoda popisu a kategorizace mentálních stavů může být obzvlášť cenná, ne-li nepostradatelná, také u takových stavů jako je autismus, jemuž teprve začínáme rozumět. Je prostě jasné, že spolupráce mezi fenomenologickými filosofi a empirickou aplikovanou vědou je velmi cenná.

Další oblastí aplikace fenomenologie je feminismus a studia rodu obecně. Myslím, že není přehnané, když řeknu, že bez fenomenologie by feminismus rozhodně nebyl tam, kde je dnes. Pro feminismus byly a stále budou dominantní taková témata jako je politická změna a boj za rovnost. Nicméně z fenomenologického hlediska je důležitější problematika žitého těla a tělesnosti. Vezmeme-li za příklad jeden z klíčových textů feminismu, *Throwing like a Girl* Iris Youngové z roku 1980, tak Youngová tu mluví o něčem takovém jako „fenomenologie pohybového chování ženského těla“. Což není v podstatě nic jiného než specializace fenomenologického výzkumného programu, s nímž začal již Husserl, když pochopil lidský subjekt jako vtělenou bytost. I když Husserl sám gender (ani sexuality nebo rasu) netematizoval, program popisné analýzy lidského těla jako sexuálního je přímým důsledkem Husserlova myšlení. Feminismus (a odtud také filosofie rasy, rodu a sexuality) by nebyly tam, kde jsou, bez impulzu vycházejícího z klasické fenomenologie.

■ **Hans Reiner Sepp:** Vzhledem k tomu, že fenomenologie fakticky spočívá ve vztahovosti (interrelation) a že je současně obdařena schopností zvládat tento fakt teoretickými prostředky, vytvořila jedinečný otevřený celek vědění, v rámci něhož lze odkrýt všechny formy filosofického, vědeckého a náboženského vědění, ukázat jejich vzájemné vztahy a genealogii jejich možností a hranic. Já se na tento princip snažím navázat pojmem tzv. *Oikologie*. Oikologie coby imanentní pokračování fenomenologie začíná tím, že redefinuje vztah mezi socialitou a individualitou tak, že rozlišuje dva druhy individuality. Sebepojetí individuální existence jako něčeho individuálního je na jedné straně až důsledkem určité společné kultury. Na druhé straně však ve všech kulturních formacích individuum v principu předchází socialitě, tj. individuum coby fakt, že „já“ (a nikdo jiný místo mě) dýchám, jím, spím atd. *Dům* je pak v této souvislosti institucí, v níž tělesnost (individuální existence je tělesově-tělesně ustavená existence) testuje svou schopnost socializace; je to relé mezi zprvu čistě tělesově-tělesným bytím-ve a bytím-ve, které již funguje v kontextu světa, jako bytí-ve-světě. Tím je ovšem zpochybněna samotná podmínka možnosti kultury, funkce, která je spjatá zejména se stáváním se usedlým (jež zahrnuje i nomádké jako svou modifikaci). Do této souvislosti patří také otázka po tom, do jaké míry *Urstiftung* evropské filosofie a vědy předpokládá usedlou kulturu, a co v tomto ohledu znamenají filosofické pojmy ‚základu‘ (*Grund*), ‚důvodu‘ (*Begründung*), dále potřeba vlastnit vědění či rozlišení teorie a praxe a objev *theoria* jako ‚teoretické praxe‘ (Husserl), atd. V tomto smyslu je oikologie také filosofií filosofie, a zároveň je to taková kulturní teorie, která nepředpokládá již hotový pojem kultury, nýbrž musí tento pojem teprve vyjasnit (viz *Grundrisse der Oikologie*, Freiburg/München: Karl Alber, 2020).

■ **Jan Sokol:** Předně patrně definitivní analýzu časového vědomí a několik hlubokých náhledů do lidského smyslového vnímání. Všechny čistě mechanické (či optické) analogie našich smyslů ztratily díky Husserlovi svoji věrohodnost.

■ **Christian Sternad:** Domnívám se, že skutečné možnosti fenomenologie nepochopíme, pokud ji budeme redukovat na nějaké klíčové myšlenky nebo tvrzení. Velmi se mi zamlouvá představa, že fenomenologie není metoda formulovaná jedním filosofem, ale spíše vědecký „postoj“ („Einstellung“ nebo „Haltung“ v němčině), s nímž sice poprvé přišel Edmund Husserl, který však nelze omezit na jejího zakladatele. V tomto smyslu je výraz „husserlovská fenomenologie“ oxymóron. Podle mně neexistuje jeden typ fenomenologie, dokonce ani její různé verze charakterizovatelné prostřednictvím jednotlivých autorů jako husserlovská, heideggerovská či sartrovská. Husserlova idea fenomenologie je naopak otevřený systém, založený na představě, že zkušenost a její systematický výklad jsou pro naše vědění rozhodující, a že jsou ve skutečnosti klíčové také pro porozumění sobě samému, druhým a žitému světu.

Na fenomenologii si proto cením toho, že není potřeba věřit jednomu filosofovi a následovat ho až do hrobu, nýbrž že je třeba zůstat filosoficky věrný zkoumanému problému. Různí fenomenologové z různých dob a oborů nabízejí vodítka, jak se k problému, resp. k tomu, co se ukazuje, dostat co nejlíže. Samozřejmě, je třeba se ujistit, že svá slova dokážou ospravedlnit a že jsou právi jevů. V tomto smyslu je pak fenomenologie mnohem spíše neúprosnou sebekritickou činností než systémem myšlenek a domněnek. Naše analýzy musí dospět k hloubce daného problému, a pokud nejsou s to být jevům po právu, je nutné uvažovat o tom, jak toho dosáhnout. Někdy to znamená, že můžeme postupovat podle pravidel již existujících analýz, jindy musíme začít od znova.

V rámci mého vlastního výzkumu smrti a obecně lidské smrtelnosti jsem prošel několika výzkumnými etapami. První spočívala jednoduše v tom, že se vezme, co už bylo k danému tématu napsáno některými dobře i méně známými filosofy v dané oblasti. Rozhodující jsou ovšem fáze následující. Jak lze potom často značně odlišné myšlenky propojit? Přičemž samozřejmě vyvstává otázka, proč bychom je vůbec měli propojovat. Postup zpět a vpřed neboli cik-cak, jak často říkal Husserl, nás obvykle posune dál. Na Husserlovi si cením toho, že dodává odvahu k dalšímu postupu, k odhalení samostatného řešení problému, jenž se třeba předtím zdál být neřešitelný. Již za jeho časů se okruh s Husserlem spřízněným mladých badatelů věnoval velmi rozmanitým tématům a otázkám. Teprve když pochopíme, že filosofie je společný projekt, že závisí na ideji vědecké komunity, může být také správně pochopen takový projekt jako je fenomenologie.

■ **Anna Varga-Jani:** Můj současný výzkum se zaměřuje na společný metodologický základ fenomenologického a hermeneutického tázání, zejména s ohledem na fenomenologickou metodologii R. Ingardena, H. Conrad-Martiusové a E. Steinové formulovanou ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století, která reflektovala Husserlovu transcendentální fenomenologii. Všichni tito autoři Husserlovu metodologii, jak je představena v *Idejích*, podle nichž je reálná věc nezávislá na imanentně vědomé věci, kritizují (viz Hedwig Conrad-Martius: *Realontologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VI, 1923; H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* III, 1916; Roman Ingarden: *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, W. Galewitz (ed.), Tübingen: Niemeyer 1999; Edith Stein: *Potenz und Akt*, Freiburg: Herder 2005; E. Stein: *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg: Herder 2010). Fenomenologická otázka po skutečnosti je v zásadě ontologickou otázkou, která má také lingvistické, logické, teologické a etické aspekty. Z mé perspektivy je relevantní právě to, jak různé generace fenomenologie ztožňovali otázku po skutečnosti s ontologickými kořeny fenomenologie a považovaly ji

za jádro fenomenologické problematiky. Metodologický vztah mezi Husserlem a Heideggerem proto představuje zásadní bod obratu vzhledem k tomu, jestli je ontologické tázání součástí obecné fenomenologické metodologie.

