

JAROSLAV HROCH

PROBLÉM ROZUMĚNÍ A TRANSCENDENTÁLNÍ FENOMENOLOGIE E. HUSSERLA

Jestliže uvažujeme o vývojových proměnách hermeneutického myšlení ve 20. století, nelze podle mého názoru pominout inspirativní vlivy Husserlovy transcendentální fenomenologie, která svou novou tematizací původní Diltheyovy kategorie *zážitku* („*Erlebnis*“) a vlastním rozpracováním kategorie *životního světa* („*Lebenswelt*“) poskytovala pozdějším existenciálně hermeneutickým teoriím (M. Heidegger, H.-G. Gadamer aj.) mnohé podněty pro jejich kritiku psychologizujících koncepcí rozumění. Zakladatel moderní fenomenologie Edmund Husserl (1859–1938) se sice ve své rané knize *Philosophie der Arithmetik* (1891) pokusil prokázat psychologický základ matematických pojmů, avšak v prvním díle knihy *Logische Untersuchungen* (1900–1901) — zřejmě i pod vlivem Fregeho odmítavé recenze „*Philosophie der Arithmetik*“ ve *Viertelsjahrheft für wissenschaftliche Philosophie* (1894) — přichází s radikální kritikou psychologismu v logice. Ve druhém díle svých *Logische Untersuchungen* (1900–1901) však Husserl do jisté míry využívá i podnětů Diltheyovy psychologicky orientované duchovědy, neboť svá fenomenologicko-logická zkoumání usiluje založit na komplexní metodě strukturálně deskriptivní analýzy *zážitků* („*Erlebnisse*“), jejíž pomocí získáváme obsahy tzv. čistého vědomí, tj. ryzí fenomény. Ty jsou vlastně výsledkem procesu, v němž dochází k vyloučení všech objektivizujících vědeckých postupů i záměrů praktického života. Tato analýza *zážitků* musí však být podle Husserla založena na tzv. *fenomenologické redukci*, která by měla na základě procesu, v němž se gnozeologický subjekt zdržuje všech představ, názorů a úsudků o objektivní realitě („*epoché*“), vést k ryzí, bezprostřední zkušenosti a zároveň umožnit tematizaci transcendentálního *já* a jeho výkonů (mimo jiné i tím, že byl vyřazen pojem psychologického subjektu).

Husserlova redukce na tzv. ryzí fenomény poukazuje ovšem především k samotnému vědomí gnozeologického subjektu. Proto se ve fenomenologické ontologii — jak ukazují i Husserlovy pozdní práce — veškerý konkrétní svět při „*epoché*“ proměňuje v pouhý jev z hlediska gnozeologického subjektu, avšak funguje, „běží dál“. Přitom lidský svět nemizí, jeví se podle Husserla jen jako korelát absolutní subjektivity, která pro něj konstituuje smysl a platnost bytí.

Prvotním východiskem tohoto pojetí je ovšem fenomenologické zkoumání života vědomí, tak jak se přímo, bezprostředně a bezpředsudečně projevuje.¹

Ve své interpretaci vztahu Husserlovy fenomenologie a tzv. filozofie života („*Lebensphilosophie*“) přitom významný představitel německé hermeneutiky Hans-Georg Gadamer zdůrazňuje, že u Husserla jsou anonymní výkony a projevy života — v jisté analogii s pojetím živého organismu v přírodních vědách — chápány jako jednotný celek, ve kterém má být překonán protiklad subjektivního a objektivního. I z toho důvodu zaujímá v Husserlově fenomenologii velmi důležité místo koncepce *intersubjektivní* — pospolitosti jednotlivých subjektů, z jejichž zespolečenštění ve zkušenosti, rozvažování a jednání je konstituován „svět pro všechny“.²

V Husserlově analýze zážitků jde vlastně o deskriptci týchž procesů, jimiž se například zabývala Diltheyova psychologicky orientovaná hermeneutika prvního období. Zatímco však u Diltheye umožňuje zážitek zpřítomnění psychického stavu v jeho individuální jedinečnosti a konkrétnosti, Husserlova fenomenologie chce analyzovat prožitkový proud v „podstatné všeobecnosti a platnosti“. Fenomenologická „ryzí zkušenost“ je získávána intelektuální intuicí v podobě tzv. *zření podstaty* („*Wesensschau*“), tj. jakožto postižení podstatného neměnného smyslu zkoumaného objektu. V pozdějších pracích klade zároveň Husserl důraz na tu skutečnost, že předmět je konstituován prostřednictvím *intersubjektivní* zkušenosti. Vlastním výsledkem, „výkonem“ zkušenosti je pak *smysl* předmětu čili *noema*, na rozdíl od zkušenostních průběhů samých, tzv. „noesí“.³

Husserlovu teorii rozumění v prvním období jeho filozofického vývoje, spjatém s dílem *Logische Untersuchungen* (1901), je možné nejlépe analyzovat především v souvislosti s fenomenologickou teorií intencionality. Tato intencionalita jakožto zaměřenost vědomí na předmět konstituuje aktuální apercepce, propůjčuje jim schopnost dávat jednotlivým entitám jsoucna jejich význam a smysl.

