

## **Husserlův vztah k náboženství a problém geneze náboženského postoje vůbec v souvislosti analýz „žitého světa“ (Lebenswelt)**

David Rybák

(In: VOGEL, Jiří + KUČERA, Zdeněk + VIK, Dalibor (ed.). *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi: mezi modernou a postmodernou*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 85-113.)

(pouze pro účely kurzu)

Chtěli bychom se v tomto textu věnovat problému Husserlova vztahu k náboženství, a to v jisté (alespoň naznačené) souvislosti s celkem jeho myšlení a především v souvislosti s jeho vlastním duchovním bojem o smysl evropského lidství. U Husserla samotného přitom nenalzáme přes ohromné textové masy, které jsou více či méně (kdybychom zůstali odkázáni pouze na české knihovny, tedy spíše méně) k dispozici, příliš analýz týkajících se problematiky náboženské.<sup>1</sup> Budeme v tomto textu proto často nuceni pokusit se anticipovat možnosti, které jsou v těch několika dané problematiky se týkajících fragmentů obsaženy. Nepůjde nám o to, rozvinout nějakou fenomenologickou teologii ba ani fenomenologii náboženského postoje, spokojíme se nejvýš s ukázáním, že a jak něco takového je i pro Husserla samého myslitelné.

Pro začátek velmi obecně vzato, Husserlův postoj k náboženství a křesťanství zvlášť můžeme zasadit do souvislosti s dobovým liberalismem a též s tradičním liberálním postojem německé klasické filosofie – náboženství, v evropském duchovním vývoji křesťanství, má nezastupitelnou roli symbolickou a výchovnou na cestě k uskutečnění rozumového, která je u Hegela pochopena jako seberealizace Pojmu, která se děje jako zprostředkování se sebou skrze negativitu sebe sama.<sup>2</sup> U Husserla potom, pro něhož je evropské lidství vůbec a v něm filosofové jako „funkcionáři lidstva“ zvláště jakousi avantgardou ducha, která objevením vědy s její aktivitou universálně apodiktického zdůvodňování a ujasňování s korelativní „pravdou o sobě“ a nekonečným horizontem tohoto ujasňování, vede a revolucionuje ostatní podoby lidství a jeho dějinnost jako lidství a dějinnost universální. Husserl je tak ještě protagonistou liberálního optimismu pokroku rozumu (přičemž ale mu již racionalita není shodná s ideou matematicko-fyzikální vědy, ani omezena na logično samo, ale myšlena

---

<sup>1</sup> „Husserl se v tomto ohledu nikdy veřejně jednoznačně nevyjádřil, ale jeho nazírání na tento fenomén je, řečeno formulí, bledý intelektualismus, třeba uznával samostatnou evidenci víry. Náboženství je mu vcelku citová a myšlenkově neadekvátní travestie hluboce filosofických motivů.“ Patočka, Jan. Češi. Praha: Oikúmené, 2006, s. 26. Na tuto obecnou charakteristiku Patočkovu chceme v dalším navázat, přičemž ovšem též my budeme nuceni vyjít nad většinou pouze naznačené.

<sup>2</sup> „Tak má tedy náboženství s filosofií společný obsah, jen forma je různá a jde jen o to, aby forma pojmu byla tak rozvinuta, aby mohla v sebe pojmut obsah náboženství.“ Hegel, G. W. F. Dějiny filosofie I. Praha: NČSAV, 1961, s. 98.

universálněji, prohloubeněji),<sup>3</sup> a i když své postoje podrobuje kritice především po zkušenostech světové války (v níž mu padl v bitvě u Verdunu syn Wolfgang a jeho syn Gerhart, který se později zabýval především rozvíjením fenomenologie práva, byl těžce zraněn), přesto tento optimismus evropského ducha oproti kritikům moderní evropské civilizace neopouští ani ve svých pozdních textech. Přitom ale nelze zůstat u tohoto bezprostředního konstatování, protože ani toto Husserlovo stanovisko není nějakým bezprostředním životním pocitem či světonázorem (a tedy naivním, neproblematicky přijímaným postojem), ale právě výsledkem hluboké celoživotní vnitřní kritiky, totiž kritiky smyslu evropského lidství vůbec. Husserl, podobně jako Masaryk<sup>4</sup>, si uvědomuje ztrátu duchovního rozměru a směřování uvnitř novověkého lidství. Zatímco ale Masaryk vidí příčinu v rozštěpu mezi životem mravním a objektivistickou vědou, jejímuž přísně kritickému duchu není dost dobře možno přijmout stará náboženská dogmata a nic, co neprojde prizmatem subjektu, přičemž tento rozdíl řeší především prakticky, pro Husserla vězí příčina hlouběji, v objektivismu vědy samotném, který je jistou podobou zcestí evropského ducha. Abychom tomu celému porozuměli, budeme se zde muset pokusit právě tuto naznačenou cestu projít, resp. omezíme se s ohledem na naše téma pouze na základní vystižení a rozvinutí té linie Husserlova myšlení, která se týká vztahu náboženství a filosofie.

Již raný Husserlův optimismus není prostým přejmutím tradiční osvícenské ideje pokroku<sup>5</sup>, ale vychází daleko spíše z nových teoretických objevů a projektů, které vytyčily nové možnosti směřování – mezi těmi nejhlavnějšími třeba uvést teorie vyšších formálních stupňů

---

<sup>3</sup> Sr. např. toto entusiastické hodnocení přítomnosti v přednáškách o logice v zimním semestru 1908: „Man hört unsere Zeit so oft eine Zeit der Dekadenz nennen. Ganz im Gegenteil: Wir leben in einer wahrhaft großen Zeit! Uralte Ziele menschlichen Strebens werden mit Aufwand wahrhaft heroischer Arbeitsanspannung endlich errungen, und über alle alten Ziel-setzungen reichen überall neue, immer höhere und höchste. Und so leben wir auch, das ist meine feste Überzeugung, wenigstens in den Anfängen einer wahrhaft großen philosophischen Epoche. Es ist eine Lust, jetzt zu leben und sich an all dem Großen, das im Werden ist, als Mitstrebender zu beteiligen. Wir sind in der modernen Philosophie nichts weniger als Phantasten: Über die Kindheitsperiode sind wir eben hinaus.“ Husserl, Edmund. *Alte und Neue Logik. Vorlesungen 1908/09*. Dordrecht: Kluwer, 2003, s. 6.

<sup>4</sup> Masaryk byl, jak známo, Husserlovým průvodcem filosofickým v mládí a přivedl Husserla na Brentanovy přednášky. Osvícenský duch okruhu Brentanových žáků vedl Husserla r. 1886 ke konvertování z židovství na lutherskou evangelickou víru. Langrebe, Ludwig. „Edmund Husserl.“ *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica, 2011. Web. 22 Mar. 2011.

<<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/277553/Edmund-Husserl>>. Toto svobodomyšlné křesťanství už zůstalo Husserlovým stanoviskem – Husserl sám sebe nazývá „nedogmatickým protestantem“ a „svobodným křesťanem“. Na katolictví naopak odmítal, v době boje Vatikánu proti modernistickému hnutí, jeho dogmaticčnost a snahám o zasahování proti svobodné vědecké práci. K tomu říká: „Vědecká práce by byla zbavena své svobody, kdyby se člověk měl bát cenzury nějakou učenou komisí.“ Viz k tomu Sheehan, Thomas. „General Introduction.“ In: Husserl, Edmund. *Psychological and transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. London: Springer, 1997, s. 12-13.

<sup>5</sup> Naopak, Husserl se domnívá, že krize evropského lidství je právě spoluzpůsobena zcestným racionalismem osvícenské epochy, jehož předpoklady je právě potřeba dotázat, aby bylo možno restituovat onu ideu nekonečného úkolu, jak je tato obsažena v ideji filosofie a vědy: „...vývojová podoba, jakou ratio dostalo v racionalismu osvíceneckého období, byla blud, i když to bylo poblouzení pochopitelné.“ Husserl, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996, s. 354 (dále jen Krize).

obecnosti, ať už v čisté matematice, formální logice čistých konvekvencí, axiomatice a formální ontologii (rozvíjenou především samotným Husserlem), které nejsou vázány na předpoklad reálně-názorného světa, ideu formální syntaxe, nové teorie prostoru v matematice a geometrii, dále objev nemechanických pohybů, teorie relativity stojící na obecnějším stanovisku oproti staré mechanické fyzice, nové přístupy v ekonomii, které jdou za ricardovskou pracovní teorií hodnoty, snahy po rozvinutí psychologie, která není vázána na empirické zákonitosti a má vlastní způsoby přístupu k duchovní vrstvě, nepřejaté z fyzikálně-mechanistického modelu atd., a konečně rozpad staré metafyziky a dialektiky, vázaných na logickou sebeidentitní formu jako poslední referent myšlení.

Zároveň tak zvládnutí nových teoretických nástrojů umožňuje Husserlovi zaujmout kritickou distanci vůči dosavadnímu matematicko-fyzikálnímu ideálu vědy s jejím objektivismem. V „Krizi“ ukazuje Husserl, jak v postupu vývoje metody novověké vědy byl zasut prvotní smysl jejích výkonů,<sup>6</sup> nové předmětnosti, s nimiž se v ní pracuje, byly pochopeny jako vpravdě jsoucí a tak dochází k „podvržení matematicky substruovaného světa idealit za jediný reálný svět, který je při vnímání vždycky reálně dán, za předvědecký „přirozený“ svět našeho každodenního života“<sup>7</sup>. Descartes ve svém revolučním odhalení čisté subjektivity, ego cogito, ponechal nedotázaný samotný smysl tohoto ego, resp. přejal prostě tento smysl z tradiční metafyziky substance a bytí tohoto ego vyložil jako res, čímž už zároveň předstanovil smysl celkového vztahu subjekt-objekt.<sup>8</sup>

I my se na začátku našeho zkoumání musíme nejprve vyrovnat s jistým objektivismem, který ohrožuje přístup k našemu tématu. Podobně jako političtí ekonomové, jak ukazuje Marx, ve svých robinsonádách, konstrukcích přirozeného stavu, prostě přesazují měšťácké individuuum, tak jak je produkováno uvnitř struktury moderní kapitalistické výroby, do starověku či pravěku, tak také osvícenské vědomí (v nejširším smyslu, který zahrnuje také moderního i postmoderního člověka, nakolik je jeho „svět“ stále vposledu modelován novověkou vědou, pokud ta s sebou přináší jistý světonázor a v tom též „odbožštění“ „světa“<sup>9</sup>) ve svých výkladech náboženského fenoménu prostě přesazuje samo sebe do pravěku, přičemž abstrahuje od svých vědeckých znalostí a tam, kde se tento člověk setkává s něčím „nevysvětlitelným“, je bez moderní vědy prostě odkázán na „náboženské“ vysvětlení. Toto primitivně osvícenské vysvětlování přežívá dodnes, ať už v této holé podobě, nebo

---

<sup>6</sup> „K podstatě každé metody patří tendence, že se zároveň s technizací zvětšuje. Tím prochází přírodověda mnohostrannou proměnou smyslu a jeho překrýváním.“ Krize, s. 69.

