

ŽIVÝ SVET PODĽA SPISU *HAYY IBN JAQZÁN* A ŽIVOTNÝ SVET

REZA ROKOEE, EHESS, Paris

ROKOE, R.: Lived World According to *Hayy ibn Yaqzan* and the Lifeworld
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 45

The author argues that comparing certain aspects of philosophical conceptions across the history of philosophy does make sense, as on his view is evident from the comparison of Avicenna's story of *Hayy ibn Yaqzan* and Husserl's concept of lifeworld. As for Avicenna, he suggests that the lived and awake world is connected with the awake subject. Further, the observer accepts the play of the lived world through initiation expanding from the individual interiority to the exteriority of the world. *Hayy ibn Yaqzan* is a part of a narrative tradition with the wake observer as its subject who's universal reflection makes his connection with the utmost margin, i.e. the infinite, possible. Husserl's lifeworld, on the other hand, is a different conception of a conscious and awake world. But he also has to consider the never-ending searching for the truth as well as coming the occurrence into existence, which on one hand provokes looking into the interior through the exterior, or, on the other hand, observing the worldly exterior from the perspective of noematic subjectivity. This philosophical approach, which is based on epoché, enables the subject to uncover the universum from its depth up to its surface.

Keywords: Lifeworld – Hayy ibn Yaqzan – Epochè – Interiority – Exteriority – Conscious world

Kant cituje Aristotelov výrok: „Keď sme v bdelom stave, máme jeden spoločný svet, ale keď snívame, každý máme svoj vlastný svet“ (Aristoteles 1980, 556).

Už od Hérakleita je pre filozofov rozdelenie sveta na svet bdenia a svet smrti rozštiepením medzi deň a noc, ktoré je v samom jadre jeho materiálnej výstavby odkazom na makroskopickú mierku univerza. Toto rozdelenie sa analogicky prejavuje aj na úrovni jednotlivca: mikroúroveň je súrodá s makroúrovňou a práve o túto súrodosť sa opiera argumentácia odôvodňujúca božiu vôľu, ktorá sa stará o svet i človeka, pričom odôvodňuje aj metafyziku ako produkt sily vymykajúcej sa poznaniu. V rámci filozofie sa stretávame s nevyčerpatelným úsilím preniknúť až k zdroju a nájsť vysvetlenie pre túto dualitu, ktorú niektorí považujú doslova za apóriu.

Odkaz Živého, syna bdejúceho a *Lebenswelt*. Európska filozofia 19. storočia je známa svojím záujmom opísať a vyjadriť život v celom jeho rozsahu. Filozofické a vedecké objavy predchádzajúcich storočí umožnili pozrieť sa na život z nezvyčajnej perspektívy. Spolu so Schopenhauerom, Diltheyom a zvlášť Nietzschem sa filozofia oslavujúca život

stáva jedným z dôležitých tematických okruhov modernej filozofie. Filozofia života je odteraz neoddeliteľnou súčasťou filozofie ako takej a nachádza v nej prilihavý kontext pre svoje konkrétne vyjadrenie.

Na historickom pozadí filozofie života Husserl vyjadruje nový filozofický odtieň, ktorý nazýva životným svetom (*Lebenswelt*). V istom zmysle ide o vrchol Husserlovej fenomenologickej reflexie, lebo kulmináčny bod odklonu od karteziánstva je tu definovaný predstavou sveta v jeho architektonickej celostnosti, ktorá prekračuje pochybnosť a evidenciu. Inak povedané, svet už nemusí byť konštituovaný v korelačnej väzbe, ale je jednoducho daný v našom vlastnom bdelom rozume. Svet je od počiatku daný v jeho dynamickom poriadku a v jeho praxis, je tu vták i hviezda, popri slnku pevná zem: je nám dané vnímať svet bez kontemplatívneho alebo intuitívneho vysvetlenia, ide o prirodzený a naivný postoj. No Husserl analyzuje uvedenú problematiku s vedomím náročnosti tohto nového aspektu fenomenológie života. Husserlovo obrátenie sa k novej dimenzii filozofie, ktorá sa zaoberá životom, predstavuje v skutočnosti už od začiatku novú modalitu myslenia a filozofickej reflexie. Intencionalita ako jadro transcendentálnej fenomenológie je spolu s *Lebensweltom* výrazom úsilia o prísne založenie filozofie.

Pokúsime sa ukázať, že medzi *Živým*, *synom bdejúceho* a *Lebensweltom* môže existovať filozofická príbuznosť v tematike opierajúcej sa o vedomý život v jeho filozofickom význame. Avicena v jednej zo svojich rozpráv *Hajj ibn Jaqzán* rozvíja víziu života a bdelosti; vďaka tomu budeme môcť uvažovať o porovnaní s Husserlovým pojmom životného sveta. Táto rozprava je súčasťou Avicenových mystických a alegorických diel a treba ju odlišiť od rovnomenného diela Ibn Tufajla.¹

Možno povedať, že použitie noeticky založeného intelektu uchopujúceho svet a ontologická otvorenosť voči transcendentálne inteligibilnému svetu prechádza naprieč dejinami filozofie a – v našom prípade – umožňuje prepojiť Avicenu a Ibn Tufajlova filozofiu s Husserlovou fenomenológiou. Príbuznosť medzi tým, čo je prítomné v rozprávaní *Živého*, *syna bdejúceho* a životným svetom spočíva v noetickej vízii, ktorá má predstavovať samo konštituovanie autonómneho Rozumu vo svete.² Ak je už od začiatku tohto rozprávania filozofia a logika miestom, v ktorom sa sprístupňuje život a svet, fenomenológia života zasa otvára perspektívu telesného konštituovania intencionality, ktoré ide ruka v ruku s hyletickým intelektom. Usúvzťažnenie životného sveta s rozprávaním v *Živom*, *synovi*

¹ K rozdielu medzi Avicenovou rozpravou a dielom Ibn Tufajla pozri (Burgel 1996, 130). Je potrebné zdôrazniť, že stredoveká filozofická tradícia bola vo všeobecnosti oboznámená s rozpravou Ibn Tufajla vďaka komentáru Mošeho z Narbonne, k podrobnej analýze tejto rozpravy a jeho historickému a intelektuálnemu kontextu pozri (Hayoun 1989). Existuje jediná rozsiahla štúdia, ktorá je nám známa, ponúkajúca určité porovnávacie analýzy medzi Ibn Tufajlom a Husserlom, pozri (Hawi 1974, 23-24, 178 a n.). Anglosaská tradícia vidí podobnosť medzi rozprávaním v *Hajj ibn Jaqzáne* a príbehom Robinsona Crusoa, pozri (Tufayl 1905, 12).

