

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Husserl, Patočka a dějinnost

Martin Eckert

Plzeň, 2024

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická
Katedra filozofie
Studijní program: Humanitní studia

Vedoucí práce: doc. RNDr. Josef Moural, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň, 2024

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

V Plzni, duben 2024:

Rád bych poděkoval doc. Josefu Mouralovi za trpělivý metodický přístup a věcné, inspirativní náměty k mé práci.

Obsah

ÚVOD	1
1 HUSSERL A DĚJINNOST	4
1.1 SVĚT OBJEKTIVNÍCH VĚD A PŘIROZENÝ SVĚT	4
1.2 PŮVOD GEOMETRIE	6
1.2.1 <i>Původní evidence a sedimentace</i>	11
1.2.2 <i>Tradování smyslu a dějinnost</i>	14
1.2.3 <i>Teleologie rozumu v dějinách</i>	23
1.3 NĚKTERÉ PROBLEMATICKÉ ASPEKTY KONCEPTU TELEOLOGIE	27
1.3.1 <i>Sebepochopení rozumu a nástin terapie</i>	32
1.4 GALILEI A ZMATEMATIZOVÁNÍ PŘÍRODY ZDĚDĚNOU GEOMETRIÍ	35
1.4.1 <i>Matematizování smyslových kvalit</i>	39
1.4.2 <i>Krach vědy zmatematizováním přírody</i>	40
2 DĚJINNOST U PATOČKY	44
2.1 VÝCHODISKA	44
2.2 POVAHA DĚJIN A TŘI POHYBY EXISTENCE	46
2.3 TŘETÍ POHYB, POČÁTEK DĚJIN A NÁSTIN ŘEŠENÍ	49
ZÁVĚR	55
POUŽITÁ LITERATURA	57
RESUMÉ	59

Úvod

Tématem této práce je představit Husserlovy úvahy o dějinách, které tvoří nosné jádro jeho pozdější filosofie, zejména kolem období knihy, která je této práci hlavním primárním zdrojem, totiž *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, dále uváděna pouze jako *Krise*. Základní vrstvou práce je nejčastěji deskriptivní výklad, referát myšlenek primárních textů, překračovaný místy polemikou za pomoci konfrontace se sekundární literaturou, popřípadě syntézou několika z nich, jinde vlastním interpretačním myšlenkovým pokusem. Cílem práce je tedy formálně vzato referát o Husserlově filosofii, interpretace a polemika jeho myšlenek, ve většině případů za pomoci sekundární literatury, a v posledku místy snaha o vlastní kritický postoj jak k Husserlovi, tak k příslušné sekundární literatuře, a řádná argumentace. Mezi nejužitečnější sekundární zdroje bude patřit Derridovo *Tradice vědy a skrývání smyslu*, dále text Grygara, Landgrebeho nebo Mourala.

Inspirací pro tuto práci byly prosté otázky po původu dějin, jejich smyslu a jeho tradování a po povaze dějinnosti obecně, a jelikož se v těchto dějinách podle Husserla nachází evropské lidstvo ve stavu krize, i otázky po její povaze a terapii. Protože po Husserlovi ve fenomenologickém bádání v oblasti dějin pokračovali mnozí další myslitelé, je dalším cílem představit myšlenky českého filosofa Jana Patočky, do jehož úvah je práce v závěru ve stručnosti dovedena, spolu s porovnáním několika myšlenek s Husserlem, které se v průběhu dané kapitoly ukazuje. U Patočky bude hlavním primárním zdrojem kniha *Kacířské eseje o filosofii dějin* společně s textem *K prehistorii vědy o pohybu*, což jsou texty z pozdního Patočkova období, ve kterých mu na otázce dějin obzvláště záleželo.

Práce má strukturu dvou hlavních kapitol, tedy první, pochopitelně rozsáhlejší „Husserl a dějinnost“ a navazující „Dějinnost u Patočky“. Kapitoly jsou hlavní v tom smyslu, že jsou tematicky odlišné, ačkoli nejsou zpracovány stejně obsáhle. Pro pochopení Patočkových myšlenek je určující osvětlit ty Husserlovy, na které je však i při nutném zjednodušení v rámci bakalářské práce málo rozsahu. Tyto kapitoly mají pak své podkapitoly, podtémata zájmu. V nich se nejprve snažím v rámci kontextu ukázat Husserlovo motivaci k dějinným rozborům obecně, spolu s tím představuji pojem Evropy v jeho filosofii a

hrubý nástin struktury průběhu Husserlova dějinného zamyšlení. Dále se již zaměřuji do jádra Husserlových historických meditací, totiž na původ geometrie, jeho roli, a jednotlivé jeho aspekty, nebo aspekty spojené s dějinností či synteticky s rázem Husserlovy fenomenologie obecně, kterými průběžně jsou: sedimentace, evidence, objektivní idealita, tradování smyslu, zeměměřičství, přirozený svět, jazyk, časovost, horizont, intence a její vztah k dějinnosti, původ dějin v antickém Řecku a jiné. Tyto kapitoly pojednávají v první řadě o tom jak je možné tradování, jak se dějiny dějí. Již zde jsou viditelné prameny myšlenek, které přejal později Patočka jako například uvedené členění stupňů dějinnosti. Navazujícím velkým tématem, který je možné problematizovat až na pevné půdě materie předešlých kapitol, je Husserlův návrh teleologie, jelikož se v této práci dospívá k tomu, že na její půdě se Husserlovi ukazuje smysl a cíl dějin, které předtím analyzoval, a proto jsou kapitoly věnující se teleologii středem práce jak myšlenkově, tak v rozsahu práce. Nejdříve je teleologie zmapována, poté odhaleny její prameny, čímž je pojat její vztah s intencionalitou. Husserlův koncept teleologie je pak nahlížen skrze několik autorů, kteří nabízejí různou interpretaci konceptu samého, ale i interpretace Husserlovy motivace k jeho vytvoření a na závěr jsou představeny jednotlivé námitky těchto autorů.

Poté, co jsou v práci připraveny rozbory Husserlova pojetí dějin a s nimi související krize vědy, je teprve možné na této půdě ukázat, jak se tato krize fakticky udála a co to mimo jiné znamená pro dějiny, a to u Galileiho. V kapitolách o Galileim je ukázáno, jakou metodu přejal a jaké chyby přitom učinil, ve zkratce: jak umožnil „(...) podvržení idealizované přírody za předvědecky názornou přírodu.“¹ Důležitou etapou tohoto procesu byla matematizace smyslových kvalit, která je také vysvětlena. Tato kapitola navazuje na kapitoly o teleologii, jelikož se zdá užitečné nejdříve poznat dějiny ve své komplexitě, spolu s jejich smyslem, a až pak vyložit, jak je tento smysl podvržen.

Poslední částí práce je ona kapitola o Patočkovi, ve které jsou hlavními tématy východiska jeho filosofického úsilí v oblasti dějin, tedy pojem pohybu, referenty pohybu, tělesnost, a-subjektivní fenomenologie, pojetí písma a další. Patočkova analýza způsobů dějinnosti života/společností od nedějinné formy po dějiny samé vyžaduje popis jeho tří pohybů lidské existence, přičemž zvláštní péče je věnována třetímu pohybu, tedy obratu. V kapitole jsou zdůrazněny různosti i přejatosti s úvahami Husserlovy *Krize*. Krátce je na

¹ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 71.

závěr představen poznatek z aktuálního Patočkovského bádání, totiž rozpoznání některých jeho pozdějších myšlenek, například z *Kacířských esejů*, již v mnohem starším textu *Filosofické předpoklady praktické činnosti*, čímž je možné Patočkovým pozdním intepretacím lépe porozumět.

1 Husserl a dějinnost

1.1 Svět objektivních věd a přirozený svět

Edmund Husserl měl zřejmě několik motivací, které ho dovedly k problematizaci tématu dějin a dějinnosti. Jednou z nich je samotná povaha fenomenologického programu (v detailu jeho intencionální analýzy), který hájil, což bude ve skromné míře naznačeno později. Další motivací je krize evropského lidství v Husserlově době, kterou vnímal a snažil se dobrat jejího pramene a následně vybudovat vhodnou terapii k jejímu překonání. Obrat k dějinám musí také Husserl přesně odůvodnit, jelikož sám byl vždy přísně proti myšlenkám historismu, jak to uvádí například ve *Filosofii jako přísné vědě*. Dále je dobré upozornit, že nalézat v dějinách nějaký smysl, nebo je definovat či vůbec definovat možnost změny, nebyl nikdy snadný úkol, viz již Parmenidés a Herakleitos.

Evropským lidstvím Husserl nemyslí geografickou Evropu. Ströckerová ve svém článku uvádí, že by tento omyl mohl vést k přesvědčení, že jde u Husserla o eurocentrismus.² Je otázkou dobové snahy tuto tendenci překonat, avšak jistě je v jádru *Krize* také to, že je Evropa v privilegovaném myslitelském postavení a duševní úsilí, které od antiky traduje a které je vůbec zdrojem dějinného vývoje, má být následované. Nicméně k této Evropě patří také jistě každé společenství ostatního světa, kam evropské myšlení došlo a mělo vliv. Každopádně je tu pojem Evropa brán jako jednota duchovního života, jednota západní společnosti obecně, tedy znaků, které přes všechno nepřátelství evropské národy sdílejí, přičemž výsostné postavení tu hraje věda jako pokračovatel řecké filosofie a její *telos*.³ Právě tradice vědy je výlučností, kterou po Evropě přebírají ostatní národy. Tato věda byla založena v kolébce evropské civilizace, ve filosofii antického Řecka, kde poprvé byla vyprodukována idea dosažitelné a absolutní pravdy, která vedla k přesměrování na teoretický zájem poznání vedený snahou o dosažení této ideje, ačkoliv s vědomím, že to není zcela proveditelné.

² Ströckerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize. s. 627.

³ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 337-8. Srv. Ströckerová, E. *Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize*. s. 627.

Husserlova cesta je tedy následující: dějiny evropského lidství i ono samo je ve viditelné krizi, v krizi je jeho věda, pokud tedy chceme vzít za filosofický problém člověka, bude tématem jeho rozum, a pokud chceme zkoumat dějiny, budeme zkoumat rozum v těchto dějinách. Důležitou část historických meditací budou tedy tvořit dějiny vědy. Dobová věda podle Husserla propadla mnoha pomýlením, která budou popsána níže, lidstvo pak propadlo pomýlení prosperity těchto věd. Protože „Vědy o pouhých faktech vytvářejí lidi vidoucí jen fakty.“⁴, budou to také lidé vidoucí a adorující jen vědecké úspěchy, které tyto fakty přinášejí. Ve stavu Evropy po první válce vyvstávaly však palčivější a zásadnější otázky po smyslu, po důvodech selhání, po původu krize, na které ovšem věda nedokázala říci zhola nic. I duchovní vědy, které by taková témata měly problematizovat, přejaly metodu objektivních přírodních věd, kterou lze dojít snad jen k závěrům, že dějiny jsou sled marných vzednutí a jistých zklamání.⁵

Dle Husserla se věda nacházela v antice ve zcela jiné formaci a obsahovala i tyto otázky, byla to věda o totalitě jsoucna, jednotná věda inspirovaná antickou představou jednoty světa, nikoli rozdrobená změť vědeckých disciplín. Tato filosofie byla disciplínou, ale ve své jednotě také formou lidské existence, která měla víru v rozum, v jeho schopnosti, které vystihuje antický vztah *doxa a epistémé*. Renaissance se snažila tento ideál obnovit, oprostít se od předsudků mýtu a středověké tradice a znovu podle poznatků rozumu tvořit své společenství. Důležitý obrat nastává u Descarta, který udává vědě imperativ apodiktičnosti, schopnost být univerzálním nástrojem odpovědi na všechny myslitelné otázky, univerzálním systémem bádání obohacujícím se každou další generací vědců. Pozitivistická věda Husserlovy doby je pro něj „zbytková“, vylučuje všechny otázky, které zahrnuje pod okrsek metafyziky, přitom se jedná o otázky důležité pro samotnou stavbu vědy, otázky po problémech rozumu, poznání vůbec, i po smyslu vědeckého snažení, po problémech etiky, smrtelnosti, časovosti, dějinnosti, po otázkách lidského bytí ve světě vůbec. Odpovědi by ovšem musely překročit objektivní sféru pouhých faktů, což pozitivismus – a věda až do Husserlovy doby obecně – přísně odmítá ve jméno dogmatu objektivnosti, čímž filosofii „takřikajíc utíná hlavu.“ Avšak ani v otázkách po fakticitě, například v přírodních vědách, nejsou jejich poznatky bezesporné a jejich

⁴ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 27.

⁵ *Ibid.*, s. 27-28.

metoda obhajitelná, jak Husserl ukáže. Novověk vůbec je přesvědčen o radikalitě své nové epochy, o své skepsi čelící metodě a obecně o svém překonání předešlého vývoje, ale ukázalo se, že na to nedosahuje a selhává pod tíhou opomenutých naivit. Víra v jednu univerzální filosofii se tím ztrácí. Dějinný proces filosofie přes novověk až k Husserlovi tedy vykazuje nějakou počáteční ideu a její krizi, vědy jsou tak ve zvláštní krizi smyslu, ztratily jistotu své vlastní pozice. Do jaké míry je věda manifestací rozumu, ztrácí se v evropském lidství i víra v rozum sám, víra ve smysl dějin, ve smysl a cíl evropského lidství a jeho možnosti. Husserlova cesta historických meditací se přesouvá, jak bude dále objasněno, od charakteristiky exaktních věd, jejich počátků a nezdaru, až k dobové situaci evropského člověka včetně jeho dějinnosti a ontologickým důsledkům takové krize na jeho život. K těmto určení je potřeba dojít novým sebeodhalováním ideje filosofie, počáteční jednoty jejího smyslu jako opěrného bodu a uchránit tak racionalismus proti pádu do skepse. Nelze to však učinit jinak než obratem k dějinám, na které pozdní Husserlovy úvahy, především v *Krizi*, hledí a které budou předmětem této práce.⁶

1.2 Původ geometrie

Text *O původu geometrie* je jistou případovou studií myšlenek celé *Krize*. Sám Husserl píše:

„Naše zkoumání povedou nutně k nejhlubším problémům smyslu, k problémům vědy vůbec a jejich dějin, posléze pak k univerzálním dějinám vůbec, takže naše problémy týkající se Galileiho geometrie a jejího výkladu nabývají exemplárního významu.“⁷

Geometrie, jako mnoho jiných duchovních výtvorů, je tradovaným výtvozem, který je předáván pomocí dalších výkonů navazujících geometrů. Z toho plyne dvojí: v první řadě musí mít geometrie počátek, musela být založena výkonem myslitelného prvního geometra, nějakým zdařilým aktem praxe, za druhé má takto tradovaný výtvor inherentní

⁶ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 29-36.

⁷ *Ibid.*, s.383-384.

nebezpečí ztráty, odklonu od své původní konstituce – první evidence. A právě tradice předávání geometrie je to, na co se Husserl dotazoval ve svém bádání. Tato věda se pohybuje v horizontu již získaných výtěžků, na kterých jsou stavěny nové a tvoří tak všechny neustálou totalitu tohoto výtvoru, kterou stále dále posouvají vpřed jednotliví vědci díky vědomí pokroku, kterého jsou účastni. Smysl si geometrie bere vždy z předšlého stavu této vědy, tímto vývojem je možné pozpátku dojít k první evidenci takového smyslu.⁸

Geometrie je pro Husserla „ideální objektivita“, nejedná se tedy o výtvor tradovaný díky opakování (jakými jsou například vynálezy), ale jedná se o neustále a stejně přístupný výtvor všem stejně (geometricky vzdělaným) objektivně⁹ se dávající.

Pojem objektivní v těchto úvahách nezávisle znamená platný na jednotlivém mínění a jeho kritice, nebo vůči němu, nefixovaný na jednotlivý subjektivní akt, nýbrž dostupný a platný epistemicky v intersubjektivním prostoru (a mající tedy mimo subjektivní vnímání svou vlastní pozici).

Objektivní přitom nemusí být pouze věc, jednotlivec, ale může to být nějaká kategorie, nebo vlastnost, přičemž každé vědomí je vždy v intencionálním vztahu s nějakou objektivitou, a to tak že něco uchopí jako objekt (související je pojem reifikace). Objektivismus je pak přístup, který ignoruje roli subjektivity, která je v procesu poznání pro Husserla neopominutelná, a proto jej kritizuje.¹⁰

Pojem ideální se vztahuje k idealitě, což je entita mající identitu napříč časem (například i hudební skladba má bez ohledu na formu např. desky, orchestru, disku stálou identitu), nejde zde u Husserla o platonskou ideu, která existuje v nějaké své říši, jde spíše o smysl, Husserl uznává v poznání ideál jako podmínku objektivních znalostí.¹¹ Idealita je to, co normuje naší evidenci a idealizuje ji, vytváří tím jednotné trvalé útvary smyslu, je

⁸ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 385-386.

⁹ Viz vymezení objektivit u Derridy: „Bylo tedy třeba začít (...) výkladem objektivit, tj. dějinnosti ideální předmětnosti obecně.“ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 113.

