

Edmund Husserl a možnost filosofického života

Autor: David Rybák

Abstract

Edmund Husserl and a Possibility of Philosophical Life. – In this text, we would like to deal with the problem of the inner possibility of the philosophical life today with constant respect to the basic terms of Husserl's phenomenology.

Keywords: Edmund Husserl, phenomenology, philosophy, epoche, logos, Besinnung

Klíčová slova: Edmund Husserl, fenomenologie, filosofie, epoché, logos, myšlení

„Ich hoffe, mich zu sammeln.“ (Edmund Husserl)

Je dnes ještě možné vpravdě filosofovat? Je dnes, kdy myšlení je nahrazeno manažováním a univerzitní obory jsou pomalu, ale jistě nahrazovány obory manažerskými, ještě vůbec možná existence člověka jako člověka, tj. jako bytosti, která celým svým životním úsilím, celou svou existencí je proniknuta opravdovostí? Nebo už je taková věc pouhým anachronismem, chimérou, pouhým snem, který je před námi jenom jako nějaká vzpomínka na nikdy nebývalou minulost? A jakým způsobem souvisí pohyb filosofického života se základními póly Husserlovy fenomenologie?

Chtěli bychom zde při odpovídání těchto otázek vyjít z jednoho Husserlova deníkového záznamu, resp. ze série záznamů z let 1906–1908, týkajících se jeho vlastního myšlenkového úsilí jako úsilí, které patří k jednotě osoby Edmund Husserl. (Husserl 1984: 442–449) Jde o neobyčejně silné texty, jejichž vnějším impulsem byla Husserlova zkušenost zklamání z odmítnutí jeho göttingenských kolegů, aby se stal řádným profesorem filosofie, kterýžto vnější impuls ale do hloubky oťrásl jednotou jeho dosavadního filosofického úsilí. Co se v těchto textech (jde v citovaném vydání koneckonců o pouhých 8 stran) děje? Husserl si ujasňuje sám před sebou a pro sebe smysl svého vlastního dosavadního úsilí, ujasňuje si, „kde“ se to vlastně nachází právě s ohledem na svůj logos, s ohledem na jednotu, která prochází (hindurchgeht) jeho životem jako smysluplným životem.¹

Zde bojuje Husserl o „život“: „Ich kämpfe um mein Leben, und darum glaube ich in Zuversicht, weiterkommen zu können.“ (Husserl 1984: 445) Ovšemže ne o holý život, ba ani o život této empirické osoby s jejím individuálním psychickým životem, ale o dobrý život, o jeho smysl, o jednotu, která má procházet jeho úsilím, bez níž je holý život, jak víme z Platónova *Kritóna*, ničím. Stejně jako Sókratés by využitím oné možnosti utéci z vězení

¹ „O Gott, dieses letzte Jahr! Wie durfte ich mich so lähmen lassen durch kollegiale Missachtung, durch Ablehnung der Fakultät, durch Enttäuschung der Hoffnung auf eine äussere Stellung.“ (Husserl 19984: 447) Srov. k tomu úvod Waltera Biemela k *Ideji fenomenologie*. (Husserl 2001: 12n) K tomuto období Husserl píše: „Fast mochte ich sagen, es war die unseligste Zeit meines Lebens.“ (Schuhmann 1977: 113)

nezradil jenom své bližní, zákony, ale především sám sebe, logos, který skryt prochází a provládá jeho život.

