

FENOMENOLOGICKÉ URČENIE INTERIORITY VO FENOMENOLOGICKOM KARTEZIÁNSTVE

WOJCIECH STARZYŃSKI, Ústav filozofie a sociológie Poľskej akadémie vied, Varšava

STARZYŃSKI, W.: Phenomenologically Determined Interiority in Phenomenological Cartesianism

FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 25

The main objective of the paper is to show the phenomenologically determined subjectivity in the frame of interiority through tracing the Cartesian path of the two most influential “Cartesian” phenomenologists E. Husserl and M. Henry. It is claimed that Husserl’s return to the Cartesian Cogito – a critical rather than dogmatic step – enables him to define subjectivity as an experience of the self-consciousness uniting the experience made possible by the reduction. Henry, on the other hand, reveals Descartes’ conceptual ambiguity and thus makes the rehabilitation, from the phenomenological perspective, of the concepts of substance and the clear and materially real idea possible. His conclusion is that Descartes in fact made the reduction and thus opened the way to the primordial sphere of phenomena. Thereby he suggested the phenomenological subjectivity, whose interiority means exclusively self-affection.

Keywords: Phenomenological Cartesianism – E. Husserl – M. Henry – Subjectivity

Cieľom tohto textu je rekonštrukcia fenomenologického vypracovania subjektivity, ktorá vychádza z dimenzie interiority a sleduje karteziánsku os u dvoch najdôležitejších autorov rozvíjajúcich túto tému, u Edmunda Husserla a Michela Henryho. Aby sme sa vyhli nedorozumeniam a primerane vstúpili do problematiky fenomenologického karteziánstva, treba v prvom rade poznamenať, že nejde o učenie, ktorého úlohou by bolo presadzovať Descartove historické myšlienky, ale že ide skôr o vyvodenie a preskúmanie ich fenomenologického obsahu, ktorý je často implicitný, a o ich vlastné rozvinutie.

Tento motív je prítomný už v prvých dielach zakladateľa fenomenológie. Napriek kontroverziám a protikladným názorom komentátorov ako Iso Kern alebo Ludwig Landgrebe, našou hypotézou je, že karteziánstvo bolo u Husserla prítomné už v prvom vydaní jeho *Logických skúmaní* a neopustilo ho až po *Krízu*.

Karteziánstvo *Logických skúmaní* ako nové určenie interiority. Úplne prvé vyjadrenie husserlovského karteziánstva nachádzame v prvej kapitole *V. logického skúmania*, kde Husserl zavádza a predstavuje tri definície vedomia. Pravdu povediac, tieto tri definície vytvárajú istý základný fenomenologický postup, ktorý vychádza:

- (1) z bežnej a naivnej, no zároveň psychologickej definície vedomia ako jednoty zážitkov, ďalej prechádza do
- (2) druhej definície, podľa ktorej je vedomie stotožnené s vedomím seba, aby nakoniec vyústil do
- (3) definície vedomia ako intencionálneho vedomia niečoho, teda vedomia, ktorého akty majú tú základnú vlastnosť, že sú vždy zamerané na s nimi korešpondujúce, teda intencionálne predmety.

V čom teda spočíva predpokladané karteziánstvo tohto postupu?

Pri hľadaní odpovede na túto otázku sa pokúsime sledovať husserlovskú analýzu prítomnú v *Skúmaníach*, pričom vedľa nej postavíme omnoho explicitnejšie karteziánsku analýzu v *Kríze*.

Hneď od začiatku tu rozhoduje presvedčenie, že vedomie, psychologicky definované ako jednota zážitkov, môže byť uchopené odlišným spôsobom v porovnaní s bežným poznaním. Je to možné prostredníctvom „uzátvorkovania“ každého odvolávania sa na empiricko-reálnu existenciu, teda prostredníctvom redukcie (porovnaj Husserl 1975, B 348)¹. Husserl to uskutočňuje tým, že zavádza klasické moderné rozlíšenie (uplatňované aj Brentanom) na vonkajší vnem a vnútorný vnem. Charakteristickou vlastnosťou vonkajšieho vnemu je to, že za určitých podmienok ho môžeme považovať za iluzórny alebo za výsledok halucinácie, zároveň ho však môžeme bez akýchkoľvek problémov vnímať výlučne obsahovo a odhliadať od jeho mundánnej existencie. Potom môžeme pripustiť, že farba, presnejšie povedané, moment farby patriaci k reálnym zážitkom súvisiacim s vecou videnou ako farebný predmet, ktorý považujeme za klamlivý, ba dokonca za neexistujúci (napríklad na základe určitej svetelnej hry či z iných dôvodov vyplývajúcich z obmedzení nášho zrakového vnímania), môže byť zároveň skutočný ako vnútorný vnem, ako zážitok vedomia zameraného na farbu, ktorá existuje objektívne (porov. Husserl 1975, A 327, B 348).