Zatímco tradiční fenomenologická stanoviska, Husserlovo, Heideggerovo a Ricoeuovo byla rozsáhle zpracována, zatím nebyl podniknut pokus rozšířit tento výzkum o společný metodologický přístup třech výše zmiňovaných filosofů. Zatímco v rámci mezinárodního výzkumu jsou dějiny fenomenologie považovány za jednotné pole, maďarská filosofie rozlišuje mezi hermeneutickým a fenomenologickým výkladem filosofické tradice. Zatímco vztah mezi ontologií a hermeneutikou je prozkoumán dostatečně, obecný metodologický základ hermeneutické a fenomenologické tradice nebyl dosud dostatečně zhodnocen, a to jak na mezinárodní, tak na maďarské úrovni.

■ **Anna Jampolskaja:** Husserlovo dědictví pro mně nepřestává být zdrojem inspirace a důvodem k obdivu. Nacházím v něm nejen pokladnici různých fenomenologických popisů nebo jeho náznaky o podstatě fenomenologické metody. Hlavním důvodem, proč k jeho dílu vzhlížím a stále znovu se k němu vracím, je sám způsob jeho práce, jeho vědecká poctivost, jeho úzkostlivá pozornost k detailu a jeho schopnost se vracet k dřívějším závěrům a korigovat je.

Pokud bych měla vybrat myšlenku, jež mě obzvláště ovlivnila, byla by to jeho slavná poznámka, že chce-li se někdo věnovat fenomenologii, musí projít radikální transformací. Tu Husserl přirovnává k náboženské konverzi. Úkol fenomenologů není pouze teoretický, ale velice praktický a velice osobní. Fenomenologové musí přesunout svůj přirozený zájem od věcí, jak „jsou“, ke způsobu, jak se nám jeví. Místo „skutečnosti“ (nebo spíše toho, o čem se domnívám, že je skutečnost) se tedy obracím k prožívání oné skutečnosti, a místo otázky, „co je toto“ (což je někdy mlčky nahrazováno otázkou „jak to funguje?“) se ptám „jak to na mne působí“. Abych mohla být fenomenoložkou, musím pracovat se svým já a má subjektivita se musí stát zvláštním nástrojem filosofické analýzy.

Jinak to lze vyjádřit následovně: vědění získáváme *přetvořením* vlastního já. Tím, že ve vztahu ke světu zaujmeme nové stanovisko, je naše já přesunuto. Způsob, jakým se přesu- ne, druh filosofické konverze, již podstoupíme, je nicméně úzce spjat s teoretickým problémem, který se snažíme vyřešit. Abychom parafrázovali Marxe, můžeme říci, že nejde o to, abychom změnili své já *nebo* abychom vykládali svět, ale abychom své já změnili, *a tím* vytvořili svět.

- **Idea Evropy (a její krize) byla v centru Husserlovy pozdní filosofie. Svou vídeňskou přednášku z roku 1935 zakončil těmito slovy:**

*Krize evropského lidství má jen dvě východiska: Zánik Evropy, odvrátí-li se od svého vlastního racionálního smyslu života, úpadek do nepřátelství proti duchu a tím do barbarství, nebo znovuzrození Evropy z ducha filosofie heroismem rozumu, který definitivně překonává naturalismus. Největším nebezpečím pro Evropu je únava. Budeme-li proti tomuto nebezpečí všech nebezpečí bojovat jako „dobří Evropané“ s takovou statečností, jež neuhýbá ani před zápasem bez konce, pak z ničivého požáru nevíry, z doutnajícího ohně zoufalství nad všelidským posláním Západu, z popela velké únavy povstane fénix nové*



*životní niternosti a nového zduchovnění jako záruka veliké a daleké lidské budoucnosti: neboť jedině duch je nesmrtelný.*<sup>1</sup>

## Je podle vás tato dramatická výzva stále platná, a pokud ano, jak nám může pomoci překonat krizi naší doby?

Husserl nerozvíjel ideu fenomenologie pouze v určitém období, ale především navzdory době rostoucího nacionalismu a rasového šovinismu.

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

■ **Andrzej Gniazdowski:** Husserl nerozvíjel ideu fenomenologie pouze v určitém období, ale především navzdory době rostoucího nacionalismu a rasového šovinismu. Jeho idea bitvy s krizí Evropy a s naturalismem jako jejím hlavním prvkem je zde vedena v převleku za Nietzscheova „dobrého

Evropana“, jehož původ je přirozeně odvozen od polského šlechtice, „jemuž je dovoleno vidět za to, co je pouze lokální, pouze národní, za to, co má omezené horizonty“. V polském srdci vyvolává tato představa velmi smíšené pocity.

■ **Michael Gubser:** Jakkoli se nám Husserlovo postesknutí ze třicátých let nad tím, že moderní věda opustila lidský „žitý svět“ – tím, že nám dodala různé přírodovědné výklady, avšak zoufale málo o jejich účelu nebo smyslu – může zdát cizí a sentimentální, svým způsobem souzní s dnešními obavami z technokratické nivelizace našich společností. Jaká může být role občanské angažovanosti a demokratických debat ve světě manažerů a expertů? Jak by měla vypadat vhodná rovnováha mezi administrativním dohledem a osobním rozhodováním o tom, jak vést náš život? Takové otázky jsou stále plodné.

Čeští a polští přívrženci fenomenologie nejen že zatracovali vládnoucí diktaturu, ale stejně... vyjádřili své pochybnosti o západních konzumních společnostech...

MICHAEL GUBSER

Mohli jsme to velmi zřetelně pozorovat v bývalé komunistické Evropě. Čeští a polští přívrženci fenomenologie nejen že zatracovali vládnoucí diktaturu, ale stejně jako jejich fenomenologičtí předchůdci vyjádřili své pochybnosti o západních konzumních společnostech, jež podle Václava Havla jeví ochotu „rezignovat na vyšší smysl“ tváří v

tvář „lákadlům moderní civilizace“. „Šeď a pustota života“ v sovětském bloku vlastně možná byla, jak Havel varoval, „jen karikaturně vyhoceným obrazem moderního života vůbec“, signálem „Západu, odkrývajícím mu jeho latentní směřování“ k tomu, že v honbě za hmotným pokrokem odsune stranou svědomí. Disidenti v této části Evropy naopak chtěli vytvářet nové společnosti plné naděje a smyslu, založené na solidaritě, ne na *laissez-faire*, podporující cíle společenství, nikoli soukromou chamtivost. Věřili, že svobodu a zdravou společnost může udržet jen zaměření pozornosti na vyšší společenské a morální

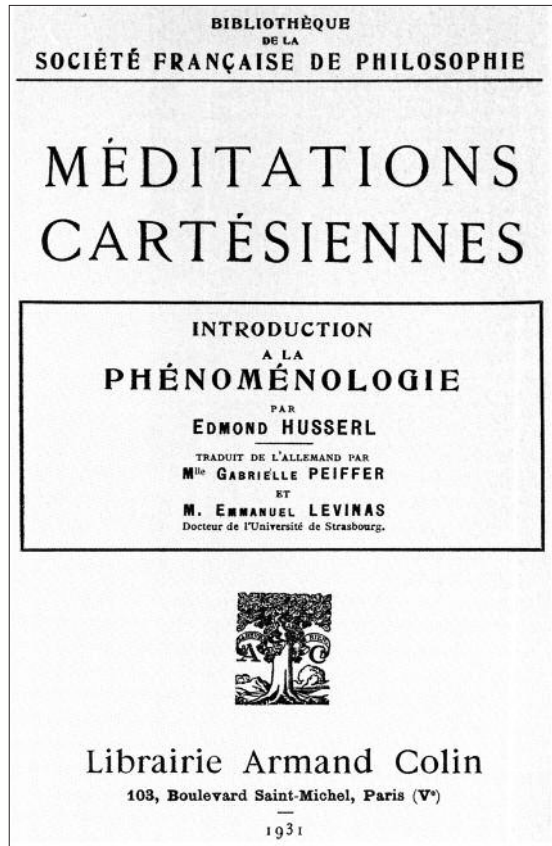
1 Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistesfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als «gute Europäer» in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut, dann wird aus dem Vernichtungsbrand des Unglaubens, dem schwelenden Feuer der Verzweiflung an der menschheitlichen Sendung des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich.

hodnoty. Jejich výzva – a jejím prostřednictvím i Husserlova formulace o evropské krizi – si dodnes zachovává zjevnou platnost.

■ **Sebastian Luft:** V době vnějších i vnitřních útoků proti Evropě může znít odvolávání se na „všelidské poslání Západu“ poněkud podivně a cize. Husserl ovšem pod pojmy „Evropa“ či „Západ“ neměl na mysli přesné časové období nebo prostorovou oblast, ale ideje, které se poprvé projevily v rámci moderní Evropy. „Evropa“ tak pro něj není kontinent, nýbrž idea pojmenovaná podle místa, kde se historicky projevila poprvé.

