

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Diplomová práce**

Bc. Šimon Grimmich

**Husserlova fenomenologie pozornosti**

Husserl's phenomenology of attention

Praha 2016

Vedoucí práce: Doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Děkuji všem  
kdo mi byli během psaní této práce oporou  
a měli se mnou trpělivost

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 19. prosince 2016

Šimon Grimmich

### **Abstrakt (česky)**

Diplomová práce *Husserlova fenomenologie pozornosti* systematicky představuje Husserlovo pojetí pozornosti. V první části se věnuje představení Husserlovy statické fenomenologie pozornosti, přičemž přihlíží zejména k *Logickým zkoumáním* a *Idejím I*. V druhé části se věnuje genetické fenomenologie pozornosti, kterou rekonstruuje zejména na základě *Zkušenosti a soudu* a *Analýz k pasivní syntéze*. V závěru práce nabízí další možné perspektivy zkoumání pozornosti z fenomenologických pozic.

### **Klíčová slova (česky)**

*Husserl, fenomenologie, afekce, pozornost, genetická fenomenologie*

### **Abstract (in English):**

The diploma work *Husserl's phenomenology of attention* systematically presents Husserl's conception of attention. The first part deals with the presentation of Husserl's static phenomenology of attention, taking into account in particular of *Logical Investigations* and *Ideas I*. The second part is devoted to genetic phenomenology of attention, which is reconstructed mainly upon *Experience and Judgment* and *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. In its conclusion the work offers other possible perspectives of investigation of the phenomenon of attention from the phenomenological positions.

### **Keywords:**

*Husserl, phenomenology, affection, attention, genetic phenomenology*

## **OBSAH**

<b>HUSSERLOVA FENOMENOLOGIE POZORNOSTI</b>	<b>7</b>
<b>1. HUSSERLOVA STATICKÁ FENOMENOLOGIE POZORNOSTI</b>	<b>13</b>
1.1. Kritika senzualismu	13
1.2. Intencionalita	15
1.2.1. Husserlovo pojetí aktu v <i>Logických zkoumáních</i>	16
1.2.2. Od Logických zkoumání k <i>Idejím I</i>	21
1.2.3. Pojetí aktu v <i>Idejích I</i>	23
1.3. Husserlova statická fenomenologie pozornosti	26
1.3.1. Předmět pozornosti	27
1.3.2. Pozornost není intence, pozornost není akt	29
1.3.3. Pozornost jako pouhé přivrácení a tematické mínění	31
1.3.4. Pozornost jako modifikace aktu	33
1.3.4.1. Exkurs: pozornost není reflektor	37
1.3.5. Pozornost jako zájem	43
1.3.6. Závěr	45
<b>2. GENETICKÁ FENOMENOLOGIE POZORNOSTI</b>	<b>46</b>
2.1. Statická a genetická fenomenologie	47
2.2. Od hyletických dat k aktivní pozornosti	52
2.2.1. Formální syntéza časového vědomí	53
2.2.2. Obsahová asociativní syntéza	54
2.2.3. Afekce	57
2.2.4. Afekce a zájem	59
2.3. Pasivita, receptivita aktivita	62
2.4. Pozornost jako most mezi pasivitou a aktivitou	64
<b>3. HUSSERLOVA FENOMENOLOGIE POZORNOSTI</b>	<b>66</b>
3.1. Strukturní pozornost a tematická pozornost	66
3.2. Kvalita pozornosti	69
3.3. Pozornost a afekce	71
3.4. Pasivní pozornost	73
3.5. Smysl vztahu mezi aktivním a periferním Já	76
<b>4. ZÁVĚREČNÝ VÝHLED</b>	<b>80</b>

Všichni lidé touží poznávat (*eidenai*), a to od přirozenosti (*fysis*). Známkou toho je zalíbení ve smyslových vjemech (*aisthéseis*). Neboť smyslové vjemy milujeme pro ně samy nehledě na to, zda nám přinášejí nějaký užitek (*chreia*).

(Aristotelés, *Metafyzika* A,1, přel. F. Karfík)



(c) 1965, Ronald C. James

## Husserlova fenomenologie pozornosti

Předložená práce si klade za cíl systematicky představit jedno z témat, kterému se Husserl věnuje spíše okrajově a na řadě roztroušených míst svého díla. Během psaní této práce se ukázalo, že aby bylo možné Husserlovo pojetí pozornosti představit, je třeba projít různými vrstvami jeho díla, a tak lze práci rovněž číst i jako určitý úvod do Husserlova myšlení, který kromě klasických děl, jakými jsou *Logická zkoumání*<sup>1</sup> nebo *Ideje I*,<sup>2</sup> zohledňuje i Husserlovu pozdní, v češtině zatím ne úplně prozkoumanou, fenomenologii, kterou předkládá zejména v *Analýzách k pasivní syntéze*.<sup>3</sup> Vedle hlediska systematického a historického je však třeba uvést ještě hledisko metodologické. Pozornost totiž v kontextu fenomenologie není jen jedním z mnoha témat, na něž se fenomenologie může zaměřit, nýbrž je v podstatě klíčovým nástrojem pro provádění fenomenologie samotné.<sup>4</sup> Tomuto hledisku se však předložená práce věnuje spíše okrajově.

Než přistoupíme k analýzám pozornosti, které lze nalézt v Husserlově díle, krátce nastíníme pojetí pozornosti u zakladatele moderní psychologie, Williama Jamese. Tento krátký nástin nám poslouží k určitému vymezení terénu, v němž se budeme dále pohybovat.

William James ve svých *Principech psychologie* (1890) začíná kapitolu o pozornosti kritikou empiristicky zaměřených filosofů a psychologů (Locke, Hume, Hartley, Mill, Spencer), kterým vyčítá, že se pozorností v zásadě nezabývali. Podle Jamese se jí nezabývali z toho důvodu, že mysl považovali za ryze receptivní, zkušenost za prostě danou a všechny vyšší schopnosti mysli

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. P. Urban, K.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová a P. Urban, Oikoymenh, Praha 2004. Dále jen *Ideje I*.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Hua XI, ed. M. Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague 1996. Dále jen *Hua XI*.

<sup>4</sup> Povaze pozornosti jakožto metodě fenomenologie se věnuje např. A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, in: *Continental Philosophy Review* 37, 2004, s. 21–43, konkrétně s. 38–42.

považovali za pouhý výsledek zkušenosti. Oproti tomu James považuje za zřejmé, že pozornost není pouze receptivní, nýbrž selektivní, a tudíž je jí vlastní určitá aktivita. Selektivita pozornosti vychází z toho, že vědomí není schopno pojmout všechno, James v této souvislosti mluví o „těsnosti vědomí“ (*narrowness, Enge*).<sup>5</sup> Pozornost jakožto zaměření (*focalization*) nebo soustředění představuje funkci mysli, která si v jasné a živé formě vybírá jeden ze současně možných předmětů (ať už vnitřních nebo vnějších). Jako taková pozornost předpokládá, že některé předměty jsou odloženy stranou, aby bylo možné se zabývat jinými. Protikladem pozornosti je pak zmatenost, rozptýlenost nebo roztržitost (*distraction, Zerstretheit*).<sup>6</sup> Ty podle Jamese působí zejména únava nebo monotónní činnost a tyto stavy ukončí právě až probuzením (*awakening*) pozornosti, kdy se mysl více zaměří na jediný předmět a ostatní dočasně potlačí. Probuzení pozornosti může nastat díky vnějšímu stimulu nebo díky určité vnitřní změně. Za základní motivaci pozornosti pak James považuje zájem: „Milióny položek vnějšího řádu jsou přítomné pro moje smysly, ale nikdy plně nevstoupí do mé zkušenosti. Proč? Protože ve mě nevzbuzují žádný zájem. Moje zkušenost je to, čemu se rozhodnu věnovat (*what I agree to attend to*).“<sup>7</sup> Bez selektivního zájmu by zkušenost byla pouhým chaosem nebo právě jen ospalostí, bezmyšlenkovitostí, rozptýleností. Pozornost představuje právě tento selektivní zájem.

Jak je patrné z Jamesova pojetí pozornosti, prvním úkolem fenomenologie pozornosti je uchopit právě selektivní rozměr pozornosti a rozlišit v podstatě dva druhy vědomí. Na jedné straně vědomí všech aktuálně možných předmětů pozornosti a na druhé straně úzce zaměřené vědomí na ten který předmět nebo předměty, které pozornost vyjmula s širšího horizontu

---

<sup>5</sup> W. James, *Psychology. The briefer Cours*, Henry Holt and Company, New York 2012, kap. „Attention“, s. 217.

<sup>6</sup> W. James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, Henry Holt and Company, New York 1890, s. 403–404.

<sup>7</sup> W. James, *The Principles of Psychology*, cd., s. 402.



možných předmětů a které utváří osobní, moji zkušenosti. Druhým zásadním úkolem fenomenologie pozornosti – a tomu už se James explicitně nevěnuje – je pak uchopení jejího pasivního rozměru. O tom hezky píše např. již národní obrozenec a autor knihy *Základní filosofie* (1844), Antonín Marek, když rozlišuje dva druhy pozornosti:

„Pozornost jest buď *libowolná* nebo *nelibowolná*. W prwní případnosti wůli se podrobuje, a jí býwá k předmětu nastražowána; n. p. když hwězdář hledidlem běh některé hwězdy wyšetřuje. Druhá jest ta, kterauž wůle newládne, nébrž která půwabem k jakémusi předmětu buzena býwá; n. p. Hroch<sup>8</sup> děla, když na blízce w ucho naše udeří.“<sup>9</sup>

O pasivním rozměru pozornosti tedy mluvíme v okamžiku, kdy nějaký předmět vzbudí pozornost svým půvabem, jako například výbuch někde poblíž. Oproti aktivně zaměřené pozornosti, kdy si mysl svobodně volí předmět svého zaměření, je tedy třeba odlišit pasivní rozměr pozornosti, na který narážíme ve chvíli, kdy je pozornost něčím přitažena, kdy si něco vyžaduje naši pozornost, ať už mimovolně nebo i proti naší vůli.

Vypracování těchto dvou úkolů lze u Husserla nalézt, přestože systematické vypracování fenomenologie pozornosti ve svém díle nepodává. Napříč jeho dílem lze nalézt četné pasáže, v nichž se tématu pozornosti věnuje, zpravidla však proto, že si to vyžaduje vypracování jiného tématu, a tak je pozornost pojednávána pouze z určitého hlediska a podřízena tématům v té chvíli důležitějším. Projdeme-li však tyto pasáže, je možné si z nich vytvořit poměrně ucelenou představu o Husserlově fenomenologii pozornosti, v níž lze poměrně jasně rozlišit dva směry uvažování, na jejich základě je možné

---

<sup>8</sup> Od „hrochot“ („rachot“).

<sup>9</sup> A. Marek, *Antonína Marka základní filosofie. Logika. Metafyzika*, České museum, Praha 1844, § 251, s. 163.

mluvit o statické a o genetické teorii pozornosti, které zároveň odpovídají výše uvedeným dvěma úkolům.

Statická fenomenologie pozornosti, kterou Husserl souvisleji představuje zejména v *Logických zkoumáních a Idejích I*, vychází především z kritiky soudobé psychologie, která pozornost chápe jako zaměření se na obsahy vědomí, zatímco Husserl jednoznačně trvá na tom, že pozornost směřuje k věcem samým a že její náležité uchopení není možné bez intencionality. Klíčovou otázkou je pak tedy vztah mezi pozorností a intencionalitou. Představuje pozornost podobně jako vnímání, myšlení nebo vzpomínání akt? Nebo jde snad o akt druhého stupně, který se na těchto aktech zakládá? Husserl se většinou přiklání k tomu nechávat pozornost jako akt (výjimku tvoří např. pojetí pozornosti jakožto zájmu v přednáškách *Vnímání a pozornost*,<sup>10</sup> který může mít charakter očekávání a vyplnění), ale jako modifikaci aktů nebo jako modifikace jevícího se předmětu, která je výsledkem přivracení Já. Výsledkem této modifikace je rozlišení tří modů, jak se jeví předměty vědomí, totiž jako primárně postřehnuté, sekundárně postřehnuté nebo jako mimochodem postřehnuté na pozadí. Jako taková tedy pozornost předpokládá intencionalitu, resp. předpokládá již do jisté míry konstituovaný předmět, na nějž se zaměřuje.

Druhý směr úvah, genetickou fenomenologii pozornosti, lze nalézt zejména v pozdních textech, v *Analýzách k pasivní syntéze* a ve *Zkušenosti a soudu*,<sup>11</sup> kde oproti aktivně zaměřené pozornosti Já Husserl zkoumá její pasivně-afektivní rozměr. To, co v rámci statické fenomenologie pozornosti bylo pouze sekundárním předmětem pozornosti a především pak to, co utvářelo pozadí, nyní Husserl nazývá afekcí. Afekce je tedy to, co je přítomné ještě před tím, než se k tomu Já obrátí. Husserl se tak ve svém pozdním díle zabý-

---

<sup>10</sup> E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, ed. T. Vongehr a R. Giuliani, Springer, New York 2005. Dále jen *Hua* XXXVIII.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Academia / Verlagsbuchhandlung, Prag 1939. Dále jen *EU*.

vá vztahem mezi aktivně zaměřenou pozorností a afekcí, která v sobě zahrnuje určitý druh pasivní a před-reflexivní pozornosti.<sup>12</sup> V těchto Husserlových pozdních pracích se zároveň znovu objevuje podstatný rozměr pozornosti, který se objevuje u Jamese, ale i v Husserlových raných pracích, kterým je zájem.

Ještě než přistoupíme k práci samotné, je třeba se krátce zastavit u metodického přístupu, který je v práci zvolen. Husserlovo dílo staví před interpreta poněkud obtížný úkol, protože na jedné straně tu jsou díla, která vyšla za Husserlova života a u kterých lze předpokládat, že s jejich obsahem byl Husserl srozuměn a že se tedy jedná o oprávněné zdroje, zajímá-li nás Husserlovo myšlení. V kontextu této práce jsou však těmito díly pouze *Logická zkoumání*, *Ideje I* a *Karteziánské meditace*.<sup>13</sup> Na druhé straně tu pak máme k dispozici četné svazky jeho rukopisů, které zahrnují jeho přednášky a pracovní texty, které byly díky péči editorů vydávány po jeho smrti, a zároveň rukopisy, které na své vydání stále ještě čekají. Interpret je v tomto případě postaven před otázku, jak k těmto textům přistupovat. Je možné k textům, které Husserl sám nikdy nevydal, přistupovat stejně jako k těm, které vyšly za jeho života? Je možné kriticky přistupovat k textům, které Husserl možná nikdy vydat nemínil a které sloužily pouze k jeho potřebě? Vzhledem k tématu naší práce se ukázalo, že bez Husserlových rukopisů se systematické pojednání fenomenologie pozornosti v podstatě neobejde, protože jinak bychom museli zůstat pouze u statické fenomenologie, jak ji představují *Logická zkoumání* a *Ideje I*. Proto naše práce v první řadě představuje pojetí pozornosti, jak ho lze nalézt v korpusu Husserlových textů. Zároveň se však ukázalo, že tento přístup rozhodně není v rozporu s Husserlovými „autorizovanými“ díly, neprotiřečí si s nimi, ale spíše jasněji vyslovuje některé jejich myšlenky, odha-

---

<sup>12</sup> B. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, in: *Rediscovering Phenomenology*, ed. L. Boi, P. Kerszberg a F. Patras, Springer, Dordrecht 2007, s. 13–32.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Svoboda-Libertas, Praha 1993. Dále jen KM.

luje jejich pozadí, představuje jejich hlubší vrstvy, a konečně vede k soustavnější teorii pozornosti. Z toho důvodu považujeme tento přístup za legitimní, jakož i název této práce samotné, který mluví o *Husserlově fenomenologii pozornosti*.<sup>14</sup>

První část práce se tedy bude věnovat představení Husserlovy statické fenomenologie, zejména na základě *Idejí I*, a pojetí pozornosti, které se na ní zakládá. Druhá část se bude zaměřovat na rozšíření této Husserlovy pozice v jeho pozdních pracích věnovaných genetické fenomenologii a z ní vycházející fenomenologii pozornosti.

---

<sup>14</sup> Dan Zahavi proti Ricoeurově kritice, že interpretace by se měla zakládat výhradně na textech Husserlem vydaných, uvádí, že Husserlovi šlo v rukopisech o systematické představení jeho filosofie, které však nikdy nedospělo ke konci, protože se ztrácel v drobných analýzách. Dále připomíná, že Husserl někdy sám explicitně uváděl, že to nejdůležitější lze u něj nalézt právě v rukopisech, a vědomě pracoval na své pozůstalosti. A konečně zmiňuje, že některé analýzy v rukopisech jsou daleko propracovanější než ve vydaných dílech. Z toho dovozuje, že vztah mezi vydanými díly a rukopisy, je daleko komplexnější, než jak by to naznačoval Ricoeurův metodický přístup. Srov. D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 4–5.

## 1. Husserlova statická fenomenologie pozornosti

„Pozornost představuje hlavní téma moderní psychologie. Nikde se neukazuje převládající senzualistický charakter této psychologie nápadněji než v přístupu k tomuto tématu, neboť dosud nebyla, pokud vím, vůbec nikdy vyzdvižena ani eidetická souvislost mezi pozorností a intencionalitou – tato základní skutečnost, že pozornost není ničím jiným než základním druhem *intencionálních* modifikací. Po vydání *Logických zkoumání* (srv. *LU*, II, 2. zkoumání, § 22 n., str. 159–165, a 5. zkoumání, § 19, str. 385) se sice příležitostně letmo hovoří o souvislosti mezi pozorností a ‚vědomím předmětu‘, ale odhlédneme-li od několika výjimek (mám na mysli spisy T. Lippse a A. Pfändera), děje se tak bez pochopení, že se jedná o radikální, první *počátek* teorie pozornosti a že další zkoumání musí být provedeno na půdě intencionality, a sice nikoli v prvním plánu jako empirické, nýbrž *nejprve* jako eidetické.“<sup>15</sup>

Poznámka pod čarou k § 92 *Idejí I* nám může posloužit jako vhodné východisko k výkladu Husserlova fenomenologického pojetí pozornosti. Při něm bude v první řadě třeba osvětlit jeho kritiku nedostatečnosti senzualistické psychologie a představit jeho koncepci intencionality, která má na tyto nedostatky odpovědět. V druhé řadě bude třeba blíže specifikovat vztah mezi intencionalitou a pozorností, resp. ukázat v čem spočívají intencionální modifikace, s kterými Husserl pozornost ztotožňuje, a co přesně modifikují.

### 1.1. Kritika senzualismu

Radikální počátek teorie pozornosti, o kterém Husserl mluví v § 92 *Idejí I*, není možný bez odpovědi na otázku, co je předmětem pozornosti. Husserl odmítá představu soudobé „senzualistické“ psychologie, že by předmětem po-

---

<sup>15</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, poznámka pod čarou, s. 195–196.

zornosti byla smyslová data nebo psychické obsahy, které by byly obrazem nebo znakem příslušné věci, nýbrž se domnívá, že pozornost se zaměřuje přímo na předměty samotné.<sup>16</sup> Teorie smyslových dat, jak ji ve filosofii představují například britští empirikové nebo Bertrand Russell, spočívá v tom, že za bezprostřední východisko poznání jsou pokládána smyslová data nebo také počítky jednotlivých smyslů, které jako jediné jsou považovány za jisté. Obtíž však pro zastávce této teorie představuje skutečnost, že nám smysly o téže věci podávají různé informace (např. barva stolu se mění v závislosti na osvětlení), která je spolu s běžným přesvědčením, že vnější na vnímání nezávislý svět existuje, vede k zavedení rozlišení mezi tím, jak se věci jeví, a tím, jaké jsou ve skutečnosti. Vzhledem k tomu, že však jediné, co je bezprostředně k dispozici, jsou právě jevy věcí, není vůbec jasné, jak by věci ve skutečnosti měly vypadat nebo jak je o nich vůbec možné mluvit. Tak například Locke považoval smyslová data, sekundární kvality (světlo, teplo, barva, chlad, vůně) za účinky primárních kvalit (pevnost, rozlehlost, tvar a pohyb), které jako jediné jsou skutečné.<sup>17</sup> Smyslová data jsou tedy považována za obraz či znak existujících věcí, o jejichž skutečné podobě však není možné nic vypovídat. Přestože empiristická reprezentační teorie vnímání vycházela z toho nejevidentnějšího, ze smyslových dat, dospěla nakonec do paradoxní situace, kdy byla nucena postulovat věci, které jsou nevnímátné.<sup>18</sup>

Rozlišení mezi jevem, který je bezprostřední, jistý a totožný se smyslovými daty, a skutečnou věcí, jíž je jev pouze „znakem“ a jež má charakteristiky, které jsou smysly nevnímátné (Lockovy primární kvality) a které mají zajišťovat jednotu věci napříč jejími různými jevy, Husserl překonává dvěma kroky. Na jedné straně odmítá předpokládat již „hotový“ svět, který předchá-

---

<sup>16</sup> E. Husserl, *Hua XXVI*, cd., § 4, s. 18.

<sup>17</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford University Press, Oxford 1979, kniha II, kap. VIII, § 17.

<sup>18</sup> K tomuto odstavci viz J. Čapek, *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. FILOSOFIA, Praha 2012, „Teorie smyslových dat“, s. 57–62; k reprezentační teorii vnímání viz rovněž D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., 2003, s. 17–18.

zí aktu našeho vnímání a který je nám skrze něj prostředkován, a zároveň odmítá, že by vědomí věci bylo vědomím její reprezentace (tedy znaku nebo obrazu).

Hotový svět Husserl nechává stranou, jeho existenci klade do závorek a soustředí se na prožitky vědomí a zkoumá způsob, jak se v nich něco jako vůči vědomí vnější svět konstituuje. Husserl si všímá toho, že vědomí se zaměřuje přímo na předměty, které jsou pak pro vědomí přítomny pouze *intencionálně*, což znamená, že nejsou uvnitř vědomí, ale jsou vědomím míněny jakožto vůči němu transcendentní. Problém různých jevů, které se vztahují k témuž předmětu, pak Husserl řeší svým pojmem „nástinu“ (*Abschattung*). Věc je vůči vědomí transcendentní a jeví se v jednotlivých nástinech, v jednotlivých prožitcích vědomí. Není s nimi totožná, ale její jevení je od těchto prožitků neoddělitelné. Bytí věci nelze oddělovat od jejího zjevování. Vztah mezi nástinem a věcí není vztahem znaku a originálu, ale vztahem mezi jedním z řady způsobů, jak může být originál přítomen, a souhrnem všech možných nástinů. Na základě zkoumání různých druhů prožitků je Husserl schopen rozlišovat mezi vědomím obrazu nebo znaku a vědomím předmětu, ke kterému se vztahujeme bezprostředně. Prožitky vztahující se k vnějšímu světu pak Husserl charakterizuje právě tím, že předmět představují jako transcendentní, podávají ho v nástinech (naopak prožitky se v nástinech nepodávají), a to v podstatě v nekonečném množství nástinů (obecniny se podle Husserla podávají v omezeném počtu nástinů). Po tomto stručném úvodu bude vhodné se blíže zaměřit na Husserlův pojem intencionality.

