

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filozofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Problém areté ve filozofii Anny Hogenové
The Issue of Areté in the Philosophy of Anna Hogenová

Bc. Aleš Urbášek, DiS.

Vedoucí práce: doc. Mgr. David Rybák, Ph.D.

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: Učitelství všeobecně vzdělávacích předmětů pro základní školy a
střední školy – biologie

Odevzdáním této diplomové práce na téma Problém areté ve filozofii Anny Hogenové potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14. 4. 2021

.....

Rád bych tímto poděkoval doc. Mgr. Davidu Rybákovi, Ph.D., jenž mi s ochotou v průběhu vzniku tohoto textu poskytovat cenné rady a také otevíral nové obzory myšlení během celého studia.

ABSTRAKT

Tato práce si klade za cíl ohledat myšlenkové motivy Anny Hogenové, vedoucí především k pochopení významu ctnosti zvané areté. Areté jako schopnosti v jednotlivé, konkrétní situaci zachytit celek, takový, který není pojmově definovatelný a neukazuje se jako verifikovatelné jsoucno. Cesta k pochopení takto myšleného celku začíná u René Descarta a následného vzniku fenomenologie Edmunda Husserla, na něhož navazuje Heidegger, který nám možnost zachytit celek demonstruje na tzv. náladách. U Patočkova porozumění celku již spatřujeme přímou souvislost s Hogenovou, jež tvrdí, že to jsou právě celky, na které se dnes, i díky empirické vědě, zapomnělo. Areté je představeno také v souvislosti výchovy, kde by jejím smyslem, podle Hogenové, mělo být právě přivádění k onomu celku. Kromě ústředního motivu se práce také snaží zachytit filozofku s jejími hlavními tématy, jako je např. problematika počátku nebo nutnost žít životem z vlastního pramene.

KLÍČOVÁ SLOVA

Hogenová, areté, výchova, celek, fenomenologie

ABSTRACT

This work aims to look at the thought motives of Anna Hogenová, leading primarily to an understanding of the meaning of the virtue called Areté. Aretes as abilities in an individual, concrete situation to capture the whole, one that is not conceptually definable and does not prove to be a verifiable being. The path to understanding such a whole begins with René Descartes and the subsequent emergence of the phenomenology of Edmund Husserl, followed by Heidegger, who demonstrates the possibility of capturing the whole in the so-called moods. In Patoček's understanding of the whole, we already see a direct connection with Hogenová, who claims that these are precisely the units that have been forgotten today, even thanks to empirical science. Areté is also introduced in the context of education, where its purpose, according to Hogenová, should be to bring to the whole. In addition to the central motif, the work also tries to capture the philosopher with its main themes, such as the issue of the beginning or the need to live life from its own source.

KEYWORDS

Hogenová, Areté, education, whole, phenomenology

Obsah

Úvod	7
1 Anna Hogenová – cesta k filozofii	9
2 Základní pojmy a motivy ve filozofii Anny Hogenové.....	11
3 Zrod fenomenologie	16
3.1 René Descartes.....	17
3.1.1 Cogito ergo sum	17
3.1.2 Subjekt-objektový rozvrh světa	18
3.2 Fenomenologie Edmunda Husserla	20
3.2.1 Fenomenologická redukce.....	21
4 Martin Heidegger a předem zjevný svět.....	23
4.1 Otázka po Nic	25
5 Problém celku u Jana Patočky	28
5.1 Zkušenost o svobodě.....	30
5.2 Idea a celek	31
6 Lidská existence jako pohyb.....	34
7 Zapomenutí na celek z pohledu Anny Hogenové.....	39
7.1 Pravda jako neskrytost	41
7.2 Čas a počátek	42
7.2.1 Časové tělo	47
7.3 Život z vlastního pramene.....	49
8 Areté	52
8.1 Areté u Anny Hogenové	54
8.2 Areté a výchova	56
Závěr.....	61

Seznam použitých informačních zdrojů	63
--	----

Úvod

Tato práce se zabývá pojetím areté ve filozofii Anny Hogenové, se snahou vyjasnit cestu, která by umožnila nahlédnout a porozumět motivům jejího myšlení. Areté jako ctnost, jež umožňuje rozumět přesazným celkům, s sebou nese podstatný atribut, a to, že stejně jako celek, nemá margo, není ohraničená.

Abychom mohli porozumět kontextu myšlení filozofky, věnujeme se v úvodu textu nezbytnému biografickému popisu s ohledem na formování jejího fenomenologického myšlení. Jako podstatné jsme také považovali zmínit některé ze základních motivů a pojmů, které se v jejích publikacích nejčastěji objevují a tvoří jakousi myšlenkovou kostru jejího filozofování.

Práce se omezuje převážně na novověké formování fenomenologie, na jejímž pozadí také vznikalo porozumění celku, který zde máme na mysli. Prvním filozofem, jehož jsme se lehce dotkli, byl René Descartes, a to především proto, že jeho myšlení dalo podstatné impulzy ke vzniku fenomenologie Edmunda Husserla, a také z toho důvodu, že Hogenová považuje karteziánské myšlení jaksi za protipól tomu, jak rozumět celkům bez okrajů.

Na Husserla poté navazuje Martin Heidegger, u kterého popisujeme především jeho „předem zjevný svět“ a také nálady, jež umožňují zachytit nejenom jsoucnost v celku, ale také nás staví před tzv. Nic; v úzkosti mizí zabydlenost, veškeré jsoucnost nám nic neříká.

Cílem práce bude také ohledat společné myšlenkové motivy Jana Patočky a Anny Hogenové, především s ohledem na tzv. Celek, ke kterému podle obou filozofů nelze dojít skrze empirické, vědecké poznání. Bude nás zajímat Patočkova „zkušenost svobody“, ale také jeho pojetí tří pohybů, jako pohybů lidské existence, na kterých budeme hledat přímou spojitost s myšlenkami Hogenové.

Ačkoli se u Anny Hogenové budeme snažit přinést komplexnější náhled na její filozofické myšlení, důraz bude kladen především na její apel, nutnost myslet věci ontologicky a nehledat pravdu ve světě ověřitelných jsoucností, která jsou pomíjivá a nebytostná.

Co to znamená „vyaretovat“ člověka? Je počátek něco, v čem nám je dán celek jako přesazný horizont skutečnosti? Proč je potřeba žít život autenticky, a ne pouze ve vleku

vnějších požadavků? To jsou některé z otázek, na které zde budeme hledat odpovědi, jakkoli si uvědomujeme, že ve světě filozofie jsou mnohdy důležitější spíše otázky.

V samotném závěru práce se pokusíme zjistit, jestli je to právě výchova, která může být jednou z možných cest k areté.

1 Anna Hogenová – cesta k filozofii

Anna Hogenová po absolvování gymnázia v Žatci, nastoupila na Fakultu tělesné výchovy a sportu UK, kde v letech 1964-69 studovala tělesnou výchovu a zároveň český jazyk na FF UK. Mezi lety 1973-77 na Filozofické fakultě absolvovala studium občanské nauky a v roce 1979 získala titul PhDr. s disertační prací *Hodnota a skutečnost*. Roku 1985 obdržela titul Csc. s prací *K teoretickým a ideologickým důsledkům podstatného ve fenomenologii E. Husserla a R. Carnapa*. Habilitována na docentku byla v roce 1992 (*Poznání a fenomenologie*) a profesorský titul získala v oboru kinantropologie na Univerzitě Palackého v Olomouci.¹

V dnešní době přednáší na Husitské teologické fakultě a Pedagogické fakultě UK a jejím hlavním zájmem je filozofický směr fenomenologie, ke kterému tíhne již od počátku 80. let.²

Cesta k fenomenologii, která byla založena E. Husserlem ve snaze poskytnout spolehlivý základ speciálním vědám a sledující fenomény „*to, co se ukazuje, a jak se to ukazuje*“³, vedla právě skrze Husserlovu publikaci *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

Hogenová popisuje svoji cestu k filozofii postupně přes literaturu, kde milovala například Shakespeara (právě tam to začínalo rezonovat a cesta k hloubce byla započata), Platóna a jeho dialogy, až k Husserlovi. Citujme úžas, když si po roce 1968 pořídila jeho knihu: „*Pane Bože! To přišlo jako rána. Jako rána z nebe. Říkám: tak tohle je to, co já celý život hledám.*“⁴ Přes Husserla vedla cesta k Heideggerovi, ale právě Husserl byl ten, který Hogenovou, dle jejich slov, otevřel.

Fenomenologie pomohla najít osobní svobodu, když poukazovalo na to, že je potřeba „*začít z absolutní chudoby myšlení. Nepřebírat od toho, od toho, od toho. Viš to, přebrals to kdysi, ale dáš to do závorek, snížíš to, a začneš ze sebe.*“⁵

¹ PAMĚŤ NÁRODA. *Prof. PhDr. Anna Hogenová* [online]. [cit. 2020-11-03]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/hogenova-anna-1946>.

² KATEDRA FILOSOFIE MUNI. *Anna Hogenová* [online]. [cit. 2020-11-03] Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/hogen.html>.

³ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 271.

⁴ HOGENOVÁ, Anna a Michal SLANINKA. *Žít z vlastního pramene: rozhovory o životě a filosofii a Annou Hogenovou*. Praha 2019, s. 70.

⁵ Tamtéž, s. 70.

Významnou učitelkou Anny Hogenové byla Jaroslava Pešková, to ona otevřela laskavost, ukázala, že filozofie je také filia – láska. Vztah mezi nimi se dlouho prohluboval, až se z nich na sklonku života Peškové staly přítelkyně. Důležitým momentem byl pak okamžik během profesorské přednášky v Olomouci, kdy Pešková pravila: „*Pamatuj si, jediné, co je v životě důležité, je nenechat se otrávit!*“⁶ Tato věta nadále v Hogenové rezonuje a pomáhá prohlubovat volnost a svobodu filozofování.

Ačkoliv se nikdy osobně nesetkala s Janem Patočkou, blízkost s tímto filozofem cítí i přesto, je mu, stejně jako jiným autorům nablízku, pomocí četby a studia. Byl to jeden z nejvýraznějších fenomenologů, ze kterého čerpá dodnes.⁷

Fenomenologii vyučuje na Pedagogické fakultě od roku 2001 a snaží se o to, aby budoucí absolventi a pedagogové, byli schopni těm mladším generacím otvírat prizmata vidění okolního světa. A k tomu, dle jejího mínění, může pomoci právě fenomenologie. Když říká: „*Filozofie je opravdová pouze tehdy, pokud neslouží cílům moci,*“ poukazuje na to, aby se filozofie (nejenom) na univerzitách neproměňovala v technokratickou a nebyla pouze formou plánování a využívání mocenskými silami.⁸

Je autorkou mnoha knižních publikací, namátkově lze zmínit některé z nich: *Areté, základ olympijské filozofie, Čas jako problém, Fenomén domova, Ontologická nouze a dnešek*. Ve fenomenologické problematice se zabývá například fenomény jako jsou alétheia – neskrytost, kalokagathia jako ideál olympijské filozofie, epifanie – zjevení, epimeleia – péče o duši nebo dialektikou pozadí a jevu.⁹

⁶ Tamtéž, s. 72.

⁷ Tamtéž, s. 70–71.

⁸ PAMĚŤ NÁRODA. *Jestli chceš učit, tak musíš* [online]. [cit. 2020-11-03]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/hogenova-anna-20190508-0>.

⁹ KATEDRA FILOSOFIE MUNI. *Anna Hogenová* [online]. [cit. 2020-11-03] Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/hogen.html>.

2 Základní pojmy a motivy ve filozofii Anny Hogenové

Pro lepší orientaci čtenáře v dalším textu, zde uvedeme nejdůležitější pojmy, nezbytné pro pochopení hlubší problematiky následujících kapitol. Jsou popsány ve stručnosti a ve snaze jednoduše vystihnout to, jak s daným problémem pracuje sama Hogenová.

Areté

Samotná areté tvoří jeden z klíčových problémů této práce, jedná se o starověký řecký pojem, který v sobě tehdy zahrnoval: mužnost – uměřenost – moudrost – spravedlnost. Zjednodušit bychom snad mohli jako ctnost. Aristoteles by řekl, že jde o schopnost dosahovat cílů, a přitom se vyhýbat extrémům přemíry a nedostatku.¹⁰

Hogenová s tímto pojmem pracuje jako se schopností člověka vidět v jednotlivé situaci celek. Dle jejího myšlení vzniká problém již při dotazu na to, co areté znamená, to se totiž nedá jednoduše definovat, pokud bychom tak učinili, areté se stane ohraničená a nebude již pozadím, kontextem, horizontem.¹¹

Areté jako problémem se tato práce bude dále výrazně zabývat, ponechme tedy základní uvedení a zdůrazněme, že se k areté budeme stavět, jako ke vztahu člověka k celku bez marga, tedy bez okrajů a zarámování, ke snaze o proniknutí k celku, skrze vhléd do problému.

Chórismos

U Platóna jakási hranice, mez zkušenostního světa. Jen přes tuto hranici se lze přenést do světa idejí, které jsou jinak neuchopitelné.¹²

Chórismos, jako těžce uchopitelný fenomén je třeba zažít tělesně, jako jej zažil člověk, který opouští jeskyni v jednom z dialogů Platóna. Platón ve svém díle *Ústava*, v knize XII, pojednává o podobenství v jeskyni. Tento příběh hovoří o zakoušení nové zkušenosti, která se vyjevuje člověku, jenž svůj život strávil spoután v jeskyni, byl obklopen pouze stíny a všechny jeho vjemy byly značně omezené. Jelikož nic jiného neznal, měl za jediné pravdivé právě to. Platón se zamýšlí nad situací, která by nastala v případě „vysvobození“, jenž by

¹⁰ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 271.

¹¹ HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha 2000, s. 6.

¹² SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 281.

umožnilo člověku poprvé nahlédnout světlo a reálný svět mimo jeskyni. Teprve poté, coby uviděl slunce jak jest, ne jako obrazy ve vodě nebo na jiné ploše, byl by schopen pochopit „co způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném světle, a že jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole.“¹³

Takový člověk zažívá chórismos, poznal hranici, která zprostředkovává opravdovou svobodu. K životu v pravdě je tedy třeba tento „otřes“ zažít, prodlévat na hranici umožňuje podle Hogenové např. umění, náboženství či filozofie.¹⁴

Jsoucno a bytí

Jsoucnem se obecně označuje cokoliv, co jest. V novověku je jsoucno chápáno jako ověřitelná skutečnost, v antické filozofii se zdůrazňoval charakter trvalosti.¹⁵ S **bytím** je to složitější a v průběhu historie bylo vykládáno mnoha způsoby. Od nejstaršího, kde bylo nejširším označením pro všechno, co jest, následovalo křesťanské ztotožnění bytí se stvořením světa až po M. Heideggera, který si všiml různých způsobů bytí prostřednictvím **ontologie**, která se otázkám bytí věnuje.¹⁶

Hogenová mluví o tom, že u mnoha myslitelů je rozumění a bytí totéž, sama říká, že právě bytí nás vyvolává, nechává žít v privaci. Toto bytí se dá sdílet jen v napětí tázání, nelze na něj položit ruku. Je pozadím věcí, které umožňuje jejich vystávání do zjevu, je nejhlubším myslitelným, nejhlubší jednotou.¹⁷

Uvedme zde několik citátů z knihy vedené formou rozhovoru, s názvem *Žít z vlastního pramene*. V kapitole *Bytí a Dobro* autorka o bytí mluví jako o něčem nepředstavitelném, nepojmenovatelném a jakákoli představa nám sama o sobě nic o bytí neprozradí.¹⁸ Jistě by si šlo v tomto pojetí povšimnout jisté analogie s vírou v boha, především některých představitelů negativní teologie.

¹³ PLATÓN. *Ústava*. Praha 1996, s. 215.

¹⁴ HOGENOVÁ, Anna. *Co je to jednoduchost?* [online]. [cit. 2020-11-05]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf.

¹⁵ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 288.

¹⁶ Tamtéž, s. 253.

¹⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha 2016, s. 7.

¹⁸ HOGENOVÁ, Anna a Michal SLANINKA. *Žít z vlastního pramene: rozhovory o životě a filosofii a Annou Hogenovou*. Praha 2019, s. 149.

„Je tu něco silnějšího než ty naše rozvrhy o nás. Lidi tomu říkají osud, ale já vím, že to je bytí.“¹⁹

„To není čas. To je bytí. Tady končí kategoriální myšlení. Tady končí představové myšlení.“²⁰

„To nejvyšší je bytí! Je Dobro. Ten Bůh ... je Dobro. Nic jiného není.“²¹

Legein

Z tohoto řeckého slova bylo odvozeno slovo logos, které, jak víme, má mnoho významů. Hérakleitem personifikováno na božský logos, jenž všechno řídí. Křesťané ho pak ztotožňovali se slovem stojícím na počátku stvoření.²²

Slovo legein však u Hogenové znamená **usebrat**, kde se z původního rozložení tvoří jednoduchá jednota. Právě na nutnost tohoto usebrání a schopnosti vnímat jednotu Hogenová poukazuje v souvislosti s novověkým, technickým rozčleněním na segmenty.²³ Kdy hovoří o tom, že nelze pouze rozumět detailně každému „šroubku“, ale je nutné vidět to jednoduché a dostat se do neskrytosti. Legein nelze ani chápat, jako přidávání jedné věci k druhé, jde o usebrání, ve kterém se tvoří pravda, jednoduchost. Tyto cesty odkrývání nejsou snadné, nejde k nim dojít logikou, jsou nevyčerpatelné. Pomocí fysis znamenající růst lze do neskrytosti vstoupit.²⁴

V souvislosti s usebráním je často hovořeno o takzvaném **uvlastnění**. Zde jde především o to, vyhmatat svůj vlastní pramen, svoji přirozenost a žít z ní. Ne z podsunutého, ale ze svého vlastního.²⁵

¹⁹ Tamtéž, s. 147.

