

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

Bakalářská práce

HUSSERLOVA FENOMENOLOGICKÁ REDUKCE

Vedoucí práce: Mgr. Petr Urban

Autor práce: Karel Petrák

Studijní obor: Humanistika

Ročník: III.

2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Karel Peláček

Rád bych zde poděkoval všem členům Katedry filosofie a religionistiky TF JCU za vše, co pro nás dělají. Děkuji pak především vedoucímu této práce Mgr. Petru Urbanovi a PhDr. Vítu Erbanovi. Dále děkuji spolužákům (zvláště účastníkům fenomenologických seminářů) a mimo oblast alma mater pak rodičům a Katce.

ÚVOD	5
1 ZÁKLADNÍ POJMY HUSSERLOVY FENOMENOLOGIE	9
1.1 Úvodní poznámka k „definování“ fenomenologických pojmů	9
1.2 Transcendentální	9
1.3 Přirozený postoj	11
1.4 Vědomí	14
1.5 Intencionalita.....	14
1.6 Transcendentní.....	15
1.7 Podstata (idea, eidos) a fakt	16
1.8 Nazření podstaty	16
2 NÁMITKY VŮČI VYBRANÝM FILOSOFICKÝM SMĚRŮM	17
2.1 Kritika empirismu	17
2.2 Kritika skepticizmu.....	18
3 CESTY FENOMENOLOGICKÉ REDUKCE	19
3.1 Kartesiánská cesta	20
3.1.1 Radikální změna přirozené teze a fenomenologická epoché	20
3.1.2 Předběžné vymezení „transcendentálního vědomí“	22
3.2 „Ontologická“ cesta redukce	23
3.3 Cesta redukce přes deskriptivní, intencionální psychologii.....	25
4 FINKŮV VÝKLAD FENOMENOLOGICKÉ REDUKCE	27
5 EXKURS: HUSSERL – HEIDEGGER	31
ZÁVĚR	34
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	36

ÚVOD

Úvodem bych se rád krátce zamyslel nad tím, proč jsem si jako téma této práce zvolil právě „Husserlovu fenomenologickou redukci“. Je mi jasné, že vědecké pojednání, jehož určitou formou by měla bakalářská práce být, by nemělo začínat něčím takovým jako je autorovo mínění o tématu, jak autor daný problém vidí apod. Nicméně každý autor nějakého vědeckého pojednání má zajisté určitou motivaci, která ho k zvolenému tématu ponouká. Pominu-li motivaci finanční, pak si dovolím tvrdit, že se nikdo nezabývá něčím, co ho nezajímá, co ho žádným způsobem neoslovuje. Jestliže tomu však tak není, pak takového člověka upřímně lituji. V mém případě nepřichází finanční motivace v úvahu (snad jen kdyby se bral v úvahu akademický titul teoreticky zlepšující platové podmínky v budoucím zaměstnání), takže má motivace ke zpracování tohoto tématu je daná právě zájmem.

Fenomenologie mě zaujala již od prvního setkání s ní. Došlo u mě k jistému souznění ve smyslu Fichtova: „Jaký člověk je, takovou filosofii si volí.“ Jinak řečeno: každý člověk je v něčem jiný a podle toho se odlišují různá „nasměrování“ filosofie. Jako filosofický „učení“ jsem u Husserla našel to, co asi každý mladý člověk od filosofie očekává – otázky po tom, jak lze žít v pravdě, jak naplnit jistou vyšší lidskou potřebu, jaký je vůbec smysl lidské existence, otázky, na které věda, i přes svůj obrovský rozvoj a neoddiskutovatelný dopad na lidskou existenci, nedokáže uspokojivě odpovědět. Nemusím se jistě rozsáhle rozepisovat o tom, že najít odpovědi na tyto otázky není vůbec tak jednoduché, jak člověk na začátku očekával – každý z nás „učňů“ o tom jistě ví své. Další věc, kterou jsem u Husserla shledal byla jistá podobnost s buddhistickou filosofií, o kterou jsem se zajímal daleko dříve, než by mě vůbec napadlo, že se budu filosofií zabývat jako student. Tímto v žádném případě nechci dělat z Husserla „buddhistu“ a přesazovat kořeny fenomenologie někam jinam, než odkud právě vyrůstají (tedy především z novověké evropské filosofie, jejímž završením se fenomenologie chtěla stát). Jsem si vědom toho, že v případě shledání jistých podobností mezi buddhistickou a fenomenologickou filosofií jde opravdu o odvážné tvrzení, nicméně nedovolil bych si ho zde uvést, kdybych před pár dny s potěšením nenarazil na stejný postřeh E. Bondyho v jeho knize „Indická filosofie“¹. Intencionalita vědomí v Dignágově škole sautrántika-jógáčára či podobnost „transcendentálního postoje“ buddhistické meditace a „transcendentálního postoje“ získaného (samozřejmě za zcela jiným účelem) prováděním fenomenologické redukce může ilustrovat tuto (i když třeba zcela neoprávněnou, fiktivní, ale pro autora přesto motivující)

¹ Např.: „(Sautrántika-jógáčára) je ... filosofie, která je pokročilejší než většina evropské středověké filosofie, nejbliže k ní by byl asi Ockham, a spíše snese srovnání s ranou novověkou filosofií v Evropě. A to o tisíc a více let dříve. Není vyloučeno, že i filosofie našeho století – např. a zejména fenomenologie – by v ní mohla najít mnoho blízkého.“ - BONDY, E. *Indická filosofie*, str. 172-173

podobnost „nasměrování“ fenomenologického transcendentálního idealismu a některých škol buddhistické filosofie.

Z bohatství zajímavých témat, které fenomenologie nabízí ke zpracování, jsem si vybral fenomenologickou redukci právě proto, že hraje pro fenomenologii – alespoň pro tu Husserlovu – ústřední roli. Mineme-li se v pochopení a správném provádění redukce, mineme se i v pochopení a správném provádění Husserlovy fenomenologie. Tolik tedy k motivaci.

Nyní se ve stručnosti pokusíme nastínit tematiku, o kterou nám půjde. Edmund Husserl se ke konci rané fáze svého myšlení, která spadá přibližně do posledních let jeho působení v Göttingen, věnoval převážně fenomenologicko-deskriptivní analýze dílčích druhů prožitků a jejich korelátů a popisu obecných struktur vědomí. Tyto analýzy byly do velké míry motivovány nepochopením fenomenologie. Toto nepochopení bylo způsobeno nepřesnou interpretací díla, které Husserl uveřejnil v letech 1900-1901 pod názvem *Logische Untersuchungen*² (dále: *Logická zkoumání*). Spočívalo především v tom, že fenomenologie byla pojmána jako nižší stupeň empirické psychologie. Takto Husserl fenomenologii v žádném případě nekoncepoval a právě kvůli tomuto nepochopení začal usilovat o založení a vypracování čisté fenomenologie a jí odpovídající metodiky, jejíž hlavní součástí je fenomenologická redukce.

Toto úsilí vyvrcholilo v roce 1913, kdy byly vydány *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*³ (dále: *Ideje I*). V úvodu k tomuto dílu Husserl píše, že ač se fenomenologie zabývá „vědomím“, všemi druhy prožitků, akty a koreláty aktů, není v žádném případě psychologii (stejně jako není geometrie přírodní vědou). Psychologie, jak dále uvidíme, hrála však v Husserlově pozdějším myšlenkovém vývoji důležitou roli. Jde však o psychologii zcela jiného druhu, než jak byla v té době chápána a k níž byla fenomenologie přirovnávána.

Cesta k čisté fenomenologii si činí tvrdé nároky: „Vyřadit všechny dosavadní myšlenkové návyky, poznat a strhnout duchovní meze, kterými tyto návyky obestavují horizont našeho myšlení, a pak v plné myšlenkové svobodě uchopit pravé filosofické problémy, které je třeba zcela nově položit a ke kterým nám otevírá přístup teprve horizont, zbavený po všech stránkách mezí.“⁴ K obtížnému zaujetí tohoto nového postoje nám má dopomoci metoda fenomenologické redukce, kterou se Husserl zabýval již od roku 1905. Fenomenologická redukce je podle něj nepostradatelná metoda, kterou se musí filosof řídit, pokud chce dospět

² HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-01.

³ HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha : OIKOYMENH, 2004.

⁴ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 14

k čisté či transcendentální subjektivitě (či k „čistému vědomí“⁵), tj. k vlastní výzkumné oblasti fenomenologie jakožto „základní filosofické vědy“. Pochopení a správné provádění této metody je tedy nutným počátečním bodem či „vstupní branou“ nejen fenomenologie, ale podle Husserla i filosofie vůbec.

Nutno zde poznamenat, že tento „transcendentální obrat“, jak bývá toto období Husserlova myšlenkového vývoje označováno, je rozhodující i pro správné pochopení fáze *Logických zkoumání*. Ta nesmějí být tedy chápána jako určitý neměnný základ, ze kterého se kontinuálně a bezproblémově zrodila čistá fenomenologie, což by mělo za výsledek desinterpretaci a nepochopení fenomenologie. Opakujeme, že rozhodující byl právě „transcendentální obrat“, který *Logická zkoumání* uvádí na pravou míru a ruší určitá pojetí, která se v nich vyskytují (např. a především způsob pojmání vědomí).

Fenomenologická redukce byla poté v následujícím vývoji Husserlovy fenomenologie zachována, prodělala však jisté změny, které byly motivovány Husserlovým neustálým velmi plodným myšlenkovým vývojem (za II. světové války se podařilo zachránit na 40.000 stran stenografických rukopisů). Tato plodnost v bádání však nebyla zrovna zdrojem jasnosti, i když snad právě snaha o ni byla příčinou této plodnosti: Husserl vydal jen zlomek svých bádání, neustále vše dopodrobna přepracovával, rozvíjel, opouštěl, pověřoval asistenty úkoly, ke kterým se již dále nevracel atd.⁶ Důležité pro nás však je, že změny, které redukce prodělala, jsou jen změnami „stejně možných cest“ (viz. níže) a její účel a význam zůstal nezměněn.

Cílem této práce je vypracovat text, který by měl být výkladem umožňujícím čtenáři správně pochopit smysl a provedení fenomenologické redukce. Použita bude i fenomenologická metoda, což však v sobě obnáší jistou problematičnost, která spočívá v tom, že její nejdůležitější složku se zde právě budeme snažit vyložit. To se stane zřejmým hned v první části textu, kde se pokusíme definovat základní pojmy, které jsou buďto pro pochopení redukce nezbytné nebo by mohli být zdrojem nepochopení tím, že se již ve stejném znění vyskytly v některém z tradičních filosofických systémů a ve fenomenologii nabývají

⁵ Tento výraz používá Husserl v ranější fázi svého myšlení, např. v *Idejích I., Logických zkoumáních*, atd.

⁶ O Husserlově životě a jeho osobitému způsobu práce viz. např. BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc : Votobia, 1996. Za vše např. úryvek ze str. 45: „S jistou dávkou nadsázky vzpomíná H.-G. Gadamer: „Jeho semináře začínaly otázkou, kterou sám položil, a končily dlouhým výkladem, jenž reagoval na obdrženou odpověď: otázka, odpověď a jeden a půl hodiny trvající monolog...“ Přitom si zřejmě ve svém zaujetí Husserl tohoto „uzurpátorství“ nebyl vědom. Jednou prý Gadamer při semináři položil otázku, která měla vzbudit seminární diskusi, načež Husserl poté, co podal takřka jedním dechem zcela sám vyčerpávající odpověď, ukončil výuku toho dne rozradostněn se slovy: „Dnes byla opravdu zase jednou podnětná diskuse!“

jiného významu. Dále se budeme věnovat Husserlovým námitkám vůči některým filosofickým systémům, které Husserla motivovaly k rozvoji fenomenologie. Následovat bude vlastní výklad třech možných cest fenomenologické redukce. Zvláštní pozornost bude věnována kartesiánské cestě a následně Finkově textu z roku 1933 (viz. pozn. 7 na této straně). Závěrem bych se rád zmínil o Husserlově pojetí filosofie, které do velké míry s fenomenologickou redukcí souvisí.