<sup>7</sup> Tamt., s. 70.

<sup>8</sup> V souvislosti Husserlovy kritiky novověké vědy sr. zejm. Krize, s. 104.

<sup>9</sup> Toho si je přirozeně vědom též Husserl: „...wir Europäer, in unserer entgötterten Welt aufgewachsen...“ Lebenswelt, s. 168.

v podobách rafinovanějších, všude tam, kde prostě přesazujeme vlastní horizont a vlastní pojmový aparát do horizontu cizího.<sup>10</sup> Tak mýtický člověk není prostě „subjekt“ zasazený do objektivního světa, jak si to představuje novověké vědomí, které právě samo se sebou všude přesazuje svůj „svět“, aniž by si to uvědomovalo, protože nevidí, že jeho „svět“ je vždycky už korelátlem jeho vnitřní aktivity, je jeho výkonem. Je právě teprve třeba dotázat tento samotný horizont smyslu, „svět“, v němž mýtické vědomí „žije“, z něhož teprve můžeme porozumět jeho vlastnímu a jemu vlastním způsobem strukturovanému „osvětí“ (Umwelt) v celkovém intencionálním vztahování. Husserl provádí rozsáhlé analýzy geneze smyslu tohoto horizontu, analýzy prožívaného, „žitého světa“ (Lebenswelt), který je vlastní půdou konstituce významových celků přirozeného postoje a korelativně přirozeného světa a na nich vystavěných nových vrstev.<sup>11</sup> Sám pojem „Lebenswelt“ má naznačit onu podstatnou soupatřičnost „žití“ (prožívání) a jeho korelativního celku, „světa“. Žitý svět je sférou původní konstituce, a to znamená sférou původního názoru, v níž a z níž jedině je možné se dobrat originálního smyslu daného. Jde tedy o intencionální analýzu, jejímž tématem je právě konkrétně žitý život v jeho výkonech a souvislostech.

Jak je tomu tedy s oním mýtickým postojem, pokud bychom ho chtěli blíže určovat v jeho konstitutivním, „žitým“ jádře?<sup>12</sup> Člověk především není prostě individuem, „robinsonem“, atomem, který by teprve musel „uvnitř světa“ utvářet vztahy k ostatním individuí, jak to vyplývá z logiky subjekt-objektového vztahu (od Hobbese po neoliberální koncepty). Naopak, celkový korelát, korelát celku, „světa“, v němž se člověk nalézá, je původně konstituován jako korelát jistého společenství, jistého „my“ jakožto modalit jáství (Ich-modus). Jak Husserl ukazuje v Idejích II, již k samotné konstituci světa s jeho věcným uspořádáním ve smyslu konstituované uspořádané souvislosti vyznačené podstatnou pravidelností a zákonitostí, patří předchůdněji vztah ke druhému: k jevení prostoročasově lokalizovatelné věci patří její podstatná typika s relativní stálostí či proměnlivostí, s jejím „moci vždycky

---

<sup>10</sup> V tomto smyslu metodicky důležitým Husserlovo upozornění: „...je mylné a je falšováním smyslu, jestliže lidé vyškolení ve vědeckých způsobech myšlení, jak byly vypracovány v Řecku a dále rozvinuty v novověku, mluví dokonce o indické a čínské filosofii a vědě (astronomii, matematice), a tak Indii, Babylónii a Čínu interpretují evropsky.“ Krize, s. 348.

<sup>11</sup> Ideu apriorní deskriptivní vědy o „žitém světě“ začíná Husserl rozvíjet na začátku 20. let. K tomu předmluva Rochuse Sowy ve XXXIX. svazku Husserlian: „Da diese Anfänge unter dem Einfluss von Richard Avenarius und Wilhelm Dilthey standen und Husserl in Auseinandersetzung mit deren Werken seinen Begriff der Lebenswelt und seine Idee einer apriorischen deskriptiven Lebensweltwissenschaft entwickelte, soll zuerst die von diesen beiden Denkern wesentlich mitbestimmte Frühphase relativ ausführlich dargestellt werden. Anschließend wird die Entfaltung dieser Idee von Beginn der zwanziger Jahre bis zur Mitte der dreißiger Jahre verfolgt...“ Sowa, Rochus. „Einleitung.“, In: Husserl, Edmund. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Dordrecht: Springer, 2008, s. XXV (dále jen Lebenswelt).

<sup>12</sup> S Husserlem řečeno: „Jak charakterizovat bytostně prvotní postoj, který je historicky základním způsobem přirozené lidské existence?“ Krize, s. 344.

znovu se vrátit k této vlastnosti za určitých (stejných či podobných) podmínek“, a dále k plnému fenoménu této plně konstituované věci patří též, že druhý může stejně jako já danou věc vnímat, i když samozřejmě z jiného místa než já, přičemž je dále možné tato místa libovolně měnit (vzájemně vyměňovat). Bez druhého tak není dost dobře možná plná konstituce prostoročasové věci.

Ale stejně tak celkový „svět“, resp. „osvětí“ není něčím prostě předem každému „já“ daným, ale společně s vrůstáním do toho kterého společenství vrůstá (hineinwächst) „já“ též do jistého „osvětí“ s jeho horizontem – celkovou významovou souvislostí toho, jak je „svět“ (a tedy život v něm) uspořádán ve své orientující artikulaci – co to vůbec znamená „být na světě“, jaké je „mé místo“ v tomto světě, jaké hodnoty, cíle či hierarchie cílů jsou v něm zahrnuty, jaké myslitelné možnosti úspěchu či neúspěchu, souvislosti toho, „co se má“ a „co se nemá“, zdůvodňující souvislosti v typických i netypických situacích, samotná souvislost těchto „situací“, orientovanost časová, prostorová spolu s nadindividuální časovou souvislostí a souvislostí nadzemskou i podzemskou, prostor vlastní či domácí proti prostoru cizímu, přátelskému či nepřátelskému atd.<sup>13</sup> Člověk není prostě a jednoduše už předem ve světě, ale vždy již má k tomuto svému „být na světě“ vztah. A toto „mít vztah“ není teprve momentem, reflexí do sebe (ta je až sekundárním postojem, teprve umožněným celkovou fenomenální strukturou a má uvnitř ní vlastní podstatné apriori), ale patří podstatně k lidskému „jest“, které se strukturuje jakožto dění, resp. sebečasování. Jinak řečeno, člověk není nikdy prostě zapuštěn do svého existenčního živlu, do „prostředí“ v němž se pohybuje, takovým způsobem, že by s tímto prostředím splýval, že by jeho existování spočívalo a vyčerpávalo se bezprostředním vztahem, resp. vztahem bezprostřednosti k tomuto prostředí. K plné vnitřní struktuře jeho „jest“ patří, že tento vztah je právě sám již vztahován, že „já“ jsem vždycky už ve vztahu ke svému prostředí, které tak není pouhou bezprostředností, ale děje se jako vztah (který sám se zase děje nikoliv jako zprostředkování – v tom by byl právě už předem spoluminěn jistý „svět“, ale jako předchůdná konstituce před jakoukoliv reflexí) k tomuto prostředí, k přítomnému v jeho přítomné i nepřítomné souvislostní celkovosti. Teprve díky této původní nezakotvenosti ve jsoucím je možná konstitutivní diferenciací „domácího“ a „cizího“.

Nejde tedy o to ukázat, jak vzniká něco jako mýtus, mýtické vysvětlování, náboženské „představy“ v „objektivním světě“, vysvětlující ozřejmování celkovosti „světa“ vůbec v nejširším smyslu atd., neboť ty tu již vždycky v nějaké podobě jsou, pokud tu je tato

---

<sup>13</sup> „...Modus des Heimat bestimmt Modi der Welt von da aus.“ ... „...Menschen ... haben gemeinsame Welt in der Hauptorientierung des Stammes.“ Lebenswelt, s. 152.

komplikovaná struktura (přestože ovšem samy předpokládají nižší výkony a vrstvy konstituce jak na úrovni individuálního „já“, tak sociálního „my“), člověk se vždy již nějakým způsobem ke svému „světu“ vztáhl, resp. jeho „svět“ je souhrou přítomného a nepřítomného (a tedy právě jistým způsobem artikulovaná „vysvětlitelnost“, srozumitelná a vždy aktualizovatelná souvislost právě teď daného, přítomného a nepřítomného, přičemž jakákoliv modalita této apriorní srozumitelnosti, nesrozumitelnost, nepochopitelnost, neporozumění, pochybování o správném porozumění něčemu atd. tuto apriorní, horizontovou srozumitelnost vždy již předpokládá) a všech jejich možných modalit a kombinací uvnitř časového toku (jako původní půdě, na níž se „děje“ ono „jest“, která je vposledu totožná s onou originálně konstituující půdou „žitého světa“), který tyto původní možnosti vyznačuje. Co je potřeba vysvětlit, je konstituující souvislost uvnitř žitého světa, kontinuita smyslu s jeho podstatnými konstituovanými habitualitami a vrstvami a motivikou vedoucí k podstatně novým možnostem postojů (mýtických, náboženských atd.) s jejich novými korelaty případně až k oné idealizující objektivaci novověké vědy. To je pro Husserla jediná adekvátní cesta, totiž cesta sledování originální danosti, „věci samé“, nezastřené nikoliv vůbec žádnou presumpcí (jako by snad bylo možné zrušit onen korelativní vztah zaujetím nějakého trans- či suprahistorického nekonečného postoje – což je ostatně samo v sobě protismyslné), ale žádnou nedotázanou presumpcí, která by od této původně konstituující, v evidenci nazřitelné vrstvy odváděla.