²⁰ Tamtéž, s. 149.

²¹ Tamtéž, s. 152.

²² SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 296–297.

²³ HOGENOVÁ, Anna. *K "usebírání"* [online]. [cit. 2020-11-07]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf.

²⁴ HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha 2016, s. 41.

²⁵ HOGENOVÁ, Anna. *Co je to jednoduchost?* [online]. [cit. 2020-11-07]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf.

Jako mnoho dalších filozofů zmiňuje, je třeba být u sebe, protože pouze tam lze nalézt to podstatné. O tomto budeme dále hovořit v souvislostech s fenomény *das Gestell* a *die Machenschaft*.

Noeze

Řecké *noéisis*, ze kterého Hogenová odvozuje slovo *noeze*, znamená něco ve smyslu vědomí, myšlení, chápání. Husserl tento pojem přebírá a vnímá jako akt myšlení, které je zaměřeno na předmět. *Noéma* pak znamená smysl či obsah tohoto předmětu. Disciplínou, jež se zabývá poznáním a zkoumá jeho podmínky je pak **noetika**.²⁶

Ve svém článku, nesoucí název *Pohyb a kvalita života*, se Hogenová staví k *noézi* a jejímu vztahu k *noéma* takto: „*Noeze nesou v sobě předstanovená svá adekvátní noemata. Jinak řečeno, získáme-li nějakou noezi (a to je naprosto jedno jak, jestli cestou vzdělání, tradicí, či autonomním rozhodnutím), pak tato noeze nám řídí to, co nakonec ve světě uvidíme, co bude pro nás důležité, a co nikoliv.*“²⁷

Noeze je tedy něco, co lze získat, a následně spoluvytváří možnosti náhledu na svět.

Počátek

Slovo, které na první pohled může evokovat jistou spojitost se slovem začátek, vyjasněme si ale, co **počátek** v podání Hogenové vlastně znamená. Toto slovo je postaveno téměř do protikladu oproti kauzalitě. Nejenom ve vědě se setkáváme s tím, že jistý jev má svoji příčinu a následně svůj důsledek; jde o jistou posloupnost a kauzalita se posuzuje jako nezbytná vlastnost času. Sama historie by dle Hogenové ale neměla být vnímána pouze jako na sebe navazující, nezbytné jevy a technické popisování. ale jako pochopení a nahlédnutí k počátkům. Počátek není příčinou, je to to, co se rodí vždy poprvé a naposled. Můžeme ho chápat, jako zrod podstatného, které je jedinečné a nezařaditelné do časové osy.²⁸

²⁶ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 307.

²⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Pohyb a kvalita života* [online]. [cit. 2020-11-06]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507485/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Pohyb%20a%20kvalita%20%C5%BEivota.pdfZačátek formuláře.

²⁸ HOGENOVÁ, Anna. *Předobjednaná budoucnost*. Praha 2018, s. 105.

Privace

Slovo pocházející z latinského *privatio*, znamená nedostatek, zbavenost. Jaký význam má taková **privace** ve filozofii? Je to něco, co zapříčiňuje touhu se ptát a být v úžasu ze světa?

„Nedostatek poznání toho, co je podstatné, co je bytným základem, nikoli jen příčinou.“²⁹

Podle Hogenové to je právě privace, tedy chybění něčeho, co zapříčiňuje se ptát. Člověk má v sobě deficit, který v něm vyvolává otázky. Duše se dá v člověku nalézt právě skrze otázky, díky nimž je uváděna do pohybu. Pouze pomocí tázání se a skrze napětí o duši víme. Tomu se říká privace, deficit vytváří otázky, které probouzí duši.³⁰

²⁹ Tamtéž, s. 164.

³⁰ HOGENOVÁ, Anna a Michal SLANINKA. *Žít z vlastního pramene: rozhovory o životě a filozofii a Annou Hogenovou*. Praha 2019, s. 28-29.

3 Zrod fenomenologie

Abychom byli schopni pochopit filozofii Anny Hogenové, musíme nejprve vystavět půdu, z níž ona sama vychází a zároveň se pokusit najít myšlenky, které ji ovlivňují. Prameny inspirace můžeme bezpochyby nalézt již v antické filozofii, omezíme se však pouze na období novověku, jež považujeme za zásadní. Ačkoli Descarta rozhodně neřadíme mezi fenomenology, věnujeme mu kousek své pozornosti. Důvodů k tomu je hned několik. V první řadě samotný Husserl významně na Descartovo myšlení navazuje a využívá jeho objev vědomí pro vlastní vypracování fenomenologie jako způsobu filozofování v perspektivě první osoby. Za druhé, sama autorka je velkým kritikem tzv. karteziánského myšlení.

Spojení mezi těmito dvěma filozofy, tedy Descartem a Husserlem, budeme demonstrovat především pomocí dvou publikací. První nese název *Meditace o první filozofii (Descartes)* a ta druhá *Karteziánské meditace (Husserl)*. Již název napovídá, že Husserl vědomě navazuje na Descarta. Nejenom navazuje, ale především se pokouší vystavět ještě přísnější vědu, což je zajímavé v tom, že samotný Descartes považoval právě tu svou za nejpřísnější. Důkazem významného propojení těchto dvou autorů může být Husserlův citát: „*Neboť právě největší francouzský filozof René Descartes přinesl fenomenologii nové podněty, a to svými Meditacemi, jejichž studium mělo zcela přímý vliv na to, že se fenomenologie, která již byla ve vývoji, přetvořila v novou formu transcendentální filozofie.*“³¹

Filozof, který je pro autorku vůbec tím nejpodstatnějším, je Martin Heidegger. Tento žák Husserla na zrozený směr fenomenologii navazuje, zároveň ale přichází s něčím podstatným, na co se podle něj, u mnoha myslitelů, zapomnělo. „Objevuje“ otázku bytí, tvoří tak svoji typickou ontologii a ptá se, co je to TO, z kterého všechno vychází a co dává vznik oněm fenoménům. Jelikož ve filozofii Anny Hogenové vidíme velmi úzké spojení s Heideggerem, uzavřeme jím tak tuto trojici „zásadních“ filozofů.

³¹ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 7.

3.1 René Descartes

Jméno francouzského filozofa René Descarta (1596–1650) zní latinsky Renatus Cartesius. Z něj byly odvozeny pojmy jako karteziánský, kartézský. Byl nejenom převratným filozofem, ale také geniálním matematikem a mezi jeho největší objevy v tomto oboru patří analytická geometrie se svým souřadnicovým systémem úzce souvisejícím s jeho pojetím prostou a ideálu poznání. Descartova filozofie usilovala o poskytnutí spolehlivého základu speciálním vědám. Stavěl na logickém, matematickém a univerzálním principu, který měl dokázat bezpodmínečně nutnou metodu, jež staví na racionálních základech a vylučuje omyl.³² O nutnosti takové metody hovoří v knize *Pravidla pro vedení rozumu* v kapitole IV: „*Metodou pak rozumím jistá a snadná pravidla, která když kdokoli přesně dodržuje, nikdy nezamění nic nepravdivého za pravdivé, a bez zbytečného namáhání myslí stále postupně rozšiřuje své vědění a tak dospívá k pravdivému poznání všeho, co bude schopna pojmut.*“³³

3.1.1 Cogito ergo sum

Způsob, jakým lze dojít k základní, racionálně zjistitelné nepochybnosti, dle Descarta spočíval v jisté radikální skepsi, tedy pochybnosti o všem dosud platném a poznávaném. Své veškeré dosavadní poznání tedy vystavuje pochybnosti, vše, co se naučil ve škole, vyčetl z knih nebo mu poskytli jiní lidé. Pochybuje však také o pravdivosti okolního světa a klade si otázku, zdali nás neklamou samotné smysly a neposkytují nám tak falešné poznání reality. Dokonce i matematické principy, které se dle Descarta zdály jako nejjistější, musely být podrobeny kritice. Je totiž možné, že náš lidský rozum nás trvale uvádí v omyl a je nedostatečný v poznání pravdy.³⁴

Jak ale později uvidíme, toto podrobování matematiky kritice, mělo jen vystavět „pevnější“ oporu vědě samé.

³² STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří 2007, s. 238–239.

³³ DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii*. Praha 2000, s. 29.

³⁴ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří 2007, s. 240.

Stejně jako později Husserl, aplikoval i Descartes tzv. epoché, které znamená „uzávorkování“, tedy zdržení se úsudku, odložení soudu a vlastní podrobení se myšlenkovému ohledání.³⁵

I když Husserl usiloval o poznání věcí „jak se nám jeví“ a Descartes hledal spíše logickou metodu, u obou epoché hrálo podstatnou roli a Husserl na Descarta přímo navazuje. Hledáním universálního východiska, které bude u Descarta nezpochybnitelné a za všech okolností platné, dospěl k jedinému; a to, když pochybuji, jistě znamená, že je něco, co bezpodmínečně je a co pochybuje. Je autorem „*dubito, ergo sum*“, „*pochybuji, tedy jsem*“ a následně i „*cogito, ergo sum*“, „*myslím, tedy jsem*“. Pomocí uzavorkování tedy dochází k tomu, že to, co nemůže být evidentní, tedy jisté, lze vložit do závorek a zůstane nám jediné, a to, že stojím já nad světem. Pozorovaný svět, lidé i Já, jsou představy, obsahy vědomí. V tomto ohledu je jisté tedy pouze vědomí, které má své vlastní obsahy a mimo rámec tohoto vědomí nelze nalézt žádnou jistotu.³⁶

Později, jak také uvidíme, je ale přesvědčen o existenci vnějšího, odděleného světa.

3.1.2 Subjekt-objektový rozvrh světa

René Descartes stál u zrodu novověkého, metafyzického a myšlenkového paradigmatu, v němž se moderní myšlení často nereflektovaně pohybuje. Byl zformován tzv. subjekt-objektový rozvrh světa, který pojímá myslícího člověka jako subjekt v objektivním, pozorovatelném světě. Na rozdíl od starověkého a středověkého člověka, jenž sám sebe a svůj život chápe jako určitou formu participace na jednotném řádu světa, novověký člověk se jistým způsobem odtrhnul a vnímá svět jako něco, co může ovládat a využívat pro svůj prospěch. Harmonicky fungující kosmos, s nedílnou součástí člověkem, se převrací do podoby často mechanického a fungujícího stroje. Řecké alétheia – neskrytost, už není pravdou věcí, která se nám ve své neskrytosti ukazuje. Dnešní pravda se nám vyjevuje teprve v lidském poznání. Dřívější rčení *pravda má mě*, je tak dnes tak nahrazováno *já mám pravdu*.³⁷

³⁵ SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Praha 2019, s. 368.

³⁶ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha 2010, s. 73–74.

³⁷ Tamtéž.

A byl to právě Descartes, který svět rozděluje na *res cogitans* (věc myslící, duše) a na *res extensa* (svět těles, fyzické tělo). Nad tímto se zamýšlí ve VI. Meditaci, v knize *Meditace o první filozofii*. Již samotný název kapitoly je všeřikající: *O existenci materiálních věcí a o reálné odlišnosti mysli od těla*. Je zajímavé, že při Descartově aplikaci epoché přichází Descartes na to, že jediné nezpochybnitelné je vědomí. Tady ale s určitou nepochybností hovoří také o světě materiálních věcí: „Zbývá mi už jen vyšetřit, zda materiální věci existují. A přinejmenším už vím, že jakožto předmět čisté matematiky mohou existovat, poněvadž je vnímám jasně a rozlišeně. Vše, co já dokážu takto vnímat, totiž Bůh bezpochyby dokáže způsobit – nikdy jsem nesoudil, že od něho něco nemůže vzniknout, leda když bylo vyloučeno, abych to rozlišeně vnímal.“³⁸

Máme tu tedy jakousi mysl, která je schopna jasně a rozlišeně vnímat okolní svět věcí a pokud je toho schopna, tyto věci dle Descarta musí existovat. Předpokládal, že tento vnější svět je právě pomocí matematiky popsateľný; dokonce i tělesnou přirozenost označuje jako předmět čisté matematiky.³⁹

Husserl toto komentuje tak, že Descartes při hledání apodikticky jisté cesty, pomocí níž může dojít k otevření přístupu k vnější objektivitě, vyvozuje existenci boží a boží *veracitas*, které umožňuje vyvozovat to, že tu je jakási objektivní příroda, dualismus konečných substancí a metafyzika se svou objektivní půdou.⁴⁰

S dnešním světem tady tak můžeme vidět nevyhnutelnou spojitost a stejně jako Descartes všemu vnějšímu přiřadil podobu objektu, také dnešní člověk svět často jako objekt vnímá. Již Komenský ale upozorňoval, že postavení se k přírodě a člověku v podobě objektu, přináší vážná nebezpečí. Přírodu a její suroviny je tak možno vnímat pouze jako surovinový zdroj a člověk může být využit jako prostředek k dosahování jiných cílů, jako lidský zdroj. Na základně tohoto rozvržení tak teprve novověk umožňuje vznik exaktních disciplín, jako je anatomie, fyzika, chemie. Je tu proces zpředměťňování, který je ve vědních disciplínách často více než kde jinde patrný. Tento planetární rozvrh umožňuje, a dokonce vyžaduje

³⁸ DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filozofii*. Praha 2015, s. 101.

³⁹ Tamtéž, s. 105.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 9.

jakousi instrumentální výchovu, tedy výchovu k povolání, která nahradila výchovu k lidství.⁴¹

3.2 Fenomenologie Edmunda Husserla

„Věčný začátečník“ jak se sám Husserl kdysi nazval. Toto označení nám může o jeho filozofii mnohé prozradit. Husserlova fenomenologie totiž usilovala o nepředpojatost, o přísné ohledání podstat, nikoli faktů. K tomuto ohledání je třeba zaujmout zvláštní postoj, v němž je třeba vyřadit přirozené poznávací procesy a „uzávorkovat“ celý přirozený svět, který pro nás „existuje“, a tedy vždy ve svém myšlení znovu začínat od začátku.⁴²

Husserl svou fenomenologií výrazně zasáhl do novodobé evropské kultury. Bez porozumění tomuto směru budeme totiž velmi obtížně chápat „filozofii bytí“, hermeneutiku, existencialismus, ontologii atd. Fenomenologii jde o jistý vyhraněný způsob kritické reflexe duchovědného i přírodovědného bádání, přichází ale také s vlastní koncepcí, která určuje ráz a nasazení filozofie orientované antropologicky. Fenomenologie byla zamýšlena jako universální věda, která z pozice transcendentalismu vykládá jsoucno a u analyzování tématu se pokouší o stanovení neměnných podmínek, jež jsou nezávislé na veškerých okolnostech. Požadavek k této přísně vědecké filozofii byl Husserlem stanoven jako „zpět k věcem samým“. Tyto věci jsou přístupné jednak ve specifických vědomých aktech, nebo také v tom, jak věc ukazuje samu sebe. Jednotlivost ale také může poukazovat k celku, a tento celek je pak skrz danou věc přímo přístupný. Husserl usiloval o proniknutí do jádra samotného univerza, k jisté základní bázi „věčnosti“, pokusil se tak vystavět jakousi exaktní ontologii.⁴³

Charakteristika Husserlovy filozofie z úst Jana Patočky byla popsána jako pokus o přísné vědecké zamyšlení nad smyslem věcí a lidského života. Taková filozofie (přísná věda) by

⁴¹ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha 2010, s. 75.

⁴² STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří 2007, s. 442–441.

⁴³ PAUZA, Miroslav. *Fenomenologie a ontologie*. Filosofický ústav CAV, Praha [online]. [cit. 2020-11-19]. Dostupné z: https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/127785/Torzo_006-2000-1_4.pdf?sequence=, s. 40-41.

tedy měla člověku poskytnout pravé poznání, ustanovit obsah a cíl života, nebo také pomoci naleznout duchovní smysl. Skrze přísnou vědu lze být „doma – u sebe“.⁴⁴

Husserl také již přichází s jistou kritikou dosavadního myšlení a scientismu, který se podle něj ocitá v paradoxní situaci. Totiž zaznamenává nesporné odborné úspěchy, ale také zapomněl, či vyloučil otázky po smyslu. Není schopen řešit otázky týkající se problémů člověka.⁴⁵

3.2.1 Fenomenologická redukce

V přímé návaznosti na Descartovy Meditace mluví Husserl o tom, že je jako filozof radikálního začátku připraven tyto Meditace s kritickou opatrností ohledat a vysvětlit zavádějící omyly, jimž podlehl Descartes a doba následující. Stejně jako u Descarta je tou vůdčí ideou idea vědy, která bude univerzální. K vytvoření této vědy musíme, dle Husserla, nejprve vyřadit všechna dosavadní přesvědčení. Zde se výrazně vymezuje proti Descartovi a říká, že nesmíme připustit ani předpoklad logiky jako předem platné.⁴⁶

Descartes, jak již bylo řečeno, byl přesvědčen o samozřejmosti existence univerzální vědy, která má podobu deduktivního systému a stojí na axiomatickém základě. Ale ani tento předpoklad nemůžeme předem predikovat. Husserl přímo říká: „*To všechno nás nesmí ovlivňovat. Pro nás jako začátečníky neplatí ještě žádný normativní ideál vědy; ten můžeme mít jenom tenkrát, když si jej od začátku vytvoříme.*“⁴⁷ Museli bychom tak sami ze sebe být schopni poznat tento ideál, který se rodí z úplného začátku radikální skepse. Všechny soudy a jejich platnosti musí čerpat z evidencí a zkušeností, kde jsou věci a objektivní vztahy přítomné jako ony samy. Avšak i tato evidence musí být předmětem reflexe a musí být zvažován její dosah a dokonalost. Při uskutečňování epoché u Husserla, jde o nalezení naprosté jistoty bytí dané věci, jež vylučuje jakoukoli pochybnost.⁴⁸

Podle Husserla „první věc“, tedy jakousi první nezpochybnitelnou evidenci, nelze pojímat jednoduše jako apodiktickou (vždy platnou). Jednoduše by se nám mohlo zdát, že

⁴⁴ Tamtéž, s. 41.