¹⁰ Moran, D. *The Husserl Dictionary*, s. 293-295.

¹¹ *Ibid.*, s. 197.

tím, co z pouhé rovné čáry v naší zkušenosti udělá ideální, tedy idealizací/idealitou normovanou, přímku.

Ideální objektivitu, ideální předmětnost má mnoho duchovních útvarů (včetně umění atd.), proto existují jen jednou, neustále ve stejné podobě, ačkoli se tradují tisíce let. To je důsledkem skutečnosti, že ačkoli byla původní evidence (např. nějakého geometrického zákona) výkonem nějakého subjektu, dále již v jazyce tradovaný smysl geometrie, nebo nějakého jejího výkonu, je již věcí výsostně objektivní, nadosobní – intersubjektivní (To je také velkým půvabem ideálních předmětností, totiž jejich geometrická věčnost, které přisuzovali velkou víru již staří Řekové).¹² Tuto představu stroze kritizuje Derrida ve své slavné předmluvě *Tradice vědy a skrývání smyslu* k textu *O původu geometrie*, který soudí, že Husserlova cesta tradovaného smyslu kulturního výtvaru, neboli ideální objektivitu od subjektivní osobní evidence objevitele k následné objektivaci „(...) vyvolává určitou fikci (...).“¹³, tvrdí totiž: „(...) je omylem si myslet, že tu nejprve byla subjektivní geometrická evidence a ta se následně objektivizovala. Geometrická evidence existuje pouze „počínaje okamžikem, kdy“ je evidentní ideální předmětnosti – a tou je až „poté“, co vešla do intersubjektivního oběhu.“¹⁴ Derrida zřejmě správně ruší určení prvotní evidence a objektivizace „před“ a „potom“, tedy jejich chronologii.¹⁵

Analogicky by bylo však zřejmě užitečné, pokračovali bychom Derridovým směrem, dočasně vyrušit i určení lokativní, tedy tradování od evidence subjektu k intersubjektivnímu oběhu. Husserl totiž mluví pouze o původní evidenci, prvotním založení, ačkoliv sama geometrická existence „(...) není to existence personální v osobní sféře vědomí, ale je to existence něčeho, co existuje objektivně pro každého (pro skutečného i možného geometra, nebo toho, kdo geometrii rozumí).“¹⁶ Evidence například ideální předmětnosti je vždy táž, ačkoli její tradování muselo ujít určitou cestu od myslitelného prvního geometra až do Husserlových časů, nezměnila se tím však evidence „geometrické existence“

¹² Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 387-388.

¹³ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 51.

¹⁴ *Ibid.*, s. 51-52.

¹⁵ *Ibid.*, s. 51-52.

¹⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 387.

sama, spíše její přístupnost. Jak tato změna probíhá je právě důležitým tématem textu *O původu geometrie*.

Grygar ve své monografii upozorňuje, že představitelné je na cestě ideální předmětnosti také ono zdařilé uvedení v praxi. Jak jinak si lze vysvětlit nesamozřejmý odklon myšlení od zaměření se na obrazce, tělesa reálného zeměměřičství – subjektivně relativní praktické činnosti¹⁷ – například na poli k přesvědčení kolegů tohoto prvního geometra, že je lepší zaobírat se geometrickými obrazci jen ve svých hlavách, odklonit se od reálna k ideálnímu.

Derrida k tomuto výstižně uvádí: „Smysl totiž vstoupí do historie jen tehdy, stane-li se absolutním předmětem, tj. takovým ideálním předmětem, který – paradoxně – zpřetrhá všechny svazky, jež jej poutaly k empirické půdě historie. Podmínky objektivit jsou podmínkami samotné dějinnosti. (...) Pouze teleologie si může zajistit průchod k počátkům.“¹⁸

Mezi dějinností a objektivitou kulturního výtvaru se tedy ukazuje spojení a jak bude dále osvětleno, je dějinnost v jádru struktury každého tradovaného kulturního výtvaru, včetně vědeckých idealizací. Každá konstituce tradovaného smyslu, například vědeckého výtvaru, má dějinnou podmíněnost.

V prostoru neustálého zdokonalování zeměměřičství a již pouze v prostoru idealit vzniká u zeměměřičů „geometrický názor“¹⁹, který produkuje evidence ideálních předmětností. Zde nastává pro Husserla zásadní moment, kdy se ze zeměměřičství stává geometrie, což zní jako banální a v genezi oboru pochopitelný předěl, ovšem tyto dva přístupy, náhledy na svět, sebou nesou zcela odlišné východisko pro chápání světa.

„Názorná příroda a svět se přeměňují – aniž se to formuluje jako výslovná hypotéza – v matematický svět, ve svět matematických přírodních věd.“²⁰

¹⁷ Grygar, F. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 88.

¹⁸ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 50-51.

¹⁹ Grygar, F. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 91.

²⁰ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 357.

A právě tato úvaha je jednou z nejnósnějších pro diagnostikování krize evropských věd a jejím prostřednictvím je *Krize* úvodem do fenomenologické filosofie (úvodem ve smyslu motivace terapie). Jelikož je ale antická věda vědou pouze konečných cílů, ačkoli sama nekonečnost matematických operací vytvořila,²¹ nenastává v antice a středověku ona propast smyslu mezi světem objektivních věd, jejích ideálních předmětností a světem reálné, relativně nepřesné zkušenosti člověka se světem, neboť je věda pouze součástí celku světa a nevymyká se z jeho okruhu.²²

„Řekové věděli, že stvořili matematickou aprioritu, ale neuvědomili si všechny nekonečné možnosti, které v ní byly zavinuty, a samozřejmě tedy ani čirou a nekonečnou dějinnost matematiky.“²³

Nesmí být na tomto místě zapomenuto, že pro Husserla není tato věda původnější forma nazírání na svět, naopak se jí snaží k této formě přivést. Je velkým přínosem fenomenologie její odhalení difference mezi vnímáním v postoji přirozeného světa a nazíráním vědy. Věda vidí svět jako soubor jsoucen, přičemž každé, včetně člověka, lze vzít za ideální předmět, za pouhou měřitelnou položku, za fakt, přitom náš přirozený svět, ve kterém žijeme je světem horizontů, ve kterých se nám nedává samotné jsoucno jako fakt, nýbrž jde o vztahy souvislostí, prostupování, očekávání a odkazování na další horizonty, a další jsoucna. Jedná se o dynamické prostředí, v němž nelze uchopit jediné jsoucno bez kontextu jiných. Parafráze slavného citátu by zněla tak, že žádné jsoucno není ostrov sám pro sebe.²⁴

Šrubař ve své studii upozorňuje, že sám pojem přirozeného světa u Husserla je pojem „kritický“ a je oponentem proti důležité části dějin, totiž dějin vědy a duchovního úsilí obecně.²⁵ I sama dějinnost v Husserlových úvahách, analýzách „destrukcí“

²¹ Derrida k tomu uvádí: „Díky konečnému apriornímu systému a v jeho rámci je již možný nekonečný počet matematických operací a transformací, i když nejsou nekonečně tvůrčí.“ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s.128.

²² Grygar, F. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 96. Srv. Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 41-42.

²³ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 128.

²⁴ Donne, J. cit. dle Hemingway, E. *Komu zvoní hrana*, s. 6.

²⁵ Šrubař, I. *Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie*, s.121.

fenomenologickou metodou redukce a variace, je brána jako dějinnost přirozeného světa, nikoli jako dějiny jednotlivých událostí historie. Přirozený svět je tedy prostorem dění, prostorem struktury významů, která je zde díky konajícimu aktivnímu vědomí a jeho intencionality.

Úrovně aktivity vědomí v přirozeném světě, přeneseně podmínky „plasticity“ přirozeného světa, jimiž je dějinnost možná, jsou časovost, tělesnost a intersubjektivita.²⁶ Každá z těchto kategorií byla velkým tématem mezi pokračovateli Husserlovy fenomenologie. Každopádně nelze v přirozeném světě nalézt geometrické ideality či jiné útvary objektivní vědy, přirozený svět je prostor všech nám samozřejmě přístupných realit a předvědeckým setkáváním se s nimi i se světem samým.²⁷ Tento přirozený svět je původním prostorem života a svět vědy je mu podřazen jako jeden z jeho oborů, modů, a je hlavním nedorozuměním vědy, že na tento svůj základ zapomněla a netematizuje ho, byť v něm bytostně stojí.

1.2.1 Původní evidence a sedimentace

Originální prvotní samodanost, první evidence je aktivním výkonem subjektu, který posléze přejde do pasivity, ale z této retence lze onu evidenci znovu nově prožít – originálně uskutečnit – rozpomenout. Husserl se zmiňuje o „evidenci identity“, totiž při naplnění intence něčím znovu vyvolaným z retence probíhá aktivita nového vytváření, dochází ke krytí původně evidentního a nyní originálně uskutečněného – vzniká evidentní vědomí identity duchovního výtvoru. Ten je již všem společný prostřednictvím jazykové a empatické pospolitosti, a díky evidenci identity kdykoli zopakovatelný.²⁸ Toto je pro celou *Krizi* důležitý akt reaktivace evidence, a ten je možný díky sedimentaci smyslu v jazyce. Jazyk je prostorem sedimentace smyslu a jakýmsi rezervoárem ideálních objektivit, které je tak možné tradovat, a co více, jazyk sám je systém sestávajícím se z ideálních

²⁶ Šrubař, I. *Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie*, s. 122-125.

²⁷ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 72.

²⁸ *Ibid.*, s. 390-391.

předmětností (slov, vět) a je umožněním, kterým idealita, zde například geometrická, získává svou ideální objektivitu (spíše ve smyslu intersubjektivního předávání).²⁹

Derrida ovšem posouvá a polemizuje s husserlovským východiskem o jazyce a zužuje pojetí základních jednotek jazyka, slov či vět, jako ideálních předmětností, které jsou totiž vázány na konkrétní světové jazyky a jsou tedy ve své objektivitě relativní, na jednotu smyslu, kterou slovo zastupuje. Avšak výraz ani jednota smyslu nakonec není předmětem, skutečností samou, pouze ji zastupuje, stejně jako slovo v jazyce není předmětem, který popisuje.^{30 31} Problematika jazyka, byť velmi zajímavá, nebude do hloubky rozvíjeným předmětem této práce.

Vedle jazyka byla výše zmíněna pospolitost neboli intersubjektivita. Ta podle Šrubaře je právě odpovědná za naplňování přirozeného světa společným obsahem a umožňuje kulturní svět. Umožňuje také důležitý přenos implicitně přítomné dějinnosti, toho co se děje, přirozeného světa do dějin. Husserlovy četné úvahy o intersubjektivitě našly svůj odraz nejen v pozdější fenomenologii (Patočka, Levinas), ale též v sociologii (Schütz, nebo právě Šrubař).³²

Dále je nutno zajistit ideální předmětnosti permanentní existenci i v době, kdy žádný subjekt právě evidenci nevykonává. Tak se děje pomocí písemné formy jazyka. Zapsáním jistého geometrického poznatku se změní způsob jeho bytí z uskutečněné evidence v sedimentaci (viz Derridův popis)³³, kterou se jaksi zastiňuje jeho smysluplnost. Tuto sedimentaci, jak zaznělo výše, lze reaktivovat, znovu-uskutečnit do podoby původní evidence, původního smyslu, neboli vzít pasivně uložený význam a aktivně jej přivlastnit,

²⁹ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 388.

³⁰ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 60.

³¹ Ačkoli bychom samozřejmě našli v analytické filosofii myslitele, kteří toto tvrdí.

³² Šrubař, I. *Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie*, s. 124.

³³ „Sedimentace, jež nejsou ničím jiným než uspanými intencemi a intencionálními významy, se nejen ukládají přes sebe ve vnitřním dění smyslu, ale též se ve svém souhrnu více či méně virtuálně navzájem implikují v každé fázi a na každém stupni.“ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s.91.

čehož je schopen „(...) každý člověk jakožto mluvící bytost (...).“³⁴ Vědecká obec by měla právě o možnost reaktivovatelnosti sedimentovaného významu pečovat.³⁵

Lze ovšem také význam pouze pasivně receptivně převzít, bez evidence, bez zopakování původní smysl konstituující aktivity. Věda, jakou je geometrie, je podle Husserla příliš rozvětvená a její vědci pracují na příliš specifických detailních otázkách, tudíž je schopnost jednotlivého vědce reaktivovat smysl celého předešlého snažení v oboru geometrie vyloučená. Je vyloučená už jen podobou dnešní moderní geometrie, jelikož pro tento stav bylo potřeba velkých výkonů, při nichž na takovou masu reaktive nemohl být prostor.³⁶

Přitom ovšem bez návaznosti na smysl předchozí nelze přivést k evidenci separátně pouze smysl aktuálně míněný, vyjevuje se zde tedy nebezpečí pasivního předávání receptivně přejatých dědictví vědy. Pasivně přejaté sedimentace z jazykových útvarů přinášejí pouze relativní platnost vědeckých poznatků, jde totiž o oblast pouze právě míněného článku celého vývoje vědy bez navázání na dřívější, ba na původní evidenci, a té je takto znesnadněno být správně provedena. Bez této návaznosti je možnost aktu reaktive sedimentace právě míněného vědeckého výkonu ztracena, ačkoli přesně opačně by při své podstatě měla věda fungovat. Její výkony by měly být platné a vždy kýmkoli znovu reaktivovatelné.³⁷

„Objektivní a absolutně pevné poznání pravdy je koneckonců nekonečnou ideou.“³⁸ uvádí k tomuto ideálu Husserl.

Náchylné k tomuto svodu jsou zvláště vědy stojící při svém zájmu neustále ve sféře idealit, takovou vědou je například geometrie, naopak v „deskriptivních“ vědách, byť stojících také na teoretickém postoji idealizace, ve kterých se ovšem při popisu opírá o

³⁴ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 392.

³⁵ Ibid., s. 391-392. Srv. Derrida: „Odpovědnost za reaktivaci je spoluodpovědností. Platí pro toho, kdo přijímá, ale také a především pro toho, kdo utváří a následně vyjadřuje smysl.“ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 93.

³⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 392-394.

³⁷ Ibid., s. 392.

³⁸ Ibid., s. 393.

smyslové názornosti zkušenosti, jako například v biologii, zastupují jednotlivé a nutně opakující se deskripce z velké části evidence, a tak lze každou evidenci brát jako samostatnou.³⁹

1.2.2 Tradování smyslu a dějinnost

Věda by neměla stát jako hotový soubor vět a pravd o jejím předmětu, který si další nastupující vědec pouze pasivně ujme za svůj. Věda je dlouhodobý dynamický proces neustálého utváření a podržování smyslu, včetně tradování smyslu původní evidence, a to osobně z jednotlivce na dalšího pomocí reaktivace smyslu ze sedimentace jazykových záznamů. Geometrie (deduktivní věda obecně) je tedy možná pouze pomocí obrovského řetězce reaktivací původních premis, výkonů, kterými je taková věda postupně vytvářena (od přímky přes trojúhelník po Pythagorovu větu), běžícího až k původní první evidenci, přičemž nejde o reaktivaci evidence konkrétního např. prvního geometra, který má být historicky dohledán, jeho osoba je lhostejná, jde pouze o provedení identické evidence. Jak už bylo zmíněno, tato zákonitost má v sobě inherentně obsaženou nemožnost takový řetězec udržet lidskými schopnostmi, a jedná se tak o ideu položenou v nekonečnu, jak Husserl sám dobře věděl. Jen následováním této ideje však lze uchovat původní smysl původu geometrie, smysl pravdy. Naopak skutečná situace vědy v novověku až do Husserlových časů je stavu prázdné, smyslu zbavené tradice, která pasivně předává pouze logickou formu vět sedimentovaných významů bez přivedení k evidenci. Taková věda nevytváří již originální ideální předmětnosti, ale pouze udržuje svou metodu díky jejím praktickým úspěchům a předává se pomocí učebnic s již hotovými pojmy a výtvary k pasivnímu předání, při kterém o znovuvytváření idealit, a tím i počátečního smyslu, nemůže být řeč.⁴⁰ Dalo by se říci, že vzdělání samo se stává pouhou specializací.

Důvody této rozluky původu geometrie od soudobé geometrie jsou nenásilné a srozumitelné. Původní geometři mohli vždy sestoupit k počátečnímu smyslu, ke vzniku

³⁹ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 394.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 396-397.

geometrických idealit od svých nových pouček a poznatků, protože ty nebyly ještě tak vysoko, tak daleko původní evidenci a bylo možné tuto původní evidenci v reálném světě zprostředkovat zkušeností např. s tělesem, kterého se týkala. Tato možnost je na půdě čisté soudobé geometrie a jejích ideálních předmětností ztracena a věda může vytvářet ideální objektivitu už jen z nereaktivované sedimentace, tím ovšem kontakt mezi přirozeným světem a světem vědy zaniká, již se nelze vyhnout propasti mezi vědeckým vztahem ke světu a vztahem člověka, mezi světem nekonečného pokroku ve zdokonalování poznatků vědecké idealizující redukce světa na fakta a světem našeho života, tedy subjektivně relativní praxe zkušenosti a jejímu rozumnění.⁴¹ Toto původní lidské rozumnění věda pokládá za efemérní a svět vědy už není tak úplně světem člověka, byť byla věda jeho dílem⁴².