Husserlova analýza krize západního či evropského lidství však obsahuje vnitřní dvojznačnost. Pokud jde o samotný ideál, ten Husserl oslavuje, jenže zároveň ukazuje, že historická realita je ideálnímu tvaru dost vzdálená, a že krize (či více krizí), jichž jsme svědky v moderní době, nejsou nahodilé, že jde spíše o nutný důsledek samotné „primární ideje“ tohoto ideálního tvaru. Krize jsou tedy přímým důsledkem chybného „kódu“ či „DNA“ modernity. Což vrhá zajímavé světlo na samotné jádro tohoto ideálu. Je důvodem nezdaru při jeho uskutečňování to, že jako lidé jsme omezení a děláme chyby, anebo to, že tento ideál nemůžeme nikdy plně pochopit? V Husserlově ideji „Evropy“ je tedy tato hluboce zneklidňující dvojznačnost, kterou je třeba postavit proti jeho jinak optimistickým poznámám o „misi“ a „hrdinství“.

■ **Hans Reiner Sepp:** Pokud fenomenologie uchopí potenciál onoho *mezi* a spolu s tím vypracuje vzájemné vztahy (možnosti a limity) všech forem vědění, může zamezit oklešťování rozumu jak ve vědě, tak v životě. Takovéto oklešťování vždy implikuje absolutizaci jednoho typu vědění. Zřejmě poprvé vyjádřil tento motiv Nietzsche ve své kritice apollinského principu v Evropské kultuře. Husserl, který ve svém genealogickém tázání sleduje jak vývoj, tak původ forem vědění až k jejich počátkům, se tak v textech *Krize* ukazuje – nechtěně a neplánovaně – být Nietzscheovým dědicem. Podle Husserla není svět nikdy hotový, a nelze proto předpokládat, že by nějaká forma vědění, např. objektivizující matematické vědění přírodních věd, jednou provždy poskytla platnou šablonu pro šíření vědění a utváření praktického života. Rozvoj vědění je již ve své formě, nejen v obsahu, otevřeně nekonečný, což vede k faktu, že Husserl, podobně jako před ním Nietzsche,



Obálka knihy E. Husserla *Karteziánske meditácie*

radikálně mění tradiční pojmy teleologie a pokroku. Důležitou už pro ně není nějaká vedoucí idea (určitý druh vědění), nýbrž pohyb poznávání samotný, v jehož rámci se formují různé druhy vědění. Žít v badatelském postoji tohoto typu a porozumět postupnému rozvoji poznávání – právě to Husserl v Krizi označuje jako „být teleologický“.

■ **Marci Shore:** Husserl byl stejně jako tolik velkých německých filosofů (zcela nesebekriticky) přesvědčen o nadřazenosti Evropy. Pro Hegela představovaly „dějiny světa“ v podstatě antické Řecko a kousek antického Říma, a pak co nejrychleji k Francouzské revoluci a jejímu hlubšímu pokračování v německé filosofii. Husserl i Heidegger (a lze říct, že i Jan Patočka) vycházeli z podobných předpokladů. „Rozum“ a „civilizaci“ mohla uskutečnit jen Evropa. Všimněte si Husserlova tónu (když si odmyslíte kostrbatý, vyumělkovaný styl) v Krizi evropských věd: „Jedině tak se rozhodne, zda evropskému lidství zrodem řecké filosofie do vínku vložené *telos*, aby se utvářelo na základě filosofického rozumu a jen tak mohlo existovat – v nekonečném pohybu od latentního k projevenému rozumu a v nekonečném úsilí po sebenormování touto lidskou pravdou a ryzostí – je pouhým historickofaktickým blouzněním, náhodným výbojem náhodného lidstva mezi docela jinými lidstvy a dějinami, nebo zda se spíše v řeckém lidství nevyjevilo poprvé, co je v lidství samém bytostně obsaženo jako *entelechie*.“

V Idejích Husserl hledal cestu k „čisté fenomenologii“, jež měla být vědou „týkající se podstat – jako *apriorní*, nebo jak také říkáme, eidetická věda“. Edmund Husserl věnoval značnou pozornost vztahu mezi empirickým a eidetickým. Jako příklady uváděl často věci jako „červenost“ nebo „jablko“, ale příležitavějším příkladem by byla právě Evropa. Ideální podstata „Evropy“ existuje v husserlovském chápání jako vyjádření *telos* racionální civilizace. Mohli bychom rozlišovat ještě dále mezi metafyzickým *eidos* Evropy jako nositelem duchovního *telos* rozumu a čímsi jako právně-politicko-morálním *eidos* jako nositelem myšlenek lidských práv, vlády zákona, důstojnosti a autonomie jednotlivce. Po této ideální podstatě Evropy nejspíše toužili Ukrajinci, kteří se zúčastnili revoluce na Majdanu. Na rozdíl od ní tu pak máme i zcela empirickou, značně nedokonalou, často slabou a pokryteckou a skutečně existující podobu Evropy. Pokud nám dnes Husserl může nějak pomoci, tak snad osvětlením onoho rozdílu mezi reálně empirickou a ideální podstatou.

■ **Jan Sokol:** Ano i ne. Ano v Husserlově věrném a houževnatém příklonu k Evropě jako k našemu společnému dědictví, společné ctnosti a společnému cíli. Ano v jeho odvážném přiznání k evropským zásluhám v historii a k její přítomné jedinečnosti.

Ne v jeho (a nejen jeho) očekávání, že nějaké „znovuzrození“ by mohlo vzniknout samo od sebe, z nějaké (naší, přirozené) racionality, bez účasti lásky a dalších nejen racionálních sil.

■ **Christian Stened:** Aby bylo možné navrhnout řešení krize jakéhokoliv druhu, musí nejprve existovat definice této krize, resp. toho, co ji způsobilo. Jak tomu bylo již v Husserlově případě, i dnes žijeme v době, kdy jsme bombardováni řešeními problémů, které ve skutečnosti nejsou vůbec definované. O řešeních je možné uvažovat jediné, když jsou nám jasné cíle. Myslím si, že k důležitým schopnostem filosofie nepatří ani tak předkládat řešení, ale hlavně formulovat definice. Filosofie tak není patrně schopná vyřešit chudobu, avšak filosofická definice chudoby může ostatním (institucím, lidem, specializovaným odvětvím v této oblasti) umožnit přijít se schůdnými řešeními. Jinak řečeno, filosofie problémy neřeší, ale definuje.

Na přelomu dvacátého století existovalo nespočet krizí, jimiž se zabývalo množství filosofů. Byla to doba tzv. světonázorové filosofie (*Weltanschauungsphilosophie*), jejíž kritikou se Husserl nejednou zabýval. Každý světonázor s sebou nese jiný problém a současně přichází i s jeho řešením. Přesně v tom podle Husserla spočívala skutečná hrůza jeho doby: roztržštěná, téměř schizofrenní podoba filosofie, která neustále myslí různými směry a v různých filosofických jazycích, a to bez jakéhokoliv pevného základu. Z tohoto hlediska je zásadně důležité si uvědomit, že Husserl nechtěl řešit nějakou jednu partikulární krizi. Místo toho jeho cílem bylo zabývat se samotným myšlením, které nás stále znovu vede do dalších krizí. Jeho definice krize se proto vskutku netýká krize ve smyslu toho či onoho jednotlivého problému, nýbrž krize rozumu samotného. A přesně tento vztah mezi krizí a rozumem spojuje Husserlovo pozdní pojetí Evropy s jeho předchozím projektem, v němž bránil filosofii, budeme-li jmenovat jen několik možností, proti různým podobám psychologismu, naturalismu, historicismu či materialismu. To vše patří k témuž „úpadku“ rozumu, jenž z dlouhodobé perspektivy vedl k proklamované krizi Evropy.

Husserl o Evropě ovšem mluví ve více významech. Jedním z nich je samozřejmě geografická a politická entita označovaná jako Evropa. Nicméně, jeho pojem Evropy je zároveň opravdu filosofický a zahrnuje širší škálu významů od povahy myšlení vůbec až po specifickou kulturní krizi Evropy třicátých let.

Evropa je pro Husserla v podstatě duchovní projekt, který začal s řeckými předsokratiky a jejich originálním „teoretickým postojem“.

