

**OBSAH**

|   |     |
|---|-----|
| OBSAH .....   | 1   |
| I. ÚVOD .....   | 2   |
| Poznámka k terminologii .....   | 7   |
| II. SOUVISLOSTI TÉMATU PŘIROZENÉHO SVĚTA VE FILOSOFICKÉ<br>TRADICI: NATURALIZACE .....    | 8   |
| Racionalismus .....   | 10  |
| Empirizmus .....  | 13  |
| Kant .....  | 14  |
| Hegel .....   | 16  |
| Materialismus a pozitivizmus .....  | 18  |
| Filosofie života .....  | 22  |
| III. HUSSERL .....  | 25  |
| Základní problémy fenomenologie (1910/11) .....   | 31  |
| Ideje I (1913) .....  | 36  |
| Ideje II (1916/17) .....  | 40  |
| Karteziánská cesta k transcendentální subjektivitě:<br>Karteziánské meditace (1931) ..... | 45  |
| Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie (1936)<br>.....                     | 52  |
| IV. PATOČKA .....   | 61  |
| Přirozený svět jako filosofický problém (1936) .....                                      | 62  |
| K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb<br>lidského života (1965) .....     | 81  |
| Přirozený svět a fenomenologie (1967) .....   | 84  |
| „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti<br>letech (1970) .....            | 90  |
| Kacířské eseje o filosofii dějin (1975) .....   | 93  |
| V. ZÁVĚR .....  | 97  |
| Literatura .....  | 101 |

## I. ÚVOD

Je sympatické, když filosofové otevírají své téma odvoláním na běžné předporozumění. Namísto aby vybalili na čtenáře baterii vysoce specializovaných termínů a část tak oslnili a část otrávil, běžným jazykem srozumitelným každému dokáží nás vpravit do situace, kdy zahlédneme filosofický problém a nad samozřejmým náhle zaváháme. Je v tom jistě kus umění. Tak by se asi filosofie měla dělat. Psát o přirozeném světě a nepokusit se začít právě takovým způsobem byl by dvojnásobný hřích. Přirozený svět? Co by to mělo být?

Předpokládejme pro začátek a bez odvolání na filosofickou tradici, že to není docela zmatečný název či termín, který si již nějaký obor přivlastnil a užívá svým specifickým a zvnějšku neprůhledným způsobem, ale zkrátka to, co se to zdá být. Že přirozený svět označuje pro nás běžné uživatele češtiny podobnou věc. Totiž? Můžeme zkusit nahlédnout do běžného lexikálního slovníku a vyhledat, jak se tam vymezují slova „svět“ a „přirozený“, můžeme nahlédnout do několika slovníků. Pokusy o definici, které tam najdeme, nám nejspíš neřeknou nic, co bychom beztak nevěděli, jen můžeme mít pocit, že to činí poněkud instantním a nepřirozeným způsobem. To spíše zde uvedené příklady užití. Avšak opět to bude něco, co nám může přijít jako poněkud nadbytečné. Těm slovům zkrátka dobře rozumíme a bez zaváhání jsme schopni je používat i ve složitějších sděleních. Ve své mateřštině většinou spolehlivě víme, co se jimi míní.

Svět je... jednoduše svět. Přirozené je prostě to... co je přirozené. Nu dobrá, můžeme otestovat, zda bychom byli srozumění třeba s následujícím uchopením. Svět je například místo, kde teď sedím, kuchyň v panelákovém bytě, na sídlišti na

okraji města. Dál se rozprostírají místa, kde jsem byl a na která si teď vzpomínám, i místa, o kterých jen vím, že musí být mezi nimi. I to je svět. Několik hodin cesty vlakem je domov, dům, ve kterém jsem vyrůstal a kolem opět místa, která znám zblízka, a pak ta, o nichž vím, že jsou kolem, protože jsou třeba vidět z kopce nad naší vesnicí. Ještě dál, ještě vzdálenější jsou místa, na která si už jen matně vzpomínám, až po to nejvzdálenější, kde jsem ještě byl, a kde jsem si kdysi osahával, kde končí kontinent v moři. Spoustu míst jsem viděl na obrázcích, i celou planetu Zemi jsem viděl na obrázku. Anebo je svět třeba jen to, co je za hranicemi „naší“ republiky. O tom si můžu přečíst v rubrice Svět či Ze světa v novinách a dozvědět se, co se tam stalo. Říká se - Udělat díru do světa - a myslí se tím, mít úspěch a být třeba známý a uznávaný. Říká se - Světská sláva, polní tráva - a myslí se tím, že jsou i důležitější věci než úspěch. Říká se - Jet do světa na zkušenu - a znamená to obvykle, jet někam daleko, kde jsou lidé, kteří hovoří cizím jazykem. Říká se - To svět neviděl - a míní se, je to neobvyklé. V tom už se možná ozývá příbuznost k tomu, co je přirozené.

Přirozené je to, jak a kde žiji. Přirozený svět by mohl být můj svět, ve kterém žiji, ve kterém jsem uvyklý, kde se pohybuji s jistou dávkou dovednosti. Přirozené je, když sedávám u tohoto stolu, tak jak obvykle. Přirozené je to, že ráno vstanu a tramvají odjedu do práce, tak jako minulý týden a týdný předtím. Přirozené je moje každodenní, věci, které znám, které užívám, lidé, které potkávám v obchodech, pocity, které pravidelně zažívám. Rytmus, opakování, zaběhnutost. Z přirozeného ale mohou vytrhávat výjimečné, vzácnější události. Svátky, Vánoce. Ale i krajní životní situace, smrt blízké-

ho člověka. Ale i to jsou vlastně věci svým způsobem přirozené, rozumím jim. Toho běžného je mnoho, snazší se zdá vymýšlet to, co je nepřirozené. Cesta do cizího města, mluvení cizím jazykem, cesta do ciziny. Říká se přeci - Je to pro mě španělská vesnice - a míní se tím, že něčemu nerozumím, protože je mi to cizí. Cizota v nejrozmanitější podobě je dobrým protipólem přirozeného. Ale přirozené by spíše bylo nezkoušet to takhle *nepřirozeně* uchopovat a ustalovat, ale prostě se ve světě pohybovat.

Kde by se nám ale v tom mohl objevit problém, pokud možno filosofický? Stále se neodvolávejme na poučení tradicí a tedy ani nepředpokládejme nějaké konkrétní pojetí toho, co je filosofie. Kdybychom se nyní pokoušeli hledat ve výše nadhozeném třeba sociologický problém, a jistě by zde nějaký k nalezení byl, bylo by asi třeba nějakého poučení, co je sociologie jako věda, čím se zabývá a jakým způsobem to dělá. Možná by se nám to bez větších potíží podařilo, sociologie má přeci jen ke každodennu docela blízko, vždyť se jím mnohdy výslovně zabývá. Ale pokud bychom hledali třeba takový statistický problém, už by se to určitě neobešlo bez předchozího zasvěcení do statistiky a do způsobů jejího vidění. Hloupý a z rukávu vysypaný problém mohl by třeba z výše nadhozeného vyplynout: kolik lidí použije denně rčení „to je pro mě španělská vesnice“, a abychom skutečně zvýraznili, že je to již perspektiva statistiky, která není samo sebou a žádala by si ono vpravení do této disciplíny, přidejme ještě: a jak moc koreluje toto jazykové chování u daných lidí s množstvím jejich dovolených ve Španělsku. Toto by byl hloupý, ale přeci statistický problém, k jeho uchopení bychom potřebovali poučení o tom, co je korelace.

Naopak nám jde o problém filosofický. Ten se v něčem velmi odlišuje od předchozích svévolných příkladů: je to takový problém, který by neměl v základní podobě vyžadovat vpravení. Měl by být uchopitelný pro každého bez arzenálu filosofických termínů. Měl by být zahlédnutelný každým. Filosofie v žádném případě není jednotná věda, prý to možná ani věda není. Výše uvedené pojetí kritéria pro filosofický problém by tedy mnozí filosofové odmítli. Avšak pro náš problém a naši filosofickou pozici nám to sedí. Zkusme tedy, zda je zde k nahlédnutí problém, který by mohl být bez dalšího poučení o perspektivách té či oné vědy srozumitelný takřka pro každého a takřka každým uznán jako problém.

Předpokládám, že člověk před 500 lety byl v mnohém ohledu velmi podobný mně, člověku z 21. století. Stejně jako já potřeboval jíst, pít či spát atd., a s tím se u něj spojovaly stejné pocity jako u mě, pocit sytosti, hladu, žízně, čilosti, únavy. To je samozřejmě pouze předpoklad, ale zřejmě velmi oprávněný. Rovněž předpokládám, že můj předchůdce podléhal obdobným stavům mysli či pocitům jako já - radoval se, těšil se, obával se... Podle míry mého dějinného optimizmu můžu se samozřejmě dohadovat o míře rozvinutosti těchto stavů a můžu si třeba myslit, že člověk před 500 lety prožíval „primitivněji“, s menší mírou rozlišenosti atd. Avšak není důvod myslet si, že můj předchůdce se v tomto ode mne lišil v principiálním smyslu.

Pokud bychom se jej ale třeba zeptali na to, proč, když se pod ním na jabloni zlomí větev, spadne dolů jak hruška (nebo jablko), odpověděl by zřejmě radikálně jinak než já jako člověk žijící po Newtonovi. Já bych se asi odvolal na gravitaci. Člověk před 500 lety zřejmě nikoli. To vše je banální,

ano, liší se naše znalosti. Ale: neodkazuje to i kamsi hlouběji? Jistě, vždy máme po ruce různé představy o světě kolem a někdy i různá zdůvodnění v závislosti na naší době a konec konců na tom, jak moc jsme dávali pozor ve škole. Ale co vypovídají tyto představy o našem „skutečném“ vnímání, prožitku okolnosti, že s prasklou větví, na které stojíme, pokračujeme až na zem?

Ale je vůbec poučka o silách působících mezi tělesy v závislosti na jejich hmotnosti atd. zdůvodněním - tím, co dodává skutečný smysl našemu prožívání, co nám jej smysluplně utřídí? Není jaksí „ryzejší“ a „pravdivější“ představa, že prostě tady je „nahoru“, tady „dolů“ a dolů se prostě padá, což může bolet? Možná bychom se tedy mohli osmělit a zkusit navrhnout jako takový filosofický problém, stojící potenciálně před každým a pochopitelný každým, to, jak je to vlastně se vztahem mezi našimi schématy, kterými uchopujeme svět, a tím, jak jej skutečně prožíváme. Není velká záhada, že byť já i můj předchůdce před 500 lety jsme oba lidé, přiznáváme svým prožitkům docela jiný smysl? Je to všechno takové neurčité, každé slovo nám asociuje množství představ, každému trochu jiných, a je z toho takový těžko uchopitelný guláš, který možná spíš odrazuje svou odtažitostí, než aby volal po projasnění. Ale to bude možná tím, že se pokoušíme zůstat na půdě každodenního jazyka a obejít se bez filosofické terminologie (a tím, že je to právě umění, kterého se mi nedostává). Problém ale možná vysvítá... Vysvítá?

Je to všechno takové odtažité nebo banální... Ale pozor, nemůže právě v tohle být obsaženo víc, než se zdá? Výše uvedená úvaha se nám asi velmi přirozeně jeví jako odtažitá, jako nepřirozená. Ale není rovněž náznakem ohromného problému nebo

minimálně tématu právě toto: to, že v našem běžném životě žijeme tak, že nepocitujeme potřebu úvah, které by nám teprve činily svět srozumitelný? Ne, on srozumitelný vždy už je. Ale není v tom vlastně mnoho nejasného?

Výše uvedené byl pokus. Věřím, že běžný čtenář nefilosof dočetl sem, aniž by se uzíval. Jak jsem se dohadoval výše, psát v předporozumění, tedy tak, aby se autor odvolával na běžnou zkušenost každého, je zřejmě umění. Neaspiruji nyní na něj, proto nadále pokračuje výklad již po obvyklých cestách filosofických pojednání s jistou specifickou terminologií a v odvolávání na tradici. Nechceme vzbudit dojem, že filosofie je jen jakési nezávazné básnění, které lze obejít s trochou snahy bez nutnosti komunikace s tradicí a dávnými mysliteli a bez specifických termínů.

### **Poznámka k terminologii**

Husserl používá pro naše téma přirozeného světa zejména termíny „*Natürliche Welt*“ a „*Lebenswelt*“, tj. „přirozený svět“ a „svět našeho života“, které nevyjadřují totéž. Preferujeme zde po vzoru Patočky užívání slovního spojení „přirozený svět“ jako obecného titulu pro problém přirozené zkušenosti, pod který nám spadají všechny varianty uchopení problému. Pokud je z kontextu zřejmé, že se jedná o *Lebenswelt*, užíváme tedy příležitostně termínu „přirozený svět“ i v tomto případě. Český překlad „svět našeho života“ je poněkud dlouhý.

## II. SOUVISLOSTI TÉMATU PŘIROZENÉHO SVĚTA VE FILOSOFICKÉ TRADICI: NATURALIZACE

Problém přirozeného světa zkusíme otevřít nepřímo: od toho, co jej zakrývá.

Když se řekne svět, může se nám vybavít řada představ. Můžeme v duchu uvidět fotografii modré planety z oběžné dráhy, můžeme si představit veškeré lidstvo či „všechny“ jednotlivé národy obývající její povrch. Můžeme si představit třeba docela konkrétně i zahraniční rubriku z novin, jak jsme se již zmiňovali v úvodu. A jistě ještě mnoho dalších věcí. Každému může slovo svět evokovat něco jiného. Pokud bychom se pokusili postavit nad všechny jednotlivé představy a uchopit svět co nejobecněji, uchopit to, co je všem specifickým představám světa společné, bude se nám nejspíš zdát, že je to nemožné. A přece zde je něco, co je společné všem představám o světě, které jen můžeme i docela nezávazně mít. Ať už si představuji cokoli, vždy je v mých představách jakýsi řád. Všemu, co si vůbec mohu představit, je vlastní jakási jednota, uspořádanost. Svým představám vždy už nějak rozumím, byť mi přijdou sebezmatenější. Vždy jsou to moje představy, které jsou o něčem, něco se v nich ukazuje, něco předchází, něco následuje. „V naší zkušenosti není nic, co by bylo naprosto nové a cizí.“ [Patočka 1995: 129]

Mohu mít tedy třeba představu světa coby desky, které se pohupuje na velikém oceáně, a druhý může si svět představovat jako velkou kouli. A přece přes naše rozdílné představy o světě platí pro nás oba jeden společný svět jako jednotný zkušenostní proud, ve kterém je nějaký řád. Ba je to něco přednostního, od čeho jsou ony konkrétní představy teprve odvozeny, na čem teprve jsou založeny, čím jsou umožněny. To, co



zakoušíme má pro nás oba stejné základní, zakládající atributy. Svět v nejobecnějším smyslu je to, co je mi dáno ve zkušenosti jako její uspořádanost. Samozřejmě že je to spíše něco, co si obvykle vůbec neuvědomujeme.

Kdybychom si onu uspořádanost měli zkusit pracovně konkretizovat, mohli bychom třeba konstatovat, že vždy pro nás v naší zkušenosti platí „nahore“, „dole“, „blízko“, „daleko“. „Toto“ a „to, co není toto“. A také třeba vědomí „přetrvávání“, vědomí toho, že něco trvá jako identita atd. Je těžké to uchopit, ale smysl je zřejmý. Svět, ať už jej následně „nastavujeme“ jakýmikoli výklady, je prvotně tato uspořádanost zkušenosti, toho, co je nám nejbližší, vždy už zde.

Pokud se ovšem nyní podíváme na toto nejbližší z hlediska filosofické tradice, zjistíme, že ve filosofii pro to často není místo. Buď to prostě chybí, nebo to má charakter něčeho odvozeného. Svět má být např. soubor objektů, které jsou vzájemně provázány kauzálními zákonitostmi. Objekty nejsou blízko nebo daleko, ale mají své neutrální postavení v prostoru. Samozřejmě, že nám se tato objektivní skutečnost nějak jeví a některé objekty jsou pro nás pak třeba blíže než jiné, ale z hlediska skutečnosti to nemá žádný význam. Taková představa nám asi přijde jako velmi samozřejmá a rozhodně na ní neshledáme něco nemístného. Přitom samozřejmě jsou nám jediné výše naznačené charaktery „blízko“, „daleko“ atd. a zmíněná představa objektivního prostoru je naopak nanejvýš odvozená. Náš přirozený svět je nám zakryt.

Původ tohoto zakrytí budeme zkoumat pod termínem naturalizace. A z perspektivy tohoto pojmu projdeme širší filosofický kontext, ve kterém následně přirozený svět odkrývá Husserl.