Nejsem jenom subjektem, subjektem politicko-právního, ekonomického, psychologického identifikování a „sebe“-identifikování, to jsou uvnitř naší dějinné půdy předepsané způsoby, jak se mám sám se sebou potkávat, jako se jsoucnem uvnitř světa. V těchto způsobech vztahu k sobě je opět předepsán uvnitř naší tradice způsob vrůstání do intersubjektivního „společství“ a jeho „světa“ ve smyslu platónské jeskyně, a s tím též korelativně vnitřní soběrozumění obyvatele této jeskyně. To samo ovšem nelze redukovat na nahodilou empirickou souvislost, ale lze to plně prosvětleně pochopit pouze z konstitutivního pohybu dějinné souvislosti s jí vlastním dějinným apriori, řízeného vlastní entelexií (můžeme též říci: osudem, pokud ovšem tento termín zbavíme všech ontických, deterministických významů, s nimiž je pro nás toto slovo spjato). (Husserl 1996: 338)

S touto konstitutivní souvislostí je protkána též sebekonstituce transcendentálního já, které může právě být transcendentálně „spící“ nebo více či méně probudilé, každopádně zanořené do tradic předepsaných a předpokládaných způsobů sebevztahu. V této plnosti konstituce je třeba této půdě rozumět, oproti výkladům vedeným metafyzickými předpoklady kartesianismu, pojímajícím transcendentální půdu jako půdu neproblematické evidence s její předem předpokládanou adekvatí. „Vědomí“ (stejně jako kolem něho se v rámci apriorních analýz grupující pojmy) je Husserlovi půdou a titulem pro problémy, ne východiskem! Je třeba plně porozumět smyslu toho, co Husserl v epoché provádí.

V jeho konstitutivních analýzách nejde o žádné svádění rozvinutých pojmů na elementy na způsob hegelovské logiky ducha, která ve svém postupu nutně musí předpokládat (a tento předpoklad je přejat z celé předchozí metafyzické tradice, resp., abychom nebyli k Hegelovi nespravedliví, je výslovně přejat jako její dovršení) předepsanou jednotu bytí a myšlení, která se děje jako přicházení Ducha-subjektu k sobě samému. I fenomenologizující já má své výzkumné zájmy, není nezúčastněným pozorovatelem (to, že Husserl mluví o „nezajímavém“ divákovi, znamená jenom vyřazení přirozených zájmů, nikoliv zájmů vůbec, to přece u názoru, v němž se podstatně vždy dává něco, něco se stává tématem, ať už aktivně či pasivně, není možné) v tom smyslu, že by spočívalo v sobě jako klidná všejednota, jako svod vši reálné mnohosti. Je osudným omylem veškeré metafyziky, že tento pól vyložila jako příčinu této mnohosti.

Přirozené já, já přirozeného postoje samo sebe apercipuje jako jednotný pól uvnitř světa a přirozených prostoročasových, motivačních a personálních vztahů: „Já, tento člověk takových a takových vlastností, působící na své okolí i na sebe v reálných souvislostech kauzálních a motivačních.“ Husserl ovšem ve sledovaných textech neprovádí transcendentální zkoumání tematicky, v teoretickém postoji – v období, které sledujeme, se navíc teprve počíná nová podoba fenomenologie s tematickými reduktivními postupy, stejně jako tematické vyzdvižení transcendentální problematiky. Osoba „Husserl“ zde není jen vodítko, „varianta“ pro nějaké průzkumy uvnitř podstaty „personální já“. Vnější čteno jde o pouhé epizodické vyrovnávání se s profesním nezdarem, v ohnisku pohledu zůstává osoba Edmund Husserl, všechny významové souvislosti gravitují kolem něho jako osoby a její konkrétní situace, onen distancující moment epoché je zde právě proto do značné míry uzamčen. A přece se zdráháme říci, že by se tím smysl těchto textů vyčerpával.

