

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

ISSN 1211-0442

12/2009



University of Economics
Prague

Proměny přirozeného světa

Husserl, Patočka a dál?

Petr Špecián



Abstract

The paper deals with a problem of the lifeworld (*Lebenswelt*). Lifeworld is an important topic in the late philosophy of Edmund Husserl especially as a motive of a struggle against the alienation created (in Husserl's opinion) by the modern tech-science and its mechanistic metaphysics. Further substantial development of the theme is observed in Patočka's works. Beside a critical excursus into Husserl's own thoughts, this paper concentrates especially on Patočka's approach to the lifeworld including the consequences which may stem from the doubts upon the pretensions of modern science to achieve objective truth and from the efforts to vindicate the lifeworld. These consequences will be illustrated on the attitude of postmodern philosophy (which is represented by Lyotard's works in this paper).

Abstrakt

Práce si klade za cíl osvětlit vývoj problematiky přirozeného světa (*Lebenswelt*). Přirozený svět je důležitým tématem v pozdní filosofii Husserlově primárně jako motiv boje proti odcizení vytvářenému podle Husserla přístupem novověké „vědotechniky“ a její de facto mechanistické metafyziky. Dalšího podstatného rozvinutí se dočkalo v díle Jana Patočky. Vedle kritického exkurzu do problematiky předvědeckého světa našeho života, jak ji představil Husserl v *Krizi evropských věd*, bude v této práci kladen hlavní důraz na osvětlení Patočkova přístupu (a jeho vývoj) včetně vyvození konsekvencí, jež mohou plynout ze zpochybnění pravdivostních nároků objektivní vědy a snahy o rehabilitaci přirozeného světa. Ty budou ilustrovány na postoji postmoderny (zde zastupované prací Lyotardovou).

Úvod

Téma přirozeného světa vystupuje do popředí zejména v souvislosti s dílem Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologické filosofie. Je to problematika, která vyvěrá především z Husserlova přesvědčení, že novověká věda se člověku odcizila a není schopna nabídnout jeho životu žádný smysl. Výsledkem jsou pocity bezradnosti a beznaděje, které moderní člověk uprostřed lhostejného světa pociťuje.

Příčinou tohoto neblahého stavu je podle Husserla v první řadě objektivistická tendence novověké vědy, která vyvěrá již z teoretického myšlení starých Řeků a nově se uplatňuje především v návaznosti na gallileovskou přírodovědu. Tento objektivismus staví bariéru mezi člověka a přirozený svět jeho každodennosti. Předvědecký svět je v rámci vědy lícen jako podřadný derivát objektivní pravdy, která může být získána pouze moderními přírodovědeckými a matematickými metodami.

Husserl se snaží ve svém díle ukázat, že primárním pramenem veškeré dostupné pravdy není žádný vědecký konstrukt, ale právě prostá danost věcí, s nimiž se setkáváme v přirozeném světě. Ani vědec nemůže z tohoto světa, který je vždy již předem dán jako finální horizont všech našich možností, nikdy uniknout, neboť i při své badatelské praxi je stále tělesnou bytostí odkázanou na svědectví svých smyslů. Prvním úkolem vědy by tak mělo být prozkoumat obecné struktury tohoto přirozeného světa ještě před tím, než bude moci sama začít vznášet jakékoli sekundární pravdivostní nároky. Kroky ke splnění tohoto úkolu je možné podle Husserla učinit po stezce vytyčené metodou transcendentální fenomenologie, kterou celý život rozvíjel.

Na Husserlovy teze navazuje Jan Patočka, který celý problém artikuluje svým osobitým způsobem a tam, kde Husserl často jen v hrubých rysech vytyčil základní kontury celého konceptu, snaží se o konkrétní vyplnění a nalezení všelidských invariantů v plynoucí struktuře stále se měnícího světa. Při svých prvních krocích se Patočka nachází ještě velmi zřetelně v Husserlově stínu a de facto pouze modifikuje a aplikuje metodu svého učitele, v pozdějším období jeho životního díla však můžeme sledovat posun k originalitě a svébytnosti.¹

Pokusíme se zde probádat přínosy, které přinesli oba myslitelé k zajímavé problematice světa našeho života, kriticky zhodnotit výstupy, jež toto úsilí přineslo, a také vyvodit některé konsekvence, které z této filosofické koncepce plynou v teoretickém i praktickém smyslu.

¹ Přinejmenším nebudeme-li celou změnu Patočkova postoje přičítat pouze výměně „husserlovského“ stanoviska za „heideggerovské“.

1. Husserlův přirozený svět

Přirozený svět (*Lebenswelt*) je jedním z klíčových témat Husserlovy pozdní filosofie. Přestože sama myšlenka přirozeného světa není zcela původní - Husserl v tomto směru navazuje především na Richarda Avenaria a jeho koncepci *„Der menschliche Weltbegriff“*² - je rozvedena novým a osobitým způsobem. Zde se budeme zabývat jejím finálním vypracováním, jak je Husserl podal ve svém posledním, nedokončeném díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, které se mělo stát dalším z řady programových spisů uvádějících čtenáře do fenomenologické problematiky.

Ke svému líčení přirozeného světa se Husserl dostává prostřednictvím kritiky postoje novověké objektivní vědy, která prokazuje neschopnost být člověku zdrojem smyslu v jeho životě a naopak se stává pramenem rostoucího nihilismu a odcizení. Přirozený svět objektivní věda netematizuje, poznání získané v jeho rámci pokládá za podřadné a místo něj hodlá nastolit vládu „skutečného“ a „pravdivého“ světa vědy konstruovaného zpravidla na základě logických a matematických modelů.

1.1. Objektivní věda jako zdroj odcizení

Věda stejně jako všechny lidské činnosti vyrůstá z přirozeného světa, který nám je vždy již dán jako prostor, v němž se pohybujeme v rámci naší každodennosti, jako vědomý, ale netematický horizont našeho prožívání. V rámci tohoto horizontu se nacházíme při našem jednání, sledování našich zájmů a účelů. Tyto účely zpravidla pohlcují naši pozornost, takže ke světu samotnému jako celku se neobracíme. Vzniká určitý zájmový region, zájmový svět, který je tematizován a zkoumán, může se stát i vyšším, intersubjektivním, společenským cílem. Tak tomu podle Husserla bylo i v případě moderní objektivní vědy - se zrodil specifický „... *svět jako horizont vědeckých děl*.“ (Husserl, 1996 str. 494). Vědecká díla v něm společně vytvářejí stavbu teoretického systému, který by ve svém konečném, dokonalém stavu měl dosáhnout výšin regulativní ideje objektivní pravdy (ležící kdesi v nekonečnu) postihující veškerenstvo v jeho nejskrytějších zákoutích.

Tento objektivistický vědecký (a filosofický) přístup, který se zrodil ve starém Řecku³, se tak odvrací od přirozeného světa našeho života. Přirozený svět, ve kterém se i vědec vždy neodvolatelně pohybuje například tehdy, když svými smysly zkoumá svá měřidla a přístroje, je pojednou vykládán jako pouhý, spíše podřadný,

² Avenarius je empirista snažící se o de facto pozitivistickou očistu zkušenosti od metafyzických přívěšků. Ve svém zkoumání odhaluje určitou obecnou strukturu světa na bázi jistých základních zkušenostních invariant. Základními prvky struktury světa jsou u Avenaria já, druhí a společné okolí. Blíže k Avenariovi i k vývoji pojmu přirozeného světa obecně viz především Patočkova práce *Problém přirozeného světa* (Patočka, 1995).