⁴⁵ Tamtéž, s. 42.

⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha 1968, s. 11.

⁴⁷ Tamtéž, s. 13.

⁴⁸ Tamtéž, s. 17–18.

právě svět je takovou evidencí, která je nám již předem dána; avšak i zde je třeba si připustit možnost, pochybovat o nebytí světa. „*Nejenomže jednotlivá zkušenost může být znehodnocena jako smyslový klam, nýbrž i celá souvislost zkušenosti, kterou lze přehlednou jako jednotu, se může ukázat jako zdání, jak souvislý sen.*“⁴⁹

Ἐποχή (epoché) – uzávorkování objektivního světa nás podle Husserla nestaví tváří tvář k ničemu, ale pouze umožňuje to, co tím já jako meditující získávám. A to je čistý život s jeho čistými zážitky v podobě fenoménů. Tato velmi radikální a univerzální metoda, s jejíž pomocí čistým vědomím uchopuji sebe, skrze kterého je objektivní svět pro mne – a to pouze způsobem jakým je právě pro mne. Do žádného jiného světa, než do toho ze mne sama nemám přístup. Jistým odstupem od života v jeho celku a zdržením se úsudku i víry v bytí, tedy takové víry, která předpokládá svět jako jsoucí, a zaměřím-li se pouze na vědomí o tomto světě, získávám čisté cogito s proudem svých cogitationes, neboli jakési myšlení s jeho myšlenkami. Tento typ epoché Husserl nazývá jako transcendentálně fenomenologickou redukcí.⁵⁰

Ačkoli měl Descartes dobrou vůli se všech předsudků zbavit, dle Husserla se mu to nepodařilo, jelikož nepochopil smysl transcendentální subjektivity. Jakým způsobem by bylo možné oddělit subjekt poznání, když věcem ve světě dává smysl pouze a jen člověk, a tyto věci jsou tak smyslem pro člověka a nemají smysl samy o sobě? Descartův rozvrh světa tu je tak Husserlem „překonán“.⁵¹

⁴⁹ Tamtéž, s. 21.

⁵⁰ Tamtéž, s. 24–25.

⁵¹ Tamtéž, s. 28.

4 Martin Heidegger a předem zjevný svět

Martin Heidegger, Husserlův žák a jeden z nejvýznamnějších filozofů 20. století, je dodnes velkou inspirací Anny Hogenové. Společných motivů můžeme nalézt opravdu mnoho, a jedním z nich, z našeho pohledu tím nejdůležitějším, je podstata Bytí. Na následujících řádcích se ale především pokusíme nastínit problematiku celku, nejprve tak, jak ho chápal Heidegger, poté, jak o něm přemýšlel Jan Patočka. Pokud se totiž chceme bavit o areté, jako o schopnosti vidět v konkrétní, jednotlivé situaci celek, musíme si vyjasnit, co je tímto celkem myšleno.

Jak už to bývá u významných filozofů zvykem, i Heidegger se vůči svému učiteli následně částečně vymezuje a k Husserlově fenomenologii předkládá námitku, že to byl právě Husserl, kdo se zpronevěřil své metodě „k věcem samým“ tím, že samotné vědomí, jak ho Husserl chápal, již nebylo fenoménem, nýbrž něčím jako posledním základem, absolutním a nezpochybnitelným bytím. Heidegger tedy zdůrazňuje, že ono subjektivní vědomí, na kterém se poté buduje veškerá další jistota, se již nezkoumá. Nezkoumá se, jak vědomí jest. Zapomnělo se na otázku bytí, tedy, jaké je bytí tohoto vědomí. Přitom by si ji Husserl, dle Heideggera, klást měl i proto, že odlišuje vědomí jako jiné bytí, než je bytí věcí, které se vědomí ukazují. Fenomenologie vždy vychází z konkrétního vědomí a od něj se pokouší abstrahovat k všeobecným strukturám; transcendentální vědomí Husserlovy fenomenologie je již vědomím neosobním, kolektivním. Podle Heideggera je ale to, co je původní, právě *já sám*. Tedy ono bytí je vždy moje bytí.⁵²

Pokud se na bytí tážu, již předem mu nějak rozumím, jinak bych se ani tázat nemohl. Otázkou je, odkud se ono porozumění o bytí bere? Tuto otázku můžeme položit však pouze na úrovni onoho zvláštního jsoucna, jež je schopno se takhle tázat. Fenomenologie tak prochází zásadní proměnou. Již nezkoumá ono abstraktní, absolutní vědomí, nýbrž v prvním kroku zkoumá bytí toho, kdo je s to se na bytí vůbec tázat, protože již předem bytí nějak rozumí. Heidegger odhalil, že tázání se na bytí jsoucna, a tedy i na smysl bytí, je způsob bytí

⁵² PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha 1997, s. 68–69.

jsoucna, které otázku klade. Takové jsoucno označuje terminologicky jako Dasein (pobyt), bytostná charakteristika tohoto jsoucna je to, „že mu v jeho bytí jde o toto jeho bytí.“⁵³

Heidegger k podstatě filozofie říká: „*Filosofie pátrá po tom, co je jsoucno jakožto to, co jest. Filosofie je na cestě k bytí jsoucna, tj. k jsoucnu s ohledem na bytí.*“⁵⁴ Jsem takové bytí, které je na svém bytí interesované. Tento způsob pobytu nazývá Heidegger jako existenci; jen takové jsoucno, jakým je člověk, tedy existuje. Ostatní věci a pojmy mají jiný způsob bytí, nejde tedy o nich mluvit, jako že existují.⁵⁵

Pokud se vztahují k nějakému jsoucnu, tedy například čtu knihu, kniha se mi nějak ukazuje, má nějaký význam, k něčemu slouží. Čtu, abych se zabavil, poučil. Kniha tedy není nic izolovaného, žádné samostatné jsoucno samo o sobě, odkazuje k širším souvislostem, a kromě důvodu proč knihu uchopuji, tak ji také vztahují ke světu/celku například tím, že je z papíru, pochází z knihovny aj. Takovéto jsoucí tedy odkazuje k širším souvislostem, není zjevné jako něco osamocené, izolovaného. O jsoucím, jako je kniha, již předem vím, přistupuji k ní, jako k něčemu, co je mi již předem zjevné. Každá taková věc je vždy souvislostí mnoha poukazů a taková souvislost celku ve své struktuře je *svět*. Heidegger tak částečně kritizuje dlouhodobou filozofickou tradici, protože bytí na světě již nechápe jako nějakou obsažnost v něčem, nýbrž jako to původní pobývání s tím, co je zjevné. Rozhodně je tedy vyloučena ona polarita subjektu a objektu, protože původnějším je onen pobyt (Dasein), ve kterém se mi teprve věci ukazují a které mi jsou již předem zjevné.⁵⁶

Co je to svět, k němuž se vždy již nějak vztahujeme, ve kterém pobýváme, jenž dává smysl a udává kontext? Právě onen svět je podmínkou, díky níž se nám jsoucno ukazuje. Bez vztahování se ke světu a porozumění jemu, bychom věcem nemohli rozumět, nemohli bychom je využívat. Pokud já jako existující jsem schopen překročit jsoucno v celku, transcendentovat k bytí a jenom díky této transcendenci mluvit o jsoucnu jako o jsoucím,

⁵³ Tamtéž, s. 71.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993, s. 117.

⁵⁵ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filozofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha 1997, s. 73–74.

⁵⁶ Tamtéž, s. 71–74.

vím o rozdílu mezi bytí a jsoucnem; bytí je tím, co mě zakládá a teprve ono umožňuje mluvit o jsoucnu.⁵⁷

4.1 Otázka po Nic

Heidegger ve svém díle *Co je to metafyzika*, rozpracovává otázku o Nic. Uvádí, že věda se zabývá pouze věcí samou, pouhým jsoucnem, které pozoruje člověk jakožto jsoucno. Kromě jsoucna už je jenom Nic. Probádáno v novověké vědě má být pouze a výhradně jsoucno. Proč je však třeba se o Nic starat? Věda ho odmítá, ale zároveň o něm mluví. Není to tak, že pokud se onoho Nic vzdáváme, že ho tím také právě připouštíme? Věda se otázky po Nic vzdala, Heidegger však nikoliv a pokouší se ho zproblematizovat tím, že se na něj ptá: „*Co je to Nic?*“⁵⁸ Hned vzápětí se ukazuje jakási nemožnost vůbec tuto otázku si položit. Tedy, pokud se ptáme na ono Nic, které je od jsoucna tak rozdílné, připravujeme se o předmět otázky, a tu je tedy veskrze nemožno položit. Pokud se však této nemožnosti vzdáme, a přeci jen otázku položíme, zjistíme, že Nic nám musí být již nějak předem dáno, musíme vědět, na co se tážeme. Heidegger říká: „*Máme-li se, ať už jakkoli, ptát na Nic – na ně samo –, musí být napřed nějak dáno. Musíme se s ním moci setkat.*“⁵⁹

Jednota jsoucna, v jehož středu se nacházíme a které uchopujeme, se v našem pobytu děje neustále, a i když to mnohdy vypadá, že se v každodenním shonu upínáme vždy k nějakému konkrétnímu okrsku jsoucna, obsaženo je vždy jsoucno v jednotě „celku“, ačkoli se může třeba jevit jako pouhý stín. Heidegger na zjevení jsoucna v celku ukazuje například v opravdové nudě. Ne takové nudě, při které nás nudí činnost, kterou právě provádíme, ale nudě takové, která je pravá a kdy nás nudí opravdu všechno. „*V hluboké nudě, jež se jako hustá mlha mlčky válí v propastech pobytu, slévají se všechny věci a lidé, i my sami s nimi do podivné lhostejnosti. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku.*“⁶⁰ Avšak možnosti, které nám jsoucno v celku předkládají, tím zároveň skrývají Nic, jež hledáme.⁶¹

⁵⁷ Tamtéž, s. 75.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha 1993. s. 41.

⁵⁹ Tamtéž, s. 45.

⁶⁰ Tamtéž, s. 47.

⁶¹ Tamtéž.

Je v pobytu člověka obsaženo takové naladění, které by před nás stavělo samotné Nic? Tuto možnost, setkat se s Nic Heidegger přikládá úzkosti, již si však nesmíme plést se strachem, neboť strach je vždy strach z něčeho. Naopak úzkost, tak jak ji chápe Heidegger, je něco, co se k ničemu nevztahuje, nelze tu určit, z čeho mám úzkost. A právě bytostná nemožnost určitelnosti v úzkosti zjevuje Nic. Předkládá nám plnou prázdnotu. Nic se tedy neodhaluje jako nějaké jsoucnost, se kterým bychom se mohli jednoduše vypořádat, jako předmět; a přesto se stává zjevným skrze úzkost a v ní. Ono Nic se ale zároveň neukazuje odděleně od jsoucnosti v celku, nýbrž jaksi „spolu“. Heidegger říká: „*Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsoucnosti směřovat a dospět.*“⁶² Nic není žádným předmětem, jen umožňuje zřejmost jsoucnosti pro lidský pobyt na světě. Heidegger však dále dodává, že Nic je většinou ve své původnosti zastřeno a úzkost, která nás k němu přivádí je vzácná. Jak se tedy i s absencí této úzkosti můžeme vztahovat ke jsoucnosti? Je to právě jen a pouze jsoucnost, kterým jsme pohlceni a pokud se plně vydáváme jsoucnosti, odvracíme se od Ničeho a tím se tlačíme na „*veřejný povrch svého pobytu*“.⁶³

Vykročení za jsoucnost, jakožto jsoucnost v celku, nám podle Heideggera umožňuje právě otázka po Nic; to je celá metafyzika, vykročení za jsoucnost, aby ho zpátky a v celku mohla získat pro svoje pochopení. Onen údiv, který je mnohými popisován jako jakýsi základní aspekt filozofování, je možný také na základě zřejmosti Ničeho. Teprve poté vzniká otázka „proč“, díky které se můžeme tázat po důvodech a odůvodňovat.⁶⁴

V úzkosti mizí „zabydlenost“, vše, co je nám blízké a k čemu se vztahujeme. Věci, ke kterým se vztahujeme a oslovují nás tak, abychom se k nim nějak zachovali, nakládali s nimi, najednou ztrácejí svůj význam. Tyto věci jsou zde, ale již nám nic neříkají, ztrácí se jakási jistota ke vztahu k nim. Co je to potom „já“ v takové úzkosti? V běžném životě jsem tím, kdo odpovídá na význam věcí, např. židli můžu využít tak, že si na ni sednu; v úzkosti je tento význam ztracen a jediné co zůstává, je čisté sum. Patočka to komentuje tak, že tímto se ukazuje bytí ve svém základním rysu, jako pouhá existence, ne jako nějaká konkrétní charakteristika. „*V úzkosti nám žádná věc – a my sami, jak empiricky jsme – nic neříká, ale*

⁶² Tamtéž, s. 55.

⁶³ Tamtéž, s. 57.

⁶⁴ Tamtéž, s. 61.

všecky se k nám obracejí nikoli tím, čím jsou, nýbrž v naprostém mizení, uplývání, v tom, jak pro nás nic neznamenaají, nic neříkají pro naše jednání.“⁶⁵

Je nám představen základní význam toho, co je to původní a bez čeho žádné významy věcí nejsou možné. Úzkost je jakási základní nálada, jež dává pochopit všechny ostatní nálady, ve kterých je zároveň obsažena, ačkoli tak, že všechny ostatní jsou úlevou od ní, útekem, odvratem. Odhaluje nám svět a staví nás do něj tím, že se již nedá jít dál za tuto náladu; jsme jakoby na dně.⁶⁶

Hluboká nuda zachycuje jsoucno v celku tím způsobem, že působí na všechno, co jest, které sjednocuje zvláštní lhostejnost. Druhou možností zjevení jsoucna v celku je také láska, radost z přítomnosti života. Ne taková radost, která vzniká z pouhé přítomnosti osoby, ale z přítomnosti jeho bytí – čím on je, stejná jako já tím sum. Láska podle Patočky tvoří životní atmosféru, bez které není možné žít; do života člověk vzrůstá skrze lásku, jež ho vítá na světě, lidé ho přijímají, chrání ho. Skrze lásku se svět rozjasňuje, dokonce je náš vztah tímto spoluurčen, a i díky tomu, nám je celek jistým způsobem zjevný; není nějakou představou, je nám hluboce netematicky a nevýslovně dán. A právě skrze nálady máme před sebou cosi jako nacházení se, které nelze objektivizovat. Nacházení se v celku, na jehož základě se nám ukazují věci jakožto části jednoho universa, jedné reality.⁶⁷

Heidegger se zamýšlí nad tím, že jsou-li to právě nálady, které nám zjevují celek jsoucna a působí tak, že se jaksí nacházíme uprostřed celku světa, není pak v člověku taková nálada, kde by nebyl postaven „pouze“ před celek universa, ale před Nic? Protože celek jsoucna a Nic se vzájemně vylučují. Hluboká nuda, o které byla řeč, nás staví do středu jsoucna v celku, které se nám zjevuje, ale zároveň se zjevuje tak, že nám věci nic neříkají, jsou nám lhostejné. A pokud nám veškerenstvo nic neříká, zároveň se nám zjevuje nicota. Ztrácíme veškeré opory a věci se nám jeví pouze jako nic neříkající.⁶⁸

⁶⁵ PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha 2003, s. 107.

⁶⁶ Tamtéž, s. 105.

⁶⁷ Tamtéž, s. 103.

⁶⁸ Tamtéž, s. 105.

5 Problém celku u Jana Patočky

Problém celku a možnosti jeho uchopení nám již předestřel Martin Heidegger. Patočka o tom samém mluví v mnoha podobnostech, a přitom jeho výklad není plně totožný. Spojitost nacházíme především ve snaze poukázat na předmětnost jsoucen a jejich nedostatečnost při snaze pochopení světa jako celku. Tedy, že není možno k celku dojít tím způsobem, že bychom mohli jednoduše sečíst všechny jednotlivosti a problém by byl vyřešen. Tím také oba poukazují na nedostatky novověké empirické vědy, která je ze své podstaty při řešení problému celku nekompetentní.