² Autonómny rozum je bodom, v ktorom sa odlišuje staroveká koncepcia od modernej koncepcie, pozri (Husserl 1989a, 92).

bdejúceho otvára ešte podstatnejšiu perspektívu: pole fenomenologickej redukcie. Metóda redukcie nájde svoje uplatnenie práve v analýze väzby sveta a života.³

Vieme, že Avicena nemá k Aristotelovej filozofii rovnaký vzťah ako Averroes alebo Ibn Tufajl. Avicenov „komentár“ k Aristotelovi je vo väčšej miere poznačený Avicenovým individuálnym a filozofickým prístupom než prístupom učiteľovi oddaného žiaka, ktorý komentuje obsah textového korpusu. Inak povedané, Avicena nám poskytuje falzifikáciu Aristotelovej filozofie, jeho riešenie je „prznením“. Vieme však, že Avicenova filozofia je súrodá a za „prznenie“ ju možno označiť len vtedy, ak jej odoprieme túto súrodosť, spočívajúcu v dôraze na „mystický rozum“, ktorý uňho vedie k filozofickému paradoxu (Koyré 1973, 48).⁴

Stredoveké rozprávanie *Hajj ibn Jaqzán*. Pripísanie tohto spisu Avicenovi je potvrdené a rovnako ho potvrdzuje aj naša analýza. Toto potvrdenie zdôrazňuje skutočnosť, že rozprávanie, metaforický jazyk a alegorické myslenie ako prostriedok filozofického výrazu museli neskôr nájsť významné miesto v dielach Ibn Tufajla.⁵

Alegorická a metaforická forma rozprávania *Hajj ibn Jaqzán*, známa ako jeden zo spôsobov filozofického vyjadrenia, je základom pre naplnenie myslenia zapojeného do tohto príbehu, v ktorom pojem Ja nadobúda metaforickú podobu.⁶ Potreba literárnosti, ktorá sprevádza filozofickú analýzu, je známa už od staroveku a možno sa s ňou stretnúť u arabských filozofov. Súčasťou tejto tradície je napríklad aj symbolická *Rozprava o názoroch obyvateľov ideálnej obce* od al-Fárábího.

V súvislosti s prekladom názvu pojednania *Hajj ibn Jaqzán* môžeme sledovať určitý vývoj. Slovo *Jaqzán* čítali niekdajší prekladatelia ako *Jokdhan*, čo znamená „ten, kto sa prebúdzá“. Modernejšia interpretácia mení výslovnosť na *Jaqzán*, čo znamená „ten, kto bdie“. Rozdiel medzi dvoma odtieňmi spočíva v pasivnosti, ktorá je charakteristická pre prvú možnosť na rozdiel od aktivity druhej.

Ďalším komponentom formy rozprávania je monológ. Monológ odkazuje na cestopisné rozprávania, ktoré existovali už dávno pred písaním spisu. Je v službe opisu iniciačnej cesty, ktorá predstavuje základ pre intuitívnu a kontemplatívnu prácu u mystikov. Práve prostredníctvom iniciačnej cesty kráča mystické individuum v ústrety dobrodružstvu života a absolútnej pravde. Táto cesta je podstatným jadrom predstavy o kontemplatívnom a dianoetickom poznaní sveta a je výsostným vrcholom božského putovania s cieľom získať svet a privlastniť si ho prostredníctvom individuálnej cesty. Geografické putovanie je späté aj so symbolmi, napríklad s menom, miestom narodenia a miestom stredu sveta (Jeruzalem), čo znamená, že ide o stopu jednotlivca, odrážajúcu svet, ktorým putuje, ako aj prírodu. Cestovateľ či inak povedané živý, prežíva to, čo Husserl neskôr vyjadrí ako

³ K analýze epoché, konštituovania a transcendentálnosti vedomia pozri (Lamb 2007, 632).

⁴ K Avicenovmu mysticismu pozri (Inati 1996, 62-65).

⁵ Pozri vysvetlenia v Mehrenovom vydaní tejto rozpravy (1889, 7-9). Podľa A.-M. Goichonovej je prísúdenie tejto rozpravy Avicenovi nesporné (1959, 15).

⁶ K analýze metaforického kontextu v súvislosti s Ja a s vedomím pozri (Mulaik 1995).

intersubjektívny vzťah, a to jednak vo svojej individuálnej transcendentálnej konštitúcii a jednak vo svojom spoločenskom založení ako súčasť ľudskej spoločnosti.

Jednou zo základných myšlienok, ktorá stojí za našim porovnaním živého sveta podľa *Hajj ibn Jaqzána* a životného sveta, je priznanie hodnoty vede a otvorenosť voči poznaniu na základe logiky, ktorá je pre Avicenu základnou vedeckou disciplínou.⁷ Dôležitosť logiky je akoby zhrnutím inteligibilnej väzby so svetom a – v zmysle reciprocit – väzby medzi intelektom a objektom. Takto dospievame k záveru o noetickom založení, keďže Hajj ibn Jaqzán trvá na tejto otvorenosti založenej na poznaní. Poznanie sa stáva synonymom prebudenie Rozumu, intelektu a prostredníctvom vnútorne konštituovaných vied stelesňuje živé vedomie. Poznanie a vedenie sa pri pozeraní na svet prejavujú živosťou intelektu v každej z jeho čiastočiek.

Ibn Tufajlovo rozprávanie je zamerané na jednotlivca, subjekt, ktorého iniciačná cesta sa podobá na vzostupnú trasu s cieľom dosiahnuť presne určený vrchol. Tento jednotlivec vlastný rozprávaniu odkazuje na transcendentálnu subjektivitu, ktorá je celkom opodstatnená v modernej filozofii, zvlášť u Husserla. Treba povedať, že táto rozprava je menej ovplyvnená metafyzikou než iné rozpravy, v ktorých sa prejavuje charakteristický avicenovský mysticismus. Subjekt je tu mimoriadne akčný a jednotlivec predstavuje v tomto príbehu oporný bod akejkol'vek filozofickej a inteligibilnej účelnosti.⁸

Iniciačná cesta Živého, syna bdejúceho vedie k pozorovaniu a vnímaniu života a vied, ako aj ich rozdelenia a rozprávanie vyjadruje putovanie vo svete, vďaka ktorému poznáva miesto vecí a vied na základe ich príslušnosti a filozofického základu. Na tejto ceste je rozmanitosť vecí základom pre rozdelenie vied (Goichonová 1959, 147). To, čo prežíva a vidí Živý môžeme dať do súvislosti s fenomenologickými danosťami, o ktorých hovorí Husserl v kontexte *Lebensweltu*. Husserlov návrat k vedám a ich kritika s cieľom nastoliť určitú filozofickú metódu sa podobajú na prvky, ktoré vo svojom rozprávaní používa Ibn Tufajl. Oko Živého, ktorý je bdelym subjektom hľadajúcim objektívne poznanie, sa usiluje samo seba umiestniť do sveta ako miesta každého dávania. Keď Živý pozoruje prírodu s cieľom uzrieť v nej vedy, je to ozvena Husserlovho zaujatia klasifikáciou a jeho úsilia objaviť príbuznosť ideografických vied a vied o prírode, ktoré sú nomotetickými vedami.