Abychom se vrátili k samotnému našemu tématu, již prvotní lidství je podle Husserla konstituováno s nějakým horizontem, tj. s nějakým vztahem k danému a tedy ke „světu“. Jednotlivé učené a do sebe vklíněné modalities „my“ (rodina, kmen, národ) budují a nesou s sebou svůj specifický, „sobě vlastní“ horizont, který je jako takový universální, tj. v každé tématické aktivitě více či méně netématicky spolupřítomný (totiž jako celková souvislost, v rámci níž se ta která aktivita, ta která zaměřenost děje, nebo opačně každá aktivita a každá zaměřenost obsahuje ve svém smyslu přesah k – opět více či méně netématizované – celkové souvislosti, uvnitř níž se děje), ale přesto, nakolik je přirozený postoj ve své původnosti jaksí zapuštěn do svých aktivit a témat, zůstává sám jako tematizovatelná možnost skryt. Jak říká Husserl, „je třeba zvláštních motivů k tomu, aby se člověk v přirozeném postoji naivního žití ve světě radikálně obrátil a učinil svět sám nějak tématem a pojal o něj trvalý zájem“<sup>14</sup>. Původní osvětlení takového relativního lidství (které stojí ve vztahu k jiným relativním a takto omezeným společenstvím) je vztaženo ke svému teritoriu, k okruhu více či méně známého a

---

<sup>14</sup> Krize, s. 345.

jím ovládaného až k hranicím, které jsou ovládány „jinými“, cizími s jejich vlastním teritoriem, až konečně k neznámému. Ve svém teritoriu rozlišuje toto kmenové lidství dále prostor domácký, z něhož vychází a do něhož se zase vrací v praktickém realizování své produkce a reprodukce, realizování svého „panství“, přičemž si opět v bojích s ostatními společenstvími konkuruje v boji o existenci (Kampf ums Dasein). Přitom je třeba stále vidět, že všechny tyto významy jsou konstituovány uvnitř samotné intencionální struktury „míti vztah“, nelze je prostě předem „vyčíst“ z „předem daného“ a samozřejmého „objektivního“ světa a jsou jako takové ireálné (resp. jako součást horizontové struktury přítomně nepřítomné či spolupřítomné) – např. „domov“ či „nepřátelské území“ není jako takové lokalizovatelné jako nějaký objektivní prostor nebo část prostoru, a přece jejich změnou se proměňuje celková aperceptivní souvislost, kterou v základních rysech můžeme stručně vystihnout jako přechod z bezpečí (s noeticky korelativními výkony) do nebezpečí. V textové vrstvě kolem Krize zkoumá Husserl naši problematiku jaksi en passant ve vztahu k problému konstituce teoretického a vědeckého postoje, takže může vzniknout dojem, jakoby postup šel lineárně od prvotního naivního postoje, který splývá se svými praktickými aktivitami a tématy a od něho se teprve oddělila další vrstva mýtického či náboženského postoje, který je tak možno pochopit jako jakýsi rudimentárně teoretický, prateoretický postoj. Zde je třeba jistého doplnění z dalších Husserlových analýz „žitého světa“. Již v praktickém životě společenství, v jeho boji a práci, není člověk zaměřen prostě na samotné bezprostřední výkony, resp. tyto jsou samy zasazeny do širších celkovostních souvislostí (horizontů) a ještě dále samy probíhají v jisté předznačené typice (s jejím protencionálním horizontem očekávání, který patří k celkové aperceptivní souvislosti) s jejími možnostmi normálního a nenormálního průběhu. „Události“ jako vzaté ve svém plném jevení, jsou událostmi pouze ve vztahu tomu, co se v nich „děje“ – událost opět není objektivním faktem, ale aperceptivní souvislostí, která takto předpokládá původní zaměřenost a vposledu původní časovost. Tak už samo praktické jednání je zasazeno do celkovějších souvislostí, k nimž patří též souvislosti přesahující „normální“, „známý“ styl jeho průběhu, které pak s sebou korelativně nesou „nenadálost“, vpád nečekaného, „neznámého“, přičemž všechny tyto charakteristiky už právě předpokládají habituální konstituci „normálního“, „běžného“. V tomto vpádu nečekaných, neovlivnitelných sil ukazuje Husserl možnost jistých typů genese náboženského postoje uvnitř samotného praktického provozu (tomuto se budeme záhy věnovat prohloubeněji).<sup>15</sup> Jistý odstup (jistý

---

<sup>15</sup> „Die „weite Welt“, die unmenschliche, die unbekanntes Untergründe, die Zufälle, die Schicksale etc. Als hemmende „Mächte“ oder als fördernde apperzipiert.“ – „Das Mythische, das Unbekannte, als Widerstand personal apperzipiert: das „dunkle Schicksal“, Dämonen, Götter etc.“ Lebenswelt, s. 156.

teoretický či pre-teoretický postoj) od samotných praktických výkonů je tak přítomen již uvnitř samotného praktického postoje, který sám v sobě se nevyčerpává přítomným ba ani širší souvislostí, ale, jak už bylo řečeno, sám je zasazen do širších horizontů zahrnujících možnosti podstatně odlišných postojů. Na elementární úrovni již vzpomínání v sobě nese jednak možnost tématizování téhož a stále téhož, ale zároveň též modifikace této zaměřenosti. Člověk je takto v distanci od svého prostředí, od své přítomnosti, jako bytost světa, je vždycky už ve svém dění, ve svém „kde“, „kdy“ atd. člověkem kulturním: „Der Mensch ist Kulturmensch“<sup>16</sup>. Přitom tato časovostně konstituovaná kulturnost, která je jako taková právě lidským výkonem, je zároveň podmínkou možnosti kontinuity smyslu kulturního lidství, tradicionality (čímž zatím nemyslíme dějinnost).<sup>17</sup> Vztah k životnímu prostředí se nevyčerpává ve své bezprostřednosti, ale je vždy, jak již víme, sám vztahován v samotném (časovém) jádru lidského „jest“.

Horizont, prvotního lidstva je při své universálnosti zároveň charakterizován podstatnou relativností a konečností. Každé rodové společenství má vlastní specifickou typiku, vlastní styl žití (též se specifickým stylem vývoje a přizpůsobování tohoto stylu), životního provozu v nejširším smyslu, přičemž je z předchozího již jasné, že tento není možno onticky redukovat na pouhé materiální podmínky, v nichž žije, či naopak na jeho „ducha“ ve smyslu esence.<sup>18</sup> Každé takovéto společenství má svůj specifický horizont, který se více či méně liší od horizontů cizích společenství (přičemž samozřejmě před-kulturní, před-duchovní vrstvy konstituce zůstávají více či méně společné). Artikulovanost světového horizontu je tedy v prvotním lidstvu (lidstvech) nejprve vázána na relativitu a konečnost samotného společenství, jehož je korelát. Toto společenství, „my“ jako osoba vyššího stupně má svá relativní centra orientace, své „tady“ a „tam“, své vlastní horizonty, které podstatně stojí jako „naše“ proti cizím horizontům, „jejich“.

Zmínili jsme již problematiku onoho vpádu neznámého (přítomnosti neznámého) do známé, „domácké“, „normální“ typiky praktického životního provozu. Toto neznámé samo není v tomto životě „my“ nějakým neznámým vůbec, ale je potkatelné právě a jedině uvnitř horizontů této duchovní osoby i jejích členů – aby pro mě mohlo něco vystoupit jako neznámé, musím moci poznat, že je to pro mě neznámé. Neznámé samo (možnost setkat se s něčím jako neznámým) je tedy možností předznačenou mým „světem“. Proto také

---

<sup>16</sup> Tamt., s. 159.

<sup>17</sup> „...diese eine und selbe Welt jedermann nur bewusst ist in Gestalt seiner generativen Heimwelt – und diese selbst in seiner ihm eigenen privaten und zeitweiligen Gestalt“. Tamt., s. 163.

<sup>18</sup> „Bytostně neexistuje žádná zoologie národů. Národy jsou duchovní jednotky, které nemají ... formu pravidelného opakování. Duchovní lidství nikdy nebylo a ani nikdy nebude něčím hotovým a nemůže se nikdy opakovat.“ Krize, s. 338-9.



neuspokojuje „vědecký“ výklad náboženského fenoménu pomocí pojmů „mýtizace“ či „personifikace“ neznámého (v naznačeném smyslu vykládající, resp. výklad motivující tématické souvislosti přítomného a nepřítomného), který nevysvětluje nic – neboť to je právě potřeba vysvětlit, co tyto aktivity znamenají jako aktivity, proč vlastně k nim dochází, co to „mýtizace“ či „personifikace“ vlastně je a ne jenom zalepovat výklad „samozřejmými“ pojmy a schémata, navíc opět převzatými z novověkého horizontu. Jak již víme, každý jednotlivec si ve svém „já“ nese též různé modifikace tohoto „já“ („já tak a tak vystupující“, „já jako nositel takové a takové funkce“, „já v určitém vztahu k ostatním soukmenovcům či jinokmenovcům“ atd.), k nimž patří též modus „my“ s jeho specifickým horizontem. Tato „duchovní“ osoba, osoba vyššího stupně jistým způsobem „žije“ uvnitř i navenek, aktivity a kooperace jednotlivců jsou intendovány právě jako kooperace tohoto vyššího personálního těla, boje s jinými společenstvími se jeví (jsou míněny) právě jako boje těchto vyšších osob, přičemž příslušnost k danému „my“ není nijak viditelná, resp. odlišné znaky (třeba umělecké artefakty, válečné barvy, jiné způsoby oblékání a zdobení) jsou právě až znaky odkazující a smysluplné teprve z tohoto „my“. Všechno dění je děním této „osoby“ a je takto vztaženo k „nám“. Na tomto pojetí s jeho korelátem „my“ může potom být dále fundováno pojetí nové, jehož tématem není již samotné žité vědomí „my“, ale toto „my“ může samo vystupovat jako objektivita vyššího řádu, být samo tématem a apercipováno jako osoba stejně jako další „síly“, s nimiž se tato osoba setkává ve svém „životě“<sup>19</sup>. Tato „osoba“ může být dále opět tématem nových pojetí, souzení, hodnocení, uctívání s příslušnými novými předmětnostmi atd. Přitom je důležité, že v prvotním lidstvu jsou právě aperceptivní možnosti vázány na dějinně (v kontinuitě přirozeného postoje) omezené horizonty uzavřeného rodového společenství; že tedy každý možný postoj je vázán na přirozenou praktickou souvislost celku života člověka. Tím se nechce říci, že by kultický či náboženský postoj nebyl odlišen od běžného praktického provozu, naopak se spolu s ním vyděluje specifická a samostatná nová sféra postojů a habitualit, při nichž je již „svět“ jako korelát onoho personálního „my“ sám tématem.<sup>20</sup> Ale sám tento postoj je svými zájmy a cíli zaměřen na samotný praktický život „svého“ společenství, nevystupuje z něho a naopak je opět zaměřen na jeho praktickou podporu.<sup>21</sup> V této podobě mýtus sám sebe přetváří a „přijímá formu mýtické spekulace“<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Sr. pzn. 15.

<sup>20</sup> „Při myticko-náboženském postoji je svět ve své totalitě tématem, a to praktickým tématem. Světem se tu ovšem rozumí konkrétně a tradičně platný, myticky v příslušném lidstvu (např. v národě) apercipovaný svět.“ Krize, s. 347.