Vzhledem k rozsahu Husserlova díla je pro autora bakalářské práce velmi obtížné „restituovat“ fenomenologickou redukcí pouze z celých *Husserlian*, jak se nazývá edice Husserlových spisů z pozůstalosti, která dnes čítá přibližně 40 svazků v německém jazyce a je těžko dostupná. Upozorňuji tedy na to, že mi výborným zdrojem byl, kromě Husserlových děl a knihy autorů Rudolfa Berneta, Iso Kerna a Eduarda Marbacha *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, text Eugena Finka *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*⁷ (dále: *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*), ve kterém Fink mj. velmi srozumitelně vykládá fenomenologickou redukcí a uvádí na pravou míru jistá temná místa či neporozumění související zvláště s Husserlovým výkladem fenomenologické redukce v *Idejích I* (viz. níže kap. „Kartesiánská cesta“). Husserl v předmluvě k tomuto textu uveřejněném v *Kant-Studien* v roce 1933 napsal: „...velmi mě těší, že mohu nyní říci, že zde není jediná věta, kterou bych naprosto nepovažoval za svou, kterou bych nemohl přijmout jako své vlastní přesvědčení.“⁸ Proto si myslím, že tento Finkův text je pro zvolené téma velmi dobrým a zároveň i „husserlovsky autentickým“ pramenem.

⁷ Dále cituji a uvádím stránkování podle vydání in: FINK, E. *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, München, vyd. F.-A. Schwarz, 1976.

⁸ Citováno podle: BLECHA, I. *Husserl*, str. 134

1 ZÁKLADNÍ POJMY HUSSERLOVY FENOMENOLOGIE

1.1 Úvodní poznámka k „definování“ fenomenologických pojmů

Již v úvodu se vyskytly některé pojmy (např. „transcendentální“, „čisté vědomí“ apod.), které je třeba objasnit. Bylo již též naznačeno, že existuje jistá obtíž při jejich definování. Ta spočívá v tom, že pravý význam těchto pojmů se stává zřejmým až při užívání fenomenologické metody, která právě předpokládá provedení fenomenologické redukce⁹, k jejímuž výkladu se zde snažíme dospět. Proto jsou všechny pokusy o přesné definování fenomenologických pojmů před provedením redukce jen předběžné. „Sdělující fenomenolog nemá k dispozici žádné jiné než světské slovní pojmy... Proto není žádná fenomenologická analýza ... adekvátně vylíčitelná.“¹⁰ Tato úvodní poznámka by neměla být chápána jako autorův pokus o vyhnutí se tomuto nároku na vědecké pojednání, spíše naznačuje jistou odlišnost fenomenologie vůči ostatním vědám.

1.2 Transcendentální

Ne náhodou začínáme náš pokus o definování pojmem „transcendentální“. Tento pojem byl ve scholastice synonymní s pojmem „transcendentní“ či označoval pojmy přesahující, tj. objímající a pronikající všechny kategorie (transcendentálie, zejm. unum, verum, bonum). Důsledně začal rozlišovat transcendentální od transcendentního až Immanuel Kant.¹¹ Ačkoliv Husserl „v podstatných výsledcích“ své „práce, která stoupá systematicky od absolutně posledních pramenů všeho poznání,...co do hlavních linií souhlasí s Kantem“¹² a např. předmluva k *Ideji fenomenologie*¹³ tomu dává za pravdu, tak přece jen existují podstatné rozdíly mezi myšlením těchto dvou filosofů. Již v chápání pojmu transcendentální se jejich systémy rozcházejí. Tímto pojmem tedy začínáme proto, že již prosté ztotožnění

⁹ „Neexistuje žádná fenomenologie, která by neprošla „redukcí“. Všechno ostatní, co se chce rezignujíc na redukci nazývat „fenomenologií“, je principiálně filosofií mundánní a tj. filosofií (ve fenomenologickém smyslu) dogmatickou.“ - FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 105

¹⁰ Tamtéž, str. 154

¹¹ Srv. BLECHA, I., BRÁZDA, R., aj. *Filosofický slovník*. 2. rozšíř. vyd. Olomouc : Nakladatelství OLOMOUC, 1998. str. 417

¹² Srv. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 81

¹³ HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*. Praha : OIKOYMENH, 2001.

Husserlova pojmu transcendentální s pojmem (novo)kantiánským (kriticistním) by mělo za důsledek mylnou interpretaci a nepochopení fenomenologie.

Abychom pochopili, v čem spočívá rozdílnost mezi fenomenologickým a kriticistním pojmem transcendentálního, musíme začít poněkud „zeširoka“. Základní otázka fenomenologie by se dala formulovat jako otázka po původu světa. Ta nemůže být položena v naivitě, která svět klade jako veškerenstvo o sobě jsoucích věcí, což nutně vede k dogmatické metafyzice, tj. k metafyzice vysvětlující jsooucnu pomocí jsooucnu. Nejdříve musí být problematizováno to, co jsooucnu vůbec je. V tomto panuje mezi fenomenologií a kriticismem shoda, jen s tím rozdílem, že kriticismus neklade jako teoretický problém otázku po původu světa a spokojuje se s problematikou původu jsooucnu, kterou řeší pomocí konstrukce „fundující sféry smyslu“ (sféry poznávacích forem). Fenomenologie se naproti tomu výslovně ptá po původu světa – z hlediska kriticismu problematizuje jednotu jsooucnu a formy světa, souvislost „fundované“ a „fundující sféry“. Kriticismus je pak z hlediska fenomenologie charakterizován jako vysvětlení nitrosvětského (jsooucího) pomocí formy světa a díky této problematice zůstává zajat světem, protože se neptá po jeho původu (tzn. je mundánní filosofií). Fenomenologie vznáší oproti tomu nárok na absolutní poznání světa, a to ne ve formě spekulace, ale ve formě „přísné vědy“. To lze realizovat pouze v přistoupení k dimenzi původu světa, která se však odkrývá až s „fenomenologickou redukcí“. Zde tedy můžeme nahlédnout odlišnost fenomenologie a kriticismu v chápání pojmu transcendentální. Kriticismus stanovuje vztah původu jako „transcendentní“ vztah mezi světem (fundovanou sférou) na jedné straně a základem světa (fundující sférou) na straně druhé.¹⁴ Tento „transcendentní“ přístup je tedy orientovaný na ontické relace. Transcendentální tedy je pro kriticismus (konstruovaná) „fundující sféra smyslu“ nitrosvětského jsooucnu. Jde tedy o transcendování od jsooucnu k jeho smyslu, tedy přechodem od nitrosvětského jsooucnu k apriorní formě světa. Naproti tomu fenomenolog pomocí redukce „transcenduje“ svět a je veden zpět k jeho původu, který je vůči světu transcendentní. „Transcendování světa, které se děje při provádění fenomenologické redukce, nevede ze světa ven, od světa pryč, směrem k nějakému od něj oddělenému (jen pomocí relace spojenému) původu jako k něčemu jinému, nýbrž fenomenologické transcendování světa je jakožto otevření transcendentální subjektivity zároveň *uchovávajícím vepsáním světa* do odkrytého univerza absolutního bytí.“¹⁵ V tomto citátu se jen dokumentuje úvodní poznámka. Má jen naznačit principiální odlišnost fenomenologie a kriticismu jakožto „transcendentální filosofie“.

¹⁴ Srv. FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 101-105

¹⁵ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 105

Tento pokus o definování pojmu transcendentální může nechat vzniknout řadě otázek, např. jak chápat pojem „svět“, jenž byl výše několikrát zmíněn? Abychom se přiblížili odpovědi na tuto otázku a vůbec cíli tohoto textu, budeme pokračovat pokusem o vyjasnění dalšího důležitého pojmu fenomenologie, totiž pojmu „přirozeného postoje“.

1.3 Přirozený postoj

Pojem přirozeného postoje se pokusíme v hlavních rysech vyložit pomocí prvních kapitol „*Základní fenomenologické úvahy*“.¹⁶ Tyto „úvahy začneme jako lidé přirozeného života, kteří si představují, soudí, cítí, chtějí ,v přirozeném postoji“¹⁷. Objasnění provádí Husserl formou „jednoduchých meditací“, které budeme následovat i v jejich formě, tzn. provedeme je v první osobě. Takto získaný pojem „přirozeného postoje“ bude však ještě níže komentován.

V každém bdělém okamžiku nacházím svět jako „zde jsoucí“. Jsem si jej vědom – nalézám jej bezprostředně názorně před sebou. Zakouším jej viděním, dotýkáním, atd. Tělesné věci jsou pro mě v jisté prostorové organizaci jednoduše zde, jsou „po ruce“. Slyším hučení v kamnech, škrábání kočky na dveře, cítím klávesnici, ... Kočka za dveřmi je také součástí tohoto stále zde bezprostředně jsoucího světa, stejně jako já i ostatní lidé, a vůbec všechny bytosti a předměty. Nemusím tyto „součásti“ tohoto světa ani přímo vnímat - nemusejí se přímo nacházet v mém poli vnímání. Víím, že když otevřu dveře, uvidím nejen kočku, ale i kamenné zdi, stop z dřevěných trámů, schody na půdu a do sklepa atd. Podobně mohu nechat pozornost putovat po celém obydlí a okolí atd., ke všem objektům, o nichž „vím“, že jsou tu či tam. „Toto vědění neobsahuje nic z pojmového myšlení a teprve zaměřením pozornosti se mění v jasné nazírání, a i tehdy jen zčásti většinou velmi nedokonale“¹⁸.

Toto ať již jakkoli názorně *spolupřítomné* je zčásti obklopeno a prostoupeno *temně vědomým horizontem neurčité skutečnosti*. Do tohoto horizontu mohu vysílat paprsky pozornosti. (To lze ilustrovat představou, kterou sice Husserl nerozvíjí, ale je vcelku názorná.) Představme si „rourovité vidění“ světa, dalekohled s nejostřejším obrazem uprostřed, obrazem, který se směrem k okrajům stává stále rozmazanější, až je rozpuštěn v úplně neurčito. Tedy obraz uprostřed je jakési „ohnisko vědomí“ a úplně neurčito je *temně vědomým horizontem neurčité skutečnosti*. Mohu zaostřit jen určitým směrem, do ohniska vědomí

¹⁶ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 61-69

¹⁷ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 61

¹⁸ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 62

přivedu „něco“, co bylo předtím v horizontu neurčitosti, ale tento horizont tím nezmizí – jen se v něm přesouvá „ohnisko vědomí“. „Mlhavý horizont, který není možné nikdy plně určit, je nutně zde.“¹⁹ Podobně je to se světem i vzhledem k *uspořádání bytí ve sledu času*. V každém bdělém nyní má zde jsoucí svět svůj dvoustranně nekonečný časový horizont – minulost a budoucnost, známou či neznámou, bezprostředně živou či neživou. Stejně jako mohu ohnisko vědomí přesouvat v prostoru, tak ho mohu přesouvat v čase. Mohu vzpomínat, předjímat, tam a zpět atd. „Takto se za bdělého vědomí, aniž bych to mohl změnit, nacházím vždy ve vztahu k jednomu a témuž, ačkoli co do obsahové skladby proměnlivému světu. Je pro mě stále „zde“ a já sám jsem jeho členem.“²⁰ Tento svět je zároveň *praktickým světem*. Věci, lidé, zvířata atd. – všechno v tomto světě má vždy i svůj hodnotový, praktický charakter („Kočka už zase škrábe na dveře!“, „Ten čaj je chutný.“ apod.). Nesetkávám se ve světě s žádnými „věcmi o sobě“.