Rozprávanie *Hajj ibn Jaqzán* nás privádza k základnému aspektu, ktorý by sme mohli označiť za vizionársku alebo mystickú situáciu putujúceho. Podobnosť či príbuznosť medzi touto situáciou a pozíciou fenomenologickej redukcie, keď jednotlivec zaujme pozíciu pozorovateľa vo svete, sa nám javí ako veľmi význačná. V tejto fáze existujú dve základné možnosti, ako sa zaoberať týmto porovnaním: najprv je to otázka objektívneho poznania, kde je medzi Ibn Tufajlom a Husserlom dokonalá konvergencia, lebo filozofia sa pokúša o dosiahnutie tohto poznania. Potom treba vziať do úvahy pozíciu jednotlivca alebo Ja ako najtypickejšej reprezentácie subjektivity. To, čo položí Husserl do popredia v podobe monadologickej intersubjektivity a redukcie ako metódy, je moderný pokus o analyticky

⁷ Pozri (Corbin 1979, 174 a n.).

⁸ K pojmu Ja pozri (Goichonová 1959, 21 a n.), ako aj k väzbe medzi Ja a svetom prostredníctvom geografie a prírody pozri s. 74.

kú filozofiu s cieľom radikálneho oddelenia sa od klasickej filozofie. Tento prístup patrí do celkového kontextu založenia fenomenológie ako prísnej vedy.

Fenomenologický *Lebenswelt*. Ak je na jednej strane filozofické rozprávanie prostriedkom, vďaka ktorému sa stredovekému filozofovi darí vyjadrovať o svete, o živote a založení rozumu ako výsadného znaku objektívneho poznania, fenomenologický postup je na druhej strane väčšmi analytický než naratívny. Zároveň *Lebenswelt* kladie dôraz na svet a na konanie Ja v rámci praxis, ktorá siaha od korelačného vzťahu až po pozorovanie a nastoľuje v živote stav každodennosti, ba až sociálnosti. To je dôvod, prečo *Lebenswelt* a Husserlova genetická fenomenológia majú politický aspekt, keďže Husserl formuluje ideál ľudského spoločenstva. V celkovom kontexte Nietzscheho vplyvu na modernú filozofiu života ide Husserlov projekt *Lebensweltu* v stopách Nietzscheho projektu transparentného sveta ušľachtilých jednotlivcov.⁹ Podľa niektorých štúdií môžeme nájsť politický základ aj v *Hajj ibn Jaqzáne*, ktorý umožnil filozofom vyjadrovať sa novým spôsobom využívajúcim analógiu a symboliku, aby tak obišiel moc a tie sily, ktoré si robia výlučný nárok na akýkoľvek intelektuálny prejav.

Podobne ako Avicena aj Ibn Tufajl prostredníctvom svojej rozpravy *Hajj ibn Jaqzán* doslova zapája filozofický a systematický diskurz. Starý mudrc z rozprávania, ktorý predstavuje zánietenie pre filozofiu a univerzálnu múdrosť, sa stáva telom a miestom recipovania celku živej a prebudenej filozofie. Prostredníctvom *Lebensweltu* sa otvára cesta postupu metódy, ktorá narába s intersubjektívnou a genetickou väzbou človeka, jednotlivca so sebou samým a so svetom ako s priestorom akejkoľvek novej skúsenosti.

Epoché a otázka pravdy. Prvý pokus, ktorý sa týka otázky epoché vo vzťahu k obom filozofom, Avicenovi a Husserlovi, urobil Bizri (2003, 67-89).¹⁰ Ide o preskúmanie otázky epoché zahŕňajúcej dvojaký problém: skepticizmus vo vzťahu k pravde a objektívne poznanie. Husserl ponúka dve koncepcie fenomenologickej redukcie či epoché. Najprv sa jej venuje v kontexte noetickej intencionality, potom – hlavne vo svojich neskorších spisoch – v genetickom kontexte.¹¹ Husserl uskutočňuje svoju analýzu v kontexte pravdy s cieľom odmietnuť bytie a koncepciu karteziánskej pochybnosti.¹²

⁹ Porovnávaciu interpretáciu Nietzscheho a Husserla predkladá Jean Vioulac (2005).

¹⁰ K tomu, keď sa hovorí o epoché u Husserla a Avicenu a s prístavením sa u Descarta, pozri (Bizri 2003, 74-77, 82 a n.).

¹¹ Pozri (Husserl 1995, 101 a n.), kde Husserl po svojej kritike Descartovej pochybnosti ponúka univerzálny úvod do epoché. V kapitole IV explicitne hovorí o fenomenologickej redukcii, § 56, s. 187 an. V *Kríze* Husserlovi leží na srdci zvlášť otázka fenomenologickej redukcie s cieľom nastolenia fenomenologickej metódy (1989b, 168; Collection Tel 151). Nedávna štúdia spochybňujúca rozvíjanie fenomenologickej redukcie v Husserlovom myslení sa nachádza v (Rizzoli 2008, 188). Otázke fenomenologickej redukcie sa venuje aj A. Schütz, ktorý hovorí o spojení medzi intencionalitou a genetickou analýzou (2004, 52).

¹² Husserl analyzuje pojem *Skepsis* v kontexte teórie poznania (1998, 224 a n., 254 a n.), o „fenomenologickej koncepcii pravdy“ uvádza: „pravda je teda všeobecnou spôsobilosťou tvrdenia

Táto koncepcia sa zhoduje s hľadiskom, podľa ktorého je epoché alebo fenomenologická redukcia prísne spätá s každodenným životom – a nie iba so zážitkom – a so svetom ako konštitutívnym fenoménom (Husserl 1989b, 209). Redukcia je spojená na jednej strane s problémom prúdu vedomia a na druhej strane s pozíciou ja alebo jednotlivca. Je preto potrebné uvažovať o redukcii v určitom konkrétnom stave či v rámci danej, prežívanej alebo konštituovanej si vyžadujúcej situácii. Ak je redukcia prostriedkom, ba nástrojom, ktorý dáva prístup k poznaniu, treba s ním narábať tak, že si osvojíme postoj, v rámci ktorého tento nástroj získava svoju metodickú úlohu doviest' nás k istej „pravde“. Filozofický dosah otázky fenomenologickej redukcie a epoché sa istým spôsobom ukazuje v bode, kde sa končí príroda a kde sa začína duch, podobne ako by sme mohli položiť otázku postoja ducha zoči-voči postojom prírody (prirodzenému postojom).¹³

Vieme, že dosiahnutie poznania Božej podstaty ostáva pre stredoveké myslenie a pre teológov nemožným. Stredoveký filozof sa preto neusiluje o poznanie Boha, ale o vysvetlenie vzťahu medzi Bohom a svetom; z tohto vzťahu chce urobiť legitímny problém, na ktorý by mohol odpovedať prostredníctvom činnosti intelektu. Pritom – keďže je konfrontovaný so skeptickou tradíciou a zároveň s náročnosťou, s akou sa nadobúda poznanie a vedenie – sa filozof „stáva“ zmäteným vo vzťahu k pravde poznania, na ktorej mu s ohľadom na svet a danosti záleží, v dôsledku toho, že ju nemôže dosiahnuť. Husserl, ktorý sa pokúsil vytvoriť eidetickú metódu, aby tak dospel k objektívnemu poznaniu, dokonale pochopil, o čo ide v dejinách filozofie od Platóna a Aristotela. Husserl rozvíja problematiku transcendentálnej redukcie práve v kontexte hľadania pravdy a objektívneho poznania, aby z nej urobil najvlastnejšiu otázku fenomenológie, ktorá hľadá poznanie sveta takého, aký je a takého, ako ho prežívame (*Lebenswelt*).