## 1.2. Intencionalita

Husserl, který se ve své fenomenologii pokouší o věrný popis zkušenosti, který právě zapovídá uvažovat to, co se bezprostředně jeví, jako znak nebo obraz, který ve vědomí zastupuje skutečný předmět (pochopitelně pokud nejde právě o obraz nebo o znak), si všímá zejména zkušeností, které je možné

charakterizovat jako vědomí něčeho a které jsou tedy zaměřené k nějakému předmětu.<sup>19</sup> Tuto vlastnost vědomí Husserl nazývá intencionalitou. Intencionalitu je třeba zaprvé nechávat výhradně objektivisticky, jako kauzální vztah mezi dvěma předměty, mezi vnímajícím člověkem a vůči němu vnějším předmětem. Vědomí se totiž může stejně tak dobře vztahovat k předmětům, které jsou nepřítomné nebo neexistující. Stůl, Napoleon nebo jednorožec jsou intencionální předměty. Zadruhé je třeba se vyhnout tomu chápat intencionalitu subjektivisticky. Přestože se vědomí může vztahovat k neexistujícím předmětům, nemá být tento vztah pojímán jako vztah vědomí k předmětu, který je imanentní vůči vědomí. Pokud by předmět byl imanentní vůči aktu, kterým je míněn, nebylo by možné se k témuž předmětu vztahovat prostřednictvím různých typů aktů nebo naopak např. opakovaně vnímat tentýž předmět. Pokud bychom intencionalitu chápali ryze subjektivisticky, bylo by rovněž nemožné, aby se různé subjekty vztahovaly k témuž předmětu.<sup>20</sup>

Intencionálně se tedy dávají jak reálně existující předměty, tak i předměty vzpomínek (vzpomínané), představ (představované), očekávání (očekávané) atd. Skutečnost, že se tyto předměty dávají intencionálně neznamena, že by byly obsažené ve vědomí. Vnímání i fantazie se vztahují k vůči vědomí transcendentnímu předmětu, rozdíl spočívá v tom, že zatímco v případě vnímání tento předmět existuje, v případě fantazie existovat nemusí.<sup>21</sup>

Po tomto předběžném úvodu bude třeba představit Husserlovo pojetí aktu. V první řadě představíme jeho pojetí v *Logických zkoumáních* a následně v *Idejích I*.

### 1.2.1. Husserlovo pojetí aktu v *Logických zkoumáních*

Vztah mezi předmětem a vědomím se Husserl snaží zkoumat bezpředsudečně na základě toho, jak se tento předmět ve vědomí dává. V *Logických zkoumá-*

---

<sup>19</sup> D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., s. 14.

<sup>20</sup> D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., s. 15.

<sup>21</sup> Srov. D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., s. 19.



ních Husserl svou metodu označuje jako fenomenologickou reflexi, jejímž předmětem jsou prožitky vědomí. Prožitek Husserl pokládá za konstitutivní složku „já“, jako to co „konstituuje to které já či vědomí“,<sup>22</sup> zatímco já nebo vědomí představuje právě souhrn a jednotu těchto prožitků. Prožitky vědomí, které se vyznačují právě tím, že se zaměřují na nějaký předmět, a tedy tím, že jsou intencionální, Husserl nazývá aktem, rozlišuje různé jejich druhy a rozlišuje v jejich případě dva odlišné, avšak nesamostatné obsahy: reelní (nebo také fenomenologický, deskriptivně-psychologický) a intencionální. Reelní obsah představuje jednoduše to, co je v prožitku obsaženo (podobně jako jsou pak jednotlivé akty reelními složkami vědomí), reelní složky „jsou stavebními prvky aktu, jakožto nutné opěrné body umožňující intenci, samy však intenciovány nejsou, nejsou předměty představovanými v aktu“.<sup>23</sup> V případě vnímání toto rozlišení znamená, že ve vědomí je přítomen prožitek, který je však něčím více než jen tímto prožitkem. Husserl tu mluví o přebytku, který vede k tomu, že početková data nejsou pojímána jako pouhý (reelní) imanentní prožitek, nýbrž představují vůči vědomí transcendentní předmět.<sup>24</sup> To je možné teprve tehdy, když se tomuto vůči vědomí imanentnímu obsahu dostane objektivujícího pojetí, díky němuž se začne jevit jako kvalita vůči vědomí transcendentního předmětu.<sup>25</sup> Toto objektivující pojetí je však výkonem vědomí, zda má předmět skutečně časoprostorovou existenci nebo se jedná pouze o představu, není možné vykazovat z povahy předmětu samotného, ale právě z aktu. Uvedené rozlišení můžeme ilustrovat Husserlovým příkladem z oblasti vnímání. Díváme-li se na pohybující se a přetáčející se krabici, nabízí se nám pokaždé nový prožitek, obsah vědomí, pohled na krabici právě

---

<sup>22</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 347.

<sup>23</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 370.

<sup>24</sup> „Apercepce je pro nás přebytkem, který spočívá v prožitku samém, v jeho deskriptivním obsahu oproti surové existenci počítka; aktový charakter je tím, co jakoby oduševňuje počitek a působí, že vnímáme toto či ono *předmětné*, např. že vidíme tento strom, slyšíme tamto zvonění, cítíme vůni květů apod.“ E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 380

<sup>25</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 344–346.

z té či oné perspektivy, zároveň ji však vnímáme stále jako jednu a tutéž krabici a ne jako mnohost různých krabic, máme stále tentýž „obsah vědomí“, chápeme-li jím vnímaný předmět. Identita krabice napříč různými prožitky je zajištěna tím, že tyto počítkové obsahy „jsou vykládány (pojímány, apercipovány) v ‚témže smyslu‘ a že *výklad podle tohoto smyslu je charakterem prožitku, který vůbec teprve vytváří existenci předmětu pro mě*“.<sup>26</sup> Reelními složkami aktu jsou tedy na jedné straně počítková data a na druhé straně objektivizující pojetí (Husserl rovněž někdy mluví o charakteru aktu).<sup>27</sup> Reelní obsah prožitku je pouze prožíván, na rozdíl od předmětu, který se jeví.<sup>28</sup>

Vedle reelního obsahu Husserl rozeznává intencionální obsah aktu a rozlišuje tři různé možnosti, jak intencionální obsah pojímat, a v *Logických zkoumáních* tak rozlišuje 1) intencionální předmět aktu, 2) materii (vůči kvalitě aktu) a 3) intencionální podstatu.

Intencionální obsah ve smyslu intencionálního předmětu představuje jednoduše předmět aktu, v případě vnímání krabice tedy tuto krabici. Intencionální předmět Husserl chápe ve dvou ohledech. Na jedné straně rozlišuje předmět tak, jak je míněn, a na druhé straně předmět, který je míněn.<sup>29</sup> Husserl toto rozlišení osvětluje na vztahu mezi výrazem a významem. V aktu je míněn nějaký předmět a je míněn určitým způsobem. „Vítěz od Jeny“ a „poražený u Waterloo“ jsou dva různé výrazy, které však mají společný význam, kterým je Napoleon I. Z hlediska Husserlova pojetí intencionálního předmětu tak shledáváme dva odlišné způsoby, jak mýnit tentýž intencionální předmět, a rozlišujeme mezi „předmětem, který je míněn,“ a „předmětem tak, jak je míněn“.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 378.

<sup>27</sup> Srov. John. J. Drummond, „The Structure of Intentionality“, in: *The New Husserl: A Critical Reader (Studies in Continental Thought)*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Indiana 2003, s. 65–92.

<sup>28</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 380.

<sup>29</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 394.

<sup>30</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., V. Logické zkoumání, § 17.

Intencionální obsah aktu je rovněž možné nahlížet z hlediska toho, jaký má akt charakter. Zatímco jednotlivé akty téhož charakteru (např. všechny akty vnímání, pochybování, vzpomínání, obávání) spojuje to, že se vyznačují toutéž kvalitou, je možné v kontrastu vůči nim rozlišit matérii, která se v jednotlivých aktech, které se vyznačují toutéž kvalitou, může lišit nebo naopak může být totožná v aktech, jejichž kvalita je různá. Husserl pro tento případ uvádí názorný příklad: „Kdo si představuje, že *na Marsu snad existují inteligentní bytosti*, představuje si totéž, co ten, kdo činí výpověď *Na Marsu existují inteligentní bytosti...*“<sup>31</sup> V prvním případě se jedná o představu, v druhém o výpověď, kvalita obou aktů se tedy liší, nicméně je patrné, že se oba vztahují k téže intencionální předmětnosti. Ať už tato intencionální předmětnost existuje nebo ne, musí se akt vykazovat určitým předmětným vztahem, který směřuje právě k této předmětnosti. Matérie je v aktu právě tím, co mu tento předmětný vztah propůjčuje, a Husserl ji nahlíží ze dvou hledisek: „Matérii je pevně určeno nejen to předmětné vůbec, které akt míní, nýbrž i způsob, jakým je míní.“<sup>32</sup> Matérie, nebo také „smysl předmětného pojetí“ (*Auffassungssinn*) určuje jak to, k jaké předmětnosti se vztahuje, tak i to, jako co akt tuto předmětnost pojímá. Jako osvětlující příklad v tomto případě Husserl uvádí dva akty, které mají totožnou kvalitu a vztahují se k téže předmětnosti, ale obsahově jsou odlišné: představa rovnostranného trojúhelníku a rovnoramenného trojúhelníku mohou směřovat k téže předmětnosti, ale jejich matérie se liší. Matérie je tedy nesmírně podstatnou složkou intencionálního prožitku, neboť je to právě ona, která prožitku prostředkuje jeho předmětný vztah. Od intencionálního předmětu v prvním smyslu matérii odlišuje to, že je reálnou složkou aktu, výkonem vědomí, zatímco intencionální předmět je vůči aktu transcendentní.

---

<sup>31</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 404.

<sup>32</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 407.

Třetím pojmem intencionálního obsahu je intencionální podstata, která představuje jednotu matérie a kvality a která zajišťuje totožnost míněného předmětu: „Tutéž představu nějaké věci (*Sache*) máme tehdy, když máme představy, v nichž se nám tato věc nejen vůbec představuje, nýbrž představuje se v nich jako přesně tatážů; tj., podle uvedených výkladů, v témže smyslu pojetí (*Auffassungssinn*) nebo na základě téže matérie.“<sup>33</sup> Intencionální podstatou však nemáme rozumět něco ideálního a ontologicky odlišného od reálného obsahu aktu: „Výrazem ‚intencionální podstata aktu‘ tedy *Logická zkoumání* neoznačují žádnou ‚obecnou‘ či ‚ideální‘ entitu (jak by se mohlo díky slovu ‚podstata‘ zdát), nýbrž jistý moment aktu, který nesmí prožitku chybět, má-li vůbec dojít k uskutečnění ‚vztahu k předmětu‘, a který zároveň zajišťuje konstantnost či identitu uskutečňovaného předmětného vztahu ve všech jeho konstitutivních rovinách.“<sup>34</sup> Intencionální podstata tedy určuje předmět nejen s ohledem na to, jaký předmět a v jakých určeních je míněn (k tomu by stačila matérie), ale připojuje k tomu příslušnou kvalitu aktu, díky které je pak předmět charakterizován „jako tento, tak a tak vnímaný“, „jako tento, tak a tak vzpomínaný“.

Na Husserlově rozboru aktu v *Logických zkoumáních* je podstatné, že v každém intencionálním prožitku můžeme rozlišit psychický prožitek, resp. 1) imanentní (reelní) obsah aktu, 2) jeho smysl, a tedy intencionální obsah, a konečně 3) intencionální předmět, který je prostřednictvím tohoto smyslu aktem míněn.<sup>35</sup> A musíme tedy rozlišovat mezi aktem, smyslem a předmětem. Toto rozlišení nadále platí i v *Idejích I*, nicméně Husserl v nich přichází s trochu odlišnou terminologií a odlišným pojetím vztahu mezi smyslem a předmětem, a tak bude vhodné toto nové pojetí rovněž představit.

---

<sup>33</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 409–410.

<sup>34</sup> P. Urban, *Výraz a význam. K problematice jazyka ve filosofii E. Husserla 1900-1914*, dizertační práce, ÚFAR, Filozofická fakulta, Praha 2008, s. 91.

<sup>35</sup> Srov. D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., s. 22.

### 1.2.2. Od Logických zkoumání k Idejím I

Přestože *Ideje I* v podstatných obrysech zachovávají koncepci intencionality a aktu, jak jsme ji představili na základě *Logických zkoumání*, je třeba se alespoň krátce zmínit o dvou významných změnách, se kterými Husserl v *Idejích I*, případně v době mezi *Idejemi* a *Logickými zkoumánímí přichází*: 1) *Ideje I* již nevycházejí z deskriptivně-psychologického hlediska jako *Logická zkoumání*, ale opírají se o transcendentální východisko, 2) Husserl významně rozšiřuje pole toho, co je s evidencí dané.<sup>36</sup>

Přechod od deskriptivně-psychologické fenomenologie k fenomenologii transcendentální je výsledkem Husserlova uvědomění, že fenomenologická reflexe *Logických zkoumání* nepředstavuje dostatečně bezpředsudečnou metodu a to z toho důvodu, že v souladu s „přirozeným postojem“ pokládá prožitky vědomí za vztažené k existujícím skutečnostem a k empirickému Já. Reflexe se sice zaměřuje na prožitky, ale nadále je chápe jako prožitky určitého jedince vztažené k reálně existujícímu světu, čímž však překračuje evidenci, resp. to, co je v těchto prožitcích samotných obsaženo. Fenomenologické reflexi tak v *Idejích I* předchází fenomenologická epoché a redukce. Díky fenomenologické epoché je vyřazena generální teze přirozeného postoje, která svět pokládá za „objektivně“ existující, svět je uzávorkován, a fenomenologii je tak zapovězeno klást jakékoli soudy o časoprostorové existenci, a spolu se světem jsou uzávorkovány i všechny vědy a teorie, které se k přirozenému světu vztahují. Následnou redukcí, která vztah prožitku a toho, co se v něm jeví, transformuje na korelaci cogito-cogitatum, získává Husserl nový region bytí, čisté, nebo-li transcendentální vědomí, které je právě regionem fenomenologie, jejímž úkolem je studium právě této korelace.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> K následujícím paragrafům viz. Zejména E. Husserl, *Idea fenomenologie*, přel. M. Petříček, Oikoymenth, Praha 2001, VI. a V. přednáška; K. Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, § 4, s. 60–67; P. Urban, *Raný Husserl a filosofie jazyka*, FILOSOFIA, Praha 2013, „Od deskriptivní psychologie k transcendentální fenomenologii“, s. 149–159.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 32, s. 63

Zatímco v *Logických zkoumáních* bylo možné o intencionálním předmětu říci jen to, že je míněn v určitém prožitku, vůči kterému je transcendentní, a povahu aktu a jeho předmětu bylo možné zkoumat pouze na základě imanentního prožitku, v pozdějších úvahách Husserl pole evidence rozšiřuje za oblast pouhé imanence. S evidencí dané již není jen to, co je bezprostředně reálně obsaženo v prožitku, nýbrž to, co je absolutně dané, co je samodané. To, co a jak je míněno, je rovněž samo dáno. V *Ideji fenomenologie* tak Husserl píše: „...reelní imanence (eventuálně transcendence) je pouze speciálním případem širšího pojmu imanence vůbec.“<sup>38</sup> Absolutně dané a reálně imanentní již pro Husserla nepředstavuje totéž: „To, co v prvním vydání *Logických zkoumání* bylo jevem, který lze prožívat, ale sám se nejví, se v rámci nové konstelace jako fenomén ukazuje, protože je to zvláštním způsobem konstituovaný – ve zvláštní reflexi přístupný – fenomén, tj. jevící se. Původní fenomenologická diference jevu a fenoménu je sice zachována, ale zároveň překonána... transformuje [se] v korelaci *cogito-cogitatum*...“<sup>39</sup> Korelát intencionálního prožitku v režimu epoché a redukce, u něhož již tedy není kladena fyzická existence, není vztažen k určitému individu a je očištěn od dalších výkladů, tak je stejně evidentní daností jako akt, který se k němu vztahuje. Jak ještě uvidíme právě toto rozšíření pole danosti se významným způsobem promítne i do Husserlova zkoumání role pozornosti v korelaci mezi noesis a noematem.

Pro úplnost, ale spíše na okraj, protože to nemá bezprostřední vztah k Husserlovým úvahám o pozornosti, ještě zmíním, že vedle rozšíření pole danosti na koreláty aktů, tj. tedy smysl, v němž je předmět uchopen, ale i předmět sám, pokládá za absolutně dané i obecniny a retence, jakožto podržení bezprostředně minulého. Husserl se brání proti předsudku, že by obecniny, species nebo podstaty jakožto ve své obecnosti něco transcendentního vůči jednotlivému aktu poznání, jehož jsou výsledkem, a tedy něčím, co ne-

---

<sup>38</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologie*, cd., s. 20.

<sup>39</sup> K. Novotný, *O povaze jevů*, cd., s. 63.

může být reálně přítomno ve vědomí, nemohlo přesto být absolutně dané. Smyslový názor červeně po fenomenologické redukci se tak stává podkladem nazírání, které se vztahuje k smyslu červeně, k červení vůbec.<sup>40</sup> Podstata se tak může stát předmětem názoru, „lze [ji] vyzdvihnout z individuálního [...] zřením (jak na základě jednotlivého případu, tak pomocí srovnávání s jinými případy jako to, „co je společné“)“.<sup>41</sup> Dále si Husserl uvědomuje, že prožitek pojímaný jako právě teď přítomný okamžik představuje abstrakci, protože nebere v úvahu časový průběh prožívání, díky němuž je možné vnímat identitu, změnu nebo právě časový charakter předmětu. Např. při vnímání hudby jsou minulé fáze melodie, retence, přítomné i v aktuálním prožitku, jinak by se melodie rozpadla na nesouvislé tóny, tato minulé fáze však v prožitku není obsažena reálně,<sup>42</sup> ale přesto je, jak Husserl říká, samodaná.

Jaký má toto rozšíření pojmu danosti vliv na Husserlovo pojetí aktu, které je klíčové pro téma pozornosti? Pojetí aktu v *Idejích I* jakožto korelaci mezi noetickým momentem (smysl-udělující složkou intencionálního prožitku) a noematem (předmětným smyslem) se budeme věnovat v následujícím oddíle.

### 1.2.3. Pojetí aktu v *Idejích I*

Podobně jako v *Logických zkoumáních* rozlišuje i v *Idejích I* Husserl v prožitku jeho reální obsah a jeho intencionální předmět. Na základě kontinuálního vnímání téhož stolu z odlišných míst a v odlišném čase Husserl ukazuje, že jednotlivý vjem stolu je pokaždé jiný (vjem jeho barvy a jeho tvaru se může pokaždé lišit), zároveň jsme si však při všech těchto změnách vědomi toho, že se jedná o tentýž stůl a ne o bezpočet možných stolů, které by byly identické s aktuálním vjemem. Vztah mezi rozmanitými vjemy vztahujícími se k témuž předmětu Husserl řeší, jak jsme již viděli, svou teorií nástinu. Vnímaná věc a

---

<sup>40</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologie*, cd., s. 51–52.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., s. 9.

<sup>42</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologie*, cd., s. 57–58.

všechny její vlastnosti (jako např. barva nebo tvar) jsou vůči vědomí transcendentní a nejsou reálnými složkami vjemu. Ve vjemu se naopak zjevují v jednotlivých svých nástinech: „*Táž* barva se zjevuje ‚v‘ kontinuálních rozmanitostech *odstínění* barvy.“<sup>43</sup> Každá vlastnost má svůj vlastní systém odstínění, tedy určitou množinu možných variací, které jí odpovídají. Hnědá barva stolu se tak odlišně zjevuje v nepřeborném množství jevů v závislosti na osvětlení a dalších podmínkách. Odstínění patří k reální složce vjemu a spadají pod počitková data, která jsou oduševňována pojetími „a v tomto oduševnění plní ‚*podávající funkci*‘, resp. spolu s ním tvoří to, co nazýváme ‚*zjevováním*‘ barvy, tvaru atd.“<sup>44</sup> Na základě tohoto rozlišení Husserl získal tedy dva pojmy barvy: prostorové barvy transcendentního předmětu (bytí jako realita), a k němu se vztahující jednotlivý prožitek odstínění příslušné barvy, který je reální složkou vjemu (bytí jako vědomí). Rozdíl mezi nimi a obecně mezi bytím jakožto realitou a bytím jakožto vědomím nespočívá jen v rozdílu mezi transcendentí a imanencí, ale v právě v tom, že k věci náleží to, že se odstiňuje, zatímco prožitek se neodstiňuje.<sup>45</sup> Prostorová věc není „ničím jiným než intencionální jednotou, která může být principiálně dána jen jako jednota takových způsobů zjevování“.<sup>46</sup>

V souvislosti s rozlišením dvou pojmů barvy lze rovněž mluvit o senzuální hylé nebo o hyletických datech (o senzuálních prožitcích, počitkových obsazích), která jsou oduševněna intencionální morfé, která jim tímto uděluje smysl a díky níž „vzniká ze senzuálna, které v sobě nemá nic z intencionality, právě konkrétní intencionální prožitek“.<sup>47</sup> Přičemž Husserl zavádí termín noetický moment, nebo-li noesis, která formuje látky v intencionální prožitky. Noetický moment prožitku však vedle formování hyletických dat plní i další

---

<sup>43</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 41, s. 85.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 41, s. 85

<sup>45</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 42, s. 88.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 42, s. 89.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 85, s. 177.



funkce: „Takové noetické momenty jsou např.: zaměření pohledu čistého Já na předmět, který je jím pomocí udílení smyslu (*Sinngebungen*) ‚míněn‘, na předmět, který má čisté Já ‚na myslí‘ (*im Sinne*); dále uchopování tohoto předmětu, jeho podržení, zatímco se pohled zaměřil na jiné předměty, které vstoupily do ‚mínění‘; a dále také výkony explikování, vztahování, shrnování, rozmanitých postojů víry, domnívání se, hodnocení atd... I když tato řada exemplárních momentů poukazuje hlavně na reálné složky prožitků, poukazuje přesto také, totiž díky slovu ‚mysl‘, na složky *ne reálné*.“<sup>48</sup> Vedle reálného momentu, který se tedy skládá z hyletických dat a noese, je možné v prožitku korelativně rozlišit intencionální smysl, kterému odpovídá noematický obsah.

Jak již bylo řečeno v úvodu k pojetí aktu v *Idejích I*, je noema, přestože není reálně obsaženo v prožitku, a je tedy vůči aktu transcendentní, přesto absolutně dané. V rámci noématu pak Husserl rozlišuje tři vrstvy. 1) *Noematický smysl* v užším významu, tedy „předmět v jak svých určení“<sup>49</sup>. 2) Předmět „v ‚jak‘ svých způsobů danosti“, (tj. jako vjem, vzpomínka atd.).<sup>50</sup> 3) Konečně předmětnost samotnou jako pól vjemové rozmanitosti, jako určitelné X, jádro „čistý bod jednoty, [...] noematický ‚předmět bez dalšího“<sup>51</sup>. Zaměříme-li se např. na jednu konkrétní jabloň, kterou bezprostředně vnímáme, vztahujeme se tak k identickému X, které se dává z různých stran, v různých nástinech (určení předmětu se mění) a zároveň se může dávat zcela odlišnými způsoby (jednou jako vzpomínka, jindy jako vjem):

„Tak si všímáme, že v *plném* noématu (tak, jak jsme to předem avizovali) musí být rozlišovány *podstatně odlišné vrstvy*, které se seskupují kolem *centrálního ‚jádra‘*, kolem čistého ‚předmětného smyslu‘ – tedy kolem toho, co vystoupilo v našich příkladech jako to, co je popsatelné

---

<sup>48</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 88, s. 185.

<sup>49</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 131, s. 272.

<sup>50</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 132, s. 273.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 131, s. 272.

výhradně pomocí identických objektivních výrazů, neboť se jedná o něco, co může být identické v paralelních prožitcích různého druhu.“<sup>52</sup>

Akt vnímání se v *Logických zkoumáních* skládá z reelních počitkových obsahů, matérie a kvality. Reelní počitkové obsahy samotné nejsou intencionální, a aby se z nich staly prezentující počitkové obsahy, počítky vztažené k předmětnosti, musí se jim dostat předmětného pojetí. Právě matérie (jako rovněž reelní složka prožitku) propůjčuje aktu charakter předmětného pojetí, určuje, k jaké předmětnosti se skrze ni akt vztahuje, a konečně i to, v jakém ohledu nebo jako co bude tato předmětnost míněna. Kvalita pak určuje, zda akt představuje souzení, chtění, vnímání atd. Vedle reelních složek je pak možné rozlišit intencionální předmět, který je vůči prožitku transcendentní a který je skrze něj míněn.