³ V období novověku, jenž se vyznačuje prudkým rozvojem „imperialismu“ objektivní vědy, jej však Husserl charakterizuje zejména v souvislosti s gallileovskou přírodovědou, která znamenala počátek matematizace.

derivát této absolutní pravdy, „pravdy o sobě“, jež je v jeho rámci zkreslena křivým zrcadlem našich nedokonalých smyslů. Poselstvím Husserlovy *Krise evropských věd* je boj proti takovému objektivismu a jeho falešným nárokům. „*Přirozený svět předvědeckého života je stále bezprostředně dán, stále už předem jsoucí a platný, ale neplatí na základě nějakého záměru, nějaké tematiky, nějakého univerzálního cíle. Každý cíl ho předpokládá a předpokládá ho i univerzální záměr poznat přirozený předvědecký svět ve vědecké pravdě...*“ (Husserl, 1996 str. 496)

Podle Husserla ostatně existuje významný rozdíl mezi objektivní vědou a vědou vůbec. Objektivní věda nepředstavuje jediný možný způsob vědění. Vědění onoho nového druhu, o němž Husserl hovoří v *Krizi* a o jehož založení usiluje, je původnější než poznání poskytované objektivisticko-logistickým přístupem a vyrůstá přímo z danosti přirozeného světa. Předlogická a předteoretická pravda poskytovaná originárním názorem (tedy názorem věci dané v originále) a čistou zkušeností stojí svojí hodnotou výše než její objektivizovaný derivát. „*Opravdu prvotní je „pouze subjektivně relativní“ názor předvědeckého každodenního života.*“ (Husserl, 1996 str. 146) Tak se zde vrací motiv táhnoucí se jako přísluvečná červená nit celým Husserlovým myšlenkovým vývojem. Může být charakterizován jak heslem „K věcem samým!“ tak tzv. principem všech principů, který Husserl kdysi formuloval v prvním díle svých *Idejí k transcendentální fenomenologii a fenomenologické filosofii* (dále jen *Ideje I*).⁴

Vědec se nakonec musí spokojit s pouhým subjektivním a relativním svědectvím individuální zkušenosti, kterým často halasně pohrdá jako pouhým míněním. Veškeré poznání je v konečném důsledku odkázáno na originární danost, s níž se věci ukazují našim smyslům v horizontu předvědeckého světa. I vědec jako člověk žije v rámci jeho primárních evidencí. To znamená, že subjektivně relativní dimenze nemůže být překonána, „pravdy o sobě“ jsou čistě hypotetické. Teoreticko-logické konstrukce mají pouze sekundární platnost odvozenou od žité zkušenosti, jejich pravda se může skrývat pouze v odkazech na evidenci intersubjektivně přístupné empirické danosti – objektivno empiricky zakusit nelze. Původní je tedy subjektivní pravda originárního názoru věci. Objektivní pravda, je pouze nástrojem vzniklým z potřeb lidské praxe, který má za účel zajistit určité danosti proti možným modalizacím jejich jistoty.

1.2. Epoché od objektivní vědy

Před Husserlem nyní vyvstává problém založení nové vědy, která by byla obecnější a původnější než věda objektivní. Neměla by se od přirozeného světa

⁴ Znění principu principů, jak je uveden v *Idejích I*, je: „... že každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v „intuici“ originárně nabízí (takřkajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává.“ Husserl dále dodává, že: „(...) veškerá teorie může čerpat svou pravdu sama opět jen z originárních daností.“ (Husserl, 2004 str. 56)

odvracet, ale naopak jej učinit svým primárním tématem a vytěžit z něho bohatství poznání. Problémem je, jak přirozený svět tematizovat a jakou zvolit metodu, abychom neupadli zpět do omylů radikálního objektivismu a aby bylo získané poznání platné. Prvním krokem, který Husserl provádí je *epoché* od všech objektivních věd, jejich uzávorkování. „*Míněna je (...) epoché zdržující se jakékoli spoluúčasti na poznacích objektivních věd, epoché zdržující se jakéhokoli kritického stanoviska, jež by mělo zájem na jejich pravdivosti nebo klamnosti, ba i od stanoviska k jejich vůdčí ideji objektivního poznání.*“ (Husserl, 1996 str. 158) Věda ani vědci nemizí, to jen my se zdržujeme soudu, zříkáme se svých zájmů ve vztahu k nim.

Do centra zájmu nyní vstupuje výlučně přirozený svět. Je nám dán jako prostoročasový svět věcí, horizont možných zkušeností o nich. Věci a fakta se zde nacházejí v podmínkách subjektivní relativity. Snaha o její překročení cestou objektivizace by znamenala návrat do sféry, kterou jsme se prostřednictvím *epoché* snažili opustit. Zbývá pouze pokusit se odhalit pod nánosem relativit obecnou strukturu přirozeného světa, která sama relativní není. „... *dospěli [jsme] k fundamentálnímu nahlédnutí, že univerzální apriori objektivně logického stupně, totiž apriori matematických a všech ostatních apriorních věd v obvyklém smyslu, je zakotveno v jiném, o sobě dřívějším univerzálním apriori, v apriori přirozeného světa.*“ (Husserl, 1996 str. 163) To je třeba rozvinout v nové speciální apriorní vědě.

Základní výměr struktury předvědeckého světa podává Husserl následujícím způsobem: Svět je vždy již předem, neustále, nutně a bezprostředně dán nám, prakticky interesovaným subjektům, jako horizont veškeré možné praxe. Svět se nám ukazuje prostřednictvím jednotlivých věcí, jež jsou však vždy dány v rámci jeho horizontu. Všechny věci jsou ze světa. Svět sám však není žádné jsoucno po způsobu věcí.

Svět i věci v něm si uvědomujeme v našich subjektivních způsobech danosti, které jsou zpravidla netematické. I v plynutí a proměnlivosti však zůstávají svět i jeho věci stále čímsi identickým, co se ve způsobech danosti nikdy nevyčerpává. „*Svět má totiž od samého počátku smysl jako totalita, skutečně' jsoucích, nikoli jen míněných, pochybných a problematických realit, jež mají pro nás skutečnost jen v nepřetržitém proudu korektur a přetváření platnosti jako anticipace ideální jednoty.*“ (Husserl, 1996 str. 168) Nová univerzální věda má prošetřit, jak' předchůdné danosti světa a zjednat tak půdu pro jakékoli návazné objektivní vědecké poznání, je-li vůbec možné. Tato univerzální věda sama je vědou o subjektivitě, neboť pouze subjektivita zprostředkovává originární kontakt s přirozeným světem.

Přirozený postoj ve světě, kterého bylo dosaženo prostřednictvím *epoché* od objektivní vědy však podle Husserla netvoří dostatečnou základnu pro takové zkoumání. Husserl žádá univerzální, transcendentální *epoché*, zastavení spoluvykonávání zájmů v rámci přirozeného světa. Jen tak se může přirozený svět

vyjevit jako čistý fenomén a být podroben zkoumání prostřednictvím čisté reflexe.⁵ Vynoří se univerzální korelace mezi jakýmkoli jsoucnem a absolutním vědomím, které konstituuje smysl a platnost jeho bytí i smysl a platnost bytí světa.

1.3. Transcendentální epoché a (inter)subjektivní konstituce světa

Oproti starší, radikálnější karteziánské cestě k transcendentální epoché, kterou Husserl představil v *Idejích I*⁶, nabízí v *Krizi* postup odlišný, pozvolnější. Ten začíná soustředěním veškerého, výhradně teoretického zájmu na přirozený svět. Úkolem je postihnout nepřetržitý tok subjektivně situačních relativních způsobů danosti. Vylučují se všechna tvrzení týkající se skutečného bytí a pravdivosti, vyřazují se všechny vědy. Teprve nyní se může zjevit plná rozmanitost subjektivních způsobů jevení věcí ve světě a s nimi i univerzální korelační apriori.⁷

Ve svých analýzách vychází Husserl vždy ze smyslového vnímání, ve kterém se konstituuje pro vědomí věc a v konečném důsledku i svět.⁸ Věc se mi ve vnímání ukazuje vždy z nějaké perspektivy, v nějakém „odstínění“ (*Abschattung*). Tato perspektiva se mění z různých úhlů pohledu i se změnou vzdálenost od věci. Věc přesto vnímám jako cosi identického. Jednotlivá odstínění na sebe vzájemně poukazují a v mém vědomí se tak konstituuje věc, která každý parciální náhled transcenduje. S vnímáním je podstatně spojen i časový rozměr - základní charakteristikou světa, kterou jsme již zmínili, je totiž prostoročasovost, v níž se ke každé rozlehlosti druzí i trvání. Právě v tomto trvání mohu nahlížet věc z různých perspektiv⁹, pamatovat si a očekávat její danosti. Právě v syntéze a kontinuitě těchto retencí a protencí přede mnou věc vyvstává - konstituci věci (a jsoucna obecně) nazývá v tomto smyslu Husserl „temporalizací“ (*Zeitigung*).

⁵ Z transcendentální epoché de facto vychází očištěné, nesvětské já, které stojí jakoby nad světem, nezávislé na jeho bytí.

⁶ Karteziánská cesta k epoché naznačená v *Idejích I* spočívá v tom, že fenomenolog přestane spoluvykonávat generální tezi světa – soud o jeho časoprostorové existenci ve formě: „svět jest“ -, ruší její působnost, dává ji do „závorek“. „Univerzální pokus o pochybování patří do říše naší dokonalé svobody: můžeme se pokusit pochybovat úplně o čemkoli, jakkoli o tom můžeme být pevně přesvědčeni, nebo dokonce ujištěni v adekvátní evidenci.“ (Husserl, 2004 str. 66)

⁷ Univerzální korelační apriori definuje Husserl jako korelaci mezi světem a subjektivními způsoby jeho danosti, resp. korelaci mezi věcí samou a jejím vzhledem. Právě v analýze těchto rozmanitých způsobů danosti, jejich utřídění a okrsků bytí, v nichž se vyskytují, tvoří osu Husserlovy apriorní analýzy předvědeckého přirozeného světa a tedy jeho „nové univerzální vědy“. V širším kontextu odkazuje toto pojetí ke karteziánskému konceptu *ego-cogito-cogitatum* $\Leftrightarrow$ *pól já-intence-předmětný pól*.