<sup>21</sup> „Pohled obzírající toto vše jako jeden celek je pohled praktický...“ – „Ježto však platí, že celý svět je ovládán mytickými mocnostmi a že na způsobu, jak mu vládou, závisí přímo nebo nepřímo lidský osud, dotud je

Přitom mohou takto vyzískané poznatky již být zasaditelné do pozdějšího vědeckého rámce (podobně jako se s ním mohou vnějšně shodovat poznatky běžného praktického postoje), často jsou výtěžkem komplikované a sáhodlouhé zkušenosti a plánovitého pozorování s využitím abstraktních prostředků (srovnávání, vylučování, měření, počítání atd.), ale přesto je třeba držet, že celým svým smyslem patří ještě k mýticko-praktickému horizontu.<sup>23</sup> Jsou samy ve svém plném smyslu k tomuto horizontu vázány a provozovány v konkrétně-praktickém postoji a pro řešení úkolů v jeho rámci, a to jak pro „provozní“ úkoly uvnitř života rodu, tak také v jeho životě navenek, v boji jednotlivých společenství (či rodových svazů) mezi sebou, které jsou samy prožívány při vši své praktické formě též jako srážení se jednotlivých personálních „my“ s jejich opět personálně pojímanými božstvy. Zde dochází či může dojít náboženská spekulace tak daleko, že přichází s protikladem „našeho“ skutečného boha či bohů a „jejich“ nepravých bohů-model. Přitom je již tématem sama relativnost „světa“ daného „my“, tedy toto „my“ a „oni“ samotné, ale to opět nikoliv v ryze teoretickém postoji, ale ona tématizace se děje opět pouze v tomto „my“-horizontu s jeho životem samotným. S tím se opět – ovšem stále v této vázanosti – proměňuje též samotný tento korelát „světa“, v němž dochází k universalisaci – život „my“ je prožíván jako skutečný střed, proti němuž vystupují sice cizí síly a vlivy, ale toto „jiné“ je již pouhým relativnem v dění, v životě tohoto „my“, které se stává universálním, „vyvoleným“ centrem, jak je tomu v židovském náboženství.

Ke skutečnému revolučnímu obratu dochází podle Husserla ale zhruba v 7. a 6. století př. n. l., kdy se v řeckém kulturním okruhu začíná formovat „postoj nového druhu“, který se postupně ve svých výtěžcích a podstatně nových habitualitách utváří jako svébytný kulturní celek – filosofie.<sup>24</sup> Ta ve své originalitě pro Husserla znamená „univerzální vědu, vědu o vesmíru, o veškerenstvu všeho jsoucna“<sup>25</sup> a poprvé u Platóna se konstitovala ve své plné podobě universální vědy, jejímž korelátem je totalita všeho pravdivě jsoucího<sup>26</sup>. Zároveň tato specifická duchovní činnost je něčím jedinečným v celku lidství vůbec, jediné evropské lidstvo se dobralo k její ideji a tato napříště určuje jeho (a v její význačnosti vlastně celého

---

univerzálně mýtické pozorování světa podněcováno praxí a samo je pak prakticky zainteresováno.“ Tamt., s. 347-8.

<sup>22</sup> Tamt., s. 348.

<sup>23</sup> Sr. pzn. 10.

<sup>24</sup> Krize, s. 339.

<sup>25</sup> Tamt.

<sup>26</sup> „Der Gesamtbegriff aller in möglichem echten Erkennen zu erzielenden an sich gültigen Wahrheiten bildet notwendig eine theoretisch verbundene und methodisch ins Werk zu setzende Einheit, die einer universalen Wissenschaft. Das ist im Sinne Platons die Philosophie. Ihr Korrelat ist also die Totalität alles wahrhaft Seienden.“ Husserl, Edmund. Erste Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, s. 13.

lidství vůbec) teleologii. Oproti oněm bytostně konečným lidstvům<sup>27</sup>, která si nesou každé svůj vlastní konečný horizont, je v ideji universální vědy obsažen nekonečný a universální horizont úkolů, přičemž pravdy, k nimž se směřuje, nejsou již konečnými pravdami, s nimiž se může spokojit každodenní praxe vázaná na ten který tradiční horizont, ale ideálními pravdami o sobě (tj. právě vyvázanými z konkrétních praktických úkolů s jejich relativními nároky na dostatečnost), platnými universálně pro kohokoliv, přičemž teoretickému postoji vždy podstatně zůstává možnost další kritiky a nového přiblížení se k tomuto ideálu. V běžném našem každodenním konání, ale i v technologicky náročnějším provozu (ať už jde o řemeslnou práci, komplikovanou inženýrskou aplikaci nebo politickou činnost) jsme zaměřeni do daného regionu jsoucna s jeho faktickými možnostmi plynoucími z této konkrétní praktické situace, počítáme s kontingentními událostmi, přičemž samozřejmě zároveň využíváme svých předchozích zkušeností, svých schopností improvizovat podle daných okolností, abychom právě při neustálé změně konstelací udrželi svou stabilitu a firmitu (a nestali se obětí těchto okolností), ale nepotřebujeme se přitom vztahovat k obecným korelátům s jejich platností o sobě ani k pravdám o sobě, nýbrž pouze pokud dostačují pro danou situaci. Proti tomu universální věda se pohybuje v universální sféře obecnosti, v níž je možné exaktní určování reálného dotázaním podmínek jeho možnosti, které má za svůj korelát vposledu ideu pravdy. Tím se radikálně přetváří samotná sféra praktického provozu, který se stává technologickou aplikací této teoretické exaktnosti na sféru reálného. Přitom je pro Husserla životně důležité si uvědomit, že mezi filosofickou teoretickou praxí a mezi teoretickou praxí technologa není prostý vztah aplikace – tím by se zrušil onen nekonečný horizont se svou nekonečnou intencí. Praxe využívá vyzískaných teoretických výtěžků, má v tomto smyslu vlastní život vedený vlastní intencí s jejím specifickým tématem, ale teorie, teoretická praxe universální vědy nemá s technologickou praxí ani s teoretickou praxí jednotlivých speciálních věd toto téma společné. Je naopak zaměřena k ideji, k podmínkám možnosti těchto jednotlivých věd. V celkové souvislosti teoretické práce má speciální vědec vlastní téma v daném regionu jsoucího, který mu artikuluje korelativní předmětnosti v jeho specifickém ideálně-objektivním vědeckém poli. Toto „jak“, způsob této samotné artikulace mu však (nakolik je a zůstává tímto speciálním vědcem a nakolik takto zůstává u svého specifického způsobu tematizace) sám tématem není. To samo předpokládá právě specifickou teoretickou praxi, resp. teorii dané teoretické praxe, která je ovšem vedena ve svém dějinné genesi nejprve jistou naivitou, s níž byla ponejprv vztažena k reálnému světu (a ten sám jako

---

<sup>27</sup> „Mimovědecká, vědou ještě nedotčená kultura je úkolem a dílem člověka v konečnosti.“ Krize, s. 342.

takový, ve svém smyslu zůstal nedotázán) v již zralé pozitivní podobě aristotelské sylogistiky a adekvátně k ní metafyziky jako teorie předmětností.<sup>28</sup>

Zrod této ideje a nekonečného universálního, universálně platného horizontu nese s sebou korelativně zrod nového postoje, teoretického postoje s jemu vlastní universalitou „kritického stanoviska, které je nesené odhodlaností nepřijmout jako neproblematické žádné předem dané mínění a žádnou tradici, ale u celého tradičně daného universa se hned tázat po tom, co je pravdivé o sobě, po idealitě“<sup>29</sup>. S tím se ale zároveň podle Husserla rodí podstatně nové lidství, které si s sebou nese též novou kulturní (tj. duchovní) jednotu, normovanou touto ideální pravdou jakožto absolutní hodnotou. Vzniká společenství, jehož zájmy již nejsou vázány na prakticko-reálný provoz, ale ve svém teoretickém postoji má zájmy čistě ideální. To samozřejmě předpokládá možnost osvobození od prakticko-životních úkolů (Befreiung von der Lebensnot) a v časové organizaci „prázdeň“ (schólé, Erholungszeit), která naprosto není oním degenerovaným volným časem konzumní zábavy, když pracovní síla zničená většinou nesmyslnou prací pro kapitál není schopna ničeho jiného než pasivní konzumpce a uspokojování svých zvířecích potřeb či jejich uměle hypertrofovaných podob, ale naopak časem nejvyššího duchovního vzepětí, nejvyšší duchovní praxe, v níž neobstarává člověk své konečné potřeby, ale pečuje, stará se o své nejvlastnější lidství (sorgloses Sich-Sorgen).<sup>30</sup> Samozřejmě zůstávají zachovány všechny ostatní životní, prakticko-provozní oblasti života společnosti, ale i ty samy jsou proniknuty novým duchem oné teoretické avantgardy, který ve své universalnosti nese duchovní život (resp. je tímto duchovním životem) celého společenství přetvářením celého kulturního (duchovního) horizontu. Sama sféra praxe se tak od základu proměňuje a vposledu nese v sobě úkol teoretické sebebprojasněnosti. To samo nijak neodporuje faktickému pokřivení evropského lidství v jeho dějinných etapách, ať už neustálým potlačováním této filosoficko-teoretické pospolitosti a jejich jednotlivých představitelů, neustálou dominancí prakticko-mocenských sfér společnosti, ba dokonce sejitím z cesty samotného tohoto duchovního snažení. To vše je pro Husserla zasazeno do universální teleologie (na jejímž teprve pozadí se též může něco jevit jako pokřivení či scestí). Je tedy jistě možné, že při daných empirických podmínkách filosofie nebude schopna probíjovat další cestu – to si sám Husserl uvědomuje a nemá v tomto smyslu v předvečer

<sup>28</sup> Kritiku tohoto původního „objektivismu“, jisté naivity, která ve vyšší podobě vešla i do objektivismu moderní vědy a vypracování (či spíše rozvrh) pozitivní podoby transcendentální logiky a formální ontologie provádí Husserl soustavně ve Formální a transcendentální logice.

<sup>29</sup> Tamt., s. 350-1.

<sup>30</sup> Je zjevné, že Husserl v tomto vychází z Aristotela. Sr. „Neboť o takový druh myšlení a poznání začalo se usilovati teprve tehdy, když byly opatřeny všechny věci potřebné k pohodlnému životu, k jeho okrase a rozptýlení.“ ... „I když tedy všechny vědy jsou k životu potřebnější než tato, větší hodnotu nemá žádná.“ Aristoteles. *Metafysika*. Praha: Jan Laichter, 1946, s. 38-9.

druhé světové války a výbuchu nacistického a dalších iracionalismů žádných iluzí. Jde ale o to, že samotný duchovní nárok, který filosofie klade, může být adekvátně kritizován i pozitivně probudován jedině v teoretickém, filosofickém postoji, že tedy i kritika filosofické ideje, teoretického rozumu je jeho vlastní sebekritikou a jako taková se sama podílí na postupu k tomuto nekonečnu.<sup>31</sup> A konečně tento samotný „klikatý“ pohyb s jemu vlastní naznačenou entelechií je ve svém nejvlastnějším jádře samotným duchovním životem evropského lidství a tedy všechny krize tohoto lidství jsou vposledu krizemi ducha (jak ale už víme, nikoliv „ducha“ v oné ideálně-objektivistické, metafysické podobě), duchovními zápasy (které vůbec nemají předstanovenou žádnou konečnou záruku). Tento duchovní zápas vcelku je Husserlovi tím poslední horizontem našeho lidství, poslední duchovní praxí, vůči níž má ostatní praxe a její disparátní praktiky pouhý služebný účel sebeudržování v opakování, reprodukce.