Navíc se brzy geometrie těšila praktických úspěchů, které mohly suplovat schopnost prvotní evidence, bez které se tak mohla dále dědit bez povšimnutí ztráty jejího původního smyslu. Až v novověku však dospěla galileovská věda do stavu, kdy byla, jak uvádí Husserl: „(...) ustavující strukturou celého našeho prožívaného prostoru. Aplikací na reálný svět tak došlo k totální matematizaci přírody (...).“⁴³

Nejen geometrie, ale každá věda tak pokračovala dějinami a byla adorována pro své užitky, ačkoli původní smysl byl již dávno zakryt a je až výsledkem snahy úvah *Krize*, že se tento smysl může znovu vyjevit, popřípadě se ukáže důvod krachu této tradice.

Tyto závěry jsou možné pouze poznatky historických bádání a pouze tím, že veškerá tradice konkrétního lidstva je vždy zákonitě historická, toto lidstvo samo se rozvrhuje do historického horizontu, který má svou bytostnou strukturu, a tu lze vzít za předmět bádání. Přesněji řečeno, veškeré kulturní výtvoř, jako například geometrie, jsou jistě výkony vědomí. Vědomí, jakožto časové (předchozí analýzy, které o časovém vědomí Husserl vykonal jsou nutným předchůdcem přítomných historických úvah), se řídí a rozvrhuje systémem předznačených potencialit, které již předem pretenduje a některé následně vyplní. Tento horizont je zaprvé předmětem Husserlovy intencionální analýzy, ovšem

⁴¹ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 399.

⁴² O idealizaci se Husserl vyjadřuje jako o lidském „vynálezu“, *Ibid.*, s.70.

⁴³ Grygar, F. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 99.

posléze také hlavní strukturou, do které Husserl zasazuje své historické meditace, jelikož je mu zřejmé, že právě z dějinnosti jednotlivého vědomí přecházející do dějinnosti evropského lidství samého horizonty čerpají.⁴⁴

Skutečnost, že úvahy v oblasti dějin stojí u Husserla hlavně na půdě analýz horizontu, a že je tedy rozhodujícím pojmem, připomíná Derrida: „Horizont se dává prožívané evidenci, konkrétnímu vědění (...) je vždy virtuálně přítomen každé zkušenosti (...) proměňuje abstraktní podmínku možnosti v konkrétní nekonečnou potencialitu, a tím spojuje aprioritu a teleologičnost vjedno.“⁴⁵

Takové bádání o apriorních předvědeckých strukturách nás dovede k předpokladům, premisám v původním předvědeckém kulturním světě, na jejichž základě je možný například původ geometrie. Tento předvědecký svět i sama historičnost bytí lidstva vzbuzují otázky po apriorních strukturách a původnosti zakládajících aktů v předvědeckém světě, ovšem původ geometrie neleží na těchto odpovědích, nýbrž jde o uzavřený problém.⁴⁶

Derrida zde hovoří o ošemetných problémech původu, mezi které patří například vztah mezi původní obrazotvorností, její imaginativní idealizací předmětu v reálném světě a geometrickým prostorem čistých idealit, přičemž by ovšem geometrie bez prvního nikdy nemohla vzniknout, ačkoli je to posléze už přísně mimo její okruh.⁴⁷ Představivost smyslových těles, jejich tvarů do podoby předgeometrické idealizace je sice *conditio sine qua non* pro pozdější původ samotné geometrie, ale stále stojí na půdě pouze smyslových tvarů, a tedy mimo samu vědu zvanou geometrie.⁴⁸ Tento druh idealizace je vynucen praxí a úsilím o její zdokonalení, exemplárně právě v zeměměřičství, přičemž jsou zdokonalení

⁴⁴ Moural, J. Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla, s. 138-139.

⁴⁵ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 112.

⁴⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 400.

⁴⁷ V této části Husserlových úvah hovoří Derrida o deskriptivní, na předgeometrické idealizaci založené disciplíně, jako o geografii. Viz Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 123.

⁴⁸ Husserl to odůvodňuje následovně: „Představivost může smyslové tvary přeměňovat zase jen do podoby smyslových tvarů.“ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 45.

praxe a imaginace na základě smyslového vnímání hlavní dvě rozlišitelné motivace pro toto snažení a z něho později vzešlou geometrii.⁴⁹

To, že není geometrie disciplínou, jejíž jádro leží na představivosti smyslových tvarů, ze které však prapůvodně vznikla, „(...) že idealita geometrického prostoru není imaginární, tedy smyslová (...)“⁵⁰ jí však umožňuje aplikovatelnost a vztahovatelnost zpět na celý smyslový svět, neboť právě nerelativnost a neproměnlivost idealizací vzniklých vždy jiným vědomím, jí dává potřebnou intersubjektivní a objektivní platnost pro všechny další věky.⁵¹

Tyto dva přístupy ke světu člověk v životním rozvrhování již často nerozlišuje a splývají mu, nerozlišuje „(...) prostor a prostorové tvary (...) apriorní teorie s empirií (...)“⁵², byť právě tato diference by měla evropské lidstvo, jakožto hlavní zdroj jeho krize, nejvíce aktivizovat.

Husserl vytýká předešlé tradici, že nikdy nepojala teorii poznání jako historický úkol a s vědou nepojala i její historičnost, ve které se pohybuje. Takovéto zakrývání nejdůležitějších problémů dějin, omezování úvah o poznání absencí tématu historičnosti je dle Husserla vrcholně zvrácené počínání s výsostnými otázkami filosofie.⁵³ Již zmíněné odkrytí korelativního spojení mezi dějinností a výtvořivostí věd i jich samých toto oddělení kulturních výtvořivostí intence a dějinnosti v historiografii vylučuje.

Derrida k tomuto uvádí: „Veškerá habituální historie faktů setrvává v nesrozumitelnosti (...) pokud nepřizpůsobila svou metodu pojmu historie vnitřní, pojmu intencionální historie smyslu.“⁵⁴

⁴⁹ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 122-123.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 123.

⁵¹ *Ibid.*, s. 123-124.

⁵² Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s.44. Srv s přílohou III.

⁵³ *Ibid.*, s. 401.

⁵⁴ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 103.

Geometrie, jako každý tradovaný kulturní útvar, je uchopitelný pouze s vědomím jeho dějinnosti, z toho, že je dějinnost v jádru struktury jeho bytí. A svůj historický horizont si nese uvnitř sebe spolu se svou kulturní minulostí inherentně obsaženou v každé své přítomnosti, a tak tvoří kontinuální jednotu totality svého tradování.⁵⁵ Takto se navracíme zpátky na začátek této kapitoly. Dějinnost je totiž jednou z nutných eidetických složek každého tradovaného předmětu, a jelikož implikuje odkaz k počátku geometrie, je právě proto nutné, aby geometrie a každý takovýto útvar, počátek měla.⁵⁶ I když o něm pozitivně nic nevíme, slouží jako opěrný bod těchto úvah. Skrze analýzu původu geometrie lze dospět k nalezení univerzálního apriori dějin vůbec, k tomu co nutně podle Husserla dějiny jsou: „Dějiny nejsou nic jiného než živoucí pohyb součinnosti a vzájemného prostupování původního utváření smyslu a jeho sedimentace.“⁵⁷

Každé dějinné faktum má tak svou strukturu smyslu a je chybou historických věd, že vyvozují závěry z pouhých fakt, bez analýzy jejich smyslu a původu, a nepodávají tak poznatky z opravdového nahlédnutí.

Je znovu zřejmé, že Husserl se ani dost málo nezajímá o historii ve smyslu historiografie, nýbrž o podmínky historie samé, o to, jak se dějí dějiny. Tuto vlastnost Husserlových úvah můžeme vidět na zajímavé odbočce, kterou rozvíjí Derrida v otázce společností bez historie. Toto téma bude blíže rozebíráno u Patočky, nicméně celá tematizace Husserlových úvah přináší podružně, mimo jiné právě zde, pohled na genezi a množství myšlenek, ve kterých Patočka po Husserlovi pokračoval. Nabízí se totiž problém mezi vlastní charakteristikou dějinnosti, totiž že je to horizont každého společenství a každého lidstva, a námitkou vzešlou z povahy některých archaických společenství, tvrdící nedějinnost těchto kultur. Podle Derridy se nejedná o samotnou nedějinnost těchto kultur, nýbrž určitou formu dějinnosti vlastní kulturám bez ideje nekonečných úkolů a tradice, kulturám v uzavřených horizontech. Problém není v samotných archaických národech, ale v jejich srovnání s dějinností evropského lidství, při kterém se jeví jako společnosti bez

⁵⁵ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 401.

⁵⁶ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 32.

⁵⁷ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 402. Cit. podle Moural, J. *Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla*, s. 140.

historie. Na druhou stranu má ovšem Evropa opravdu jisté privilegované postavení, jelikož je příkladem vší tradovatelnosti a ukázkou jediného opravdového probuzení dějinnosti ve svém smyslu. Neevropské společnosti žijící hlavně z empirických zkušeností jsou spíše méně historické a v jedinečných případech se podobají zcela nedějinným společnostem.⁵⁸

Derrida zde zmiňuje přílohu XXVI *Krize*⁵⁹. V té klasifikuje Husserl dějinnost do tří stupňů. Následující kategorizace, přihlédneme-li k Husserlovým úvahám sedimentovaného a až aktem úsilí reaktivovaného smyslu, který teprve bere jedinec na svou odpovědnost, jistě neušla pohledu Jana Patočky, jehož úvahám k dějinným a nedějinným společnostem z prvních dvou kacířských esejů zde nelze nerozpoznat inspiraci.⁶⁰

Prvním stupněm podle Husserla je samozřejmá generativní historičnost v rámci lidské pospolitosti, ve které je každá lidská existence vždy historická z pohledu rozvoje své duchovní podoby, a dějinnost je tak přítomná na úrovni obecného rysu lidské existence⁶¹. Druhý stupeň charakterizuje vznik filosofie (od čehož nelze odmyslet vznik *polis*) a formace evropské kultury s ní, zapřažené do tvůrčího úsilí. Třetí stupeň je dán přeměnou filosofie ve fenomenologii a jejím vůdčím postavením ve vedení evropského lidstva.⁶²

Derrida podotýká, že se tyto stupně nevyklučují, nýbrž jsou myslitelné souběžně v jedné společnosti v „(...) diferencované jednotě organické simultaneity.“⁶³

⁵⁸ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 109-110.

⁵⁹ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 542. Podobné úvahy se nacházejí i na s. 37.

⁶⁰ Členění způsobů existence v dějinách filosofie by vydalo na samostatnou práci. Vzpomeňme již u Aristotela na *bios apolaustikos*, *politikos* a *theoretikos*, nebo namátkou pozitivistickou topologii tří stádií u Comta atd.

⁶¹ Husserl zde přímo užívá výraz „jednota organismu“. Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 542.

⁶² Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 542.

⁶³ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 111.

Důležité zde však je, že dějinnost lidstva spočívá vždy jen na vnitřní dějinnosti každého jednotlivce⁶⁴, který rozvrhuje svůj život na půdě horizontů, a že každá přítomnost má v sobě vždy implikovaný i veškerý historický čas, čímž je vytvářena tradice.

Langrebe tuto základní Husserlovu úvahu rozvádí o předpokládatelnou část interpretace. Stejně jako je dějinnost vůbec možná pouze z vnitřní dějinnosti každého jednotlivce, je i sedimentace smyslu sedimentací nejen v jednotlivém vědomí, ale je intersubjektivní, společensky sdílenou sedimentací, a právě jako taková je v základech prostředí společnosti, která daný smysl traduje – v knihách, institucích atp.⁶⁵ Smysl, který je tradovaný, byť sedimentovaný, přesto dobře umožňuje vývoj např. instituce ze své minulosti dále.

Tyto výše uvedené historické apriori doprovází každý kulturní útvar i při jeho tradování, jako jeho bytí vlastní historická přítomnost. Podobné úvahy o původu geometrie a jejích invariantních složkách, nás vedou k počátkům této vědy, k založení na jejím původním smyslu.⁶⁶ Lze takto dospět i k počátkům všech speciálních věd a samotné filosofie a znovuuskutečnit je.

Jak uvádí Husserl na začátku své eseje *O původu geometrie*: „(...) formou historických meditací si chceme totiž ujasnit svou vlastní přítomnou filosofickou situaci v naději, že si takto můžeme osvojit smysl, metodu a počátek filosofie, a to jediné filosofie, jíž chceme a musíme věnovat svůj život.“⁶⁷

Z možnosti variovat přirozený svět různými způsoby vždy vzejde s apodiktickou jistotou něco všem variantám společného, něco invariantního, jelikož – wittgensteinovsky řečeno – nelze myslet, o čem myslet nelze, a každá variace má svou mez srozumitelnosti. Touto metodou lze dospět k původní podobě založení geometrie, k invariantním

⁶⁴ Poznámka z Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s.403.

⁶⁵ Landgrebe, L. Meditation über Husserls Wort „die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“, s. 115.

⁶⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s 405.

⁶⁷ Ibid., s. 384.

strukturám, které jí umožnily ustanovit.⁶⁸ Takovými apodiktivnostmi prvního geometra bylo, že se pohyboval ve světě věcí, které musely vykazovat svou tělesnost. Zároveň měly tyto věci prostoročasové formy (barvy, tvary), přičemž některé byly privilegované a upřednostňované v životní praxi. V takové praxi probíhalo měření, které známe téměř z každé kultury, a lze tedy předpokládat nutnost výkresů, výměr polí atp. Zároveň byly výtvořiny takové praxe stále zdokonalovány. První geometr vyvstal z takového světa a přešel idealizujícím duchovním úkonem svého myšlení k ideálním předmětnostem, vzešlým z reálného světa a reálných předmětností. Muselo tak být učiněno se zřetelem na invariantní, pro všechny časy apodikticky obecný a platný obsah prostoročasového charakteru tvarů a toho se právě svou idealizací dotýkat. Takto musely vzniknout všechny duchovní výtvořiny, totiž musely se dotýkat něčeho obecně platného v přirozeném světě, v historickém horizontu, aby byly jejich výtvořiny tradovatelné a netýkaly se pouze dobové problematiky, kterou nelze zpětně pochopit a tradovat na delší časové období.⁶⁹

Již z výše uvedené kategorizace dějinnosti do tří stupňů, ale i z mnoha předešlých zmínek v této práci, je zjevný Husserlův důraz na okamžik vzniku filosofie v antickém Řecku jako na podmínku, která určuje vstup evropského lidství do nové éry, do teprve dějinné epochy. Je zde nutný krátký zjednodušující výklad. Pokud má být dodržen rozdíl mezi dějinami a historií (*Geschichte* a *Historie*)⁷⁰, byť sám Husserl tyto pojmy přísně nerozlišoval, ale o Patočkově i dalších pokračovateli to je do jisté míry možné říci, pak pouze v antickém Řecku 7. a 6. století vznikem filosofie v *polis* vznikají dějiny (poprvé a jedinkrát).⁷¹ Filosofie se rodí jako jediná univerzální věda o veškerenstvu, obsahující všechno racionální poznávací úsilí nového postoje ke světu, a jako taková je pro Husserla

⁶⁸ Derrida zde opět hovoří o deskriptivní předgeometrické vědě jako o geografii. Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 120.

⁶⁹ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 406-409.

⁷⁰ Dalo by se zjednodušeně říci, že historie je „pouhou“ generativní změť událostí, samozřejmou vlastností lidské společnosti uvědomující si svou časovost. Dějiny jsou však něco bytostně teprve řeckého, něco, co přešlo do evropského lidství, a „poevropštělých“ částí světa, ale počátek zůstává v antickém Řecku, dějiny jsou tak něco založeného a dějí se v nějaké struktuře a k nějakému cíli. Charakterizace těchto dějin, je jedním z hlavních cílů této práce.

⁷¹ O vztazích těchto institucí půvabně referuje Szlezák ve své monografii: *Za co vděčí Evropa Řekům*.

prafenomémem duchovní Evropy.⁷² Filosofie je nový druh lidského vztahování se ke světu pomocí pohledu normovaného konceptem idejí a mířícího, byť v konečném životě, k nekonečným cílům takovýchto idejí. „(...) vyrůstá nový způsob zespolečňování (...) duchovní život, zespolečněný láskou k idejím, tvorbou idejí a ideálním normováním života, nese v sobě horizont nekonečné budoucnosti, horizont generací obrozujících se z ducha idejí do nekonečna.“⁷³

Nejde tedy jen o nový obor lidského usilování, ale o vůbec samý počátek dějin. Husserl sice vidí moudrost jiných civilizací, například Egyptanů, Babylónanů, nebo Peršanů, kteří také své poznatky dědili, jen u Řeků však vznikl bytostně obecně „teoretický životní postoj“⁷⁴, který je v samém jádru společenství takových filosofů a tvoří jejich životní zá-
měr.⁷⁵ Řecký objev je život založený na náhledu, na názoru vzešlého z teorie a na jeho věčnosti, totiž že například matematický důkaz funguje v mé evidenci a bude tak fungovat vždy, věčně.