⁸ Analýza konstituce tvoří podstatnou a dosti komplexní problematiku, zde si naznačíme pouze základní rysy, které jsou relevantní v kontextu Husserlovy úvahy o přirozeném světě.

⁹ Změna perspektivy je korelativně spjata s rozmanitostí mých kinestetických průběhů (od KINESIS – pohyb a AISTHESIS – vnímání). Ty souvisí s tím, že změna způsobů danosti je podstatně spojena s uzpůsobeností mého těla a jeho smyslových orgánů, které mohou vytěžit některé smyslové dojmy pouze tím, že se tělo uvede do pohybu. Blíže viz *Phänomenologie der Lebenswelt - Einleitung* (Held, 1985). Problematika kinesteze úzce souvisí s tématem tělesnosti, jemuž se obsírně věnuje napříč svým dílem Patočka a které Husserl sám rozpracoval především ve svých *Idejích II*.

V rámci tohoto plynutí dochází i k proměnám platnosti věci. Příkladem může být proměna bytí ve zdání – věc se mi může zdát jako jistá, bezprostředně daná, ponechám-li však svým kinestézím volný průběh, může se nakonec vyjevit jako pouhý zdaj, iluze. Dochází tak k aktuálnímu rozbití souhlasnosti s dřívějšími vněmy, které je třeba korigovat změnou smyslu věci. „Jistá“ věc se mění v „pouze možnou“ či dokonce „nejsoucí“. *„Jednotlivina – z hlediska vědomí – není ničím pro sebe, ale vjem věci je vjemem věci ve vjemovém poli¹⁰.“* (Husserl, 1996 str. 185) Smysl je jí udílen pouze v rámci horizontu možných vjemů – každá věc nabízí svůj vnitřní a vnější horizont a v konečném důsledku odkazuje ke světu jako horizontu všech horizontů. Zatímco jistotu jednotlivých věcí lze zpochybnit, škrtnout, o jistotě světa není v přirozeném postoji pochybováno nikdy.

Do své analýzy přirozeného světa se Husserl snaží zapracovat i problematiku intersubjektivit.¹¹ Přirozený svět sdílíme s druhými lidmi. Tato společenská zásadním způsobem utváření světa ovlivňuje, protože prostřednictvím komunikace dochází k intersubjektivní korektuře individuální zkušenosti. *„Věc sama ve své podstatě je vlastně něco, co nemá nikdo jako skutečně viděné, poněvadž je stále spíše v pohybu a pro každého stále vědomou jednotou otevřené nekonečné rozmanitosti proměnlivých vlastních i cizích zkušeností ...“* (Husserl, 1996 str. 187) Svět je tedy subjektu člověku dán nejen jako vždy předchůdný a všeobjímající, ale také zároveň s bližními, kteří spoluvykonávají jeho konstituci.

Husserl hovoří v tomto kontextu o „intersubjektivní konstituci“. Pro její proniknutí v rámci apriorní analýzy přirozeného světa by bylo nutno odhalit všechny možné způsoby danosti a mody platnosti věcí pro každé individuální „já“. Elementární intencionality těchto jednotlivých „já“ v konečném důsledku tvoří svět jako formaci smyslu. V prostoročasovém horizontu světa tak vzniká určitá „univerzální socialita“, lidstvo, jejíž intersubjektivní intencionalita braná synteticky zachycuje danost světa. Uprostřed vši relativní danosti se vynořuje jistá jednota. Společný svět a jeho věci vyvstávají jako *„... pole veškerých aktivit spjatých v obecném ‚my‘.“* (Husserl, 1996 str. 195)

Ve struktuře intersubjektivního předvědeckého světa našeho života podle Husserla existuje určitá „typika“, která umožňuje „vědeckost, popis a fenomenologicko-transcendentální pravdu“ – tu by (při vystoupení z transcendentální epoché, v níž jsme doposud setrvali) mohla zkoumat ontologie přirozeného světa odhalující jeho invariantní struktury. Husserl upozorňuje na její

¹⁰ Vjemové pole má charakter určitého „výseku ze světa“, který aktuálně vnímáme. Tento výsek však není nikdy izolovaný a může se volně proměňovat v závislosti na průběhu našich kinestézí.

¹¹ Připomeňme, že v postoji transcendentální epoché se svět jeví jako pouhý transcendentální fenomén, komponenta transcendentální (inter)subjektivity. Je proto třeba se pozastavit nad tím, jaký vliv mají na konstituci světa ostatní subjekty, ostatní já, která se na ní podílí.

apriorní charakter a odlišnost od moderních objektivistických věd.¹² Pomocí těchto zkoumání bude teprve možné dobrat se k Husserlovu konečnému cíli, jímž je de facto znovuzaložení objektivní, tentokrát ovšem na bázi univerzální apriorní vědy o přirozeném světě. Způsob bytí přirozeného světa musí být uznán jako odlišný od způsobu bytí světa vědecké přírody. Právě předvědecký svět našeho života jako nepřetržitý „herakleitovský tok“ rozmanitých apriorně strukturovaných způsobů danosti je tím, který je platný absolutně a jemuž se „objektivní“ vědecké poznání může přibližovat pouze v nekonečných aproximacích.

1.4. Kritické zhodnocení položené problematiky

Husserlova ilustrace novověké duality přirozeného světa a objektivistického světa vědy je jistě působivá. Životní pocit odcizení a ztracenosti ve světě, který je mu de facto cizí, zná nepochybně většina dnešních lidí žijících v západní vědecko-technické společnosti. Husserl ve své argumentaci odhaluje kořeny tohoto „sociálního fenoménu“ v půdě, z níž vyrůstá objektivistická věda. Argument odvozenosti veškeré praxe moderní vědy od jednoduchých daností a primárních evidencí vytěžených na půdě přirozeného světa se zdá být výstižný a obtížně napadnutelný.

Přes všechny tyto klady existují v koncepci předložené v *Krizi evropských věd* některé sporné momenty. Problematická a jen obtížně prohlédnutelná je zejména komponenta transcendentální filosofie, která je však pro celý husserlovský model přirozeného světa a zejména univerzální apriorní vědy, která z něho vyvěrá, do značné míry konstitutivní. Jakkoli můžeme přijmout důsledky radikálního empirismu a subjektivismu, který de facto vyřazuje platnost všech vědeckých poznatků včetně zjištění logiky a matematiky, a obdivovat brilantní deskripce spojené s tématem konstituce, jen stěží budeme schopni sledovat Husserlovu myšlenkovou cestu do jejích konců v podobě slavného obnovení vědy a možnosti všelidské absolutní pravdy na půdě přirozeného světa.

Problém se objevuje zejména ve spojitosti s provedením transcendentální epoché a úzce příbuzným tématem intersubjektivní. Pripustíme-li, že první epoché, epoché od vědeckých poznatků je skutečně možné provést¹³, přesto se patrně zastavíme u pokusu o uskutečnění transcendentální epoché jako prostředku nezbytného k vyjevení univerzálního korelačního apriori atd. Cestu k jejímu provedení Husserl nijak jasně nepředvádí. Budeme-li předpokládat, že by se nám podařilo vyřadit tezi existence světa z působnosti, docházíme dále k paradoxním výsledkům především

¹² V dalším výkladu se Husserl do pozice transcendentální epoché vrací, protože je nezbytná k řešení paradoxů spojených s intersubjektivitou a tím, jak člověk může být zároveň subjektem konstituujícím svět a objektem v rámci tohoto světa. Tento výklad zde nebudeme dále sledovat, neboť jeho souvislost vyplyne v rámci kritiky obsažené v příští kapitole.

¹³ Ani tento úkol se však v žádném případě nemůže jevit jako snadný, uvědomíme-li si, nakolik moderní vědecké poznatky (například ve formě v jádru newtonovské fyziky vyučované na středních základních školách) netematicky formují naše myšlení i v rámci každodenního života.

v životně důležité oblasti intersubjektivit. Ty si sám Husserl dobře uvědomuje a pokouší se je řešit.