Abychom získali ještě zřetelnější, kontrastnější obraz této podle Husserla revoluční události v jádru celého lidstva, podíváme se na pozoruhodný Husserlův fragment z r. 1926<sup>32</sup>, v němž se snaží postihnout podstatný rozdíl mezi tímto evropským duchem a indickým lidstvím tam, kde se toto dostává na samé hranice universálního horizontu, totiž v Buddhově učení. Indickému myšlení jde o spásu, o dosažení blaženosti skrze „bezohledné“, radikální poznání (rücksichtslose Erkenntnis). V tom je již jako předpoklad obsaženo, že existuje něco jako o sobě platná pravda.<sup>33</sup> Přitom však toto myšlení zůstává v oné formě, jakou jsme už viděli v předchozím u mýtického postoje, totiž podstatně spjata a tak podstatně neodlišeno od přirozeného praktického myšlení a provozu.<sup>34</sup> Indovi (Husserl zde myslí především na Buddhu jako jistou význačnou individualitu indického typu) je již tématem tento bezprostřední svět, a to nikoliv již pouze omezený „svět“ vztažený k tomu či onomu „domáckému“ „my“ a „naše“ jakožto centru orientace a tradičně artikulované významovosti, do níž vrůstáme, ale zaujímá již pozorující a zkušenost zobecňující postoj, jehož tématem je neustálá plynulost života a jeho proměn a zároveň neustálé opakování vzniku a zániku, skrze které se tato plynulost života (a smrti), žití a umírání uskutečňuje a

---

<sup>31</sup> K tomu sr. rozlišení mezi konkrétním teoretickým polem tak, jak se v daném dějinném okamžiku a konstelaci teoretickému badateli otevírá, a mezi ideou filosofie, resp. filosofií jako ideou nekonečného úkolu, kterou každý dějinně zasazený filosof má před sebou: „...musíme rozlišovat filosofii jako historický fakt té které určité doby – od filosofie jako ideje, od ideje nekonečného úkolu. Ta která historická a reálná filosofie je víceméně podařeným pokusem realizovat vůdčí ideu nekonečnosti, a přitom dokonce totality pravd.“ Krize, s. 355.

<sup>32</sup> Jedná se o rukopis z 21.-22. ledna 1926, nadepsaný Husserlem samotným „Sokrates-Buddha“. Husserl Studien, č. 26, 2010, s. 1-17 (dále jen Sokrates-Buddha).

<sup>33</sup> „Indisches Denken geht auf Erlösung, auf Seligkeit durch rücksichtslose Erkenntnis.

Es nimmt also auch an, dass es eine an sich gültige Wahrheit gibt.“ Tamt., s. 5.

<sup>34</sup> „Aber selbst da ist doch für die Inder das Denken der Erlösungslehre nicht in seiner Form (und Logik sozusagen) von dem natürlichen Denken unterschieden...“ Tamt.

vždy znovu uskutečňuje. V tomto postoji je tématem celý tento neustálý proces vznikání a zánikání jako takový, individuum i společenství se vším životním usilováním, se všemi radostmi i strastmi, nadějemi i zklamáními je „viděno“, apercipováno jako pomíjivé a v jakémkoliv okamžiku tohoto pohybu mohoucí pominout centrum všech těchto aktivit. Nic zde nezůstává, protože to, co „je“, je jenom toto neustálé pomíjení, jakákoliv hodnota jako korelát volního postoje já sama vázána na tento pomíjivý substrát, který sám pro tento postoj nemá žádné vlastní pozitivní jádro, žádnou pozitivní jednotu, ale je jenom, hegelovsky řečeno, zprostředkováním pomíjivosti, jevu se sebou samým bez vztahu k obecně, v němž by oba extrémy spočinuly, nemá v sobě žádnou jednotu, která by vydržela sílu záporu v koloběhu života a smrti. Tak se zde tato jednotu stahuje jen do subjektu, proti němuž jeho vnějšek stojí jako čistý zápor.<sup>35</sup> Postoj indického myšlení tak zůstává sám v horizontu konečnosti a smrtelnosti – tato konečnost a smrtelnost sama je mu tématem – i staří bohové, tj. bohové, které jsme potkali v onom nyní uzávorkovaném kultickém či mýtickém postoji, jí propadají. Každý volní život, kladení cílů a jejich dosahování, je možné pouze v rámci tohoto koloběhu, proto všechny jeho výtěžky v tomto pohybu propadají, a tak není možný ani kontinuální vývoj teoretického poznání a teoretické společenství vyššího řádu s jeho nekonečným úsilím. Jediné poznání, kterého je zde možno dosáhnout, se týká právě této negativity, která propadá epoché, osvobozující od každého kladení si cílů, od usilování a ulpívání na jakýchkoliv nitrosvětských hodnotách – jedinou hodnotou je potom toto poznání samo, které korelativně má charakter „usilujícího neusilování“ v teoretickém i praktickém odřeknutí světa.<sup>36</sup> Toto poznání tak osvobozuje od negativity a má tedy spásný, a to zde znamená stále ještě podstatně praktický, nikoliv plně teoretický charakter – tato negativita pomíjivosti je jeho horizontem, v němž je uvězněno.<sup>37</sup>

Proti tomu stojí v ostrém kontrastu evropské myšlení se svým nekonečným horizontem teoretických úkolů, které vytváří společenství nových, ryze teoretických zájmů s jejich ideálními výtěžky a též ideální kontinuitou těchto zájmů, v rámci níž principiálně kdokoliv se může k tomuto společenství logu připojit. Toto myšlení ovšem ví o oné moci prostoročasové

---

<sup>35</sup> „Ihm bietet sich ein Ausweg: im Transzendentalismus. Die Welt ist bloß Phänomen in der Subjektivität.“ Tamt., s. 16.

<sup>36</sup> „Das Ich kann aber Epoché üben, „theoretisch“ wie praktisch überhaupt, sofern seine Welt praktisch ist. Dann verschwinden alle Gegensätze zwischen Rationalität und Irrationalität, in sich gekehrt lebt das Ich in gewollter Willenslosigkeit, in theoretischer und praktischer Weltentsagung.“ Tamt.

<sup>37</sup> „Der Inder glaubt, die Einsicht zu haben, dass dieses Ziel ein unmögliches ist, dass die Idee eines solchen Willenslebens der Positivität, einer positiven Praxis, eine widersinnige ist. Im Wesen eines Willenslebens, bezogen auf eine Welt der Zufälle, der Krankheit, der Schicksale verschiedener Art, des Todes usw., liegt es, sich als Willensleben aufzuheben. Wille geht auf Erfüllung, und das soll Glückseligkeit sein. Einzelne Erfüllung aber gibt vorübergehende und nicht endgültige Befriedigung.“ Tamt., s. 14.

negativity a o tom, že každý člen tohoto společenství může kdykoliv zaniknout či přestat být schopen teoretické práce, že tato práce samotná i se svými výtěžky je vázána, stejně jako myšlení samotné, na prostoročasové nositele a může být takto zničena nebo přerušena její možnost, ať už šiléným císařem nebo plánovitou mediální a školskou debilizací v režii kapitálu. Přesto však tento nekonečný horizont, překračující prostoročasovou konečnost s jejím horizontem, dává pro Evropana smysluplnou oblast usilování, v němž tento časný život není poslední hranicí, ale skrze něho prochází jednota ducha, duchovního života a usilování, které ho nekonečně překračuje. Toto teoretické úsilí duchovního společenství vyššího řádu může být kdykoliv zmařeno, a stejně tak může ve svém vlastním životě s vlastními problémy tohoto vyššího řádu, na své vlastní rovině ve svém teoretickém úsilí, v jeho smyslu samotném, sejít z cesty – to ale všechno podstatně k tomuto duchovnímu úsilí v jeho dějinnosti patří, stejně jako možnost opětného odkrytí a navázání na původní smysl.<sup>38</sup> Hodnoty, o které toto duchovní společenství teoretické práce a spolupráce usiluje, jsou v tomto horizontu smysluplné, jsou pozitivitou a mají pozitivní platnost, která sama nepodléhá zániku. Ale zároveň v této své pozitivitě kladou samy tyto hodnoty na člověka kategoričtý nárok, který Ind nezná, resp. kterému nepřiznává tuto kategoričnost.<sup>39</sup> Tak také „svět“ má v tomto horizontu smysl, neboť že svět má „smysl“ je korelátém toho, že lidské úsilí je smysluplné a že koreláty jeho úsilí jsou platné, ba konečně platné.<sup>40</sup>

Tento uvnitř života dějinného lidství se zrodilší universální postoj s jeho objevem nové, ideální positivity, vede, jak již víme, k celkové proměně „světa“ a v tom i ostatních nižších konstitutivních vrstev lidství a jeho centrovanosti v tradičním zázemí mýtického „my“. Filosofie přichází s ideou „světa“, který již není tímto známým, nám v našem životním provozu zdomácněným prostorem našich každodenních aktivit, ale světa tak, jak sám o sobě je, přináší nadnárodní a nadtradiční světovidění, vedené vědeckým poznáním.<sup>41</sup> Její výtěžky neplatí a nejsou svázány již pouze s tím či oním společenstvím, se stylem jeho zkušenostního života, s jeho praxí, ale jsou společným vlastnictvím celého lidstva, resp. lidstva, které je schopno se pozdvihnout k autonomnímu poznávání.<sup>42</sup> To samozřejmě zároveň vede ke srážce

---

<sup>38</sup> Toto také zajímá a Husserla takto pojímá „krizi“ evropských věd, nikoliv jejich empiricko-reálný stav.

<sup>39</sup> „Jeder positive kategorische Imperativ, jedes absolute Sollen bezeichnet für uns eine absolute Endgültigkeit und hat zugleich religiös-metaphysische Bedeutung. Für den indischen Geist ist kein solcher Imperativ wirklich kategorisch. Er ist einbezogen in die Entwertung aller weltlichen Motive und aller Sonderwollungen. Nur einer bleibt übrig – der kategorische Imperativ der Entsagung.“ Tamt., s. 18.

<sup>40</sup> „Die Welt hat „Sinn“ – das ist Korrelat davon, dass das menschliche Willensleben „Sinn“ hat, und das wieder sagt, dass es in ihm Willensendgültigkeit gibt.“ Tamt., s. 17.