-
- 1 Husserl, E: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Úvod do fenomenologické filosofie. Přel. Oldřich Kuba. Praha 1972, zvláště s. 174, 208. K základní charakteristice fenomenologické problematiky v české a v české slovenské odborné literatuře srov. Patočka, J.: *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie*. Praha 1966. K sémantickým aspektům Husserlovy filozofie srov.: Kořátko, P.: „Intence a význam. Husserl, Reinach a intencionální sémantika“, *Filosofický časopis* 41, 1993, č. 5, s. 805–828. Blaschek-Hahnová, H.: „Fenomenální sféra a strukturální dění“, *Filosofický časopis* 45, 1997, č. 5, s. 768–786. K hermeneutickým aspektům Husserlovy fenomenologie srov. Piaček, J.: *Marxismus a krize fenomenologie* (Ku kritice Husserlovy filozofie vedy), Bratislava 1984, s. 129–141. Bayerová, M.: „Fenomenologické a psychologicky založené pojetí etiky“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 3, s. 302–325. Major, L.: „Člověk, dějiny, filosofie v Husserlově Krizi evropských věd“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 3, s. 326–332. Ke vztahu Diltheyovy a Husserlovy filozofie srov. např. Cibulka, J.: „Historismus a fenomenologie“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 3, zvláště s. 285–288.
 - 2 Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972, s. 209–210, 443. K tomu srov.: Desanti, J.T.: *Fenomenologie a praxe*. Praha 1966, s. 108. Srov. též: Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 2. vyd. rozšířené o dodatek. Tübingen 1965, s. 236.
 - 3 Patočka, J.: „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a ‚Karteziánské meditace‘“. In: Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 161–190, citace s. 172.

Apercepce u Husserla znamená, jak později uvádí, takový způsob osvojování světa, kdy jej uchopujeme a kdy mu rozumíme „jakoby jedním pohledem“.⁴ Tyto apercepce, spjaté s procesy elementárního rozumění, však samy o sobě nestačí k tomu, aby mohly být realizovány akty, které propůjčují objektům smysl („sinnverleihende Akte“). Akty udělující objektům smysl jakožto intencionálně zaměřené výkony subjektivní se totiž nemohou obejít bez tzv. *rozumějícího pojímání* („*verstehende Auffassung*“), v němž hraje významnou roli naše schopnost postihnout obecné a podstatné konstitutivní rysy objektu, a to prostřednictvím intelektuální intuice.

Východiskem procesu rozumění v Husserlových *Logische Untersuchungen* jsou tedy apercepce, o kterých je však třeba uvažovat ve dvou dimenzích, a to buď jako o (1) apercepčních ve výrazech (porozumění jazyku), nebo o (2) apercepčních v podobě tzv. nazírajících představ. Přitom apercepce druhého uvedeného typu jsou východiskem a předpokladem našeho porozumění jak předmětným entitám, tak i osobnosti našeho partnera v procesu poznání a komunikace.

Zvláštní pozornost je třeba věnovat tomu, co Husserl považoval za porozumění *výrazům* („*Ausdrücke*“). Jak vlastně Husserl chápe termín výraz? Jako „vztah na něco aktuálně daného, významovou intenci naplňující předmětnost“. Přitom „každý výraz pouze něco neoznamuje, nýbrž také vypovídá o něčem, nemá pouze svůj význam, nýbrž vztahuje se také na nějaké předměty“.⁵ Termín *výraz* („*Ausdruck*“) však Husserl pojímá nejen jako objekt nesoucí smysl, ale zároveň — v jisté návaznosti na Diltheyovu duchovnědnou tradici, kterou však usiluje překonat — jako pojmovou artikulaci zážitku. V této souvislosti Husserl ve svých *Logische Untersuchungen* polemizuje s psychologizujícím pojetím porozumění výrazům, které by toto porozumění chápalo jako hledání a nalezení odpovídajících obrazů fantazie („*Phantasiebilder*“), jež jsou přitom často „označovány za významy slov“.⁶ Husserl sice uznává, že v mnoha případech jsou řečové výrazy doprovázeny fantazijními představami, které jsou v bližším či vzdálenějším vztahu k těmto řečovým výrazům, avšak podle jeho názoru to neznamená, že by tyto doprovodné fantazijní obrazy byly nutné a potřebné pro samotný proces porozumění („*Verständnis*“). Fantazijní obrazy samy nevytvářejí významovost („*Bedeutsamkeit*“) výrazu a jejich výpadek na druhé straně nemůže této významovosti překážet.

Srovnávací pozorování zároveň podle Husserla ukazují, že se tyto fantazijní obrazy často mění, aniž by se přitom měnil význam slov, a potom se tyto obrazy nacházejí vzhledem ke slovům, jež je původně iniciovaly a vyvolaly, „ve velmi vzdálených vztazích“.⁷ Samotný proces porozumění nemá přitom — jak Husserl

4 Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 167. K Husserlově teorii intencionality a intencionálních zážitků srov. Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague 1984, s. 377–440.

5 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil, The Hague 1984, s. 56, 52.

6 Tamtéž, s. 67.

7 Tamtéž, s. 68.

ukazuje — pouze charakter smyslové percepce, poněvadž při tomto procesu, na rozdíl od různých doprovodných fantazijních obrazů, se nám často vůbec nevybavují vlastní znázornění, v nichž se naplňují významové intence výrazu. (V těchto úvahách Husserl předjímá některé argumentační postupy teorie rozumu P. Winche.)⁸

Podle Husserla tedy při samotném dosažení vlastního výsledku rozumějícího procesu nehraje již smyslová názornost podstatnou roli. Naše rozumění není rozuměním konkrétně smyslovým objektům, nýbrž vždy jde o to, že rozumíme například symbolu, slovu, větě, formuli, atd. Přitom však skutečně názorně není dáno nic jiného než neduchovní smyslové ztělesnění myšlenek například v podobě smyslově vnímatelných tahů písma na papíře nebo chvění zvukových vln při konkrétních promluvách. Proto nelze také hovořit o tom, že můžeme ztotožňovat slova s myšlením, neboť je třeba rozlišovat pouhé slovo jakožto smyslově vnímatelný komplex od slova nadaného smyslem. Na druhé straně však nemůžeme dávat do popředí pouhou danost slova spjatého se smyslem výrazu, respektive danost symbolu. Důležitý je totiž samotný proces *porozumění* („*Verständnis*“), které Husserl v *Logische Untersuchungen* definuje jakožto „zvláštní, na výraz se vztahující, jej prosvěcující, vyjasňující („*durchleuchtende*“) zážitkový akt, který mu [tj. výrazu (J. H)] propůjčuje smysl a tím i vztah k předmětu“.⁹