Podle Patočky není možné celek světa chtít obsáhnout smyslově, ani rozumem. To je možné jen částečně; věda o to usiluje, ale vždy zachycuje jen nepatrnou část. Zachytit universum v celku je nemožné, ale zároveň je samozřejmé, že o celku nějak víme, ne ve smyslu představování, ale postavení do tohoto celku, které je zároveň onou odhaleností pro nás. Náš vjem nás „zaklíná“ do určitého konkrétního místa, třeba do místnosti, a ačkoli existují horizonty, mají své margo, svůj okraj a ztrácejí se do neurčita. Přes každodenní roztržitost se však nějakým způsobem všechno, co jest, udržuje v jakési jednotě celku. Především, a hlavně v situacích, kdy nejsme plně zaujati sebou nebo jinými věcmi, nás tento celek přepadá.⁶⁹

V Patočkově publikaci *Negativní platonismus* se problému celku věnuje s patřičnou důsledností. V pozadí metafyziky demonstruje tento problém, který se zde pokusíme předestřít. Patočka tvrdí, že metafyziku v moderním, logicky propracovaném pozitivismu se stalo zvykem označovat za zbytečnou a nesmyslnou. Člověku tak zůstala pouze jednotná, metodologická věda, jež už jenom na památku lze říkat filozofie. A pokud má být řešen tento problém celku, věda si s ním, podle mnohých, musí poradit. Konečné výsledky empirické vědy, které jsou pro pozitivistu podstatné, však neumožňují připomenout a zobrazit rozdíl mezi konstatováním a rozhodováním, které má posléze vždy celkový ráz. Pozitivistu při snaze zvládnout a obsáhnout život, buď do metafyziky musí vkročit, nebo na toto zvládnutí rezignovat. Musí připustit, že mimo smysl a význam, jenž zná, je ještě význam jiný, takový, který nemůže být kontrolován vědecky, tedy konečným kladným, obsahovým věděním.

⁶⁹ Tamtéž, s. 103.

Kromě pozitivistů, již na vědu nahlíží jako na soubor popisů smyslově přístupných realit, tu máme marxistické pojetí vědy aktivní, kladoucí si nárok na „osmyslování“ života – vědu s nárokem celkovým, která sama vykročuje z pouhého konstatování a spoluvytváří pravdu. V obou případech se však celek pouští ze zřetele, nebo se naopak uchvacuje, aniž by byla přítomna plná objektivní záruka.⁷⁰

Dialektický humanismus (marxismus), ani pozitivismus nejsou hotovy s otázkou celku, velmi dobře cítí její neuchopitelnost. Patočka k tomuto konstatuje: „*Chtít vědecký rigor, vědeckou objektivnost ve všem, znamená obětovat autonomii života a jeho vztahu k celku: držet se naopak celku znamená projektovat jej jen v podstatných rysech a obětovat všechn vědecký detail.*“⁷¹

Již Sókratés si byl vědom jednoho ze základních rozporů člověka, tedy mezi jeho vlastním vztahem k celku, který je mu jaksi pevně vlastní, a mezi neschopností tento vztah vyjádřit formou běžného konečného vědění. Tím se Sókratés dostává na úroveň, kde již nelze formulovat kladné a obsahové teze, formuluje pouze ve formě otázky, nepřímo, pomocí negace všech konečných tezí a skeptické analýzy. Nová verze formy vědění se konstruuje jako vědění o nevědoucnosti, což je ve vyšším smyslu pozitivní, v oné nevědomosti se poté odhaluje vědění pevnější.⁷²

Věda podle Patočky je v přísném a speciálním slova smyslu dítětem nové doby. Ve starověku k matematickým disciplínám neodbytně patřil metafyzický výklad a matematika tak byla řazena do základu, který dokladoval lidské schopnosti zachytit universální celek. V moderní době, jež je zahájena rovněž metafyzicky, avšak proti starým metafyzickým konceptům se ohrazuje, a starý ontologický koncept nahrazuje matematickým, je položena převaha na pojem jistoty proti celkovosti tohoto rozumu. Celek je tak pouhou sumou částí; původní uchopení universa v celku, nahrazuje popisování jednotlivostí. „*Celkovost se jeví jednou ze škodlivých iluzí, které maří pozitivnost rozumu a které je třeba metodicky vymýtit.*“⁷³ Podle Patočky se tento metafyzický racionalismus blíží ke své vlastní smrti, a to

⁷⁰ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha 2007, s. 8–9.

⁷¹ Tamtéž, s. 12.

⁷² Tamtéž, s. 18–19.

⁷³ Tamtéž, s. 25.

tím, že při aplikaci na přírodu se ukazuje, že není-li původního celkového rázu rozumu, pak i víra, že k celku lze dojít od jasného pochopení jednotlivých pravd, je pouhým článkem víry této vědy.⁷⁴

5.1 Zkušenost o svobodě

„Základní zkušenost lidské bytosti jako historického tvora, zkušenost, o které nemohou nikdy rozhodovat smyslová data, řeč, kterou nelze tedy logicky transponovat ve výroky o smyslových datech, je totiž zkušenost o svobodě.“⁷⁵

Patočka právě na oné lidské zkušenosti se svobodou ukazuje omezenost smyslových dat, řeči, předmětnosti. Protože právě tato naše zkušenost není zkušeností o žádném faktu, předmětu přístupném různým pozorovatelům. Zkušenost se svobodou je zkušenost rizika, jež lze podstoupit. Není zkušeností pasivní, vnucující se; neboť zkušenost, kterou máme, je zároveň zkušeností, která má nás. Pasivní, sensuální zkušenost, předcházející zkušenosti svobody, je všeobecná a samozřejmá; zkušenost svobody je však podle Patočky zkušeností dobytí, získání svobody, ne jejího majetnictví. Tato zkušenost pramení z neuspokojení v daném a sensuálním, kde následuje pochopení, že právě ono dané a sensuální není vším ani rozhodujícím. Negativní zážitky ukazují, že veškerý obsah pasivní zkušenosti je nicotný, mizivý; ukazují, jak snadné je odstranit víru v jednotlivou sensuální zkušenost. Od svého já, které podléhá smyslové pasivnosti je možno podstoupit a ponechat ho předmětem studia.⁷⁶

Právě zkušenost o svobodě nám názorně ukazuje omezenost novověké empirické vědy při snaze nahlédnout celek. Pokud zde totiž není zkušenost svobody, otázka celkového smyslu života je bezvýznamná. Již Sókratova dialektika ukazovala, že žádný sensuální objekt ani věcná zkušenost, nemohou na otázku zkušenosti svobody odpovědět. Je sice méně rozšířena než zkušenosti pasivní, ale možnost svobody je fakt, který se člověka bezprostředně týká. Distance k věcem, stejně jako jazyk, anticipace zkušenosti, vědecký výklad, tedy jakési výhradně lidské schopnosti, je možné pochopit jen z možnosti svobody. *„Bez ní by člověk nebyl člověkem.“⁷⁷*

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Tamtéž, s. 43.

⁷⁶ Tamtéž, s. 43–44.

⁷⁷ Tamtéž, s. 46.

Zkušenost svobody je zároveň zkušeností bez kladného a konečného obsahu, tato zkušenost má ráz distance, překonávání každé předmětnosti, což tuto zkušenost staví mimo zkušenost předmětného jsoucna, a stává se tak celistvější. Jedině onen distanc od předmětných věcí, nám umožňuje prožívat celek.⁷⁸

Naši lidskou zkušenost nemůžeme podle Patočky interpretovat v jejím celku jinak než od zkušenosti svobody, není to možné od zkušenosti předmětné, která je pasivní. Tato interpretace však není to samé jako metafyzika. Ta objevuje nové universum pomocí transcendence; výklad zkušenosti odhaluje, objevuje, odkrývá náš živý svět, to, co v něm bylo dosud skryto, jeho vlastní strukturu, utajený smysl.⁷⁹

V této souvislosti Patočka také přichází s pojmem chórismos, kde jeho tajemství řadí na úroveň zkušenosti svobody. Jde o autentický fenomén, který nelze ignorovat a umlčet, jde o oddělení, rozlišení o sobě, samo pro sebe. V chórismu není obsaženo žádné tajemství dalšího „zemědílu“, je to tajemství, jež je nutno číst z něho samého. Stejně jako zkušenost svobody také chórismos umožňuje distanci vůči reálným věcem, odstup od původního „přirozeného“ směru života.⁸⁰ Tyto fenomény jsou pro filozofii tím, co ji zachraňuje od „možného rozptýlení v znalostech konečných, předmětných, jednotlivých, co ji dává a zaručuje její autonomii.“⁸¹

5.2 Idea a celek

Patočka o Ideji, jak ji vylíčil Platón, mluví ze dvou stránek: „*Je nepochybně absolutním předmětem, je Tvarem o sobě; ale základněji než to, co je viděno, než vid a tvar, je tím, co dává vidět, spatřovat.*“⁸² Není to to samé vidění, které má k dispozici zvíře v jeho instinktivním, sensuálním smyslu, nýbrž jde o vidění, jež nám předkládá něco více, než je v přímé danosti obsaženo. Zároveň se Patočka ptá: „*Co nám umožňuje spatřovat více, než nazíráme?*“⁸³ Je to ona možnost člověka být historickou bytostí, ne takovou, která žije ve věčnosti nebo ve věčné přítomnosti, ale bytostí opírající se o minulé, tím rozšiřující obzor

⁷⁸ Tamtéž, s. 49.

⁷⁹ Tamtéž, s. 51.

⁸⁰ Tamtéž, s. 54.

⁸¹ Tamtéž, s. 55.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž.

danosti a jeho pomocí překonávající přítomné a dané. To všechno je možné jen v případě přítomnosti oné síly distance. Osvobození se od daného je v platónské terminologii síla Ideje. Tato idea však nesmí být sama spatřena, tedy tak, aby byla sama o sobě předmětem; je pramenem a původcem všeho lidského zpředměťování a to proto, že je zároveň silou, z níž pramení schopnosti boje proti „pouhé realitě“, která by se nám mohla ukazovat, jako nepřekonatelný, absolutní zákon. Schopnosti negace propukají teprve zde, síla paměti a vzpomínek není to, co je nám přímo dáno a samo by se předkládalo.⁸⁴

Idea jako symbol svobody má oproti „pouhému“ pojmu zkušenosti svobody tu zvláštní výhodu, že se vyhýbá subjektivismu. Pokud ji zbavíme metafyzických strusek, stojí nad objektivním i subjektivním jsoucím. A je to právě chórismos, který zaručuje, že se v ní nesetkáme se jsoucím ve smyslu jakéhokoli průběhů nebo obsahu zkušenosti. Zkušenost svobody se sice odehrává v člověku, kde je její místo, avšak to neznamená, že nám tato zkušenost sama postačí. Pokud sama Idea není jsoucím a když veškeré jsoucí odstraníme, co nám zbývá než to, že se nám Idea může jevit pouze jako neexistující nic, nicota. A zde narážíme na problém svodů jazyka, který je určen k označování realit; tak, že nás nutí i samo nejsoucno označovat jako předmět, je tedy relačním pojmem. Platón již ale věděl, že nejsoucno se skrývá, že se jeví spíše jako moc určující náš život, je původnější než pojem.⁸⁵

Lidský život je život v celku, nikoli nad ním. Universa se tedy nelze zmocnit a zpředmětnit ho tak, jak by ráda pozitivně-metafyzická teorie. Je možné ho nahlédnout tím způsobem, že víme o všem prožívaném i prožívajícím, že nějakým způsobem rozumíme tomu, co se v tomto celku odehrává, že v sobě máme kritéria, která se týkají reálného i nereálného v něm. Co je ale činí celkem, ke kterému nemáme přístup? Pokud se ho nemůžeme zmocnit, není pro nás také nikdy autentickým předmětem, kde se tedy bere náš poměr k celkovosti? Jak to, že náš život není pouhou roztržitostí nesouvislé série událostí? Právě ona Idea jako základní pramen je to, z čeho teče náš život tak, že každá předmětná danost se podrobuje kritice Ideje, je s ní ve vztahu. Ideu není možné nijak vyřknout, uchopit, žádná skutečnost ji nedokáže vyjádřit, nepodobá se jí, je k ní neadekvátní.⁸⁶

⁸⁴ Tamtéž, s. 56–57.

⁸⁵ Tamtéž, s. 58–60.

⁸⁶ Tamtéž, s. 60–61.

Patočka k tomu dodává: „Z toho důvodu též se jeví *Idea* původně – ačkoli ona to je, která svým odporem sjednocuje pro nás veškeré konečné *jsoucno* – jakožto *nejsoucno*, pokud bereme *konečná a předmětná jsoucna* za měřítko a *jedinou možnou úroveň jsoucího*, pokud – jako v běžném směru života vůbec –, ačkoli žijeme z *Ideje*, žijeme *odvráceni od Ideje a Ideu nepozorujeme*.“⁸⁷ Je to pro nás tedy právě ona *Idea*, která nám umožňuje nahlédnout celek, a to právě tím, že nám není přímo dána, avšak svojí původností vše sjednocuje. *Idea* jako čistá nepředmětnost, jako ryzí apel transcendence.

Patočka *Ideu* chápe jako tu *jedinou non-reality*, kterou není možno výkladově vysvětlit z konstrukcí pouhých *realit*, není předmětem, k němuž by šlo dojít kontemplací, protože není předmětem vůbec; je však nezbytná k pochopení lidského života, k jeho historičnosti, k jeho zkušenosti o svobodě. Jasně předkládá apel k překročení pouhé danosti předmětů a věcí, tak jak se nám pasivně jeví.⁸⁸

Tímto způsobem pojatá filozofie Patočky neaspiruje na to, aby se postavila na místo empirické vědy, té naopak klade hlubokou úctu; filozofie by neměla vědu suplovat a zvedat nároky na její věcné a metodické vedení. Tato filozofie záporného platonismu je chudá, poněvadž ví pouze o jednom, a toto jedno nesděluje jako věcnou znalost, proto tu je onen rozdíl oproti empirické/novověké vědě.⁸⁹

⁸⁷ Tamtéž, s. 61.

⁸⁸ Tamtéž, s. 66.

⁸⁹ Tamtéž, s. 68.

6 Lidská existence jako pohyb

K lidskému životu se neobracíme pouze jako k čistě teoretickému, nejde nám pouze o porozumění jsoucnům jako korelátům struktur zkušenostních průběhů, ale zažíváme ho a reflektujeme také jako součást praxe s nezbytným aspektem vnitřního chování a jednání. Lidský život lze podle Patočky vnímat jako pohyb, s jednáním, které je vždy „otevřené“ pro jsoucno a jeho bytí, a také jednání, které jakožto svézodpovědný pohyb na sebe bere akci; v pohybu se uskutečňují možnosti. Existence je tělesná, a nenáleží pouze k situaci, v níž se nachází, ale tělesná je i tam, kde je veškerá naše činnost a tvorba. Patočka mluví o tom, že naše existence na základě své tělesnosti, je jakožto pohyb vztažena k těm velkým „mocem“, „*kteřé vytvářejí přirozenost přírody přede vsí jednotlivou předmětností*“, ⁹⁰ kdy sama země je jako první nehybný referent všeho pohybu a má moc nad vším tělesným. S tím, že moc není pouhá síla, ale je vládnoucím určením celého oboru jsoucna.⁹¹

Lidský pohyb, říká Hogenová, jakožto pohyb zakládající život, spadá do stejné kategorie jako fysis, jako růst, pohyb živého. Nárok lidského pohybu je jaksi „být ve světě“, kdy svět s tělem pohybujícího a žijícího člověka vchází do dialogu, do rozhovoru, ve kterém se člověk nalaďuje na sebe i svět kolem ve svém celku. Prostřednictvím pohybu člověk vyvstává do okolí, do světa, své vyvstávání řídí, určuje a zpětně hodnotí; o tomto vyvstávání také dobře ví.⁹²

Patočka, tázající se po lidské existenci, přišel s třemi druhy lidského pohybu.

- **Pohyb zakotvení**

V prvním pohybu se vztahujeme k tomu, co je již dáno, co již jest. Jde nám o osvojení, nikoli o přetváření toho, co je již zde; totiž teprve přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni, rozvíjí další, vlastní možnosti. Nepřijímáme pouze sami sebe v danosti, ale jsme také přijímáni, akceptováni světem a lidmi kolem nás. Ze světa a souvislostí procesů jsme zrozeni, vydělili jsme se a stali se něčím pro sebe. Co získáváme, když se zmocňujeme svého těla, těla motorického a vnímajícího? Nic jiného než to, že se nám poté věci ukazují tím, čím

⁹⁰ PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha 2009, s. 317.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha 2005, s. 193.

jsou. Pohyb zakotvení však nekončí pouhým osamostatněním individua, ale být akceptován je jaksí podstatný rys našeho bytí, bez kterého bychom se, v pouhém plnění běžných funkcí cítili neúplně. Pokud jsme přijati druhou bytostí, mizí nedostatek, jenž Patočka přirovnává až k extatické slasti.⁹³

V této souvislosti Hogenová velmi často mluví o fenoménu Domova. „*Domov jako ohňový střed, z něhož jako posledního pramene teče náš opravdový a pravdivý život, kterému říkáme autentický*“.⁹⁴ Domov je totiž místem a nadějí, kde budeme vždy přijati. Přijati takoví, jací opravdu jsme, bez jakýchkoli ale, bezpodmínečně. „*Domov je místo, kde mohu opravdu být, nejen existovat v nějaké mně podsunuté roli*.“⁹⁵

Takové přijetí, které domov přináší, lze jistě pociťovat také v partnerské lásce, v přijetí okolí, jakožto sounáležitosti s „veškerenstvem“. Sílu domova také mnohdy odhalíme teprve tehdy, když o něj přijdeme, teprve tehdy domov oceňujeme a vnímáme, čím pro nás je.