Teoretizující vědomí v jeho různých formách a stupních (explikování, srovnávání, rozlišování, korigování,...) se taktéž, stejně jako akty a stavy emotivity a vůle (radování se, rmoučení, toužení, stranění se, doufání, obávání,...), vztahuje k tomuto světu, ve kterém se nacházím a který je zároveň mým okolním světem. Toto, včetně prostých jáských aktů, zahrnuje kartesiánský výraz *cogito*. „Při přirozeném běhu života žiji neustále v této základní formě všeho „aktuálního“ žití, ať již přitom toto cogito vypovídám, nebo ne, ať již jsem „reflexivně“ zaměřen na ono Já a cogitare, či nikoli. Jestliže na ně zaměřený jsem, pak žije nové cogito, které je samo nereflektované, tedy není pro mě předmětné.“²¹

Ne každé cogito má jako své cogitatum „součástí“ mého okolního přirozeného světa. Mohu se kdykoli zabývat např. čísly. Tím jaksi otevírám nový svět, který je ovšem podstatně odlišný od přirozeného. Tento aritmetický svět je pro mě zde právě jen tehdy, dokud jsem na něj zaměřen – na rozdíl od přirozeného světa, který je pro mě zde neustále. Dokud zaujímám aritmetický postoj, či nějaký jemu podobný, jinak řečeno, dokud se mé cogito pohybuje pouze ve světě tohoto postoje, zůstává přirozený svět mimo hru, je pozadím pro mé aktové vědomí, ale není horizontem, do kterého se aritmetický svět vřazuje. Předměty mého zájmu v aritmetickém postoji mají svůj vlastní, aritmetický horizont neurčitosti. Jestliže tedy odhlédneme od vztahu k Já, pak spolu tyto dva světy, totiž přirozený a aritmetický (či jakýkoliv jemu podobný) nesouvisejí.

To, co v tomto popisu prostém veškerých teoretických předpojetí platí pro mě, platí i pro ostatní lidi, které chápu jako jáské subjekty, takové jakým sám jsem. Svůj okolní svět

¹⁹ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 62

²⁰ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 62

²¹ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 63

považují za jeden a tentýž svět, který si jen každý z nás uvědomujeme jinak. Klademe společně pro nás všechny zde jsoucí okolní svět, k němuž patříme.

Předcházející odstavce Husserl shrnuje následovně: „Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí a jsou k ní stejným způsobem vztaheni. Tuto skutečnost, ..., nacházím *jako zde jsoucí a беру ji tak, jak se mi dává, totiž též jako zde jsoucí.*“²² Toto je **generální teze přirozeného postoje**.

Pokusme se nyní z těchto „jednoduchých meditací“ vyzdvihnout to, co je pro směr našeho bádání nejdůležitější. Jsme-li v přirozeném postoji, jsme v něm zapleteni, pohlceni, tzn. jako lidé jsme vždy již zaujati nějakým nitrosvětským jsoucnem – jsme vždy ve světě a v něm vždy u jsoucna²³ (vzpomeňme na ono „ohnisko vědomí“). Toto zaujetí je nám určitým způsobem zajetí. Je pak zcela v souladu s tímto postojem pojímat svět jako prosté univerzum jsoucna. Z tohoto postoje pak vycházejí všechny mundánní vědy i filosofie, které jsou na něj vztaheny i v tom případě, když (spekulativně) určují původ jako „transcendentní“. Právě tento postoj má být ve fenomenologické redukci transcendován. Tím se (prozatím samozřejmě jen jaksi mlhavě) objasňuje výše zmínění Finkův citát.²⁴ Vzniká zde opět specifická obtíž: „Odkud“ může být přirozený postoj nahlížen tak, jak byl v tomto posledním odstavci charakterizován? Jen z transcendentálního postoje, ke kterému dochází při posunu poznání při provádění redukce. Přirozený postoj je transcendentálním pojmem. Ovšem Husserl ho v *Idejích I* začíná vysvětlovat právě uvnitř něj a z něj (viz první odstavec této kapitoly). Toto nás bude ještě zaměstnávat v kapitole zaměřené na Kartesiánskou cestu redukce.

Než postoupíme k vlastnímu výkladu redukce, budeme se ještě zabývat několika dalšími pojmy. V této kapitole se několikrát objevil pojem „vědomí“. Zkusme tedy pokračovat s ním.

²² HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 65

²³ Zde je zvláště zřejmá Heideggerova inspirace Husserlem, zvláště pak přihlédneme-li k tomu, že Heidegger měl přístup i k nezveřejněným Husserlovým manuskriptům a byl s ním v úzkém kontaktu. Samozřejmě je jeho dílo i v prvním období před „Kehre“ v mnohém odlišné, např. právě v tom, že odmítá redukci. Zamysleme-li se nad možnost, kterou Husserl naznačuje na str. 65 *Idejí I* – totiž možnost systematicky obsažené vědecky pojaté charakteristiky přirozeného postoje (před redukcí – tu rozvíjí až poté!), úkol, který „může a musí být fixován a je mimořádně důležitý“, můžeme jednu z motivací pro *Bytí a čas* nalézt právě zde.

²⁴ viz. str. 10

1.4 Vědomí

Fenomenologii nelze zaměňovat za psychologii – lépe řečeno lze, ale z hlediska fenomenologie je to absurdní. Zde máme však na mysli psychologii „klasickou“ – tj. jako vědu „přirozeného postoje“. Fenomenologický pojem „vědomí“ není v žádném případě shodný s pojmem, který tato psychologie užívá. Ten je určitým „dědictvím“ tradice filosoficky počínající Descartem. To bude později objasněno stručným popisem vývoje evropské filosofické tradice počínaje vznikem geometrie až po Kanta, tak jak ho Husserl podává ve svém posledním (nedokončeném) díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*²⁵ (dále: *Krize*). Spokojme se prozatím s tím, jak Husserl vědomí nechápe. Vědomí není součástí empirického, tělesně-duševního, tak a tak určeného člověka-Já, toho či onoho personálního individua, psychofyzicky charakterizovaného, lokalizovaného v objektivním prostoru a podřízeného objektivnímu času. „Čisté vědomí“ je pro Husserla reziduem fenomenologické redukce na kartesiánské cestě. Tato cesta, jak už víme, nasazuje v přirozeném postoji a jen s ohledem na něj lze toto vědomí označovat jako „reziduum“. Nicméně vědomí je podle Husserla charakteristické především intencionalitou.

1.5 Intencionalita

Intencionalita je nesmírně obsáhlým tématem i předmětem nejrůznějších polemik a sporů („intencionalita“ je pro celé fenomenologické hnutí „...nikoli heslem, nýbrž označením ústředního problému“ (Heidegger: *Husserliana* X, str. XXV²⁶). Sama by vyžadovala daleko propracovanější výklad než jaký zde bude pro naše účely podán²⁷.

Každý prožitek se určitým způsobem vztahuje či zaměřuje na objekt, i když ne každý stejným způsobem (např. ve vnímání něco vnímáme, ve výpovědi něco vypovídáme, v milování „něco“ milujeme atd.). To společné v těchto způsobech vztahování můžeme nazvat intencí. Prožitek zde ovšem nesmíme chápat v psychologickém smyslu. Je to akt vědomí²⁸. Tento akt vědomí nepředpokládá žádný reálný vztah či proces, který se odehrává

²⁵ HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996.

²⁶ Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 104

²⁷ K tomu např. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 104-115 či PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2003.

²⁸ Pozn. k odlišování obsahu a aktu vjemu: Mám-li před sebou barevný keramický hrnek s čajem, mohu ho vzít do ruky a libovolně s ním otáčet. Jakýmkoliv způsobem s ním otáčím - a předpokládám, že tomu bude stejně i kdybych ho otočil dnem vzhůru a vylil čaj – zůstává stejným hrnkem. V tomto příkladě mám v každém

mezi vědomím a „vědomou“ věcí, ani žádný vztah mezi dvěma věcmi, totiž aktem a intencionálním objektem. Ve vědomí je přítomné pouze jediné – intencionální prožitek, který se různým způsobem vztahuje k představeným předmětům. Vztah k předmětu „utváří“ předmět, ale není jím. Dalo by se říci, že když je přítomen vztah k předmětu, je přítomen i předmět (a nemusí ani existovat). „A takový prožitek se může přirozeně nacházet ve vědomí s touto svou intencí, aniž by přítom příslušný předmět vůbec existoval, ba aniž by mohl existovat. Předmět je míněn, tzn. mínění tohoto předmětu je prožitkem, předmět sám je však pouze míněn, ve skutečnosti neexistuje.... Jestliže však na druhé straně intendovaný předmět existuje, nemusí se z fenomenologického hlediska nic změnit.“²⁹

Z toho je pro nás důležité, že máme reflektovat, tzn. učinit předměty našeho zájmu akty vědomí a jejich imanentní obsah smyslu. Nesmíme upadat do prostě-objektivního postoje, tj. nesmíme podsouvat aktům samým vlastnosti, které jsme v naivním provádění původních aktů přiřkli jejich předmětům.³⁰

1.6 Transcendentní

V nejširším smyslu je transcendentní označením pro to, co překračuje určité oblasti. (Např. u Kanta je transcendentní to, co přesahuje veškerou možnou zkušenost – tedy transcendentní je pro Kanta označením oblasti věcí o sobě) Opakem transcendentního je imanentní, což je označení pro to, co je v něčem (např. smyslové zkušenosti, vědomí, ...) trvale přítomné, co je jeho strukturou. U Husserla označuje pojem imanence sféru evidentních daností, možného adekvátního názoru, kdežto transcendence je sféra ne-imanentního³¹. Husserl nechápe vztah transcendentního a imanentního jako ontologický protiklad. Jde mu o zkoumání vztahu imanence a transcendence v rámci evidentní imanentní danosti.

okamžiku manipulace s hrnkem nový obsah vjemu, tj. hrnek vnímaný z různých perspektiv. Vnímám ovšem neustále stejný hrnek – různé obsahy jsou apercipovány „ve stejném smyslu“. Toto vědomí identity se nazývá aktem vjemů (tzv. noesis) a společně s obsahy vjemů (tzv. noematy) vytváří akt vnímání.

²⁹ HUSSERL, E. *Logická zkoumání, sv. II: 5. zkoumání § 11.* (přel. Petr Urban k interní potřebě semináře Úvod do fenomenologie I, TF JCU, ZS 2004/2005)

³⁰ Srv. HUSSERL, E. *Logická zkoumání, sv. II: Úvod § 3.* (přel. Petr Urban k interní potřebě semináře Úvod do fenomenologie I, TF JCU, ZS 2004/2005)

³¹ Srv. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 64

1.7 Podstata (idea, eidos) a fakt

Všechny zkušenostní vědy jsou vědami o faktech (vědy „přirozeného postoje“). Tyto vědy vycházejí z originární (tzn. „původní“, „bezprostřední“ apod.) zkušenosti o fyzických věcech ve „vnějším vnímání“ (např. biologie) a ze zkušenosti o předmětech „vnitřního vnímání“ (např. empirická psychologie). Tyto předměty jsou ve vědomí kladeny jako reálné a individuální (srv. níže část *Kritika empirismu*), tzn. jako něco existujícího v čase a prostoru. Takový předmět lze označit jako fakt. Fakt má individuální bytí (či podle starších tradic „existenci“). „Individuální bytí všeho druhu je, zcela obecně řečeno „nahodilé“. Je takto; mohlo by být v souladu se svou podstatou jinak.“³² To znamená, že přírodní zákony vyjadřují jen faktická pravidla, která jsou již předpokládána v podstatě. Nahodilost (=fakticita) je korelátem nutnosti, a to takové, která má charakter nutnosti podstaty. Tím je míněno, „že ke smyslu všeho, co je nahodilé, náleží mít právě podstatu, a tedy eidos, které lze uchopit v jeho čistotě; a toto eidos je podřazeno podstatným pravdám různého stupně obecnosti.“³³ Tyto stupně obecnosti je možné rozlišit od nejnižšího stupně úplného konkrétna až po nejvyšší podstatné obecnosti (tyto pak vymezují tzv. regiony a kategorie individuí).

