

Univerzita Karlova Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

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

Autor: Klára Holá

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

Rok: 2006

Prohlášení o samostatném zpracování diplomové práce

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

Poděkování

Mnohokrát děkuji paní docentce Pelcové, obětavé vedoucí této diplomové práce, za poskytnuté konzultace, spoustu inspirativních nápadů, zapůjčenou odbornou literaturu a trpělivé připomínkování pracovních verzí práce.

OBSAH:

Úvod.....	6
1. Přirozený a teoretický postoj	10
2. Fenomenologie.....	13
2.1. Ambivalentní vztah k vědě	14
2.2. Podstata.....	15
2.3. Fenomén.....	16
2.4. Fenomenologická redukce	17
3. Vývoj pojmu přirozený svět.....	21
4. Rozlišení přístupů jednotlivých filosofů	25
4.1. Husserlova gnoseologie	25
4.2. Heideggerova ontika a ontologie.....	26
4.3. Onticko-ontologické pojetí přirozeného světa Jana Patočky	30
4.3.1 Tři pohyby lidské existence.....	33
5. Pilíře přirozeného světa.....	38
5.1. Každodennost.....	39
5.2. Intersubjektivita.....	42
5.3. Jazyk	47
5.4. Celkovost	53
5.5. Domov	57
5.6. Svoboda	63

6. Výchova	68
Závěr.....	75
POUŽITÁ LITERATURA	79
Příloha 1: Edmund Husserl (1859 – 1938).....	82
Příloha 2: Martin Heidegger (1889 – 1976).....	83
Příloha 3: Jan Patočka (1907 – 1977)	84
Resumé	85
Summary	85

Úvod

Ve své diplomové práci na téma **Problém přirozeného světa ve fenomenologické reflexi** bych se chtěla pokusit o interdisciplinární společenskovedné a filosofické pojetí přirozeného světa a postavení jedince v něm. Jednotlivé kapitoly, v nichž tuto problematiku rozpracovávám, se obecně zaměřují na prožívání přirozeného světa, utváření a proměňování základní hodnotové orientace, socializační procesy, proměny chápání domova, rozvoj zkušeností, schopností a kompetencí pomocí výchovy.

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

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

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

historický záběr odkazují na práce Jana Patočky uvedené v seznamu použité literatury. On se velice podrobně a s důkladnou revizí zabývá vývojem pojetí přirozeného světa od antiky po svou současnost.

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

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

Kapitoly o pilířích přirozeného světa vyústí do problematiky výchovy, další oblasti mého filosofického zájmu. Zde bych chtěla využít a zúročit základní hypotézy vyplývající z předchozích částí práce a vysvětlit význam výchovy jako cesty k uchopování přirozeného světa. Na zvláštním spojení ontologické a antropologické tematiky by měly vyjít najevo některé zásadní problémy, které doprovázejí krizi člověka od konce 19. století dodnes. Tuto krizi v rámci své práce také řešit nebudu, jen na ni chci upozornit, poukázat na některé průvodní jevy. Její tematizace a řešení by vydaly na další samostatnou práci, může být tedy zajímavým námětem pro všechny, kteří se chtějí přirozeným světem zabývat z jiného úhlu pohledu.

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

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

V průběhu přípravné fáze shánění materiálu a počátečního zpracovávání pracovních verzí, které této definitivní podobě práce předcházely, jsem se potýkala s celou řadou problémů. Jedním z nejzávažnějších byla jazyková bariéra. Originály Husserlových a Heideggerových děl jsou psány odborným německým jazykem, a přestože němčinu na základní konverzační úrovni celkem ovládám, na fenomenologický spis v originále si netroufám. Byla jsem tedy odkázána na překlady, Patočkovy interpretace Husserlových a Heideggerových myšlenek, tedy informace z druhé ruky. Tento handicap jsem se snažila vyrovnat především ověřováním informací z více zdrojů, jejich porovnáváním a také kontrolními konzultacemi jednotlivých verzí.

V neposlední řadě jsem se musela mnohokrát potýkat se záludnostmi hermeneutického kruhu, do něhož mne celá problematika uzavírá. Myslím si, že není v zásadě možné interpretovat a porovnávat filosofické koncepce lineárním sledem jednotlivých kroků, vysvětlovat pojem fenomenologie předtím, než objasním pojem fenomén, který s ním neoddělitelně souvisí, a podobně.

Hermeneutická metoda, použitá vedle klasické metody analyticko-syntetické, je mi však blízká a pro tento typ práce mi velmi vyhovuje. Umožňuje do vytyčené problematiky nahlédnout, odhalit některé zákonitosti, ponechat prostor pro nedořečenost, umožnit čtenáři prožitek přirozeného světa vhladem. Necht' je tedy tato práce raději pozvánkou do fenomenologické reflexe přirozeného světa.

1. Přirozený a teoretický postoj

Náš přirozený postoj, označovaný také jako předvědecký postoj či naivní realismus, vůči světu je čistě praktický. Vycházíme z každodenních zkušeností, řídíme se svými instinkty, informace z vnějšího prostředí zpracováváme na základě smyslového vnímání. Důležitý je pro nás především přítomný okamžik jako zdroj veškeré inspirace a přímých podnětů k různorodým činnostem a zároveň významný determinant našeho chování a jednání. Poznání má přirozený, do značné míry pasivní, zkušenostní ráz, zprostředkovává svět daností a je omezené právě nedokonalou smyslovou zkušeností. Učení v rámci tohoto postoje probíhá převážně metodou pokusů a omylů, podobně jako je tomu v živočišné říši či ve světě malých dětí. Život zde plyne v tiché samozřejmosti a opírá se o spoustu jistot, které ve vyšším stádiu, tj. v teoretickém postoji, odsuzujeme jako falešné. Podle Husserla je tento postoj vlastní nejen předvědeckému stádiu, nýbrž i zkušenostním vědám (vědám o danostech), které vycházejí ze smyslového poznání.

Tento postoj předchází postoji reflexivnímu, je jeho východiskem. „...veškerá naše teoretická i praktická témata jsou vždy zakotvena v normální jednotnosti životního horizontu „svět“. Svět je univerzální sférou, k níž směřují všechny naše akty, ať už jsou to akty zkušeností, poznávací či jednací. Z této univerzální sféry světa, z těch kterých již daných objektů vycházejí všechny afekce, přetvářející se vždy v akce.“¹

Vedle tohoto poznání ovšem existuje ještě jiný druh – všeobecné zření, které umožňuje v duchu platónského idealismu či křesťanského mysticismu nazřít podstatu, bytnost, celistvost, tedy transcendentální poznání. V tomto případě ovšem nikoli cestou hluboké náboženské víry, nýbrž metodou fenomenologické redukce. E. Husserl jej v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie* charakterizuje jako „důsledně reflexivní zaměření na modalitu subjektivního způsobu danosti přirozeného světa a jeho objektů“.² Problémem filosofie je přeci, podle slov Jana Patočky, svět v celku. Poznání takového světa vyžaduje schopnost zaujímat teoretický postoj, kriticky zpochybňovat naivní samozřejmost tázáním se

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

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

po původní celistvosti, jakémsi stále přítomném prázákladu. „(...) svět a jeho objekty jsou všeobecně a tedy pro nás všechny předem dány nikoli jen jako substráty svých vlastností, nýbrž že svět a objekty (a všechno ontické) si uvědomujeme v subjektivních jevových formách, v subjektivních způsobech danosti, aniž toho zvláště dbáme a aniž vlastně většinou o tom máme potuchy. Můžeme z toho nyní učinit nový univerzální směr zájmu a zřídit důsledný univerzální zájem upřený na otázku „jak“, týkající se způsobu danosti i samých ont, nikoli však takto jsouceny přímo, ale jako objektů v modalitách jejich danosti. Můžeme tedy zaměřit svůj výlučný a stálý zájem na to, jak v proměně relativních platností, subjektivních jevů a mínění se pro nás vytváří jednotná a univerzální platnost světa, tento svět sám, a jak tudíž vzniká pro nás trvalé vědomí o univerzální konkrétní realitě, o univerzálním horizontu reálných, skutečně jsoucích objektů, z nichž každý, i když je zvláště uvědomen jako prostě konkrétně jsoucí, je takto uvědomen jen v proměně svých relativních pojetí, jevových forem a modů platnosti.“³

Tento aktivní přístup k poznávání světa, v němž do jednoho bodu soustředujeme vše minulé, přítomné a budoucí, je třeba důkladně prozkoumat nejlépe, jak se zprvu Husserl domníval, psychologickými prostředky a postupy. Později svůj názor změnil a upřednostnil matematiku a logiku. V teoretickém postoji nemůžeme vnímat život jako samozřejmě plynoucí, nýbrž spíše jako v syntetické totalitě zakoušený (proměnlivý v závislosti na rozvíjených horizontech), ozřejmovaný, přijímaný v absurditě existenciálního údělu a žitý.

Jsou to dva základní způsoby, jejichž prostřednictvím je možné učinit tématem zkoumání předvědecký svět. Nová Husserlova filosofie – fenomenologie musí uznat oba druhy poznání, přirozený i teoretický postoj, aby se zbavila předsudků. Předsudky jsou teze o existenci něčeho, v co věříme bez jakéhokoli ověření. Nemáme příležitost ani prostředky si některé své názory, představy o skutečnosti ověřit. Předměty, které pokládáme za samozřejmě jistoty, zkrusují naše poznání. Univerzálním předsudkem, na základě něhož si vytváříme všechny ostatní předsudky, je předsudek existence světa.

Husserlova fenomenologie, filosofie zbavená naturalismu, vytyčená do protikladu k faktografickým vědám, které vycházejí z předmětného světa a jejichž

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

poznávající subjekt je tímto předmětným světem sám zasažen, se tak stává „filosofií apriorní“. Na rozdíl od těchto věd, které mají vymezen svůj předmět a skutečnost zkoumají pouze pod zorným úhlem tohoto svého předmětu, jako by byla takto jednotvárnou sumou odborných poznatků, filosofie si stále udržuje přehled o celku světa, který je hlavním předpokladem jejího zkoumání a apriorním východiskem veškerého poznání. Vychází z celkové struktury jsoucna a na základě analýzy prastruktur odhaluje plán jsoucích věcí jako takových. Celek světa člověka i ostatní jsoucna přesahuje. Není možné jej empiricky prozkoumat a imanentně uchopit. Husserlovu fenomenologii, filosofii, která nerezignuje na celkovou reflexi světa a snaží se nalézat jiné cesty k jeho uchopení, proto také nazýváme přívlastkem transcendentální a podrobněji o ní budeme mluvit dále.

2. Fenomenologie

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

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

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

2.1. Ambivalentní vztah k vědě

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

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

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

faktech a neschopné nazřít podstatu věci v procesu *ideace*⁴ (názor známý v dějinách filosofie z nejrůznějších podob skepticismu), ovšem všechny vědy o danostech s podstatou vědomí implicitně počítají, vycházejí z předpokladu její existence. Poznání podstat je v platónsko-karteziánské tradici nutným předpokladem ke zkoumání materiálního světa, opačný postup směrem od materiálního světa naráží, jak již bylo řečeno, na nedokonalost smyslového poznání nebo končí ve spleti zacyklených „samoučelných“ vztahů v ideálních modelech věd o danosti.

2.2. Podstata

Ve **Filosofickém slovníku** najdeme pod pojmem *podstata* odkaz na pojmy *substance a akcident*. V Husserlově pojetí nás ovšem více zajímá podstata ve smyslu *eidos*, respektive *esence*. **Eidos** je podle slovníkové definice „(řec. *forma, pravzor*) reziduální invariant, představující po provedení fenomenologické redukce a *ideace* esence věci samé.“⁵ **Esence** je „(řec. *to ti én einai, úsiá; lat. essentia*) bytnost, to co činí věc právě tím, čím je, čím se od každé jiné věci odlišuje. (...) Bytnost lze též pojímat jako imanentní důvod každé věci, který určuje její bytí. Vzhledem k bytí (existenci) je tak bytnost (esence) omezujícím prvkem. (...) Bytnost je rovněž imanentním důvodem všech vlastností věcí, ať již jde o trvalé atributy či pouhé (nemutné) akcidenty.“⁶

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

⁴ **Ideace** je proces nazření podstaty, který můžeme vymezit jako postup zobecňující zkoumané vlastnosti konkrétních jsoucn (objektů) umístěných v prostoru a čase do podoby exaktního principu, z něhož je možné anticipovat další, dosud apriorní (zkušeností neověřené) vlastnosti. Výsledkem procesu *ideace* je tedy ideální model, vzorec zpětně aplikovatelný v konkrétních případech.

⁵ BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 100

⁶ BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 106

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

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

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

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

2.3. Fenomén

Autorem moderního vymezení pojmu fenomén (jev) je Franz Brentano.⁷ Podle jeho názoru nejsou fenomény vnějšími projevy skutečné podstaty, která je na rozdíl od nich opravdová a smyslově nedostupná, nýbrž jsou skutečnými, pravdivými a bezprostředními evidencemi předmětné reality (fyzické fenomény) nebo intencionálními akty vědomí (psychické fenomény).

Chceme-li odhalit podstatu vědomí, zaměřme se na psychické fenomény, které vypovídají mnohé o reflexivní činnosti vědomí. Navíc jsou vždy vztaženy k předmětu své reflexe (jsou intencionální). Jsou to „*intencionální inexistence předmětu*“.⁸ Brentano utřídil psychické fenomény do tří skupin: představy (vždy si

⁷ Vliv tohoto filosofa na vývoj fenomenologického učení připomíná J. Patočka v díle *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoyomenh, 1993. ISBN 80-85241-, str. 30 – 35.

