

Univerzita Karlova Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Rigorózní práce

**Název: Problém přirozeného světa ve fenomenologické
reflexi**

Autor: Mgr. Klára Holá

Vedoucí rigorózní práce: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Rok: 2009

<i

Prohlášení o samostatném zpracování rigorózní práce

Čestně prohlašuji, že jsem tento text zpracovala samostatně na základě doporučené literatury.

Poděkování

Mnohokrát děkuji paní docentce Pelcové, své školitelce, za poskytnuté konzultace, spoustu inspirativních nápadů, zapůjčenou odbornou literaturu a především dlouhodobou pozornost, kterou věnuje mé práci. Za velmi cenné podněty a připomínky v oponentním posudku k diplomové práci děkuji také paní profesorce Hogenové.

OBSAH:

Úvod.....	6
1. Přirozený a teoretický postoj.....	10
2. Fenomenologie.....	14
2.1. Ambivalentní vztah k vědě.....	15
2.2. Podstata.....	16
2.3. Fenomén.....	17
2.4. Fenomenologická redukce.....	19
3. Vývoj pojmu přirozený svět.....	23
4. Rozlišení přístupů jednotlivých filosofů.....	27
4.1. Husserlova gnoseologie.....	27
4.2. Heideggerova ontika a ontologie.....	28
4.3. Onticko-ontologické pojetí přirozeného světa Jana Patočky.....	32
4.3.1 Tři pohyby lidské existence.....	35
5. Pilíře přirozeného světa.....	40
5.1. Každodennost.....	41
5.2. Intersubjektivita.....	46
5.3. Jazyk.....	54
5.4. Celkovost.....	62

5.5. Domov.....	66
5.6. Svoboda.....	72
6. Výchova.....	77
Závěr.....	87
POUŽITÁ LITERATURA.....	92
Příloha 1: Edmund Husserl (1859 - 1938).....	95
Příloha 2: Martin Heidegger (1889 - 1976).....	96
Příloha 3: Jan Patočka (1907 - 1977).....	97
Resumé.....	98
Summary.....	98

Úvod

Tato rigorózní práce na téma **Problém přirozeného světa ve fenomenologické reflexi** představuje rozšířenou verzi stejnojmenné práce diplomové. Chtěla bych se v ní pokusit o interdisciplinární společenskovedné a filosofické pojetí přirozeného světa a postavení jedince v něm. Jednotlivé kapitoly, v nichž tuto problematiku rozpracovávám, se obecně zaměřují na prožívání přirozeného světa, utváření a proměňování základní hodnotové orientace, socializační procesy, proměny chápání domova, rozvoj zkušeností, schopností a kompetencí pomocí výchovy.

Mým dílčím cílem je seznámit čtenáře s fenomenologickou problematikou. Zjistila jsem totiž, že mnoho vysokoškolsky vzdělaných lidí tento specifický filosofický směr, který dokáže nahradit filosofii jako takovou, být radikální filosofií, velmi přitahuje jako něco dosud nevídaného, přinášejícího naději, že základní tradiční filosofické problémy lze řešit zcela jiným způsobem. Většina z nich se však přiznává, že dílům fenomenologů příliš neporozuměla, neboť se vyjadřují velice složitě, mají svůj specifický pojmový aparát, svá specifická východiska a odlišné metody, kterými dospívají k závěrům. Neporozumění zájemce o studium fenomenologie pochopitelně odrazuje.

Také já jsem stále na cestě za opravdovým porozuměním, to je podle fenomenologů úděl člověka, ale namísto rezignace se pokouším alespoň prostřednictvím této práce trochu zmapovat základní terén a fenomenologickou problematiku více přiblížit širší veřejnosti. Proto také volím lehce popularizační styl psaní, doplněný vysvětleními na konkrétních příkladech z každodenního života, názornými schémata, tabulkami a podobně, ačkoliv bych tím nerada celou problematiku až příliš zjednodušila.

Problematiku přirozeného světa ilustruji především na porovnávání koncepcí tří nejvýraznějších osobností, a to zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla, jeho žáka Martina Heideggera a jejich následovníka Jana Patočky. Ve své práci sleduji posun jejich teorií na mnou stanovených pilířích přirozeného světa, které představují společná východiska ke zkoumání zkušenosti člověka s přirozeným světem. Ve skutečnosti je samozřejmě problematika přirozeného světa daleko širší. Přehledu historického vývoje a proměn koncepcí od Richarda Avenaria po existencialisty, které vedly až ke konstituování těchto základních východisek

přirozeného světa, je věnována jedna z kapitol práce. Případné zájemce o ještě širší historický záběr odkazují na práce Jana Patočky uvedené v seznamu použité literatury. On se velice podrobně a s důkladnou revizí zabývá vývojem pojetí přirozeného světa od antiky po svou současnost.

Pro mne byl historický vývoj tohoto pojmu pouze vodítkem k ujasnění základních souvislostí, stejně tak několik prvních kapitol této práce, v nichž se pokusím vysvětlit a, názorněji než bylo učiněno dosud mými předchůdci, přiblížit základní terminologii, s níž fenomenologie pracuje. Nejdůležitější část mé práce vychází z koncepcí oněch tří filosofů: Husserla, Heideggera a Patočky, porovnáním jejich základních přístupů, které se liší například již tím, že každý z nich je osobitý a má blíže k jiné filosofické disciplíně.

Dále si stanovuji následující pilíře přirozeného světa, v rámci nichž budu zkoumat uchopování přirozeného světa člověkem, tedy jeho zkušenost se světem, ve kterém žije. Celá problematika je opět mnohem širší, ale já ji pro účely své diplomové práce zužuji na tyto, podle mého názoru klíčové, oblasti: každodennost, intersubjektivita, jazyk, celkovost, domov a svoboda. Důležitost, kterou těmto pilířům přikládám, odvozuji od fenomenologických založení přirozeného světa již zmiňovaných filosofů, kteří se vždy nějakým způsobem k danému problému vyslovují, ačkoliv ne všichni do stejné míry. Jen skutečně okrajově jsem se věnovala například fenoménu času. Tuto problematiku ponechávám v podstatě nezpracovanou a opět ji nabízím případným zájemcům k inspiraci. Svou roli zde ovšem sehrává také mé osobní zájmové zaměření a má vlastní invence, kterou bych do práce chtěla vložit. V tomto ohledu má práce originálním výtvozem, svéráznou koncepcí.

Kapitoly o pilířích přirozeného světa vyústí do problematiky výchovy, další oblasti mého filosofického zájmu. Zde bych chtěla využít a zúročit základní hypotézy vyplývající z předchozích částí práce a vysvětlit význam výchovy jako cesty k uchopování přirozeného světa. Na zvláštním spojení ontologické a antropologické tematiky by měly vyjít najevo některé zásadní problémy, které doprovázejí krizi člověka od konce 19. století dodnes. Tuto krizi v rámci rigorózní práce také řešit nebudu, jen na ni chci upozornit, poukázat na některé průvodní jevy. Rozhodla jsem se její tematizaci a návrhům možných řešení zasvětit své další filosofické kroky a budu se jimi zabývat v disertační práci.

Do jednotlivých úvah se vždy v různé míře promítnou poznatky ze sociologie, psychologie, pedagogiky, jazykovědy a dalších disciplín, čímž bych ráda dostála onomu požadavku interdisciplinarity pojetí, názornosti a mnohvrstevnatosti problematiky, zároveň jsou však tyto vědy přímým dokladem toho, jak jejich pomocí člověk reflektuje svůj vlastní přirozený svět, vymaňuje se z naivního postoje a vytváří si svět modelový, ideální, odtržený od skutečného intencionálního poznávání. Problémem dvou po sobě následujících, a přece protikladných postojů, vyúsťujících až v onu výše naznačovanou krizi, bych chtěla problematiku reflexe přirozeného světa otevřít a propojit ji celou prací jako pomyslné základní vodítko.

Téma své diplomové a posléze rigorózní práce jsem si zvolila, jak jsem se již výše snažila zdůvodnit, především proto, abych přiblížila fenomenologickou problematiku přirozeného světa, která mě osobně velmi zajímá a k níž instinktivně tíhnu výběrem témat dílčích prací již od prvního ročníku, širší veřejnosti. Dosud zpracované odborné literatury týkající se fenomenologie je nepřehledné množství, od literatury pramenné a sekundární až po slovníky, ovšem převážná většina z nich se vyznačuje onou těžko srozumitelnou stylizací, předpokládající důkladné odborné znalosti, a výrazovou složitostí, která se bohužel nejvíce týká právě primární literatury. Mě pověstná obtížnost fenomenologických děl naopak přitahuje. Představuje pro mne možná celoživotní výzvu.

V průběhu přípravné fáze shánění materiálu a počátečního zpracovávání pracovních verzí, které této definitivní podobě práce předcházely, jsem se potýkala s celou řadou problémů. Jedním z nejzávažnějších byla jazyková bariéra. Originály Husserlových a Heideggerových děl jsou psány odborným německým jazykem, v němž se tak musím stále zdokonalovat, a představují pro mne silnou motivaci ke studiu němčiny. Citace z cizojazyčných pramenů v práci uvádím v originále, ale v poznámkách se pokouším o volný překlad, aby byl text srozumitelný každému čtenáři bez ohledu na jazykové znalosti. Z velké části zůstávám zatím odkázána především na české překlady, Patočkovy interpretace Husserlových 4 Heideggerových myšlenek, tedy informace z druhé ruky. Tento handicap jsem se snažila vyrovnat především ověřováním informací z více zdrojů, jejich porovnáváním a také kontrolními konzultacemi jednotlivých verzí.

V neposlední řadě jsem se musela mnohokrát potýkat se záludnostmi hermeneutického kruhu, do něhož mne celá problematika uzavírá. Myslím si, že není v zásadě možné interpretovat a porovnávat filosofické koncepce lineárním

sledem jednotlivých kroků, vysvětlovat pojem fenomenologie předtím, než objasním pojem fenomén, který s ním neoddělitelně souvisí, a podobně. Hermeneutická metoda, použitá vedle klasické metody analyticko-syntetické, je mi však blízká a pro tento typ práce mi velmi vyhovuje. Umožňuje do vytyčené problematiky nahlédnout, odhalit některé zákonitosti, ponechat prostor pro nedořečenost, umožnit čtenáři prožitek přirozeného světa vhladem. Také vlastní fenomenologickou metodu transcendentální epoché se v přístupu ke zpracování dílčích témat snažím využít. Snad by měla být nepsaným pravidlem každého fenomenologického, potažmo filosofického textu. Je to pokus o překročení hranic svého světa, stereotypů myšlení a představ o něm a snaha otevřít se něčemu novému, jinému a nechat to k sobě přijít, proto také neustále prosazují nutnost interdisciplinárního přístupu ke celé problematice. Ten totiž nejspíše odhalí onen společně sdílený celek, noema našich individuálně odlišných, a přece kulturně, generačně či pohlavně typických noetických aktů.. Necht' je tedy tato práce jakousi pozvánkou do fenomenologické reflexe přirozeného světa.

1. Přirozený a teoretický postoj

Náš přirozený postoj, označovaný také jako předvědecký postoj, vůči světu je čistě praktický. Vycházíme z každodenních zkušeností, řídíme se svými instinkty, „selským rozumem“, informace z vnějšího prostředí zpracováváme na základě smyslového vnímání. Objekty pro nás mají především dispoziční ráz, využíváme je za nějakým účelem a nepřemýšlíme o jejich podstatě. Důležitý je pro nás především přítomný okamžik jako zdroj veškeré inspirace a přímých podnětů k různorodým činnostem a zároveň významný determinant našeho chování a jednání. Poznání má přirozený, netematizovaný, do značné míry pasivní, zkušenostní ráz, zprostředkovává svět daností a je omezené právě nedokonalou smyslovou zkušeností. Učení v rámci tohoto postoje probíhá převážně metodou pokusů a omylů, podobně jako je tomu v živočišné říši či ve světě malých dětí. Život zde plyne v tiché samozřejmosti a opírá se o spoustu jistot, které ve vyšším stádiu, tj. v teoretickém postoji, odsuzujeme jako falešné, má charakter zvyku (belief) a zabydlenosti (habitus).

Podle Husserla je tento postoj vlastní nejen předvědeckému stádiu, nýbrž i zkušenostním vědám (vědám o danostech), které vycházejí ze smyslového poznání. Jako bychom si neuvědomovali, že svět není ohraničen naší smyslovou zkušeností, nýbrž že pokračuje také za vnímatelným horizontem. Jsme vněm natolik zaangažováni, že nedokážeme zaujmout pozici z nadhledu a odstupu.

Tento postoj předchází postoji reflexivnímu, je jeho východiskem, „...veškerá naše teoretická i praktická témata jsou vždy zakotvena v normální jednotnosti životního horizontu „svět“. Svět je univerzální sférou, kníž směřují všechny naše akty, ať už jsou to akty zkušeností, poznávací či jednací. Z této univerzální sféry světa, z těch kterých již daných objektů vycházejí všechny afekce, přetvářející se vždy v akce.^{ix}

Vedle tohoto poznání ovšem existuje ještě jiný druh - všeobecné zření, které umožňuje v duchu platónského idealismu či křesťanského mysticismu nazít podstatu, bytnost, celistvost, tedy transcendentální poznání. V tomto případě ovšem nikoli cestou hluboké náboženské víry, nýbrž metodou fenomenologické redukce.

¹ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 167

E. Husserl jej v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie* charakterizuje jako „*důsledně reflexivní zaměření na modalitu subjektivního způsobu danosti přirozeného světa a jeho objektů*“^{1,2}. Problémem filosofie je přeci, podle slov Jana Patočky, svět v celku. Poznání takového světa vyžaduje schopnost zaujímat teoretický postoj, kriticky zpochybňovat naivní samozřejmost a zproblematizovat vše důvěrně známé, v údivu se otevřít novému prožitku věcí a tázat se po původní celistvosti, jakémsi stále přítomném prazákladu.

„ (...) svět a jeho objekty jsou všeobecně a tedy pro nás všechny předem dány nikoli jen jako substráty svých vlastností, nýbrž že svět a objekty (a všechno ontické) si uvědomujeme v subjektivních jevových formách, v subjektivních způsobech danosti, aniž toho zvláště dbáme a aniž vlastně většinou o tom máme potuchy. Můžeme z toho nyní učinit nový univerzální směr zájmu a zřídit důsledný univerzální zájem upřený na otázku „jak“, týkající se způsobu danosti i samých ont, nikoli však takto jsoucen přímo, ale jako objektů v modalitách jejich danosti. Můžeme tedy zaměřit svůj výlučný a stálý zájem na to, jak v proměně relativních platností, subjektivních jevů a mínění se pro nás vytváří jednotná a univerzální platnost světa, tento svět sám, a jak tudíž vzniká pro nás trvalé vědomí o univerzální konkrétní realitě, o univerzálním horizontu reálných, skutečně jsooucích objektů, z nichž každý, i když je zvláště uvědomen jako prostě konkrétně jsooucí, je takto uvědomen jen v proměně svých relativních pojetí, jevových forem a modů platnosti.“

Smyslem teoretického postoje není již účelná manipulace, nýbrž hledání podstaty věcí ve smyslu umožnění entitám, aby vystoupily, ukázaly se. K tomu je nutné řídit se pravidlem „nechat být“ (*Sein-lassen*), což znamená neměnit a nemanipulovat. Teprve v teoretickém postoji se nám otevírá dvojí povaha entit: toho, *co jsou* (jejich substance) a toho, *jak se jeví* (jak jsou nám dány). V případě přirozeného postoje si tuto dvojí povahu vůbec nepřipouštíme a žijeme v iluzi, že věci jsou takové, jaké se nám jeví.

Tento aktivní přístup k poznávání světa, v němž do jednoho bodu soustředíme vše minulé, přítomné a budoucí, je třeba důkladně racionálně (v

² HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 166

³ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 167

návaznosti na *logos* - rozumný řád světa) prozkoumat; nejlépe, jak se zprvu Husserl domníval, psychologickými prostředky a postupy. Později svůj názor změnil a upřednostnil matematiku a logiku. V teoretickém postoji nemůžeme vnímat život jako samozřejmě plynoucí, nýbrž spíše jako v syntetické totalitě zakoušený (proměnlivý v závislosti na rozvíjených horizontech), ozřejmovaný, přijímaný v absurditě existenciálního údělu a žitý.

Jsou to dva základní způsoby, jejichž prostřednictvím je možné učinit tématem zkoumání předvědecký svět. Nová Husserlova filosofie - **fenomenologie** musí uznat oba druhy poznání, přirozený i teoretický postoj, aby se zbavila předsudků. Předsudky jsou teze o existenci něčeho, v co věříme bez jakéhokoliv ověření. V běžném praktickém životě není možné se bez předsudků obejít, protože je v našem vlastním zájmu se co nejrychleji zorientovat v nové skutečnosti. Nemáme příležitost ani prostředky si některé své názory, představy o této skutečnosti ověřit.

Předměty, které pokládáme za samozřejmé jistoty, zkreslují naše poznání, což platí také o sociální realitě a tzv. chybách v sociální percepci, kterých se často nechtěně dopouštíme. Mezi nejznámější chyby v sociální percepci patří například přecenění prvního dojmu, „haló efekt“, generalizace v posuzování jednotlivce podle stereotypů jeho členské skupiny a spousta dalších. Univerzálním předsudkem, na základě něhož si vytváříme všechny ostatní předsudky, je předsudek existence světa.

Husserlova fenomenologie, filosofie zbavená naturalismu, vytyčená do protikladu k faktografickým vědám, které vycházejí z předmětného světa a jejichž poznávající subjekt je tímto předmětným světem sám zasažen, se tak stává „*filosofií apriorní*“. Na rozdíl od těchto věd, které mají vymezen svůj předmět a skutečnost zkoumají pouze pod zorným úhlem tohoto svého předmětu, jako by byla takto jednotvárnou sumou odborných poznatků, filosofie si stále udržuje přehled o celku světa, který je hlavním předpokladem jejího zkoumání a apriorním východiskem veškerého poznání. Vychází z celkové struktury jsoucna a na základě analýzy prastruktur odhaluje plán jsoucích věcí jako takových. Celek světa člověka i ostatní jsoucna přesahuje. Není možné jej empiricky prozkoumat a imanentně uchopit.

Teoretický postoj lze vykládat třemi možným způsoby⁴, podle toho, zda považujeme principy, které určují podstatu věcí za reálně jsoucí, pak mluvíme o **ontologickém postoji** (podstatou všeho jsoucího je bytný princip), nebo za reálně nejsoucí, existující pouze jako apriorní předpoklady možnosti zkušenosti, takový postoj je **transcendentalistický**, případně za reálně nejsoucí, existující pouze jako fakta zkušenosti, což je teoretický **postoj empirický**. Důsledně vzato teoretický postoj je v zásadě vždy ontologický, protože člověk, který jej zaujímá je ontologická bytost, schopná naladit se na rozumný řád *logos*. Zbylé dva druhy postoje jsou odrůdami tohoto ontologického. Husserlovu fenomenologii, filosofii, která nerezignuje na celkovou reflexi světa a snaží se nalézat jiné (neempirické) cesty k jeho uchopení, proto také nazýváme přívlastkem **transcendentální**, totiž stojící na principech transcendentalistického teoretického postoje, a podrobněji o ní budeme mluvit dále.

⁴ Toto dělení uvádí např. L. Benyovsky ve *Filosofické propedeutice I*. Praha Sofis, 1998.

2. Fenomenologie

Fenomenologie (z řec. phainomenon = jev, logos, řeč) je nauka o fenoménech a zároveň deskriptivní metoda, která má poskytnout přísně vědecké nástroje a umožnit reformu všech věd. Vznikla na přelomu 19. a 20. století v období rozkvětu psychologismu a pragmatismu, mimořádného zájmu o poznávací procesy, v době krize subjektivismu, jeho odnoží relativismu a skepticizmu a iracionalismu. Středem jejího zájmu je ozřejmit poznání pomocí logu a vyloučit tak nejistotu. Zatímco realistický přístup zkoumání vztahu bytí k myslícímu subjektu považuje bytí za nezávislé na myšlení, přístup fenomenalistický pojímá bytí jako závislé na vědomí a zkušenosti myslícího subjektu. Zabývá se studiem jevů, „fenoménů“, tj. toho, co se jeví reflektujícímu vědomí, toho, co je dáno. Prozkoumává ovšem tuto reflektovanou danost tak, že se vyhýbá hypotézám o vztahu fenoménu s bytím objektu, jehož je fenoménem, a s reflektujícím subjektem, pro nějž je fenoménem.

Husserlovým dílem, ve kterém se fenomenologie zrodila z kritiky psychologismu, jsou *Logická zkoumání*. Fenomenologie se má zaměřit na akty vědomí, které se konstituují v předměty. Husserlovou hlavní snahou bylo postihnout skryté předpoklady zkušenosti a postavit lidské poznání na pevnou půdu. Zkušenost člověka s jeho přirozeným světem se tedy stává v ústředním fenomenologickém tématem.

Zároveň s filosofickou fenomenologií vznikla fenomenologická psychologie. Ta měla sloužit především jako principiální základ pro vědeckou empirickou psychologii ke zkoumání přirozeného myšlení. Zkušenost se realizuje jako reflexe. To znamená, že v našich subjektivních zážitcích se pro nás vše vnímané stává vědomým, tedy jeví se nám. Odtud pochází myšlenka intencionality fenoménů, které se budeme věnovat později. Úkolem této nově založené psychologie (čisté ^Apsychologie) je metodou fenomenologické redukce zkoumat subjektivní a intersubjektivní zkušenost (různé formy intencionálních zážitků) v podobě sebereflexe (zkušenosti se sebou - Selbsterfahrung) a reflexe zkušenosti druhých (Fremderfahrung) a fenomenologicky tak objasnit život společenství, ačkoliv nevíme, jestli takováto fenomenologická zkušenost pokrývá celé pole bytí.

2.1. Ambivalentní vztah k vědě

Pro fenomenologii je východiskem přirozený svět. Prvotní údaje, s nimiž je nutno dále pracovat, mají povahu smyslové zkušenosti a vycházejí z bezprostředního poznávání danosti. Začínáme tedy v přirozeném postoji, ale obracíme se k postoji teoretickému, potřebujeme nespekulativní přístup opřený o pevné vědecké základy. V dalším stádiu je ovšem nutné z ideálního (teoretického) modelu, který jsme vytvořili, vystoupit. Není to cesta zpět. Ani jeden krok není zbytečný. Z empirické pozice a racionálního ozřejmení přicházíme na cestu předracionálního, zatímco faktografické přírodní vědy se v této fázi uchylují k výkladu a aplikaci svých poznatků. Tato cesta je vlastně obdobou (paralelou) hegelovské syntézy, jestliže bychom předchozí stádia označili jako tezi a antitezi. Veškerá vědecká i životní praxe se odehrává na půdě předvědecky daného přirozeného světa. Věda předpokládá okolní svět, jehož část je předmětem jejího zájmu, tak, jak se zkoumajícímu vědci právě dává a jeví. Předvědecké poznání zároveň umožňuje praktický život. Stává se tedy společným východiskem pro oba, v jistém smyslu antagonické životní postoje, neboť je zdrojem samozřejmostí, ale zároveň nese vědeckou odpovědnost.

Husserl si dobře uvědomoval, že humanitním vědám chybí nástroje, které mají k dispozici vědy přírodní a formální (matematika, logika), což je dáno předmětem jejich zkoumání, ale také používanými postupy (metodologií). V druhé polovině 19. století přinesl pozitivismus velké naděje i do oblasti humanitních věd, například pro tehdy se rodící sociologii znamenala možnost provádět měřitelné výzkumy a vycházet z empiricky verifikovatelných faktů obhájení jejich pozic mezi ostatními uznávanými vědami. Také psychologie se orientovala na fakta (danosti) vykazatelná v oblasti vědomí a poznávacích procesů. Žádná věda o danostech se však netázala po podstatě vědomí.

Teprve fenomenologie poukázala v návaznosti na dlouhou filosofickou tradici na vztah mezi aktivním jednáním subjektu v procesu poznávání (subjektivní akty vědomí) a objektivními výsledky tohoto poznání. Jak subjekt poznává objektivní realitu? Husserl se snažil překonat představu, že poznání vycházející od subjektu může být jediné subjektivně relativní, nevykazatelné v objektivních

faktech a neschopné nazít podstatu věci v procesu *ideace*⁵ (názor známý v dějinách filosofie z nejrůznějších podob skepticismu), ovšem všechny vědy o danostech s podstatou vědomí implicitně počítají, vycházejí z předpokladu její existence. Poznání podstat je v platónsko-karteziánské tradici nutným předpokladem ke zkoumání materiálního světa, opačný postup směrem od materiálního světa naráží, jak již bylo řečeno, na nedokonalost smyslového poznání nebo končí ve spleti zacyklených „samoúčelných“ vztahů v ideálních modelech věd o danosti.

2.2. Podstata

Ve **Filosofickém slovníku** najdeme pod pojmem *podstata* odkaz na pojmy *substance a akcident*. V Husserlově pojetí nás ovšem více zajímá podstata ve smyslu *eidos*, respektive *esence*. **Eidos** je podle slovníkové definice „(řec. *forma, pravzor*) reziduální invariant, představující po provedení fenomenologické redukce a *ideace* esence věci samé.“⁶ **Esence** je „(řec. *to ti én einai, úsiá; lat. essentia*) bytnost, to co činí věc právě tím, čím je, čím se od každé jiné věci odlišuje. (...) Bytnost lze též pojímat jako imanentní důvod každé věci, který určuje její bytí. Vzhledem k bytí (existenci) je tak bytnost (esence) omezujícím prvem. (...) Bytnost je rovněž imanentním důvodem všech vlastností věci, at'již jde o trvalé atributy či pouhé (nenutné) akcidenty.“⁷

Představím si tedy *eidos* jako formu, pravzor, který se nemění (zůstává invariantní jako zbytek) při obměnách předmětu (nabývání jeho různých podob), jehož je podstatou, a po provedení fenomenologické redukce a *ideace* se redukuje na esenci. Je to tedy prázeklad obsahující v sobě bytnost, podstatu jako takovou. Cesta k podstatě vede přes obměny objektu v našich představách a zbavování ho jeho „rozprostraněné“ složky. Tyto operace musíme provádět tak dlouho, dokud'

⁵ **Ideace** je proces nazření podstaty, který můžeme vymezit jako postup zobecňující zkoumané vlastnosti konkrétních jsoucn (objektů) umístěných v prostoru a čase do podoby exaktního principu, z něhož je možné anticipovat další, dosud apriorní (zkušeností neověřené) vlastnosti. Výsledkem procesu *ideace* je tedy ideální model, vzorec zpětně aplikovatelný v konkrétních případech.

⁶ BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 100

⁷ BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 106

neodstraníme samotnou možnost objektu a nedospějeme k nemožnosti, která vyjevuje podstatu.

Jinými slovy, nevíme, jak vypadá pomeranč jako takový, ale známe jej v podobě plodu se slupkou, oloupaných stroužků, pomerančové šťávy, příchutě, vůně, barvy apod. Všechny tyto podoby mají společné, že jsou podobami pomeranče, tedy jakousi „pomerančovostí“, kterou se liší od všech objektů, jež tuto podstatu nemají. Podstata se jeví v prazákladu, tedy v rámci prvopočátečního, originálního, intuicí (racionální evidencí) uchopovaného dávaní se. To tedy znamená, že cesta k poznání podstaty musí existovat a eidetická věda, která se touto cestou vydává, může svou metodologii a eidetické zákony poskytnout empirickému výzkumu (řídí empirické poznání).