Husserl ďalej aplikuje tento príklad na omnoho zásadnejšiu tému, na subjektivitu. Vychádzajúc z bezprostrednosti našej jednoty psychických zážitkov, nášho Ja, ktoré sa tu ukazuje ako taký či onaký celok (samozrejme, popierateľný alebo meniaci sa v priebehu života), Husserl formuluje tvrdenie (neskôr také drahé Sartrovi), že toto Ja je v skutočnosti empirickým predmetom, porovnateľným s predmetmi fyzického sveta (takisto vyvrátiteľnými a premenlivými), aj keď v ňom vždy ostáva niečo individuálne. Podľa Husserlových *Skúmaní* je toto empirické Ja skonštruované alebo sa neprestajne a nepretržite práve konštruuje. Toto Ja zatiaľ nedisponuje fenomenologickým štatútom a ako sme práve uviedli, môže byť pokladané za predmet rovnako empirický ako fyzické predmety (porov. Husserl 1975, A 332). Husserl tým vlastne navrhuje rozšíriť oblasť vonkajších vnemov a zahrnúť do nej empirické Ja s jeho klamlivou, a tým falošnou interioritou, ktorá by sa podobala na ne-evidentný charakter týchto vnemov. Cieľom tohto postupu je pokus o uchopenie poľa a špecifickosti vnútorného, teda evidentného vnemu. Je to možné, ak uskutočníme redukciu, ktorá odhliada od *Ja-tela* a ohraničí psychické Ja; vplynie z toho skúsenosť jednoty

¹ Treba poznamenať, že redukcia sa explicitne objavuje až v druhom vydaní *Skúmaní*.

vedomia, v súvislosti s ktorou môžeme hovoriť o Ja, ktoré je totožné so zážitkami, zjednotenými v ich vzájomnom prepojení. Jednota Ja by sa teda uskutočňovala prostredníctvom nepretržitého diania toho, čo Husserl nazýva vnútorným vnímaním.

Kde je tu karteziánsky moment, ktorý hľadáme? V prvom rade spočíva v tom, že celý postup vychádza z najobyčajnejšej a bežnej zmyslovej skúsenosti, ktorá sa začleňuje do empirických vied a rozvíja v nich (tu je to psychológia). Tento celok je vzápätí en bloc spochybnený. V *Kríze* Husserl potvrdzuje karteziánsku inšpiráciu: „Možnosť pochybovania“, ktorá sa tu živí, sa týka celého ‚zmyslového sveta‘, prirodzeného sveta toho, kto poznáva a zahŕňa i jeho samého ako človeka tohto sveta“ (Husserl 1972, 419). Pochybnosť sa však týka „nielen tohto všetkého každodenného, t. j. predvedeckého sveta: vedy totiž vznikli historicky, teda aj ony sú jeho súčasťou“ (Husserl 1972, 420).

Po druhé, husserlovské karteziánstvo tkvie v rozhodnutí uskutočniť redukciu, uskutočniť „raz v živote“, ako hovorí Descartes v *1. meditácii*, túto možnosť v slobodnom čine.

Nakoniec, za potvrdenie fenomenologického karteziánstva môžeme považovať chápanie Ja ako jednoty zážitkov (v Descartovom jazyku ako jednoty *cogitationes*), ktoré by predstavovali súhrn zdrojov, ktoré má k dispozícii fenomenológ.

Keď Husserl definuje vonkajšie vnímanie ako celok, ktorý môže byť vždy spochybnený, teda ostáva jednoducho ne-evidentný a nenáležitý, určuje tým vnútorné vnímanie na základe jeho evidentného a náležitého charakteru. V jazyku *Skúmaní* povie, že intencia je celkom naplnená svojím predmetom „v úplnej telesnej seba-danosti“.

Prv než preskúmame druhú definíciu vedomia, aby sme v nej objavili karteziánsky moment, naznačme problematiku otvorenú v *Skúmaníach*, s ktorej konečnými výsledkami sa stretávame v *Kríze*. Karteziánska problematika je v tomto neskorom diele (rovnako ako už v prednáškach v *Erste Philosophie*) poznačená jednak historickými úvahami, ako aj podrobným odôvodnením neustáleho odkazovania na Descarta.

Uvedieme hlavné body. Tento obrat k dejinám filozofie v súvislosti s disciplínou, ktorá chce ostať deskriptívnou, môže vyzeráť na prvý pohľad zvláštne. No podľa Husserla je táto „historická meditácia“ nevyhnutná najprv preto, aby sme našli svoje miesto vo vzťahu k aktuálnej situácii filozofie v kríze, a potom tiež preto, aby sme objavili impulzy a inšpiráciu „u tých, ktorých nazývame patriarchami, u pôvodných zakladateľov našich myšlienkových zámerov a duchovných útvarov“ (Husserl 1972, 416). Toto preberanie alebo reinterpretácia dejín sa pritom deje v znamení kritiky, ktorá je pomerne prísna. Podľa Husserlových vlastných slov možno jeho metódu zhrnúť takto: „neopakovať to, čo povedal Descartes, ale skôr vyzdvihnúť to, čo jeho myslenie skutočne obsahuje“ (Husserl 1972, 97). Husserla to vedie k tomu, aby odlíšil „pôvodný karteziánsky motív“ (Husserl 1972, 99).