Čistou radost můžeme podle Hogenové zažívat jen v blízkosti původu, který pro nás představuje Domov. Počátkující Domov zhušťuje radost, jež se nám dává v léčivých pozdravech. Dokonce mluví o tom, že domovem je samo bytí, které nechává vyvstávat nekonečnou rozmanitost věcí kolen nás i nás samotných.⁹⁶

O poznání vlastních možností, které domov přináší, často usilují poutníci, které však více než cizina, zajímá vlastní podstata; jdou za sebou samými, vydávají se riziku a tomu, co je jim posíláno. Přijímání toho, co je nám posíláno, uzdravuje tím, že jsme u pramene čisté radosti.⁹⁷

Patočka říká, že struktura domov – cizota, je podstatnou dimenzí lidského života.⁹⁸

⁹³ PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha 2009, s. 319–324.

⁹⁴ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu „die Machenschaft“*. Praha 2016, s. 23.

⁹⁵ Tamtéž, s. 24.

⁹⁶ Tamtéž, s. 133.

⁹⁷ Tamtéž, s. 132–133.

⁹⁸ PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha 2009, s. 323.

- **Pohyb sebezprodloužení**

Zde již nejde o „pouhé“ vystavení se tomu co jest, nýbrž o vztah k tomu přítomnému, které vyžaduje naše jednání a zasazení. Pohyb, v němž sami sobě rozumíme jako těm, kteří obstarávají, mají nějaké funkce, realizují své možnosti a naplňují role. Prostřednictvím práce naplňujeme své základní potřeby a svět objevujeme způsobem, kdy nám věci mají vždy k něčemu sloužit. Okolní svět pro nás již není slastnou jednotou, kde bychom žili ve splnutí, ale stává se elementem, něčím odděleným a manipulovatelným. Sám člověk je v tomto pohybu obstarávání zvěcněn, věci využívá jako služby k něčemu, a dokonce může učinit druhého jako samotného obstaravatele.⁹⁹

V tomto pohybu, kde my jsme ti, kvůli kterým služby fungují, ale zároveň jsme i těmi, aby služby vůbec mohly fungovat, není nic autentického; naše vlastní já se nemůže samo o sobě rozvinout. Tento způsob pohybu je často zdůrazňován u moderního člověka, kde je mnohdy jasně patrné hromadění služeb, prostředků k prostředkům, s absencí toho nejdůležitějšího.¹⁰⁰

Hogenová by k tomu mohla říct: „*Nerozeznávat to, co je podstatné a to, co nikoli, nerozeznávat co je užitečné a neužitečné, znamená jediné: ocitnout se v nihilismu.*“¹⁰¹

Tento způsob pohybu jaksi u Patočky i Hogenové odvádí od podstatného. Přivádí člověka do světa, který není uvlastněný. Člověk žije ve světě předmětných jsoucn, jež mu slouží k užívání, ale již se neptá, co tyto věci ve své podstatě jsou. Problémem hromadění statků je však to, že potřeba nebude nikdy naplněna a život v pouhém obstarávání není životem vpravdě autentickým, ze kterého by šlo čerpat životní sílu, sílu s pevnými základy a nestojící na vratké pomíjivosti.

Podle Hogenové je naivní pohrouženost do obstarávání, snahou zajistit se věcmi a mocí tak, abychom získali jistotu pro budoucnost. Máme však v životě takovou jistotu, kterou lze zajistit věcmi? Takové snahy jsou podle ní symptomy nepravé kvality života, sestavené

⁹⁹ Tamtéž, s. 325–326.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 327.

¹⁰¹ HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha 2016, s. 168.

pouze z instrumentů a konsektivních hodnot. Kvalitu života je nutné zastoupit něčím jiným než jen výčtem prostředků řemeslného provozu.¹⁰²

- **Pohyb průlomu**

Třetí pohyb lze také nazvat jako pohyb pravdy, který je vůbec tím nejdůležitějším, lidsky nejvýznamnějším. Patočka říká, že tento pohyb umožňuje předchozí dva vyvažovat a udržovat ve vznosu jako pouhou možnost, „*nikoli jako plnou realitu lidské existence*“.¹⁰³

V tomto pohybu nejde o setkávání s cizím jsoucnem, nýbrž s tím vlastním, ale ne tak jako v pohybu zakotvení, kde bych sebe shledával ve faktických možnostech chování, ani v pohybu sebepromítnutí, kde bych zastával určitou roli se svými úkoly, ale o to, abych se viděl ve své nejvlastnější lidské podstatě, ve svém lidství (pozemšťanství), které je zároveň vztahem k bytí a universu. Nejde o to se v životě setkat s něčím, co bychom mohli svým chováním odhalit otevřením se pro jsoucno, nýbrž především o to, abychom si nenechali těmito jednotlivými možnostmi zakrýt to základní, abychom se neztratili, nerozptýlili v jednotlivých možnostech.¹⁰⁴

Jde o návrat k nerozlišenému „prabytí“, které absentuje každou diferencí. Jde o postavení se čelem ke konečnosti, což neznamena odevzdanost, ale umožnění jsoucnu otevřít se pro bytí, jež žije proto, aby se věci ukazovaly tím, čím jsou – rovněž tak já sám i druzí.¹⁰⁵

V tomto životním pohybu je u Hogenové podstatný pojem privace. Privace jako chybění něčeho podstatného je to, co nás přivádí zpět ke své podstatě; to co nám umožňuje pochopit podstatu starosti o duši.¹⁰⁶

Třetí referent existence otevírá horizont, jenž ve světě osvětluje věci takovým způsobem, který je nevýslovný. Tento pohyb Hogenová komentuje tak, že je možný pouze tehdy, když je člověk ve svém prožívání na hranici dne a noci. K jeho přiblížení nám pomohou jen metafory, obrazy, umění. Nelze o něm pojednávat pomocí verifikovatelného a

¹⁰² HOGENOVÁ, Anna. *Pohyb a kvalita života* [online]. [cit. 2021-03-20]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507485/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Pohyb%20a%20kvalita%20%C5%BEivota.pdf.

¹⁰³ PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha 2009, s. 329.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 332.

¹⁰⁶ HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha 2016, s. 126.

falzifikovatelného přístupu. Otevřít ho mohou také mezní životní zážitky, otřesy, ve kterých člověk ztrácí všechny dosavadní jistoty a jediné co mu zbude, je tento horizont. Prožitek, jenž umožňuje dát smysl i nesmyslu, umožňuje odhalit životní pohyb jako pohyb v pravdě, který má svůj horizont. Frontový zážitek z 1. světové války, je podle Hogenové jedním z možných momentů, jež zprostředkují odhalení prázdnoty, takové prázdnoty, která není relativní, ale absolutní a rozdílná od všech určitelností a rozdílů.¹⁰⁷

¹⁰⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Tělo a pohyb* [online]. [cit. 2021-03-21]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507483/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-T%C4%9Blo%20a%20pohyb.pdf.

7 Zapomenutí na celek z pohledu Anny Hogenové

Celek, který tu již byl představen u Heideggera a Patočky, teď ukážeme z pohledu myšlení Anny Hogenové; nejprve její apel k nutnosti myslet celek bez jeho okrajů společně s reflexí dnešní doby, jež právě tyto okraje adoruje, tedy sleduje ohraničená a verifikovatelná jsoucna.

Ačkoli víme, že současná věda dosahuje nesporných úspěchů, které se jí nedají odepřít, víme, jak už bylo předestřeno výše, že není schopna zodpovědět všechny otázky; onen žitý, autentický svět tak, jak ho prožíváme, nejde jednoduše uchopit pojmem, který by mu navždy přiřadil platnou definici, s níž bychom si vystačili. Pojd'me si tedy onen svět v jeho celku představit i tady a teprve následně si naznačíme možnosti cest, které vedou k nutné participaci na něm.

Začneme nejprve citátem Anny Hogenové, z knihy *Filozofie výkonu*, který nám poslouží jako příkladný úvod: „*V naší žhavé současnosti hrají úplně novou úlohu celky, lépe řečeno celek. Karteziánské myšlení chápe celky jako součet částí, je přesvědčeno, že tyto součásti jsou pozitivně uchopitelné, měřitelné a kontrolovatelné. Tento omyl, tolik typický pro novověkou vědeckou reflexi, se dnes ukazuje jako základ nepochopení mezi lidmi na všech úrovních společenského života.*“¹⁰⁸

Co nám tím autorka sděluje? Rozhodně zde nejde o nějaké apriori kritické odsouzení a zavržení vědy jako takové. Pokouší se však čtenáři ukázat, že problém přichází ve chvíli, kdy je ono karteziánské myšlení považováno mnohými za to jediné správné, které zároveň dokáže vše zodpovědět, a to, co nám předkládá, je již dané a není třeba již dále problematizovat. Zároveň právě tohle vede k mnoha nepochopením na úrovni společnosti, protože víme, že mnozí lidé jsou ve svém pozitivismu natolik ukotveni, že je mnohdy obtížné je přimět k dialogu a otázkám, na které právě empirická věda nemá odpovědi, jak ukázal Patočka na příkladu zkušenosti svobody.

Na základě této zkušenosti je evidentní, že popis jednotlivostí sám o sobě nás přivést k celku nemůže. Věda potřebuje systém, jímž je vedena; hypotézy, které již předem předurčují, k čemu chci dospět. Ale život je víc než tímto systémem, pokud by jím byl,

¹⁰⁸ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha 2005, s. 13.

museli bychom stát vně a jaksi zpovzdálí ho popisovat, přitom si neklást nároky na to, že jsme jeho součástí.

Hogenová říká, že ono chybní fenoménu celkovosti s sebou také přináší mnohé další problémy. Ono ukotvení v jednotlivostech a dosahování výborné odbornosti ve speciálních oborech je pro daný obor zřejmě často nezbytné, avšak člověka čím dál více odtahuje od onoho celku a neumožňuje vnímat kontext. Pojmová neuchopitelnost celku a nemožnost jeho ohraničení tedy zaručeně musí přinášet komplikace a takřka nemožnost jeho sdělení.¹⁰⁹

Filozofové již od samého počátku ví, že není třeba usilovat o předávání pojmů, ale snažit se o probuzení úžasu v druhých, protože teprve tam oni sami ze sebe mohou na celku participovat.

Stejně jako Heidegger i Patočka, také Hogenová poukazuje na to, že jakýmsi prvním krokem k pochopení celku je snaha o vnímání distance mezi reálně žitým světem a světem matematicko-vědeckým. Toto vnímání nám podle Hogenové umožňuje tzv. spára. „*Filosofie je spára (v němčině die Fuge), v níž je možno potkat celek bez marga (bez okrajů)*“.¹¹⁰ O této spáře ví jenom člověk.

Z mnoha různých pohledů poukazuje na problém zakoušení bezprostřední objektivnosti, předmětnosti a říká, že není možné, jak si myslí empirici, zachytit objektivní celek v subjektivním vědomí. Takový celek, který by byl definicí, pojmem, obrazem. Z toho vyplývá, že dnešní přírodní vědy, jež jsou založené na kladení a posléze ověřování hypotéz ve snaze ovládnout a řídit přírodu, mají své meze.¹¹¹

K celku také dodává: „*Celek se liší od třídy, celek se skládá z elementů, které mají k celku velmi přísný vztah, např. hlava kočky nemůže být na její zadní části apod. Třídy však takový vztah nemají, takže se s nimi může dělat mnohé, např. kočka být třídou molekul, buněk, atomů i buněčných jader.*“¹¹²

Velkým problémem je podle Hogenové i tzv. objektivita, která by nám měla předkládat objektivní pravdu, jež je daná. Podle autorky objektivita není nějakou absolutní hodnotou:

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 12–13.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 551.

¹¹¹ Tamtéž, s. 558.

¹¹² Tamtéž, s. 31.

„Objektivita je problémem číslo jedna, nebyla vždy a patrně nebude vždy, je pouze jedním z mnoha stupňů lidského promýšlení světa.“¹¹³

Pokud to s vědeckou objektivitou není tak, že by byla nezpochybnitelnou pravdou, je pravda něco, co stojí nad touto objektivitou, co teprve umožňuje vznik matematiky a přírodních věd obecně.

O Pravdě můžeme u Hogenové slyšet v souvislosti tzv. neskrytosti – alétheia.¹¹⁴

7.1 Pravda jako neskrytost

Byl to především Heidegger, kdo se zabýval a promýšlel řecké alétheia. V této souvislosti ho zajímal jistý počáteční způsob, jak se člověku dává již zmiňované bytí. To, že se bytí člověku nějakým způsobem dává, znamená, že vstupuje do neskrytosti a je zřejmé. Heidegger však ukazuje, že samo bytí se spíše ukrývá, zahaluje, než odhaluje a že původní vystoupení do neskrytosti provází skrytost. Vystupování a ukazování jsoucího, provází zároveň odtahování bytí z neskrytosti. Neskrytost provázená skrytostí. Bytí se podle Heideggera skrývá tím, že se odkrývá do jsoucna, což je způsob, jakým bytí zůstává se svou pravdou v sobě. Neskrytost jsoucího, která je původní, je podmíněná skrytostí bytí.¹¹⁵

Heidegger vysvětluje, proč se řecké alétheia jednoduše nepřekládá jako pravda: „*Pokud se pravda chápe v tradičním „přirozeném“ smyslu jako na jsoucnu vykázaná shoda poznání se jsoucnem, nebo také pokud se pravda vykládá jako jistota vědění o bytí, nesmí být alétheia, neskrytost ve smyslu světliny, s touto pravdou ztotožňována. Alétheia, neskrytost myšlená jako světlina, skýtá spíše teprve možnost pravdy. Neboť pravda sama může stejně jako bytí a myšlení být tím, čím jest, jen v živlu světliny.*“¹¹⁶

Tato neskrytost, kterou Heidegger myslí jako světlinu přítomnění není to samé jako pravda. Je tedy alétheia méně nebo více než pravda? Tuto otázku nechává otevřenou, avšak mluví o tom, že otázka po alétheia není to samé jako otázka po pravdě. Světlina je něco, co

¹¹³ Tamtéž, s. 558.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 550.

¹¹⁵ PĚTOVÁ, Marie. *Myšlení počátku a konce metafysiky: k Heideggerovu titulu "počátek" (der Anfang)*. Praha 2012, s. 254–255.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha 1993, s. 29.

skýtá přítomnění, zakoušeno a myšleno je jen to, „*co alétheia jakožto světlna poskytuje, nikoliv to, co tato jako taková jest.*“¹¹⁷

Proč se tady o této neskrytosti vůbec zmiňujeme? Snažíme se poukázat na velmi obtížnou otázku po pravdě. Po takové, která by byla navždy vypořádána a nemusela být dále problematizována. Ve vědě je to s pravdou obvykle mnohem jednodušší, jakmile se hypotéza ověří, stává se pravdivou a přichází vědecký konsensus, víme ale, že v reálném světě je tahle otázka mnohem složitější.

Zmiňujeme to také proto, že Hogenová mluví o areté jako o otevřenosti k neskrytosti, a právě na řeckém pojmu alétheia předkládá, jak problematické je pravdu stavět na půdě kauzalit, verifikovatelnosti. Mluví o tom, že dnešní společnost pravdu pochopila jako certitudo (jistotu) skrze orthotes (správnost). Touha po jistotě mnoho lidí donutila si takovou pravdu vytvořit; víme také, že jistota sama ve všech jejích ohledech je mnohdy velmi ošemetná. Pravdu nelze najít pomocí myšlení „*more geometrico*“ tak, jak by rád Descartes, „*pravda musí vycházet z věci samé jakožto neskrytost.*“¹¹⁸

7.2 Čas a počátek

Jak můžeme u Anny Hogenové často slyšet, počátek je něco, co se rodí poprvé a naposled. V historickém kontextu nejde o nějaký sukcesivní děj nebo okamžik, který bychom mohli vysvětlit pomocí kauzalit, zasadit ho do časové osy jako datum či pojem; jde o „okamžik“, který nevzniká v čase aristotelském (kauzálním). Počátek se rodí v blesku a zahrnuje v sobě vždy kontext, souvislost a celek, který není ohraničený. Hogenová v publikaci *Žít z vlastního pramene* říká: „*No tím, že jdeš podél řeky, řeka je pořád jiná, a přesto stejná, ale z něčeho začíná, a to je zázrak. To, z čeho začíná, to je počátek. V počátku se řeka rodí. Tam se ale nerodí jenom řeka. Tam se rodí i to, že vedle řeky může vzniknout i Bratislava jako město, ve kterém lidi žijí a mají tam své domovy.*“¹¹⁹

Heidegger označuje počátek titulem *der Anfang*, který bychom mohli zjednodušeně označit jako snahu sjednotit bylo-jest-bude; také jako vyjádření „ještě ne“ a zároveň „již

¹¹⁷ Tamtéž, s. 33.

¹¹⁸ HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha 2016, s. 87.

¹¹⁹ HOGENOVÁ, Anna a Michal SLANINKA. *Žít z vlastního pramene: rozhovory o životě a filosofii a Annou Hogenovou*. Praha 2019, s. 98.

ano“. Počátek je zároveň vždy týkající se něčeho, je vždy konkrétní a nese s sebou nějaké konkrétní jsoucí. Stejně jako je podle Heideggera bytí možné pochopit pouze jako bytí jsoucího, je i počátek možné chápat jen jako počátek něčeho; rozhodnutou podobu počátku označuje jako *první počátek* (der erste Anfang). Počátek se člověka týká vždy v nějaké konkrétní podobě, v nějakém zadržení.¹²⁰

Mohli bychom chápat, že počátek je tedy vždy přítomný a zároveň neopakovatelný, respektive Hogenová říká: „*Vždy jde o počátek počátečnější, než byl ten předchozí*“.¹²¹ Zároveň rozumíme tak, že jde vždy o počátek vlastní, ve kterém se nám svět s jeho souvislostmi dává jako souhrn podstatné minulosti, přítomnosti a budoucnosti v jednom smysluplném náhledu.