CHRISTIAN STERNAD

Evropa je pro Husserla v podstatě duchovní projekt, který začal s řeckými předsokratiky a jejich originálním „teoretickým postojem“. To byl podle něj počátek a místo zrodu Evropy, protože právě tam se ve své ještě nehotové podobě poprvé zjevilo něco jako vědecké zaměření. Toto vědecké zaměření či „postoj“, jak ho označoval Husserl, spočívá v překonání slepé víry a mýtu a v upřednostnění takového druhu řeči, který se opírá o argumentaci a ověřitelnost. Takový postoj, alespoň podle Husserla, před antickým Řeckem neexistoval. Svou filosofii tedy chápal v tomto smyslu a v rámci této tradice. Fenomenologie, která může být někdy až příliš teoretická, proto ztělesňuje tohoto ducha Evropy, tzn. teoretický postoj ke světu.

Nepřítelem takového postoje je naivní druh myšlení, jenž to, co spatří, považuje za zaručené. Z hlediska tohoto naivního myšlení je pravdivé to, co vidíme. Jak to vidíme, tak to také je, což se týká například naivního materialismu či naturalismu, které jsou podle Husserla přítomné také v některých odvětvích přírodních věd. Je docela pravděpodobné, že tento Husserlův sentiment, pokud to tak lze nazvat, již dnes neplatí. Nicméně to, proti čemu Husserl s takovou rozhodností bojoval, byl naivní a všudypřítomný redukcionismus, který redukuje komplexní formy na jednoduchý hmotný substrát. Zjednodušující tvrzení typu: nejsme nic víc než důsledek našich tělesných reakcí, jsme pouhým produktem dějin, otroky našich pudů, případně současnější hesla jako: nejsme nic víc, než produkty mozkových procesů nebo nejsme nic jiného než spotřebitelé atd. – to vše představuje způsoby myšlení postižené stejným druhem redukcionismu, jemuž Husserl vzdoroval. V jistém tragickém smyslu tak stále zápasíme se stejným úpadkem myšlení, které není schopno nebo ani nechce odhalit závoj klamu. A právě to je ona lenost, o níž Husserl hovoří ve vídeňské přednášce z roku 1935.

Je takové varování dramatické? Nepochybně. Mělo by být? Pravděpodobně ano. Věříme-li Husserlovu podezření, že veškerý „úpadek“ má jediný zdroj, tak proč nebýt přehnaně dramatictí? Zde si musíme uvědomit, že rok 1935 není jen tak ledajaký rok: nachá-

zíme se v situaci, kdy už je Hitler dva roky, od roku 1933, u moci, v roce vyhlášení Norimberských zákonů, a v době mnoha dalších viditelných projevů toho, co Husserl označuje jako „barbarství“ a „nepřátelství vůči duchovnosti“. Navíc, což bylo pro Husserla nanejvýš překvapivé, spousta jeho bývalých kolegů z akademických institucí se jeden za druhým podvolují a přidávají se k NSDAP a k vnitřnímu rozkladu akademického prostředí. Husserl sám byl označen za „žida“, i když již v roce 1887 konvertoval k protestantství a po celý život se považoval za německého profesora. Zbavení všech práv a vyškrtnutí ze seznamu profesorů pro něho bylo o to překvapivější a o to víc šokující, že se neopíralo o duchovní, ale materiální kritéria (tj. o rasu). Proto je myslím snadno pochopitelné, proč svůj apel formuloval tak dramatickým způsobem. Celou svou filosofii zasvětil konfrontaci s vnitřním rozkladem myšlení. Zpočátku se problému úpadku věnoval pouze teoreticky, ale v této situaci zachvátil všechny oblasti kultury, a nakonec se pro něho stal až příliš osobním.

■ **Anna Varga-Jani:** Husserlova vize kulturní a intelektuální krize Evropy je na jedné straně historicky determinovaná, jelikož vyjadřuje jeho osobní obavy z politické situace v Německu a z důsledků nacistického režimu. Na druhé straně to, co Husserl vyložil v uvedené přednášce a v Krizi je nadčasově platné pro každou kulturní ideologii. Zajímavé přitom je, že Husserl tento filosofický program ohlásil již v r. 1911 ve Filosofii jako přísné vědě, kde argumentoval ve prospěch „heroismu rozumu“, který má „překonat naturalismus“. Na začátku Filosofie jako přísné vědy Husserl napsal: „A co více, činí si nárok být vědou, která uspokojí ty nejvyšší teoretické nároky a umožní eticko-náboženský postoj k životu regulovaný čistě racionálními normami.“ Nové perspektivy a proměny filosofického myšlení jsou založené na dějinách filosofie, která tak navazuje na kulturní dědictví humanity a na ducha skrze něhož vůbec humanita existuje. Tímto výrokiem o „nesmrtnosti ducha“ Husserl upomíná na diltheyovskou tezi z *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, totiž na to, že individuálně ustavená kultura a jednotlivá rozhodnutí nesou odpovědnost za své kulturní a historické důsledky v budoucnosti.

- **Co se v době „post-pravdy“ (*post-truth*) stalo s projektem hledání moudrosti, s nalézáním epistemologické jistoty? Jak lze v době radikálního zpochybnění objektivitu uvažovat o Husserlově kritice objektivismu?**

■ **Andrzej Gniazdowski:** Husserlova kritika objektivismu, jež vrcholí v poznání, že „vědy o pouhých faktech vytvářejí lidi vidoucí jen fakta“, není lichá ani v době „post-pravdy“, která se vyznačuje podřízením vědy sociálním a ekonomickým cílům.

■ **Sebastian Luft:** S tímto aspektem fenomenologického projektu mám osobně, a patrně i většina těch, kdo se fenomenologii věnují, největší potíže. Nemyslím si, že je možné a ani nutné dosáhnout jistoty ve všech aspektech vědění ani života. Některé věci prostě nepotřebují zdůvodnění a jasné odpovědi. Na druhé straně to nikoho neopravňuje k nezodpovědnému zacházení s fakty, ať už přímými nebo alternativními. Což ale není problém, který by se Husserla nějak přímo týkal. Každý, kdo používá zdravý rozum, musí vidět, že doba „post-pravdy“ je výmyslem šílených politiků, kteří chtějí donutit filosofy k tomu, aby jim pomohli ospravedlnit nezodpovědné chování. Potřeba bránit filosofii před sofistikou je stará jako Platón.

Nemyslím si, že by Husserl k této věci mohl nějak přispět. A dokonce si myslím, mohli být tak smělý, že otázka je špatně položená. Husserlova kritika objektivismu spočívala v tom, že nevidíme subjektivní kořeny objektivních tvrzení. On nebyl proti samotné ideji objektivní, tedy intersubjektivně sdílené, pravdy. Co je patrně míněno výrazem „post-pravdy“ je to, že lidé se dnes cítí oprávněni tvrdit cokoliv se jim zlíbí a pak to prohlásit za pravdu. A když tomu nějaká fakta protirečí, tak to nazvou „alternativní pravdou“ podpořenou „alternativními fakty“. Ale jak říkám, jde jen o politickou rétoriku, proti níž každá osvícená osoba je povinná bojovat.

■ **Hans Reiner Sepp:** Fenomenologie takovou jednoduchou alternativu – buď učinit pravdu závislou na jednom druhu poznání, anebo ji nespojit s žádným druhem poznání, odmítá. Patří ke konečnosti lidské existence, že pravdu lze vždy zpřístupnit jen z určité perspektivy a osvíceneckým úkolem fenomenologie je zkoumat formy vědění, tj.

Fenomenologie takovou jednoduchou alternativu – buď učinit pravdu závislou na jednom druhu poznání, anebo ji nespojit s žádným druhem poznání, odmítá.

HANS REINER SEPP

odkazovat zpět ke zkušenostem, z nichž vyrůstají, a ukazovat, jakými způsoby je obsah zkušenosti hypostazován. To, čemu se dnes obecně říká „objektivní“, ve vědě a v životě, je pouze vztahová záležitost. Být doopravdy objektivní, znamená, ve smyslu zvolání „k věcem samým“, zkoumat pravdivost vědění s ohledem na zkušenost, z níž se odvozuje.

