

---

**100. výročie narodenia Paula Ricœura a 75. výročie úmrtia Edmunda Husserla**

---

**DILTHEYOVSKÝ OBRAT FENOMENOLÓGIE:  
RICŒUR A HUSSERL**

JEAN-LUC PETIT, Faculté de Philosophie Université de Strasbourg & LPPA, Collège de France, Strasbourg, France

PETIT, J.-L.: Diltheyian Turn in Phenomenology: Ricœur and Husserl  
FILOZOFIA 68, 2013, No 9, p. 741-751

The author's focus is on the comparison of two phenomenologist, one of them being the founding father of phenomenology, the another a French phenomenologist of the second generation. The key issue of the comparison is the constitution of the cultural world implying the confrontation with human sciences. This is something tried already by Husserl, who was influenced in his endeavor by Dilthey (the evidence of it is one of the last volumes of *Husserliana* (No XXXIX). Ricœur's hermeneutics of culture also aimed at a dialogue with humanities, although for him this "Diltheyan turn" remained unnoticed: the above mentioned volume of *Husserliana* has not been at his disposal when he was opening the phenomenology to humanities.

**Keywords:** Contemporary philosophy – Philosophy of culture – Phenomenology – E. Husserl – W. Dilthey – P. Ricœur

„Pochopiť text“ implikuje „pochopiť sa tvárou k textu“, a naopak: každý pokrok v oboznámení sa s textom vyžaduje a denotuje zároveň minimum sebaaprehĺbenia. Čo znamená táto tajomná korelácia dvoch vzájomne sa konštituujuúcich pólov, pólu subjektivity: toho Seba (*Soi*) čitateľa a pólu objektivity? Svet textu? Aby sme lepšie pochopili tento vzťah *Seba – Svet*, mám v úmysle vrátiť sa ku spojeniu medzi fenomenológiou a hermeneutikou, ktoré je zhrnutím celého Ricœurovho podujatia, a vrhnúť svetlo na nasledujúci moment: Ako rozchod s pôvodným duchom fenomenológie máme sklon vidieť hlavne úchylku – nazvime ju „diltheyovskú“ – ktorú Ricœur vtlačil tým, že ho orientoval smerom na dialóg s humanitnými vedami. A nepriamo budeme v pokušení vyčítať Husserlovi, že uviazol na intuícionistickej a egologickej ceste, ktorá mu zastrela symbolický jazykový rozmer skúsenosti. No detailné štúdium posledného uverejneného zväzku Husserlových *Zobraných spisov (Husserliana XXXIX)*, ktorý obsahuje výber textov z pozostalosti o jeho teórii *Lebenswelt*-u, formulovanej s prechodom od *Karteziánskych meditácií* ku *Krizis*, odhaľuje význam, aký sám Husserl pripisuje Diltheyovi na poli integrácie histórie

a kultúry do horizontu subjektívnej skúsenosti zásadne sústredenej na vnímanie. Ukazuje sa, že tento diltheyovský obrat fenomenológie v skutočnosti spadá do posledného Husserlovho obdobia, v ktorom je transcendentálna konštitúcia vnímaného sveta determinovaná ako prechod od mlkveho sveta (*stumme Welt*), ktorý je svetom zmyslového tela, inštinktov a kinestéz činného tela, k hovoriacemu svetu (*ausgesprochene Welt*) sociálnych inštitúcií a kultúrnych diel. Nijako to nezmenšuje Ricœurove zásluhy, pretože v dôsledku toho, že tieto texty nemohol poznať, keďže sa iba prepisovali a upravovali, musel si kliesniť vlastnú cestu medzi opisom a interpretáciou v snahe urobiť z fenomenológie nástroj vhodný na jej konfrontáciu s humanitnými vedami. Ja v tom skôr vidím dôvod na opätovný obdiv: ak totiž poopravíme naše vnímanie jeho otvorenia fenomenológie týmto vedám, máme nový dôkaz jeho pevného fenomenologického zakorenenia v tom, že diltheyovská voľba, ku ktorej je pridružené jeho dielo, sa vopred vyjaví ako vpísaná do kompletného programu transcendentálnej konštitúcie zmyslu subjektívnej skúsenosti.

Osnova:

I. Dilthey ako protilátka proti Heideggerovi.

II. Einfühlung a Lebenswelt.

III. Transcendentálna konštitúcia a hermeneutika kultúry.

IV. Vysvetľovanie verzus chápanie:<sup>1</sup> potrebný návrat k sprostredkovaniu ako odpovedi na nové výzvy naturalizácie.

V. Za prekonanie opozície medzi monizmom a dualizmom: transcendentálna konštitúcia *Lebenswelt*-u ako *Mannigfaltigkeitslehre*.