1.8 Nazření podstaty

Každý zakoušející či individuální názor lze proměnit v zření podstaty (ideaci). Podstata je invariant, získaný variací ve fantazii podržením toho, co je všem takovým variacím společné. Pro každou podstatu pak lze najít odpovídající fakt. Takto získaná podstata je to, co jediné má Husserl na mysli, když mluví o výrazu „a priori“³⁴. Nazření podstaty v žádném případě neimplikuje kladení nějaké individuální existence – např. ve fantazii můžeme nazřít podstatu kentaura, který nemá faktickou existenci. Důležité je, že ve vědomí můžeme nazírat fakt i podstatu (oba druhy aktů musí mít tedy něco radikálně společného – „Podstata (eidos) je předmětem nového druhu. Jako je v individuálním či zakoušejícím názoru dán individuální předmět, tak je v názoru podstaty dána čistá podstata.“³⁵).

Z takovýchto úvah Husserl dochází k „tvrdému“ požadavku, který vystihuje tzv. „princip všech principů“. Jeho znění nacházíme v *Idejích I*: „Každý originárně dávající názor je

³² HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 23

³³ Tamtéž, str. 23

³⁴ Srv. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 74

³⁵ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 25

zdrojem oprávnění pro poznání a vše, co se nám v „intuici“ originárně nabízí (takřkajíc ve své tělesně skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává.“³⁶ Názor je originární („původní“) nejen ve smyslové zkušenosti, ale i v oblasti podstat. Tímto, jak v dalším oddíle uvidíme, Husserl radikálně rozšiřuje pojetí zkušenosti, která je zdrojem poznání.

2 NÁMITKY VŮČI VYBRANÝM FILOSOFICKÝM SMĚRŮM

Tento oddíl by mohl být z metodologických důvodů zařazen spíše až na konec této práce. Nicméně i Husserl jím v *Idejích I* začíná. V těchto námitkách můžeme nalézt část motivace rozvoje jeho fenomenologie.

2.1 Kritika empirismu

Empirismus ztotožňuje empirickou zkušenost s návratem „k věcem samým“. Tuto zkušenost považuje bez dalšího za jediný akt dávající věci samy. Z Husserlova pojetí intencionality však vyplývá, že věci nejsou bez dalšího přírodními věcmi, skutečnost v běžném smyslu není bez dalšího skutečností vůbec a originárně dávající akt, který nazýváme zkušeností, se nevztahuje pouze na přírodní skutečnost. K tomuto naivnímu ztotožnění, které považuje empirismus za fundamentální, Husserl píše: „Tvrdit přímo, že všechny soudy připouštějí odůvodnění zkušeností, nebo že je dokonce vyžadují, aniž bychom předtím podrobili studiu podstatu soudů v jejich zásadně odlišných rozrůzněních a přitom zvažili, zda toto tvrzení není vposled protismyslné, je ‚spekulativní konstrukcí a priori‘“³⁷

Jinak řečeno empirismus chápe zkušenost jako smyslovou zkušenost o reálném a individuálním. Obecné poznání se v něm buduje hypoteticky z takto pojaté zkušenosti. Tuto oblast poznání označuje Husserl jako empirické obecniny. V tom se s empirismem shoduje. Nová je ovšem oblast eidetických obecnin (srv. výše část *Nazření podstaty*).

³⁶ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 56

³⁷ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 48

2.2 Kritika skepticismu

Husserl kritizuje skeptické argumentace, které problematizují originární danost tím, že staví na „spekulativních konstrukcích“ či na dostatečně nereflektovaných teoriích. To, že Husserl odhaluje protismyslnost empirismu týkající se např. platnosti jeho obecných tezí³⁸, ho motivuje k tomu, aby hledal oblast toho, co je názorně a ještě před vším teoretizujícím myšlením samo dáno.

V tomto spočívá jádro Husserlovi noetiky. Vyrovnání se skepticismem motivuje Husserla - podobně jako Kanta, kterého Hume „probudil z dogmatické dřimoty“ – k výstavbě nového pojetí filosofie. Hume, jak známo, vychází ze senzualismu a zdrojem poznání je u něj „vnitřní zkušenost“. Tato „vnitřní zkušenost“ je tvořena pomocí asociativního spojení jednotlivých sensationes (smyslových dat). Z těchto dat lze pomocí indukce usuzovat zase jen na data - ideje. Z imanentní zákonitosti asociací a ze vztahů mezi idejemi lze vysvětlit celou „objektivní“ zkušenost (svět, identita trvajících těles, osoby atd.), která se tak stává fikcí. Takovéto pojetí vede k solipsismu a je bez možnosti jakéhokoliv objektivního poznání. Husserl poukazuje na to, že takovýto skepticismus je protismyslný. Zkušenost není atomická - je nějakým způsobem synteticky strukturovaná. Každý prožitek se zároveň vztahuje k dalšímu - vždy se zároveň překračuje. „Život vědomí je výkonný život, tvořící – tak či onak – smysl bytí.“³⁹ To platí jak pro oblast předvědeckého prožívání světa, tak i pro oblast rozumu – a to samozřejmě i pro Humův rozum. I když Husserl shledává skepticismus vposled protismyslným, odhaluje nicméně jeho skrytou transcendentální motivaci. Tu lze shrnout do otázek: „Mohl by být každodenní svět *cogitatum* vznikající z *universální syntézy cogitationes*? Mohly by být operace rozumu svými vědecky vybudovanými *cogitationes* konstitutivní pro vědecký svět?“⁴⁰

Zde vysvítá důležitost fenomenologické redukce, která tím, že odhlíží od všech předem fixujících se teorií, filosofických koncepcí, apod., má odhalit oblast „čistého vědomí“ („fenomenologické reziduum“ – ne „reziduum světa“). Empirický skepticismus ovšem považuje vědomí za něco, čím není, totiž za součást přirozeného světa, čímž se nevyhne protismyslnosti, jestliže se pokouší vysvětlit možnost poznání. Husserl píše: „Ten, kdo se jen

³⁸ Tato protismyslnost spočívá v tom, že přímá zkušenost v empirickém smyslu dává jen singulární jednotliviny a ne obecnosti, a proto nemůže platit teze, že „všechno platné myšlení je založeno na zkušenosti jako na jediném dávajícím názoru.“

³⁹ HUSSERL, E. *Krize*, str. 106-113

⁴⁰ Srv. HUSSERL, E. *Krize*, str. 106-113

v jediném bodě ... spolehne na to, co je předem dáno v přirozené apercepci, musí za to platit protismyslností a absurditou“.⁴¹

3 CESTY FENOMENOLOGICKÉ REDUKCE

V přirozeném postoji jsme zaměřeni na předměty. Kdykoli však můžeme toto zaměření na předměty změnit v reflexi, tzn. učinit předmětem akty vědomí samé. Zůstává ale otevřeno to, akty „kterého“ vědomí mají být v reflexi učiněny předmětem – jinak řečeno: zůstává otevřena otázka po „povaze“ vědomí. Můžeme pojímat vědomí v přirozené empirické apercepci, tj. tak, jak to činí psychologie. V tomto pojetí je pak vědomí součástí empirického, tělesně-duševního člověka Já, lokalizovaného v objektivním časoprostoru. Reflexe tak zůstává na půdě empiricko-přirozené apercepce. V *Logických zkoumáních* ještě Husserl pojímal vědomí výslovně tímto způsobem. Jak již bylo zmíněno, dospěl poté k transcendentálnímu obratu, jehož výsledkem je metoda fenomenologické redukce. Pro ni je rozhodující myšlenka, že kromě reflexe na akty samé, je třeba metodicky pojmut samo vědomí. Zaujetí postoje, který takovému zkoumání požaduje, je však obtížné, a to především tím, že je nepřirozené či protipřirozené. Je totiž nutné konsekventní vyřazení přirozené empirické apercepce vědomí. Teprve tímto konsekventním vyřazením, jehož problematičnost a nepochopení je zdrojem většiny dezinterpretací fenomenologie, dospíváme k fenomenologickému vnímání (reflexi). Toto vnímání se vztahuje k čistému vnímání toho, co zbývá po provedení fenomenologické redukce (fenomenologické reziduum). Fenomenologické reziduum ovšem nemá žádné místo v objektivním časoprostoru. Tímto konsekventním vyřazením přestává být vědomí vědomím lidským nebo jinak empirickým. Husserl píše již roku 1906, tzn. 7 let před vydáním *Idejí I*: „Slovo vědomí ztrácí veškerý psychologický smysl a jsme nakonec přiváděni zpět k absolutnu, které není fyzickým, ani psychickým bytím ve smyslu přírodní vědy. *Ve fenomenologické úvaze je nicméně toto absolutno všude polem danosti*. Je třeba oprostít se od domněle samozřejmé myšlenky, vlastní přirozenému myšlení, že vše dané je buď fyzické, nebo psychické.“ (*Hu XXIV*, str. 242)⁴²

V následujících kapitolách pojednáme o třech stejně možných cestách fenomenologické redukce. K těmto cestám motivovaly Husserla tři tradice: 1) Descartova „základní úvaha“

⁴¹ BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 74

⁴² Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 71

v *Meditacích o první filosofii* („kartesiánská cesta“); 2) Kantův transcendentální výklad smyslu světa jakožto světa možné skutečnosti v *Kritice čistého rozumu* („ontologická cesta“); 3) psychologie „vnitřní zkušenosti“ spojená s britským empirismem a brentanismem („cesta přes deskriptivní, intencionální psychologii“).

3.1 Kartesiánská cesta

V této kapitole navážeme na výklad přirozeného postoje z prvního oddílu a budeme Husserla následovat ve výkladu redukce podle *Idejí I*. Protože jde o první výklad („první literární objektivaci“) redukce, nemohl se Husserl vyhnout jistým nejasnostem, které se dále pokusíme objasnit s pomocí Finkova textu.

3.1.1 Radikální změna přirozené teze a fenomenologická epoché

Připomeňme si generální tezi přirozeného postoje. „Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí, jsou k ní stejným způsobem vztaženi. Tuto ‚skutečnost‘ nacházím jako *zde jsoucí a beru ji tak, jak se mi dává, totiž též jako zde jsoucí*.“⁴³ Žádné pochybování a odmítání daností tohoto přirozeného světa nemůže zrušit jeho generální tezi. Ta nespočívá v nějakém zvláštním aktu, v artikulovaném predikativním soudu o existenci.

Existenční soud o „zde jsoucím“ charakteru čehokoli, co je uvědomováno ze světa, jen tematizuje to, co bylo předtím uvědomováno ve „zde jsoucím“ charakteru jakožto netematické, nemyšlené apod. Takovýto soud může a nemusí být vyřčen – nic to na „zde jsoucím“ charakteru nezmění, ovšem jen tento charakter takovýto potenciální soud umožňuje. „S potenciální a nevýslovnou tezí můžeme nyní nakládat přesně tak jako s výslovnou soudovou tezí. Takovým *kdykoli možným* postupem je např. *obecný pokus o pochybování*, který podnikl *Descartes* za zcela jiným účelem...“⁴⁴ než který sleduje Husserl. Prostě **můžeme** pochybovat o čemkoli, ať už jsme o tom jakkoli přesvědčeni.

