

Issue/Volume/Year: 1/VIII/2011

(Article)

Sókratés a Buddha

Autor: Edmund Husserl

Abstract

Socrates and Buddha. – Czech translation of fragment from Husserl's heritage with translator's introduction. Husserl's text, signature B I 21 from January 1926 was published in a journal *Husserl Studies* (2010, n. 26, pp. 1–17).

Keywords: phenomenology, Indian thinking, European view, cognition

Klíčová slova: fenomenologie, indické myšlení, evropské stanovisko, poznání

Úvodem

David Rybák

Předkládáme překlad pozoruhodného fragmentu z Husserlovy pozůstalosti (v Leuvenském archivu uloženého pod signaturou B I 21), publikovaného v časopise *Husserl Studies* (2010, n. 26, pp. 1–17). Fragment je datován 21.–22. ledna 1926. Jak píše Sebastian Luft, autor předmluvy k tomuto textu v citovaném časopise, roku 1925 Husserl studoval *Die Reden des Buddha* Karla Eugena Neumanna, německého překladatele pálijského kánonu.¹

V souvislosti s Husserlovým zkoumáním můžeme tento fragment zasadit do vrstvy textů zabývajících se analýzami žitého světa (*Lebenswelt*), tj. apriorními analýzami konstituce „světa“ (jakožto univerzálního korelátu širší významové konstitutivní souvislosti zkušenosti „světa“) a jeho dějinných podob a vrstev, které samy jsou ve svém původu originálním konstitutivním výkonem konkrétní sebečasující se transcendentální subjektivity, jejích aperceptivních útvarů smyslu, habituálních výtěžků, případných přesunů a přerovů smyslu v případě „zapomenutí“, zasutí původní konstitutivně-významové souvislosti v její evidentní, názorné danosti atd. Nechceme zde a nyní do této problematiky dále čtenáře vést – navázání na Husserlovy analýzy si zaslouží souvislejší provedení a širší prostor.

My teď, v této nové době temna, korelativně s Husserlem řečeno: „únavy ducha“, prošpikované zase jednou „duchem“ kšeftařských zájmů s jeho absurdní fakticitou, máme před sebou obrovský úkol pokračovat v konstitutivních apriorních analýzách „Lebensweltu“, rozvinout je tam, kam už se Husserl sám nedostal – totiž provést především prosvětlující analýzy doxického (totiž ve smyslu světa „normálnosti“, samozřejmosti, které podstatně chybí vhled – Hegel by zde ovšem řekl:

¹ *Tamt.*, s. 2. Husserl publikoval krátkou noticku k vydání tohoto překladu v Piperbote z jara 1925. Tato je otištěna v Hua XXVII.

Pojem – jako výkon a výtěžek teoretického (postoje) světa, především politického světa, dále právního, byrokratického světa, který již vytváří principiálně „ideální“ (ovšem pouze v kontrastu k přírodnímu či prostoročasovému) osvětí, který sám je strukturován skrze směrnice a vytvořené procesně-právní nutnosti, to vše vázané na konstituovanou souvislost aperceptivní i pasivně-smyslové vrstvy, intersubjektivní souvislosti sociálních aktů, a který našeho ducha neviditelně obepíná a provazuje stále více a vykonává na nás větší nápor, než bezprostřední smyslově-názorný „svět“; a konečně s tímto podstatně souvisí problém technické a kybernetické vrstvy a jejích výtvorů s jejími opět ideálními předmětnostmi a souvislostmi, které jsou na jedné straně všechny jakožto součásti dějinné žité souvislosti vázány na pasivně-asociativní a smyslovou fundaci, na straně druhé ovšem jsou výsledkem teoretických přístupů formalizace a práce s předmětnostmi vyšších řádů, k jejichž rozvinutí a probádání též Husserl společně se širokou plejádou vědců a teoretiků významnou měrou přispěl.

Řekneme již pouze, že zároveň je tento text v rámci Husserlova díla v genetické souvislosti s pozdější textovou vrstvou kolem velkého tématického útvaru *Krise evropských věd* (a evropského lidství vůbec) v tom smyslu, že se zde (alespoň v obrysech) objevuje problém genetické konstituce vědeckého horizontu s jeho nekonečným úkolem, a to jako kontrastovaný vůči myšlení indickému, které je zde představeno ve své horizontové omezenosti „světem“ jakožto možnostním polem náhod a osudových zvratů znemožňujícím radikálně konsekventní rozumový život a principiálně nekonečnou kontinuitu duchovně-vědeckého úsilí. Proti tomu stojí pro Husserla v evropské tradici odhalený univerzální horizont logu ve smyslu horizontu nekonečného nasměrování a postupu teoretického náhledu.

Čtenáře upozorňujeme na fragmentární a místy poznámkový charakter textu: myšlenky mnohdy přeskakují od jednoho tématu k druhému, aniž by tato souvislost byla vyjádřena – je třeba si uvědomit, že text patří do proudu celoživotní, kontinuální duchovní práce, jejímž výsledkem je gigantický „filosofický deník“ jako svědectví jedinečného duchovního úsilí, chtělo by se říci: úryvek v teoretickém postoji vedeného nekonečného *soliloquiálního rozhovoru* individuálního transcendentálního ega se sebou samým. Pro lepší seznámení s německou terminologií a s Husserlovým myšlením, k čemuž má tento překlad sloužit především, dáváme u ústředních pojmů do závorky jejich německé znění.

Překladatel věnuje tento text všem kolegům doktorandům Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF. Všechny nedostatky a chyby jdou ovšem na jeho vrub.