Husserl při zkoumání podstat stanovil následující hierarchii, v níž všechna vyšší stádia v sobě nutně zahrnují stádia nižší:

- 1) podstaty hmotné (nejníže)
- 2) podstaty regionální - kulturní objekty
- 3) podstata objektu vůbec - „čistý eidetický tvar“, formální regio je prázdným tvarem „regio“ vůbec

2.3. Fenomén

Autorem moderního vymezení pojmu fenomén (jev) je Franz Brentano.⁸ Podle jeho názoru nejsou fenomény vnějšími projevy skutečné podstaty, která je na rozdíl od nich opravdová a smyslově nedostupná, nýbrž jsou skutečnými, pravdivými a bezprostředními evidencemi předmětné reality (fyzické fenomény) nebo intencionálními akty vědomí (psychické fenomény).

Chceme-li odhalit podstatu vědomí, zaměříme se na psychické fenomény, které vypovídají mnohé o reflexivní činnosti vědomí. Navíc jsou vždy vztaženy k předmětu své reflexe (j^{so}u intencionální). Jsou to „*intencionální inexistence předmětu*“,⁹ Pojem intencionalita se objevuje již v koncepcích antického filosofa

⁸ Vliv tohoto filosofa na vývoj fenomenologického učení připomíná J. Patočka v díle *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-, str. 30-35.

⁹ Autorem pojmu „*intencionální inexistence předmětu*“ je F. Brentano a poukazuje jím tedy na mentální inexistenci, danost předmětu v aktu jevení se vnímajícímu subjektu. (Podrobněji viz

Aristotela, ve středověkém scholastickém učení označovala způsob, jakým vnímaný předmět nabývá svou podobu ve vědomí subjektu. Slovo intencionalita si lze přeložit jako vztažnost, zaměřenost psychického aktu na svůj předmět. Nejvýznamnější novověké vymezení pochází od Husserla. Ten tvrdí, že intencionalita je mentální inexistence, základní vlastnost vědomí, projevující se vztažeností všech psychických aktů (noesí) k jejich transcendentálnímu korelátu (nematu, které konstituuje jednotný smysl vnímaného předmětu), tedy vazba mezi noetickými akty očištěného vědomí a jejich noematickými koreláty. Noese v sobě nesou předstanovené noema, které je jejich součástí, ale ve své platnosti se projevuje jako tomuto vědomí transcendentální. Základem je tedy vztah vnímajícího subjektu a vnímaného objektu - dvou základních pólů, jejichž intencionální struktury se prolínají, objekt se jeví našemu vědomí jako proudící celek.

Brentano utřídil psychické fenomény do tří skupin: představy (vždy si představujeme *něco* konkrétního), soudy (tvrdíme, či zavrhuje *něco*, co se nám líbí, nebo nelíbí, s čím souhlasíme, nebo nesouhlasíme), fenomény zájmu (v lásce *něco* milujeme, v nenávisti *něco* nenávidíme). Vědomí tedy není substance, o které víme díky psychickým jevům, jak tvrdí tradiční pojetí, nýbrž intencionální aktivita evidující sama sebe.

Každý fenomén má podle Husserla svou formu a strukturu, proto je naše vnímání velmi různorodé, ale intencionálně sjednocené. I když vnímáme předmět v různých perspektivách a různou formou intencionální struktury (např. vzpomínka, fantazie, obraz...), uvědomujeme si díky povaze fenomenologické reflexe, že jde o jeden a týž předmět v různých obměnách. Podle Husserla svět čerpá svůj smysl výhradně z intencionálního života člověka, čímž opět narážíme na onen manipulativní přístup vědomí k okolnímu světu, smysl implantovaný ze strany vnímajícího vědomí vůči předmětu.

Martin Heidegger považoval intencionalitu předmětu za existenciální vztažnost k celku bytí v podobě starosti, sekundární projev něčeho původnějšího. Proto je podle něj možné zkoumat intencionalitu jen transcendentálně. Každému intencionálnímu aktu poznávajícího vědomí musí předcházet pochopení založené na

ontologické diferenci, pochopení a prožitek zodpovědnosti člověka za svět, v němž existuje.

2.4. Fenomenologická redukce

Základní metodou Husserlovy fenomenologie je fenomenologická redukce, nezávislá na faktičnosti světa. Spočívá ve třech po sobě následujících krocích a jejím cílem je zpřesnit naši subjektivní zkušenost, odstranit předsudky a vše, co není jistotou logu, zdůvodňující strukturou již v předteoretické zkušenosti, co se nám jeví zkresleně. Přirozená věc se nám totiž dává skrz nepřetržitý příliv nárysů, siluet (Abschattungen), což jsou prožitky, které se vztahují k věci prostřednictvím smyslu, v jakém jsou chápány. Podobně jako R. Descartes chtěl Husserl použít univerzální metodu spolehlivé evidence věcí, ale také umožnit poznání jejich smyslu pro vědomí. Výsledkem fenomenologické redukce je „čisté vědomí“ a jeho fenomény.

*„Zralý Husserl formuloval (...) řídicí princip svého filosofického úsilí pod názvem princip všech principů: Pramenem všeho poznání a vši pravdy je danost, a to taková, která věc samu podává v originále - názor věci samé. Názor jako pramen všeho originárního, původního poznání musí být vytěžen v tom, co dává a pokud to dává. Když takto formulujeme základní myšlenku Husserlovy filosofie, vidíme, že se v ní ozývá ono běžné heslo, kterým bývá Husserlova filosofie obvykle charakterizována: **filosofie, která se chce vrátit k věcem samým jako pramenům zkušenosti o věcech**, (zvýraznila K. H.) *Nikoli abstraktní principy, úvahy o podmínkách a o možnosti poznání, nýbrž věci samy jako pramen, z něhož konfrontaci s nimi čerpáme.*“¹⁰ Jinými slovy, podle Husserla je možné prozkoumat věci v jejich základních strukturách, které umožňují, aby se dávaly v syntetické, univerzální a zákonité stavbě světa. ”*

Prvním krokem je epoché, známá od dob Descarta. Uzávorkováním pomyslně odstraníme vše, co není vykazatelné jako nezpochybnitelný imanentní subjektivní akt vědomí. V této fázi se tedy věc redukuje na fenomén vykazující spolehlivou danost. Díky epoché se dostáváme na půdu světa redukovaného na předvědecky

¹⁰ PATOČKA, J: *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-, ze záznamů přednášek z let 1969 - 1970 na FFUK sestavil Jiří Polívka, str. 5.

platný přirozený svět. Od této chvíle jsou pro nás poznatky věd pouhými historickými fakty, které nesmíme používat jako premisy žádných soudů o světě a bytí v něm. „Univerzálna epoché vzťahujúca sa na vedome sa stávajúci svet (jeho „uzátvorkovanie“) vyraduje z fenomenologického póla svet, ktorý vôbec jestvuje pre dotyčný subjekt, ale na jeho miesto nastupuje tak alebo onak uvědomovaný (vnímaný, spomínaný, posudzovaný, myšlený, hodnotený atď.) svet „ako taký“, „svet v zátvorke“ alebo, čo je to isté, na miesto sveta, resp. jednotlivej svetskej veci vôbec, nastupuje príslušný vedomý zmysel vo svojich rôznych modoch (zmysel vněmu, zmysel spomienky atď.)“^m Díky fenomenologické zkušenosti máme přístup k fenoménům naší vnitřní zkušenosti.

Fenomenologická zkušenost ve své metodické podobě fenomenologické redukce je jedinou pravou vnitřní zkušeností ve smyslu každé dobře založené psychologické vědy. Její vlastní podstatou je možnost nepřetržitého, metodicky čistého pokračování do nekonečna.

Dalším krokem fenomenologické redukce je eidetická variace (eidetická analýza), v níž ve fenoménech odkrýváme reziduální invariant (eidos), a jsme tak schopni odhalit podstatu (esenci) původní věci a proniknout k podstatným tvarům čistě duševní sféry v celku. Odděluje se z věci, která byla objektem redukce, regio věci a z vědomí, které je subjektem redukce, regio vědomí.

Poslední částí redukce je odhalení „čistého Já“, transcendentálního subjektu, procesem tzv. transcendentální redukce. Čisté Já přes všechny své aktivity zůstává samo neměnné a garantuje naprostou nepodmíněnou a průkaznou platnost (apodikticitu) všech redukčních kroků. Také čisté Já v sobě zahrnuje své eidosis ego (regio ego), které bychom odhalili eidetickou redukcí čistého Já a které reprezentuje náležitosti všech individuálních egoit. Je tedy obdobou antických představ o prvotním hybateli, demiurgovi, středověkých tezí o křesťanském Bohu či Hegelově absolutním duchu. Na rozdíl od nich je však pouhým metodickým východiskem bez[^] reálné existence. Tuto cestu od fenomenologické psychologie (první dva kroky) k transcendentální fenomenologii (závěrečný krok), která řeší problém vyjasněním univerzálního apriori vši zkušenosti reflexivně intuitivní metodou, však mnozí Husserlovi žáci, mezi nimi i Heidegger a Patočka, odmítají.

^m HUSSERL, E.: *Heslo pre Encyklopédiu Britanica*. Filozofia, 1994, roč. 49, č. 5, s. 307 - 321. CS ISSN 0046-385 X, str. 309.

Redukci je v Husserlově koncepci podrobena každá transcendence. Reálné objekty, nositelé určení, jsou pro vnímající subjekt přítomny jako součást celku, který tvoří spolu s objekty skutečně vnímanými či intuitivně přítomnými, evidovanými racionálně. Ačkoliv se fenomenologická redukce zdá v první fázi stejná jako karteziánské epoché, Husserlova představa o cogito zachází mnohem dále. Nestačí, aby bylo cogito axiomem vědění, jak tvrdil Descartes, musí být základem axiomů (univerzálním apriori vši zkušenosti). Transcendentální epoché je především epoché od objektivní vědy. Redukce v sobě obsahuje několik stupňů: nejprve převádí vědeckou objektivaci na objektivaci původní v rámci přirozeného světa a poté redukuje přirozený svět, čímž vzniká tematicky a obsahově bohatá struktura transcendentální subjektivity.

Husserlova cesta k transcendentální subjektivitě má tedy tři možná, postupně prozkoumávaná a postupně zamítaná východiska. Prvním z nich je cesta karteziánská, začínající evidencí ego cogito, které má pro Husserla podobu složité vnitřně propojené struktury a uchopuje jednotlivé akty tak, že je přizpůsobuje svým možnostem jako proudící vědomí (výsledek subjektivního výkonu). Tato cesta ovšem končí vyprázdňeností struktur transcendentální subjektivity. Další možnost představil Husserl v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Je jí ona snaha ustanovit fenomenologii analogicky podle psychologie. Ovšem také tento způsob naráží na své vlastní mantinely, podrobněji popsané výše, které jsou zároveň základní myšlenkou tohoto Husserlova díla, kriticky se ohrazujícího vůči vědeckému poznání a jeho metodice. Fenomenologie nemůže být ustanovena jako exaktní věda, a proto volí její zakladatel nakonec třetí cestu tematizující přirozený svět. Tentokrát vychází z přirozeného postoje vnímajícího subjektu, který se zaměřuje na intencionální objekty, a na základě těchto konkrétních jednotlivých aktů provádí podobnou epoché jako při karteziánské cestě. Transcendentální redukci se objevuje sféra transcendentální intersubjektivit, tedy transcendentálních, Já ve společenství s jednotlivými cizími transcendentálními subjekty.

Fenomenologická redukce umožňuje zdržet se soudu o čemkoliv jako jsoucím, tudíž po provedení této redukce již neuchopujeme okolní svět jako jsoucí, nýbrž stává se nezpochybnitelným a pro vědomí smysluplným „fenomémem jsoucna“ a umožňuje objektivní poznání. Metodou fenomenologické redukce se prozkoumává každá část všeho jsoucího, všechny stupně syntézy a veškeré možné i reálné souvislosti bytí na půdě přirozeného světa. Provedení transcendentální

epoché má podle Husserla zásadní dopad na náš přirozený postoj, který se vlivem této operace od základů proměňuje. Pak už totiž nikdy neověřujeme platnost předem daného světa, nýbrž uchopujeme svět zcela konkrétní, takový, jaký má pro nás smysl, a trvalou, ačkoli stále nově obměňovanou platnost bytí, jakožto půdy přirozeného života.¹²

¹² o této problematice více viz HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7. §39, str. 170 - 171

uvažoval po provedení radikální skepse, v níž zbortil všechny pilíře poznání až na jediný, totiž své vědomí, o zkušenosti člověka a o světě, který je mu k dispozici. Dospěl k závěru, že je každý jedinec schopen díky svému racionálnímu vybavení nahlížet vše v evidenci z pozice manipulujícího vědomí Já (ega), které provádí epoché, a tím realizuje objektivní poznání. „*Tedy Descartes je na počátku naší problematiky. V jeho myšlenkovém výtvoru se připravuje celá problematika totální objektivace na základě matematického modelu poznání jednotlivé přírody (na základě matematizace, idealizacej a umístění zkušenosti do tohoto systému.*“¹⁵ Avenariovo schéma je tedy obdobou Descartova:

Schéma 2: *Descartovo subjekt-objektivní rozvržení světa*

ego

cogito

cogitatum

Tomuto pojetí nebyl vzdálen ani Edmund Husserl, který po podnětných kritických reakcích ze strany svých žáků dospěl k názoru, že přirozený svět nestačí zkoumat z pozice transcendentálního subjektu, nýbrž je třeba přidat ještě sféry druhé osoby a věcí v horizontu významů. Začal se věnovat přirozenému světu (Lebenswelt) jako u univerzálnímu korelátu intersubjektivních aktivit, v nichž hledal zdroj původní skutečnosti, kterou moderní racionalistická přírodověda zastřela nánosy uměle vytvořených konstrukcí a ideálních modelů. Tím si Husserl vysvětluje neschopnost porozumět původním základům, kterou považuje za zdroj krize. Věda se navíc světu natolik odcizila, že ztrácí vědomí odpovědnosti za svět, který pomáhá vykládat. Východiskem z této krize je podle Husserla fenomenologická analýza, která umožní nánosy odstranit a přijmout zodpovědnost za obnovený smysl přirozeného světa.

«
Ve svém díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* Husserl napadl pozitivismus a jeho univerzálně platné metody, a obvinil tyto a jim podobné tendence z rozpadu filosofie, původního univerzálního pramene, na spoustu nesourodých, úzce specializovaných věd, které se postupně odklonily od

¹⁴ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 165

problémů člověka. Všiml si také jistého obratu celého myšlení. Ve své knize se táže: „Lze rozum a jeho jsoucno oddělit, když tím, kdo určuje, co je jsoucno, je poznávající rozum?“¹⁶ Ze vzniklé krize věd vyvěrá, podle autorových slov, také krize lidství, z níž je třeba najít východisko. Právě proto dochází v 19. století k návratu k Descartovým koncepcím.

Husserl však považoval Lebenswelt především za transcendentální problém. Toto velmi odvážné tvrzení si snadno zdůvodníme, když přihlédneme ke koncepcím fenomenologie. Přirozený svět vytváří jakousi celkovou strukturu a každá jednotlivá zkušenost o jednotlivém reálném předmětu již předpokládá jisté, alespoň časoprostorové souvislosti. O celkové souvislosti víme, podle fenomenologů, a priori. Husserl rozlišuje empirický subjekt a transcendentální subjekt. Ve významu psychologickém je třeba subjekt chápat jako fakt ve světě, zatímco fenomenologická filosofie jej pojímá jako transcendentální subjekt vší zkušenosti. „Subjektivní struktury nejsou pojaty jako reálné struktury reálného subjektu, tj. takového, který je sám součástí, momentem, oné jediné reality. Protože běží o subjektivitu, která umožňuje tuto celkovou zkušenost, není tato subjektivita pojata jako jednotlivá realita, nýbrž je to subjektivita v jiném smyslu.“¹⁷

Husserl postupoval při deskripci přirozeného světa následovně:

- 1) provedl základní popis hlavních rysů přirozeného světa v empirickém, jedinečném postoji
- 2) pokusil se o odhalení těchto rysů jako apriorních rysů struktury Lebenswelt v eidetickém postoji
- 3) toto a priori studoval v postoji fenomenologické redukce, který je nezávislý na faktičnosti světa
- 4) teprve pak je možné studovat jednotlivé struktury

Takto pojatou problematiku Husserl podrobuje procesu objektivace. Objektivní svět je pro něj „identický pól daností“, přirozených perspektiv na realitu[^] Husserlovi žáci si vytvořili své vlastní osobité interpretace Lebenswelt. Obecně lze říci, že všichni přihlíželi více k rozdílnému způsobu a smyslu bytí. Především bylo

HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 33

¹⁴ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 165

nutné odtrhnout Lebenswelt od vědecké objektivace, protože danost přirozeného světa je subjektivním prožíváním. „Každodenní život se jeví jako realita, kterou lidé nějak vykládají a jež má pro ně subjektivní význam jako logicky soudržný svět.“

Husserl, fascinovaný teorií matematického a vědeckého poznání, chápal přirozený svět příliš teoreticky. Na jeho filosofii můžeme stále ještě doložit hluboké kořeny pozitivismu. Svět rekonstruovaný ve vědě není zcela totožný se světem přirozeným. „Věda je vždy vědou jako výklad něčeho, čemu v přirozeném světě nějak rozumíme. Ale smysl vědy je v tom, že nám poví více, než o čem ze světa přirozeně víme jako přirození lidé. Věda začíná tam, kde přestávají běžná schémata praktického života. Ovšem výsledky vědy do praktického života zase vplývají a uplatňují se jinak než poznávacím způsobem.“¹⁹

Podle Jana Patočky i existencionalistů je základním přístupem ke světu praxe, náš každodenní pobyt a obstarávání. Na život v přirozeném světě je třeba pohlížet s vědomím jeho nesmírné rozmanitosti, časové kontinuity a autenticity. „Husserl nevidí, že moje subjektivní jsoucno není absolutní danost, že je to něco takového, co musím hledat, a to nejen v prezenci, ale v celém jeho bytí, které se nikdy na prezenci uvést nedá, jsoucno, které v prezenci celé dáno být nemůže. Ze je to jsoucno, které se se sebou setkává i eventuelně nerado, že existují motivy, které tomu překážejí, že reflexe je jen momentem na této cestě za sebou, která není jen cestou teoretického pohledu, eventuelně cestou jdoucí ne pouze za tím, co člověk fakticky je, nýbrž co může být a co je jeho autentická možnost.“²⁰

BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 187

²⁰ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 165

4. Rozlišení přístupů jednotlivých filosofů

4.1. Husserlova gnoseologie

E. Husserl se stále zamýšlel nad vztahem psychologie a logiky, logiky a matematiky z hlediska objektivit a subjektivit. Jak subjektivní vědomí zpracovává objektivní logické zákonitosti? První díl svých *Logických zkoumání* (*Logische Untersuchungen*) věnoval „čisté logice“, zahrnující významosloví a ryzí analytiku, na rozdíl od matematiky, která zkoumá předměty pouze formálně bez obsahových argumentů. Byl zaujat vztahem mezi předmětem a jeho významem. Vychází z Bolzanova pojetí významu jako jednotky totožné v různých subjektivních představách a soudech. K významu dospíváme naplňováním individuálně i časově odlišných aktů mínění (doxa) v akty názoru a názornou danost v originále, která je završením poznání (gnósis). Názorná samodanost se tedy stala základním principem nové kritiky poznání a zároveň nové poznávací metody *mathesis universalis*.

Fenomenologie, filosofie přísně vědecká a zároveň absolutní, s ambivalentním vztahem vůči vědě chtěla být univerzální jednotnou teorií rozumu, poznání a zkušenosti (nový intuitivismus představuje pokus o překlenutí bipolarity racionalismu a empirismu). Základním principem nového filosofování se stala právě ona názorná danost v originále, nepřekonatelná původnost: „(...) *poslední instancí všeho odůvodňujícího poznání je názorná danost v originále - k ní je nutno jít vždy zpět; bezprostřední vědění, nazírání (nikoli pouze smyslově zkušenostní vědění, nýbrž vědění vůbec), jakožto vědomí dávající v originále věc, o níž běží, je poslední pramen oprávněnosti všech rozumných soudů, ovšemže danost ospravedlňuje každou tezi jen do té míry, dokud je skutečně daností,*“²¹

«

První pokusem o výklad fenomenologie je dílo „*Ideje k čisté fenomenologické filosofii*“ (*Ideen I, II, III*), ve kterém Husserl vymezuje některé metodické předpoklady tohoto nového přístupu k poznání, vysvětluje teorii fenomenologické redukce a jí vyabstrahovaného „čistého vědomí“ a vztah podstaty a faktu (fakt je případem podstaty, vymezil zde onu výše naznačenou hierarchii podstat).

²¹ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, doslov Jana Patočky str. 166

Na místo psychologie, která zkoumá lidskou psychiku stejným způsobem, jako přírodní vědy objevují zákonitosti ve světě kolem nás, staví Husserl čistou psychologii, jež se zabývá podstatou psychických jevů a jejich strukturou. Vnímání světa v celé jeho univerzalitě probíhá v rovině subjekt-objektivní, přičemž subjektem je čisté vědomí schopné díky fenomenologické redukci přijímat a zpracovávat objekty bez předsudků a v názorné danosti v originále. Naše zkušenost se světem je zredukována, svět se stal předmětným smyslem (noema) pro čisté vědomí.

Posláním fenomenologie, zvláště Husserlových žáků z freiburské školy (M. Heidegger, J. - P. Sartre, J. Patočka), je prozkoumat přirozený svět, svět naší každodenní reality, původní svět našeho života (Lebenswelt), objasnit konstituci z předmětných vrstev a její smysl, stejně tak jako vliv na člověka, který je organickou součástí tohoto světa, neboť přirozený svět je pro něj vnitřním i vnějším světem v interaktivních a intersubjektivních vztazích v rovině sociálního bytí. Jakýmsi pokusem o shrnutí prvních systematických koncepcí jsou Husserlovy *Karteziánské meditace*, které vznikly na základě přednášek na Sorbonně a ve Štrasburku roku 1929.

4.2. Heideggerova ontika a ontologie

(interpretace pobytu vzhledem k časovosti)

Martin Heidegger (1889 - 1976), fenomenolog a existencialista, jako Husserlův asistent vyšel z jeho učení, ale celou problematiku obrazně řečeno „snesl z nebe na zemi“, nepřijal myšlenku transcendentální redukce, naopak se zaměřil na ontický a ontologický pohled na člověka a jeho pobyt na světě, který je podle Heideggera zcela zásadním a prvořadým stanoviskem. „

Z pozic ontologie a existenciální filosofie si nejprve ujasnil rozdíl mezi bytím, jakožto základním metafyzickým, univerzálním, celistvým, smyslově nedostupným principem a jsoucný, smyslově dostupnými jednotlivinami, vším, co na světě je, na čem se bytí podílí. Mezi jsoucný je však třeba přiznat zvláštní postavení člověku, jakožto reflektujícímu subjektu, o kterém nestačí říct jen, že na světě je, nýbrž že existuje, že na světě dočasně pobývá, je schopen tázat se po vlastním bytí a předem

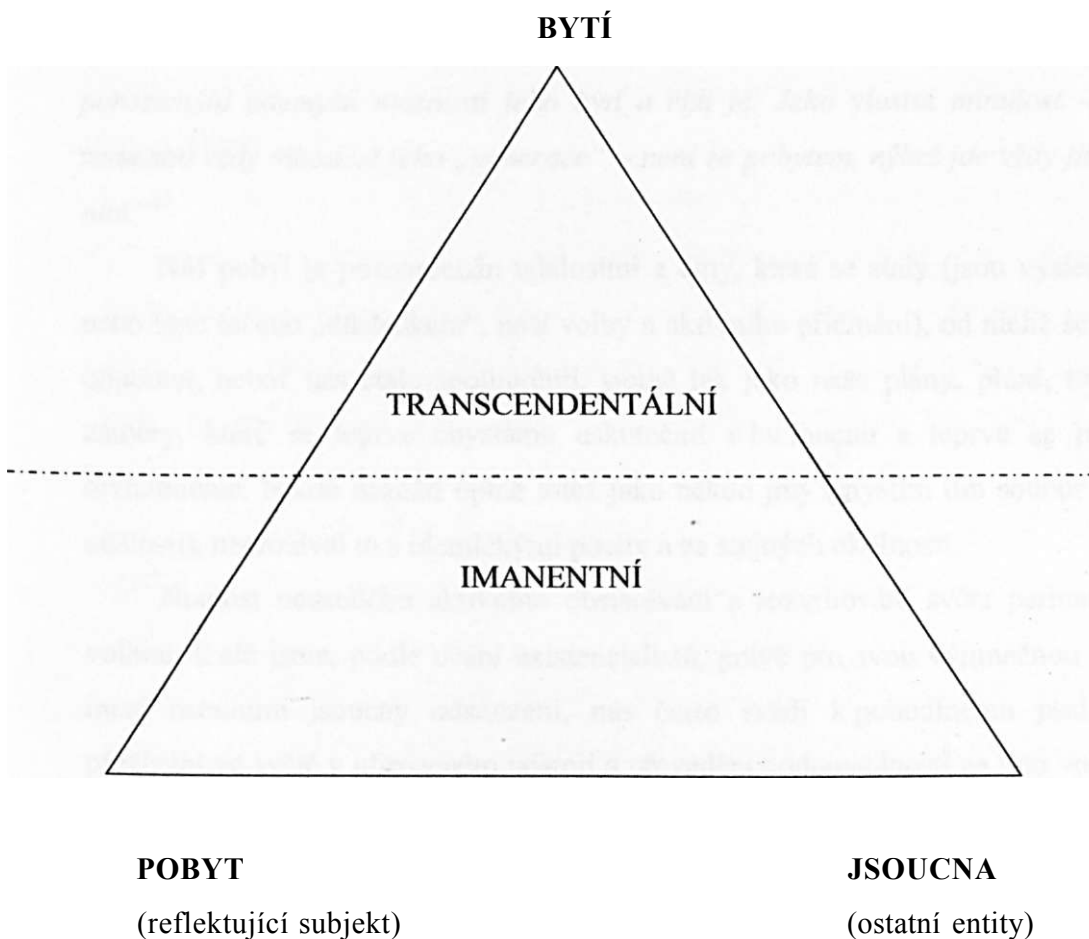
mu rozumět. Je to jediné jsoucno, které je onticky (ve faktickém výskytu jako ostatní jsoucna) a zároveň ontologicky (své bytí reflektuje).

„Otázka po smyslu bytí je otázka nejuniverzálnější a nejprázdnější, je v ní však obsažena možnost jejího vlastního maximálního zaostření na každý jednotlivý pobyt (na výkon vytrvalosti v „tu“). K získání základního pojmu „bytí“ a k rozvržení jím vyžadovaného ontologického pojmosloví a jeho nutných obměn potřebujeme nějaké konkrétní vodítko. Univerzalitě pojmu bytí neodporuje „speciálnost“ zkoumání - to znamená, že němu pronikáme po cestě speciální interpretace určitého jsoucna, totiž pobytu, v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad. Toto jsoucno je však samo v sobě „dějinné“, takže nejvlastnější ontologické prosvětlení tohoto jsoucna se nutně stane interpretací „historickou“,“²²

²² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 56

Pro názornost si tuto problematiku můžeme převést na platónský trojúhelník, jehož vrcholy přizpůsobíme fenomenologicko-existencialistickému pojetí:

Schéma 3: *Obdoba platónského trojúhelníku ve fenomenologicko - existencialistickém pojetí*



Člověk je vztahu k bytí v čase právě neustálým děním se, svobodnou volbou s vědomím možností a zodpovědností za ni, aktivním potvrzováním své jedinečné existence, obstaráváním jednotlivých jsoucn, naplňováním své projektivní imanence (sebeprosazováním) a sebezpřesahováním. **Pobyt** (*Dasein* - autoreir\, českého překladu pojmu je J. Patočka) člověka ve světě v sobě zahrnuje v každém okamžiku vše minulé, přítomné a anticipuje vše budoucí včetně vlastní konečnosti a nehotovosti. Přítomnost je redukována na průsečík mezi minulostí a budoucností reflektujícího subjektu, které se v tomto bodě prolínají a vzájemně ovlivňují, čímž vtiskují pobytu jeho časový a individuální rozměr.