Motívom je pochybnosť, ktorá vyúsťuje do evidencie *ego sum*: „prechod peklom akoby skeptickej epoché, ktorú už nič nedokáže prekonať, umožňuje vylomiť nebeskú bránu filozofie...“ (Husserl 1972, 99), „aby sledujúc túto jedinú Ariadninu niť rozvinula filozofické *thaumazein*“ (Husserl 1972, 101). Podľa Husserla pochybnosť na jednej strane znamená nový začiatok poznamenaný výkonom *intencie* subjektivity, ktorý sa na druhej strane jediným možným spôsobom napája na ideu filozofie a odhaľuje ju, pričom k nej znútra prispieva. Inak

povedané, keď filozof v začiatkoch pochybuje, postupuje tak, pretože odpovedá na výzvu prichádzajúcu od samotnej filozofie a od jej idey, ktorej zmysel treba vždy znova naplniť.

V 6. paragrafe *V. skúmania*, ktoré môžeme označiť za najkarteziánskejšie spomedzi *Skúmaní*, Husserl hovorí, že „si nemôžeme nevšimnúť, že druhý význam vedomia“ je „prvotnejší“ a zároveň „širší“. Ako dochádza k tomuto návratu k niečomu, čo je pôvodnejšie a v čom spočíva spomenutý širší význam?

Odpovedajúc na túto otázku si Husserl pomáha Descartom: „ak prijmeme *cogito ergo sum* alebo skôr jednoduché *sum* ako evidenciu, ktorá dokáže odolať akejkoľvek pochybnosti, je jasné, že toto Ja nie je empirickým Ja“, pričom hneď upresňuje, že tu nejde o nové založenie metafyziky Ja, ale – stále v súlade s Descartom – vyhlasuje, že „v súde *ego sum* evidencia spočíva v jadre predstavy *konceptuálne neodlíšiteľného Ja, ktoré patrí k nekonceptualizovateľnému, nevyjadriteľnému základu vedomia seba*“. Môžeme teda povedať, že v *ego sum* dosahujeme originárnu úroveň subjektivity, ktorá je totožná s „neodlíšiteľnou, nekonceptualizovateľnou, nevyjadriteľnou“ (Husserl 1975, A 335; B 356) skúsenosťou základu nepretržitého vedomia seba.

Vzniká otázka, ako zmieriť to, čo môžeme nazvať prehĺbením uskutočneným cogitom so spomenutým rozšírením. Pre Husserla – a práve v tom je pre neho dôležitosť veľkého Descartovho objavu – subjektivita *ego sum*, teda skúsenosť vedomia seba, „ktorá sprevádza“ všetky akty vedomia, v skutočnosti ich zahŕňa a zjednocuje tým, že im vtlačá i svoj ontologický štatút. Treba preto zdôrazniť, že karteziánske ego je pre Husserla vlastne mnohorakosťou *cogitationes*, zjednotených pečatou vedomia seba, a preto „evidentným nie je iba *ego sum*, ale množstvo súdov typu ‚vnímam to či tamto‘“ (Husserl 1975, A 335; B 357).

Odhalením toho, čo neskôr nazve transcendentálnym Ja, karteziánsky Husserl teda nehovorí o nijakej novej metafyzickej entite, ale odkazuje na skúsenosť vedomia seba, pričom ho vysvetľuje ako zahrnutie a zjednotenie všetkých aktov vedomia.

Pripomeňme, že vnútorné vnímanie, ktoré je zhrnuté v úsudku *ego sum*, otvára sféru evidentného a adekvátneho vnímania. O akej adekvátnosti je reč? V skúsenosti vedomia seba, oddelenej a vyzdvihnutej prostredníctvom redukcie, dochádza k vnímaniu transcendentálneho ega, ktoré podmieňuje, ale zároveň zahŕňa všetok obsah aktov vedomia. Adekvátnosť je dosiahnutá „výlučne v živej intencii“, ktorá – pripomeňme – je nevyjadriteľná a nevysloviteľná. No aj napriek charakteristickému zlyhávaniu jazyka, ktorý nedokáže vyjadriť skúsenosť, vnútorné vnímanie sa uskutočňuje práve týmto mlkvým spôsobom ako adekvátne práve vďaka aktu uchopenia Ja v jeho výkone evidencie *cogita*. Znamená teda prehĺbenie subjektivity (regresia na jej transcendentálnu a neempirickú úroveň) a zároveň jej rozšírenie – aby sme citovali vyjadrenie z *Idey fenomenológie* – prostredníctvom prístupu k oblasti absolútnej danosti, potvrdzujúc sa v prúde aktov vedomia, pričom každý konkrétny akt vedie k tomu, že Ja si je nepretržite vedomé samo seba.