Akt vnímání tedy v *Idejích I* vykazuje obdobné struktury jako v *Logických zkoumáních*. Neintencionální senzuaální hylé je oživována intencionální morfé, noesí, díky které se prožitek stává intencionálním. Korelátém noesis je pak noema, a to v trojím ohledu: 1) předmět v jak svých určeních, 2) předmět v jak své danosti, 3) předmět jako určité identické X. Na rozdíl od *Logických zkoumáních* se akt v *Idejích I* nevztahuje prostřednictvím matérie k intencionální předmětnosti, která by od ní byla ontologicky odlišná, nýbrž míněný předmět je obsažen v noematu jakožto jeho jádro,<sup>53</sup> díky čemuž se stává něčím, o čem fenomenologie může vypovídat, protože je to samodané.

### 1.3. Husserlova statická fenomenologie pozornosti

Na základě předchozího představení intencionality a aktu se nyní můžeme vrátit k tomu, co bylo o Husserlově pojetí pozornosti předesláno v úvodu –

---

<sup>52</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 91, s. 192.

<sup>53</sup> Srov. D. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, cd., s. 60.

Husserl se vymezuje jednak vůči jejímu senzualistickému pojetí a za druhé ji chápe jako modifikaci aktu – a představit jednotlivé její rysy.

### 1.3.1. Předmět pozornosti

Kritiku moderní psychologie a jejího senzualistického pojetí pozornosti lze nalézt již v *Logických zkoumáních*. Jak jsme již viděli v pasáži o intencionalitě, senzualismus předpokládá, že akty vědomí se vztahují pouze k tomu, co je ve vědomí bezprostředně (a tedy reálně-imanentně) dáno, k smyslovým datům. Smyslová data se pak vztahují k věcem mimo vědomí jako reprezentanty nebo znaky.<sup>54</sup> Fenomenologie pozornosti tedy musí v první řadě upozornit na to, že pozornost se nezaměřuje na prožívané obsahy nebo smyslová data, ale na věc samotnou, na intencionální předmět. Možnost, že se pozornost zaměří na prožívané obsahy samozřejmě Husserl nepopírá, ale pokud se tomu tak děje, stávají se tyto obsahy předmětem vnitřního vnímání, což ho vede k jasnému závěru, že „jsou to tedy vůbec *intencionální* předměty nějakých aktů, a jen intencionální předměty, na něž v tom kterém případě upínáme a můžeme upínat pozornost“.<sup>55</sup>

Kromě toho, že se pozornost zaměřuje na různé předměty jednotlivých aktů, umožňuje mezi těmito akty také přecházet. Toho si Husserl všímá, když zkoumá pozornost v rámci komplexního aktu, kterým je výraz. Takový akt představuje jednotu smyslového aktu, v němž se podává slovo (ať už napsané nebo slyšené...), s aktem, který tomuto slovu propůjčuje určitý význam a díky kterému se teprve z vnímaného slova stává výraz. Pokud danému výrazu rozumíme (nejedná se např. o slova nějakého neznámého jazyka), přirozeně od znaku přecházíme k tomu, co tento znak označuje. Tak během běžné rozmluvy nevnímáme tolik použitá slova jako jejich smysl. Nebo si při poslechu cizí řeči můžeme až po chvíli uvědomit, že vlastně posloucháme cizí řeč, protože

---

<sup>54</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 161.

<sup>55</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 402.

jsme celou dobu výborně rozuměli a zaměřovali se na smysl řečeného. Pozornost v případě komplexního aktu, kterým je výraz, může tento akt proměnit v pouhý akt názorné danosti. Zatímco obvykle pozornost směřuje právě ke smyslu, je možné ji také obrátit právě na slova samotná jakožto zvuky (což děje např. v případě, že dotyčnému jazyku nerozumíme) nebo se můžeme zaměřit na fyzickou podobu slov (např. při kontrole kvality tisku). Výraz je tedy aktem, který ke svému uskutečnění potřebuje určité „správné“ rozložení pozornosti.

Pozornost se tak tedy nemusí přesouvat pouze od jednoho předmětu k druhému v rámci jednoho aktu, nebo mezi předměty různých aktů, které jsou v daný okamžik „spoludané“ (zatímco píšou tento text, vnímám zvuky za oknem, vidím své ruce...), ale může rovněž přecházet mezi celými poli předmětů určitého aktu (mohu se např. tázavě zaměřit na to, co vlastně v tuto chvíli vnímám ve svém těle, aniž bych tušil, co se objeví). Tuto schopnost pozornosti přecházet mezi různými předměty, různými akty a jejich oblastmi Husserl explicitně uvádí v *Idejích I*, když o ní mluví jako o paprsku pohledu čistého a Já a popisuje její možné pohyby:

„Paprsek pohledu čistého Já prochází jednou tou, podruhé onou noetickou vrstvou nebo (jako např. u vzpomínek ve vzpomínkách) tím nebo oním stupněm zvrstvení, jednou přímo, jednou reflexivně. V rámci daného celkového pole potenciálních noesí, popř. noetických objektů, míří náš pohled jednou na celek, třeba na strom, který je perceptivně přítomný, podruhé na ty nebo ony jeho části a momenty; pak zase na vedle stojící věc nebo na mnohotvárnou souvislost a proces. Náhle obracíme svůj pohled k objektu vzpomínky, který nás ‚napadá‘: místo aby pohled procházel vjemovou noesí, která nám kontinuálně jednotným, ač rozmanitě členitým způsobem konstituuje stále se zjevující svět věcí, prochází vzpomínkovou noesí do světa vzpomínky, putuje

v něm, přechází do vzpomínek dalších stupňů nebo do fantazijních světů atd.“<sup>56</sup>

Čím je však pozornost samotná?

### 1.3.2. Pozornost není intence, pozornost není akt

Když se Husserl zmiňuje o pozornosti, snaží se ji především odlišit od intence, od mínění, tedy obecného vztahu k předmětnosti, který je charakteristický právě pro akt jakožto intencionální prožitek. Akt se totiž sice může vztahovat k nějakému intencionálnímu předmětu, ten však proto ale nemusí být nutně „přednostně postřehnutý, zachycený pozorností“.<sup>57</sup> Mohu vnímat zpěv ptáku za oknem, zatímco se primárně soustředím na psaní své práce, mohu prožívat několik aktů zároveň, přičemž pozornost je „činná“ význačným způsobem jen v jednom z nich, mohu vnímat a zároveň přemýšlet a svou pozornost zaměřovat primárně právě na tento druhý akt, případně jak říká Husserl: „Prožíváme je všechny současně, ale tímto jedním jsme takřikajíc pohlceni.“<sup>58</sup> Mínění tedy nutně nesplývá s pozorností a je třeba rozlišovat mezi tím, co je vědomé, uvědomované nebo k čemu má vědomí přístup, a tím, co je explicitně uvědomované, k čemu je upřena pozornost.<sup>59</sup>

Jestliže tedy pozornost není míněním, čím tedy je? V rámci Husserlovy koncepce vědomí by se nabízelo ji považovat za akt. V takovém případě by, protože se zdá, že pozornost nemá nějakou svou vymezenou oblast předmětů

---

<sup>56</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

<sup>57</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 374,

<sup>58</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 374.

<sup>59</sup> V přednáškách *Vnímání a pozornost* Husserl věnuje velký prostor právě rozlišení pozornosti jakožto explicitního zaměření, které však v této práci z hlediska pozdější terminologie nezvykle nazývá míněním (*Meinen*), a pojetím (*Auffassung*), které opět není možné ztotožnit s pojetím *Ideji* a které mínění předkládá předmětnost jako takovou, již se teprve díky mínění dostává jasnosti (s. 97) a samostatnosti (s. 106). Zatímco vědomí pojímá (*auffassen*) velmi mnoho, pouze určité části se dostává pozornosti (*meinen*): „Mínění se ukazuje jako ohraničující charakter, který propůjčuje pojetí jeho samostatnost. Teprve díky němu před námi povstává předmět o sobě; ve vnímání, které se až teprve nyní ukazuje jako samostatný akt, je vymezeným způsobem míněn právě ten a žádný jiný předmět.“ *Hua XXXVIII*, cd., s. 116.

a naopak je možné ji spojit s jakýmkoli předmětem, připadala v úvahu pouze varianta, že by se akt pozornosti vztahoval k předmětům konstituovaným jiným aktem: předmětem pozornosti by mohl být předmět konstituovaný aktem vnímání, podobně jako se například akt souzení může zakládat na aktu vnímání. Tuto variantu Husserl zmiňuje v § 19 V. logického zkoumání jako záležitost ke zvážení: „V jiném ohledu by ovšem bylo třeba uvážit, zda ono *upřednostnění*, které je udělováno nějakému aktu před jiným současným, když v ‚v něm žijeme‘, a tak se ‚speciálně zabýváme‘ jeho předměty, by muselo být samo pokládáno za *akt*, který by tudíž všechny převládající akty *eo ipso* činil komplexními.“<sup>60</sup> Husserl tuto variantu dále nezkoumá, ale v druhém vydání *Logických zkoumání* (1913) na tomto místě citovanou větu pouze doplňuje: „nebo zda se pod titulem pozornost nejedná spíš o pouhé *mody uskutečňování* aktů (které by bylo třeba blíže popsat v jejich zvláštностech) – jak tomu nepochybně je“.<sup>61</sup> Možnost, že by pozornost představovala akt rovněž zavrhuje v nevydaném rukopise A VI 8 I/157a z roku 1911: „Pozornost jakožto nasměrování-se-k, které se může objevit spolu s ‚intencionálním prožitkem‘, který ho v sobě neobsahuje, ‚není aktem vyššího stupně‘, ‚není založeným vědomím‘, není druhým aktem ‚nasměrování-se-k‘, abychom tak řekli, na základě jevu vnímání (bez nasměrování-se-k).“<sup>62</sup> Zdá se, že co k tomuto tvrzení Husserla vede, je skutečnost, že pozornost je ontologicky neutrální, zatímco akt má v jeho pojetí vždy doxický charakter:<sup>63</sup> „Pozornost nepředstavuje aktový charakter. Akt může být vystavěn na základě apercepce a apercipovaného předmětu pozornosti, ale jakožto postoj kladení není pozorností. A stejně tak naopak pozornost není postojem kladení ve smyslu aktu. *Pozornost není intence*.“<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, s. 403.

<sup>61</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, s. 403.

<sup>62</sup> Nevydaný rukopis A VI 8 I/157a z roku 1911, který bude zahrnut do chystaného svazku *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*, ed. T. Vongher a U. Melle. Za poslání děkuji T. Vongherovi z Husserlova archivu v Lovani.

<sup>63</sup> B. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, *cd.*, s. 17.

<sup>64</sup> E. Husserl, *Hua XXIV*, *cd.*, s. 250.

Jestliže pozornost tedy není aktem, je momentem aktu samotného. Podle Husserla představuje pozornost modus aktu, resp. mody uskutečňování aktů nebo také (což je určení rovněž doplněné v druhém vydání *Logických zkoumání*) „mody upřednostňujícího vyzdvihování“.<sup>65</sup> V čem tato funkce pozornosti spočívá bude jasněji patrné z příkladu, který zde Husserl uvádí.

### 1.3.3. Pozornost jako pouhé přivrácení a tematické mínění

Když Husserl v § 19. V. logického zkoumání mluví o pozornosti, mluví často o přivrácení nebo upřednostnění, zároveň, když mluví o upřednostněných aktech mluví o tom, že v nich „žijeme“ nebo že jim náleží náš zájem.<sup>66</sup> Na jedné straně mluví o pozornosti jako o prostém upřednostňování jednoho předmětu před druhým, které je od povahy lidského vědomí neodmyslitelné, a na druhé straně mluví o zájmu, který už předpokládá určitou aktivitu Já.

V druhém vydání *Logických zkoumání* Husserl vyjmenovává určité mody pozornosti: „Musí tu být akty, abychom v jejich uskutečňování mohli být ‚absorbováni‘, abychom v nich mohli ‚žít‘, a když toto činíme, zaměřujeme pozornost na *předměty* těchto aktů, jsme k nim mimoděk nebo primárně přivráceni, eventuálně se jimi tematicky zabýváme.“<sup>67</sup> Tyto mody Husserl explicitně pojednává v *Přednáškách o významu*, které pocházejí z roku 1908 a stojí tak mezi prvním vydáním *Logických zkoumání* a *Idejemi I*. V § 4 „Fenomenologická charakteristika zvláštního druhu souvislosti mezi vědomím znění slova a vědomím významu“ se v nich Husserl opět věnuje souvislosti mezi zaměřením na výraz a zaměřením na věc, kterou výraz zastupuje, ale na rozdíl od *Logických zkoumání* zde upřesňuje některé rysy pozornosti a rozlišuje její mody. Husserl tu v podstatě rozlišuje dva druhy pozornosti, za jejíž hlavní funkci považuje selektivitu (*elektive Funktionen*), totiž primární postřehování (*primäres Bemerken*) a tematické mínění (*thematisches Meinen*). Husserl uvádí pří-

---

<sup>65</sup> E. Husserl, *LZ II/I*, cd., s. 402.

<sup>66</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd., s. 401.

<sup>67</sup> E. Husserl, *LZ II/1*, cd. s. 402.

klad pozorování krajiny a všímá si toho, že toto pozorování má povahu určitého pole, v jehož centru stojí to, čemu věnujeme pozornosti především (k tomu jsme primárně přivráceni), pak je tu to, co ztratilo přednost nebo ji ještě nemá, ale je spolu-přítomné avšak sekundárně, a konečně to, co je ještě uvědomované a k čemu jsme přivráceni jakožto k pozadí. Od těchto modů postřehování nebo přivrácení k předmětu pak odlišuje explicitní zabývání se těmito předměty, tematické mínění. Krajinu můžeme pozorovat se zájmem, přičemž pod zájmem (*Interesse*) Husserl chápe zvláštní upřednostňování. Zatímco se zájmem sledujeme krajinu, něco nás může vyrušit a na chvíli si přitáhnout naši pozornost, např. rozmlouvající lidé, náš zájem však nadále náleží právě krajině. Zatímco se mění struktura pole pozornosti, to, co bylo vnímáno jako pozadí, se stává přednostně vnímaným, zájem, tematické mínění nadále směřuje ke krajině, nebo se k ní navzdory vyrušení vrací. Husserl rozdíl mezi těmito dvěma rovinami pozornosti osvětluje ještě na příkladu učitele, který žáky vybízí k tomu, aby byli pozorní: „Tím nemyslí primární přivrácení ve smyslu primárně postřehovat, nýbrž žít-v-přivrácení-k-věci, nebo ještě lépe učinit-ji-tématem.“<sup>68</sup> Toto jasné rozlišení mezi pozorností jakožto přivrácením a jakožto zájmem Husserl rovněž osvětluje na již zmiňovaném příkladu komplexního aktu výrazu a obohacuje ho tak o nový prvek. Při „správném“ uskutečnění tohoto aktu náleží např. napsanému slovu primární přivrácení pozornosti (slovo nějak vnímáme), není však předmětem zájmu, který se zaměřuje na jeho smysl.<sup>69</sup> Důležitým prvkem fenomenologie pozornosti, ke kterému se ještě později budeme vracet je tedy rozlišení mezi pouhým postřehováním předmětu, který nás třeba vůbec nezajímá, a tematickým míněním, které se zaměřuje na něco, co nás zajímá.

U tohoto rozlišení prozatím zůstaneme, později se k němu ale ještě vrátíme, doplníme ho a zároveň podrobíme kritice.

---

<sup>68</sup> E. Husserl, *Hua* XXVI, cd., § 4, s. 21.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Hua* XXVI, cd., § 4, s. 22.



### 1.3.4. Pozornost jako modifikace aktu

Pomyslným vrcholem Husserlových zkoumání pozornosti je § 92 *Idejí I*. Husserl se tu na jedné straně věnuje zkoumání pozornostních změn nejen na straně prožitku vědomí, ale i na straně předmětu, a zároveň pojetí pozornosti doplňuje svou koncepcí „dvorce vědomí“, která mu umožňuje rozlišovat mezi intencí, „vědomím něčeho“, a přivrácením pozornosti.

Modifikace, kterou představují různé mody pozornosti, mění na jedné straně prožitek vědomí a na druhé straně mění i předmět. Díky korelaci mezi noetickou a noematickou stránkou aktu odpovídá změně na noetické straně změna v oblasti noematu.<sup>70</sup> V § 92 *Idejí I* si Husserl klade otázku, jakým způsobem pozornost mění samotný intencionální předmět aktu.<sup>71</sup> Přičemž pod pozorností tu chápe „duchovní pohled“, „paprsek pohledu“ čistého Já nebo přivrácení a odvrácení tohoto pohledu, díky čemuž se tedy modům pozornosti dostává „charakteru subjektivity“: „Pozorující paprsek se ukazuje jako vyzařující od čistého Já a završující se v předmětnosti, k ní zaměřený nebo od ní se odvracející.“<sup>72</sup>

Husserl v první řadě představuje různé možnosti, jakým způsobem pozornost putuje, v nichž je možné rozlišit v první řadě přecházení pozornosti v rámci téže noese (např. vnímání), kdy se můžeme soustředit na strom jako celek, jindy na určité jeho části, a v druhé řadě přechody mezi jednotlivými noesemi (z vnímání přechází do vzpomínek) nebo jejich vrstvami (vzpomínky ve vzpomínkách), mezi přirozeným postojem a fenomenologickým postojem reflexe.<sup>73</sup> Aby poukázal na pozornostní změny provádí Husserl experiment

---

<sup>70</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193; H.-H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, heslo „Modifikation“, s. 199.

<sup>71</sup> Tato otázka má poměrně dalekosáhlý význam pro celý Husserlův projekt, protože pokud by se prokázalo, že určitý způsob přivrácení pozornosti zásadním způsobem mění příslušný prožitek a jeho předmět, komplikovala by tato skutečnost provádění fenomenologické redukce, která by tak mohla ztratit přístup k původním danostem.

<sup>72</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

<sup>73</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

(který je mimochodem dobrou praktickou ilustrací fenomenologické práce), kdy si z proudu vědomí vybírá jednoduchý prožitek vnímání a fixuje tak 1) vnímanou věc vzhledem k jejímu noematickému obsahu 2) a její konkrétní vědomí v určitém okamžiku jeho trvání a 3) konečně právě pozornostní pa-prsek v jeho konkrétním putování.<sup>74</sup> Na základě tohoto experimentu je patrné, že jsou možné odlišné prožitky, které vzniknou pouhou změnou zaměření pozornosti nebo, jak to říká Husserl, změnou „v distribuci pozornosti a jejích modů“,<sup>75</sup> o kterých zároveň říká: „Tyto změny samy o sobě nemění příslušné noematické výkony, a přesto představují proměny *celého* prožitku po jeho no-etické i noematické stránce.“<sup>76</sup> Změna pozornosti však v takovém případě bu-de postihovat noematický obsah, který se bude ukazovat v jiných charakteri-zacích. Husserl však trvá na tom, že noematický smysl zůstane totožný:

„Je jasné, že *noematický* obsah prožitku zůstává přitom natolik totožný, že je vždy možné říci: je to táž předmětnost, která je charakterizována stále jako tělesně existující, která se podává v týchž způsobech zjevo-vání, týchž orientacích, týchž zjevujících se známkách; z ní je v týchž modech neurčitého naznačení a nenázorného spolupřítomnění vědomá ta a ta obsahová skladba atd.“<sup>77</sup>

Z citovaného úryvku není úplně jasné, jak si onu totožnost noematu při po-zornostních změnách představit. Husserlovi tu jde zřejmě o to poukázat při-nejmenším na skutečnost, že neurčitá tmavá skvrna na okraji mého zorného pole a váza, kterou jasně vidím, když svou pozornost zaměřím právě na tuto skvrnu, jsou identické minimálně v té míře, že rozumíme, že tyto dva velmi

---

<sup>74</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

<sup>75</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

<sup>76</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193.

<sup>77</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 92, s. 193–194.

odlišné prožitky se vztahují k témuž,<sup>78</sup> jejich způsob danosti je tentýž a jejich vztah k okolí (umístění v prostoru) je rovněž neměnný, a tak je v kontextu § 92 pod identickým noematickým smyslem třeba chápat noematické jádro, ono identické X, které je přítomno ve všech noematech vztahujících se k téže předmětnosti. Změny pak podle Husserla spočívají v různých modech pozornosti, předmětný moment je 1) „preferován“ (*bevorzugt*) nebo 2) je „primárně, sekundárně nebo ještě právě zpozorovaný 3) nebo „zcela nezpozorovaný“. Zdá se, že Husserl tu rozlišuje tři podoby pozornosti: 1) tematické mínění, kterému je vlastní zájem, 2) různé mody prostého postřehování a 3) nulovou pozornost, která náleží tomu, co je sice nějak přítomno v poli vědomí, ale nedostává se tomu žádné pozornosti. Husserl na tomto základě rozlišuje mody aktuality od modu inaktuality (od toho, čemu není věnována žádná pozornost, nebo, jak říká Husserl, „mrtvého ‚být ve vědomí‘“). Inaktuální je zřejmě pro Husserla to, co je sice vědomé, co je přítomné pro vědomí, ale není tomu věnována sebemenší pozornost, ale k čemu se pozornost může přivrátit, pokud se například začneme zajímat o to, co vše si teď můžeme uvědomovat, resp. k čemu všemu můžeme nasměřovat pozornost. O aktualitě a inaktualitě se Husserl zmiňuje v § 35 „Cogito jako ‚akt‘ v pregnančním smyslu. Modifikace inaktuality“, kde mluví o dvorci názorů pozadí, které obklopují předmět, na který se primárně zaměřujeme. Prožitkem vědomí je jak vnímaná věc tak právě i pozadí, ke kterému se vědomí vztahuje, přestože může postrádat jakékoli přivracení nebo uchopení. To, co je takto implicitně vědomé, co je inaktuální, se může díky přivracení pohledu (Husserl na tomto místě zdůrazňuje „nikoli přímo a pouze fyzického pohledu, nýbrž ‚duchovního pohledu‘“) stát explicitně vědomým, tedy aktuálním, pozorně vnímaným nebo mimochodem povšimnutým.<sup>79</sup> Napětí mezi aktualitou a inaktualitou je charakteristikou vědomí samotného, protože „k podstatě proudu prožitků bdělého Já patří [...],

---

<sup>78</sup> M. Wehrle, *Horizonte der Aufmerksamkeit*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2013, s. 40.

<sup>79</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 35, s. 74.

že kontinuálně pokračující řetěz cogitationes je neustále obklopen médiem inaktuality, která je neustále připravena přejít do modu aktuality, stejně jako naopak aktualita v inaktualitu“.<sup>80</sup> V tomto významném přechodu mezi aktualitou a inaktualitou však podle Husserla mají dva odlišné prožitky společné minimálně to, že jsou vědomím, které se v obou případech vztahuje k témuž. Jednotlivé modifikace inaktuality patří k podstatě prožitku samotného:

„Tak je rovněž v podstatě inaktuálního vědomí obsaženo, jaké povahy budou aktuální cogitationes, do kterých může být převedeno [...] modifikací, kterou označujeme jako ‚obrácení všímajícího si pohledu na to, co bylo předtím nepovšimnuto‘.“<sup>81</sup>

Pozornost tedy představují modifikaci, která činí aktuálním to, co bylo inaktuální, avšak jako neurčitý předmět tu již pro vědomí bylo.<sup>82</sup> Možnosti této modifikace, jednotlivé mody aktuality pro ten který předmět, jsou však zahrnuty již ve způsobech jeho zjevování. Mohli bychom tedy říci, že pozornost neproměňuje předmět, ale pouze nám ho dává zahlédnout v jeho jiných nástinech. Na základě tohoto pojetí pozornosti pak Husserl pozornost podle velmi obvyklé metafory k reflektoru, jehož kužel více či méně osvětluje to, co je předmětem pozornosti, a to, co je na okraji naopak nechává ustoupit do šera nebo temnoty. Přičemž tato „změna osvětlení nemění zjevující se v jeho vlastním obsahu *smyslu*, nýbrž světlost a temnota modifikují jeho způsob zjevování; lze je nalézt a popsat v zaměření pohledu na noematický objekt.“<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 35, s. 75.

<sup>81</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., § 36, s. 76.

<sup>82</sup> Srov. M. Wehrle, *Horizonte der Aufmerksamkeit*, cd., s. 38.