Výše vyjadřovanou skutečnost, že svět je nám základně dán jako jakási jednota, sourodost zkušenosti, lze jinými slovy vyjádřit také tak, že svět a člověk jsou korelát. Jedno nelze uvažovat bez druhého. Naturalizace, jejíž vlastní smysl se nám ovšem odhalí teprve postupně, může být pak předběžně charakterizována jako takový proces, ve kterém onen subjektivní pól korelační dvojice je překlápěn na stranu objektivního pólu, světa či přírody, a pojednáván prostředky tohoto pólu a bez ohledu na svá specifika a svébytnost, či vůbec bez ohledu na skutečnost korelační vázanosti. Příkladem takového přístupu je již výše uvedené pojetí světa jako kauzálně provázaných objektů lokalizovaných v objektivním prostoru. Zde je objektivní pól pojat sám o sobě, bez ohledu na jeho vztah k pólu subjektivnímu. Vlastní naturalizace (naturalizování ducha, subjektivního pólu) však nastupuje, když je stejným objektivizujícím způsobem uchopen i subjekt, jak ještě uvidíme.

### **Racionalismus**

Ústřední roli v procesu naturalizace ducha ve filosofickém myšlení sehrává Descartes, který se ovšem zároveň pokouší o opak. V konečném důsledku však pro naturalizaci ducha vytváří zásadní předpoklady. Jeho rozdělení jsoucna na dvě substance míří směrem zabránění naturalizaci ducha. Svět představuje striktně pouze rozprostraněnost, to, co je převoditelné na geometrické, matematizovatelné tvary vepsané do trojdimenzionálního souřadnicového systému. Druhou substancí je duše, vědomí coby složka netělesná, v žádném principiálně podstatném smyslu závislá na rozprostraněnosti. V tomto smyslu o naturalizaci nemůžeme mluvit. K tomu, co duše ví, nepotřebuje svět, vystačí

se svojí rozumovou podstatou, respektive s bohem; je do sebe uzavřená.

Jaký je ale tedy u Descarta smysl zkušenosti? Duše má reflexivní charakter, ale vůbec se nedá říct, jaký může mít tato reflexe obsah, jakou může mít podobu. Chybí zde zřetel k intencionalitě vědomí, k tomu, že má vždy nějaký obsah. Descartes objevuje, že proud vědomí zároveň sám sebe potvrzuje; toto přijme Husserl. Ale nepostihuje a nezkoumá vztah mezi tím, co je drženo, a tím, jak je to drženo. Zkušenost je u něj vlastně vyprázdněna. Coby reflexivní a zaručený atribut vědomí je abstraktní a neurčité „prohlížení si myslí“. Coby smyslová zkušenost je nástrojem, který slouží k sebezáchově a účelnému fungování našeho těla - stroje, mechanismu; pravou zkušeností není, tou je pouze ta první pracující deduktivně.

Na jedné straně je tedy člověk svým duchem nezávislý na tělesném světě, na druhé straně je mu však beze zbytku podřízen svým tělem. Nejpodstatnější pro budoucí vývoj je to, že za pravou, objektivní skutečnost se pokládá abstraktní idealizace prostoru a za pravou zkušenost toto abstrahující matematická reflexe. Jevový svět a smyslová zkušenost jsou toliko odvozené. Svět, příroda vymezené na základě matematického modelu poznání jako rozprostraněnost a nic víc - tato idealizace tvoří mocný předpoklad následné naturalizace ducha.

U Spinozy a Leibnize v ozvuku na Descarta dochází jen k modifikacím racionalistického konceptu, které na samotné tendenci vytváření předpokladů k další naturalizaci ducha nic nemění. Není to zdvořilé, ale jen v jednom stručném odstavci. Spinoza se na základní úrovni brání nejvulgárnějšímu naturali-

zování ducha: kauzální podrobení ducha přírodě, které by samozřejmě představovalo krajní naturalizaci, je podle Spinozy nemožné. Duch je autonomní v tom smyslu, že je nezávislý na přírodě. Ovšem duch i příroda jsou vlastně pouze atributy, navzájem nepřevoditelné, jediné substance, jediného nositele, který může být nahlédnut ze dvou hledisek. Jistou přednost však přeci jen dostává rozlehlost, příroda, když lze ducha stejně jako přírodu uchopit po vzoru geometrie, která má svůj původ přeci v té složce rozlehlosti. Protože jsou tedy jen různým projevem stejného, jsou příroda i duch traktovány stejně a tím se ztrácí podstatné difference. Leibniz oproti Spinozově jediné substancii staví pluralitu substancí v podobě individuálních monád, které ve výsledku tvoří odstupňovaný hierarchizovaný systém bytí. Monády jsou však do sebe zcela uzavřené, v sobě imanentní. Ani ty nejvědomější, nejvíce probuzené - duše nemohou nic „vědět“ jinak než ze sebe, ze své podstaty. Mají-li navzájem tvořit v jakémkoli smyslu systém, musí zde nastoupit princip, který překlene jejich uzavřenost v imanenci; tím je u Leibnize předzjednaná harmonie. Díky ní nesou v sobě monády obraz veškerého univerza, „zrcadlí“ jej v sobě a jsou tak tedy „od začátku zařizeny tak, aby jejich fungování bylo harmonické vzhledem k jediné přírodě, jsou tedy do přírody zasazeny.“ [Patočka 1995: 146] A to má jistě blíže k tomu, aby byl posléze duch uchopován dle řádu přírody, spíše než dle svých vlastních podmínek.

### **Empirizmus**

U předchozích myslitelů racionalizmu mělo naše hledisko naturalizace ducha ještě ambivalentní podobu: byť zde k naturalizaci ve výsledku dochází, či alespoň k zakládání

předpokladů pro naturalizaci budoucí, z podstaty racionalizmu se přeci jen vždy tito racionalisté nějakým způsobem zároveň snažili ducha před naturalizací ubránit; byli si vědomi potřebnosti takového postupu. U Locka v navazujícím britském empirizmu toto povědomí mizí a lidský duch je naplno pojat jako kus přírody, který je také třeba uchopit schémata přírodních věd. Už nikoli nedělitelná substance, ale složený objektivní předmět, který je třeba analyzovat a uchopit v jeho jednoduchých složkách. Celá věc je zjednodušena tím, že onen předmět je pochopen jako prázdná nádoba, kterou teprve zkušenost plní jednotlivými idejemi - obrazy věcí. Ty sice mohou být jakoby ještě jednou zahlédnuty, respektive např. akt jejich držení, a tím zde funguje vedle vnější zkušenosti i zkušenost vnitřní, ale obojí má rovnocenné postavení. Chybí zde velký objev Descartův: první osoba, personalistické hledisko; to, že akt, který drží nějakou představu, sám sebe zaručuje, má výsadní postavení. Filosofuje se „ve třetí osobě“, zkoumají se předměty, vztahy mezi nimi zcela bez ohledu na to, že je zde někdo, kdo je zahlédá, že jeho stanovisko má s ohledem na to, co se vůbec dostává před zrak, zvláštní ráz, a to tím spíš, že oním zkoumaným předmětem je lidská mysl. Struktura lidské mysli je pak dána spojením jednotlivých idejí, tím, že některé ideje asociují jiné. Charakter toho spojení je ovšem subjektivní: ideje nepřitahují jiné ze své podstaty, ale dle subjektivní libovůle. Berkeley se dotazuje, pokud je vše, co máme k dispozici, soubor idejí, našich představ, jak můžeme s jistotou předpokládat nějaký objektivní svět za těmito ideami? Za touto úvahou stojí z našeho hlediska přirozeného světa docela důležitá myšlenka. Berkeley touto úvahou vlastně bere vážně svět našich představ, to, že jediné, co je nám

k dispozici, jsou naše představy, naše zkušenost, což má v podstatě velmi blízko k již zmíněnému jednotnému zkušenostnímu stylu. Ovšem protože se mu nezdá, že by bylo možné najít v našich ideách spolehlivé vodítko k tomu, k čemu odkazují, ústí jeho úvahy ve známé „esse is percipi“ a v představu, že neexistuje žádný materiální svět, který by odpovídal našim představám. Hume důsledně domýšlí Lockova východiska a ukazuje, že nám nejsou přístupné objektivní skutečnosti.

### **Kant**

U Kanta, který překonává předchozí racionalismus a empirismus v zásadní syntéze, nedochází k další naturalizaci ducha ve výše naznačeném směru. Naopak Kantův transcendentalismus fakticky ducha vymaňuje z osidel naturalizmu a je stanoviskem, které se později u Husserla ukáže jako významné z hlediska přirozeného světa. Přesto Kant nemá k našemu problému přímo co říct. Přirozený svět se nám zatím naprosto předběžně vyjevil jako téma jednotnosti zkušenosti, jednotné souvislosti našeho zkušenostního stylu. Tohoto rysu naší zkušenosti si Kant všímá a dotazuje se na původ této jednoty. Dopracuje se ke stanovisku, že původ toho, že je zde pro nás vůbec zkušenost jako řád a nikoli nesourodý chaos vněmů, pramení ze subjektu – z jeho apriorních kategorií času a prostoru. Zaměření na subjekt jako podmínku možné zkušenosti je z našeho hlediska přirozeného světa velmi slibné. Avšak Kant se domnívá, že svět smyslový a teoretický jsou v podstatě identické. [Patočka 1995: 151] Vědecká zkušenost a přirozená zkušenost spadají pod stejné formální struktury; tytéž syntetizující akty konstituují jak jednu, tak druhou (Schelerova kritika). [Welter 1986: 37–38]

Tím je problém přirozeného světa přeskočen, zůstává ve vlastním smyslu nepovšimnut.

Ale je zde aspekt Kantova myšlení, který hraje z hlediska přirozeného světa roli a který by stálo za to zmínit, byť tím porušíme dosavadní chronologický přehled, protože se tím ukáže, že Kant vlastně vytváří podhoubí, ze kterého vyrosté ve 20. století takové pojetí světa, které přirozený svět rozpustí. Kant nezůstává u zřejmě sympatické snahy pátrat po podmínkách možnosti zkušenosti obratem k subjektu, ale tvrdí, že zkušenost sama bez toho, co do ní vnáší subjekt, tj. bez apriorních forem subjektu, je jakýmsi neurčitelným, imorfním zmatkem, který neumožňuje říci cokoli obecně platného o tom, co je za ním, co je jeho původem. Zkušenost sama není dotázána nezujatě na svou povahu, ale ihned je přeskočeno k radikálnímu tvrzení o její povaze - totiž k tvrzení o nepřekonatelném rozhraní fenomén - nouménon: věc o sobě je nedostupná; zkušenost je obecně platná jenom apriorními formami. To je krajní subjektivismus. A ten se vyhroceně znovu objevuje u některých myslitelů postmoderních a postanalytických v podobě extrémního relativizmu. Ti s povděkem přijímají Kanta za svého předchůdce právě pro jeho formy názoru, tj. pro tu mřížku, která stojí mezi námi a světem. Pokud můžeme svět vidět jenom přes mřížku, je náš názor jediné subjektivní, a ty mřížky máme mít navíc dle postmodernistů oproti Kantovi navzájem různé, tudíž vedle sebe mohou a musejí stát jediné pluralitní vidění světa a žádné si nesmí činit nárok na obecnou závaznost, na pravdu; chybí kritérium. [Blecha 2002: 40-54] Tedy dle postmoderny a některých myslitelů postanalytických: svět = co kdo chce, respektive vstupují zde do hry dodatečná kritéria (např. pragmatická) dovolující alespoň nějakým pomocným způsobem jednotlivá vidění

tříditi. Ale bytostnou povahou světa je pohříchu neurčitelnost, nereprezentovatelnost v závazném smyslu. Jedna cesta, jak ještě ukážeme, kterak můžeme o přirozený svět přijít, je jeho překrytí objektivistickými reprezentacemi věd. Stejně ale o přirozený svět, jakkoli o něm máme dosud jen neurčitou představu, zřejmě přicházíme výše naznačeným relativismem postmoderny. Už jenom vlastně slovní spojení „přirozený svět“ naznačuje svět nějakým způsobem význačný, svět, který má jisté atributy, které jej činí v nějakým způsobem přednostním oproti všem světům „nepřirozeným“. Žádný takový ale dle výše uvedeného myšlenkového směru existovat nemůže. To téma by nám už pro jeho titul postmodernista zatrhlo, ještě než bychom začali.

### **Hegel**

Vraťme se ale ještě zpátky k našemu hrubému mapování filosofického kontextu přirozeného světa dle chronologického pořádku. Hegel by z hlediska našeho tématu mohl mít tento význam: zatím se nám předběžně ukázalo, že v perspektivě přirozeného světa hraje nějakým způsobem významnou roli korelativní charakter vztahu tzv. subjektivního a objektivního pólu. Filosofie od Descarta po Kanta s tímhle má problémy. Hegel naopak představuje úplně jiné pojetí, které překonává subjekt-objektovou filosofii. Protiklad a nepřekonatelná nesmiřitelnost ducha a přírody zde nemá místo - obojí je součástí jednoho procesu, jediného dění, vývoje ducha k sobě. Je-li u něj zacíleno na světodějného ducha, může to působit sice jako odpudivě abstraktní a odtažitě pojetí, ve kterém se člověk ztrácí, ale s dávkou vstřícnosti (byť zřejmě velkou) je zde možno zahlédnout a ocenit třeba jakési fascinující vidění v souvislostech: ne izolovaný subjekt, do sebe uzavřený, od



světa odtržený - ale subjekt v kontextu své dějinnosti, sociality, svých výkonů; a také třeba zahlédnutí fenoménu těla. Hegelova filosofie se ukazuje při zpětném pohledu jako velká předjímka některých významných fenomenologických myšlenek. Byť tedy provedená pohřichu spekulativně, bez metody, a tudíž zřejmě nenásledovatelně. [Patočka 1993: 51]

Byť zde Hegela toliko odbýváme, i taková stručná zmínka je potřebná z toho důvodu, že Hegel má významné postavení z hlediska následujícího filosofického vývoje. Hegel a jeho filosofie je tím, vůči čemu se profilují další nastupující myslitelé - i tím se osvědčuje Hegelův význam. Pokud jsme na Hegelovi, byť neurčitě, oceňovali z hlediska tématu přirozeného světa to, že představuje nevídanou opozici tradici, která se nám ukazuje jako postupně pracující na zakrývání přirozeného světa, pak myslitelé, kteří přicházejí po něm a kterým je Hegel negativním vztažným bodem, představitelem toho, jak se filosofie dělat nemá, vracejí v souladu s tím přirozený svět k jeho zapomenutosti a dále postupují ve směru jeho hlubší ztracenosti. To jest: krajní objektivizace člověka. Jde to ruku v ruce se stále mohutnícím rozvojem přírodních věd, s jejich prakticky dosvědčovanými úspěchy. Člověk je po vzoru přírodněvědního myšlení plně zařazen do kauzálně vykládané přírody - uchopován prostředky přírodních věd. Po Hegelově idealizmu nastupuje vláda materializmu a pozitivizmu.

### **Materialismus a pozitivismus**

Materialismus s pozitivizmem se nezrodily kvůli Hegelovi. Tyto myšlenkové tendence ostatně nepředstavují nic, co by se ve filosofickém myšlení neobjevovalo v té či oné podobě a míře

i dřív. Zrodily by se i bez Hegela, ale zřejmě kvůli Hegelovi (a spol.) a tomu místy dechberoucímu způsobu filosofování, jaký Hegel provozuje, působí jako balzám, jsou tak široce přijímány a stávají se na jistou dobu takřka výhradním „světovým názorem“ - jako to, co vrací (ovšem jen na první, povrchní pohled) světu přirozené rozměry, hmatatelnost, konkréci.

Materialismus vystupuje s nárokem vysvětlit svět v celku skrze domněle antimetafyzickou tezi, že základním principem veškeré skutečnosti je hmota, látka, materie, resp. fyzikálně vykázané a objektivní entity, jak to odpovídá převládající dobové mechanice fyziky. Celá oblast idejí a duchovních útvarů je toliko z tohoto principu odvozená, často na něj plně převoditelná a redukovatelná. Pokud tedy hovoříme o procesu naturalizace ducha, zde dosahuje svého vrcholu. Je zde jediná skutečnost, „fyzikalistický koncept jednotné přírody“ [Patočka 1995: 159] a sem pochopitelně spadá i člověk: příroda i člověk jsou uchopovány stejnými prostředky, prostředky přírodovědy - lidský duch je plně naturalizován. Tvrzení o povaze celku skutečnosti je ovšem metafyzikou par excellence. „Materialismus je upadlá metafyzika.“ [Coreth 2003: 103] Naturalizace se zde projevuje snad vůbec nejsilněji, na druhou stranu koncept materialismu je do té míry simplifikující a redukcující, že v této podobě (jaké nabývá zhruba v polovině 19. století) nepředstavuje pro téma přirozeného světa takové nebezpečí.