Je tu ešte tretí moment korešpondujúci s tretou definíciou vedomia, ktorá poukazuje na jeho intencionálny charakter. V tomto bode sa Husserl dištancuje od Descarta a tvrdí, že nič z tejto problematiky nepochopil. Má o tom svedčiť najmä definícia a mnohoraké použitie karteziánskeho pojmu idey, kľúčového termínu, ktorý v *Meditáciách* opisuje obsah vedomia. Nachádzame tu na jednej strane imanentné modusy vedomia, ktoré sú kladené

vedľa „ideí“ svetských vecí. Karteziánska definícia idey hovorí o niečom *tanquam rerum imaginem*, čo predpokladá nielen neadekvátnosť poznania prostredníctvom idey, ale aj to, že idea je iba nedokonalým mentálnym ekvivalentom veci vo svete, čím sa podľa Husserla stráca celý objav transcendentálneho ega. Husserl dospieva k názoru, že Descartes nedokázal zo svojho cogita urobiť správne závery, keďže ho objektivizoval a naturalizoval. Vo svojom neskorom myslení v *Krisis* nastoľuje tézu, podľa ktorej filozofia vo svojich dejinách odzrkadľuje neprestajné napätie či skrytý konflikt medzi transcendentálnym motívom a objektivistickým motívom, čoho názorným príkladom je práve Descartes. Husserl navyše tvrdí, že tie isté pojmy, ktoré používa autor *Meditácií*, majú dvojaký význam a „skrytú dvojnásobnosť“ (Husserl 1972, 100-101, § 18). „Sú dve možnosti, ako uchopiť tieto myšlienky, rozvinúť ich a vytýčiť vedecké úlohy, a z nich bola Descartovi vopred zrejmä iba jedna“ (Husserl 1972, 101). Potom je jasné, prečo Descartes ako ten, kto odhalil transcendentálnu sféru ega, aj keď ho napokon interpretoval objektivisticky, môže byť označovaný (aj Husserlom) za Krištofa Kolumba filozofie (Husserl 1992, 63).

Zhrňme teda tento bod. Prvá verzia fenomenologického karteziánstva môže prekvapiť. V prvom rade husserlovským gestom návratu k dejinám a svojimi početnými pokusmi o fenomenologické premyslenie cesty, ktorú prešiel Descartes. Prekvapí aj veľmi ohraničeným rámcom svojich analýz. Podľa Husserla sa fenomenologický obsah Descartovej filozofie obmedzuje na prvé dve meditácie *Meditácií o prvej filozofii*. Keďže nebol historikom filozofie v tradičnom zmysle slova, Husserl sa necítil byť povinný analyzovať celý obsah Descartovho myslenia. Zároveň je pozoruhodné, že inšpirácia vychádzajúca z niekoľkých stránok Descartovho textu mu poslúžila nielen na to, aby hovoril o pochybnosti pochopenej ako fenomenologická redukcia a aby sa pochvalne vyjadril o objave cogita, ale vidí tam aj rodiacu sa problematiku slobody, zodpovednosti a dokonca volania. Preto neprevapí, že pre francúzskych fenomenológov to bola inšpirácia, vďaka ktorej mohli rozšíriť pole svojich analýz.

Michel Henry a jeho téza o karteziánskej dvojnásobnosti. Tým, kto spomedzi francúzskych fenomenológov najviac vďačí husserlovskému karteziánstvu, je nepochybne Michel Henry. Prevzal od Husserla prakticky celú interpretačnú (a dokonca aj rétorickú) sústavu, ktorú možno zhrnúť do dvoch momentov: odhalenie transcendentálnej sféry subjektivity a odhalenie jej straty v objektivizme, keď u Descarta konštatuje to, čo nazýva konceptuálnou dvojnásobnosťou. Pre nás je však dôležité, že ponúka vlastnú interpretáciu a výrazne rozširuje záber karteziánskych textov až tak, že používa Descarta dokonca proti husserlovskému projektu.

S majstrovskou prezentáciou jeho fenomenologického Descarta sa stretávame v prvých dvoch kapitolách *Genealógie psychoanalýzy*. Rovnako, ako sme to práve videli u Husserla, vychádza postup z bežného a naivného vedomia, ktoré je spochybnené a zredukované na *cogito* alebo, presnejšie povedané, aby sme sa prirýchlo nedostali k nejakej metafyzickej entite, vyúsťuje do sféry zjavovania, ktorú vymedzujú *cogitationes*:

„V Descartovom jazyku je zjavovanie ako také nazývané ‚myslením‘. Práve v okamihu, keď Descartes dokázal uvažovať o myslení ako takom, teda o samotnom zjavovaní,

odmietol všetky veci, aby podržal iba fakt ich javenia – buďme presnejší: odmietol všetky veci a ich javenie, s ktorým sú v bežnom vedomí vždy spájané a zamieňané“ (Henry 1985, 18-19).

Keď je uskutočnená redukcia, keď je sféra zjavovania dosiahnutá a odhalená, zistíme, že tu nejde iba o regresiu do amundánneho regiónu, ale že prostredníctvom tohto redukujúceho gesta objavujeme jediný možný región bytia. Výraz *ego sum* preto naznačuje, že zjavovanie ako univerzálny princíp získava svoj základný a neprekročiteľný ontologický význam. Hoci Michel Henry sleduje husserlovskú cestu, zároveň vníma dokonalú zhodu formulácie *ego sum*, teda formulácie *Meditácií* s takzvanou kanonickou (alebo exotericou) definíciou *Pojednania a Princípov: cogito ergo sum*. Táto definícia totiž dostatočne ukazuje, že jediným možným miestom zjavovania bytia je myslenie. Henry dokonca uprednostňuje túto formuláciu, v ktorej vidí predbežnú odpoveď na slávnu Heideggerovu námietku. Henry upozorňuje, že „Descartes nevraví: ‚som‘, ale ‚teda som‘. Jeho tvrdenie sa neobjavuje bez predpokladu, ale vyplýva z nevyhnutného systematického vypracovania predpokladu, bez ktorého by tvrdenie o bytí nebolo možné. Týmto predpokladom nie je nič iné než zjavovanie, ktoré Descartes nazýva myslením“ (Henry 1985, 19). Práve vo svetle tejto interpretácie sa karteziánske tvrdenia, ktoré na prvý pohľad môžu vyznievať zvláštne (ako napríklad: „Sme jedine prostredníctvom toho, že myslíme“, *Princípy* I, 8²), stávajú zrozumiteľnými.