V této Husserlově koncepci porozumění jakožto zážitkového aktu se nepochybně projevuje přinejmenším terminologický vliv lebensfilozoficky orientované hermeneutiky W. Diltheye. Zároveň je však otázkou, zda Husserlův termín osvětlující, *vyjasňující akt* („*durchleuchtende Akt*“) nepředstavoval jeden z inspirativních podnětů — kromě zřejmého vlivu tradice tzv. metafyziky světla (Hérakleitos, Platón) — pro Heideggerovo pojetí spjatosti rozumění a tzv. *světliny* („*Lichtung*“) v bytí, neboť Heidegger před napsáním díla *Sein und Zeit* věnoval velkou pozornost právě Husserlovu dílu *Logische Untersuchungen*.¹⁰

Rozumění je však u Husserla — na rozdíl od Heideggerova pojetí — založeno na *aktech vědomí*, nemá ontologický charakter. Předpokladem procesu rozumění jsou u Husserla tzv. *objektivizující pojmání* („*Auffassungen*“), která prostřednictvím prožívaných komplexů počitků umožňují, aby vznikl smyslový názor předmětu: „Rozumějící pojmání [„*Auffassung*“], v němž se realizuje významovost znaku, pokud právě každé uchopení v jistém smyslu je rozuměním nebo interpretací, je spřízněné s objektivizujícími uchopeními (v různých formách), v nichž pro nás prostřednictvím prožívaného komplexu vjemů vzniká smyslový názor (vnímání, představa, zobrazení) předmětu (např. nějaké „vnější věci“).“¹¹ V první fázi rozumějícího pojmání, uchopení jde tedy o uchopení

8 Srov. Winch, P.: *Trying to Make Sense*. Oxford — London 1987, s. 23.

9 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. The Hague 1984, s. 71.

10 Srov. Heidegger, M.: *Mein Weg in die Phänomenologie* (původně ve sborníku věnovaném u roce 1963 H. Niemayerovi k 80. narozeninám). Český překlad: Heidegger, M.: *Moje cesta k fenomenologii*. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík, Praha 1993, s. 37.

11 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. The Hague 1984, s. 79–80.

nějakého objektu jakožto fyzického objektu. Také při procesu rozumění znakům, například slovům jakožto znakům artikulovaným, se v jeho první fázi jedná o znak (slovo) jakožto fyzický objekt. Tato první fáze, první pojmání, uchopení („Auffassung“), které je „aktem názorného představování“, znamená zároveň „nutný element“, nutný předpoklad, pro fázi druhou, pro akty propůjčování smyslu („*sinngebende Akte*“, „*sinnverleihende Akte*“), které se však nám již nepředstavují ve vnímání.¹² Nelze tedy vynechat první fázi, tj. rozumějící pojmání, uchopování, neboť je východiskem například k naší interpretaci slova jakožto znaku majícího smysl. Husserlův termín pojmání, *uchopení* („*Auffassung*“) je přitom zřejmě spjat s termínem *Begreifen*, vycházejícím z racionálnější tradice německého filozofického myšlení.

V souladu se svou racionalistickou koncepcí rozumění tedy Husserl zdůrazňuje, že se tyto apercepce výrazů zaměřují na interpretaci slova jakožto nositele zvláštního, specifického smyslu — slovo jakožto výraz má smysl a jakožto smysl zároveň poukazuje na specifický předmět. Slovo (výraz) jakožto smysluplný znak však může realizovat tuto svou funkci jen díky tomu, že není pouze fyzickým fenoménem, nýbrž i nositelem aktů, které mu teprve mají udělit smysl — v důsledku těchto aktů něco předpokládáme a prostřednictvím tohoto předpokladu se zaměřujeme na předmětné.¹³

Lze tedy říci, že právě slovo jakožto výraz uvádí v pohyb akty poskytující smysl, které poukazují na to, co je ve slově intendováno, a co nám tedy umožňuje porozumět výrazům. Podle Husserla je totiž možné porozumět hovořícímu pouze tehdy, když tyto akty jakoby do něho vkládáme, a tím zároveň jim rozumíme v důsledku toho, že ve výrazu je vždy již obsažena nějaká vědomá intence. *Výraz* („*Ausdruck*“) je tedy v Husserlově pojetí — jak na to poukázal ve své studii z počátku devadesátých let V. Zátka — artikulovaným, *vyjádřeným známkem* a tuto artikulaci znaku vykonávají *akty propůjčující smysl* („*sinngebende Akte*“).¹⁴

Na důležitou funkci těchto specifických aktů vědomí klade Husserl důraz také ve své teorii o konstituci předmětnosti, která je založena — obdobně jako jeho teorie rozumění — na principu bezprostřední evidence daného, „názorné danosti v originále“.¹⁵ Tento proces konstituování předmětnosti (který je předpokladem rozumění) je realizován prostřednictvím objektivizujícího osvojení na podkladě fenomenologické deskripce souvislého zážitkového proudu. V této souvislosti je však třeba poukázat na odlišnost Husserlovy koncepce kategorií života a zážitku od jejich pojetí v Diltheyově duchovědné filozofii. Na rozdíl od Diltheye, který vychází od kategorie zážitku, aby dospěl k pojmu strukturova-

12 Tamtéž, s. 81.

13 Husserlovu teorii smyslu, respektive významu podrobil kritice J. Derrida. Srov. Derrida, J.: *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Přel. D. Allison. North Western University Press, Evanston 1973.