Pozitivismus zakrývá přirozený svět o něco záludněji. Zde se ona stále připomínaná naturalizace ducha, která stojí v cestě přirozenému světu, vyskytuje o poznání skrytěji. Pozitivismus především oproti materialismu nevystupuje tak zhurta s nárokující tezí o povaze celku skutečnosti; je daleko spíše

metodickým nárokem. Poznání hodno toho jména, poznání vědecké a objektivní, je to založené v empiricky daném. Stejně jako třeba u Huma je nutné se držet pouze zkušenostních dat, jedině toho, co je pozitivně dáno. Přitom se vidí, že to, co je dáno, je dáno člověku a jsou to smyslové vněmy. Pozitivizmus si je do určité míry vědom toho, že dané má subjektivní povahu, že to není realita sama, ale o to víc dbá na to, aby byl popis takových daností maximálně přesný a aby skutečně nepřekračoval rámec popisu. Oproti materializmu, který se absolutně neohlíží na subjektivní složku v poznání, má pozitivizmus v tomto návrhu. Přeci je však u kořene obou totéž: představa objektivizované přírody, přírody objektů a věcí, do které je člověk zasazen jako jedna z věcí, a jako ony podléhající stejné kauzalitě, víc nic; a především to, co je z našeho hlediska hodno zvláštního zdůraznění: představa, že klíčem ke zvladatelnosti takového světa, všeho, co se v něm nalézá, je jediná věda, přírodní věda (zejména fyzikalisticky interpretovaná) se svými postupy kauzálního zdůvodnění.

Ovšem pozitivizmus problém přirozeného světa nejen pomáhá zakrývat. Pomáhá jej i objevovat! Není to vlastně nikterak překvapivé, vždyť je-li základní intencí pozitivizmu právě dobrat se „pozitivního“, na něm stavět a z něj nevybočovat, pak je to právě tato půda zkušenosti, na které může být problém zahlédnut. Pozitivizmus naše téma poprvé uchopuje vyjasněněji. Je to pro onen ohled na dané, jev, fenomén, který si pozitivizmus udržuje. Stane se to tehdy, když je svět jevů, smyslový svět, pochopen jako realita. To, co mi dávají smysly, vněmy, je vzato vážně, bez onoho věčného zpochybňování – jistě mohou se vyskytnout nepřesnosti či dokonce klamy, ale v základu je smyslový svět pravou, neiluzorní realitou. Je to obdobné

tomu, když se Husserl s plnou vážností spoléhá na jisté aspekty fenomenality, až na to, že u Husserla je to zdůvodněno, metodicky objeveno, kdežto zde je to předpoklad. Prvně se tedy přirozený svět objevuje coby návrat ke smyslovým kvalitám, děje se tak u pozitivisty Macha. [Patočka 1995: 162] Pokud je přirozený svět ve vlastním smyslu plodem fenomenologie, a její základní intence se dá výstižně charakterizovat heslem „vzít fenomény vážně“, pak není náhodou, že je to v pozitivizmu právě tato okolnost.

Filosofické ujasnění problematiky přirozeného světa částečně provádí Avenarius, když se jako první začne dotazovat na strukturu zakoušeného. Krok první bylo uznání smyslových kvalit jako toho reálného, což je ale vlastně jen návrat k senzualizmu, dál se ovšem postoupí, když je vycítěno, že zde musí být nějaká specifická struktura, kterou je třeba vyšetřit - struktura platná obecně, invariant. Avenariovi chybí prostředky, metoda, kterou by se k této struktuře dostal v jejích podstatných rysech, ale jako první chápe, že je nutné provést alespoň popis této struktury. Avenarius usiluje o očistu zkušenosti, o očistu vnímání od antropomorfních příměsí (procesem „eliminace“), aby se dobral jen toho skutečně pozitivního, daného - to bychom od něj jako od myslitele pozitivizmu očekávali. Avenarius si ale také do určité míry všímá toho, že to dané nemůžou být jen jednotlivá izolovaná smyslová data, ale že zde nějak musí být svět vcelku, nějaká jednotná základní struktura, která to jednotlivé podepírá. Dál už sice nepokročil, ale i toto je z hlediska našeho tématu podstatný objev. Konkrétně mu onu základní strukturu představuje já, druzí a společné okolí. Já je zde chápáno nikoli transcendentálně jako podmínka, ale jako to, co sám ze sebe vnímám, vidím, cítím; já

jako prožitkové centrum, vedle něj se pak nacházejí druzí se svou vlastní zkušeností, která se ale vztahuje ke společnému okolí, takže je analogická té mé. Realita má jednotný ráz, sestává z neutrálních dat (v této souvislosti se hovoří o neutrálním monizmu), která nejsou „ani fyzická ani psychická, ale taková, že v různých souvislostech nabývají toho či onoho charakteru.“ [Patočka 2002: 302] Je otázka, zda takto vyložená souvislost umožňuje představit si pod tím i něco konkrétního a uchopitelného, ale svou váhu to má pro svou obecnou intenci a pro tu opozici proti fyzikalistickým představám o jediném objektivním světě, pravé realitě, oproti které je subjektivní složka jen odvozená.

Přirozený svět, invariant já - druzí - společné okolí, je bází, kterou nelze překročit, ze které nelze vystoupit, a veškeré výklady ji předpokládají a vycházejí z ní. Stojí jako základní pojem: rozmanité historicky vypovidané pojmy světa mají jej v sobě obsažený a lze jej z nich vždy vydobýt. Takové koncepty věd jako třeba „síla“ či „atom“ mají být pak neudržitelné proto, že překračují rámeček přirozeného světa, rámeček bezprostřední zakusitelnosti.

Abychom to trochu pročistili. Avenarius staví vedle sebe, na stejnou úroveň data „z vnitřku“ i „z vnějšku“, jsou zde zkrátka jen jediná data, která jsou příležitostně centrována na centrální systém (na člověka), což ale znamená jen to, že jsou jaksi přiřazeny k tomuto systému, že se vyskytují s ním, ale je to vztah v podstatě nahodilý a nehraje v tomto systému žádnou principiální úlohu. Přirozený svět to bude, když v rámci této struktury budeme neutrálně popisovat data. Ale zde si můžeme předběžně povšimnout rozdílu oproti fenomenologii. Dle fenomenologie: není nic takového jako prostý popis.

Popis vždy už vzniká jako aktivita, žádá si zaměření pozornosti, motivaci, je vždy popisem někoho a není tedy neutrální, odkazuje k tomu „centru“, k subjektu.

### **Filosofie života**

Pozitivismus a především Avenarius představují přímý podnět pro následné rozpracování problematiky přirozeného světa Husserlem. Nepřímé podněty pocházejí od tzv. filosofie života. Husserlovo titulování problematiky přirozeného světa výrazem *Lebenswelt*, svět našeho života, zřejmě odkazuje právě na inspiraci Diltheyem [Patočka 1995: 184], který bývá do filosofie života řazen.

Filosofie života sdílí s fenomenologií odpor proti určujícím tendencím pozitivizmu a materializmu, které ústí do chápání světa, a to i světa lidského, coby fyzikalisticky a mechanisticky vysvětlitelného a uchopitelného. Filosofie života usiluje o přijetí života jako naprosto svéprávné a neredukovatelné skutečnosti, kterou nelze takto podřazovat přírodněvědním kategoriím. Život, konkrétní a individualizovaný, ale nelze uchopit ani na abstraktní úrovni německého idealizmu. Právě ve filosofii života se objevuje zejména pro humanitní vědy velmi důležité rozlišení mezi „vysvětlením“ a „rozuměním“ coby dvěma zcela odlišnými mody poznání v přírodních vědách a ve vědách o člověku.

Filosofie života ve své nejjobecnější intenci se zdá být citlivá pro přirozený svět, je to však mnohačetný proud otevírající spíše tu a tam jednotlivé přirozenému světu příbuzné motivy, aniž by tento problém skutečně uchopil jako problém; celkově odkazuje spíše k Heideggerovi než k Husserlovi.

V širší souvislosti filosofie života je vhodné zde zmínit i Schopenhauera, který předjímá Husserlovu diagnózu zapomenutosti na žitý svět: Schopenhauer výstižně rozlišuje diskurzivní svět významu, tj. svět vědy, a předteoretický svět jevů, na kterém ten první musí spočívat: Kdyby věda ignorovala své založení v jevovém světě, bylo by to „jako by si někdo uřezával nohy, aby mohl chodit o berlích.“ „Názor je prvním pramenem každé evidence.“ [Schopenhauer 1997: 71] Podobně Nietzsche měl by zde být zmíněn pro svoji kritiku objektivizmu a pro pojetí světa jako konstitučního výkonu řečového vědomí, čímž se dostává do širší souvislosti našeho tématu přirozeného světa. A do třetice Dilthey, který proti nároku přírodních věd na monopolní pravdivé poznání staví historické kulturní řečově konstituované světy jako primární a původní lidské výkony.

Takto jsme tedy prošli maximálně zhruba to, co lze snad považovat za předchůdný filosofický historický kontext problému přirozeného světa. Přirozený svět nám zde zatím vystupoval neurčitě coby naše původní jevová zkušenost, naše různě odstíněné běžné zakoušení vyznačující se jakousi jednotou a strukturovaností, a především negativně jako to, co tušíme kvůli zřetelnému zakrytí objektivizovaným světem přírodních věd, který příkládá původní a originální zkušenosti malou váhu a vykládá ji jako něco odvozeného od „původní“ skutečnosti matematizovaných entit, se kterou se ovšem v naší zkušenosti přímo nesetkáváme. Proces, kterým dochází k rozprostírání takového jednotného světa objektivních skutečností, jsme obecně vyznačili jako naturalizaci, zařazení ducha, subjektivního pólu do objektivní přírody a jeho podřazování metodám přírodních věd. To, že se nám téma přirozeného světa vůbec takto otevíralo a do určité míry systematizovalo, bylo možné jen díky zamlčenému

výkonu a objevům Husserlovy fenomenologie. V samotném filosofickém myšlení před Husserlem bychom s malou výjimkou Avenaria nacházeli k problému přirozeného světa jen nahodilé motivy. Přistupme tedy nyní od přípravné práce k samotnému jádru naší problematiky.



### III. HUSSERL

V předchozím oddíle jsme viděli, jak se v postupném vývoji novověké filosofie uplatňuje průběžně a až na výjimky čím dál výrazněji tendence, kterou jsou vyznačili jako naturalizaci. Tedy takový přístup, který nahlíží veškerou skutečnost - člověka, ducha, vědomí nevyjímaje - jako jednotnou přírodu, která podléhá kauzálním vztahům a která je závazně a spolehlivě uchopitelná prostředky matematiky či matematizované fyziky. Celý tento přístup je motivován novověkou, ale vlastně již v antice zrozenou ideou absolutní, pro všechny platící pravdy, ideou objektivit v protikladu ke všemu neurčitému, nezávaznému, subjektivnímu. Zatímco však antika ponechává tuto ideu co do svého konkrétního provedení otevřenou, Descartes ji rázně uzavírá do klatby geometrického myšlení - je mu samozřejmostí, že objektivní vědění má podobu deduktivního systému. A v tomto duchu postupuje většina novověkého myšlení.

Nakolik lze takto obecně vidět v celém usilování západní filosofie ideu objektivit, natolik bychom mohli chápat filosofii jako jednotný proces objektivizace skutečnosti: oproti mytickému přístupu její rozumové uchopování a zvládnutí. Novověká podoba objektivizace skutečnosti děje se bez dostatečné reflexe předpokladů a podmínek takového procesu. Tím předpokladem je v nějakém smyslu subjektivita, lidský duch, který je koneckonců původcem onoho procesu. Husserl, ke kterému nyní přistupujeme, vlastně pak rovněž pokračuje cestou této objektivizace skutečnosti, jejího zásadního závazného vyjasnění a uchopení pro lidský rozum, ale zároveň radikálně jinak - totiž právě s vědomím požadavku vyjasnění předpokladů objektivizace,

s vědomím nutnosti vyložit roli subjektivity v jejím usilování o objektivní.

Ve svém prvním fenomenologickém díle, v Logických zkoumáních, Husserl pátrá po něčem navýsost objektivním, po útvarech čisté logiky, avšak právě obratem k subjektu. Ta základní úvaha, která nás nezbytně orientuje na subjektivitu, může mít až překvapivě jednoduchou podobu: ať již jsou nebo nejsou nějaké objektivní, pro všechny platné a v principu všem vždy přístupné útvary, a ony zřejmě jsou, vždy pro nás existují jen skrze nás a naši aktivitu, vždy jsou v našich představách a skrze ně nám vůbec přístupné. I kdyby se mělo nakonec ukázat, že objektivní skutečnost je třeba jakousi říší mimo náš svět, už jenom ta představa objektivního, to, že něco o objektivním vůbec víme, je právě představou, něčím v držení subjektu. Ale to se právě asi neukáže, když vůbec nemá smysl uvažovat objektivní útvary v přísném smyslu bez ohledu na nás. Pokud je nějaká objektivní skutečnost bez ohledu na nás, pak o ní vůbec nemůžeme vědět. Pokud ale je nám přístupná představa objektivní skutečnosti, pak musí mít objektivno nějaký vztah k nám jako subjektivitě coby původci takových představ. Objektivita je jedině pro nás. Je to paradoxní: vznášíme požadavek po něčem platném absolutně, bez ohledu na nás, ale vznášíme jej právě jedině my, bez nás tu není.

Když si představíme samozřejmou pravdu, že  $1+1=2$ , máme v držení něco navýsost objektivního (má-li pro nás vůbec výraz objektivní mít nějaký smysl), něco, co platí pro všechny a je nezávislé na mém názoru a postojí, něco, co není vázáno na čas, nepodléhá proměnám. Přitom ale je zde tato objektivní skutečnost právě „v držení“ mými subjektivními prožitky, které jsou v čase a podléhají proměnám. A víme, že si tuto skuteč-

nost můžu vybavit kdykoli jindy a že si ji může vybavit i kdokoli jiný. Naše téma přirozeného světa jsme dosud vyznačili jen naprosto neurčitě; při stálé neurčitosti můžeme jej nyní obecně možná zahlédnout i přímo v tomto příkladě. Jak máme rozumět této souvislosti mezi subjektivními, v jistém smyslu přirozenými aktivitami (přirozenými proto, že se odehrávají v nám vlastním modu proměnnosti, neurčitosti a především zřejmě bytostné blízkosti; jsme v nich bytostně „doma“) a tím, co je jimi drženo jako bytostně neproměnné? – To je přeci problém. Na této úrovni se vlastně Husserlovi samému problém přirozeného světa ještě neotevívá, ale už v tom napětí mezi subjektivními akty a jejich objektivním obsahem se domníváme předznamenává.

Rámcově předznačme, k čemu s Husserlem dochází. Tak především teprve Husserl dovoluje vůbec zahlédnout redukující postup novověkého myšlení, zahlédnout proces naturalizace. Jak jsem již uváděli, jen díky Husserlovi se nám daří ten proces identifikovat takto jednotně. Husserl je velký a velmi soustavný kritik naturalizmu. Jakmile se objevuje na scéně fenomenologie, je zde tato kritika. Tvoří základní průběžný motiv jeho díla. První díl jeho Logických zkoumání (1900) je vlastně coby příprava nastupujících fenomenologických úvah vyrovnáváním s dobovou situací ve vědách, kritikou psychologizmu, což je jen forma naturalizmu. Všudypřítomnost motivu kritiky naturalizmu má vlastně dva důvody: jedním, vnějším je právě převládající dobový kontext, velké úspěchy přírodních věd, mocný nástup pozitivizmu v 19. století. Druhý důvod je věcný, vnitřní, vychází ze samé podstaty Husserlovy fenomenologie coby transcendentálního úsilí.

Husserlovi jde od samého začátku o vyjasnění objektivních útvarů - o to, jak vůbec máme chápat objektivní útvary, zda je vůbec můžeme chápat, jak si k nim zjednáваме přístup. Zprvu se jako vzděláním matematik soustředí na objektivní ideality matematiky a logiky - pojem, podstata, původ čísla apod. - které vystupují nejvýrazněji ve své objektivitě. Postupně svůj pohled rozšiřuje na další a další útvary až po ideální předměty v nejobecnějším smyslu a tématem se mu stává zkušenost vůbec. Zaměřením na objektivitu se nijak nevymyká tomu, co je nejen v tehdejší filosofii obvyklé. Čím se však Husserl odlišuje, je mimořádná pozornost, kterou od samého začátku věnuje tomu, z čeho teprve všechno uvažování o objektivním vychází, tomu prvotnímu - běžnému, nám všem důvěrně známému žitému světu, žité, přirozené zkušenosti. Naším zážitkům, naší zkušenosti, věnovala samozřejmě po svém způsobu pozornost tehdy mocná psychologie, a vzhledem k tomu, jak velký vliv měla na filosofické myšlení, tak v jejím vleku i filosofie, ale činily tak ihned po způsobu přírodních věd - v kauzálním a objektivistickém rámci, tedy vlastně již interpretovaně. Husserlova síla byla v tom, že přirozenou zkušenost připouštěl do svých úvah „neinterpretovaně“, coby vážné téma, které je teprve třeba vyjasnit. To, že Husserl dokázal být ve vztahu k určení místa přirozené zkušenosti takto zdrženlivý a nespěchal s jejím zařazením, může na první pohled působit jako skromný přínos, ale ve skutečnosti je to mocný metodologický předpoklad, který se v rozvinuté formě ukáže jako naprosto zásadní.