■ **Jan Sokol:** Zdá se mi, že jsou to výhradně filosofové a nikdo jiný, kdo má nějaké problémy s „post-pravdou“, kdežto vědci a my prostí laici jsme stále plně zaměstnáni daleko důležitějšími a naléhavějšími problémy (prostě?) pravdy. Objektivita může být zavádějící slovo, ale které slovo nemůže? V diskusích o epistemologii je možná lepší se mu vyhýbat, ale pokud mu rozumíme jako zkratce za „schopnost a ochotu poznávat *kata to auto*, podle věci samé“, není to ani v epistemologii žádné tabu.

■ **Marci Shore:** Hledání pravdy bylo pro Husserla vášní i mravním imperativem. Chtěl mít všechno. Chtěl (navzdory známému polskému a jidiš přísloví) tančit na dvou svatbách zároveň – chtěl jak veškerou jistotu absolutní objektivity, tak veškerou hloubku absolutní subjektivity. Byl postavou obamovského „Yes, we can!“

Hledání pravdy bylo pro Husserla vášní i mravním imperativem. Chtěl mít všechno. Chtěl (navzdory známému polskému a jidiš přísloví) tančit na dvou svatbách zároveň – chtěl jak veškerou jistotu absolutní objektivity, tak veškerou hloubku absolutní subjektivity. Byl postavou obamovského „Yes, we can!“

MARCI SHORE

V tomto smyslu byl Husserl prototypem myslitele modernity. Trval na možnosti pravdy i v nepřítomnosti (či v jeho případě uzávorkování) Boha. Náš současný postmoderní okamžik nastal, když jsme se vzdali pokusů nahradit Boha a rozhodli se přijmout důsledky toho, čemu Derrida říká „absence transcendentálního signifié“ – tak trochu v duchu Zaratustrova: „co padá, to ještě postrčte!“

To je jedním z důvodů, proč nyní považujeme za zvláště důležité vrátit se k filosofii východní a střední Evropy sedmdesátých a osmdesátých let. Například Leszek Kołakowski byl stejně jako Edmund Husserl vskrytu přesvědčen, že epistemologické otázky jsou vždy

již otázkami etickými. A Václav Havel ve své interpretaci fenomenologické tradice zastával názor, že silná subjektivita předem nevylučuje ontologicky reálnou pravdu, ale spíše ji zakládá. Pravda a subjektivita jsou propojeny odpovědností. Pravda je *aktivní* – žádá si, aby o ni bylo usilováno, aby byla hledána, aby „v ní“ někdo žil – avšak přesto přese všechno není méně skutečná.

■ **Christian Sternad:** Populární pojmy ve veřejné a politické sféře jsou zpravidla značně afektivně nabitě a působí zejména jako gesto bez ohledu na to, co nebo jaký obsah vlastně mají. Pojem „post-pravdy“ je toho dobrým příkladem, jelikož je všudypřítomný a zároveň naprosto nejasný. Označuje určitou duchovní „situaci“, dnešní politické a společenské rozpoložení. Je však naprosto nejisté, jaké důsledky bude tato situace mít a jestli tyto důsledky přežijí své proponenty jako je Donald Trump a jemu podobní. Přesto se domnívám, že jedno je jasné, čímž bych chtěl zmírnit hysterii, kterou, jak se zdá, tato tzv. éra či doba post-pravdy způsobuje: post-pravda neruší pravdu, ani nás jí nezbavuje. Spíše se týká rámce, v němž jsou pravdy či pravdy situovány. Jinak řečeno, nejde o to, že by věta  $a^2 + b^2 = c^2$  najednou neplatila. Problém je spíše v tom, že jistí lidé či mocenská centra nerespektují či dokonce nemusí respektovat epistemologické otázky (tím ovšem nemíním znehodnocovat výzkumy post-pravdy v současné filosofii.)

Jakmile se vyjasní, že post-pravda neovlivňuje pravdu jako takovou, nýbrž hodnotu pravdy v dané duchovní situaci, bude zřejmé, že filosofická reakce se nemá zabývat epistemologickou kvalitou této doby, ale spíše hodnot, které, jak se zdá, přemáhají rozum. V posledních letech, jak ukazují zejména analýzy v oblasti politické filosofie, dochází k návratu k politickým emocím. Domnívám se, že chceme-li se vyrovnat s problémem post-pravdy, je mnohem spíše třeba zabývat se kontextem pravdy než pravdou samotnou. Tomu už se dnes samozřejmě věnují mnozí „ověřovatelé faktů“, kteří zasahují do současných politických diskusí. Ve skutečnosti dělají tito ověřovatelé faktů víc než jen ověřování faktů, znovu totiž ustavují pravdu jako důležitou hodnotu v rámci politické debaty. Navíc bychom neměli zapomínat, že Kellyanne Conway (která neúmyslně celou debatu odstartovala, když lži mluvčího Sean Spicera označila za „alternativní fakta“), byla hnána k veřejné odpovědnosti za své chybné vyjádření. Debata o post-pravdě existuje jen proto, že jsme okamžitě začali o neadekvátnosti označení jako „alternativní fakta“ diskutovat v televizi, v sociálních médiích, novinách, specializovaných časopisech atd.

Pokud bychom do tohoto kontextu chtěli umístit Husserla, je možné si všimnout, že jeho doba se od té naší zas tolik nelišila a že přednášky a texty z pozdního období jeho života se zabývají tématy, která jsou velmi podobná naší dnešní situaci. Jedno z jeho hlavních děl, Krise evropských věd z doby kolem roku 1935, varovalo před duchovním úpadkem, jemuž evropská kultura v té době čelila. Tento druh úpadku představuje v rámci celkové Husserlovky koncepce širší problém, není ale třeba zdůrazňovat, že Husserl se tu nepřímou zabývá horké zjištěným politickým klimatem a související iracionalitou, která zprava i zleva revoltovala proti sdílenému politickému konsensu. Protilékem subjektivního iracionalismu pak určitě není chladný objektivismus, nýbrž výzva k zodpovědnosti. Co se můžeme od Husserla v této souvislosti naučit je potřeba, činit takové lidi zodpovědnými za každé tvrzení a každý výrok, který pronesou. Jeho pojetí filosofie je nejen o filosofii, která formuluje tvrzení, ale i takovou, která neustále ospravedlňuje a vyjasňuje sebe samu, neboli, stručně řečeno, je činěna zodpovědnou za údajná zjištění, která předkládá.

Podobným způsobem musíme zasahovat do našeho současného diskurzu a činit lidi a instituce odpovědnými za to, co říkají a dělají. Pouze, když dokážou vyjasnit a obhájit



Pohľad do expozície *Edmund Husserl Art-Active (Fenomenologické apropiácie)*, venovanej E. Husserlovi / Exhibition in Prostějov dedicated to E. Husserl

sami sebe a své činy, můžeme žít v klimatu, jež skutečně slouží nám všem. Husserl v oněch velmi jasnozřivých pasážích Križe transformoval úlohu filosofa způsobem, který je v dějinách filosofie nevidaný, a do jisté míry je nevidaný dodnes. Husserl hovoří o filosofech jako o „funkcionářích lidstva“, kteří svým výzkumem přispívají k celkovému kontextu lidství. Za touto představou se skrývá jednoduchá myšlenka. Totiž, že nejsme pouze těmi, kdo sledují své sobecké zájmy a překrucují fakta ve vlastní prospěch. Naopak, jedině v procesu neustálého vyjasňování a ospravedlňování můžeme přispět k širšímu porozumění, univerzálnímu vědění, které se pod tíhou ověřování nehroutí ani nerozpadá, nýbrž se jeho přispěním naopak posiluje a roste.