⁸ Pojem „*intencionalita*“ pochází ze středověkého scholastického učení. Původně označoval „...způsob, jakým poznání objektivně přijímá a drží formu vnějších věcí, aniž by přitom samo tuto

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

Každý fenomén má podle Husserla svou formu a strukturu, proto je naše vnímání velmi různorodé, ale intencionálně sjednocené. I když vnímáme předmět v různých perspektivách a různou formou intencionální struktury (např. vzpomínka, fantazie, obraz...), uvědomujeme si díky povaze fenomenologické reflexe, že jde o jeden a týž předmět v různých obměnách. Martin Heidegger považoval intencionalitu předmětu za sekundární projev něčeho původnějšího. Proto je podle něj možné zkoumat intencionalitu jen transcendentálně.

2.4. Fenomenologická redukce

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

„Zralý Husserl formuloval (...) řídicí princip svého filosofického úsilí pod

*formu nabývalo“ (BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 191.) Dnes označuje základní ráz bytí jako vědomí, jako jevení se něčeho. Blíže k této problematice viz HUSSERL, E.: *Heslo pre Encyklopédiu Britanica*. *Filozofia*, 1994, roč. 49, č. 5, s. 307 – 321. CS ISSN 0046 – 385 X, str. 308. Základem je tedy vztah vnímajícího subjektu a vnímaného objektu – dvou základních pólů, jejichž intencionální struktury se prolínají, objekt se jeví našemu vědomí jako proudící celek.*

*Autorem pojmu „intencionalní inexistence předmětu“ je F. Brentano a poukazuje jím tedy na mentální inexistenci, danost předmětu v aktu jevení se vnímajícímu subjektu. (Podrobněji viz . Patočka, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-, str. 33.)*

*názvem princip všech principů: Pramenem všeho poznání a vši pravdy je danost, a to taková, která věc samu podává v originále – názor věci samé. Názor jako pramen všeho originárního, původního poznání musí být vytěžen v tom, co dává a pokud to dává. Když takto formulujeme základní myšlenku Husserlovy filosofie, vidíme, že se v ní ozývá ono běžné heslo, kterým bývá Husserlova filosofie obvykle charakterizována: **filosofie, která se chce vrátit k věcem samým jako pramenům zkušenosti o věcech.** (zvýraznila K. H.) *Nikoli abstraktní principy, úvahy o podmínkách a o možnosti poznání, nýbrž věci samy jako pramen, z něhož konfrontací s nimi čerpáme.*⁹ Jinými slovy, podle Husserla je možné prozkoumat věci v jejich základních strukturách, které umožňují, aby se dávaly v syntetické, univerzální a zákonité stavbě světa.*

Prvním krokem je epoché, známá od dob Descarta. Uzávorkováním pomyslně odstraníme vše, co není vykazatelné jako nezpochybnitelný imanentní subjektivní akt vědomí. V této fázi se tedy věc redukuje na fenomén vykazující spolehlivou danost. Díky epoché se dostáváme na půdu světa redukovaného na předvědecky platný přirozený svět. Od této chvíle jsou pro nás poznatky věd pouhými historickými fakty, které nesmíme používat jako premisy žádných soudů o světě a bytí v něm. „Univerzálna epoché vztahujúca sa na vedome sa stávajúci svet (jeho „uzátvorkovanie“) vyraduje z fenomenologického poľa svet, ktorý vôbec jestvuje pre dotýčny subjekt, ale na jeho miesto nastupuje tak alebo onak uvedomovaný (vnímaný, spomínaný, posudzovaný, myslený, hodnotený atď.) svet „ako taký“, „svet v zátvorke“ alebo, čo je to isté, na miesto sveta, resp. jednotlivej svetskej veci vôbec, nastupuje príslušný vedomý zmysel vo svojich rôznych modoch (zmysel vnemu, zmysel spomienky atď.)“¹⁰ Díky fenomenologické zkušenosti máme přístup k fenoménům naší vnitřní zkušenosti.

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

⁹ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 1993. ISBN 80-85241-, ze záznamů přednášek z let 1969 – 1970 na FFUK sestavil Jiří Polívka, str. 5.

¹⁰ HUSSERL, E.: *Heslo pre Encyklopédiu Britannica*. Filozofia, 1994, roč. 49, č. 5, s. 307 – 321. CS ISSN 0046 – 385 X, str. 309.

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

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

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

Husserlova cesta k transcendentální subjektivitě má tedy tři možná, postupně prozkoumávaná a postupně zamítaná východiska. Prvním z nich je cesta karteziánská, začínající evidencí ego cogito, které má pro Husserla podobu složité vnitřně propojené struktury a uchopuje jednotlivé akty tak, že je přizpůsobuje svým možnostem jako proudící vědomí (výsledek subjektivního výkonu). Tato cesta ovšem končí vyprázdňeností struktur transcendentální subjektivity. Další možnost

představil Husserl v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Je jí ona snaha ustanovit fenomenologii analogicky podle psychologie. Ovšem také tento způsob naráží na své vlastní mantinely, podrobněji popsané výše, které jsou zároveň základní myšlenkou tohoto Husserlova díla, kriticky se ohrazujícího vůči vědeckému poznání a jeho metodice. Fenomenologie nemůže být ustanovena jako exaktní věda, a proto volí její zakladatel nakonec třetí cestu tematizující přirozený svět. Tentokrát vychází z přirozeného postoje vnímajícího subjektu, který se zaměřuje na intencionální objekty, a na základě těchto konkrétních jednotlivých aktů provádí podobnou epoché jako při karteziánské cestě. Transcendentální redukcí se objevuje sféra transcendentální intersubjektivity, tedy transcendentálních Já ve společenství s jednotlivými cizími transcendentálními subjekty.

Fenomenologická redukce umožňuje zdržet se soudu o čemkoliv jako jsoucím, tudíž po provedení této redukce již neuchopujeme okolní svět jako jsoucí, nýbrž stává se nezpochybnitelným a pro vědomí smysluplným „fenomémem jsoucna“ a umožňuje objektivní poznání. Metodou fenomenologické redukce se prozkoumává každá část všeho jsoucího, všechny stupně syntézy a veškeré možné i reálné souvislosti bytí na půdě přirozeného světa. Provedení transcendentální epoché má podle Husserla zásadní dopad na náš přirozený postoj, který se vlivem této operace od základů proměňuje. Pak už totiž nikdy neověřujeme platnost předem daného světa, nýbrž uchopujeme svět zcela konkrétní, takový, jaký má pro nás smysl, a trvalou, ačkoli stále nově obměňovanou platnost bytí, jakožto půdy přirozeného života.¹¹

¹¹ o této problematice více viz HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7. §39, str. 170 - 171

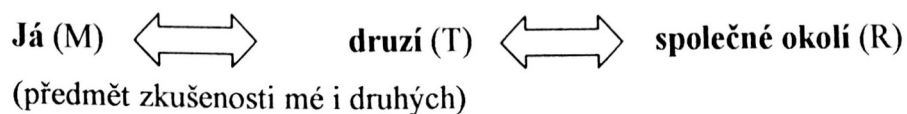
3. Vývoj pojmu přirozený svět

Problematika světa náleží k nejstarším lidským úvahám a s jejím filosofickým zpracováním se můžeme setkat již v dílech antických myslitelů. Podrobným popisem a kritickým zhodnocením celého vývoje souboru otázek týkajících se světa se zabýval Jan Patočka ve své práci *Problém přirozeného světa*. Zaměříme se pouze na hlavní linii těchto myšlenek.

Skutečné základy moderního pojetí přirozeného světa položil v poslední třetině 19. století filosofující přírodovědec Richard Avenarius, značně ovlivněný pozitivismem. Základním požadavkem zkoumání přirozeného světa se tedy stala objektivizace. „K objektivizaci dochází postupem vybudování moderní přírodovědy, na základě matematizace, a ta není možná bez pomoci idealizace určitých zkušeností, které se vyskytují už v předteoretickém světě.“¹² Ovšem pohled pouze z hlediska postupné objektivizace by byl, podle Patočky, poněkud zúžený. K podobnému závěru bychom došli cestou naturalizace ducha (tj. postavení ducha jako součásti objektivní skutečnosti přírody).

Avenariovi vděčíme především za to, že jako první položil otázku po struktuře přirozeného světa a načrtl toto výchozí schéma:

Schéma 1: Avenariovo rozvržení struktury světa



„Avenariova zásluha spočívá v tom, že první pochopil nutnost popisu nejen jednotlivostí ve světě, ale světa zkušenosti v celku, pochopil, že svět není kauzální výkladová substrukce, nýbrž že každý výklad předpokládá tento základní rámec, který nikdy žádným výkladem není prolomen.“¹³

Do Avenariových kontur přirozeného světa významně zasáhly starší vlivy René Descarta a karteziánské epistémé, poprvé provedené v 17. století. René Descartes

¹² PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 133

¹³ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 165

uvažoval po provedení radikální skepse, v níž zbortil všechny pilíře poznání až na jediný, totiž své vědomí, o zkušenosti člověka a o světě, který je mu k dispozici. Dospěl k závěru, že je každý jedinec schopen díky svému racionálnímu vybavení nahlížet vše v evidenci z pozice manipulujícího vědomí Já (ega), které provádí epoché, a tím realizuje objektivní poznání. „*Tedy Descartes je na počátku naší problematiky. V jeho myšlenkovém výtvoru se připravuje celá problematika totální objektivace na základě matematického modelu poznání jednotlivé přírody (na základě matematizace, idealizace) a umístění zkušenosti do tohoto systému.*“¹⁴

Avenariovo schéma je tedy obdobou Descartova:

Schéma 2: *Descartovo subjekt-objektivní rozvržení světa*



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

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

¹⁴PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 141

problémů člověka. Všiml si také jistého obratu celého myšlení. Ve své knize se táže: „*Lze rozum a jeho jsoucno oddělit, když tím, kdo určuje, co je jsoucno, je poznávající rozum?*“¹⁵ Ze vzniklé krize věd vyvěrá, podle autorových slov, také krize lidství, z níž je třeba najít východisko. Právě proto dochází v 19. století k návratu k Descartovým koncepcím.

Husserl však považoval Lebenswelt především za transcendentální problém. Toto velmi odvážné tvrzení si snadno zdůvodníme, když přihlédneme ke koncepcím fenomenologie. Přirozený svět vytváří jakousi celkovou strukturu a každá jednotlivá zkušenost o jednotlivém reálném předmětu již předpokládá jisté, alespoň časoprostorové souvislosti. O celkové souvislosti víme, podle fenomenologů, a priori. Husserl rozlišuje empirický subjekt a transcendentální subjekt. Ve významu psychologickém je třeba subjekt chápat jako fakt ve světě, zatímco fenomenologická filosofie jej pojímá jako transcendentální subjekt vši zkušenosti. „*Subjektivní struktury nejsou pojaty jako reální struktury reálního subjektu, tj. takového, který je sám součástí, momentem, oné jediné reality. Protože běží o subjektivitu, která umožňuje tuto celkovou zkušenost, není tato subjektivita pojata jako jednotlivá realita, nýbrž je to subjektivita v jiném smyslu.*“¹⁶

Husserl postupoval při deskripci přirozeného světa následovně:

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

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

¹⁵ HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2. vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 33

¹⁶ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 176

nutné odtrhnout Lebenswelt od vědecké objektivace, protože danost přirozeného světa je subjektivním prožíváním. „Každodenní život se jeví jako realita, kterou lidé nějak vykládají a jež má pro ně subjektivní význam jako logicky soudržný svět.“¹⁷

Husserl, fascinovaný teorií matematického a vědeckého poznání, chápal přirozený svět příliš teoreticky. Na jeho filosofii můžeme stále ještě doložit hluboké kořeny pozitivismu. Svět rekonstruovaný ve vědě není zcela totožný se světem přirozeným. „Věda je vždy vědou jako výklad něčeho, čemu v přirozeném světě nějak rozumíme. Ale smysl vědy je v tom, že nám poví více, než o čem ze světa přirozeně víme jako přirození lidé. Věda začíná tam, kde přestávají běžná schémata praktického života. Ovšem výsledky vědy do praktického života zase vplývají a uplatňují se jinak než poznávacím způsobem.“¹⁸

Podle Jana Patočky i existencionalistů je základním přístupem ke světu praxe, náš každodenní pobyt a obstarávání. Na život v přirozeném světě je třeba pohlížet s vědomím jeho nesmírné rozmanitosti, časové kontinuity a autenticity. „Husserl nevidí, že moje subjektivní jsoucno není absolutní danost, že je to něco takového, co musím hledat, a to nejen v prezenci, ale v celém jeho bytí, které se nikdy na prezenci uvést nedá, jsoucno, které v prezenci celé dáno být nemůže. Že je to jsoucno, které se se sebou setkává i eventuelně nerado, že existují motivy, které tomu překážejí, že reflexe je jen momentem na této cestě za sebou, která není jen cestou teoretického pohledu, eventuelně cestou jdoucí ne pouze za tím, co člověk fakticky je, nýbrž co může být a co je jeho autentická možnost.“¹⁹

¹⁷ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

¹⁸ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 187

¹⁹ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 190

4. Rozlišení přístupů jednotlivých filosofů

4.1. Husserlova gnoseologie

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

Fenomenologie, filosofie přísně vědecká a zároveň absolutní, s ambivalentním vztahem vůči vědě chtěla být univerzální jednotnou teorií rozumu, poznání a zkušenosti (nový intuitivismus představuje pokus o překlenutí bipolarity racionalismu a empirismu). Základním principem nového filosofování se stala právě ona názorná danost v originále, nepřekonatelná původnost: „(...) *poslední instancí všeho odůvodňujícího poznání je názorná danost v originále – k ní je nutno jít vždy zpět; bezprostřední vědění, nazírání (nikoli pouze smyslově zkušenostní vědění, nýbrž vědění vůbec), jakožto vědomí dávající v originále věc, o níž běží, je poslední pramen oprávněnosti všech rozumných soudů, ovšemže danost ospravedlňuje každou tezi jen do té míry, dokud je skutečně daností.*“²⁰