Tato opatrnost či váhavost nad tím, odkud vůbec začínáme, není u Husserla nějakou nahodilostí. Čím více Husserl chce usilovat o vyjasnění objektivní v tom nejpřísnějším smyslu,

tím zřejmější mu je, že naše představy už podléhají mnohým vlivům, i vysloveným předsudkům, a že je tedy třeba krajní obezřetnosti v tom, co přijmeme coby samozřejmé. Jednou z takových samozřejmostí je právě představa, že naše nejběžnější zkušenost je nespolehlivým proudem více či méně nezřetelných zážitků a že tato oblast nemá s pravou vědou usilující o objektivní poznání nic společného. Ale Husserl ví, že také nelze začít tázání po objektivním přímo v objektivním či z objektivního. Nelze rovnou nekriticky přijímat žádné teorie, ale je třeba setrvat u toho, co se prvotně jeví. - K věcem samým.

V tomto základním nadhození směru Husserlových úvah už by se nám mohl ukázat problém přirozeného světa, přirozené zkušenosti v jednom ze svých ohledů. Téma přirozeného světa se u Husserla v tom nejzákladnějším smyslu objevuje jako oblast přirozené zkušenosti, to téma se objevuje tím, že Husserl na rozdíl od takřka všech ostatních této oblasti vůbec věnuje vážnou pozornost. To je zakládající moment.

U Husserla však nezůstává jen u obecného ohledu na přirozenou zkušenost, ale přirozená zkušenost začíná být pečlivě rozpracovávána a začíná získávat podstatné místo v jeho fenomenologii. Prvně si Husserl všímá, inspirován Avenariem, z čeho se prvotní zkušenost skládá, jaké momenty lze na ní vymezit a zachytit. Vcelku detailně snaží se zachytit struktury přirozené zkušenosti jako zkušenosti já, všímá si, jakým způsobem se odehrává naše nejpřirozenější zkušenost v čase a prostoru, ve vztahu k druhým. Snaží se podat deskriptivu přirozené zkušenosti, začíná pracovat s později důležitými pojmy jako „přirozený postoj“ a „přirozený pojem světa“.

Postupně se Husserlovi ukazuje, že naše nejzákladnější zkušenost, zkušenost v přirozeném postoji, která nám dává přirozený pojem světa, vykazuje jednotný podstatný rys: přirozeně a nereflektovaně klademe svět, který se nám dává v přirozené zkušenosti jako jsoucí, jsoucí nezávisle na nás. Ale co víc, zdá se, že v tomto přirozeném kladení bytí světa se kupodivu odehrávají i vědy, rovněž nereflektivně přijímající své danosti jako jsoucí. Husserlovi se tento rys jeví především jako předsudek, který by neměl být bez dalšího přijat, hovoří o generální tezi. A pokud se to tedy Husserlovi ukazuje takto, je dalším logickým krokem pokus očistit tuto půdu přirozeného předsudku: Husserl vznáší metodický požadavek epoché, zdržení se uplatňování této teze. Podstata zkušenosti tím nijak neutrpí, naopak bude pro nás tím spíše uchopitelná ve svých podstatných průbězích; jen zde bude uzávorkován onen zatím neprokázaný požadavek kladení jsoucího.

V prvním období se tedy problém přirozené zkušenosti Husserlovi bude jevit jako problém přirozeného postoje, kterému je vlastní generální teze. Ukážeme si, že již na této úrovni se Husserlovi jako mysliteli s cítem pro nejjemnější diferenciaci daří vystihnout mnoho podstatného a objevného o tom, co to vlastně přirozený postoj a přirozená zkušenost jsou, a že dalece postupuje za Avenaria jako řekněme objevitele přirozeného světa. Zároveň ale na této úrovni zřejmě získává přirozený svět jistý punc něčeho negativního, něčeho k překonání. Husserl samozřejmě stojí v radikálním a soustavném protikladu k objektivizujícím pojetím, kterým je vlastní právě přehlížení významu přirozené zkušenosti. Přesto jakoby se mu v této fázi přirozený postoj, přes všechnu pečlivou pozornost, kterou je mu schopen věnovat, ukazoval přednostně ve funkci toho, co mu-

síme korigovat náležitým metodickým přístupem přísné vědy fenomenologie, abychom se dobrali vlastního smyslu objektivit a celkově naší zkušenosti. Zdá se, že zde Husserl nesetřval u přirozené zkušenosti dostatečně dlouho.

V dalším vývoji jeho myšlení se však toto do určité míry koriguje. Přirozený svět v pozdní fázi Husserlovy fenomenologie vystupuje v podobě Lebensweltu, světa našeho života. Ten doznává několika podstatných proměn, kterých si blíže povšimneme, zde v našem úvodním přehledu se soustředíme na toto. Není to zřejmě ten nejpodstatnější odlišující rys, ale svět našeho života přestává mít do určité míry onu negativně vnímanou funkci. Jeho roli můžeme označit jako pozitivní v tom smyslu, že je to najednou svět, v jehož rámci jsou zřejmě myslitelná ujasnění, která nebyla myslitelná v rámci přirozeného světa v původním smyslu, v přirozeném postoji.

### **Základní problémy fenomenologie (1910/11)**

Výslovně a výrazně se objevuje přirozený postoj jako vlastní téma v přednáškách Grundprobleme der Phänomenologie. (Jejich význam vyzdvihuje Patočka, zejména s ohledem k přirozenému světu: „...jedna z nejdůležitějších Husserlových prací. Má klíčový význam pro interpretaci, otevírá celou jinak neprůhlednou strukturu Husserlovy tvorby. Obsahuje půdorys Husserlovy transcendentální fenomenologie, kterou lze z tohoto hlediska interpretovat jako zvláštní teorii přirozeného světa a jeho vztahu ke světu rekonstruovanému ve vědě.“ [Patočka 1995: 183] I proto se podíváme na partii o přirozeném postoji podrobněji.) Husserl zde na několika desítkách stran detailně zachycuje struktury přirozeného postoje. Logika postupu je ta-

ková, vyjít při studiu vědomí a smyslu objektivitu, kterou nějak konstituuje, od toho základního. Přitom víme, že nemáme-li se zpronevěřit ideji opravdu spolehlivého poznání, nemůžeme skočit rovnou do běžného vědeckého provozu rozmanitých teorií, jejichž základ není objasněn. Ale odněkud se vyjít musí. Husserl proto začíná od toho nejběžnějšího, nejbližšího, nejsamozřejmějšího - od naší přirozené zkušenosti, tak jak ji všichni důvěrně známe a denně zakoušíme. Postupně se snaží v jakémsi ustáleném tvaru zachytit, co lze o tomto světě říci, a dobrat se popisu „jednotlivostí v singularitě a faktičnosti“. Ten by teprve mohl posloužit jako základ pro další postup.

Jak se tedy prvotně a přirozeně uskutečňuje naše zkušenost? Nejcharakterističtější pro mé zakoušení zřejmě je, že je to právě *mé* zakoušení, že jsem to *já*, kdo ať už to nebo ono zakouší. Pro sféru přirozených zážitků je typické, že jsou *mými* zážitky. I ta výpověď, pokus zachytit charakter zkušenosti, je nejpřirozenější, když se vypovídá ve formě, *já... nyní sedím u stolu, pociťuji únavu, zívám, zaostřuji na text před sebou... Já vystupuje jako neodmyslitelné centrum, zážitky jsou zásadně orientované, mají v já jakési těžiště. Každý samozřejmě může za já dosazovat něco jiného, různě strukturované a komplexní představy, ale v té nejzákladnější rovině je já pro všechny stejný tento neuchopitelný, ale stále přítomný střed. Husserl navazoval přirozeným postojem na Avenaria, v těchto přednáškách se jím výslovně zabýval, ale už na této základní rovině vstupního popisu jej okamžitě překračuje. Husserl hovoří o *já* coby prožitkovém centru, Avenarius o člověku. Husserl se tak zařazuje do tradice descartovské, kterou plodně rozvíje. Co víc, Avenarius si ve svém popisu nevšímá těla. Husserl vidí, že jsme a zakoušíme tak, že máme tělo, že jsme tělesně.*



Filosofie si těla všímala málo nebo vůbec ne. Objev těla, to, že naše tělesnost má podstatný význam pro naši zkušenost, se ukáže jako velmi důležitý motiv.

Já jako zkušenostní centrum se nachází tělesně, já je tak, že má tělo. Já zakouší jaksi přes a skrze tělo. Přitom tělo na jednu stranu není žádné já, ale věc v prostoru a čase vedle ostatních věcí. Já jako ono zkušenostní centrum vlastně nedokážeme uchopit. Centrum je centrem, pokud jsou k němu věci centrovány, pokud je zde prostor věcí, ve kterém je vlevo, vpravo, nahore, dole, blízko, daleko - všechna tato určení jsou určení pro tělo a myslitelná jen skrze něj. Na druhou stranu je tělo nejbližší věcí a k já má narozdíl od ostatních věcí výhradní vztah a v tomto smyslu žádnou věcí není. Já se nachází v těle lokalizovaně, ale jinak, než se k tělu orientují a než se lokalizují věci. Radost a smutek nejsou v srdci tak, jako je v srdci krev, hmatový vněm není na kůži stejně jako kus na ní ležící tkaniny.

K já a tělu, které se nachází mezi věcmi v prostoru, zároveň neodmyslitelně patří čas. Já a tělo mají v trvání, které se mimo jiné ukazuje ve změnách perspektiv věcí, v pohybech mezi věcmi, stálou „identitu“. Nacházejí se jako stále totéž, udržují se ve změnách.

Já má vždy ohraničené okolí, které bezprostředně vnímá, resp. které ve vzpomínce vzpomíná. Přičemž já si je vědomo, že je to právě jen okolí, tedy to, co nalézá kolem, v dosahu, ale že to není vše, co je, a že za tímto regionem v-dosahu věci pokračují dál v nekonečném prostoru. A podobně to platí pro to, jak má já čas. Já opět ví, že aktuální přítomnost či aktuálně vzpomínaný časový úsek je jen kouskem nekonečného řetězce, který předchází nekonečná minulost a na druhou stranu

následuje nekonečná budoucnost. Toto „vědění“ já není něčím, co bychom si museli nějak uvědomovat, prakticky jej osvědčujeme tím, že umíme pobývat na světě, že se orientujeme. Bez toho bychom vůbec nebyli schopni existovat, „hnout se z místa“, protože bychom vůbec „nevěděli“, že mimo aktuální horizont je nějaké pokračování. V naší nejpřirozenější zkušenosti je nám tedy jako tělesnému já vlastní obeznámenost s tím, že věci v časovém i prostorovém ohledu pokračují dál za rámec toho, co z nich aktuálně podržují. Jinak řečeno, já ví, že věci nejsou pouze tehdy, když jsou jím vnímány, ale jsou o sobě, nezávisle na nás. Platí to pro jejich vlastnosti, pohyb, klid, kvalitativní proměny apod. Ještě jinak řečeno, víme, máme zkušenost toho, že se v konkrétním případě můžeme s věcí mýlit - stín vystupující z mlhy nás svým tvarem připomínajícím lidskou postavu vyděsí, ale hned v další chvíli se ukáže, že to byl jen keř pohybující se ve větru, a že jsme se tedy zmýlili. Ale zároveň víme, máme zkušenost toho, že v celku věci se nemýlíme, že v celku se nepleteme. Já ví, že v singulárním případě se může mýlit, zatímco celek je mu nebo může být evidentní. [Husserl XIII: 113-114]

Co se nám zde ale nyní ukazuje, je nesmírně významné. Vycházíme z přirozené zkušenosti, z toho nejběžnějšího, v čem všichni žijeme, co je nám nejbližší a nejvlastnější, avšak už v tomto nejsamozřejmějším se ukazuje něco nesamozřejmého. Ukazuje se, že fakticky singulární a nahodilé má svůj nefaktický, nenahodilý korelát, předpoklad, a to nutně. Přirozený názor světa nejsou ve své podstatě ony nahodilé jednotliviny, ale přirozený názor světa je apriorní idea. [Patočka 1995: 181] Eidos, jednotná struktura naší zkušenosti. Fakticky nahodilé má svůj nefaktický, nenahodilý korelát.

Zde se mimochodem zřetelně ukazuje neadekvátnost každého pozitivistického požadavku omezit se v rámci objektivit jen na pozitivně dané bez jakékoli metafyziky. Fakta nemůžou stát sama o sobě, neměla by smysl. Fakta a eidos jsou koreláty.

Ale toto není výsledkem náhledu v přirozeném postoji, toto poznání je nám přístupné teprve když postoj radikálně změníme. Zde je potřeba zdůraznit, že do přirozeného postoje spadá i vědecký přístup ke světu. Já nejen vnímá, nemá jen názorné bytí daných zážitků, má také více či méně jasné či zmatené poznání, já myslí, predikuje a pěstuje vědu; já ví, že tu a tam usuzuje správně a tu a tam mylně, že je příležitostně pochybující a zmatené, a naopak příležitostně pronikající k jasnému přesvědčení. Já si je jisté, že navzdory parciálním omylům svět věcí existuje, a já je do tohoto světa zasazeno. Vědecký postoj tedy v tomto smyslu spadá naprosto vjedno s přirozeným postojem, je jen jeho modem (ještě si to ukážeme blíže). Postoj, který nám dovoluje nahlédnout bytostnou svázanost faktického a eidetického, tedy musí být radikálně odlišný od přirozeného postoje jak v jeho řekněme praktickém výkonu, tak vědeckém.

„Je třeba rozlišovat mezi přirozeným nebo empirickým postojem a naopak ne-empirickým, apriorním postojem. V jednom přichází k danosti předmětnost jsoucího, v druhém předmětnost podstaty, v jednom příroda, v druhém idea.“ [Husserl XIII: 126] Něco jiného je, když v singulární fakticitě, tedy tady a teď, mám vněm tónu c, něco jiného, když mám v držení ideu tónu c. Není to nic nepředstavitelného: takřka všichni jsme schopni vnímat tóny a rozlišovat mezi nimi, většina z nás se může naučit určit daný tón jako c relativně k jiným, které slyšíme zároveň či brzy po sobě. A existují lidé, kteří si dokáží

zpřítomnit tón c, aniž by byl podepřen zvukovým vněmem (tedy v tom smyslu, že by k nim zvnějšku dolehl zvuk), a „slyšice“ takto tóny v duchu, dokáží třeba rovnou komponovat, bez nutnosti ověřovat si tóny na klavíru. Pak lze zřejmě říci, že si v duchu zpřítomňují ideu tónu c. Nebo ještě jiný příklad: jedna věc je mít před sebou napsánu číslici „4“ coby symbol, znak a vnímat ji jako grafický útvar. A docela jiná rozumět tímto znakem číslo čtyři. Tedy mít ideu toho, k čemu znak „4“ obvykle odkazuje - k jakési „čtyřosti“, k idey všeho, co je v počtu čtyři. Abychom tedy uchopovali tón c coby eidos či číslo čtyři, zachytili smysl, není vůbec třeba, aby existovaly jako jsoucí věci. Jejich podstata je na jejich jsoucnosti nebo nejsoucnosti nezávislá, lze ji zkoumat nezávisle, tedy očištěně od teze jsoucnosti.

Husserl postupuje v úhrnu tak, že vychází z popisu naší přirozené zkušenosti, jak ji uskutečňujeme v přirozeném postoji; je to popis empirické, jedinečné fakticity. Následně se mu fakticita odhaluje ve své podmíněnosti pevnou strukturou naší zkušenosti, která tedy vystupuje vůči fakticitě coby a priori. Zkoumání tohoto a priori děje se v ne-empirickém postoji, v postoji, který odhlíží od faktičnosti, tedy při uplatňování redukce.

### **Ideje I (1913)**

Rovněž v první knize Idejí všímá si Husserlův výklad hned zkraje, z našeho hlediska sympaticky, přirozené skutečnosti. „Své úvahy začneme jako lidé přirozeného života, kteří si představují, soudí, cítí, chtějí „v přirozeném postoji.“ [Husserl 2004: 61] Ale i zde stejně jako v předchozích přednáškách objevuje se tento postup okamžitě ruku v ruce s ohlašovaným

požadavkem překročit tento přirozený postoj. V Idejích nese kapitola, která pojednává o přirozeném postoji, titul - Teze přirozeného postoje a její vyřazení; v Základech hned na začátku čteme: „Zkoumání, která chceme provést, vyžadují úplně jiný postoj než přirozený...“ [Husserl XIII: 112] Toto je zde potřeba zdůraznit, pokud vyzdvihujeme Husserlovo začínání „od začátku“. Ano, vychází se od prvotního, tj. od přirozené zkušenosti, ale tento postup už je určen tím, co vidí Husserl před sebou - tedy transcendentální sférou. Ještě se k této okolnosti vrátíme.