Po provedení transcendentální epoché stojí transcendentální já jako „suverén udílení smyslu“, který v rámci svého vědomí konstituuje celý svět jako horizont horizontů i jeho věci. Jako fenomény se jeví i bližní a jen sotva lze objasnit, jakým způsobem by bylo možno prokázat, že i tito druzí jsou subjekty stejné jako já. Husserl se snaží podat teorii o vcítění a asociaci, která je sice pozoruhodná, ale nepřesvědčivá.¹⁴ Subjektivitu absolutizovanou prostřednictvím transcendentální epoché nelze překročit. V *Krizi evropských věd* navíc působí v roli konstitutivního transcendentálního subjektu celé lidstvo coby „univerzální socialita“, takže se Husserl v souvislosti s tím, že mé individuální já (i každé další já) vystupuje v intersubjektivním světě nejen jako subjekt, ale zároveň jako objekt, musí o to více snažit objasnit zkušenost druhého, její vztah ke zkušenosti mé, fenomén zrození a umírání atp. Přestože podniká pokus argumentovat z pozice prvotního pra-já, které opouští svoji primordiální sféru teprve skrze „vjem jiného“, které „*je pro sebe takovým já jako já sám*“ (Husserl, 1996 str. 209), lze pouze konstatovat, že tato snaha nepřinesla kýžené plody.

Pokud je však tato koncepce neplatná, hroutí se s tímto pilířem i vzcná klenba Husserlovy univerzální apriorní vědy, která měla podpírat obnovení všech ostatních „objektivních“ věd z půdy přirozeného světa. Zbývá pouze čirá subjektivita, „herakleitovský tok“ prožívání¹⁵, které je uzamčeno samo v sobě, a silný dojem z působivého zpochybnění metafyzických mechanistických základů ideje objektivní pravdy, kterou sleduje moderní věda.

1. Patočkův příspěvek k otázce přirozeného světa

Tam kde Husserl položil základy problematiky přirozeného světa, navázal na jeho dílo Jan Patočka, který na nich začal budovat svoji vlastní osobitou stavbu. V průběhu své myšlenkové dráhy, kterou se zde pokusíme ve vztahu k tematice přirozeného světa alespoň v hrubých rysech rekonstruovat, se stále více odklání od východisek svého učitele. Už od počátku je patrné spříznění s přístupem Martina Heideggera a přijímání inspirace z jeho díla.

1.5. Přirozený svět jako filosofický problém

Přirozený svět jako filosofický problém byl Patočkovou habilitační prací, která vznikala de facto souběžně s Husserlovou *Krizí evropských věd*. Inspirace

¹⁴ Problémem intersubjektivit se Husserl v tomto smyslu zabývá především v rámci svých *Karteziánských meditací*. Čtivé a srozumitelné shrnutí viz např. *Phänomenologie der Lebenswelt - Einleitung* (Held, 1985).

¹⁵ Tento proud sice není zcela chaotický a vychází ze zmíněných prostoročasových a horizontových struktur světa, ale konkrétní „podoba“ horizontu i časoprostoru je opět striktně subjektivní.

Husserlovými myšlenkami je zde více než patrná, Patočka se pokusil především o naplnění Husserlovy intence. Tam kde Husserl podává jen dosti obecné a vágní výměry své vize přirozeného světa, zabývá se Patočka konkrétnější a preciznější analýzou struktury našeho „osvětí“. Zajímavý je i příspěvek k otázce jazyka.¹⁶

Metodicky vychází Patočka opět ze subjektivity, která je pro něho klíčem k jednotě světa. Jeho východiskem je úvaha o povaze zkušenosti vůbec, která je vždy zkušeností o jsoucím (pojatém v nejširším smyslu). Chceme-li studovat vznik této zkušenosti, musíme zkoumat způsob chápání jsoucna. K tomu je zapotřebí sestoupit k hluboké subjektivitě, která v sobě zákonitým způsobem utváří veškerenstvo jsoucího. Má-li filosofie tento proces reflexivně zachytit, musí se přejít ke strukturám transcendentální subjektivity. Svět, který se nyní jeví jako živý a tryskající z nás samých, je třeba prozkoumat ve všech jeho okresech a poté vyložit vědu na bázi *sensus communis*.¹⁷

Svůj záměr definuje Patočka v klíčové části své habilitační práce následovně: „... *pro nás jedná se zde především o vyjasnění způsobu, jak člověk existuje ve svém světě a jak se k němu vztahuje – v jakých základních vrstvách a v jakého druhu výkonech subjektivity se tento poměr ustaluje ...*“ (Patočka, 1992 str. 82) K člověku podstatně náleží tělesnost, kterou je disponováno, a rovněž vědomá a chápaná smrtelnost, tedy konečnost.¹⁸ Skrze svoji konečnost je člověk odkázán na věci a zajímá se o ně – tyto věci jsou k dispozici našemu jednání a odkazují k dalším souvislostem. Konečnou souvislostí, jež v sobě zahrnuje všechny věci a jejich vztahy je svět. Svět, právě jakožto síť všech vztahů je zároveň podmínkou vědomí skutečnosti. Člověk je součástí světa, ví o něm a sdílí jej s dalšími subjekty, bližními – žije s druhými a s ohledem na ně.

Patočka u lidského „bytí na světě“ rozlišuje tři základní dimenze – první podstatně souvisí s prostorovostí („kde“), druhá s časovostí („kdy“) a třetí je subjektivní, spjatá v první řadě s náladou, naladěností. K první z nich náleží ten ohled, že přirozený svět našeho já je strukturovanou perspektivou, jež od určitého centra ubíhá do dálky. Centrální část tvoří oblast známého a blízkého – domov. Domov je v Patočkově pojetí cosi jako rozšířený organismus, slouží našemu životu. Nemusí být nutně tam, kde se zrovna fyzicky vyskytujeme, můžeme být aktuálně od

¹⁶ V naší zdejší rozpravě o Patočkově díle se vyhneme poněkud vyčerpávajícím rozborům vývoje pojetí podstaty subjektivity u různých autorů i samotnému položení problému přirozeného světa, které je konstituováno stejně, jako bylo založeno Husserlovo východisko z odcizení způsobeného působením idejí moderní vědy uvedené v minulé kapitole.

¹⁷ Povšimněme si, že celé toto metodické založení je jednoznačným manifestem husserlovského transcendentalismu.

¹⁸ Již v tomto bodě můžeme sledovat, jak se na rozvinutí a rozšíření Husserlovy koncepce kinesteze nabaluje inspirace heideggerovským „bytím k smrti“. Tělesností se Patočka zabývá dosti obšírně zejména ve svém pozdějším díle (viz níže).

domova vzdálení.¹⁹ S rostoucí vzdáleností se známé stále více mísí s neznámým, až se dostáváme do oblasti dálavy a cizoty. Tato může být několikerého druhu: *lidská*, která je pro nás neznámá, ale pochopitelná; *mimolidská živá*, zesílená, zvířecká, kde nám zvíře vnucuje svůj vlastní poměr k nám – poměr obrany a útoku; ryze cizí a hrozivá, *mimolidská neživá* oblast - neživá příroda.

Další, co do možnosti konstituce přirozeného světa zásadní, dimenzí lidského bytí na světě je dimenze časová. „*Každá životní funkce, každá etapa našeho zaměstnání má svůj čas, časové frázování spoluurčuje styl života ...*“ (Patočka, 1992 str. 88) Čas, univerzální podmínka bytí vůbec (transcendentální vědomí je časovým plynutím, časem), pro nás tvoří přítomnost v širokém slova smyslu, tedy nikoli pouze bodovou (přezentní), nýbrž provázenou retencemi a protencemi, jejichž trojjedinnost tvoří subjektivní prožitek. Z minulosti přejímáme pozvolna se vytrácející svět předků, jehož konečnou hranici v historické dimenzi tvoří mýtus. Časový horizont teprve umožňuje nějaké dění, smyslové vnímání. Třetí dimenzí je dimenze „subjektivní“ – „*souvisí s celkovým životním pocitem za daného stavu věcí*“ – je to nálada, která zabarvuje celé naše okolí. Ve vnitřních náladách a stavech, jež jsou náladami k nějakému počínání, tkví možnost našich aktivit.

Naše vnímání je projevem jistých původních tendencí, které vyrůstají z původního dojemového chaosu, ať už se jedná o tendence životní (organické)²⁰, tendence syntetickou a asociativní (obě těsně spjaté s časem), které se vynořují postupně a během života se proměňují. Slouží k diferenciaci smyslového materiálu a identifikaci nových kvalit – rozvíjejí se možnosti nuancování. „*Kontinuální řady změn, sjednocených retencionálně, zesílených asociativně, centrovaných a podmíněných afektivně, tvoří podklad smyslovosti.*“ (Patočka, 1992 str. 109) Také prostor má původně kvalitativní charakter určený kinestezemi, předpokládá však zároveň dění, jeho nekonečnost pochází od časového horizontu.

Všechny tendence lze subsumovat pod tendenci dispoziční, jež se vztahuje na kontakt s přírodou, coby podmínkou udržení života, i na vlastní tělesnost, a tendenci spolužití, jež je podmínkou spolupráce a porozumění, je tendencí komunikační. Tyto tendence, ač u různých individuí působí různě, utvářejí náš svět. Svět není žádné jsoucno, ale patří k funkci vytváření jsoucího, jež se v jeho rámci konstituuje jako věci.