Podíváme-li se na takový akt blíže, zjistíme, že „ten, kdo se pokouší pochybovat, pokouší se zpochybnit nějaké „bytí“, v predikativní explikaci: „Toto je!“, „Je tomu tak!“ Na druhu bytí při tom nezáleží. Ten, kdo např. pochybuje, zda předmět, jehož bytí nezpochybňuje, má tu a tu povahu, pochybuje právě o onom ‚mít takovou povahu‘. To se přenáší zjevně z pochybování na pokus o pochybování. Dále je jasné, že nemůžeme pochybovat o určitém

⁴³ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 65

⁴⁴ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 66

bytí a v tomtéž vědomí ... přidělovat substrátu tohoto bytí tezi, tedy mít je vědomé v charakteru „zde jsoucí“⁴⁵. Pro nás je důležité, že pokus pochybovat o něčem, co je vědomé jako zde jsoucí, je nutně podmíněn jistým zrušením této teze. Toto zrušení není „anihilací“, „negací“ toho zde jsoucího. „*Je to spíše něco zcela osobitého. Tezi, kterou jsme vykonávali, neopouštíme, neměníme nic na svém přesvědčení, které zůstává samo v sobě takové, jaké je, dokud neuvedeme nové motivy soudu: a to právě nečiníme. A přesto projde modifikací – zatímco zůstává v sobě tím, čím je, ,rušíme její působnost‘, ,vyřazujeme ji‘, ,dáváme ji do závorek‘. Je nadále ještě zde, tak jako je uzávorkované v závorce, jako je to vyřazené vně souvislosti působení.*“⁴⁶ Můžeme říci: Teze je prožitkem, *ale my ji ,nevyužíváme‘* – jde o určitý *svérázný způsob vědomí*, „který přistupuje k původní prosté tezi ... a právě svérázným způsobem mění její hodnotu.“⁴⁷

Povšimneme-li si, která místa Husserl zvýraznil (viz. kurzíva), dává nám to tušit, co chtěl těmito rozbory Descartova pokusu o pochybování naznačit. Zajímá ho právě fenomén „uzávorkování“ nebo „vyřazení“. Ten není vázán jen na pokus o pochybování, ale lehce se na něm ilustruje. Tento fenomén může vystupovat „v jiných spojeních i sám o sobě. Ve vztahu ke každé tezi můžeme, a to v úplné svobodě, uskutečňovat tuto osobitou *εποχή*⁴⁸, *jisté zdržení se soudu, které je slučitelné s neotřeseným a eventuálně neotřesitelným, protože evidentním přesvědčením o pravdě.*“⁴⁹

Místo kartesiánského univerzálního pokusu o pochybování nechává Husserl nastoupit univerzální epoché, kterou však jistým způsobem omezuje proto, aby získal novou vědeckou oblast, a to právě takovou, která se odkrývá právě pomocí metody uzávorkování. To, co uzávorkováváme, vyřazujeme z platnosti, je generální teze, která patří k podstatě přirozeného světa. „Naprostě vše, co“ tato generální teze „v ontickém ohledu zahrnuje, dáváme do závorek: *tedy celý tento přirozený svět, který je stále ,pro nás zde‘, ,zde jsoucí‘ a který zůstává stále zde jako vědomá ,skutečnost‘, i když se nám zlíbí, že ji dáme do závorek.*“⁵⁰ V žádném případě nejde o negování tohoto světa, o pochybnost o jeho existenci, ale o uskutečnění „fenomenologické“ epoché, „která mi *zcela zabraňuje v jakémkoli soudu*

⁴⁵ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 66

⁴⁶ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 67

⁴⁷ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 67

⁴⁸ dále: epoché

⁴⁹ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 67

⁵⁰ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 68

o časoprostorové existenci.“⁵¹ Tomuto uzávorkování pak samozřejmě propadají i všechny k tomuto přirozenému světu vztažené vědy a jejich věty, teze, platnosti. Z povahy tohoto uzávorkování vyplývá, že tyto vědy přirozeného postoje nejsou, stejně jako svět jejich postoje, „zrušený“. Jen mají své „hřiště“ – přirozený svět, který uzávorkováním „transcendujeme“. (Zde se nám opět trochu vyjasňuje citát ze str. 7 hovořící o „uchovávacím vepsání světa“.) My ale právě usilujeme o jinou vědu s jiným „hřištěm“. Ohledně tohoto nového „hřiště“ jsme v tomto „pronásledování“ Husserlova myšlenkového toku dosáhli jen toho, co jím není – přirozený svět a jeho postoj.

3.1.2 Předběžné vymezení „transcendentálního vědomí“

Dříve než bude vymezeno pole fenomenologického bádání, musí být ještě upřesněno omezení univerzality epoché. Husserl se ptá: „*Co může ještě zůstat, pokud je vyřazen celý svět, včetně nás samých se vším cogitare?*“⁵² Zprvu by nás mohlo napadnout, že bude sice vyřazen přirozený svět, ale ne již svět např. aritmetický, který byl specifikován při popisu přirozeného postoje, tedy svět jako eidos. Jak bylo výše poznamenáno tyto světy spolu souvisejí jen za přihlídnutí ke vztahu k Já, který je pro tyto světy charakteristický. Husserl se nejprve nesoustřeďuje na „eidetické světy“, protože jeho cíl je jiný.⁵³ Ten označuje jako „*získání nového regionu bytí, který nebyl dosud nikdy ve své specifčnosti vymezen*, který je, tak jako každý ryzí region, regionem *individuálního bytí*.“⁵⁴

Budeme tedy dále následovat Husserlův postup. Vycházejme z přirozeného postoje – z tohoto Já, z tohoto vědomí, z těchto prožitků, z nichž chceme vykázat „čisté prožitky“, „čisté vědomí“ s jejich čistými „korelátami vědomí“ a na druhé straně s jejich „čistým Já“.

„Já jsem – já, skutečný člověk, reálný objekt jako jiné objekty v přirozeném světě. Provádím cogitationes, „akty vědomí“, v širším i užším smyslu, a tyto akty, jako akty patřící k tomuto lidskému subjektu, jsou událostmi téže přirozené skutečnosti. A stejně tak všechny mé ostatní prožitky, z jejichž proměnlivého proudu velice svérázným způsobem vystupují specifické akty Já, přecházejí do sebe navzájem, spojují se do syntéz, nepřetržitě se

⁵¹ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 69

⁵² HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 70

⁵³ Zde by mělo být poznamenáno, že *Ideje I* byly sepsány především s úmyslem ukázat skutečné možnosti nové vědy, kterou se v nich Husserl pokouší založit a obhájit. Právě za tímto účelem jsou v nich obsaženy rozsáhlé intencionální analýzy. To je snad i příčinou toho, že v nich byla redukce projednána velmi stručně. Eidetické vědy ho nejprve nezajímají proto, že je musí uchránit před jejich dezinterpretací.

⁵⁴ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 70

modifikují. V *nejširším smyslu* zahrnuje výraz *vědomí* (ale méně vhodně) *všechny prožitky*.⁵⁵ Nyní se musíme zaměřit na tuto sféru vědomí, avšak jiným způsobem než v psychologické reflexi přirozeného postoje. V ní totiž bereme všechny prožitky jako reálné děje světa – jako prožitky animálních bytostí. Musíme tedy provést tzv. **transcendentální redukci**, to znamená rozšířit epoché i na tuto psychologickou sebereflexi přirozeného postoje, jejímž popisem začíná tento odstavec. Osvobozujeme se od připisování vědomí k tomuto skutečnému člověku jako by bylo jen jakousi jeho součástí. „Dáváme do závorek“ i tohoto lidského vykonavatele cogitationes, a tím teprve získáváme „fenomenologické reziduum“, ono „hřiště“ fenomenologie – „čisté“ či transcendentální vědomí. Tím dochází ke „zrušení“ transcendence, která však může být zkoumána v rámci imanence „čistého vědomí“, takže vlastně není vůbec ztracena.

Takto stručně vykládá Husserl fenomenologickou redukci v *Idejích I*. Nyní se pokusíme tento výklad učinit poněkud jasnější přihlédnutím k Finkovu textu z roku 1933.

3.2 „Ontologická“ cesta redukce

„Ontologická“ cesta fenomenologické redukce je další stejně možná cesta k transcendentálnímu postoji (k transcendentální subjektivitě). V jistém smyslu by se dalo říci, že je určitým opakem kartesiánské cesty. Východiskem na této cestě totiž není přímo ego cogito, nýbrž objektivní, ontologická strana. Jde o ozřejmění smyslu objektivity. Tuto cestu fenomenologické redukce promýšlel Husserl již kolem roku 1907, kdy se pokoušel vyrovnat s Kantovou ideou transcendentální filosofie. To znamená, že se k ní nedostal vývojem od kartesiánské cesty v *Idejích I* (vydány 1913). Nedostatky kartesiánské cesty si jistě dobře uvědomoval. V *Idejích I* přece výslovně upozorňuje na to, že Descartův pokus o pochybování je jen dobrým „ilustrativním“ prostředkem k výkladu redukce a že směřuje zcela k jinému cíli než Descartes.

Jakým způsobem tedy Husserl na této cestě postupuje? Nejprve mu jde o to přivést pozornost k poslední nepochopitelnosti, která je charakteristická pro to, co je z hlediska přirozeného, předvědeckého či vědeckého poznání objektivní (jsoucna, onta). Cestou z této nepochopitelnosti může být jen uznání universálního poznání, uvažovaného v rámci plné konkrétní souvislosti intencionálních výkonů subjektivit a objasněného v rámci této konkrétní korelace. Vezmeme-li v úvahu obrovský rozvoj fyziky té doby, např. Einsteinova

⁵⁵ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 71

teorie relativity a především paradoxnosti kvantové fyziky, můžeme na některých fyzikálních poznacích dobře ilustrovat tuto principiální nepochopitelnost objektivna.⁵⁶ Právě výsledky experimentů kvantových fyziků (jednotně interpretovaných ve velmi problematické tzv. kodaňské interpretaci roku 1930) Bohra, Heisenberga aj., dobře ilustrují abstraktní jednostrannost každé pozitivní vědy. Ta spočívá v tom, že v pozitivní vědě zůstává transcendentální život a výkon zakoušejícího, myslícího, zkoumajícího a odůvodňujícího vědomí anonymní, nepovšimnutý, teoreticky netematizovaný a nepochopený. Vědec již není „pán v bílém plášti“, který nezáučástně přihlíží objektivnímu experimentu – sám je totiž jeho účastníkem.⁵⁷ Tím je vyvolána potřeba zaměření se na transcendentální subjektivitu. Husserl hledá „v subjektivitě nebo v korelaci mezi subjektivitou a objektivnem poslední určení smyslu objektivity, která je postihována v poznání“ (Hu VII, str. 386).⁵⁸ Jde zde o takovou „transcendentální subjektivizaci“, která je obrácenou stranou objektivity. Apriorita subjektivity je podle Husserla absolutnem pochopitelnosti, které teprve činí pochopitelným vše ostatní. Tady lze nahlédnout jistou podobnost s Kantovým „kopernikánským obratem“: „Fenomenologická redukce není naprosto nic jiného než změna postoje, v rámci které je svět zkušenosti konsekventně a universálně pojímán jako svět možné zkušenosti, tj. tematizován je zakoušející život, v němž je tím, co je zakoušeno, vždy – a universálně – smysl zkušenosti s určitým intencionálním horizontem.“ (Hu VIII, str. 436)⁵⁹

Výhodou této cesty fenomenologické redukce je to, že není třeba podstupovat žádnou skeptickou epoché ohledně vyřazení platnosti světa a sestupu k absolutně danému základu. Tím, že je Husserl zaměřen na přirozenou zkušenost, která není vyřazena – jen proměněna změnou postoje, stává se transcendentální tematika již od počátku jaksi „čitelná“, usiluje totiž učinit zřejmými „ontologické či objektivní strukturace světa přirozené zkušenosti jako souvislosti jevů, a to čistě ze subjektivních pramenů intencionální produktivity vědomí.“⁶⁰ Podobnost s Kantem je opravdu nasnadě. Nicméně i on podle Husserla v mnohém chybje. Při pokusu o definování pojmu transcendentální jsme zjistili, že Kant (a jeho následovníci) transcendentální subjektivitu konstruoval. To bylo zapříčiněno jeho východisky. Tímto se Husserl rozsáhle zabývá v *Krizi*, kde mimo jiné nastiňuje vývoj evropské filosofie počínaje vznikem geometrie v Antice až po Kanta, přičemž se zaměřuje především na východiska

⁵⁶ Nevím, zda se Husserl nějak fyzikou zabýval. Uvádím to zde jen jako názornou ilustraci.

⁵⁷ K tomu např. GRIBBIN, J. *Schrödingerova kořata*, Praha : Columbus, 2001.