Podle Hogenové dokonale pochopil arché (počátek) Aristoteles; dle předsókratovských filozofů však šlo o jakýsi počátek světa, o něco, co ve světě vládne, co je jeho pralátkou, což má jistě daleko od titulu počátek u Heideggera. Aristoteles chápal, že energie (uskutečňování) možnosti vychází z arché, z něčeho, co je v nás nejstarší, co se počítá poprvé a naposled. Proč ale na tento pojem Hogenová tak často poukazuje, a proč je tolik podstatný pro lidský život? Protože temporalita, při které se nám jeví počátky z minulosti a zároveň rozvrhuje budoucnost, jsou velmi důležité pro pochopení mnoha problémů. V této souvislosti mluví například o nahlížení na zdraví člověka, kde právě onen počátek v moderní medicíně chybí, zapomíná se na neohraničený kontext nemoci, která se nedá zjednodušit na anatomický a fyziologický popis těla a jeho dějů.¹²²

Považujeme v této souvislosti také za důležité, podívat se na problematiku času u Edmunda Husserla, protože je to právě čas a jeho vnímání, které s počátkem tolik souvisí. Nejprve je potřeba si vyjasnit, že Husserlovi nejde o nějaký objektivní popis času, který by existoval nezávisle na pozorovateli, to podle něj není úkolem fenomenologie. Jejím úkolem totiž je, nahlédnout podstatu toho, jak se nám čas jeví a co nám toto jevení dále umožňuje. To, co se nám ve svém jevení ukazuje, je trvání. Ne trvání věčné, nýbrž trvání jako takové.

¹²⁰ PĚTOVÁ, Marie. *Myšlení počátku a konce metafysiky: k Heideggerovu titulu "počátek" (der Anfang)*. Praha 2012, s. 253.

¹²¹ HOGENOVÁ, Anna. *Co je to časové tělo? Psychosom* [online]. 2012, 15. 10. 2012, 2012(4) [cit. 2021-02-23]. Dostupné z: <https://www.psychosom.cz/archiv/54-archiv/399-filosofie-4-2012-hogenova>

¹²² Tamtéž.

Bez této zkušenosti trvání bychom, jak Husserl říká, nemohli vnímat melodii. Z toho tedy můžeme usuzovat jakousi jsovoucnost času; Husserl k tomu ale dodává: „*To však není čas světa zkušenosti, nýbrž imanentní čas průběhu vědomí.*“¹²³ Tím jako by chtěl říct, že čas a jeho jevení je něco, co je vlastní našemu vědomí a vylučuje něco, jako je objektivní čas; společnou analogii s vnímáním času vykazuje také vnímání prostoru, to teď ale ponechme stranou. Fenomenologická „data“ jsou takové zážitky, v nichž se nám věci jeví v objektivním smyslu, ale zároveň nemůžeme říct, že by byly ve své podstatě objektivní. Rozhodně nelze říci, že čas a prostor vnímáme všichni stejně na základě jeho objektivní platnosti. Právě prožívané teď není objektivním bodem času, což můžeme pozorovat i u Heideggera či Hogenové. Husserl říká, že veškerý objektivní prostor, čas a další souvislosti v jejich jevení, jsou umožněny díky transcendenci, nelze je nalézt v empirickém, objektivním pořádku.¹²⁴

Husserlův komentář „*to, co se tu konstituuje jako objektivně platné bytí, je konec konců onen jediný nekonečný objektivní čas, v němž mají všechny věci a události, tělesa se svými fyzickými vlastnostmi, duše se svými duševními stavy svá určitá časová místa, která lze stanovit chronometrem.*“¹²⁵ říká, že podstata vnímání času nám je natolik vlastní, že všechny pocíťované události řadíme do určitých časových rámců, které umožňují tvořit souvislosti. Dodává však, že pocit „fenomenologicky-temporálních odstupů“ není objektivní rovností těchto odstupů. Uchopení obsahu a jeho prožívání není rozhodně uchopením objektivní v empirickém smyslu, o takové objektivitě mluvíme, avšak se ji nemůžeme plně zmocnit. Fenomenologie poznání usiluje o přivedení k jasnému porozumění tím způsobem, že se snaží prohlédnout to, že se objektivita nekonstituuje v primárních obsazích, ale v tom, jak jsou pojímány s jejich zákonitostmi.¹²⁶

A konečně se dostáváme k „husserlovskému“ Teď. Husserl se zamýšlel, jak je vůbec možné vnímat tón a melodii, kde se nám bezprostředně jeví jeho průběh, a my v aktuálním přítomném čase máme určité povědomí, že čas plyne a tón probíhá. Klade si otázku, odkud víme, že byl nějaký tón dříve? Odkud se bere idea minulosti? Pokud slyšíme tón

¹²³ HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha 1996, s. 12.

¹²⁴ Tamtéž, s. 12–13.

¹²⁵ Tamtéž, s. 15.

¹²⁶ Tamtéž, s. 14–15.

v přítomnosti, ten tón odezněl, nadále zůstává v naší pozornosti a je součástí nové přítomnosti, je „napořád“ přítomný, a to s novým momentem jako minulý. Tedy je minulý a přítomný v jednom. I když následnost času vylučuje, že by něco bylo zároveň, moment Ted' v sobě neobsahuje pouze přítomné, ale také se vztahuje k něčemu, co není Ted'.¹²⁷

Podle Husserla je zároveň velmi pochybné považovat minulé za nereálné a neexistující, avšak celá oblast původních asociací není ničím jiným, než přítomným a reálným zážitkem.¹²⁸

Každé aktuální Ted', které tvoří časový bod, v sobě obsahuje retence, tedy povědomí o minulosti a zároveň protence, jakousi předpověď teprve přicházejícího, budoucího.¹²⁹

Nové Ted' se nepřetržitě konstituuje, nejde však o nějakou plnou novost, spíše o moment individuace. Ted' je zachycováno v toku modifikace a je identické. „*Ted' jakožto aktuální Ted' je přítomností danost časového místa. Posune-li se fenomén do minulosti, dostává Ted' charakter minulého Ted', ale zůstává týmž Ted', jenže tu stojí v relaci k právě platnému aktuálnímu a časově novému Ted' jako minulé.*“¹³⁰

Kvalitativní vjem nového Ted' může zůstat nezměněn a ačkoli jde o tentýž vjem, který má Ted', můžeme pociťovat jeho fenomenologickou rozdílnost. Každý časový bod obsahuje podle Husserla stejný časový moment, stejnou kvalitu, přesto je natolik modifikován, že nám umožňuje vnímat tok času.¹³¹

Patočka se poté také zamýšlí nad tzv. historickým časem, zdali jde o pouhé vědomí oné sukcese, případně sukcese s udržováním, nebo tu je ještě jiná, hlubší časová vrstva? Říká, že povědomí u sukcesí mají nepochybně i živočichové, kterým však již není vlastní plánovat, rozvrhovat si čas, jako je to možné u lidí; animalie žijí ve velmi úzké přítomnosti. Tato přítomnost sice obsahuje perspektivu do minulosti a budoucnosti, ale aktuálním, minulým a přítomným jsou natolik svázáni, že jim neumožňuje vnímat širší pole času. Nemohou se odpoutat od aktuálna, třeba tím způsobem, že by zaujali kritický postoj k tomu, co jest. Aby

¹²⁷ Tamtéž, s. 24–25.

¹²⁸ Tamtéž, s. 25.

¹²⁹ Tamtéž, s. 39–40.

¹³⁰ Tamtéž, s. 66.

¹³¹ Tamtéž, s. 45–46.

ale bylo možné dospět k podstatě a specifice lidského, historického času, nepostačí pouhá sukcese a kontinuita; je to též diskontinuita, která je představená právě kritickým postojem a oním radikálním „ne“ k tomu, co je již dáno a tradováno.¹³²

Časovou sukcesi lze podle Patočky chápat dvěma způsoby. Buď tak, že celý proud je jen další a další modifikací toho, co je již zde, kdy nezbyvá, než přijímat pasivně průběh jeho dějství a maximálně být zvědav na jeho nové formy. Nebo také tím způsobem, že se proti této bezmoci, proti vydání všanc nedostupné minulosti, můžeme postavit tak, že jsme s hlubokou jistotou přesvědčeni, že to podstatné a hlavní není obsaženo v tomto běhu času; stojí teprve před námi a jeho absence může formovat naši konkrétní budoucnost. Oba tyto základní „zjevy“ tak nějak patří k podstatě vědomí, které se prostírá dále než animální vazba na přítomnost. Podle Patočky lidské uvědomování času, které je právě nám lidem oproti zvířatům vlastní, leží mimo obsah naší zkušenosti, není možné bez dotyku něčeho, co leží mimo naši bezprostřední zkušenost. Říká: „*Možno paradoxně říci, že k lidskému vědomí času náleží bytostně vztah k něčemu, co je mimo veškerý časový svět i časové plynutí. Kontakt, napojení na toto zcela odlišné jsou příznačné pro lidský čas.*“¹³³

Historický čas podle Patočky neplyne jako čistá biologická sukcese nebo jako absolutní čas Newtonův, je v něm obsaženo něco, co umožňuje kontakt s oním posledním a rozhodujícím, něco, co čas nikdy nemůže obsáhnout, ale zároveň ho může formovat a osmyslovat. Říká, že historický čas je jakousi přípravou na „pravý čas“, na naplnění času.¹³⁴

V souvislosti s historismem Hogenová zmiňuje také touhu člověka opakovat události, které pro něj byly silným zážitkem, hledá intenzitu, rauš; to se děje proto, že žije v zajetí jsoucen a chybí mu bytí. Pokud je dobrým životem jen tzv. užívání, pak jednotlivé pocity jakožto předmětnosti, se stávají vlastnictvím subjektu. Tyto pocity jako subjektivity subjektu se dají poté jednoduše opatřit v elektronickém světě, alkoholem, drogami. Takovéto užívání však člověka jaksí odtahuje od světa v tom, jaký opravdu je. Také pouhé zařizování a obstarávání jsoucen, tedy případ, kdy si něco pořídíme ke svému užitku, je pouhým krátkodobým zabavením, jež nás odvádí od opravdové radosti, která je založená hlouběji.

¹³² PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha 1996, s. 131–133.

¹³³ Tamtéž, s. 134.

¹³⁴ Tamtéž.

Hogenová poukazuje na to, že podle Heideggera je potřeba se připravit na nový počátek. Tedy být připraven, rozumět světu v jeho podstatné nutnosti je něco jiného než krátkodobá a povrchní zábava.¹³⁵

Fenomén času je dodnes opředen velkou záhadou a ani fyzici si s ním jaksi neumějí plně poradit. Jedno je však jasné, a to je naše subjektivní prožívání času jako ději, ve kterém odhalujeme svět a sebe v něm. Časem se tu zaobíráme proto, že je to jaksi on, který udává prostor k tomu zachytit celek, který bude v každém jiném okamžiku odlišný, a přitom stále bude celkem; bude se k něčemu vztahovat, usebírat mnohost a umožňovat podstatný vhled do kontextu z pozadí horizontu.

7.2.1 Časové tělo

Pochopit lidské tělo, rozumět pohybu, zdraví, vnímat význam sportu, to vše je důležité, aby se dělo skrze počátky, ty jsou u Hogenové opravdu velmi významné.

Květině nebo houslím nikdy nebudeme rozumět skrze detailní popis jejich jednotlivých částí. Jejich zasazení do celku, význam, smysl, nic z toho nám není dáno, pokud se budeme pohybovat pouze v aristotelském, kauzálním čase a budeme popisovat detaily, byť s dobrým úmyslem a sebevětší snahou.¹³⁶

Hogenová říká: „*Můžeme je popisovat nekonečně dlouho, přesto bude celek velkou neznámou.*“¹³⁷

Na lidské tělo je potřeba nahlížet temporálním způsobem, kdy budeme brát v potaz to, že je to právě tělo, které v sobě obsahuje podstatnou minulost, a ve spojení s palčivou přítomností, rozvrhem do budoucnosti, je jedním nedělitelným celkem.¹³⁸

Počátky, rodící se poprvé a naposled, se ukazují s ohledem na lidské tělo, jež se v nich jeví jako zázrak. Jde o posvátno, při kterém dochází k tělesnění a tělo se ukazuje jako jednoduchost usebírající mnohost.¹³⁹

¹³⁵ HOGENOVÁ, Anna. *Život z vlastního pramene*. Praha 2017, s. 46.

¹³⁶ HOGENOVÁ, Anna. *K věci samé*. Praha 2012, s. 107.

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Tamtéž, s. 168.

¹³⁹ Tamtéž, s. 113.

Tělesné schéma podle Hogenové často objevujeme až při tom, když se nám rozbije. Teprve poté můžeme nahlédnout jednoduchost, která se ztrácela v časové sukcesivitě. Tělo není pouhým souborem orgánů, kde jejich anatomický popis do posledního detailu určí, co to tělesnost znamená. Medicína by neměla na nemocného člověka pohlížet jako na důsledek systémových poruch, ale měla by také vnímat, kam život člověka směřuje. Nemocní musí být takový člověk, který nemá jednoduchý smysl života, který nepečuje o duši, jež je jednotou se svým tělem.¹⁴⁰

Čas propojuje tělo i duši, ale ne takový čas, který vnímáme jako proud po sobě jdoucích čísel, popisný čas, kauzální čas. Soubor dějů, které se v těle odehrávají se dějí najednou, koexistují.¹⁴¹

Intencionalita umožňuje vznik tělesného schéma, v němž nalezneme hluboké propojení těla i duše. Nelze si představit tělo, které by se vyskytovalo jako soubor všech jeho částí a netvořilo jednotu s duší a celkem. Pozadí jako tělesné schéma umožňuje vystoupit zároveň dvěma jevům, motorice i myšlení a např. v naší řeči se tyto dva jevy spojují a koexistují spolu. Pochopení současného prolnutí procesů probíhajících v lidském těle současně a za sebou, je podle Hogenové vůbec tím nejobtížnějším při chápání lidského těla stejně tak jako vesmíru, kdy zjetí v sukcesivitě často neumožňuje zachytit souvislosti pozadí a pochopit smysl přesahujícího horizontu.¹⁴²

Také pojetí sportu, které se stává čím dál více vědecké, člověka staví do pozice mechanického stroje, kdy se hledáním příčiny snaží do posledního detailu naplánovat budoucnost.¹⁴³ Tělesnění probíhá tak, že se znovu otevírají počátky, jež jsou tou nejpodstatnější možností a je to i sport, který by měl být vnímán jako posvátnost, ne jako prostředek k realizaci výkonů.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 172–173.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 174–175.

¹⁴² HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu celku v planetární době*. Praha 2020, s. 147–149.

¹⁴³ HOGENOVÁ, Anna. *K věci samé*. Praha 2012, s. 110.

¹⁴⁴ HOGENOVÁ, Anna. *Život z vlastního pramene*. Praha 2017, s. 112.

7.3 Život z vlastního pramene

Podstatným motivem, jak můžeme k poznání pravdy, nebo v naší souvislosti spíše celku, dojít, je žít „z vlastního pramene“. Tento apel Hogenová zmiňuje velmi často v souvislosti s dnešní dobou, kdy jsme jako by zapomněli na své vlastní možnosti, na svoji podstatu a žijeme život, který je nám svým způsobem předpřipraven. Život z vlastního pramene, tedy poznání vlastních možností, poznání sama sebe ve své pravdivosti, je jakýsi základní požadavek, z něhož je teprve možné, žít život autenticky. Pokud člověk odhalí, čím sám on ve svém nejzákladnějším je, teprve poté může žít naplněný život; životu je však třeba se odevzdat tak, jaký on je, přijímat smutek i radost, neutíkat do světa laciné zábavy, která slouží pouze k zabavení, zakrytí a útěku od celku. Podle Hogenové je třeba si být nejprve vědom rizik, a poté se také nenechat vláčet fenomény, které přebírá od Heideggera a nazývají se „das Gestell“ a „die Machenschaft“.¹⁴⁵

Das Gestell je neviditelný fenomén, který nemá autora, nikdo není pánem, protože všichni nakonec musí poslechnout. Rozvrhuje nám čas, úkoly, představu o světě a hodnotách; největším nebezpečím na tomto fenoménu je to, že si ho nejsme vědomi. Máme ponětí o své bezbřehé svobodě, ale zapomínáme, že je tu kolem nás něco, co si přeje a požaduje, abychom zapadli do určitých kolejí.¹⁴⁶

Heidegger pojem Gestell používá v souvislosti s dobou dnešní techniky a přichází s myšlenkou: zdali se člověk, díky tomu, že je sám vyzván a je na něm požadováno, aby vymáhal, těžil, využíval přírodní zdroje, jestli i právě on nepatří, ještě původněji než příroda, k použitelnému stavu. Člověk svým vlastním způsobem odkrývá to, co je v neskrytosti přítomné, odpovídá na výzvu neskrytosti; pokud ale činí ve svém zkoumání a bádání přírodu předmětnou, už je nárokován jistým způsobem odkrývání, obrací se na přírodu jako předmět výzkumu, a to tak, že i ona jako předmět mizí do nepředmětnosti stavu zásob. Zároveň dodává: „*Vymáhavé požadování shromažďuje lidi do rámce zjednávání.*“¹⁴⁷ Tento vymahatelný nárok soustřeďující člověka k tomu, aby odkrývající zjednával jako využitelný stav zásob, a to Heidegger nazývá Gestell.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 43.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha 2004, s. 18.