Edmund Husserl: *Sókratés a Buddha* (21.–22. ledna, 1926)

(Překlad David Rybák)

Jak je tomu s poznáním v indickém myšlení? V jakém poměru je toto k sókratickému? Indické myšlení usiluje o vysvobození, o blaženost (*Seligkeit*) skrze radikální poznání. Tím tedy také připouští, že existuje pravda platná o sobě. Také indický kulturní život vede tudíž k autonomii – k autonomnímu poznání, skrze které lze vydobýt o sobě pravdivou cestu k blaženosti, skrze které lze dosáhnout pravdy o sobě pro správné jednání, autonomní pravdy v poznání eticko-religiózních norem. Teorie, vědění jako pravé vědění, má také pro Sókrata tu funkci a jenom tu funkci, vytvořit teorii pravdivé praxe a jejích norem. Objektivní

kosmologickou pravdu, můžeme říci obecně, o sobě platnou pravdu pro skutečné bytí, sice předpokládá, nepovažuje ji ale za univerzálně poznatelnou – resp. jenom natolik, že ji požaduje praktické jednání; to ale pro něho není dostatečné. Možno říci: pro to dostačuje relativní pravda zkušenosti; co jde nad to, je prakticky irelevantní a proto vcelku lhostejné. Nic nám tedy skrze tento nedostatek poznatelnosti nechybí.

Vytvořilo indické myšlení vědu o bytí (*Seinswissenschaft*), nebo má ji jako možnost před sebou? Považuje ji za irelevantní, a proto ji nevytvořilo? Vidí vědu o bytí jako něco podstatně nového, i když ve zkušenosti kořenícího, tak jako je tomu u takové vědy, která vede k blaženosti? Ale právě skrze to není přece pro Indy myšlenka nauky o vysvobození v jeho formě (a takřkajíc logice) odlišena od přirozeného myšlení, nýbrž skrze jeho konsekvence, jeho bezpředsudečnost, radikálnost a vyřazení přirozených zájmů a nevázanost hodnocení i v charakteru hodnocení v podstatných soudech.

V řecké filosofii se ale radikálně vyděluje specificky vědecké myšlení, poznání, od poznání přirozeného postoje skrze jeho principiální logickou formu a metodu. Sókratés, aniž by si toho byl vědom, učinil v tom první krok. Platón vytvořil ve své dialektice metodu zření idejí (*Ideenschau*) a poznání idejí a skrze ideje. Nalezl počátky a prorazil cestu k teoretickému poznání a vědě v novém smyslu vědeckého poznání prostřednictvím idejí – k logické vědě.

Teoretické zájmy se neosvobozují ve společenském životě také u Řeků, ba dokonce též u novějších, od zájmů praktických. K takovému osvobození dochází jenom v povolání filosofů. Vědci provozují vědu čistě pro vědu samotnou, což platí též o vědě o správném životě. Starost o správný život a jeho praxi přenechávají jiným, jednotlivcům, politikům atd., sami se o ni ale nestarají a nestarají se také o svou vlastní spásu. Provozují filosofickou vědu, nejsou ale sami filosofové, a to proto, že své životní normy nasazují výlučně pro filosofické teorie, ale ne pro filosofický život (v protikladu ke starým filosofům).

To ještě podle všeho nevysvětluje, co je vlastním výkonem Řeků a z nich vycházející rozvoj vědy a obecný rozvoj kultury, resp. jaká je jeho vlastní idea.

1. Přírodní společenství má svou obecnou tradici, do které každý jednotlivec vrůstá (*hineinwächst*). Jednota světového názoru (*Weltanschauung*) společenství – to „obecně“ platné –, tradované, to, co je samozřejmé jako to věčné, co všichni uznávají jako tradovanou samozřejmost –, to není plně určené a je možné v oboru toho nalézt individuální rozdíly. Každopádně toto tradované je konstituováno jako neproblematická pravda, která stojí nad faktickými jednotlivými „názory“, jako něco, co je samozřejmé pro „každého“, co jednotlivý člen tohoto společenství více nebo méně určitě může vědět a co může v jednotlivostech rozvinout dalšími určujícími výpověďmi. To je to, o čem se dohadují ti nejstarší a nejmoudřejší jako zvěstovatelé tradice. Těch se musí člověk dotazovat, pokud jde o rozhodování. Tato pozoruhodná struktura by ovšem musela být dále vysvětlena. Těmi vědoucími jsou pro děti rodiče, pro mladíky zralí muži. Staří jsou moudřími. K tomuto vědění se dále přidává nové – nové zkušenosti, které jsou významné pro vědomí společenství. To potom opět vědí staří, ti, kteří to poznali a činně spolupůsobili. Dále obecná praxe v jejích typických formách, to, co obecně prakticky platí, také to obecně oceňované, odpuzující nebo oceňované.

2. Cesta k autonomii. Autonomie poznání – praktická autonomie. Zvědavost, poznávací zájem.

(1) Nejprve na základě tradice. Poznat právě tento konstituovaný „svět“. Poznání fixovat. Poznání uchovat, vysvětlit, rozvinout, vyvodit z něho závěry. Faktické poznání propojit s poznáním toho, co má být (*Sollenserkenntnis*). Co je nebe a země, co jsou lidé a národy a bohové atd. Co bohové přikazují, co má člověk činit, jaké jsou mravy, co je správné. Člověk jako „nezaujatý pozorovatel“.