⁵⁸ Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 81

⁵⁹ Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 83

⁶⁰ BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 82

novověké filosofie (jejímž završením či „skrytou touhou“ je podle Husserla právě fenomenologie). Nelze zde vylíčit všechna odkrytí a zakrytí, která způsobují proměnu východisek, nicméně můžeme v krátkosti upřít pozornost na Husserlovy výtky vůči Descartovi a Kantovi. Descartes je pro Husserla objevitelem transcendentální subjektivity pomocí epoché, který však tím, že předpokládal přírodu jako objektivní matematické universum (universální a absolutně čistý svět těles s rozlišením toho, co lze jen smyslově prožívat, od toho, co je jako matematicko sférou čistého myšlení), které chtěl obhájit, tento radikálně nový postoj vytěžený pomocí epoché neudržel a čisté ego „zfalšoval“ tím, že epoché aplikoval jen na tělo a smyslový svět, čímž mu zůstala „mens sive animus sive intellectus“. Takto je tedy pro Descarta duše jen reziduem zbývajícím po provedení abstrakce od pouhé tělesnosti a je jakýmsi doplňkem těla. Dalo by se též říci: „Duše jako reziduum světa“. V tom spočívá zpsychologizování ego, ke kterému dochází při zkoumání přírodovědce či psychologa na půdě „přirozeného“ světa (nikdy však při důsledném provedení epoché). Kant „duši pojímal naturalizujícím způsobem jako součást psycho-fyzického člověka situovaného v čase, v přírodě, v časoprostoru. Transcendentální subjektivno proto samozřejmě nemohlo být duševnem. Jakmile však Kantovu transcendentální subjektivitu odlišíme od duše, ocitneme se v oblasti nepochopitelných mýtů.“⁶¹

3.3 Cesta redukce přes deskriptivní, intencionální psychologii

V předcházejícím kapitole jsme viděli, jaký důsledek mělo Descartovo „zfalšování ego“. Z tohoto východiska nevycházela jen racionální větev evropské filosofie, nýbrž i větev empirická, v níž má své kořeny i pozitivně-vědecká, experimentální psychologie, jejíž předmětem zájmu je psychično jako přírodní událost, jako reálně-kauzální přívěšek na tělech živočichů. Když Husserl promýšlel třetí z cest vedoucích k transcendentální subjektivitě, a to cestu pomocí psychologie, nezajímala ho právě charakterizovaná psychologie. Psychologie, která mu měla k jeho záměru posloužit, byla psychologie, kterou označuje jako deskriptivní, čistou, fenomenologickou či intencionální. Ta je charakteristická tím, že studuje to, co je psychično v protikladu k fyzično podstatně vlastní – je to věda o podstatách v protikladu k vědě o faktech. K tomuto pojetí dospěl Husserl tím, že rozpracoval Brentanovu nauku o „způsobech vztahu vědomí k obsahu“ neboli intencionalitu, která je základním charakterem podstaty všeho psychického života. S Brentanem (a vůbec s celou tehdejší psychologií) se rozešel tím, že radikálně odmítl pojetí duševního života jako analogonu fyzických událostí přírody a jako stále se měnícího souboru prvků s odpovídajícími kauzálními zákony. „Husserl

⁶¹ HUSSERL, E. *Krize*, str. 136

jasně ukázal, že k podstatě života vědomí nepatří prostorová souběžnost, spojenost, prostoupenost a celistvost, nýbrž intencionální spojitost, motivovanost, implikovanost v jednotě mínění, a to způsobem, který co do formy a principu nemá vůbec žádnou analogii v tom, co je fyzické.⁶² Důležitým momentem je to, že nejobecnější podstatný charakter intencionality psychického života, který byl právě charakterizován, lze bezprostředně čerpat z evidence vnitřní zkušenosti (reflexe) a že jej lze deskriptivně ozřejmit jako „produktivitu, která se uskutečňuje v rozmanitých vykazatelných formách a jim příslušejících syntézách“.⁶³

Vnitřní zkušenost je pojmem, který vychází z britského empirismu. Rozdělení na vnitřní a vnější zkušenost je samozřejmě (z hlediska fenomenologie) důsledkem onoho pojetí duše, které má svůj zdroj u Descarta. Závěry, které z této vnitřní zkušenosti vyvozují např. Locke či Hume, Husserl odmítal (viz. výše oddíl Kritika skepticizmu). Důležité však je pro Husserla to, že „vnitřní zkušenost“ psychologického vědomí lze proměnit na tematizaci anonymní „transcendentální zkušenosti“ čistého vědomí a zaměřit se tak na analýzu intencionality vědomí. Hlubokou analýzou intencionality, v níž nachází jisté intencionální implikace vědomí a universální intencionální korelát, který k nim neodlučitelně patří, se Husserl pokoušel „prokázat, že vlastní podstata duší, která se v přirozeně-mundáním postoji jeví jako v tělech lokalizovaná oddělenost (Aussereinander), je ve skutečnosti čistou intencionální spojitostí (Ineinander), všezahrnující jednotou nekonečné souvislosti života, a prostě existující svět se pokoušel vyložit jako „všem společný fenomén ‚svět‘, ‚svět pro všechny skutečné a možné subjekty‘, z nichž žádný není schopen se vymanit z intencionální implikace“.⁶⁴ K provádění takovéto analýzy je nutné zaujmout radikálně nový postoj, totiž postoj, ve kterém je vše, co se stává předmětem analýzy, chápáno jen a pouze jako intencionální koreláty vědomí v rozličných rozmanitostech. Tyto intencionální koreláty nejsou přirozeně a přímým způsobem předpokládány jako něco předem daného.⁶⁵ Takto je pak tedy „psychično“ či „duševno“ něco „čistě apercipovaného“, transcendentálně subjektivního – ztrácí smysl, který má v přirozeném postoji a ve kterém ho pojímá např. psychologie či filosofie myslí, totiž jako nesamostatná vrstva bytí na člověku a zvířeti.⁶⁶

⁶² Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 85

⁶³ Citováno podle: BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 85

⁶⁴ HUSSERL, E. *Krize*, str. 279

⁶⁵ Srv. HUSSERL, E. *Krize*, str. 279

⁶⁶ Srv. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 86

4 FINKŮV VÝKLAD FENOMENOLOGICKÉ REDUKCE

Svérázná obtížnost každého objasnění fenomenologické redukce spočívá v tom, že o ní musí mluvit jako o úkonu poznání, který je neustále možný a vždy spočívající v našich lidských možnostech. Avšak redukce není v žádném případě možností našeho lidského bytí. Redukce je neznámá i co do možnosti. Výklad redukce neznamená „pouze apel na provedení, nýbrž je imperativním požadavkem provedení, který nás přenáší přes horizont našich vlastních možností, který nás ‚transcenduje‘ v našich *lidských* možnostech.“⁶⁷

Dalším projevem neznámosti redukce je to, že nemáme předem žádný světský problém jako motiv pro její provedení. „Redukce musí být neznámá, protože se vůbec nemůže vyskytovat uvnitř ‚přirozeného postoje‘, protože je přece právě jeho zrušením; teprve v transcendování světa se sama stává poznatelnou ve své ‚transcendentální motivaci‘“.⁶⁸ Kvůli této paradoxnosti je každý pokus o výklad fenomenologické redukce chybný v tom smyslu, že nasazuje na půdě přirozeného postoje, který je však při provádění redukce rušen. Jak bylo řečeno výše při charakteristice přirozeného postoje, tento postoj je charakteristický určitou zajatostí světem, zapleteností ve světě. To znamená, že k podstatě přirozeného postoje patří uzavřenost vůči dimenzi „transcendentální“. Dokud tedy existujeme v přirozeném postoji, tak stojíme zcela mimo filosofickou problematiku jak ji chápe fenomenologie. Tedy každý výklad redukce nasazený v přirozeném postoji je chybný, takže nesmí být považován za definitivní. Jestliže je tedy redukce popisována v přirozeném postoji, což je při jejím prvním „uvedení na scénu“ nevyhnutelné, je toto určení překročeno jejím provedením. A to je právě případ výkladu redukce v *Idejích I*.

Jak jsme viděli, začíná popis-apel fenomenologické redukce v *Idejích I* nejdříve jako univerzální změna generální teze přirozeného postoje. Pojem přirozeného postoje tam však není rozvinut ve svém plném a nejhlubším významu, protože je pojmem „transcendentálním“. Když jsme zapleteni a pohlceni v přirozeném postoji, tak se z něj nemůžeme žádným jiným způsobem „nadzdvihnout“, nemůžeme ho žádným jiným způsobem zrušit, než právě fenomenologickou redukcí. Skutečný výklad pohlcenosti přirozeným postojem, která je pro lidské bytí podstatná, tak předpokládá určité uniknutí z této pohlcenosti pomocí redukce. Tudíž popis přirozeného postoje před provedením redukce (který byl v našem výkladu již jistým způsobem „transcendentálně zabarven“) musí být nutně nedostatečný a neúplný a má jen ten význam, že připravuje cestu k nasazení redukce a tím k nasazení ústředního problému

⁶⁷ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 110

⁶⁸ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 111

fenomenologie – k otázce po původu světa z transcendentální subjektivity, která je redukcí otevřena.

Výklad přirozeného postoje v *Idejích I* může svádět k tomu, že transcendentální postoj, který ho překonává, bude chápán jako psychologické tematizování imanence či jako poznávací postoj kriticismu. To je však chybné proto, že oba tyto postoje (v běžném smyslu psychologický a kriticistický) setrvávají právě uvnitř přirozeného postoje. Husserlův popis redukce, který nasazuje uvnitř přirozeného postoje, začíná zdánlivě psychologicky, tím že narušuje charakter víry naší lidské zkušenosti světa. „Svět, o kterém víme a ve kterém víme o sobě, je nám dán jako univerzum platností, je nám dán v univerzální víře v svět, ve které se všechna zvláštní zkušenostní kladení bytí sbíhají do ‚generální teze přirozeného postoje‘, do skutečnosti světa po způsobu víry.“⁶⁹ Tato víra člověka v svět je určena jako podstata přirozeného postoje. Výklad přirozeného postoje, který je v něm samém nasazen, jej tedy charakterizuje jako určité „spočívání ve víře v svět“. To je velice důležitý moment, který musí být blíže vysvětlen, protože v sobě skrývá možné vyvedení z přirozeného postoje.

Toto spočívání ve víře v svět znamená především situovanost člověka ve víře v svět, to znamená, že člověk je subjekt, který ve svém intencionálním životě udržuje v platnosti svět. Důležité je, že spolu s tím udržuje v platnosti i sebe jako člověka, a to v rozmanitosti způsobů. Abychom mohli pochopit, jak je svět světem pro nás, tj. porozumět této nesmírně rozmanité a komplikované, v neustálé změně chápané tkáni platnosti v její vnitřní výstavbě, jsou nutná rozsáhlá intencionální zkoumání. Naše mínící žití se přitom vztahuje i na horizonty jsoucna a konečně na univerzální horizont, který všechny horizonty obepíná. Naše mínící žití se vždy vztahuje k tomuto horizontu horizontů, ať už jej tematizuje či nikoli. To znamená, že generální teze není nějakým kladením bytí, které by bylo teprve „přidáno“, či které přistupuje k jednotlivým zkušenostem, neprobíhá vedle nich. Generální teze je univerzální vědomí světa, vědomí, které se v toku stále obsahově proměňuje. Je a zůstává vírou v svět.