Pravda ako filozofický problém má dve základné stránky: jednou je pravda ako bytie v podobe ontologického skutočna, vťahujúca do objektívneho sveta všetko, čo má zmyslovo vnímateľnú povahu. Druhou je pravda v zmysle logickej pravdy, ktorá súvisí s inteligibilitou nášho porozumenia, kde hľadanie pravdy a jej absolútneho významu môže viesť iba k čistému, teda matematickému konceptu. Hľadanie pravdy u Husserla nastoľuje väzbu medzi týmito dvoma formami, čo znamená, že ontologickú pravdu bytia spája s logickosťou, ktorá preniká skutočnosťou ako súcnom (Husserl 2009, 118). K tomuto súcnu treba pridať svet ako miesto akejkoľvek skúsenosti, ktorá je mysliteľná ako súcno spojené s pravdou (Husserl 1974, 454).

Pokiaľ ide o Avicenu, jedna pasáž z *al-Ta'liqát* ukazuje jeho skepticizmus vo vzťahu k pravde, keďže si myslí, že poznanie vecí je mimo dosahu schopností človeka. Poznanie vecí najmä v otázke prvotnej pravdy, ducha, nebies atď., a poznanie podstaty je možné iba

zhodovať sa so sebou, byť zrejším. Koncepcia pravdy odkazuje aj na stav vecí, namiesto existencie (*Bestand*) stavu vecí hovoríme aj o jeho pravde, teda o jeho skutočnom stave“ (s. 364). Husserl opisuje teoretický postoj: „filozofia vidí vo svete univerzum súcna, svet sa stáva svetom objektivity v protiklade k predstavám o svete – subjektívnym, národným a individuálnym predstavám v ich premenách – a pokiaľ ide o pravdu, tá sa stáva objektívnou pravdou (objektiven Wahrheit)“ (1989b, 374).

¹³ K téme súvislosti medzi duchom a telom, spojenej s exterioritou tela a interioritou psychiky, pozri (Moinat 2012, 29 a n.).

na základe súcna, a nie na základe prejednávanej témy. Avicena sa v tejto pasáži ukazuje ako filozof s vierou v božskú vôľu, vo vnútri ktorej sa má odvíjať vôľa ľudská. Z tohto dôvodu sa usiloval nájsť relevantné odpovede v súvislosti s aplikovaním poznania pravdy, ktoré sa vymyká schopnostiam jednotlivca (Avicena 1973, 34-35).

V kontexte analytickej filozofie, ako ju poznáme u Husserla, nie je usúvzťažnenie otázky epoché a mystickej skúsenosti na prvý pohľad samozrejmé. Problematika naráža na tvrdosť filozofického uvažovania, ktoré v chápaní výkone filozofického rozumu mimo jeho aktivity nevidí prax spájajúcu prírodu a ducha, ktoré by začlenil do skutočného, ozajstného a bdelého sveta. S fenomenológiou však môžeme dať do súvislosti možnosť špecifickej skúsenosti, ktorú by sme mohli označiť za „vizionársku“. Vzhľadom na dejinný vývoj filozofie tento pojem síce nie je celkom adekvátny, ide však o provokatívny výraz so zámerom predstaviť fenomenologický základ tejto skúsenosti.¹⁴

Pojem života vo fenomenológii *Lebensweltu* od začiatku zahŕňa univerzálny význam života, avšak Husserlovo úsilie bude zamerané na myšlienku, že život sa napokon rozprestiera do súboru „povolaní“ sveta, do úloh, ktoré existujú vo svete: každý typ a každý spôsob aktivity v ľudskej praxi je modalitou a formou života v jeho univerzálnom založení. Prostredníctvom interakcie a intersubjektivity sú jednotlivé činy a úlohy navzájom prepojené vďaka zmyslu, ktorý ich odkazuje na horizont života a objektívneho poznania.

Svetu, ktorý je pólom všetkých fenoménov a všetkých transcendentálnych subjektov, ktoré ho konštituuju, je inherentná apriorita. Práve vo svete, v ktorom kráča po zemi, môže epoché vykonávať svoj zmysel. Epoché sa manifestuje aj za hranicami korelatívnej subjektovo-objektovej väzby, aby sa nakoniec „konštituovala“ vo svete ako póle každého zjavovania. Rozprestiera sa tu realita sveta a života, pričom človek, konštituujujúci subjekt, sa stáva nositeľom jej zjavujúceho sa tieňa. V úplnom protiklade k Descartovi, u ktorého ego ostáva vo svete, aby zabezpečilo pravdu, u Husserla je to svet, ktorý je podkladom akéhokoľvek zjavovania človeka a pólom každej istoty, keďže v univerzálny reflexii nič nedokáže spochybniť túto transcendentálnu skutočnosť, aby sa namiesto nej stalo odrazom praxi človeka a toho, čo do nej projektuje.

Osobitosťou rozprávania *Hajj ibn Jaqzán* je fakt, že predstavuje teoretickú kolísku celého Avicenovho úsilia o dosiahnutie objektívneho poznania. Cestovateľský duch syna Živého, ktorý stelesňuje prebudený intelekt nad všetkými vecami, sú nezvratným dôkazom filozofického pokusu zoči-voči zanedbávanému svetu.¹⁵ Putovanie Živého je iniciačným a „mystickým“ putovaním za veľkosťou, ktorej účel je určený ako božský v rámci samotnej tejto cesty a jej poslania. Ide o neúnavné hľadanie, súvisiace s nesmr-

¹⁴ Mnohí chceli dať fenomenológii náboženskú interpretáciu (napr. Edith Steinová), aj nedávno sa podaktorí pokúšali interpretovať fenomenológiu vo vzťahu k duchovným cvičeniam, pozri (Pavie 2009).