Je otázkou k možné polemice, zda řecký objev tohoto způsobu života, zákony a instituce, nedovedl Athénany tak daleko, že právě proto fakticky neměli celé jedno a půl staletí vládu, natož panovníka⁷⁶ – ačkoli přesto byli vnitřně jednotní a zahraničně prosperovali – místo toho měli ony z rozumu vzešlé zákony a instituce. Prostor svobodné *polis* a rozvoj filosofie jsou na sobě závislé a zároveň se umožňují: filosofie umožňuje zákony vzešlé z rozumu a *polis* prostor k jejich uskutečňování.

Každopádně *doxa* tu tedy vede k ustavení *epistémé*. Aby se nepodlehlo svodu, že takový postoj by přeci vedl k oné zmatematizované, zidealizované přírodě v soudobé krizi,

⁷² Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 339.

⁷³ Ibid., s. 340.

⁷⁴ V nutném zjednodušení: teoretický postoj Husserl distancuje od postoje nábožensko-mytického přirozeně fundovaného a zároveň od postoje syntetizujícího tyto dva předešlé spojujícího univerzálnost prvního a praktičnost druhého. Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 346-347.

⁷⁵ Ibid., s. 343.

⁷⁶ „Athény především neměly vládu: popisovaný systém nepřipouštěl ani vládní tým, ani šéfa vlády, ani vládní program. Kdyby bylo dvacet vlivných mužů coby „ministrů“, jako v našich státech, jednomyslně sledovalo po celé čtyři roky tytéž cíle, byla by to bývala pro Athénany oné doby zcela prostě oligarchie (ať se souhlasem většiny nebo bez něj).“ Szlezák, *Za co vděčí Evropa Řekům*, s.149-150.

je nutno podotknout, že onen objev Řeků nebyl dán všanc – jako v novověku – geometrickému pomýlení přírodovědy, řeklo by se, že ona *epistémé* vznikla, aniž by na svou *doxa* zapomněla. Husserl chce spíše naznačit, že u Řeků nejde o změnu pouze historickou (nebo další historickou paralelu), nýbrž o změnu řekněme v historii intencionality (Husserlem řečeno: o průlom a účinek řecké filosofie)⁷⁷. A do jaké míry je intencionalita hlavním rysem vědomí, je změna v její oblasti změnou v celém rozvrhu života. „(...) život je osobní život, vznikající stále v nepřetržité intencionalitě vývoje.“⁷⁸ V jednoduchosti jde o totéž, co je díky existující možnosti uskutečnitelné kdykoli (proto Husserl a později výrazně Patočka způsoby existence pojímají jako proměnlivé, nikoli provždy konstituované)⁷⁹, totiž že život napadený údivem nad možnostmi filosofie je tímto jiný, už nemůže tuto dimenzi pominout, byť by naplnění těchto možností vězelo v nekonečnu.

Petříček ve svém *Úvodu do (současné) filosofie* stručně uvádí: „(...) k Evropě, k její vědě a filosofii, patří objev jiné dimenze než je dimenze každodennosti (...) A tedy k ní patří svoboda a odpovědnost. Mluví-li pak Husserl o krizi, má na mysli právě zapomenutí této bytostné lidské možnosti.“⁸⁰

1.2.3 Teleologie rozumu v dějinách

Celými těmito dějinami, které obsahují všechny tradované kulturní výtvoř, dějinami evropského lidství vůbec, prostupuje teleologický rozum, který je u Husserla nejspíše zdrojem posledního smyslu, který dává dějinám jednotu, alespoň naznačení takové

⁷⁷ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 347.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 292.

⁷⁹ Obecně se zde téma, pochopitelně již po několikáté, dotýká téhož zřídla, z něhož pocházejí i Patočkovy úvahy třetího pohybu. Např. myšlenka vyjádřena takto: „Nový způsob nazírání na svět v *polis* a filosofii neznamená vidět nové věci, nýbrž je vidět nově, ve zcela novém pohybu existence.“ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s.38.

⁸⁰ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 62.

problematiky nabízí závěrečné úvahy *O původu geometrie*.⁸¹ Tuto jednotu, míní Derrida, udává rozum (*logos*) dějinám jako to, co stálo na počátku vši dějinnosti, ale i skrze to, že představuje jakýsi horizont horizontů, cíl entelechie, myslitelný a naplnitelný *telos* rozumu.⁸² Ukazuje se tedy, že je to právě postup rozumu, idealizace, který je nosným tématem osvětlujícím počátky vědy, a vede tak k vysvětlujícím úvahám o původu krize.⁸³ Vyjevuje se zde však i bytostně vlastní prvek veškerých takových úvah, a tím je dějinnost, jelikož je sama prerekvizitou k utváření a tradování smyslu vědeckých výtvorů vůbec, jádrem struktury jejich bytí. Takové historické apriori by mělo být základem smyslu, jehož by měla, jak už bylo řečeno, nabýt historiografie.⁸⁴

A zde se zpět dospívá k tomu, proč začínají dějiny v antickém Řecku. Antickým duchem zpřístupněná dimenze ideje nekonečna v geometrických (v Husserlově terminologii obecně ve všech objektivních vědách) idealitách a v objektivně vždy platných výtěžcích takových věd teprve otevírá podstatu dějin a dějinnost všech kulturních výtvorů. Konečnost pouze proměnlivých empirických výkonů kultury rodí kulturu víceméně bez historie.⁸⁵ Je tedy možné ještě důrazněji zopakovat již uvedené: bez rozumu (výkonů subjektivity v ustavení smyslu, objektivace, evidence a následné sedimentace) nejsou možné dějiny a bez dějin není rozumu (jeho teleologičnost, stejně jako každý kulturní výtvor intence v rámci horizontu, jsou dějinně podmíněné – dějiny jsou zdrojem horizontu).

Za těmito historickými úvahami se skrývá hlubší a pro život jednotlivce důležitý motiv Husserlovy fenomenologie a také přesnější odpověď na jednu z otázek této práce: co je dějinnost? Jak bylo již uvedeno, horizont je prostorem intencionality, systémem protencí každého vědomí. Výzkum systému těchto předznačených potencialit by znamenal objasnění fungování intencionality vědomí, a tak by pomohl určit původ podoby životní praxe, kterou jedinci vtiskává vědomí. Jak uvádí Moural ve svém článku:

⁸¹ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 410.

⁸² Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 149.

⁸³ Grygar, F. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 84.

⁸⁴ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 410.

⁸⁵ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 130.

„(...) intencionální analýza – tedy hlavní, ba možná jediný úkol vrcholné Husserlovy fenomenologie –, je tím, co nám pomáhá projasňovat vlastní předsudky a přijímat odpovědnost za dosud anonymně fungující vrstvy intencionality, abychom měli nejen svobodu jednat, ale i být (co nejvíce) tím, kdo v nás jedná.“⁸⁶

O výše uvedeném určení dějin jako pohybu součinnosti a prostupování původního utvoření smyslu a jeho sedimentace dále uvádí:

„Jde tedy o souhru Patočkova třetího pohybu na jedné a celku prvních dvou pohybů na druhé straně. V tomto pohybu rozpoznává Husserl určité směřování či *entelechií* uloženou lidstvu: úkol usilovat o život z nahlédnutí, tedy – v husserlovském kontextu – o život v odpovědnosti, v pravosti, tj. život, který za nás nežijí nějaké anonymní struktury intencionality.“⁸⁷

Pomocí Husserlových historických meditací, pomocí fenomenologie samé, lze podle Derridy nacházet odhalení intencionality jako tradicionality. „Na své nejhlubší rovině, (...) je intencionalita pramenem dějinnosti. V takovém případě není proč se ptát, jaký je smysl dějinnosti. Ve všech významech toho slova platí, že dějinnost je smyslem.“⁸⁸

Fenomenologie jakožto metoda, která vrstvy intencionality tematizuje, je více než vědeckou metodou. Týká se osobní zodpovědnosti, je „(...) svobodným rozhodnutím, v němž „znovuuchopujeme svůj smysl“ (...) převzít zodpovědnost znamená pověřit se vyslechnutým slovem, vzít na sebe směnu smyslu a bdít pak nad jeho další poutí.“⁸⁹ V praktické rovině jde tedy o provádění podobného projasnění ve všech vědeckých oblastech, jakou nám ukázal Husserl na exemplárním příkladu původu geometrie, totiž rozkrývat smysl dávno sedimentovaný ve vývoji vědeckého poznání, nalézat počáteční

⁸⁶ Moural, J. Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla, s. 138.

⁸⁷ Ibid., s. 140-141.

⁸⁸ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 151.

⁸⁹ Ibid., s. 151.

ustavující smysl, následovat ho a vyvarovat se tak nebezpečí a nedostatků vzešlých z pasivního receptivního přejímání předešlého vývoje.

Petříček píše: „Je tedy zřejmé, že i „historický“ výklad Husserlovy krize vědy zachovává všechny zásady jeho fenomenologie. A fenomenologie se tak Husserlovi ukazuje jako jediný legitimní dědic onoho původního založení vědy, jako inkarnace neokleštěného rozumu.“⁹⁰ Fenomenologie se pravděpodobně v *Krizi* jeví jako metoda, se kterou postupují její úvahy, kterou se krize věd diagnostikuje a zároveň je terapií na tento stav, také proto že ho jako jediná rozpoznává.⁹¹ Fenomenologie je přesvědčena, že je sto vytrhnout nazpět svět člověku, že původní setkávání člověka se světem má smysl a rozumět věcem předvědeckým způsobem je nejen platné, ale zároveň nutné, protože intencionalita vědomí vždy svému korelátu nějak rozumí, věci pro nás mají smysl i (jen) v předvědeckém poznání. Když Husserl někde píše: „Ve světě lidského bytí nejsou základem srozumitelnosti vztahy příčinné, nýbrž vztahy smyslu.“⁹², je tím možná mimoděk vyjádřena i tato myšlenka.

Každopádně toto snažení přijmout zodpovědnost za vlastní rozvrh díky rozkrývání původu a pravosti tradovaných smyslů, které jistě spoluutváří náš horizont, naší životní praxi, je přítomný v tradici již zmíněné, která přitom skutečné tradování smyslu započala a v které vidí Husserl počátek dějin evropského lidství, totiž ve filosofické tradici antického Řecka.⁹³

Husserlův imperativ věrného následování fenomenologie (onen vrcholný stupeň dějin evropského lidství) nabývá většího významu než jen užívání přesné vědecké metody, nabývá ontologické a etické dimenze a z velké části právě tyto úvahy budou důležité pro Husserlovy následovníky, v pozdějších kapitolách této práce bude možné některá tato témata nalézt u úvah Jana Patočky.

⁹⁰ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 62.

⁹¹ Bylo by zajímavé provést analýzu toho, co vše je na historických úvahách *Krize* fenomenologické a jak moc jsou věrné této metodě, jak moc jsou příkladem jejího užití. Obnášelo by to však zabřednout do metody fenomenologie samé na což není dostatek prostoru a není to ani zcela předmětem této práce.

⁹² Husserl, E. *Třetí část Idejí II.* cit. dle Kohák, *Člověk, dobro a zlo*, s.25.

⁹³ Moural, J. *Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla*, s. 139 a 141.

1.3 Některé problematické aspekty konceptu teleologie

Není lehké odpovědět do jaké míry je pro Husserla pojem teleologie důrazný. Ströckerová nabízí jeden druh interpretace, který odmítá pojmout Husserlovu teleologii jako nějakou sílu uvnitř evropských dějin, která se sebenaplnuje a činí dějiny smysluplné (ne nepodobnou Hegelovi či Marxovi), spíše se podle ní jedná o skutečnost, že dějiny mají prostě nějaký směr a tato trajektorie je silně ovlivněna vědami, které jak bylo ukázáno, tvoří jejich střed.⁹⁴ Ströckerová uvádí: „Potud je vývoj evropských dějin, směřován v čase, „teleologický“ a potud je také evropská věda osudem těchto dějin.“⁹⁵

V této interpretaci, ačkoli nepříliš komplexní a napadnutelné, se však nachází užitečný bod pro lepší pochopení a ujasnění tématu. Teleologie stejně jako dějinnost nebo horizont nejsou žádné entity samy pro sebe visící ve vzduchoprázdnu, nýbrž jsou to vlastnosti jednotlivého vědomí, že je časové, tedy rozvrhující se do horizontu, tedy dějinné, a i v této dějinnosti, kterou vzniká teprve dějinnost společnosti, je určitá intence, záměr a směr k něčemu kýženému, k nějakému cíli, k *telos*.

V předešlé a této kapitole byla skrze interpretace jednotlivých autorů stručně osvětlena úloha teleologie v *Krizi*. Komplexně a velice výstižně kýžený náhled na tuto problematiku nabízí Landgrebe, když si ve svém článku pokládá otázku „Jak může fenomenologická analýza učinit možnost jednoty dějin srozumitelnou?“⁹⁶ Husserl odpovídá podle Landgrebeho právě myšlenkou teleologie dějin, o které Landgrebe tvrdí: „(...) která má svůj konečný základ v teleologické, a to neznamená nakonec nic jiného než intencionální strukturu subjektivity.“⁹⁷

⁹⁴ Ströckerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize, s. 637.

⁹⁵ Ibid., s. 638.

⁹⁶ Langrebe, L. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“, s.119. (překlad vlastní).

⁹⁷ Ibid., s.119. (překlad vlastní).

Znovu se chce připomenout, že v téže intencionální struktuře nachází Husserl jádro fenomenologie a motiv pro své historické analýzy, a proto je také přeci fenomenologie náležitým ideálem evropského lidství.

Na jiném místě však Landgrebe také zmiňuje v jistém smyslu zřejmě původnější Husserlovu motivaci k úvahám o teleologii, totiž onen stav pádu jeho staré Evropy po první světové válce, stav krize, kdy se nebezpečí technizace a vyprázdnění smyslu začínalo zcela projevat. Tehdy se při svém filosofickém programu musel postavit před otázku po odpovědnosti filosofa za lidstvo a jeho krach, přijmout odpovědnost vědeckého společenství, jímž byl členem, za dobovou krizi lidství a snažit se najít východisko.⁹⁸ Hluboké filosofické úvahy jsou namísto, ovšem prostší a snad pravdivost doplňující tvrzení by bylo, že Husserl chtěl teleologií dějin vrátit Evropě novou hrdost, nové odhodlání k naplnění dávno ztracených zapomenutých ideálů a vše tak napravit a vyléčit.

V tomto případě je teleologie přiznáním se k dějinám, jak je Husserl analyzuje, a k jejich počátku v řecké filosofii a pojetí vědy, která činí dostupným vědění, které člověka vybaví k vedení svého života v pravdě a zodpovědnosti. Připomínat tento antický počátek a historickými meditacemi odhalit příčiny jeho zpronevření je úkolem filosofie, takto „(...) filosof potřebuje dějiny (...)“⁹⁹ *Krize* tedy zachovává dvojí přístup k dějinám: fenomenologickou analýzu struktur podmínek dějin a formu praktického poznání osobního vztahu k dějinám a jejího smyslu pro nás včetně přítomné následováníhodné idee teleologie dějin.¹⁰⁰ Pochopitelně tu Husserl stojí jako ten, kdo se první za svou dobu takto k dějinám přiznává.

Přihlédnutí spíše k tomuto druhému typu Husserlovu motivace ke konceptu teleologie dějin, který Landgrebe učinil, není jistě náhodný. Při zvážení kritických námitek, pod jejichž vahou se prostor pro prvně zmíněný motiv stísňuje, se Landgrebe pravděpodobně pokoušel uchránit elementární význam Husserlova poselství *Krize*. Ve zjednodušené podobě je užitečné některé takové námítky Landgrebovy a následně Derridovy představit.

⁹⁸ Langrebe, L. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“, s.125.

⁹⁹ Ibid., s. 126.

¹⁰⁰ Ibid., s. 125-126.