„Každý pobyt je ve svém faktickém bytí vždy tak a „tím“, jak a „čím“ už byl. Ať už výslovně či nevysoveně - pobyt jest svou minulostí. A to nejen tak, že se jeho

*minulost řadí jaksi „za“ něj, takže je mu stále v patách, a to, co minulo, je stále ještě jeho skutečnou vlastností, která vněm občas působí. Pobyt „jest“ svou minulostí způsobem **svého** bytí, které se, zhruba řečeno, vždy „děje“ z jeho budoucnosti. Každý pobyt - se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí - vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především - a v jistém okruhu stále - rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. Jeho vlastní minulost - a to znamená vždy minulost jeho „generace“ - není **za** pobytem, nýbrž jde vždy již **před** ním,”²³*

Náš pobyt je poznamenán událostmi a činy, které se staly (jsou výsledkem, nebo lépe řečeno „důsledkem“, naší volby a aktivního přičinění), od nichž se nelze odpoutat, neboť nás stále spoluurčují, stejně tak jako naše plány, přání, touhy a záměry, které se teprve chystáme uskutečnit v budoucnu a teprve se pro ně rozhodneme. Nikdo nezažil úplně totéž jako někdo jiný (myslím tím soubor všech událostí), neprožíval to s identickými pocity a za stejných okolností.

Nutnost neustálého aktivního obstarávání a rozvrhování světa permanentní volbou, k níž jsme, podle učení existencionalistů, právě pro svou výjimečnou pozici mezi ostatními jsoucny odsouzeni, nás často svádí k pohodlnému pasivnímu přežívání ve světě v přirozeném postoji a převádění zodpovědnosti za tuto volbu na anonymního záhadného činitele - „ono se“ (něm. *man*), jakoby spontánní děj uvnitř věci samé, který nám umožňuje odstup od tohoto dění. Díky aktivnímu vystupování z neautentického vsazení člověka do světa, obstaráváním sebe a ostatních jsoucenc, zřeknutím se přirozeného postoje se člověk dostává až k celku bytí, které vystupuje jako neskrytost - pravda (*alétheiá*) a je doprovázeno autentickým prožíváním nejistoty, úzkosti vlastní existence a přijetím plné zodpovědnosti.

²³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 37

4.3. Onticko-ontologické pojetí přirozeného světa

Jana Patočky

Imanentní uchopování světa nebo světů, které člověk obývá, v nichž interaktivně spolupůsobí s ostatními lidmi, prostředí, které je jeho intimním mikrosvětlem a zároveň makrosvětlem celého společenství, fascinovalo také Jana Patočku (1907 - 1977), Husserlova i Heideggerova žáka a zakladatele české fenomenologické školy.

Zájem o Lebenswelt projevil při snaze kriticky zrevidovat učení E. Husserla o tomto zásadním filosofickém tématu, které představuje základní stavební kámen, plodné podhoubí pro různá filosofická tázání po smyslu existence člověka, společnosti i věcí, jimiž je obklopen, a po významu, které celé toto soukolí má. Vedle M. Heideggera a E. Husserla měl na Patočkovu koncepci velký vliv E. Fink, a to především myšlenkou, že ontologická analýza musí být v každém momentu analýzou světa s jeho základními momenty času, prostoru a pohybu, tedy že mezi bytím světa a bytím každé jeho části musí fungovat vzájemná korespondence, jakési zrcadlení.

V Husserlově pojetí přirozeného světa nachází Jan Patočka následující paradox: „Husserlovi je svět „horizont všech horizontů. " Svět není suma věcí, nýbrž univerzální souvislost věcí: každá věc je vždy v určitém horizontu, tj. odkazuje sama k jiným věcem a přes ně pak k dalším, stále obsáhlejší vztahům. Věc má smysl jen z těchto horizontů, z nich ke mně přichází, a všechny dílčí horizonty nakonec odkazují k horizontu poslednímu, jímž je svět. V Husserlově fenomenologii je však „svět" jako tento poslední horizont cosi, co je v rozporu s jeho intencionálním výkladem vědomí jako „vědomí něčeho": intence, která směřuje na svět, nemůže být nikdy vyplněna, protože svět jako horizont všech horizontů není nic předmětného, horizont vůbec je vždy jen prázdné vědomí, které nikdy nelze vyplnit: svět se nikdy nemůže stát předmětem pro vědomí. Je to celek, který nikdy nemohu mít jako takový před očima,"²⁴

²⁴ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 277

Hned na počátku první kapitoly v knize *Problém přirozeného světa* nalezneme Patočkovu tvrzení: „*problémem filosofie je svět v celku*“.²⁵ Z této věty cítíme jistý návrat až k antickému pojetí světa jako celku, v němž má každý jedinec své nezastupitelné místo, nicméně musí být stále tomuto celku podroben, zodpovídá se mu na každém kroku za své jednání a upřednostňuje jej před sebou samým. Vlivem nejrůznějších historických zvrátů, novověkých vědeckých objevů a vynálezů, postupem poznání a emancipací člověka se zrodily jiné filosofické koncepce, v nichž se povědomí o původním celku ztrácí. Dříve tolik vyznávaný celek se rozdrobil, roztříštil pod zornými úhly jednotlivých vědeckých disciplín a jejich specifickými předměty zkoumání. Tento významný posun zanechal pochopitelně nesmazatelné stopy v našem myšlení, nahlížení a prožívání přirozeného světa. „*Krise v našem nazírání pak pochází z toho, že svět, jak jej vykládá věda, má být svět pravý - právě proto, že je přesný, měřitelný a předvídatelný - avé své poslední podstatě matematický, zatímco svět, v němž žijeme každý den, který vidíme a jemuž vždy nějak rozumíme, je jakožto nepřesný degradován na svět odvozený,*“²⁶

Zatímco pro Husserla je svět paradoxně neintencionálním „*horizontem všech horizontů*“²⁷, Jan Patočka vychází z etymologické příbuznosti slov **svět - světlo**, svět je pak podle něj to, ve světle čeho se nám jednotlivosti ukazují. Být na světě znamená být na světle, žít v pravdě. „*Čas je horizont, který rozsvěcuje světlo, je obzor, v němž přítomné nabývá smyslu přítomnosti. To je událost zrození člověka. (...) Rozsvětlení světliny, v níž teprve věci jsou tím, čím jsou - to je událost současná se zrozením člověka. Událost je to proto, poněvadž v ní se neukazují věci absolutně, ale vždy historicky.*“²⁸ Je tedy jasné, že svět budeme jen stěží přirovnávat

²⁵ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, Společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 129 •<

²⁶ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 273

²⁷ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 277

²⁸ SVĚT - „všesl.- p. *šwiat*, r. *svet*, ch. *svíjet*, s. *svět*, stsl. *světb*. Psi. **světb* znamenalo původně „světlo“ (tak i stč., vsi., stsl.), tedy vlastně „**co je vidět**“ (srov. např. přijít na svět). Stejný významový přechod je např. v rum. *lume* „svět“ z lat. *lumen* „světlo.“ (Český etymologický slovník, str. 617)

k jiným entitám, podstatně se od nich odlišuje, představuje jakési zázemí, které ukazuje, co ostatní jsou a jak jsou. „*Souvislosti, v nichž jsou věci, jsou ovšem původně otevřeny pouze nějakou základní možností mého života, rozumím jim vzhledem k těmto možnostem a tím, že tyto možnosti uskutečňuji. (...) Existence, jež je vždy ve vztahu k tomu, co není jsoucnem, je „angažována“ celkem a věci se jí ukazují jen jako takto „angažované“.* To znamená svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu.³⁰

Otázka možností člověka se úzce váže k problematice svobody. Ta spočívá ve vědomí možností a nutném výběru jedné z nabízejících se variant jednání. Přese všechny determinanty přírodní, včetně vlastní tělesnosti, která nás vtahuje do věčných souvislostí, ale zároveň je základem uskutečňování možností ve smyslu překračování zdánlivých hranic i společenské. Navzdory všem rámcům a mezím můžeme bytí člověka označit jako svobodné právě proto, že se nám souvislosti věcí otevírají v těchto možnostech a člověk je jsoucno schopné vztahovat se k celku. Otevřenost jedince pro svět musíme, podle slov Jana Patočky, hledat v problematice existence, jejímiž ústředními pojmy jsou již zmíněná svoboda a celkovost. Díky existenci jsme schopni porozumět věcem i svému výsadnímu postavení mezi nimi. Teprve v teoretickém postoji, který ostatní jsoucna nejsou schopna zaujmout, kde v pochybnostech, obavách, pouze s jistotou vlastní konečnosti zakoušíme ambivalentní charakter svobody, možnost a zároveň nutnost učinit rozhodnutí, volit mezi možnostmi. Pouze jedinec zaujímající teoretický postoj ke světu je schopen v různé míře snášet tíhu vlastní existence, vypořádávat se se svým údělem v sebeuskutečňování, nést zodpovědnost za svou volbu a žít v pravdě.

Jak již bylo řečeno, člověk a svět jsou ve vzájemném pohybu. V rámci pohybu světového naplňují se, podle Patočkovy koncepce, tři základní pohyby lidské existence. Jejich počet odpovídá počtu v nich uskutečňovaných možností člověka a proces uskutečňování je vlastním výměrem pohybu. Při podrobnější,«
dialekticky zaměřené analýze však zjišťujeme, že toto pojetí je ve skutečnosti mnohem složitější. *nutno rozeznávat celkové pohyby od částečných a*

²⁹PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 201

PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 279

jednotlivých. Celkové pohyby souvisí s tím, že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou. Celkově pohyby lze definovat jejich smyslem a z něho vyplývající linií, kterou opisují. Částečné a jednotlivé pohyby jsou prostředěčné, jednotlivé kinestézie, akty a jednání, do nichž se uchyluje a soustředí vdaný okamžik pohyb celkový, které jsou jeho vehikulum, aniž však by bylo možné celkový pohyb složit z částečných a jednotlivých,"³¹ Toto vymezení je názornou paralelou vztahu, ve kterém platí stejné zákonitosti: celkový pohyb - částečné pohyby, bytí - jsoucna.

4.3.1 Tři pohyby lidské existence

Tematikou pohybu navazuje Patočka na starověké představy Aristotelovy a rozvíjí je mimo jiné i z hlediska jejich dopadu na etické jednání člověka v lidském společenství. Každý pohyb lidské existence má svou vlastní původní formu, tedy způsob uskutečnění daný člověku v možnosti, dále vlastní tematický a atematický smysl a také vlastní časovost, odvozenou z převládající dimenze času a naplňovanou v jejím rámci. Tyto tři základní parametry budeme nyní sledovat u každého pohybu při jednotlivých rozborech. Musíme si však uvědomit, že ve skutečnosti probíhají všechny pohyby současně na různých úrovních, protože v každém z nich, řečeno slovy Jana Patočky, dominuje jiný horizont. Propojenost všech tří pohybů názorně demonstroval v následujícím příkladu:

„Otec zvedající ze země nemluvně, které je mu položeno k nohám, provádí akceptační rítus, který ovšem obsahuje vztah ke všem časovým horizontům - nazírá v přítomném aktu, který rozhoduje o životě a smrti, nejen možnosti dítěte, nýbrž i svou vlastní možnost existence v něm, svou vlastní konečnost, ale to vše zahrnuje v kontinuitě domácího lára, jehož existence je východiskem celého aktu akceptace q, k němuž se kroužení akceptačního pohybu vrací,"³²

První pohyb - akceptace - je zakotven v minulosti. Spočívá v instinktivně-afektivní vzájemné reakci člověka, jakožto živého organismu, a podnětů z jeho

³¹ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 231

³² PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 48

okolí. Tímto aktem oboustranného otevření se je jedinec přijímán do oblasti veškerenstva individuálních jsoucen a vyzván ke spoluúčasti. Je to pohyb *zakotvení do věcí*,³³ v němž je člověk bytím pro druhé. Pohyb akceptace tak vytváří kruhovou trajektorii ve středu s tímto akceptovaným jedincem, pro něhož ostatní spolusdílením existence vytvořili prostor, kde může zakotvit svou existenci. První pohyb lze tedy charakterizovat připraveností, porozuměním, vytvářením pout, synchronizací, vzájemným udělováním práva a zahlazováním nepravosti. Akceptace předkládá člověku obraz světa jako příjemného, intimního místa, „teplého a laskavého krbu“. Většina ostatních jsoucen, s výjimkou lidských jedinců, svět ve svém akceptačním pohybu stejným způsobem nevnímá a neprožívá. Tento pohyb pro ně nemá osobní vnitřní smysl, pouze se mechanicky přizpůsobují svému prostředí.

Schéma 4: *První pohyb lidské existence*

Druhý pohyb - obrana (bývá také nazýván *práce a boj*³⁴) - je zakotven v přítomnosti a vytváří jakýsi protipohyb vůči akceptaci. Jedinec odpovídá na výzvu svého okolí aktem sebevzdání. Udržuje se tedy stále ve svém bytí, ale jeho horizonty se posouvají. Zavazuje se, že bude pečovat o druhé jako o sebe sama a bude ostatním k dispozici, tedy stane se spolupodílníkem v procesu práce. Ten umožňuje člověku reflektovat sám sebe a naplňovat cíle, které si díky utvářející se představě o sobě samém stanovuje. Tím dochází k jakémusi *sebeprodlužování*³⁵

³³ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 124

³⁴ Například: PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 124

³⁵ Například: PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 124

Patočka uvádí, že již dítě, které se na práci teprve připravuje, v podstatě pracuje, neboť taková příprava má charakter práce. Jejím prostřednictvím se znovu a znovu přesvědčujeme o spolusdílení, spolupobytu. Celý proces se sice odehrává v přítomnosti, ale ve své činnosti anticipujeme budoucnost, moment, kdy dosáhneme svého cíle, proto má pohyb obrany tvar jakési polopřímky. Základním rysem práce je ne-dobrovolnost, subjektivně ji prožíváme jako více méně nepříjemnou povinnost, tíži, pravý opak vřelého, laskavého pocitu přijetí.

Schéma 5: *Druhý pohyb lidské existence*

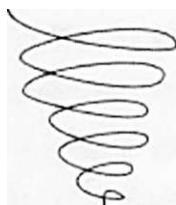
Sklobením dvou vzájemně protisměrných pohybů akceptace a obrany vzniká základní škála životního citu, na které se celý život pohybujeme a bez níž není naše existence možná. Život člověka je sice spojen s tíží, ale ta je přijímána v prostředí ulehčení, které nám umožňuje participovat na slasti bytí, například v podobě chvilkového zapomnění nebo euforického sebevzdání se. Umístění člověka do světa a jeho vyrovnávání se se světem mají charakter setkávání jedince s jednotlivinami.

Teprve ve třetím pohybu - pravdě - se projevuje také vztahování se k celku světa (dosažení třetího vrcholu Platónova trojúhelníku) a nejen prostřednictvím světa k věcem ve světě. Třetí pohyb je zcela zakotven v budoucnosti, ve vyhlídkách, přáních a snahách člověka předběhnout sama sebe, neustále se zdokonalovat. Základním předpokladem třetího pohybu je sebereflexe, poznání svých schopností, možností a hranic, vědomí svobody a charakteristicky lidského v sobě, které slouží jako odrazový můstek k otevření se pravdě. Ovšem ona potřebná hluboká a důkladná sebereflexe zůstává v nedohlednu a představuje pro člověka stále se naplňující, ale nikdy zcela naplněný cíl. „*Pohyb průlomu či vlastního sebezpočopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vztahu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence,*“³⁶ O tvaru třetího pohybu se Patočka

³⁶ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 245

nezmiňuje, můžeme si ho však představit jako spirálu, která se odvíjí stále vpřed, vždy o úroveň výš a jejíž kličky představují onen základní předpoklad sebereflexe.

Schéma 6: Třetí pohyb lidské existence



Zatímco ještě Husserl zpočátku považoval pravdu za exaktní a věčnou, po odhalení jistých zákonitostí pro každého stejně přístupnou (identický pól daností), Patočka vychází ze zkušenosti se světem, kde všechny zákonitosti mají své podmínky, za kterých jediné jsou platné. Pouze subjekt je schopný reflexe světa a prožívání, a tedy pouze on má možnost otevírat se pravdě, zanořovat se do ní. *„Původní pravda přirozeného světa, světa pragmatického nemá tento charakter jsoucna objektivního a jednou provždy jako jednotný pól identicky se jevícího ve všech jevech. To znamená, že pozdní Husserl je na cestě pochopit prvotní pravdu přirozeného světa, který je dán, který nekonstruuji, jako ne-objektivní, ne-předmětnou, a tedy pochopit danosti tohoto světa ne jako předměty. Husserl je na cestě k tomu, co je nikoli zamýšleným a celkovým, nýbrž příležitostným výsledkem Heideggerovy analýzy přirozeného světa, totiž světskosti světa a původně nitrosvětsky daného jsoucna,“*³⁷

E. Husserl v etapě, kdy byl ještě značně ovlivněn Descartovými názory, velmi vyzdvihoval vědomí subjektu, které je schopné, podle jeho koncepcí, manipulovat s věcmi, a tím jim vnucovat smysl. Podle Husserla existuje v zásadě pravda dvojí. Z praktického postoje vychází každodenní, relativní, prakticky orientovaná situační pravda a z teoretického postoje pravda vědecká (pseudoobjektivní), kterou lze sice" ověřit také jen situačně, ale zásluhou logiky, její apriorní normy, ji klamně považujeme za objektivní.

Patočkův přístup je mnohem pokornější, bližší antickému chápání pravdy jako metafyzického principu, na který se lze v součinnosti s ostatními (metodou dialogu)

¹⁴ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 165

naladit. Smysl je ve věcech. Chceme-li ho odhalit, musíme se otevírat pravdě, je třeba od základů změnit subjekt-objektový rozvrh světa. Podobně jako on chápal pravdu také Martin Heidegger, který velmi přispěl k Husserlově změně názoru. Podle něj je bytí vpravdě naší interpretací jednotlivých jsoucn z totality jednotlivých možností. Otevřenost pravdě nám znemožňuje propadat neautenticitě, respektive při každém takovém propadu jsme vystaveni nepříjemnému pocitu, že zastíráme skutečnost iluzí. Kdo jednou zahlédl realitu, není s to ji nevidět. Úkolem člověka při obstarávání je vytvářet takové konstelace, v nichž se naplňují možnosti odkrývání jsoucn.

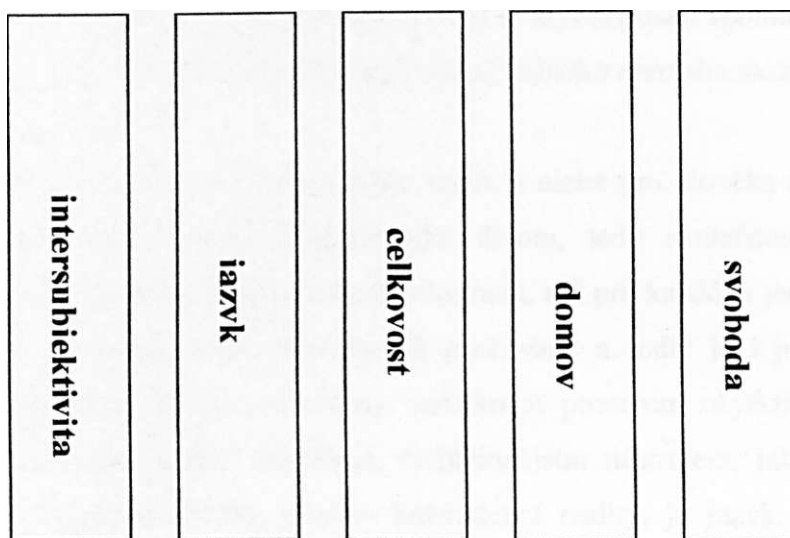
5. Pilíře přirozeného světa

Přirozený svět má své subjektivní perspektivy, své nepřesnosti a praktickou relativitu. Jak jsem již v předchozích kapitolách naznačila, není možné jej zkoumat objektivními metodami věd o danosti, které sice z přirozeného světa vycházejí, ale nejsou schopny jej zrekonstruovat a popsat. Nestačí zaujímat praktický postoj, který v sobě neobsahuje žádnou reflexi, ale ani s teoretickým postojem neobstojíme. Musíme učinit onen třetí krok a hledat svět předteoretický, předvědecký, svět původní danosti.

V této otázce se opět liší postoj Husserlův, který přirozený svět považoval za předmět přemýšlení skrytý ve vědomí, k němuž se vracíme tázáním, od koncepcí Patočky a Heideggera, kteří vycházeli z následující zásady: „...*naše poznání a vědomí neurčuje, nýbrž je určováno „ontologickou strukturou člověka“.*“¹⁰ Jan Patočka dokonce zpochybnil koncepci přirozeného světa jakožto světa předvědeckého. Sám označuje přirozený svět za předdějinný (neproblematický) v protikladu k problematičnosti, jenž prostupuje dějinný svět a kvůli níž ztrácíme všechny jistoty. Pojetí člověka nechává Patočka, s výjimkou tématu péče o duši, otevřené. Naproti tomu se Martin Heidegger zabývá rozmanitým popisem posledních konstituent světa.

V následujících kapitolách se zaměříme na pilíře tohoto přirozeného světa a jejich podrobnějším rozborem se pokusíme zrekonstruovat naši původní zkušenost se světem.

Schéma 7: Píle přirozeného světa



5.1. Každodennost

Fakt, že jsme na světě, můžeme označit zároveň jako zázrak zrození člověka při rozsvětlení světliny, akt ve srovnání se vznikem a bytím jiných jsoucen mimořádný, posvátný, zároveň však za zcela běžnou, každodenní událost, která ovšem není banalitou. Právě ona každodennost je jedním ze základních atributů přirozeného světa. V každodennosti se objevuje kontingence našeho bytí, způsob, jakým jsme na světě vždy nějak definováni, vsazení do určitých podmínek historických, společenských, ekonomických, politických a jiných, v nichž se utváří naše společenství.

Je to svět, jehož existenci si lze odmyslet, stejně jako si lze odmyslet, poznávající subjekt, přesto sní však sjistou samozřejmostí počítáme a z jeho existence vycházíme. „Každodenní život se jeví jako realita, kterou lidé nějak vykládají a jež má pro ně subjektivní význam jako logicky soudržný svět.“³⁹ Každodenní lidské bytí se odehrává v řádu světa a je určováno koordinátami,⁴⁰

³⁹ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

⁴⁰ o koordinátách a koordinantách přirozeného světa se zmiňuje PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8., str. 109- 115.

vztahovými rámci, které intencionálně a netematicky fungují vnáší každodenní zkušenosti a našich očekáváních, strukturují svět vždy v rámci právě otevřených horizontů. Koordinanty vyplývají z interaktivní racionální komunikace, spoluurčují naši konkrétní situovanost ve světě konkrétní ustáleností jednoho z mnoha možných způsobů na situačním poli.

Přesto, že svět je realita, složená z mnoha realit, z nichž pro člověka zcela zásadní význam má právě realita každodenního života, tedy skutečnost na subjektivním vnímání nezávislá, předem zobjektivizovaná, má pro každého jedince subjektivní význam, je subjektivně individuálně prožívána, a tudíž je k jejímu poznání nutné subjektivní dojmy a významy verifikovat procesem objektivace, který existenci každodenní reality umožňuje. Nejúčinnějším nástrojem, jakýmsi klíčem k poznání přirozeného světa, jakožto každodenní reality, je jazyk, díky kterému pronikáme do objektivního řádu logos.

Jak bylo již v předchozích kapitolách řečeno, tento svět má svou zvláštní časovost, kterou vnímáme silně existenciálně. V ní se střetává veškerá minulost a budoucnost v jediný bod, což je přítomnost, naše individuální „tady a teď“, časoprostor subjektu, pozice, z níž vnímá a ustavuje (slovy M. Heideggera - obstarává) svůj svět a ve vzájemné intersubjektivní interakci s ostatními jsoucny jej udržuje jako reálný. *„Svět každodenního života není totiž pouze světem, který obyčejní členové společnosti pokládají za danou realitu při svém subjektivním a cílevědomém každodenním jednání. Je to také svět, který má svůj původ v jejich myšlenkách a činnostech a který je právě těmito myšlenkami a činnostmi jako reálný udržován,“*⁴¹

O časoprostoru přirozeného světa odlišném od vědecky objektivovaného pojetí časoprostoru se přesvědčujeme každodenní zkušeností. Kilometr ušlý v důvěrně známém prostředí je přece mnohem delší než kilometr vzdáleností v neznámém prostředí. Stejně tak jdeme-li půl kilometru do kopce, ujdeme rozhodně větší vzdálenost, než kdybychom ji šli opačným směrem. V čekárně u lékaře či na nádraží čekáme celou věčnost, zatímco zajímavou knihu přečteme jedním dechem, s přáteli utíká čas jako voda apod. Číselné údaje nás v těchto případech spíše klamou, nevypovídají nic o naší zkušenosti s přirozeným světem.

BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

Jsou ale důležitými objektivacemi pro fungování světa intersubjektivního, abychom se mohli sejít v určitou dobu v jakémkoliv prostředí a mohli se opřít o předem domluvené, nadindividuální a v tomto smyslu objektivní měření času a prostoru.

Věda vymezuje prostor geometricky jako nekonečný, homogenní a spojitý. Takový prostor je pouhou vzdáleností, rozstupem meziprostoru (lat. *spatium*), ve kterém mohou být umístěny věci. Takto pojatý geometricky chladný, bezvýznamný prostor neobsahuje žádné prostory a prostranství, které by vyzývaly člověka k zabydlení. Je to jako držet v ruce před sebou prázdnou krabici, jejíž součástí se v žádném případě necítíme být, ale můžeme si změřit její rozměry a vypočítat objem.

Fenomenologové, kteří se snaží popsat prostor tak, jak se jeví člověku v jeho každodenní zkušenosti se světem, vymezují prostor jako něco, co získalo svou bytnost díky místu. Místo v sobě vytváří sídlo pro věci, utváří se a „uklízí se“ (získává hranice) tak, aby v nich věci mohly vyvstat a oslovit nás. Prostřednictvím věci si pak místa a zároveň prostory uvědomujeme. Příklad si vypůjčeme ze studie Martina Heideggera: „*Most je ovšem věc zvláštního druhu, neboť most shromažďuje součtveří tím způsobem, že mu skýtá sídlo (Stätte). Ale sídlo (S) může poskytovat jen to, co samo je místem (Ort). Místo (O) tu není dříve nežli most. Podél vodního toku je sice dříve, než most stojí, mnoho prostranství (Stelle - L), která lze něčím obsadit, ale teprve **mostem** se jedno z nich stane místem (O). Most tedy nepřichází, aby se na nějaké místo (O) postavil, nýbrž mostem samým teprve místo (O) povstává. Most je věc, shromažďuje součtveří, ale shromažďuje je takovým způsobem, že mu poskytuje sídlo (eine Stätte verstatet). Z tohoto sídla se určují prostranství (Plätze) a cesty, jimiž bude rozprostřen (uklizen, uspořádán, zařízen; eingeräumt) prostor,*“⁴² Fenomenologicky jsou „*prostory rozprostřené místy*“⁴³.