¹⁵ A. M. Goichonová si myslí, že táto rozprava „je zhrnutím avicenovskej nauky o poznaní, vrátane jej najvyšších perspektív, dokonale presných vo filozofických a vedeckých dielach“ (1959, 15). Avicena je podľa nej „zbožný muž“, ktorý „zomrel ako veriaci“ (187).

teľnosťou duše, o ktorej bol Avicena vždy presvedčený.¹⁶ Nachádzame tu subjektivitu a dôraz na iniciačnú aktivitu Ja, ktoré putuje svetom a univerzom hľadájúc dokonalosť.¹⁷ To je dôvod na stotožnenie pozorujúceho subjektu a geografického priestoru, v ktorom sa jednotliviec nestráca, ale prisvojuje si ho, aby sa svet stal jeho domovom a aby cesta nadobudla univerzálny význam.¹⁸

Zmyslom toho, že sa z priestoru stane miesto, ktoré je vo vlastníctve Ja, putujúceho po Zemi, je objavenie ešte plodnejšej perspektívy: ide o založenie sveta, v ktorom jednotliviec v jedinom univerzálnom pohybe obsiahne všetky pozemské a nebeské prvky. Avicena preto používa viacero pojmov, z ktorých každý je určením jednej z foriem sveta a pokúša sa konfigurovať priestor na ich základe. Zавše sa stretávame s pojmom *iq̄līm* (krajina), popri tom *mamlīka* (kráľovstvo) predstavuje časť univerza, obsahujúcu viacero priestorov naraz alebo ešte s *bilād* (v sing. *balad*, kus zeme), ktorý označuje rozkvitajúcu a prosperujúcu zem. Stretávame sa však takisto s pojmom, ktorý predstavuje pozemský charakter a je kalkom božského univerza v ľudskom univerze, *modon* (obec, spoločnosť).¹⁹ Arabské slovo *modon*, ktoré je koreňom slova *madīna*, prekladaným v prípade týchto textov ako obec, kladie dôraz na priestor, v ktorom prosperita, urbanizmus a spoločenské a ľudské vzťahy vyúsťujú do viac alebo menej presných a identifikovateľných foriem.

Používanie rozličných slov ukazuje, že priestor, v ktorom Ja alebo avicenovský subjekt žije, je zaplnený a úplný. Architektúra priestoru spôsobuje, že jednotliviec okrem individuálnej identifikácie a subjektívneho pozorovania nastoľuje a završuje svoj živý svet života na svoj obraz, aj keď je odvodený od metafyzického božstva.

Zrejmosť sveta, ktorý sa zjavuje prostredníctvom týchto rôznych pojmov, je evidentnou, vopred danou danosťou, zatiaľ čo u Husserla ten istý priestor a ten istý evidentný svet nie je vopred a ako taký daný. Spoločným bodom je to, že stojíme zoči-voči spoločnému svetu, pričom u jedného autora je kontext vizionársky, u druhého reálne faktický. Tento svet však charakterizuje telesná jednota, ktorou sa vyznačuje jednotliviec a ktorá vyvíja úsilie na založenie genetickej intencionality. Životný svet presakuje jednotlivcom, podobne ako jednotliviec presakuje do sveta. Apercepcia vedie ku kontinuite skutočnosti, ktorá generuje korelatívnu väzbu, pričom neruší autonómnosť jednotlivca a sveta ani telesné vyjadrenie, ktoré definuje ich väzby.

¹⁶ „Ľudská duša ostáva podľa avicenovskej náuky ľudskou dušou, a preto je nesmrteľná, ostáva sama sebou, zachováva si osobnosť a nemení druh“ (Goichonová 1959, 203).

¹⁷ „Prebudiť ľudskú dušu je pre najvyšší z čistých intelektov jeho vlastný spôsob služby Kráľovi. Takto sa k nemu približuje, lebo je to spôsob, akým sa pripodobňuje k absolútnej činne dokonalosti“ (Goichonová 1959, 236).

¹⁸ K téme Ja pozri (Goichonová 1959, 21 a n.). Pokiaľ ide o stotožnenie Ja a geografie, ktorá je prejavom väzby medzi Ja a svetom prostredníctvom geografických foriem, hory, Juhu a Západu, Severu atď., pozri s. 74.

¹⁹ Pozri (Avicena 1889-1899), s. 13, (*iq̄līm*, pl. *‘aq̄līm*), s. 1, 5 (*bilād*), s. 3, 8 (*mudun*, pl. *madīna*), s. 8, 12 (*mamlīka*, pl. *mamālik*). Tieto pojmy sú sústredené okolo pojmu *arz* (zem), ktorý je bezprostredným prejavom tela sveta v protiklade k nebu (*Samā’*).

Spolu so svetom, jednotlivcom a genetickou väzbou, ktoré ukazujú bdely život, sa otvára horizont smerom k vede: subjekt, ktorý putuje svetom, sa v každom okamihu oboznamuje so svetom a s tým, čo vytvára zem. Svet v sebe zahŕňa a obsahuje responzívnu možnosť, možnosť odpovede, závisí to však od toho, ako jednotliviec formuluje vnútorné spytovanie opierajúce sa o jeho vlastnú vonkajšiu skúsenosť vo svete. Poznanie sveta dáva prístup k vede a zároveň predstavuje rôzne vedy, ktoré sa zaoberajú mnohorakou existenciou vecí a vzťahmi medzi časťami a univerzom. Môžeme si klásť otázku o záujme filozofov o svet a vedy, ktorá vedie k objaveniu podobnosti, vzájomného prepojenia medzi skutočným svetom a najrôznejšími vedami. Ak Avicena vymedzuje vedy a chápe ich spleťnosť (Risála, 3),²⁰ pre Husserla je problematika krízy vied východiskom, vďaka ktorému sa môže vedami zaoberať v kontexte sveta, kde sa skúsenosť s vedou rozvíja. Nie je ťažké zistiť, že obaja filozofi vidia nerozlučnú jednotu medzi svetom ako koliskou akéhokoľvek výkonu vedy a vedami samotnými.

S Ghazzálím je spätá pochybnosť *par excellence*, ktorá je ešte posilnená zmenou postoja a vyznania. V kontexte a na pozadí náboženského vyznania predstavuje Ghazzáli znepokojujúcu, avšak nie podvrtnú pochybnosť. Pochybuje o pravde, čo znamená, že pochybnosť sa netýka samotnej pochybnosti, ale spôsobu, akým treba pristupovať a dospieť k pravde. To odlišuje ghazzáliovskú pochybnosť od Avicenovej cesty, pretože Ghazzáli sa obracia k filozofii iba preto, aby na ňu zaútočil a poprel ju, pričom jeho prvým terčom je Avicena. Avicena zas predstavuje špecifickú stránku pravdy. V očiach sveta je mladý, zvedavý a po vedení a filozofii bažiaci Avicena mudrcom, mladým mudrcom, ktorý „vie všetko“ o súdobej vede, takže bol viackrát požiadaný, aby napísal rozpravy o rôznych témach.²¹ S postupujúcim vekom sa jeho postoj, prístup a ponímanie mení. Ak by sme u Avicenu hľadali nejakú jednotiacu niť vinúcu sa dielom, je ňou práve zanietenie doviest' do konca analýzu alebo poznanie sveta v čo najucelenejšej podobe. Ide o avicenovskú revíziu jeho vlastných zdrojov poznania, vedenia a umenia života. Zatiaľ čo Ghazzáliho pochybnosť slúži na to, aby obišiel filozofickú vieru a dospel k čisto náboženskej, ba božskej viere, Avicenova revízia ukazuje individuálnu skúsenosť a zároveň užitočnosť nástrojov filozofického vedenia v službách inteligibilného poznania. Najvýznamnejším rozdielom medzi oboma mužmi je práve racionálne úsilie.