**I. Dilthey ako protilátka proti Heideggerovi.** Ricœur vo svojej kritike Husserlovho subjektivismu sa vždy ukázal ako zdržanlivý, ak mal dať úplne za pravdu Heideggerovi, a to napriek skutočnosti, že sa podieľal na jeho odmietnutí solipsistickej slepej uličky, do ktorej vyúsťuje karteziánska cesta. Za Heideggerom a jeho existenciálnou analytikou si Ricœur hľadá príbuzenstvo práve s Diltheyom (ako sprostredkovateľom medzi Schleiermacherovou hermeneutikou a epistemológiou spoločenských vied). V tom opakuje svojím spôsobom pohyb samého Husserla. Lebo, a to uniklo pozornosti, Husserl už zavŕšil svoj „návrat k Diltheyovi“, aby čelil nepriamej kritike, ktorej terčom bol pre karteziánstvo už v Heideggerovom *Sein und Zeit*. S Diltheyom sa Husserl nielenže cítil v „intímnom spoločenstve myslenia,“ ale priznal mu aj rozhodujúci vplyv na formovanie transcendentálnej fenomenológie:

„Der Grundcharakter der Phänomenologie ist wissenschaftliche Lebensphilosophie.“<sup>2</sup>  
„Echte Bewusstseinsanalyse ist sozusagen Hermeneutik des Bewusstseinslebens.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Franc. *compréhension*, nem. *Verstehen*, doslova pochopenie, pričom si razí cestu aj ekvivalent porozumenie. V podobe adjektíva siahneme po cudzom adjektívu *komprehenzívny* (pozn. prekl.).

<sup>2</sup> E. Husserl: *Natur und Geist*. Vorlesung 1927 (Ms F I 32, s. 110a).

<sup>3</sup> E. Husserl: *Phänomenologie und Anthropologie*. Vortrag, Berlin, Juni 1931 (Ms F II 1 a M II).

Husserl poňmal prepracovanie fenomenológie v podobe teórie transcendentálnej konštitúcie ako radikalizáciu a objasnenie v Diltheyovom duchu, nie bez spätného účinku teórie porozumenia na teóriu konštitúcie, pretože to malo za následok rozšírenie jeho počiatočného konceptu živého prítomna (*Présent Vivant*), pôdy každej valorizácie a každého subjektívneho zmyslodajstva (*donation de sens*), ktoré splynie s tokom spolu-prítomnosti Druhého, transcendentálneho spolu-subjektu. To je významná odchýlka od *Karteziánskych meditácií*, ktorá však Ricœurovi nestačila na to, aby staval na možnosť rozšírenia teórie *Einführung*-u smerom k teórii *Lebenswelt*-u ako konečnému horizontu pochopenia subjektívnej skúsenosti. Podľa Ricœura totiž nech robíme čokoľvek s cieľom prekonať medze empatického chápania druhého a vrátiť tomuto chápaniu sociálny rozmer, udržanie prvenstva interpersonálnej interakcie nemôže nezúžiť prístup k objektivite sociálna. K tejto objektivite sa dostaneme priamejšie z poľa špeciálnych disciplín, kde sa konštituuje v rovine teoretickej konštrukcie, ktorá je tiež rovinou filozofického diskurzu. To vnucuje filozofovi požiadavku informovanosti o stave problémov v histórii, lingvistiky, antropológii atď., ktorú jednoduchá subjektívna alebo empatická reflexia o transcendentálnych podmienkach chápania druhého nevyžaduje.

**II. Einführung a Lebenswelt.** Hermeneutika chápania (*Verstehen*) rozvinutá Diltheyom sa tiahne medzi dvoma krajnými termínmi: *Einführung*, empatické chápanie vnútorného života druhého, a *Geist* v zmysle predmetu *Geisteswissenschaften*, t. j. objektívny duch objektivizovaného komunitného života v sociálnych formáciách. Podobne je teória transcendentálnej konštitúcie z posledného Husserlovho obdobia napätá medzi termínmi *Einführung* a *Lebenswelt*. Avšak táto Husserlom koncipovaná *Einführung* už striktné nezodpovedá definícii T. Lippsa, ktorý ju vynašiel, ale je braná v širšom slova zmysle ako „komprehenzívna skúsenosť“, zrejme odkazujúca na Diltheya:

„*Wie immer dieses Einen – Anderen – Erfahren genauer zu beschreiben ist – mag es Einführung ,oder verstehendes Erfahren‘ oder wie immer nennen – es ist jedenfalls Erfahrung*“.<sup>4</sup>

Čo sa týka života (*Leben*), na ktorý odkazuje výraz *Lebenswelt*, čo by som rád preložil ako každodenný svet, to je ľudský život uvažovaný vo svojej subjektívnej dimenzii so svojou dvojakou potencialitou (byť zasahovaný stimulmi, motivovaný záujmami) a aktívne sa zaoberajúci niečím najmä v oblasti komunitnej interakcie. Okrem skutočného sveta, ktorý chce veda teoreticky určiť, okrem *Umwelt*-u, životného prostredia každej živej bytosti, je tu miesto pre „subjektívne poňatie sveta“, ktorý je oblasťou materiálnych a „duchovných“ (t. j. kultúrnych) akcií a formácií ľudských subjektov. To nás privádza opäť k Diltheyovi a k jeho poňaniu života – psychického života zbaveného všetkého „vitalizmu“ –, objektivizujúceho sa vo formáciách, ktoré môže pochopiť preto, že sa v nich môže spoznať, kým prírodný svet je mu cudzí, a teda tajomný. O tomto zblížení po-

---

<sup>4</sup> Husserl 2008, T. 53, 617.

hľadov svedčí text (z konca 20. rokov), ktorý je akýmsi úvodom do husserlovského diskurzu o výraze „*Lebenswelt*“.