14 Srov. Zátka, V.: „K Husserlově teorii konstituce předmětného ‚smyslu‘“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č.3, s. 335.

15 Srov. Patůčka, J.: „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a ‚Karteziánské meditace‘“, in: Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 166.

nosti duševního života, zastával totiž Husserl tezi o primárním charakteru *zážitkového proudu* („*Erlebnisstrom*“) jakožto celku.¹⁶

Při porozumění entitám a procesům v jejich vzájemných vztazích nejde však jen o konstituování předmětností, ale musíme brát také v úvahu jak vlastní subjektivitu, tak i osobnost našeho partnera v procesu rozumění. Husserl přitom podotýká, že se smysluplný proces uskutečňuje také při představě vlastní osobnosti, a že při tomto procesu představování musíme hledat smysl toho slova, kterému se rozumí v běžném jazyce: „V samotné řeči se realizuje smysl Já podstatně v bezprostřední představě vlastní osobnosti a v tom spočívá také smysl slova v komunikativní řeči.“¹⁷

V této souvislosti Husserl ukazuje, že pro vlastní podobu a specifiku rozumění má zvláštní význam to, zda se zde jedná o výrazy objektivní nebo o výrazy, které mají subjektivní a v podstatě nahodilý, okasionální charakter. K objektivním výrazům náležejí podle Husserla všechny teoretické výrazy, tj. ty výrazy, na „nichž se zakládají všechny základní věty, poučky, důkazy a teorie 'abstraktních' věd“.¹⁸ Od nich je však třeba odlišit ty výrazy, jež „slouží praktickým potřebám pospolitého života“, ale i ty výrazy, jež napomáhají k přípravě teoretických výsledků věd. U subjektivních „okasionálních“ výrazů musíme vždy přihlížet k osobnosti toho, kdo je pronáší. Zde se jedná například o výrazy, kterými vědec, badatel doprovází a komentuje svou vlastní myšlenkovou činnost nebo kterými podává zprávu o svých zkoumáních. V tomto kontextu Husserl zdůrazňuje, že každý výraz, který „obsahuje osobní zájmena, postrádá objektivní smysl“.¹⁹ Jestliže vyslovím slovo *Já*, poukazuji na svou vlastní osobnost a tím i na její svébytné a specifické osvojování světa a porozumění předmětné skutečnosti. Toto *poukazování* („*Anzeigen*“) má přitom rozhodující roli pro schopnost účastníků komunikačního procesu porozumět významům. Vzhledem k tomu, že každý hovořící o sobě říká slovo *Já*, vyplývá z toho, že slovo, výraz *Já* má charakter obecného znaku, který poukazuje na existenci konkrétního *Já*. V těchto úvahách se Husserl dotkl velmi důležité problematiky okolností konkrétní situace mluvčího. V pozdější době totiž někteří představitelé moderní filozofické hermeneutiky (např. K.-O. Apel) v souvislosti s těmito výrazy vztahujícími se ke konkrétní situaci promluvy chtěli ukázat, že problém rozumění nemůže být postižen formalizovaným jazykem logiky vědeckého poznání.²⁰

Při reflexi problematiky jáství, subjektivity nemůžeme ovšem odhlížet od otázek spjatých s problematikou konstituce druhého, cizího *Já*, tj. *Ty*. Kým je však druhé *Já* a jak existuje ve svém celku? Při řešení problému konstituce cizí-

16 Srov. Desanti, Jean T.: *Fenomenologie a praxe*. Praha 1966, s. 108. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. 2. vyd. Tübingen 1965, s. 236.

17 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. The Hague 1984, s. 88.

18 Tamtéž, s. 87.

19 Srov. tamtéž, s. 87.

20 Srov. Apel, K.-O.: „The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities“. Původně in: *Man and World* 5, 1972, s. 3–12, 14–16, 22–37, dále citováno z kompendia *Understanding and Social Inquiry*. Ed. by R. R. Dallmayr and T. A. McCarthy. University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1977, s. 292–315, zvláště s. 294–298.

ho *Já* používá Husserl „závěr z analogie“ i některé koncepce duchovědné teorie vcítění („*Einführung*“), i když zároveň usiluje o jejich překonání. Při procesech vcítování i při usuzování na podkladě analogie nacházím totiž podle Husserla u *Ty* sebe samého a proto s pomocí těchto procesů rozumím svému *Já* a nikoliv vlastně *Ty*, které přitom, stávajíc se mým „jinobytím“, pozbývá právo na reálnou existenci. K východisku procesu rozumění v pojetí Husserlových *Logische Untersuchungen* též proto patří formování transcendentální subjektivity, která je realizována cestou aktového označení našeho vlastního *Já* prostřednictvím jeho ideálně obecného smyslu, jenž může být postižen v řeči, „při bezprostřední představě vlastní osobnosti“.²¹

Prostřednictvím čeho a jak může *Já* označit své jáství, jestliže tento akt již předpokládá existenci celkového, obecného významu *Já*? Jak Husserl ukazuje, tuto problematiku nelze řešit prostřednictvím duchovědné teorie vcítění, založené na psychologickém pojetí hermeneutiky v prvním období Diltheyova filosofického vývoje. Právě tento psychologismus usiluje Husserl překonat, využívaje přitom své teorie tzv. transsubjektu. Transsubjekt jakožto prvotní subjekt je totiž irrelativní všem subjektům, a proto můžeme prostřednictvím transsubjektu porozumět jednotlivým subjektům. Transcendentální *Já* jakožto ideálně všeobecný smysl všech *Já* mohu najít pouze ve svém vlastním *Já*, a tím subjekt splývá s transsubjektem a jako jedinečné mizí. Husserl však přitom zůstává u hypotézy, že jakékoliv jsoucno, dané v přirozeném postoji („*natürliche Einstellung*“), které má pro mne smysl, potřebuje své zdůvodnění. Významovost druhého *Já*, daná v tomto postoji, zůstává však mimo dosažitelnost. Nevyřešena tak zůstává základní otázka, zda můžeme prostřednictvím Husserlovy teze o analogii mezi psychickými procesy různých subjektů adekvátně postihnout, *jak* přecházíme při procesu rozumění ze zkušenosti o vlastním *Já* ke zkušenosti o druhém, cizím *Já*, ke zkušenosti o někom jiném.