Ideje tedy opakují, byť o dost stručněji a např. bez výslovného zájmu o tělo, to, co již známe ze Základů, nalézáme zde rozvinutější terminologický aparát. Přirozeně zakoušíme své okolí jako věci prostorově a časově uspořádané, jako to „po ruce“, neboli tak, že se právě v časoprostorových strukturách orientujeme, jsme v nich doma. Jsme si přirozeně vědomi i aktuálně nedaných věcí či atributů věcí, prostě víme, že se nacházejí tam či tam, i když je nemáme zrovna v aktuálním vněmovém poli - jsou mlhavě spolupřítomné. Svět je pro nás rovněž něčím, co je mlhavě spolupřítomné, ale jiným způsobem než věci. Svět je souhrnem všech věcí a na rozdíl od nich se k němu nikdy nemůžu přivrátit, zůstává vždy v nekonečnu, sahá vždy dál, než „dosáhnu“. A přece byť jako „mlhavý horizont, který není možné nikdy plně určit, je nutně zde.“ [Husserl 2004: 62] Platí to prostorově i časově.

„Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost (...) beru ji tak, jak se mi dává. Všechno pochybování a odmítání daností přirozeného světa nemění nic na generální tezi přirozeného postoje.“ [Husserl 2004: 65] Husserl zde zavádí důležitý termín, který shrnuje nejpod-

statnější vlastnost přirozeného světa, tedy světa žitého v přirozeném postoji: generální teze našeho vědomí je to, co v přirozeném postoji stále klade svět jako jsoící. Jednotliviny mohou podléhat zpochybnění, ale svět je nezpochybnitelně podepřen generální tezí. Veškerá samozřejmost, která je vlastní přirozenému postoji je založena v této neustále vykonávané víře ve jsoicnost světa.

Na několika stránkách Husserl podá „čistý“ popis přirozeného postoje a pokračuje od něj dál. „Pro nás, kteří spějeme ke vstupní bráně fenomenologie, je v tomto směru vše potřebné již vykonáno, potřebujeme jen několik zcela obecných charakterů přirozeného postoje.“ [Husserl 2004: 65] To, co je z hlediska přístupu v Idejích I na přirozeném postoji podstatné, je generální teze, která je vlastně generální nepodložeností, předsudkem. K tomu je třeba postavit se kriticky. Generální tezi je nutné vyřadit z platnosti, aby vyšly evidentně najevo podstatné struktury vědomí. „Generální tezi, která patří k podstatě přirozeného postoje, vyřazujeme z působnosti (...) tedy celý tento přirozený svět.“ [Husserl 2004: 68] „Celý svět, který je kladen v přirozeném postoji, nemá pro nás nyní vůbec žádnou platnost.“ [Husserl 2004: 69] Tím je zpřístupněno čisté vědomí, které lze nyní v očištěném prostoru nerušeně zkoumat jako transcendentální, neboli tak, jak funguje co do své funkce jako podmínka vší zkušenosti - jeho vlastní podstata zůstala vyřazením generální teze nedotčena. Má se ukázat, jak konstituuje svět. V tomto novém postoji má být svět poznán „obsažněji, spolehlivěji, v každém ohledu dokonaleji, než jak je toho schopna naivní zkušenostní znalost...“ [Husserl 2004: 65] A nastupují detailní Husserlovy

rozborů čistého vědomí, ve kterých je pro jeho schopnost jemných distinkcí velká síla.

Avšak my se s ohledem na náš zájem o přirozený svět ještě zastavme nad tím přechodem z přirozené zkušenosti do transcendentální pozice. Je ten přechod opravdu uspokojivě zdůvodněn? Nechceme zde ještě podávat kritické hodnocení Husserlova přístupu, ale s ohledem na další běh našeho problému je potřeba si tohoto všimnout. Zdá se, že v *Idejích* skutečně není ten přechod příliš rozebrán a zdůvodněn. Husserl od začátku věděl, kam směřuje, totiž k transcendentální pozici. „Místo, abychom nyní v tomto postoji [v přirozeném] zůstávali, chceme jej radikálně změnit.“ [Husserl 2004: 65] Chceme! Ta formulace není tak docela nahodilá. Na jednu stranu Husserl vyřazuje přirozený postoj z platnosti, avšak zároveň připomíná, že je stále zde. „Nevzdali jsme se přeci půdy přirozeného postoje.“ [Husserl 2004: 81] Lze zde vysledovat jisté napětí mezi přirozeným postojem a fenomenologickým postojem, který má teprve umožnit zření podstat, a vlastně i prohlédnutí přirozeného postoje v jeho přirozenosti – protože to zatím vypadá, že to, že jsme v nějakém přirozeném postoji (a konec konců vůbec i to, že se jedná o postoj, tj. pozici, kterou zaujímáme, a byť je nám nejvlastnější a nejprvotnější, přeci jen by mohla být za jistých okolností i nezaujata), nejsme vůbec s to v rámci tohoto postoje zachytit. (Jinak řečeno, pojem pozice už v sobě obsahuje odkaz na jiné pozice; pokud by zde pro nás existovala jen jediná pevná perspektiva, pak nemá smysl hovořit o pozici.) Ale jak jsme tedy v přirozeném postoji rozpoznali potřebu jej opustit? V *Idejích* není toto napětí ještě zpracováno; teprve později si jej Husserl uvědomuje alespoň částečně.

**Ideje II (1916/17)<sup>1</sup>**

Když jsme referovali o Základech a Idejích, zamlčeli jsme jeden rys přirozeného postoje, který Husserl explicitně vytkl: přítomnost druhých v přirozeném světě. Krom věcí jsou v přirozeném světě pro mě přirozeně zde i lidé. Každé já nalézá ve svém okolí věci, které rozpoznává jako těla, ale ostře oproti vlastnímu tělu jako cizí těla. K nevlastním tělům přísluší jiná já. Já nahlíží těla jako „nosiče“ já-subjektů, ale nikoli stejným způsobem, jakým nahlíží samo sebe a svoji příslušnost k tělu, ale cestou „vcítění“. Já projektuje do rozpoznávaných těl své přesvědčení, že k nim přísluší stejně fungující já, duše, vědomí, dispozice, že i cizím já je dáno okolí stejným způsobem jako mně, a že se o tom můžeme přesvědčit záměnou stanovišť. [Husserl XIII: 115-16] „Všechno, co platí o mně samém, platí, jak vím, i o všech ostatních lidech, které nacházím jako zde jsoucí ve svém okolí. (...) Jejich a svůj okolní svět pojmám objektivně jako jeden a tentýž svět, který si jen každý z nás uvědomujeme odlišným způsobem.“ [Husserl 2004: 64] Druhá kniha Idejí se zabývá problematikou druhých a s tím příbuznými tématy systematicky a celkově zde nalézáme řadu rozlišení rozpracovávajících přirozený postoj.

Zatím se nám ukázalo, že prvotně a základně se všichni nalézáme v přirozeném postoji. Přirozený postoj se však mimo výše uvedených charakteristik může dále modalizovat. V Idejích II Husserl rozlišuje v rámci přirozeného postoje postoj naturalistický a postoj personální. Oběma je stále vlastní základ-

---

<sup>1</sup> Musíme zde bohužel zdůraznit, že tyto poznámky o Idejích II vycházejí výhradně ze sekundární literatury [zejména Lee]. Druhou knihu Idejí jsem neměl k dispozici, i v dnešní době je u nás stále mimořádně špatně dostupná.



ní charakter přirozeného postoje, tj. vidění světa jako o sobě nezpochybnitelně jsoucího, ale pokaždé v jiné perspektivě a v jiném smyslu. V naturalistickém postoji se nám svět jeví jako příroda, v personálním jako „okolní svět“ (Umwelt).

Už v Základních problémech Husserl podotýká, že v přirozeném postoji nejen prostě zakoušíme, ale toto zakoušené rovněž uchopujeme a vykládáme, poznáváme vědecky, usilujeme o zkušenostní vědu. [srovnej Husserl XIII: 122 (§ 8.)] Přirozený postoj tedy není pouze postojem předteoretickým, jak by se nám možná mohlo na první pohled přirozeně zdát, ale rovněž postojem teoretickým. Je to vlastně z hlediska Husserlova pojetí fenomenologie jen důsledné: musíme si uvědomit, že všechny postoje jsou svým způsobem přirozené (když jsme tedy vymezili přirozené neproblematickou vírou ve jsoucnost světa), pokud nejsou fenomenologické. Naturalistický postoj je postoj přírodní vědy, postoj, který se při uplatňování generální teze (svět je an sich) zaměřuje výlučně na svět jako na přírodu, tedy jako na objektivní svět. Naturalistický postoj svět tedy redukuje výhradně na přírodu: věci v časoprostorové a kauzální souvislosti. Pokud se v tomto postoji přihlíží k subjektivitě, pak jedině právě jako na věc v časoprostorové a kauzální souvislosti, jako součást přírody. Duševní život je v takové perspektivě redukován na epifenomén, na závislou složku, která je odvozena od tělesného; svoboda a vnitřní motivace ducha zde nemají místo.

V této souvislosti můžeme zrekapitulovat Husserlovu kritiku naturalizmu, která se průběžně v jeho spisech objevuje a kterou jsme i my již výše naznačovali. Pohlížet v naturalistickém postoji na svět jako souhrn věcí je jistě možné. I naturalistický postoj zná perspektivu: může se zamě-

řit na tu či onu věc, přenést pozornost z jedné na další atd., a do zorného pole se může dostat i subjektivita jako věc. Ale v této formulaci už je vše obsaženo. Do zorného pole se může dostat to či ono, a dokonce subjektivita, ale zorné pole je vždy zorným polem někoho! To, co se v něm ukazuje, není vůbec objektivní a o sobě, ale jediné díky subjektivitě - jen díky aktivitě subjektivity se může něco nějak ukazovat. Pojímat ukazující se jako jsoucí nezávisle na této aktivitě může být maximálně účelová pracovní pozice, která se může osvědčit pro některé poznávací úkony, ale nesmí být vydávána za nic víc. Pokud snad dosud nebyl dostatečně zřetelný smysl našeho východiska coby naturalizace, se kterým jsme vstoupili do našeho tématu, nyní by měl být již transparentní.

Naturalistický postoj nemá být přirozenému postoji vlastní od samého začátku, teprve se postupně v jeho rámci vyvíjí. V celé své zřetelnosti a výlučnosti přichází ke slovu tehdy, když došlo k matematizování materiálního světa - tehdy začíná moderní přírodověda a naturalistický postoj v přísném smyslu. Detailněji tento proces uvidíme, až se dostaneme ke Krizi.

V ohledu prvotnosti je personální postoj zdá se původnější. (Zde si můžeme všimnout, že se nám vlastně problematika vcelku zatemňuje. Najednou se nám zde objevuje jakési vývojové hledisko, které ztěžuje porozumění obou postojům jako prostým modalitám. Husserl si je tohoto problému vědom, jak uvidíme v Krizi.) Personální postoj je postojem, ve kterém jsme ponejprv a nejvíce. Nacházíme se v něm vždy, když žijeme s druhými, mluvíme ke druhým, natahujeme ruku k pozdravu apod.; zakoušenými jsoucny v tomto postoji nejsou na prvním místě věci, nýbrž lidé. Svět v tomto postoji vidíme jako „okolní svět“, tedy svět, který je *okolím* pro mě, který obklopuje mě - ne nějakou

věc mezi věcmi, ale naprosto výlučné místo, centrum, kterým jsem já, „absolutní „tu“, pro každé „tam““ (Landgrebe). V tomto okolí se nacházejí především další lidé, kteří na mě skoro vždy nějak reagují, nějak se ke mně vztahují (i třeba tím, že mě okázale přehlížejí), a tím výrazněji než věci ukazují na mé výlučné postavení jako ono centrum. Charaktery toho, jak jsem, mají rovněž naprosto význačnou podobu; dobře to vynikne při srovnání s charaktery, které vyznačují naturalistický postoj. Sebe a druhé nalézám v prostorovém a časovém světě, ale jsou to jiná určení, než jaká přiřazujeme věcem. Prostorové určení má pro mě právě podobu výlučného „tu“, u věci je to neutrální koordináta. Čas pro mě je výlučně relativní, vztahují se k němu, je na mně závislý, náš vědomý život je přímo časovým tokem, čas je rysem našeho intencionálního života. Někdy čas „běží jak splašený“, někdy se „vleče“; čas věci je opět neutrální, věc se ke svému časovému určení nijak nevztahuje. Mé vědomí určují motivy, které jsou něčím jiným než kauzalitou, která určuje věci. Motivace může mít podobu aktivního zaujímání postoje, může tedy být naprosto svobodným aktem, který stojí sám v sobě, sám sebe funduje. Kauzalita je vztah reálný: jedna věc určuje druhou, když zmizí, mizí tento vztah. Motivace je vztah intencionální: není třeba, aby byl motiv reálný, aby byl něčím, co je v podobném smyslu jako věc – motivem může být fantazie, která mě přiměje k útěku před jednorožcem. Ale abychom byli přesnější – Husserl rozlišuje dvojí motivaci: motivaci ve vlastním smyslu a motivaci v nevlastním smyslu. První je čistě svobodným a rozumovým aktem já; je to aktivní „zaujímání postojů skrze zaujímání postojů (aktivní teze skrze aktivní tezi)“. Naproti tomu druhá je asociativní motivace, kterou nenahlížím rozumem, je pasivní, nesvobodná, často nevě-

domá. Podobné je zde motivováno za podobných okolností podobně. Ale stále je to motivace a ne kauzální vztah, neboť není určována reálnými věcmi zvenku, ale přísně zevnitř, vědomím v širším smyslu.

Pro vyznačení já v jeho jedinečné prostorovosti, časovosti a motivaci užívá Husserl termínu osoba. Osoba je jednotou vlastností, substanciální setrvalostí. Identita věci je dána jako časoprostorově lokalizovaný substrát kauzálních vlastností; věc je exemplářem druhu: exemplářem nějaké obecnosti, je myslitelná jako libovolně opakovatelná. Pokud odebereme tato určení, pokud si od věci odmyslíme časoprostorové koordináty a kauzální vlastnosti, ztrácí věc svoji identifikovatelnost a odlišitelnost. Naopak identita osoby nespočívá ani v kauzalitě ani v časoprostorovosti, ale v jedinečnosti vědomého proudu: osoba má identitu, je odlišitelnou individualitou, protože má vztah k času - zakoušené sedimentuje, zanechává stopy a neustále modifikuje proud vědomí; osoba je dějinně a v její dějinnosti spočívá princip její individualizace.

Naturalistický postoj jako postoj vědy zřejmě můžeme přirozeně chápat jako postoj teoretický a naopak postoj personální jako předteoretický, ale ona teoretičnost by měla být trochu konkretizována. Teoretický přístup je výlučný způsob zacílení na objekt, který jej v přímém zaměření a zpřítomnění klade jako předmět souzení a predikování; uchopený předmět je kladen jako substrát pro explikaci, připsání vlastností; postoj k němu je postojem nezúčastněného nahlížení. Naproti tomu zde můžeme mít např. praktický či estetický vztah k předmětu, ve kterém předmět nechopujeme a neklademe v soudu. Můžeme se například kochat poslechem symfonie a nechat v sobě působit dojmy. V personálním postoji typicky narážíme na druhé a zau-

jímáme k nim stanovisko: milujeme, nenávidíme, což jsou před-teoretické postoje, takže by se charakter personálního postoje mohl jevit jako před-teoretický. Svá zaujatá stanoviska, tedy způsob zaměření našeho vědomí, však zároveň často sami tematizujeme teoreticky, zkoušíme je uchopit predikativně-soudově. V tomto ohledu může být tedy personální vztah nahlédnut jako smíšený, jak před-teoretický, tak teoretický. A takto se nám může personalistický postoj rovněž ukázat jako postoj, ve kterém se realizují duchovní vědy. Charakter duchovních věd je radikálně odlišný od charakteru přírodních věd. Duchovní vědy neuchopují kauzalitu v přírodovědném smyslu, ale právě motivy, zkoumají „proč?“. Duchovní vědy tedy v souladu s charakterem personálního postoje postupují od nepredikativního-nesoudového uchopení, před-teoretického uchopení předmětů ducha, které se následně snaží syntetizovat teoreticky, predikativně-soudově.

### **Karteziánská cesta k transcendentální subjektivitě: Karteziánské meditace (1931)**

Když jsme se výše zabývali první knihou *Idejí*, soustředili jsme se na motiv přirozeného postoje s jeho generální tezí. Metodický krok, který překonává generální tezi, tedy epoché, jsme tam jen zmínili. K epoché je třeba se nyní vrátit a přehlédnout ji důkladněji, neboť se dotýká našeho tématu. Husserl směřuje k transcendentální subjektivitě, tedy od přirozeného postoje k fenomenologickému, který teprve dovoluje vůbec vidět přirozený postoj a celou problematiku předmětné konstituce vědomím. Epoché, která orientuje tento postup, může mít různou podobu a odstupňování. Husserlovo vidění této problematiky se v průběhu jeho života vyvíjelo a jeho pozdní pojetí přirozeného světa jako světa našeho života vychází právě z proměny jeho

názoru na uskutečnitelnost zaujetí transcendentální pozice dle původního postupu epoché. Svět našeho života je vlastně nový způsob, jak se dobrat transcendentální subjektivity.