Landgrebe nahlíží myšlenku o dějinách světa v *Krizi* jako dějiny vztahované k představám o světě v jednotlivé subjektivní časovosti, přitom ale idea dějin předpokládá nekonečnou lineární časovou řadu těchto dějin, tedy již konstituovaný lineární čas. To je ovšem proti dřívějším časovým analýzám, které čas pojmají jako vždy znovu konstituovaný v každé přítomnosti. Dále teleologie jako idea by mohla být vždy dostupná z teleologické struktury subjektivity samé – z eidetického vhledu do této struktury, celkově není ale Husserlův popis teleologie v tomto jednoznačný. Landgrebe v tomto odkazuje na Derridu.¹⁰¹

Derrida totiž již dříve spatřil tento problém odlišného přístupu k dějinám na skutečnosti, že z předcházejících Husserlových prací je zřejmé, že ideální předměty, které se skrze dějinnost tradují a jsou „materiálem“ teleologie v této dějinnosti, nenáleží k *eidos* konkrétního ega (čímž jsou samy dějiny odsunuty do okrajového zájmu fenomenologie). Nový přístup k dějinám, který je podle Derridy ve sporu s tím dřívějším, Husserl neproblematizuje, ani nevysvětluje, nýbrž rovnou praktikuje. Ne zcela objasněné jsou i další obtíže. Historie sama, jakožto předmět historických věd, je závislá na fenomenologii, která jediná odhalí její základy, její podstatu. S Derridou by se tak dalo říci, že metoda je tedy uplatněna na předmět (zde disciplinu), který sama metoda konstituuje a že metoda, která chtěla být bez předpokladů, je sama předpokladem. Derrida toto téma ještě prohlubuje, totiž jestliže je historie neredukovatelným bytostným rysem bytí každé ideální předmětnosti – jejího smyslu, který historie podržuje, pak již není historie pouhým odvětvím fenomenologického filosofování, nýbrž prostupuje celou metodou, celým programem až k jeho základům. Právě projasnění takových úvah podle Derridy stálo také u podnětů k sepsání *Krize*, ovšem (jak souhlasně uvádí i Landgrebe) hlavním důvodem byl opravdu stav krize věd projevující se: „rozlukou mezi (...) teoretickou a praktickou činností vědy a (...) osvobození vědy od přímých vazeb na svět našeho života (...).“¹⁰²

Další stanovisko přináší Cibulka, totiž že Husserl „(...) redukuje společenskou historickou činnost lidí na účelové zakládání smysluplnosti podle modelu intencionality ve vědomí (...) zájem člověka redukuje na účelové zaměření. Dějiny redukuje na konstituci

¹⁰¹ Langrebe, L. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“, s. 124-125.

¹⁰² Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 12-14.

útvary smyslu prostoupenou imanentní teleologií.“¹⁰³ Přitom ale „(...) uskutečňování subjektivních záměrů nutně vede k nechtěným, nečekaným důsledkům.“¹⁰⁴ U Husserla je jednou založený smysl kulturního útvaru, jednou založená účelovost záměru, vždy napříště nevyhnutelně předávána a ovlivňuje další konání.¹⁰⁵ Cibulka se tak na sekundárních zdrojích snaží ukázat, že Husserl až příliš analogicky praktikuje metodu fenomenologie (intencionální analýzy), kterou popisoval vědomí, na dějiny a společenské tradování, a redukuje je tím.

Tímto vzniká pro Cibulku otázka, zda není teleologie, kterou Husserl prezentuje jako ideu a úkol doprovázející vší dějinnost, vždy jen konkrétní „(...) historická fakticita, jež se pouze jeví jako nadhistorický úkol.“¹⁰⁶ Tím se i evropské lidství a jeho dějinný úkol teleologie u Husserla „(...) poněkud mytologicky prezentuje jako projev nadhistorické racionality.“¹⁰⁷ Cibulka tak dochází k následujícímu závěru: „Proti mýtům fašismu Husserl bojoval nikoli vědeckým poznáváním dějin, ale jiným mýtem.“¹⁰⁸

Takové Cibulkově kritice však do značné míry těžko čelit, protože každá metoda, která se prohlašuje za nutně platnou, se zároveň jeví jako dogma a mýtus. O to více, jednalo-li se o filosofický program, který tvrdí, že je posledním sebeuskutečněním rozumu v dějinném vývoji, nejvyšším stupněm dějinnosti samé, jak bylo ukázáno v kapitole 1.2.2. této práce.

Derrida kompromisně uvádí: „Teleologické čtení historie sice v Husserlových očích jistě nevykazovalo onu dogmatickou unáhlenost, s níž tolik filosofů (...) vnímalo minulost jako pouhé namáhavé tušení jejich vlastních myšlenek, avšak to pouze proto, že poukazovalo k samotné ideji transcendentální fenomenologie, která nepředstavuje filosofický systém.“¹⁰⁹

¹⁰³ Cibulka, J. *Historicismus a fenomenologie*, s. 293.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smysku*, s. 12.

Byly tedy ukázány různé možné přístupy k interpretaci Husserlova pojmu teleologie dějin, které lze členit od mytizujícího, nebo mýtus nalézajícího (Cibulka), přes mírněji imperativní a smířlivější i s osobním a dobovým kontextem (Derrida, Landgrebe) až po zřejmě zjednodušující a střízlivý (Strökerová).

Jak bylo zmíněno, oprávnění teleologie vidí Husserl v následování počátečního reaktivovaného smyslu původní evidencí započatého a přebrání odpovědnosti za něj a jeho tradování. Jen tak lze podle Husserla žít život v pravdě a odpovědnosti. I zde lze nalézt námitku. Moural ve svém článku upozorňuje na silný archaismus tohoto přístupu: „(...) tedy názor, že původ či počátek zůstává určujícím či vládnoucím i po celou následující epochu. (...) Bude jednou velmi zajímavé poodhalit více o zdrojích tohoto mylného přesvědčení, které bylo zřejmě společné Masarykovi („státy se udržují těmi ideály, z nichž se zrodily“), Husserlovi, Heideggerovi a přinejmenším po nějaký čas i Patočkovi. Ve skutečnosti jak v případě států, tak v případě naukových a kulturních výkonů je zdárné zpronevření se tradici mnohdy plodnější a blahodárnější než lpění na ní.“¹¹⁰

Pochopitelně, že bez předešlého následování počátků tradovaného smyslu, bez vědomí si tradice, se jí nelze nikterak zpronevřit. Ani Husserl do značné míry neupírá Galileovo přírodovědě své úspěchy, i Descartes se přeci zpronevřil své dobové tradici, stejně tak sám Husserl, oponovali však úchylností přítomné tradice a určitým následováním minulé, antické. Husserl někde píše o výjimečné možnosti geniálního jedince založit tradici novou, svou, která bude stát za následováním. Přihlédneme-li k předešlým Husserlovým výkladům o podmínkách dějinnosti a tradování, lze polemizovat nad tím, zda všichni zmínění myslitelé, byť uhnuvší dobové tradici, přesto nebyli věrni tradici nadřazené, tradici s velkým T, která má opravdu počátek, a nelze žádný naukový systém vytvořit bez tradice naukových systémů, bez filosofie samé, která má jistě počátek a je následováníhodná, neboť k ní není alternativa, jakožto ani k dějinám. Husserl se ale u tohoto nezastavil a je nepochybně archaismem přebírat krom způsobu stavění nutně všechny jednotlivé prvky konstrukce antické stavby, tedy evidence.

¹¹⁰ Moural, J. Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla, s. 140.

1.3.1 Sebepochopení rozumu a nástin terapie

Nyní je nasnadě poodhalit co Husserl z výše uvedených závěrů svých úvah soudí o pozici filosofie samé. Je již zřejmé, že jisté poznání je jen ideou a domožení se opravdové reaktivace veškeré tradice až k původnímu počátečnímu smyslu rovněž. A přesto je idea poznání pravdy ve své čistotě, o sobě, zásadní. Následování těchto idejí a taková idea sama je kulturní výtvar, díky kterému lidstvo pokročilo do nové historické fáze, v níž je hlavní entelechií právě taková idea¹¹¹, a té se musí vyrovnat i příslušná vědecká metoda a praxe. Protože nebyly tyto nejpodstatnější rysy vědy nikdy řádně tematizovány, mohla být lehce podstrčena metoda objektivních věd, speciálně přírodovědy založené na Galileiho zmatematizované přírodě pomocí zděděné geometrie, i do všech ostatních oblastí a disciplín (duchověd¹¹², psychologie, disciplín zabývajících se společností a dějinami), u kterých to v mnoha případech je naprosto nesmyslné.¹¹³ Přírodovědecká objektivita není univerzální a u oborů zaměřujících se na subjektivní sféru poznání neplatí.¹¹⁴ Jelikož však i duchovědy a psychologie převzaly metodu přírodních věd, vytratil se subjekt, subjektivní část poznání, z jejich zřetele, neboť je nutno v rámci metody pracovat pouze s objekty.

Proč je pro Husserla rozum a jeho výkony ústřední teleologií dějin? Výlučností člověka je jeho rozum, odděluje ho od ostatního světa a zároveň mu uděluje specifický vztah

¹¹¹ Srovnání s konceptem Kantovy regulativní ideje, což připomíná např. Sokol, nebo právě Langrebe. Landgrebe, L. Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins“, s. 126.

¹¹² V německojazyčném prostředí je pojem *Geisteswissenschaften* – duchovědy – zhruba ekvivalentem pojmu „humanitní vědy“ a má poměrně zajímavou genezi, která zde nemůže být rozvedena.

¹¹³ „(...) jak vysvětlit, že v tomto směru (krize evropského lidství, pozn. autora) nikdy nedošlo k vědeckému lékařství, k léčbě národů a nadnárodních pospolností?“ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 333.

Odpověď na tuto zdánlivě oprávněnou otázku leží právě ve vnitřní struktuře novověké matematické vědecké metody, která obsahuje závažnou chybu své aplikace.

¹¹⁴ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 290-291.

k němu. „Jeho život je osobní život, vznikající v neustálé intencionalitě vývoje. Co vzniká v tomto životě, je osoba sama.“¹¹⁵ Takový život je formován skrze jednotlivá sebeujasnění a přebírání odpovědnosti za anonymní systém intencionality. Podle Husserla lze dospět pomocí radikálního sebeujasnění k uchopení ideje autonomie a snažit se utvářet pak svůj život v univerzální odpovědnosti, což umožní utvářet ho ve snaze o uskutečnění rozumu v něm, který je mu vzorem. Podobné platí o lidstvu a jeho pohybu v dějinách, ve kterých jde o sebepochopení rozumu formou filosofie, formou apodiktické vědy, která překračuje relativitu poznání a otevírá novou dějinnou epochu. Výše uvedená nekonečná idea poznání ve filosofii je tomuto snažení hnací silou, u Husserla v podobě fenomenologie, taková univerzální zdůvodňující věda je pro něj „(...) nejvyšší funkcí lidstva (...).“¹¹⁶ Řecká filosofie je v tomto následování ideje rozumu počátkem udávajícím směr, později Descartes iniciuje nutnost apodiktičnosti jako nový objev potřebný na cestě k cíli, který je ovšem časem ve zbytku novověku zapomenut, aby se znovu vyjevil u Husserla a v jeho fenomenologii. Taková filosofie, a její následování, dává poznání světa nový smysl, a co více, dává nový smysl i lidskému životu vůbec, životu jako „(...) sebeobjektivace transcendentální subjektivity a jejího bytí, jejího konstituujícího života.“¹¹⁷ Života v apodiktičnosti, který je údělem člověka, činí ho člověkem a jedině naplnění rozumu ho může uspokojit.¹¹⁸

Husserl chce říci, že až v sebeujasnění, v komplexnosti nahlédnutí objektivovaných podmínek čistého vědomí (transcendentální subjektivity, jejíž transcendence je imanentní „mohutností“ ega¹¹⁹) a struktur procesu jeho rozkrývání světa, lze nalézt nový smysl lidství. Poznat vůbec toto sebechápání, odhalit smysl daný člověku, můžeme pouze formou filosofie (fenomenologie). Opak se nachází v podobě dobové krize, díky které se vůbec víra v rozum ztrácí, a tím ztrácí i člověk elementární víru v sebe sama, „(...) v pravé, jemu vlastní bytí, jež vždycky nemívá, jež ještě nemá spolu s evidencí „já jsem“, nýbrž

¹¹⁵ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 292.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., s. 295.

¹¹⁸ Ibid., s. 294-295.

¹¹⁹ „Podle Husserlova transcendentálního idealismu je „transcendence“ v každé formě imanentní charakteristikou, konstituovanou uvnitř ega.“ Moran, D. *The Husserl Dictionary*, s. 423.

má a může je mít jen ve formě zápasu o svou pravdu (...) Pravé bytí je všude ideálním cílem, úkolem *epistémé*, „rozumu“.¹²⁰ Husserlovo řešení krize je tedy slovy Patočky: „(...) obnova evropanství z ducha radikální teorie. Toto obnovení je pak možno pouze tím, že běh dějin je ovládán teleologickými ideami, jež posléze artikulují tento proud dění, a že idea vědění, idea nepředsuděčné THEÓRIA je takovou všeobsáhlou teleologickou ideou, jejíž nositel, evropské lidstvo, je povolán díky této ideji k tomu, aby se stal nejen pánem země a světa, nýbrž rovněž stanovitelem a vykladačem všech jeho ideálů.“¹²¹

Je zde nasnadě námitka, kterou zmiňuje Strökerová, zda Husserlova pýcha apodiktivnosti jeho metody není ve skutečnosti „(...) pochybenou záchranou cti nestráveného osvícenského racionalismu (...)“¹²², ale Husserl zcela naopak „(...) vidí kořeny krize evropské kultury právě v tom racionalismu, v němž osvícenství zabředlo.“¹²³ Ačkoli chápe svody, kterým propadlo.

V Husserlově pojetí role vědy je nesamozřejmým předpokladem, že jedinou manifestací naší výlučnosti pomocí rozumu (pokud se držíme významu tohoto termínu u Husserla) je racionalita. Jistě je mnoho jiných forem, ve kterých se díky rozumu vymykáme ostatnímu světu. Stejně tak je předpokládáno, že vrcholným sebeuskutečněním rozumu a tím i hnací silou lidstva je věda, jejíž proměny způsobují změny v tom, jak je pro nás dán okolní svět. Jde ovšem o něco, o čem byl Husserl nepochybně silně přesvědčen a co bylo motivací jeho historických meditací.

Husserl píše: „(...) neboť tím, čím jsme, jsme funkcionáři novodobého filosofického lidstva, jsme dědici a spolunositeli směru vůle postupující lidstvo (...) který je potvrzením a současně obměnou řeckého zakládajícího vytčení filosofického cíle. V něm je teleologický počátek a pravý zrod evropského ducha vůbec.“¹²⁴

¹²⁰ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 34-35.

¹²¹ Úryvek pokračuje: „Evropanství je velký racionalizátor všech ideálů, všechny dostávají nové osvětlení skrze jeho myšlenku samostatné a nepředsuděčné teorie, jež vnáší jasnost a souvislost do všech řádů životních.“ Patočka, J. *Tři studie o Masarykovi*, s. 10.

¹²² Strökerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize, s. 631.

¹²³ *Ibid.*, s. 631.

¹²⁴ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 93.

Strökerová k tomuto uvádí: „Jádro Husserlovy myšlenky je v tom, že spolu s evropskou vědou je pod idejemi nekonečnosti revolucionisovaná i celková kultura, a to nejen kultura vědecká, nýbrž celý způsob života lidí, kteří kulturu tvoří; revolucionisovaná je i dějinnost.“¹²⁵

1.4 Galilei a zmatematizování přírody zděděnou geometrií

Tato kapitola by měla podat stručný přehled o vývoji a využití geometrie u Galilea, u něhož podle Husserla došlo k oné rozluce přirozeného světa a světa objektivních věd, což také tvoří původ krize, kterou diagnostikoval.

Galilei měl k dispozici geometrii, která byla již v relativně pokročilém stádiu svého vývoje. Geometrie jeho doby byla již oddělena metodicky od původního měřictví (které bylo ovšem jejím prostřednictvím zdokonalováno) a měla tak svůj zájem jen v čistě teoretické oblasti, v oblasti ideálních předmětností, tvarů a jejich vztahů. Galilei nepotřeboval pro svou další práci meditoval nad původem geometrie jakožto aktu idealizace v prostoru původně předgeometrických smyslových daností. Měl před sebou již nadefinovanou soustavu geometrických poznatků a „(...) neměl nejmenší potuchy, že by pro geometrii (...) jednou mohlo být relevantní, ba zásadně důležité učinit z geometrické evidence, z otázky „jaký“ je její původ, principiální problém.“¹²⁶ Galilei viděl v metodě geometrie, že poznání skrze její optiku překonává relativitu nejen schopností smyslových mohutností subjektivně relativní praxe poznání, ale i relativitu plynoucí ze samotné povahy tohoto poznání v empiricko-názorném (ačkoli právě tak přirozeném) světě a přisuzoval tak této metodě velké úspěchy. Její největší půvab totiž tkvěl v její univerzalitě napříč téměř všemi obory filosofie.¹²⁷

¹²⁵ Strökerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize, s. 630. Srv. Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 343.

¹²⁶ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 49.

¹²⁷ Ibid.

Jak bylo již uvedeno, čisté matematické předměty, ideální předmětnosti geometrického názoru, si podržují svou identitu napříč časem a subjekty, které je uchopují. Toto je důležité pro všechny deduktivní vědy, jelikož pouze na prostoru vždy platných poznatků lze sestavovat téměř bez hranic obrovské množství poznatků založených na pevných základech svých premis. Svými úspěchy, svým užitím, vytváří geometrie aproximativní poznání zprvu empiricky poznatelných jsovcen a jejich tvarů, a touto aproximativností se tak vztahuje v reálném světě zpátky ke svým vlastním idealitám, které ji zajímají. „Z ideální, světu odcizené geometrie se takto stává „užitá“ geometrie.“¹²⁸ Tento pohyb funguje i naopak, jelikož v předmětech empirického poznání v reálném světě (tvar kruhu) již člověk poučen metodou geometrie vidí odkaz, pouhou aproximaci, ideální předmětnosti (kružnice), byť tu samotnou v reálném světě nemůže okusit.