■ **Anna Varga-Jani:** Důležitým programem Husserlových Logických zkoumání je vytvoření filosofické metodologie, které povede teoretické myšlení „zpět k věcem“. Později ve Filosofii jako přísné vědě Husserl tento metodologický projekt rozšířil na zkoumání vědeckých pravidel filosofie a odlišil filosofickou metodologii od metod přírodních věd a od historismu, kteréžto představovaly tehdejší hlavní výzvy filosofického myšlení. Tento Husserlův přístup má podle mého zásadní význam, pokud jde o skutečnou jistotu zkušenosti. „Dost již o absurdních teoriích“, tak začíná Husserl §24 Idejí I. Smyslem tohoto výroku nebylo diskvalifikovat filosofické teorie obecně, nýbrž obrátit pozornost ke shodě intuice a poznání v rámci fenomenologického aktu, tedy k tomu, že onticko-ontologický aspekt konstituce je aprehedován v „originární danosti“, v „absolutním počátku“, v „základu“, kterým je pravda „prezentovaná jako bytí“. Tento „princip všech principů znamená shodu transcendentální a konstituované věci v konstituujícím aktu původní zkušenosti: každý originálně se dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v intuici originálně nabízí (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti) je třeba brát jednoduše



tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává. Zajisté nahlížíme, že veškerá teorie může čerpat svou pravdu sama opět jen z originárních daností.“

■ **Anna Jampolskaja:** Filosofie je hledání pravdy a pravda je mnohem víc než jistota, která je pouze zvláštním modem víry. Věříme silně v určitý stav věcí, jsme si jisti, že naše chápání věcí je pravdivé a nepochybuje o něm. Taková víra může být později s pomocí dodatečných důkazů potvrzena, může být opravena nebo odmítnuta. My však stále můžeme, a vlastně bychom měli jednat a myslet podle své pevné víry za podmínky, že ji považujeme za víru a ne za konečnou pravdu. Jsme si jisti, avšak pouze do určité míry. Čili naše usilování o pravdu předpokládá kritický postoj k tomu, čemu věříme, a vlastně i k našim touhám a obavám, jež vždy zabarvují naše chápání světa. Naše cesta k pravdě není přímá, je opravdu úzká a křivolaká. Musíme se kus cesty vrátit, abychom spatřili věci z jiného úhlu.

Existuje nicméně i jiný druh jistoty: jsme si jisti, že naše vědomí je omezené, že kolem malého ostrůvku toho, co je nám známo, se rozkládá celé moře neznáma. Tato jistota je nezbytnou podmínkou každého možného vědění – je to otevřená a neotřesitelná jistota. Předvědecký svět je nám nekonečně známý a přitom neznámý; věda nám nabízí určitý výklad tohoto dobře známého světa, který je historicky determinován a samou vědou soustavně transformován. Taková „objektivní“ věda se nás snaží přesvědčit, že poskytuje jediný způsob, jak svět vykládat a měnit. Husserl takový nárok odmítl jako filosoficky naivní.

Neměli bychom lpět na své víře, a to ani kdybychom si byli jisti, že věci jsou takové, jakými se zdají – neměli bychom se jí však ani příliš snadno vzdávat. Máme sklon absolutizovat vlastní přesvědčení (či spíše přesvědčení skupiny, k níž náležíme) nebo opouštět své dřívější názory bez dostatečného důvodu. Abychom se zbavili všech myšlenkových návyků a přiblížili se k nahé skutečnosti tak, jako by to bylo poprvé, musíme být radikálně otevření.

Nejsme pouhými zákazníky na trhu idejí. Vždy máme účast v procesu tvorby a obohacování významu světa. Mám odpovědnost za významy, jichž se držím, a nemohu tuto odpovědnost přenést na někoho jiného (třeba na šéfredaktora mých oblíbených novin). Otevřenost, nepřetržitě upřesňování toho, čemu věříme, a odpovědnost – to jsou tři velká poučení, která můžeme od Husserla získat.

- **Lze si představit konverzaci mezi Husserlem a Freudem? Nebo mezi Husserlem a Horkheimerem a Adornem, autory Dialektiky osvícenství? Nebo mezi Husserlem a Valérym (Kříze ducha 1919, Evropský duch 1922)?**

■ **Andrzej Gniazdowski:** Vzpomínky Edith Steinové, Romana Ingardena, Gerdy Waltherové a mnohých dalších Husserlových studentů a studentek prokazují, že v dialogu nebyl právě pozorným partnerem. Jeho fenomenologie, překypující otevřenými, ale i skrytými odkazy na množství filosofických tradic a koncepcí, však pokus o rekonstrukci takovýchto rozhovorů skutečně dovoluje. A dějiny fenomenologického hnutí nejsou ničím jiným než dějinami těchto pokusů a imaginativních rekonstrukcí.

■ **Sebastian Luft:** Valéryho neznám natolik dobře, abych mohl ve vztahu k němu na tuto otázku odpovědět. Ale pokusím se o to vzhledem k Adornovi a Horkheimerovi. Frankfurtská škola a fenomenologie již srovnávány byly. Co by ale Husserl asi řekl, kdyby četl

Dialektiku osvícenství? V první řadě je třeba si uvědomit, že Husserl zemřel před tím, než válka skutečně začala, i když katastrofu předvídal. Jenže i přes jeho jasnozřivost, něco takového jako holokaust bylo i pro něj, stejně jako pro většinu ostatních, nepředstavitelné. Adornova a Horkheimerova kniha byla samozřejmě napsána již poté, co k pohromě došlo, i když o ní ani oni nevěděli ani zdaleka vše (např. neznali plný rozsah holokaustu). Čili představit si jejich vzájemný rozhovor by vyžadovalo sdílení stejné úrovně vědění. Husserl byl ohledně blížící se pohromy, té, která se týkala Evropy obecně, ale také Německa a evropského židovstva, velmi jasnozřivý. Hlavní teze Adornovy a Horkheimerovy knihy tvrdí, že také osvícenství má jako svůj měkký podbřišek, svou dialektickou odvrácenou stranu. Svoboda a osvobození některých lidí znamená útlak a nesvobodu těch, na jejichž úkor bylo těch pozitivních věcí dosaženo. Husserl byl samozřejmě ohledně racionality a jejího pokroku ve světě nezkalený optimista, i když v tom, jakou „pohromu pro lidstvo“ znamenala Velká válka měl jasno. Nicméně, Husserl by patrně negativní stránky osvícenství nepovažoval za jeho nutnou součást. Pohromu dvacátého století by zřejmě chápal jako nešťastné vyústění některých negativních tendencí, některých zárodků, která jsou součástí samotné ideje osvícenství, a jež lze v Husserlově podání vysledovat zpět až k jejich řeckým počátkům. Tyto tendence se dostanou do popředí a převládnu, pokud byla základní idea (*Urstiftungsidee*) uskutečněna špatným způsobem. On by tedy tuto pohromu nejspíš vysvětlil jako nešťastnou a tragickou odchylku od původně dobře míněných základních idejí, a ne jako nutný dialektický protiklad pozitivních událostí. Patrně by odmítl, že ony „špatné zárodky“ jsou nutné. Při novém uskutečnění ideje (*Neustiftung*), vedeném základní představou vědy coby dosahování pravdy za účelem rozvoje lidstva, by patrně bylo možné se těmto omylům vyhnout. Dosáhnout ale takové nové ideje a realizovat ji by znamenalo pojmenovat a identifikovat ony špatné zárodky přítomné už u první realizace. Což je úkol svízelný a namáhavý, nicméně úkol, který by v Husserlově duchu musel být proveden.

■ **Hans Reiner Sepp:** To, že je možné nacházet vztahy mezi Husserlem a Freudem, Nietzschem či Marxem, a tedy i s Horkheimerem a Adornem a dalšími, vychází z faktu, že Husserl je stejně jako oni dědicem společné epochy, která se začíná formovat v 19. století. Je to epocha *decentrovaného subjektu*: subjekt již není autonomním subjektem, který při střetnutí se světem nachází v jeho středu sám sebe. Je nepochybně jedním z Husserlových velkých počínů, že si uvědomil, že tento nový subjekt není nějakým prostým bytím ve světě. Ve svém vztahovém bytí je totiž vždy v napětí jak se sebou samým, tak i s druhými. Subjekt proto nemá nějak jednoduše ani sám sebe ani svět. Místo toho je mu poskytnuta příležitost poznávat hloubku sebe sama i světa v rámci procesu, který nelze dokončit. Jinými slovy, subjekt zjišťuje, že pozitivita jeho faktického bytí-ve zahrnuje nezrušitelnou negativitu, *meon*, ne. Fink a Levinas chtějí tuto negativitu vyjádřit meontickým myšlením, Nishida Kitaro svými pojmy „odporující si totožnosti“ a „přerušované kontinuity“, Adorno pak svou „negativní dialektikou“. Pokaždé je na jedné straně třeba vyhnout se definitivní identitě, a na druhé straně neupadnout do nepřetržité diference, přičemž cílem je identitu a rozdíl propojit tak, aniž bychom jedno učinili relativní vůči druhému.