(2) Jaký tu bude konsekventní teoretický zájem? Nejprve je třeba rozlišit mezi jednotlivou zvědavostí a touhou, radostí po poznání univerzálně obsahující. Člověk se uvolňuje z vázanosti na svou vlastní praxi a její habituální a momentální potřeby. V tom ho brzdí to nové, které eventuálně může vyžadovat zvláštní praktická stanoviska. Ale takové osvobození se uskutečňuje také ve hře, ve fantazii. Praktické vypětí se uvolňuje, člověk si užívá klidu ve hře fantazie. Jiným druhem uvolnění je zvědavé dívání, přihlížení. Z obojího plyne usilování nového druhu, působení, tedy soustředění, usilování, starání se. Nejdříve se ale odlišují „životní starosti“, životní nutnost a život v klidném stylu, v osvobození od této životní nutnosti, ve svobodě, která toto osvobození umožňuje, jako oddech, který si člověk dopřává nebo který se zřká toho, co nabízí život jako plnění povinností v rámci životní nutnosti, a tak se osvobozuje.

Zde může vyvstat svobodný, od všech věcných zájmů, od všech sebezáchovných zájmů osvobozený zájem teoretický – hra poznání. A na druhé straně svobodný a konsekventní život ve hře fantazie, tzn. v hravé praxi objektivního formování fantazijních útvarů. V čem tato konsekvence spočívá? Především v tom, že tento osvobozující se člověk ve svém životě, který fakticky z tradice společenství a ze životní nutnosti osvobozen být nemůže, v centru této své životní vázanosti tvoří konsekventní svobodný život. Zájem svobodného poznání a fantazijní praxe bude dále habitualizován a habitualizována bude též z něho vznikající praxe, radostné tvoření útvarů poznání a fantazie ve svobodné činnosti a objektivních útvarů hravé praxe.

Přece ale ještě chybí bližší určení tradicionality života. Řeč byla o životní nutnosti (totiž: tradiční), o „sebezáchově“ člověka ve světě tradice, který mezi tradičním lidstvem samotným jenom nežije tradicionalně, nýbrž – což je obzvláště důležité –, je podřízen normám tradice a ví o této své podřízenosti. Jsou známy konflikty mezi tím, o co individuum v daném momentě usiluje a co si přeje, jakkoliv se toto samo může držet v rámci tradicionality, a „nadindividuálním má být“, tím, co normy tradice, tedy „lidé“, společenství, od něho požaduje. Člověk bude unaven „prací“, „povinnostmi“, vším shonem, v němž je zapleten. Obecný svět se ho týká, nakolik je ve své pozici do něho včleněn, z této pozice koná a tvoří, aby zachoval sám sebe, stará se o své životní potřeby, aby „něčeho dosáhl“.

Je naprosto závislý na tomto světě v apercipované formě společenského světonázoru a stejně tak je závislý na personálním společenství samém a na jeho normách v té zvláštní podobě, kterou forma dané společnosti působí právě na jeho místo v ní. Na tomto místě zaujímá své zvláštní vztahy, své zvláštní vazby a závislosti ke svým nejbližším a zprostředkovaně se vzdálenějšími. Jeho usilování je vždy podmíněné. Má ve své zvláštní pozici, která odpovídá typické strukturální formě společenství, své zvláštní povolání, své vlastní habituální životní cíle a svou vlastní habituální funkci v rámci tohoto společenství. Takto

vázaný život se udržuje při síle skrze volné chvíle během dne a roku, které samy mají tradiční formu slavených svátků: člověk požaduje „panem et circenses“, uvolnění v protikladu ke vždy znovu začínajícímu pracovnímu vypětí, uvolnění, které samo má ve společných svátcích svou tradiční formu. Tyto svátky mají ale jako náboženské formu povinování (*Sollenform*); a teprve zesvětštěním náboženského života bere na sebe svátek podobu „hry“.

Zvláštní je zde ono „osvobození-se“ individua v habitualitě „svobodné“ činnosti, bezstarostné, nevázané společenskými vztahy, ale ovšem též uvolněné z fyzické nutnosti a fyzických potřeb. Podmínkou možnosti takového osvobození je předchůdná starost (*Vorsorge*) o dostatečné uspokojení potřeb. Uvolnění ze starostí života (*Lebenssorge*), život v občasně volné chvíli, může mít dvojitou formu: 1) pasivní. Volná chvíle by měla být radostná – člověk se může těšit z bezcílného fantazírování, dívání, přihlížení, zvědavosti (také přihlížení hry). 2) Aktivita hry v nejširším smyslu.

Útvary poznání a stále další útvary poznání – to vyžaduje také koncentraci, vypětí, snahu – ale přitom jde o „svobodné“ soustředění a činnost, je to svoboda od nutnosti, kterou přináší povinnost a která prochází bez přestání celým životem. Poznání jde o pravdu, o říši čisté krásy – člověk při něm usiluje a snaží se, a přece není toto usilování břemenem. Je bezstarostným staráním se (*sorgloses Sich-Sorgen*) v zacílení – na krásno, které nikdo nemůže oloupit, které nikdo nemůže zničit, ponížít či změnit, které se svobodně sdílí, daruje, stává se vlastnictvím a jměním a přece skrz to nic neztrácí, nýbrž jedině získává: právě ve spolusdílení krásna ostatní oblažuje.

Podobně je tomu ve fantazijní činnosti a fantazijní tvorbě svobodného umění. Ale oboje potřebuje mezičlánek pro své rozvinutí a určení svého cíle.