Určení přirozeného postoje v něm samém (tj. na půdě přirozeného postoje) nasazuje u nitrosvětské mundánní víry v bytí světa: víra v svět je osobitý způsob, jak je určité jsoucno, člověk, ve světě. To, že víra v svět, kterou člověk vykonává, je sama ve světě, to je právě ještě obsahem této víry. Pojímat sebe nebo někoho jiného jako člověka, to již právě zahrnuje jistotu o sobě jako o člověku mezi lidmi a tak zároveň vědění o svém bytí ve světě a o svém vědomém vztahování ke světu. „Být ve víře v svět a věřit v sebe jako člověka je neoddělitelně jedním. A to tak, že stejně jako každá víra v něco jednotlivého světského, tak i univerzální víra, univerzální apercepce světa je lidská, tudíž ve světě: jako psychické prožívání.“⁷⁰ Tuto

⁶⁹ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 114

⁷⁰ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 115

víru v svět pak samozřejmě nemůžeme vysvětlit pomocí intencionality jednotlivých aktů člověka. V těchto aktech máme v „objektivním“ směru to noematicky míněné a v „subjektivním“ směru noetické mínění. U víry v svět tomu však takto není. V ní svět člověku objektivní jako by proti němu stál jako univerzální jednota platnosti (vzpomeňme na příklad s „dalekohledem“ při pokusu o definování přirozeného postoje), nýbrž člověk je ve svém mínění světa sám zahrnut právě do této víry, je jí obejmut, uchvácen, zajat. „Jestliže je první a nutně předběžné určení podstaty přirozeného postoje jako důvěry vůči světu, jako univerzálně plynoucí apercce světa prováděno také uvnitř něho samého, tj. na *půdě* této víry samé, tak je při tom rozhodující probuzení bezmezného údivu nad záhadností této situace. Přijmout ji jako samozřejmou skutečnost, znamená zůstat slepým vůči první ze všech záhad, vůči bytí světa samého, jako světa přijímajícího smysl a platnost bytí vůbec teprve z proudící apercce světa a to se vším myslitelným obsahem, ve kterém pro nás právě je. Přirozeně to platí pro nás samotné a naše lidské bytí, které v sobě zároveň zahrnuje bytí světa, jak bytí světa, tak bytí člověka.“⁷¹ Fenomenologická redukce není tedy jakožto vyřazení víry v svět zrušením platnosti víry, která byla již jako víra rozeznána, ale je vlastním odhalením víry v svět, odhalením transcendentálního dogmatu svět. Jinak řečeno, transcendentální redukce víru v svět teprve zpřístupňuje v původní hloubce, ve které musí být uzávorkována, aby se mohla stát jako „fenomén“ tématem fenomenologie. Až nyní je odhalen skutečný „subjekt“ víry – tím není „Já-člověk“ přirozeného empirického postoje, nýbrž „transcendentální ego, pro které je svět (nitrosvětový subjekt a celek jeho předmětů) univerzem transcendentálních platností.“⁷²

Z Husserlova výkladu by ještě mohlo vzniknout určité nepochopení, totiž že by transcendentální redukce měla být prováděna jaksi ve dvou krocích: vyřazením víry v bytí vnějšího světa a poté vyřazením sebeapercepce subjektu víry jako člověka. To se však z toho, co bylo řečeno, jeví jako mylné. Každý akt je přece tematizováním a předpokládá předem daný svět jako noematický podklad pro veškeré bdělé žití, které je neustálým žitím v aktech. Člověk a víra v bytí vnějšího světa jsou tedy vyřazeny najednou (srov. výše: „Být ve víře v svět a věřit v sebe jako člověka je neoddělitelně jedním.“) Jinak řečeno uzávorkována je absolutně konkrétní apercce světa, resp. v ní obsažená víra v svět a v tomto uzávorkování je spoluzahrnuta stálá sebeapercepce „Já-člověk“ s ohledem na to, že je a jak je. Právě jen pomocí této transcendentální redukce je možno získat transcendentální fenomén světa či transcendentální apercpci světa jako fenomén v korelativním smyslu. „Je to absolutně konkrétní transcendentální život, ve kterém jsme svět i já sám jako lidský subjekt ontickými

⁷¹ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 116

⁷² FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 116

fenomény. Teprve teď se otevírá prostor tázání po absolutním životě jako v posledku intencionálně konstituujícím...“⁷³

Nyní můžeme pochopit, že označovat to, co se pomocí redukce dostalo před pohled, jako „reziduum“, „pole“, „oblast“, „hřiště“ atd., je jen určitým symbolickým označením, neboť všechny tyto pojmy koření v přirozeném postoji. Pomocí transcendentální redukce je získáno zcela nové pojetí zkušenosti (o tom byla řeč výše), které muselo ze své podstaty zůstat skryté. Až „z tohoto transcendentálního postoje“ může Husserl prohlásit: „Neztratili jsme ve vlastním smyslu nic, ale získali jsme celé absolutní bytí, které v sobě, správně chápáno, skrývá všechny světské transcendence...“⁷⁴ Tyto světské transcendence jsou tedy skryty v „imanenci“, ovšem imanenci „transcendentálního či čistého vědomí“ – v žádném případě ne v imanenci vědomí získaného psychologickou reflexí, která zůstává na půdě přirozeného světa. Tato „imanence“ tím samozřejmě zahrnuje všechna dělení povstávající v přirozeném postoji jako imanence – transcendence, subjekt – objekt atd.

Teprve až transcendentální redukcí je vytvořen základní problém fenomenologie, totiž transcendentální problém světa. Protože však fenomenologie překonává všechny naivní pojmy světa a odhaluje, že smysl mundánního bytí je „platnost“ (pro „transcendentální subjektivitu“), transcenduje stanovení problému svět tím, že svět je dotazován vzhledem k dimenzi transcendentálního života, která spočívá „mimo“ svět. „Otázka po bytí světa se ve fenomenologii proměňuje v otázku po podstatě transcendentální subjektivity, pro kterou ‚svět‘ v posledku platí a v jejímž životě, který se formuje v univerzální jednotu apercepce, se neustále odehrává víra v svět, s jejím smyslem bytí ‚svět‘.“⁷⁵ Nejen s touto proměnou základní fenomenologické otázky, ale i s právě podaným výkladem, samozřejmě vyvstává množství otázek a problémů, které však již přímo nepatří k cíli této práce. Nicméně se je pokusíme naznačit jen v krátkosti a pro jejich podrobnější osvětlení proto odkazujeme na použitou literaturu.

Jedním z problémů, který se při tázání po podstatě transcendentální subjektivity zcela jistě objeví, je problematika vyřazujícího Já. V ní jde o svéráznou identitu tří Já fenomenologické redukce. Epoché se ukazuje být strukturním momentem transcendentální reflexe – epoché je reflexivní epoché, tzn. je zdržením se víry reflektujícího „diváka“, který „přihlíží“ víře v svět v aktualitě svého živoucího výkonu, aniž by se jí zúčastňoval. Teprve transcendentální uzávorkování světa umožňuje „ustavení“ reflexivního Já, které je od počátku „mimo“ sebeaperpcepci lidského bytí. Toto Já tematizuje univerzální apercepcepci světa. Ve struktuře

⁷³ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 118

⁷⁴ HUSSERL, E. *Ideje I*, str. 103

⁷⁵ FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 120

výkonu fenomenologické redukce lze tedy rozeznat tři Já: 1. světem pohlcené Já (Já-člověk, jako jednota platnosti, včetně mého nitrosvětského zkušenostního života), 2. transcendentální Já, pro které je svět předem dán, a pro které je svět platný v universální apercepci, 3. „divák“ provádějící epoché. Transcendentální Já neruší svou víru v svět - vykonává ji naopak ještě intenzivněji, a tím ponechává v platnosti světem pohlcené Já. Transcendentálně teoretický „divák“ se víry v svět neúčastní, nespoluprovádí ji. Protože však víru nahlíží, aniž by se jí účastnil, aniž by se do ní zapletl, neplatí pro něj svět přímo, nýbrž jen jako „fenomén“ svět, jako korelát transcendentální víry, která je tematizována teprve tímto Já. „Divák“ tedy ve vyšší jednotě sjednocuje lidské Já, které je rozdvojeno. Z takto naznačeného problému vzniká další, totiž logická paradoxnost transcendentálních určení, která souvisí s paradoxností situace vyjádření a paradoxností fenomenologické věty.⁷⁶

5 EXKURS: HUSSERL – HEIDEGGER

Jako účastníkovi celého kurzu „Úvod do fenomenologie“, který pod vedením Mgr. Petra Urbana probíhal na TF JCU v uplynulých třech semestrech, autorovi jaksí nedá nezamyslet se - po tom, co bylo výše řečeno – nad vztahem mezi Husserlem a Heideggerem. V tomto exkursu se vyskytnou určité pojmy z Heideggerovy „fundamentální ontologie“, které nebudou nijak definovány, a proto jde opravdu jen o jakýsi doplněk k tématu, kterým se tato práce zabývá.

O vztahu mezi Husserlem a Heideggerem jsou rozvíjeny nejrůznější úvahy jako například ta, zda Heideggerova „fundamentální ontologie“ je či není fenomenologií. Autor by se zde rád pokusil objasnit svou domněnku, totiž že Heidegger (alespoň před „Kehre“) fenomenologem byl. „Argumenty“ pro tuto domněnku nebudou typu nařčení: „Heidegger vykradačem nezveřejněných Husserlových manuskriptů!“, protože pro tyto nemá autor podklady (čímž nijak nezpochybňuje jejich eventuální platnost). Pokusme se vyjít z toho, co bylo řečeno o fenomenologické redukci.

Podstatou přirozeného postoje je jeho uzavřenost vůči dimenzi transcendentální – pohlcenost světem. Tu lze prolomit fenomenologickou redukcí, která se však již jaksí sama předpokládá. Až v transcendentálním postoji lze totiž určit pohlcenost jakožto pohlcenost. Heidegger redukcí explicitně nevykonává. „Odkud“ však může předběžně určit bytí pobytu jako „být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna)“, neboli „odkud“ konstatuje existencialitu, fakticitu a upadání jako charakteristiku pobytu, „odkud“ je čtenář *Bytí a času* schopen nahlédnout rozvíjení Heideggerovy

⁷⁶ Srov. FINK, E. *Fenomenologická filosofie Edmunda Husserla v současné kritice*, str. 153-155

„fundamentální ontologie“? Heidegger **musí zaujmout specifický transcendentální postoj**, jinak by totiž vůbec nemohl „fundamentální ontologii“ rozvinout, totiž právě kvůli pohlcenosti člověka přirozeným postojem. O tom však Heidegger odmítá mluvit – tematizování tohoto postoje není v **lidských** možnostech. Jakákoliv řeč o něm může totiž, a to je zcela v souladu s podstatou přirozeného postoje, vytvářet představu jakéhosi „zásvětí“. Explicitní poukazování a apel na zaujetí nějakého ne-lidského postoje za účelem získání a zkoumání „čistého vědomí“ může Heidegger ve fundamentální ontologii zajisté shledávat „vyumělkovaným“, nadbytečným a zavádějícím. Domnívám se však, že Heidegger se jen pokouší vyložit lidsky to, co je přístupné již Husserlovou (z přirozeného postoje) ne-lidskou redukcí.⁷⁷ Jestliže zde ještě odvážně zmíním, že podobné „bludy“ ohledně vztahu učitel-žák shledávám i u Platóna a Aristotela, pak to dělám jen proto, že povaha tohoto exkursu a potažmo celého textu již mě v každém případě odsoudila k pokutě 5 šilinků za odklon od aristotelské filosofie.

Pohybujeme-li se již jednou „ve vodách čiré spekulace“, rád bych ještě ohledně redukce stručně zmínil domněnku, která mě napadla při čtení knihy Johna Gribbina *Schrödingerova kořata*⁷⁸. Zpronevřím se tím jak Husserlově „přísné vědě“, tak i vědě „klasické“ – budou míchána „transcendentální jablka“ a „nitrosvětské hrušky přirozeného postoje“. Kvantoví fyzikové, alespoň v Kodaňské interpretaci paradoxních výsledků experimentování s elektrony a fotony (např. je foton vlna i částice, apod.), používají pojmy jako např. „zkolabování vlny pravděpodobnosti“. Jedním z problémů této interpretace, který krásně ilustroval Erwin Schrödinger teoretickým experimentem s kočkou v krabici, je určení „pozorovatele“, který tyto „vlny pravděpodobnosti zkolabovává“. První, co mě napadlo ohledně „řešení“ tohoto problému, bylo určení tohoto „pozorovatele“ jako „transcendentálního diváka“. To, že tento

⁷⁷ Poznámka zcela (?) na okraj: Když autor zapnul počítač s již předem rozmyšleným záměrem zpracovat tento exkurs, tak v době nutné k „naběhnutí“ systému namátkou otevřel knihu (jak často dělává, aby unikl „tísňivé nehostinnosti“ Nic) Oldřicha Krále *Čínská filosofie*, kterou má připravenou ke zkoušce z religionistiky, ovšem do které ještě do té doby nenahlédl. Četl toto: „Ten, kdo stojí plně a absolutně ve sféře „nebytí“, kdo je s ním plně ztotožněn, ten nemůže už nikdy mluvit o nějakém „nebytí“, protože je v něm, nemá je před sebou, nemá je před-stavené jako něco, co se dá nazít a o čem se dá hovořit. A to je právě problém Konfuciov, v tom je Konfuciova jedinečnost! Zatímco *Laozi* a *Zhuangzi* vidí a jmenují antitezi bytí a nebytí, protože jsou v „bytí“ a z tohoto bytí mohou nazírat „nebytí“, u Konfucia je tato antiteze již zrušena. Konfucius, sám v nebytí, nemůže o nebytí mluvit, může mluvit toliko o bytí, jež ovšem nazírá ze sféry nebytí ... Zhuang zná podstatné, zná mysl *wuwei*, zná to, ale není v tom. Zatímco Konfucius je s tím ztotožněn, je v tom, Zhuang o tom ještě mluví, on o tom ještě může mluvit. A mluví za sebe a pro sebe. Ještě se nerozplynul v nebytí jako Konfucius, který z tohoto nebytí může mluvit jen o bytí a jeho jsoucnu.“ (str. 235-236) – k tomu, co chtěl autor říci o rozdílu mezi Husserlem a Heideggerem, by v tomto citátu stačilo jen vymazat a dosadit jména...