První, ranější cestou k transcendentální subjektivitě je tzv. karteziánská cesta. Toto pojetí s určitými modifikacemi Husserl zastával až do Krize. Nalezneme jej v *Idejích*, v *První filosofii* i v *Karteziánských meditacích*. Protože je svět našeho života spoluzaložen na kritice karteziánské cesty, dříve než se budeme zabývat jím, podíváme se podrobněji právě na Husserlovu koncepci karteziánského zpřístupnění transcendentální sféry a na jeho vlastní postupný kritický odstup od tohoto řešení.

Husserl je v souladu s Descartem veden ideou filosofie coby absolutně založeného vědění, tedy u Husserla přísné vědy. Absolutně založené poznání je třeba vybudovat na přísně evidentních danostech, bez přijmutí jakýchkoli neprověřených poznatků či teorií. Descartes se proto pokouší o radikální pochybnost, Husserl se jím inspiroje, ale trvá na tom, že jeho metoda se od Descartovy metody zpochybňování liší. Descartes se vlastně podjímá pokusu o univerzální negaci, o negaci každé teze. Fenomenologie neneguje. „Nejde zde o vyřazení všech předsudků...“ [Husserl 1993: 69] Ale namísto toho každou tezi staví do závorek, k tezím se nepřihlíží, vyřazují se z platnosti. Vyřazení má mít radikálně široký rozsah: „Vyřazením přirozeného světa, světa fyzického i psychofyzického, jsou vyřazeny rovněž všechny individuální předmětnosti, které se konstituují pomocí hodnotících a praktických funkcí vědomí, všechny druhy kulturních výtvorů, díla technických a krásných umění, estetické a praktické hodnoty každé formy... Podléhají vyřazení všechny přírodní vědy a duchovní vědy s jejich celko-

vým poznatkovým obsahem." [Husserl 1993: 117] Jediné, co zůstává, je vědomí coby „fenomenologické reziduum“ - vyřazením všeho světského zůstává vědomí coby ne-světské, neboť je nezávislé na existenci světa („nulla re idiget ad existendum“). „Vědomí má samo o sobě vlastní bytí, které ve své absolutní vlastní podstatě zůstává nedotčeno fenomenologickým vyřazováním.“ Je to „principiálně svérázný region bytí“. [Husserl 1993: 71] Vědomí jako jediné je dáno evidentně, ve své existenci je nepochybné. Pokud udržíme „zorné pole“ očištěné, nezatemněné světským, pokud udržíme pozici epoché a redukce, máme mít vědomí, jeho obsahy a aktivity v absolutní evidenci, která může být počátkem absolutního poznání.

V Karteziánských meditacích Husserl blíže konkretizuje vztah fenomenologie k Descartovu založení filosofie. Fenomenologie přijímá Descartovu ideu filosofie jako vědy založené v sebeevidenci cogita, avšak ne Descartovo pojetí cogita. U Descarta se projevil jeho obdiv k matematické přírodní vědě s jejím vyvozováním z axiomů. Ego cogito Descartes interpretoval coby právě apodiktický axiom, ze kterého pak dále dedukoval všechny ostatní zaručené poznatky. Naložil s ním tedy tak, jako kdyby v něm zachránil „malý zbyteček světa jako tu jedinou věc ze světa, která je pro filosofující já neproblematická“. [Husserl 1993: 27] A z takhle pojatého ega se tedy stává „výchozí článek pro závěry podle kauzálního principu“. [Husserl 1993: 27] Dle Husserla se však nemůže v případě ego cogito nikterak jednat o kus světa a nemůže se tam uplatňovat světský princip kauzality, ale o transcendentální vrstvu, která veškeré světské vztahy, tedy i kauzalitu, teprve konstituuje, a vystupuje tedy jako podmínka možnosti takového vztahu.

Přes tento Husserlův odstup k Descartově metodě působí to, co z Descarta v jeho fenomenologii zůstává, problémy. Je to ona Husserlem podržovaná souvislost fenomenologie s Descartovým pokusem založit filosofii jako vědu na cogito, na sebejistotě já, která ve výsledku činí i z Husserlova přístupu „soukromou egologii“. [srov. Patočka 1993b: 177] Ovšem Husserl právě v Karteziánských meditacích již poněkud vidí (do určité míry reaguje na námitky svých žáků), že uzavřenost já je třeba prolomit, že je třeba vystoupit z relativně soběstačné imanence transcendentální subjektivity, a přináší v páté meditaci pohled na intersubjektivitu. Intersubjektivita se u Husserla neobjevuje poprvé, viděli jsme, že už minimálně v přednáškách Základní problémy fenomenologie Husserl fenoménu druhých věnuje pozornost. Ale teprve v Karteziánských meditacích se Husserl pokouší o vypracování fenomenologie intersubjektivit. Z hlediska našeho tématu přirozeného světa je to samozřejmě důležitý motiv. Zřejmě naprosto přirozeně cítíme, že druzí musejí nějak podstatně k přirozenému světu patřit. Než si ale ukážeme, jakou podobu má vypracování fenomenologie intersubjektivit v Meditacích, musíme se trochu vrátit.

Husserlova fenomenologie vystupuje především jako metoda, a tou metodou je, jak jsme viděli, fenomenologická redukce, která nás „odstřihává“ od výkonu tezí jsočnosti a zaměřuje nás tedy od transcendence k imanentní oblasti výkonů vědomí. Všechny teorie věd, všechny předsudečnosti dočasně vyřazuje z platnosti, aby soustředila náš pohled na konstitutivní aktivity. Je tak koneckonců i obranou proti naturalizaci, se kterou jsme náš výklad započali. Nekonkretizovali jsme však dosud nijak podobu aktivit, které mají nastoupit při zaujetí redukativního stanoviska, které je vlastně pouze zdržením se, tedy



negativním aktem, který sám musí být doplněn nějakou pozitivní aktivitou, která teprve dovolí získat podstatné struktury konstituce. Jedná se - zde v přiměřené zkratce - o eidetické aktivity: o postupné obměny zkušenostního průběhu, o modifikaci prožitků při jejich současném reflexivním sledování, které krok za krokem odhalí pevné hranice regionu daného prožitku, tedy jeho eidos. Husserl hovoří také o „eidetické variaci“, která ústí ve zření podstaty. Pokud si tedy představíme takový postup na konkrétním příkladě, mohlo by se jednat např. o obměňování zkušenostního průběhu, kterým ještě může být dán tón (který je ovšem výjimečně vhodným příkladem, na kterém se výše popsané ukazuje velmi lehce, možná až příliš lehce) - tedy mohli bychom zkusmo tón transponovat, obměnit jeho intenzitu, barvu, délku, až by se nám odhalila a ukázala čistá tónovitost, jako eidos takového typu zkušenosti. Podobné variační aktivity si můžeme představit třeba pro chuť a barvu. Vyzískanou chuťovitost, barevnost, tónovitost skutečně můžeme chápat jako podstaty, které mají pevné hranice a jsou jasně odlišitelné jedna od druhé. Heslo „k věcem samým“ je tímto zdá se úspěšně realizováno: skutečně se nám daří dostat k věcem samým.

V páté z Karteziánských meditací přistupuje Husserl přes všechny složité a jemné difference k intersubjektivitě v rámci výše naznačené představy zření podstat. Zakoušející já nalézá ve svém vněmovém poli cizí těla, kterým skrze nové aktivity jako „párování“, „analogizování“, „asociování“, „vcítění“ atd. připisuje obdobný smysl zakoušejícího já, jaký je vlastní jemu samému. Mohli bychom to prozkoumat detailněji, ale raději zde výklad omezíme ve prospěch zachycení celkového vyznění.

V případě věci máme po dovršené eidetické variaci držet v apodiktické evidenci v jednorázové přítomnosti nazřenu podstatu. Ale lze si něco takového dobře představit pro uchopení zkušenosti druhého? Lze druhé zachytit v jednorázovém nazření jejich podstaty? Ano, „k věcem samým!“, to platí - pro věci. Ale co v případě skutečností, které nejsou věcmi? Požadavek redukce, která nám zpřístupní transcendentální oblast, se může osvědčit v mnoha analýzách, ale jako univerzální princip dobývání smyslu lidské zkušenosti není platný. Pokud nás redukce očišťuje od nekritických teorií a předsudků, je jistě užitečná, avšak pokud pro nás vyřazuje druhé, připravuje nás zřejmě o podstatné struktury a nemístně už simplifikuje a abstrahuje.

Karteziánské meditace měly být novou systematizací a zobecněním fenomenologie. Ale výsledek je zde přes všechnu Husserlovu snahu nepřesvědčivý. Druzí nám zůstávají fakticky nepřístupní. Ano, jsou zde, ale jako věci! V Husserlově tehdejší perspektivě filosofujícího soukromého já objevují se toliko těla, kterým je podivně umělým aktem prisouzen „vnitřek“, obdoba já. Takové prisouzení je ale nutně pouhým předpokladem. Nejsou však druzí právě nějakou úplně svéráznou vrstvou skutečností, která je mi vždy už přístupná a srozumitelná? Neodpadá v jejich případě veškerá nejistota, ta obvyklá starost o zaručenost a adekvátnost věcí? Pojetí Karteziánských meditací je ve výsledku takové, jako by byla myslitelná fenomenologická filosofie, která je nejprve vystavena na egologické vrstvě, k níž teprve v jisté chvíli (kdy už je toho spousta podstatného „objeveno“) přistoupí navíc intersubjektivita. Jako by bylo možné z vrstvy čistého já odvodit „vyšší“ vrstvy sociality. Ale říci „vyšší“ je právě už klam egologické perspektivy. Ego

a druzí jsou na stejné úrovni. Ego a alter-ego jsou (nějak) bytostně svázány: jedno vychází z druhého a naopak.

Při tematizování druhých se také ukazuje v nové perspektivě čas, kterým se Husserl již dříve zabýval. Čas má jinou „platnost“ pro věci a jinou pro já a druhé. Věc se může s časem měnit, ale jsou to změny, které se nedotýkají její „podstaty“. Tón přes své rozmanité podoby setrvává v okrsku své „tónovitosti“; může odeznít, může nebýt, ale nemůže se vyломit ze svých mezí – jeho eidos má pevnou formu. Čas u člověka je bytostně svázán se samotnou jeho podstatou. Má-li vůbec smysl hovořit o podstatě člověka, pak jen tak, že se buduje časově. Podstata člověka je dějinná, v časovém dění člověk aktivně modifikuje svojí „formu“.

Abychom si to nějak shrnuli. Metoda zření podstat se ukazuje jako nevhodná pro uchopení druhých. Statické, jednorázové zachycení eidos, jakoby momentka podstatných struktur vědomí, které se v příslušném eidos ukazují, které snad může platit pro věci, nemůže ve stejném smyslu platit pro druhé lidi. Tento motiv – apodiktivita punktuálního teď – je základním kamenem karteziánské cesty. Pokud se ukazuje jako nedostatečně univerzální, ukazuje se jako nedostatečná celá karteziánská cesta k transcendentální subjektivitě. Můžeme tedy říci, že se zde objevují dva úzce provázané aspekty, které vedou Husserla k opuštění karteziánské cesty: je to intersubjektivita a (její) časovost. Karteziánská cesta nevede k subjektivitě v její úplnosti, omezuje se na soukromé subjektivní evidence; podstatné vrstvy zkušenosti zde chybí. Chybí zkušenost druhých, neboť redukce, která nás k transcendentálnímu já dovádí, má vlastně charakter abstrakce. Chybí dějinnost. To jsou dva prvky, které Husserl nyní rozvíjí v Krizi.

**Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie (1936)**

„Karteziánská cesta má velkou nevýhodu v tom, že ačkoli jakoby skokem vede ihned k transcendentálnímu ego, přece vynáší toto ego na světlo - poněvadž jakákoli předběžná explikace musí chybět - jako kdyby bylo zbavené obsahu, takže jsme zpočátku bezradní, co tím bylo získáno, ba dokonce, jak odtud má být získána nová, pro filosofii rozhodující a zcela svérázná fundamentální věda.“ [Husserl 1996: 177-8] V této větě z Krize Husserl vyjadřuje to, s čím jsme končili v předchozím oddíle. Vidíme, že Husserl sám cítil meze svého postupu, a Krize je právě pokusem o jejich překonání. Objevuje se zde nová cesta k transcendentální subjektivitě - cesta z Lebensweltu, ze světa našeho života. Děje se tak v podobě nové vědy, která má být možná coby ontologie předvědeckého světa našeho života ještě mimo transcendentální stanovisko, sloužící jako vodítko k němu, a přece to nemá být věda podléhající předsudku objektivizmu. Má to být překonání karteziánské cesty.

„Nebylo by možné učinit tématem zkoumání univerzální vědy předvědecký svět našeho života...?“ Nebylo by možno „univerzálně přehlédnout tento „přirozený“ svět našeho života a pokusit se ho poznat, co je a jak je ve své vlastní proměnlivosti a ve své relativitě, přičemž cílem univerzální vědy by nebyla univerzální teorie v takovém smyslu, jak o ni usiluje historická filosofie nebo jak o ni usilují vědy?“ [Husserl 1996: 497] Má se jednat o novou vědu o duchu, o novou duchovědu. „Duchověda je věda o lidské subjektivitě ve vztahu jejího vědomí ke světu, jak se jí jeví a jak jí v její aktivitě a pasivitě motivuje. Obráceně lze říci: je to věda o světě jako životním prostředí osob, nebo o okolním světě, jak se

osobám jeví, a pro ně platí." [Husserl 1996: 316] „Východiskem duchovědného postoje je „přirozený postoj“, který zaujímá každý člověk.“ [Husserl 1996: 319]

Husserl se postulováním této vědy vrací zpět k přirozenému postoji, ale novým způsobem. Přirozený postoj a svět, který mu odpovídá, již zde není tím, co je třeba hned překonat, jak se děje v případě karteziánské cesty, ale naopak oblastí, které je potřeba věnovat přednostně pozornost, protože její význam je větší, než se zdálo. Je prapůdou všech věd, je prapůdou vší evidence. Přestože je to oblast pouze subjektivně-relativního, i objektivní přírodovědec na této oblasti neustále staví. „Opravdu prvotní je „pouze subjektivně-relativní“ názor předvědeckého každodenního života. Opovržlivé pohrdání, s jakým vědec, který se řídí novodobým ideálem objektivnosti, posuzuje vše, co je „pouze subjektivně relativní“, nemění nic na jeho vlastním způsobu bytí ani na tom, že se i on sám musí spokojit s „pouhým relativnem a subjektivnem“, kdekoli se na ně odvolává - a odvolávat se neodvratně musí.“ [Husserl 1996: 146-7] Subjektivno-relativno funguje „jako poslední zdůvodňovatel teoretickologické platnosti bytí u všech objektivních ověření, tedy jako zdroj evidence, jako zdroj ověření. Měřidla, dělidla apod., jež badatel před sebou má, vidí a používá, používá jako reálně jsoucí, a nikoli jako iluze.“ [Husserl 1996: 148]

Svět našeho života, který je základem pro všechny vědy, se však nenalézá jako něco odděleně a samostatně uchopitelného. Svět vědy se svými poznatky a pojetími se naopak právě pro onu bytostnou vázanost na přirozený svět s ním neustále prolíná. „Teoretické výsledky (...) mají charakter platností pro předvědecký přirozený svět našeho života, včleňující se nepř-

tržitě do jeho vlastního základu..." [Husserl 1996: 153] Proto prvním krokem nové vědy, která má uchopit přirozenou sféru, je požadavek na její očištění: první epoché - „epoché od všech objektivních věd“. Zde Husserl na příkladě geometrie velmi názorně ilustruje, jak objektivní vědy mohou proměňovat naši přirozenou představu světa a nahrazovat ji autoritativním idealizovaným výkladem. Čili jak může být náš přirozený názor světa nepostřehnutě falšován. Epoché nás má navrátit před tyto idealizace.