„*Es ist die Welt im subjektiven Leben selbst, die Lebenswelt könnten die wir sagen...*“<sup>5</sup>

**III. Transcendentálna konštitúcia a hermeneutika kultúry.** Ako pochopiť možnosť dať zmysel predmetom a ďalším sociokultúrnym útvarom na základe teórie transcendentálnej konštitúcie koncentrovanej najskôr na vnímané veci v prírode? Konštitúcia je systematické využívanie zdrojov ozmyslovania (*faire sens*), ktoré sú k dispozícii živému tvorovi, ako som ja. Ak tam sú veci pre mňa, je to predovšetkým preto, že niečo sa predstavuje cez tok náznakov v mojich zmyslových poliach a že som schopný z tohto toku odvodiť invariant tak, že tieto náznaky sa stabilizujú vôľovými kompenzačnými pohybmi, o ktorých mám kinestetickú skúsenosť. Série náznakov poľa a korelatívne kinestetické ústupy: Čo robiť s tak úzko obmedzeným materiálom? Po prvé, musíme vziať do úvahy fakt, že štruktúra poľa vedomia je podľa Stumpfovej teórie pozornosti členená na centrálné ohnisko vnímania a horizont apercepce. Takže ak mám do činenia s vecou určenou ako cieľový predmet percepcie nejakého zamerania na nejakú noematickú jednotku, to mi neprekáža, aby som zároveň neuchopoval vo svojom apercepčnom horizonte aj niečo z *Umwelt*-u. V prípadoch, keď vnímaná vec je telo druhého, umožňuje mi to do istej miery uchopiť svet videný z pohľadu druhého. Aj keď moje zorné pole, moje hmatové pole a moje kinestetické dojmy odkazujú vždy výlučne na moje Ja, odteraz sa javí ako možný istý transfer do iného subjektívneho centra, miesta javenia vecí, kde nie som, a zároveň zdroj motorických intencií, ktoré nie sú moje. V tom spočíva možnosť otvorenia solipsistického sveta egologickej konštitúcie spoločnému svetu intersubjektívnej konštitúcie. Až na to, že jednoduchý empatický prenos Ja do Druhého neposkytuje prístup k Hovoriacemu svetu sociokultúrnych formácií, ale nanajvýš k Mlčvemu (*muet*) svetu, obývanému materiálными vecami so stálou identitou a lokalizovanými vo fyzikálnom priestore. V protiklade k Lippsovej téze empatia-*Einführung* ako jednostranná extenzia vlastnej subjektívnej skúsenosti nie je ešte komunikáciou. Čo je to teda, čo umožňuje, že to, čo dáva zmysel, nemá zmysel len pre jedného, ale že to, čo dáva zmysel pre jedného, má zmysel aj pre druhého a že to má zmysel pre jedného len do tej miery, do akej to má zmysel pre druhého? Konceptia *Umwelt*-u každého živého tvora modifikovaná tak, že zmysel dávajúca sféra tohto tvora nezahŕňa len jeho samého alebo jeho a jeho blízkych, ale pripúšťa isté prekrývanie príslušných horizontov porozumenia, berie do úvahy túto možnosť zmyslu, na ktorom sa možno intersubjektívne podieľať. Husserl sa tu vzdáva od Heideggerovho *Mitsein* a od *Umwelt*-u etológov, koncepcií príliš okato zaťažených predsudkami nacionalistickej sociológie tej doby. Bez tejto štruktúry prekrývania horizontov nemôžeme vidieť, ako by spoločenstvá mohli obcováť medzi sebou inak, v akejkoľ-

---

<sup>5</sup> Husserl 2008, Annex LIII, 689.

vek forme, či už v mierovej, alebo vo vojnovej. Tento diskurz v termínoch komunit je zas tolerovateľný – iba že by sme ustúpili objektívizmu nadindividuálnych (*supra-individuelles*) entít – pod podmienkou, že nezabudneme, že zmysel ostáva zmyslom pre niekoho a že toto prekríženie komunitných horizontov porozumenia je skutočne efektívne len vtedy, ak sa otvorí konajúcemu subjektu na schodných cestách vo svete druhých. Kinestetická skúsenosť musí byť preto rozšírená o *praxis* nielen inkarnovanej vlastným telom, ale lokálne situovanej v praktickom poli komunitných interakcií celej osoby. To, že tieto cesty existujú, znamená, že každý z nás si môže uvedomiť vďaka skúsenosti prekročenia hraníc a vykorenenia ponorením do cudzej krajiny. Na transcendentálnej úrovni sa táto skúsenosť (skúsenosť terénneho antropológa) rovná opakovaniu procesu redukcie – konštitúcie na pôde, ktorou už nie je bezprostredné perceptívne prostredie, ale neobmedzené pole ľudských interakcií do tej miery, do akej je toto pole prístupné z môjho *Lebenswelt*-u. Zánik dôverného prostredia a strata referenta našej obvyklej typológie nás potom nútia obrátiť sa na elementárnejšie, t. j. menej kontingentné vnútorné zdroje zmyslodajstva, získať z toho to najlepšie pre orientáciu v tomto novom Svete a účinne reagovať na zodpovedajúce podnety a požiadavky. Aj keď divoch nemôže pochopiť všetky detaily fungovania nejakej odbornej komisie na univerzite, pochopí aspoň pohyby tela účastníkov: ich vchádzanie a vychádzanie, čo je nevyhnutná podmienka úplnejšieho porozumenia – a takisto aj dostatočná podmienka, keď sa vchádzajúci dohodnú medzi sebou, aby mohli vyjsť odchádzajúci!