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

²⁰ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, doslov Jana Patočky str. 166

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

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

4.2. Heideggerova ontika a ontologie

(interpretace pobytu vzhledem k časovosti)

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

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

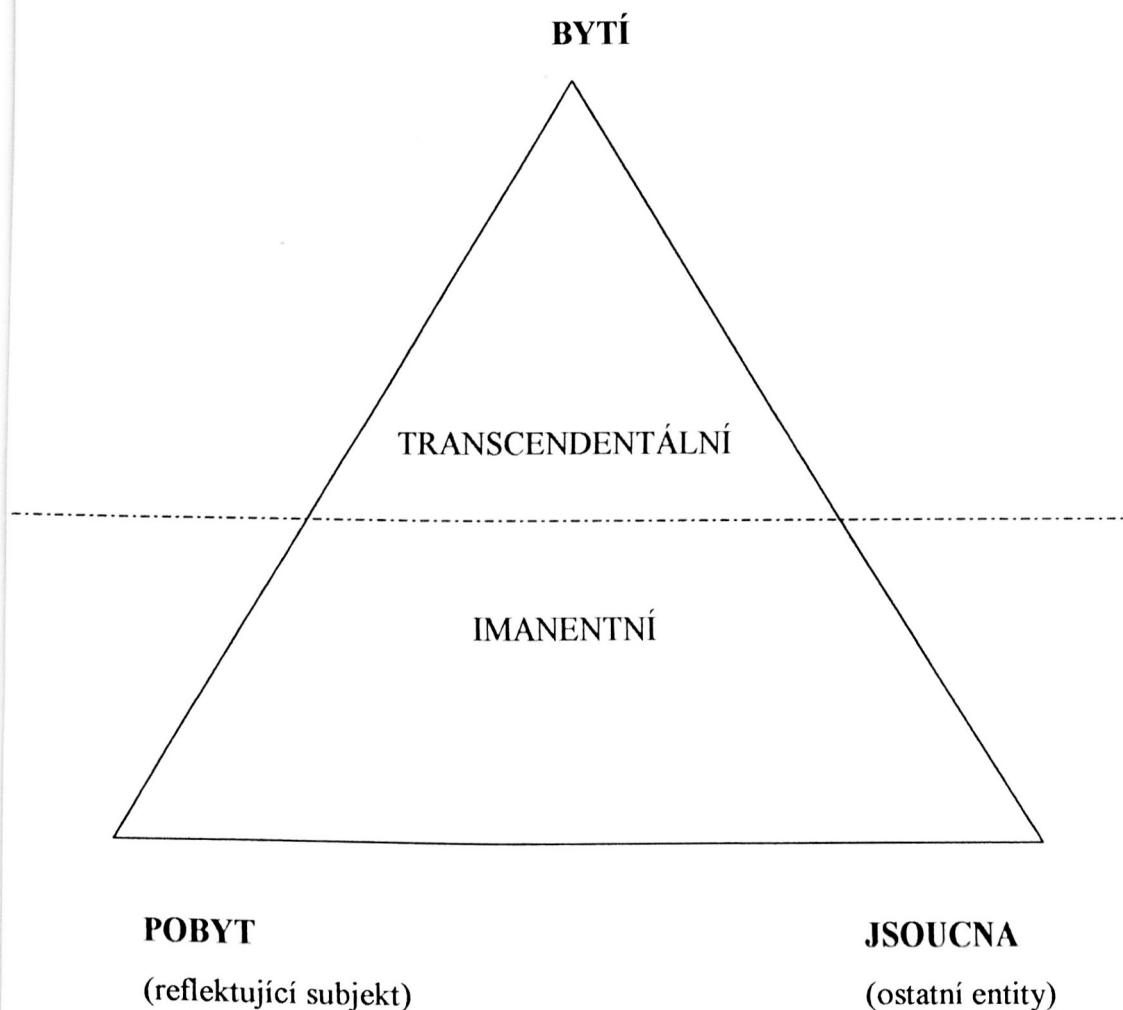
mu rozumět. Je to jediné jsoucno, které je onticky (ve faktickém výskytu jako ostatní jsoucna) a zároveň ontologicky (své bytí reflektuje).

„Otázka po smyslu bytí je otázka nejuniverzálnější a nejprázdnější, je v ní však obsažena možnost jejího vlastního maximálního zaostření na každý jednotlivý pobyt (na výkon vytrvalosti v „tu“). K získání základního pojmu „bytí“ a k rozvržení jím vyžadovaného ontologického pojmosloví a jeho nutných obměn potřebujeme nějaké konkrétní vodítko. Univerzalitě pojmu bytí neodporuje „speciálnost“ zkoumání – to znamená, že k němu pronikáme po cestě speciální interpretace určitého jsoucna, totiž pobytu, v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad. Toto jsoucno je však samo v sobě „dějinné“, takže nejvlastnější ontologické prosvětlení tohoto jsoucna se nutně stane interpretací „historickou“.“²¹

²¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 56

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

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



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

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

minulost řadí jaksi „za“ něj, takže je mu stále v patách, a to, co mimulo, je stále ještě jeho skutečnou vlastností, která v něm občas působí. Pobyt „jest“ svou minulostí způsobem svého bytí, které se, zhruba řečeno, vždy „děje“ z jeho budoucnosti. Každý pobyt - se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí - vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především - a v jistém okruhu stále - rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. Jeho vlastní minulost - a to znamená vždy minulost jeho „generace“ - není za pobyt, nýbrž jde vždy již před ním.“²²

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

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

²² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996, str. 37

4.3. Onticko-ontologické pojetí přirozeného světa

Jana Patočky

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

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

V Husserlově pojetí přirozeného světa nachází Jan Patočka následující paradox: *„Husserlovi je svět „horizont všech horizontů.“ Svět není suma věcí, nýbrž univerzální souvislost věcí: každá věc je vždy v určitém horizontu, tj. odkazuje sama k jiným věcem a přes ně pak k dalším, stále obsáhlejším vztahům. Věc má smysl jen z těchto horizontů, z nich ke mně přichází, a všechny dílčí horizonty nakonec odkazují k horizontu poslednímu, jímž je svět. V Husserlově fenomenologii je však „svět“ jako tento poslední horizont cosi, co je v rozporu s jeho intencionálním výkladem vědomí jako „vědomí něčeho“: intence, která směřuje na svět, nemůže být nikdy vyplněna, protože svět jako horizont všech horizontů není nic předmětného, horizont vůbec je vždy jen prázdné vědomí, které nikdy nelze vyplnit: svět se nikdy nemůže stát předmětem pro vědomí. Je to celek, který nikdy nemohu mít jako takový před očima.“²³*

²³ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 277

Hned na počátku první kapitoly v knize *Problém přirozeného světa* nalezneme Patočkovu tvrzení: „*problémem filosofie je svět v celku*“.²⁴ Z této věty cítíme jistý návrat až k antickému pojetí světa jako celku, v němž má každý jedinec své nezastupitelné místo, nicméně musí být stále tomuto celku podroben, zodpovídá se mu na každém kroku za své jednání a upřednostňuje jej před sebou samým. Vlivem nejrůznějších historických zvrátů, novověkých vědeckých objevů a vynálezů, postupem poznání a emancipací člověka se zrodily jiné filosofické koncepce, v nichž se povědomí o původním celku ztrácí. Dříve tolik vyznávaný celek se rozdrobil, roztříštil pod zornými úhly jednotlivých vědeckých disciplín a jejich specifickými předměty zkoumání. Tento významný posun zanechal pochopitelně nerasmazatelné stopy v našem myšlení, nahlížení a prožívání přirozeného světa. „*Krize v našem nazírání pak pochází z toho, že svět, jak jej vykládá věda, má být svět pravý – právě proto, že je přesný, měřitelný a předvídatelný – a ve své poslední podstatě matematický, zatímco svět, v němž žijeme každý den, který vidíme a jemuž vždy nějak rozumíme, je jakožto nepřesný degradován na svět odvozený.*“²⁵

Zatímco pro Husserla je svět paradoxně neintencionálním „*horizontem všech horizontů*“²⁶, Jan Patočka vychází z etymologické příbuznosti slov *svět – světlo*,²⁷ svět je pak podle něj to, ve světle čeho se nám jednotlivosti ukazují. Být na světě znamená být na světle, žít v pravdě. „*Čas je horizont, který rozsvěcuje světlo, je obzor, v němž přítomné nabývá smyslu přítomnosti. To je událost zrození člověka. (...) Rozsvětlení světliny, v níž teprve věci jsou tím, čím jsou – to je událost současná se zrozením člověka. Událost je to proto, poněvadž v ní se neukazují věci absolutně, ale vždy historicky.*“²⁸ Je tedy jasné, že svět budeme jen stěží přirovnávat

²⁴ PATOČKA, J.: *Problém přirozeného světa*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 129

²⁵ PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 273

²⁶ PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 277

²⁷ SVĚT – „všesl. - p. *świat*, r. *svet*, ch. *svijêt*, s. *svêt*, stsl. *světъ*. Psl. **světъ* znamenalo původně „světlo“ (tak i stč., vsl., stsl.), tedy vlastně „co je vidět“ (srov. např. přijít na svět). Stejný významový přechod je např. v rum. *lume* „svět“ z lat. *lūmen* „světlo“.“ (Český etymologický slovník, str. 617)

k jiným entitám, podstatně se od nich odlišuje, představuje jakési zázemí, které ukazuje, co ostatní jsou a jak jsou. „*Souvislosti, v nichž jsou věci, jsou ovšem původně otevřeny pouze nějakou základní možností mého života, rozumím jim vzhledem k těmto možnostem a tím, že tyto možnosti uskutečňuji. (...) Existence, jež je vždy ve vztahu k tomu, co není jsoucnem, je „angažována“ celkem a věci se jí ukazují jen jako takto „angažované“.* To znamená svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu.“²⁹

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

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

²⁸ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 201

²⁹ PATOČKA, J: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 279

*jednotlivých. Celkové pohyby souvisí s tím, že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou. Celkové pohyby lze definovat jejich smyslem a z něho vyplývající linií, kterou opisují. Částečné a jednotlivé pohyby jsou prostředěčné, jednotlivé kinestézie, akty a jednání, do nichž se uchyluje a soustředí v daný okamžik pohyb celkový, které jsou jeho vehikulum, aniž však by bylo možné celkový pohyb složit z částečných a jednotlivých.*³⁰ Toto vymezení je názornou paralelou vztahu, ve kterém platí stejné zákonitosti: celkový pohyb – částečné pohyby, bytí – jsoucna.

4.3.1 Tři pohyby lidské existence

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

*„Otec zvedající ze země nemluvně, které je mu položeno k nohám, provádí akceptační rítus, který ovšem obsahuje vztah ke všem časovým horizontům – nazírá v přítomném aktu, který rozhoduje o životě a smrti, nejen možnosti dítěte, nýbrž i svou vlastní možnost existence v něm, svou vlastní konečnost, ale to vše zahrnuje v kontinuitě domácího lára, jehož existence je východiskem celého aktu akceptace a k němuž se kroužení akceptačního pohybu vrací.*³¹

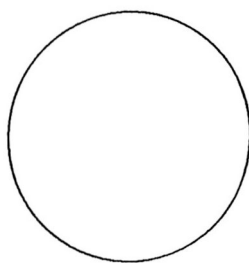
První pohyb – akceptace – je zakotven v minulosti. Spočívá v instinktivně-afektivní vzájemné reakci člověka, jakožto živého organismu, a podnětů z jeho

³⁰ PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 231

³¹ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 48

okolí. Tímto aktem oboustranného otevření se je jedinec přijímán do oblasti veškerenstva individuálních jsoucen a vyzván ke spoluúčasti. Je to pohyb „zakotvení do věci“,³² v němž je člověk bytím pro druhé. Pohyb akceptace tak vytváří kruhovou trajektorii ve středu s tímto akceptovaným jedincem, pro něhož ostatní spolusdílením existence vytvořili prostor, kde může zakotvit svou existenci. První pohyb lze tedy charakterizovat připraveností, porozuměním, vytvářením pout, synchronizací, vzájemným udělováním práva a zahlazováním nepravosti. Akceptace předkládá člověku obraz světa jako příjemného, intimního místa, „teplého a laskavého krbu“. Většina ostatních jsoucen, s výjimkou lidských jedinců, svět ve svém akceptačním pohybu stejným způsobem nevnímá a neprožívá. Tento pohyb pro ně nemá osobní vnitřní smysl, pouze se mechanicky přizpůsobují svému prostředí.