Geometrie ve svém antickém původu byla dle Husserla založena na praktickém zeměměřičství, „které nemělo ani potuchy o idealitách“. [Husserl 1996: 70] Ale již antická geometrie objevila geometrii jako říši ideálních útvarů - „zidealizovala (...) empirické prostorové obrazce, body, čáry, plochy i tělesa a zároveň s tím přeměnila poučky a důkazy geometrie v ideálně geometrické poučky a důkazy“. [Husserl 1996: 41] A v eukleidovské geometrii zrodila se navíc poprvé idea systematicky jednotné deduktivní teorie, která je založena na axiomech, z nichž jsou vyvozovány závěry. Řecké myšlení však bylo bytostně konečné: „zná jen konečné úlohy, zná jen omezené a uzavřené apriori“. [Husserl 1996: 42] Již antická geometrie šla nad rámec přirozeného názoru, ale tím „neslýchaně novým“ stal se teprve novověký obrat, který završil Galilei: obrat k nekonečnu. Galileo systematizuje ideu „racionálního nekonečného veškerenstva bytí, jehož se systematicky zmocňuje racionální věda“. [Husserl 1996: 42] Veškerá příroda je matematizována, sama se stává „matematickou mnohostí“. „O tom, co idealiter „existuje“ v geometrickém prostoru, je ve všech jeho určeních již předem jednoznačně rozhodnuto. Naše apodiktické myšlení, pokračující pomocí pojmů, pouček, závěrů a dů-

kazů etapově do nekonečna, jen „odkrývá“, co již předem a o sobě vpravdě bylo.“ [Husserl 1996: 42] Vše objektivní, co lze vyjádřit, lze vyjádřit jedině mluvou symbolů, v ideovém šatě, vše ostatní je odvozené. „Hned u Galileiho začíná tedy podvržení idealizované přírody za předvědecky názornou přírodu.“ [Husserl 1996: 71] „Ideový šat způsobuje, že považujeme za pravé bytí to, co je metodou.“ [Husserl 1996: 73] A to je podstatou krize.

Lebenswelt, svět našeho života, je skutečně světem tak, jak jej nejběžněji prožíváme, je to oblast přirozené zkušenosti, jak jsme již viděli u přirozeného postoje. Vše řečené tam zůstává v platnosti, ukazuje se však, že Lebenswelt je širší a dosažnější pojem než původní přirozený postoj. Již přirozený postoj se nám ukázal jako ten fundament, který se objeví, když se začne opravdu od začátku – Husserl touto cestou v Krizi prochází ještě jednou. Když z uvedených důvodů nebudeme přihlížet k jakýmkoli výtěžkům objektivních věd a zůstaneme zatím skutečně jen ve sféře přirozeného, toho, co je vždy už samozřejmě zde, a pokusíme se o pouhý popis toho, jak se to zde s námi má, ukáže se nám následující. Tak především je zde samozřejmost a neustálá přítomnost světa, svět je zde „neustále a nutně jako univerzální pole veškeré skutečné a možné praxe.“ „Život je stále žití v jistotě světa.“ [Husserl 1996: 165] Ovšem svět je dán tak, že jsou dány jednotlivé věci. Přesněji řečeno v obou případech se jedná o vědomí: vědomí věci a vědomí světa. Přičemž se jedná o zásadně rozdílná vědomí. „Každá věc, každý objekt je něco, je „něčím ze“ světa, z tohoto světa, o němž máme stále horizontové vědomí. Horizont světa je z druhé strany uvědomen jen jako horizont jsoucích objektů a nemůže být aktuální bez objektů daných ve zvláštním vědomí.“

[Husserl 1996: 165] Platnost daného objektu se může vždy modalizovat, naopak vědomí světa modalizaci nepodléhá; bývá ovšem zpravidla neuvědomováno. Nejsme zaměřeni na svět, ale na objekty. K tomu, co je pro nás dáno, „dodáváme“ vždy něco navíc: věci se nám jeví v perspektivách, vidím jen přilehlou stěnu domu, přičemž „mám“, podržuji věc-dům jako celek. Rozbití „souhlasnosti“ je ovšem vždy možné: když se „dům“ ukáže být filmovou kulisou. Důležitým rysem přirozeného zakoušení rovněž je to, že nejsme izolováni, ale ve spojení s druhými. Žijeme v horizontu svých spolubližních, naše zkušenosti vstupují do vzájemného vztahu, ovlivňují se, dochází k intersubjektivní shodě, i neshodě, ale obecně ke vzájemnému krytí zkušenosti. Rozmanité jevové formy naší zkušenosti ještě dále nemají charakter nahodilých faktů, ale vykazují často jednotnou typiku, ukazují se v rozmanitých, ale určitých formách stylu. „Zkušenost, evidence není prázdná obecnost, nýbrž diferencuje se podle rodů, druhů, regionálních kategorií jsoucna a rovněž podle všech prostoročasových modalit.“ [Husserl 1996: 188] Tato skutečnost spolu s jednotným vědomím světa ukazuje nám, pokud se odvrátíme od věcí a zaměříme se reflexivně na akty vědomí, že tato jednotnost nemá původ jen ve věcech, ale zároveň v subjektivitě: ukazuje se nám zde korelační apriori mezi věcí a vědomím. Věc můžu vnímat rozmanitými způsoby – vidět ji, dotýkat se jí, cítit ji, a přestože se jedná o docela odlišné vněmy, přesto mluvím stále o stejné věci. Věc sama by nedokázala udržet pro mě svou jednotu. To vše jsou stále postřehy, které spadají v jedno s přirozeným postojem.

Při karteziánské cestě by po těchto zásadních postřezích nicméně následovalo rázné překročení k transcendentální subjektivitě. Řekli jsme však, že Lebenswelt se ukazuje jako bo-



hatší vrstva než předchozí přirozený postoj: „vykazuje intencionální aktivity, konstituující určité významy. Ne už transcendentální subjektivita, ale člověk žijící v přirozeném světě provozuje aktivity, jež mají smysl samy v sobě“. [Blecha 1994: 23] Přistupuje ohled na historicitu subjektivitu.

Zkusme takovouto úvahu, vezměme pro názornost ještě jednou příklad z oblasti vnímání: Věc, objekt, jak jsme již viděli, nedává se nám při vnímání ve zkušenosti nikdy jako izolovaná jednotka, ale vždy ve struktuře poukazů, v rozmanitých horizontech. Stůl spočívá nohama na zemi, stojí u okna, dopadá na něj světlo lampy, překrývá jej ubrus, stojí na něm košík s ovocem... - to jsou některé z horizontů, které přímo podpírají můj vněm stolu, když na něj zaměřím zrak (na jeho přilehlou stranu). Uplatňují se mlhavě, protože se na ně nesoustředím, ale jsou zde, jsou spoluminěny. Jsou to poukazy prostorové, které skutečně přímo odpovídají termínu horizont. Avšak horizonty se uplatňují univerzálně, nejen jako prostorové atributy. Věc má typicky své horizonty časové, rozmanité horizonty modalit (určitost, neurčitost...) a další, které jsou sice méně názorné, ale o nic méně se uplatňující. Zůstaňme u horizontu času. Bezpochyby se při mém pozorování stolu uplatňuje neméně i časový horizont, jen ne tak postřehnutelně. Aktuální teď mého pohledu je obaleno minulými teď, ve kterých se vněm přesouvá do vzpomínky, která mi napovídá, že hledím na stále tentýž stůl, a budoucím a právě nastupujícím teď, ve kterém předjímám, že stůl nezmizí a bude tu i v následujícím okamžiku. Kdybych pozoroval stůl za svítání, zachytil bych časový horizont i v „pohybu“, když bych sledoval, jak na něj začíná dopadat světlo. To je řekněme časový horizont krátkodobý. Je ale možno zřejmě hovořit i o časovém horizontu dlouhodobém,

který se ve vněmu stolu uplatňuje neméně než předchozí. Stůl je možný jako jednotný vněm i díky tomu, že je zde neuvědomovaná, ale fungující struktura vzdálených odkazů směřující do neurčitého minula, ze kterého se stůl „ozývá“ jako to, „u čeho se sedí“, „na čem lidé jedí“, „kam se pokládají klíče“, takže i pro mě nyní je viděný předmět skutečně stolem, tj. tím, k čemu se třeba sám posadím. To vše se nabízí jako samozřejmost, my tím však chceme ukázat, jak by se nyní mohla ve fenomenologické perspektivě uplatnit historicita. Stůl je stolem i díky tomu, že je zasazen v historii, že má jako „druh“ svoji osobitou historii, díky které je právě stolem. Stůl jako tento předmět ze dřeva - deska se čtyřmi nohama, není stolem univerzálně, nebyl stolem vždy. Pro člověka pozdního paleolitu byl by jinou věcí než pro nás. Ano, to je stále vcelku banální.

Stůl je stolem jen díky tomu, co k němu „přidá“ konstituující vědomí. V případě kulturního artefaktu, jakým je stůl, se zdá samozřejmé, že to není pro každého člověka totéž. Nemusíme chodit do daleké historie, i v současnosti by se jistě našly kultury, který by náš stůl jako stůl nepoznaly. Co ale v případě „věcí“, které považujeme za nadkulturní. Věc, která má vlastnosti stolu, tj. desku a nohy, „je“ stolem, jen relativně, pokud je zde vnímající subjekt se svým „přídavkem“, řekněme s historickou zkušeností: „toto je ta věc, u které se sedí“. Pythagorova věta však má platit pro všechny lidi, přesto i zde se může uplatnit ten rozdíl mezi situacemi, kdy „mám“ jako subjekt k dispozici onen historický „přídavek“, který mi dovolí uchopit danou „věc“ jako Pythagorovu větu, a kdy ho „nemám“. Pythagorovu větu kdysi „někdo“ objevil a ona se postupně stala obecně přístupným sedimentovaným smyslem, přídavkem, který je k dispozici a zpravidla potřeba k znovuuchopení

toho, co ta poučka vyjadřuje. Subjekt se tedy nalézá v různě rozevřeném horizontu toho, co je mu jako „přídavek“ k dispozici, a tedy v dějinách, v různé dějinné situaci. Důležité je, že toto neplatí jen pro stůl a pro Pythagorovu větu, ale naprosto univerzálně: i pro to celkové úsilí, které provozuje Husserlova fenomenologie. Slovy Patočky: „Husserl ukazuje, že také náš pojem pravdy, exaktní pravdy, která je věčná (co tvrdíme jednou provždy) a pro každého stejně přístupná (...) vznikl a nese v sobě svoji intencionální historii. Nese ji v tom, co popírá, co pro tuto pravdu musí být vyloučeno, totiž příležitostnou platnost, platnost v situacích.“ [Patočka 1995: 193]

Subjekt se tedy nenachází v jediné neutrální situaci, ve které by bylo lze v jednorázovém apodiktickém zření odhalit jeho smysl a smysl jím konstituované skutečnosti (jak by odpovídalo představě karteziánské cesty). Apodikticitu se naopak stává ideou, která sice orientuje úsilí po poznání, ale její naplnění leží v nekonečnu a je možné jen postupné přibližování. Absolutní evidence není něco daného, ale zadaného. [Lee: 195] Lebenswelt nám tedy dovoluje nahlédnout, že transcendentální subjektivita není apodiktický bod, ale nekonečná říše. Rozbor přirozeného světa musí tedy napříště být „rozbohem genetickým, historií našich základních přesvědčení o tom, co je pravda, skutečnost atd. Neboť náš pojem pravdy, jak s ním pracují vědy, a naše odhalení skutečnosti v jediné souvislosti je něco, co vzniklo, co zde původně nebylo, a vzniklo tak, že to vznikání je možno konstatovat, naše pojetí pravdy a skutečnosti je v sobě vnitřně obsahuje, samo v sobě nese svou intencionální historii.“ [Patočka 1995: 192]

Namísto shrnutí a zhodnocení, které by nyní bylo zřejmě namístě, postoupíme rovnou k pojetí přirozeného světa u Jana Patočky. Uvidíme, že o shrnutí a kritické zhodnocení nepřijde-me a že se nám průběžně Husserlův oddíl ukáže v celkové souvislosti. A díky Patočkově geniálnímu interpretátorství lépe, než bychom dokázali nyní pouze v rámci Husserlových spisů.

#### IV. PATOČKA

Patočka s tématem přirozeného světa započal svoji filosofickou kariéru: to je jeho známá habilitace *Přirozený svět* jako filosofický problém z roku 1936. A přes různé životní peripetie, které mu zabraňovaly v soustředěné práci, toto téma nikdy zcela neopustil a od poloviny šedesátých let zúročoval svůj celoživotní zájem v množství textů, které téma přirozeného světa dále rozvíjejí. Relevantní jsou zejména kratší časopisecký článek *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, z roku 1965; příspěvek *Prirodzený svet a fenomenológia* ve slovenském sborníku *Existencializmus a fenomenológia*, z roku 1967; rozsáhlý doslov k novému vydání jeho habilitace: *„Přirozený svět“* v meditaci svého autora po třiačtyřiceti letech; záznamy vysokoškolských přednášek *Tělo, společenství, jazyk, svět a Problém přirozeného světa*, které Patočka proslovil v letech 1968 a 1969 na UK; *Kacířské eseje o filosofii dějin* z roku 1975. Dle chronologického pořádku se podíváme na jednotlivé texty a pokusíme se zachytit postupnou proměnu Patočkovy perspektivy. Dopředu můžeme poznamenat, že má u Patočky zřejmě smysl rozlišovat tři etapy vývoje tématu přirozeného světa: první spadající do třicátých let, kdy Patočka téma přirozeného světa otevírá v úzké vázanosti na Husserla a inspirován Heideggerem; druhou v šedesátých letech, kdy již předkládá svoji originální koncepci a na ni přímo navazující třetí, kdy v sedmdesátých letech téma přirozeného světa rozšiřuje a promýšlí z hlediska filosofie dějin (*Kacířské eseje*).

**Přirozený svět jako filosofický problém (1936)**

„Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě světe, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní.“ [Patočka 1992: 9] – Východiskem Patočkovy habilitace je konstatování rozdvojenosti našeho světa. Jako člověk jsem ponejprv zde na světě přítomen jako bezprostředně prožívající, vnímající, cítící, v řádu svých nejobvyklejších a nejobyčejnějších každodenních životních aktivit a zájmů. I když jsem třeba povoláním teoretický fyzik, dříve se jako člověk ráno probudím, přemůžu svoji ospalost a ztuhlý krk. Než nahmatám na stole odložené brýle, zdá se mi, že oknem vidím na zahradě malé ropné jezírko. Když si však brýle znepokojeně nasadím, správně shledám, že to je jen na trávníku rozvalený černý pes. Cítím, že potřebuji doplnit tekutiny, mechanicky a bezmyšlenkovitě v navyklé rutině ohřeji vodu v konvici a zaliji pytlík čaje. Při cestě na své vědecké pracoviště automaticky pozdravím souseda a než přeběhnu silnici, odhadnu, že přijíždějící auto nejede tak rychle, aby mne ohrozilo. Ve svém světě pohybují se v modu určité obecné obeznamenosti a srozumitelnosti; je to můj známý svět. Teprve za pracovním stolem zpravidla začínám o světě uvažovat jinak. Pes jevil se iluzorním ropným jezírkem pro neadekvátní lom světelných paprsků, vodu na čaj ohřály mi elektrony narážející na mikrostruktury vodiče, mohl bych spočítat, že auto, před kterým jsem přebíhal, přibližovalo se takovou rychlostí, že jsem zdaleka neměl tolik času, jak se mi zdálo. To vše jsou postupy a poznatky vědeckého výkladu světa; jsou, zdá se, – oproti mému subjektivnímu názoru, který často podléhá klamu či vykazuje jistou míru nejistoty – objektivní, přesné, zaručené, jisté.

Moderní přírodověda odhaluje bezprostředně prožívaný svět jako svět zdání, jako svět doxický, nedůvěryhodný, pochybný. Ve světle přesvědčivosti a úspěchů přírodních věd ztrácí na důvěryhodnosti, je nahlížen jako odvozený od objektivní, původní reality vědeckého výkladu.

Ovšem to, co je člověku jedině dáno zakoušet, je stále skutečnost světa přirozeného s veškerou svojí neurčitostí a přibližností, naopak objektivní obrazy vědy ve zkušenosti nikterak přímo zakusitelné nejsou. Svět je rozdvojen. Je-li člověk nucen žít ve dvojm světě, je-li zde svět přírodní vědy a svět přirozený a naivní, znamená to, že ani jeden z nich samostatně není světem v celku, světem úplným. Patočka tuto neúplnost vidí projevovat se hmatatelně i v našem životním pocitu, tedy v prožívání dnešního člověka, v jeho celkovém životním naladění. Věda a vědecký obraz skutečnosti ovlivnily dnešního člověka natolik, že již přišel o své původní prostředí přirozeného, naivního světa, o přirozené prožívání charakteristické pro tento svět; žije ve vleku „nihilistické nálady“, v pocitu dvojakosti. Ve výkladu přírodních věd vystupuje člověk jen jako determinovaný objektivními danostmi, jako podřízený zákonům. Pro původní životní cit vlastní svobody není ve vědeckém pojetí místa. „Člověk žije v základní apercepci své nesvobody, cítí se jako agent objektivních sil, pocituje sama sebe ne již jako osobu, nýbrž jako věc.“ [Patočka 1992: 19]

V pocítování rozpolcenosti života ukazuje se, byť negativně, tím, že se jí nedostává, základní lidská potřeba celkovosti zakoušeného světa; ne jako vyspekulovaný filosofický nárok, ale jako praktická nutnost pro chod lidské existence. Člověk potřebuje jednotu. Jak se k ní ale dostat, když převlá-

dá opak? - „Problémem filosofie je svět v celku.“ [Patočka 1992: 13] Takto Patočka začíná. Toto je nejvlastnější úloha filosofie, na její půdě se máme pokusit odstranit rozpolcenost. Vědy, které si rozparcelovaly skutečnost do svých jednotlivých oborů, takového úkolu schopné nejsou. Na jakém podkladě však filosofie může dosáhnout jednoty?