<sup>41</sup> „„Philosophie“ ... schafft die Idee der Welt, wie sie an sich ist, in „reiner“ Erkenntnis; eine übertraditionale Weltanschauung, eine wissenschaftliche Welterkenntnis soll in ihr werden.“ Tamt., s. 10.

<sup>42</sup> „Die Wissenschaft ist übernational, Gemeingut aller Menschheiten, die sich zu autonomer Erkenntnis erheben wollen...“ Tamt.

mezi tradičním a filosofickým myšlením,<sup>43</sup> ale v tomto boji nový postoj postupně podvrací starý a ani mocenský zásah nic nezmuže – jak říká Husserl, „ideje jsou silnější než všechny empirické mocnosti“. Už tím, že se tradiční postoj musí vyhraňovat vůči filosofii, že musí sám sebe odůvodňovat, je nucen vyjít sám ze sebe a tak sám sebe podrývá. Tak „několik řeckých podivínů mohlo uvést do chodu proměnu lidské existence a kulturního života“<sup>44</sup>.

Tyto ideje postupně přetvářejí celý tradiční obsah – mýtičtí bohové nejsou již relativními mocnostmi toho kterého společenství, ale pokud mají vůbec být ještě „bohy“, tedy tím, k čemu se myšlení vztahuje jako k něčemu absolutně nepodmíněně platnému a normujícímu, musejí se přizpůsobit onomu universálnímu horizontu s jeho nárokem apodiktické vykazatelnosti všeho. Bůh sám je nyní možný jedině jako takováto regulativní idea, je sám „logifikován“<sup>45</sup>, je duchem, pokud duchem myslíme ideu normující teoretickou praxi v universálně teoretickém horizontu, v němž všechny akty jsou podrobeny nároku evidence uvnitř exaktně budované teorie či teoretického systému. Ale tato proměna „boha“ je korelativně proměnou lidství, neboť tento jediný bůh jakožto duch, je bohem člověka vůbec, ne tohoto či onoho společenství a s tím opět korelativně „světa“, který je jeden a jediný pro všechny, nikoliv omezen na jednotlivá „naše“ a „jejich“ „osvětí“.<sup>46</sup>

Víme již, že mýtický „svět“ a prostor jsou vztaženy k danému společenství, toto společenství je jeho „středem“, centrem orientace, do něhož patří též všechny božské nadzemské i podzemské síly stejným právem jako jakákoliv viditelná a hmatatelná věc. Vše viditelné je zasazeno do tohoto všeobecného horizontu, který je původnější, protože umožňuje vůbec nějakou věc zasadit na „její“ místo. Není to tedy tak, že by zde byl tento viditelný svět věcí a ten by byl posléze „mýtizován“ v různých fantastických podobách – naopak tento „mýtický“ svět je zde původnější, tak jako moderní člověk původně ve svém světonázoru apercipuje „svět“ jako fyzikální nekonečný prostor se sumou objektů v něm.

Můžeme ale dále sledovat Husserlovu intenci též s ohledem na časovou problematiku. Z prožívání minulosti, reprodukování minulého a libovolně opakovatelného reprodukování mohu vždy proměnit postoj a zaměřit se na tyto minulostní výtěžky samotné, mohu se na ně tématicky vztáhnout, sdílet je s ostatními, vytvářet tak ideální, vzájemně komunikovatelné

---

<sup>43</sup> „Lidé filosofického okruhu a ti, kdo se konzervativně spokojují s tradicí, budou spolu bojovat, a tento zápas se nepochybně odehraje v politické mocenské sféře. Již v samých počátcích filosofie začíná pronásledování.“ Krize, s. 352.

<sup>44</sup> Tamt., s. 353.

<sup>45</sup> „Ve všeobecném idealizačním procesu, který vychází z filosofie, je bůh – možno-li se tak vyjádřit – logifikován, ba stává se nositelem absolutního logu.“ Tamt.

<sup>46</sup> „Der eine Gott, Gott schlechthin, ist das Korrelat des Menschen schlechthin..., und wieder das Korrelat der Welt, die die eine und einzige ist, sich, in welchen Umwelten immer, für Menschen darstellend.“ Lebenswelt, s. 165.



objektivitu uvnitř onoho universálního horizontu „světa“ svého společenství, který sám se svými sedimenty smyslu rozvrhuje srozumitelnost, mohu tyto výtěžky jako nové předmětnosti vyššího řádu fantasijně modifikovat, zasazovat je do souvislostí uvnitř svého „světa“, pojímat je jako součást onoho personálního „my“, tj. na základě nové předmětnosti získané v nominalizujícím aktu je dále „personifikovat“ (jak jsme již viděli) atd. Je ale třeba si při tom uvědomit, že „fantasijní“ činnost tu chápeme neutrálně jako konstituující podmínku možnosti, to znamená nikoliv jako nějaké faktické „fantazírování“ (i to je či může zde být samozřejmě činné), ale jako tématické zpřítomňování horizontu viditelnosti, artikulování jeho srozumitelnosti, srozumitelnosti „našeho“ „světa“. Centrem časové orientace je tu tedy vždy přítomná minulost se svými sedimenty, tak, jak je k dispozici reproduktivním aktům. Toto minulé, tradované jako souvislost smyslu určuje zasazenost, mé „ted“ všeho přítomného i budoucího. Mythos je „slovo o tom, co se v minulosti skutečně stalo“<sup>47</sup> – přítom ale v této „skutečnosti“ nejde o žádnou faktičnost. Čas není v tomto mýtickém světovidení objektivním lineárním plynutím na časové ose, moje „nyní“ je v mýtickém postoji orientováno minulým, k minulé zkušenosti, která je sedimentována a vytváří dále můj protencionální horizont, který je v dalších reproduktivních aktech a modalizacích přetvářen s ohledem na styl zkušenosti a aktivity toho kterého společenství s jeho „světem“.

Proti tomu v onom novém teoretickém postoji dochází k revoluční proměně sebečasování – v nekonečném horizontu stojí teoretizující „já“ před nekonečnou budoucností možného explikování a odůvodňování, možného odhalování nových a nových oblastí teoretického zájmu, jejich vykazování, neustálé kritiky získaných zdůvodňujících souvislostí a opětného postupu vpřed. Rozum zde již ve svých výkonech není veden oním minulostním horizontem se smyslem „tak se to dělá“, „tak to je a bylo“, ale normující ideou universální evidence, absolutní vykazatelnosti svých aktů. Nespokojuje se již s vágní vírou v dostatečnost jednání v rámci té které praktické činnosti, ale jde mu o pravdu vůbec, o epistémé. V mýtickém postoji je sice, jak jsme viděli, možno vždy vydělit od postoje praktického jistý předteoretický odstup, ale ten sám se děje spíše v pasivitě, zatímco v teoretickém i náboženském postoji je již tento odstup vykonáván aktivně (což ale naprosto nemusí znamenat, že je sám ve vyšším teoretickém postoji postižen). Teoretik se tak pohybuje ve své vlastní doméně ideálních předmětností, která je mimočasová či nadčasová a zároveň všečasová, pokud principiálně každá bytost schopná zaujmout teoretický postoj může vždy znovu opakovat tentýž teoretický náhled. Jeho teoretické zájmy jsou v této doméně osvobozeny od ryze

---

<sup>47</sup> Otto, Walter F. „Mýtus a slovo.“ In: Rezek Petr (ed.). Mýtus, epos, logos. Praha: Oikúmené, 1991, s. 14.

praktického provozu, zaměřeny v čisté teorii na ideální možnosti pracování s těmito předmětnostmi a jeho praxe je tak svobodnou fantasií praxí obměn, variování, syntéz atd. uvnitř podstatných nutností vymezených nutností podstat, vytvářející takto nové útvary poznání a fantasií útvary<sup>48</sup> a uvnitř nekonečné ideje filosofie a vědy v teoretické praxi permanentní kritiky a teoretického budování též neustále nová samotná teoretická pole.

Tak je s touto proměnou objevena oblast ideálních platností a předmětností, která se při pohledu na jí adekvátní předmětnosti jeví jako nadčasová, při pohledu na způsob, jak je dána v časovém vědomí jako všečasová. Tyto předmětnosti vyšších řádů jsou vytvářeny v nekonečném postupu teoretické práce, přičemž se zároveň neustále proměňuje samo teoretické pole, utvářejí se vrstvy založené jistým náhledem, který sám může být v dalším postupu zasut a znovu odkryt deaktivováním a reaktivováním samozřejmých platností. Zároveň faktický časový postup objevování těchto předmětností a jejich ideálních a ireálních vztahů má ve své prostoročasové lokalizovatelnosti psychického prožitku pouze nahodilou formu, která je sama faktem příslušné významové podstaty a která nijak neruší onu nadčasovost – ideální platnost je nadčasová bez ohledu na tyto konkrétní prožitky, v nichž je konstituována v časovém vědomí; podíváme-li se na její způsob danosti, pak od chvíle, kdy byla odhalena, platí a platila už vždycky předtím i potom (sr. zde Platónovo zkoumání tohoto problému pomocí podstatných zákonitostí reprodukce v konceptu anamnesis, a též časové významy v Aristotelově pojmu „τό τι έν είναι“).

Důležité je, že teprve díky tomuto nekonečnému postupu, který sám je založen v idealitě nadčasovosti je možná skutečná dějinnost (a v tom též komunikovatelnost), tj. právě kontinuální postup, na němž se mohou podílet jedinci i společenství bez ohledu na jejich prostorové i časové umístění. V oněch společenstvích, která se nedostala k teoretickému postoji a jeho naznačeným konsekvencím, vlastně není dějinnost, pouze reprodukcí opakování. To neznámá, že by tu chyběl jakýkoliv vývojový pohyb, tyto společenství se proměňují, dochází v nich k novým událostem – ale tato proměna sama s jejím budoucnostním vektorem nepatří ke vztahu těchto společenství k sobě samým, k jejich horizontu, není na ni tématicky zaměřen pohled duchovní sounáležitosti, umožňující kontinuální navazování mimo čas, resp. „skrze“ čas.

S objevením této ideální oblasti zároveň dochází k již naznačenému rozštěpu mezi „tímto“ „tekoucím“, pomíjivým světem s jeho nahodilostmi, které jsou v teoretickém postoji míněny

---

<sup>48</sup> „Das Interesse der freien Erkenntnis und das der freien Phantasiepraxis wird habituell, und habituell wird die daraus entspringende Praxis, das in freier Betätigung beglückende Schaffen von Erkenntnisgebilden und von Phantasiegebilden und objektiven Gebilden spielender Praxis.“ Sokrates-Buddha, s. 7.

ve smyslu „moci být tak nebo tak“, resp. „nemuset být tak, jak tomu je“ (či v onom prvotním údivném postoji s korelátem „jaktože je tomu právě tak a ne jinak?“, zaměřeným právě na nesamozřejmost samozřejmého), a „oním“ světem ideálním, s jeho všeobecnou a všečasovou platností (zde ovšem s ohledem na naše téma zjednodušujeme velice a opomíjíme vlastní vnitřní genezi uvnitř teoretického postoje samého). Tento rozštěp uvnitř věcí samých mýtické společnosti nezná, věci jako věci v mýtickém postoji nevystupují, jsou užívány v jejich praktické souvislosti a mýtický postoj „vždy již ví“, že „tomu a tomu tak a tak je a vždy (resp. od nějaké události) bylo“. Proti tomu pro teoretický postoj už není této bezprostřednosti „tak tomu je“, ale korelátem „plynutí“ věcí a světa je jejich nahodilost ve vztahu k podstatnému, přičemž tento vztah sám je korelátem zdůvodnění, teoretického založení.