Schéma 4: *První pohyb lidské existence*



Druhý pohyb – obrana (bývá také nazýván *práce a boj*³³) – je zakotven v přítomnosti a vytváří jakýsi protipohyb vůči akceptaci. Jedinec odpovídá na výzvu svého okolí aktem sebevzdání. Udržuje se tedy stále ve svém bytí, ale jeho horizonty se posunují. Zavazuje se, že bude pečovat o druhé jako o sebe sama a bude ostatním k dispozici, tedy stane se spolupodílníkem v procesu práce. Ten umožňuje člověku reflektovat sám sebe a naplňovat cíle, které si díky utvářející se představě o sobě samém stanovuje. Tím dochází k jakémusi *sebeprodlužování*.³⁴ Patočka uvádí, že již dítě, které se na práci teprve připravuje, v podstatě pracuje,

³² PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 124

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

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

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

Schéma 5: *Druhý pohyb lidské existence*



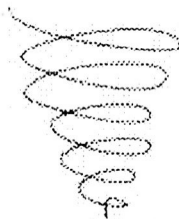
Sklobením dvou vzájemně protisměrných pohybů akceptace a obrany vzniká základní škála životního citu, na které se celý život pohybujeme a bez níž není naše existence možná. Život člověka je sice spojen s tíží, ale ta je přijímána v prostředí ulehčení, které nám umožňuje participovat na slasti bytí, například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

Teprve ve třetím pohybu – pravdě – se projevuje také vztahování se k celku světa (dosažení třetího vrcholu Platónova trojúhelníku) a nejen prostřednictvím světa k věcem ve světě. Třetí pohyb je zcela zakotven v budoucnosti, ve vyhlídkách, přáních a snahách člověka předběhnout sama sebe, neustále se zdokonalovat. Základním předpokladem třetího pohybu je sebereflexe, poznání svých schopností, možností a hranic, vědomí svobody a charakteristicky lidského v sobě, které slouží jako odrazový můstek k otevření se pravdě. Ovšem ona potřebná hluboká a důkladná sebereflexe zůstává v nedohlednu a představuje pro člověka stále se naplňující, ale nikdy zcela naplněný cíl. *„Pohyb průlomu či vlastního sebezpočtení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vzosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence.“*³⁵ O tvaru třetího pohybu se Patočka

³⁵ PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 245

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

Schéma 6: Třetí pohyb lidské existence



Zatímco ještě Husserl zpočátku považoval pravdu za exaktní a věčnou, po odhalení jistých zákonitostí pro každého stejně přístupnou (identický pól danosti), Patočka vychází ze zkušenosti se světem, kde všechny zákonitosti mají své podmínky, za kterých jediné jsou platné. Pouze subjekt je schopný reflexe světa a prožívání, a tedy pouze on má možnost otevírat se pravdě, zanořovat se do ní. *„Původní pravda přirozeného světa, světa pragmatického nemá tento charakter jsoucna objektivního a jednou provždy jako jednotný pól identicky se jevícího ve všech jevech. To znamená, že pozdní Husserl je na cestě pochopit prvotní pravdu přirozeného světa, který je dán, který nekonstruuji, jako ne-objektivní, ne-předmětnou, a tedy pochopit danosti tohoto světa ne jako předměty. Husserl je na cestě k tomu, co je nikoli zamýšleným a celkovým, nýbrž příležitostným výsledkem Heideggerovy analýzy přirozeného světa, totiž světskosti světa a původně nitrosvětsky daného jsoucna.“*³⁶

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

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

³⁶ PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společnost, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 193

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

5. Pilíře přirozeného světa

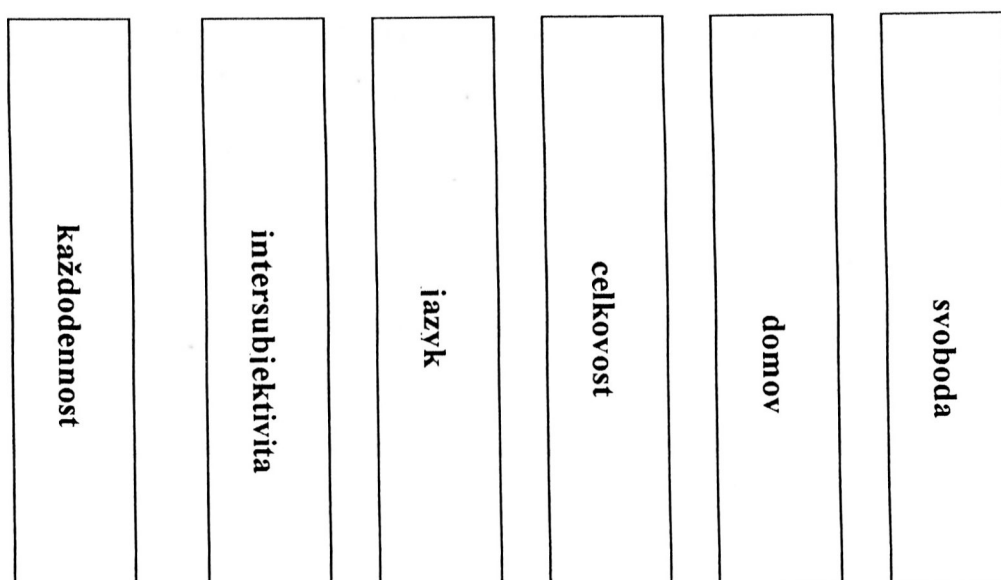
Přirozený svět má své subjektivní perspektivy, své nepřesnosti a praktickou relativitu. Jak jsem již v předchozích kapitolách naznačila, není možné jej zkoumat objektivními metodami věd o danosti, které sice z přirozeného světa vycházejí, ale nejsou schopny jej zrekonstruovat a popsat. Nestačí zaujímat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

V této otázce se opět liší postoj Husserlův, který přirozený svět považoval za předmět přemýšlení skrytý ve vědomí, k němuž se vracíme tázáním, od koncepcí Patočky a Heideggera, kteří vycházeli z následující zásady: „...naše poznání a vědomí neurčuje, nýbrž je určováno „ontologickou strukturou člověka“.“³⁷ Jan Patočka dokonce zpochybnil koncepci přirozeného světa jakožto světa předvědeckého. Sám označuje přirozený svět za předdějinný (neproblematický) v protikladu k problematičnosti, jenž prostupuje dějinný svět a kvůli níž ztrácíme všechny jistoty. Pojetí člověka nechává Patočka, s výjimkou tématu péče o duši, otevřené. Naproti tomu se Martin Heidegger zabývá rozmanitým popisem posledních konstituent světa.

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

³⁷ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, str. 25.

Schéma 7: Pilíře přirozeného světa



5.1. Každodennost

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

Je to svět, jehož existenci si lze odmyslet, stejně jako si lze odmyslet poznávající subjekt, přesto s ní však s jistou samozřejmostí počítáme a z jeho existence vycházíme. „Každodenní život se jeví jako realita, kterou lidé nějak vykládají a jež má pro ně subjektivní význam jako logicky soudržný svět.“³⁸ Každodenní lidské bytí se odehrává v řádu světa a je určováno koordinátami,³⁹

³⁸ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

³⁹ O koordinátách a koordinantách přirozeného světa se zmiňuje PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8., str. 109 – 115.

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

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

Jak bylo již v předchozích kapitolách řečeno, tento svět má svou zvláštní časovost, kterou vnímáme silně existenciálně. V ní se střetává veškerá minulost a budoucnost v jediný bod, což je přítomnost, naše individuální „tady a teď“, časoprostor subjektu, pozice, z níž vnímá a ustavuje (slovy M. Heideggera – obstarává) svůj svět a ve vzájemné intersubjektivní interakci s ostatními jsoucny jej udržuje jako reálný. *„Svět každodenního života není totiž pouze světem, který obyčejní členové společnosti pokládají za danou realitu při svém subjektivním a cílevědomém každodenním jednání. Je to také svět, který má svůj původ v jejich myšlenkách a činnostech a který je právě těmito myšlenkami a činnostmi jako reálný udržován.“*⁴⁰

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

⁴⁰ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 25

Ovšem běžný jazyk k interpretaci světa, zvláště vyhraněnějších oblastí reality, přestává stačit. Vědění o světě je různým způsobem sociálně distribuováno. „(...) mé vědění o každodenním životě je uspořádáno podle relevancí. Některé věci jsou určeny mými bezprostředními praktickými zájmy, jiné mým celkovým postavením ve společnosti.“⁴¹ Závisejí na mnoha okolnostech, mimo jiné na dosaženém vzdělání a jeho zaměření, oblasti zájmů, tematických okruzích komunikace s ostatními. Každý tak sdílí své vědění o světě s jinými lidmi v různé míře. Některé přístroje, například spotřebiče v domácnosti, používáme, aniž třeba víme, jak přesně fungují, stačí je jen umět ovládat předepsaným způsobem. Toto je pro nás samozřejmě přijímaná realita až do chvíle, kdy takový spotřebič přestane fungovat. Mnohem důležitější, než být všeznalcem a všeumělcem, je v takové situaci vědět, jak je společensky přístupný soubor vědění distribuován, jaké struktury relevance mají ostatní, a na koho bude vhodné se obrátit s prosbou o pomoc. Stejně tak se sociální interakcí učíme, jakým způsobem, s kým a o čem komunikovat, pro koho jsou které informace relevantní.

V pojetí každodennosti přirozeného světa se také liší přístup E. Husserla a M. Heideggera.⁴² Husserl tvrdí, že přirozený svět vytváří základní prostor pro každodenní aktivity člověka, pro jeho seberealizaci a potvrzování spolubytí s jinými a jistá destrukce, k níž při těchto činnostech nutně dochází, k přirozenému světu patří a začleňuje se do jeho horizontu jako přirozená součást. Oproti tomu Heidegger považuje tuto destrukci sféry každodenního sebepotvrzování za velmi radikální, nenávratně se proměňující a nivelizující. Cesta k autentické existenci začíná ve sféře každodennosti a neautentického bytí, každodennost je v tomto vztahu jedním ze základních stádií pravého sebeporozumění člověka, ale překračování této sféry se děje z vnějších, vůči každodennosti nevlastních příčin.

⁴¹BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1, str. 49

⁴² Porovnání vychází z děl HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7 a HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvátím. Podobnou komparaci provádí také A. Mokrejš v díle *Fenomenologie a problém intersubjektivit*.

5.2. Intersubjektivita

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

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

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

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

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

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

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

V souvislosti s intersubjektivní povahou přirozeného světa bychom měli připomenout Husserlovu koncepci intersubjektivní a konstituci cizího Já, o které již byla řeč, prostřednictvím kritiky této koncepce, kterou provedl A. Schulz.⁴³ Ten připomíná, že svět je dán ve zkušenosti subjektů o jejich účasti na tomto světě. Tato účast má však u každého z nich individuální povahu (již zmíněná různá „tady a teď“) a nemohou se tudíž tyto subjekty vzájemně prostoupit, zaujmout skutečnou nebo kvaziskutečnou spolupřítomnost. Druhou bytost tedy chápu jako někoho, kým bych mohla být, ale nedaří se mi to. Normalita však předpokládá shodu jednání těchto subjektů. Také za účelem verifikace jejich zkušeností by bylo vhodné, aby podobné prostoupení zkušeností bylo možné.

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

⁴³ Schulzovu teorii uvádí Jan Patočka v doslovu ke Karteziánským meditacím, str. 184, sám Husserl věnoval této problematice V. Meditaci „*Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivní*“ na str. 87-144 *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93.

důvodů zůstat tematicky vyloučen její syntetický výkon (skutečnost cizí pro mne).⁴⁴ V této význačné intencionalitě se konstituuje nový smysl bytí, který překračuje mé monadické ego v tom, co je mu vlastní, zde se konstituuje ego nikoliv ve významu já sám, nýbrž ego zrcadlí se v mém vlastním já, v mé monádě. Avšak druhé ego neexistuje naprosto a není vlastně samo dané, nýbrž je konstituováno jako alter ego (přičemž to ego, naznačené výrazem alter ego, jsem já sám v tom, co je mi vlastní). Druhé já poukazuje svým konstituovaným smyslem na mne samotného, na mé původní a vlastní já, jiné já je zrcadlením mne samotného, a přece vlastně nikoliv zrcadlením; analogon mne samotného, a přece zase nikoliv analogon v obvyklém smyslu.“⁴⁵

Operativní tematické vyloučení cizího, o němž je v citaci řeč, představuje druh tematické epoché, jejímž cílem je objasnit vztah mezi sférou toho, co je mi vlastní a sférou cizí zkušenosti, tedy vztah, který bychom v přirozeném postoji pokládali za protikladný: já – jiní. V postoji teoretickém, který vede k objasnění intersubjektivně sdíleného světa, si však musíme všimnout vzájemného prolínání, zrcadlení ego – alter ego⁴⁶. Postupujeme tak, že abstrahujeme od všeho, co se váže k cizí subjektivitě, čímž zredukujeme vše na sféru toho, co je mi vlastní, co tvoří mé transcendentální ego, jež konstituuje objektivní svět. Cizí subjekty vnímám současně jako psychofyzické objekty přítomné ve světě (podobně jako ostatní entity) a rovněž jako subjekty zakoušející týž svět, který zakouším já. Navzdory všem těmto cizím faktorům, které svou intencionalitou spoluurčují smysl světa, „(...) zůstává **jednotně souvislá vrstva fenoménu světa, transcendentálního korelátu zkušenosti světa v jejím kontinuálním souhlasném průběhu a je to vrstva podstatně fundující: nemohu mít to, co je cizí, ve zkušenosti, aniž mám ve skutečně zkušenosti onu vrstvu toho, co je mi vlastní, kdežto obráceně to neplatí**“.⁴⁷

⁴⁴ Podle Husserla se smysl jsoucna utváří jako výsledek souhlasného ověřování v rámci mého intencionálního života. Díky souhlasnému ověřování také můžeme mluvit o objektivním světě, který je spoluminěn, je „pro každého zde“ (o této tzv. „*transcendentální teorii objektivního světa*“ založené na vcítění, neboli „*transcendentální zkušenosti cizího*“ viz HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 89 - 90).

⁴⁵ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 91.

⁴⁶ „alter ego“ = jiné ego, (jiné já, které mám ve zkušenosti) v souhlasné zkušenosti cizího (transcendentální zkušenost mé fenomenologické sféry) viz HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 88.