Jak již bylo výše řečeno, domov je místem, kterým disponujeme. Velmi abstraktně lze říci, že vlastně celé univerzum je naším domovem, neboť nám nikdy nemůže vystoupit nic tak radikálně neznámého, co by nám nepřipomínalo nějaká

¹⁹ Vzniká polarita „aktuálně blízkého“ (tam, kde se momentálně nacházíme tělesně) a „podstatně blízkého“ (tam, kde jsme doma).

²⁰ Z ní vychází kinestezie, coby bezprostřední aktivní styk s okolím, kterým je podmíněna konstituce objektivního světa

zkušenostní fakta.²¹ Skutečná známost však předpokládá u téhož předmětu opakovaný výskyt, na který upozorňují asociativní výzvy zpřítomňující minulé, nepřítomné.²² Pod tlakem nových zkušeností lze pak věc rovněž nově explikovat. Syntetická tendence umožňuje jistou konstituci předmětů, předstupů myšlení, tedy i bez socializace. Pro možnost konkretizace světa je však třeba zavést druhé já a popsat jeho konstituci.

Konstituce druhého já je: „... *zvláštní modus zpřítomnění na základě přítomnosti druhé tělesnosti a asociativního svazku mezi tak prezentovanou tělesností a niternými procesy, jež jí vládou.*“ (Patočka, 1992 str. 119)²³ Toto zpřítomnění nám umožňuje sebezpoznaní skrze reflexi společenského jednání. Od tohoto bodu dostává skutečnost zcela nové vrstvy, novou souvislou vrstvu spoluzkušenosti. Teprve ve vzájemnosti vyvstává skutečný konkrétní domov, který je společnou hlubinou bezpečnosti, jistoty a porozumění – domov bez druhého, s kterým jsme se sblížili, se stává cizotou. K tomuto modu spolupráce patří i společné dílo a dokonce v jistém smyslu i boj. Cizota pak vyvstává jako kontrastní fenomén – vztah k dílu, které není „naše“, jemuž nerozumím. Skrze analogickou tělesnost bližního rozumím také jeho dílo a mám dojem, že bych jej sám mohl konat, což odlišuje akcentovanou cizotu zvířete, rostliny, nebo dokonce neživého jsoucna – velkých vrstev přírody (materiálních kategorií), jež jsou různě situovány kolem našeho domova.

Nyní se dostáváme až k místu, kde lze již hovořit o svobodné aktivitě, která není dirigována přítomnými afekcemi a kde vzniká osobní život, v němž se subjekt cítí skutečným autorem svých činů a jenž umožňuje poznávání. Samotnému teoretickému zájmu předchází u Patočky lidská aktivita klasifikace, sjednocování a vzpomínání, které utvářejí jednotné plynoucí univerzum. Všechny tyto kategorie v sobě již obsahují jistý teoretický zřetel, který je předpokladem vlastní teorie. „*Svědkiem a výsledkem tohoto akcidentálně teoretického procesu je zvláštní fenomén – fenomén jazyka.*“ (Patočka, 1992 str. 125) Jazyk je v první řadě nástroj praxe, který slouží k intersubjektivní výměně duševních obsahů, zároveň však zachycuje skutečnost, kterou pomáhá analyzovat a zpracovávat, orientovat se v ní. Také veškeré teoretické myšlení vychází z významu slov a podle Patočky zůstává otázkou, zda se z moci jazyka vůbec dovede osvobodit.

²¹ Něco, co by naprosto radikálně přesahovalo naši zkušenost, by nemohlo vůbec před námi vystoupit jako věc, nemohli bychom to nijak uchopit, osmyslit.

²² Reprodukce představ však neumožňuje nikdy prožít totéž dvakrát, jedná se o pouhé kvaziprožití, jistou modifikaci.

²³ Zde je zvláště patrná blízkost s Husserlovou teorií intersubjektivit v podobě „asociativního vcítění se“. V pozdějším období Patočka o intersubjektivitě nehovoří (sama otázka pak již vůbec není položena – člověk je na světě vždy již s bližními, bez nichž by vůbec nemohl dojít existence). To patrně souvisí s konečným odmítnutím Husserlova „latentního kartezianismu“, které je pro Patočku (a – nutno zmínit – pro Heideggera) typické. K tomu se ještě vrátíme níže.

I při myšlení je jazykový výraz stále zde jako jisté kritérium jasnosti a ohraničenosti myšlenky, která je však sama donekonečna ubíhajícím horizontem, který v sobě může koncentrovat celý život a svět myslícího. Je nástrojem uchopení a zachycení stále prchající myšlenky – objasněné myšlenky tak odrážejí úroveň naší mluvy, nikoli našich schopností. Mluva však stále směřuje k nějaké nové zkušenosti a vyvíjí se, patří k nám neoddělitelně skoro jako přirozený orgán, je používána jako živoucí nástroj. Tím, že se zkušenost překládá ve výraz, je možná i nepřímá zkušenost, tedy vědění cizí zkušenosti. Jazykový výraz je od bezprostřední zkušenosti oddělen jako něco samostatného a Patočka poukazuje na to, že pouze v důsledku toho jím lze nejen referovat o situaci mimo její bezprostřední přítomnost, ale rovněž zkušenost fingovat – lhát.

Od mluvy a jazykového výrazu se Patočka přesouvá k samotnému jazyku, který představuje víc, než pouhou zásobu významů. Má své centrum a periferii, je pouze částečně pevný a není žádným uzavřeným celkem. Hranice každého jazyka jsou však hranicemi lidské vyjadřovací schopnosti vůbec. Jazyk musí být schopen vyjádřit relační strukturu univerza na základě obecné gramatiky, mít jednotný a přehledný vyjadřovací materiál dokonale ovladatelný po aktivní i pasivní stránce.²⁴

Člověk má jazyk a řeč pouze na základě svobodné dispozice se sebou a smyslem svého bytí, která nám zjevuje jsoucno jako celek, čímž se také lišíme od zvířat, jež jsou zavřena v bludném kruhu svých žádostí. Již dítě při svém stávání se člověkem projevuje svobodu tím, že vytváří disponovatelné značky jako prostředky intersubjektivního vlivu. Dítě částí své aktivity soustředí na disponování neprezentovaným (není zcela zaslepeno aktivními tendencemi) a na rozšiřování okrsku jsoucna, které osvětluje svým vědomím. Slovem se jsoucno uchopuje, je řazeno a asociováno. Soustavným cvikem nabývá dítě postupně tutéž představu o vyjádření celku, kterou si osvojilo společenství, v němž vyrůstá. Subjektivní myšlenková funkce se nikdy neobejde bez intersubjektivní.

Myšlení, jakožto rozvinutí spontaneity, rovněž závisí na naší svobodě. Není pouhou hrou, nýbrž obvykle rozvažováním za účelem dosažení cílů, jež je však vždy spojeno s tendencí k ujasnění skutečnosti a zmocnění se jí. Skrze jazyk se z univerza vnímaného stává univerzum myšlené.

„Gramatické kategorie nejsou kategoriemi logickými.“ (Patočka, 1992 str. 158) Jazyk neužívá logických kategorií vždy věcně správně, z toho však nelze vyvozovat nemožnost logické gramatiky. Při své snaze o ideální disponování s věcmi a

²⁴ Patočka zde prezentuje rovněž teorii ideální geneze jazyka. Prvním předpokladem konstituce jazyka a mluvy je apercepce druhého, bližního – kontakt mezi subjekty. Prvotní fází je úmyslné působení na druhého svým výrazem, který poroučí, nebo alespoň navrhuje. Subjekt se takto učí žít v aktivním vztahu s druhými. To však samo o sobě ke vzniku řeči nestačí, je k tomu nutné vědomí možnosti jazyka, jež pramení z původní jasnosti již má člověk o celku jsoucího, z uvědomění skutečnosti jako jakéhosi celku (srov. *Co je metafyzika?* (Heidegger, 2006)).

objevování pravdy se musíme spokojit s hledáním co nejlepšího způsobu artikulace zkušenosti a jejím zasazováním do elementárních syntaktických schémat. Plná adekvace mezi skutečností a souzením nenastane nikdy. Jazyk jakožto prostředek zmocňování se světa je však přesto kontinuálně hněten a přetvářen jako živoucí nástroj. „Vskutku lidsky žít znamená pro nás vždy žít v jazyku a jeho pomocí se vyrovnávat se světem a bližními.“ (Patočka, 1992 str. 161)

1.6. Pozdější revize problematiky

K tématu přirozeného světa se Patočka v průběhu své další tvorby ještě několikrát vrátil, přestože již nikdy ve formě podobně fundamentálního rozboru. Spíše byly doplněny některé další zajímavé momenty ohledně našeho bytí v rámci přirozeného světa, jiné byly korigovány či rozšířeny a byla provedena kritika důležitých východisek této rané práce (především v souvislosti s ústupem od husserlovského pojetí fenomenologie). V rámci našeho rozboru využijeme texty *Úvod do fenomenologické filosofie* (Patočka, 2003), *Přirozený svět a fenomenologie* (Patočka, 1967) a „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech (Patočka, 1992).