<sup>83</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., s. 194.

#### 1.3.4.1. Exkurs: pozornost není reflektor

Metafora reflektoru, která je obvyklá v literatuře o pozornosti v Husserlově době, není úplně šťastná a byla předmětem kritiky. Husserl sám zmiňuje, že tento obraz není schopen vyjádřit všechny fenomenologicky zachytitelné módy pozornosti,<sup>84</sup> aniž by však uvedl, co tím má na mysli. Metafora reflektoru poněkud jednostranně zdůrazňuje aktivní, volní charakter pozornosti, aniž by mohla jakkoli zohlednit skutečnost, že pozornost může něco přitáhnout, a to i proti vůli Já. Tento aspekt Husserl sice ve statické fenomenologii pozornosti přehlíží, jak však ještě uvidíme, věnuje mu významný prostor v rámci své genetické fenomenologie, k níž se dostaneme, a tudíž ho nyní můžeme nechat stranou. Vedle toho se však tato metafora stává předmětem kritiky také proto, že pozornosti upírá určitý „utvářející“ (*gestaltende*) rozměr. Tak se např. Aron Gurwitsch nebo Maurice Merleau-Pontyho a Bernard Waldenfels<sup>85</sup> domnívají, že pojetí pozornosti jakožto reflektoru představuje redukci fenoménu pozornosti, která podle tohoto obrazu pouze vynáší na světlo to, co už ve stínu hotové dávno čeká na paprsek vědomí: „Akt pozornosti tedy nic nevytváří, nýbrž dá vyvstat právě těm vjemům a myšlenkám, kterou dokážou odpovědět na otázku, již jsem jim kladl.“<sup>86</sup> Představa reflektoru u Husserla však v žádném případě tak jednoduchá není, jednak tu není žádný hotový svět, který by pozornost pouze nasvěcovala, nýbrž jde spíše o dynamickou souhru, během níž se díky přivrácení pozornosti určitým způsobem začne zjevovat nějaký předmět. Je však pravdou, že z Husserlových analýz se nezdá, že by pozornost významnějším způsobem věc utvářela, protože mluví pouze o tom, jak je daná věc postřehnutá: primárně, sekundárně, mimochodem nebo vůbec.

---

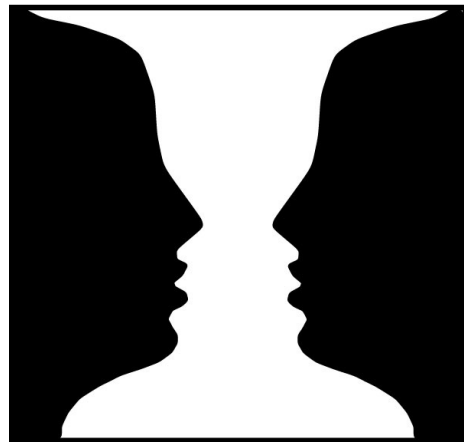
<sup>84</sup> E. Husserl, *Ideje I*, cd., s. 194.

<sup>85</sup> Srov. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, s. 42; A. Gurwitsch, „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie“, in: *Psychologische Forschung* 12, 1929, s. 279–381, zde s. 336.

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 2013, s. 55.

Gurwitsch se snaží poukázat na to, že pozornost není jen obsahově neutrální osvětlující funkce, ale že s sebou nese právě i změnu na straně obsahu.

Ve své koncepci významným způsobem vychází z tvarové psychologie a předkládá teorii pole vědomí, které je rozděleno do tří momentů: téma (ohnisko), tematické pole (kontext) a okraj. Přivracení pozornost pak představuje různé varianty změn, kdy se téma dostává na okraj, tematické pole se stává tématem atd. Gurwitsch rozlišuje tři



Obrázek 1: Rubinova figura

druhy změny obsahu, která se děje prostřednictvím pozornosti: 1) restrukturalizaci (*Umstrukturierung*), 2) osamostatnění (*Verselbständigung*) a 3) syntetizaci (*Synthetisierung*). Restrukturalizaci Gurwitsch ilustruje na příkladu změny, která nastává, když se při pozorování barvy kartónu najednou zaměříme na jeho tvar. Zatímco nejdříve to byla barva, která určovala pozorovanou věc, posléze se jí stal hranatý tvar. Změna těchto dvou vjemů představuje právě restrukturalizaci. Jiný příklad restrukturalizace, který uvádí, je Rubinova figura (Obr. 1), v níž je možné spatřovat buď kalich nebo dvě hlavy.<sup>87</sup> Uváděné příklady Gurwitsch pokládá za radikální proměnu, nic podle něho „nezůstává tak, jak to bylo“.<sup>88</sup> Možnost této proměny je dána tím, že dotyčný obsah umožňuje různé modifikace. Problém však je, že obsah Gurwitsch chápe jako tvar nadaný smyslem, zatímco Husserl jako pojatá početková data, proto tyto příklady, pokud jde o pozornost, nejsou nijak v rozporu s Husserlovým pojetím, který by v prvním případě pouze tvrdil, že tu je intencionálně přítomný stále týž předmět, který nahlížíme v jeho různých aspektech. V případě Rubinovy figury by zase tvrdil, že

<sup>87</sup> A. Gurwitsch, „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie“, cd., 340.

<sup>88</sup> A. Gurwitsch, „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie“, cd., 340.

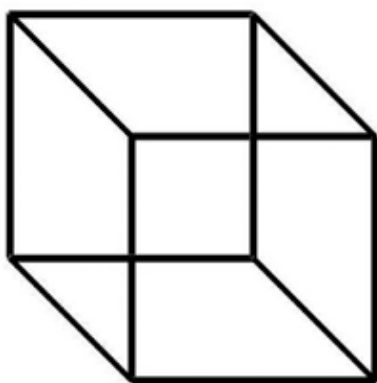
tu jsou stále táž smyslová data, která jsou v jednotlivých případech pojímána různě. Jako další podobu změny spojenou s pozorností Gurwitsch uvádí osamostatnění, které nepředstavuje kompletní změnu, ale změnu v rámci určitého tvaru. Gurwitsch ho ilustruje na příkladu paralelních vertikálních přímk. Každá přímka má v celkovém tvaru své místo. Pokud se však zaměříme například na krajní přímku, vyzvedneme ji z celku, domnívá se Gurwitsch, že tu máme dva různé předměty: samostatnou přímku nebo přímku jako moment uvedené konfigurace.<sup>89</sup> Opačnou variantu změny pak Gurwitsch nazývá syntetizací, během níž něco, co bylo samostatné ukáže jako moment něčeho širšího. Gurwitsch tu uvádí příklad, kdy se člověk začne zabývat Descartovou filosofií, kterou ztotožňuje s určitým jejím aspektem (*unio corporis ac mentis*), který se v průběhu dalšího studia ukáže právě jen jako jeden aspekt širšího celku. Je otázkou, jestli je z Husserlova hlediska v těchto případech vhodné mluvit o změně předmětu, a ne spíše o různých předmětech pozornosti, kterými je jednou struktura několika přímk a podruhé pouze přímka, která se dostává do popředí. Nebo by se rovněž mohlo jednat o různé nástiny téhož, protože „vnímání“ paralelních přímk umožňuje velmi různé rozmístění „modů“ pozornosti, kdy je vlastně dost obtížné vnímat všechny se stejnou mírou zaměření, spíše některé vyčnívají více a jiné méně. Krajním případem by pak bylo „vyjmutí“ jediné přímky z rámce celku. Nezdá se tedy, že by nás Gurwitschovy příklady změn nějak zásadně nutily doplňovat Husserlovo pojetí pozornost. Upozorňují však na úzké spojení pozornosti se změnou pojetí, kdy určité rozložení pozornosti např. v případě optických iluzí, které umož-

---

<sup>89</sup> A. Gurwitsch, „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie“, cd., 342.

ňují více „čtení“, může motivovat změnu pojetí celku – např. když se při pohledu na obrázek průhledné krychle snažíme zvolit jako stěnu v popředí tu, která je zrovna vzadu (Obr. 2). Husserlova a Gurwitschova koncepce se spíše rozchází v předpokladech, kdy Husserl pokládá udílení smyslu za výkon Já, zatímco Gurwitsch chápe tvar jako již nadaný smyslem.<sup>90</sup>

Důraz na „utvářející“ charakter pozornosti, avšak na výrazně fundamentálnější rovině, lze nalézt rovněž u Merleau-Pontyho. Merleau-Ponty de-



Obrázek 2: Zajímavé mimochodem je, že pokud se snažíme krychli „zafixovat“ tak, aby jedna z jejích stěn byla stále v popředí do pár vteřin se v popředí ocitne „zadní“ strana.

finuje pozornost jako lokalizované nevědění (*ignorance circonscrite*), jako „prázdnou“, avšak již určitou intenci.<sup>91</sup> Podobně jako v případě jiných témat i zde se Merleau-Ponty vymezuje vůči určitým extrémním polohám, které označuje jako empirismus a intelektualismus. Empirismus kritizuje za to, že subjekt staví do výhradně receptivní pozice vůči světu impresí a upírá pozornosti jakoukoli produktivní sílu (s touto kritikou jsme se setkali už u Jamese).<sup>92</sup> Obdobně vyčítá intelektualis-

mu, že pozornost pouze pasivně vynáší na světlo rozumovou strukturu, která objasňuje předmět: „Kousek vosku je od počátku zlomkem poddajné a proměnlivé rozlehlosti, to jen já sám jsem to věděl buď jasně, nebo zmateně, podle toho, zda se má pozornost zaměřuje více či méně na věci, které jsou v něm a z nichž je složen.“<sup>93</sup> Oba extrémny se tedy míjejí s podstatou pozornosti, protože ji chápou jako ryze pasivní. Podle Merleau-Pontyho pozornost

<sup>90</sup> K problému, zda je látka teprve formována pojetím nebo již obtěžkána formou viz. J. Čapek, *Myslet podle vnímání*, cd., s. 75 nn.

<sup>91</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 57.

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 57–58.

<sup>93</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 56. V této pasáži cituje Descartovu *Druhou meditaci*. R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Oikoymenh, Praha 1998, s. 32. Překlad citátu J. Čapek.



v první řadě vytváří určité pole, které můžeme následně opanovat (*überschauen*) a pohybovat se v něm pohledem pozornosti.<sup>94</sup> Následně Merleau-Ponty sám rozlišuje mezi primární pozorností, která teprve utváří to, co se ukáže, a sekundární, opakující se pozorností, díky níž se již jen opakuje dobře známé. Toto rozlišení zakládá Merleau-Ponty na faktu, že např. vnímání barev není nijak samozřejmou záležitostí, ale děti se vnímat barvy teprve učí, rozlišují nejprve barevné a bezbarvé, posléze teplé a studené odstíny, vnímání barev tak, jak ho známe my, pak představuje určitou změnu struktury vědomí. Na základě analogie s vnímáním pak Merleau-Ponty považuje pozornost za svého druhu tvarující schopnost:

„První vnímání barev ve vlastním smyslu je tedy změnou ve struktuře vědomí, ustavením nové dimenze zakoušení, rozvinutím určitého *a priori*. Pozornost je třeba chápat právě podle modelu těchto původních aktů, neboť sekundární pozornost, která by pouze vyvolávala již získané vědění, by nás jen odkazovala k procesu jeho nabytí. Vynaložit pozornost neznamena pouze o něco více osvětlit již existující danosti, nýbrž uskutečnit v nich nové učlenění tím, že je pojmem jako *tvary*. Tyto tvary jsou předznačeny pouze jako *horizonty*.“<sup>95</sup>

Primární pozornost tedy člení a utváří to, co se zprvu nabízí jen jako nejasný horizont. Jakmile je tato její práce dokončena, jsou tu k dispozici danosti, které může sekundární pozornost pouze nasvěcovat, dokud se tyto „hotové“ tvary z nějakého důvodu nezačnou „rozpouštět“ a vybízet k nové tvůrčí práci pozornosti.

Waldenfels přejímá toto Merleau-Pontyho rozlišení mezi primární a sekundární pozorností a předkládá responzivní pojetí pozornosti, kdy pozor-

---

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 58.

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 59.

nost nelze ztotožnit ani se spontaneitou ani s receptivitou, aktivitou nebo pasivitou,<sup>96</sup> ale je třeba ji chápat jako dění, jako událost (*Geschehnis*). Ve svých zkoumáních pozornosti vychází z rozboru zkušeností jiného (*Fremderfahrung*), které podle něho nepředstavují nějaké akty, které bychom si mohli připisovat, nýbrž představují singulární události, které „předcházejí našim intencím, přeskrtávají je, odchyľují se od nich, překračují je [...]. Jiné se projevuje nepřizpůsobivostí (*Nichassimilierbarkeit*), jak se s ní naléhavě setkáváme především v případě umění, erotiky (*Eros*) nebo náboženství, ale rovněž v případě dějinných katastrof.“<sup>97</sup> Zkušenost jiného představuje v první řadě nárok (*Anspruch*), který překračuje intencionalitu a který se stává tím, čím je, teprve díky události odpovídání.<sup>98</sup> Napětí a přechod mezi nárokem a odpovědí je ve Waldenfelsově fenomenologii pravým místem pozornosti.<sup>99</sup> Jelikož zkušenost jiného překračuje každý dosavadní řád a předchází tedy intencionalitě, jakožto struktuře, díky níž se nám ukazuje něco jako něco v určitém vymezeném smyslu, rozvíjí Waldenfels responzivní fenomenologií, která není založena v první řadě na intencionalitě, ale na dvou protiběžných děních, na patosu (*Pathos*) a odpovědi (*Response*). Zkušenost jiného se ohlašuje právě jako patos, který nám dává se setkat s událostmi, se kterými jsme konfrontováni a které nás překvapují, přepadají atd. Patos však nelze ztotožňovat s vnějším předmětem nebo soukromým pocitem: „Patos neznamena, že je tu něco, co na nás působí, ale stejně tak málo to znamena, že by tu bylo něco uchopeno a vnímáno jako něco. Znamená zároveň méně i více než toto, vymaňuje se z alternativy kauzality a intencionality ve všech jejich tradičních formách.“<sup>100</sup> V tomto kontextu chápe Waldenfels pozornost jako dvoutakt „dopadání“ (*Auffallen*) a „zpozornění“ (*Aufmerken*), které se děje v prahových událostech (*Schwelle-*

---

<sup>96</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, s. 41.

<sup>97</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 51.

<sup>98</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, cd., s. 52.

<sup>99</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cd., s. 9.

<sup>100</sup> B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cd., s. 43.

*reignisse*), které není možné připsat ani věci ani subjektu. Zpozornění (*Aufmerken*) pak Waldenfels jasně rozlišuje od postřehování (*Bemerken*): „Zpozornění, které dává jasně poznat své patické pozadí, ještě nepředstavuje žádné postřehování něčeho uchopitelného a pojmenovatelného.“<sup>101</sup> Primární pozornost tedy podle Waldenfelse představuje odpovídající dění (*responsives Geschehen*), které je vyvoláno nárokem jiného a které předchází jakékoli odpovědi subjektu.

Merleau-Ponty a Waldenfels poukazují na podstatný rozměr pozornosti, který v rámci Husserlovy statické fenomenologie víceméně schází, nicméně určité náznaky k němu lze najít v jeho genetické fenomenologii. Než však přikročíme k jejímu představení, vrátíme se ještě k jednotlivým rysům pozornosti v Husserlově statické fenomenologii a zaměříme se na zájem, který hraje důležitou roli právě v genetické fenomenologii, a přitom zůstává celkem nepovšimnut v *Idejích I*.

### 1.3.5. Pozornost jako zájem

S pozorností jakožto zájmem jsme se už krátce setkali v *Přednáškách o významu*, kde oproti postřehování Husserl rozlišil tematické mínění, které představuje zvláštní formu upřednostnění, jíž je vlastní zájem (*Interesse*). Zájmu věnuje Husserl pozornost významným způsobem v přednáškách o *Vnímání a pozornosti*, kde rozlišuje pozornost jakožto explicitní mínění a jako zájem.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, cd., s. 66.

<sup>102</sup> Husserl se v tomto svazku vyrovnával s pojetím pozornosti u Carla Stumpfa, u něhož chystal svou habilitaci a který právě ztotožňoval pozornost se zájmem. Carl Stumpf definoval pozornost v prvním svazku *Psychologie zvuku* (1883), kde se jí zabývá v souvislosti s poslechem hudby, takto: „Pozornost je totožná se zájmem a zájem je pocit.“<sup>102</sup> V druhém svazku pak pozornost vymezil jako „slast z pozorování (*Lust am Bemerken*)“.<sup>102</sup> Pozorování (*Bemerken*) má u Stumpfa velmi široký rozsah, který zahrnuje rozlišování (*Unterscheiden*) srovnávání (*Vergleichen*)<sup>102</sup> nebo poznávání (*Kenntnisnahme*).<sup>102</sup> Když se Stumpf snaží blíže určit tento zájem a pocit, říká, že se jedná o teoretický zájem a s ním spojený teoretický pocit, který má především upřednostňující a probouzející povahu. Pozornost tedy podle něho odpovídá slasti, kterou pocítujeme, když upřednostňujeme vnímání nebo myšlení: „V okamžiku [...], kdy nějaký předmět ‚na sebe přitáhne pozornost‘, probouzí v nás pocit slasti, ozvuk, reprodukci slasti spojené se dřívějšími spontánními vjemy; a tato slast z pozorování vede ke

Mínění však v těchto textech nelze ztotožňovat s obvyklým Husserlovým pojetím mínění. Mínění (*Meinen*) se v *Přednáškách o vnímání a pozornosti* zakládá na pojetí (*Auffassung*), které pouze předkládá předmětnost, zatímco mínění tuto předmětnost objektivuje, upřednostňuje, vymezuje a činí tematickou. Husserl tento rozměr pozornosti nazývá „zvláštní upřednostňující a tvarující faktor“ vnímání.<sup>103</sup> Pozornost jakožto mínění vybírá pojatou předmětnost z aktuálního pole pohledu (*momentane Blickfeld*), a zakládá tak rozdíl mezi aktuálně postřehovaným a nepostřehovaným pozadím.<sup>104</sup> Pozornost jakožto mínění Husserl chápe jako akt, jehož vyplněním je jasnější a rozlišenější předmět.

Od mínění pak Husserl rozlišuje pozornost jakožto zájem. Zájem hraje ústřední roli v aktu poznávání, představuje „sílu vyžadující aktivitu postřehování“ (*das Bemerken fördernde Kraft*)<sup>105</sup> nebo také hnací motor procesu poznání (*Motor des Erkenntnisprozesses*).<sup>106</sup> Zájem představuje afektivní akt (*Gemütsakt*), který se zakládá na objektivujících aktech, a jeho způsob vyplnění se liší od mínění: „Vyplnění zájmu představuje uspokojení, podobně jako vyplnění přání je uspokojením přání. Mínění se však potvrzuje, neuspokojuje se.“<sup>107</sup> Zájmu je vlastní rytmus napětí a uvolnění (*Spannung und Entspannung*).<sup>108</sup> Lze v něm vysledovat rozdíly stupně, je mu vlastní určitá intenzita (zájem je živější, nebo méně živý a tato živost se neustále proměňuje) a má základ v pocitech,<sup>109</sup> které mohou být velmi různorodé – zájem může být mo-

---

skutečnému pozorování v novém případě.“<sup>102</sup> Pozornost, kterou v nás tedy nějaký předmět vzbuzuje, nám připomíná slast, kterou v nás podobný předmět již někdy vzbudil, a probouzí tedy náš zájem o něj v současné chvíli. Husserl se ve svých textech Stumpfovo ztotožnění zájmu a pozornosti, které lze nalézt i u Jamese, a pozornosti se slastí z pozorování, kritizuje a snaží se z různých stran ukázat, že spojení slasti a pozornosti není nijak nutné. Slast nemusí být podmínkou ani motivací pozornosti, může pozornost doprovázet, ale nemusí, může být jejím důsledkem, může jí ale i dokonce bránit.<sup>102</sup>

<sup>103</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 18, s. 75.

<sup>104</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 21.

<sup>105</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 25, s. 108.

<sup>106</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 27, s. 112.

<sup>107</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 28, s. 119.

<sup>108</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 25, s. 107.

<sup>109</sup> E. Husserl, *Hua XXXVIII*, cd., § 28, s. 118.

tivován zvědavostí, ale také strachem. Zájem tedy Husserl klade na rovinu s přáním, očekáváním nebo žádostí.<sup>110</sup> Díky zájmu je možné „upevnit“ mínění – věnovat předmětu setrvalejší pozornost, soustředit se a odkrývat tak stále jeho nové a nové stránky. Zájem zároveň může mít i negativní charakter, který namísto upřednostňování, představuje odvrácení nebo vyhýbání. Zájem je vyjádřením subjektivního vztahu k předmětu, který jakožto motivace zaměřovat se na něco je výrazem osobních zájmů, zvyků, sedimentovaných forem vnímání, záměrů atd., a částečně tak odpovídá na otázku, proč se zaměřujeme, proč si všímáme právě tohoto a ne něčeho jiného.

Ke vztahu pozornosti a zájmu se ještě vrátíme v další části práce.

### 1.3.6 Závěr

Jak jsme viděli, Husserlova statická fenomenologie pozornosti vycházející především z *Idejí I*, postrádá několik důležitých rysů: 1) pozornost chápe jako výkon Já, ale ponechává stranou její „existenciální“ rozměr, její subjektivitu, kterou vyjadřuje zájem, 2) jednostranným pojmáním pozornosti jako volního úkonu Já pomíjí její pasivní rozměr, skutečnost, že pozornost může být něčím přitaženo zcela mimovolně nebo i proti vůli Já, 3) pokládá pozornost za pouhou osvětlující funkci, která nemá vliv na utváření a smysl osvětlovaného obsahu. Těmto aspektům se však Husserl určitým způsobem věnuje ve své genetické fenomenologii, na níž se zaměříme v následující kapitole.

---

<sup>110</sup> E. Husserl, *Hua* XXXVIII, cd., § 28, s. 115.

## 2. Genetická fenomenologie pozornosti

Počínaje 20. lety 20. století „pozdní“ Husserl na rozdíl od Husserla *Logických zkoumání* nebo *Idejí I* rozvíjí genetickou fenomenologii, která se věnuje zkoumání vzniku toho, co se posléze pro statickou fenomenologii může stát předmětem, k němuž se Já vztahuje prostřednictvím aktů. Jako taková v žádném případě statickou fenomenologii nenahrazuje, ale spíše ji prohlubuje tím, že tematizuje její předpoklady. Stejně tak pojetí pozornosti, které lze tedy v Husserlových pozdních textech nalézt, nenahrazuje ta, která jsme v této práci již představili, ale spíše je doplňuje a rozvíjí.

Mluvíme-li o „pozdním“ Husserlovi a rozdělujeme-li jeho fenomenologii na statickou a genetickou, v žádném případě tím nechceme tvrdit, že by u Husserla bylo možné rozlišovat jakási stádia jeho myšlení, která je možné jednoznačně odlišit a která po sobě jasně následují.<sup>111</sup> Daleko spíše jde o důrazy, které jsou v různých obdobích a dílech slabší nebo silnější. To je celkem dobře patrné i na pojetí pozornosti, které se v Husserlových pozdních textech v některých ohledech přibližuje jejímu chápání v textech velmi raných (v *Přednáškách o vnímání a pozornosti*). S ohledem na téma pozornosti je rozhodující, že Husserl se v genetické fenomenologii daleko více zabývá jejím pasivním rozměrem (pozornost, která není aktivně zaměřena, ale něco ji spíše mimovolně nebo dokonce proti její vůli „přitáhne“) a jejím vztahem k zájmu a motivaci (pozornost přitahuje to, co se nás nějak „dotýká“).

Jako ani v předchozích částech této práce, není ani nyní naším cílem vyčerpávajícím způsobem vyložit a problematizovat Husserlovo pojetí genetické fenomenologie,<sup>112</sup> ale pouze vyznačit její oblast a představit její základní prvky, které jsou nezbytné k uchopení našeho tématu, jímž je pozornost. Primárními texty, ze kterých budeme v následujícím výkladu čerpat, jsou zejmé-

---

<sup>111</sup> Srov. např. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu. Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*, FILOSOFIA, Praha 2012, s. 23 nn.