Co se zde odehrává fenomenologicky? Husserl zde stojí v praktickém a volném postoji: rozhoduje a utvrzuje se v možnostech, které se týkají jednoty jeho životního úsilí jako filosofa a které se již do značné míry staly jeho habitualitou, jíž je zároveň onou událostí otřeseno. Ale tato tematizovaná jednota a jednota tematizování má právě zvláštní povahu. „Já“ obecně nám označuje pólovou jednotu, ono „odkud“ je veden pohled rezultující opět v jisté tematické jednotě. Husserl provádí zamyšlení (Besinnung), reflexi nad touto volně-habituaální jednotou osoby „Edmund Husserl“ – ale kdo je tedy ten první Husserl, ono centrum „odkud“ jeho pohledu, jaké je to „já“, je totožné s onou osobou? Besinnung zde není vyčerpáno obvyklou reflexí na sebe – „zlomením“ paprsku pohledu, který se odrazí ode „mě-v-nějakém-stavu“. Zamyšlení je, jak říká Husserl, anamnézis, rozpomenutí se na smysl samotný, ze kterého a ve kterém „já“ žije. (srov. Husserl 2007: 29) Týká se tedy nejen této empirické osoby, ale právě, jak řečeno, její jednoty, logu, který ji má provládat a který sám empirickou jednotou není.

Tento logos v textu Husserl ohledává a stvrzuje. Toto radikální zamyšlení slouží ovšem k původnějšímu ujasnění smyslu, (Husserl 2007: 30) ale zde především právě k jeho utvrzení: „Ich hoffe, mich zu sammeln. Ich hoffe, die innere Dissoziation zu überwinden. Ich will mich wieder aufbauen und meinem geistigen Leben die einheitliche Beziehung auf seine grossen Ziele geben.“ (Husserl 1984: 449) Zde opět vidíme: není ohrožena tato vnější osoba, ale právě její vnitřní život, je otřeseno jeho jednotou, která dává žít i oné osobě empirické. Řád je zde přesně opačný: „život“ jako jednotící jednota (sammeln) nepramení z biologické či politické či ekonomické vrstvy konstituce, ale z pramene (Quelle), který provládá všechny konstitutivní vrstvy. Husserl se zde tedy nerozhoduje pouze z „jeskyně“, pouze z omezeného horizontu empirické osoby, ale z plných možností, které jsou vyzískány právě překročením tohoto horizontu, z plného horizontu filosofického. Z toho plyne ona zvláštní síla, kterou cítíme při čtení sledovaných zápisků.

Husserl se tedy rozhoduje v sebeodpovědnosti (Selbstverantwortung), v níž se odehrává žitá vazba transcendentálního a empirického-personálního života, která v teoretickém postoji je zakryta (pouze ve smyslu proměněného postoje a korelativně pohledu) ohledy eidetickými jako ohledy pro Husserla v jistém smyslu výstředními: „Ani jednotlivý filosof nedovede při epoché u sebe sama nic takto podržet z tohoto nepostižitelně proudícího života, aby to mohl opakovat se stále stejným obsahem a být si jist tím ‚tohleto‘ a jeho podstatou. (...) eidetickou metodou může a musí být vskutku položena veliká úloha: prozkoumat bytostnou formu transcendentálních operací...“ (Husserl 1996: 201–202) Abychom tedy odpověděli na onu otázku identifikace onoho „odkud“, je zde rozhodováno: je to ovšem „tatáž“ osoba Edmund Husserl, žijící uvnitř tradicionálně konstituovaného osvětí a jím předznačených významů a možností, ale k možnostem této osoby jako filosofa patří neobyčejně rozšířená schopnost rozhodování se z možností, otevřených možnostmi transcendentálního pohledu a sebezamyšlení.

K těmto rozšířeným možnostem patří opět proměna zájmů, jejich habitualizace a korelativně proměna a habitualizace uvnitř konstituující-konstituované celkové vazby pra-já a empirické „osoby“ (na promyšlení a provedení toho stojí přece Platónova idea výchovy). Ale tato osoba sama „je jen zvláštní formou transcendentálního života neustále konstituujícího svět“. (Husserl 1996: 199) Tento specifický pohled od transcendentálního „já“ patří k mému vlastnímu životu, v provádění tohoto života je právě ve fenomenologickém postoji tematicky zachyceným „logem“, „z“ něhož a „v“ němž mohu rozumět též vedení svého osobního života.