Obvyklá řeč o fantazii a fantazijní tvorbě je nemístná. Zvědavému jde ovšem o nové jako fakt, jako jsoucí, jako k poznání přicházející. Ale krásy milovnost, filokalie, je na poznání jsoucího nezainteresovaná radost z krásného způsobu jevení faktických jsoucen. Zde eventuálně existuje svoboda přechodu od krásnějších způsobů jevení k nejkrásnějším a pak praktické formování, například lehce opracovatelných věcí, ve smyslu takových, které by opět umožňovaly krásnější a obzvláště krásné způsoby jevení.

S tím se může spojit radost ze zobrazování a „imitování“ daných věcí skrze zobrazující představování. Přitom funguje přetvářející fantazie – obměňuje se a vytváří fantazijní útvary nejlepší možné podoby. Konečně radost z čistých a v tomto smyslu čistou fantazií vytvořených podob, eventuálně přetvoření skutečnosti v „pouhé myšlenky“, které přicházejí k výrazu ve slovech a v řeči. Stane-li se láska ke krásnu habituální, probouzí se kritika. V hodnocení krásy a v usilování o krásu se otevírá telos, idea nejdokonalejší, naprosté krásy a říše krásy s mnohými útvary, které mohou ukázat stupňovitý řád hodnot a hodnotových typů.

Není tedy dost dobře možné říci (jak jsem já sám přechodně mínil), že by teprve autonomie poznání musela vést k autonomnímu poznání (viz níže). Usilování o poznání a usilování o krásu si vytváří v rámci života vázaného na životní nutnost vlastní životní formy svobody a v tom vlastní tradici, která se pak ale zároveň splétá s obecnou tradicí. Obě životní podoby starosti a svobody a obě tradice jsou od začátku, kdy se objeví tato nová forma, vzájemně propojeny (*Ineinander*). Nezůstávají ale v té formě, že by ona nová forma

byla relativně samostatnou vrstvou (*Schicht*) staré, aniž by tuto změnila. Útvary poznání a umění udržují společenský význam a vstupují do oboru životní starosti a povinnosti. Též skrze vědu a umění si člověk vydělává na chleba.

Umělecké výtvary mohou být zároveň uživatelskými předměty a užitečné by mělo být také krásné. Stavitel chrámu staví účelový výtvar „chrám“ – jako umělec věnoval svůj život krásnu, ale zároveň tvoří něco účelového v rámci tradičního života v té formě, kterou miluje, o kterou v první řadě a ze své vlastní profese usiluje. A tak tomu chce nyní i společenství. Vědecké poznání se ukazuje být užitečným. Užitečné účely budou dosažitelné úplněji, když bude přehodnoceno vědecké poznání. Vědec může být proto čistým vědcem, ale věda se může ve společenství stát služebkyní praxe. Na druhou stranu může i vědec ve svém provozování vědy být veden „praktickými“ motivy: čistě teoretický postoj (*Einstellung*) je potom pouze relativní a závislý na vědě. Je výzkumníkem jakožto člen vědeckého společenství (*Erkenntnisgemeinschaft*), která je zaměřena v nekonečném horizontu na čistou pravdu. Ale on osobně to činí též s osobními cíli, ze ctižádosti, slávychtivosti, k získání osobních výhod.

Praxe omezuje – obecně řečeno. Slávychtivost má horizont nekonečnosti. Chtít úkoly poznání rozpustit v konečných praktických účelech, to není žádná věda. Osvobození teoretického zájmu tvoří nekonečný horizont, motivuje utváření vědeckých společenství in infinitum. Jsou-li tato společenství vytvořena, pak může dojít k přetvoření právě skrze zkušenost obecné užitečnosti „svobodné“ nebo, řekněme, do nekonečna postupující, žádnými zvláštními praktickými účely se neomezující vědy. Potom se může každý jednotlivec seznámit s ideou vědy jako praktickou ideou a zvolit si vědu za své povolání, a to každý jednotlivec s vlastními, osobními cíli, které nejsou s touto ideou v rozporu. Věda se stává praktickým povoláním v rámci tradičního společenství, tradiční formou zaměstnání, které je ovšem význačné v tom, že se v něm mnoho vědců podílí na vytváření neustále postupujícího jednotného díla, které je užitečné pro nesčetné další účely společenství a jeho členů. Z této čisté vědy vychází ona baconovská s mottem „věda (*Wissenschaft*) je moc“.

Tak může také umění přijmout do sebe dvojitost: na jedné straně čisté umění, event. ve vyšším smyslu jako povolání zvolené, každopádně z čisté lásky ke krásnu; na druhé straně jako jedno z tradičních praktických povolání vřazené do obecného systému tradiční praxe a do systému užitečností, praktických požadavků, účelů, povinností, starostí v propojení s personálním společenstvím.

Uvnitř obecné, pevně strukturované tradice, tradičního světonázoru a tradičního zformování praktického života, usilování, konání, se krystalizuje čistý a konsekventní vědecký život. Ve smyslu jeho konsekventnosti leží stále čistší osvobození poznání od předchůdných daností tradice, uznání svobodné kritiky, vědomé kladení cíle čistě, v čisté evidenci, prokázané pravdy. K tomu dochází nejprve u jednotlivců, potom se konstituuje nová forma společenství. Jejím rozvíjejícím se útvarem je „filosofie“ – ta vytváří ideu světa, jak tento o sobě jest, v „čistém“ poznání. Vzniká v ní nadtradiční světonázor, vědecké poznání světa.

Právě tak se konstituuje konsekventní estetický život v uměleckém společenství, ovšem nikoliv ve stejném smyslu jednoty umění jako systematicky jednotné stavby nadčasově platného krásna, do nekonečna se stupňujícího a integrujícího v ideální celek, ke kterému by směřoval každý jednotlivý výtvar.