<sup>112</sup> K tomu např. v češtině M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd.

na spis *Zkušenost a soud*<sup>113</sup> a *Analýzy k pasivní syntéze*.<sup>114</sup> Jako doplnění nám budou sloužit některé pasáže z *Karteziánských meditací*,<sup>115</sup> úseky ze svazku o aktivní syntéze<sup>116</sup> a svazku o přirozeném světě.<sup>117</sup> Důležité je však uvést, že Husserlovi v pozdních textech věnovaných genetické fenomenologii nejde ani tak o vyčerpávající fenomenologii vnímání, natož pozornosti, nýbrž mu především jde o transcendentální genezi logiky (jakožto obecné vědy o rozumu).<sup>118</sup> Logika s vnímáním a pozorností souvisí do té míry, že její geneze podle Husserla na nejnižším stupni vychází z před-predikativní zkušenosti. Fenomenologii vnímání a pozornosti se tedy Husserl věnuje s ohledem na vznik soudů v oblasti vnímání. V rámci naší práce necháváme tuto oblast Husserlova zájmu zcela stranou a věnujeme se pouze těm částem jeho díla, které jsou relevantní pro fenomenologii vnímání a pozornosti. U těch je však třeba pamatovat na to, že jsou podřazené jiným Husserlovým záměrům, a tudíž od nich nelze očekávat vyčerpávající výklad vnímání a pozornosti.

## 2.1. Statická a genetická fenomenologie

Rozlišení mezi statickou a genetickou fenomenologií zavádí Husserl explicitně např. v *Karteziánských meditacích* (1929). Dosavadní fenomenologii v nich charakterizuje jako statickou a píše o potřebě doplnit ji fenomenologií genetickou:

---

<sup>113</sup> E. Husserl, *EU*, cd.

<sup>114</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd.

<sup>115</sup> E. Husserl, *KM*, cd.

<sup>116</sup> E. Husserl, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'*, *Hua XXXI*, ed. R. Breeur, Kluwer Academic Publishers, The Hague 2000. Dále jen *Hua XXXI*.

<sup>117</sup> E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916–1937*, *Hua XXXIX*, ed. R. Sowa, Springer, New York 2008. Dále jen *Hua XXXIX*.

<sup>118</sup> K tomu rovněž viz E. Husserl, *Formální a transcendentální logika*, přel. J. Pechar a kol., FILOSOFIA, Praha 2007.

„Dosud vypracovaná fenomenologie je pouze *statická*, její deskripce jsou analogické deskripcím přírodopisným, jež popisují jednotlivé typy a v každém případě je systematicky pořadají. Otázky univerzální geneze a genetické struktury univerzálního ego přesahující fakt časové formace nejsou dosud dotčeny, neboť jsou to de facto otázky vyššího řádu.“<sup>119</sup>

Vedle statické fenomenologie, která se zabývá konstitucí předmětnosti na základě korelace příslušných útvarů smyslu a intencionálních výkonů, se tu objevuje fenomenologie genetická, která se zabývá samotným původem těchto útvarů smyslu.<sup>120</sup> Intencionální předmět prožitku, který byl tematizován statickou fenomenologií se ukazuje jako nesamozřejmý resultát, jehož vznik by měla objasnit právě genetická fenomenologie. Přičemž genezí, od níž je název „genetické“ fenomenologie odvozen, myslí Husserl právě vznik intencionálních prožitků podle zákonitostí, které jsou vědomí vlastní. Zabývat se původem smysluplných útvarů pak v rámci genetické fenomenologie znamená dvojí.

V první řadě to vyžaduje zohlednit dějinnost zkušenosti a chápat ji jako celek, který se vyvíjí, přičemž tyto dějiny a tento vývoj ovlivňují aktuální vyvstávání něčeho smysluplného. Husserl tu mluví o dějinách apercepce, přičemž apercepce odpovídá pojetí nebo interpretaci, tedy procesu udílení smyslu počitkům. Tyto dějiny je třeba vzít v potaz, chceme-li plně uchopit skutečnost, že se něco jeví jako něco:

„Teorie vědomí je tak teorií apercepce; proud vědomí je proudem neustálé geneze, ne prostého ‚po sobě‘, ale ‚ze sebe‘, je vznikáním podle zákonů nutné následnosti, v nichž z praapercepce nebo

---

<sup>119</sup> E. Husserl, *KM*, cd., § 37, s. 75. Překlad mírně upraven.

<sup>120</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 23.



z aperceptivních intencí primitivního druhu vyrůstají konkrétní apercepce různé typiky, mezi nimi všechny ty apercepce, ze kterých vystává univerzální apercepce světa.“<sup>121</sup>

To, jakým způsobem rozumíme věcem, je poznamenáno předchozími zkušenostmi, předchozími apercepsemi, a aktuální apercepce je tak výsledkem sedimentů, které se usadily v průběhu našeho zakoušení a rozumění světu. Důležité však je, že Husserlovi tu nejde o zkoumáních faktických, psychologických dějin aperceptí, nýbrž o „vývoj transcendentálních zákonitostí“,<sup>122</sup> jimiž jsou tyto dějiny umožněny: „...každý útvar apercepce je bytostným útvarem a má svou genezi podle podstatných zákonů, a tak je v ideji takové apercepce implikováno, že je nutno ji podrobit ‚genetické analýze‘“.<sup>123</sup>

Vedle dějin smyslu Husserl v rámci genetické fenomenologie v druhé řadě tematizuje nejnižší vrstvy intencionálního prožitku, kterými jsou hyletická data, na kterých se teprve zakládají vyšší akty (akty vnímání, vypovídání, souzení atd.). Zatímco ve statické fenomenologii se hyletická datajevila jako nejnižší stavební prvek vnímání, v rámci genetické fenomenologie Husserl ukazuje, že jsou strukturována ještě před tím, než se k nim obrátí aktivní Já, které by je interpretovalo. Zatímco v rámci statické fenomenologie chápal Husserl Já jakožto aktivitu, která pojímá hyletická data, míní nějaký předmět, přivrací k němu pozornost atd., v genetické fenomenologie se objevují další pojmy Já, přičemž Husserlova terminologie týkající se Já tu značně kolísá. Někdy Já ztotožňuje výhradně s aktivním Já, s původcem aktivních syntéz, zatímco pasivní syntézy charakterizuje jako „nejáské“ (*ichlose*), což by mohlo budit dojem, že zde není přítomné žádné Já. Jindy v souvislosti s pasivitou mluví o nižším Já nebo v rámci aktivního Já rozlišuje předpokojé Já, z čehož

---

<sup>121</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 339. Překlad M. Ajvaz.

<sup>122</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 40.

<sup>123</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 339. Překlad M. Ajvaz.

se zdá, že Já představuje spíše graduální souhrn různých vrstev, které povstávají spolu s jednotlivými stupni geneze rozlišené látky, před-předmětnosti, předmětnosti atd. Jednu z krajních vrstev Já pak představuje bdělé, aktivní Já, a opačnou představuje rozptýlené před-Já, které je pasivní.<sup>124</sup> Této představě se podržíme i v naší práci a v návaznosti na Michala Ajvaze budeme mluvit v případě aktivity o Já a v případě pasivity o před-Já.<sup>125</sup> Tato aktivita Já, které pomocí svých aktů tvoří smysl, předpokládá pasivitu před-Já:

„...každá stavba aktivity předpokládá nutně jako nejnižší stupeň ‚předem dávající‘ pasivitu s sledujeme-li to dále, narazíme na konstituci pomocí pasivní geneze. Co nám v životě vstupuje do cesty tak říkajíc v hotové podobě jako pouhá existující věc (abstrahujeme od všech *duchovních charakterů*, podle nichž ji poznáváme například jako kladivo, stůl, estetický výtvar), je to ve formě původní ‚*samodanosti*‘ na základě pasivní zkušenosti.“<sup>126</sup>

Předem dané předměty, nebo lépe řečeno před-předmětnost (protože tu nejde o předmětnost v plném slova smyslu), která obklopuje Já a ke které se Já může vztahovat, tedy není nějakou samozřejmostí, ale je konstituována pasivní genezí. Přičemž mluví-li Husserl o pasivní genezi, je třeba mít na paměti, že „pasivní“ ji Husserl nazývá jen proto, že není výkonem aktivního Já, a ne proto, že by byla „nečinná“. Zatímco se Já aktivně vztahuje k samodaným předmětům ve svém okolí, pasivní syntéza je stále v chodu a udržuje identitu těchto předmětů (stále máme rozlišenou věc v popředí vůči určitému pozadí, ze kterého vystupuje; stále vnímáme identitu věci v různých okamžicích).

---

<sup>124</sup> Srov. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 224–225.

<sup>125</sup> Srov. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 162.

<sup>126</sup> E. Husserl, *KM*, § 38, s. 78.

cích), forma této syntézy má však také své dějiny (nebo také psychologickou genezi), protože, jak píše Husserl: „Pole vnímání s jeho zvláštností dávat předem neobsahuje tedy *v raném dětství* ještě nic, co by při pouhém pohledu mohlo být vykládáno jako věc.“<sup>127</sup> Jak již jsme zmínili výše, genetická fenomenologie samozřejmě není vývojovou psychologií a nebude se věnovat zkoumání proměn pole vnímání u dítěte v průběhu jeho vývoje, jeho proměnám v souvislosti s rozvojem řeči nebo kulturním tréninkem, ale bude se spíše zabývat otázkami zákonitostí nebo struktur, které stojí za tím, proč se nám jeví právě toto a ne něco jiného (např. aby bylo možné vůbec něco vnímat, je třeba, aby to vystupovalo z nějakého pozadí, čímž se dostáváme ke struktuře figura-pozadí, známé z tvarové psychologie), proč jedna představa probouzí jinou (asociace) nebo proč naši pozornost přitahuje právě toto a ne něco jiného (naše pozornost je tak např. mechanicky přitahována náhlými a hlasitými zvuky, např. policejní sirénou, pozornost ale může být rovněž motivována, když ji např. přitahují veškeré tvary, barvy a určitá slizkost listů, které velmi nápadně připomínají houby, nebo může být přitahována nečekanými pohyby, které by hrozily nebezpečím např. při přecházení silnice). Abychom tedy porozuměli, proč se nám jeví právě toto, je třeba jednak zkoumat zákonitosti a struktury, díky nimž se teprve rodí něco, co se může jevit jako něco (jako věc), a zároveň v tomto formování smyslu zohlednit právě např. naši motivaci (Husserl tu mluví o zájmu nebo horizontu zájmu), která může být více či méně vědomá, nebo naučené vzorce, jak vnímat a čemu přiřkládat důležitost.

Konečně je třeba zmínit, že Husserlovy pozdní texty lze vnímat rovněž jako četbu Kanta, v jehož transcendentální estetice lze nalézt velmi podobnou terminologii a řadu shodných prvků. V transcendentální estetice Kant klade důraz na receptivitu jakožto „schopnost [...] získávat představy tak, jak jsme

---

<sup>127</sup> E. Husserl, *KM*, § 38, s. 78.

afikování předměty“.<sup>128</sup> Jak ještě uvidíme afekce bude hrát v Husserlově genetické fenomenologii významnou roli a receptivitu bude pokládat za nejnižší stupeň aktivity. Podobně bude Husserl čas, který Kant chápe jako apriorní formu vnitřního názoru, chápat jako nejnižší nebo nejzákladnější syntézu hyletických dat, která předchází konstituci prostoru. Přes mnohé a velmi nápadné shody se však Husserl v textech o genetické fenomenologii s ohledem na vnímání od Kanta liší minimálně v dvou ohledech. V první řadě, jak jsme viděli, Husserl počítá s vývojem transcendentálních struktur,<sup>129</sup> což je rys, který u Kanta schází. V druhé řadě se bude Husserl snažit sestoupit hlouběji k původu počitků, o nichž Kant říká: „Účinkem předmětu na představivost, pokud jsem jí afikování, je *počitek*.“<sup>130</sup> Co stojí za počitkem, co je za afekcí, už Kant netematizuje. Vrstvám, které podle Husserla předcházejí vzniku počitku, se budeme věnovat v dalším výkladu.

## 2.2. Od hyletických dat k aktivní pozornosti

Jak jsme viděli, intencionální předmět byl v *Idejích I* výsledkem spojení intencionální morfé se senzualní hylé. Na jedné straně tu byla nezformovaná počitková látka nebo hyletická data jako pouhý prožitek, k němuž ze strany Já přistoupilo pojetí, které počitky uchopilo jako něco, např. v případě vnímání jako prezentující se kvalitu vůči vědomí transcendentního předmětu. Díky pojetí se počitková data barvy začala jevit jako barva té určité věci, jako jeden z jejich možných nástinů. Smysl předmětného pojetí byl tím, díky čemu se věc navzdory tomu, že při pohledu z různých stran nabízí zcela jiné počitky, jeví stále jako táž věc a rozmanité počitky jako různé nástiny téhož.

V rámci genetické fenomenologie není Já receptivní vůči zcela nezformovaným hyletickým datům, nýbrž před samotným aktivním přivrácením Já

---

<sup>128</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2001, B 33, s. 53.

<sup>129</sup> Srov. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 40.

<sup>130</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cd., B 34, s. 53.

je tu již dána určitá struktura, ve které se již nějak objevuje smysl, který však ještě nemá predikativní charakter, má-li logika vyrůstat z vnímání, resp. explicitně tematizovat normativní rozdíly, které se objevují v rámci před-predikativní zkušenosti.<sup>131</sup> To, co je dané před přivrácením není nějaký izolovaný předmět, ale pole předchůdné danosti (*Feld der Vorgegebenheit*). Z tohoto pole se něco pozvedá (*heraushebt*) a „podněcuje“ („reizt“) vnímání: „Říkáme, že co podněcuje naše vnímání je předchůdně dáno v našem prostředí, afikuje nás z něho.“<sup>132</sup> Toto pole předchází smysludělujícím výkonům Já, a proto se nejedná o pole předmětností, zároveň se však nejedná o prostý chaos, o hemžení dat, nýbrž o pole, kterému jsou vlastní určité struktury vydělenosti (*Abgehobenheit*) a členěných jednotek (*gegliederte Einzelheiten*).<sup>133</sup> Prostřednictvím abstrakce můžeme v zorném poli spatřit například barvy jakožto určité jednotky vydělující se z tohoto pole, a to ještě předtím než jsou pojaty (*aufgefaßt*) jako barvy určité věci. Poli předchůdné danosti zároveň náleží určitá míra víry ve jsoucnost (*Seinsglauben*). Husserl v této souvislosti rovněž mluví o pramínění (*Ur-doxa*), které je této oblasti vlastní. S tím souvisí, že pole předchůdné danosti je již vždy součástí světa a jeho horizontů: „*Svět jakožto jsoucí svět je všeobecnou pasivní předchůdnou daností...*“<sup>134</sup> „Věc“, ještě než na ni zaměří pozornost je tu, v mém pokoji, v tomto bytě, v této ulici atd.

### 2.2.1. Formální syntéza časového vědomí

Pole předchůdné danosti je konstituováno prostřednictvím pasivních syntéz, jejichž nejnižší vrstvou je časové vědomí, které představuje jeho všeobecnou formu: „Výkonem konstituce času je pouze univerzální forma uspořádání následnosti a forma koexistence všech imanentních daností.“<sup>135</sup> Formální synté-

---

<sup>131</sup> Srov. S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 136.

<sup>132</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 15, s. 74.

<sup>133</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 16, s. 75.

<sup>134</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 7, s. 26.

<sup>135</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 16, s. 76.

za časového vědomí zakládá živou přítomnost a představuje nejnižší syntézu, která funduje ostatní syntézy. V aktuálním prožitku, v impresi (*Urimpression*), je spolupřítomný horizont retencí, podržení bezprostředně uplynulého, a horizont protencí, předjímání bezprostředně očekávaného. Imprese přecházejí v retence, v podržování právě uplynulého v širším vědomí přítomnosti, podobně jako zase protence přecházejí v impresi. Syntéza živé přítomnosti tedy představuje neodmyslitelný rámeček nebo formu, v níž se odehrává jakákoli zkušenost, a předkládá nám proud hyletických dat, ve kterém je určitým způsobem sjednocena minulost, přítomnost a budoucnost<sup>136</sup> a ve kterém je zároveň možné spatřovat základ konstituce identity předchůdně daných jednotek nebo předmětů a rozlišovat uspořádání podle následnosti nebo koexistence.<sup>137</sup>

### 2.2.2. Obsahová asociativní syntéza

Vedle formální časové syntézy rozlišuje Husserl obsahovou syntézu. Ta na základě podobnosti (homogenity) a cizosti (heterogenity) v rámci hyletických dat utváří základní útvary. Pole každého ze smyslů se vyznačuje vlastní homogenitou, která je heterogenní vůči poli jiného smyslu. Díky tomu např. nesplývají zvuky a vizuální počítky. V rámci jednoho homogenního pole něco vyvstává díky kontrastu (např. červený flek na bílém pozadí), zároveň bílé pozadí i červený flek se vyznačují příbuzností, která je dána homogenitou vizuálního pole.<sup>138</sup> Nejobecnější obsahovou syntézou význačných smyslových daností (*abgehobene Sinnesgegebenheiten*) Husserl nazývá asociaci: „Fenomén asociativní geneze je tím, co řídí tuto oblast pasivních předchůdných daností, a asociativní geneze je vystavěna na syntézách vnitřního vědomí času.“<sup>139</sup> Po konstituci času tedy následuje druhá vrstva, která zakládá obsahovou souvis-

---

<sup>136</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 136.

<sup>137</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 128.

<sup>138</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 16, s. 76.

<sup>139</sup> E. Husserl, *EU*, cd., § 16, s. 77.

lost podle podobnosti a cizosti. Asociací však Husserl nemíní psychofyzickou kauzalitu, o které mluví psychologové, a která by byla objektivní a podobala se přírodní zákonitosti, která by byla přístupná objektivní indukcí.<sup>140</sup> Pod psychofyzickou kauzalitou je třeba rozumět závislost psychických prožitků na vlivech těla nebo naopak účinky, kterými psychický prožitek působí, na tělesné funkce. Edith Steinová toto pojetí ilustruje následujícími příklady: „Rádostí ,se nám srdce zastavuje‘, bolestí se nám ,svírá‘, úzkostným očekáváním se rozbuší a zatají se nám dech.“<sup>141</sup> Husserlův projekt transcendentální fenomenologie se pohybuje v regionu čistého vědomí, které je získáno redukcí a ve kterém asociace jako psychofyzická kauzalita nemůže mít místo. V *Karteziánských meditacích* lze nalézt pasáž, která působí tak, jako kdyby se Husserl svým pojmem asociace chtěl vrátit k původním Humovým představám o asociaci, kterou však překryla následující tradice:

„Starý pojem asociace a asociačních zákonů, ačkoliv i on byl od dob Humových zpravidla myšlen tak, jako že se vztahuje na souvislost čistého duševního života, je pouze naturalistickým zkreslením pravých intencionálních pojmů, jež mu odpovídají. Prostřednictvím fenomenologie, jež velmi pozdě našla přístup k prozkoumání asociace, dostává tento pojem zcela novou tvářnost, podstatně nové vymezení s novými základními formami, mezi něž patří například smyslová konfigurace v koexistenci a následnosti.“<sup>142</sup>

Zdá se, že v této pasáži chce Husserl říct, že již Hume asociaci chápal správně jako zákonitost týkající se čistého vědomí. Následně však byl tento pojem zkreslen tradicí. Jestliže fenomenologie udává tomuto pojmu zcela novou po-

---

<sup>140</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 78.

<sup>141</sup> E. Steinová, *K problému vcítění*, přel. P. Urban, Nadační fond Edity Steinové, Praha 2012, s. 58.

<sup>142</sup> E. Husserl, *KM*, cd., s. 79.

dobu, kterou Husserl ilustruje smyslovou konfigurací v koexistenci a následnosti, zdá se, že se tím jen vrací k Humovi, u něhož bychom ji našli. Hume rozlišil tři zákony asociace podle 1) podobnosti a odlišnosti, 2) souvislosti (sousednosti) v čase a prostoru, 3) vztahu příčiny a následku. Příklad, který Husserl uvádí, by tedy spadal pod druhou podobu asociace u Huma. Příklad, který Husserl v *Karteziánských meditacích* uvádí, je zároveň zajímavý tím, že o koexistenci a následnosti jsme mluvili v souvislosti s formální časovou syntézou. V souvislosti s časovým vědomím mluví Husserl také o reproduktivní syntéze, na základě které se nám skrze přítomné připomene minulé.<sup>143</sup> Asociace tedy působí již i na nejnižší vrstvě pasivních syntéz. V rámci obsahové syntézy se pak díky asociaci například data barvy seskupují podle své podobnosti a příbuznosti a vytvářejí určité vydělené jednotky.<sup>144</sup> Husserl asociaci pozitivně vymezuje jako „formu zákonitosti imanentní geneze“, která patří k vědomí.<sup>145</sup> Tu dále specifikuje jako „čistě imanentní souvislost ,něco upomíná na něco‘, ,něco poukazuje na jiné“.“<sup>146</sup> Jako takovou považuje asociaci za „univerzální princip pasivní geneze platný pro konstituci všech předmětností“<sup>147</sup> a za „základní pojem transcendentální fenomenologie (a v souběžné úrovni psychologické základní pojem čistě intencionální psychologie).“<sup>148</sup> Za základní rys, který z jeho pojetí asociace činí předmět fenomenologie a ne pouze psychologie, Husserl pokládá fenomén poukazu:

---

<sup>143</sup> Husserl v rámci reproduktivní asociace, která vzniká v přítomnosti, rozlišuje *Wiedererinnerung*, *Miterinnerung*, *Erwartung* a *Einfühlung*. Viz H.-H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, cd., heslo „Assoziation“, s. 34–35.

<sup>144</sup> E. Husserl, *Hua* XI, cd., s. 129.

<sup>145</sup> E. Husserl, *Hua* XI, cd., s. 117 a *EU*, cd., s. 78.

<sup>146</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 78.

<sup>147</sup> E. Husserl, *KM*, cd., s. 79.

<sup>148</sup> E. Husserl, *KM*, cd., s. 79.



„Že se může [asociace] stát tématem fenomenologické deskripce a ne pouze objektivní psychologie, spočívá v tom, že fenomén poukazu je něčím fenomenologicky vykazatelným.“<sup>149</sup>

Zdá se, že Husserlovi jde o pojetí asociace, které nebude mechanické, ale které bude nabízet širší možnosti spojení. M. Ajvaz upozorňuje na to, že Husserlovo pojetí však přesto zůstává zatíženo starým učením o asociaci, protože jasně nevyslovuje, že podobnost a nepodobnost nejsou dány předem: „Asociace nespojuje to, co je ‚o sobě‘ stejné nebo podobné, nýbrž stejnost a nestejnost, podobnost a nepodobnost jsou momenty, které se ve vzájemné závislosti rodí v dynamickém dění smyslu.“<sup>150</sup> Skutečnost, že jednotlivým smyslovým polím je vlastní určitá homogenita, která dovoluje jejich rozlišení, není něčím od počátku daným, ale něčím, co se rodí v průběhu utváření zkušenosti dítěte. Rovněž tak před-předmětné syntézy, které se zakládají na asociaci, jsou „poznamenané“ aktivním uchopováním předmětů, jinak by nebylo pochopitelné, proč se „fleky“ v místnosti asociují do tvarů připomínajících stoly a židle, tedy spíše na základě určité smyslupnosti, obeznámenosti se světem než čistě mechanicky podle příbuznosti barev. Asociace však není jen syntézou, která strukturuje hyletická data, ale řídí i další vrstvy vědomí. A konečně zajišťuje jednotu pole vědomí a světa jakožto síť poukazů: „Jednota pole vědomí je vždy ustavena prostřednictvím souvislostí, smyslových spojení na základě podobnosti a kontrastu. Bez toho by tu nebyl žádný ‚svět‘.“<sup>151</sup>

### 2.2.3. Afekce

Díky kontrastu, díky tomu, že něco svou odlišností vyčnívá z toho, co je společné,<sup>152</sup> není strukturace pole neutrálním procesem, ale projevuje se afektivní

---

<sup>149</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 78.