V pouze teoretickém postoji je zde ovšem rozpolcenost na transcendentální já, které „má“ svět (srov. Husserl 1996: 200): „Při epoché stojím jakožto ‚já‘, jakožto ego nad světem, k němuž patří všichni lidé a veškerý jejich každodenní život v něm,“ (Husserl 1996: 420) ale tato rozpolcenost (o níž ví již Platón) patří k mému vlastnímu způsobu bytí (Seinsweise), spojenému s paradoxem subjektivity, který sleduje Husserl v §53 *Krize*: „Jak ale složka světa, jeho lidská subjektivita, má konstituovat celý svět, konstituovat ho totiž jako svůj intencionální výtvar?“ (Husserl 1996: 203) Tento paradox je řešen v dalším postupu právě odkazem na konstituující pra-já (Ur-Ich). Descartes tento paradox ve skutečnosti přehlíží, a tím se celá souvislost vědomí a jeho struktury ego-cogito-cogitatum oproti fenomenologické půdě transcendentální korelace totálně přeznačuje právě co do svého smyslu: padá zpět do metafyziky.

Tato s novou hloubkou se konstituující osoba se rozhoduje, vůle (toto velice nebezpečné, a snad metafyzicky nejzatíženější slovo užívá Husserl většinou zcela neproblematicky, což má často pro jeho především etická a prakticko-axiologická zkoumání neblahý dopad, ale tomu se zde nemůžeme věnovat) stojí pro Husserla nad rozumem: „... ‚der Intellect ist Diener des Willens‘, also auch ich Diener des praktischen Lebensgestalters, des Menschheitsführers.“ (Husserl 1994: 409) Husserl v textu mluví o tom, že „[e]in Volles und Ganzes kann meine Persönlichkeit leider nicht mehr werden“. (Husserl 1984: 444) Tomu na základě předchozího rozumíme tak, že ve svém filosofickém výstupu z jeskyně se rozhodl k rezignaci na plnou jednotu lidství právě ve prospěch onoho transcendentálně nazíravého života: „Meine Aufgabe ist das nicht, ich bin nicht zum Führer der nach ‚seligem Leben‘ ringenden Menschheit berufen – im leidensvollen Drange der Kriegsjahre habe ich das anerkennen müssen, mein Daimonion hat mich gewarnt. Vollbewußt und entschieden lebe ich rein als wissenschaftlicher Philosoph (ich habe daher keine Kriegsschrift geschrieben, ich hätte das als ein präventives Philosophengethue angesehen).“ (Husserl 1994: 409)

V textech z vrstvy kolem *Krize evropských věd* nalézám ovšem Husserl i výhled na možnost „docelení“ vlastní osobnosti. I teoretická zkoumání slouží v posledu praktickému životu nejen jednotlivce, ale intersubjektivně zespolečenštělého (tzn. v souvislostech, které jsou samy opět významovou jednotou odemykající intersubjektivitu jako takovou) všelidstva (ve všech časových modech) a jsou v tomto smyslu sama praktickou záležitostí: teoretickou praxí, bez níž nelze žít a přežít v onom transcendentálně prohloubeném smyslu toho slova: „Taková praxe se potom zaměří na to, aby univerzálním vědeckým rozumem pozvedla lidstvo podle norem pravdy jakýchkoli forem, aby se lidstvo od základu přeměnilo v nové lidství, schopné absolutní odpovědnosti za sebe samo na základě absolutních teoretických nahlédnutí.“ (Husserl 1996: 347) Neboť všechny problémy jsou ve skutečnosti problémy smyslu. Postmoderní filosofové, kteří se snaží samotný „smysl“ zpochybnit, ve skutečnosti z něho dělají metafyzickou kategorii. Ale i vyprávění o konci vyprávění je vyprávěním, je jistou jednotou smyslu.