Vztah ego – alter ego je jakousi základní jednotkou pro vyšší úrovně intersubjektivních relací v přirozeném světě. „Důležitější však je objasnění společenství, rozvíjejícího se dále v různých stupních; společenství, které se vlivem zkušenosti o cizím já utváří vzápětí mezi mnou, primordiálním psychofyzickým já, provozujícím svou vládu v mém primordiálním těle a jeho prostřednictvím, a mezi jiným já, zakoušeným v aprezentaci⁴⁸; a pak, viděno konkrétněji a radikálněji, mezi mým a jeho monadickým ego. To první, co je konstituováno ve formě společenství a je základem všech jiných intersubjektivních vespolností, je vespolnost přírody zároveň s vespolným cizím tělem a s cizím psychofyzickým já v párování s vlastním psychofyzickým já.“⁴⁹

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

A. Schulz ovšem upozorňuje, že to, co je v mé sféře, vlastním jen relativně, nikoli absolutně.⁵⁰ Husserlovou ambicí bylo dokázat, že svět společný všem je zároveň světem ryze objektivním, což mimo jiné svědčí o jeho neustálé spjatosti s metodologií a cíli věd o danosti. Intersubjektivní přirozený svět je sice základním předpokladem ryze objektivního světa, ovšem z výše uvedených důvodů nenaplnuje kritéria objektivního světa zcela.

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

⁴⁷ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 93. (parafrázováno)

⁴⁸ **aprezentace** = zprostředkovaná intencionalita zkušenosti cizího, druh spoluzpřítomnění (analogická apercepce) viz. HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 105.

⁴⁹ HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, str. 116.

⁵⁰ Tuto teorii připomíná opět Jan Patočka v doslovu ke Karteziánským meditacím na str. 184 -185

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

„Člověk není nikdy nejprve člověkem stranou světa jako „subjekt“, at' už je tento chápán jako „já“ nebo jako „my“. Není také nejprve a pouze subjektem, který se sice vždy zároveň vztahuje k objektům, takže by jeho bytostnost spočívala v subjekt-objektovém vztahu. Spíše je člověk ve své bytostnosti nejprve vystaven do otevřenosti bytí a teprve toto osvětluje „médiem“, uvnitř kterého je možné „bytí ve vztahu“ subjektu k objektu.“⁵¹

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

Druhému člověku porozumíme podle Heideggera tak, že se do něj projektujeme, čím vzniká dubleta našeho Já (obdoba Husserlova alterega). Teprve na základě společné praxe může člověk porozumět sám sobě odvozením z původní formy spolubytí, která je výsledkem i předpokladem tohoto autentického sebezporozumění jedince. Tento Heideggerův vzorec závislosti bytí individua na spolubytí je Husserlově koncepci velmi podobný. Jak přesně vypadá cesta z neautentického spolubytí k autentické otevřenosti Heidegger bohužel neobjasňuje. Například Antonín Mokejš, který ve svém díle *Fenomenologie a problém intersubjektivní* Heideggerovu fenomenologickou ontologii interpretuje,⁵² se domnívá, že je tento deficit způsoben příliš jednostrannou koncepcí každodennosti.

⁵¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvátím, str. 35

⁵² MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha : Svoboda, 1969

Teprve Jan Patočka chápe přirozený svět jako univerzum věcí, které není redukovatelné na žádné objektivní ani subjektivní jsoouco, nýbrž je nám v originalitě dáno a otevírá podstatu věcí v nekonečném pohybu (viz výše teorie o pohybech), který překračuje vše ohraničené a hotové. Tomuto pojetí intersubjektivnosti, jakožto sdílenému prostoru, hloubce, v níž se otevíráme pravdě věcí, které se nám dávají ve své originalitě, se velmi výstižně připojuje také Radim Palouš⁵³ svým vysvětlením v zásadě dvojího významu předpony „*inter*“, a tím také dvojí rozdílné interpretace pojmu „intersubjektivita“. „*Inter*“ si můžeme přeložit analogicky k německé předponě (předložce) „*zwischen*“ („mezi“, míněn by pak byl vnější vztah mezi entitami, „čitelný“ navenek, vysvětlitelný pomocí běžných komunikačních vodítek), ovšem výstižnější pro Patočkovu pojetí by byl překlad analogický k německé předponě (předložce) „*unter*“ („pod“, poukazující na vzájemné ovlivňování, které je zároveň otevíráním se podstatě skutečnosti, jakýmsi dialogem v sokratovském smyslu, zázrakem skutečného porozumění).

5.3. Jazyk

Jazyk je klíčem k poznávání přirozeného světa člověka. Přirozený jazyk představuje základní, komplexní, polyfunkční prostředek komunikace, který umožňuje opakované dorozumívání mezi aspoň dvěma partnery kombinací znaků v rámci tohoto dynamicky proměnlivého systému podle daných pravidel.⁵⁴ Má povahu nadindividuální instituce, je produktem sociálních, kolektivních konvencí, dorozumívacích zvyklostí ve složce verbální i neverbální. Prostřednictvím jazyka jsme schopni poznávat každodenní objektivní realitu, v níž žijeme, i sami sebe, naše myšlení. Lidé o sobě musejí mluvit, aby se poznali.

V tuto chvíli považuji za nutné vysvětlit a uspořádat vztahy mezi třemi často zaměňovanými, splývajícími pojmy, které budu dále hojně užívat. Jsou jimi: jazyk, řeč a mluva.⁵⁵ Nejjobecnějším z nich je řeč (langage), která představuje schopnost

⁵³ PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8., str. 92

⁵⁴ podrobnější informace o jazykovém systému a řeči viz ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80 – 246 – 0154-0., str. 13 - 39

jazykového systému realizovat se konkrétní mluvou. Jazyk (langue) je abstraktní systém znaků a pravidel jejich užívání. Má nadindividuální (intersubjektivní) charakter a je principem klasifikace světa nezávislým na existenci písma. Mluva (parole) je tvořena kombinacemi jednotek jazykového systému, je to konkrétní, individuální realizace jazyka v mluvních aktech (textech mluvených i psaných) konkrétního jedince. Právě mluva je hlavním projevem individuální jazykové kreativity a zdrojem jazykových změn.

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

<p style="text-align: center;">Jazyk = řeč – mluva (langue) = (langage) – (parole)</p>
--

Jazyk se od narození učíme poznávat jako produkt minulosti a správným způsobem s ním zacházet. To znamená, že si osvojujeme ony společenské jazykové konvence podobným způsobem, jako poznáváme kulturu (proces enkulturace), normy a hodnoty společnosti, do níž se celoživotně socializujeme. Učení se jazyku je v podstatě jednou z hlavních složek socializačního procesu. K jazyku přistupujeme jako k vnějšímu donucovacímu prostředku přejímání společenských vzorců.

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

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

⁵⁵ Rozdíl mezi pojmy *langue* a *parole* vymezil známý jazykovědec Ferdinand de Saussure, z jehož poznatků s kritickými výhradami čerpá jazykověda dodnes. Bližší informace opět viz ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80 – 246 – 0154-0., str. 80 - 94

rozšířena mimo rámeček situace tváří v tvář, v níž mohou být vnímány bezprostředně.⁵⁶

Existenci naší každodenní reality umožňují právě ony objektivace, výsledky intersubjektivního působení, kterými je náš přirozený svět naplněn. Jazykový systém umožňuje tyto objektivace udržet, typizovat zkušenosti jednotlivce a tím překlenout rozdíl mezi subjektivním a intersubjektivním vnímáním světa. Má schopnost obsáhnout různé reality a uspořádat je v celek a navíc naši každodenní realitu života transcendovat, tedy vytvářet symboly.⁵⁷

Přirozený jazyk má znakovou povahu. Podle P. Bergera se znak liší od objektivací zřetelným záměrem sloužit jako odkaz na subjektivní významy. Autorem bilaterální teorie o znacích je již výše zmíněný jazykovědec Ferdinand de Saussure, představitel strukturalistického paradigmatu v lingvistice. Ten definoval znak jako jednotu složky označující (signifiant – nosič, vehikulum) a složky označované (signifié – pojem, význam).⁵⁸

Podle de Saussura má jazykový znak neproměnlivou povahu, která je dána vazbou na společenství a umístěním v čase. Před náhlými změnami jej chrání arbitrární povaha znaku,⁵⁹ komplexnost systému, nenahraditelnost znaků a odolnost kolektivní setrvačnosti vůči inovacím. Z tohoto pohledu je jazyk institucí předávanou z generace na generaci. Jako subjekty vnímáme sice subjektivním způsobem, ale společenství dává všemu vnímanému nadindividuální význam, přisuzuje mu určité smluvené hodnoty. Přesto hned druhým dechem de Saussure dodává, že ke změnám jazykových znaků v čase dochází. V důsledku arbitrárnosti znaku dochází k posunům vztahu mezi složkou označující a označovanou, čímž

⁵⁶ BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1., str. 39

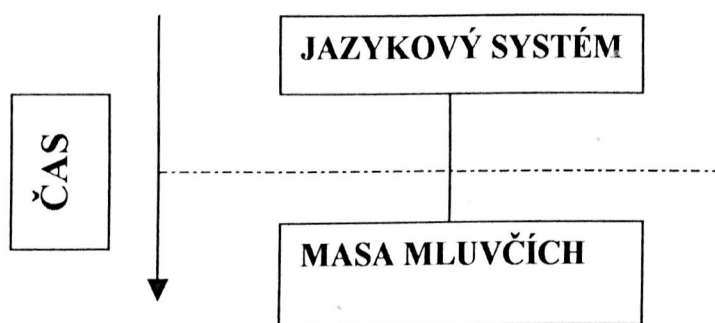
⁵⁷ **symbol** = typ znaku, který je založený jen na arbitrárním (konvenčním), nemotivovaném vztahu. To znamená, že symbolické označování není založené na vztahu podobnosti (jakou se vyznačuje typ znaku **ikon**, objevující se v onomatopoických výrazech) ani na vztahu ukazování (jakým se vyznačuje typ znaku **index**, známý z obrazných pojmenování). Autory této typologie jsou jazykovědci Peirce a Bühler.

⁵⁸ Informace uvedené zde jsou parafrází z jeho díla SAUSSURE DE F.: *Kurs obecné lingvistiky*, především kapitola *Proměnlivost a neproměnlivost znaku*, str. 100 – 107.

⁵⁹ Arbitrárnost jazykového znaku znamená, že označovaná entita žádným svým rysem nepředurčuje své pojmenování, to je zcela nahodilé, jen vlivem společenské jazykové konvence pro uživatele daného jazyka obligatorní.

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

Schéma 9: Proměnlivost a neproměnlivost jazykového znaku



Podívejme se nyní ve stručnosti na to, jak se jazyk promítl do konkrétních koncepcí fenomenologické filosofie. Tímto problémem se zabýval Jan Patočka v díle *Tělo, společenství, jazyk, svět*⁶⁰ v souvislosti s rozborem Husserlovy teorie vnímání a intencionality. „Husserl vychází z určitého modelového fenoménu, který je mu vzorem pro pochopení vnímání. On o tomto modelu nemluví. Vzor, kterým se řídí v celé své filosofii, je jazyk. V jazyce máme útvary: fonémy, celky fonémů – slova, celky slov – věty. Pomocí nich se dorozumíváme, ale přitom u nich svou myslí nejsme. Jazyk je průchozí, průhledné prostředí, skrze které se zjevuje něco dalšího. Jazykové útvary jsou jakoby oživeny něčím, co se jich zmocňuje a co skrze ně směřuje dál k něčemu jinému. Svou myslí jsem u toho, o čem mluvím, ne u slov. Podobně je tomu ve vnímání.“⁶¹

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

⁶⁰ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 89

⁶¹ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 89

celistvých vjemech přemýšlíme a dále je reflexivně zpracováváme v intersubjektivních významových souvislostech. Skrze vjemy v procesu vnímání se nám věci dávají v originále a díky jazyku si tuto základní danost věcí uvědomujeme.

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

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

V následující citaci jsme svědky Heideggerova pokusu vymezit bytnost řeči. „*Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a našli tak příbytek pro bytování člověka. Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro vlastní bytování.*“⁶² Řeč jako řeč bytuje tak, že mluví. Ve svém bytování není řeč lidskou činností ani výrazem člověka. Ona je celkem, k němuž člověk vlastní aktivitou proniká.

Mluvení řeči můžeme zkoumat nejlépe v dokonání tohoto aktu mluvení, to znamená ve vyřčeném, a ryze vyřčenou je zdařilá báseň. Heideggerova preference poezie před prózou je zřejmá a má své opodstatnění. Především využívá obraznosti, významové vrstevnatosti básně, estetickou dokonalost spojenou s emocionální

⁶² HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. 2., opr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-165-X, překlad Ivan Chvátím, str. 49

naladěností, harmonií celku, který je bezčasý, nezakotvený v konkrétním tady a teď a umožňuje vyvstávat možnému přítomnému v jeho přítomnosti (tak jako celek bytí umožňuje vyvstávat jsoucnům, tak jako je svět svázán s věcmi). Člověk mluví tím, že řeči naslouchá (naslouchá její vztahové výzvě) a odpovídá (neustále tak potvrzuje tento vztah). Řeč, nejlépe vyjádřená formou básně, otevírá prostor, ve kterém člověk bydlí.

Podle Jana Patočky má jazyk v zásadě dvojí povahu. Je to výtvar lidského společenství, z generace na generaci předávaná a přeměňovaná konvence, společenská instituce, neustále dotvářený výsledek dlouhodobé intersubjektivní aktivity, ale zároveň i síla, která nás ovládá, prostřednictvím níž se nám ozývá celek světa, kterému jsme podrobeni. Abychom se opravdu dorozuměli, musíme přijmout a dodržovat obecně platná pravidla, která jsou odrazem pravidel celku světa, jakýchsi transcendentálií, jež určují povahu bytnosti. Tímto vymezením stojí nejmladší z porovnávaných filosofů kdesi uprostřed, mezi husserlovskými a heideggerovskými představami o jazyce a řeči.