**IV. Vysvetlenie *versus* chápanie: potrebný návrat k sprostredkovaniu ako odpovedi na nové výzvy naturalizácie.** Proces objektívizácie spustený štrukturalistickým hnutím šesťdesiatych rokov (Ricœurovým privilegovaným spolubesedníkom) neprekráča algebraickú schematizáciu štrukturalných pravidielností skúsenostného toku. Tento proces, v jazykovom systéme objektívizovanom Saussurom ešte implicitný, bol zavŕšený príbuzenskými diagramami alebo kombinatorikou mytémov (Lévi-Strauss). Táto objektívizácia, obmedzujúc svoje ambície odhaliť štrukturalne aspekty zážitku, sa vôbec nepohybuje v perspektíve naturalizácie: odsúdenie psychologizmu zostalo definitívnym prínosom Husserlových *Logických skúmaní*. Takže okrem zámeny jednoduchých schém s ontologickými entitami (Möbiova páska, ktorú tak obľuboval Lacan), toto odcudzenie (*extranéation*) štruktúr zážitku sa mohlo vnímať ako prípravná etapa znovuzvútnovania hermeneutickým chápaním. Ricœur teda nebude musieť čeliť neprekonateľnej prekážke, keď bude integrovať schematizmus tohto vysvetlenia – štrukturalného, no nie kauzálneho – do obaľujúceho pohybu komprehenzívnej obnovy podľa vzoru Diltheya, ktorý už vtedy neignoroval štrukturalne aspekty podôb objektívizácie kultúrneho života vo formáciách dejinného sveta (*geschichtliche Welt*). Na to mu bude stačiť rozťahnutie oblúka reflexie tým, že si zakáže predčasný ústupok zlúčenému (*fusionnel*) romantizmu empatického chápania druhého, hoci aj za cenu vznesenia námietky tam, kde ju Dilthey nepredvídal, keďže ňo sa empatia zážitku (*Erleben*), štrukturalizmus výrazu (*Ausdruck*) a reflexívna integrácia chápania (*Verstehen*) harmonicky spájali v postupoch humanitných vied. Hlboká intimita individuálne duševného života a súvislosť pôsobenia (*Wirkungszusam-*

menhang) sociokultúrneho sveta odkazovali na seba navzájom ako to, čo vyžaduje, aby bolo vyjadrené a aby kolektívne formy výrazu boli tomu prispôsobené:

„In dem Wirkungszusammenhang sind daher das eigentliche Agens die seelischen Zustände.“

Takže medzi tokom zážitku a štrukturálnymi útvarmi, kde sa vykryštalizoval, išlo jednoducho o to, aby sa obnovil obeh, ktorý viedol od jednej z týchto fáz života ducha k druhej – ducha, ktorého vlastnú sféru sme ani na okamih neopustili. Táto doba, keď konfliktné interpretácie boli stále partnermi virtuálneho dialógu, ktorý sa sformoval vnútri diela filozofa, je dnes, zdá sa, za nami. Štafetu štrukturalizmu prevzal nezakomplexovaný redukcionizmus, striedavo mentalistický, fyzikalistický a mechanistický. Zabudol som na antipsychologizmus, nech sa už opiera o objektivitu hegelovského duchovna, alebo o intencionalitu fenomenologického vedomia. Lacanovci v defenzíve, tvrdo odmietnutí pre svoj nárok na vedeckosť, teraz vzývajú Ricœura a „otázku subjektu“. Celá stratifikácia úrovni objektivizácie života od správania jednotlivca až po formy globálnych regulárností spoločnosti, jazyka, kultúra a, pravda, aj hospodárstva je hrubo zrazená na rovinu mentálnych predstáv ducha jednotlivca a odtiaľ na rovinu skrytých funkcionálnych systémov v jeho mozgu. Heslo hermeneutiky humanitných vied *Život uchopuje život (Leben erfaßt Leben)* je nahradené heslom kognitívnej vedy ako vedy o prírode: *Všetko je v mozgu*. Jedným slovom, môžeme sa oprávnene pýtať, čo zostalo z Ricœurovho úsilia „hľadať úzku komplementritu a reciprocitu medzi vysvetlením a výkladom“,<sup>6</sup> ktorá by umožnila „znovuumiestniť vysvetlenie a výklad jedine na hermeneutický oblúk“, ktorý vedie k „nahradeniu hrubej alternatívy jemnou dialektikou“. On sám dostal model tejto zmeny epistemologickej klímy v dialógu so Changeuxom, kde bol konfrontovaný s neotrasiteľným dogmatizmom „slova Pravdy“, pred ktorým musel ustúpiť ku kantovským dichotómiám, čo ale odporuje jeho celkovému hermeneutickému snaženiu.