Také v *Karteziánských meditacích* (1931) je problematika rozumění spjata jak s otázkami konstituování světa a jeho jednotlivých předmětností, tak i s teorií konstituce cizího *Já*. Po stránce ontologické je však daleko více zdůrazňováno, že nezbytnou podmínkou procesu rozumění je existence *intersubjektiv* jakožto společenství monád a jakožto pospolitosti jednotlivých subjektů, z jejichž zespolečenštění ve zkušenosti i v mentálních procesech vzájemné komunikace je konstituován „svět pro všechny“: „Je v podstatě této konstituce, navrstvené na čistých jiných *Já* [...], že nezůstávají osamocena, nýbrž že ovšem ve sféře toho, co je mi vlastní, konstituují se společenství těchto ‚já‘ [...], a to jako společenství, jež (ve své vespolné konstituující intencionalitě) konstituuje jeden a týž svět“. O rozumění lze tedy u Husserla uvažovat na základě procesu, kdy smysl jsoucna je konstituován „z výkonů mého intencionálního života, z jeho konstitutivních syntéz“.²²

Kromě intersubjektivit patří však v *Karteziánských meditacích* k základním, výchozím předpokladům procesu rozumění také konstituování druhého *Já* na

21 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. The Hague 1984, s. 88.

22 Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 103, 89.

podkladě konstituování jeho mentálně-duchovní dimenze i vlastní tělesnosti. V tomto procesu hraje významnou roli naše schopnost *analogie*, tj. schopnost zpřítomnit si, aprezentovat jiné Já v jeho konkrétnosti, kdy chápeme druhého jako obdobu sebe sama: „Ke všemu cizímu však patří, pokud podržuje svůj aprezentovaný horizont konkrétnosti, jež mu nutně náleží, aprezentované já, jež nejsem já sám, nýbrž můj modifikát, jiné já.“²³

Jestliže je však u Husserla porozumění cizímu chápáno jakožto analogie porozumění sobě samému, je to ve shodě s důrazem, který Husserl klade na sebe-reflexi transcendentálního ego. Transcendentální ego jakožto subjekt celého procesu pracuje především prostřednictvím vciťující analogie, čímž „otvírá nové asociace a nové možnosti porozumění“.²⁴ V souladu se svou koncepcí intersubjektivitě však Husserl zdůrazňuje, že tyto asociace mezi vlastním a druhým Já jsou vzájemné, a proto naše rozumějící proniknutí do druhého odhaluje náš duševní život v tom, v čem je obdobný a v čem se liší od psychického života někoho jiného. Právě z toho důvodu může být náš vlastní psychický život učiněn přístupným pro nové analogie, podobnosti a asociace. Vyšším psychickým dějům, ať jsou jakkoliv rozmanité, mohou proto podle Husserla porozumět prostřednictvím „asociativních opěrných bodů v mém vlastním životním stylu“.²⁵ K těmto výchozím opěrným elementům mohou přitom dospět díky své schopnosti „vnímání obecného“, „nazírání podstat“, která mi umožňuje, že dokáži postihnout podstatné konstitutivní rysy, typiku toho, s čím jsem empiricky obeznámen.

Ve svých úvahách o problematice porozumění vyšším psychickým dějům, spjaté s otázkami konstituování cizího Já, byl tedy Husserl nucen v mnohém se znovu vrátit k podnětům teorie rozumění mladého Diltheye, podle níž jsme schopni porozumět druhému Já prostřednictvím vciťení, cestou transpozice ve vnitřní duševní život našeho partnera v hermeneutickém procesu. Tuto duchovnědnou koncepci vciťení se snaží Husserl překonat také v *Karteziánských meditacích*, zde však vychází především z koncepce života jakožto primárního hybného činitele utváření světové skutečnosti: univerzální život jakožto anonymní intencionalita konstituuje životní svět („Lebenswelt“), společný svět, který v sobě obsahuje i druhá Já.

Při určitém zjednodušení lze tedy říci, že koncepce rozumění v Husserlových *Karteziánských meditacích* je založena především na teorii konstituce druhého Já, na schopnosti člověka nacházet analogie mezi vlastním duševním životem a duševním životem druhého i mezi vlastní a cizí zkušeností. Využívající této své schopnosti, neustále podle Husserla odkrýváme nové asociace a možnosti rozumění, a přitom jsme schopni prostřednictvím zespolečněné zkušenosti v rámci intencionálního společenství postihnout podobnosti a odlišnosti mezi psychickými procesy v rámci komunikace mezi jednotlivými monádami. Tyto procesy mají charakter vciťujícího porozumění, kdy se seznamují s horizontem zkušenosti mého partnera v rámci hermeneutického procesu: „Pronikám-li vciťujícím