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

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

5.4. Celkovost

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

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

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

objektech v horizontu světa.“⁶³ Fenomenologie plní podle Husserla funkci vědy „(...) o univerzálním způsobu, jak je předem dán svět, co ze světa činí univerzální půdu jakékoliv objektivnosti.“⁶⁴

Také si připomeňme, že v Husserlových představách o přirozeném světě a přirozeném životě je neustále implicitně přítomno univerzum subjektivna (totiž výsledek transcendentální epoché – transcendentální subjekt). Právě díky němu jsme my, konkrétní subjekty, schopni vnímat svět jako jsoucí, intersubjektívni horizont. Chceme-li zkoumat přirozený svět našeho života, musíme se nejprve zamyslet nad jeho podstatou a zvolit správnou metodu zkoumání, která nebude objektivně logická, a to fenomenologii. Pravda předvědeckého života je totiž pravým opakem pravdy objektivní, jejím zdrojem je „čistá zkušenost“.⁶⁵

Husserl definoval přirozený svět jako „*říši prvotních evidencí*.“⁶⁶ Všechny objekty přirozeného světa lze intersubjektívni evidovat, což znamená zkušenostně ověřovat jejich platnost, jejich reálnou jsoucnost formou subjektivně relativních dojmů (intuice). Co je objektivní, je empiricky nezachytitelné. Ovšem přes veškerou subjektivně-relativní intuitivnost má přirozený svět obecnou, pro každého přístupnou, a přece nerelativní subjekt-objektovou strukturu. „*Kontrast mezi subjektivitou předvědeckého přirozeného světa a mezi „objektivním“ pravým světem tkví nyní v tom, že „objektivní“ svět je teoreticko-logickou substrucí něčeho, co se principiálně nedá vnímat ani nemůže být ve svém pravém svébyti zásadně dáno zkušenostně, kdežto subjektivno přirozeného předvědeckého světa našeho každodenního života se ve všem vyznačuje právě tím, že může být dáno ve skutečné zkušenosti.*“⁶⁷

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

⁶³ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 165

⁶⁴ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7., str. 169

⁶⁵ blíže k tomuto tématu viz HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7., str. 146

⁶⁶ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 149

⁶⁷ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7, str. 149

mají mezi ostatními subjekty také vědci s veškerou jejich reflexivní činností a empiricky žitými zkušenostmi. Věda plní ve světě, který pro nás stále platí jako přirozený svět, roli účelového konání. Zájem člověka poznat univerzální intersubjektivní předvědecký svět našeho života je organickou součástí jiných zájmů a intersubjektivně naplňovaných rolí a má vždy „svůj čas“ (čas naplněný významem) v rámci jediného osobního žitého času.⁶⁸

Pro Husserla je svět souborem vzájemně souvisejících věcí, které se nám v originále dávají, když je vnímáme. Předmět sám je izolovaným jsoucnem a jeho danost vytváří souvislost. Předmět sám o sobě má smysl, zatímco danost je jen prostředkem subjektivního nahlížení předmětu. Věci poznáváme buď jako aktuální dojmy, nebo v podobě na sebe odkazujících horizontů, v nichž je také vždy možné aktuální zaměření na určitý aspekt. Oproti tomu Heidegger vymezuje fenomén světa jako celek, ve kterém se pohybuje naše sebeporozumění v poukazech a vzájemných souvislostech s účely našeho aktivního sebeprojektování, naplňování smyslu naší existence. Existencialističtí filosofové pojímají život člověka v předstihu sebe sama, v plánech, záměrech, představách, které zpětně ovlivňují naši přítomnost, čímž vytvářejí *cirkulární charakter světa*.⁶⁹

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

Vymezuje mimořádné postavení člověka mezi ostatními jsoucn, tuto zvláštní formu existence, protože člověk jako jediný je součástí světa, která *má svět, ví o světě*⁷⁰, vnímá jej svými smysly a rozvrhuje na základě své tělesnosti. Člověk,

⁶⁸ Žitý čas **kairos**, čas naplněný významy, se objevuje v hebrejské tradici pojetí vztahu člověka a světa a zásadním způsobem se tak odlišuje od fyzikálně měřitelného, lineárně plynoucího času **chronos**.

⁶⁹ Podrobněji o této komparativní problematice viz PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0, str. 88; Heideggerova koncepce je v HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenth, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvátík, § 18.

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

V souvislosti s perspektivou vnímání vycházející z tělesnosti subjektu si nyní dovolím malou vsuvku. Prostorové orientace totiž v hojné míře využívají v komunikaci neslyšící. Znakový jazyk na rozdíl od mluveného (audioorálního) jazyka existuje v trojdimenzionálním prostoru a je možné v něm komunikovat simultánně. Lze tedy současně vyjádřit více významů a zároveň v pohybech rukama před tělem (v artikulačním prostoru) naznačovat subjekt-objektové vztahy nebo časová určení. Centrem je opět mluvčí (já), naproti němu adresát (ty) a pohybem vpravo nebo vlevo od já se vyjadřuje třetí osoba (on/ona).⁷¹

Druhy vztahu jednotlivých oborů lidských činností k celku světa porovnává Jan Patočka ve svém díle *Filosofie výchovy*.⁷² Vědu charakterizuje jako sumu odborných poznatků, která v rámci svých oborů vyčerpává jednotlivé výseče jsoucího a podle systematických hledisek se snaží odvodit, jaké poznatky o předmětu jejího zkoumání platí. Umění zase chápe svět pouze v jeho čistě nazíratelné a čistě formovatelné stránce, jako svět základních, symbolických či reprezentativních útvarů. Náboženství zprostředkovává člověku osobní vztah k absolutnu, které představuje základ světa a je analogickou obdobou antického chápání celku bytí. Oblast hospodářství a techniky ovlivňuje náš přirozený postoj ke světu přímým zásahem do naší každodenní praxe. Ovšem také zde nalézáme zvláště v poslední době svérázný výraz vztahu k celku světa, prostředí našeho jednání, v podobě technokracie či amerikanismu. Politika zase představuje jakési mocenské divadlo, kde je v každém politickém činu koncentrován smysl světa.

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

⁷⁰ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6, str. 71

⁷¹ MACUROVÁ, A.: *Jazyk a hluchota*. Slovo a slovesnost, 2001, roč. 62, s. 92-104.

⁷² PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, str. 64 – 65.

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

5.5. Domov

K tématu domova vyúsťují všechny předchozí úvahy, jakožto k nejkonkrétnějšímu spodobnění přirozeného světa, které má pro každého jedince zásadní význam. Jan Patočka pojmal tuto problematiku zcela v souladu s teorií neustále se rozšiřujících horizontů a poukázal na proměny chápání významu tohoto pojmu z pohledu psychologického a sociálního vývoje jedince, tedy proměny smyslu světa, horizontu všech horizontů. *„Patří k podstatě našeho světa, že je jeho centrálním jádrem část, s níž jsme převážně obeznámeni, v níž se cítíme bezpečni, kde není takřka třeba ničeho objevovat, kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno, a tuto část nazýváme domovem.“*⁷³

Jak upozorňuje Edmund Husserl dimenze (blízké – vzdálené, známé – cizí), v nichž se odehrává naše každodenní zkušenost s přirozeným světem, se vzájemně prolínají na společné půdě, která je „pradomovem“.⁷⁴ Opět se setkáváme v myšlenkách tohoto filosofa s důrazem na intersubjektivní chápání světa jako místa, kde se odehrává zapouštění kořenů do věcí prostřednictvím vztahů k druhým lidem. Právě oni jsou původním domovem jedince a jen skrze ně je možné zabydlet se na společné půdě. Domov nelze v žádném případě chápat jako individuální, podle okamžité situace orientované, přenosné centrum. Není tam, kde jsem právě já.

O podobné zakotvenosti člověka ve společném domovu mluví také Heidegger ve svých úvahách o spolupobytu člověka ve světě, jemuž se z části podvoluje, zčásti

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

⁷⁴ HUSSERL, E.: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Massachusetts 1940, str. 319 (v češtině je tato teorie interpretována v díle DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha : Oikoymenth, 1997.

jej dotváří. Domov má pro člověka existenciální rozměr, je jeho zázemím klidu a bezpečnosti, jeho předpokladem ke každodennímu zakoušení, základem pro nebezpečnou cestu svobody a sebepřekonávání, které spočívá v prolamování těchto jistot. Ovšem zatímco Heideggerova cesta vede do temnoty nejistoty, motiv cesty u Patočky je symbolikou cesty ke světlu, návratu domů, na půdu přirozeného světa.

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

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

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

Musíme si však uvědomit, že toto poznávání probíhá pouze v těsném sepětí s každodenní zkušeností, je velmi omezené, rozdrobené a snadno desinterpretovatelné, neboť dítěti chybí ona schopnost nadhledu, uvízlo v přirozeném postoji a nemá možnost porovnat své zkušenosti s každodenním životem v jiných rodinách, není zatím většinou vystaveno žádnému konfrontačnímu

střetu, který by mohl jeho samozřejmý postoj změnit a zpochybnit natolik, že by se začalo v údivu ptát po předpokladech svého dosavadního světa. Základní rysy dětského vnímání okolního světa, jehož součástí se stávají, můžeme vysledovat například pozorujeme-li dítě hrající si na nějaké povolání, napodobující svou činností jednání dospělého. Nereflektování světa v celku dokazuje především výběrovost, zaměření se na jeden či více aspektů zvoleného povolání, případně mylné přeceňování jejich významu, protože dítě vychází především z toho, co jej zaujme, a to je podle Husserla hned první záležitost, kterou je třeba odstranit ve fenomenologické epoché.

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

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

Jakmile dítě dostatečně uchopí přirozený svět vytvořený vazbami na nejbližší okolí, posune se pro něj význam domova opět na širší okruh rodinného zázemí. V této fázi se nové pojetí domova stává křížovatkou hned několika generací. To je velmi důležité pro emocionální rozvoj dítěte, které se tímto způsobem učí empaticky, na základě přímé zkušenosti pochopit například problematiku stáří,

mezigenerační závazky, pokrevní i nově vytvořená pouta, která jsou do různé míry křehká, vštěpuje si péči a úctu ke svým prarodičům a podobně. Poprvé se dítě setkává ve zkušenosti s procesem stárnutí, proměnou člověka v oblasti vzhledu i schopností, někdy dokonce se smrtí člena rodiny a postupně si vytváří obraz o toku lidského života. Nově rozšířené horizonty v sobě zkrátka zahrnují spoustu zatím nezvyklých situací, s nimiž je nutné se konfrontovat a vypořádávat a které jsou pro jedince zároveň výzvou ke stále dokonalejší orientaci také v tomto „novém světě“.

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

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

Tento celoživotní socializační proces v sobě zahrnuje jak začleňování do nejrůznějších sociálních útvarů, z nichž největší význam mají sociální skupiny (z nich hlavně skupiny primární), tak také enkulturaci (poznávání a přijímání kultury dané společnosti) a v neposlední řadě personalizaci, tedy interaktivní proces formování a ovlivňování nejbližšího okolí socializovaným jedincem, které se může

rozdíl až do rozměrů celospolečenských změn, odmítání kultury předchozí generace apod.⁷⁵

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

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

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

„Při vši obrovské produkci prostředků k životu zůstává lidský život bez domova. Domov se chápe stále víc jako přístřeší, místo, kde člověk přespává, aby mohl druhého dne do práce, kam ukládá své pracovní výtěžky a kde vede „rodinný život“, který existuje stále méně. Že člověk bydlí na rozdíl od jiných živočichů jen proto, že není na světě doma, že je z něho vykloněn, a právě proto v něm a k němu má poslání, zakotvené v hlubokých minulostech, jež neminuly, dokud jsou v něm živý – to mizí tváří v tvář moderní pohyblivosti dobrovolné i nucené, onomu

⁷⁵ HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie*. Praha : Karolinum, 2002. ISBN: 80 – 246 – 0381 – 0, str. 41

*obrovitému stěhování národů, které postihuje již skoro všechny světadily. Největší bezdomovost je však v našem vztahu k přírodě a k sobě samým.*⁷⁶

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

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

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

⁷⁶ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 122

5.6. Svoboda

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

Tento druh svobody, který představuje svobodu jako svrchovaný princip spočívající v možnostech člověka být sám sebou, naladit se na celek světa, nalézat pravý smysl i hodnoty ve svém aktivním jednání definoval Patočka takto: „(...) pojem svobody jakožto možnosti žít z vlastního rozhodnutí, z vlastní moci, a přece jen u cíle. Člověk má touhu, vůli takto autonomně, svobodně žít. A to není možné jinak než tvorbou, činností, prací. (...) Protože smyslu, účelu života se může jenom aktivně každý jednatel sám za sebe zmocnit, to nemůže za něho nikdo jiný udělat. Je možno v tom podléhat omylům, je možno nasugerovat [mu] nebo drezúrou jej přimět k tomu, aby si snad kladl, aby jaksi vnějškově tyto cíle do sebe přijal, ale když se jedná o vážnost života, ne jenom o nějaké lhostejné zaměstnávání, nýbrž o skutečné rozhodování, tam se potom mnohdy ukazuje, že člověk není s to sám z vlastní iniciativy a na vlastní odpovědnost kladení cílů vlastního života na sebe vzít. Rozhodnutí o vlastním životě, o jeho smyslu a jeho hloubce spočívá v našich rukou, v rukou každého jednotlivce, nemůže mu být žádným způsobem vzato.“⁷⁷

Martin Heidegger shodně s ostatními existencialisty mluví o odsouzení člověka ke svobodě, tedy vlastně nesvobodném, povinném přijetí svobody jako celoživotního úkolu, jehož aktivním plněním dobýváme na světě smysl vlastního života a obhajujeme své postavení obstaráváním, autentickým rozvrháváním svých

⁷⁷ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, str. 60 – 61.

možností, překračováním pohodlného zabydlení ve světě, protože takový postoj není reflektovaný, nepředstavuje vědomý vztah k celku světa, tedy cestu k pravdě.