Stejně jako nás prostřený stůl vyzývá k hostině, lesní studánka k uhašení žízně, schody k výstupu, takto místem uklizený prostor vyzývá člověka k bytování, k pobytu u věcí samých, v součtveří nebe, země, božského a smrtelného, které jej k sobě nechávají přijít a v sobě usídlit. Přirozený svět jako dějiště našeho životního příběhu, místo pobytu má své ohraničení prostřednictvím zakoušených horizontů

⁴² HEIDEGGER, M. Budovat, bydlet a myslet. In AJVAZ, M.; HAVEL, M.I. (Eds.). *Prostor a jeho člověk*. Praha : Vesmír, 2004. str. 293

⁴³ tamtéž, str. 295

jednotlivých postav a je naplněný významy (má vždy kvalitativní, emocionálně hodnotící charakter). Člověk intencionálně tyto prostory prostupuje.

Podívejme se také obecně na rozdíl mezi objektivně měřitelným časem, jak ho chápeme dnes díky objektivacím a kauzálnímu myšlení věd, ale především díky novověkému historismu, a intersubjektivně prožívaným časem zachyceným v mýtech, časem charakteristickým pro přirozený svět. Objektivně měřitelný, abstraktní čas je spojitý (uplývá kontinuálně, události v něm zachycené mají své příčiny a následky), nekonečný (je časovou osou, přímkou bez začátku a konce), homogenní (lze jej rozdělit na stejné úseky) a nevratný. Žádná z těchto charakteristik zřejmě pro přirozený svět neplatí.

Čas si uvědomujeme pouze v souvislosti s konkrétními událostmi, naše paměť má převážně epizodický charakter, některé životní etapy zůstávají zhuštěny do matných vzpomínek, zatímco některé události si můžeme pamatovat jako déle trvající období, podle toho, jaký mají význam vzhledem k naší životní zkušenosti, jaké mezníky pro nás představují. V přirozeném světě žijeme jakoby ve stále přítomnosti, v níž se prolíná celá minulost a budoucnost, a vytváří se tak jakési bezčasí, v němž stále dokola prožíváme své malé a velké konce a nové začátky. Pomíjivý lidský život je součástí věčnosti, neustálého opakování a aktivního napodobování *hierogamie*⁴⁴. Stejně jako se cyklicky regeneruje příroda každým dnem, změnami ročních období, střídáním roků. Náš kalendář představuje takové zastavení času tím, že dosavadní dějiny dané kulturní oblasti kumuluje do cyklicky se opakujících výročních oslav individuálních i celospolečenských.

Přirozený svět má svou sociální dimenzi, je světem společně sdíleným, i když rozdílně zakoušeným, světem, na jehož základě se vytváří síť společenských norem a hodnot, základem pro vznik kultury. Pomocí jazyka je realita každodenního života sociálně (intersubjektivně) konstruována. V komunikaci se vzájemně domlouváme, na významech jednotlivých pojmů označujících nejrůznější entity, tedy to, co subjektivně prožíváme, je podrobováno významům, které jsou tradicí zabudovány v kultuře společnosti a představují jakousi společnou zkušenost se světem.

Ovšem běžný jazyk k interpretaci světa, zvláště vyhraněnějších oblastí reality, přestává stačit. Vědění o světě je různým způsobem sociálně distribuováno. „(...)

⁴⁴ **hieros gamos** (posvátný sňatek), označení užívané hlavně v mýtu pro posvátné spojení nebes a země, symbolizující sjednocení protikladů a prvotní moment Stvoření, vznik světa neustále se opakující v posvátných úkonech

mé vědění o každodenním životě je uspořádáno podle relevancí. Některé věci jsou určeny mými bezprostředními praktickými zájmy, jiné mým celkovým postavením ve společnosti,"⁴⁵ Závisí na mnoha okolnostech, mimo jiné na dosaženém vzdělání a jeho zaměření, oblasti zájmů, tematických okruzích komunikace s ostatními. Každý tak sdílí své vědění o světě s jinými lidmi v různé míře. Některé přístroje, například spotřebiče v domácnosti, používáme, aniž třeba víme, jak přesně fungují, stačí je jen umět ovládat předepsaným způsobem. Toto je pro nás samozřejmě přijímaná realita až do chvíle, kdy takový spotřebič přestane fungovat. Mnohem důležitější, než být všeznalcem a všumělcem, je v takové situaci vědět, jak je společensky přístupný soubor vědění distribuován, jaké struktury relevance mají ostatní, a na koho bude vhodné se obrátit s prosbou o pomoc. Stejně tak se sociální interakcí učíme, jakým způsobem, s kým a o čem komunikovat, pro koho jsou které informace relevantní.

V pojetí každodennosti přirozeného světa se také liší přístup E. Husserla a M. Heideggera.⁴⁶ Husserl tvrdí, že přirozený svět vytváří základní prostor pro každodenní aktivity člověka, pro jeho seberealizaci a potvrzování spolubytí s jinými a jistá destrukce, k níž při těchto činnostech nutně dochází, k přirozenému světu patří a začleňuje se do jeho horizontu jako přirozená součást. Oproti tomu Heidegger považuje tuto destrukci sféry každodenního sebepotvrzování za velmi radikální, nenávratně se proměňující a nivelizující. Cesta k autentické existenci začíná ve sféře každodennosti a neautentického bytí, každodennost je v tomto vztahu jedním ze základních stádií pravého sebeporozumění člověka, ale překračování této sféry se děje z vnějších, vůči každodennosti nevlastních příčin.

⁴⁵ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 49

⁴⁶ Porovnání vychází z děl HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7 a HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvátim. Podobnou komparaci provádí také A. Mokrejš v díle *Fenomenologie a problém intersubjektivit*.

5.2. Intersubjektivita

Naše zázemí, které nazýváme přirozený svět, je ve skutečnosti světem mnoha „dílčích vnitřně ucelených světů“ materiálních i nemateriálních entit, hodnot, činů, prostředím praktickým i ideálním. Aktuálně přítomný je vždy ten svět, v němž právě hrajeme některou ze svých sociálních rolí, v němž se nějak chováme a nějak jednáme, abychom naplnili očekávání druhých.

Zatímco do některých světů vstupujeme nedobrovolně a získáváme vnučený sociální status a roli, jiné světy obýváme na základě vlastní volby. V prvním případě je to například přechod ze světa dětí do světa dospělých, který se děje na základě biologického vývoje, psychického a sociálního zrání v ideálním případě podporovaného správně indikovanou výchovou. Z vlastní vůle se stáváme obyvateli světa studentského, sběratelského, sportovního, světa vědy, medicíny, můžeme unikat do světa imaginárního, vytvářet světy fiktivní, ale zpravidla se musíme navracet do světa reálného.

Ve skutečnosti vždy jednáme v závislosti na druhých lidech, ať již v konkrétní situaci přítomných, či nepřítomných, těch, kteří s námi vstupují do interakce přímo, či jen hypoteticky. Přirozený svět je, jak již bylo řečeno, světem intersubjektivy, tedy světem vždy sdíleným s druhými. V každé situaci jej spoluutváříme s jinými subjekty vzájemnou interakcí. Naskýtá se tak možnost alespoň částečně objektivovat, zobecnit, a tím také objasnit jinak subjektivní procesy a významy našeho vědění v každodenním životě.

Pro každého jedince je nejdůležitější co nejintenzivnější sociální interakce. Největší význam má setkání s druhým tváří v tvář, ve stejném časoprostoru, kdy dochází ke sdílení živé přítomnosti. Každý jedinec zaujímá sice své vlastní „tady a teď“, k jejichž vzájemné konfrontaci při interakci dochází, neboť tato dvě různá „tady a teď“ mohou být připodobitelná, nikdy však totožná, úplně splývající, a to ani empatickým vcítěním se do druhého.

Přesto zůstává pro jedince nejvýznamnější skupinou skupina malá, nejlépe primární a samozřejmě jedinci vlastní, kde se všichni členové vzájemně velmi dobře znají, jsou v intenzivních a častých interakcích, vytvářejí svým jednáním pravidla a normy, které mívají neformální charakter a jsou pro jednotlivé členy snáze interiorizovatelné, stejně jako smysluplný systém sankcí, hierarchie rolí a cesta

k naplňování společného cíle. Dále platí, že čím větší skupina a menší možnost vzájemné interakce mezi členy, tím menší význam pro jedince a vliv na jeho chování. Zvláštní postavení mají v tomto smyslu skupiny referenční, jejichž členem jedinec není, ale přeje si jím být, a proto se chová tak, jako by plnil roli některého z jejích členů, přijímá její normy a pravidla.

Z hypotetických a reálných skupin předků, současníků a potomků, nejvíce sdílejí naše „tady a teď“ současníci a z nich nejvíce snad vrstevníci, ale ovlivňování jsme také kulturně-historickými kořeny, tradicemi a zvyky, které přejímáme, pozměňujeme, zachováváme, případně posunujeme do jiné interpretační roviny. Také naše minulost a budoucnost nám pomáhají nalézat své místo v přítomnosti, v přirozeném světě každodenního života. Péčí o potomstvo, o výchovu další generace předáváme svůj pomyslný štafetový kolík dál a udržujeme tak nadčasovou intersubjektivitu přirozeného světa.

V souvislosti s intersubjektivní povahou přirozeného světa bychom měli připomenout Husserlovu koncepci intersubjektivity a konstituci cizího Já, o které již byla řeč, prostřednictvím kritiky této koncepce, kterou provedl A. Schulz.⁴⁷ Ten připomíná, že svět je dán ve zkušenosti subjektů o jejich účasti na tomto světě. Tato účast má však u každého z nich individuální povahu (již zmíněná různá „tady a teď“) a nemohou se tudíž tyto subjekty vzájemně prostoupit, zaujmout skutečnou nebo kvaziskutečnou spolupřítomnost. Druhou bytost tedy chápu jako někoho, kým bych mohla být, ale nedaří se mi to. Normalita však předpokládá shodu jednání těchto subjektů. Také za účelem verifikace jejich zkušeností by bylo vhodné, aby podobné prostoupení zkušeností bylo možné.

Podle Husserla je společný svět korelátem komunikace, tedy jejím předpokladem a zároveň výsledkem. Lze jej zredukovat na sféru toho, co je mi vlastní, a další redukcí pak na sféru cizího, „druhého Já“. *„To, mně tak jako ego specificky vlastní, toto mé konkrétní bytí monády čistě ve mně samém a pro mne sama v uzavřené sféře toho, co je mé, zahrnuje vůbec každou intencionalitu a v tom i intencionalitu namířenou na to, co je cizí, jenomže zprvu má z metodických*

⁴⁷ Schulzovu teorii uvádí Jan Patočka v doslovu ke Karteziánským meditacím, str. 184, sám Husserl věnoval této problematice V. Meditaci „*Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivity*“ na str. 87-144 *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993 ISBN 25-037-93.

důvodů zůstat tematicky vyloučen její syntetický výkon (skutečnost cizí pro mne). V této význačné intencionalitě se konstituuje nový smysl bytí, který překračuje mé monadické ego v tom, co je mu vlastní, zde se konstituuje ego nikoliv ve významu **já sám**, nýbrž **ego zrcadlí se** v mém vlastním já, v mé monádě. Avšak druhé ego neexistuje naprosto a není vlastně samo dané, nýbrž je konstituováno jako alter ego (příčemž to ego, naznačené výrazem alter ego, jsem já sám v tom, co je mi vlastní). Druhé já poukazuje svým konstituovaným smyslem na mne samotného, na mé původní a vlastní já, jiné já je zrcadlením mne samotného, a přece vlastně nikoliv zrcadlením; analogon mne samotného, a přece zase nikoliv analogon v obvyklém smyslu,⁴⁹

Operativní tematické vyloučení cizího, o němž je v citaci řeč, představuje druh tematické epoché, jejímž cílem je objasnit vztah mezi sférou toho, co je mi vlastní a sférou cizí zkušenosti, tedy vztah, který bychom v přirozeném postoji pokládali za protikladný: já - jiní. V postoji teoretickém, který vede k objasnění intersubjektivně sdíleného světa, si však musíme všimnout vzájemného prolínání, zrcadlení ego - alter ego⁵⁰. Postupujeme tak, že abstrahujeme od všeho, co se váže k cizí subjektivitě, čímž zredukujeme vše na sféru toho, co je mi vlastní, co tvoří mé transcendentální ego, jež konstituuje objektivní svět. Cizí subjekty vnímám současně jako psychofyzické objekty přítomné ve světě (podobně jako ostatní entity) a rovněž jako subjekty zakoušející týž svět, který zakouším já. Navzdory všem těmto cizím faktorům, které svou intencionalitou spoluurčují smysl světa, „(...) zůstává **jednotně souvislá vrstva fenoménu světa, transcendentálního korelátu zkušenosti světa v jejím kontinuálním souhlasném průběhu a je to vrstva podstatně fundující: nemohu mít to, co je cizí, ve zkušenosti, aniž mám ve skutečné zkušenosti onu vrstvu toho, co je mi vlastní, kdežto obráceně to neplatí**“.⁵¹

⁴⁸

Podle Husserla se smysl jsoucna utváří jako výsledek souhlasného ověřování v rámci mého intencionálního života. Díky souhlasnému ověřování také můžeme mluvit o objektivním světě, který je spoluminěn, je „pro každého zde“ (o této tzv. „*transcendentální teorii objektivního světa*“ založené na vcítění, neboli „*transcendentální zkušenosti cizího*“ viz HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 89 - 90).

⁴⁹ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 91.

⁵⁰ alter ego" = jiné ego, jiné já, které mám ve zkušenosti) v souhlasné zkušenosti cizího (transcendentální zkušenost mé fenomenologické sféry) viz HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 88.

Vztah ego - alter ego je jakousi základní jednotkou pro vyšší úrovně intersubjektivních relací v přirozeném světě. „*Důležitější však je objasnění společenství, rozvíjejícího se dále v různých stupních; společenství, které se vlivem zkušenosti o cizím já utváří vzápětí mezi mnou, primordiálním psychofyzickým já, provozujícím svou vládu v mém primordiálním těle a jeho prostřednictvím, a mezi jiným já, zakoušeným v aprezentaci* ; a pak, viděno konkrétněji a radikálněji, mezi mým a jeho monodickým ego. To **první**, co je konstituováno ve formě společenství a je **základem všech jiných intersubjektivních vespolečností**, je vespolečnost přírody zároveň s vespolečným₃ cizím tělem a s cizím psychofyzickým já v párování s vlastním psychofyzickým já.”

V Husserlově koncepci je tedy můj přirozený svět sdílený s ostatními, každému přístupný prostřednictvím vnímaných objektů, a přesto díky subjektivní povaze vnímání má každý své zkušenosti se světem a svůj individuálně charakteristický fenomén světa. Společně konstituujeme jeho smysl, ovšem interpretace vnímaného se mohou lišit v závislosti na vnějších podmínkách, předchozích zkušenostech či osobnostním založení a podobně.

A. Schulz ovšem upozorňuje, že to, co je v mé sféře, vlastním jen relativně, nikoli absolutně.⁵⁴ Husserlovou ambicí bylo dokázat, že svět společný všem je zároveň světem ryze objektivním, což mimo jiné svědčí o jeho neustálé spjatosti s metodologií a cíli věd o danosti. Intersubjektivní přirozený svět je sice základním předpokladem ryze objektivního světa, ovšem z výše uvedených důvodů nenaplnuje kritéria objektivního světa zcela.

Husserlovu koncepci intersubjektivní zkušenosti můžeme porovnat s myšlenkami v Heideggerově díle *Bytí a čas*. Zatímco první jmenovaný redukuje bytí na transcendentální subjektivitu, Heidegger opět vychází ze své koncepce pobytu, jehož horizont bytí přesahuje. Pro Husserla je fenomén strukturou transcendentální subjektivní zkušenosti, kdežto pro Heideggera strukturou pobytu, podmínkou pro autentickou

⁵¹ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerové, str. 93. (parafrázováno)

⁵² **aprezentace** = zprostředkovaná intencionalita zkušenosti cizího, druh spoluzpřítomnění (analogická apercepce) viz. HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda 1993 ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 105.

⁵³ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 116.

⁵⁴ Tuto teorii připomíná opět Jan Patočka v doslovu ke Karteziánským meditacím na str. 184-185

zkušenost. Heidegger také odlišně chápe intencionalitu, totiž jako chování ke jsoucím, a kritizuje Husserlovu transcendentální redukci, která vůbec neumožňuje postihnout podstatu subjektivity a uchyluje se vždy k podobě idealizovaného subjektu.

„Člověk není nikdy nejprve člověkem stranou světa jako „subjekt“, ať už je tento chápán jako „já“ nebo jako „my“. Není také nejprve a pouze subjektem, který se sice vždy zároveň vztahuje k objektům, takže by jeho bytostnost spočívala v subjekt-objektovém vztahu. Spíše je člověk ve své bytostnosti nejprve vystaven do otevřenosti bytí a teprve toto osvětluje „médiem“, uvnitř kterého je možné „bytí ve vztahu“ subjektu k objektu.“⁵⁵

V citovaném díle *Bytí a čas* řeší Heidegger především prastarou ontologickou otázku vztahu jednotlivostí a celku, tedy toho, jak obsahy a struktury pobytu (strukturní formy prožívání v čase) zakládají porozumění bytí. Jak se člověk otevírá celku? Jak rozumí svému pobytu ve světě? Co znamená být ve světě (in der Welt sein)? Toto bytí ve světě v sobě zahrnuje tři navzájem neredukovatelné součásti: existenci (výsledek aktivního rozvrhování vlastních možností, sebeprojekce), situovanost pobytu ve světě (faktičnost) a ne-bytí (odevzdání se neautentickému žití ve světě, odcizenost). Pobyt ve světě v podobě každodenního obstarávání v sobě obsahuje původní otevřenost člověka vůči celku světa, ve skutečnosti má však podobu spolupobytu, porozumění spolubytí.

Druhému člověku porozumíme podle Heideggera tak, že se do něj projektujeme, čím vzniká dubleta našeho Já (obdoba Husserlova alterega). Teprve na základě společné praxe může člověk porozumět sám sobě odvozením z původní formy spolubytí, která je výsledkem i předpokladem tohoto autentického sebeporozumění jedince. Tento Heideggerův vzorec závislosti bytí individua na spolubytí je Husserlově koncepci velmi podobný. Jak přesně vypadá cesta z neautentického spolubytí k autentické otevřenosti Heidegger bohužel neobjasňuje. Například Antonín Mokrejš, který ve svém díle *Fenomenologie a problém intersubjektivní* Heideggerovu fenomenologickou ontologii interpretuje,⁵⁶ se domnívá, že je tento deficit způsoben příliš jednostrannou koncepcí každodennosti.

⁵⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvátím, str. 35

⁵⁶ MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha : Svoboda, 1969

Teprve Jan Patočka chápe přirozený svět jako univerzum věcí, které není redukovatelné na žádné objektivní ani subjektivní jsoouco, nýbrž je nám v originalitě dáno a otevírá podstatu věcí v nekonečném pohybu (viz výše teorie o pohybech), který překračuje vše ohraničené a hotové. Tomuto pojetí intersubjektivnosti, jakožto sdílenému prostoru, hloubce, v níž se otevíráme pravdě věcí, které se nám dávají ve své originalitě, se velmi výstižně připojuje také Radim Palouš⁵⁷ svým vysvětlením v zásadě dvojího významu předpony „*inter*“, a tím také dvojí rozdílné interpretace pojmu „intersubjektivita“. „*Inter*“ si můžeme přeložit analogicky k německé předponě (předložce) „*zwischen*“ („mezi“, míněn by pak byl vnější vztah mezi entitami, „čitelný“ navenek, vysvětlitelný pomocí běžných komunikačních vodítek), ovšem výstižnější pro Patočkovu pojetí by byl překlad analogický k německé předponě (předložce) „*unter*“ („pod“, poukazující na vzájemné ovlivňování, které je zároveň otevíráním se podstatě skutečnosti, jakýmsi dialogem v sokratovském smyslu, zázrakem skutečného porozumění).

S Patočkovým pojetím intersubjektivnosti úzce souvisí jeho koncept asubjektivní fenomenologie⁵⁸, o kterou se opírá jako o jeden z hlavních zdrojů⁵⁹ fenomenologie učení, zejména u malých dětí, které žijí v přirozeném světě zpočátku nedotčeny objektivacemi vědeckého světa dospělých, Claus Stieve.⁶⁰ Člověk získává podle Patočky svou identitu teprve na základě pohybu, z neustálého stávání se v jednajících vztazích vůči svému okolí. Tímto prostředím, které by bylo možné nazvat životním prostředím v nejširším slova smyslu, je sociální zázemí, vztahová struktura, která má na naše jednání, zacházení s věcmi, prožívání i sebepojetí celoživotní vliv. Jen v tomto kontextu sociálních vztahů se utváří naše zkušenost. Ukazující se věci vnímáme pod typicky lidským zorným úhlem, dáváme jim lidský smysl, podle něhož pak posuzujeme jejich povahu.

⁵⁷ PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8., str. 92

⁵⁸ v *asubjektivní fenomenologii* nestojí „Já“ na začátku jako descartovský myslící subjekt, nýbrž utváří se až následně, v pohybu vzájemného otevírání a ukazování se člověka a světa, odpovídáním na výzvy věcí a v intersubjektivních vztazích k ostatním lidem a ke svému prostředí; prvotní je však pohyb, který přivádí jsoouca k tomu, aby se ukázala, což opět souvisí s Patočkovou teorií třech životních pohybů

⁵⁹ druhým hlavním zdrojem této práce je pedagogika komunikace Clause Schallera

⁶⁰ STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7. Intersubjektivita se týká zejména kapitola *Das Ding in der Intersubjektivität*, str. 70 - 84.

„Die Dinge können nur durch die Dynamik, die ihnen die Sozialität gibt, sinnvoll sein. Ohne den Anderen, auf den wir uns von Anfang an beziehen, ist die Welt tot und unpersönlich, hat sie uns nichts Bedeutendes zu sagen. Gerade darum ist der Andere Kontext unserer Erfahrung, darum nehmen wir in seinem Angesicht wahr. Nur in diesem Zusammenhang gilt in der natürlichen Welt, was richtig oder falsch ist, wahr oder unwahr. Hier entsteht nicht nur die Wahrheit innerhalb der sachlichen Objektivität, sondern eine Wahrheit, die dort gilt, wo sie einen gemeinsamen, zuträglichen Sinn gibt.“⁶¹ Intersubjektivita jako základní rys přirozeného světa, z něhož teprve následně odvozujeme své Já a povahu celé „objektivní reality“ je patrná také v překlenování vědomí toho, že zaujímáme vůči smyslově vnímanému světu různé perspektivy.

Opět si vypůjčíme příklad z knihy Clause Stieve, který názorně ukazuje, že podobné chápání světa u dvou různých subjektů je naučené, protože děti, u nichž se tento zvyk ještě neupevnil, si stále uvědomují různou perspektivu. Popisovaná příhoda⁶² vypráví o procházce dospělého s malým chlapcem, který vidí v křoví v úrovni svých očí světlušku. Poté, co na ni upozorní dospělého průvodce, mu zároveň vysvětlí, že on ji vidět nemůže, protože by se musel sklonit. Pro tohoto dospělého v křoví žádná světluška není, jeho svět viděný jeho perspektivou světlušku nezahrnuje, je o světlušku chudší. Ale dítě si v tomto případě uvědomuje, že za horizontem jeho možností vnímání je svět, který mu jen není aktuálně dostupný. Zcela jiná perspektiva se mu nabízí, když sedí, zcela jiná, když si ho někdo dospělý posadí na ramena. A tato různost ukazujících se horizontů se netýká jen smyslového vnímání, nýbrž zkušenosti s přirozeným světem vůbec. Implicitně se promítá neustále do všeho, co děláme.

⁶¹ STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7., str.75 - 76, autor zde parafrázuje a dále rozvádí myšlenky Jana Patočky z Fenomenologických studií II, str. 155 a 252

Volný překlad K.H.: *Věci mohou být smysluplně jen díky dynamice, kterou jim uděluje lidské společenství. Bez druhých, s nimiž jsme od počátku provázáni, je svět mrtvý a neosobní a nemá nám co podstatného říci. Právě proto je druhý kontextem naší zkušenosti, proto se díváme na svět také jeho očima. Jen v této spojitosti lze v přirozeném světě říci, co je v správně a co špatně, co je pravdivé nebo nepravdivé. Zde vychází najevo nejen pravda objektivní, věcná, ale také pravda, která platí tam, kde se utváří společný, prospěšný smysl.*

⁶² přejetá Clausem Stieve z: Beekman, Ton: *Hand in Hand mit Sascha. Über Glühwürmchen, Grandma Millie und einige andere Raumeschichten. Im Anhang: über teilnehmende Erfahrung*. In: Lippitz, Wilfried/Meyer-Drawe, Käte (Hrsg.): *Kind und Welt. Phänomenologische Studien zur Pädagogik*. Königsstein Ts.: 1984, 11 - 25

Stieve k tomu říká: *Normalerweise thematisieren wir nicht, dass wir viele Dinge, über die wir sprechen, grundsätzlich aus verschiedenen Perspektiven erblicken und dass jeder von uns anderes sieht, fühlt und hört (denn auch die Akustik ändert sich ja durch den Ort, an dem man sich befindet). Die Objektivität der Dinge als ein statisches für jeden gleichermaßen erfahrbares Sein hat etwas Illusionäres. Im Verhältnis zwischen dem Kind und Erwachsenen ist dieser Missstand besonders prägend, denn ein Kind bleibt Kind, wenn es sich in die Perspektive des Erwachsenen hineinzusetzen versucht und umkehrt.*"⁶³ Možný návrat k přirozenému světu, překlenutí propasti, která se pro člověka rozevřela mezi ním a světem vědy, by mohl mít svůj klíč právě v pozorování a zkoumání dětského přístupu ke světu, v objevování přirozeného světa dětmi. Pokusíme se k tomuto tématu ještě podrobněji vrátit v kapitole o výchově.

Při vrůstání a začleňování dítěte do světa a zároveň zpětném působení na tento svět, tedy při prvním a druhém Patočkově pohybu, nebo sociologicky vyjádřeno bilaterálním procesem celoživotní socializace, nebo chcete-li heideggerovsky v dialogu člověka a světa, v odpovídání na výzvy věcí, hraje hlavní roli proces učení. Proto se problematika intersubjektivní úzce váže k vývojové psychologii, pedagogické psychologii a samozřejmě také k filosofii výchovy. Učení nemusí být vůbec záměrným pedagogickým procesem s pevně stanovenými cíli a metodami, naopak může probíhat zcela nevědomě na základě naší každodenní zkušenosti s intersubjektivním světem. Náš asi nejvýznamnější dětský psycholog prof. Zdeněk Matějček je přeci znám svým výrokiem, že nejvíc vychováváme, když vůbec nevychováme, v našich i nezáměrných projevech vůči dítěti, jiným lidem a okolnímu prostředí. Děti nás pozorují a učí se napodobováním, z důkladného sledování si utváří postoje ke světu. Podle Jana Patočky i Clause Schallera vzniká učení vždy v neustálém komunikačním procesu, kde učícího se člověka přesahuje celek světa, o kterém bude řeč v dalších kapitolách.