23 Tamtéž, s. 110.

24 Tamtéž, s. 115.

25 Tamtéž, s. 115.

porozuměním hlouběji do horizontu toho, co je tomuto druhému člověku vlastní, narazím brzy na to, že tak, jako je jeho tělo ve své hmotnosti v mém poli vnímání, tak je mé tělo opět v jeho vněmovém poli a že mě vůbec jednoduše zakouší, jako bych byl pro něj jiný, stejně jako já zakouším jej jako jiného pro mne.²⁶

Z uvedeného citátu je zřejmé, že přes veškerou kritiku psychologismu a přes svou tezi o nepsychickém charakteru významů vychází Husserl ve svých úvahách o problematice rozumění — přinejmenším z hlediska její kategoriální výstavby — z tradiční duchovědné teorii vcítění („*Einführung*“). Zároveň však využívá své koncepce reálného charakteru obecného, která mu má na počátku hermeneutického procesu umožnit zkonstruování podstatných konstitutivních rysů, alespoň hrubou typologii té skutečnosti, které máme porozumět. Fenomenologická koncepce rozumění, byť i využívá některých podnětů Diltheyovy duchovědné hermeneutiky, nemá být proto podle Husserla v rozporu s představou o základních kritériích vědecké racionality.

V *Karteziánských meditacích* Husserl vlastně rozeznává dvojí typ rozumění, a to: a) základní typ rozumění a b) vyšší typ rozumění. Základní typ rozumění je pojímán jako okamžitý vhled, *bezprostřední postižení typologie a smyslu nějaké entity*, jako apercepce prostřednictvím intelektuální intuice, kdy „předem daný každodenní svět chápeme jediným pohledem tak, že zpozorujíc jej mu rozumíme, rozumíme bez nesnází jeho smyslu [...]“.²⁷ Vyšší typ rozumění chápe pak Husserl jako *postupný přechod od nejvíce srozumitelného, vlastního a známého k novým, méně známým a méně srozumitelným vrstvám zkoumané a reflektované skutečnosti*: „Od toho, co je nejobecněji srozumitelné, musí si teprve otvírat přístup k tomu, aby podle druhých porozuměl stále větším vrstvám přítomnosti a odtud i historické minulosti, která mu pak zase pomáhá otevřít si širě přítomnost“.²⁸

Je zřejmé, že Husserl v mnohém anticipuje koncepci historického charakteru hermeneutického rozumění, která má například u Gadamera podobu teorie o *splynutí horizontu přítomnosti s horizontem minulosti*. Obdobně jako některé pozdější koncepce filosofické hermeneutiky je také Husserlova teorie vyššího typu rozumění postavena na principu *analogie mezi různými kulturami a kulturními společenstvími, na analogii mezi historickou minulostí a přítomností*. Racionální charakter této koncepce však tkví v tom, že samotné rozumění zde nemá charakter okamžitého intuitivního vhledu, nýbrž je postupným přechodem od známého k neznámému, od poznaného k nepoznanému a zároveň postupným poznáváním a odkrýváním nových a nových vrstev skutečnosti v časové perspektivě. Přitom ovšem Husserl zdůrazňuje primordiální charakter vlastní kultury, její specifickou původnost proti kultuře cizí. Tato dosud neznámá či málo známá cizí kultura nám může být „přístupná pouze v jakémsi druhu zkušenosti o tom, co je cizí, v jakémsi vcítění do cizího kulturního lidství a jeho kultury

26 Tamtéž, s. 124.

27 Tamtéž, s. 107.

28 Tamtéž, s. 127 — 128.

[...]“.²⁹ Kulturní svět je podle Husserla vždy dán „ve vztahu k určité osobě“ a je také „dán orientovaně na podkladě všeobecné přírody a prostoročasové formy přístupu k ní, jež musí zároveň spolufungovat jako přístup k nejrůznějším útvarům a kulturám“.³⁰

V této souvislosti je podle Husserlova názoru vyšší typ porozumění možný jedině cestou personálních aktů uvnitř intersubjektivních společenství, a tyto akty mají zároveň charakter aktů *sociálních*. Konstituce specificky lidského prostředí je zároveň konstitucí světa, který je pro mne a pro každého „dán konkrétně pouze jako kulturní svět“,³¹ jako svět vytvořený konkrétním lidským společenstvím. Každý člověk je podle Husserla schopen dojít k hlubšímu porozumění na základě toho, že nejdříve rozumí svému konkrétnímu prostředí, svému kulturnímu světu, a to jako příslušník společenství, jež toto prostředí historicky utváří. Příslušníky cizího společenství chápe tedy subjekt procesu rozumění především „jako lidi vůbec a jako lidi určitého kulturního světa, od tohoto výchozího si musí teprve krok za krokem vytvářet další možnosti dorozumění“.³²

Racionální charakter své koncepce rozumění podtrhuje Husserl i tím, že toto rozumění spojuje s kategorií *sebepoznání* („*Selbsterkenntnis*“), pojímanou u něho jakožto univerzální zamyšlení člověka nad sebou samým. „Nutnou cestou k poznání, jemuž se v nejvyšším smyslu dostalo posledního odůvodnění, nebo jinými slovy: k filosofickému poznání je cesta univerzálního sebepoznání, zprvu monadického a pak intermonadického.“³³ Přitom zřejmý Husserlův důraz na sepětí rozumění se sebepoznáním souvisí s jeho koncepcí filosofie, založené na objasňování z „posledních nejkonkrétnějších podstatných nutností“,³⁴ které splňují požadavek zakotvit každý objektivní svět v transcendentální subjektivitě. I v *Karteziánských meditacích* je tedy Husserlovi svět učiněn konkrétně srozumitelným teprve na podkladě konstituování smyslu. Podmínkou tohoto procesu rozumění je ovšem transcendentální reflexe, v níž se sice „celý zkušenostně daný faktický svět 'promění' v pouhý soubor významových korelátů vědomí“,³⁵ avšak — jak již bylo uvedeno — funguje, „běží dál“. Důraz na *sebepoznání* („*Selbsterkenntnis*“) přitom výrazně odlišuje Husserlovo pojetí rozumění od existenciálně hermeneutických koncepcí. Existenciálně orientovaní představitelé hermeneutického myšlení totiž většinou pokládají pojem sebepoznání a s ním související kategorii *sebevědomí* („*Selbstbewusstsein*“), spjatou s racionalistickou tradicí německé klasické filozofie, za archaický pozůstatek tradičního metafyzického idealismu, neboť tyto pojmy a kategorie nemohou údajně postihnout existenciální strukturu lidského pobytu a vyhybají se podstatné zakotvenosti člověka v „bytí k smrti“.