Patočka také považuje pravou vnitřní svobodu za celoživotní, individualizovaný úkol člověka, který za něj nemůže převzít ani si usurpovat žádná jiná osoba, ale je možné se tomuto rozhodnutí rafinovaným způsobem vyhýbat, nepřijímat zodpovědnost za kladení životních cílů a jejich aktivní plnění, žít odevzdaně, manipulovaně a nesvobodně, což je pro spoustu lidí pohodlnější a zdánlivě zaplacené menší daní, a pro jiné představuje svobodný život čin až příliš odvážný. „(...) svoboda vnitřní není jenom nějaký fakt, nýbrž úkol každého jedince, a to úkol pravdivého života, života v pravdě podle svých možností. Tudiž svoboda každého člověka znamená něco jiného. Liší se podle okolností, do kterých je člověk postaven, liší se podle možností, které člověk má. Nikdy nelze člověka posuzovat izolovaně od okolností, v nichž stojí.“⁷⁸

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

Jan Patočka vymezuje svobodného člověka podobně jako třeba Platón filosofa vystupujícího z jeskyně (v tomto případě však z vlastní vůle), zaujímajícího teoretický postoj vůči sobě samému i vůči celku světa. Skutečně uvědomělý vztah vyžaduje odstup, pohled zvenčí a porozumění výjimečné situovanosti člověka ve světě, které dosahuje právě z principu možnosti svobodného jednání. Žádný jiný živočich se nemůže rozhodnout pro autentický svobodný život, jelikož není schopen

⁷⁸ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, str. 61.

zaujmout teoretický postoj ke světu a své situovanosti v něm. Proto je život těchto živočišných druhů striktně instinktivní, nevědomý jiných možností, na základě nichž by se dalo rozhodovat.

Důležitou podmínkou svobodného života je přijetí plné zodpovědnosti za konání i nekonání, které na cestě za naplňováním vytyčeného cíle provádíme. Navzdory Husserlově kritice subjektivismu tvrdí Patočka shodně s Heideggerem, že zodpovědný může být pouze subjekt. Z čeho však tento pocit, nebo řekněme spíše základní povinnost, vyplývá? Komu nebo čemu je vlastně člověk zodpovědný? Na této úrovni se setkáváme s určitou podobou objektivismu. Do svobody člověka se promítá společnost, její normy a hodnoty korigují naše představy o smyslu veškerého námi vynaloženého úsilí. Člověk je bytost společenská a právě z pocitu sounáležitosti ke společenství a ve smyslu Patočkova druhého životního pohybu (práce) v rámci socializačních procesů, snaha žít na stejné úrovni jako ostatní a dopracovat se přes veškerou individuální situovanost a navzdory různorodým vnějším podmínkám k podobným cílům zakládá odpovědnost. Patočka vyjadřuje tuto myšlenku větou: „*jsem svoboden pro to společenství, které mne nese*“.⁷⁹

Ilustrujme si nyní konkrétní projevy svobody na dvou vzájemně souvisejících oblastech, kterým Patočka zasvětil svůj soukromý i veřejný život. Jsou jimi filosofie a politika. Díky svobodnému jednání člověka na veřejné scéně, kterou tyto oblasti otevírají, se stáváme bytostmi historickými. To znamená, že nežijeme jen z přítomnosti přirozeného postoje, nýbrž reflektujeme předpoklady lidského života jako takového a ve svobodném jednání hledáme pro sebe i společnost prostor pro sebeurčení. Jen ve svobodě může být člověk sám sebou, z toho důvodu nastolil Patočka v souvislosti s totalitním režimem doby nedávno minulé téma krize lidskosti, ohrožení svobody jako uvědomělé možnosti volby autentického života. Stal se mluvčím Charty 77, formuloval její hlavní cíle a zásadní požadavky na dodržování mezinárodních smluv, k nimž se tehdejší Česká a slovenská socialistická republika v roce 1975 ratifikačně zavázala (s platností od roku 1976).

„Účastníci Charty si nejen neosobují politická práva či funkce, ale dokonce nechtějí být ani žádnou mravní autoritou nebo „svědomím“ společnosti, nad nikoho se nevyvyšují a nikoho nesoudí, jejich úsilím je jediné očistit a posílit vědomí, že existuje vyšší autorita, které jsou zavázáni jednotlivci ve svém svědomí a státy svým

⁷⁹ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, str. 62.

*podpisem na důležitých mezinárodních smlouvách; že jsou vázáni nejen oportunně, podle pravidel politické vhodnosti a nevhodnosti, nýbrž že jejich podpis znamená tu závazek, že politika podléhá právu, nikoliv právo politice.*⁸⁰

Vyhrocená doba konce 70. let 20. století se stala pro mnoho disidentů výzvou ověřit sebe sama jako skutečně svobodnou bytost. Protože podle Patočky nemáme k dispozici žádná předem stanovená kritéria, podle kterých bychom mohli porovnávat své představy o sobě s tím, kým doopravdy jsme, ale v krizových situacích, když selžou všechny naše jistoty, je člověk vystaven přímému pohledu na sebe sama, tehdy se v sobě utvrzuje a nalézá smysl, který integruje celek lidského života. Takové bylo poslání Charty 77.

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

Z tohoto důvodu Patočka velmi kritizuje utilitarismus⁸¹ a zaměřenost vzdělání na každodenní praxi a užitečnost. Člověk smýšlející utilitářsky se projevuje nesvobodně, jelikož není schopen zaujmout teoretický postoj, vyjít ze sebe a být objektivním, neboť žije v zajetí vlastního stanoviska. Především praktičtí realisté jednají tak, aby naplnili nejbližší, krátkodobé cíle, jejich horizonty jsou příliš úzké a často neberou ohled na celek společnosti. Společnost jako svobodný celek je založena na zájmové heterogenitě a divergenci možností, jakékoliv jednostranné zaměření má v tomto smyslu kontraproduktivní dopad.

Výchova a vzdělání ve významu slov péče o duši, které zakládají filosofické chápání člověka a světa, ve kterém žijeme, užitečné v nejširším slova smyslu jsou, ovšem nesmějí být chápány jako výsledek utilitářského směřování. Podle Patočky nemůžeme opravdové vzdělání vedoucí ke svobodě ztotožňovat ani s věděním, rozumovou schopností podržet obsahy, ani s uměním, co nejdokonalejším výkonem odborného rázu. „(...) *aby rozum rozuměl věcem tak, jak jsou, musí se nejprve*

⁸⁰ KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 30.

⁸¹ **utilitarismus** (latinsky utilis = užitečný) = „*filosofický směr v normativní etice usilující podat empiricky uchopitelné kritérium mravního posuzování lidského jednání a norem*“ (BLECHA, I.: BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4, str. 423)

*naučit, že jeho tendence měřit věci podle sebe může vést k pravdivému výsledku pouze tehdy, když se otevře něčemu zcela odlišnému a svrchovanému, čemu se podřídí.*⁸²

Tímto pojetím navázal Patočka na myšlenky pansofismu Jana Amose Komenského i na vzor antické etiky Sókrata. Člověk se musí vždy podřít celku, který jej přesahuje a kterému je odpovědný, nejsvrchovanějším účelem, pravým cílem každého svobodného jednání, zvolenou možností podle individuální situační zakotvenosti každého jedince má být vždy lidskost, k níž lze ukázat cestu vzděláváním a výchovou. „*Výchova je proces, který má člověka učinit svobodným.*“⁸³

⁸² KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka*. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 27.

⁸³ PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, především str. 60 – 65 (Ideje kulturně výchovné)

6. Výchova

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

Výchova je proces komplexní, celoživotní, vnitřně bohatě rozvětvený a všestranně působící. Vytvoření jedinečného pouta s jiným člověkem, zvláště s dítětem, které nahlíží svět v přirozeném postoji, nám totiž umožňuje hlubší sebereflexi. To vše se navíc odehrává v prostoru bezprostředního, každodenního praktického žití na půdě přirozeného světa. Výchova zahrnuje učení v nejširším slova smyslu, to znamená aktivní zpracovávání, reflektování naší každodenní zkušenosti se světem. Učíme se správně jednat podle společně utvářených a sdílených hodnot a norem v konkrétních situacích, být plnohodnotnými účastníky interaktivních vztahů, vyrovnávat se s nejrůznějšími okolnostmi každodenního života.

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

či sociace, je spojena s péčí o druhé a sebevýchovou, tedy s péčí o vlastní duši, s cílem obstát v každodenním světě spolubytí.

Sókratově teorii poznávání pravdy jako jednoho ze základních principů světa, součásti podstaty bytí, prostřednictvím rozhovorů, neboť v dialogu se „skrze slova“ (dia-logos) tento rozumný řád odhaluje, má velice blízko *pedagogika komunikace*.⁸⁴

Komunikace je procesem dorozumívání, v němž jsou komunikanti vždy předem, v němž bytují, pohybují se v otevřenosti a otvírají se jeden druhému i této otevřenosti světu. Každý takový proces představuje zatěžkávací zkoušku, konfrontaci dosavadních předsudků každého účastníka o společně sdíleném světě a jeho hodnotách a hledání společných východisek. Porozumění, ke kterému dochází, jsou-li subjekty vzájemně skutečně otevřené a autenticky oddané pro společnou záležitost, ochotné zpochybnit veškeré dosavadní jistoty, má povahu jakéhosi vzájemně intimně sdíleného tajemství, srozumění, vnitřně pochopené skutečnosti a jeho následkem je posun horizontů smyslu, tedy to, čemu se lidově říká „rozšiřování obzorů“ v procesu vzdělávání, diskusemi, konzultacemi, ale také každodenní komunikací.

Fenomenologické pojetí výchovy vychází z antické tradice konceptu světa, jehož celku je člověk podřízen, stejně jako společenství, ke kterému náleží, kterému se zodpovídá z veškeré své aktivní činnosti, a tato zodpovědnost není jen zodpovědností za dobré fungování polis, nýbrž spoluzodpovědností za celek světa, onoho makrokosmu, jehož je každý člověk i každé společenství mikrokosmem, souladně se pohybujícím odrazem, zrcadlením, harmonickou součástí, s nímž rezonuje na téže vlně. Proto se také Jan Patočka antickým konceptem světa a působením Sókrata v athénské polis velmi podrobně zabýval.

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

⁸⁴ O ní podrobněji v díle PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.

Tabulka 1: Porovnání sokratovského a sofistického přístupu

	Sokrates	sofisté
občanem polis	ano	ne
placeni	ne	ano
komunikace (forma dialogu)	symetrická	asymetrická
přístup k vědění	<i>Vím, že nic nevím.</i>	Vím mnoho. ⁸⁵
cíl	zpochybnit naivní samozřejmost, iniciovat bezpředsudečné myšlení a v dialogu odhalovat společné	naučit občany polis správně myslet, jednat, mluvit, emancipovat je a učinit mocnými prostřednictvím vědění ⁸⁶
metoda	porodní babická ⁸⁷	poučování
pravda	Alétheia ⁸⁸	Orthotés ⁸⁹
přístup k životu	filosofický (reflexivní, teoretický)	praktický

Ze srovnání je patrné, že Sokrates, jehož význam fenomenologové vyzdvihují nad sofisty, byl na rozdíl od sofistů jako občan polis nucen řídit se společenskými zákony svého městského státu, moudrost považoval za svůj celoživotní úkol v podobě hledání pravdy, aktivní činnost, která představuje smysl jeho života, nutný pohyb, k němuž je ze svého nitra puzen, jemuž není možné se vyhnout, neboť je to ono patočkovské soukolí pohybů, kterými se osvědčujeme jako jedinci patřící do celku světa a spolubytí. Z tohoto důvodu také nepožadoval za své vzdělávací služby žádné finanční odměny. V komunikaci, jejímž prostřednictvím se nalaďujeme na

⁸⁵ Výrok jsem sestavila analogicky ke slavnému Sokratovu výroku. Samozřejmě je velice těžké vystihnout společný postoj všech sofistů k poznání, proto berte, prosím, toto zjednodušení s velkou rezervou.

⁸⁶ Ne náhodou připomíná tato představa moderní novověký, subjekt-objektový koncept světa. Podle mého názoru byla jeho významným předznamenáním.

⁸⁷ známá Sokratova metoda, kterou, jak sám říkal, pomáhá pravdě na svět. Pravda se rodí, odhaluje v dialogu otevíráním se komunikujících subjektů a sdílením společných východisek.

⁸⁸ neskrytost, která se odhaluje v dialogu

⁸⁹ relativní, subjektivistická správnost, nebo danost ve vědeckém smyslu slova – objevená zákonitost, teoretický model

pravdu a umožňujeme pravdě, abychom se stali její součástí, abychom mohli být na světě autenticky a žít v pravdě, je základní podmínkou rovný, partnerský přístup, kdy druhého komunikanta činíme svým spoluhráčem, nikoliv soupeřem, nad nímž je třeba intelektuálně zvítězit s cílem přesvědčit ho o jediné správné skutečnosti. Jediný celek společně sdíleného světa poznáváme teprve vzájemnou souhrou, otevřeností pro jinakost, pro účast na společném ději.

Tato výchovná tradice by dále pokračovala koncepcemi osvíceneckého I. Kanta, který ještě ve větší míře poukazuje na svobodu člověka rozhodnout se racionálně pro zcela bezzájmové jednání za jediným opravdovým účelem, který představuje mravní zákon v nás, totiž opět společně sdílený svět, jemuž jsme podřízeni. Paradoxně nás tato svoboda vlastně determinuje, má formu mravního imperativu. Tím, kdo převedl Kantovy racionalistické a etické představy do teorie výchovy a vzdělávání, byl Johann Friedrich Herbart (1776 – 1841)⁹⁰, kterému se podařilo natolik zabsolutizovat principy racionality, až dospěl k závěru, že chovanec si nemůže zásadně vytvořit jiný názor, než zastává vychovatel, neboť svou vnitřní mravní sílu – autonomní morálku – formuje na základě stejných psychologických procesů a východisek. Dítě se rodí bez vůle, vybaveno pouze nezaměřenou divokostí, svévolí, kterou je třeba zkrotit a usměrnit vnějším tlakem v podobě autority a lásky, přijetím jedince do řádu každodenního života a podněcováním k činorodým aktivitám, jimiž se tento řád utvrzuje.