Karteziánska radikálnosť, ktorá robí z *cogita* univerzálny ontologický princíp, vedie autora *Genealógie psychoanalýzy* (na rozdiel od zvyčajných kritik Descarta) k tomu, že v *cogito* uznáva štatút substancie a veci. Treba hneď dodať, že to v žiadnom prípade neznamená prechod k ontickému alebo k metafyzike *ega*. Henry tým chce zdôrazniť a potvrdiť všetko pokrývajúci a zahŕňajúci charakter sféry zjavovania, ktorá sa dosahuje prostredníctvom *cogito* a zároveň v ňom.

„Práve to je pôvodný význam idey *res cogitans* ako veci, ktorej podstatou je myslenie, to znamená, že jej substancíálnosťou a materiálnosťou je substancíálnosť a materiálnosť čirej fenomenality ako takej, a nič iné“ (Henry 1985, 21).

Keď sledujeme počiatočný fenomenologický postup Michela Henryho, všimneme si, že postupuje podobne ako Husserl, pričom však významne rozširuje súbor základných konceptov fenomenality a prijíma aj tie, ktoré Husserl predtým odmietol. Znamená to vari, že Henryho zámerom je uskutočniť fenomenologizáciu celého karteziánskeho myslenia? Iste nie, v tomto ohľade sa opäť pripája k zakladateľovi fenomenologického karteziánstva a hovorí o „osudovom páde“ karteziánskeho myslenia. Oba fenomenológovia sa zhodujú v tom, kde došlo k tejto zmene. Henry najprv poukazuje na základnú zmenu pojmu myslenia, ktoré sa počnúc 3. *meditáciou* stáva hlavným atribútom substancie. Tá sama zmenila charakter a už nie je určená fenomenologicky, ale onticky. Nová substancíálnosť, ktorá nadobúda svoj význam na základe princípu kauzality, poukazuje na Boha ako na svoju

² Slovenský preklad *Princípov* vychádzajúci z latinského originálu túto časť vety z francúzskej verzie neobsahuje, rozdiely medzi slovenským prekladom a francúzskym textom sú výrazné aj pri ďalších citáciách *Princípov*; pozn. prekl.

predlohu; podľa Henryho ide o Boha, ktorý má iba zohrať úlohu ontického základu reality a kompenzovať epistemologické obmedzenia, vlastné konečným súcnam. Vidíme, že pojmy substancie – najprv konečnej s jej základnými atribútmi, neskôr nekonečnej – a kauzality sú výrazne spochybnené. Henry toto odmietnutie odôvodňuje veľmi husserlovsky hovoriac, že ide o „transcendentné konštrukcie, bez ktorých sa tu chceme zaobiť – nič z toho nie je pre nás dôležité, ani otázka, či je tento odklon od pôvodných fenomenologických významov súčasťou Descartovho vlastného myslenia alebo či znamená, že toto myslenie bolo prekryté teologickými a scholastickými koncepciami, ktoré pritom chcelo vylúčiť“ (Henry 1985, 22).

Znamená toto tvrdenie blízke Husserlovi koniec fenomenologickej interpretácie Descarta? Práve naopak. Na rozdiel od svojho predchodcu súhlasí Michel Henry s tým, že Descartes si aj napriek svojej nedôslednosti uchováva fenomenologický postoj, niekedy aj proti samému sebe. Môžeme to vidieť v celom karteziánskom diele a zvlášť v textoch *Princípov* a *Vášni duše*. Na tomto mieste musí prísť k slovu už ohlásené hermeneutické pravidlo, ktoré ukáže karteziánsku dvojznačnosť zasahujúcu celý súbor kľúčových pojmov Descartovej filozofie.