Základný pojem hry (*Spiel*) sprevádza výkon fenomenologickej redukcie, keďže subjekt alebo divajúce sa Ja sa otáča okolo sveta, aby ukázalo, čo dosiahlo transcendentálne vedomie. Činnosť tohto diváka sa podobá na prácu a úlohu Živého, syna bdejúceho, keďže vo svete existuje paralelné a na jeho okraji sa nachádzajúce oko, ktoré prostredníctvom svojho otáčania neustále vidí svet.

Karteziánsky subjekt je zasiahnutý pochybnosťou a je zatiahnutý do bytia, ktorému je – v Descartovom ponímaní – vlastná predikabilita, teda je súčasťou subjektu a udeľuje

²⁰ K otázke rozdelenia vied pozri (Goichonová 1959, 147).

²¹ Avicenov životopis poukazuje a potvrdzuje tieto spochybňované motívy. Jeho autobiografiu si môžeme prečítať na tejto internetovej stránke: <http://www.muslimphilosophy.com/sina/works/is-autobio.htm>

mu ontologickú hodnotu. V tomto kontexte musí byť subjekt vždy spájaný s metafyzickou vôľou alebo s Bohom, ktorý „pozoruje“, takže pojem diváka už nemá zmysel, pretože neexistuje žiadne pochybujúce Ja, ktoré by mohlo „vyjsť von“, aby spustilo epoché a využilo vlastnú jedinečnosť jednotlivca v úlohe diváka. Husserlova fenomenologická redukcia chce v prvom rade ponúknuť prirodzený svet ako kolísku akejkol'vek prirodzenej špekulácie jednotlivca a ďalej zhmotniť väzbu hry vo svete prostredníctvom praxis a korelatívnu väzbu rozštiepenia Ja. Zlúčenie intencionálnych výkonov súvisiacich s intencionálnymi objektivitami by mohlo byť spôsobom, ako pristupovať k paralele medzi transcendentálnou subjektivitou a životným svetom. Fenomenologické ja reflektujúce seba a svet má styčný bod so svetom, ako je nám daný, iba ak dospejeme k transcendentálnej fenomenologickej redukcii (Husserl 2001, 131 a n., 161-163, 179-181).

V prístupe redukcie existuje a musí existovať pojem absolútna, aby bolo možné vylúčiť z obehu metafyziku a Boha a aby sa dôsledok, ktorý je výsledkom prirodzeného postoja, mohol stať predmetom poznania. Bez tohto absolútna, bez nekonečna v univerzálnom meradle by fenomenologická reflexia redukcie nemohla nájsť svoje miesto v ontologickej sfére.

Po tom, ako sme zrekonštruovali poriadok, do ktorého sú začlenené veci vo sfére prírody, môžeme sledovať líniu Ja, ktoré je začlenené do toho istého poriadku. Prirodzený postoj ako základ každej fenomenologickej redukcie predstavuje obrat k pôvodu štatútu pozorovateľského Ja, ktoré sa pozerá „novým“ okom na poriadok sveta a na veci a ktoré samo seba vidí ako protagonistu praxis uskutočňovanej vo vedomom svete.

Keď porovnáваме Avicenov a Husserlov prístup k otázke *Lebensweltu* musíme zdôrazniť neprítomnosť Boha ako dominantnej vôle vo fungovaní sveta. Husserl prostredníctvom fenomenologickej redukcie umiestňuje vôľu jednotlivca do stredu bdelého sveta a robí z nej protagonistu praxis. Táto koncepcia zároveň zdôrazňuje intersubjektívnu väzbu, ktorá neprekračuje sféru skutočného a ozajstného sveta. V *Hajj ibn Jaqzáne* sa božia vôľa prejavuje iniciačnou cestou jednotlivca, ktorá nadobúda podobu mystickej individualizácie osoby. Tento prístup, v mystickej tradícii známy, je pokusom o uznanie miesta jednotlivca, ktorý súperí s Bohom, pričom ho však nenahrádza. Spojenie so svetom prostredníctvom povolania (*Beruf*) je priamym prejavom presmerovania metafyziky k naozaj skutočnému svetu tvorenému skúsenosťami. Tento každodenný vzťah je takisto konkretizáciou fenomenologickej apercepce pri genetickom uplatnení jednotlivca vo svete. Inak povedané, epoché sveta ide ruka v ruke s epoché jednotlivca a jeho záujmov, a práve v tomto kontexte je záujem jednotlivca základom pre epoché medzi univerzálnym životom a profesionálnym životom (Husserl 1989b, 154-155).

Mystická skúsenosť je v Husserlových očiach dôsledkom skepticizmu, ktorý predstavuje prekážku pre zavŕšenie moderného racionalizmu v úplnosti jeho *ratia* (Husserl 1989a, 236-239). Dôvodom tohto Husserlovho nepriateľstva je jeho úsilie o založenie novej vedy, z ktorého vychádza filozofia, ktorá bude takto zjednotená s vedou, vďaka čomu sa zrodí fenomenológia.

Z tohto pohľadu, ktorý vychádza z gréckych koreňov, nič nevyzerá ako mystická skúsenosť, ale ako skúsenosť logu na stupnici noetickej aktivity. Rovnako treba vziať do

úvahy, že mystickú skúsenosť poznáme ako podliehajúcu božskej autorite a existencii nejakého boha alebo metafyzickej sile, ktorá sa zmocní jednotlivca, pričom vylúči jeho svetskú skúsenosť alebo jeho tematické zážitky. Epoché napriek tomu ide „vizionárskym“ smerom, keď pozastavuje úsudok a v momente epoché pozastavuje aj samotnú epoché. Vizionárska podstata, ktorú prisudzujeme tomuto pozastaveniu, je spojená s noeticou a inteligibilnou situáciou fenomenologického rozumu. Inak povedané, rozum, ktorý pozastavuje úsudok a dokáže pozastaviť pozastavené, vstupuje do univerza absolútne zbaveného známky inteligibility. Tento postoj predstavuje novú etapu, modalitu rozumu a jeho praxis, ktorá je odlišná od toho, čo dokážeme chápať v rámci noematického rozumu. Iste, nejde o opustenie inteligibility fenomenologického rozumu a uplatňujúcej sa noetickej stupnice, ale o zmenu inteligibilného nasmerovania či dráhy, ktoré sa istým spôsobom dotýka kontemplatívnej oblasti: fenomenologický rozum sa vo svojej univerzálnej reflexii spája s výkonom kontemplatívneho rozumu.