**V. Za prekonanie opozície monizmus – dualizmus: Transcendentálna konštitúcia *Lebenswelt-u* ako *Mannigfaltigkeitslehre*.** Nestáva sa Diltheyova klasická opozícia aktuálnou pod skutočným vplyvom programu naturalizácie mysle realizovanej v kognitívnych vedách a neurovedách? Epistemologický model týchto kognitívnych vied je totiž výslovne prevzatý z vied o prírode v štandardnej podobe laplaceovského mechanizmu a jeho počítačového pokračovania, logického mechanizmu Turingovho stroja. Treba konštatovať, že ich ideológia odkazuje na masívny návrat na pozície mechanického fyzikalizmu blízkeho tomu, proti ktorému bojoval Ricœur a pred ním Dilthey. Vysvetlenie funkcií ľudskej mysle uvažované z tejto perspektívy sa zamieňa s odmietaním semiotickej autonómie a štrukturalistických vysvetlení a s tvrdením materialistického monizmu, podľa ktorého neexistuje žiadna oblasť neredukovateľná na elementárne príčinnosti: nech už ide o jazyk, mýtus, alebo o štruktúry príbuzenstva. V tomto kontexte primárneho naturalizmu sa stáva naliehavým uplatniť legitímne práva porozumenia v humanitných vedách (bez

---

<sup>6</sup> Dilthey 1970, 203.

vynechania vied o živej prírode) a hľadať cesty sprostredkovania medzi týmto porozume-  
ním a explikačným modelom – ak nie štandardným modelom, o ktorom bola reč, tak as-  
poň modelom lepšie prispôsobeným skutočným potrebám vedeckého vysvetľovania. Vý-  
chodisko sa snáď môže hľadať v Husserlovej fenomenológii, len ak sa podrobí revízii  
rýchly proces proti tomu, čo sa nazvalo (Ricœur v tom jediný raz išiel s prúdom) jeho  
„idealizmom“.

Vo veci idealizmu vydláždil cestu syntézy zhora, spočívajúcej v premyslení problé-  
mu samotného toku subjektívnej skúsenosti živej bytosti už nie ako sledu neorganizova-  
nej rôznosti, ale ako konštrukcie „rozmanitostí“ (*Mannigfaltigkeiten*) alebo ako konštitú-  
cie sveta prostredníctvom využitia vlastných zdrojov tejto bytosti. Vráťme sa na chvíľu  
k tomuto pojmu „konštituovania“: označuje operáciu, pomocou ktorej nejaký vnímajúci  
subjekt udeľuje nejakej konštantnej konfigurácii skúsenosti – tak ako spätne sebe samému  
– ontologickú hodnotu permanentnej skutočnej entity lokalizovanej v priestore, ktorý  
môže byť fyzikálny alebo jednou z mnohých praktických a symbolických sociálnych inte-  
rakcií. Svet každodenného života vnímajúcich subjektov je obývaný konštituovanými  
predmetmi, ktoré za svoju konštitúciu vďačia vzájomným interakciám medzi týmito sub-  
jektmi a svetom. Absolútne „veci osebe“ vo fyzikálnom priestore, postulované zdravým  
rozumom, klasickou mechanikou a kognitívnymi vedami, sú produktmi abstrakcie, ktoré  
nasledujú po operáciách perceptívnej konštitúcie, a nie pôvodné zdroje prirodzeného  
vnímania. Čo sa týka procesu zmyslodajstva, vďaka ktorému sú tu veci pre subjekt, ktorý  
ich vníma a prakticky s nimi interaguje, a vďaka ktorému tento proces nie je čírym vnú-  
torným stavom mysle filozofického mysliteľa: de jure je tento proces schopný systemati-  
ckej racionálnej konštrukcie, ktorá transcenduje opozíciu monizmu a dualizmu vo forme  
formálnej ontológie v tradícii základov geometrie. K tejto veľkej tradícii dnes patria Jean  
Petitot,<sup>7</sup> Giuseppe Longo, Francis Bailly<sup>8</sup> a Daniel Bennequin.<sup>9</sup> Jej zakladateľmi sú Bern-  
hard Riemann,<sup>10</sup> Hermann von Helmholtz<sup>11</sup> a Henri Poincaré.<sup>12</sup> Od okamihu, keď sa do  
tejto tradície znovu zaradí Husserl, dôslednejšie než v doterajšej fenomenologickej litera-  
túre, transcendentálna konštitúcia *Lebenswelt*-u sa dá chápať ako morfodynamická eidetika.

Čo to znamená? Po prvé to, že pojmy „poľa“, „priestoru“, „prírody“, „sveta“ sú poj-  
mami multidimenzionálnych veličín, ktorých obvyklý priestor je len jedným príkladom,  
v skutočnosti dosť zvláštnym. Po druhé, to, že tieto veličiny nie sú absolútne predkonšti-  
tuované a vonkajšie vo vzťahu k entitám, ktoré v nich možno určiť. Po tretie, to, že sa  
konštituuju rovnakým pohybom, ktorý v nich určuje tie prípadné entity. Po štvrté, to, že  
„veci“ sú zvláštne mody na určenie nejakej multidimenzionálnej variety, a konečne to, že  
skúsenosť (*Erfahrung*) je spojeným prechodom od jedného modu k druhému, pričom ide

---

<sup>7</sup> Petitot 2002, 427-484.