29 Tamtéž, s. 129.

30 Tamtéž, s. 129, 128–129.

31 Tamtéž, s. 127.

32 Tamtéž, s. 127.

33 Tamtéž, s. 149–150.

34 Tamtéž, s. 131.

35 Srov. Zátka, V.: „K Husserlově teorii konstituce předmětného smyslu“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 3, s. 341.

V tomto kontextu je též zajímavé, že Husserl zvláště ve svém pozdním díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* spojuje principy sebepoznání a sebeujasnění nikoliv pouze s reflektujícím gnozeologickým subjektem, nýbrž také s univerzálním rozumem spjatým s lidstvem a jeho dějinným vývojem, čímž se velmi blíží koncepcím německé klasické filozofie, zvláště Hegelovy: „Je to objev absolutní subjektivity (objektivované ve světě jako všelidstvo), v níž rozum je v nekonečném pokroku etapami zatemnění, ujasňování a v pohybu úplně jasného sebeepochopení.“ [...] „Nový smysl dále dostává i nejzazší sebeepochopení člověka, odpovědného za své vlastní lidské bytí, jeho sebeepochopení jako bytí povolání k životu v apodiktčnosti, [...] aby realizoval takovou vědu, která uskutečňuje veškeré konkrétní bytí lidstva v apodiktické svobodě tak, aby bylo apodiktické, jediné ve svém činném životě rozumu, který působí, že je lidstvo lidstvem.“³⁶

Husserlovo zřejmé úsilí o racionálnost až exaktnost jeho koncepce rozumění se v *Karteziánských meditacích* projevuje i v tom, jak tuto svou koncepci promýšlí v souvislosti s kategorií *horizontu*. Rozpracování této kategorie u Husserla je proto třeba věnovat zvláštní pozornost vzhledem k tomu, jak byla později reflektována zvláště v německém hermeneuticky orientovaném filozofickém myšlení. V něm byla totiž pojímána v souvislosti s pojmem dějinné *situace*, a to jako relativně určitější kategorie strukturní povahy, jež by ve srovnání se substanciálním charakterem tradiční metafyziky měla být schopna postihnout problematiku rozumění nejen ve vztahu k podstatné *konečnosti*, ale i k *potencialitě* lidského bytí, otevřeného do budoucnosti.

Ve svém pojetí horizontu — v čemž byl inspirován jeho původním významovým obsahem v antické filosofii³⁷ — vyšel Husserl především z transponovaného prostorového určení této kategorie jakožto hranice, jež nás obklopuje a omezuje. Ve svém zkoumání však dospíval dále, a to k úvahám o *časovém* charakteru horizontu: „K tomu patří, abychom doplnili to, co jsme dříve neřekli, ke každému vnímání neustále horizont minulosti jakožto potencialita vzpomínek, jež mají být probuzeny a ke každé takové vzpomínce jako horizont průběžná zprostředkovaná intencionalita možných vzpomínek (takových, že je mám činně uskutečnit), vzpomínek až k aktuálnímu vjemovému 'nyní'.“³⁸

Kategorii horizontu v jeho antropologické a dějinné dimenzi věnoval Husserl zvláštní pozornost ve svém pozdním díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Pro pozdější hermeneutické teorie, které pojímaly rozumění jako splynutí horizontů v rámci řečové komunikace, měla zvláště inspirativní význam ta skutečnost, že Husserl považoval za důležitou součást horizontu lidstva především *jazyk*: „Právě k takovému horizontu lidstva náleží všeobecný

36 Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Přel. O. Kuba, Praha 1972, s. 295. K tomu srov. Major, L.: „Člověk, dějiny, filosofie v Husserlově Krizi evropských věd“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 3, s. 326–332.

37 Srov. heslo *Horizont*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. J. Ritter, Bd. 3, Basel-Stuttgart 1974.

38 Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s.46.

jazyk. Lidstvo je uvědoměno předem jako společenství jazyka, bezprostřední nebo zprostředkované. Horizont lidstva může být otevřeně nekonečný, jak tomu ve vědomí lidí vsutku jest, zřejmě jen zásluhou jazyka a jeho rozsáhlé dokumentace jako nositelky možných sdělení.³⁹ Zároveň ve své koncepci horizontu usiloval Husserl poukázat na skutečnost, že objekt zkoumání není nikdy zcela izolován, nýbrž vždy existuje uvnitř souvislosti: „Svět je nám bdělým a vždy nějak prakticky interesovaným subjektům bezprostředně a předem dán nikoli příležitostně, nýbrž neustále a nutně jako univerzální pole veškeré skutečné a možné praxe, jako horizont.“⁴⁰ Hubert Hohl interpretuje tuto tezi z gnozeologického hlediska tak, že se tedy každý akt myšlení odehrává v nějakém horizontu, například v podobě tzv. *pole vnímání* („Wahrnehmungsfeld“). Obdobně také lidský subjekt jakožto sebeobjektivace transcendentálního života se vždy nachází v určitém dějinném horizontu, v horizontu pospolitě životní zkušenosti lidstva.⁴¹ K horizontu života člověka, k jeho okolí („Umgebung“) patří reálné objekty, skutečné nebo možné činnosti. Zvláštní část tohoto horizontu tvoří svět ostatních lidí, se kterými lze vejít do přímé nebo nepřímé komunikace.