Ve filosofii antického Řecka, kterou Husserl následuje, je tento vztah nepředstavitelný. Příroda v řeckém smyslu není přírodovědecká, nýbrž ta, která je součástí životní praxe, která se v percepci osobně dává.

„(...) historický svět řeckého životního prostředí není objektivní svět v našem smyslu, nýbrž je to jejich „představa světa“, tj. jejich vlastní subjektivní platnost se všemi v tom obsaženými realitami pro ně platícími, například i s bohy, démony apod.“¹²⁹

Tento postřeh není nahodilý, nýbrž pojednává o původním vztahování se člověka ke světu, o apodiktické jistotě, že prostor, v němž se odehrává toto vztahování, je prostorem duchovosti a může být zkoumán jen skrze ni. Že totiž příroda přírodních věd a příroda našeho životního prostředí jsou dvě odlišné entity, (jelikož jsou) pojímané jinými metodami.

K podvržení matematického světa idealit za jediný možný nám dobře poznatelný reálný svět, k této záměně empiricky přístupného přirozeného světa za vědeckou idealizaci, došlo u Galilea dědictvím geometrie. Galilei zdědil geometrii v pokročilém stádiu tradice, kdy již byla onou disciplínou konstruující svět vědy na základě svého geometrického

¹²⁸ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 53.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 335.

názoru, bez reaktivace své původní evidence. Její tradované výtvary byly již zbaveny smyslu skrze pasivní receptivní předávání.¹³⁰

„Bylo osudným opomenutím, že se Galilei retrospektivně nedotázal po prvotním smysluplném úkonu, který prováděn jako idealizace na prvotní půdě veškerého teoretického a praktického života – bezprostředně názorného světa (a zde speciálně empiricky názorného světa těles) – vytváří ideální geometrické tvary.“¹³¹

Z výše uvedeného je samozřejmé, že geometrie v podobě, s jakou pracoval Galilei, už v sobě nenesla tyto prvotně smysl konstituující úkony, ani nenesla ve svém tradování imperativ nutnosti tyto úkony, tedy původní evidence, reaktivovat. Mohlo být tedy podlehnuto svodu zdání samozřejmé exaktnosti a apodiktičnosti geometrických pravd, a tak i geometrie, jakožto metoda, mohla být pouze pasivně převzata a používána. „U Galileiho začíná tedy podvržení idealizované přírody za předvědecky názornou přírodu.“¹³²

„Geometrická a přírodovědná matematizace naměřuje našemu předvědeckému světu – v otevřené nekonečnosti možných zkušeností – dobře padnoucí ideový šat objektivně vědeckých pravd (...).“¹³³

Ona možnost reaktivace původní evidence už v této podobě vědy není ani docela dobře proveditelná. Husserl srovnává vztah mezi reálnem a ideálním v antice a u Galilea, přičemž si bere za příklad příhodně platonismus. V něm mělo reálno přístupnou *methexis* na ideální, každá reálná věc se podílela na její ideji, ale u Galilea tomu tak být

¹³⁰ Husserl zde polemizuje nad myšlenkou, zda geometrie nebyla zbavená smyslu již v antické době, jelikož i ona (jakožto *techné*) nebyla ve styku s prvotním, v předgeometrickém světě uskutečněným, úkonem idealizace v praktickém zeměměřičství. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 70.

¹³¹ *Ibid.*, s. 70-71.

¹³² *Ibid.*, s. 71.

¹³³ *Ibid.*, s. 73.

principiálně nemůže. Poté, co je příroda zmatematizována, stává se sama idealizovanou.¹³⁴ Antika tedy nechala přirozenému světu jeho dignitu, platnou mimo lidskou idealizaci.¹³⁵ Takový vztah jednoty našeho poznání se světem fenomenologie navrácí. Naopak Galilei zpozoroval, že exaktnost v matematické praxi není v té empirické možná,¹³⁶ že svět ideálních tvarů nám umožňuje exaktnost a apodiktičnost, kterou v předvědecky názorném světě relativního empirického poznání nenajdeme. Dopustil se tak neblahé zkratky, když tento předvědecky názorný svět vsadil do světa matematické idealizace, místo aby pro přirozený svět, o což se snaží Husserl, našel metodu jinou.

Z vědy se tak stává logická konstrukce metody, které je možné pouze porozumět a používat ji jako „stroje“ bez jakékoli nutnosti evidence vědce, který s ní pracuje a který o jejím vnitřním smyslu, o její povaze dané jejím původem, nemusí vědět zhora nic, jen když je úspěšně praktikovaná.¹³⁷ Galilei tímto způsobem objevuje matematickou přírodu a traduje dále svou ideální metodu, která je dostupná dalším generacím vědců. Podsouvá dějům v přírodě názorného světa, teď už v podobě vědeckých idealizací, nutnost podléhat exaktním zákonům. V tomto smyslu je Galilei „odhalujícím i zakrývajícím géniem“¹³⁸ a jím objevená „příroda, která je o sobě matematická, je dána ve vzorcích, z nichž teprve může být interpretována.“¹³⁹

Příroda není kniha napsaná jazykem matematiky, spíše jí Galilei do jazyka matematiky vsadil, protože to byl jediný jazyk, kterému dokázal rozumět, nakonec ale zaměňoval své poznatky o jazyce za poznatky o přírodě. Forma metody zde tedy jaksi předbíhá její smysl, a užití vědy předbíhá poctivé reflexi a reaktivaci smyslu z předešlého užití nabytých vědeckých výtvorů, na které navazuje (natož reflexi o počátku vzniku vědy obecně).

¹³⁴ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 43.

¹³⁵ „(...) za jeho (přirozeného světa, pozn. autora) rys nejcharakterističtější pokládáme, že jest zde právě bez našeho svobodného zásahu, na základě pouhého faktu naší zkušenosti přede vším stanoviskem teoretickým.“ Patočka, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 16

¹³⁶ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 46-47.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 73-74.

¹³⁸ *Ibid.*, s. 74.

¹³⁹ *Ibid.*

Petříček tuto osudnou chybu výstižně popisuje takto: „Nekonečný úkol vědění nelze redukovat na kteroukoli z jeho aplikací, ať je jakkoli prakticky úspěšná. Racionalita, věda a filosofie, je právě tento nekonečný cíl, tedy k ní patří jak idealita, tak zodpovědnost.“¹⁴⁰

Díky převzaté geometrii a matematice spolu s novověkou ideou pokroku a objektivní poznatelnosti světa vzniká u Galileiho rozvrh přírody nutně jako soustavy matematických struktur. A právě takto zmatematizovaná příroda je předmětem jeho nové vědy (fyziky).

Patří k charakteristice této vědy, že nachází ve svých poznacích důvod k dalšímu bádání, ve jménu dobrání se pravdy, a poznatky minulé, které byly například již užité v praxi, mohou být vyvráceny. Vyřešení úkolu je tak jen cestou k dalším úkolům.¹⁴¹

1.4.1 Matematizování smyslových kvalit

Existuje část názorného světa, kterou přímo matematizovat nejde. Jde o smyslové kvality (náplně) těles. Tyto kvality (chlad a teplo, drsnost a hladkost atp.) jsou klasifikovatelné ve stupňování, jde je tedy měřit nepřímou, nikoli exaktně (vztahující se k ideálům). Tyto smyslové kvality jsou však vlastnosti, jimiž většinou pohlížíme, zakoušíme tělesný svět, proto je pro dokonání zmatematizování přírody nutné i tuto složku světa zahrnout do exaktnosti, a proto je popis jejího postupu (který udá precedens) součástí této kapitoly. Smyslové kvality nelze přímo matematizovat, protože geometrie je svou formou geometrií tvarů a na kvality ji nelze přímo aplikovat.¹⁴²

„Máme jen jednu, nikoli dvojí univerzální formu světa, máme jen jednu, a nikoli dvojí geometrii, totiž máme jen geometrii tvarů, a nikoli též druhou geometrii náplní.“¹⁴³

¹⁴⁰ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 62.

¹⁴¹ Strökerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize, s. 630.

¹⁴² Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 54-55.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 55.

Již v apriorní struktuře názorného světa mají všechna tělesa tutéž formu, tedy mají tvar (extenzi – rozlehlost). Tato forma je nejen stejná všem tělesům, ale je přímo totální formou celého světa tvořeného tělesy. Takovou formu lze vzít za předmět idealizace. Tělesa mají ovšem i své proměnlivé specifické smyslové kvality, pro které výše zmíněné neplatí a v jejich měření nelze odkazovat k idealitám a samo měření je spíše odhadem.¹⁴⁴

Nepřímá matematizovatelnost spočívá na matematizovatelnosti tvarů. Patří totiž k univerzální formě světa, že jednou z nich jsou tvary prostoročasových těles, která jsou kauzálně spojená se smyslovými kvalitami (která k nim fakticky nutně náleží). Nadto každá změna tvarových momentů nebo smyslových kvalit (náplní) podléhá a navzájem probíhá podle určitých daných kauzalit. Přesně tak náplně fyzika pojímá: jako tvary. Zakoušené smyslové kvality jako je tón nebo barva, jsou vysvětlovány kmitočtem nebo vlnovou délkou, tudíž fakticky tvarem. Takové zacházení s náplněmi je v dobové/současné fyzice běžné, ovšem u Galileiho jde o pozoruhodný postup. Nicméně odtud vzniká možnost nepřímé matematizace, možnost objektivně určovat tyto náplně a i zde se vztahovat k idealitám, zvědečtit nejen dosud vědou pojímaná tělesa, ale skrze smyslové kvality dosáhnout na všechny ostatní smyslový svět a odebrat rozumění tomuto světu z výlučných rukou nevědecké, přirozené lidské zkušenosti. „V této podivuhodné koncepci bylo obsaženo, že celá nekonečná příroda jako konkrétní universum kauzality se stala osobitě užitou matematikou.“¹⁴⁵

1.4.2 Krach vědy zmatematizováním přírody

Dalo by se na tomto místě říci, že taková věda tyto zákony přírody jednak objevuje (skrze výkony své metody), jednak ale také vytváří (jelikož je v jádru metody nutnost řídit se jimi a mimo ně nelze svět interpretovat). To, co vědou získáme pomocí analyzování přírodních zákonů, částí a kategorií těchto částí, není nic reálného, ale ideálního, a

¹⁴⁴ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 56.

¹⁴⁵ *Ibid.*, s. 56-58.

jen ideálního světa se týkajícího.¹⁴⁶ Původní smysl si může věda uchovat jen pokud se bude po něm její vědec zpětně tázat, stejně jako po způsobu historického tradování tohoto smyslu. Takového výkonu však není dobový vědec vůbec schopen, zůstávají mu zakryty obrovské základy jeho metody, a pokud se snad ze stran mimo jeho obor tato snaha objeví, je považována za metafyziku a odmítnuta.¹⁴⁷

Veškeré poznání v subjektivní formě, praktické relativní smyslové poznání světa, odsouvá toto vědecké dogma novověké objektivace mimo platnost. Ve vědě je cokoli subjektivního z podstaty metody nutné odmítnout. Fenomény (je zvláštní, jak málo časté je užívání takového slova ve fenomenologických textech), které se subjektu dávají, jsou jen odrazy pochodů ve skutečné přírodě, přičemž tyto pochody jsou rozvrženy pouze do matematických vlastností a vzorců.¹⁴⁸ Tento kontrast je jedním z ontologických důsledků krize evropských věd na evropské lidství. Schopnost poznání světa a rozumění mu je důležitou složkou ve schopnosti rozvrhovat v něm svůj život. Jelikož je exaktní poznání už nyní vykazatelné pouze ve světě objektivních věd, v myšlení *more geometrico* je se srozumitelností světa problém. Paradoxně se odhaluje s příchodem exaktní vědy nová problematika poznání, která je totiž na úrovni přirozeného světa konstatovatelná (je samým jádrem fenomenologického programu).

Petříček uvádí: „(...) fakt, že poznáváme a že rozumíme světu, nedovedeme – vládne-li tento objektivismus – vysvětlit. Problém poznání je teprve teď problémem.“¹⁴⁹

Tento problém objektivismu podle Husserla překonal již idealismus (který ale strádal metodicky), který správně viděl subjekt jako to, čemu se dává svět – vždy jako subjektivně relativně platný svět – a že tento svět se jeví jako subjektivitou zjednaný a formovaný.

¹⁴⁶ Strökerová, E. Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize, s. 629.

¹⁴⁷ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 78.

¹⁴⁸ *Ibid.*, s. 75.

¹⁴⁹ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 54.

Husserl ve svém historickém výkladu musí postupovat po velkých skocích v dlouhém časovém pásu vývoje vědy. Jeho metoda sleduje ideje v rámci historických souvislostí a nevyhýbá se tak jejich zjednodušení. Samotný Galilei není oním hlavním pachatelem, měl své předchůdce a byl synem své doby, Husserl spíše sleduje proměnu metody, které je Galilei jen jakýmsi exemplárním příkladem. Podobně nebyla ani geometrie hlavním úmyslným předmětem hledání jejího původu, nýbrž bylo na ní ukázáno, jak dobové vědy ocitající se v krizi smyslu do tohoto stavu dospěly. Je výnosem obrovského úsilí fenomenologického programu, který nám Husserl předestírá, nejen odklon od matematické přírodovědy k jiným formám uchopení rozumu, nýbrž už jen analýza problému aktuálního stavu matematické přírodovědy. Vůbec je pro Husserla zdá se typické, že jeho největším a úctyhodným přínosem není ani tak nové paradigma v náhledu člověka na svět (totiž ve fenomenologii, která jako program/novopočátek ne úplně obstála ve svých cílech), ale spíše poukazem na to, že stávající paradigma nefunguje (ačkoli je o tom vědecký diskurz přesvědčen). Sice neuspěje stoprocentně s tím, co sám o světě svou metodou říká, ale uspěje docela v analýze toho, že stávající věda mluví o věci exaktní oklikou skrze parametry, vlnové délky, míry a váhy, kterými na věc jen ukazuje, ale o věci samé neříká vůbec nic. Umělecký obraz také nejlépe nevystihují jeho rozměry, jeho barvu vlnová délka, a co více, samu uměleckou aktivitu tvorby, například malbu, nevystihují tahy štětcem (které jsou objektivně popsitelné u každého, ačkoli ne každý může být malířem), ale jistě něco zcela jiného.

Rovněž při popisu přírodovědeckých témat nepoužívá Husserl odborné mluvy, nýbrž „naivní způsob mluvy života“.¹⁵⁰ Proti naivitě vědeckosti objektivistické filosofie lze působit návratem k naivitě života, byť překročené metodickou reflexí, ke které patří i její mluva.¹⁵¹

Cílem historických zkoumání je ozřejmit teleologii v dějinném vývoji filosofie a podmínky jejího naplnění. Evropské lidství (zvláště jeho vzdělanci) má duchovní dědictví díky kterému je samo dějinné a duchovní, a k němuž je povinováno úkolem nazřít nikoliv zvenčí, ale přísně zevnitř jeho historických apriori samotnou povahu jednoty dějin. Jednotu duchovního obsahu mají dějiny prostřednictvím jednoty úkolu, cíle, a od něhož se

¹⁵⁰ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 80.

¹⁵¹ *Ibid.*, s. 81.

rozbíhá ona teleologie. Osvětlením počátku tradice je tedy pro Husserla osvětlen samotný smysl takové tradice. Je nutné navázat na řetěz předchůdců v tradici smyslu, probudit jejich sedimentace, a tím si uvědomit a oprostít se od předsudků a samozřejmostí, které tyto sedimentace aktuálnímu vědomí podstrkují.¹⁵²

Takové historické zamyšlení je „vskutku nejhlubším radikálním sebezamyšlením“.¹⁵³ Nejde pouze o reflexi minulého snažení a získání ponaučení, nýbrž o analýzu jednoty intencionálního směřování dějin takového snažení, kterému jsou přítomni všichni historicky existující myslitelé, jakožto dějinné bytosti.¹⁵⁴

¹⁵² Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 92-93.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 94. Srv. Derrida, J. *Tradice vědy a skrývání smyslu*, s. 151.

¹⁵⁴ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 95.

2 Dějinnost u Patočky

2.1 Východiska

Jan Patočka následuje po vzoru svého učitele Husserla filosofické úvahy o dějinách, které tvoří důležitou oblast jeho celoživotní práce. Pro lepší pochopení výsledků tohoto snažení je nutné stručně průběžně představit některá (nikoli všechna) východiska, která jsou oproti Husserlovi odlišná (což neznamená, že všechna ostatní jsou stejná). Jedná se například o tělesnost, pohyb, svobodu, přičemž ostatní odlišnosti budou navazovat.

Pod nepochybným vlivem Heideggera, Merleau-Pontyho a dalších Patočka přesouvá své zaměření ke studiu lidské existence samé, jejímu bytí, což nebylo pro Husserla při jeho analýzách primárním cílem.¹⁵⁵ Lidská existence se pro Patočku stává v první řadě tělesnou. Tělesná existence je přitom odlišná od pouhého výskytu jiných jsovců, nýbrž je to vnitřně bytostná schopnost subjektu mít možnost působit, možnost pohybu obecně, tedy konat, rozhodovat se, reagovat, činit atd. Tělesnost má tak pro Patočku vlastní ontologický statut.¹⁵⁶ S pojmem tělesnosti úzce souvisí pojem pohybu, ten Patočka získal z interpretací Aristotela a jeho kvalitativního pojetí pohybu.¹⁵⁷ Projevem lidské existence, projevem života, je uskutečňování jeho možností, a toto projevování existence je pohyb, a do jaké míry lze existenci určit, je existence pohybem.