Prejdime najprv k preskúmaniu pojmu idey, ktorý skúmal už Husserl. Podľa Henryho a jeho prezentácie pôvodného karteziánstva je idea ekvivalentom pre *cogito* chápané ako *videre videor*, ktoré takto kopíruje bezprostrednosť vedomia. Rovnako ako Husserl v *Logických skúmaniach* je Henry fascinovaný základným fenoménom vedomia seba a stotožňuje ho – stále sledujúc Descarta – s cítením ako jeho základným a prvoradým modom. „Práve v cítení Descartes rozpoznáva pôvodnú podstatu zjavovania, ktorá je vyjadrená vo *videor* a ktorá je interpretovaná ako posledný základ (...) Cítíme naše myslenie, cítime, že vidíme, že počujeme, že sa hrejeme (...) je to toto prvotné cítenie, nakoľko je tým, čím je, je to toto čisté zjavovanie, totožné so sebou a s bytím, ktoré definuje. Cítim, že myslím a teda som“ (Henry 1985, 28-29). V tomto zmysle Descartes definuje to, čo nazýva ešte *cogitatio*, ako „všetko, čo je v nás natoľko, že sme si toho bezprostredne vedomí“ (Descartes AT IX, 24) alebo ako „všetko, čo sa v nás deje tak, že si to my sami bezprostredne uvedomíme“ (*Princípy* I, 9). Čo sa deje pri prechode od *cogitatio* k idei? V karteziánskom pojme idey a narábaní s ňou sa môžeme stretnúť s už spomínanou dvojznačnosťou. Na jednej strane tu Descartes hovorí o formálnej skutočnosti idey a vyhlasuje, že „každá idea je dielom mysle, jej povaha je taká, že si nevyžaduje žiadnu inú formálnu skutočnosť než tú, ktorú prijíma a získava zo svojho myslenia alebo z mysle, keďže nie je ničím iným než jej modom“ (Descartes AT IX, 32). Ďalej sa zmieňuje o *realitas materialis* idey, ktorá podľa Henryho potvrdzuje jej nanajvýš afektívny charakter korešpondujúci s typom cítenia vlastným *cogitu*. No na druhej strane sem zasahuje *realitas objectiva* idey, ktorá postupne prevažuje a vyplňa celý význam toho, čím je idea, pričom ju určuje svojou objektívnou stránkou – *cogitata*. Tento obrat má mnohoraké dôsledky: premiestňuje či presúva filozofickú tému *cogita* smerom ku *cogitata*, čo podľa Henryho znamená, že „pôvodná imanencia (*cogita*) mizne v *extasis cogitata*, dochádza k posunu, ktorý so sebou unáša všetky pojmy karteziánskej fenomenológie“ (Henry 1985, 63).

Kde sa teda môžeme u Descarta stretnúť s vlastným rozvinutím základných pojmov fenomenality? Michel Henry to ukazuje na základe textu, ktorý fenomenológovia pred ním nepoužili, totiž prvej časti *Princípov filozofie*, presnejšie odsekov 46 až 68. To, čo zarazí fenomenológa, je okamih, keď Descartes pri rozvíjaní svojho diskurzu (Husserl ho označuje za objektivistický a Henry ho kvalifikuje ako myslenie charakterizované videním, čo nevyhnutne zavádza fenomenologickú vzdialenosť vlastnú extáze) prudko prechádza k druhému postoju a znova nachádza *cogito*, ktoré sa pociťuje vo svojej bezprostrednosti. Descartes sa v týchto odsekoch pokúša poskytnúť úplnú a dostatočnú teóriu idey na základe svojej slávnej charakteristiky jasného/zreteľného alebo temného/zmäteného. Pripomeňme, že Husserl v 20. paragrafe *Krízy* kritizuje karteziánsku teóriu ako psychologizujúcu a patriacu k reprezentácii, teda neintencionálnu (Husserl 1972, 105). V *Prílohe IX* však zblízka analyzuje karteziánsku definíciu a pripúšťa, že Descartes hovorí v 3. meditácii o vlastnom význame idey, čo pre neho znamená, že „v prežívaní vedomia je uvedomená ako jeho moment“, no nakoniec nie je spokojný s jej noematickou charakteristikou u Descarta, podľa ktorej je idea „*tanquam rerum imaginem*, ako obrazy vecí“ (Husserl 1972, 445). Chybou je jednoducho to, že nedokáže samostatne tematizovať intencionalitu formuláciou téz o transcencencii. Podľa Husserla to Descarta napokon vedie k tomu, že hľadá riešenie v pojme rozpriestranosti ako *cogitatum* mundánnych vecí, čo znamená osvojenie si abstraktného fyzikalistického postoja.

Michel Henry postupuje inak. Spočiatku takmer prehliada Descartovo úsilie definovať ideu, pričom ho označuje za myslenie extasis, ohlasuje však zlomový moment *Princípov filozofie*, keď Descartes hovorí o pocitoch ako o jasnej a zmätenej idei a vidí v tom obrat a zmenu postoja (Henry 1985, 55). Vzniká otázka, akým spôsobom Descartes, ktorý sa pohodlne usadil vo svojom postoji teoretika videnia, tento postoj prudko mení, keď sa obracia k dimenzii cogita v bezprostrednosti jeho *videor* a stáva sa materiálnym fenomenológom³ ešte pred vznikom tejto fenomenológie. Pripomeňme, že v 45. odseku prvej časti *Princípov* Descartes definuje jasné a zreteľné poznanie: „*Jasným* nazývam v pozornej myšli prítomné a zjavné poznanie: tak ako vravíme, že jasne vidíme predmety, keď sú prítomné a pôsobia dostatočne silno na to, aby ich *naše oči* mohli vidieť.“ Táto definícia odkazuje na slávne všeobecné pravidlo z 3. meditácie, podľa ktorého „všetko, čo vnímam jasne a zreteľne, musí byť pravdivé“. V nasledujúcom odseku chcel však Descartes ukázať, že jestvujú jasné idey, ktoré nie sú zreteľné, a tak navodzuje situáciu, „keď niekto pociťuje ostrú bolesť, pretože poznanie, ktoré má o tejto bolesti, je podľa neho jasné, no aj tak nie je vždy zreteľné, pretože ho bežne spája s *neppravdivým* úsudkom“. Cieľom tohto príkladu je charakterizovať ideu bolesti, že je vnímaná jasne ako „nejasná myšlienka“, teda ako myšlienka, ktorá sa prirodzene zmiešava s formulovaným úsudkom. Treba povedať, že idea pociťovaná bez akéhokoľvek odstupe ako bolesť môže byť označená za jasnú a zároveň zmätenú. Zreteľnosť či nezreteľnosť prichádza na rad až druhotne v úsudku (napríklad na základe lokalizácie bolesti) a neprináša nič do počiatočného opisu idey. Ďalej môžeme sledovať henryovskú