Husserl chápal tedy horizont jako specifickou, ovšem v širším smyslu „prostorovou“ kategorii. Ta má, jak ukázal L. Landgrebe, své centrum i obvod, jenž vlastně tvoří „hranici viditelného, která se vždy posouvá podle toho, kde stojí pozorovatel“.⁴² Horizont však není zcela uzavřen, neboť jako souhrn poznávaného a prožívaného v praktickém zkušenostním životě nepředstavuje pouhou sumu reálných vztahů, nýbrž je to především komplex všech skutečných a možných vztahů, tj. horizont potencialit. Souhrn horizontů pak vytváří celek světa, tj. univerzální ontologický horizont. Přitom však i v díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* odpovídá základní funkce pojmu horizontu celkové intenci zakladatele transcendentální fenomenologie: horizont především zde představuje důležitou gnozeologickou kategorii, na níž jsou založeny Husserlovy analýzy konstituování světa prostřednictvím vědomí. Do výrazné hermeneutické dimenze transponuje kategorii horizontu, stejně jako Husserlovu kategorii *životního světa* („Lebenswelt“) — až filozofické myšlení H.-G. Gadamera, neboť v jeho koncepci proces rozumnění může být dovršen až splnutím horizontu minulosti a horizontu současnosti, což umožňuje zprostředkovat mezi textem a interpretem.

Husserlova fenomenologie nepochybně ovlivnila mnohé hermeneutické koncepce, zvláště Heideggerovy a Gadamerovy. Méně je však známo, že Husserl svou koncepcí nepsychické identity významu, respektive smyslu v *Logische Untersuchungen* ovlivnil i Wilhelma Diltheye v pozdním období jeho filozofického vývoje. Dilthey totiž ve své práci *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) již nespazuje významy s psychikou individuí,

39 Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972, s. 389.

40 Tamtéž, s. 165.

41 K Husserlovu pojetí horizontu srov. Hohl, H.: *Lebenswelt und Geschichte*. Freiburg — München 1962.

42 Landgrebe, L.: *Filosofie přítomnosti. Německá filosofie 20. století*. Praha 1968, s. 59.

nýbrž jim poskytuje obecnou logickou existenci. Tyto významy přitom nejsou v kauzálních souvislostech, tvoří však *struktury* (například národ, stát, kulturněhistorická epocha), nejsou také výsledkem prosté posloupnosti příčinných vztahů: proto jim nelze porozumět na základě příčinného vysvětlení. Jak ukázal Jaroslav Kudrna, Husserlův důkaz o tom, že předmětný smysl, význam (respektive *noema*) má nepsychickou identitu, umožnil Diltheyovi zároveň zastávat tezi o *objektivní existenci významů* vázaných na projevy, *výrazy* („*Ausdrücke*“) *života*. Podle Diltheye vlastně Husserl poskytl důkaz, že plynoucí časovost, nazývaná v duchovědně orientovaných lebensfilozofických koncepcích *životem*, ze sebe vyvíjí objektivní významy. Život, který se vykládá sám ze sebe, se svojí hermeneutickou strukturou, je podle Diltheye sice nepřístupný jakémukoliv kauzálnímu uchopení, avšak lze mu porozumět prostřednictvím toho, že jeho výrazy v sobě nesou významovost, kterou je třeba chápat jako účinné působení na základě souvislostí.⁴³ Husserlova filozoficko-logická zkoumání v jeho *Logische Untersuchungen* (1900–1901) byla tedy nepochybně velmi inspirativní pro pozdní fázi Diltheyovy hermeneutiky, neboť s jejich pomocí mohla být v této hermeneutice ospravedlněna ve své objektivní existenci (kromě již uvedených kategorií *výrazu* a *významu*, respektive smyslu) i kategorie tzv. *souvislostního působení* („*Wirkungszusammenhang*“), která později — v šedesátých letech 20. století — měla důležité místo v pojmově teoretických základech tzv. *estetiky recepce* (H. R. Jauss, W. Iser, J. Striedter aj.).

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING AND E. HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

The article deals with transcendental phenomenology of E. Husserl and its inspiring moments for hermeneutic theories of understanding. The author points out that Husserl's conception of understanding, reinterpreting Dilthey's conception of empathy and his categories of life (*Leben*) and lived experience (*Erlebnis*), is based on analogy between mental life of the Self and the Other. Understanding is defined by Husserl as the act connected with the stream of lived experience (*Erlebnisstrom*), relating to expression (*Ausdruck*) and elucidating it. From Husserl's point of view in his Cartesian Meditations understanding is equivalent to the process of the practical and cultural orientation of human beings in the world.

The strength of transcendental phenomenology to conceive rational theory of understanding is supported by means of the category of horizon, which has the character of structured entity. Horizon is mediated through language and represents the universal field of all actual and possible praxis. At the end of article the author analyzes Husserl's conception of life-world (*Lebenswelt*).

43 Srov. Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften* VII. Leipzig-Berlin 1927, s. 200–207. K tomu srov. Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*. Přel. Juraj Žitný, Bratislava 1980, s. 311–313. K tomu srov. Kudrna, J.: K některým otázkám pojetí znaku u Diltheye, Freyera a Heideggera, *Filozofický časopis* 12, 1964, č. 5, s. 640–656.