<sup>8</sup> Bailly & G. Longo 2006.

<sup>9</sup> Bennequin et al. 2009, 1-27.

<sup>10</sup> Riemann 1876, 254-269.

<sup>11</sup> von Helmholtz 1977, 115-163.

<sup>12</sup> Poincaré 1968.

o mody, ktoré sú prakticky k dispozícii vlastnému telu (anonymného) Ja. Veci sa prezentujú v toku črt zmyslového poľa a ich uchopenie vyžaduje korelatívnu mobilizáciu nejakej dráhy kinestetického systému. Existencia vecí nie je nezávislá ani od ich prezentačného poľa, ani od priestoru ich umiestnenia a ich uchopenia a ani od cesty, ktorou k nim prístupuje nejaké Ja. Na rozdiel od Fregeho tézy vecí, ku ktorým máme prístup, nemôžu byť mimo každého možného prístupu k nim. Prejdené mody determinácie, keď ideme od jedného modu k druhému, vytvárajú varietu istej dimenzionality: Ak odtiaľto prejdeme k akejkoľvek inej variete dimenzionality ( $= n$ ) aplikovaním (*Deckung*) každého singulárneho modu determinácie tej prvej na singulárny modus determinácie tej druhej, konštituuje sa varieta vyššej dimenzionality ( $= n + 1$ ). Keďže konštitúcia štruktúry multidimenzionálnej variety každodenného sveta (*Lebenswelt*) – a extrapoláciou „pravdivého“ sveta vedy –, počnúc pôvodnou danosťou variet najmenšej dimenzie priamo vytvorených činnosťou vlastného tela nejakého Ja, táto transcendentálna konštitúcia je alternatívnou metódou imanentnou transcendentným metódam, ktoré ponárajú absolútne veci do vonkajšieho priestoru. Medzi transcendentné metódy, o ktoré ide, patria: euklidovská geometria, newtonovská mechanika, kantovská estetika a dnes reprezentacionálne a počítačové kognitívne vedy.

Potenciálne táto teória multidimenzionálnych variet (*Mannigfaltigkeitslehre*) je povoláná znovu uchopiť v rovine formálnej geometrickej reprezentácie všetky úrovne morfogenézy *Lebenswelt*-u, a to tak, že osvetlí možnosť prechodu z jednej úrovne zložitosti na vyššiu. Zostúpi na „najjednoduchšie“ (*simples*) úrovne organizácie živého, ako sú napríklad proces vynorenia spojitého perceptívneho obrisu na základe segmentov spadajúcich do sietnicových bunkových receptorových polí, konektivitná štruktúra neuronálnej siete a dynamiky trhavé očné pohyby (napríklad J. Petitot). Neurofyziologický proces, kde môžeme vidieť podmienku predempirickej možnosti (ak nie a priori) pre súvislý nárys nejakej čiary postupnou produkciou jej bodov, Kant pokladal za absolútne primitívnu priestorovú skúsenosť. Týmto spôsobom by sa realizovala ambícia antropologickej ontológie, ktorá dokáže spojiť teóriu genézy kultúrnych formácií s teóriou vnímania fyzických vecí. Prečo si táto autenticky husserlovská cesta zaslúži našu pozornosť popri ceste komprehenzívnej epistemológie historiografie, na ktorú sa vydal Ricœur, nasledujúc Diltheya? Prinajmenšom preto, že sľubuje prekonať dualizmus zvnútra perspektívy transcendentálneho základu rozšíreného na intersubjektivitu, zatiaľ čo druhá cesta je, zdá sa, v epistemologickej rovine odsúdená na reprodukciu diltheyovskej ontologickej diferenciacie. Odpovedá na otázku naturalizácie, pričom nepodlieha redukcionizmu, ale skôr prekonáva protiklad subjektivismu a objektivismu podporou transcendentálneho morfodynamizmu, ktorý ich integruje do najvyššej roviny ideality: Racionálna utópia humanitných vied znova zaradených do vied o Prírode dospieva v tejto vizionárskej anticipácii starého Husserla k svojmu tušenému výrazu.