⁶³ STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann 2003. ISBN 3-8260-2375-7., str. 74

Volný překlad K.H.: *Za normálních okolností neříkáme, že hodně věcí, o nichž mluvíme spatřujeme v zásadě odlišných perspektivách a že každý z nás jinak vidí, cítí a slyší (vždyť také akustické podmínky se liší v závislosti na místě, kde se člověk nachází). Objektivita věcí jako statických každým stejně zakoušených jsoucencem je čímsi iluzorním. Ve vztahu mezi dítětem a dospělým je tento nesoulad zvláště výrazný, neboť dítě zůstává dítětem, i když se pokusí zaujmout perspektivu dospělého a naopak.*

5.3. Jazyk

Jazyk je klíčem k poznávání přirozeného světa člověka. Přirozený jazyk představuje základní, komplexní, polyfunkční prostředek komunikace, který umožňuje opakované dorozumívání mezi aspoň dvěma partnery kombinací znaků v rámci tohoto dynamicky proměnlivého systému podle daných pravidel.⁶⁴ Má povahu nadindividuální instituce, je produktem sociálních, kolektivních konvencí, dorozumívacích zvyklostí ve složce verbální i neverbální.

Prostřednictvím jazyka jsme schopni poznávat každodenní objektivní realitu, v níž žijeme, i sami sebe, naše myšlení. Lidé o sobě musejí mluvit, aby se poznali. I. Vaňková k jazykovému obrazu přirozeného světa dodává: „*V jazyce je totiž obsažena interpretace skutečnosti (nikoliv její zrcadlový „odraz“), souhrn - nebo spíš struktura soudů, které jsou vlastní určitému lidskému společenství. Mohou to být soudy buď fixované v samotném jazyce (v jeho gramatických formách, ve slovníku, frazeologii, v příslovích, ve všeobecně známých textech - folklor, sdílené umělecké texty, populární písně, vtipy, slogany), anebo jsou v jazykových vyjádřeních a textech pouze implikovány a lze je z nich na základě studia interpretovat,*“⁶⁵

V tuto chvíli považuji za nutné vysvětlit a uspořádat vztahy mezi třemi často zaměňovanými, splývajícími pojmy, které budu dále hojně užívat. Jsou jimi: jazyk, řeč a mluva.⁶⁶ Nejjobecnějším z nich je řeč (langage), která představuje schopnost jazykového systému realizovat se konkrétní mluvou. Jazyk (langue) je abstraktní systém znaků a pravidel jejich užívání. Má nadindividuální (intersubjektivní) charakter a je principem klasifikace světa nezávislým na existenci písma. Mluva (parole) je tvořena kombinacemi jednotek jazykového systému, je to konkrétní, individuální realizace jazyka v mluvních aktech (textech mluvených i psaných) konkrétního jedince. Právě mluva je hlavním projevem individuální jazykové kreativity a zdrojem jazykových změn. "

podrobnější informace o jazykovém systému a řeči viz ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda* Praha • Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0154-0., str. 13-39

" VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8, str. 58

Rozdíl mezi pojmy langue a parole vymezil známý jazykovědec Ferdinand de Saussure, z jehož poznatků s kritickými výhradami čerpá jazykověda dodnes. Bližší informace opět viz ČERMÁK F • *Jazyk a jazykověda*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80 - 246 - 0154-0., str. 80 - 94

Schéma 8: *Vztahy mezi pojmy jazyk, řeč a mluva*

Jazyk = řeč - mluva
(langue) = (langage) - (parole)

Jazyk se od narození učíme poznávat jako produkt minulosti a správným způsobem s ním zacházet. To znamená, že si osvojujeme ony společenské jazykové konvence podobným způsobem, jako poznáváme kulturu v procesu enkulturace, normy a hodnoty společnosti, do níž se celoživotně socializujeme. Učení se jazyku je v podstatě jednou z hlavních složek socializačního procesu. K jazyku přistupujeme jako k vnějšímu donucovacímu prostředku přejímání společenských vzorců. Jazyk nás tímto způsobem nenápadně vychovává, působí velmi důkladně, aniž bychom si toho byli mnohdy vědomi.

Stejně jako je socializační proces oboustranný, dochází ke změnám a vzájemnému ovlivňování směrem od společnosti k jedinci i od jedince ke společnosti, ovlivňuje také člověk používáním jazyka jeho povahu. „(...) *přirozený svět (tak jako ruku v ruce zároveň s ním i „přirozený jazyk“)* se později dílem (i) našeho konání stává, tj. že se i my osobně stáváme spoluzodpovědní za jeho bytí a fungování - za to, že jeho „přirozenost“ zůstane v nedeformované podobě zachována a předána: že do ní budou průběžně vrůstat a spolutvořit ji i další (a že o ni pokud možno nikdo nepřijde).“

Již antický výraz *logos* vyjadřoval smysluplné propojení lidských psychických procesů myšlení a řeči. Díky objektivaci v podobě logu je člověk schopen racionálním způsobem pronikat do řádu světa a sdílet své poznání s druhými lidmi, neboť hlavní funkcí řeči je samozřejmě komunikace. Dochází tak k intersubjektivnímu sdělování o sdílení společného přirozeného světa, uchování významů a zkušeností v paměti jedinců. "

„Lidské vyjadřování má schopnost objektivace, což znamená, že se může projevat v produktech lidské činnosti, které jsou jak jejich autorům, tak ostatním lidem dostupné jako prvky společného světa. Tyto objektivace slouží jako více či méně trvalé znaky subjektivních procesů jejich původců, čímž je jejich dostupnost

⁶⁷ VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8, str. 22

*rozšířena mimo rámeček situace tváří v tvář, v níž mohou být vnímány bezprostředně,*⁶⁸

Existenci naší každodenní reality umožňují právě ony objektivace, o nichž byla řeč již v předešlé kapitole, výsledky intersubjektivního působení, kterými je náš přirozený svět naplněn. Jazykový systém umožňuje tyto objektivace udržet, typizovat zkušenosti jednotlivce a tím překlenout rozdíl mezi subjektivním a intersubjektivním vnímáním světa. Má schopnost obsáhnout různé reality a uspořádat je v celek a navíc naši každodenní realitu života transcendovat, tedy vytvářet symboly.⁶⁹

Přirozený jazyk má znakovou povahu. Podle P. Bergera se znak liší od objektivací zřetelným záměrem sloužit jako odkaz na subjektivní významy. Autorem bilaterální teorie o znacích je již výše zmíněný jazykovědec Ferdinand de Saussure, představitel strukturalistického paradigmatu v lingvistice. Ten definoval znak jako jednotu složky označující (signifiant - nosič, vehikulum) a složky označované (signifié - pojem, význam).⁷⁰

Podle de Saussura má jazykový znak neproměnlivou povahu, která je dána vazbou na společenství a umístěním v čase. Před náhlými změnami jej chrání arbitrární povaha znaku,⁷¹ komplexnost systému, nenahraditelnost znaků a odolnost kolektivní setrvačnosti vůči inovacím. Z tohoto pohledu je jazyk institucí předávanou z generace na generaci. Jako subjekty vnímáme sice subjektivním způsobem, ale společenství dává všemu vnímanému nadindividuální význam, přisuzuje mu určité smluvené hodnoty. Přesto hned druhým dechem de Saussure dodává, že ke změnám jazykových znaků v čase dochází. V důsledku arbitrárnosti znaku dochází k posunům vztahu mezi složkou označující a označovanou, čímž

⁶⁸ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1., str. 39

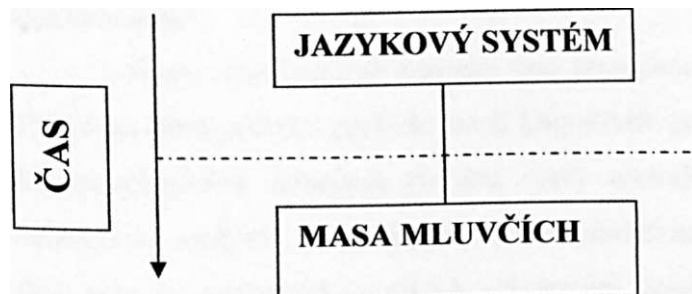
⁶⁹ **symbol** = typ znaku, který je založený jen na arbitrárním (konvenčním), nemotivovaném vztahu. To znamená, že symbolické označování není založené na vztahu podobnosti (jakou se vyznačuje typ znaku **ikon**, objevující se v onomatopoických výrazech) ani na vztahu ukazování (jakým se vyznačuje typ znaku **index**, známý z obrazných pojmenování). Autory této typologie jsou jazykovědci Peirce a Bühler.

Informace uvedené zde jsou parafrází z jeho díla SAUSSURE DE F.: *Kurs obecné lingvistiky*, především kapitola *Proměnlivost a neproměnlivost znaku*, str. 100 - 107.

Arbitrárnost jazykového znaku znamená, že označovaná entita žádným svým rysem nepředurčuje své pojmenování, to je zcela nahodilé, jen vlivem společenské jazykové konvence pro uživatele daného jazyka obligatorní.

časová kontinuita implikuje změnu. Působení času se kombinuje s působením sociální síly a brání nám pohlížet na jazyk jako na prostou, neměnnou konvenci.

Schéma 9: *Proměnlivost a neproměnlivost jazykového znaku*



Podívejme se nyní ve stručnosti na to, jak se jazyk promítl do konkrétních koncepcí fenomenologické filosofie. Tímto problémem se zabýval Jan Patočka v díle *Tělo, společenství, jazyk, svět*⁷² v souvislosti s rozбором Husserlovy teorie vnímání a intencionality. „Husserl vychází z určitého modelového fenoménu, který je mu vzorem pro pochopení vnímání. On o tomto modelu nemluví. Vzor, kterým se řídí v celé své filosofii, je jazyk. V jazyce máme útvary: fonémy, celky fonémů - slova, celky slov - věty. Pomocí nich se dorozumíváme, ale přitom u nich svou myslí nejsme. Jazyk je průchozí, průhledné prostředí, skrze které se zjevuje něco dalšího. Jazykové útvary jsou jakoby oživeny něčím, co se jich zmocňuje a co skrze ně směřuje dál k něčemu jinému. Svou myslí jsem u toho, o čem mluvím, ne u slov. Podobně je tomu ve vnímání.“⁷³

Musím se v tomto případě opřít o Patočkovu interpretaci Husserlova pojetí, protože Husserl se o jazyku nezmiňuje, ale je evidentní, že skutečně využívá jazykový systém a jeho funkce jako jakýsi vzor pro fenomenologickou zkušenost se světem. Můžeme tedy předchozí poznatky shrnout ve smyslu fenomenologické filosofie do následujících závěrů. Jazyk je společensky vytvořený nástroj k dorozumívání, tedy sdělování intersubjektivních významů prvků objektivní reality'. Slouží jako neuvědomovaný zprostředkovatel komunikace. Podobně jako v případě

PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 89

⁷³ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 89

procesu vnímání, kdy zachycujeme smysly prvky objektivní reality, ale o svých celistvých vjemech přemýšlíme a dále je reflexivně zpracováváme v intersubjektivních významových souvislostech. Skrze vjemy v procesu vnímání se nám věci dávají v originále a díky jazyku si tuto základní danost věcí uvědomujeme.

Opět jen velmi stručně doplním toto fenomenologické konstatování závěry I. Vaňkové, která nachází paralelu mezi kognitivně pojatou sémantickou analýzou a fenomenologickou analýzou (jinými slovy metodou fenomenologické epoché). Sémantická analýza „(...) *poukazuje prostřednictvím významových struktur „slov“ (ale také gramatických a jiných jazykových jevů), jak jsou, tj. jak se v této perspektivě dávají spatřit, tj. prožít a reflektovat „věci“.*“TM Spolupráce fenomenologie a jazykovědy by mohla přinést své ovoce. Význam slova by tak podle názoru této autorky, s nímž se ztotožňuji, mohl stát na počátku fenomenologického zkoumání, neboť z něj lze vyvozovat, jak se v nereflektovaném předporozumění vztahujeme k věcem a světu jako celku.

Martin Heidegger se zamýšlí nad funkcemi jazyka a řeči opět s ohledem na jejich ontologické vazby a zakotvenost člověka ve světě. Poukazuje na to, jak myslíme a vyjadřujeme se v pojmech, to znamená ve slovech, jimiž popisujeme a hodnotíme svět, naše intersubjektivní vztahy i každodenní obstarávání. Díky řeči jsme schopni uvědomit si, kdo jsme, a sdělit to ostatním, tedy společně s nimi utvářet a vymezovat člověka jako takového.

Podobně jako starověcí filosofové koncipovali obraz člověka - bytosti myslící, reflexí a sebereflexí vymezující své místo mezi ostatními jsoucny, z Heideggerových úvah vyplývá obraz „*bytosti mluvící*“, podobný aristotelovskému vymezení člověka „*ζoon logon echon*“. Člověk má dar slova, sdělování, naslouchání a porozumění, díky kterému poznává logos, řád světa, svůj transcendentální přesah k celku tohoto světa. Mluvíme neustále, v bdělém stavu i ve snu, při práci i nečinnosti, s druhými i o samotě ve svých vnitřních monolozích, úvahách, při rozhodování, mluvení je neoddělitelně spjata snáším vědomím a sebevědomím.

V následující citaci jsme svědky Heideggerova pokusu vymezit bytnost řeči. „*Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou*

⁷⁴ VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8, str. 28

vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a našli tak příbytek pro bytování člověka. Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvladnilo jako to, co skýtá příbytek pro vlastní bytování."⁷⁵ Řeč jako řeč bytuje tak, že mluví. Ve svém bytování není řeč lidskou činností ani výrazem člověka. Ona je celkem, k němuž člověk vlastní aktivitou proniká.

Mluvení řeči můžeme zkoumat nejlépe v dokonání tohoto aktu mluvení, to znamená ve vyřčeném, a ryze vyřčenou je zdařilá báseň. Heideggerova preference poezie před prózou je zřejmá a má své opodstatnění. Především využívá obraznosti, významové vrstevnatosti básně, estetickou dokonalost spojenou s emocionální naladěností, harmonií celku, který je bezčasý, nezakotvený v konkrétním tady a teď a umožňuje vyvstávat možnému přítomnému v jeho přítomnosti (tak jako celek bytí umožňuje vyvstávat jsoucňům, tak jako je svět svázán s věcmi). Člověk mluví tím, že řeči naslouchá (naslouchá její vztahové výzvě) a odpovídá (neustále tak potvrzuje tento vztah). Řeč, nejlépe vyjádřená formou básně, otevírá prostor, ve kterém člověk bydlí.

Řeč je kontextem všech textů, které běžným vyjadřováním vytváříme. Opět se zde ukazuje, jak odlišný kontext poskytuje přirozený jazyk ve srovnání s jazykem vědy. Kontext vědecké teorie činí z věcí „ve všem všudy lhostejné předměty“⁷⁶, abstrahování a generalizace, které z původního významu slova v přirozeném jazyce učiní termín, ubírají cosi podstatného z jejich jsoucnosti a činí z nich pouhé objekty naší racionální manipulace. Zatímco v přirozeném jazyce se odráží to, jak se nám věci ukazují, jak vystupují z tohoto společného kontextu, jak se slova vymezují v horizontu jazyka, podle toho, jak nás celek bytí oslovuje a jak se k němu intencionálně vztahujeme. Přirozený jazyk je v zásadě mnohoznačný a metaforický, čímž se opět dostáváme k básnické povaze našeho pobytu na světě.

◀

Podle Jana Patočky má jazyk v zásadě dvojí povahu, naznačovanou již v úvodu této kapitoly. Je to výtvar lidského společenství, z generace na generaci předávaná a přeměňovaná konvence, společenská instituce, neustále dotvářený výsledek dlouhodobé intersubjektivní aktivity, ale zároveň i síla, která nás ovládá,

⁷⁵ HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. 2., opr. vyd. Praha : Oikoymenth, 2006. ISBN 80-7298-165-X, překlad Ivan Chvátim, str. 49

⁷⁶ tamtéž, str. 35

prostřednictvím níž se nám ozývá celek světa, kterému jsme podrobeni. Abychom se opravdu dorozuměli, musíme přijmout a dodržovat obecně platná pravidla, která jsou odrazem pravidel celku světa, jakýchsi transcendentálií, jež určují povahu bytnosti. Tímto vymezením stojí nejmladší z porovnávaných filosofů kdesi uprostřed, mezi husserlovskými a heideggerovskými představami o jazyce a řeči.

Dobře, podle mého názoru, ilustruje tuto dvojí funkci jazyka následující příklad. Feministicky orientované lingvistice například vadí používání generického maskulina v plurálu (tj. mužského rodu v množném čísle pro označení heterogenní skupiny, zastoupené příslušníky obou pohlaví), tedy například výraz „*vědci*“, „*učitelé*“ (v tomto případě je dokonce generické maskulinum v příkrém rozporu s realitou feminizace školství), ale také v předchozí větě použitý obrat „*příslušníci obou pohlaví*“. Představitelé tohoto směru se snaží do běžného vyjadřování, a zvláště do mediálně produkovaných textů prosadit přesnější, genderově rovnocenné vyjadřování typu „*vědci a vědkyně*“, „*učitelé a učitelky*“, „*příslušníci a příslušnice*“, „*představitelé a představitelky*“. Slovo gramaticky mužského rodu je považováno za tvar základní (generický), bezpříznakový, má slovníkovou platnost jako typ, přechýlené slovo ženského rodu je příznakové, odvozené.

Jestliže přiznáme jazyku funkci pouhého nástroje dorozumívání, pak se musíme smířit tím, že podléhá jisté ekonomizaci vyjadřování a používaný gramatický rod většinou již neodpovídá rodu přirozenému v takové míře, jako tomu bývalo v dobách, kdy ještě neexistovalo tolik slov daného jazyka (lze si to ověřit prakticky v jakémkoliv přirozeném jazyce) a pro příslušníky obou přirozených rodů se užívala odlišná lexika typu: *otec - matka, bratr - sestra...*, kde byla obě slova příznaková a jejich rodově bezpříznakovou formou byl výraz *rodíče* či *sourozenci*. Právě nárůstu počtu slov a přirozené snaze zjednodušit vyjadřování v maximální možné míře je přičítán přechod ke generickému maskulinu a přechylování femininních forem typu: *student* (gramaticky bezpříznakové pro obě pohlaví a zároveň označující příslušníka přirozeného mužského rodu) - *student-ka* (s rodovým příznakem).⁷⁷ Ještě výraznější příklad nabízí angličtina, kde výraz označující *muže (man)* je zároveň výrazem pro označení *člověka* a z této základní formy je pak odvozené slovo *žena (wo-man)*.ⁿ

⁷⁷ Černý, J. *O vzniku a vývoji gramatických kategorií*. Slovo a slovesnost, 31, 1970, str. 207 - 222

Ovšem zároveň si musíme přiznat onu druhou funkci jazyka: vliv vyjadřování, obsahu sdělování na naše podvědomí, myšlení, stereotypy v posuzování objektivní reality a následného jednání v přirozeném postoji. Stylisticky neutrálních, bezpříznakových slov bychom našli poměrně málo. Do vrstvy spisovné češtiny neustále pronikají výrazy knižní i obecně české, protože mluvčí nemá k dispozici neutrální lexikum. Fenomenologie se snaží upozornit na to, že v běžném životě (v přirozeném postoji) není pro lidi zdaleka tak důležité, jaké věci doopravdy jsou, jako spíše to, jaké si myslíme, že jsou, protože na základě těchto předpokladů také jednáme. A v tomto směru chápou obavy feministického proudu lingvistiky.

Samozřejmě je jazyk součástí celého soukolí pohybů existence, a tudíž platí reciproční vztah: nejenže jazyk je výtvorem člověka, ale také člověk je utvářen jazykem. Jestliže jsme na začátku této kapitoly označili jazyk jako klíč k přirozenému světu, klíč k celku světa, pak právě v lidské aktivní snaze ovládnout potřebné jazykové normy a kompetence k dorozumívání, které umožňují jak akceptaci ze strany společenství, tak své potvrzení vlastní pozice ve druhém pohybu obrany, je hlavní předpoklad pro otevřenost třetího pohybu a cestu k celku světa ve třetím pohybu.

Jazyk a řeč mají povahu profánně-sakrální. Představují naše každodenní zázemí, jsou přirozenou a nutnou součástí našeho pobytu, a zároveň naším transcendentálním přesahem k celku, jehož dimenze vždy nějak otevírají. Tato dvojznačnost se mimo jiné projevuje také v jejich polyfunkčnosti, možnosti vyjádření v mnoha funkčních stylech, odpovídajících modelům různorodých komunikačních situací, a také v bohaté škále literárních druhů a žánrů. Také v těchto nabízejících se možnostech se projevuje svoboda člověka zvolit si cestu, která vede k celku přirozeného světa.

¹⁸ Někteří lingvisté (např. Kurylowicz, J.: *Vývoj gramatických kategorií*. In: Dvanáct esejí o jazyce, MF, Praha 1970 s 63-79) tvrdí že angličtina gramatickou kategorií rodu, zděděnou z germánštiny, na počátku středoanglického období ztratila (nedokáže již rozlišovat životnost/neživotnost, osobnost/neosobnost, což jí také znemožňuje rozlišovat přirozený rod příslušníků obou pohlaví), ale možná se znovu vyvine.

5.4. Celkovost

Zaměříme se nyní na další pilíř ontologie přirozeného světa. Již v předchozích kapitolách byl přirozený svět definován jako univerzum, jako horizont všech horizontů, intersubjektivní zázemí, kde se každodenně rozsvěcí světlina pro všechny objekty a subjekty, které tento základní horizont předpokládají jako půdu veškerého dění a východisko svého jednání.

Ontické založení přirozeného světa má podle E. Husserla v zásadě dvojitý charakter, umístění v prostoru a čase, tak jako všechny objekty, jimiž je konstituován. Připomeňme si v této souvislosti, že podle Husserla je přirozený svět univerzem všech věcí, totalitou všech realit, které zachycujeme jako společný jmenovatel (ideální jednotu) nejrůznějších obměn, jimiž neustále procházejí. Jednou z jeho základních vlastností ovšem je, že je to předem daný celek, nedělitelný a neredukovatelný na žádnou svou složku, a že se k němu vždy jako k celku vztahujeme, aniž si to třeba uvědomujeme, když vnímáme jednotliviny, které na jeho pozadí vyvstávají. Obrazně řečeno, často se stává, že pro stromy nevidíme les, což je samozřejmě důsledek praktického či nedokonalého reflexivního přístupu ke světu. Blíže o této problematice pojednává E. Husserl v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*:

„Svět je nám bdělým a vždy nějak prakticky interesovaným subjektům bezprostředně předem dán nikoli příležitostně, nýbrž neustále a nutně jako univerzální pole veškeré skutečné a možné praxe, jako horizont. Život je stále žití v jistotě světa. Bdělý život je bdělost pro svět, je neustálé a aktuální „vědomí“ o světě a o sobě samých jako ve světě žijících, je to skutečné prožívání a naplňování jistoty o bytí světa. „Přirozený“ svět našeho života je však přitom předem dán tak, že jsou vždycky dány jednotlivé věci. Je však zásadní rozdíl ve způsobu, jak mám vědomí o světě a jak mám vědomí o věci, o objektu (v nejširším smyslu, který je však“ smyslem životního světa), přičemž na druhé straně jedno i druhé tvoří nerozlučnou jednotu. Věci, objekty (chápány stále ryze v rovině přirozeného světa našeho života), jsou „dány“ jako objekty právě pro nás platné (v některém modu jistoty tyti), avšak principiálně jen tak, že o nich máme vědomost jako o věcech, jako o

objektech v horizontu světa. "79 Fenomenologie plní podle Husserla funkci vědy „(...) o univerzálním způsobu, jak je předem dán svět, co ze světa činí univerzální půdu jakékoliv objektivní. "80

Také si připomeňme, že v Husserlových představách o přirozeném světě a přirozeném životě je neustále implicitně přítomno univerzum subjektivní (totiž výsledek transcendentální epoché - transcendentální subjekt). Právě díky němu jsme my, konkrétní subjekty, schopni vnímat svět jako jsoucí, intersubjektivní horizont. Chceme-li zkoumat přirozený svět našeho života, musíme se nejprve zamyslet nad jeho podstatou a zvolit správnou metodu zkoumání, která nebude objektivně logická, a to fenomenologii. Pravda předvědeckého života je totiž pravým opakem pravdy objektivní, jejím zdrojem je „čistá zkušenost".81

Husserl definoval přirozený svět jako „říši prvotních evidencí."*2 Všechny objekty přirozeného světa lze intersubjektivně evidovat, což znamená zkušenostně ověřovat jejich platnost, jejich reálnou jsoucnost formou subjektivně relativních dojmů (intuice). Co je objektivní, je empiricky nezachytitelné. Ovšem přes veškerou subjektivně-relativní intuitivnost má přirozený svět obecnou, pro každého přístupnou, a přece nerelativní subjekt-objektovou strukturu. „Kontrast mezi subjektivitou předvědeckého přirozeného světa a mezi „objektivním" pravým světem tkví nyní vtom, že „objektivní" svět je teoreticko-logickou substrukcí něčeho, co se principiálně nedá vnímat ani nemůže být ve svém pravém svébytu zásadně dáno zkušenostně, kdežto subjektivno přirozeného předvědeckého světa našeho každodenního života se ve všem vyznačuje právě tím, že může být dáno ve skutečné zkušenosti"™

Shodně s Patočkou považuje již Husserl problém přirozeného světa za univerzální, nikoliv dílčí filosofický problém. Tato základová půda veškeré danosti obsahuje také vědecky pravý svět v jeho univerzální konkrétnosti, své místo v něm

79 HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996 - ISBN 80-200-0561-7, str. 165

80 HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7., str. 169
blíže k tomuto tématu viz HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7., str. 146

82 HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 149

HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 149

mají mezi ostatními subjekty také vědci s veškerou jejich reflexivní činností a empiricky žitými zkušenostmi. Věda plní ve světě, který pro nás stále platí jako přirozený svět, roli účelového konání. Zájem člověka poznat univerzální intersubjektivní předvědecký svět našeho života je organickou součástí jiných zájmů a intersubjektivně naplňovaných rolí a má vždy „svůj čas“ (čas naplněný významem) v rámci jediného osobního žitého času.

Pro Husserla je svět souborem vzájemně souvisejících věcí, které se nám v originále dávají, když je vnímáme. Předmět sám je izolovaným jsovcem a jeho danost vytváří souvislost. Předmět sám o sobě má smysl, zatímco danost je jen prostředkem subjektivního nahlížení předmětu. Věci poznáváme buď jako aktuální dojmy, nebo v podobě na sebe odkazujících horizontů, v nichž je také vždy možné aktuální zaměření na určitý aspekt. Oproti tomu Heidegger vymezuje fenomén světa jako celek, ve kterém se pohybuje naše sebeporozumění v poukazech a vzájemných souvislostech s účely našeho aktivního sebeprojektování, naplňování smyslu naší existence. Existencialističtí filosofové pojmají život člověka v předstihu sebe sama, v plánech, záměrech, představách, které zpětně ovlivňují naši přítomnost, čímž vytvářejí *circulární charakter světa*.

Konečně pro Jana Patočku svět není jen abstraktním pojmem nebo souborem jednotlivých věcí, nýbrž otevřeným horizontem, tím, co nás transcendentálně přesahuje, a není v silách a poznávacích schopnostech jednotlivých subjektů jej dokonale a všestranně uchopovat. Je půdou a cílem, který zakládá význam jednotlivých jsovců, v nichž se projevuje. Jen díky této univerzální půdě danosti může být naše zkušenost jednotná a smysluplná, i přes soustavné dynamické rozrůstání celistvá.

Vymezuje mimořádné postavení člověka mezi ostatními jsovcy, tuto zvláštní formu existence, protože člověk jako jediný je součástí světa, která *má svět*, *ví o světě*⁸⁶, vnímá jej svými smysly a rozvrhuje na základě své tělesnosti. Člověk, •«

⁸⁴ ζ'ty čas **kairos**, čas naplněný významy, se objevuje v hebrejské tradici pojetí vztahu člověka a světa a zásadním způsobem se tak odlišuje od fyzikálně měřitelného, lineární plynoucího času Kronos.