K čemu se to tedy vlastně Husserl rozhoduje? „Das ist sicher: Nie und nimmer darf ich diese Forschungsgebiete aufgeben.“ (Husserl 1984: 444) „Nur eins erfüllt mich: Ich muss Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben, ich kann nicht das Leben ertragen, wenn ich nicht Glaube kann, dass ich es erringe, dass ich ins gelobte Land wirklich und selbst und mit klaren Augen hineinschauen kann.“ (Husserl 1984: 445) Vraťme se konečně po této oklice k naší původní otázce: je dnes ještě vůbec možný takový život vedený jako jednotné úsilí o pravdu? Jako by dnes taková vážnost úsilí, jakou jsme viděli u Husserla, byla ve světle

dnešního sofistického vědění, expertů a specialistů, něčím směšným, snesitelným snad jedině v televizi. Všechno „opravdové“ je dnes jenom před-stavováno, to je podoba „duchovní únavy“, o níž mluví Husserl v *Krizi*.

Podobně už Kierkegaard viděl re-prezentující charakter křesťanské církve, které chybí skutečná při-tomnost (resp. právě opačně: které už vůbec nechybí, nezakouší její chybění): „Jakmile se náboženství dostane mimo existenční prezenci, kde je v plném jednání, hned se zmírní. Že se zmírní a tím se stane nepravdivější, se hned pozná na tom, že se z náboženství stane učení. Jakmile se stane učení, už to tolik nespěchá. Nastane stále větší opoždění, než dojde k činu, a nakonec, když se náboženství už docela stane učení, nastane ve všem absolutní opoždění. V Kristu je religiozita, absolutní současnost, ale u Pavla se to už stává učení.“ (Kierkegaard 2010: 172–173) Ale v tom Kierkegaard vědomě neprovádí kritiku pouze náboženství, ale „současného“ lidství vůbec.

Je ovšem třeba dodat: Kierkegaardova kritika Platóna ve stejném směru není mu podle našeho mínění práva – to, co Platón a vůbec řecká metafyzika naivně provádí, je myšlení vztahové k předmětnostem a problémům vyššího řádu, které samo je vedeno vlastním usilováním a vlastními zájmy a problémy, nejde v něm tedy o pouhou reflexi, mluvení o duši namísto existování, jak se to jeví Kierkegaardovi. To se týká i kritiků Husserla – jejich výtky, že Husserl pracuje s novověkým pojmem předmětu a že nezná intencionalitu jinak než jako vztah k předmětu, jsou mělké: Husserlův nárok je filosofický, není nějakým univerzalizováním přírodovědy, ale snahou o pokračování v řecké filosofii, o převzetí a pokračování řeckého filosofického usilování, na němž stojí Evropa a v němž se rozhoduje její osud.

Vše se dnes stalo průmyslem, věcí specialistů, kteří jako takoví jsou však slepí vůči sebezodpovědnosti, vůči vlastnímu prameni, díky němuž teprve mohou být já sám při něčem. Přítomnost se stala měšťákům jenom snem, o ní se stále mluví, po ní se slídí, ale jenom proto, abychom se na ni dívali z chladného odstupu, než zase uplyne a mohli jsme zase hledat další střípek „zaručeně pravé“ „opravdovosti“, aniž by na nás samotné byla kladena jakákoliv odpovědnost za jednotu, bez níž žádná pravá opravdovost není možná.

Člověk-divák je rozparcelován do jednotlivých „místností“ svého personálně-přírodního osvětí, v jedné je divákem-konzumentem (na to je redukován jeho osobní život), ve druhé pracovníkem-producentem, ve třetí občanem-voličem – „pravda“ není pro něho ani v jedné, naopak ho toto rozkouskávání do funkcí uvolňuje od jakéhokoliv nároku na jednotnost. Tak si v každé místnosti říkáme: „To se povídá jenom tady, ale pravda je vedle.“ Náš „společenský“ život je také takto rozparcelován – z toho plyne neschopnost průmyslově produkovaného individua, moderního diváka vystoupit ze své zajištěné ulity, z ulity zajištěnosti. V tom smyslu jsme my všichni ve svém původním zasazení buržoové, to je naše jeskyně, naše „normalita“: „Jedes Zeitalter und jedes Volk hat seine Höhle und die zugehörigen Höhlenbewohner. Auch wir heute.“ (Heidegger 2001: 209) Nechceme zde moralizovat, to necháváme církvím a jejich akcionářům. Cestou z této jeskyně není pokání, ale právě radikální zamyšlení nad smyslem, z něhož roste dnešní život. Křesťanské přemyšlení duše na creatum dělá z duše věc, typ jednoty, který je navíc obdařen vůlí.