Na Herbartově teorii v zásadě není nic neetického, nic s čím bychom ani v dnešní době nesouhlasili, kdyby však neztroskotávala přesně v tomtéž bodě jako Kantova bezmezná víra v racionalismus. V praxi selhává jak kategorický imperativ, tak Herbartova teorie výchovy a vzdělávání, která se dokonce proměnila ve svůj pravý opak, totiž ve zcela bezduchý herbartismus, uplatňovaný na školách od poloviny 19. století, a zasadila našemu školství hluboké rány, v podobě schematismu, formalismu, transmise učiva, mechanického osvojování poznatků bez porozumění, encyklopedičnosti, odtrženosti od praktického života a pojetí všech účastníků vzdělávacích a výchovných procesů jako neschopných, pasivních loutek bez vlastního názoru a bez jakýchkoliv nároků podílet se na svém osudu, spolurozhodovat o sobě, být spoluodpovědný za svět a společnost, a spousty jiných závažných trhlin, z nichž se vzpamatováváme ještě dnes.

⁹⁰ VÁŇOVÁ, R.: *Studijní texty k dějinám pedagogiky*. Praha : SPN, 1984.

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

Jan Patočka zohledňuje v teorii výchovy antinomie stanovené Eugenem Finkem, které poukazují na vnitřní rozpornost východisek vychovatelské pozice, zásadní rozdíly mezi ideály a realitou výchovného procesu, a přes tuto vnitřní rozvrácenost vidí roli učitele jako velmi důležitou především proto, aby mohl být učitel žákem překonán. Vychovatel tedy vystupuje v tomto procesu jako iniciátor zájmů a vlastních aktivit vychovávaného, jako ten, který v prvním Patočkově pohybu vychovávaného přijímá, poskytuje mu oporu a důvěru, ve druhém pohybu je tím, vůči komu se vychovávaný vymezuje kriticky, aktivizuje vlastní síly a svého učitele překonává, aby se ve třetím pohybu mohl otevřít pravdě věcí a celku společně sdíleného světa, který se odráží v jeho duši. Výchova v holistickém smyslu⁹¹ je vlastním završením světového procesu. Smysl světa se naplňuje v člověku jako jeho antropocentrická transcendence.

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

Jedním z výraznějších projevů, které můžeme v každodenním životě zaznamenat, je lhostejnost, silný důraz na individualismus, zaslepeně porušující princip intersubjektivní, vzdávání se možnosti svobodného rozhodování, odmítání

⁹¹ holistická koncepcce výchovy se zaměřuje na výchovný proces jako dialektický, heterogenní celek, jejím cílem je právě ono otevírání se pravdě věcí, je výsledkem polemiky s totalitními modernistickými teoriemi výchovy, které se vyznačovaly manipulací s vychovávaným jedincem, uniformitou přístupů a transmisí.

života v pravdě, delegování zodpovědnosti za společně sdílený svět na druhé, nezájem o společné, dysfunkčnost komunikace, krize jazyka, vzdělávacích, výchovných a jiných společenských institucí a co je snad nejzávažnější - krize rodiny, našeho domova, existenciálního zázemí. To má konkrétní vliv na naše autostereotypy a heterostereotypy.⁹² Ztrácí se respekt k druhým lidem jakožto spoluúčastníkům, respekt ke světu, jemuž se necítíme být podřízeni, a projevy této emancipace člověka jako silného, racionálně uvažujícího jedince ovládajícího svět jsou známy od dob moderny a mají zcela konkrétní podobu, například v devastaci životního prostředí.

Podle mého názoru nesouvisí tato rozsáhlá krize přirozeného světa s konkrétním politickým režimem, jen v různých společensko-politických podmínkách vyvstávají její akcenty. Vždyť na ni upozorňoval již Husserl prostřednictvím díla *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, posléze Heidegger, když mluvil o neautentickém bytí člověka, nebo Patočka, když se zamýšlel nad fenoménem bezdomovectví. V poslední době také již zmiňovaný Patočkův žák Radim Palouš, třeba poukazem na holistickou agogiku⁹³ a její pojetí návratu k autoritě, kterou současný často bezbřehý demokratismus striktně odmítá. Je nutné vrátit se k autoritě v antickém smyslu, totiž takové, která přesahuje možnosti jedince, totiž autoritě světa, celku všech celků, kterému se má člověk otevírat a naslouchat, k němu totiž bytostně náleží. Učitel či vychovatel je pouhým nedokonalým médiem této autority, jeho úkolem je předávat své hlubší zkušenosti o prožitě pravdě věcí samých, konfrontovat je se žáky a neustále je znovuprožívat a ověřovat.

Bude asi nutné znovu přijmout zodpovědnost za své svobodné jednání, které vychází z vědomí plurality možností a znalosti důsledků volby příslušné varianty, a zodpovědnosti za vlastní rozvrh světa, který člověk aktivně ustavuje ve spolubytí s jinými. Musí si však uvědomit správně svou roli, své postavení mezi ostatními jsoucnými na světě a přijmout autenticky svou účast v dramatu světa. Cílem výchovy

⁹² autostereotypy = představy o sobě samých a skupinách, jejichž jsme členy (souvisí úzce s vyznávanými hodnotami, přijímanými a utvářenými normami, rozvrhování našich možností apod.)

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

⁹³ v díle PALOUSH, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.

by mělo být formování prožitku přirozeného světa, učení se bydlet na světě, zvykání si na domov (zabydlenost ve světě), které má hluboký dopad na etiku každodenního života, založenou právě na ontologii pobytu ve světě, výsledku naší neustálé práce na sobě samých, společenství, společně sdílených hodnotách a tím také na vytváření a proměnách společně sdíleného přirozeného světa.

Závěr

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

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

Jistý vhled do fenomenologické reflexe přirozeného světa, který prostřednictvím své práce čtenářům nabízím, začíná kapitolou o postoji přirozeném a teoretickém a představuje je jako dva základní způsoby, jejichž prostřednictvím je možné učinit předmětem zkoumání přirozený svět, tedy základní východisko fenomenologických zkoumání. Již zde je podrobněji naznačen základní rozpor člověka, jakožto obyvatele světa svého naivního zakoušení a světa konstruovaného vědami o danostech, v němž se odehrávají reflexivní procesy, dvojí zakořenění, které je podle Patočky příčinou krize dnešní doby. Do protikladu věd o danosti je postavena filosofie, respektive její nová podoba - fenomenologie, zkoumající

skutečnost jako celek, celkové struktury jsoucna, jejichž analýzou se dostává až k základnímu bytnému principu.

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

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

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

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

Ústřední kapitola rozebírá stanovené pilíře přirozeného světa a představuje tak pokus popsat přirozený svět v základních konturách a zrekonstruovat tak naši původní zkušenost se světem. Prvním pilířem je každodennost, rámec naší situovanosti ve světě, základní orientace, z níž vycházíme při každé činnosti.

Druhým pilířem je intersubjektivita poukazující na společný bod všech tří koncepcí, totiž chápání světa jako formy spolubytí, spolupobytu, aktivního utváření každého jedince spoluurčováním přirozeného světa, který sdílíme s ostatními. Dále jsem se zabývala jazykem, který představuje klíč k poznání přirozeného světa, neboť je prostředkem komunikace a výsledkem společně domlovaných významů v podobě pojmů, předávaných a vyvíjejících se v rámci kultury jako společenský produkt.

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

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

součástí se jedinec vlastní aktivitou stává. Posledním pilířem je svoboda, základní předpoklad vědomého a zodpovědného vztahu k celku světa, životní úkol každého jedince aktivně přispívat k vyššímu obecnému principu dobra, a to i za cenu osobních obětí.

Závěrečná kapitola se týká výchovy ve smyslu celoživotní péče o duši vlastní i vychovávaného, ukazování možností svobodné volby a rozhodování pro zodpovědný přístup ke spoluutváření světa ve jménu transcendentálních principů. Je to výchova podle antického sokratovského modelu, vyznačující se respektem k druhému jako rovnému komunikačnímu partnerovi, který mi napomáhá otevírat se v dialogu pravdě věcí. Pro názornější srovnání jsem v tomto případě zvolila formu tabulky, v níž jsou sokratovská východiska porovnávána s východisky sofistickými, ne nepodobnými některým pedagogickým pokusům současné školní praxe. Z práce vyplývá, že jsme se této tradici mnohokrát zpronevěřili, avšak přesto se vždy našli také Sokratovi pokračovatelé a mezi nimi také fenomenologové, nejvýrazněji snad Jan Patočka.

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

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

POUŽITÁ LITERATURA

- BERGER, P.: *Sociální konstrukce reality*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-46-1.
- BLECHA, I.; BRÁZDA, R.; BŘEZINA, J. aj.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- BLECHA, I.: *Filosofie /základní problémy/*. Olomouc : FIN, 1994. ISBN 80-85572-88-5.
- ČERMÁK, F.: *Jazyk a jazykověda*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80 – 246 – 0154-0.
- DUBSKÝ, I.: *Filosof Jan Patočka*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-37-2.
- DUBSKÝ, I.: *Ve věci Heidegger*. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-35-6.
- DUROZOI, G.; ROUSSEL, A.: *Filosofický slovník*. Praha : EWA, 1994. ISBN 80-85764 – 07-5.
- HAVLÍK, R.: *Úvod do sociologie*. Praha : Karolinum, 2002. ISBN 80 – 246 – 0381 – 0.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-12-7, překlad Ivan Chvatík.
- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. 2., opr. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-165-X, překlad Ivan Chvátím, str. 45 - 113
- HUSSERL, E.: *Heslo pro Encyklopediu Britannica*. Filozofia, 1994, roč. 49, č. 5, s. 307 – 321. CS ISSN 0046 – 385 X.
- HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha : Svoboda, 1993. ISBN 25-037-93. překlad Marie Bayerová, doslov Jana Patočky str. 161 - 190
- HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. 2.vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7. (především oddíl III, § 33 - §39, str. 142 - 171)
- JIRÁSKOVÁ, V.; KOŤA, J. a kol.: *Základy společenských věd*. IV díl Vztah ke světu jako celku (Péče o transcedenci). 1.vyd. Praha : Eurolex Bohemia, 2004. ISBN 80-86432-66-1. (str. 655- 721)
- KLIBANSKY, R.: *Jan Patočka. Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 13 - 31.
- LYOTARD, F. J.: *Fenomenologie*. 1. vyd. Praha : Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-7187-031-5. překlad Milada Hanáková

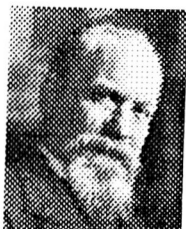
- MACUROVÁ, A.: *Jazyk a hluchota. Slovo a slovesnost*, 2001, roč. 62, s. 92-104.
- MOKREJŠ, A.: *Fenomenologie a problém intersubjektivní*. Praha : Svoboda, 1969.
- NIDA-RŮMELIN, J.: *Slovník současných filosofů*. Praha : Garamond, 2001. 80-86379-29-9.
- PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Praha : Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-281-8.
- PALOUŠ, R.: *Ars docendi*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0855-3.
- PATOČKA, J.: *Filosofie výchovy*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1997. ISSN 0862 – 4461, především str. 60 – 65 (Ideje kulturně výchovné)
- PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4
- PATOČKA, J.: Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku - ISE, 1995, s. 127-202. ISBN 80-85241-90-0.
- PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha : Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-, ze záznamů přednášek z let 1969 – 1970 na FFUK sestavil Jiří Polívka.
- PELCOVÁ, N.: Svět společného sdílení ve filosofické reflexi. In: *Jednota světa a pluralita hodnot*. Praha : Pedf UK, 2002, s. 13-19. ISBN 80-7290-072-2.
- POŽICKÝ, J.; VAŇKOVÁ, I.; KRÁMSKÝ, D.; KITZBERGEROVÁ, L.: *Hledání společně sdíleného světa jako východisko a předpoklad výchovného působení*. Praha : Pedf UK, 2003. ISBN 80-7290-114-1.
- REJZEK, J.: *Český etymologický slovník*. 1. vyd. Voznice : Leda, 2001. ISBN 80-85927-85-3.
- REZEK, P.: *Patočka a věc fenomenologie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241- 48 – X.
- RICOEUR, P.: Pocta Janu Patočkovi. *Filosofický časopis*, 1991, roč. 39, č. 1, s. 4 - 12.
- SAUSSURE DE F.: *Kurs obecné lingvistiky*. 2. vyd. Praha : Academia, 1996. ISBN 80-200-0560-9, překlad František Čermák; kapitola *Proměnlivost a neproměnlivost znaku*, str. 100 – 107.

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

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

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

Příloha 1: Edmund Husserl (1859 – 1938)



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

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

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

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

Příloha 2: Martin Heidegger (1889 – 1976)



Jeden z nejvýznamnějších ontologů, fenomenologů a existencialistů 20. století se narodil v Meßkirchu, ale svým celoživotním působením je spjat především s Freiburgem, kde vystudoval teologii, matematiku a přírodní vědu u Heinricha Rickerta a nakonec filosofii.

Zde působil v letech 1920 – 1923 jako Husserlův asistent, což ovlivnilo jeho vlastní filosofické koncepce 20. let, a v roce 1933 jako rektor univerzity. Po jediném roce, v němž se krátce přiklonil k nacionalistickým myšlenkám, se však stáhl do soukromí. Po 2. světové válce byl penzionován a působil jen soukromě, od roku 1950 znovu obnovil některé přednášky.

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

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

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

Příloha 3: Jan Patočka (1907 – 1977)



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

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

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

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

Resumé

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

Summary

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

Ústřední knih.Pedf UK



2592070229