⁸⁵ Podrobněji o této komparativní problematice viz PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, JJ- 88; Heideggerova koncepce je v HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 1996. ISBN "-86005-12-7, překlad Ivan Chvátík, § 18.

vnímající subjekt, se nachází vždy v pomyslném centru světa, jakožto vnímaného a prožívaného okolí, které orientujeme vždy vzhledem ke svému tělu. Řekneme-li například, že se něco nachází „vlevo“, máme tím namysli „vlevo od nás“, nikoliv „vlevo od stolu“ či jiné entity, která by byla pomyslným středobodem. Takto můžeme rozlišit i relativní vzdálenost, důvěrnost a odcizenost apod.

V souvislosti s perspektivou vnímání vycházející z tělesnosti subjektu si nyní dovoluji malou vsuvku. Prostorové orientace totiž v hojně míře využívají v komunikaci neslyšící. Znakový jazyk na rozdíl od mluveného (audioorálního) jazyka existuje v trojdimenzionálním prostoru a je možné v něm komunikovat simultánně. Lze tedy současně vyjádřit více významů a zároveň v pohybech rukama před tělem (v artikulačním prostoru) naznačovat subjekt-objektové vztahy nebo časová určení. Centrem je opět mluvčí (já), naproti němu adresát (ty) a pohybem vpravo nebo vlevo od já se vyjadřuje třetí osoba (on/ona).⁸⁷

Druhy vztahu jednotlivých oborů lidských činností k celku světa porovnává

88

Jan Patočka ve svém díle *Filosofie výchovy*. Vědu charakterizuje jako sumu odborných poznatků, která v rámci svých oborů vyčerpává jednotlivé výseče jsoucího a podle systematických hledisek se snaží odvodit, jaké poznatky o předmětu jejího zkoumání platí. Umění zase chápe svět pouze v jeho čistě nazíratelné a čistě formovatelné stránce, jako svět základních, symbolických či reprezentativních útvarů. Náboženství zprostředkovává člověku osobní vztah k absolutnu, které představuje základ světa a je analogickou obdobou antického chápání celku bytí. Oblast hospodářství a techniky ovlivňuje náš přirozený postoj ke světu přímým zásahem do naší každodenní praxe. Ovšem také zde nalézáme zvláště v poslední době svérázný výraz vztahu k celku světa, prostředí našeho jednání, v podobě technokracie či amerikanismu. Politika zase představuje jakési mocenské divadlo, kde je v každém politickém činu koncentrován smysl světa.

Podle Jana Patočky všechny tyto oblasti mohou implikovat výslovný vztah " ke světu jako celku, pokud dávají smysl celému životu subjektu, který skrze ně celek světa hledá. Stačí pouze jediný opravdový vztah k celku světa, v němž žijeme,

⁸⁶ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel '992. ISBN 80-202-0365-6, str. 71

⁸⁷ macurová, a.: *Jazyk a hluchota*. Slovo a slovesnost, 2001, roč. 62, s. 92-104.

⁸⁸ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 - 4461, str 64—65.

a je irelevantní, kterou cestou se ke společnému cíli vydáme. Tímto názorem se Patočka vymezuje vůči Husserlovi, který, jak již bylo řečeno kdesi na začátku této práce, kritizuje vědecký způsob poznávání světa pro jeho úzkou zaměřenost na předměty jednotlivých věd o danosti a neschopnost celkové reflexe.

5.5. Domov

K tématu domova vyúsťují všechny předchozí úvahy, jakožto k nejkonkrétnějšímu spodobnění přirozeného světa, které má pro každého jedince zásadní význam. Jan Patočka pojal tuto problematiku zcela v souladu s teorií neustále se rozšiřujících horizontů a poukázal na proměny chápání významu tohoto pojmu z pohledu psychologického a sociálního vývoje jedince, tedy proměny smyslu světa, horizontu všech horizontů. Nejvíce tuto problematiku rozebírá v díle *Přirozený svět jako filosofický problém*. „Patří k podstatě našeho světa, že je jeho centrálním jádrem část, s níž jsme převážně obeznámeni, v níž se cítíme bezpečni, kde není takřka třeba ničeho objevovat, kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno, a tuto část nazýváme domovem,⁸⁹

Domov je místem, kde se cítíme domácky, narozdíl od toho, co je nám cizí. Domov vstupuje do procesu sebehodnocení a hodnot pro lidský život, je naší jistotou, sebeuzavřeným celkem.

Jak upozorňuje Edmund Husserl dimenze (blízké - vzdálené, známé - cizí), v nichž se odehrává naše každodenní zkušenost s přirozeným světem, se vzájemně prolínají na společné půdě, která je „pradomovem”.⁹⁰ Opět se setkáváme v myšlenkách tohoto filosofa s důrazem na intersubjektivní chápání světa jako místa, kde se odehrává zapouštění kořenů do věcí prostřednictvím vztahů k druhým lidem. Právě oni jsou původním domovem jedince a jen skrze ně je možné zabydlet

⁸⁹ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 73

⁹⁰ HUSSERL E • Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Massachusetts 1940, str. 319 (v češtině je tato teorie interpretována v díle DUBSKÝ, I.; *Filosof Jan Patočka*. Praha : Oikoymenh, 1997.

se na společné půdě. Domov nelze v žádném případě chápat jako individuální, podle okamžité situace orientované, přenosné centrum. Není tam, kde jsem právě já.

O podobné zakotvenosti člověka ve společném domovu mluví také Heidegger ve svých úvahách o spolupobytu člověka ve světě, jemuž se z části podvoluje, zčásti jej dotváří. Domov má pro člověka existenciální rozměr, je jeho zázemím klidu a bezpečnosti, jeho předpokladem ke každodennímu zakoušení, základem pro nebezpečnou cestu svobody a sebepřekonávání, které spočívá v prolamování těchto jistot. Ovšem zatímco Heideggerova cesta vede do temnoty nejistoty, motiv cesty u Patočky je symbolikou cesty ke světlu, návratu domů, na půdu přirozeného světa.

Úvahy spojené s rozrůstáním horizontu lze analogicky aplikovat také na biologický růst a zrání jedince. Batole vnímá všechny osoby a předměty ve svém okolí jako velké, neboť ono samo je normou věcí a sotva si uvědomuje sebe jako celek. Ke všemu musí vzhlížet se zakloněnou hlavou, je zanořeno ve světě ostatních entit bez možnosti výhledu, a tudíž také nadhledu, který by umožnil pochopení souvislostí mezi věcmi. Dospělý člověk se oproti němu může díky své výšce rozhlížet kolem a vnímat svět kolem sebe z vyšší perspektivy, tedy v doslovném smyslu být nad věcmi.

V nejužším pojetí, v životě každého z nás primárním, znamená domov co možná nejintimnější rodinné zázemí. První osobou, se kterou se novorozenec setkává, je nejčastěji matka, žena, v jejíž náručí, osobnosti a péči je pro nemluvně zastoupen celý svět. Právě ona je prvním horizontem v jeho životě. Díky vzájemné interakci se rozšiřuje také horizont matčina světa. Získává novou roli, kterou bude do konce svého života hrát, roli natolik významnou a důležitou, obnášející často změnu životního stylu a přehodnocení hodnot, že posouvá smysl dosud žitého světa a otevírá její duši pro nové, dosud nepoznané.

Postupně dítě rozšiřuje své chápání domova na celou rodinu v užším slova smyslu, to znamená na oba rodiče a případně také na sourozence. Dítě si začíná všimnout i těch mezilidských vztahů, které se neváží přímo k jeho osobě. Důležitost rodiny, z hlediska ontogenetického vývoje první socializační jednotky, spočívá především v tom, že zde získáváme první představy o sobě samých, o člověku jako takovém, fungování společnosti, kultuře, své příslušnosti k určitým skupinám, v nichž zaujímáme určitý status a hrajeme nejrůznější role, o základních mezilidských vztazích, jejich podobách a proměnách a podobně.

Musíme si však uvědomit, že toto poznávání probíhá pouze v těsném sepětí s každodenní zkušeností, je velmi omezené, rozdrobené a snadno desinterpretovatelné, neboť dítěti chybí ona schopnost nadhledu, uvízlo v přirozeném postoji a nemá možnost porovnat své zkušenosti s každodenním životem v jiných rodinách, není zatím většinou vystaveno žádnému konfrontačnímu střetu, který by mohl jeho samozřejmý postoj změnit a zpochybnit natolik, že by se začalo v údivu ptát po předpokladech svého dosavadního světa. Základní rysy dětského vnímání okolního světa, jehož součástí se stávají, můžeme vysledovat například pozorujeme-li dítě hrající si na nějaké povolání, napodobující svou činností jednání dospělého. Nereflektování světa vcelku dokazuje především výběrovost, zaměření se na jeden či více aspektů zvoleného povolání, případně mylné přeceňování jejich významu, protože dítě vychází především z toho, co jej zaujme, a to je podle Husserla hned první záležitost, kterou je třeba odstranit ve fenomenologické epoché.

Podobným výběrovým způsobem dítě vnímá a prožívá také sociální role lidí kolem sebe. Dospělý člověk tak má možnost pozorovat vlastní výchovný styl, uplatňovaný na nečinných panenkách. Klinická psychologie čerpá mnohé poznatky o životě rodiny právě z pozorování dětských her tohoto druhu. Varovným signálem by mělo být pro každého rodiče především neadekvátní zacházení s hračkou, častý křik, výčitky či nadávky. Dítě může ve své hře také znázorňovat vztah mezi rodiči v podobě jakýchsi fiktivních rozhovorů s imaginárním partnerem, ztvárněných podle skutečné předlohy.

Na tématu hry lze opět doložit rozdíl mezi Husserlem a Patočkou v pojetí přirozeného světa. Diference spočívá v psychologickém a filosofickém pohledu na hru. Pohled psychologický, tak jak je na příkladech výše naznačený, se zaměřuje především na konkrétní důležité prvky, přičemž celek, do něhož jsou tyto jednotlivé aspekty zasazeny, považuje za podřadný, nepodstatný. Psychologie se jako každá jiná věda zabývá pouhou výsečí skutečnosti, kterou zkoumá z hlediska svého tématu. Naproti tomu pohled filosofický se vyznačuje vždy obecností a zohledňováním celku. Filosof, za všechny, kteří se tématem hry zabývali, jmenujme například Eugena Finka, promýšlí hru jako existenciál, suplující skutečný život v obecném, celkovém pojetí a umožňující zpřítomnění dalších existenciálů v nefatálních formách. Hra je dočasným naladěním se na skutečný život, které umožňuje člověku prožívat jej jako existenciál, dočasně otevřený nový horizont.

Jakmile dítě dostatečně uchopí přirozený svět vytvořený vazbami na nejbližší okolí, posune se pro něj význam domova opět na širší okruh rodinného zázemí. V této fázi se nové pojetí domova stává křížovatkou hned několika generací. To je velmi důležité pro emocionální rozvoj dítěte, které se tímto způsobem učí empaticky, na základě přímé zkušenosti pochopit například problematiku stáří, mezigenerační závazky, pokrevní i nově vytvořená pouta, která jsou do různé míry křehká, vštěpuje si péči a úctu ke svým prarodičům a podobně. Poprvé se dítě setkává ve zkušenosti s procesem stárnutí, proměnou člověka v oblasti vzhledu i schopností, někdy dokonce se smrtí člena rodiny a postupně si vytváří obraz o toku lidského života. Nově rozšířené horizonty v sobě zkrátka zahrnují spoustu zatím nezvyklých situací, s nimiž je nutné se konfrontovat a vypořádávat a které jsou pro jedince zároveň výzvou ke stále dokonalejší orientaci také v tomto „novém světě“.

Okruh nám známých lidí se stále zvětšuje, stejně jako se rozšiřuje prostředí, v němž se všechny vztahy a zkušenosti odehrávají a které začínáme považovat za svůj domov. Se vzrůstajícím věkem se projevuje stále silněji vliv vrstevníků. Z pohledu vrstevnictví můžeme nyní vzájemně porovnávat „své světy“, rozvinutost a uzavřenost našich horizontů ve srovnání s ostatními a korigovat své dosavadní znalosti, zkušenost a velmi významným způsobem i postoje. Toho lze využít například ve výuce pro práci ve skupinách, ale také v nejrůznějších peer to peer programech, v nichž si vrstevníci vyměňují své zkušenosti z oblasti závislostí či mezilidských vztahů, a snaží se tak preventivně působit proti konzumaci návykových látek nebo rozvoji šikany apod.

Vrstevnická skupina má pro dospívajícího jedince stále větší význam, promítají se sem mezigenerační rozpory, zesílené často složitými psychickými změnami, souvisejícími s přechodem do další životní etapy, kterými může ve stejné době procházet prarodič, rodič i potomek. Význam domova se tak rozšiřuje na přátele z řad vrstevníků a také na prostor, kde se s nimi setkáváme. Tím je nejčastěji škola a místa volnočasových aktivit. Stále zde platí pravidlo: čím více primárních vztahů, založených na silných citových vazbách, vzájemné četné komunikaci, vytváření a sdílení společných norem a hodnot na cestě za vytyčeným cílem skupiny, jedinec navazuje, tím lépe probíhá jeho socializace do většinové společnosti.

Tento celoživotní socializační proces v sobě zahrnuje jak začleňování do nejrůznějších sociálních útvarů, z nichž největší význam mají sociální skupiny (z

nich hlavně skupiny primární), tak také enkulturaci (poznávání a přijímání kultury dané společnosti) a v neposlední řadě personalizaci, tedy interaktivní proces formování a ovlivňování nejbližšího okolí socializovaným jedincem, které se může rozrůst až do rozměrů celospolečenských změn, odmítání kultury předchozí generace apod.⁹¹

Dospělý světaznalý člověk, citlivý k různorodým hodnotám, odlišným kulturám a vnímání jinakosti v pluralitním, multikulturním světě, který stále více uchopuje jako celek, rozšiřuje svůj horizont domova také na přírodní prostředí (které je jeho životním prostředím), vlast (místo, které vlastní, kam se narodil, jehož hodnoty nejvíce přijal za své), širší mezinárodní prostor, který je zároveň jeho kulturním prostorem (odtud koncepce evropanství, posléze i světoobčanství).

Důležité je, aby pro něj jeho horizont domova představoval útulné, dostatečně bezpečné zázemí, půdu pro výše zmíněné životní pohyby existence, kde snáší lépe tíhu spojenou se sebevzdáním i příjemný pocit z akceptace druhými, kde se mu naskýtají příležitosti k seberealizaci, ke stále hlubší sebereflexi a podněty k další každodenní zkušenosti. Nejhorším údělem je v tomto směru pro člověka stáří, které bývá spojeno s uzavíráním horizontů a zpětným zužováním významu domova. Ovšem rozvinutí horizontů významu jakékoliv činnosti i pojetí domova je vždy velmi individuální a člověk jako aktivní, společenská bytost má vždy možnost volby.

V následující citaci upozorňuje Jan Patočka na fenomén bezdomovectví, který se stává v dnešní uspěchané době stále aktuálnější a nesouvisí pouze se ztrátou střechy nad hlavou, ale především s vykořeněností člověka, pro něhož domov svůj význam ztratil. Patočka varuje před rostoucí odcizeností člověka vůči sobě samému a vůči svému životnímu prostoru. Příroda se na našem životním prostředí podílí stále méně, neboť se před ní zabarikádováváme do uměle vytvořeného životního prostředí honosných velkoměst a snažíme se mnohdy neúmyslným chováním zpřetrhat veškeré vazby k ní.

„Při vsí obrovské produkci prostředků k životu zůstává lidský život bez domova. Domov se chápe stále víc jako přístřeší, místo, kde člověk přespává, aby mohl druhého dne do práce, kam ukládá své pracovní výtěžky a kde vede „rodinný život“, který existuje stále méně. Že člověk bydlí na rozdíl od jiných živočichů jen

⁹¹ HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie*. Praha : Karolinum, 2002. ISBN: 80-246-0381 -0, str. 41

*proto, že není na světě doma, že je z něho vykloněn, a právě proto v něm a k němu má poslání, zakotvené v hlubokých minulostech, jež neminuly, dokud jsou v něm živý - to mizí tváří v tvář moderní pohyblivosti dobrovolné i nucené, onomu obrovitému stěhování národů, které postihuje již skoro všechny světadíly. Největší bezdomovost je však v našem vztahu k přírodě a k sobě samým.*⁹²

Snaha člověka emancipovat se od přírody a paradoxně také od svého Já, celkové zpovrchnění vztahů k ostatním jsoucňům má hluboké příčiny a široký dopad na život člověka, jeho smysl a životní perspektivy. Stále silící pocit nezakotvení člověka ve světě má za následek řadu soukromých i celosvětových problémů současnosti. Většinou nás nepříjemným způsobem zasahuje stěhování, ještě hůře však reagujeme na emigraci či dokonce vyhnanství. Jsou totiž spojeny se složitými adaptačními procesy, budováním nového zázemí, hledáním přátel a zaměstnání, často i s jazykovými bariérami. Toto vše a mnoho dalších nesází, vplynulých ze situace, staví člověka jakoby opět do role novorozeněte, až na samý start socializačních procesů (ačkoliv nabyté zkušenosti také sehrávají svou roli), zpět k nej užšímu významu domova.

Lidské vztahy jsou zakotveny ve věcech, kde dochází k jejich jakémusi zhmotnění. To je důvod, proč se lidé neustále obklopují nejrůznějšími předměty, které mohou být třeba úplně všednodenní připomínkou jejich přirozeného světa, a právě proto mají pro nás zásadní význam. Zcela konkrétním příkladem je situace, kdy je nám líto zbavit se starého oblečení, krabic s korespondencí, nábytku, odstěhovat se z bytu, který jsme si sami zařizovali, či vystěhovat se z rodinného domu, který se dědil z generace na generaci. Žákům bývá často líto, ačkoliv to nedávají příliš najevo, že opouštějí školu, v níž strávili významnou část svého života a která se stala jejich místem spolubyty s ostatními, byla jejich domovem na příslušném stupni rozvoje osobních horizontů. Stejným způsobem býváme spojeni se svým zaměstnáním a jinými institucemi každodenní praxe.

Teprve když si uvědomíme toto hluboké zakotvení vztahů do konkrétních věcí, porozumíme více tomu, jak důležitý osobní význam měl čin jedné ženy, která se snažila z domu zničeného povodněmi zachránit rodinné fotografie. Fotografie sehrály v tomto případě roli klíče k celistvému horizontu domova.

⁹² PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 122

Postmoderní doba představuje dva základní typy: tuláka a turistu. Turista narozdíl od tuláka má domov, nic mu není cizí, zatímco tulák domov nenachází. V literatuře se často setkáváme s typem poutníka. Podle Václava Bělohradského je také filosof nezakotveným „cikánem“.⁹³

5.6. Svoboda

Dalším pilířem přirozeného světa, který představuje půdu pro naše činné začleňování do světa ve spolubytí s jinými, je svoboda. Velmi důležitým předpokladem života v přirozeném světě je uvědomělý vztah k celku tohoto světa. A právě svoboda v Patočkově pojetí je pokusem o vědomé vztahování ke světu jako celku. V díle *Filosofie výchovy* na straně 60 rozlišuje Patočka v zásadě tři možná vymezení svobody: svobodu občanskou, v níž spočívá volnost disponovat s vlastními činy, dále svobodu hospodářskou, která představuje do praxe uvedené myšlenky kapitalistické ideologie, a svobodu v duševním životě, která se dotýká samotné podstaty člověka, je nejdůležitějším ze všech druhů a základním předpokladem skutečně odpovědného jednání.

Tento druh svobody, který představuje svobodu jako svrchovaný princip spočívající v možnostech člověka být sám sebou, naladit se na celek světa, nalézat pravý smysl i hodnoty ve svém aktivním jednání definoval Patočka takto: *„(...) pojem svobody jakožto možnosti žít z vlastního rozhodnutí, z vlastní moci, a přece jen u cíle. Člověk má touhu, vůli takto autonomně, svobodně žít. A to není možné jinak než tvorbou, činností, prací. (...) Protože smyslu, účelu života se může jenom aktivně každý jednotlivec sám za sebe zmocnit, to nemůže za něho nikdo jiný udělat. Je možno v tom podléhat omylům, je možno nasugerovat [mu] nebo drezúrou jej přimět k tomu, aby si snad kladl, aby jaksi vnějškově tyto cíle do sebe přijal, ale když se jedná o vážnost života, nejenom o nějaké lhostejné zaměstnávání, nýbrž o skutečné rozhodování, tam se potom mnohdy ukazuje, že člověk není s to sám z vlastní iniciativy a na vlastní odpovědnost kladení cílů vlastního života na sebe*

⁹³ více informací k této problematice viz Sborník z mezinárodní konference Hodnoty ve výchově, umění a sportu, v referátu **Domov jako hodnota u Patočky**.

*vzít. Rozhodnutí o vlastním životě, o jeho smyslu a jeho hloubce spočívá v našich rukou, v rukou každého jednotlivce, nemůže mu být žádným způsobem vzato.*⁹⁴

Martin Heidegger shodně s ostatními existencialisty mluví o odsouzenosti člověka ke svobodě, tedy vlastně nesvobodném, povinném přijetí svobody jako celoživotního úkolu, jehož aktivním plněním dobýváme na světě smysl vlastního života a obhajujeme své postavení obstaráváním, autentickým rozvrháváním svých možností, překračováním pohodlného zabydlení ve světě, protože takový postoj není reflektovaný, nepředstavuje vědomý vztah k celku světa, tedy cestu k pravdě.

Patočka také považuje pravou vnitřní svobodu za celoživotní, individualizovaný úkol člověka, který za něj nemůže převzít ani si usurpovat žádná jiná osoba, ale je možné se tomuto rozhodnutí rafinovaným způsobem vyhýbat, nepřijímat zodpovědnost za kladení životních cílů a jejich aktivní plnění, žít odevzdaně, manipulovaně a nesvobodně, což je pro spoustu lidí pohodlnější a zdánlivě zaplacené menší daní, a pro jiné představuje svobodný život čin až příliš odvážný. „(...) svoboda vnitřní není jenom nějaký fakt, nýbrž úkol každého jedince, a to úkol pravdivého života, života v pravdě podle svých možností. Tudiž svoboda každého člověka znamená něco jiného. Liší se podle okolností, do kterých je člověk postaven, liší se podle možností, které člověk má. Nikdy nelze člověka posuzovat izolovaně od okolností, v nichž stojí.”⁹⁵

Životní úkol, který na člověka klade svoboda, se tedy liší podle okolností, které vyplývají ze situace, v níž se svobodně jednající člověk nachází. Musíme si však uvědomit, že tyto okolnosti jsou vždy součástí nějakého celku, stejně jako svobodně jednající osoba. Proto jsou výmluvy na vnější okolnosti podle Jana Patočky zbytečné a nepravdivé. Úvahy o tom, čím by kdo mohl být, kdyby k tomu měl lepší podmínky, kdyby nebyl určitým způsobem determinován, vycházejí nejspíš z chybného pochopení celku, komplexu souvislostí, a následného vytyčení nesprávného cíle, tedy volba možnosti, která není autentickým žitím onoho jedince. Svoboda totiž spočívá ve vyrovnání se s danou situací, ať je jakkoliv nepříjemná, v hledání a nalézání sebe sama. Je to takový proces a stav, jehož jsme harmonickou

⁹⁴ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862-4461, str. 60-61.

⁹⁵ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 - 4461, str. 61.

součástí a kde se cítíme být sami sebou, ověřovat své lidství, svou jedinečnou individualitu, žít svůj život u cíle v pravdě.

Jan Patočka vymezuje svobodného člověka podobně jako třeba Platón filosofa vystupujícího zjeskyně (v tomto případě však zvláštní vůle), zaujímajícího teoretický postoj vůči sobě samému i vůči celku světa. Skutečně uvědomělý vztah vyžaduje odstup, pohled zvenčí a porozumění výjimečné situovanosti člověka ve světě, které dosahuje právě z principu možnosti svobodného jednání. Žádný jiný živočich se nemůže rozhodnout pro autentický svobodný život, jelikož není schopen zaujmout teoretický postoj ke světu a své situovanosti v něm. Proto je život těchto živočišných **druhů striktně instinktivní, nevědomý jiných možností, na základě** nichž by se dalo rozhodovat.

Důležitou podmínkou svobodného života je přijetí plné zodpovědnosti za konání i nekonání, které na cestě za **naplňováním vytyčeného** cíle provádíme. Navzdory Husserlově kritice subjektivismu tvrdí Patočka shodně s Heideggerem, že zodpovědný může být pouze subjekt. Z čeho však tento pocit, nebo řekněme spíše základní povinnost, vyplývá? Komu nebo čemu je vlastně člověk zodpovědný? Na této úrovni se setkáváme s určitou podobou objektivismu. Do svobody člověka se promítá společnost, její normy a hodnoty korigují naše představy o smyslu veškerého námi **vynaloženého** úsilí. Člověk je bytost společenská a právě z pocitu sounáležitosti ke společenství a ve smyslu Patočkova druhého životního pohybu (práce) v rámci socializačních procesů, snaha žít na stejné úrovni jako ostatní a dopracovat se přes veškerou individuální situovanost a navzdory různorodým vnějším podmínkám k podobným cílům zakládá odpovědnost. Patočka vyjadřuje tuto myšlenku větou: *Jsem svoboden pro to společenství, které mne nese*".⁹⁶

Ilustrujme si nyní konkrétní projevy svobody na dvou vzájemně souvisejících oblastech, kterým Patočka zasvětil svůj soukromý i veřejný život. Jsou jimi filosofie a politika. Díky svobodnému jednání člověka na veřejné scéně, kterou tyto oblasti otvírají, se stáváme bytostmi historickými. To znamená, že nežijeme jen z přítomnosti přirozeného postoje, nýbrž reflektujeme předpoklady lidského života jako takového a ve svobodném jednání hledáme pro sebe i společnost prostor pro sebeurčení. Jen ve svobodě může být člověk sám sebou, z toho důvodu nastolil Patočka v souvislosti s totalitním režimem doby nedávno minulé téma krize

⁹⁶ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862-4461, str. 62.

lidskosti, ohrožení svobody jako uvědomělé možnosti volby autentického života. Stal se mluvčím Charty 77, formuloval její hlavní cíle a zásadní požadavky na dodržování mezinárodních smluv, knimž se tehdejší Česká a slovenská socialistická republika v roce 1975 ratifikačně zavázala (s platností od roku 1976).

„ Účastníci Charty si nejen neosobují politická práva či funkce, ale dokonce nechtějí být ani žádnou mravní autoritou nebo „ svědomím " společnosti, nad nikoho se nevyvyšují a nikoho nesoudí, jejich úsilím je jediné očistit a posílit vědomí, že existuje vyšší autorita, které jsou zavázáni jednotlivci ve svém svědomí a státy svým podpisem na důležitých mezinárodních smlouvách; že jsou vázáni nejen oportunně, podle pravidel politické vhodnosti a nevhodnosti, nýbrž že jejich podpis znamená tu

97

závazek, že politika podléhá právu, nikoliv právo politice. ”

Vyhrocená doba konce 70. let 20. století se stala pro mnoho disidentů výzvou ověřit sebe sama jako skutečně svobodnou bytost. Protože podle Patočky nemáme k dispozici žádná předem stanovená kritéria, podle kterých bychom mohli porovnávat své představy o sobě stím, kým doopravdy jsme, ale v krizových situacích, když selžou všechny naše jistoty, je člověk vystaven přímému pohledu na sebe sama, tehdy se v sobě utvrzuje a nalézá smysl, který integruje celek lidského života. Takové bylo poslání Charty 77.⁹⁸

Radim Palouš upozorňuje na souvislost Charty 77 s Magnou Chartou Jana Bezzemka, který poprvé použil slovo „charta“ (z řeckého chartés = listina), disidenti sdružení kolem Charty 77 byli také takovými bezzemky, občany země, ve které se necítili být doma, ve které nemohli uplatňovat svá práva. Filosofický základ Chartě 77 dal právě Jan Patočka, ve spojení politiky a občanství se otevírá prostor pro zvláštní podobu péče o duši, pro „žití smrti v životě“, to znamená v čase a prostoru ve snaze překročit efemérní pohyby své doby, kdy je člověk vytřesen ze své zabydlenosti.