Zkoumejme nyní způsob osvobození vědy z tradice, odpoutání radikální kritiky a růst postupující autonomie. To se uskutečňuje ve dvou hlavních stupních: nejprve jako osvobození od nahodilé tradice, té, která se mění od jednoho společenství k druhému a ve větších časových rámcích také v rámci téhož společenství. Věda je nadnárodním, společným majetkem všech lidství (*Menschheiten*), která se chtějí pozdvihnout k autonomnímu poznání, i když všechno, co vzniklo uvnitř národní individuality, má svou vlastní tradiční formu, analogicky tak, jako má všechno, co tvoří personální jednotlivé individuum, jeho personálně-individuální formu. Ale tato forma je oproti obsahu pravdy vědy (též pretendovanému obsahu) něčím sekundárním. Druhý stupeň znamená osvobození z té tradice, která jako to všespolečenské prochází všemi zvláštními společenstvími: od všelidského pojetí světa jako nutné strukturní formy všeho světového názoru, vši zvláštní tradice. Od této nutné jádrové formy (*Kernform*) vši tradice osvobozuje teprve fenomenologická redukce. Filosofie v její univerzalitě, podle v této univerzalitě prováděných vědeckých zájmů, přetváří také lidskou praxi, faktickou i ideální.

Lidský život je v jednotlivostech i obecně poznávající, hodnotící, usilující a realizující. Tradiční život zaměřuje svůj poznávající jednotlivý a příležitostně též univerzální pohled na skutečnosti – na fakta žitého okolního světa (*umweltliche Fakta*): na přírodu (ta sama může být nyní apercipována jako živoucí), na zvířata, na lidi, na bohy, sociální fakta, stát atd. Hodnotí ale také tato fakta a míněné hodnoty samy se potom stávají objekty poznání a mohou být eventuálně predikovány. Poznání obecně pojímá jednotlivé i obecné, a podobně je tomu také zde: obecně hodnotné, jednotlivým subjektem obecně oceňované, ale také „obecně platné“, tradičně platné. Právě tak je tento žádoucí, usilující život a aktivní uskutečňování polem poznávajících a hodnotících aktů a jim odpovídajících soudů. K tomu přičtíme to, že také fantazie, vědomí v modu jako by (*Als-Ob*), částečně vázané na fakta, částečně se od nich osvobozující, hraje v životě svou roli. Také výkony fantazie nabízejí eventuální půdu (při odpovídající změně postoje) pro výkony poznání. Přehlédneme-li toto všechno, zdá se, že promyšlení podstatných možností (*Wesensmöglichkeiten*) osvobození by mělo či alespoň mohlo být ještě systematictější a tím také dokonaleji filosoficky provedeno.

Poznání se osvobozuje. Začíná poznáním faktů (*Tatsachenerkenntnis*), přechází k poznání všeho a každého, tedy také hodnot a norem, dober a norem pro dobra, účelů, jednotlivých i obecně platných s příslušnými pozitivitami a negativitami a stupni. Ale jedině ty funkce hodnocení a kladení účelů a určující praxe mají univerzálně možný obsah, které takovému poznání odpovídají. Namísto hodnocení v jednotlivém či ve zvláštních obecnostech může člověk, který přehlíží celý svět – jakožto svět mnohých jednotlivých hodnot a ne-hodnot –, hodnotit též tento celý svět, a přitom nemusí hodnotit jen jeho veškerou krásu, nýbrž také svět sám jako svět dober, jako praktický svět. Jistým způsobem, korelativně, nemusí též své vlastní účely hodnotit jenom jako jednotlivé, nýbrž v přehlédnutí svého života a usilování v celku, se vztahem na jeho jednotně přehlédnutý svět, se může tázat po nejvyšším účelu svého života, nebo po nejlepší typice jednotlivých případů kladení cílů, které která by udávala to nejkrásnější a prakticky nejhodnotnější nejen v jednotlivém, nýbrž v jeho řádu a sledu to nejkrásnější a nejlepší s ohledem na celkový život. A to jak pro jednotlivce, tak pro společenství a s ohledem na náhodu a na osud jakožto hodnoty ničící a rozbíjející „mocnosti“.

Člověk se zde táže jako „interesovaný“, táže se v postoji hodnocení a praktického usilování. Usiluje o nejkrásnější a nejlepší. Jako filosof se ale osvobozuje od aktuální nutnosti, zadržuje (*inhibiert*) všechna rozhodnutí a vykonává přehlédající uvažování nad

hodnotami a dobro, uvažuje nad univerzálním, nejlepším možným kladením účelů pro život ve světě. Jak tomu ale bude, jestliže budeme zkoumat ten možný případ, že člověk bude toto uvažování provádět nikoliv jako filosof, v teoretickém postoji, nýbrž jako zůstávající v postoji hodnotícím? Přitom bude též univerzálně poznávající, ale toto univerzální poznání bude nyní jenom podřazenou vrstvou v konkréci univerzálně hodnotícího a praktického uvažování a usilování-o-univerzálně-nejlepší. Jako chtějící se nemůže člověk od chtění, resp. chtěním určovaného uvažování osvobodit od funkce usilování a chtění vůbec.