Fenomenologická epoché je takisto nositeľkou transcendentálnej subjektivity, keďže bdely subjekt vidí svet, ale zároveň vidí samého seba vo svojej dvojitej monadickej predstave. Fenomenologický ideál epoché je definovaný aj prostredníctvom jednotlivca, ktorý sa zameriava na svet cez samého seba ako iného a cez zavŕšenie jeho iniciačného úsilia v objektívnom a čistom bdelom svete (Husserl 1989b, 203-206).²²

Kontemplatívna či vizionárska postava Živého, syna bdejúceho, ktorú môžeme usúvzťahovať so subjektom epoché, sa ukazuje prostredníctvom odstavenia subjektu vo fenomenologickej redukcii. Odstavený subjekt smeruje k bdelému svetu a prostredníctvom intencionálnej apercepcie aj k telu subjektu. Inak povedané, subjekt a jeho väzba so svetom sú vždy a stále v korelácii. Či už ide o význam noetickej intencionality alebo o funkciu fenomenológie životného sveta, všetko u Husserla ústi do tohto korelatívneho spojenia (Husserl 2007, 355, 362).

Záver. Vo vývoji filozofického myslenia na Západe sa k problematike rozpravy *Hajj ibn Jaqzán* nepristupovalo z filozofického hľadiska. Okrem vizionárskeho či symbolického príbehu a metaforického jazyka nebolo v tomto spôsobe vyjadrovania nič, čo by mohlo pritiahnúť filozofov s ich teoretickým prístupom. Moderná filozofia, s výnimkou Nietzscheho, sa čoraz väčšmi vzdáľuje od metaforického a symbolického vyjadrovania a prikláňa sa k analytickému vyjadrovaniu. V tomto kontexte pojmy Žijúceho a syna bdejúceho nie sú chápané rovnako ako v arabskej filozofii.

Najdôležitejším bodom Husserlovho objavu fenomenológie bdelosti, vyjadreného prostredníctvom pojmu životného sveta, je to, že tento svet je živý a vedomý, čo znamená, že svet spí na pol oka, noetického oka, ktoré dáva do pohybu akýkoľvek vedomý inteligibilný prístup. No životný svet aj za hranicami filozofického významu otvára nový horizont v kontinuite objektívneho poznania sveta. Fenomenologická redukcia ako vhodná metóda reflexie, bezprostredne spätá s fenomenologickým rozumom, poskytuje možnosť vní-

²² Pozri (Luft 2004), text sa zaoberá témou epoché a fenomenologickej redukcii, pričom poskytuje relevantný historický prehľad a zároveň adekvátnu analýzu otázky.

mať človeka v jeho intersubjektívnych väzbách; okrem toho, že človek je konštitutívnym prvkom vo svete, stáva sa pozorovateľom bdelého sveta a sprievodcom svojich výtvorov v tomto svete.²³ Treba zdôrazniť, že postoj transcendentálnej fenomenologickej redukcie v žiadnom prípade neznamená stratiť svet, práve naopak, transcendentálna redukcia umožňuje umiestniť človeka tak, aby videl najhlbšiu konštitúciu tohto sveta.²⁴

Nad filozofickým rozumom u Avicenu prevláda rozum špekulatívny, ale jeho filozofické úsilie o inteligibilný a racionálny diskurz je neprehliadnuteľné. V tejto súvislosti je opodstatnené uvažovať o tom, že z pojmu *Hajj ibn Jaqzán* môže istým spôsobom vyplývať individuálna autonómia vo vzťahu k svetu, v ktorom bdelé a živé Ja používa univerzálnu reflexiu. S kontemplatívnym a špekulatívnym rozumom sa u Avicenu stretávame práve preto, lebo inteligibilný a diskurzívny rozum nedokáže prekonať hranicu, aby sa stretol so svetom a nadobudol jeho objektívne poznanie. Avicenuva filozofia nie je príkladom na absolútne koherentnú filozofiu v otázke argumentácie a inteligibilných postupov, poskytuje však predstavu svojského pokusu o filozofiu, ktorá spája noetickú reflexiu s vizionárskou kontempláciou. Z tohto hľadiska je narácia *Hajj ibn Jaqzán* filozoficky a intelektuálne blízka s Husserlovým bdelým svetom, živosť sa totiž nezastavuje na hraniciach Rozumu, ale zahŕňa univerzálnu reflexiu, nesenú jednotlivcom, ktorý sám seba prekračuje v tematickom porozumení.

Moderné filozofické myslenie našlo nový záujem a nový pohľad na stredovekú filozofiu. Najvýraznejšie úsilie vidieť v kontexte modernej hermeneutiky – zvlášť Heideggerovo učenie analyzuje stredovekú filozofiu najmetodickším spôsobom. Vieme však, že jedným z Heideggerových filozofických zdrojov bola nepochybne Husserlova fenomenológia, ktorá ponúkla nespočetné možnosti na založenie novej filozofickej koncepcie. Napriek istým Husserlovým pokusom „preskočiť“ stredovekú filozofiu a obísť ju, je občas prítomná v samotnom obsahu jeho filozofického myslenia. Zdá sa, že dôvodom tohto Husserlovho vzdialenia sa od stredovekej filozofie je „naivita“ myslenia stredovekých mysliteľov, ktorú Husserl neprestával kritizovať. Zároveň s týmto presvedčením o filozofickej naivite v súvislosti s otázkou poznania sa Husserl neprestane zaujímať o predmet svojej kritiky.

Paralela medzi stredovekým myslením a Husserlovou fenomenológiou otvára neideologickú perspektívu: neohraničené a zákazmi neobmedzované skúmanie rôznych foriem myslenia a filozofie. Najzákladnejším Husserlovým učením v jeho fenomenológii je predstavenie metódy a spôsobu filozofického myslenia, ktorými možno prejsť celými dejinami filozofie. V tomto zmysle poskytuje Husserlova fenomenológia veľkorysú možnosť zaoberať sa akýmikoľvek filozofickými otázkami.

Responzivnosť sveta je záležitosťou filozofie a vedy sú jej „rozvetveniami“.²⁵ „Anonymný“ životný svet ostáva miestom každej živosti, odjakživa a navždy sa dotýka človeka. Tento anonymný svet pozná vnútrajšok a vonkajšok ako jednu z modalít zavedených v dejinách ontológie, v rámci ktorej sa každá interiorita ako taká dovoľáva vonkajška, ktorý zasa ako taký vstupuje do vnútrajška.

²³ Tento novátorský text sa zaoberá otázkou horizontu sveta (Kuspit 1965, 39-77).

²⁴ Pozri (Moinat 2012, 178).