Dnešní divák nedokáže mít svobodu jinak než v reprezentaci. Ono latinské cultura je uvnitř imperiálního horizontu právě přeznačením původního významu, původní platónské

intence, kultura je kolonizací každé snahy, která by chtěla vystoupit nad dané, nad „normalitu“. To je právě měšťácký omyl učebnic dějin filosofie a umění a vědy, že jejich „exponáty“ patří do naší kultury. Sókratés přece nebyl žádným učebnicovým filosofem, ale byl enfant terrible, který vytáčel „normální“, „slušné“ občany, když ukazoval, že nedokážou udržet jednotu se sebou, že nedokáží učinit zadost tomu, co dělají v celkové jednotě toho, když otrásal jejich zabydleností a jejich pouze stínovou jednotou.

To ale platí i pro naši vlastní filosofii a literaturu. Typické je to u Karla Sabiny, u kterého všichni vědí o jeho konfidentství, ale nikdo už netuší o jeho tragickém úsilí a o tom, co musel přestát, zatímco staročeští bařtipáni v parlamentu hlasovali o nutnosti vykupování se z roboty, protože „[o]bčanská svoboda neznamená anarchii, skrze konstituci nepřišlo tak říkáje milostivé léto pro všechny lenochy, hlupáky, marnotratce, odbojce a nepořádné lidi vůbec. Daně i napotom se platiti budou a také roboty nemohou býti a nebudou zrušeny naprosto, nýbrž zákonitým způsobem vyváženy.“ (Palacký)² – žvanění o svobodě a rovnosti v teorii a moralizování o lenosti v praxi, to není objev teprve našich dnešních politiků.

Jakýma očima, resp. očima koho a odkud se v učebnicích díváme na „svou“ minulost netřeba vykládat. Podobně Mácha, Němcová, Augustin Smetana... Naopak, kultura je právě až kolonizace, domestikace toho, co chtělo narušit reprezentaci: tyto revolucionáře je třeba – když ne skutečně, tedy alespoň symbolicky – zabít a teprve potom je proměnit na reprezentace, na plesnivé exempláře reprezentující sebe sama, k nimž se budeme jenom hlásit, obdivovat jejich „éthos“, ale chraň bůh být při nich, převzít jejich nárok, převzít odpovědnost za vlastní usilování, za vlastní jednání.

Podobně jako logos empirického průběhu není sám něčím empirickým, tak není pravda žádnou větou, kterou by bylo možno říci. Známe v *Logických zkoumáních* o platónskou metaforu světla opřené určení: „Die Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist. Das evidente Urteil aber ist ein Bewusstsein originärer Gegebenheit.“ (Husserl 1968: 190) Jak se vnitřně liší věty „dvě a dvě jsou čtyři“ a „dvě a dvě je pět“? Obě můžeme prázdne mínit, když se ale vmyslíme do provádění těchto vět, potom „vidíme“ (v platónské světelné metafoře), že větu první lze vyplnit názorem, zatímco druhou nikoliv. „Die wirkliche Einsicht besteht nur im Augenblick dieses aktuellen Vollzugs des schliessenden und beweisenden Gedankengänge. Alles übrige ist potentielle Einsicht, ist dispositionelles Wissen, ist vorhanden als ein Niederschlag von festen Dispositionen, die gelernten oder schriftlich dokumentierten Schlüsse, Beweise, Theorien aktualisieren zu können.“ (Husserl 1984: 12)