**Dodatok:** „Pri každom pohybe očí a každej kinestéze, ktorá pri ňom funguje konštituujuúcim spôsobom, je zorné pole prejdené sem a tam vcelku – podobne ako štetec maľuje priestorové pole. Ideálne, berúc do úvahy nie fyzické orgány, ale kompletný motorický



systém, celé vlastné telo, ktoré sa pohybuje, prechádza celým nekonečným priestorom.“<sup>13</sup> „V okulomotrickom systéme sa nejaký identický predmet konštituuje z faktu, že v priebehu svojho vývoja je v súlade s podstatou monadickej subjektivity (podľa jej „vrodenných“ zákonov), aby sa sformoval systém habituálnych „intencií“ na základe regularity, mne neznámej, ktorý riadi optimálny ústup daností a ich koreláciu s kinestézami.“<sup>14</sup> „Akým druhom variet sú kinestetické variety s ich možnými zmenami siahajúcimi od úplného pokoja po úplný pohyb? – Vopred o tom nevieme, nič; nič o ich type multidimenzionality. To je dôvod, prečo sa budú neskôr klásť otázky podstaty, čo sa týka ich funkcie umožňujúcej priestorovú intuíciu a vnímanie priestorového *Umwelt*-u, otázky o tom, čo táto varieta predpisuje vo svojej podstatnosti, a o tom, čo je v skutočnosti pre naše ľudské telo normálne, a čo abnormálne (podľa typológie skutočných anomálií).“<sup>15</sup> „Tým je z eidetického hľadiska položená otázka sveta ako sveta skúsenosti, otázka tohto a priori, ktoré sa má vybudovať v intuícii a ktoré má byť ‚podmienkou možnosti‘, aby bolo možné a nevyhnutné, že nejaký vždy jeden a identický svet sa uvoľní z univerzálnej progresívnej spojitosti bez ohľadu na priebeh jeho konštitúcie – v tomto prípade počnúc mnou, ale v spojení s druhým, s inými spoločenstvami a ich svetmi, do tej miery, do akej sú mi otvorené. Mali by sme tu ontológiu sveta ako sveta možnej skúsenosti, sveta, ktorý je svetom ľudí a musí byť potenciaálne skonštituovaný a poznateľný ľuďmi a ľudstvom, ľuďmi, ktorí vstupujú do vzájomnej komunikácie, a to aj napriek všetkým individuálnym subjektívnym korekciám a komplementárnym extenziám, vneseným do tohto sveta. Potom by táto ontológia bola Antropológiou a priori. To, čo určuje, platí pre každý mysliteľný svet s nepodmienenou nevyhnutnosťou a všeobecnosťou ako princíp vymedzujúci nemennú podstatu tohto sveta a sveta vôbec, a teda ako podstatná forma disjunktívne možnej fakticity.“<sup>16</sup> „Podľa toho treba zohľadniť aj možnosti vzájomného porozumenia cudzincov a ich dosah, a teda možnosti ‚humanitnovedného‘, ‚antropologického‘ a ‚historického‘ poznania cudzích spoločenstiev s ich cudzím *Umwelt*-om, cudzie formy združovania, sociálnosti, typy cudzích mravov, náboženských obradov, zvykových práv, používania jazyka atď., a to všetko podľa inej typológie sveta vecí uvažovaných v ich praktických významoch. Treba pritom však brať do úvahy možné formy spoločenstva a to, čo je invariantné vo všetkých týchto formách...“<sup>17</sup> „Z hľadiska faktov a empirie sa môžeme pýtať nielen ‚Aké typy tu nachádzame?‘, ale aj ‚Aká nevyhnutná štruktúrna typológia prechádza všetky tieto varianty?‘ Ak máme mať vôbec skúsenosť sveta ako identického, ak napríklad nejaký Zulu, Číňan a súčasný Nemec musia – ako je v to skutočnosti – mať možnosť stretnúť sa, a teda mať empirické vedomie toho istého sveta, tých istých vecí, ľudí, hôr, budov atď., tak tu musí byť nevyhnutne dvojaký fond: na jednej strane nevyhnutný fond štruktúr, ktoré umožňujú skúsenosť sveta bez ohľadu na rozmani-

---

<sup>13</sup> Husserl, Ms. D13 I (5-7. okt. 1921), 13-14.

<sup>14</sup> Husserl, Ms. D13 IV (okt. 1921), 29.

<sup>15</sup> Husserl, Ms. D12 I (5. sept. 1931), 26.

<sup>16</sup> Husserl 2008, Text 7 (1932), 57.

<sup>17</sup> Husserl 2008, Text 35 (1933), 343.

tosť individuálnych spôsobov uchopenia; na druhej strane nevyhnutný fond subjektívnych spôsobov dávania (...). Z toho vyplývajú dve úlohy, z ktorých jednu označíme ako Ontológiu a druhú ako Fenomenológiu estetického sveta. Z transcendentálneho hľadiska ide o Transcendentálnu estetiku, o ontológiu a o Transcendentálnu fenomenológiu sveta. Výraz ‚ontológia‘ odkazuje na jestvujúci svet ako predmet vzájomne sa potvrdzujúcej skúsenosti subjektívít, ktoré im zodpovedajú, výraz ‚fenomenológia‘ na konkrétne korelatívne skúmanie, ktoré uvažuje o súcne podľa všetkých subjektívnych modov, nezabúdajúc, že samotná ontológia tu odkazuje na subjektívno.“<sup>18</sup>