Kouba o pohybu uvádí následující: „Tento pohyb není pouhou perspektivou vědomí, není „prožitkem“: je to skutek, který působí, který tvoří nebo ničí jsovců samo. V tělesném pohybu spadá subjektivní prožívání a objektivní skutečnost vjedno; pohyb, jak říká Patočka, realizuje to, co je subjektivní, a subjektivizuje to, co je reálné.“¹⁵⁸

¹⁵⁵ Vztah Husserlova primárního a sekundárního filosofického úsilí lze připodobnit k ražení Kantovo, na čemž je vidět druh stejného založení vzešlý ještě z osvícenství, jehož práci zjednodušeně, ale půvabně členil Sokol, když mluvil o tom, že Kant přisoudil filosofii tři otázky: co mohu vědět?, co mám dělat? a v co mohu doufat? Tomu prvnímu věnoval celý život, tomu druhému jednu knihu, a tomu třetímu ani slovo. (Sokol při některé přednášce na FHS UK)

¹⁵⁶ Kouba, P. Problém třetího pohybu, s. 2.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., s. 3.

Tímto je vyjádřena i odlišnost důrazu od Husserlova přístupu, pohyb totiž v tomto smyslu je sám hybatelem zjevování se, sám skrývá či odhaluje jsoící, jedná se o aktivní získávání světa. Pohyb tak je vždy nějak zaměřený, někam míří a jeho smysl je mu dán účelem, který se snaží plnit (a tento smysl je subjektu díky schopnosti reflexe objasnitelný). Další charakteristikou pohybu je, že je vždy vztahem/ vztahováním se ke světu a k spolusubjektům v něm, vůbec počáteční zakořenění subjektu ve světě je podmíněno druhými, kteří jsou „původním domovem – kotvou existence“¹⁵⁹, pohyb života je tak podmíněn intersubjektivitou.¹⁶⁰ Tento pojem pohybu Patočka distancuje od pojmu fyzikálního a přibližuje ho pomocí metafor: „pohnutí, hnutí mysli, putování, životě jako cesty, projevu života jako dynamiky“¹⁶¹. Při takovém vymezení těchto pojmů se již nebude tvářit nezvykle určením dalších pojmů, totiž referentů tohoto pohybu. Těmito referenty, póly, vůči kterým se určuje pohyb a se kterými se vyrovnává, jsou „země“ a „nebesa“. Země je pevný opěrný bod, je „universálním tělesem“ a svou lokativní funkcí prostoru, který umožňuje pohyb, živí a reprodukuje život sám, má i charakter moci. Nebesa jsou pak referentem časovým, který udává střídajícími se cykly dne a noci, světla a tmy, časovou oporu pohybu.¹⁶²

Právě byl odlišen význam pohybu v přírodovědě a v Patočkově podání, tedy v přirozeném světě, ovšem právě vztah těchto pojmů je zásadní pro dalekosáhlé využití pojmu pohybu v Patočkově filosofii. Podle Rezka Patočka nijak nevykazuje z platnosti přírodovědecké poznatky (fyzikální pohyb), neprovádí fenomenologickou redukci a *epoché*, nýbrž hledá koreláty výtvorů přírodovědy v přirozeném světě, ze kterého čerpají (takový vztah zná jistě z Husserla¹⁶³). Využívá tak vztahu přirozeného světa a světa objektivních věd, dle kterého „(...) musí matematizovanému pojmu v přirozeném světě odpovídat nějaká charakteristika již před objektivací.“¹⁶⁴ Právě skryté počátky objektivace se mu tímto přístupem obnažují. Tímto výkladem je možno nepřímou potvrdit Rezkův přístup

¹⁵⁹ Patočka, J. K prehistorii vědy o pohybu, s. 4.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., s. 2.

¹⁶² Ibid., s. 2-3.

¹⁶³ Viz srovnání s Husselem ze s.17 této práce.

¹⁶⁴ Rezek, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 95.

k Patočkovi, totiž že Patočka ve své fenomenologii obohacené o mnohé poznatky, například Aristotelovy, sleduje spíše trajektorii metafyziky než přísné epistemologie, a není tedy přísným fenomenologem Husserlova ražení jako spíše fenomenologickým filosofem.¹⁶⁵

Dalším důležitým vodítkem je také termín a-subjektivní fenomenologie, jelikož je důležitým východiskem Patočkových úvah. Jedná se o velmi komplexní a složité téma. Velmi zjednodušeně jde o jistý odklon od transcendentálního subjektivismu (jelikož ten z části podléhal vážným námitkám), přičemž právě pojem a-subjektivní naznačuje, že subjekt není zcela prost své původní pozice (pak by Patočka použil jiný termín). Jistě jde o změnu inspirovanou prací Heideggera, ovšem podle Kouby: „Hranice, kam až je ochoten tímto směrem jít, je spoluurčena jiným nebezpečím, jemuž se chce Patočka vyhnout. Překonání subjektivismu vedlo podle něho u Heideggera k tomu, že existence není už lidským dílem, výkonem sebeinterpretujícího života, nýbrž předchůdným způsobem otevřenosti, událostí, jejímž „subjektem“ není člověk sám.“¹⁶⁶

2.2 Povaha dějin a tři pohyby existence

Existence neboli pohyb, jak bylo již zmíněno, je způsob vztahování se ke světu v přirozeném světě, vztahu k celku (předchůdnému celku jako obzoru, pozadí, na němž se jsoucí teprve ukazuje¹⁶⁷). Patočka se snaží předstoupit se svéráznou komplexní topologií různých takových způsobů vztahování, tedy, jak uvádí Rezek: „Ony tři zmíněné pohyby jsou odkryty jako základní složky přirozeného světa, který existuje již před dějinností. Všechny tři pohyby jsou již zde.“¹⁶⁸ Jak známo z Heideggera, člověk je zvláštní druh bytí,

¹⁶⁵ Rezek, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 78.

¹⁶⁶ Kouba, P. *Problém třetího pohybu*, s. 7.

¹⁶⁷ Patočka, J. *K prehistorii vědy o pohybu*, s. 2.

¹⁶⁸ Rezek, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 79.

jemuž o toto bytí jde, a Patočka uvažuje nad tím, jakými způsoby se to děje a jak se to manifestuje dějinami. Lidské bytí jako jediné není samozřejmě dáno, nýbrž musí se vytvářet, za tuto cenu je však samo jsoucno zcela zvláštní povahy, jsoucno otevřené, jemuž se ostatní jsoucna sami od sebe ukazují. Člověk rozumí bytí, je „výkonem“ možnosti porozumění a vztahu k tomuto bytí a jest tímto vztahem. „Člověk ve své podstatě je tato „otevřenost“ a nic jiného.“¹⁶⁹

Způsob vztahování se ke světu, způsob pohybu lidské existence je i způsobem dějinnosti a dějiny jsou v různých těchto vrstvách různé. Pouze za určitých podmínek vznikají dějiny, a to jen u určitého druhu vztahování se ke světu. Je snad tradičním přesvědčením, že dějiny začínají s vynálezem písma, které dovoluje tradování na větší časové vzdálenosti. Patočka tvrdí, že písmo sice dostává lidstvo až na pokraj problematičnosti, vytváří druhý písmem zachycený svět, ale neznamená dějiny, pak bychom totiž „(...) odvozovali smysl dění od smyslu vypravování o něm.“¹⁷⁰ Existuje smysl v písmu artikulovaný, který je možné vyprávět bez participace na vyprávěné situaci, a smysl dění samého. Každé vyprávění přitom neobsahuje opravdové fakticity, a tak se nabízí tradování „nedějinné historie“ sloužící pouze pro udržování života v předdějinné epoše, slouží pro potvrzování daného a neproblematizovaného životního smyslu takového člověka, totiž v obstarávání a udržení tohoto života, jinak řečeno takto vznikají mýty. Písmo tak není zárukou dějinnosti, nýbrž pouze upevňuje opakovací systém života, je jen prostředkem společenské paměti. Takový způsob životního pohybu se může odehrávat v obrovských říších (Čína, Egypt, Přední Asie), které ovšem svým pouze sebeudržujícím provozem, svým předdějinným smyslem, nejsou nic víc než velké domácnosti. Tímto se také tvrdí, že dějiny nejsou výslovně dějiny lidské v tom smyslu, že existují i národy bez historie.¹⁷¹

Příklad takovéto písemnosti nachází Patočka v *Eposu o Gilgamešovi*, kde je život udržovaný za pomoci práce, na kterou dohlíží bohové, kteří sami jsou od smrtelnosti osvobozeni. Termín, který pro tento rozvrh života v obci nachází je *theokracie*, způsob provozu obce, v níž jsou další možnosti rozvrhu, další pohyby jaksí tímto stále opakovacím provozem zamlčeny, nejsou známy. Bohové tu udržují život a chod světa, udržením

¹⁶⁹ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 10.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 29.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 28-29.

člověka v něm a udržení jeho dosavadního pohybu. Na první pohled hedonistické zvolání šenkýřky Siduri¹⁷² tak Patočka interpretuje jako vytčení okrsku lidských možností, limit těchto možností v této formě pohybu před reflexí a problematizováním, které se dostávají až na práh Gilgamešových dveří pomocí setkání se se svou smrtelností.¹⁷³ I zde se však životní smysl vyčerpá prací (hradbami Uruku), ve které nakonec Gilgameš nalezne částečně svou útěchu a odpověď na své otázky po smyslu života a významu smrtelnosti.¹⁷⁴ Do tohoto předdějinného pohybu práce se jedinec rodí v řetězci akceptací mezi druhými, je přijímán do rodu, domácnosti, kolektivu, říše atd. „Vstříc tomuto zakořenění jde tak celá minulostní tvář času, jeho dimenze toho, co již v předchůdné pasivitě, je nám otevřeno (...).“¹⁷⁵

K přechodu do dějinného stavu je člověku nutné odhalit pozadí, skrze které se mu dosavadní svět a životní pohyb ukazuje. „Co tvoří velkou domácnost, velké společenství, je nějak jasné (...), ale co působí, že toto všecko se objevuje a ukazuje, není jasné (...) Odhalit to, co se tak v ukazování skrývá, znamená však otázku, znamená objevit problematičnost (...) pak se člověk vypravil na dalekou cestu, na kterou dosud nevstoupil, na cestu, na níž lze možná leccos získat, ale na níž rozhodně se dalo též mnoho ztratit. Je to cesta dějin.“¹⁷⁶ Pevně daný, samozřejmý smysl se tak člověku na počátku dějin ztrácí. Opouští ho rozumění svému životu v „ontologické metafoře“, která je charakterizována nerozlišováním svého vztahování se ke světu a opravdovějšímu vztahu v dalších pohybech, stejně jako by čtenář nerozlišoval proces metafory a přejímal pouze daný text.¹⁷⁷

¹⁷² „Kam běžíš, Gilgameši? Život, jež hledáš, nenalezneš! Když bozi stvořili lidstvo, smrt lidstvu dali v úděl, život však do svých rukou si vzali. Ty, Gilgameši, žaludek si naplň, ve dne i v noci buď stále vesel! Denně pořádej slavnosti, tancuj a hraj si ve dne i v noci! Nechť čisté jsou tvé šaty, tvá hlava vymyta, ve vodě se koupej! Na dítě zři, jež držíš na své ruce. Ať manželka se raduje na tvém klíně! Takové je lidské počínání“. Epos o Gilgamešovi, s. 103.

¹⁷³ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 22.

¹⁷⁴ Viz interpretace Jana Sokola mimo mnoho jiných míst v knize *Etika, život, instituce*, s. 44-45.

¹⁷⁵ Patočka, Jan. K prehistorii vědy o pohybu, s. 4.

¹⁷⁶ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 27.

¹⁷⁷ *Ibid.*, s. 32.

První z pohybů je tedy pohyb akceptace. Každý z těchto pohybů, jak z výše uvedeného vyplývá, má svůj vlastní smysl i svou časovost. Druhý pohyb, pohyb obrany, je předělem, při kterém jsou jedinci nejen akceptováni, nýbrž stávají se článkem v řetězu, akceptují, podílí se na obstarávání pro druhé, sami se sebou zachází, je to pohyb „sebevydání“.¹⁷⁸

S Arendtovou rozvíjí Patočka v této formě dějinnosti pojem práce jako sebestravující, svou povahou životadárných opakovaných úkonů udržujících stav věcí, tedy život sám mimo smrt, avšak nic více, totiž bere člověku tímto úplným zaneprázdněním svobodu, důležitou pro posun k dějinám, a tím jde práce v podstatě proti nim.¹⁷⁹ Nekončící tok sebeobstarávajících úkonů rozptyluje život právě jen na tyto úkony, a jen takový smysl také má.

2.3 Třetí pohyb, počátek dějin a nástin řešení

Třetí pohyb je pohybem obratu, otřesu nebo vzmachu. Naprostou podmínkou k němu jsou tři objevy: písmo, *polis* a filosofie. Písmo je nutné pro možnost zaznamenat, distancovat se, a tak reflektovat minulé.¹⁸⁰ Antická řecká *polis* je objevem oponenta, prostoru veřejného, politického života, který vykořeňuje člověka ze samozřejmosti, z krytí původního domova a nutí ho k stálé bdělosti, ostražitosti o svou obec a uspořádání života v něm. Je to prostor neustálého boje o svou pozici. Tímto pojmem boje v souvislosti s třetím pohybem podle Kouby „(...) nemá však na mysli boj s druhými, jenž patří do domény pohybu druhého, nýbrž boj, kterým se stále znovu vymaňujeme z oddělenosti, v níž nás drží „příroda v nás“, z každodenní anonymity a sebestřednosti.“¹⁸¹ Jde o podobný význam, který vystihuje známé židovské a také Haňťovo moudro: „Jsme jako olivy, teprve

¹⁷⁸ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 31.

¹⁷⁹ *Ibid.*, s. 18.

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 35.

¹⁸¹ Kouba, P. *Problém třetího pohybu*, s. 12.

když jsme drceni, vydáme ze sebe to nejlepší“.¹⁸² Patočka nicméně dále pokračuje tím, že člověk ve třetím pohybu je nucen k aktivitě, nikoli už k práci, je nucen k iniciativě, nikoli už k pouhé akceptaci. Jedině v této svobodě člověk tvoří život, a to navzdory vědomí ohrožení, přičemž nejzávažnějším je jeho smrtelnost. Život v tomto třetím pohybu nemá pouze odlišnosti s předešlými, nýbrž je zcela jiný od dvou předchozích. Až tento život se odhaluje z celku, který sám rozeznává, rozlišuje všechny možnosti své lidské povahy, svět už není jen statickým pozadím, nýbrž má svůj vlastní úděl zjevování a je teprve v lidských silách podmínky zjevování problematizovat: „Odhalit to, co se tak v ukazování skrývá (...).“¹⁸³ Zmiňovaná svoboda není však otázkou názoru, je to vlastní lidská možnost obratu, je to vůbec schopnost objevit možnost a sám ji vykonat, nikoli jen přejímat její výsledky. Rezek píše: „Ex definitione jsou všechny tři pohyby jednak realizační možnosti, jednak základem zjevování bytí. Z toho vyplývá, že první dva pohyby, pohyb akceptace a pohyb sebeuchování, realizují možnosti nezbytné, třetí pohyb pak možnost svobody.“¹⁸⁴

Obrat třetího pohybu popisuje Rezek jako obrácení se lidské bytosti k předchůdnému celku, na jehož pozadí už předtím žila a brala jevící se z něho za pouze dané, čímž „(...) teprve žije výslovně z toho, co k ní bytostně patří, co ustavuje její bytí, totiž z toho, že se vztahuje k celku světa. Tento obrat nazývá Patočka třetím pohybem, pohybem pravdy, protože je obratem k samotnému zjevování, samotné zjevnosti.“¹⁸⁵

Vznik filosofie je tak dalším objevem na cestě k dějinám, až problematizací svého vlastního vztahu ke světu je člověk opravdu dějinný. Jak řekl Rousseau: „Nemůžeme u něho (divocha, pozn. autora) hledat filosofii, již člověk potřebuje, aby jednou pozoroval, co vidí každý den.“¹⁸⁶ Otrásá se svět dosavadních samozřejmých hodnot života v akceptaci i jeho daného smyslu: „(...) svobodnému spadly šupiny z očí, ale ne aby viděl nové věci, nýbrž aby je viděl nově: jsou zde jako noční krajina bleskem ozářená, v níž stojí sám, bez opory a odkázán pouze na to, co se mu ukazuje, a toto ukazující se – je

¹⁸² Hrabal, B. *Příliš hlučná samota*, s. 21.

¹⁸³ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 27.

¹⁸⁴ Rezek, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 78.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 77.