Ale principiálně se může odpoutat od fakticity (*Faktizität*) zvláštních situací a inhibovat též zvláštní hodnocení a chtění. Jistým způsobem může a musí potom inhibovat také univerzální usilování, aby mohl zaměřit čistě poznávající, univerzální pohled na faktický svět vůbec (*Tatsachenwelt überhaupt*), na jeho fantazijně obměňovatelné možnosti, na uvážení praktických možností, na formu faktického světa v největší možné šíři a konečně takového světa, jaký by skrze praktické přetváření jednajícího mohl být vytvořen. Tím vzniká, jak se zdá, ve volném postoji motivovaná, univerzální věda – nejdříve skutečnostní věda (aby mohla být fakta poté zhodnocována) a věda o univerzálních krásnách a dobrech a o dobru nejvyšším. Ovšem to potom není věda z čistého teoretického zájmu, „svobodná“ věda, „bezúčelná“, zahálčivá „hra“ v protikladu k „vážnosti života“. Neboť, v zaměření na univerzální pravdu, jde poznávacímu úsilí o to nejlepší, které je nyní nejvyšším působným zájmem, pouze v ohledu praktickém – tedy o vlastní „bláženost“. Toto úsilí je motivováno jako univerzální úsilí nejenom vědomím utrpení jednotlivého, nýbrž skrze poznání obecného utrpení, které je charakterem přirozeného života.

To je modus indické vědy nebo filosofie. Jaké jsou zde rozdíly? Praktický člověk vidí sám sebe v orientovaném osvětí, které pouze on kauzálně ovlivňuje prostřednictvím (*vermittelt*) své tělesnosti (*Leiblichkeit*) (jako centrálního objektu, kterým ale bezprostředně pohybuje) a skrze tuto zase může zakoušet působení tohoto osvětí. Zde vystupuje otázka psychického působení člověka na vnější svět skrze fyzické působení jeho těla na jiné fyzické objekty, působení člověka na jiné fyzické podstaty skrze komunikaci, a konečně, skrze to zprostředkovaně, působení na fyzický vnější svět, ve specifickém vzdáleném působení, přesahujícím úzkou sféru blízkého, ve které je vláda přímého fyzického tělesného působení bezprostředně viditelná.

Je zde univerzální poznání motivováno praktickými důvody rozšíření sféry působnosti a maximalizace dosažitelného? Nebude praktik omezen rozlišováním mezi polem relevance a polem irelevance? A bude motivován k poznání osvobozenému od mýtů, k radikálnímu osvobození se od tradičních předpokladů (*Vorurteilen*) namísto stání na půdě tradičního? Jak by mělo být z praktické pozice předvědeckého člověka motivováno skutečně univerzální a radikální poznávací úsilí o pravé bytí a pravdu, které bude chtít založit jedině v čisté konsekvenci poznání skrze poznání, držení se v motivaci čistě doxické evidence a neponechání žádných duševních motivů a nedokázané tradice v působnosti? Čistý a po právu tak nazvaný teoretický zájem je zájmem na konsekventním „zdůvodnění“ (*Begründung*), na konsekventním metodickém postupu, až dokud pravda není v evidenci dána takovým způsobem, že její nezpochybnitelná platnost je zajištěna.

Teoretický život je možno nazvat autonomním, pokud ve věci souzení nepřipouští nic jiného než doxické zdůvodnění založené v evidenci, lépe řečeno: pokud je soudovým životem samým, kterému jde konsekventně o čisté uspokojení. Soudové úsilí je ale čistě uspokojeno

dosažením konečné pravdy jakožto svého cíle – je čistě uspokojeno, když je souzené samo a takovým způsobem dáno v evidenci, že jeho nebytí je s apodiktickou jistotou vyloučeno. Teoretický zájem může být nazván též „autonomním“, jestliže subjekt nahlédá konsekventní zkoumání pravdy ve smyslu konečné platnosti jako absolutní, prakticky jsoucí hodnotu, ovšem nikoliv jako jednotlivou, ale jako takovou, ke které směřuje čistě kvůli ní a ne jako k prostředku pro jiné absolutní hodnoty.

Je rozdíl, jestliže je předpokládána nějaká jiná absolutní hodnota, a ta pak požaduje „vědu“ kvůli ní, tedy etablování teoretického zájmu a dále konsekventní zájem povolání; nebo jestli se takový zájem prostě následuje, bez toho, že by byla věda nahlížena jako prostředek pro jinou a výše postavenou absolutní hodnotu. V prvním případě má vůle poznání svůj základ ve sféře poznání samotné, v případě druhém má tento základ mimo tuto sféru. Autonomní lze nazvat tu vůli, která spočívá ve vhledu (*Einsicht*) do absolutní praktické pravdy svého cíle a je určena výlučně tímto vhledem, resp. touto hodnotou. Ind zaujímá praktický autonomní postoj – tak jako to činí svým způsobem Řek, který usiluje o konečnou pravdu a jejím prostřednictvím zakládá autonomní totální praxi. Ind zaujímá univerzální praktický postoj. Ptá se: je náš praktický volní život univerzální konsekvencí vůle, životem, v němž každé rozhodnutí může být konsekventně drženo, vykonáno a trvale po tomto vykonání afirmováno?

Nebo, což je totéž: je praktický volní život takovým, že chtějící já v každém momentě svého života dosahuje a bude dosahovat uspokojení vůle, a to tak, že i při zpětném pohledu může přitakat svým minulým rozhodnutím a činům, namísto aby je jako chybné odmítl, a že při pohledu dopředu si tím je a může být jist, že v budoucnu tomu tak bude? Nikoliv! Je praktický život tohoto druhu vůbec možný, tedy jako nové volní žití vyššího stupně, jehož tématem by byl vlastní univerzální život v jeho chtění a konání, řízený a reformovaný tak, že by této ideji odpovídal: ve formě nového života, který by obsáhl z minulosti procházející přehodnocení minulého chtění a konání, které by se v souhlasnosti vůle shodovalo s novým životem budoucím, a který by s sebou nesl univerzálně souhlasné uspokojení vůle?