<sup>150</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 133.

<sup>151</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 406.

<sup>152</sup> E. Husserl, *EU*, cd., 76.

silou. Tím, že vyčnívá z pole, se věc stává nápadnou („*fällt auf*“) a vyvíjí afektivní tendenci na Já.<sup>153</sup> „Afekcí nazývá Husserl působení, které nějaký obsah vědomí vykonává na Já, výzvu vyslanou k Já. Já může tuto výzvu ignorovat, nebo na ni může odpovědět; a odpovídá na ni tak, že se k tomu, co je afikuje, přivrací.“<sup>154</sup> To, co vědomí afikuje, ještě není explicitně vnímané, ale je již nějak tu, je již nějak postřehnuté (smyslově-tělesně). Afekce na vědomí doléhá z oblasti, která je mimo zaměření pozornosti a přichází jako něco, co má tendenci vystoupit z pozadí do pole naší pozornosti, případně se nalézá již v popředí jako nepostřehnutý aspekt věci, který teprve vzbuzuje opravdový zájem.<sup>155</sup>

Husserl o afekci rovněž mluví jako o určité funkci kontrastu, jejíž gradualita je odvislá právě od graduality kontrastu.<sup>156</sup> Na základě stupňování afekce, např. v okamžiku, kdy na nástupiště přijíždí skřípající vlak, tak zprvu nepovšimnutá afekce roste, když nabyde určité intenzity, překoná práh Já, vstoupí do „předsíně Já“, načež se k ní Já může nebo dokonce kvůli její naléhavosti musí přivrátit.<sup>157</sup> Něco se začíná jevit v okamžiku, kdy se figura pozvedá oproti pozadí nebo se mezi různými útvary v poli vnímání objevuje kontrast. „Předměty“ jsou nadány různou afektivní silou, přičemž afektivní síla vyjadřuje intenzitu, s jakou se vydělují z pozadí.<sup>158</sup> Afekce jakožto naléhání, kterým něco působí na Já, se uvolňuje (ve smyslu napětí) v okamžiku, kdy se k němu Já přivrací, a pokračuje v podobě usilování o bližší poznávání předmětu.<sup>159</sup> Vedle afekce směřující k Já mluví Husserl o afekci také jako o „proměnlivé živosti (*wechselnde Lebendigkeit*) prožitku, data vědomí, od jehož relativního stupně je odvislé, zda se toto datum stane ve zvláštním smyslu

---

<sup>153</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 79–80.

<sup>154</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 123.

<sup>155</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 24.

<sup>156</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 149.

<sup>157</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 166.

<sup>158</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 79.

<sup>159</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 148–149.

patrné, a pak případně opravdu s pozorností zaměřené (*aufgemerkt*) a uchopené (*erfaßtes*).“<sup>160</sup> V této souvislosti mluví Husserl o afektivním reliéfu, který na jedné straně představuje jednotu přítomného vědomí a na druhé straně rozdílů stupně živosti jednotlivých afekcí. V rámci afektivního reliéfu může na Já působit více afekcí, které spolu „soupeří“ o pozornost Já. Pozornost se ukazuje jako to, co činí tematickým to, co bylo na pozadí, činí implicitní explicitním.<sup>161</sup> Husserl také mluví o „reliéfu patrnosti“ (*Merklichkeitsrelief*), který je rozdělen na reliéf povšimnutí (*Bemerkbarkeit*) a reliéf pozornosti (*Aufmerksamkeit*),<sup>162</sup> tedy na pozadí a popředí. Afekci bychom neměli chápat jenom jako výrazný počitek nebo jako aktivitu, působení nějakého obsahu na Já, ale pod afekcí je především třeba rozumět určité zjevování předmětu ještě před přivrácením Já.

#### 2.2.4. Afekce a zájem

V celém procesu vyvstání předmětu, kdy afekce musí nejprve vzbudit pozornost, aby se k němu Já přivrátilo, uchopilo ho a explikovalo jeho různé stránky, Husserl rozlišuje dvě fáze, 1) fázi před cogito, tj. fázi před aktivním uchopením a 2) fázi cogito, fázi aktivního Já. Celý proces vyvstávání předmětu lze popsat v následujících krocích:

##### 1. Fáze před-Já:

- 1.1. Z pozadí aktuálního prožitku vychází s určitou intenzitou afekce a naléhá na Já: „Rozlišujeme tedy to, co se vnucuje, a Já, kterému se to vnucuje. V závislosti na intenzitě vnucování má to, co se vnucuje, větší blízkost k Já (*Ichnähe*) nebo vzdálenost od Já (*Ichferne*).“<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 166.

<sup>161</sup> Srov. H.-H. Gander, „On attention: From a phenomenological analysis towards an ethical understanding of social attention“, in: *Research in Phenomenology* 37 (3), 2007, s. 297.

<sup>162</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 167.

<sup>163</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 80–81.

1.2. Já se vůči této afekci projevuje tendencí podvolit se, nechat se afikovat. Rovněž tato ochota Já otevřít se afekci může mít různou míru intenzity. Já se může odevzdat částečně nebo cele. Na krátký okamžik nebo na delší dobu. Důležité je, že podvolení se afekci ještě není výkonem aktivního Já, nýbrž jde spíše o „oslabený počátek věnování pozornosti, který nemá zaručeno, že se rozvine“.<sup>164</sup> Husserl také mluví o předsíni Já (*Vorzimmer des Ich*), do kterého vstupuje afekce, např. jako něco zaslechnutého, rozeznaného sluchem, co takto vzbuzuje zájem a probouzí tendenci k přivrácení a pozornému zaměření.<sup>165</sup> Zároveň se také může stát, že v Já není vzbuzena žádná tendence k odpovědi. V takovém případě se Já vyznačuje nulovou pozorností vůči dané afekci.

## 2. Fáze aktivního Já:

- 2.1. Pokud afekce překoná určitý práh, Já se k afikujícímu obsahu přivrátí. Přivrácení (*Zuwendung*) je projevem bdělosti Já,<sup>166</sup> která se na tomto stupni projevuje jako receptivita (tu Husserl považuje za nejnižší stupeň aktivity). Probuzené Já se přivrací k předchůdně danému, přijímá ho a vyděluje ho z pozadí: „Přivrácení samo je především prostředkujícím procesem, přivrácení končí tím, že Já je u předmětu a dotýká se ho svým uchopováním (*Erfassen*).“<sup>167</sup>
- 2.2. Přivrácení pouze cílí na předmět, ale může probudit zájem, tendenci, která vede k tomu, že intence setrvává u předmětu a nespokojuje se s tím, co je dáno v aktuálních nastíněních předmětu, ale směřuje za něj stále dál k novým a novým aspektům pozorovaného předmětu, Husserl tu mluví o „obrazech“ předmětu, které jsou výsledkem pozorová-

---

<sup>164</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 165.

<sup>165</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 166.

<sup>166</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 83.

<sup>167</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 81.

ní předmětu.<sup>168</sup> Zájem tak představuje tendenci k dokonalému vyplnění, která jde v ruku v ruce s protencionálními očekáváními.<sup>169</sup>

V celém procesu Husserl neustále mluví o tendencích, o tendenci jakožto afekci vycházející z pozadí, o tendenci podvolit se afekci, o pozornosti jakožto tendenci Já, o zájmu jako tendenci plodit stále nové a nové obrazy... Vnímání je tendencemi oživováno, podněcováno ve svém „pohybu“ a explikování vnímaného předmětu: „Tak je vnímání [...] oživováno (*belebt*) tendencemi vnímání, tendencemi kontinuálního přecházení od apercepcí k novým apercepcím, tendencemi, procházet kinestetické rozmanitosti a procházet tak ‚obrazy‘.“<sup>170</sup> Celý tento proces je výsledkem tendence afikujícího obsahu k explikaci, věc sama „vybízí“ k putování pohledu a k vytváření svých stále nových obrazů. Husserl v této souvislosti také mluví o šíření afekce (*Fortpflanzung*). Šířením má na mysli její další rozvíjení. Předmět, který afikuje já probouzí na sebe zaměřenou intenci, afekce se uvolňuje v přivrácení a pokračuje dál jako usilování o nové obrazy, které by stále více a více odhalovaly předmět. Optimální případ nebo přirozený proud tendencí, které do sebe vzájemně přecházejí, je, když je důsledkem afekce pozornost, uchopení (*Erfassung*), obeznámení (*Kenntnisnahme*) a explikace (*Explikation*).<sup>171</sup>

Jak jsme se již zmínili, jsou Husserlovy popisy někdy zavádějící, protože proti sobě staví dva pevně stanové póly, na jedné straně Já s tendencí se přivracet, na druhé straně periferní Já s afekcí:

„Aktivní Já – které bývá ztotožňováno s Já vůbec – není poslední, samozřejmou jistotou v rámci ego cogito; rodí se v rámci dění smyslu, vystupuje zároveň s aktivním intencionálním zaměřením jako expliku-

---

<sup>168</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 88.

<sup>169</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 93.

<sup>170</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 90.

<sup>171</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 151.

jící se centrace, vyděluje se a soustřeďuje zároveň s tím, jak se vědomí staví proti předmětu, jak si vědomí vytváří formu předmětu. Pasivní Já není ještě takovým způsobem odlišeno od předmětu, od rozestírání rozvrhu celku, v němž Já a předmět vystupují jako momenty; o „nalaďení“ není možné říci, jestli patří předmětu, nebo Já.“<sup>172</sup>

Já, které se může přivrátit k afekci, je třeba chápat spíše jako určitý pól, který se rodí z původní nerozlišenosti. Struktury nebo kroky, které Husserl rozlišuje, je tedy třeba chápat daleko dynamičtěji.

### 2.3. Pasivita, receptivita aktivita

Z představení jednotlivých fází, které vedou od hyletických dat k pojetí předmětu aktivním Já, je snad nyní jasnější, co Husserl myslí pasivitou, receptivitou a aktivitou, resp. co rozlišuje pasivní syntézy od aktivních. Na základě rozlišení pasivního a aktivního rozměru vědomí, Husserl rozlišuje dva pojmy vnímání: 1) vnímání jakožto pouhou přítomnost ve vědomí, pasivně dané pole vnímání a 2) aktivní vnímání jakožto uchopování a zkoumání předmětů.<sup>1</sup> Aktivitou Husserl rozumí výkony Já jako jsou chápání, jednání nebo souzení, tedy explicitní vědomí předmětu, které se uskutečňuje v aktech Já. Pasivita představuje před-predikativní, před-reflexivní a před-řečovou oblast,<sup>173</sup> kde Já aktivní není. Zatímco aktivita se vyznačuje daností předmětů, pasivita se vyznačuje daností předchůdně „daných“ předmětností. Husserl pasivitu chápe jako podklad, na kterém se zakládá aktivita a kterému je zároveň vlastní určitá zákonitost (pasivní syntézy), podle níž se hyletická data předkonstituuji. Oblast pasivity tedy pokrývá oblast smyslového vnímání a cítění<sup>174</sup> a časového vědomí.

---

<sup>172</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 169.

<sup>173</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, s. 23.

<sup>174</sup> Srov. E. Husserl, *EU*, cd., § 15 a § 16.

Pasivitu a aktivitu však nelze chápat jako dvě zcela jasně oddělené oblasti, ale je třeba je nahlížet spíše jako určitou kontinuitu<sup>175</sup> nebo odlišné rysy, které lze ve zkušenosti rozlišovat, Husserl trvá na tom, „že rozlišení mezi aktivitou a pasivitou není nijak striktní a že se tu nemůže jednat o jednu provždy pevně definované termíny, nýbrž jen o prostředek popisu a kontrastování, jehož smysl musí být v každém jednotlivém případě s ohledem na konkrétní situaci analýzy nově vytvořen“.<sup>176</sup> Spojení mezi pasivní a aktivní oblastí zajišťuje receptivita, kterou Husserl chápe jako nejnižší stupeň aktivity Já, jejíž místo ve výše uvedeném schématu splývá s přivrácením (první fází aktivního Já): „Nakolik Já v přivrácení přejímá to, co je mu prostřednictvím afikujících podnětů předchůdně dáno, můžeme zde mluvit o *receptivitě Já*.“<sup>177</sup> Jestliže jsme rozlišili pasivně předchůdně dané pole vnímání a aktivní vnímání, představuje receptivita jakožto přijímání předchůdně daného právě první vrstvu aktivního vnímání. Husserlův pojem receptivity je zajímavý ze dvou hledisek, jednak proto, že nesplývá s obecnou otevřeností např. vnímání, tedy prvním pojmem vnímání, který jsme výše rozlišili, a dále proto, že receptivita není pouhou otevřeností, ale je už v určité míře aktivní, je spojená již s výkonem Já, s přivrácením a selektivitou.

Konečně je třeba ještě připomenout, že pasivní sféru nelze pokládat za jakýsi automatický mechanismus, jehož nadstavbou je aktivní Já, které již přichází k hotovému, ale vztah mezi aktivní a pasivní oblastí je třeba chápat spíše jako určitou vzájemně se ovlivňující souhru, kdy na jedné straně pasivní syntéza předkládá předchůdně danou předmětnost aktivnímu Já, to však zase svými zájmy a činnostmi posléze ovlivňuje pasivní strukturaci, která se děje bez jeho přičinění. V pasivní oblasti lze tak nalézt sedimentované struktury, které jsou výsledkem předchozích zkušeností.

---

<sup>175</sup> Srov. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 94.

<sup>176</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 119.

<sup>177</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 83.

## 2.4. Pozornost jako most mezi pasivitou a aktivitou

Rozlišení mezi pasivitou a aktivitou je velmi zajímavé s ohledem na pojetí pozornosti, protože pozornost se zdá být určitým prostředníkem nebo mezystupněm mezi nimi. Ve spisu *Aktivní syntézy*, v § 1, ve kterém pojednává vztah mezi aktivitou a pasivitou, Husserl mluví o pozornosti jako o mostu mezi zpředměťujícími akty Já, které předpokládají pasivně danou před-předmětnost:

„Zkoumání aktivních výkonů Já, jejichž prostřednictvím povstávají útvary vlastního smyslu [Logos], se pohybuje v médiu pozornostního přivrácení a jeho derivátů. Pozornost je zároveň mostem k aktivitě, nebo je jejím inscenujícím počátkem a pro její pokračování je jejím trvalým modem uskutečňování vědomí: všechny opravdové činnosti se uskutečňují v zorném poli pozornosti.“<sup>178</sup>

Pozornost je tedy něčím, co aktivitu Já nezbytně doprovází a zároveň ji vůbec probouzí. V pokračování tohoto textu pak Husserl mluví o afekci, která např. na základě kontrastu přitahuje pozornost Já, probouzí intenci zaměřenou na předmět,<sup>179</sup> jakožto negativní pozornosti, která je vůbec předpokladem přivrácení Já a která je protimodem (*Gegenmodus*) aktivně zaměřené pozornosti:

„Již víme, že existují rozdíly v modu pozornosti a že negativní pozornost, opačný modus vší pozornosti v rámci pasivity, se nazývá afekce. Něco může být primárně povšimnuté, pak je Já ve významném smyslu pozorné, v primárním smyslu přivrácené, něco může být ale také

---

<sup>178</sup> E. Husserl, *Hua XXXI*, cd., s. 4.

<sup>179</sup> Srov. E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 151.



sekundárně povšimnuté [...]. Z pasivity pozadí vycházejí afekce k Já, jsou předpokladem přivrácení.“<sup>180</sup>

Vztah mezi afekcí, přivrácením a pozorností je však trochu problematický, chápeme-li pasivitu a aktivitu jako striktně oddělené oblasti. Aby totiž vůbec nějaký předmět mohl na Já působit afekci, musí se mu již určité minimální pozornosti dostávat. Husserlův popis může probouzet mylné zdání, že jsou tu na jedné straně předměty, které působí afekci, a na druhé straně Já, které se této afekci otevírá. Tento vztah se však neodehrává mezi předměty a Já, ale spíše mezi před-Já a Já,<sup>181</sup> mezi vědomím pozadí a vědomím popředí, přičemž matně tušené předměty v pozadí se dovolávají explicitní pozornosti.

V další části se proto pokusíme objasnit vztahy mezi afekcí, receptivitou, přivrácením a pozorností a zároveň uvést genetickou fenomenologii pozornosti do vztahu se statickou fenomenologií pozornosti.

---

<sup>180</sup> E. Husserl, *Hua XXXI*, cd., s. 4.

<sup>181</sup> M. Ajvaz tu mluví o personifikující metafoře, když Husserl říká, že afekce vychází od předmětů. Srov. M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd. s. 162.

### 3. Husserlova fenomenologie pozornosti

Viděli jsme, že vedle statického pojetí pozornosti jakožto modalitý aktu, která strukturuje pole vědomí na primárně, sekundárně, mimochodem postřehnuté a na to, co postřehnuté není, představuje Husserl genetické pojetí pozornosti, které je postaveno na vztahu mezi afekcí a aktivním přivrácením, přičemž o modech pozornosti Husserl mlčí. V této kapitole bychom se proto v první řadě rádi zaměřili na vztah těchto dvou pojetí pozornosti a zároveň na vztah dvou podob pozornosti, které se prolínají celým Husserlovým dílem, vztah mezi pozorností jakožto zájmem a pozorností jakožto prostým přivrácením. Dále bychom chtěli upozornit na některé nedostatky Husserlovy fenomenologie pozornosti, na nedostatečné zohlednění kvality pozornosti a jejího kolísání v průběhu času. Konečně bychom se rádi věnovali vztahu mezi afekcí a pozorností jakožto souhře mezi periferním a aktivním Já, v níž významné místo hraje zájem, motivace, zvyk a tělo se svými kinestézemi.

#### 3.1. Strukturní pozornost a tematická pozornost

Když Husserl ve *Zkušenosti a soudu* v § 18 mluví o pozornosti, chápe ji jako tendenci Já a rozlišuje dva pojmy pozornosti: 1) objektivující, doxické přivrácení, skrze něž je něco uvědomováno jako „jsoucí“, které psychologové obvykle nazývají pozornost. Oproti předchozím Husserlovým pracím se nyní zdá, že pozornost, resp. určitá její podoba má tetický charakter a představuje akt.<sup>182</sup> Řeč je o pozornosti, která splývá s tím, co Husserl dříve označil jako přivrácení (*Zuwendung*), jako tendenci Já, které se podvolilo afekci a které se k ní obrací. Vedle toho rozlišuje 2) pozornost jako zabývání se něčím, např. intenzivní věnování pozornosti nějaké práci, ve kterém primárně nejde o doxické kladení předmětu, ale důraz spočívá na něčem jiném.<sup>183</sup> V souvislosti

---

<sup>182</sup> Srov. P. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, cd., s. 29.

<sup>183</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 84.

s tímto druhým pojmem pozornosti mluví Husserl o zájmu, který však nesplyvá s již představeným „užším“ pojmem zájmu. Užší pojem zájmu podle Husserla doprovází vnímání, vede od jednoho „obrazu“ k dalšímu a nepředstavuje výkon vůle, nýbrž jde o pouhé usilování, puzení (*Moment des Strebens*), které patří k vnímání, a patří k němu pozitivní pocit z předmětu.<sup>184</sup> Nový, širší pojem zájmu, zastupuje to, co dříve označoval jako tematické mínění. Já je k předmětu přivráceno tematicky, pokud se jím výslovně zabývá. Pozornost tu tedy představuje tematický zájem.<sup>185</sup>

Husserlovy analýzy od počátku kolísají mezi dvěma pojetími pozornosti, které se objevují již v raných přednáškách *Vnímání a pozornost*. Husserl rozlišuje na jedné straně pozornost jakožto zájem, která je aktem a kterou bychom mohli nazvat tematickou pozorností. Na druhé straně pak rozlišuje pozornost jakožto strukturní moment pole vědomí, které je ze své povahy rozlišené na popředí a pozadí (na primárně zpozorované, sekundárně zpozorované a mimochodem zpozorované), kdy je rozložení modů pozornosti dáno právě povahou vědomí samotného a zároveň je to pozornost, která v rámci pole vědomí přenáší předmět z pozadí do popředí a naopak. V této souvislosti bychom mohli mluvit o strukturní pozornosti, kterou Husserl nejobširněji představuje v *Idejích I*, v nichž o zájmu nepadne v zásadě ani slovo.

V genetické fenomenologii se zájem znovu objevuje, a to hned v dvojí podobě. Na jedné straně jako „úzký“ zájem, který se objevuje spolu s přivrácením pozornosti, nemá ještě nic společného s volným aktem a představuje určitou kognitivní zvědavost, která usiluje o plnou danost předmětu.<sup>186</sup> Na druhé straně pak rozlišuje „širší“ zájem jakožto tematické přivrácení, jakožto trvajícím přivrácením Já, bytí-u (*inter-esse*),<sup>187</sup> přičemž zásadní je pro Husserla skutečnost, že téma a předmět přivrácení se nemusejí překrývat. Širší

---

<sup>184</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 91.

<sup>185</sup> E. Husserl, *Hua XI*, cd., s. 151.

<sup>186</sup> Srov. B. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, cd., s. 29.

<sup>187</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 93.

zájem je pak tím, na co jsme narazili v např. *Přednáškách o významu*, kde se Husserl snažil zájem představit na příkladu vyrušení: zatímco se zájmem sleduji krajinu (téma), mohou ke mě dolehnout okolní zvuky a na chvíli mě vyrušit (předmět přivrácení), já se za okamžik opět přivrácením ke krajině. Obdobný příklad uvádí i ve *Zkušenosti a soudu*, kde jako příklad zájmu uvádí vědeckou práci (téma), která na okamžik přerušena zvuky z ulice (předmět přivrácení).<sup>188</sup> Husserlův popis příkladu z *Přednášek o významu* je vlastně poněkud zvláštní, protože proti sobě staví dva extrémy, tematickou pozornost a pozornost strukturní, která by měla být zcela zbavena jakékoli příměsi zájmu. Přitom to, že nás zvuky vyrušily od pozorování krajiny, může být způsobeno právě tím, že nás zaujaly a my jsme na chvíli zvažovali, jestli nejsou zajímavější než krajina, došli jsme k záporné odpovědi a vrátili jsme se zpět k pozorování krajiny. Spíše tedy než o střet dvou různých pozorností, by šlo o střet dvou zájmů nebo o střet dvou center pozornostního pole.

Rozlišení mezi dvěma pojmy zájmu, které Husserl předkládá ve *Zkušenosti a soudu* dovoluje příklad vyrušení uchopit precizněji. Zvuky z ulice, které nás vyrušily od vědecké práce, jsou buď moc hlasité a nebo v nás probudily zvědavost, chuť zjistit, o co vlastně jde, tento „úzký zájem“ je uspokojen odpovědí, že se jednalo nejspíš o auto, a pozornost se vrací zpět k vědecké práci. Otázkou však je, jestli i tak není popis vyrušení jakožto rozporu mezi pouhým přivrácením a zaujetím poněkud zkreslující, jakož i trvání na dichotomii v rámci pozornosti.

Vyrušení bychom totiž nemuseli chápat jako konflikt mezi tématem a jiným předmětem, ale jako právě konflikt mezi dvěma předměty, které jsou pro nás v danou chvíli oba zajímavé, nebo, v případě příkladu s vědeckou prací, jako konflikt mezi intelektuálním polem a polem vnímání. Případ vyrušení by tedy byl případem překrývání dvou polí vědomí, dvou polí organizo-

---

<sup>188</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 92.

vaných podél určitých center, která si v danou chvíli konkurují.<sup>189</sup> Husserlův příklad bychom pak mohli interpretovat jako rozdvojení zájmu. Pokud je zájem o práci silnější (a pokud pozornost už není vyčerpána – tento fyzicko-tělesný rozměr pozornosti Husserl nebere v potaz), do popředí se vrací práce. Známe však rovněž případy, kdy je tematická pozornost v podstatě rozdvojena a v tomto stavu setrvává, když nás například během rozhovoru v kavárně zaujme i rozhovor u vedlejšího stolu. Lze pak rozlišit situaci, kdy je toto rozdvojení způsobeno tím, že se snažíme zaslechnout i rozhovor u druhého stolu, nebo je druhý rozhovor příliš hlasitý nebo příliš zajímavý, že i přes naši snahu není možné se plně soustředit na náš vlastní rozhovor. Chápat tedy vyrušení jako konflikt mezi strukturální pozorností a tematickou pozorností se zdá být nedostatečné, a měli bychom ho chápat spíše jako případ konkurence dvou center pozornosti.