Nás zde ovšem zajímá především souvislost proměny náboženského postoje,<sup>49</sup> který sám doznává radikální proměny a který si výtěžky sledované proměny v té podobě, v jaké se teoretický postoj ustavuje v řecké metafysice, osvojuje a přesazuje do svého horizontu „světa“. V tomto smyslu rozumíme oné Patočkové poznámce o náboženství jako travestii filosofických motivů.<sup>50</sup> Onen základní obrat k duchovnu, jehož korelátem je ideální sféra podstat, Platónova metanoiá,<sup>51</sup> je vyložen jako obrácení víry a ideální sféra jako sféra božského. Je tedy třeba vidět, že teoretický postoj samotný s jeho horizontem nijak nevyklučuje postoj náboženský, religiózní vztahování k hodnotám, k nimž se v teoretickém postoji dochází, jehož napětí vytváří jejich imperativ „Sollen“, resp. rozpor mezi „Sein“ a „Sollen“.<sup>52</sup> Již výtěžky prvotní vědecké i předvědecké práce samy se stávají či mohou stát předmětem nového, religiózního postoje, hodnoceny, uctívány, rozlišení na tento svět nahodilého a svět ideální má ještě samo smyslovou podobu v kosmologickém rozlišení sub- a supralunární sféry.<sup>53</sup> V dalším dále dochází k samotné proměně teologie, resp. ta se skrze přijetí „logického“ horizontu ustavuje jako taková, jako na evidenci víry odkazující a

---

<sup>49</sup> Touto souvislostí uvnitř pohybu metafysického myšlení se zabývám v textu „Filosofie věci a věc filosofie“ in: Rybák, David. *Filosofie Jaroslavy Peškové*. Praha: PedF UK, 2010, zvl. s. 101-116.

<sup>50</sup> Sr. pzn. 1.

<sup>51</sup> „Avšak nynější naše přemýšlení ukazuje, že jako nebylo možno oči obracet ke světlu od tmy jinak než zároveň s celým tělem, tak také že jest s celou duší otáčeti od proměnného dění tuto mohutnost, obsaženou v duši každého, a ústrojí, kterým člověk nabývá poznání, až nabude takové síly, že vydrží se dívatí na jsoucno a na nejjasnější ze jsoucna; to pak jest podle našeho tvrzení dobro.“ Platón. *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 217.

<sup>52</sup> Sr. pzn. 39.

<sup>53</sup> V tomto smyslu říká již Marx, že v nebeských tělesech uctivali staří svého vlastního ducha. „Das System der Himmelskörper ist die erste naive und naturbestimmte Existenz der wirklichen Vernunft. Dieselbe Stellung hat das griechische Selbstbewußtsein im Reich des Geistes. Es ist das geistige Sonnensystem. Die griechischen Philosophen beteten daher in den Himmelskörpern ihren eigenen Geist an.“ Marx, Karl + Engels, Friedrich. *Werke*. Band 40. Berlin: Dietz, 1968, s. 298.

zdůvodňující postoj.<sup>54</sup> Zároveň sám svět a jsoucí je na pozadí onoho zdůvodňujícího vztahu teoretického postoje pochopeno jako „stvoření“ – to je odpověď na otázku po jsoucnosti jsoucího v křesťanské metafysice.<sup>55</sup> Bůh sám je pochopen jako Stvořitel a tento svět jako jediný svět stvořený. Jestliže ale mýtický člověk své bohy a bůžky bezprostředně „viděl“, měli pro něho smyslovou podobu a patřili k jeho světu v rámci určitého rozvržení prostoru, bůh proměněného náboženského postoje je duchem, osobou v onom ideálním světě, a v tomto proměnlivém světě je patrný jenom milostí svého zjevování, které je korelátem víry<sup>56</sup>. Universalita universa zde ovšem stále neznamená homogenní fyzikální prostor – křesťanská teologie v podstatě přejímá aristotelské vidění kosmu, ale její bůh je právě duchem, nikoliv již součástí tohoto kosmu.

S ohledem na časovou problematiku a problém dějinnosti se též pro proměněné náboženství otevírá budoucnostní horizont, který je jakousi konečnou podobou věčné přítomnosti boží. Tuto dějinně se časující souvislost můžeme spatřit dle našeho názoru u židovského národa, který již ve svých předdiasporních dějinách je národem „putujícím“ (což neznamená kočující, neboť pro kočující národy patří neustálá změna jejich „osvětí“ k tomuto „osvětí“ samému a není v tomto smyslu žádnou „událostí“), nesvázaným s jediným „osvětím“, ale nesoucím si svůj „domov“, své „naše“ jaksí s sebou, nesvázané s žádným relativním, konečně na dané území orientujícím centrem. Právě v těchto zvláštních podmínkách, ve specifickém „osudu“ (Schicksal) židovského národa, které mu nedovolily nikdy se jednou provždy usadit, spatřujeme jeho odlišnost od tehdejších národů starověku. V křesťanství se dále časová orientace proměňuje, pro postoj víry se smysl přítomného odhalí teprve v budoucnu,<sup>57</sup> nikoliv tedy ve všechasové možnosti kdykoliv a kdykoliv znovu moci uskutečnit evidentní náhled, jak

---

<sup>54</sup> „Logično bych chtěl ostatně spatřovat již v tom, že se náboženství teologicky odvolává na evidenci víry jako na vlastní a nejhlubším způsob zdůvodnění pravého bytí. Národní bohové existují však neproblematicky jako kterákoli jiná fakta obklopujícího životního prostředí. Před vznikem filosofie nejsou kladeny žádné otázky týkající se kritiky poznání, žádné otázky evidence.“ Krize, s. 353.

<sup>55</sup> Odpovídání se zde opět děje uvnitř horizontu řecké metafysiky, která sama pochopila vnitřní dění onoho „jest“ jako „ustavování“, „tvoření“, „činnost“. „Die ontologischen Grundbegriffe der Sachheit, essentia, und der Wirklichkeit, existentia, entspringen aus dem Hinblick auf das im herstellenden Verhalten Hergestellte bzw. das Herstellbare als solches und die Hergestelltheit der Hergestellten, das als Fertige in der Anschauung und Wahrnehmung direkt vorfindlich ist.“ Heidegger, Martin. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, s. 158.

<sup>56</sup> Dialektiku bytí a zjevování boha vyjadřuje Zdeněk Kučera: „Podle bible je zjevení sebeodhalením jinak nepoznatelného Boha člověku. Bůh je ve zjevení zjevný tím, že se nám zjevil. Jediný, v sobě totožný Bůh se ve zjevení dává třikrát jinak: jako nositel zjevení, jako obsah zjevení a jako ten, kdo působí, že je zjevení jakožto zjevené poznáno.“ Kučera, Zdeněk. Trojiční teologie. Brno: L. Marek, 2002, s. 22.

<sup>57</sup> Hegel vyjadřuje dialektiku křesťanského postoje takto: „Když o sobě došlo k této jednotě bytnosti a osoby, má vědomí též i tuto představu svého usmíření, ale jakožto představu. Dochází uspokojení tím, že připojuje k své čisté zápornosti *vnějškově* kladný význam své jednoty s bytností; jeho uspokojení zůstává tedy samo zatíženo protikladem onoho světa. Jeho vlastní usmíření vstupuje tedy do vědomí jako něco *vzdáleného*, jako vzdálená *budoucnost*, tak jako smíření dokonané druhou *osobou* jeví se vzdáleným *minulostí*.“ Hegel, G. W. F. Fenomenologie ducha. Praha: NČSAV, 1960, s. 474.

jsme to viděli u teoretického postoje. Předpokladem je přitom možnost zrušení rozdílu „tohoto“ a „onoho“ světa, v němž dějinný čas kulminuje. Víra zde již není onen doxický postoj, jehož korelátém je samozřejmost samozřejmosti, jak se to ukazuje v postoji teoretickém, pokud provádí tématickou kritiku onoho postoje mýtického, ale vztahuje se právě k duchu, k neviditelnému, přičemž mu není vodítkem evidence rozumového náhledu, logu, ale evidence zjevení, neboť řád světa je sice přístupný rozumu, ale boží transcendence jedině víře.<sup>58</sup> Přitom ale pro víru je již trvalým výtěžkem a součástí apercepce ono rozdvojení – věřící „ví“, že tento svět není „sám v sobě“, že není sám božský, ale odkazuje právě k bohu jako stvořiteli. Též v náboženském dění se „ví“, apercipuje, že nositel odkazu k duchovnímu je sám jen světské, prostoročasové jsoucno, ale věřící „vidí“ náboženský děj, je ve vyšším postoji zaměřen skrze perceptivně dané předmětnosti na jimi fundované předmětnosti vyšší, přičemž principiálně může oba postoje měnit.

Toto nové rozdvojení, které přináší náboženství, je zdánlivě neslučitelné s Husserlovým stanoviskem, v němž přece sféra logu byla onou nekonečnou sférou nekonečného odhalování pravdy ve výkonu evidence. Husserl sám píše, že věda jako taková je principiálně ateistická, neboť ve své podstatné svobodě nemůže přijímat a být vázána žádným nedotázaným předpokladem a je nucena metodicky vyřadit všechny transcendence.<sup>59</sup> Přesto je podle Husserla i uvnitř ateistické vědy myslitelná cesta k bohu, totiž v podobě cesty „k pravému, nepodmíněně obecnému lidství, které samo je pochopeno jako substrát nadnárodního, nadhistorického normování toho, co pravé lidství vůbec, nadčasově, nadempiricky vytváří“<sup>60</sup>. Tato norma pravdivosti, pravého lidství je právě nekonečnou ideou a v ní se absolutní náboženský a etický život kryjí.<sup>61</sup> Přesto na půdě fenomenologie (a tedy fenomenologické vědy) je myslitelné a naprosto legitimní náboženské vědomí – v § 58 Idejí I Husserl mluví o tom, že po redukci na absolutní vědomí zůstává zde stále otázka po „základu“ hodnotových možností i skutečností, které jsou obsaženy v jádře vědeckého postupu a v ideji universální vědy vůbec s jejím nekonečným horizontem neustálého zdokonalování. Tento základ sám samozřejmě nemůže sám mít smysl faktový, ale musí být transcendentní jak vůči světu, tak

---

<sup>58</sup> Sr. apoštola Pavla: „Víra pak jest nadějných věcí podstata, a důvod neviditelných. ... Věrou rozumíme, že učinění jsou věkově slovem Božím, tak že z ničeho jest to, což vidíme, učiněno.“ Ž 11,1.3 (kralický překlad).