⁷⁸ GRIBBIN, J. *Schrödingerova kořata*, Praha : Columbus, 2001.

nezúčastněný divák zůstává jak mimo oblast podstat, tak i oblast „klasické“ empirické vědy i metafyziky vysvětlující jsoucno pomocí jsoucna, je zcela zřejmé. On, či spíše To (což lépe vyjadřuje neurčitost, protože zde opravdu nemůžeme jako lidé vědět a označení „On“ pochází jen od mužského rodu slova „divák“), nemůže být nikdy tematizováno, není nikdy „předmětem“ tematizování – všemu „přihlíží“ (a přitom není v „zásvětí“). Právě toto „přihlížení“ zkolabovává celý vesmír, který nemůže být chápán jako objektivní „o sobě“, nýbrž právě ve vztahu k transcendentálnímu „divákovi“ (což po výkladu redukce nemůže být chápáno jako solipsismus). Nemělo by takové zjištění vést k jistému zmírnění pýchy všech lidských pokusů o absolutní vysvětlení ve formě lidského vědění (tj. odvysvětlování) a například k jisté úctě vůči tomu, co nás jako lidi světa vždy transcenduje, a to bez stanovení jakýchkoli strnulých dogmat? Nemusí se věda v posledku vrátit k filosofii? Má si i fenomenologie co říci s vědou?

Z předchozího lze usoudit, že autorovi je blízké Finkovo pojetí fenomenologie, „podle kterého věci filosofie je duch, který ví o sobě jako o veškerenstvu všeho, co jest. Věc filosofie – to, co je pramenem originárního názoru, co tento názor nakonec originárně nazírá a co jej umožňuje – to je duch sebe sama chápající.“⁷⁹ Dále lze také usoudit, že asi jediné, co lze shledat z tohoto exkursu-„výtržníku“ zcela jasným a zřejmým, je to, že se má autor ohledně filosofie ještě mnohemu co učit. Celý tento exkurs budiž tedy chápán spíše jako upřesnění motivace, která autora vede k zabývání se fenomenologií, resp. filosofií vůbec.

⁷⁹ PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*, str. 21

ZÁVĚR

Zamysleme se na závěr, jaký je vztah fenomenologické redukce a Husserlova pojetí filosofie. Jak bylo již výše zmíněno, objektivita – celý svět – je z transcendentálně-fenomenologického hlediska intencionální korelát subjektů, které jsou v sobě intencionálně implikovány. Povolání fenomenologa je studium čisté subjektivity, k níž se fenomenolog dostává skrze fenomenologickou redukci. V transcendentálně-fenomenologickém postoji nelze přijmout žádnou přirozenou danost, dokud tato, aniž by se izolovala od jiných daností, nebude přivedena zpět k vědomí v němž je vědomá, míněná, vykázaná jako pravdivá, apod. Jde o to nahlížet tyto danosti jako to, co je zakoušeno, myšleno, míněno, atd. v universu vědomí.⁸⁰

„Je asi v nejpřísnějším smyslu pravdou, že sebepoznání, ovšem jen radikálně čisté či transcendentální sebepoznání, je jediný pramen všeho poznání, které je v posledním a nejvyšším smyslu pravé a vědecky uspokojující, totiž filosofického poznání umožňujícího „filosofický“ život. Filosofie sama by pak byla pouze systematickým sebe-rozvíjením transcendentální subjektivity ve formě systematické transcendentální sebe-teoretizace na základě transcendentální sebe-zkušenosti a jejích derivátů.“⁸¹ Dalo by se říci, že Husserlovo pojetí filosofie se blíží pojetí starých řeckých filosofů (a zvláště Platóna), kteří kdysi na chrámu v Delfách mohli číst známé: „Poznej sebe sama!“. Fenomenologická redukce zaujímá v této „ideji“ filosofie důležité místo – uvádí do pohybu tázání na „transcendentální subjektivitu“ jako původní místo všeho udílení smyslu a stvrzování bytí.

Pokusili jsme se v této práci přiblížit významu základní metodické součásti Husserlovy fenomenologie – fenomenologické redukce. Její význam pro Husserlovy následovníky je však sporný. Byla předmětem kritiky, zvláště co se týče nemotivovanosti, možnosti a zdůvodnění jejího provedení i jejího účelu (a to i z řad myslitelů, kteří z Husserlovy fenomenologie vycházeli – např. Jacques Derrida). Vývoj fenomenologie je vůbec zajímavý. Ačkoli se k Husserlovi jeho pokračovatelé nadšeně hlásili, tak on nesouhlasil téměř s ničím, co jeho žáci pěstovali (dokonce snad řekl, že ho nikdo z nich plně nepochopil). Jan Patočka vzpomíná, že Husserl si pořád připadal jako trosečník, který vrhá do moře zapečetěnou láhev.⁸² Z hlediska dějin filosofie však nelze Husserlovi upřít místo zakladatele jednoho z nejmohutnějších proudů filosofického myšlení. To je věc známá, a není zde proto třeba uvádět sáhodlouhý

⁸⁰ Srv. BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. str. 88

⁸¹ Tamtéž, str. 89

⁸² Srv. BLECHA, I. *Husserl*, str. 141

seznam jeho přímých či nepřímých následovníků. Nevyskytla by se v něm jen řada jmen „kontinentálních“ filosofů, ale i jména filosofů japonských. V Japonsku totiž fenomenologie našla neobyčejně „úrodnou půdu“. Zvláště myslitelé tzv. „kjótské školy“, kterou založil Kitaro Nišida, nacházeli mnoho styčných bodů zvláště s filosofií Martina Heideggera. Ti se snažili propojit evropskou myšlenkovou tradici s japonskými, resp. východními myšlenkovými a náboženskými proudy (zvláště pak se zen-buddhismem).⁸³ V souvislosti s tím bych ještě rád na úplný závěr poznamenal, že fenomenologie může kromě jiného přispět i ke sblížení kulturních okruhů, které jsou si doposud velmi vzdáleny. Příkladem budiž metodická odbočka Jakuba Bartovského v úvodu k šestému svazku *Buddhových rozprav*, kde mj. explicitně zmiňuje epoché jako metodu, která může být do jisté míry pomocí pro chápání Buddhova učení.⁸⁴

⁸³ Srv. BLECHA, I., BRÁZDA, R., aj. *Filosofický slovník*. 2. rozšíř. vyd. Olomouc : Nakladatelství OLOMOUC, 1998. str. 396

⁸⁴ *Nidána-samjutta Buddhovy rozpravy sv.6: Buddhovy řeči o závislém vznikání*. Přel. J. Bartovský, Praha : DharmaGaia, 1998. str. 12-14

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha : OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-122-6.

BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc : Votobia, 1996. ISBN 80-7198-066-8.

BLECHA, I., BRÁZDA, R., aj. *Filosofický slovník*. 2. oprav. a rozšíř. vyd. Olomouc : Nakladatelství OLOMOUC, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

BONDY, E. *Indická filosofie*. 2. oprav. vyd. Praha : Vokno, 1997. ISBN 80-85239-30-2.

DESCOMBES, V. *Stejně a jiné: Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. Praha : OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-74-9.

FINK, E. *Nähe und Distanz: phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. München : F.-A. Schwarz, 1976.

GRIBBIN, J. *Schrödingerova kořata*. Praha : Columbus, 2001. ISBN 80-7249-045-1.

HEMPEL, H.-P. *Heidegger a zen*. Praha : Mladá fronta, 2001. ISBN 80-204-0927-0.

HERRIGEL, E. *Zen*. Olomouc : Votobia, 1996. ISBN 80-85619-50-4.

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

HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha : OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.

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

HUSSERL, E. *Logická zkoumání*. (zlomky) Přel. Petr Urban pro interní potřebu semináře Úvod do fenomenologie I, TF JCU, ZS 2004/05

Nidána-samjutta Buddhovy rozpravy sv.6: *Buddhovy řeči o závislém vznikání*. Přel. J. Bartovský, Praha : DharmaGaia, 1998. ISBN 80-85905-33-7.

KRÁL, O. *Čínská filosofie*. Lásenice : Maxima, 2005. ISBN 80-901333-8-X.

NYANAPONIKA THÉRA *Jádro buddhistické meditace*. Praha : DharmaGaia, 1995. ISBN 80-85905-06-X.

PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-064-5.

PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Herrmann a synové, 1991.

ABSTRAKT

PETRÁK, K. *Husserlova fenomenologická redukce*. České Budějovice 2006. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce P. Urban.

Klíčové pojmy: Edmund Husserl, Eugen Fink, transcendentální, fenomenologická redukce, fenomenologie

Cílem práce je vyložit smysl a provedení základní metodické součásti Husserlovy fenomenologie – fenomenologické redukce. Použita je též fenomenologická metoda. V úvodu je obecně nastíněna problematika fenomenologické redukce. První část obsahuje definice některých základních pojmů Husserlovy fenomenologie, které jsou nutné pro správné pochopení následujícího výkladu. V druhé části představuje Husserlovy kritiky empirismu a skepticismu, které mj. vedly k založení fenomenologie jako přísné vědy a k vypracování odpovídající metodiky. Ve třetí části jsou vyloženy tři možné cesty fenomenologické redukce, které lze v Husserlova díle nalézt. Ve čtvrté části je pak představen výklad fenomenologické redukce blízkého Husserlova žáka a spolupracovníka Eugena Finka. V exkurzu se autor spekulativně vyjadřuje ke vztahu Husserla a jeho žáka Martina Heideggera a též k možnému vztahu mezi fenomenologií a kvantovou fyzikou. V závěru je mj. zmíněna možnost užití fenomenologie jako vhodného nástroje k lepšímu chápání východních filosofických a náboženských systémů.

ABSTRACT

Husserl's phenomenological reduction

Key terms: Edmund Husserl, Eugen Fink, transcendental, phenomenological reduction, phenomenology

The aim of this study is to explain the sense and the execution of the basic methodological part of Husserl's phenomenology – the phenomenological reduction. There is also used the phenomenological method. In the introduction the problems of phenomenological reduction are mentioned in general. The first part of this study contains definitions of some basic terms of Husserl's phenomenology, which are necessary for the correct understanding of the following explanation. The second part is devoted to Husserl's critiques of empiricism and scepticism, which i.a. led to foundation of the phenomenology as a strict science and to elaboration of the adequate methodics. The three possible ways of the phenomenological reduction, which can be found in Husserl's work, are explained in the third part. In the next part then is presented the explanation of phenomenological reduction from Eugen Fink, which was Husserl's near scholar and collaborator. In the excursus the author reflects speculatively the relation between Husserl and his scholar Martin Heidegger and also the possible relation between phenomenology and quantum physics. In the conclusion is mentioned i.a. the possibility of using the phenomenology as a suitable instrument for better understanding of the eastern philosophical and religious systems.