²⁵ (Husserl 1989b, 128): „... vedy som všeobecne nazval vetvami filozofie...“

„Každé objektívne teoretické skúmanie sveta k nemu pristupuje ‚zvonka‘ a uchopuje iba ‚vonkajšok‘, iba objektivity. Radikálne teoretické skúmanie sveta je systematickým a čistým vnútorným skúmaním subjektivity, ktorá samu seba ‚exteriorizuje‘ vo vonkajšku. Je to podobne ako pri jednotnom živom organizme, ktorý môžeme zvonka pozorovať a rozčleniť, porozumieme mu však iba vtedy, ak sa obrátíme k jeho skrytým koreňom a ak budeme systematicky sledovať život, ktorého vzmach sa v nich a z nich prejavuje a ktorý znútra organizmus utvára. Je to síce iba prirovnávanie, ale nie je naše ľudské bytie a s ním späť život vedomia s jeho najhlbšou problematikou sveta nakoniec dejiskom, kde sa riešia všetky problémy živého vnútorného bytia a jeho vonkajšieho vyjadrenia?“ (Husserl 1989b, 129)

Husserlova koncepcia, podľa ktorej je bdely svet vedomým svetom, je pokusom presadiť bdely víziu sveta. Dôležitosť sveta ako živého sveta je výzvou pre modernú spoločnosť, kde sa responzivita neustále odvíja na základe normálneho a normatívneho vedomia. Informačná spoločnosť, v ktorej dnes žijeme, sa ešte stále v istej miere opiera o túto víziu sveta: rozsiahla exteriorita vytvorená uzatvorenou interioritou, pričom veľmi ohraničené vnútro sa otvára celému svetu. Ak sa zhodneme na tom, že internet zavádza špecifickú recipročnú vzťahovú väzbu medzi vnútorným a vonkajším, môžeme takisto potvrdiť praktickú funkciu väzby medzi svetom sna, chápaným ako vnútorným svetom, a bdelym svetom.

Filozofická tradícia vypracovala koncepciu dvoch odštiepených svetov, ktoré môžeme označiť ako vonkajší a vnútorný. Práve vo vnútri tejto klasifikácie (oddelenosti) prežívame (takmer) nekonečné vzťahy vonkajškivosti vnútorného a vnútrajškivosti vonkajšieho. Vnútro, interiér, v ktorom som spojený s virtuálnym svetom, je otvoreným a obrovským vnútrom podobajúcim sa na vonkajšok, ktorý sa obmedzuje na môj počítač, aby ma otvoril voči priestoru absolútnej danosti. Bdely svet, ktorý vchádza do môjho vnútorného sveta, sa zvnútorňuje a zároveň si uchováva svoju vonkajšiu skutočnosť, zatiaľ čo vnútorný priestor – ktorý ostáva obmedzený – sa rozširuje, keď prijíma vonkajší svet v jeho univerzálnosti. Tento jav, známy mystikom a vizionárom, ktorí vnímali veľký vonkajší svet vnútornými očami kontemplatívneho myslenia či veštekým srdcom, nadobudol skutočnú podobu vo svojom novom založení: vnútorné oči hľadajúce na svet vnímajú teraz aj jeho noetickú štruktúru.

Literatúra

- ARISTOTELES (1980): *Œuvres philosophiques. II, Des Prolégomènes aux écrits de 1791*. Vyd. F. Alquié – A. J.-L. Delamarr – L. Ferry – F. de Gandt et al. Rêve d'un visionnaire.
- AVICENA (1973): *Al-Ta'liqât*. Vyd. A. Badawi – Al-Qāhira: Al-haât al-mišriyya al-ammai li-al-kitāb (Al-maktabat al-'arabiyya; 130; Turas 29); vyd. (offset), Markaz-e Nashr, Qom, (S. 1.).
- AVICENA: *Risāla hayy ibn Yaqzān*. Ed. Mehren. In: *Traité mystique d'Avicenne*, Lei 1889–1899.
- BIZRI, N. (2003): *Avicenna's De Anima: between Aristotle and Husserl*. In: Tymieniecka A.-T. (eds.): *The Passion of the Soul*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 67-89.

- BURGEL, Ch. (1996): Symbols and Hints: Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan. In: *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary*. Leiden: L.I. Conrad, 114-132.
- GOICHON(OVÁ), A.-M. (1959): *Le récit de Hay Ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- CORBIN, H. (1979): *Avicenne et le récit visionnaire: étude sur le cycle des récits avicenniens*. Paris: Berg international, collection l'Île verte.
- HAYOUN, M. (1989): Le commentaire de Moïse de Narbonne (1300 – 1362) sur le Hayy ibn Yaqzân d'Ibn Tufayl (mort en 1185). *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 55, 23-98.
- HAWI, S. S. (1974): *Islamic naturalism and mysticism: a philosophic study of Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzân*. Leiden.
- HUSSERL, E. (1974): *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hua. XVII. Vyd. P. Janssen. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1989a): *Aufsätze und Vorträge: 1922 – 1937*, Hua XXVII. Vyd. Th. Nenon et al. Dordrecht: Kluwer.
- HUSSERL, E. (1989b): *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Preložil G. Granel. Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1995): *Idées directrices pour une phénoménologie*. Preložil P. Ricœur. Paris: Gallimard.
- HUSSERL, E. (1998): *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance: cours 1906 – 1907*. Preložil L. Joumier. Paris: Vrin.
- HUSSERL, E. (2001): *Philosophie première, 1923 – 1924, Théorie de la réduction phénoménologique*. Preložil A. L. Kelkel. Paris: PUF.
- HUSSERL, E. (2007): *De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926 – 1935)*. Preložil J.-F. Pestureau. Grenoble: Millon.
- HUSSERL, E. (2009): *Untersuchungen zur Urteilsstheorie: Texte aus dem Nachlass, 1893 – 1918*, Hua. XL. Vyd. R. D. Rollinger. Dordrecht: Springer.
- IBN TUFAYL, Muhammad ibn'Abd al-Malik (1905): *The Awakening of the Soul*. Preklad Paul Brönnle. London: John Murray.
- INATI, S. C. (1996): *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. London: Paul Kegan.
- KOYRÉ, A. (1973): Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge. In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Éditions Gallimard.
- KUSPIT, D. B. (1965): Parmenidean Tendencies in the Epoché. *Review of Metaphysics*, 18 (4), 39-77.
- LAMB, A. W. (2007): Situating Phenomenology: Husserl's Acceptance of the Contextual Powers That Be. *Journal of the History of Philosophy*, 45 (4), 603-634.
- LUFT, S. (2004): Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism. *Research in Phenomenology*, 34 (1), 198-234.
- MEHREN, M. A. F. (1989): *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ ou d'Avicenne*. Leyden: E. J. Brill.
- MOINAT, F. (2012): *Le vivant et sa naturalisation: le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*. Dordrecht: Springer.
- MULAİK, S. A. (1995): The Metaphoric Origins of Objectivity, Subjectivity, and Consciousness in the direct perception of reality. *Philosophy of Science*, 62 (2), 283-303.
- PAVIE, X. (2009): *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: L'Harmattan.
- RIZZOLI, L. (2008): *Erkenntnis und Reduktion, die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Emdund Husserls*. Phaenomenologica 188. Dordrecht: Springer.

SCHÜTZ, A. (2004): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Bd. II der Werkausgabe*. Vyd. M. Endreß – J. Renn. Konstanz.

VIOULAC, J. (2005): De Nietzsche à Husserl: la phénoménologie comme accomplissement systématique du projet philosophique nietzschéen. *Les études philosophiques*, (2), 203-227.

Z francúzskeho originálu *Le monde vivant de Hayy Ibn Yaqzan et le monde de la vie* preložil Andrej Záhurecký.

Seyed Reza Rokoe Haghighi
4-6 rue Charles Fourier
75013 Paris
France
e-mail: reza.rokoe@free.fr