V nich Patočka dále rozvíjí především motiv tělesnosti a v souvislosti s tím i obohacuje koncepci přirozeného světa o tematiku pohybů lidské existence. Ta se pojí s podstatnou změnou postoje k problematice. Patočka opustil husserlovskou představu čistého vědomí, které přistupuje ke světu v nezátížené kontemplativní reflexi a přiklání se k názoru, že původní branou ke světu je reflexe výhradně jako součást životní praxe.²⁵ Právě potřeby našeho těla si vynucují praktické zaměření lidské existence i to, že život má sám sebe za účel, jemuž slouží věci světa jako prostředky.

Externí referenční centrum umožňující mu orientaci ve světě tvoří pro naši tělesnost země jako nehybný stálý podklad všeho konání. „*Země je prototyp všeho masivního, tělesného, hmotného, je "universální tělo", jehož jsou všechny věci nějak součástmi — jak na to poukazuje jejich tíhnutí k zemi, jejich nesamostatnost, jejich původ, jejich konec.*“ (Patočka, 1967) Je přirozenou horizontálou, k níž vždy zaujímáme nějaký postoj či polohu. Se zemí se pojí i symbolika *síly a moci* (ve spojitosti s jejími hrozivými silami a mocnými živly) a symbolika *živné země* (živly živí tělo a dary země uspokojují jeho základní potřeby).

Země se rovněž pojí s představou blízkosti (je schůdná a nadosah), proto které stojí nedosažitelnost a nedotknutelnost nebes. Zatímco země se lze vždy dotknout a

²⁵ Husserlovi Patočka vyčítá, že v jeho fenomenologii, zejména v chápání reflexe jsou stále ještě obsaženy neudržitelné pozůstatky karteziánství. Půda, kterou Husserl považuje za absolutní, je pouhým konstruktem – reflexe, která by zachycovala zkušenostní akt v originále, neexistuje. S tím se však hrouť rovněž teorie podstat i fenomenologická redukce. Otevírá se prostor pro Heideggera a jeho fundamentální ontologii.

je referentem prostorového umístění „kde“, nebe se svými zářícími tělesy promlouvá pouze k našemu zraku a určuje nám střídáním světla a tmy i ročních dob naše „kdy“. Teprve na (často netematickém) pozadí země a nebes se odehrává naše praxe mezi nitrosvětskými jsoucný – věcmi a bližními.

Kontakt s druhými tvoří podle Patočky centrum našeho světa a dává mu jeho hlavní smysl. I smyslový kontakt s přítomnou realitou není primárně kontaktem s věcmi, ale kontaktem s bližními, v němž se vytváří původní lidský prostor. Jen zde lze učinit ze soukromé zkušenosti objektivní, zde můžeme adresovat přítomné „ty“ a přicházet jeho prostřednictvím sami k sobě. Bez druhých by život nebyl možný, pouze oni mohou vytvořit oblast domova.²⁶ Můžeme k nim však zaujmout nejenom vztah blízkosti a lásky, ale i vztah mocenský, v němž vystupují jako objekty, které mohou napomoci či bránit dosažení našich záměrů. Mimo domov se s druhými setkávám v situaci práce (která umožňuje získávat plody země a přemáhat tak smrt) nebo boje.²⁷

Zde se dostáváme k problematice pohybů existence, kde dochází k syntéze témat pohybu a praxe – pohyb je život jako jednání, jako uskutečňování možností. Váže se rovněž k tělesnosti existence (cílený pohyb odněkud někam) a k její bytostné časovosti. Právě podle tří momentů časovosti – minulosti, přítomnosti a budoucnosti²⁸ – se rozlišuje Patočka i tři základní pohyby existence, které nejsou pouze částečné a nahodilé jako naše kinesteze, ale naopak svým způsobem definují celek lidského života jako cesty.

Prvním z nich je pohyb zakotvení, který je základem pro všechny ostatní. Souvisí s tím, že musíme přijmout to, do čeho jsme se narodili, to, čím jsme. Zrozením jsme se vydělili ze světa a stali se něčím pro sebe, ale zároveň jsme na svět (a zpočátku zejména na naše bližní, rodiče) ve svojí existenci odkázaní. S touto odkázaností však souvisí i blaženost, která spočívá v možnosti přivinout se k ochraňující bytosti. Odhaluje se tak „nesamostatná samostatnost“ od níž se odvíjí jak vztah k druhým, tak vztah k sobě samému. V bezpečí ochraňujícího mateřského prostředí se dítě učí možnostem, které bude potřebovat, až vystoupí do velkého a často nepřátelského vnějšího světa, světa práce a boje.

Zároveň s tím, jak postupně získává vládu nad svým tělem, musí přijmout i nahodilost situace, v níž se nachází a kterou chtě nechtě musí akceptovat jako svoji. Pomalu a neochotně musí vystoupit z prvotní jeskyně a přijmout velký svět – prvotní pasivita a bezmocnost se musí proměnit v aktivní utváření vlastního bytí. S tím se však otevírá i možnost používat svého těla ke zkoumání věcí tak, jak se ukazují

²⁶ Srov. výše.

²⁷ Patočka v této souvislosti odkazuje na Hegelovu dialektiku pána a raba, kde právě boj a mezní situace, která z něho vyplývá, je nástrojem počínajícího polidštění a cesty k sobě samotnému.

²⁸ Minulost jako pasivně přijímaná danost, aktivně modifikovaná přítomnost a budoucnost jako cíl a motiv přítomných modifikací.

z různých perspektiv, odhalovat je v tom, čím jsou. Toto objevování pravdy je i základem svobody. V pohybu zakotvení se tak utváří základní struktury (či snad lépe osy) přirozeného světa v podobě já-ty-společné okolí a také domov-cizina.

Vydělením ze závislosti, osamostatněním a získáním schopnosti sebezáchovy však pohyb zakotvení nekončí. Jeho síla se projevuje všude tam, kde individuum postavené doprostřed světa pociťuje svoji neúplnost a konečnost – koncentruje se v touze po druhém, který by nás přijal a v jehož náručí bychom mohli překlenout svoji oddělenost a samotu a opět světu čelit. Pohyb zakotvení je tak pramenem erotické touhy. Reflexí jeho charakteristické nahodilosti a zároveň možnosti naplnění je ideál štěstí.

Zde začíná oblast druhého základního pohybu, který minulostní dimenzi původního přilnutí a přijetí světa obvykle zatlačuje do pozadí. Jedná se pohyb reprodukce („sebeprodloužení“), v němž život slouží sám sobě – stará se o věci a obstarává je. Tento pohyb je spojen s přítomností. Svět je v něm interpretován jako mé rozšířené, neorganické tělo, jako služebný svět určený k uspokojení mých potřeb prostřednictvím věcí. I tento svět je sdílený s druhými, primárně však jako svět práce či spolupráce a hierarchie. V rámci práce a organizace je i člověk sám jakoby zvěcněn (*viz výše*). „*Druhý je zde v nářadí, nástroji, zařízení, jehož používám, je-li aktuálně se mnou, je přítomností užítkovosti, jako v absenci je užítkovostí přítomnosti, a já sám jsem pro něho totéž.*“ (Patočka, 1967) Není zde prostor pro autentické já, ani pro autentické dílo.

Kromě práce náleží k pohybu sebeprodloužení i boj – práce si podmaňuje věci, boj je soupeřením s lidmi-uchvatiteli. Tento pohyb je charakteristický utrpením, útlakem a pocity viny. Přes všechnu byrokratizaci a organizaci (která je rovněž výsledkem boje i pojem samým) v sobě nese i prvek chaosu, atomizace a rozmělnění. Zmnožování a prodlužování života, které je zde cílem, zde zároveň nemůže nalézt své naplnění.

Poslední pohyb je podle Patočky nejdůležitější. Je pohybem průlomu či sebePOCHOPENÍ.²⁹ Člověk se v jeho rámci setkává sám se sebou, svojí podstatou a svým vztahem k bytí. „... život je modifikován, zařazuje se do stavby nebes a země, vytváří slavnost jejich výslovné přítomnosti a setkání.“ (Patočka, 1992 str. 245) Z tohoto pohybu vyvěrá mýtus i mystéria, odemyká život jako událost a zodpovědnost, kterou je třeba nést a se kterou je třeba se vyrovnat. Smyslem je postavit se tváří v tvář smrti, přihlásit se ke konečnosti a tím ji zároveň zachovat i překonat (*aufheben*). Tento pohyb představuje cestu k možnosti žít ve světle a pravdě bytí.