K časovému jádru našeho „jest“, našeho způsobu bytí patří toto okamžikové nahlédnutí (Einsicht) pravdy a opět zapadnutí, sedimentování, které znamená zároveň inaktualizaci, nesoucí v sobě možnost a nárok na reaktivaci, možnost znovuvmyšlení se (hineindenken, hineinblicken) do tohoto Augenblick, přítomnění, které nebude pouhým navrácením se do minulosti, pouhým opakováním, ale právě přítomněním, „novým“ okamžikem, možnost převzít a pokračovat v ní jako v možné možnosti. Toto zapadnutí jako součást lidství uvnitř naší tradice umožňuje též zvláštní rozlomenost – umožňuje i ze souvislosti vědeckého náhledu, z poznání udělat mýtus. Tak je do této tradice vnesen úkol neustálého a neustále znovu zapadajícího úsilí o pravdu, nutnost boje (Kampf) o ni. Toto

² František Palacký v článku Co jest konstituce (*Pražské noviny*, 6. dubna 1848).

mytické lidství nezná, v mýtu, v jeho žité organizaci je opakování rovno prezentování, symbol je právě přítomností, protože v něm není trhlina mezi prezencí a reprezentací, mezi originálem a opakováním, mezi jevem a jeho vysvětlením, mezi náhledem a symbolem. (Srov. k tomu Finkovu knihu o problému symbolu a světa.)

Právě oslyšení nároku tradice se ukazuje na protikladu náhledu (Einsicht) a diváctví – názor (Anschauung) a život usilující o názor je možný jenom jako vlastní „bytí při“, jako „inneres Einsein mit dem Problemem“ (srov. Heideggerovo Ver-fügung, v němž ovšem je provedena kritika poznání názoru – je třeba ale dořící, že v souvislosti své vlastní fenomenologie provádí Husserl kritiku tohoto vztahu mínění-vyplnění taktéž), jak píše Husserl ve zmiňovaných textech. Duše není jednota, není to věc, ale rozdvojenost, nikoliv jedno, ale jednocení, což je teprve podmínkou možnosti stát v pravdě. To je „vždycky můj“ výkon, já musím být přítom, nikdo za mne tento nejvlastnější pohyb nevykoná ani si ho nemohu koupit, nemohu mít názor zprostředkovaně: „Nazírání se nedá demonstrovat; slepec, jenž se chce stát vidoucím, se jím nestane vědeckými důkazy.“ (Husserl 2001: 17)

Diváctví se proti tomu jenom dívá, jeho zrak je nesen adekvací, užívá jednot jako statků. Husserl sám bojuje proti této duchovní únavě, která nás neustále provází a která se stala nejenom neustále přítomným „ostnem do těla“, ale v produktivně-konzumtivní cirkulaci samotným smyslem všeho: „Ich darf nicht passiv sein (und Genuss ist Passivität), ich muss leben in Arbeit, Kampf, in leidenschaftlich ernsten Ringen um den Kranz der Wahrheit.“ (Husserl 1984: 447)

Dnes se pravda a dědictví vědy jako tematického usilování o odhalení pravdy rozpadlo do podoby specializovaného vývoje technologií – věda je proměněna na podnik a vědec sám se proměnil na podnikatele, který obchoduje vlastní specializované vědění, fungující ve světě proměněném na „přírodu“, která je pochopena ve svém smyslu z onoho koloniálního vzmachu novověkých měšťáckých teoretiků. Existuje dnes již na univerzitách mnoho „studijních programů“, které jsou ve skutečnosti jenom nepříliš zakrývanou formou verbování „lidských zdrojů“. John Locke, na jehož teorii a jejích koloniálních předpokladech dodnes jako na něčem samozřejmém stojí teorie práva a politiky, je v tomto vzoru všem liberálům – „filosof“, v jehož základním teoreticko-politickém díle čteme hned na prvních stránkách: „[o]troctví je tak hanebný a bídný stav člověka a tak se přímo přičí šlechetné povaze a odvaze našeho národa, že lze stěží pochopit, že by je Angličan a nadtož džentlmen obhajoval,“ a který zároveň čile investoval do obchodu s otroky.