„*Gestell* znamená to, co shromažďuje všechna ta *stellen*, která člověka staví do pozoru a požadují na něm, aby skutečně odkrýval na způsob zjednatelného stavu zásob připraveného k použití. *Gestell* je způsob odkrývání, který vládne v bytnosti moderní techniky, přičemž sám není nic technického.“¹⁴⁸ S tím, že *stellen* znamená zmiňované vymáhané požadování.

Největším nebezpečím *Gestellu* je podle Heideggera postavení člověka do stavu zjednávaní jako jediného způsobu odkrývání, kde se vzdá se svobodné bytnosti a bude sloužit pouze jako prostředek k naplnění tohoto neviditelného fenoménu. Oblast zjednávaní zároveň zastihuje lesk pravdy, a vládne *Gestellu* ohrožuje člověka v jeho vztahu k sobě samému a ke všemu, co jest.¹⁴⁹

Naproti tomu „*die Machenschaft*“ je fenomén, který mluví o tom, že vše je možné, na základě různých systémů, zařídit. Oba tyto fenomény spolu úzce souvisí a podle Hogenové naši dobu, společně s vůlí k moci, velmi charakterizují. Jde především o to, že tohle „umění“ organizace, které je dnes také předmětem mnoha vzdělávacích oborů, jaksi zakrývá svůj počátek zrodu. Učíme se, jak vyrobit systém, jak se v něm orientovat, jak ho využívat, ale již nejsme schopni nahlédnout podstatu vzniku tohoto systému, k čemu slouží. Skrze tento fenomén se řídí běžný život, nejsou tu jenom zákony, kterými se musíme řídit, jsou tu i pravidla firem, jež musíme bezezbytku naplňovat, teambuildingy, které často obsahují adrenalinové zážitky, a také nás staví do role, kde nás chtějí mít.¹⁵⁰

Systémy jsou protkány celou společností tak silně, že se jim nelze prakticky vyhnout, vzpomeňme si na systém vzdělávání, v němž lze bezpochyby spatřovat stále rostoucí a upevňující sílu v systémovosti; jsou tu vzdělávací programy, které dopředu předpřipravují předmět výuky; jsou tu pravidla, jak by vyučovací hodina měla vypadat, k čemu by měla směřovat, jakou by měla mít strukturu. Je nám jasné a zřejmé, že chod instituce se musí nějakým způsobem zařídit, jistá pravidla jsou patrně nevyhnutelná, problém však spatřujeme v tom, když ona pravidla jaksi vystupují do hlavního bodu zájmu vzdělávání jako takového.

Rádi bychom také upozornili na čím dál větší „transformaci“ školství směrem k potřebám trhu; vznikají obory, kterým jaksi nejde o rozumění podstatným celkům, ale svou

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 20.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 22–23.

¹⁵⁰ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu „die Machenschaft“*. Praha 2016, s. 10–15.

úzkou specializací člověka již předem „naprogramují“ na oblast jeho zájmu, ve které sice může být odborníkem, ale velmi obtížně bude rozumět přesahům svého oboru a podstatným souvislostem a kontextům. Dovolíme si tvrdit, že u zrodu takových systémů stojí právě lidé, kteří o celku nevědí, jejich podstatným zájmem je efektivita a konkurenční schopnost. Je ale tohle pouze to, co od vzdělávání máme požadovat?

K podstatě tohoto zařizování Hogenová říká, že jejím pozadím je myšlení „more geometrico“, jistý pohyb ve světě jsoucena bez znalostí jejich přesahu, tedy život ontický, nikoliv ontologický. Podle ní je na svět třeba se dívat hermeneuticky, tedy problémy chápat jako odpovědi, na které je třeba hledat otázky; nalezením otázek lze teprve vstoupit do pozadí, z něhož se problémy ukazují jakožto problémy. V jiném případě pouze „*tupě zíráme na množství předložených informací a myslíme si, že jejich věděním a konstatováním jsme dokázali svou bystrost.*“¹⁵¹

Pokud chceme žít život hluboký, který bude jaksi náš vlastní, je potřeba si těchto fenoménů být vědom a zároveň se nebát být u sebe sama, jít do rizika, a to i za cenu toho, že narazím. Vyhmatání vlastního pramene je totiž ten základní požadavek k tomu, abychom žili naplněný život, který nebude ve vleku přílišných požadavků, stavících nás do pozice nerefléktované a nám nevlastní.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 14.

8 Areté

U Řeků bylo areté chápáno v širokém významu jako dobro, kterým mohli disponovat lidé, zvířata i věci. Pojem v sobě měl složku nejenom etickou, ale i praktickou. Občan demokratických Athén svůj význačný druh zdatnosti (*areté politiké*) uplatňoval v pospolitém životě obce. To se mohlo projevovat tedy nejenom v etické rovině jako statečnost, rozumnost, zbožnost, spravedlnost, ale také jako schopnost prakticky řídit obecní věci.¹⁵²

Prvním, kdo začal areté problematizovat, byl Platón, který se ve svých dialozích prostřednictvím Sókrata začal ptát na otázky po tom, co areté vůbec znamená. Poukazoval na to, že s otázkou po ctnosti, která byla cílem řecké výchovy a byla utvářena souborem nepsaných pravidel, vedoucích k ideálu zdatnosti, se není možné jednoduše vypořádat.

Ústředním motivem Platónova dialogu Menón je otázka, zdali je možné se jistými způsoby učit zdatnosti, nebo ji lze jinak získat, či nám je vrozená. Sókratés nejprve konstatuje, že ani neví, co to zdatnost vlastně je, jak tedy může vědět, zdali ji můžeme pro sebe nějakým způsobem získat?¹⁵³ Menón na Sókratovu námitku odpovídá, že přeci nemůže být tolik obtížné pojem zdatnost stanovit, stačí si říct, zda nám jde o zdatnost muže, ženy, dítěte; u muže platí, že by měl dobře spravovat věci obce a dělat přátelům dobře a nepřátelům zle.¹⁵⁴

Na rozmanitost jednotlivých Menónových zdatností reaguje Sókratés tím, že je přeci všechny spojuje nějaký druhový vid, že mají něco společného. Nelze podle něj rozdělovat ctnosti podle toho, komu náleží; pokud má být někdo dobrý, spravedlivý, rozumný, sdílí tyto „charakteristiky“ s ostatními, jde o jedno a totéž.¹⁵⁵

Sókratés se ptá po jedné jediné ctnosti, tak jako když kulatost je tvar a tento tvar teprve umožňuje objektům vznikat, tak je tu také ctnost, která je jednotná a nelze ji členit do jednotlivých ctností, tak jako když pojem barva zahrnuje všechny jednotlivé barvy. Chce tedy po Menónovi, aby mu konečně pověděl něco o tom, co to ta zdatnost, o které mluví,

¹⁵² PLATÓN. *Euthydémos: Menón*. Praha 2000, s. 8.

¹⁵³ Tamtéž, s. 73–74.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 74.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 75–76.

znamená. Aby přestal mluvit o mnoha zdatnostech, ale řekl mu o té jedné jedině. Menónovi nadále dělá problém, uchopit jednu vlastnost a mluví např. o spravedlnosti jako o části zdatnosti, dělá mu problém uchopit zdatnost v celku a jakýkoli úkon považuje za zdatnost i v tom případě, když je pouze částí zdatnosti. Sókratés Menóna svými typickými otázkami znejišťuje, ukazuje na to, že Menónovo hlásání o zdatnostech nemá pevného základu a že stejně jako Sókrates neví, co je zdatnost, neví to ani Menón, ačkoli dříve hlásal „pravdu“ a měl pevnou půdu pod nohama.¹⁵⁶

Následně se vrací k otázce, zdali je možné se zdatnosti učit; pokud nevíme, co zdatnost znamená, je třeba si stanovit určitých předpokladů. Pokud by šlo o vědění, je zřejmé, že se ji učit lze, a pokud by šlo o něco jiného, možné to není; to je jakýsi první předpoklad. Pokud ale budeme vycházet z toho, že zdatnost je to samé jako dobro, je to dobro samo, nejde o vědění, které by šlo učit tak, jako když se člověk bažící po vzdělání v lékařství vzdělává u lékaře.¹⁵⁷

Pokud nejsou učitelé zdatnosti, nejsou ani jejich žáci; jak ale vznikají zdatní muži, kde se berou? Ptá se Sókratés, který také dále mluví o tom, že není pouze správného vědění, ale také správného mínění, tedy správný záměr je stejně tak správný, jako vědění o té věci. Pokud znám cestu někam, absolvuji ji a vedu po ní ostatní, to je stejně tak správné, jako pravdivé mínění o této cestě, kterou jsem neabsolvoval. Ukazuje se tedy, že ke správnému jednání nevede pouze vědění, ale i pravdivé mínění. K prospěšné zdatnosti vedou tedy cesty oběma možnostmi a správné jednání ani vědění není od přirozenosti, tedy ani lidé ho nemají od přirozenosti. Pokud k dobrému jednání vede i správné mínění o té věci, které společně s věděním patří k podstatným „atributům“ politického vůdce, nelze říci, že se dají naučit, ani to, že by byly dány od přirozenosti. Sókratés v dialogu uzavírá, že zdatnost je jaksi božím údělem, který se lidem dostává.¹⁵⁸

Sókratés v Platónových dialozích často podněcuje k hypotéze, kterou následně rozumově zkoumá a snaží se nalézt její křehká místa, hledá problematické opory jednotlivých mínění, jež se týkají i problematiky areté; tím ukazuje, že důležité je tak neustále pomocí otázek

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 77–86.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 100–101.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 108–114.

otevírat problémy a být na cestě, ne cestu dokončit. U areté, ctnosti, zdatnosti, jakkoli o tom budeme hovořit, svým problematizováním nastolil nové možnosti zkoumání tohoto „problému“, které do velké míry dalším myslitelům včetně Hogenové umožnilo Areté myšlenkově rozvíjet a dále zkoumat.

8.1 Areté u Anny Hogenové

Platón vykládal bytí, v jehož centru se cítí tak, že má stále na mysli celek a jeho řád; svět ve kterém se skutečnost pocíťuje jako uzavřená, božstvím prostoupená souvislost. Sókratés, jako východisko Platónova filozofování, přinášel sebepoznání, nikoli v nahodilosti jednotlivostí, nýbrž v podstatném, kosmickém řádu, který člověka váže k celku: v jeho ἀρετή. U areté nejde o konkrétní individuální ctnost, jde o něco pevně určeného, co se děje v jednotlivých měnících se situacích. „*Je to úsilí člověka o prohlédnutí celku v zasazení do konkrétní situace*,“¹⁵⁹ říká Patočka.

Platón viděl Sókrata vždy nejen jako nositele, ale jako sám předmět filozofie, nebyl jako ostatní lidé, jeho bytí bylo hlubší, zasazené v jiné sféře, o níž se mohly rozrážet lidské názory, mínění. Prohlédnutí celku v jednotlivé situaci tak s sebou nese jakousi nutnost ujednotit rozmanitost předchozího; u Platóna tohle bylo zásadní u zrodu Ideí, které představovaly právě princip jednoty a jejich řád byl poté pojímán jako kosmos a ten Platónem v pozdějších dobách nebyl chápán jako mrtvý a nehnutý, nýbrž jako nevyčerpatelný děj, ve kterém se odehrává samotný život a veškeré poznávání.¹⁶⁰

Podle Hogenové lze areté přiblížit k člověku, který rozumí celku, respektive je schopen v konkrétních situacích podstoupit a rozumět horizontu, jakožto celku usebírající mnohost. „*ARETÉ je pozadím, kontextem, horizontem, Celkem, je promítacím plátnem.*“¹⁶¹ V samotném prožitku areté, potkáváme podle Hogenové posvátno, nevýslovno. Toto potkávání je těžko představitelné, protože není pojmově definovatelné, „*nedá se na ně ukazovat prstem*“.¹⁶² Abychom celku mohli rozumět, potkat ho, musíme to vždy a znovu

¹⁵⁹ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha 1996, s. 33.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha 2000, s. 6.

¹⁶² Tamtéž, s. 7.

udělat ze sebe sama, nemůže nám ho někdo jednoduše předat, donést na podnose; sebelepší vědecká metoda nedokáže celek popsat.

Mohli bychom si říci, jaký smysl tedy má samotné vzdělávání? Je možné pouhým memorováním pojmů k takovému celku dojít?

K takovému celku se dá pouze nasměrovat, pobízet k myšlení, poukazovat a problematizovat již platné. Hogenová říká: „Přiblížit někomu ideál ARETÉ znamená otevřít jej pro to, co dokonává k vyššímu, lepšímu, dokonalejšímu.“¹⁶³ Areté je tedy čistě individuální, je pro každého originální, neopakovatelné. Otevřít se celku jde mnoha způsoby, podstatné je být otevřený, nechat do sebe celek prostoupit, nespokojit se pouze s prvotním smyslovým vjemem, ale ptát se, vést rozhovor. Celek můžeme podle Hogenové nalézt také v přírodě. „Být otevřen pro celek, znamená být otevřen pro to, co je horizontem, a to právě můžeme najít v přírodě...“¹⁶⁴

Hlubokým smyslem umění je právě na celek poukazovat, na celek, jenž není schován za pojmem, ke kterému lze dospět definicí. Není snad snahou básníků, malířů, skladatelů, jaksí poukázat na ono nevýslovné, na něco, co nejde sdělit řečí? „Filosofové říkají, je nutné porozumět předpokladům, básníci si horoucně přejí stát se tímto „přesažným“ a vyspívat to ve slovech.“¹⁶⁵

Také veškerá lidská činnost, ať chceme nebo ne, se odehrává v horizontu smyslu, kdy tím největším horizontem je Celek ve smyslu ARETÉ. Jeho vyvolání umožňují otázky, protože jsou „mocí negativity“; otázky nám umožňují distanci a svobodu. Areté, jako dokonání individuální dokonalosti, také umožňuje dobře reagovat na neustálou změnu; je to „klidná připravenost harmonizovat cokoli, co přinesou okolnosti“.¹⁶⁶

Areté tu tedy není chápáno jako jakási ctnostní dokonalost ve smyslu naplňování pouček a pravidel, je to naopak schopnost, která umožňuje zachytit Celek, v jehož středu se nacházíme. Tento Celek je vždy náš, vztahuje se ke světu, je zasazen do určité situace a rodí se jako blesk v počátku, který není sukcesivní mírou.

¹⁶³ Tamtéž, s. 9.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 10.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 11.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 31.

8.2 Areté a výchova

Nad smyslem výchovy, respektive nad tím, co může výchově nabídnout filozofie se velmi důkladně zamýšlel Patočka. Jak může tato „spekulativní“ disciplína přispět, když sama nedospívá k pevným poučkám, neprodukuje pevné vědecké znalosti a neexperimentuje? Pokud by měl pravdu, při náhledu na svět pozitivismus, filozofie bude jaksí upozaděna a spoléhat budeme na psychologii, biologii, sociologii, které nám postačí k pochopení lidského života jako organismu ve společenství. Je však také potřeba položit si otázku, zdali veškerý užitek vědění spatřujeme v aplikaci poznatků na konkrétní případy v jejich technickém použití, nebo si s jistým subjektivním účelem vědění nepostačíme. Patočka dává příklad se zrychlováním dopravy, pokud tak chceme učinit, je vědění tohoto druhu subjektivně účelné. V čistě technickém užtku si tak vystačíme se znalostmi konkrétních věd, jako je fyzika, chemie aj. Problémem však je, že aplikace takového čistě technického vědění, má následně vliv na vnější svět v jeho celkovosti, a tyto změny pak zpětně na člověka; následky takových změn můžeme pozorovat bezpočet, díky nimž poté dochází k předem nezamýšleným důsledkům.¹⁶⁷

Existují však i jiné „užitky“ vědění než ty technicky účelové. Patočka mluví o užitečných duševních, které člověka zasahují přímo. Prostřednictvím takové činnosti se v člověku cosi otevírá, sám se vniterně mění.¹⁶⁸

Jak bychom dokázali odpovědět na námitku „*většiny školní výuky nepotřebujeme, to jsou takové všeobecné poznatky a pojmy, v životě toho nebudeme nikdy potřebovat,*“¹⁶⁹ ptá se Patočka. Prakticky smýšlející člověk potřebuje ve svém životě určité cíle, k jejichž dosažení povedou jisté prostředky, těmto prostředkům je schopen věnovat pozornost, protože pro něj mají „smysl“. K této námitce se vyjadřuje tak, že by žák ve škole přeci neměl prahnout pouze po prostředcích vedoucích k cíli, nýbrž se naučit chtít něco vyššího. K takovéto touze může vést jistý způsob otřesu, vyvrácení původního přirozeného světa, ve kterém je člověk tak nějak zabydlený, a s nímž si ve svém fungování vystačí. V onom otřesu člověk poté pocítuje zvláštní pohyb, dění, které nabývá novému smyslu; svět je možno otevřít v nových

¹⁶⁷ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha 1996, s. 363–366.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 366.