### 3.2. Kvalita pozornosti

Uvažovat o pozornosti jako o zájmu má ale zároveň své dobré důvody, zájem jednak na rozdíl od strukturální pozornosti zdůrazňuje souvztažnost pozornosti s Já, a vysvětluje tak, proč je něčemu pozornost věnována a něčemu jinému upřena, dále pak upozorňuje na to, že kvalita pozornosti, byť se jedná o primární přivrácení, není vždy stejná. K zachycení tohoto kvalitativního rozměru pozornosti však zájem nestačí, protože těchto kvalit by bylo možné rozlišit daleko více. Dovolíme si v tuto chvíli věnovat pozornost opět Antonínovi Markovi, o němž jsme se zmínili v úvodu této práce. Ten totiž ve své *Základní filosofii* předkládá poměrně zajímavou fenomenologii kvalit pozornosti, když píše o dokonalé pozornosti:

„Pozornost naše bývá tím dokonalejší:

---

<sup>189</sup> Srov. B. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, cd., s. 30.

- 1) Čím jest *prostrannější*, čím více předmětů si všímá. Prostranná pozornost se potýká s pozorností *zauženau*.
- 2) Čím jest *ztrnulější*, nedajíc se jiným předmětem přelauditi. Příklad ztrnulé pozornosti dal nám Archimed, jenž w liniích swých zabraný příšlého k sobě nepřitele si nepowšiml. S pozorností ztrnulau protiwuje *wrtká*.
- 3) Čím jest *trvalejší*, a při témž předmětě *stálejší*; této stojí naproti *těkavá*.
- 4) Čím jest *pořádnější*, čím pravidelněji od jednoho předmětu k druhému přechází; proti ní čelí *nepořádná*.
- 5) Čím jest *snadnější*, t. j. čím méně namáhání potřebuje. Za ní stojí pozornost *úsilná*.
- 6) Čím jest *dowolnější* a *samouládlejší*.<sup>190</sup>

Husserlova tematická pozornost jako trvalejší zabývání se předmětem by v Markově výčtu odpovídala bodu č. 3 „trvalé“ pozornosti, jejímž opakem má být pozornost těkavá. Vedle ní tu však rozlišuje pozornost prostornou (oproti zúžené), strnulou (oproti vrtkavé), pořádnou (oproti nepořádné), snadnou (oproti usilovné) a pružnější a svobodnější (nejspíš oproti připoutané). Zdá se, že k uchopení fenoménu pozornosti, by bylo třeba vzít v úvahu její kvalitu, která by měla vyjadřovat míru její otevřenosti, povahu jejího přecházení mezi předměty, její proměny v čase, její ovladatelnost atd. Husserl v případě afekce, která naléhá na Já, a v případě tendence k podvolení se této afekci, mluví v obou případech o jejich intenzitě, jako kdyby první byla výrazem určité síly nebo naléhavosti, druhá pak výrazem zájmů Já a relevance této afekce. V tomto Husserlově popisu však chybí zohlednění nálad nebo právě kvality pozornosti. Marek jako faktory, které ovlivňují pozornost vyjmenovává např.

---

<sup>190</sup> A. Marek, Antonína Marka základní filosofie. Logika. Metafyzika, cd., § 252, s. 163.

1) tělesnou neduživost, 2) vyrušování, které působí vnější předměty, 3) náklonnosti mysli, city, chůtce, vášně, náruživosti, 4) množství rozptylujících předmětů, 5) obraznost, která přivádí nové představy, 6) délku nebo krátkost pozornosti a konečně je pozornost ovlivňována, zde si dovolíme opět obšírnější citát:

„7) trudností přílišnou při umíněném pozorování, kteráž pozornost unawuje, anebo přílišnou snadností, při kteréž pozornost tuchne a ulewuje. – Nejlépe příčné věci a potýkawé pozornost budí a ostří; n. p. když widíme, an pláč kohosi we smích se obrací.“<sup>191</sup>

V tomto posledním případě se zájem nebo údiv ukazuje jako jeden z nejlepších motivů nebo faktorů udržujících soustředěnou pozornost. Svůj výklad pozornosti pak Marek uzavírá poukazem na to, že podobně jako ostatní mohutnosti ducha, je možné i pozornost rozvíjet,<sup>192</sup> což vzhledem k právě vyjmenovaným faktorům předpokládá v první řadě uspořádání života, péči o sebe a vhodné prostředí. Důsledně vedená fenomenologie pozornosti by nás tedy kromě k jejím rozmanitým kvalitám nakonec dovedla do oblasti praktické filosofie.

### 3.3. Pozornost a afekce

Ve *Zkušenosti a soudu* Husserl pozornost vymezuje jako „tendování Já k intencionální předmětnosti, k ‚jevící‘ se jednotě napříč ustavičnými proměnami, různými druhy danosti, a sice jako uskutečňující se tendování (*vollziehend-Tendieren*)“,<sup>193</sup> které patří k podstatné struktuře aktu. Samotné přivrácení (*Zuwendung*) je počátkem tohoto uskutečňujícího se zaměření na předmět. Na závěr Husserl píše, že ke každému intencionálnímu prožitku patří podstatný

<sup>191</sup> A. Marek, *Antonína Marka základní filosofie. Logika. Metafyzika*, cd., § 253, s. 163–164.

<sup>192</sup> A. Marek, *Antonína Marka základní filosofie. Logika. Metafyzika*, cd., § 254, s. 164.

<sup>193</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 85.

rozdíl v modu tendence, který spočívá v tom, že 1) Já buď žije v prožitku, je v něm zaměřeno na předmětnost, kterou se zabývá, 2) nebo (přínejlepším!) z prožitku v modu prožitku pozadí, resp. z intencionálního předmětu, vychází „tah na Já“, který má různou afektivní sílu.<sup>194</sup> Pierre Bégout tak pregnančně shrnuje Husserlovo pojetí vědomí, když píše: „Každé vědomí, podle Husserla, žije jedinečně jako afekce nebo jako pozornost, *tertium non datur*. [...] Rozdíl mezi pasivitou a aktivitou, nebo afekcí a pozorností, závisí výhradně na stupni odevzdání se Já.“<sup>195</sup> Jak jsme již zmínili, je Husserlovo schéma poznávacího procesu poněkud problematické, protože budí dojem, že tu proti sobě stojí na jedné straně Já a na druhé straně předmět, který na Já působí a který ho afikuje, zatím jsou to však prožitky v pozadí aktuálního prožitku, které doléhají na Já a dožadují se větší pozornosti. Pozornost je pak třeba nechávat pouze jako aktivní pozornost, jako přivrácení (*Zuwendung*), ale o nějaké formě pozornosti je třeba mluvit již v souvislosti s afekcí, aby vůbec nějaká afekce mohla naléhat na Já, a to zase mohlo být nakloněno k tomu se jí podvolit, musí tu již být určitá „pasivní“ pozornost, určité pasivní přivrácení, kterým je právě afekce.

Jestliže vědomí je rámci genetické fenomenologie „žije“ pouze jako afekce nebo jako pozornost, je třeba toto pojetí nějak uvést do souladu s pojetím vědomí v rámci statické fenomenologie, kde jsme se setkali především s mody pozornosti, s primárně, sekundárně, mimochodem postřehnutým a něčím, co je nepostřehnuté. Zdá se, že ztotožnění pozornosti s přivrácením by znamenalo ztotožnit pozornost s primárním postřehováním. Přitom však to, co je postřehované sekundárně nebo mimochodem jsou oblasti, odkud k nám může dolehnout afekce a kde je tedy minimálně přítomná možnost tendence k přivrácení. Z Husserlova popisu vztahu mezi afekcí a přivrácením se zdá patrné, že afekce přichází právě z oblasti pozadí a z oblasti nepostřehovaného, a že tudíž Husserlův popis tyto mody pozornosti předpokládá a pokládá

---

<sup>194</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 86.

<sup>195</sup> P. Bégout, „Husserl and the Phenomenology of Attention“, cd., s. 26.



je za strukturu vlastní vědomí, v níž se pak děje přivrácení. Afekce zároveň pokrývá poměrně širokou oblast vědomí:

„Touto oblastí je buď retencionální oblast v některé ze svých fází postupného zamlžování – včetně poslední fáze naprosté nerozlišenosti –, anebo oblast toho, co je v přítomnosti vnímáno v nějakém oslabeném modu pozornosti, včetně toho, co si jako obsah vnímání vůbec neuvědomujeme.“<sup>196</sup>

Afekce, zvuk, který doléhá z ulice, a který Husserla vyrušuje od jeho vědecké práce, je něčím mimochodem povšimnutým, co utváří pozadí aktuálního pole pozornosti. Snad bychom mohli tvrdit, že afekce tedy představuje dynamičtější pojetí modů pozornosti, které Husserl rozlišoval v *Idejích I*. Z toho, jak je naše vědomí strukturováno, v podstatě plyne, že to, co je centrem naší pozornosti nemůže být nahrazeno jiným centrem jaksi okamžitě, ale musí přejít přes okraje prvního, přičemž tento přechod má právě povahu napětí mezi afekcí a přivrácením. Něco musí být na pozadí, aby se mohlo dostat do popředí. Něco musí být implicitně přítomné, aby se mohlo stát explicitně uvědomovaným.

### 3.4. Pasivní pozornost

Mluvit o pozornosti již v souvztažnosti a afekcí dává smysl, protože afekci zároveň není možné chápat ryze mechanicky, jako kdyby afikovat mohlo pouze to, co na základě strukturálních zákonitostí vystupuje z pole, jako vystupuje červený flek na bílé zdi. To, co Já vůbec afikuje, je rovněž určeno zájmem Já a jeho různými horizonty, kdy Já v podstatě na pozadí aktuálních prožitků vyhledává to, co je pro něj relevantní, pěkný příklad uvádí Pierre Vermersch:

---

<sup>196</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 123.

„Vzpomínám si, jak jsem jednou v březnu pobýval ve studené chalupě, aniž bych měl dostatek dřeva. Veškeré moje procházky, všechny mé pěší přesuny nebo cesty autem se mimoděk proměnily ve vyhledávání známek založených na rozlišování: ‚to se dá spálit, je možné to sebrat‘, ‚to se nedá spálit‘, ‚tohle se nedá rozřezat nebo převést‘. Svět se srazil na jedinou vlastnost: zda je věc možné prohnat komínem nebo ne.“<sup>197</sup>

Afekce v takovém případě představuje určitou pasivní pozornost ve smyslu selektivity, která na pozadí registruje známky toho, co by se mohlo ukázat jako relevantní pro Já. V souvislosti se skutečností, že pasivní strukturace je zároveň výsledkem sedimentace, že je poznamenána předchozími zkušenostmi, motivacemi, zvyky a horizonty Já, Husserl mluví o praktickém zájmu nebo o horizontu relevance (*Relevanzhorizonte*).<sup>198</sup> Například vědecký zájem představuje určitý horizont, který se díky zkušenosti rozvíjí, a tak se pro něj stávají relevantními nové věci, ty pak zase zpětně přitahují praktický zájem, a tedy pozornost. Afektivní horizont je tedy vždy velmi osobní.

V souvislosti s pasivní pozorností je rovněž zajímavé, že Husserl pohyb těla nebo pohyb očí, které souvisí s tendencí vnímat stále nové ‚obrazy‘ a které nazývá kinestézemi, považuje za jednání, v němž není přítomná vůle. Tyto pohyby nepředstavují volní, vědomé akty Já: „Mimovolně pohybuji očima atd., aniž bych tak ‚myslel na oči‘.“<sup>199</sup> Já je na jedné straně aktivní a je v jeho moci přecházet k „novým obrazům“, nebo může přestat vnímat, když např. zavře oči. Na druhé straně se může nechat vést, může nechat probíhat kinestéze, které mu tak předkládají nové „obrazy“, vůči kterým je Já pouze

---

<sup>197</sup> P. Vermersch, „Phénoménologie de l'attention : 2/ la dynamique de l'éveil de l'attention à partir de la première section d'Expérience et jugement“, in: *Expliciter*, 29, 1999, s. 1–19. Zde s. 10.

<sup>198</sup> E. Husserl, *Hua XXXIX*, cd., s. 284.

<sup>199</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 89.

receptivní.<sup>200</sup> Zatímco tedy pohyby očí mohou následovat podněty, které se pozvedají z vizuálního pole, Já na ně nezaměřuje pozornost ve smyslu doxického kladení.<sup>201</sup> „V cogito žije Já, a to dává všem obsahům cogito jejich zvláštní vztaženost k Já. Přivracení samo je charakterizováno jako ‚já dělám‘ a rovněž tak je putování paprsků pohledu pozornosti, pohledu v modu přivracení ‚já dělám‘.“<sup>202</sup> Teprve díky přivracení Já přestává být vnímání „anonymním“, ale stává se mým vnímáním mého předmětu.<sup>203</sup>

Vztahem mezi afekcí a přivracením se zajímavým způsobem zabývá rovněž Anthony Steinbock:

„Afekce je zcela nezbytná k tomu, aby se něco stalo význačným v rámci pole vnímání, ať už k tomu člověk bude nebo nebude pozorný. Dovolte mi, abych zdůraznil, že přestože tu je pozornost (*attentiveness*), která se završuje v přechodu z pasivní do aktivní oblasti, musíme rovněž uznat, že vztah mezi afekcí a pozorností (*attention*) by se měl odehrávat v různých stupních v rámci pasivity nebo aktivity a že aktivní pozornost (*attentiveness*) jakožto uchopování, explikace, kognitivní zaujímání stanoviska atd. jsou ve skutečnosti pouze zvláštní druhy pozornosti (*attentiveness*).“<sup>204</sup>

Na tomto základě rozlišuje hned sedm způsobů zpozornění (*ways of becoming attentive*), první dva náležejí do sféry pasivity, třetí do oblasti přechodu a další čtyři pak do oblasti aktivity. V oblasti pasivity Steinbock rozlišuje: 1) dispoziční orientaci, která představuje otevřenost nadanou implicitní preferenční strukturou, s ohledem na níž se strukturují základní jednotky smyslu podle

---

<sup>200</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 89.

<sup>201</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 90.

<sup>202</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 89.

<sup>203</sup> E. Husserl, *EU*, cd., s. 90.

<sup>204</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 27.

zákonů asociace. Steinbock tento případ ilustruje příkladem horolezce, pro kterého z „jednotlivé“ masy skály vystupují úchyty a místa, o něž by se mohl opřít, rýsuje se před ním určitá cesta, aniž by se k tomu musel explicitně přivracet. Něco podobného jsme zmínili výše v souvislosti se příkladem P. Vermerse a sbíráním dřeva. Vedle dispoziční orientace pak Steinbock uvádí 2) pasivní rozlišení, které ilustruje na příkladu setkání s někým, koho jsme nějaký čas neviděli a na němž vnímáme určitou změnu, kterou však nejsme schopni pojmenovat („Máš nové brýle?“, „Máš ostříhané vlasy?“).<sup>205</sup> Přejít mezi pasivitou a aktivitou zajišťuje 3) aktivní přivrácení (pod nějž spadá receptivita, přivrácení, předmětná konstituce) jakožto přechod od pasivity k aktivitě. V aktivní oblasti pak Steinbock rozlišuje 4) kognitivní zájem, není tu pouze přednostně postřehovaný předmět, ale Já má o něj zájem, klade si např. otázku: „Co to je?“<sup>206</sup> Na kognitivní zájem pak navazuje 5) zkoumání a explikace jednotlivých aspektů předmětu, 6) proпозиční soudy typu S je P, 7) soudy, jejichž výsledkem jsou abstraktní pojmy, např. uchopení hnědé v jejích různých instancích.

Dispoziční orientaci a pasivní rozlišení, které předchází přivrácení, chápe Steinbock jako pasivní módy proto-pozornosti (*proto-attention*).<sup>207</sup>

### 3.5. Smysl vztahu mezi aktivním a periferním Já

V Husserlových pozdních pracích se tedy pozornost již nejeví jako reflektor ovládaný vůlí, který věci pouze nasvěcuje, ale daleko spíše jako upřednostňující struktura subjektivního vnímání,<sup>208</sup> která má povahu pasivní a aktivní pozornosti. Pasivní pozornost, která je pasivní jen z toho hlediska, že není spjatá

---

<sup>205</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 31.

<sup>206</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 35.

<sup>207</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 36.

<sup>208</sup> Srov. M. Wehrle, *Horizonte der Aufmerksamkeit*, cd., s. 116.

s uvědomováním aktivního Já a pod níž spadá strukturace afektivního reliéfu, která je dána jak „mechanicky“ (kontrastem), tak i tím, že nás afikuje to, co nám z nějakého důvodu dává smysl nebo probouzí náš zájem. Za afekcí tedy nestojí jen kontrast, ale také motivace, zájmy a zvyk, kterých si Husserl všímá zejména ve svazku *Hua XXXIX* věnovaném žitému světu. Motivace, zájem nebo zvyk jsou pak klíčové aspekty k porozumění pozornosti. Významným Husserlovým přínosem je, že si ve svých pozdních textech všímá její tělesné roviny, pozornost již není reflektorem, paprskem Já, ale za jejím pohybem stojí kinestéze nebo pohyb očí, které z velké části probíhají na mimovolní neuvědomělé úrovni. Za tímto pohybem pozornosti je třeba rovněž hledat „zatužené“ vzorce vycházející z motivace, zájmu nebo zvyku.

Vztah mezi pasivní pozorností a aktivní pozorností, nebo jak říká Husserl vztah mezi afekcí a přivrácením, vztah mezi před-Já a Já je konečně v mnohém velmi zajímavý. Souhra mezi před-Já a Já má totiž rovněž, řekněme „existenciální“ smysl, protože před-Já je ponořeno ve větším celku skutečnosti než úzce zaměřené Já, a neslouží tedy jen jako první filtr toho, co by pro aktivní Já mohlo být relevantní, nýbrž zajišťuje hlubší ukotvení ve světě a spojení se smyslem:

„To, co se nachází mimo aktivní Já, není zásobárnou, skladištěm materiálu pro výkony bdělého Já, ale místem, k němuž se aktivní Já obrací, protože je potřebuje k tomu, aby se tu setkalo s Jiným, s něčím, co je přesahuje, a aby obnovilo své výkony, svůj ‚jazyk‘, a tím i smysl, který je těmito výkony a tímto ‚jazykem‘ kladen [...]; vztah bdělého Já k perifernímu Já je dramatičtější; a kdybychom měli hovořit jazykem dramatu: bdělé Já touží po periferním Já, závidí mu jeho celkovost a jeho dotyk se smyslem, s ontologickými rytmy.“<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 168.

V oblasti pasivity, v oblasti periferního Já totiž nepůsobí jen sedimentované struktury aktivního Já, nýbrž je to rovněž prostor pro „rozpouštění“ těchto sedimentací, v kterém se obnovuje vztah ke smyslu. Toto obnovování smyslu nebo rozpouštění struktur se snad dá ilustrovat na situaci, kdy člověk hledá slova k novému uchopení své zkušenosti, nebo na situaci, kdy se z nějakého důvodu dosavadní smysl zborčil a otevřel se nový ještě nevyznačený prostor. Něco takového může nastat například v okamžiku, kdy člověk na závěr svého vysokoškolského studia úspěšně projde státní zkouškou a obhájí diplomní práci, načež se ocitne v určitém uvolněném (možná až děsivém) prostoru, který vznikl tím, že činnost a způsoby rozvrhování, které ho provázely poměrně dlouhou dobu, ovládaly jeho zájmy a čas, se najednou rázem vytratily, a on se najednou musí obejít bez tohoto „zábradlí“.

V kapitole věnované statické fenomenologii jsme se zabývaly otázkou, zda pozornost pouze vynáší na světlo to, co již někde ve stínu čeká na její pohled, nebo jestli se podílí na utváření smyslu předmětu, na nějž se zaměřuje. Husserl v zásadě trval na tom, že přestože různé mody pozornosti prezentují věc různě, určité X, k němuž se všechny nástiny věci vztahují zůstává totožné, a že smysl udílí Já pojmáním hyletických dat. V rámci genetické fenomenologie se tento prostor před uchopením věci ukázal jako daleko komplikovanější. Z toho, co jsme uvedli výše, se zdá že pozornost v utváření smyslu určitou roli hraje, a to již na rovině před aktivním přivrácením, jak jsme viděli na Vermerschově příkladu sběru dřeva nebo Steinbockově příkladu skály, z níž vystupují úchyty. V tomto případě pasivní pozornost strukturuje hyletická data s ohledem na zájmy a zvyky Já.

Úzká (vlastně do jisté míry negativní) souvislost mezi pozorností a rozením smyslu se zároveň ukazuje ve zvláštním případě, kdy jsou suspendovány aktivní výkony Já a pozornost je neurčitě rozptýlená nebo zaměřená do „nikam“. Umělec nebo myslitel, který se uchyluje do ústraní, aby našel in-

spiraci a vykonal své dílo, v takovém případě svou pozornost nezaměřuje na nic konkrétního. Pozornost spíše bloumá, neputuje po navyklých cestách, a díky tomu ji mohou upoutat nová spojení. Podobně hraje vztah mezi afekcí a pozorností určitou roli v utváření smyslu v okamžiku, kdy se dosavadní rozvrhy smyslu zhroutnou a zůstane uvolněný prostor, kde se mohou rodit nové rozvrhy na základě zájmu, afekce a přivrácení.

Na vztah mezi pozorností a smyslem se zaměříme ještě v závěru práce.

## 4. Závěrečný výhled

V závěru této práce bychom ještě rádi poukázali na další možné roviny úvah, které se v souvislosti s fenomenologií pozornosti nabízejí a které v naší práci zůstaly stranou. V tomto závěrečném výhledu si neklademe nároky na vyčerpávající výklad, naše metoda bude daleko více asociativní než analytická, přičemž půjde o to především poukázat na úzký vztah mezi pozorností a smyslem nebo transcendencí a zároveň poukázat na to, že centrální téma, kolem kterého se fenomenologie pozornosti točí, je pojetí Já.