²⁹ Jindy používá Patočka možná přiléhavější termín „sebenalezení sebevzdáním“.

1.7. Několik poznámek k Patočkovi

Jak jsme viděli výše, posun problematiky přirozeného světa je v průběhu Patočkova života poměrně značný. Mizí především původní vize struktury přirozeného světa a všechny dílčí kategorie jsou explicitně či implicitně syntetizovány v rámci tří základních pohybů lidské existence, které pro Patočku posléze představují páteř našeho bytí v rámci přirozeného světa. Zcela do pozadí ustupuje rovněž to, co původně souviselo s Husserlovým transcendentalismem, který byl Patočkou později odmítnut. Sem patří v první řadě problematika intersubjektivní, jež zcela přestává být tématem v husserlovském smyslu. Na roli bližního je však kladen výrazně větší důraz jako na fenomén primární, tedy nikoli *cosi*, co teprve druhotně přistupuje po konstituci předmětů.

Základní osy konstituovaného přirozeného světa v podobě já-druzí-společné okolí a domov-cizota zůstávají prakticky stejné³⁰, vyplnění této základní osnovy se však již liší. Dochází zejména k modifikaci strukturované perspektivy lidského bytí na světě. Tu tvořila původně triáda prostor-čas-naladěnost. Byť tento základní rozvrh u Patočky v pozdějším období implicitně přetrvává, nejsou tyto dimenze již tematizovány separátně. Jsou navzájem neoddělitelné a splývají v rámci tří základních pohybů lidské existence. V každém z těchto pohybů se synteticky pojí tematika času³¹ (připomeňme, že časovost „pobyту“ přímo tvoří jejich základní půdorys), prostoru, který se podstatně pojí s naší tělesností a je neodmyslitelný od tematiky pohybu jako takové, i nálady, jež je spjata s city charakteristickými pro ten který typ pohybu, v nerozlučné jednotě.

Jakkoli jsou Patočkovy analýzy přirozeného světa zajímavé a mají svůj nesporný půvab, lze k nim vznést některé vážné výhrady. Tam kde Husserl buduje kámen po kameni suchým logickým jazykem strohou stavbu svého přirozeného světa, posunuje se Patočka (zejména v pozdějším období) stále více k básnivému slohu někdy takřka na pomezí filosofie a beletrie. Chybí zde často jasnost a ověřitelnost jednotlivých tvrzení a jejich souslednosti.

„Je to zajímavá analýza, ale musí to *nutně* být právě takto?“, napadne čtenáře nejednou. Kupříkladu obrazy nebes a země jsou užity takřka mysticky a symboliku, kterou jim Patočka připisuje jako součást nutné apriorní struktury předvědeckého světa, často jako základ vlastní zkušenosti i při poctivé snaze hledáme marně. Patočka nedává do rukou čtenáře žádný pádný argumentační nástroj, který by bylo možno použít při obhajobě předložených tezí proti rozdílnému názoru.

³⁰ Proměňuje se především to, že zatímco v původním přirozeném světě je osa domov-cizota zahrnuta v základní triádě dimenzí přirozeného světa, později, kdy Patočka starší členění do značné míry opouští, je k této „horizontální“ ose přidružena ještě vertikální osa země-nebesa a obě jsou tematizovány již předchůdně jako základní východisko pro porozumění dílčím pohybům naší tělesnosti.

³¹ Pojatá nyní hlouběji, než „pouhé“ retence a protence.

Stejně nezřetelné je, jak by na takto položených základech přirozeného světa bylo možno budovat objektivní vědu. Patočka hovoří o „jasnosti“, kterou o sobě lidský život v jistém smyslu vždy má, a o pravdě bytí, již je třeba přijmout ve spojitosti s přijetím naší smrtelnosti. To vše jsou ale velice abstraktní představy, které mají k objektivnímu vědeckému bádání ještě daleko. Na poslání filosofie v podobě nalézání pravdy však Patočka důsledně trvá, takže principiálně je vědecké bádání nepochybně možné, byť by se jako v Husserlově případě patrně muselo odehrávat pouze ve formě nekonečných aproximací regulativní ideji absolutní pravdy.

Zkoumání možnosti objektivní pravdy rovněž úzce souvisí s výše již zmíněným problémem intersubjektivní, který se nepodařilo vyřešit Husserlovi. Patočka (po vzoru Heideggera) pojímá celé toto téma jinak – tato neřešitelná nesnáz byla podle něho důsledkem přetrvávajících karteziánských základů Husserlova učení a byla překonána v okamžiku jejich odstranění. Descartes byl vymýcen, nová inspirace je primárně aristotelská. Bližší jsou vždy již zde, bez nich by život nebyl možný – to oni nás zrodili a umožnili rozvinutí a zachování našeho života v jeho nejbezbrannější fázi. Není již třeba komplikovaných pokusů o překročení nepřekročitelné transcendentální epoché, téma odpadá. Hlodá však přesto jistá pochyba o tom, zda se zde nejedná tak trochu o pověstný „úkok stranou“ – otázka nemusela být zodpovězena, protože nebyla položena.

Přes všechny tyto výtky je nutno uznat, že některé Patočkovy vhledy jsou skutečně pronikavé a analýza přirozeného světa a pohybů lidské existence ve čtenáři často hluboce rezonuje. Zda se Patočkovi podařilo v rámci filosofického myšlení radikálně vystoupit z Husserlova a Heideggerova stínu, je však již jiná otázka.

Přirozený svět a postmoderna?

V předchozím výkladu jsme viděli, jak se v průběhu času a v odlišných rozpracováních rozvíjela problematika přirozeného světa. Na tomto místě však zkusme nastínit ještě jednu tezi, která s otázkou rehabilitace předvědeckého světa našeho života svým způsobem úzce souvisí. Váže se na zpochybnění objektivismu moderní vědy, ke kterému explicitně došlo u Husserla a na který Patočka do značné míry navazuje.

Husserlovou intencí samozřejmě nebyla destrukce vědy a nastolení subjektivistického anarchismu, ale naopak obnovení vědy na nepochybných všelidských základech. „Nová“ věda pouze neměla stát na neudržitelné mechanistické metafyzice, ale kořenit v půdě přirozeného světa, jehož primární pravdivost a hodnota měly být plně uznány. Bez splnění této podmínky byla pro Husserla podlomena i platnost matematiky a logiky, které bývají tradičně poslední baštou obrany vědecké objektivní.

Patočka v tomto směru pokračuje v Husserlových krocích. Přestože uznává legitimitu matematiky a objektivizace v „jejich oboru“, i pro něho je primárním polem zjevování pravdy přirozený svět a nikoli svět vědecký, před jehož ambicemi spíše důrazně varuje.³²

Jak jsme viděli již v předchozím výkladu, pokus o sklenutí přirozeného světa a objektivitu se přes rozhodnou snahu obou autorů neupadnout příliš hluboko do subjektivismu, nesetkal s jasným úspěchem. V mnoha ohledech zanechal ve čtenáři silný dojem spíše první, destruktivní krok v tažení za obnovu autority přirozeného světa, v němž byla objektivní věda zpochybněna nikoli však ještě znovuzaložena. Snad právě zde by bylo možné hledat pramen některých proudů tzv. postmoderny, jak se nám ukazuje například v díle Jean-Francois Lyotarda *Postmoderní situace* (Lyotard, 1993).

Lyotard, který je s fenomenologií nepochybně nadmíru dobře obeznámen³³, zde podniká radikální tažení proti objektivně-pravdivostním nárokům moderní vědy, snaží se o rehabilitaci „narativního vědění“³⁴ a hovoří o „právu na vlastní příběh“. Přestože se za těmito krásnými slovy patrně skrývají nepěkné destruktivní myšlenky, stojí Lyotardova práce jistě za bližší prozkoumání. V *Postmoderní situaci* je využita v rámci zkoumání společenské vazby a v analýze vědy jako specifické sociální aktivity metoda řečových her³⁵ známá z pozdního Wittgensteina. Lyotard se snaží dokázat, že moderní věda, která se snaží tvářit jako bezpředsudečná cesta k objektivní pravdě, se ve skutečnosti neobejde bez legitimizace, již však v současnosti není schopna přesvědčivě podat.

Dříve byla věda legitimizována pomocí tzv. „velkých vyprávění“, narativních konceptů, které měly vědu ospravedlnit a ukázat její úlohu. Tato vyprávění se však

³² Viz např. zajímavý esej *Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích*, kde se kritika „zpupnosti“ moderní vědy (která se však odvíjí ze samotné lidské podstaty, touhy po spoolehnutí na sebe a vlastním názoru – Patočka používá termínu DIAFRONÉSIS -, takže člověk je svým způsobem „vinen bez viny“) pojí s oslavou mytického myšlení: „... původně mýtus není tento subjektivismus, autistického myšlení, původní mýtus je pravda v silném smyslu, o pravdě jedná a pravdu obsahuje a chce být pojímán s nejvyšší vážností, která náleží všemu prapůvodnímu a počátečnímu.“ (Patočka, 1971)

³³ Viz např. Lyotardova poměrně raná práce *Fenomenologie* (Lyotard, 1995).