³ Materiálna fenomenológia, jedno z možných pomenovaní fenomenológie Michela Henryho; pozn. prekl.

interpretáciu. Podľa Henryho je pre karteziánsku dvojznačnosť charakteristická možnosť prejsť od postoja videnia k pocitovanej idei a používať pritom tú istú terminológiu. „To, že pocity sú jasné a že následne môžeme mať ich jasné a zreteľné poznanie, znamená, že sú fenomenologickou matériou, modmi myslenia a v rámci tejto príslušnosti ku cogitu sú rovnako ‚isté‘ ako jeho ďalšie určenia: duša ich nemôže pociťovať inak, než aké sú, keďže ich bytie spočíva v seba-afikovaní. To, že tieto pocity sú (...) ‚zmätené‘, neznamená nič iné: Descartes tu má na mysli fenomenologickú špecifickosť fenomenality vlastnej týmto pocitom, fakt, že táto fenomenalita nie je priehľadnosťou inteligibilného svetla, ale práve afektivitou“ (Henry 1985, 55). Je pomerne príznačné, že na tomto mieste Michel Henry dočasne prerušil svoje čítanie Descartových *Princípov filozofie*, prešiel ponad dvadsať odsekov bez toho, aby komentoval karteziánsku definíciu substancie alebo jeho zmienku o jednote duše a tela. Pripomeňme, že nasledujúc Husserla ponúka Henry pozitívnu fenomenologickú interpretáciu karteziánskeho pojmu substancie a prirovnáva ju k tomu, čo Descartes nazýva materiálnou skutočnosťou idey. Na jednej strane to potvrdzuje Henryho definícia pojmu interiority ako „substanciality a čistej fenomenologickej materiality tohto zjavovania“ (Henry 1985, 37). Na druhej strane to, keď Henry usudzuje: „to, čo Descartes po prevzatí aristotelovskej a scholastickej konceptualizácie do svojho slovníka nazýva *materiálnou realitou* idey, je realita samotnej duše, jej vlastná fenomenalita, ktorá je totožná s jej bytím. *Formálna realita* idey splyva s jej materiálnou realitou a takisto označuje fenomenologickú realitu duše alebo ‚myslenia‘ (...). Formálna realita idey je teda určitá modalita duše, preto je s ňou ontologicky homogénna, to znamená, že jej substancialita a fenomenologická materialita sú substancialitou a fenomenologickou materialitou samotnej duše“ (Henry 1985, 60, poznámka 1). Hoci si tu Henry cení pojem substancie, zároveň obchádza Descartovu definíciu substancie v *Princípoch* z jednoduchého dôvodu. Keď Descartes v 51. odseku hovorí, že substancia je „vec jestvujúca takým spôsobom, že na svoju existenciu potrebuje iba samú seba“, uvažuje iba o ontických príkladoch ako o Bohu alebo stvorených veciach. Podobne je to aj v 48. odseku, kde Descartes spomína „určité veci, ktorých skúsenosť nadobúdame sami v sebe“, ktoré však „nesmú byť pripisované samej duši, ani samému telu, ale úzkemu spojeniu, ktoré je medzi nimi (...) ako napríklad chuť piť, jesť alebo emócie či vášne duše“. Pre Henryho to opäť znamená istú regresiu k dimenzii videnia. No v 66. odseku sa situácia znova obracia. Descartes sa v úsilí o konzistentnú teóriu idey vracia k problematike vnútorného cítenia, pričom ju sformuluje ako paradigmu jasného a zreteľného poznania pod podmienkou, že sa nič nebude predpokladať o vonkajšej realite predmetnej idey. Existujú teda „city, afekty, túžby, ktorých jasné a zreteľné poznanie môžeme mať“. V nasledujúcom odseku ale Descartes uplatní rozlíšenie medzi telesnosťou (*chair*) a vlastným telom, keď uvažuje, že úsudok umiestňujúci pocit do vonkajších vecí to robí rovnako či ešte väčšmi v prípade bolesti, ktorú pociťujeme a ktorú nepovažujeme za „ideu, ktorá bola iba v našej duši; boli sme presvedčení, že bola v ruke, v nohe alebo v inej časti nášho tela“. Henry túto pasáž uzatvára: „analýza teda platí už iba pre vnemy, ktoré sú ‚jasné‘(...) ako fenomenologická matéria a ‚zmätené‘ nie samé osebe, v ich afektivite, ale v úsudku, ktorý sa s nimi prirodzene spája a prostredníctvom ktorého sú usúvzťažnené s vonkajšími vecami, predovšetkým s vlastným telom“ (Henry 1985, 55-56).