Ind věří, že má náhled o tom, že takový cíl je nemožný, že idea takového volního života positivity, pozitivní praxe je v sobě rozporná. V podstatě volního života, vztaženého ke světu náhody, nemoci, osudu různého druhu, smrti atd., spočívá zrušení sebe sama. Vůle usiluje o vyplnění (*Erfüllung*), a to má být blaženost. Jednotlivé vyplnění dává ale jenom přechodné a nikdy konečné uspokojení.

Jedině v univerzálně dosažitelné platnosti volních cílů by bylo možno dosáhnout naprostého uspokojení, ale to je nesmysl. V jistém smyslu tím není konečná platnost jednotlivých hodnot a volního usilování popřena. Ale praktické uskutečnění jednotlivé absolutní hodnoty dává jenom relativní praktické dobro, a to je jenom relativně platné, totiž při té abstrakci, že nic nového již chtěno nebude a že nové chtění bude při nedosažení svého nešťastným. Minulá dobrá vůle byla sice chvilkově učiněna šťastnou, ale nové utrpení je teď pozitivní a znehodnocuje onu starou chvilkovou blaženost či ze vzpomínky a vnitřního souladu vzešlé uspokojení. Ale není myslitelný případ, že by život v jistých hranicích prakticky probíhal od uspokojení k uspokojení a kdo ví, jakými náhodami? Ale neklid volního života je utrpením sám o sobě (*an sich*); principiálně kdykoliv je dána jako otevřená možnost náhody, nepříznivého osudu, smrti, nemoci, a vždy je něco nesplněno, a potud je usilující nešťastný (Schopenhauer). Tak potřebuje tento výklad vyjasnění a zlepšení.

(1) Idea konečné platnosti vůle (pravda vůle) a možnost volního života určeného ideou praktické konečné platnosti – vzhledem k „relativitě“ praktických pravd a k jejich prosté „subjektivitě“, odhlédnuto od k tomu přistupující možnosti praktických omylů a od otázky, jak s tímto relativismem vykazování a možné korektury může jít dohromady konečně platná praktická pravda.

Kdyby byl teoretický zájem zájmem na konečně platných, potvrzujících soudech, na nezpochybnitelných soudových pravdách – korelát: konečně platné jsou, jsou o sobě –, pak by „etický zájem“ byl zájmem na nezpochybnitelných potvrzujících rozhodnutích vůle, na nezpochybnitelných „pravdách vůle“ – korelát: konečně platné dobro, dobro o sobě. Kdyby byl vědecký život životem v konsekventním nasměrování k nezpochybnitelné pravdě vůbec, totiž univerzálně, k praktickému zformování univerzální vědy, potom by etický život byl životem v konsekventním nasměrování k univerzální praktické pravdě vůbec, tedy k realizování univerzality praktické pravdy. Na obou stranách by šlo o postup, který činí ideji konečné platnosti zadost.

Tak jako na jedné straně je každý soud podřízen principu sporu a vyloučeného třetího, o každém lze tedy s konečnou platností rozhodnout, zda je pravdivý či nepravdivý, tak je, pokud je tato paralela, pochopena eticky, správná, každý volní akt (volní mínění) rozhodnutelný a podřízený analogu věty sporu. Univerzalita etiky (etické praxe) obepíná univerzalitu vědy jakožto praxe. Každé pravdě poznání odpovídá pravda praktická, pokud platí, že každé, na pravdu zaměřené souzení jakožto praktické konání je praktickou pravdou. Každopádně je otázkou, nakolik tomu tak je, nakolik totiž vědecké usilování se děje též jako „etická“ pravda, etická otázka. Opačně řečeno: Každá výpověď o pravdě vůle a tedy každá výpověď etiky musí být pravdivá jakožto poznání. Jenom pokud se praktické uvažování pohybuje v praktických poznávacích soudech a v nich terminuje, vypovídá praktickou pravdu, jen potud může být praktická pravda možná.

(2) V jiném postoji je kladena otázka po blaženosti a taktéž jiným úsilím než „etickým“ je úsilí o blaženost. Život, kterým prochází teoretická konsekvence, je životem stálého teoretického uspokojení, resp. životem v uspokojující jistotě, že teoretické vyplnění, potvrzení, je možné a v metodickém postupu dosažitelné. Právě tak je tomu s životem, jímž prochází praktická konsekvence, podřízeným ideji praktické pravdy. Teoretické vyplnění (= potvrzení), praktické vyplnění (potvrzení) je „uspokojující“, hodnotné, je tématem čistě vyplněného nebo vyplnitelného hodnocení, pokud v sobě obsahuje konečnou platnost. Celý život ve smyslu konečné platnosti – zahrnující „korigovaná“ zklamání (pokud tato jsou jedině v rámci jistotou konečné platnosti neseného života a pro jí podřazený život něčím zprostředkujícím a event. nutně zprostředkujícím) – je „absolutní hodnotou“, v níž všechny hodnoty jsou relativizovány, zrušeny (*aufgehoben*). Je-li ale takový život ideou, která od s ním spletených zrušení relativních hodnot, narušení jakými jsou náhody, osud atd. jenom abstrahuje, ale nečiní jim a jim příslušící nutnosti zadost, pak se otevírá vyšší stupeň: stupeň tázání po absolutních požadavcích, po kategorickém imperativu, a též tázání po bohu. S tím se otevírá eventuálně nad všechna taková uspokojení v jejich relativitě vystupující a přece jim odpovídající „blaženost“ v boží spáse.