### Literatúra

- BAILLY, F. & LONGO G. (2006): *Mathématiques et Sciences de la Nature*. La singularité physique du vivant. Paris: Hermann Lds.
- BERTHOZ, A. & PETIT, J.-L. (2006): *Physiologie de l'Action et Phénoménologie*. Paris: Odile Jacob.
- BENNEQUIN, D., FUCHS, R., BERTHOZ, A., FLASH, T. (2009): Movement timing and invariance arise from several geometries. *PLOS Computational Biology*, 5 (7), 1-27.
- BITBOL, M. (2003): La physique et la primauté de l'action. In : *Repenser le corps, l'action et la cognition avec les neurosciences*. J.-L Petit, ed. *Intellectica*, (36-37), 277-291.
- DILTHEY, W. (1947): *Le Monde de l'Esprit*, trad. fr. M. Remy, 1.1, Paris: Aubier, Eds Montaigne.
- DILTHEY, W. (1970): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- HELMHOLTZ, H. von (1977): The facts in perception. In: *Hermann von Helmholtz Epistemological Writings*, trsl. M. F. Lowe, R. S. Cohen & Y. Elkana eds, Dordrecht: D. Reidel, 7, 115-163.
- HUSSERL, E. (1953): *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Trad. fr. G. Peiffer & E. Levinas: Paris: J. Vrin.
- HUSSERL, E. (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Bd I-III. Hrsg. I. Kern, Husserliana XIII-XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973b): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. U. Claesges, Husserliana XVI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI, Hrsg. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1991): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser, Husserliana I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*. Hrsg. R. N. Smid, Husserliana XXIX. Dordrecht: Kluwer.
- HUSSERL, E. (2005): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912)*. Hrsg. T. Vongehr & R. Giuliani, Husserliana XXXVIII. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Constitution. Texte aus dem Nachlass (1916 – 1937)*, Hrsg. R. Sowa, Husserliana XXXIX, Dordrecht: Springer.
- PETIT J.-L. (1996): *Solipsisme et Intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*. Paris: Cerf.

<sup>18</sup> Husserl 2008, Annexe LIV (koniec 20-tych rokov), 691.

- PETIT J.-L. (1997): *Les Neurosciences et la Philosophie de l'Action*. Paris: J. Vrin.
- PETIT J.-L. (2000): Le dialogue avec les neurosciences: un regain d'actualité pour la phénoménologie. In: *Jean-Toussaint Desanti: Une pensée et son site*. G. Ravis-Giordani, éd., ENS Editions, 23-139.
- PETIT J.-L. (2001): De l'intentionnalité de l'acte. In: *Percevoir: Monde et Langage*. Invariance et variabilité du sens vécu. D. Keller et al., eds. Sprimont: Pierre Mardaga, 47-78.
- PETIT J.-L. (2002): La constitution par le mouvement: Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes. In: *Naturaliser la Phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. J. Petitot et al., eds. Paris: Eds du CNRS, 284-311.
- PETIT J.-L. (2003a): La spatialité originaire du corps propre. *Phénoménologie et neurosciences. Revue de Synthèse*, t. 124, 5<sup>e</sup>, 139-171.
- PETIT, J.-L. (ed.) (2003): Repenser le corps, l'action et la cognition avec les neurosciences. *Intellectica*, N<sup>os</sup> 36-37.
- PETIT J.-L. (2003c): On the relation between recent neurobiological data on perception (and action) and the Husserlian theory of constitution. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2 (4), 281-298.
- PETIT J.-L. (2004): Empathie et intersubjectivité. In: *L'Empathie*. A. Berthoz & G. Joriand, eds. Paris: Odile Jacob, 123-147.
- PETIT J.-L. (2006): Sur la parole de Ricœur: „Le cerveau ne pense pas. Je pense.“ *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, t. 86, čl. 97-109. Slovenský preklad *Filozofia* 2007, 62 (5), 413-421.
- PETIT J.-L. (2009): Psychanalyse et neuroscience. In: *Neurosciences et Psychothérapie*, Joël Monzee, éd., Montreal: Editions Liber, 18.
- PETITOT, J. (2002): Eidétique morphologique de la perception. In: *Naturaliser la Phénoménologie. Essais sur la Phénoménologie contemporaine et les Sciences cognitives*, éd. J. Petitot et al. Paris: CNRS Eds, 427-484.
- POINCARÉ, H. (1968): *La science et l'hypothèse*. Paris: Flammarion.
- RICŒUR P. (1965): *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1969): *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1975): *La Métaphore vive*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1983): *Temps et Récit I-III*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1986): *Du Texte à l'Action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1990): *Soi-même comme un Autre*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR, P. (1998): *Ce qui nous fait penser la Nature et la Règle*. Paris: Eds du Seuil.
- RICŒUR P. (2004): *A l'école de la Phénoménologie*. Paris: J. Vrin.
- RIEMANN, B. (1876): Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. In: *Bernhard Riemann's gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*. Hrsg. H. Weber. Leipzig: B. G. Teubner, 254-269.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1987): *Herméneutique*, trad. fr. C. Berner. Paris: Cerf/PUL.

---

Z francúzskeho originálu *Le tournant diltheyen de la phénoménologie. Ricœur et Husserl*, poskytnutého autorom, a s jeho láskavým súhlasom preložil Jozef Sivák.

---

Jean-Luc Petit  
 Faculté de Philosophie  
 Université de Strasbourg  
 & LPPA, Collège de France  
 7, rue de l' Université  
 67000 Strasbourg  
 France  
 e-mail: jean-luc.petit@college-de-france.fr