■ **Anna Jampolskaja:** Husserl i Freud byli studenti Franze Brentana, a tak jsou si mnohem bližší, než se obvykle domníváme. Husserl pochopitelně nesouhlasil s Freudovou teorií libida a nevědomí, nicméně jak on, tak Freud od Brentana do určité míry přejali jeho pojetí vědomí, a tudíž měli některé společné předpoklady. Naše vědomí je na jedné

straně samo sobě většinou zřejmé, čili jsme si většinou vědomi svých myšlenkových pochodů. Na druhé straně je v našem vědomém životě vrstva, jež zůstává vědomím nepozorována, avšak nějakým velmi zvláštním způsobem se mu jeví. Domnívám se, že zde bychom našli styčné body. Jinak se však jejich názory liší.

Je tato vnitřní vrstva vědomého života nutně *nevědomá*, to jest naprosto odlišná od vědomí, nebo pouze ještě nedospěla k vědomí? Podobá se rozdíl mezi vědomím a nevědomím rozdílu mezi popředím a pozadím, nebo je nevědomí pro vědomí něčím zcela cizím, a rozvíjí se a jeví se proto podle úplně odlišných zákonitostí? Známe Freudovu odpověď na tuto otázku: Ano, vědomí a nevědomí *jsou* zásadně odlišné, a právě proto může nevědomí ovlivňovat vědomý život. Freud tvrdil, že naše zkušenost je ze své podstaty heterogenní a stejně heterogenní je pak i naše já. Život našeho já je mnohvrstevnatý – a navíc obsahuje i prvky, které jsou mu cizí.

Husserlova odpověď také odmítá podobnost vědomí a nevědomí, avšak rozlišuje jemněji. Podle Husserla vědomí samo pro sebe není nikdy úplně přítomné. Seběpřítomnost vědomí vždy obsahuje záplaty nepřítomnosti. Vidím-li stůl, „vidím“ jej jako celek, včetně částí, jež jsou pro mne neviditelné: „vidím“ tedy víc, než skutečně vidím. Když si vzpomínám na nějakou událost, „pamatuji si“ víc, než má paměť ve skutečnosti obsahuje: mohu si pamatovat, že jsem zapomněl nějaké podrobnosti, a to, co jsem zapomněl, je pro mne nějak přítomno, byť v modu nepřítomnosti. Podobně mohu při denním snění „potlačit“ své vnímání reálného světa. Mohu dokonce žít zároveň ve dvou protikladných proudcích událostí. Například když navštívím divadelní představení *Hamleta*, „vidím“ zároveň příslušného herce i prince dánského, dřevěné latě i skutečné meče, zároveň se vcítím do Ofélie a obdivuji Shakespeara. Neboli pro Husserla je život vědomí rovněž mnohvrstevnatý, i když jinak než pro Freuda. Na rozdíl od Freuda se různé podoby vnitřního života nedostávají do vážného konfliktu, ale spíše mírumilovně, jakkoli nestále koexistují.

- **Husserl, Mahler a Freud jsou často označováni jako svatá trojice moravského modernismu. V jejich díle však lze odhalit nepochybné romantické rysy. Jak v této souvislosti Husserla vidíte?**

■ **Andrzej Gniazdowski:** Husserlovy texty se hemží citacemi z Goetha, Fichta, Schellinga a mnoha dalších děl, jejichž autoři jsou považováni za představitele německého romantismu. Patrně nejvýraznějším romantickým rysem jeho díla je myšlenka člověka jako „paprsku božského světla“, kterou si vypůjčil z pozdního Fichta, a která tvoří světonázorový rámec ideje fenomenologického transcendentalismu.

■ **Michael Gubser:** K této otázce bych přistoupil nepřímo tím, že se zmíním o tom, co mi na Husserlově myšlení přijde fascinující emocionálně. Husserla jsem poprvé četl při přednáškách o Heideggerovi a oba mám v paměti neoddelitelně propojeny. Jestliže Husserl byl neproniknutelný, frustrující a četl se velmi obtížně, Heidegger působil jako čaroděj pokoušející se mne uhranout svou řečí. Zpočátku srovnání dopadalo lépe pro Heideggera, ale postupně jsem čím dál tím více oceňoval Husserla: byl oslnivý, dokázal o sobě pochybovat, místy byl bombastický až nabubřelý, rozčilující, pronikavý, zoufalý, mnohomluvný a často zmatený a jeho snaha o porozumění a jasnost rovněž působila velmi lidsky. Číst Husserla neznamenal jen rozluštit jistou filosofii, ale i zakoušet vlastní mučivý proces



Husserlov archiv v Leuvene / Husserl's archive in Leuven/Louvain (Belgium)

myšlení neskrývající nic ze svých aspirací ani nedostatků. I Heidegger je pochopitelně skvělý, avšak dodnes při jeho četbě cítím, že propadám jeho kouzlu, filosofickému zaklínání velmistrem, který jaksí poněkud přesahuje hranice světa smrtelníků. Husserl je naopak velmi smrtelný, velmi nedokonalý. Avšak sama jeho nedostatečnost – již si byl ostatně vědom – jeho neschopnost vyjádřit myšlenky slovy, enormně zhuštěný způsob jeho psaní, zvyk stále znovu zkoušet co možná uspokojivě artikulovat, co je to fenomenologie, to vše mne k jeho práci přitahuje i emocionálně. V tomto smyslu bylo tragické, že se mu nikdy nepodařilo naplnit možná neuskutečnitelné filosofické cíle. Ale hloubka a intenzita jeho úsilí mu při všem klopýtání v mých očích dodávají svého druhu romantický výraz.

■ **Sandra Lehman:** Husserlovo spojení racionality, Evropy a západní humanistické misie nelze než považovat za nešťastné, ba katastrofální. Už jen pompézní jazyk (který je pro Husserla neobvyklý a který je anglickým překladem poněkud oslaben) této pasáže ukazuje, že tu něco není v pořádku. Pohled na reálné dějiny, na dějiny násilí, to až příliš snadno potvrzuje. Samozřejmě, že Husserl měl na mysli něco jiného, totiž aby se myšlení podařilo zbavit se veškeré ideologické veteše.

■ **Sebastian Luft:** Musím se přiznat, že Husserl do této trojice podle mně nepatří. To spíš Brentano než Husserl. Jistě, některé jeho nadnesené a vznešené výroky ohledně oslavovaných idejí Evropy a přísné vědy nesou romantické rysy. Mahler ani Freud však pro přísnou vědu či pro vědu jako spasitelku lidstva nemají moc pochopení. Budeme-li Husserla

chápat v první řadě jako vědce, pak je to spíš „Rakušan“. Takové hodnocení, ovšem vychází ze zjednodušujícího rozlišení, které mi přijde trochu směšné, na „romantické Němce“ a „strohé Rakušany“. Na druhou stranu, Husserl byl sekulární modernista a chápal sekularizaci – pokud sekularizaci míníme osvobození lidských bytostí z okovů náboženského dogmatismu a řešení „velké otázky“ světským vědeckým způsobem – jako nutně a nepochybně pozitivní součást vývoje modernity. Z tohoto hlediska ho můžeme srovnávat zejména s Freudem, který svou psychoanalýzu také chápal jako osvobození lidských bytostí od mytických konstrukcí, jež omezují naši svobodu. Obecně, s ohledem na jeho kulturní a morální naladění, bych Husserla označil spíš za protestantského Němce než za Rakušana nebo dokonce za Moravana.

■ **Hans Reiner Sepp:** Decentrováný subjekt je dědictvím romantismu, zejména v souvislosti s „romantickou ironií“, která je, počínaje Friedrichem Schlegelem v r. 1797 až k ranému Kierkegaardovi, reakcí na to, že řešení, jež nabídl Hegel kolem r. 1800 již nedokázala mnohé představitele mladší generace přesvědčit. Totéž se opakuje kolem r. 1900, kdy se Husserl pokouší obnovit místo subjektivity, jež se mezitím stala téměř bezdomovcem. Když ale provedl rozhodující obrat, kterým zbavil subjekt jeho absolutní sebejistoty, na níž si Descartes činil přirozený nárok, nevědomky přijal dědictví romantismu a pokračoval v problematizaci subjektivity, kterou soustavně posouvá dál až ke svému pozdnímu zkoumání genealogie žitého světa. V tom také spočívá hlubší důvod toho, proč Husserlova koncepce „absolutní transcendentální subjektivity“ již není subjektem německého idealismu.