¹⁶⁹ Tamtéž.

horizontech, jež byly doposud zastřeny. „*Něco takového, skutečné prolomení každodennosti, tupé normálnosti, je východiskem vlastního procesu vzdělání, které evropskému lidstvu dává po celou dobu historie smysl.*“¹⁷⁰ Takovéto prolomení samozřejmosti se odehrává v různých životních momentech, ať už to je životní krize nebo objev netušených životních možností.¹⁷¹

Prolomení dosavadních jistot, každodennosti, průměrnosti, ve svém nejhlubším prožitku zachytila řecká filozofie a především Platón, který ve svých dialozích poukazoval na to, že filozofie není o pouhém předávání nauky a určitých poznatků, ale že jde o proces v samotném nitru člověka, jenž má podstatou souvislost s odrazem od naivně přirozeného a omezeného. První etapu hlubšího otřesu Řekové nazývali jako *údiv*, což je zvláštní cit pro odkrytí toho, co bylo doposud skryto, jde o zájem o *ideu*. Idea totiž není určitý poznatek, který by nám odkrýval platnou pravdu; pochopení Pythagorovy věty není to samé jako vztah k ideji, který umožňuje odkrýt aspekt věci, získat klíč k otevření všeho, co jest, a tím vykládat všecko co jest, ptát se na jeho smysl. Užitek vědění filozofického je rozšíření života samého s jeho novými obzory, zatímco ve vědění odborném je vědění a věděné odděleno, a tak zůstávají dvěma věcmi, které stojí proti sobě.¹⁷²

Hogenová uvádí, že je to právě *paideia* (výchova), která má za úkol „vyaretovat“ studenta, přivést ho ke schopnosti, být ve vztahu k podstatě, odvaze, i v nároku na rozumovou přesnost.¹⁷³ Naproti tomu stojí pozitivismus, který říká, že filozofie nemůže výchově ničím přispět, jelikož nepřináší žádné vlastní „poznatky“.¹⁷⁴

Patočka však namítá, že nejdůležitější funkcí filozofie je to, že člověk, snažící se filozofovat, se dokáže zajímat o sebe sama, zajímá se o cíle, uvažuje o nich, a především dovede odpovídat na Sókratovu otázku „proč to a proč ono?“ A ačkoli filozofie nedává žádné konkrétní vědění o určité věci, zabývá se jejich podstatami, což je stěžejní. „*Filozofie se zabývá otázkami podstaty věci. Podstata však není nic, nač mohu ukázat prstem, co bych*

¹⁷⁰ Tamtéž. s. 367.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² Tamtéž, s. 368.

¹⁷³ HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha 2000, s. 31.

¹⁷⁴ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha 1996, s. 365.

snad mohl odečíst z nějaké zkušenosti. Proto není úkolem filosofie, aby hleděla do sebe přijímat co nejvíce výsledků nejrozmanitějších věd.“¹⁷⁵

Tady si troufáme konstatovat, že ani ona filozofie by neměla stát na okraji jako jeden z mnoha druhů věd, ale měla by být jakýmsi prostupujícím sjednotitelem vzdělání. Tedy každý vyučující by měl znát onen přesah, rozumět celku a přivádět k němu své studenty.

Užitek filozofie pro pedagogiku a výchovu tkví právě ve schopnosti pochopit celek; „*je to vytažení naší možnosti pochopit celek skutečnosti*“.¹⁷⁶ Tím Patočka neříká, že by nám šlo o dosažení adekvátního pochopení této skutečnosti, nýbrž o postupné krystalizování myšlení na pozadí dějin filozofie; myšlení kritizuje, zdokonaluje se, ale již od samého začátku je charakterizováno tím, že spěje ke snaze pochopit celek, „*snaze najít klíč ke všem jeho komnatám*“.¹⁷⁷ Přes všechny omezení filozofie, je to právě ona, která nám umožňuje celkově „ovládnout“ sebe i svět. Život vzdělaný, tedy vpravdě svobodný se neodehrává pouze v konečnu, ale vyžaduje vyrovnaní s tím, co je více než věci jednotlivé a konečné, že člověk není pouhým kusem přírody jako konečné bytosti.¹⁷⁸

Vyaretovaný člověk, píše Hogenová, který pečuje o duši i tělo, ví i o tom, co nejde jednoduše sdělit. „*Ví o prameni, z něhož proudí život ve všech podobách*“.¹⁷⁹ Celou filozofií podle ní je, že člověk ví o onom sókratovském „Vím, že nic nevím“ a zároveň se ptá, „Jak o tom vím?“ Je potřeba poodstoupit od předmětné zkušenosti a věci problematizovat. Pokud tam neučiníme, celek v pravdě nám zůstane zahalen a areté tak bude nepřístupno. Jedinou cestu k nárokování celostnosti je pouze nepřijímat samozřejmosti o smyslu a cíli života, ale odhalovat všechny relativnosti jako tu jedinou cestu k tomu, co není relativní, co je podstatné. Aproximativní ideou všech vzdělávacích snah je poté onen nárok nesmírné životní celkovosti, a tuto ideu nalézáme ve vlastním prameni. Jak říká Hogenová: „*Nestačí být dobrým chemikem.*“¹⁸⁰

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 370.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 372.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha 2000, s. 42.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 51.

Ve své poslední knižní publikaci *K fenoménu celku v planetární době* Anna Hogenová komentuje aktuální pandemickou situaci, na které je velmi patrné ono chybení celku v myšlení lidí na rozhodujících politických pozicích. Píše, že je až nebezpečné pouštět speciální odborníky k rozhodování o celé zemi. Epidemiolog požaduje nouzový stav, imunolog by rád promořoval obyvatelstvo, evoluční biolog varuje, že to nejhorší teprve přijde, ekonom tvrdí, že je to dobré díky tomu, že nemáme tak velký státní dluh jako ostatní evropské země atd. Najednou se více než kdy jindy ukazuje, jak nemožné je, řešit celospolečenské či celoplanetární problémy na úrovni odborníků, byť mohou být ve svém oboru sebevětší „špičkou“. Jen málokdo je tím, kdo dokáže vidět celek bez marga, uvědomovat si nevyhnutelné. V době planetární, jak současnost Hogenová označuje, není možné vládnout s úzkým pohledem na věc. Pokud člověk jako celek vidí pouze svůj omezený cíl, jde především o „*neušlechtilé ego daného jednotlivce*.“¹⁸¹

Základem vědění je také diarchie mezi legalitou a legitimitou, tedy vědět o podstatném rozdílu mezi zákonem a svědomím, k tomu lze dojít při odklonění od myšlení, které není „*clare et distincte*“. Jen když je člověku umožněno prodlévat v napětí bytostného tázání a dozrát až k vhledům do celků bez jejich okrajů. Podstatou je, že pravda se ukazuje ze sebe samé, nelze ji vykonstruovat a vypočítat.¹⁸²

*„Lidé, kteří třímají osud naší planety ve svých rukou, ať jsou na jakémkoli místě v hierarchii řízení procesů, musejí vědět, co je to celek bez marga, musejí vědět o bytí, jinak nemohou v sobě nést zodpovědnost za celek, a proto musejí jen zodpovídat za části, a to dnes už nejde, jen technologicky se nedá žít. V tom spočívají naše útrapy.“*¹⁸³

Z předešlého nám je tak nějak zřejmé, že z filozofického hlediska půjde ve výchově především o „otřes“. Je tohle cíl, ke kterému se dá propracovat pomocí racionálních prostředků a institucí? Ptá se Patočka. Podle něj institucionalizace s sebou nese nivelaci a duševní suchost; mnohdy je daleko plodnější návštěva divadla, četba knihy nebo návštěva přednášky bez zaštiťující instituce. Komunikaci je podle něj potřeba vést od duše k duši, a ne pouze od jazyka k uchu, o čemž skutečný učitel ví. Čisté prahnutí po poznání lze

¹⁸¹ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu celku v planetární době*. Praha 2020, s. 302.

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Tamtéž, s. 300.

pozorovat např. u náboženského vůdce a jeho apoštoly nebo mezi zvěstovatelem nauky a těmi, kteří ho poslouchají a z čisté lásky mu naslouchají. Patočka mluví o tom, že to byla právě řecká filozofie, která nebyla institucionalizovaná, nebyla na katedrách a byla opravdovým výchovným hnutím. Lidé se oddávali myšlení a rozpravě o důležitých otázkách, jejichž důležitost sami objevovali.¹⁸⁴

Zdalipak dnešní výchova není pouhé nereflektované předávání poznatků, životní formy z generace na generaci a zdali ve výchově nepřevažuje „pouhý“ ohled na vychovávaného a určitá očekávání od něj? Ptá se Patočka. Předávání statků z generaci na generaci je mnohými jistě považováno za smysl výchovy, pokud ale takový statek (např. knihu) sami „neaktualizujeme“, tedy neuskutečnime její smysl sami pro sebe, nebude takové vzdělání vpravdě hluboké.¹⁸⁵

Výchova chce více než mechanické zaměstnávání a učení se jednotlivostem, všechny výkony mají smysl pouze se zřetelem celku života vychovávaného. Vychovávaný sice musí zvládat činnosti jako je psaní, ústní vyjadřování aj., avšak to jsou ony jednotlivosti, které sami o sobě nezachytí bytost, jsou pouze jednotlivou funkcí.¹⁸⁶

*„Vychovávání má na mysli člověka vychovávaného jakožto samotné centrum, střed, který je schopen jisté samostatné činnosti, je schopen žít v jistých „vyšších“ souvislostech a v těchto souvislostech prožívat a mít smysl své činnosti.“*¹⁸⁷ Tuto Patočkovu větu bychom měli mít jako pedagogové na zřeteli, vždy znovu promýšlet vztah učitele a vyučovaného, znovu ze sebe sama problematizovat jednotlivá témata, otevírat a zpřístupňovat Celek tak, že my sami k němu budeme znát cestu.

¹⁸⁴ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha 1996, s. 381.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 389.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 391.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 392.

Závěr

Cílem práce bylo ohledat myšlení Anny Hogenové, a to především se zřetelem na problém areté, který ona sama, společně s Patočkou, vnímá jako schopnost, v konkrétní, jednotlivé situaci, zachytit celek. Můžeme tak pozorovat jistý odklon od vnímání areté jako nějaké konkrétní ctnosti, která by mohla být stanovena jasně danými pravidly.

Abychom měli možnost zachytit tento celek, nebo si alespoň vyjasnit to, co tento celek není, bylo v práci potřeba jít po stopách filozofie Anny Hogenové, a pokusit se najít a zpřehlednit její myšlenkové motivy.

Nejprve jsme se zaměřili na problematiku filozofie Reného Descarta, respektive jeho snahu naleznout takovou vědeckou metodu, která by byla s to, popsat svět takový jaký je. Metodu, která by dokázala odpovídat na všechny naše otázky však následně hned zpochybnil zakladatel fenomenologie Edmund Husserl, jenž svojí snahou zachytit svět v podobě jevících se fenoménů vyloučil Descartův dualismus a metodou uzávorkování znemožnil existenci vědecké metody, která by mohla být navždy nezpochybnitelnou půdou myšlení.

Martin Heidegger, následník a žák Husserla poté přichází s myšlenkou, že Husserlova metoda epoché, se sama sobě zpronevřuje, když již nezkoumá samotné vědomí, nehledá bytí tohoto vědomí. Heidegger, když ohledává celek, tedy jisté možnosti, kdy nám je celek dán, mluví především o náladách, a to konkrétně o tzv. úzkosti, která není úzkostí z něčeho, ale je tak nějak úzkostí absolutní; umožňuje vykročit za jsoucnost tak, aby ho zpětně mohla uchopit v jeho celku.

Patočkova problematika celku se již nejvíce přibližuje pojetí Anny Hogenové. Důvody, proč novověká/empirická věda nedokáže zachytit celek a smysl světa, jsme demonstrovali např. na zkušenosti svobody. Patočka právě tuto zkušenost považuje za zásadní niterní prožitek, který je vědecky neuchopitelný a jasně potvrzuje, že žitý, autentický svět nelze matematicky vypočítat, být s ním vypořádán.

Samotná Anna Hogenová o problematice areté a schopnosti zachytit celek mluví především v souvislosti s dnešní dobou, kdy se podle ní na celky zapomnělo. Descartova myšlenková tradice a jaksi převažující vědecký pohled na svět utváří ve společnosti takové prostředí, kdy je snahou mnoha lidí dosáhnout verifikovatelné jistoty, najít pravdu pomocí

vědecky ověřitelné hypotézy. Ukazuje se však, že snaha rozumět jednotlivostem a být tím největším odborníkem v daném oboru, může od celku naopak odtahovat, zakrývat ho. Takový celek totiž není ohraničený, nemá margo, nelze ho tedy uchopit pojmem tak, že by naplňoval konkrétní, navždy platnou definici.

Přivést k tomuto celku by mělo usilovat v neposlední řadě vzdělání. Patočka jasně konstatuje, že jednotlivé dovednosti, jako je např. psaní a počítání jsou důležité, ale samy o sobě nám nepředkládají souvislosti, které k pochopení světa a sebe v něm, potřebujeme.

Smyslem výchovy je tak podle Hogenové, „vyaretovat“ člověka, přivést ho k celku tím, že samotný pedagog bude prolamovat samozřejmost, vzbuzovat údiv a vytvoří prostor pro podstatné, bytostné otázky. „Vím, že nic nevím“, nás vede k tázání se po podstatě věcí. Mít vztah k tomu co nás přesahuje, vědět o pozadí, které umožňuje jevení věcí a z kterého proudí pramen života, je podstatný rys člověka, který v sobě nosí ctnost zvanou areté.

Jako stěžejní na celé práci vnímáme důležitost porozumět a být si vědom rozdílu mezi tzv. světem vědeckým a světem přirozeným. Vnímat omezené hranice empirické vědy, která nám nemůže poskytnout odpověď např. na to, jaké je to být člověkem.

Seznam použitých informačních zdrojů

Literatura

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*. 3. vyd. Přeložil Petr GLOMBÍČEK, přeložil Tomáš MARVAN. Praha: OIKOYMENH, 2015. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-202-8.

DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii*. Praha: Oikoymenh, 2000. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-000-9.

HEIDEGGER, Martin. *Bánský bydlí člověk*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené (ISE).

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-852-4139-0.

HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-85241-41-2.

HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Přeložil Jiří MICHÁLEK, přeložil Jana KRUŽÍKOVÁ, přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: OIKOYMENH, 2004. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 8072980831.

HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0046-3.

HOGENOVÁ, Anna. *Bytí a rozumění*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2016. ISBN 978-80-7290-870-7.

HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu celku v planetární době*. Praha: Pedagogická fakulta, Univerzita Karlova, 2020. ISBN 978-80-7603-169-2.

HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu „die Machenschaft“*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2016. ISBN 978-80-7290-882-0.

HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. ISBN 80-86861-35-x.

- HOGENOVÁ, Anna. *K věci samé*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2012. ISBN 978-80-7290-615-4.
- HOGENOVÁ, Anna. *Předobjednaná budoucnost*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018. ISBN 978-80-7603-008-4.
- HOGENOVÁ, Anna a Michal SLANINKA. *Žít z vlastního pramene: rozhovory o životě a filosofii a Annou Hogenovou*. Praha: Malvern, 2019. ISBN 978-80-7530-164-2.
- HOGENOVÁ, Anna. *Život z vlastního pramene*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2017. ISBN 978-80-7290-981-0.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968.
- HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996. Filosofické texty. ISBN 80-901625-9-2.
- PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-24-0.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2003. Oikúmené. ISBN 80-7298-064-5.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-756-5.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4., opr. vyd. Praha: Herrmann, 1997. ISBN 80-238-1741-8.
- PĚTOVÁ, Marie. *Myšlení počátku a konce metafysiky: k Heideggerovu titulu "počátek" (der Anfang)*. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2012. Scholia (Togga). ISBN 978-80-7476-016-7.
- PLATÓN. *Euthydemos: Menón*. 4., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. Knihovna antické tradice. ISBN 80-85241-56-9.

PLATÓN. *Ústava*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-28-3.

SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka: a Slovník filosofických pojmů*. Vydání sedmé. Praha: Vyšehrad, 2019. ISBN 978-80-7601-190-8.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Vyd 8., V KNA 2. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, přeložil Petr REZEK, přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, c2000. Studium (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 978-80-7195-206-0.

Internetové zdroje

HOGENOVÁ, Anna. *Co je to časové tělo? Psychosom* [online]. 2012, 15. 10. 2012, 2012(4) [cit. 2021-02-23]. Dostupné z: <https://www.psychosom.cz/archiv/54-archiv/399-filosofie-4-2012-hogenova>.

HOGENOVÁ, Anna. *Co je to jednoduchost?* [online]. [cit. 2020-11-05]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf.

HOGENOVÁ, Anna. *K "usebírání"* [online]. [cit. 2020-11-07]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/508974/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-K%20useb%C3%ADr%C3%A1n%C3%AD.pdf.

HOGENOVÁ, Anna. *Pohyb a kvalita života* [online]. [cit. 2020-11-06]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507485/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Pohyb%20a%20kvalita%20%BEivota.pdf.

HOGENOVÁ, Anna. *Tělo a pohyb* [online]. [cit. 2021-03-21]. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507483/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-T%C4%Blo%20a%20pohyb.pdf.

KATEDRA FILOSOFIE MUNI. *Anna Hogenová* [online]. [cit. 2020-11-03]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/hogen.html>.

PAMĚŤ NÁRODA. *Jestli chceš učit, tak musíš* [online]. [cit. 2020-11-03]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/hogenova-anna-20190508-0>.

PAMĚT NÁRODA. *Prof. PhDr. Anna Hogenová* [online]. [cit. 2020-11-03]. Dostupné z:
<https://www.pametnaroda.cz/cs/hogenova-anna-1946>.

PAUZA, Miroslav. *Fenomenologie a ontologie*. Filosofický ústav CAV, Praha [online].
[cit. 2020-11-19]. Dostupné z:
https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/127785/Torzo_006-2000-1_4.pdf?sequence=.