Ind říká: souhlasnost (*Einstimmigkeit*) vůle může být docela pěkná věc, ale nedává životu to, k čemu směřuje. Bez souhlasnosti a konečné platnosti nelze ovšem ničeho dosáhnout. Ale je nutno pečovat též o to, aby neexistovala žádná volní iracionalita, tzn. aby

vůle tuto iracionalitu nejen náhodně neomezovala, ale aby ji mohla přemoci. V praktickém oboru čistě se uspokojující subjektivity nesmějí existovat iracionální momenty, které by umožnily, aby její k nejlepšímu a metodicky zaměřené úsilí nedosáhlo svého cíle. Idea vědy je vztažena k ideji kulturního života, v němž dochází ke konsekventnímu vědeckému pokroku. Věda ztrácí svůj praktický smysl, pokud závisí na náhodě to, jestli zůstane nadále v pohybu. Neboť jenom v pohybu do nekonečna je věda tím, čím je a zároveň možným praktickým cílem jakožto absolutní hodnotou.

A více než to – univerzální praktická pravda, resp. život, který usiluje o univerzalitu v etickém smyslu, je: zformovat své osvětí (*Umwelt*) v dobrý svět a sebe sama v něm a v subjektivém vztahu k němu „uskutečnit“, obzvláště ale to, co samo absolutně být má, chce a chtít musí, moci docílit a docílit. Ale je možné předem zahlédnout, že s tím se nedá počítat, že všude vyčkává iracionalita jako bořící moc. To, co bych absolutně měl, to chci, pokud volání toho následuji, také absolutně. A chci-li, aby to bylo, ale nestane se to, je to nejenom nepříjemné, nýbrž neúnosné jakožto „protismysl“ (*Widersinn*) v bytí, jako „nesmyslnost bytí“. Oproti „racionalismu“ řecké vědy a etiky, která zakládá filosofický život na filosofickém vědění, tedy na vědě v takové podobě, která iracionálnu v jeho principiálním významu nečiní zadost, spočívá Indův pohled přímo na tomto iracionálním. Nabízí se mu východisko: v transcendentalismu.

Svět je pouhým fenoménem uvnitř subjektivity. Jednotlivý subjekt sice nemůže běh fenoménů a fenomén světa dát stranou, ale může od něho odvést pohled – může inhibovat absolutní kladení bytí (*Seinsetzung*) světa, může se přestat stavět na jeho půdu. Při veškeré praxi přirozeného života je svět absolutně kladen, a vůle je zaměřena nitrosvětsky, k formování světa – ve světě má být dosaženo spokojenosti a blaženosti. Já může ale vykonat epoché, „teoreticky“ i prakticky, nakolik jeho svět je praktickým světem. Potom mizí všechny protiklady mezi racionalitou a iracionalitou, já obráceno do sebe žije v dobrovolném oproštění od vůle, v teoretickém i praktickém odřeknutí světa.

V tomto myšlenkovém pochodu je hédonistický motiv, úsilí po blaženosti ve smyslu stálé spokojenosti, neustálé radosti, vyřazen. Přirozeně neexistuje pro tento indický postoj žádná věda jakožto cíl – poznání pravdy má zde jen význam jako poznání zaměřené na vytvoření transcendentálního stanoviska, tedy světa jako fenoménu, dále na nejobecnější podstatu univerzálního volního života vůbec a na jeho možný smysluplný cíl.

Svět má „smysl“ – to je korelát toho, že lidský volní život má smysl. A to dále znamená, že v něm lze dosáhnout definitivní platnosti. Protiklad „světonázorů“ nebo, lépe řečeno, univerzálních praktických postojů k praktickému životu jako životu ve světě je určen problémem praktické pravdy v její definitivnosti a bojem o její založení. Každá na absolutní hodnotu zaměřená vůle, pokud její cíl má charakter absolutně chtěného, je definitivně platná, musí být taková přese všechno iracionální a přes rozpor, který spočívá v tom, že se tato vůle zdá být zrušena v praktickém nedosažení cíle. Konečná platnost vůle – nikoliv pouze volní potvrditelnost minulé vůle a jejího uskutečnění –, nýbrž také potvrditelnost každého neuskutečněného chtění, a nutnost, že tak muselo chtít. I když já sám vím, že iracionalita mi znemožní dosažení cíle, musím přece ono absolutně mající být (*absolut Gesolltes*) chtít.

Jsem-li jako vědec povolán, provozuji vědu v čistém myšlení a neptám se, jestli univerzální věda, ta, na níž pracuji, se bude fakticky udržovat in infinitum, nebo jestli země

může skončit či skončí v sutinách s veškerou kulturou a vším, co k člověku patří. Tak stojí evropské stanovisko v jeho transcendentální formě proti indickému, pro které existuje jenom vůle, která je absolutně platnou a pravou pravdou: vůle k univerzálnímu odmítnutí světa. Každý pozitivní kategorický imperativ, každé absolutní „má být“ znamená pro nás absolutní, definitivní platnost a má zároveň nábožensko-metafyzický význam. Pro indického ducha není žádný takový imperativ skutečně kategorickým. Je určen odmítnutím všech světských motivů a všeho zvláštního chtění. Zůstává mu jenom jediný imperativ: kategorický imperativ odřeknutí.

Teprve z našeho stanoviska získává smysl věda a v jejím základu ležící víra v pravdivé bytí světa: to je regulativní ideou, právě tak jako idea etické lidské společnosti a mne samotného jako etického já.

(Mgr. David Rybák je doktorandem oboru Filosofie na KOVF UK PedF.)