Shodně s Martinem Heideggerem spojuje Patočka skutečný smysl svobodného jednání s ne-účelností. Teprve když se člověku hroutí všechny pro něj zdánlivě nepostradatelné, předmětné účely, překračuje dosavadní relativní horizonty, pak přechází do teoretického postoje, otevírá se novým rozměrům, překračuje vše dané a zakouší skutečnou svobodu.

⁹⁷ KUBÁNSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 30.

⁹⁸ Ve sborníku z mezinárodní konference Hodnoty ve výchově, sportu a umění

Z tohoto důvodu Patočka velmi kritizuje utilitarismus⁹⁹ a zaměřenost vzdělání na každodenní praxi a užitečnost. Člověk smýšlející utilitářsky se projevuje nesvobodně, jelikož není schopen zaujmout teoretický postoj, vyjít ze sebe a být objektivním, neboť žije v zajetí vlastního stanoviska. Především praktiční realisté jednají tak, aby naplnili nejbližší, krátkodobé cíle, jejich horizonty jsou příliš úzké a často neberou ohled na celek společnosti. Společnost jako svobodný celek je založena na zájmové heterogenitě a divergenci možností, jakékoliv jednostranné zaměření má v tomto smyslu kontraproduktivní dopad.

Výchova a vzdělání ve významu slov péče o duši, které zakládají filosofické chápání člověka a světa, ve kterém žijeme, užitečné v nejširším slova smyslu jsou, ovšem nesmějí být chápány jako výsledek utilitářského směřování. Podle Patočky nemůžeme opravdové vzdělání vedoucí ke svobodě ztotožňovat ani s věděním, rozumovou schopností podržet obsahy, ani s uměním, co nejdokonalejším výkonem odborného rázu. „(...) *aby rozum rozuměl věcem tak, jak jsou, musí se nejprve naučit, že jeho tendence měřit věci podle sebe může vést k pravdivému výsledku pouze tehdy, když se otevře něčemu zcela odlišnému a svrchovanému, čemu se podřídí.*“¹⁰⁰

Tímto pojetím navázal Patočka na myšlenky pansofismu Jana Amose Komenského i na vzor antické etiky Sokrata. Člověk se musí vždy podříditi celku, který jej přesahuje a kterému je odpovědný, nejsvrchovanějším účelem, pravým cílem každého svobodného jednání, zvolenou možností podle individuální situační zakotvenosti každého jedince má být vždy lidskost, kníž lze ukázat cestu vzděláváním a výchovou. „*Výchova je proces, který má člověka učinit svobodným,*“¹⁰¹

⁹⁹ utilitarismus (latinsky utilis = užitečný) = „*filosofický směr v normativní etice usilující podat empiricky uchopitelné kritérium mravního posuzování lidského jednání a norem*“ (BLECHA, 1.: BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 423)

¹⁰⁰ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 27.

¹⁰¹ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 - 4461, především str. 60 - 65 (Ideje kulturně výchovné)

6. Výchova

Výchova kultivuje člověka, vymaňuje jej částečně ze sféry přírodní s cílem aktivně si osvojit svět, poznat kulturu, která je zdrojem veškerého dosavadního vědomí, základních existenciálních jistot, profilujících člověka jako jedinečnou lidskou bytost. Je to cesta k nezbytné sebereflexi a reflexi společně sdíleného světa, umožňuje nám vědomé vztahování se k celku a usnadňuje orientaci v našem bezprostředním každodenním praktickém jednání. Základem porozumění, které je bezesporu pro výchovný proces klíčovým, je neustálé hledání společně sdíleného světa, bezmezná snaha všech účastníků proniknout různými způsoby do sféry spoluúčasti, spolubytí. Znamená to skloubit obě trojice Patočkových pohybů životní existence, stát se tím, kdo přijímá a ulehčuje od tíže sebevzdání, aniž by přitom bránil jejímu působení, a současně umožňovat vychovávanému otevírání možností zjevovaných jsoucen, tedy poznávání pravdy. Patočka v *Péči o duši I*¹⁰² říká, že škola má žáka naučit něco vyššího chtít v každém oboru, to znamená postupovat za hranice těchto oborů, směřovat ke společnému celku.

Výchova je proces komplexní, celoživotní, vnitřně bohatě rozvětvený a všestranně působící. Vytvoření jedinečného pouta s jiným člověkem, zvláště s dítětem, které nahlíží svět v přirozeném postoji, nám totiž umožňuje hlubší sebereflexi. To vše se navíc odehrává v prostoru bezprostředního, každodenního praktického žití na půdě přirozeného světa. Výchova zahrnuje učení v nejširším slova smyslu, to znamená aktivní zpracovávání, reflektování naší každodenní zkušenosti se světem. Učíme se správně jednat podle společně utvářených a sdílených hodnot a norem v konkrétních situacích, být plnohodnotnými účastníky interaktivních vztahů, vyrovnávat se s nejrozličnějšími okolnostmi každodenního života. Výchova k celku, výchova v holistickém shiyslu¹⁰³ je vlastním završením světového procesu. Smysl světa se naplňuje v člověku jako jeho antropocentrická transcendence. Člověk tak sám sebe svým vlastním úsilím překračuje. Zdá se, že je jediným ze všech entit světa, kdo je takového přesahu schopen, proto je svět především lidským světem.

¹⁰² PATOČKA, J: *Péče o duši I*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-24-0

¹⁰³ holistická koncepce výchovy se zaměřuje na výchovný proces jako dialektický, heterogenní celek, jejím cílem je právě ono otevírání se pravdě věcí, je výsledkem polemiky s totalitními modernistickými teoriemi výchovy, které se vyznačovaly manipulací s vychovávaným jedincem, uniformitou přístupů a transmisí.

Podle Patočkova názoru filosofie vědomě akceptuje sféru nezjevného, nesamozřejmého, čímž vstupuje do teoretického postoje, a přijímá ji navzdory otřesu dosavadního smyslu jako výzvu k práci na sobě samém, jako schopnost oběti ve smyslu třetího životního pohybu, života v pravdě. Filosofie je, jak napovídá již etymologický rozbor tohoto slova, láskou k moudrosti, tedy uznáním, úctou a obdivem člověka vůči principu, který jej transcendentálně přesahuje. Všechny tyto stěžejní body by se měly také projevit ve výchovném procesu. Výchova je již od dob Sokrata intersubjektivním dialogickým setkáváním, v němž je vždy nějakým způsobem předem přítomen celek, ono spolubytí, bytí-na-světě, na základě kterého se posléze profiluje konkrétní individualita či společenství v procesech individuace či socializace, je spojena s péčí o druhé a sebevýchovou, tedy s péčí o vlastní duši, s cílem obstát v každodenním světě spolubytí.

Sokratově teorii poznávání pravdy jako jednoho ze základních principů světa, součásti podstaty bytí, prostřednictvím rozhovorů, neboť v dialogu se „skrze slova“ (dia-logos) tento rozumný řád odhaluje, má velice blízko *pedagogika komunikace*.¹⁰⁴ Komunikace je procesem dorozumívání, v němž jsou komunikanti vždy předem, v němž bytují, pohybují se v otevřenosti a otvírají se jeden druhému i této otevřenosti světu. Každý takový proces představuje zatěžkávací zkoušku, konfrontaci dosavadních předsudků každého účastníka o společně sdíleném světě a jeho hodnotách a hledání společných východisek. Porozumění, ke kterému dochází, jsou-li subjekty vzájemně skutečně otevřené a autenticky oddané pro společnou záležitost, ochotné zpochybnit veškeré dosavadní jistoty, má povahu jakéhosi vzájemně intimně sdíleného tajemství, srozumění, vnitřně pochopené skutečnosti a jeho následkem je posun horizontů smyslu, tedy to, čemu se lidově říká „rozšiřování obzorů“ v procesu vzdělávání, diskusemi, konzultacemi, ale také každodenní komunikací.

Fenomenologické pojetí výchovy vychází z antické tradice konceptu světa, jehož celku je člověk podřízen, stejně jako společenství, ke kterému náleží, kterému se zodpovídá z veškeré své aktivní činnosti, a tato zodpovědnost není jen zodpovědností za dobré fungování poliš, nýbrž spoluzodpovědností za celek světa, onoho makrokosmu, jehož je každý člověk i každé společenství mikrokosmem,

¹⁰⁴ O ní podrobněji v díle PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8. Pedagogikou komunikace se celoživotně zabývá především již výše zmíněný Klaus Schaller.

souladně se pohybujícím odrazem, zrcadlením, harmonickou součástí, s nímž rezonuje na téže vlně. Proto se také Jan Patočka antickým konceptem světa a působením Sokrata v athénské poliš velmi podrobně zabýval.

Pro srovnání jsem sestavila následující tabulku, ve které zevrubněji porovnávám dva odlišné, dalo by se dokonce říci protikladné, přístupy k výchově a vzdělávání na modelu osobnosti filosofa Sokrata a současně s ním v Athénách působících učitelů moudrosti - sofistů, cizinců pozvaných do této poliš, aby zvýšením občanské vzdělanosti pomohli vyvést Athény z vleklé společensko-politické krize.

Tabulka 1: Porovnání sokratovského a sofistického přístupu

	Sokrates	sofisté
občanem poliš	ano	ne
placen	ne	ano
komunikace (forma dialogu)	symetrická	asymetrická
přístup k věděni	<i>Vím, že nic nevím.</i>	Vím mnoho. ¹⁰⁵
cíl	zpochybnit naivní samozřejmost, iniciovat bezpředsudečné myšlení a v dialogu odhalovat společné	naučit občany poliš správně myslet, jednat, mluvit, emancipovat je a učinit mocnými prostřednictvím věděni ¹⁰⁶
metoda	porodní babická ¹⁰⁷	poučování
pravda	Alétheiá ¹⁰⁸	Orthotés ¹⁰⁹
přístup k životu	filosofický (reflexivní, teoretický)	praktický

¹⁰⁵ Výrok jsem sestavila analogicky ke slavnému Sokratovu výroku. Samozřejmě je velice těžké vystihnout společný postoj všech sofistů k poznání, proto berte, prosím, toto zjednodušení s velkou rezervou.

¹⁰⁶ Ne náhodou připomíná tato představa moderní novověký, subjekt-objektový koncept světa. Podle mého názoru byla jeho významným předznamenáním.

¹⁰⁷ známá Sokratova metoda, kterou Jak sám říkal, pomáhá pravdě na svět. Pravda se rodí, odhaluje v dialogu otevíráním se komunikujících subjektů a sdílením společných východisek.

¹⁰⁸ neskrytost, která se odhaluje v dialogu

¹⁰⁹ relativní, subjektivistická správnost, nebo danost ve vědeckém smyslu slova - objevená zákonitost, teoretický model

Ze srovnání je patrné, že Sokrates, jehož význam fenomenologové vyzdvihují nad sofisty, byl na rozdíl od sofistů jako občan polis nucen řídit se společenskými zákony svého městského státu, moudrost považoval za svůj celoživotní úkol v podobě hledání pravdy, aktivní činnost, která představuje smysl jeho života, nutný pohyb, k němuž je ze svého nitra puzen, jemuž není možné se vyhnout, neboť je to ono patočkovské soukolí pohybů, kterými se osvědčujeme jako jedinci patřící do celku světa a spolubytí. Z tohoto důvodu také nepožadoval za své vzdělávací služby žádné finanční odměny. V komunikaci, jejímž prostřednictvím se naladujeme na pravdu a umožňujeme pravdě, abychom se stali její součástí, abychom mohli být na světě autenticky a žít v pravdě, je základní podmínkou rovný, partnerský přístup, kdy druhého komunikanta činíme svým spoluhráčem, nikoliv soupeřem, nad nímž je třeba intelektuálně zvítězit s cílem přesvědčit ho o jediné správné skutečnosti. Jediný celek společně sdíleného světa poznáváme teprve vzájemnou souhrou, otevřeností pro jinakost, pro účast na společném ději.

Tato výchovná tradice by dále pokračovala koncepcemi osvíceneckého I. Kanta, který ještě ve větší míře poukazuje na svobodu člověka rozhodnout se racionálně pro zcela bezzájmové jednání za jediným opravdovým účelem, který představuje mravní zákon v nás, totiž opět společně sdílený svět, jemuž jsme podřízeni. Paradoxně nás tato svoboda vlastně determinuje, má formu mravního imperativu. Tím, kdo převedl Kantovy racionalistické a etické představy do teorie výchovy a vzdělávání, byl Johann Friedrich Herbart (1776 - 1841)¹¹⁰, kterému se podařilo natolik zabsolutizovat principy racionality, až dospěl k závěru, že chovanec si nemůže zásadně vytvořit jiný názor, než zastává vychovatel, neboť svou vnitřní mravní sílu - autonomní morálku - formuje na základě stejných psychologických procesů a východisek. Dítě se rodí bez vůle, vybaveno pouze nezaměřenou divokostí, svévolí, kterou je třeba zkrotit a usměrnit vnějším tlakem v podobě autority a lásky, přijetím jedince do řádu každodenního života a podněcováním k čínorodým aktivitám, jimiž se tento řád utvrzuje.

Na Herbartově teorii v zásadě není nic neetického, nic s čím bychom ani v dnešní době nesouhlasili, kdyby však neztroskotávala přesně v tomtéž bodě jako Kantova bezmezná víra v racionalismus. V praxi selhává jak kategorický imperativ, tak Herbartova teorie výchovy a vzdělávání, která se dokonce proměnila ve svůj

¹¹⁰ VÁŇOVÁ, R.: *Studijní texty k dějinám pedagogiky*. Praha : SPN, 1984.

pravý opak, totiž ve zcela bezduchý herbartismus, uplatňovaný na školách od poloviny 19. století, a zasadila našemu školství hluboké rány, v podobě schematismu, formalismu, transmise učiva, mechanického osvojování poznatků bez porozumění, encyklopedičnosti, odtrženosti od praktického života a pojetí všech účastníků vzdělávacích a výchovných procesů jako neschopných, pasivních loutek bez vlastního názoru a bez jakýchkoliv nároků podílet se na svém osudu, spolurozhodovat o sobě, být spoluodpovědný za svět a společnost, a spousty jiných závažných trhlin, z nichž se vzpamatováváme ještě dnes.

Dalšími představiteli pokantovské výchovné tradice jsou fenomenologové Husserl, Heidegger, Patočka a další. Jen ve stručnosti tedy připomeňme jejich koncepcí intersubjektivit v podobě spolubytí, zrodu subjektivit ve spoluúčasti na komunikaci, která podržuje smysl životních pohybů a umožňuje poznávání světa, heideggerovské otevření se přítomnému oslovování bytí, rozhodnutí se pro autentický život v pravdě a situovanost člověka ve společně sdíleném bytí na světě.

Jan Patočka zohledňuje v teorii výchovy antinomie stanovené Eugenem Finkem, které poukazují na vnitřní rozpornost východisek vychovatelské pozice, zásadní rozdíly mezi ideály a realitou výchovného procesu, a přes tuto vnitřní rozvrácenost vidí roli učitele jako velmi důležitou především proto, aby mohl být učitel žákem překonán. Vychovatel tedy vystupuje v tomto procesu jako iniciátor zájmů a vlastních aktivit vychovávaného, jako ten, který v prvním Patočkově pohybu vychovávaného přijímá, poskytuje mu oporu a důvěru, ve druhém pohybu je tím, vůči komu se vychovávaný vymezuje kriticky, aktivizuje vlastní síly a svého učitele překonává, aby se ve třetím pohybu mohl otevřít pravdě věcí a celku společně sdíleného světa, který se odráží v jeho duši.

Claus Stieve v závěrečné úvaze své, zde již výše zmíněné, knihy představuje jakousi ideální mateřskou školu. Učitelé zde mají následující roli: *„Sie sind nie nur Erzieher. Sie spielen nicht mit im Rollenspiel der Kinder, aber sie nehmen wahr, was die Kinder beschäftigt. Wenn die Kinder neu sind, muss der Erzieher die Kinder mitnehmen und ihnen Anregungen geben, mit ihnen Dingen holen, etwas bauen, einrichten und daraus ein Spiel aufbauen. Umso mehr die Kinder eingewöhnt sind, umso mehr schaffen sie sich ihre Welten alleine. Die Erziehenden geben nur dort Impulse, wo sie benötigt werden. Sie ziehen sich wieder aus dem Spiel zurück, sobald die Kinder alleine zurechtkommen. Dazu gebrauchen die Erziehenden Fantasie; sie wissen mit jedem Material und jedem Spielgegenstand*

umzugehen; sie haben kein erwachsen gedachtes Produkt vor Augen oder können sie davon distanzieren (vor der Vorstellung, wie ein Feuerwehrauto auszusehen hat, eine menschliche Figur etc.). Das sind ihre wichtigsten Fertigkeiten und hohe Anforderungen, die eine eigene Methode der Qualifizierung verlangen. ""¹¹

Takové doslova „setkávání u věcí“ musí být pro obě strany velmi obohacující. Nejenže přesně kopíruje všechny výše popsané a analyzované Patočkovy pohyby a podněcuje k nim, ale navíc využívá svobody, kterou skýtá kreativní přístup dětí ke světu. V tomto smyslu se mohou dospělí od dětí mnohé naučit. O rozdílné perspektivě dětí a dospělých, rozdílné výchozí pozici a z ní vyplývajícího odlišného vnímání světa jsem se již zmínila v kapitole o intersubjektivitě. Pro děti představuje svět otevřené pole možností, jsou věcmi oslovováni mnohem více než dospělí. Projevuje se to i v řeči. Děti si víc hrají se slovy a vytvářejí pozoruhodná spojení, která mohou mít i velmi hluboký smysl, o němž však děti zpravidla nic netuší, ale ten, kdo jim bez předsudků naslouchá, jej může objevit. Vždyť na tomto principu fungují dadaistické básně.

Jiný příklad názorně dokládající, že pro děti nemají předměty jednoznačný smysl či účel použití, nýbrž jsou nevyčerpatelnou studnicí nahrávající dětské fantazii, přináší sám život. Na chodníku ležela stará přepravka. Lidé chodili kolem, některým překážela, jiní ji úplně ignorovali, mnozí šijí snad ani nepovšimli. Děti ji však hned začaly považovat za báječnou houpačku a vydržely by si s ní hrát jistě dlouho, kdyby je dospělí neodehnali. Pro děti zkrátka není přepravka jen přepravkou. Téměř každé setkání s věcmi se pro ně může stát dobrodružstvím až do chvíle, než uvíznou v jednoznačném světě objektivací vytvořeném dospělými. Tedy ve světě, kde už přepravka je jednou provždy pouze přepravkou, kde se vytvářejí pouze smysluplné věty za účelem snadného dorozumění apod. To je ovšem uzavřená cesta špatným směrem a vede až ke krizi přirozeného světa. Svět

¹¹¹ STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7., str. 103

Volný překlad K.H.: *Nejsou nikdy pouhými vychovateli. Nehrají s dětmi rolové hry, jen sledují, co děti zaměstnává. Pokud je dítě nové, musí mu vychovatel pomoci, dát mu podnět, pomáhá mu něco stavět, uspořádat věci a na základě toho si hrát. Čím více je dítě přivyklé, tím více zůstává ponecháno samo svému světu. Vychovatelé vnášejí jen impuls tam, kde je třeba. A znovu se stahují ze hry, jakmile dítě dokáže být samostatné. K tomu vychovatelé potřebují fantazii; musejí umět zacházet s každým materiálem a s předměty hry; nemají přitom před očima žádný dospělými zamýšlený produkt, nebo se od toho dokáží distancovat (např. od představy, jak má vypadat hasičské auto, lidská postava atd.). To jsou jejich nejdůležitější schopnosti a vyšší nároky, které si žádají zvláštní kvalifikační přístup.*

vědeckých objektivací se pro nás nesmí stát pastí. Měli bychom mít stále na paměti nespoutanou kreativitu dětského myšlení.

Fenomenologie tak představuje určité možnosti řešení problémů mezigenerační komunikace ve škole či v rodině a analogickým způsobem lze postupovat při řešení problémů v komunikaci interkulturní či mezinárodní a dalších podobách intersubjektivního sdělování o společně sdíleném celku světa. Významový celek, kterému se otevíráme, je společný. Oba komunikanti však mají rozdílnou (generačně, genderově či kulturně typickou) zkušenost s přirozeným světem, z níž vycházejí. Husserl by řekl, že mají odlišné noetické struktury, formované jiným dobovým (popřípadě kulturním) kontextem. Ten je utvářen transformovanými normami a hodnotami, svou roli sehrávají také technické vynálezy, které mohou mít přímý i nepřímý vliv na komunikaci, proměnlivá společensko-politická situace a spousta dalších faktorů.

Patočka by ve stejném smyslu mluvil o rozdílných aktuálně otevřených horizontech (což je totéž jako noetické struktury). Světy, které spoluutvářejí přirozený svět komunikantů jsou rozdílné. Komunikace však představuje cestu z těchto rozdílných předpokladů ke společnému cíli. Vyžaduje, aby oba komunikanti provedli transcendentální epoché a vydali k prereflexivním základům společně sdíleného světa ve snaze proniknout do sféry spoluúčasti, spolubytí.

Claus Stieve rozvíjí problematiku komunikace opět v souvislosti s výchovou dětí. Jak mohou dospělí dítěti výchovou pomáhat vytvářet vztah ke světu? „*Es zeigt sich eine Erziehungssituation als Kommunikationsfläche, auf der unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten aufeinander treffen und konkurrieren. Sinngefüge können somit verschieden ausgebildet werden. Dadurch muss sich die wissenschaftliche Welt des Erwachsenen jedes Mal neu befragen lassen und als sinnvoll erweisen. Sie bleibt eingeflochten in die Welt der Kinder, die auch durch andere Sinngebungsweisen und Wahrnehmungen geprägt ist. Das Kind kann eine Beziehung zu den Dingen, den anderen Kindern, den Erziehenden, also zu seiner Lebenssituation erlernen. Die Welt bleibt ihm offen und es gewinnt dennoch einen Ort in ihrer steten Bewegung.*“¹¹² Vždyť jen tam, kde jsou otevřené hranice, je

¹¹² STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7., str. 104

Volný překlad K.H.: *Výchovná situace se ukazuje v komunikační rovině, na níž se střetávají a vzájemně si konkurují rozdílné možnosti přístupu. Tím se může různě utvářet smysl. Proto musí být*

možné se pohybovat a dospělí otevřenou komunikací s dětským světem nesmírně prospívají také sobě, neboť také oni provádějí neustálý pohyb sebehledání a sebenalézání ve světě.

Jakási krize výchovy, o níž se v dnešní době často hovoří, nejistota, v některých případech dokonce bezradnost vychovatelů se může stát zdrojem inspirace, výzvou k novým pokusům vždy zohledňujícím neopakovatelný svéráz osobnosti vychovávaného jedince, a snad právě proto nikdy univerzálně aplikovatelným, nýbrž vždy znovu od začátku konstituovaným. Krize výchovy velmi úzce souvisí s krizí přirozeného světa. Je velice těžké zorientovat se v možných příčinách, popsat konkrétní projevy a najít východisko, a jak jsem již uvedla, není v mých silách se touto krizí zabývat podrobněji v rámci této práce. Ovšem její kořeny, podle mého názoru, mají přímý dopad na pevnost oněch pilířů přirozeného světa, působí nenápadně, dlouhodobě a velice zhoubně.

Jedním z výraznějších projevů, které můžeme v každodenním životě zaznamenat, je lhostejnost, silný důraz na individualismus, zaslepeně porušující princip intersubjektivitu, vzdávání se možností svobodného rozhodování, odmítání života v pravdě, delegování zodpovědnosti za společně sdílený svět na druhé, nezájem o společné, dysfunkčnost komunikace, krize jazyka, vzdělávacích, výchovných a jiných společenských institucí a co je snad nejzávažnější - krize rodiny, našeho domova, existenciálního zázemí.

To má konkrétní vliv na naše autostereotypy a heterostereotypy.¹¹³ Ztrácí se respekt k druhým lidem jakožto spoluúčastníkům, respekt ke světu, jemuž se necítíme být podřízeni, a projevy této emancipace člověka jako silného, racionálně uvažujícího jedince ovládajícího svět jsou známy od dob moderny a mají zcela konkrétní podobu, například v devastaci životního prostředí. V současné době se neustále mluví o finanční krizi, ale také ona souvisí s krizí důvěry v mezilidských vztazích. Dospěli jsme zkrátka tak daleko v manipulaci reklamou, nekalými

vědecký svět dospělých stále znovu dotazován a musí se neustále osvědčovat jako smysluplný. Zůstávají zapleteni v dětském světě, který je také formován strukturami smyslu a vnímáním jiných. Dítě se může naučit mít vztah k věci, k jinému dítěti, k vychovatelům a ke své životní situaci, k zázemí svého života. Svět mu zůstává otevřeným a dítě tak získává místo svého stálého pohybu.

¹¹³ autostereotypy = představy o sobě samých a skupinách, jejichž jsme členy (souvisí úzce s vyznávanými hodnotami, přijímanými a utvářenými normami, rozvrhování našich možností apod.)

heterostereotypy = představy o druhých, příslušnicích nevlastních skupin (mohou mít i podobu rasových a národnostních předsudků, xenofobie a postojů k dalším projevům jinakosti; v současném pluralitním a multikulturním světě hrají velmi důležitou roli)

praktikami „boje o zákazníka“, nezákonnými postupy na trhu práce a v jiných sociálně-ekonomických, politických i partnerských vztazích každodenního života, že nemůžeme věřit vůbec nikomu. Při zadávání testu ve škole je nutné počítat i s velmi nedůstojnými pokusy o podvod ze strany žáků. K podobným praktikám se snižují také dospělí, jen je používají v jiných oblastech (pojišťovací podvody apod.).

Ti, kdo vychytrale porušují pravidla, mají vždy náskok před tvůrci pravidel. Demokracie se ovšem bez základní důvěry v dobrovolné dodržování pravidel neobejde. Nemůžeme dělat vše, co není výslovně zakázané, přestože je to vlastně „dovolené“ a máme k tomu dostatečné schopnosti či předpoklady. Lidé musejí přemýšlet o důsledcích svých činů, když svým jednáním vytvářejí precedenty, tedy musejí být v pravém slova smyslu svobodní.

Podle mého názoru však nesouvisí tato rozsáhlá krize přirozeného světa s konkrétním politickým režimem, jen v různých společensko-politických podmínkách vyvstávají její akcenty. Vždyť na ni upozorňoval již Husserl prostřednictvím díla *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, posléze Heidegger, když mluvil o neautentickém bytí člověka, nebo Patočka, když se zamýšlel nad fenoménem bezdomovectví.

V poslední době také již zmiňovaný Patočkův žák Radim Palouš, třeba poukazem na holistickou agogiku¹¹⁴ a její pojetí návratu k autoritě, kterou současný často bezbřehý demokratismus striktně odmítá. Autoritu dnes už jen stěží může představovat jedinec svou silnou osobností, charismatem, takové následování podmanivého kouzla osobnosti, vedení zbavené střízlivého přístupu, kritického rozumu by mohlo být naopak velmi nebezpečné, manipulativní a zneužívá se především v médiích velmi často. Skutečnou autoritu nepředstavuje ani síla společenské instituce, označovaná jako formální autorita, za níž se chování jedince může skrýt, ani vytvořená pravidla a předpisy. Žádný z těchto kořenů nemůže fungovat zvlášť.