¹⁸⁶ Rousseau, J. *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, s. 68.

všecko bez výjimky: je právě první okamžik tvůrčího rozbřesku (...).“¹⁸⁷ Vzniká tak teprve onen platónský úžas, ze kterého má zřídlo filosofie. Teprve touto výlučností může člověk vzdorovat rozptýlení svého smyslu, svého pádu mezi ostatní jsoucná. Tento pohyb, což je charakteristikou pohybu vůbec, je činný, svůj smysl teprve získává: „Život, který se získal jako existence, nemůže se uzavřít, protože by tak poklesl opět v pouhé sebeprodloužení: život, který se přihlásil ke své konečnosti, získal se jen proto, aby se věnoval.“¹⁸⁸ Tento otřes postupně vede u Patočky k celému konceptu solidarity otřesených, kteří vlastní dějiny tvoří, jako nástinu řešení krize spolu s konceptem domyšlení křesťanství, ale stejně jako další a další témata: porovnání s dobovou materialistickou dialektikou a její pojetí dějin, definice intelektuála a duchovního člověka, rozpracování fenoménu válek ve dějinách 20. stol., otázky po pojmu smyslu či odlišnosti v podobě krize oproti Husserlovi a další si zaslouží delšího výkladu, než je na tomto místě možný.

Dějiny každopádně mají počátek až tam, kde člověk nežije jen pro své udržení, nýbrž žije z nahlédnutí zákonitostí a vztahů, které vidí díky filosofii, a tento způsob „uplatňování“ svobodně aplikuje i na obec. Dějiny by se daly patočkovsky nazvat dějinami lidského osmyslňování světa, každá jiná forma tradování před tímto aktem je dějin prostá. Dějiny vznikají uskutečněním možnosti skupiny lidí žijících ve snaze vybojovat prostor svobody, prostor v pravém slova smyslu politiky, kde je možný „(...) život ze svobody a pro ni.“¹⁸⁹ Takový okrsek řecké *polis* a jejího způsobu života ze svobody se pochopitelně rychle rozrůstal, a to celou historií přes římskou říši až po křesťanskou Evropu a dále po většině světa.¹⁹⁰ Takový dějinný život se však musí stále uskutečňovat, stále aktivně získávat, a toto získání se děje skrze porozumění „(...) že životu je třeba porozumět nikoli z hlediska dne, (...) života akceptovaného, nýbrž z hlediska boje, noci (...) Že v dějinách nejde o to, co je možno vyvrátit nebo čím otrást, nýbrž o otevřenost pro to otrásající.“¹⁹¹

Přístup k analýze těchto aspektů Patočka považuje za něco, čeho husserlovská (ne však heideggerovská) fenomenologie nedosahuje. Podle Patočky Husserl nerozumí

¹⁸⁷ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 37-39.

¹⁸⁸ Patočka, J. K přehistorii vědy o pohybu, s. 5.

¹⁸⁹ Patočka, J. *Tři studie o Masarykovi*, s. 22.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 42.

historií totéž, co on, totiž „(...) něco jako svobodné jednání a rozhodování, případně jeho základní předpoklady (...)“¹⁹² nýbrž „(...) zná pouze struktury postižitelné v reflexi nezaujatého, neinteresaného diváka, tedy subjektivity podstatně nehistorické v uvedeném smyslu slova.“¹⁹³

Zjednodušeně řečeno se Patočka v *Kacířských esejích* vyjadřuje ke smyslu dějin tím, že sám smysl problematizuje a snaží se definovat. Dochází k tomu, že nelze být v životě beze smyslu a propadat nihilismu (který je pro něj neudržitelný), člověk „(...) nemůže žít v jistotě nesmyslnosti (...)“¹⁹⁴, ale nelze být také ve smyslu samozřejmém, dogmatickém, pokud chce žít dějinně, husserlovky řečeno „v pravdě“. Smyslem je tak hledání smyslu v prostoru problematičnosti a nejistoty daného smyslu, tedy ne nepodobné jednání, jakého měl za cíl Sókratés.¹⁹⁵ To, co zde platí pro život, platí stejně pro dějiny: „(...) dějiny vznikají otřesem naivního a absolutního smyslu v téměř současném a vzájemně se podmiňujícím vzniku politiky a filosofie.“¹⁹⁶ Jinde Patočka uvádí: „Dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl. (...) Otázka je, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám.“¹⁹⁷ Elementární interpretace je taková, že je otázkou, zda je člověk ještě schopen navrátit se na nejistý led, do života neustále hledajícího své zakotvení, tedy k otřesu a své veškeré jistoty a opory daného smyslu ztratit, přičemž tato otázka úzce souvisí s moderní vědou a její objektivací, jejíž krize a podoba této krize ve společnosti, je téměř totožná jako u Husserla, Patočka ale koná mnohé odlišné výkladové výkony (později rozpracovává např. kategorii pokroku, roli techniky, předešlé Nietzscheho nebo Dostojevského diagnózy krize – které u Patočky překonají Kantovy postuláty víry, kategorie oběti a její svobody, atd.).

Obecně se dá říci a bylo ukázáno v této práci, že Patočkovy mnohé myšlenky k dějinám a krizi jsou původně Husserlovy (počátek dějin v *polis* a filosofii, pojetí krize vědy, stupně dějin počínaje nedějinnými národy, teleologie takových dějin, charakteristiky

¹⁹² Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 44.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid., s. 67.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., s. 69.

¹⁹⁷ Ibid., s. 103.

prvních dvou a třetího pohybu jsou do jisté míry analogické s Husserlovým vztahem k tradovanému smyslu, horizontům a následného osobního výkonu života z nahlédnutí a našli bychom toho jistě více), což v několika úryvcích Patočka odkazuje ačkoli v ne dostatečné míře (takové tvrzení ale může být dost dobře pouze anachronické) a Husserla neznalý čtenář by z těchto odkazů zřejmě nebyl s to původní pramen odhalit (alespoň co se výše uvedených textů týká). Pro redukci zmíněných Patočkových textů na opravdu původní myšlenky by bylo zapotřebí rozkrýt ještě druhý důležitý pramen, totiž ten Heideggerův, který sám tvoří spojnici mezi Husserlem a Patočkou, která v tomto textu, mimojiné z rozsahových důvodů, chybí.

Patočkovy úvahy o smyslu dějin, jejich teleologii a řešení krize, tedy úvahy, na kterých mu jistě zvlášť záleželo, nalézáme v již citovaných *Kacířských esejích*, v pozdějším doslovu *Přirozeného světa* nebo například ve *Třech studiích o Masarykovi* ale i jinde. Je současným novým zjištěním, že mnohé tyto úvahy byly představeny o mnoho dříve v Patočkově textu *Filosofické předpoklady praktické činnosti* ve sborníku *Edvard Beneš – filosof a státník* z roku 1937.¹⁹⁸ V této době již byl jistě ovlivněn Husserlovým posledním dílem, totiž *Krizí*, na kterou již o rok dříve reagoval například v textu *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva*, ve kterém jsou již některé výše uvedené myšlenky rozpoznatelné.

S úvahami nad teleologií danou dějinám, nad řešením krize domyšlením křesťanství a Kristových slov na kříži, které jsou známy ze zmíněných pozdějších textů, úzce rezonuje vypracování tématu smyslu dějin v uvedeném článku o Benešovi, kde už se totiž často nacházejí, byť někdy pouze jako rozlišitelné zřídlo pozdějšího dopracování. Patočka si zde láme hlavu například nad tím, jak je možno odůvodnit představu teleologie, kterou Beneš zastával, která je v dějinách vůdčí silou v podobě garance hodnoty mravního úsilí, které jednou uspěje a dějiny tak musejí mít smysl. Patočka k tomu využívá myšlenky křesťanské Prozřetelnosti (sekularizovaně pojaté). Patočkova interpretace jde od Kanta, kterým jsou Benešovy myšlenky ovlivněny, a jeho mravního zákona, který se neopírá o empirické, nýbrž o transcendentální odůvodnění, až k víře v Boha a jeho prozřetelnost, která podle Patočky musí podkládat víru v tento zákon a v teleologii jeho dějinného

¹⁹⁸ Moural, J. Jan Patočka o Benešovi, humanitismu a humanismu, s. 63.

zdaru.¹⁹⁹ Také pojem svobody je zde rozpracován a provedena diference na svobodu negativní a pozitivní a je pro lepší pochopení tohoto pojmu v pozdějších slavných textech užitečné, že už zde se svoboda vyznačuje jako zdroj hodnot a ideálů vzešlých z následování, jako výkon z vlastní podstaty a poslání, z autenticity a k ní.²⁰⁰

¹⁹⁹ Moural, J. Jan Patočka o Benešovi, humanitismu a humanismu, s. 71-72.

²⁰⁰ *Ibid.*, s. 74-75.

Závěr

V dějinách filosofie nacházíme mnoho ať už domnělých či skutečných novopočátků. Je jisté, že Edmund Husserl se o jeden takový snažil, a to pomocí své krásné teorie. Stejně cenné, možná z dnešního pohledu cennější, jsou jeho analýzy dobové krize společnosti a jeho monumentální úvahy o dějinách a dějinnosti. Bylo však zdárně ukázáno, že tyto dva elementy nelze dobře myslet odděleně, nýbrž dějinné úvahy jsou přímým pokračováním fenomenologického programu, což se dá říci i o Janu Patočkovi.

V předložené práci byla vykonána deskripce jednotlivých Husserlových úvah v *Krizi* a bylo ukázáno, jak je možné se na ně dívat pohledem autorů sekundární literatury, přičemž nejhlubšími a nejuváděnějšími (těžko říci v jakém pořadí příčiny a důsledku tyto dvě slova stojí) interpretacemi přispěl Derrida. Průběžně byly osvětleny a vymezeny důležité odborné pojmy tématu jako: horizont, ideální a objektivní, Evropa, dějinnost, pohyb atd.

Mezi hlavními problematizovanými body obsahu byly: přechod od subjektivní prvotní evidence po vznik tradovatelné objektivní ideality/ kulturního výtvaru, vývoj geometrie z původního zeměměřičství, difference světa na svět objektivních věd a jejich idealizace, a svět přirozený, s čímž nám pomohl český rodák a odborník ve fenomenologické sociologii Ilja Šrubař. Spolu s Derridou byla rozebrána kategorie jazyka jako půdy ideálních předmětů a bylo ukázáno, jak se v určitých elementech již v přítomném spise Derrida od Husserla odklání. Vysvětlení procesu rozluky mezi smyslem původní evidencí získaným a posléze ze sedimentace receptivně přejatým a dopady tohoto na vědu, ze které tento proces činí pouhý „stroj“ k užití bez zodpovědnosti za něj. Zdroj a počátek dějin v *polis* a filosofii antického Řecka 6. a 7. století skrze objev náležení hodné ideje poznání, skrze vynález „života z nahlédnutí“, který byl mezníkem v „dějinách intencionality“. Díky určení o původu dějin mohl Husserl vykonat rozlišení mezi stupni takových dějin. Husserlův koncept teleologie byl podroben vícero interpretacím, z nichž vznikla zvláštní topologie, totiž od přístupu pohlížejícího na Husserlovu teleologii mytizujícím způsobem (Cibulka), přes smířlivější pohled, který bere v potaz Husserlovu životní situaci (Landgrebe, Derrida), totiž že konceptem teleologie chtěl Evropu přivést k vyléčení se z dobové krize, až k úspěšné interpretaci Ströckerové, totiž že dějiny prostě někam směřují, tedy

mají teleologii. Je ukázána Landgrebeho námitka směřující mezi subjektivní časovostí a časovostí dějin, které jsou podle něj ve sporu. Derrida zase namítá přechodem mezi metodami v Husserlově práci a nedostatečným odůvodněním tohoto problému, a také zmiňuje problém metodického regresu, totiž užití metody na předmět, který sama konstituuje. Dalším vyloženým aspektem je pozice rozumu v dějinách a jeho sebenaplnění formou filosofie. V kapitole o Patočkovi bylo předvedeno několik podobností a odlišností v přístupu, stejně jako odlišnosti v samotné filosofické pozici mezi ním a Husserlem, co se alespoň dějin týče. Byla samozřejmě také stručně osvětlena Patočkova filosofie dějin sama, a to pomocí literatury Rezka a Kouby. Nicméně jak se Patočka v jedné nahrané přednášce vyjádřil na odpověď svého žáka, totiž tak, že jeho krátká odpověď, formou velké romantické filosofické myšlenky, je správná, nicméně tato „velká bankovka“ je nám k ničemu, protože abychom správně rozuměli potřebujeme ty „drobné“. Na tyto „drobné“ se v této práci rozsahem u kapitoly o Patočkovi nedosahuje, nicméně může se tak stát v práci jiné. Husserlovo mohutné dílo v probíraném tématu, a nutnost ho vyložit před analýzami toho Patočkova, v tomto textu převažuje, snad však s výhledem na prospěch věci.

Použitá literatura

Primární zdroje:

HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1972.

PATOČKA, Jan. „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.“ *Tvář*. 1965, roč. 2, č. 10, s.1-5.

PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-275-2.

PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6

PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0142-3.

Sekundární zdroje:

CIBULKA, Josef. „Historismus a fenomenologie.“ *Filosofický časopis*. 1990, roč. 38, č.3, s. 282-301. ISSN 0015-1831.

DERRIDA, Jacques. *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-059-9.

Epos o Gilgamešovi. Přel. Matouš, Lubor. Praha: Garamond, 2018. ISBN 978-80-7407-427-1.

GRYGAR, Filip. *Kritika založení Galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005. ISBN 80-86818-06-3.

HEMINGWAY, Ernest. *Komu zvoní hrana*. Praha: Odeon, 1970.

HRABAL, Bohumil. *Příliš hlučná samota*. Praha: Mladá fronta, 2012. ISBN 978-80-204-2635-2

KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo*. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-3-3.

KOUBA, Pavel. *Problém třetího pohybu: na okraj Patočkova pojetí existence*. [online]. Praha: Centrum pro teoretická studia, 2003. Dostupné z <<http://www.cts.cuni.cz/soubory/reports/CTS-03-07.pdf>> [cit. 10.04.2024].

- LANDGREBE, Ludwig. „Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins.“ *Tijdschrift voor Filosofie*. 1974, roč. 36, č. 1, s. 107-126.
- MORAN, Dermot, Cohen, Joseph. *The Husserl Dictionary*. London, New York: Continuum, 2012. ISBN 978-1-4411-1244-6.
- MOURAL, Josef. „Redukce, syntéza, horizont a dějinnost u Husserla.“ In: ČAPEK, Jakub; FULÍNOVÁ, Eliška (eds.). *Myšlení konečnosti: Pavlu Koubovi k 70. narozeninám*. Praha: Karolinum, 2023, s. 135-142. ISBN 978-80-246-3172-1.
- MOURAL, Josef. „Jan Patočka o Benešovi, humanismu a humanismu“, in: Jan Frei, Pavel Sladký, Martin Šimsa (eds.), *Humanismus v českém filosofickém a politickém myšlení: Patočka, Masaryk, jejich kritikové, interpreti a pokračovatelé*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, v tisku, s. 63-79.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997.
- REZEK, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika, 2010. ISBN 978-80-903898-6-1.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. „Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi“ In: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1978. s.47-151.
- SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-223-1.
- STRÖKEROVÁ, Elisabeth. „Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krize.“ *Filosofický časopis*. 1993, roč. 41, č. 4, s. 626-641. ISSN 0015-1831.
- SZLEZÁK, Thomas. *Za co vděčí Evropa Řekům*. Praha: Oikoymenh, 2014. ISBN 978-80-7298-496-1.
- ŠRUBAŘ, Ilja. „Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie.“ In: WELZ, Frank. *Soziologische Theorie und Geschichte*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH, 1998, s. 121-133. ISBN-13: 978-3-531-13347-8.

Resumé

Die Bachelorarbeit beschäftigt sich mit der Geschichtsphilosophie Edmund Husserls aus seiner Spätzeit, also aus dem Buch *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Die Arbeit folgt der Entwicklung von Husserls Philosophie nach, die ihn zu Überlegungen auf dem Gebiet der Geschichte führte, und gleichzeitig zeigt es, dass diese beiden Bereiche miteinander zusammenhängen. Ein wichtiger Teil dieser Arbeit ist die Bearbeitung des Textes *Ursprung der Geometrie*, der zeigt, wie Tradition entsteht, wie Geschichte geschieht. Darüber hinaus beschreibt die Arbeit Husserls Konzept der Teleologie der Geschichte und man findet einige problematische Teile, die durch Sekundärliteratur beurteilt werden. Diese wichtige Sekundärliteratur bestehen aus Werken von Landgrebe, Derrida, Ströker oder Cibulka. Einer dieser Teile ist die Einteilung der Interpretation von Husserls Teleologie in drei Typen. Das nächste Kapitel ist Galiei gewidmet.

Am Ende dieser Arbeit wird die Geschichtsauffassung von Jan Patočka vorgestellt, der Husserls Schüler und Nachfolger war. Der wichtigste Haupttext hier sind *Ketzerische Essays über Philosophie der Geschichte*. An diesem Punkt sind einige Unterschiede sichtbar oder es werden im Gegenteil die gleichen Ideen übernommen.