³⁴ Které vlastně v jádru není ničím jiným než vědění člověka pohybujícího se v rámci předvědeckého světa, čili světa přirozeného. Poměrně nepříjemným vedlejším produktem takového zrovnoprávnění je to, že každá báchorka, najde-li patřičný počet posluchačů, je svojí hodnotou postavena na roveň moderní vědecké teorii.

³⁵ Zakládá se na tvrzení, že existují různé druhy řečových aktů – výpovědi denotativní, preskriptivní, performativní atd. – které se řídí svými specifickými pravidly (pravidly hry), podle nichž se posuzuje, zda je daná výpověď („tah“) v rámci dané řečové hry přijatelná či nepřijatelná. Nutno podotknout, že pravidla řečové hry nejsou pevně daná, ale naopak se přímo během hry působením různých tahů posouvají a přetvářejí.

Společenskou vazbu popisuje Lyotard jako soustavu atomů (jedinců), které se v jejím rámci pohybují a vztahují jeden k druhému právě na základě přediva řečových her. Posun jedince ve společenské vazbě závisí na jeho obratnosti při hraní řečových her. Čím je nějaký řečový tah překvapivější, k tím většímu posunu v rámci společenské vazby dochází.

podle Lyotarda zhroutila. Primárně proto, že legitimizace sama musela vystoupit ze sféry denotativních výpovědí, jež věda jako jediné uznává a které se pohybují v oboru „pravdivosti“, do sféry preskriptivních výpovědí (tzn. oblasti hodnotových soudů a oboru „spravedlnosti“) a je tedy sama nevědecká, relativní a arbitrární.

Vědu současnosti tak Lyotard ukazuje nikoli jako cestu k pravdě, ale naopak jako služku ekonomických zájmů („měřítko performativity“), jež se sféru pravdivosti a spravedlnosti snaží čím dál silněji ovládnout, redukovat na hledisko výkonnosti. Cestou však není návrat na cestu pravdy, nebo nalezení nového, přesvědčivého způsobu legitimizace, ale naopak uznání roztržičnosti³⁶ („radikální plurality“) jako nepřekonatelné a plodné a její rozšíření pokud možno na celou společenskou vazbu, čímž bude překonán i „teror performativity“ a zajištěno „právo na vlastní příběh“. Nová společenská vazba bude vazbou, kde každý konsenzus je pouze místní, dočasný a odvolatelný, kde pomine teror a vznikne prostor pro svobodnou kreativitu řečových her.³⁷

Není snad takováto vize svébytnou pokřivenou představou návratu k primární pravdivosti³⁸ přirozeného světa? Nemohla by být interpretována jako (zajisté nezamýšlený a nechtěný) důsledek Husserlovy původní snahy a naplnění Patočkovy tendence k oslavě mytického myšlení? Poukázat na možnou existenci takového nebezpečí bylo jedním ze záměrů této práce. Odpověď na tyto otázky však již ponechme úsudku čtenáře.

Závěr

Cílem této práce bylo podat stručný přehled filosofické problematiky vážící se k otázce přirozeného světa, ukázat různé sporné momenty této koncepce a nastínit některá nebezpečí, která mohou z rehabilitace předvědeckého myšlení pramenit. Zaměřili jsme se především na postupné proměny tématu přirozeného světa.

Od prvních kroků Edmunda Husserla, který problematiku začal metodicky propracovávat až v závěru života jako projekt překonání odcizujícího vlivu vědeckého objektivismu a obnovení věd na půdě přirozeného světa našeho života, jsme postoupili především k práci Jana Patočky. Husserl sám totiž problém přirozeného světa nevyřešil, ale pouze téma definoval a pro jeho řešení podal jistá východiska. Ani tato východiska ostatně nejsou nijak neproblematická. Jak jsme si

³⁶ Věda je pro Lyotarda modelem otevřené struktury, která vybízí k experimentaci s pravidly řečových her, k vynalézání, nových nečekaných tahů a která nemůže být v tomto směru svázána, protože bez této kreativity by se stala nemožnou.

³⁷ „Konsenzus se stal hodnotou zastaralou. To, co takové není, to je spravedlnost. Je tedy třeba dospět k určité ideji a praxi spravedlnosti, která by nebyla spjata s idejí a praxí konsenzu.“ (Lyotard, 1993 str. 176) Nutno dodat, že výměr spravedlnosti Lyotard nepodává...

³⁸ Zdálo by se, že pojem pravdivosti se v tomto anarchismu pouhých mínění zcela vyprazdňuje, vzpomeňme si však na Husserlova slova o „subjektivní pravdě“, pravdě originární danosti pro vědomí. Ta je s postmodernou slučitelná.

ukázali, nepřekonatelná potíže se vynořuje především v souvislosti s transcendentální redukcí a problémem intersubjektivit, který je Husserlovou metodou patrně principiálně neřešitelný.

Patočka se zpočátku pokusil naplnit původní Husserlovu intenci. Svými prvními kroky stojí ještě pevně na půdě transcendentální fenomenologie a právě z tohoto východiska podává svoji vizi apriorních struktur přirozeného světa. I zde je však již patrný významný vliv fundamentální ontologie Martina Heideggera, který později významně převážil inspiraci Husserlem. Patočka posléze svoji analýzu dále rozšiřoval a přeformuloval i některá její podstatná východiska, především pohled na problematiku reflexe. Klíčovou roli hraje u Patočky vždy naše tělesnost vsazená do světa – ta dává přirozenému světu jeho strukturu, jeho osy i časový rozměr. V pozdním období se celé pojetí přirozeného světa koncentruje především kolem koncepce tří základních pohybů lidské existence, které značnou část dřívější problematiky zatlačují do pozadí.

Ani Patočkova práce není zcela přesvědčivá přinejmenším z několika příčin, které jsme si v této práci vyložili. Patočka především nedosahuje systematickosti a jasnosti výkladu Husserlova a jeho představa apriorních struktur přirozeného světa není dostatečně založená. Řadu problémů, které Husserl nedokázal vyřešit, navíc Patočka v souvislosti s odlišným založením tematizace (primárností „praktické“ reflexe a vyřazením transcendentalismu) spíše obchází a mlčí k nim, aniž by to však bylo možné jednoznačně interpretovat tak, že tyto problémy zanikly.

V důsledku těchto pochybností a také toho, že „destruktivní“ část fenomenologického přístupu směřující proti objektivismu moderní vědy je přesvědčivější než část „konstruktivní“, která má vědu obnovit na základě apriorních struktur přirozeného světa, se otevírá prostor pro působení rozkladného vlivu postmodernistického relativismu. Ten usiluje o zrovnoprávnění „narativního“ vědění předvědeckého světa s nároky vědy a de facto škrtá regulativní ideu pravdy, k níž by vědecké poznání mělo konvergovat. Všechny pevné struktury se tak rozplývají v herakleitovském toku řečových her. Až k těmto koncům lze tedy sledovat stopy velkolepého pokusu Edmunda Husserla o rozřešení krize evropských věd.

Bibliography

- Heidegger, Martin. 2006.** *Co je metafyzika?* Praha : OIKOYMENH, 2006. 80-7298-167-6.
- Held, Klaus. 1985.** *Edmund Husserl - Ausgewählte Texte I, II - Einleitung.* Stuttgart : Reclam, 1985.
- Husserl, Edmund. 2004.** *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii.* Praha : OIKOYMENH, 2004. 80-7298-085-8.
- . 1996. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Praha : Academia, 1996. 80-200-0561-7.
- Lyotard, Jean-Francois. 1995.** *Fenomenologie.* Praha : Victoria Publishing, 1995. 80-7187-031-5.
- . 1993. *O postmodernismu.* Praha : Filosofia, 1993. 80-7007-047-1.
- Patočka, Jan. 1971.** *Pravda mýtu v Sófoklových dramatech o Labdakovcích.* [Online] 1971. z elektronické verze textu. http://userweb.pedf.cuni.cz/kov/download/patocka_sofokl.pdf.
- . 1967. *Přirozený svět a fenomenologie.* [Online] 1967. z elektronické verze textu. http://ufar.ff.cuni.cz/2002/anotaceJ-L_2002.html.
- . 1992. *Přirozený svět jako filosofický problém.* Praha : Československý spisovatel, 1992. 80-202-0365-6.
- . 1995. *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Praha : OIKOYMENH, 1995. 80-85241-90-0.
- . 2003. *Úvod do fenomenologické filosofie.* Praha : OIKOYMENH, 2003. 80-7298-064-5.