Ako teda vyriešiť problém viacerých typov ideí, ktoré prijíma Descartes? Henry sa domnieva, že Husserlom spochybnená definícia, podľa ktorej je idea definovaná vzhľadom na jej reprezentačný obsah, ktorý je *tanquam rerum imaginem*, vyjadruje konečný a obmedzený typ zjavovania. K jeho dôsledkom patrí to, že jej objektívna realita „ostáva poznačená ontologickou nemohúcnosťou“ odlišujúc sa od idey v jej materiálnej realite. Práve táto skutočnosť vedie Descarta k zavedeniu Boha, ktorý nám na základe svojej pravdivosti „bude môcť zaistiť, že je naozaj sám v sebe“ (Henry 1985, 67-68). Najmä toto riešenie zakladá a udržiava dvojaký diskurz o ideí a zavádza konceptuálnu dvojznačnosť a napätie medzi dvoma nezmieriteľnými významami. Na jednej strane si môžeme všimnúť dokonale metodický postoj, premýšľanie videnia, na druhej strane sem vstupuje vo svojej fenomenologickej nevyhnutnosti idea, modifikujúc dokonca význam používaných pojmov.

Podľa Henryho táto dvojznačnosť, typická pre karteziánstvo, charakterizuje aj fenomenológiu ako takú, kde sa prejavuje pri uplatnení princípu intencionality, teda pri prechode k tretej definícii vedomia v *Logických skúmaniach*. Môžeme formulovať záver, že do istej miery to bol práve Descartes, kto dokázal udržať a zachovať dimenziu fenomenologickej interiority. Stotožnením vedomia seba s cítením a naznačením prvoradej roly *realitas materialis* v ideí otvoril aj cestu k prekonaniu klasických fenomenologických pozícií.

Henryovská prezentácia karteziánskej teórie idey je pozoruhodná aj vzhľadom na to, že Michel Henry ponúka komplexné vysvetlenie textov, ktorých konzistentnú interpretáciu nedokázali poskytnúť celé generácie tradičných Descartových interpretov. Prijímajúc základnú tézu, podľa ktorej je význam jasnosti a iných vlastností idey dvojaký, chceme na záver uviesť tri poznámky ako možné rozvinutie henryovskej práce.

Po prvé, ak majú základné pojmy karteziánskej filozofie dvojaký význam, môže nás prekvapiť, prečo Michel Henry uvažuje o ideí Boha iba v jej fundujúcom a reprezentačnom význame. Ide nám o nasledujúcu otázku: mohli by sme na základe henryovskej metódy u Descarta identifikovať ideu Boha, ktorá by bola ne-reprezentačná? Ako vedúca línia tu môže nepochybne poslúžiť Levinasova práca o ideí nekonečna.

Po druhé, zdá sa, že spôsob, akým Michel Henry číta tvrdenie o jednote duše a tela, je nespravodlivý vzhľadom na to, že ju redukuje výlučne na reprezentačné myslenie. V tomto prípade by mohli plniť objasňujúcu úlohu práce M. Merleau-Pontyho a J.-L. Mariona.

A po tretie, je zarážajúce, že Michel Henry nič nehovorí o ústrednom pojme afektivity u Descarta, ktorým je obdiv a konečným naplnením obdivu je šľachetnosť. Je možné, že sledovaním tejto línie by sa dal načrtnúť alternatívny model subjektivity voči modelu, v ktorom má prednosť utrpenie.

Úloha posúdiť karteziánsku anticipáciu fenomenologickej interiority ostáva pred nami.

Literatúra

- DESCARTES, R. (1997): *Meditácie o prvej filozofii*. Bratislava: Chronos.
DESCARTES, R. (1897-1913): *Œuvres*. Eds. Adam, Ch. – Tannery, P. Paris: Cerf.
DESCARTES, R. (1987): *Princípy filozofie*. Bratislava: Pravda.

- DESCARTES, R. (1647): *Les Principes de la philosophie. Première partie* [online]. Dostupné na: http://fr.wikisource.org/wiki/Principes_de_la_philosophie.
- HENRY, M. (1985): *Généalogie de la psychoanalyse*. Paris: PUF.
- HUSSERL, E. (1972): *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- HUSSERL, E. (1975): *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Ed. Elmar Holenstein. (Husserliana 18). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Ed. Ursula Panzer. (Husserliana 19). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1992): *Erste Philosophie*. Ed. Elisabeth Ströker. Erster und Zweiter Teil nach Husserliana VII, VIII. Hamburg: Meiner.

Z francúzskeho originálu *La détermination phénoménologique de l'intériorité dans le cartésianisme phénoménologique* preložil Andrej Záthurecký.

Wojciech Starzyński
Ústav filozofie a sociológie PAV
Nowy świat 72
00-330 Varšava
Poľsko
e-mail: wstarzyn@ifispan.waw.pl