■ **Jan Sokol:** Kam až moje dosti chatrná znalost Husserla sahá, nemohu v něm vidět žádného romantika – v ostrém kontrastu k Freudovi. I když by pro mě bylo obtížné přijmout jeho racionalismus, velice oceňuji jeho pevný postoj proti všem iracionalitám 20. století. Při jeho matematikem vzdělání je jistý sklon k platonismu přirozený. Na druhé straně jako matematik nebyl nakloněn pokládat skutečnost za říši, které vládne matematika. Ve srovnání s naivními představami Vídeňského kroužku byl Husserl statečný obránce evropské racionality v daleko širším smyslu. Jakožto stvořený božským slovem je svět jistě poznatelný „ve světle rozumu“, nedá se však redukovat na axiomatickou konstrukci.

■ **Anna Varga-Jani:** Nedomnívám se, že by Husserl byl romantickým myslitelem jako třeba Goethe nebo Kierkegaard. Nicméně jeho myšlení, a zvláště pak jeho dopisy členům rodiny, obsahují prvky, které prozrazují typicky romantický životní styl, a jeho formulace jsou v této souvislosti často velmi staromódní. Řekla bych ovšem, že nebyl ani typickým modernistou jako Heidegger nebo studenti Mnichovsko-Göttingenského kroužku. Nejlépe by se dal jeho životní postoj charakterizovat jako postoj znepokojeného modernisty, který svůj vztah ke kulturním a technologickým změnám vyjadřuje zřídka reflexemi, jež připomínají nejlepší dny již minulého romantismu. Příklad takové reflexe je z dopisu Malvině Husserlové z 15. března 1915, v němž Husserl popisuje okolnosti svého pobytu v Kolíně (cituji zde z německého originálu): „Man tritt aus dem ungeheueren, unruhigen, von Menschen erfüllten Bahnhof heraus, und gegenüber der Kölner Dom in seiner ungläublichen Größe, wiederum umwoigt von Menschen, die wie Käfer daneben aussehen. [...] So etwas von Menschenströmen habe ich selbst in Berlin nie gesehen. Und dabei eine Unruhe, ein Lärm der Zeitungsausträger, Extrablätterverkäufer etc. – ungläublich. Das Volk kommt mir hier überhaupt lärmend vor. Massenhaft Kino's, Cafés mit Musik, verge-

blich suchte ich ein ruhiges Restaurant. Überall tausend Menschen und kein Platz frei.“ (Člověk vyjde z ohromného, neklidného, lidmi přeplněného nádraží, a proti němu se tyčí Kolínský dóm ve své neuvěřitelné velikosti, zcela obklopený lidmi, kteří vedle něj vypadají jako brouci... Takovou záplavu lidí jsem tedy ani v Berlíně neviděl. A k tomu ten rozruch, povyk prodavačů novin, roznašečů letáků atd. – neuvěřitelné. Lidé mi tu přijdou celkově hluční. Všude kina, kavárny s hudbou, marně jsem hledal nějakou klidnou restauraci. Všude tisíce lidí a žádné volné místo.) (Z Husserlovy zprávy jeho ženě z r. 1915, když navštívil mladšího syna Wolfganga, který byl postřelen do plic a zotavoval se v polní nemocnici.)

■ **Nicolas de Warren:** Vyjma studií ve Vídni v osmdesátých letech devatenáctého století strávil Husserl většinu svého intelektuálního života v Německu, kde se nejprve spojil s matematikem Leo Königsbergerem a později s filosofem Franzem Brentanem. Přesto je Husserlovo filosofické myšlení co do jeho tvůrčí energie a kritického naladění ztělesněním typicky, a nakonec i tragicky, rakousko-uherské dynamiky. Podobně jako jeho současník S. Freud, pojal Husserl svůj filosofický projekt jako revoluční a reformační. Chtěl provést revoluci filosofického myšlení skrze založení „nové vědy“ a uskutečnit reformu lidství a evropské civilizace. Tak jako Freudův psychoanalytický výzkum skrytých oblastí lidského vědomí se i Husserlovo myšlení během svého vývoje rozšiřovalo v tom smyslu, že postupně obsahovalo a vyrovnávalo se s problémy sociálního a kulturního života neboli s „civilizací“, a to jak s její nedostatečností či „krizí“, tak s jejím teleologickým příslibem.

Podobně jako je tomu u dalšího současníka, Gustava Mahlera, celkový rozsah Husserlova fenomenologického myšlení, jak se objevuje ve vydaných textech, ale zejména v pracovních rukopisech a přednáškách, stále ještě není úplně zmapovaný, prozkoumaný a pochopený. V Husserlově myšlení i v Mahlerově hudbě dochází k přechodu a k překonání devatenáctého století, které se tu již blíží ke svému nutnému konci, typem vnímavosti a porozumění, jež patří už do století dvacátého. Zatímco v Mahlerově bujně orchestraci, jejíž elegance si nezadá s její komplexností, se tvůrčím způsobem propojují zvukové linie klasické tradice s lidovým tancem, waltzem a vojenskými pochody, tak Husserl ve své tvorbě splétá dohromady rozmanitou škálu různých filosofických slovníků: kantovský, karteziánský, psychologický, matematický, leibnizovský.

Všem třem, Freudovi, Mahlerovi i Husserlovi, můžeme proto v této souvislosti rozumět tak, že odpovídají na to, co Ernest Gellner označil jako habsburské dilema, tedy na otázku, jak na základě regionálních jazyků a partikulárních forem myšlení ustavit univerzální jazyk a způsob myšlení, nebo, jinak řečeno, jak uchovat jednotu mnohojazyčné říše pod vládou jednoho národního jazyka. Zejména v Husserlově případě můžeme sledovat, jak se fenomenologický diskurz coby univerzální, zakládající, nová „věda“ o myšlení zhmotňuje pomocí kreativní verze filosofické mnohojazyčnosti, a to nejen v tom smyslu, že kombinuje různé druhy filosofické mluvy, ale také v tom, že toho dosahuje díky nespočtu neologismů, posunů a dislokací označujících či idiosynkra-

... Freudovi, Mahlerovi i Husserlovi, můžeme proto v této souvislosti rozumět tak, že odpovídají na to, co Ernest Gellner označil jako habsburské dilema, tedy na otázku, jak na základě regionálních jazyků a partikulárních forem myšlení ustavit univerzální jazyk a způsob myšlení, nebo, jinak řečeno, jak uchovat jednotu mnohojazyčné říše pod vládou jednoho národního jazyka.

NICOLAS DE WARREN

tického užívání tradičních výrazů. Postupně tak vzniká pojmová polyfonie, která, přitom jak uskutečňuje původní ideu filosofie moderními prostředky, otevírá nové cesty myšlení a prostřednictvím modernismu nazývaného fenomenologií nás vede k důvtipu? (wit).

Tak lze ve filosofickém naladění, či erótu, Husserlovy fenomenologie nalézt, podobně jako u Freuda, jak návrat k čemusi až archaickému a primitivnímu, tak zároveň avantgardní gesto namířené k budoucnosti, jež má teprve přijít. Husserl proto ve svém nedokončeném a posledním díle, v Krizi evropských věd, kterému bychom měli říkat spíše „krize evropské srozumitelnosti“, tedy srozumitelnosti Evropy a srozumitelnosti racionality, v tomto fenomenologickém modernistickém projektu, jenž je zasvěcen životu v pravdě a nezbytné důvěře v myšlení (jak v teoretickém, tak praktickém ohledu), stejně jako důvěře v kosmopolitní humanismus, představuje myšlenku, která stojí na počátku Evropy a přitom je stále očekávána jako její budoucnost, totiž myšlenku odpovědnosti

vůči Ideji, před níž stále stojíme, a to zejména tehdy, když byla zapomenuta, zatemněna nebo překroucena.

Když se v roce 1935 Husserl vrátil do Vídně, aby zde přednesl přednášku na téma „Filosofie v době krize evropského lidství“, nevědomky tu představil poslední kapitolu tragédie své vlastní vize, jež odráží širší tragédii vídeňského modernismu. Byla adresována světu, který se již stal včerejškem, coby trvalá a poslední vzpomínka na svět, jenž kdysi existoval.

[Přes] přednášku na téma „Filosofie v době krize evropského lidství“ nevědomky... představil poslední kapitolu tragédie své vlastní vize, jež odráží širší tragédii vídeňského modernismu. Byla adresována světu, který se již stal včerejškem, coby trvalá a poslední vzpomínka na svět, jenž kdysi existoval.

NICOLAS DE WARREN

Z anglického originálu preložili Vít POKORNÝ a Tomáš VRBA