Pokud bychom se chtěli věnovat fenomenologii pozornosti, mohli bychom si v první řadě zvolit docela jiné východisko než Husserl. Místo pozornosti jakožto schopnosti vědomí, jejíž funkcí je selektivita a přivrácení k předmětu, bychom se mohli zaměřit na (1) pozornost v rámci interpersonálních vztahů. V rámci nich již pozornost není již pouhým přivrácením, ale je charakteristická z jedné strany tím, že druhému něco dává, a z druhé strany tím, že se druhému něčeho dostává. To je patrné i z užívání jazyka, kdy o drobných dárcích nebo službách mluvíme jako o „pozornostech“. Být k někomu pozorný v běžné řeči zároveň neznamena jen někoho vnímat, ale být k někomu ohleduplný, střežit ho, být k němu slušný nebo na něj pamatovat. V rámci interpersonální pozornosti bychom rovněž mohli rozlišit řadu jejích modů. Například kritickou, soudící pozornost, která se může objevit např. v situaci zkoušky, která takto „pozorovaného“ člověka spíše blokuje v jeho plném projevu. Oproti ní bychom mohli rozlišit podporující, vstřícnou, zvědavou pozornost, která člověku dává prostor k jeho plnému projevení. Psychologové často upozorňují, že ke zdravému vývoji dítěte je třeba, aby mu rodiče věnovali čas, plně soustředěnou a zároveň přijímající pozornost. Rovněž tak v rámci terapeutického vztahu se přijímající pozornost ukazuje jako klíčový faktor k uzdravení jedince (zejména např. v přístup Carla Rogerse). Věnováním plné pozornosti a nehodnotícím přístupem u člověka roste jeho



sebedůvěra a pocit hodnoty. Optimální pozornost, která se plně věnuje druhému, bezvýhradně ho přijímá, aniž by ho posuzovala je nakonec totožná s láskou (srov. Augustinovi připisovaný výrok *Amo, volo ut sis*). Plná pozornost v interpersonálním vztahu se tak rovná přítakání bytí toho druhého.<sup>210</sup>

V druhé řadě bychom mohli vedle různých podob pozornost tematizovat (2) fenomenologickou pozornost, která je charakteristická pro redukci a která je podstatná pro Husserlův fenomenologický přístup. Anthony Steinbock ji charakterizuje jako aktivní dis-pozici, od níž se sedm výše vyjmenovaných forem pozornosti liší tím, že jsou stále „světské“, spojené s předsudky a předporozuměními.<sup>211</sup> Fenomenologické pozornosti je vlastní nezaújatost a mohli bychom ji charakterizovat tím, že se brání instinktivnímu pohybu běžné pozornosti, která sklouzává od zkušenosti k věcem. Fenomenologická pozornost se naopak zaměřuje na to, jakým způsobem se věci dávají a na struktury vědomí, které možnost jejich jevení zakládají.<sup>212</sup> Vzhledem k tomu, jak je tato přirozená tendence silná, je třeba fenomenologickou pozornost chápat jako něco, v čem je třeba se cvičit a co se díky zkušenosti dále prohlubuje (viz Husserlův posun od statické ke genetické fenomenologii, který lze chápat jako výsledek toho, že se původně samozřejmé danosti ukázaly jako nesamozřejmé resultáty). V *Krizi evropských věd* se Husserl dokonce domnívá, že rozvoj fenomenologická pozornost s sebou nese i určitou osobní proměnu. Přestože epoché je pro fenomenologa v první řadě pracovní metodou a ve svém běžném životě zatím žije jako všichni ostatní zcela samozřejmě ponořen do světa, myslí si Husserl, že toto jeho řemeslo jeho běžný život proměňuje a že tedy není totéž být fenomenologem, pozitivním vědcem nebo ševcem. To by se do jisté míry mohlo zdát opodstatněné. Na základě svého cviku by feno-

---

<sup>210</sup> Fenomenologii pozornosti v rámci interpersonálních vztahů se věnuje např. B. Waldenfels, *Fenomenologie der Aufmerksamkeit*, cd., kap. X, s. 261–287.

<sup>211</sup> A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 38–39.

<sup>212</sup> Více o fenomenologické pozornosti viz A. Steinbock, „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, cd., s. 38–42.

menolog mohl být např. schopen daleko většího odstupu v kritických situacích, mohl by být v daleko větším kontaktu s přirozeným světem a neztrácet se abstrakcích a ideologiích atd. Naděje, kterou tu však Husserl do fenomenologie vkládá, se zdá být daleko větší:

„Snad se dokonce ukáže, že totální fenomenologický postoj a jeho přiměřené epoché jsou povolány podnítit dokonalou osobní proměnu, jež by se zprvu dala přirovnat k obrácení na víru, ale v té proměně je navíc utajen význam největší existenciální proměny, jaká byla uložena lidstvu jako lidstvu.“<sup>213</sup>

Zdá se však, že tuto naději, kterou je uzavřen § 35 *Krise evropských věd*, Husserl dále nerozvíjí, určité náznaky bychom však možná mohli najít u jiných autorů a sledovat za třetí pozornost jako určitou (3) kvalitu, kterou je možné nebo možná i nutné rozvíjet. Zmínili jsme se již o tom, že Antonín Marek chápal pozornost jako něco, co je možné kultivovat. William James ve svém *Stručném kurzu psychologie* dokonce napsal:

„Schopnost přivádět toulající se pozornost z popudu vlastní vůle zpět znovu a znovu je pravým základem soudnosti, charakteru a vůle. Nikdo není *compos sui* [svým pánem], pokud ji nemá. Výchova, která by posilovala tuto schopnost, by byla výchovou *par excellence*. Je však snazší vytyčit tento ideál než nabídnout praktické pokyny, jak toho dosáhnout.“<sup>214</sup>

Rozvoj pozornosti je tedy podle Jamese hlavním úkolem výchovy, protože na ní je závislé to, zda je člověk svým pánem. Možná bychom v této souvislosti

---

<sup>213</sup> E. Husserl, *Krise evropských dějin*, § 35, 1996

<sup>214</sup> W. James, *Psychology. The briefer Cours*, cd., s. 228.

mohli mluvit spíše o schopnosti soustředění, které je opakem rozptýlení, a o sebeovládání a vytrvání u jedné věci.

Rovněž Simone Weilová považuje rozvoj pozornosti za hlavní smysl vzdělávání: „Přestože se dnes zdá, že se na to zcela zapomíná, kultivace (*formation*) schopnosti pozornosti je pravým cílem a takřka jediným významem (*interêt*) studia.“<sup>215</sup> Na rozdíl od Jamese si je Weilová poměrně jistá, jak k tomuto cíli v rámci vzdělávání dospět, každý předmět, ať už jde o geometrii, matematiku nebo francouzštinu, je k tomuto cíli stejně vhodný, pokud jejich studium vyžaduje schopnost pozornosti.<sup>216</sup> Důležité zároveň je, že rozvoj pozornosti Weilová považuje za klíčový, protože pozornost má zásadní roli v duchovním životě. Pozornost je totiž schopnost nezbytná k modlitbě. Školní vzdělávání rozvíjí samozřejmě nižší vrstvu pozornosti, v modlitbě se však k Bohu upíná pozornost celá, přestože s ním se podle Weilové setkává jen její nejvyšší vrstva. Žáci se musí naučit mít v lásce všechny předměty, „protože to vše dává růst této pozornosti, která je-li orientována k Bohu, je samotnou podstatou modlitby“.<sup>217</sup> V *Tíži a milosti* lze nalézt ještě radikálnější pasáže: „Naprosto neředěná (*absolument sans mélange*) pozornost je modlitba.“<sup>218</sup> Neředěná nebo ryzí pozornost je na jedné straně něčím, co nás odvádí od všeho, co by tuto pozornost mohlo narušit: „Pozornost s láskou obrácená k Bohu (nebo na nižší úrovni k jakékoli skutečně krásné věci) určité věci zneumožňuje. Taková je nečinná činnost modlitby v duši. Jsou druhy chování, které by tuto pozornost zkalily.“<sup>219</sup> Na druhé straně se v plné pozornosti něco děje, samy od sebe se objevují určité hodnoty, které patří k plnému lidství: „Pra-

---

<sup>215</sup> S. Weil, *Attente à Dieu*, Fayard, Paris 1966. Jedná se o citát z úvodu textu „Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu“, knihu se mi v Praze nepodařilo sehnat, tak odkazuji na on-line verzi uvedené knihy: [http://classiques.uqac.ca/classiques/weil\\_simone/attente\\_de\\_dieu/attente\\_de\\_dieu\\_1966.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/attente_de_dieu/attente_de_dieu_1966.pdf), s. 67.

<sup>216</sup> Srov. S. Weilová, *Tíže a milost*, přel. A. Beguivin, Kalich, Praha 2009, s. 127.

<sup>217</sup> S. Weil, *Attende à Dieu*, cd., s. 68.

<sup>218</sup> S. Weilová, *Tíže a milost*, cd., s. 124. Na téže stránce: „Pozornost, dosáhne-li svého nejvyššího stupně, je totéž co modlitba. Předpokládá víru a lásku.“

<sup>219</sup> S. Weilová, *Tíže a milost*, cd., s. 126.

vé a čisté hodnoty pravdy, krásy a dobra v činnosti určitého člověka vznikají v jediném a témže aktu, v určité půli, s níž na předmět soustředíme plnou pozornost. Vzdělání by nemělo mít za cíl nic jiného než připravit možnost takového aktu procvičováním pozornosti.“<sup>220</sup> Rozptýlená pozornost, která téká od předmětu k předmětu, by tedy z hlediska Weilové byla něčím, co nám znemožňuje kontakt s pravdou, krásou a dobrem. Tato pozornost je něčím, v čem se Já vytrácí: „V takové záležitosti musí vše, co nazývám ‚já‘ zůstat pasivní. Chce se po mně jen pozornost, pozornost natolik úplná, že ‚já‘ zmizí. Zbavit vše, co nazývám ‚já‘, světla pozornosti a přesunout je na nepředstavitelné.“<sup>221</sup>

Tím jsme se dostali k dalšímu směru úvah, kterými je (4) pozornost v duchovních životě, kde má své významné místo právě v kontemplativní modlitbě nebo meditaci ve spojení s opuštěním Já. Modlitbu a pozornost v rámci filosofie výslovně spojil již Malebranche, který pozornost považoval za přirozenou modlitbu: „Pozornost ducha je přirozenou modlitbou, kterou se obracíme na vnitřní pravdu, aby se nám odkryla. Avšak tato svrchovaná pravda nevychází vždy vstříc naším přáním, protože my nevíme, jak se k ní máme modlit.“<sup>222</sup> Pravda se ráda skrývá a přístup k této její skrytosti skýtá právě pozornost.<sup>223</sup> Paralela mezi pozorností a modlitbou se zakládá na jejich podobné struktuře, jedné jde sice o pravdu, druhé o dosažení milosti, ale ani jedna nemá zaručený výsledek, ani jedna ho nemůže dosáhnout sama a ani jedna neví, jak se modlit (tady se Malebranche odkazuje na Pavlův *List Římanům* 8,26). Modlitbu bychom v souvislosti s pozorností mohli chápat jako trpělivé čekání (*attente*), jako otevřenost a napínání k (*attendere*) Jinému. Tato otevřenost by měla být na jedné straně prosta Já, člověk by se měl „ztišit“,

---

<sup>220</sup> S. Weilová, *Tíže a milost*, cd., s. 126–127.

<sup>221</sup> S. Weilová, *Tíže a milost*, cd., s. 125.

<sup>222</sup> N. Malebranche, *Ceuvres* I, Gallimard, Paris 1979, s. 1132.

<sup>223</sup> Zajímavé je v tomto ohledu rovněž myšlení M. Heideggera, který oproti prvnímu počátku myšlení, které vzešlo z naladění údivu, ale příliš rychle otevřený prostor tázání zaplnilo odpovědí, hledá druhý počátek myšlení v naladění úleku (*Erschrecken*), ostychu (*Scheu*) a zdrženlivosti (*Verhaltenheit*), díky nimž zůstává prostor pro zjevení pravdy otevřený. Srov. M. Michálek (ed.), *Údiv a zdrženlivost*, Oikoymen, Praha 1999.

přestat se zabývat svými úkoly, jakož i sebou samotným. Na druhé straně by tato otevřenost měla být otevřena tomu, že se v ní Bůh projeví způsobem, jakým sám uzná za vhodné, a ne tím, který mu budou předepisovat lidská očekávání a zájmy.<sup>224</sup>

Schopnost všímavosti, o jejíž rozvoj jde v meditaci vhledu (*vipassaná*), definuje Jon Kabat-Zinn následovně: „Všímavost (*mindfulness*) znamená věnovat pozornost určitým způsobem: záměrně, v přítomném okamžiku a bez posuzování.“<sup>225</sup> V meditaci všímavosti jde o to všimnout si jakýchkoli myšlenek, pocitů nebo počitků, které se objeví v poli vědomí, s laskavostí a přijetím, zároveň však jde o to rozvíjet určitou „distanční“ vůči nim, neztotožňovat se s nimi, nepřipoutávat se k nim.<sup>226</sup> Samotná meditace pak v první řadě spočívá v přivádění toulající se pozornosti zpět k vnímání dechu, čímž se posiluje schopnost zůstat v přítomnosti, neztrácet se v myšlenkách a setrvávat v roli pozorovatele, který se neztotožňuje se silnými emocemi, tělesnými počitky nebo neodbytnými myšlenkami. Později, pokud je schopnost všímavosti již posílena, není již nutné držet pozornost u jednoho bodu, ale může se přivracet k celému spektru toho, co je možné si uvědomovat, aniž by se s tím ztotožňovala nebo to rozvíjela. V meditaci vhledu pak jde o to porozumět našemu prožívání a zkušenostem, jde o vhled, který se však dostaví sám od sebe a který si nelze vynutit. Nalézáme tu tedy podobnou intuici, na kterou jsme narazili již u Simone Weilové, určitá praxe pozornosti vede k poznání a moudrosti.

---

<sup>224</sup> Srov. O. Jeroným, *Možnosti a melodie*, přel. O. Selucký, Triáda, Praha 2010.

<sup>225</sup> J. Kabat-Zinn, *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation for everyday life*, Piatkus, London 1994, s. 4.

<sup>226</sup> Vztahu pozornosti a bdělosti (*vigilence*) se věnuje N. Depraz, *Attention et vigilance*, puf, Paris 2014. Podobami pozornosti u pouštních otců se zabývá v knize N. Depraz, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie, des Pères du Désert et des Pères de l'Église*. Peeters, Leuven 2008. Za pozornost rovněž stojí kapitoly věnované fenomenologické redukci a jejímu vztahu s buddhistickou meditací, viz. N. Depraz, F. J. Varela, P. Vermersch, *On becoming Aware. A pragmatics of experiencing*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 2003.

Czesław Miłosz ve svém díle prostřednictvím pozornosti spojuje modlitbu, meditaci a samotnou (5) uměleckou tvorbu. V básni *To jediné* vyjadřuje tuto zkušenost takto: „být ryzím pohlížením beze jména, / bez očekávání, obav i nadějí / na hranic, kde končí já a ne-já.“<sup>227</sup> Pozornost jako určitá otevřenost prostá očekávání nebo hodnocení se pohybuje na rozmezí, kde splývá pozorující s pozorovaným. V krátkém textu *Pozornost* píše „Podle knihy buddhistického mnicha, kterou čtu, je samotnou podstatou buddhismu mindfulness. Snad by to šlo přeložit jako pozornost [...] nebo být pozorným. Znamená to přijímat s pozorností to, co je nyní, místo abychom se obraceli k tomu, co bylo, anebo k tomu, co bude. [...]Kéž by moje básně čtenáři pomohly zabydlit se v *nyní!*“<sup>228</sup> Pozornost tedy chápe jako plné obrácení se k přítomnosti, které jako takové je jádrem meditace. V básni *Stav poetický* spojuje pozornost v uvedeném smyslu s tvorbou nebo jejím zdrojem: Kdysi jsem míval takové chvíle při psaní básní, a tak znám distanci, / bezzájmovou kontemplaci, anektování „já“, které je „ne-já“, ale / nyní je to pořád, a ptám se sám sebe, co to znamená, vstoupil-li / jsem snad v trvalý stav poetický.“<sup>229</sup> Miłoszův popis „stavu poetického“ celkem odpovídá tomu, co napsal japonský básník a zenbuddhista Macuo Bašó, když se snažil shrnout přístup, jaký by měl zaujímat umělec k tomu, co se chce ztvárnit:

„Chceš-li poznat pinii, vydej se k pinii samotné, chceš-li poznat bambus, jdi k bambusu. Přitom se musíš odpoutat od sebe, protože jinak jen promítneš své vlastní já do těchto věcí a nic se od nich nenaučíš. Tvá báseň se zrodí sama od sebe ve chvíli, kdy ty a předmět splynete v jedno – když jsi se do něj ponořil dost hluboko, abys viděl jeho skryté vnitřní záření. Ať je tvůj básnický vý-

---

<sup>227</sup> C. Miłosz, *Mapa času*, přel. V. Dvořáčková, Odeon, Praha 1990, s. 174.

<sup>228</sup> C. Miłosz, *Pejsek u cesty*, přel. V. Burian, Mladá Fronta, Praha 2000, s. 20.

<sup>229</sup> C. Miłosz, *Hymnus o perle*, přel. M. Červenka, Mladá Fronta, Praha 1992, s. 53.

raz sebezručnější, není-li tvůj pocit přirozený – jsi-li ty a předmět oddělen –, pak tvoje poezie není pravou poezií, ale subjektivním padělkem.“<sup>230</sup>

Odpoutání od vlastního Já a spojení s předmětem je předpokladem autentické poezie. V textu *Zvláštní chvíle* se Miłosz odvolává na Simone Weilovou a spojuje poezii s modlitbou: „Pozornost bez jakékoliv příměsi je modlitbou.“ Kolik básníků našlo v pravidle Simone Weilové opodstatnění své práce! A tak je nevázaná a běsnící civilizace, svolávající na sebe odsouzení ze strany duchovních, ve svém umění schopna přinášet dar víry.“<sup>231</sup> Na základě těchto úvah pak Miłosz mluví o poezii „pozornosti“ nebo také o kontemplativní poezii jako o jednom z moderních žánrů. Poezie pozornosti se obrací k tomu, co nás bezprostředně obklopuje, všímá si detailů, které obvykle míjíme, a přináší smysl: „Kontemplativní poezie se nečekaně objevuje jako protiváha rozkladných procesů v poezii a umění, působí totiž proti ztrátě smyslu. Je to – řekněme – odpor duchovnosti proti jednorozměrnému světu.“<sup>232</sup>

Prostoru před aktivní pozorností si významných způsobem všímá Ajvaz, jak jsme uvedli výše, oblast pasivity je spojena s oblastí smyslu, jeho vznikáním nebo obnovou. V souvislosti s pasivitou a periferním viděním Ajvaz zmiňuje právě i zen:

„Podle Alana W. Wattse se zenové vnímání světa dá chápat jako rozšíření periferního vnímání; vidíme celou vizuální krajinu *periferním* viděním, centrální vidění úplně mizí. To může vyvolat údiv – není pro zen charakteristické právě maximální soustředění na to, co vyvstává v přítomnosti? To je jistě pravda; to, co říká Watts, poukazuje na tu zvláštnost, že naprosté soustředění se v jistém ohledu s periferním vi-

---

<sup>230</sup> Bašó, *Úzká stezka do vnitrozemí*, přel. , A. Líman, DharmaGaia, Praha 2006, s. 123-124.

<sup>231</sup> C. Miłosz, *Pejsek u cesty*, cd., s. 33.

<sup>232</sup> C. Miłosz, *Miłoszova abeceda*, přel. V. Burian, Paseka, Praha – Litomyšl, s. 179.

děním stýká. [...] Zenové soustředění je umožněno vyřazením předmětné cílovosti a filtru, který je s ní spjat; ale v důsledku toho se pro ně otevírá nejen celek aktuálních projevů jednoho předmětu, ale i celek předmětů v zorném poli a neredukovaný celkový smysl, který je charakteristický právě pro způsob, jakým se ozývá pozadí; zde je však celkový smysl předán bdělému Já, jež jej tematizuje.“<sup>233</sup>

Fenomenologie pozornosti, která by vzala v potaz výše uvedené jevy, by se musela v první řadě zaměřit na pojetí Já. Terminologie modlitby a meditace se točí kolem splynutí Já s předmětem, přechodem od povrchového Já k hlubinnému Já, v němž je nějakým způsobem přítomný Bůh, splynutí Já a Bohem nebo naopak veškeré Já odhaluje jako iluzi, jako ne-Já, protože v proudu vědomí nelze nalézt nic, co by bylo trvalé a neproměnlivé. Jak jsme viděli tak velmi obdobně kolísá i terminologie Husserlova, která někdy rozlišuje jáské a nejáské syntézy, jindy pojímá Já spíše jako určitou škálu od před-Já po Já. V druhé řadě by se pak stálo za to se zaměřit na různé praxe pozornosti, jak je možné je nalézt v duchovních tradicích a umění, a jejich propojení se smyslem a osobní identitou.

---

<sup>233</sup> M. Ajvaz, *Cesta k pramenům smyslu*, cd., s. 118–119.



## POUŽITÁ LITERATURA

Ajvaz, M., *Cesta k pramenům smyslu. Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*, FILOSOFIA, Praha 2012.

Aristotelés, *Metafyzika A*, přel. F. Karfík, Oikoymenh, Praha 2015.

Bašó, M., *Úzká stezka do vnitrozemí*, přel. A. Líman, DharmaGaia, Praha 2006.

Bégout, B., „Husserl and the Phenomenology of Attention“, in: *Rediscovering Phenomenology*, ed. L. Boi, P. Kerszberg a F. Patras, Springer, Dordrecht 2007, s. 13–32.

Crowell, S., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Čapek, J., *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, FILOSOFIA, Praha 2012.

Depraz, N., *Attention et vigilance*, puf, Paris 2014.

Depraz, N., *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie, des Pères du Désert et des Pères de l'Église*, Peeters, Leuven 2008.

Depraz, N., Varela, F. J., Vermersch, P., *On becoming Aware. A pragmatics of experiencing*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 2003.

Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Oikoymenh, Praha 1998.

Drummond, J. J., „The Structure of Intentionality“, in: *The New Husserl: A Critical Reader (Studies in Continental Thought)*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Indiana 2003, s. 65–92.

Gander, H.-H., „On attention: From a phenomenological analysis towards an ethical understanding of social attention“, in: *Research in Phenomenology* 37 (3), 2007, s. 287–302.

Gander, H.-H., *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010.

Gurwitsch, A., „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie“, in: *Psychologische Forschung* 12, 1929, s. 279–381.

Husserl, E. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. P. Urban, K. Novotný, H. Janoušek, Oikoymenh, Praha 2010.

Husserl, E., *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis', Hua XXXI*, ed. R. Breeur, Kluwer Academic Publishers, The Hague 2000.

Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten, 1918-1926, Hua XI*, ed. M. Fleischer, Martinus Nijhoff, The Hague 1996.

Husserl, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916–1937, Hua XXXIX*, ed. R. Sowa, Springer, New York 2008.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Academia / Verlagsbuchhandlung, Prag 1939.

Husserl, E., *Formální a transcendentální logika*, přel. J. Pechar a kol., FILOSOFIA, Praha 2007.

Husserl, E., *Idea fenomenologie*, přel. M. Petříček, Oikoymenh, Praha 2001.

Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová a P. Urban, Oikoymenh, Praha 2004.

Husserl, E., *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Svoboda-Libertas, Praha 1993.

Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, ed. T. Vongehr a R. Giuliani, Springer, New York 2005.

- James, W., *Psychology. The briefer Cours*, Henry Holt and Company, New York 2012.
- James, W., *The Principles of Psychology*, vol. 1, Henry Holt and Company, New York 1890
- Jeroným, o., *Možnosti a melodie*, přel. O. Selucký, Triáda, Praha 2010.
- Kabat-Zinn, J., *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation for everyday life*, Piatkus, London 1994.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Oikoy-menh, Praha 2001.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford University Press, Oxford 1979.
- Malebranche, N., *Œuvres I*, Gallimard, Paris 1979, s. 1132.
- Marek, A., *Antonína Marka základní filosofie. Logika. Metafyzika*, České museum, Praha 1844.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 2013.
- Miłosz, C., *Hymnus o perle*, přel. M. Červenka, Mladá Fronta, Praha 1992.
- Miłosz, C., *Mapa času*, přel. V. Dvořáčková, Odeon, Praha 1990.
- Miłosz, C., *Miłoszova abeceda*, přel. V. Burian, Paseka, Praha – Litomyšl.
- Miłosz, C., *Pejsek u cesty*, přel. V. Burian, Mladá Fronta, Praha 2000.
- Novotný, K., *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009.
- Steinbock, A. „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware“, in: *Continental Philosophy Review* 37, 2004, s. 21–43.
- Steinová, E., *K problému vcítění*, přel. P. Urban, Nadační fond Edity Steinové, Praha 2012
- Urban, P., *Raný Husserl a filosofie jazyka*, FILOSOFIA, Praha 2013.

Urban, P., *Výraz a význam. K problematice jazyka ve filosofii E. Husserla 1900-1914*, dizertační práce, ÚFAR, Filozofická fakulta, Praha 2008.

Vermersch, P., „Phénoménologie de l'attention : 2/ la dynamique de l'éveil de l'attention à partir de la première section d'Expérience et jugement“, in: *Expliciter*, 29, 1999, s. 1–19.

Waldenfels, B., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006

Waldenfels, B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

Waldenfels, B., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

Wehrle, M., *Horizonte der Aufmerksamkeit*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2013.

Weil, S., *Attente à Dieu*, Fayard, Paris 1966.

Weilová, S., *Tíže a milost*, přel. A. Beguivin, Kalich, Praha 2009.

Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003.