<sup>59</sup> „...eine Wissenschaft aber, die nicht Offenbarung voraussetzt, eine Weise der universalen Wissenschaft, die keine Offenbarung kennt oder als vorgegeben Tatsache (obchon nachher erkenntnismässig zu behandelnde) anerkennt, ist atheistisch.“ Lebenswelt, s. 167.

<sup>60</sup> „Demnach, wenn eine solche Wissenschaft doch zu Gott führt, wäre ihr Gottesweg ein atheistischer Weg zu Gott, wie ein atheistischer Weg zum echten, unbedingt allgemeinen Menschentum, und dieses verstanden als Substrat für eine überationale, überhistorische Normierung dessen, was echtes Menschentum überhaupt, überzeitliche, überempirisch ausmacht.“ Tamt.

<sup>61</sup> „Hier deckten sich absolutes religiöses und ethisches Leben...“ Lebenswelt, s. 166.

vůči absolutnímu časovému vědomí.<sup>62</sup> Touto ideou je však vedena jak „ateistická“ (v naznačeném neutrálním a neutralizujícím smyslu) věda, tak náboženské vědomí, vždy pouze ovšem z jiné stránky, resp. podstatně odlišným vztahem k této nekonečné ideji. Zmínili jsme již na začátku, že Husserlův poměr k náboženství se zformoval především pod vlivem brentanovského okruhu, a též zde se domníváme, že je Husserl inspirován především Brentanovým přístupem k tomuto tématu.<sup>63</sup>

Teprve s objevením onoho nekonečného horizontu se cele proměňuje sama idea lidství, resp., hegelovsky řečeno, přichází sama k sobě. Člověk zde dostává onu nekonečnou hodnotu, aniž by se zbavil své konečnosti, ba právě v této své konečnosti, v jejím vnitřním dění samotném se odehrává vztah k nekonečnému, k dokonalému, jak ukazuje již Platón ve svém Symposionu.<sup>64</sup> K člověku ontologicky patří tato neúplnost, která není pouhým vědomím nedostatku, nedostatečností pre sebe, ale je původním vztahováním samotným, které se v této své původnosti děje jako sebečasování. V náboženském postoji k jedinému, nekonečně dokonalému bohu, se korelativně proměňuje i člověk ve svém novém nasměrování k nekonečné dokonalosti. „Neboť,“ jak říká Franz Brentano, „co jiného je Bohem míněno, než souhrn dobra v nekonečném, všechno překonávajícím stupňování?“<sup>65</sup> Přitom ale zůstává tento filosofický duch a veškeré duchovní úsilí člověka podstatně nezaloženo a nepodepřeno žádným absolutním garantem, ve svých dějinných podobách je vždy konečné a neúplné – hodnoty a ideální útvary smyslu, k nimž dochází, jsou vždy jeho výkonem, nejsou předem stanovené a zajišťované žádnou mocí, jejímž by byl rozum pouhým úředníkem či vykonavatelem.

Zároveň je stále třeba vidět, že „věda“ neznamená Husserlovi totéž co běžné vědomí s jeho „vědeckým světovým názorem“ míní vědou, v kterémžto mínění je racionalita snížena na technický, nástrojný rezervoár ekonomicko-politické moci a tím také člověk na inteligentní zvíře, schopné si podmanit svět i sebe samo. „Věda“ je Husserlovi ve své ideji totožná s universální vědou, tj. s filosofií, která je sama osobitou praxí, praxí „univerzální kritiky

---

<sup>62</sup> „Nikoli faktum vůbec, nýbrž faktum jako zdroj nekonečně se stupňujících hodnotových možností a hodnotových skutečností si vynucuje otázku po „základu“ – jenž přirozeně nebude mít smysl věcně-kauzální příčiny.“ A dále: „...toto bytí by bylo transcendentní nejen vůči světu, nýbrž zjevně také vůči „absolutnímu“ vědomí.“ Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikúmené, 2004, s. 119.

<sup>63</sup> V textu *Ideji I* se ostatně Husserl v souvislosti s problematikou paralelnosti teoretické a axiologické evidence odvolává na Brentanův spisek *O původu mravního poznání*. Viz *Ideje I*, s. 289. Brentano sám byl původně katolickým knězem, který vystoupil z církve mj. kvůli nesouhlasu s vyhlášením dogmatu o papežské neomylnosti. K tomu viz Pavlík, Ján. „K některým aspektům Brentanovy psychologie a etiky.“ In: Brentano, Franz. *O původu mravního poznání*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 8.

<sup>64</sup> Sr. Platón. *Symposion*. 4. vyd. Praha: Oikúmené, 2000, s. 57.

<sup>65</sup> Brentano, Franz. *O původu mravního poznání*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 38.

veškerého života a životních cílů veškerých kulturních výtvorů i systémů, které již vyrostly ze života lidstva, a tím i kritiky lidstva samého a hodnot, jimiž se explicitně nebo nevysloveně řídí ..., aby se lidstvo od základu přeměnilo v nové lidství, schopné absolutní odpovědnosti za sebe samo na základě absolutních teoretických nahlédnutí.“<sup>66</sup>

Husserlův „idealismus“, v němž se řídí samotnou ideou vědy a nebere v úvahu její empirickou, „reálnou“ podobu, zdá se „normálnímu“ vědomí být naivismem zavírajícím oči před skutečností. Je ale třeba opáčit tomuto vědomí, zda naopak ono není ve svém „realismu“ a „objektivismu“ naivní a zda nezavírá samo oči před podstatnou dimenzí „světa“ a tím před sebou samým. Zda se svým důrazem na empirické samo neodsuzuje k tomu být pouhým empirickým vědomím. Přestože 20. století až po naši přítomnost je svědkem realizace nových teoretických možností, které v čisté teoretické podobě jsou obsaženy ve spisech myslitelů, mezi něž právě Husserl patří, a my sami žijeme ve „světě“ na tomto novém základě budovaném, dochází zároveň k tomu, že „laické“ (ne již v poměru k náboženskému, ale vědeckému) vědomí není již dost dobře schopné osvojit si plně vysoce specializované a vysoce formalizované teoretické výkony moderní vědy a techniky, vázané na tyto nové teorie, povytce neintuitivní a mimo dosah přirozené zkušenosti. Dějinně konstituovaná podoba postoje dnešního moderního člověka je tak rozštěpena – jeho „svět“, horizont, v němž žije, je odbožštěn novověkou vědou (předpoklad toho jsme již zahlédli v oné rozdvojenosti, kterou teoretický postoj přináší a na něž náboženský postoj navazuje – novověký člověk tak nežije ve „světě“ prostých věcí, ale ve „světě“ objektů), přičemž samo nemá k původní danosti jejich výkonů přístup – vzniká tak zároveň nová, vyšší sféra zdání, doxá, „samozřejmosti samozřejmého“, kterou produkuje a reprodukuje v podmínkách kapitalistického řádu především školský ideologický aparát, a v tom především střední školství, pokud již dnes nedegenerovalo v pouhou výcvikovou instituci budoucí pracovní síly pro kapitál. Dochází k radikálnímu rozštěpení mezi vědeckoteoretickými výkony, které ve své aplikační podobě proměňují „svět“ a mezi „přirozeným“ postojem, který se ve své původní nedotázané naivitě s jejím korelativním „světem“ pohybuje. Tak nevede průrva jenom uvnitř vědeckého myšlení, které ztratilo z dohledu souvislost původního smyslu výkonů ustavujících vlastní vědeckoteoretické pole (kteréžto téma se táhne v Husserlových textech jako červená nit od Philosophie der Arithmetik před Logische Untersuchungen až po Krizi) a zapletlo se tak do souvisu vlastních výtěžků s jejich substruovaným horizontem, uvnitř něhož se věda stává

---

<sup>66</sup> Krize, s. 347.

pouhým technickým realizováním a ovládním, jak to Husserl zkoumá v Krizi. Přirozený postoj sám je přitom kolonizován a normován v rámci onoho technicistního ovládní „světa“. Je úkolem nynější filosofie ukázat, že také ekonomické vidění, ať již kapitalistických manažerů či socialistických plánovačů, předpokládá jistý horizont „světa“, vytyčený novověkou racionalitou, a provést rozbor konstituce tohoto horizontu uvnitř širšího horizontu „normálního“ světa, do něhož již pouze nevrůstáme, ale který je spolu se svým „subjektem“ produkován, přičemž je v koloběhu produkce spoluprodukován též jistý typ mýtického a náboženského postoje vyššího řádu.

### **Použitá literatura**

- Aristotelés. *Metafysika*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1946. 498 s.
- Brentano, Franz. *O původu mravního poznání*. Praha: Naše vojsko, 1993. 96 s. ISBN 80-206-0360-3
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie I*. 1. vyd. Praha: NČAV, 1961. 328 s.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960. 521 s.
- Husserl, Edmund. *Alte und Neue Logik. Vorlesungen 1908/09*. Dordrecht: Kluwer, 2003. 282 s. ISBN 1-4020-1397-3
- Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer, 2008. 957 s. ISBN 978-1-4020-6476-0
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. ISBN 3-7873-1094-0
- Husserl, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2007. 327 s. ISBN 978-80-7007-250-9
- Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2004. 340 s.
- Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 380 s. ISBN 80-7298-129-3
- Husserl, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996. 568 s. ISBN 80-200-0561-7
- Husserl, Edmund. *Psychological and transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. 1. vyd. London: Springer, 1997. 528 s. ISBN 978-0-7923-4481-0
- Husserl, Edmund. „Sokrates-Buddha“. *Husserl Studien*, č. 26, 2010, s. 1-17.
- Kučera, Zdeněk. *Trojčinní teologie. Základ teologie ve zjevení*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2002. 296 s. ISBN 80-86263-21-5
- Langrebe, Ludwig. „Edmund Husserl.“ *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica, 2011. Web. 22 Mar. 2011.
- Patočka, Jan. *Sebrané spisy. Svazek 12. Češi*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 901 s. ISBN 80-7298-181-1
- Otto, Walter F. „Mýtus a slovo.“ In: Rezek Petr (ed.). *Mýtus, epos, logos*. Praha: Oikúmené, 1991, s. 7-26.
- Platón. *Symposion*. 4. vyd. Praha: Oikúmené, 2000. 80 s. ISBN 80-86005-89-5
- Platón. *Ústava*. 2. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 359 s. ISBN 80-86005-28-3