Je nutné vrátit se k autoritě v antickém smyslu, totiž takové, která přesahuje možnosti jedince, totiž autoritě světa, celku všech celků, kterému se má člověk otevírat a naslouchat, k němu totiž bytostně náleží. Učitel či vychovatel je pouhým nedokonalým médiem této autority, jeho úkolem je předávat své hlubší zkušenosti o

¹¹⁴ v díle PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.

prožité pravdě věcí samých, konfrontovat je se žáky a neustále je znovuprožívat a ověřovat. Pravděpodobně pouze takto proměněné pojetí učitelské a vychovatelské profese může obstát ve složitých a proměnlivých podmínkách současnosti.

Bude asi nutné znovu přijmout zodpovědnost za své svobodné jednání, které vychází z vědomí plurality možností a znalosti důsledků volby příslušné varianty, a zodpovědnosti za vlastní rozvrh světa, který člověk aktivně ustavuje ve spolubytí s jinými. Musí si však uvědomit správně svou roli, své postavení mezi ostatními jsoucnými na světě a přijmout autenticky svou účast v dramatu světa. Cílem výchovy by mělo být formování prožitku přirozeného světa, učení se bydlet na světě, zvykání si na domov (zabydlenost ve světě), které má hluboký dopad na etiku každodenního života, založenou právě na ontologii pobytu ve světě, výsledku naší neustálé práce na sobě samých, společenství, společně sdílených hodnotách a tím také na vytváření a proměnách společně sdíleného přirozeného světa.

Závěr

V rigorózní práci na zvolené téma **Problém přirozeného světa ve fenomenologické reflexi** jsem se zabývala problematikou přirozeného světa z hlediska předem stanoveného cíle a úzce specifikované oblasti několika předem vytyčených pilířů, na nichž jsem se pokoušela téma přiblížit a názorně demonstrovat. Mým cílem bylo vytvořit interdisciplinární společenskovedné a filosofické pojetí přirozeného světa a poukázat na postavení jedince v něm. Chtěla jsem se obecněji zaměřit na způsob, jakým jedinec svůj svět reflektuje, prožívá, spoluutváří ve společenství s druhými, jak se vytvářejí a proměňují základní hodnoty, jak působí socializační procesy a rozšiřuje se chápání domova a jak tomuto rozvoji zkušeností s přirozeným světem, zdokonalování schopností a nabývání kompetencí napomáhá výchova. Za dílčí cíl jsem si stanovila mírnou popularizaci celé problematiky, pokud možno co nejméně na úkor odborné úrovně.

Oběma cílům jsem podřídila obsahové i formální zpracování celé práce a jsem přesvědčena, že jsem dostala svým požadavkům. Naplnění prvního cíle je samozřejmě poněkud patrnější, odráží se ve strukturaci práce, pojetí jednotlivých kapitol, zatímco druhý cíl prověří teprve čas. Avšak základní předpoklady pro přiblížení celé problematiky širšímu okruhu vzdělané veřejnosti, jako je názornost, příklady z každodenního života, propojení odborného jazyka s pokud možno ekvivalentními výrazy běžné mluvy, práce obsahuje. Jak jsem již v úvodu naznačila, sama bych ráda toto téma v budoucnu ještě dále rozvíjela, obsahuje totiž obrovský potenciál dosud nedořešených otázek, o nichž v úvodu práce také byla zmínka. Zároveň však budu ráda, pokud má práce inspiruje další zájemce o fenomenologickou problematiku k samostatnému bádání.

Jistý vhled do fenomenologické reflexe přirozeného světa, který prostřednictvím tohoto textu čtenářům nabízím, začíná kapitolou o postoji přirozeném a teoretickém a představuje je jako dva základní způsoby, jejichž prostřednictvím je možné učinit předmětem zkoumání přirozený svět, tedy základní východisko fenomenologických zkoumání. Již zde je podrobněji naznačen základní rozpor člověka, jakožto obyvatele světa svého naivního zakoušení a světa konstruovaného vědami o danostech, v němž se odehrávají reflexivní procesy, dvojí zakořenění, které je podle Patočky příčinou krize dnešní doby a které v nás, obyvatelích obou světů, vzbuzuje pocit jakési nesmyslnosti. Do protikladu věd o

danosti je postavena filosofie, respektive její nová podoba - fenomenologie, zkoumající skutečnost jako celek, celkové struktury jsoucen, jejichž analýzou se dostává až k základnímu bytnému principu.

Druhá velká kapitola patří stále k úvodnímu rozvrhu základních východisek. Představuje podrobněji fenomenologii, podává informace nezbytné k dalším úvahám a komparaci koncepcí jednotlivých představitelů. Týkají se především jejího vzniku, výchozí pozice i proměn základní koncepce v závislosti na Husserlově vývoji a filosofickém zrání, především pak ambivalentní vztah k vědě, kterým její zakladatel prošel a s nímž se musel koncepčně vyrovnat. Obsahuje také důležitý pojmový aparát, podrobné vysvětlení základních pojmů užívaných dále v celé práci, jako jsou: podstata, fenomén a fenomenologická redukce s jejími základními fázemi: epoché, eidetickou analýzou a transcendentální redukcí, jíž vzniká transcendentální subjekt, konstituující svět a jeho smysl. Výsledkem je svět jako fenomén jsoucná, který již umožňuje objektivní poznání. V této kapitole je také naznačena problematická cesta k transcendentální subjektivitě, a to ze tří možných pozic: od ego cogito, přes analogie s psychologickými postupy až po tematizaci přirozeného světa.

Třetí kapitola je diachronním ohlédnutím za vývojem pojmu přirozený svět. Také v tomto případě jsem musela celou problematiku poněkud zúžit a představit ji pouze na klíčových filosofických osobnostech a jejich koncepcích počínaje Richardem Avenariem, se zpětným poukazem na René Descarta a jeho subjekt-objektový rozvrh světa, přes Edmunda Husserla, který převzal a dále upravil základní schéma, jeho žáky Martina Heideggera a Jana Patočku, kteří celou problematiku kriticky revidovali a přizpůsobili svým vlastním koncepcím. Historický exkurs končí poukazem na existencialisty. Zásadními rozdíly specifických pojetí Husserlových, Heideggerových a Patočkových se pak zabývá hlavní část práce věnovaná pilířům přirozeného světa.

Hlavní část mé rigorózní práce uvozuje kapitola pojednávající o každém z klíčových autorů zvlášť, s ohledem na jeho zaměření. Jednotlivé podkapitoly jsou nazvané *Husserlova gnoseologie*, neboť tento filosof měl nejbližší k psychologickému pojetí vnímání, Descartovu rozvrhu světa z pozice myslícího subjektu, posléze transcendentálního subjektu, *Heideggerova onúka a ontologie*, protože pro tohoto autora je typický přechod od fenomenologie k problémům ontologické diference, bytí jsoucná a porozumění pobytu (Dasein), a konečně

Onticko-ontologické pojetí přirozeného světa Jana Patočky vysvětlující přirozený svět jako univerzální souvislost věcí a zkušenost s ním jako neustálé posunování osobně osvojených horizontů v rámci horizontu světa. Člověk a svět jsou ve vzájemném pohybu, odtud také vychází koncepce tří Patočkových pohybů lidské existence: akceptace, obrany a pravdy. V jedné z podkapitol se zabývám jejich podrobným rozbořením, vzájemnou provázaností, tvary, zakotveností v časovém horizontu, socializačními souvislostmi, naznačuji i význam výchovy pro jejich snazší zvládnutí. Nejdůležitější z nich je pohyb třetí, jímž se vztahujeme k celku světa a otevíráme pravdě, zbylé dva pohyby mu však musejí předcházet, jsou jeho nutnou podmínkou. Při této příležitosti také porovnávám Husserlův a Patočkův přístup k pravdě věcí. U Husserla můžeme ještě mluvit o vědomí manipulujícím s věcmi, vnucujícím jim smysl, zatímco pro Patočku je charakteristická otevřenost vůči vědomí vycházejícímu z věcí samých.

Ústřední kapitola rozebírá stanovené pilíře přirozeného světa a představuje tak pokus popsat přirozený svět v základních konturách a zrekonstruovat tak naši původní zkušenost se světem. Prvním pilířem je každodennost, rámeček naší situovanosti ve světě, základní orientace, z níž vycházíme při každé činnosti. V práci jsem popsala tento rámeček především uvedením do časoprostoru přirozeného světa naší každodenní zkušenosti, který je naprosto odlišný od vědecky vymezeného časoprostoru. Dále jsem poukázala na sociální kontext chápání naší každodennosti. Na základě velmi omezených zdrojů se mi podařilo konkrétněji porovnat alespoň pojetí každodennosti u E. Husserla s pojetím M. Heideggera.

Druhým pilířem je intersubjektivita poukazující na společný bod všech tří koncepcí, totiž chápání světa jako formy spolubytí, spolupobytu, aktivního utváření každého jedince spoluurčováním přirozeného světa, který sdílíme s ostatními. Zvláště bych vyzdvihla pro filosofii výchovy velmi inovátorské myšlenky Clause Stieveho, který, v návaznosti na asubjektivní fenomenologii Jana Patočky, poukazuje na specifika dětského přístupu ke světu a možnosti, které se dospělému člověku uzavřely.

Dále jsem se zabývala jazykem, který představuje klíč k poznání přirozeného světa, neboť je prostředkem komunikace a výsledkem společně domlouvaných významů v podobě pojmů, předávaných a vyvíjejících se v rámci kultury jako společenský produkt. Opět jsem v rámci porovnávání jednotlivých koncepcí znovu upozornila, že také jazyk vědy se zásadně liší od povahy přirozeného jazyka, a

naznačila možné důsledky této diskrepance. Jazyk, či přesněji vyjádřeno řeč (zvláště u Heideggera), je kontextem všech námi vytvářených textů, z tohoto kontextu k nám v intencionálním vztahu vystupuje celek bytí.

Čtvrtá podkapitola se týká celkovosti, další základní vlastnosti přirozeného světa. Dopodrobna jsem se zabývala způsoby, jakými se člověk může k celku světa vztahovat. Zatímco Husserl považuje svět za horizont všech horizontů se vzájemnou univerzální souvislostí věcí, Heidegger zasazuje do ontologické konstituce světa autentickou snahu o sebeporozumění člověka a jeho postavení mezi ostatními jsoucnými. Pro Patočku je svět otevřeným horizontem, k němuž lze proniknout úplným odevzdáním se činnosti, která dává smysl celému jeho životu.

Dalším klíčovým tématem, jehož základy položil již Husserl, a posléze se stalo důležitou problematikou Jana Patočky, je domov. Opět jsem se pokusila interpretovat tuto koncepci jako postupné rozšiřování horizontů smyslu, závislé na socializačních a personalizačních procesech osvojování přirozeného světa, jehož součástí se jedinec vlastní aktivitou stává.

Posledním pilířem je svoboda, základní předpoklad vědomého a zodpovědného vztahu k celku světa, životní úkol každého jedince aktivně přispívat k vyššímu obecnému principu dobra, a to i za cenu osobních obětí. Edmund Husserl staví svobodu člověka na jeho schopnosti racionální sebereflexe a reflexe druhých lidí. Každá bytost schopná transcendentální epoché má svobodu být zcela sama sebou. Pro Martina Heideggera je svoboda trpkým, nevyhnutelným údělem aktivně a autenticky žijícího člověka, který se vědomě vztahuje k celku světa, a je svobodou permanentně vyzýván k neustálému zakládání tohoto vztahu. Také v případě Jana Patočky spočívá svoboda v odpovědném přijetí závazku za bytí celku přirozeného světa, který člověka aktivně spoluutváří ve spolubytí s jinými.

Jednotlivé pilíře přirozeného světa k sobě neodmyslitelně patří, proto na sebe dílčí kapitoly vzájemně čteně odkazují a ve specifických kontextech se i některé myšlenky opakují, čímž zase vystupují do popředí jejich jiné aspekty. Společně tyto pilíře vytvářejí průzory, jimiž lze nahlížet povahu přirozeného světa v jeho vlastní podobě.

Závěrečná kapitola se týká výchovy ve smyslu celoživotní péče o duši vlastní i vychovávaného, ukazování možností svobodné volby a rozhodování pro zodpovědný přístup ke spoluutváření světa ve jménu transcendentálních principů. Je to výchova podle antického sokratovského modelu, vyznačující se respektem

k druhému jako rovnému komunikačnímu partnerovi, který mi napomáhá otevírat se v dialogu pravdě věcí. Pro názornější srovnání jsem v tomto případě zvolila formu tabulky, v níž jsou sokratovská východiska porovnávána s východisky sofistickými, ne nepodobnými některým pedagogickým pokusům současné školní praxe. Z práce vyplývá, že jsme se této tradici mnohokrát zpronevěřili, avšak přesto se vždy našli také Sokratovi pokračovatelé a mezi nimi také fenomenologové, nejvýrazněji snad Jan Patočka.

Krise výchovy, na kterou jsem ve své práci také upozornila je, podle mého názoru, součástí dalekosáhlé krize přirozeného světa a souvisí s narušováním oněch stanovených základních pilířů. Člověk ztrácí pokorný vztah k celku světa, setrvává často ve filosofii dávno překonaném osvícenském postoji, je lhostejný vůči ostatním lidem, chová se individualisticky, začíná na sobě pocíťovat tíhu bezdomovectví, vykořeněnosti z přirozeného světa, komunikace ztrácí svou hlavní funkci hledání společných východisek a otevírání se pravdě a podobně. Nezabývám se touto krizí sice podrobněji, ale uvědomuji si, že na ni a na její konkrétní projevy upozorňuje fenomenologická tradice již od dob Husserla a je třeba se s ní nějakým způsobem vypořádávat. Je jedním z témat, které by si zasloužily další podrobnější rozpracování, a hodlám se jí věnovat v disertační práci.

Kompoziční celek mé rigorózní práce ještě dotvářejí přílohy, v nichž je možné poučit se o biografických údajích a základních filosofických východiscích charakterizujících filosofování všech tří porovnávaných osobností, jejichž prostřednictvím jsem mohla nahlédnout do problému přirozeného světa ve fenomenologické reflexi a zúročit tak své dosavadní zkušenosti s tímto tématem.

POUŽITÁ LITERATURA

BENYOVSKY, L. a kol.: *Filosofická propedeutika I*. Praha : Sofis, 1998. ISBN 80-902439-8-3, s. 12-33

BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1.

BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

BLECHA, I.: *Filosofie/základní problémy/*. Olomouc : FIN, 1994. ISBN 80-85572-88-5.

ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80 - 246 - 0154-0.

ČERNÝ, J.: O vzniku a vývoji gramatických kategorií. *Slovo a slovesnost*, 1970, roč. 31, s. 207-222

DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-37-2.

DUBSKÝ, I.: *Ve věci Heidegger*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-35-6.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A.: *Filosofický slovník*. Praha : EWA, 1994. ISBN 80-85764 - 07-5.

HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie*. Praha : Karolinum, 2002. ISBN 80 - 246 - 0381 - 0.

HEIDEGGER, M. Budovat, bydlet a myslet. In AJVAZ, M.; HAVEL, M.I. (Eds.). *Prostor a jeho člověk*. Praha : Vesmír, 2004. str. 293 - 296

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvatík.

A¹

HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. 2., opr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-165-X, překlad Ivan Chvatík, str. 45 - 113

HUSSERL, E.: *Heslo pre Encyklopédiu Britannica*. Filozofia, 1994, roč. 49, č. 5, s. 307 - 321. CS ISSN 0046 - 385 X.

HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerové, doslov Jana Patočky str. 161 - 190

HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7. (především oddíl III, § 33 - §39, str. 142-171)

JIRÁSKOVÁ, V.; KOŤA, J. a kol.: *Základy společenských věd*. IV díl Vztah ke světu jako celku (Péče o transcenci). 1.vyd. Praha : Eurolex Bohemia, 2004. ISBN 80-86432-66-1. (str. 655- 721)

KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 13 - 31.

KURYLOWICZ, J.: Vývoj gramatických kategorií. In: *Dvanáct esejů o jazyce*. Praha : Mladá fronta, 1970, s. 63 - 79.

LYOTARD, F. J.: *Fenomenologie*. 1. vyd. Praha : Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-7187-031-5. překlad Milada Hanáková

MACUROVÁ, A.: *Jazyk a hluchota. Slovo a slovesnost*, 2001, roč. 62, s. 92-104.

MOKREJS, A.: *Fenomenologie a problém inter subjektivity*. Praha : Svoboda, 1969.

NIDA-RÜMELIN, J.: *Slovník současných filosofů*. Praha : Garamond, 2001. 80-86379-29-9.

OLŠOVSKÝ, J.: *Filosofický slovník pojmů současnosti*.

PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.

PALOUŠ, R.: *Ars docendi*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0855-3.

PALOUŠ, R.: Domov jako hodnota u Patočky. In HOGENOVÁ, A.; PELCOVÁ, N. (Eds.) *Hodnoty ve výchově, umění a sportu*. Praha - UK PedF 2008. ISBN 80-7290-272-5.

PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 - 4461, především str. 60 - 65 (Ideje kulturně výchovné)

PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4

PATOČKA, J.: *Péče o duši I*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-24-0

PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0.

PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-, ze záznamů přednášek z let 1969 - 1970 na FFUK sestavil Jiří Polívka.

PELCOVÁ, N.: Svět společného sdílení ve filosofické reflexi. In: *Jednota světa a pluralita hodnot*. Praha : PedfUK, 2002, s. 13-19. ISBN 80-7290-072-2.

POŽICKÝ, J.: VAŇKOVÁ, I.; KRÁMSKÝ, D.; KITZBERGEROVÁ, L.: *Hledání společně sdíleného světa jako východisko a předpoklad výchovného působení*. Praha : PedfUK, 2003. ISBN 80-7290-114-1.

REJZEK, J.: *Český etymologický slovník*. 1. vyd. Voznice : Leda, 2001. ISBN 80-85927-85-3.

REZEK, P.: *Patočka a věc fenomenologie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-48-X.

RICOEUR, P.: Pocta Janu Patočkovi. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 4 - 12.

SAUSSURE DE F.: *Kurs obecné lingvistiky*. 2. vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0560-9, překlad František Čermák; kapitola *Proměnlivost a neproměnlivost znaku*, str. 100- 107.

SCHLEGELOVÁ, J.: *Základy filozofie IV*. Praha r S&M, 1993. ISBN 80-90006-4-6.

SCHLEGELOVÁ, J.: *Základy filozofie V*. Praha: S&M, 1994. ISBN 80-90006-4-6.

STIEVE, C.: *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. ISBN 3-8260-2375-7.

VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8

VÁŇOVÁ, R.: *Studijní texty k dějinám pedagogiky*. 1. vyd. Praha : SPN, 1984.

Příloha 1: Edmund Husserl (1859 - 1938)



Edmund Husserl pocházel z německy orientované prostějovské rodiny. U mnoha renomovaných osobností studoval přírodní a formální vědy, jako je fyzika, matematika, astronomie, z nichž jakési centrální postavení měly v souladu s tehdejšími myšlenkovými proudy logika a psychologie. Osobně se znal s T. G. Masarykem, kterého považuje za svůj vzor v etickém pojetí světa a života a zdroj své filosofie. Přednášel v mnoha evropských zemích, v letech 1901 - 1916 byl profesorem v Göttingen a do roku 1928 ve Freiburgu, kde také o deset let později zemřel.

Navázal na Brentanovu nauku o psychických fenoménech a na popis bezprostředních daností smyslové zkušenosti Ernsta Macha. Zpočátku byl právě v souladu s dobovými tendencemi přesvědčen, že psychologie je základovou teoretickou disciplínou logiky. Psychologismus prostupoval veškerým jeho vědeckým zkoumáním, teprve po kritice logika a filosofa jazyka G. Fregeho názor změnil. Celý jeho život propracovával a zdokonaloval základní pojetí fenomenologie, radikální filosofie, která znovu a úplně jinak řeší odvěké filosofické problémy.

Namísto historismu, psychologismu a metafyziky klade vědu o podstatách, tedy o intencionalitě věci samé. Již z dob své brentanovské orientace měl rozpracovanou podrobnou koncepci subjektivity, tu posléze umísťuje do pozice transcendentální, umožňující takto konstituovat svět a jeho smysl. K transcendentální subjektivitě dospěl také cestou fenomenologické redukce, kterou provádí první princip všech principů, myslící subjekt - cogito, a přechází tak z přirozeného postoje plného předpokladů do pozice transcendentálního subjektu. Ovšem tato cesta transcendentálního idealismu končí solipsismem. Z toho důvodu Husserl koncipuje svou teorii intersubjektivit, založenou na existenci alter-ega, a projevuje zájem o téma přirozeného světa, který sám označuje pojmem Lebenswelt, čímž se stává významným vzorem a zdrojem pro své pokračovatele, především pro fenomenology Heideggera a Patočku.

V závěrečné fázi svého filosofování a zdokonalování základů fenomenologie se věnuje historickému horizontu člověka, realizaci lidství v dějinách, čímž vytyčuje své fenomenologii věčný cíl hledání smyslu lidského života a snahu po reflexivním sebepojetí a aktivním sebeutváření člověka.

Příloha 2: Martin Heidegger (1889 -1976)



Jeden z nejvýznamnějších ontologů, fenomenologů a existencialistů 20. století se narodil v MeBkirchu, ale svým celoživotním působením je spjat především s Freiburgem, kde vystudoval teologii, matematiku a přírodní vědu u Heinricha Rickerta a nakonec filosofii. Zde působil v letech 1920 - 1923 jako Husserlův asistent, což ovlivnilo jeho vlastní filosofické koncepty 20. let, a v roce 1933 jako rektor univerzity. Po jediném roce, v němž se krátce přiklonil k nacionalistickým myšlenkám, se však stáhl do soukromí. Po 2. světové válce byl penzionován a působil jen soukromě, od roku 1950 znovu obnovil některé přednášky.

Přesto se tento Husserlův žák, pro nějž byla fenomenologie především cestou k ontologii, proslavil jako kritik tradiční metafyziky, kterou přeměnil v dějiny bytí, tvůrce teorie ontologické difference, tedy rozdílu mezi bytím a jsoucny, a zdůrazněním zvláštního postavení člověka mezi ostatními jsoucny, nazvaného pobyť (Dasein), které se k bytí vztahuje skrze jsoucí a svému vztahování samo předem rozumí. Člověk jako jediné jsoucno mezi všemi dokáže reflektovat své postavení ve světě, anticipovat svou konečnost, má výsadu řeči, pojmového a metaforického pojmenovávání skutečností ve světě, proto je podstatou lidského způsobu bytí na světě existence. Člověk je stále na cestě za pravdou, která se mu odhaluje v horizontu času (zde Heidegger opět navazuje na pozdní fázi Husserlova myšlení), a on autenticky prožívá toto dění, které se ho bytostně týká, které musí přijmout díky své existenciální svobodě za vlastní.

V pozdější etapě Heideggerova ontologicko-existenciálního filosofování prošla jeho koncepce Dasein významným vývojem směrem od spjatosti s podstatou lidské existence k novému pojetí Da-Sein, tedy mfstu, kde se dialekticky odehrává bytí, přiděluje tak smysl každému jsoucnu. Tento posun již v mnohém předznamenává fenomenologickou myšlenku vyvstávání a ukazování se věcí tak, jak ve skutečnosti jsou, jak knám promlouvají, ponechány ve své podstatě a integritě vlastního smyslu jejich bytí.

Svou filosofií ovlivnil dosavadní interpretaci klasiků filosofického myšlení od antiky až po svou současnost, francouzský existencialismus, postmoderní myšlení, hermeneutiku i filosofii techniky a ekologického myšlení.

Příloha 3: Jan Patočka (1907 - 1977)



Jeden z našich největších a světově nejproslulejších filosofů se narodil v Turnově. Patřil mezi poslední Husserlovy žáky a posluchače Heideggera. Studoval na mnoha evropských univerzitách, kde se kromě již zmiňovaných filosofů setkal například s H. Bergsonem či E. Finkem, který mu ve Freiburgu představil Husserlovu fenomenologii. Na české půdě se snažil fenomenologií zabránit převádění filosofických problémů do problematiky jiných společenských věd a uchovat tak filosofickou svébytnost v dobách výrazných pokusů o její oslabení. V letech 1936 - 1939 působil jako docent na Filosofické fakultě Karlovy univerzity, po válce však musel odejít. Jeho filosofické dílo bylo politickými poměry neustále ohrožováno. Roku 1968 byl jmenován řádným profesorem, ovšem již v roce 1971 má zakázáno přednášet.

Fenomenologii považoval především za metodu vedoucí k nahlédnutí a odkrytí pravdy věcí, poznání zakotvenosti člověka ve společném domově, sdíleném s ostatními subjekty lidského společenství, na jehož utváření se všichni interaktivně spolupodílí. Pomocí fenomenologie se snažil vyřešit krizi člověka 20. století, obyvatele dvou světů: světa přirozeného, v němž žije, a světa moderní přírodovědy, v němž myslí. Jeho hlavním cílem bylo tyto světy znovu sjednotit a navrátit člověku jednotný názor světa.

Není bez zajímavosti, že z českých dějin obdivoval především dvě osobnosti, a to Tomáše G. Masaryka pro jeho mravní ideály a neúnavný obětavý boj za pravdu (Rukopisy, hilsneriáda) a Jana Amose Komenského, snad nejznámějšího pobělohorského exulanta, jehož osobnost a dílo Jan Patočka celý život studoval a s nímž jej v osobním i profesním životě pojí nejedna osudová paralela. Byl přesvědčen, že údělem člověka je pečovat o obecné vyšší principy právě proto, že o nich ví, a ví, že zakládají jeho bytí na světě. Svět je formou naší existence, spoluutváří nás, je východiskem tří pohybů lidské existence.

Problematika přirozeného světa se stala Patočkovým celoživotním projektem. V souladu se svými názory a přesvědčeními žil a po vyčerpávajícím policejním výsledku v nemocnici s nimi také zemřel. I v totalitním režimu překračoval veškerou danost, aby svobodně konal, byl mluvčím Charty 77, mnohé riskoval a obětoval v zájmu poznávání a naplňování vyššího smyslu bytí.

Resumé

Rigorózní práce nazvaná *Problém přirozeného světa ve fenomenologické reflexi* představuje pokus o interdisciplinární společenskovedné a filosofické pojetí základních pilířů přirozeného světa, kterými jsou: každodennost, intersubjektivita, jazyk, celkovost, domov a svoboda. Vychází především z komparace koncepcí německých fenomenologů Edmunda Husserla a Martina Heideggera a českého filosofa Jana Patočky. Zaměřuje se na způsob, jakým jedinec reflektuje svůj svět, jak jej prožívá a vytváří ve spolupráci s druhými. Zabývá se také otázkou výchovy, která má napomáhat formovat prožitek přirozeného světa člověka, rozvíjet jeho zkušenosti se světem, zdokonalovat jeho schopnosti a utvářet svobodný a zodpovědný postoj vůči společně sdílenému světu.

Summary

The thesis called *The Problems Of The Natural World In Phenomenology Reflection* is supposed to be an attempt of the interdisciplinary social sciences and philosophy conception in terms of these units: everyday life, intersubjectivity, language, world complex, home and freedom. It arises from the comparison of the German phenomenology's conceptions of Edmund Husserl and Martin Heidegger and the Czech philosopher Jan Patočka. It is focused on how a subject reflects his own world, enjoys it and creates it in conjunction with others. It is also concerned with the issue of the education, which helps to form of the enjoyment with the natural world, developing world experience and skills and also forms freedom and responsible attitude towards shared natural world.