Ale přesto přece mezi tím vším ještě pořád nějak přežívá lidskost, a tedy tušení nároku na opravdovost, úsilí o naplněný vlastní život – i to všechno ale podvázáno tím, co se původně prosazovalo jako prostředek k zlepšení a emancipaci života, co ale se stalo hlavním jeho jádrem – ekonomická, správní, politická sféra – v onom „normalizačním“ pohybu je obsaženo reflexivní jádro našeho života, v němž se převrací vztah lidského a nástrojného.

Sem patří též příběh o tom, jak se ze školy stalo vězení: myšlení se stalo také re-reprezentací, důležité je jenom uplatnění, specializované informace a s nimi svázané nástrojné vědění, které mě uschopní vydělávat a udržet se tak v obyvatelném kosmu, jehož vnějšek se jeví jako nesnesitelná, nahá přítomnost, neumožňující utéci se do diváckého obýváku reflexe. Jako by základní konstituenty vědeckého systému jako systému pravd (kategorie-soud-úsuděk-systém) se opravdu staly hegelovských objektivním duchem, z něhož je ale vysáto

Werden, negativita, život. Kultura je možná stejně takovým typem heterotopie jako blázince, hřbitovy, vězení pro exkomunikované, ne- či abnormální (problém vztahu normy a „normality“). O problému mizení míst, která by nepodléhala topické normalitě a přitom nebyla redukována na pouhý exemplářový skanzen, píše ve své krásné knize *Smutné tropy* Claude Lévi-Strauss. Je možné vytvářet ještě „utopie“, tj. místa, která by nezapadala do systému? Člověk, který se o něco takového pokouší, je vlastně terorista, myš, která žije uvnitř systému, aniž by jako taková jím byla „spatřena“, tj. zasazena do místa či systému míst.

Ale vidět v kultuře jenom souvislost postupující disciplinace subjektu je jednostranné. Ke kultuře a k naší zvláštní rozpolcenosti, která je zároveň zvláštním a nebývalým nárokem na nás a která u Platóna měla právě podobu vzdělávání, patří zároveň to, že kultura nese uvnitř naší tradice vztah k pravdě. To je zahlédnutelné z charakteru vědy, který tuto rozpolcenost vnáší do naší tradiční kontinuity: „Wissenschaft ist die Sphäre des nicht mehr Selbstverständlichen, vielmehr auf Selbstverständlichem Gegründeten.“ (Husserl 1984: 15) Tedy věda a jí modelovaná tradice nese nový, prohloubený typ nároku a odpovědnosti jako sebeodpovědnosti. Věda má ovšem také svůj všední, opakovací provoz, který k ní podstatně patří, ale myšlení se děje jenom v oné okamžikové „sváteční“ události okamžiku. (srov. Pešková 1998: 96) Uvnitř evropské tradice k tomu patří, že věda sama se ve svých výsledcích může stát mytickou souvislostí, deaktivovaným odpadem sedimentů pouze prázdně, symbolicky opakovaných a transcendentálně vcházejících do konstituce osvětí a sebevýkladu personálního já.

SEZNAM LITERATURY

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 36/37. Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. ISBN 3-465-03153-9.

HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel. Band I: Die Brentanoschule*. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1994. ISBN 0-7923-2173-1.

HUSSERL, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-250-9.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984. ISBN 90-247-2947-5.

HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen II*. Tübingen: Max Niemeyer, 1968.

KIERKEGAARD, Sören. *Z deníků a papírů*. Brno: CDK, 2010. ISBN 978-80-7325-207-6.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách a jiné eseje*. Praha: NLN, 1998. ISBN 80-7106-217-0.

SCHUHMANN, Karl. *Husserl-Chronik*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

(Mgr. David Rybák, Ph.D., odborný asistent Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF.)