Nalézáme před sebou historicky zděděné způsoby uchopování skutečnosti pod tituly objekt - subjekt. Každá z těchto vrstev váže na sebe vlastní zákonitost a principy. Patočka podává přehled některých snah o uchopení těchto dvou pólů skutečnosti a ukazuje, že se pohříchu střídavě odbývaly v pokusech převést jednu sféru skutečnosti na druhou, podříditi zákonitost jedné sféry zákonitostem druhé a naopak. Taková řešení se vesměs dopouštěla nějaké formy redukcionizmu, při němž je vždy povaha jedné sféry deformována. Svébytnost jedné vrstvy skutečnosti byla porušována, typicky té subjektivní ve prospěch objektivní. Viděli jsme to detailněji v partii pojednávající o procesu naturalizace. Patočka z uvědomění těchto tendencí po vzoru Husserla vytěžuje orientaci pro metodický postup nápravy. Pokud je typicky přehlížena svébytnost subjektivního, pak je třeba jednou prozkoumat ponejprv subjektivitu, a sice opravdu s respektem k jejím specifikám. Tento postup nabízí se i proto, že naše prožívání, naše zkušenost, jeví se tím nejbližším a vždy již přítomným; vše, co k nám přichází, přichází-li něco, máme nejprve vždy ve zkušenosti, tedy ve sféře naší subjektivity. „Veškerá rozmanitost jsoícího je předmětem zkušenosti.“ [Patočka 1992: 33] Přitom ovšem nesmíme přijmutím titulu subjektivita předjímat jakékoli charakteristiky - chceme subjektivitu vykázat bezpředsudečně - nemůžeme tedy vyjít od subjektivity v obvyklém psychologickém smyslu, ale „...musí



být rekurováno k hlubší subjektivitě, jež již není v obvyklém smyslu slova existentní, jež již není jsouncem mezi jsoucny, nýbrž veškerenstvo jsoucího v sobě zákonitým způsobem utváří". [Patočka 1992: 33] Hledaným tedy je subjektivita preexistentní, transcendentální, na níž teprve nějakým způsobem jsoucí spočívá. Vidíme, že Patočka zde jednoduše sleduje Husserlův postup, a platí to i pro další kroky. Projdeme si je, byť se tím budeme do určité míry opakovat, a to z toho důvodu, že Patočkův výklad je velmi přehledný a dovoluje v hutné zkratce vystihnout to, co je třeba u Husserla bolestivě a postupně vydobývat.

Abychom sestoupili k subjektivitě transcendentální, musíme vykonat metodický krok zdržení se jakýchkoli předpokladů, musíme zaujmout postoj radikální skepse ke skutečnosti, kdy „...přestaneme vůbec soudit o jsoucím, přestaneme žít ve vykonávání tezí jsoucna a celý obsah své zkušenosti i s oněmi tezemi prostě pozorujeme jako datum". [Patočka 1992: 56] Musíme inhibovat svůj přirozený sklon vznášet nárokové teze, musíme destruovat přirozené stanovisko, které je vyznačeno, jak Patočka píše, „tetičným habitem". Musíme vykonávat metodickou proceduru **redukce**. Takto sestoupíme k poslednímu základu naší subjektivity, k čistému vědomí, kde je nám „...apodikticky, tj. bez možné jinakosti daný bezprostřední proud života". [Patočka 1992: 57] A tento proud života, nějaká aktivita, kterou sleduji v ryzí sebejistotě danosti, není nic, co by existovalo, co by se vyskytovalo mezi existujícími věcmi, ale právě výkon existujícího. „Transcendentální život neexistuje..." [Patočka 1992: 57]

Pozorovat obsah své zkušenosti jako datum znamená jinými slovy nakládat s tímto obsahem nikoli jako se jsouncem, jako

se jsoucí věci, nýbrž jako s **fenomémem**, tj. s něčím, co se zde před mým zrakem transcendentálního diváka jeví, co je jev jsoucí. „Redukcí na čisté vědomí bylo ... ukázáno, že danost sama o sobě není nic jsoucího, existentního, nýbrž ryzí fenomén jsoucí; tento fenomén však proto, že je fenomémem, tj. něčím odkrytým, zjevným, není snad méně než jsoucí samo, nýbrž obsahuje je jakožto něco mající nárok na uznání. Říkáme, že jest to, co svůj nárok na tezi může prokázat; bytí je vykazatelnost.“ [Patočka 1992: 61]

Naším úkolem je nyní zkoumat, jakým způsobem funguje ve fenoménu onen nárok na uznání, neboť naši vedoucí snahou není přece dosáhnout apodiktické subjektivní půdy, ale popsat svět v celku, tj. nalézt správné místo i pro objektivní svět. Uplatňující redukci, v transcendentálním zaměření budeme sledovat, kdy a jakým způsobem nás fenomény zákonitě vedou k závazné víře v předmětnost.

Při zkoumání obsahu našeho vědomí, daného v apodikticitě, zjišťujeme, že jsme schopni tento obsah nějak rozčlenit a odlišit v něm různé danosti. Při vnímání nějakého předmětu, třeba stolu, abychom použili stejný příklad jako Patočka, máme zde v přímém prožitku akt vnímání a určité smyslové kvality a vedle toho, či spíše k tomu a v tom, nějak míněné, předmět. Tedy na jedné straně například vnímání nějaké barvy a struktury ohraničené v ploše, jež odpovídá tomu, že na stůl nahlížím z nějaké perspektivy, za nějakého osvětlení atd. (což přísně vzato není žádný stůl), a na druhé straně přímo stůl jako ucelený předmět, jakoby ze všech perspektiv najednou. To, co máme v bezprostřední danosti, před pohledem transcendentálního diváka, přítomné tady a teď, je prožívaný akt vnímání, vlastně vykonávaná vlastní aktivita, která je cele dána v imanenci.

Avšak její smysl, který odpovídá míněnému předmětu, stolu, imanentní překračuje, odkazuje nějak mimo akt vnímání, je aktu vnímání transcendentní (avšak stále v rámci vnímání). „K vnitřnímu charakteru aktu patří být vědomím něčeho, a to na prvním místě něčeho, co se od něho samo liší.“ [Patočka 1992: 65] Tato vlastnost aktu se nazývá **intencionalita**. Ve vědomí máme tedy akty dány bezprostředně, a k nim stůl, daný jako jejich korelát a dodávající jim smysl; akt i míněný předmět jsou neodlučitelně spjaty, představují dva póly téhož. Označujeme akt termínem noesis a míněný předmět termínem noema. Na základě takto provedené diference můžeme výše naznačený úkol nyní formulovat jako vyšetřování charakteru noeticko-noematického vztahu, který je vztahem, z něž povstává předmětnost. Náš úkol můžeme pak vyznačit rovněž jako problém popisu konstituce předmětnosti.

Podstatný poznatek o konstituci předmětnosti se nám vyjeví, když uplatníme další metodický krok, kterým je **variace**. Míněné můžeme podrobit určité manipulaci. Například držený tón mohu ve své imanenci (tj. jako fenomén, když jsem jej „odstříhl“ od jeho vazby na vnější existenci; řekněme, že jsem si jej vybavil ve vzpomínce) libovolně prodloužit, změnit jeho výšku... Mohu s tónem provádět různé změny, měnit jeho vlastnosti, podle toho, jak se mi zachce. A přece má tato variační činnost jisté konkrétní hranice. Variace se musí pohybovat jen v rámci nějakého okrsku, konkrétně u tónu v rámci čtyř vlastností, které tónům přísluší. Není ale možné vynést tón za rámec těchto vlastností a představit si jej třeba jako zelený, není možné jej převést na obraz kruhu či chuť hrušky, má-li zůstat tónem. Variace se může dít nahodile, vždy ale tak, že respektuje hranice tónu, tedy že se pohybuje v rámci jakési

„tónovitosti“, což vlastně musí být souhrn podstatných charakteristik, které k tónu bytostně patří a tvoří jeho smysl. Tento rámec můžeme jistě oprávněně nazvat invariantem nebo také **eidos** daného typu korelace, tím, co přes všechny variace zůstává podstatně identické. Obsahem provedené operace bylo vlastně sledování „vodítka“ (abychom zohlednili Patočkovu a Husserlovu terminologii) konstituce předmětnosti, kterým je jednota konstituované předmětnosti. Variace s míněným typem předmětnosti je možná tak, jak daná předmětnost sama dovoluje: jen do té míry, dokud si předmětnost zachovává něco, co ji dovoluje držet jako onu předmětnost, dokud míněné zůstává jednotou a nerozpadá se do nesouvislé řady dojmů. Coby určující charakteristika noeticko-noematického vztahu se nám tedy odhalilo to, že vztah noese a noematu není libovolný, že korelace mezi noesí a noematem má zákonitý průběh, který lze v podobě eidetických průběhů pro dané typy korelací nalézt. To, že existuje typika prožívá, může na této úrovni, která je teprve přípravou pro vlastní analýzy, být zatím přijato jako dostatečný výtěžek, který slouží jako naznačení sféry, ve které se dále bude zkoumání pohybovat.

Vlastní analýzy jsou vedeny původním zájmem o svět v jeho celkovosti, a tudíž náš „problém je člověk ve svém poměru ke světu“. [Patočka 1992: 81] To, „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: 81-2] Jde o to, zkoumat nikoli pouze jednotlivé průběhy konstituce jednotlivých předmětností, ale zkoumat konstituci s ohledem na celkovost světa, na to, že konstituce nějakým způsobem nutně znamená vztah ke světu jako celku.

Člověka ve světě postihuje Patočka v analýze objektivní a posléze v analýze subjektivní. Tematizovat vztah člověka ke světu objektivně znamená všimnout si jej jako části přírody, tj. jako živého tvora, ke kterému patří podstatně tělesnost. „Bez tělesnosti a komunikace s okolním světem prostřednictvím této tělesnosti lidskou bytost myslit nemohu.“ [Patočka 1992: 82] Svoji tělesností je člověk vpleten do světa fyzických věcí, nalézá se jako věc mezi ostatními věcmi, spolu s nimi je podřízen kauzální zákonitosti. Věci člověku jako tělesné bytosti kladou odpor, omezují ho, a dávají mu tak zakusit jeho konečnost. Člověk se tedy s věcmi nestřetává neutrálně mechanicky, ale ví o této své situaci konečnosti, ví o své nezrušitelné odkázanosti na věci. Věci před člověkem nevystupují jako izolované jednotlivosti, ale trvale „poukazují k dalším a dalším souvislostem“ [Patočka 1992: 83], poukazují k dalším věcem – vždy se nalézají např. v sousedství jiných, v nějaké časové následnosti; vybízejí mě, abych se obracel od jedné věci k druhé. Je zde neustále přítomna „jakási souvislost, do níž jsou všechny věci začleněny“ [Patočka 1992: 83], vytrvalé poukazování k dalšímu, někam dál – právě toto je vazba, která všechny věci spoutává v jednotný celek. A tento jednotný celek je svět. Není to soubor či suma věcí, ale jakási funkce (našeho vědomí), která svým jednotícím působením umožňuje, abychom jednotlivé věci mohli mít ve vědomí. Toto ovšem chápeme pro malou důkladnost pouze jako anticipaci a ne jako vlastní výklad.

Tělesnost, jako bytí fyzicky mezi fyzickými věcmi, ihned nám indikuje perspektivu, nalézání se na nějakém stanovišti, které poskytuje určitý úhel pohledu na věci. „Bytí na světě je perspektiva.“ [Patočka 1992: 85] V perspektivě jsou člověku

některé věci blíží, jiné dál či ubíhající až do nedohledna. Je možné vytknout ve světě jako jeho strukturální rys určitou sféru naší úzké obeznámenosti, prvotní spjatosti, nepřekvapivosti, jakousi původní perspektivu, ze které se nám svět ukazuje jako bezpečný a přátelský. Území, ve kterém jsme zvyklí a schopní pohybovat se a jednat sebejistě a suverénně, s věcmi nakládat umně a takřka automaticky. „Je to ta část univerza, která je nejvíc lidsky proniknuta; věci jsou zde takřka již orgány našeho života (...) jsou nepřekvapivé a nenápadné.“ [Patočka 1992: 86] – Patočka pro tento okrsek světa užívá pojmenování **domov**. Domov je místem nejbližšího společenství; „domov je útočiště, místo, kam patřím více než kamkoli jinam“ [Patočka 1992: 86], je místem nejpůvodnější blízkosti.

Domov však není přímo mojí perspektivou a nepohybuje se spolu se mnou, nýbrž je právě místem, které mohu opustit a nechat za sebou a vypravit se vstříc dálavě a cizotě. **Dálava a cizota** jsou kontrastními momenty k domovu a k důvěrnému, představují neznámo, „strou se do neurčita a zanikají v nezdомácnělém“. [Patočka 1992: 86-7] Je v nich možné překvapení, setkání s neočekávaným, přinášejí jiný „zkušenostní styl“. Charakter „bližší“ cizoty má pro nás exotické kulturní společenství, „ryze cizí“, nám nejvzdálenější, je příroda za hranicí živého, „nechápací, bezohledná, takřka beztvárná a hrozivá“, příroda „jako něco nezvladatelného, nesmírně silného a chaotického, z čeho hrozí katastrofy pro život“. [Patočka 1992: 88] Přesto však představují póly domov – dálava, cizota jen modalitý blízkosti, která se nalézá na půdě základní přítupnosti, která je bytostným charakterem lidského světa. „Vždyť svět je celek, z něhož se žádný zjev naprosto nevymyká,

a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelnost.“  
[Patočka 1992: 87]

Vedle domova a dánavy druhým strukturním rysem světa, přesněji rysem našeho vztahu ke světu v objektivním popisu, je **čas**. „Minulost, přítomnost i budoucnost obepínají veškerenstvo funkcí našeho života i našich zaměstnání a udávají mu takt.“ [Patočka 1992: 88] Jako tělesným bytostem příslušejí nám životní funkce a s nimi životní potřeby, které si žádají své uspokojení. To je ve svém uskutečňování orientováno časovým frázováním přírodního času, pravidelným střídáním dne a noci atd. Průběh našeho života a jeho potřeby jsou artikulovány během času, který takto má základní charakter „času k...“, v tu a tu dobu k té a té činnosti. Na vyšších úrovních, nad sférou fyziologických potřeb, je náš život artikulován i časem kulturním, historickým apod.

Třetím rysem, který patří nutně k našemu bytí na světě, jsou **nálady**. Nálady a „stavy“ (to, jak nám je) nám vždy - nemůžeme být bez nich - ukazují, jak na nás jsou, věci kolem, působí. Nálady zbarvují naše okolí, do všeho kolem sebe promítám svůj stav - a jen takto, přes tento závoj věci kolem sebe vidím. A nálady obepínají ne jen jednotlivé věci, byť jsou jistě na některé věci centrované, ale vztahují nás k celku všech věcí, ke světu; nálada se týká toho, jaký mám postoj k celku světa, „souvisí s celkovým životním pocitem za daného stavu věcí“. [Patočka 1992: 89] Charakter nálad je dynamický, „jsou z něčeho a k něčemu“ - orientují k nějakému konání (kde nečinnost je jen jeho modalitou). Naše „naladění“ je bohatě strukturované: nálady se vzájemně prostupují; vyskytují se vedle sebe i ve vzájemném prostoupení nálady momentální, chvilkové, dlouhodobější a dominantní, které charakterizují

celý život toho kterého člověka. „Jsou to nálady, v nichž se rodí nejpodstatnější lidské činnosti, z nichž vzniká tvůrčí život; v nich se vztahujeme k celku života a světa, v nich žije vždy údiv nad celkem, jakési předtematické pochopení faktu bytí na světě.“ [Patočka 1992: 90]

Ve třech rysech - v tělesnosti, čase, náladách - viděli jsme strukturu celku světa, jak se ukazuje v objektivním popisu, tj. v popisu podaném z hlediska našeho výskytu jako jsoucna vedle ostatních jsoucenc. Nyní je třeba postavit se na „stanovisko reduktivní, jemuž veškerá zkušenost i její forma je čistým fenoménem“ [Patočka 1992: 95] a provést subjektivní deskriptivu, která zachytí, jakým způsobem je v subjektivitě celek fenomenálně dané zkušenosti držen a možný.

Obsahy, které držím ve své subjektivitě, mohou mít různý charakter danosti: mohu je držet jako skutečné, nejisté, možné atd. To je základní vlastnost našeho vědomí: věřivost. Duševní život má podobu dynamického procesu víry. „Naše zkušenost je drama víry.“ [Patočka 1992: 95] Konkrétní tetická aktivita, kterou vykonávám, je vždy podrobena pochybnosti, změně, modalizaci. Aktuální tezi mohu opustit ve prospěch jiné: tezi o víře ve skutečnost daného obsahu mohu opustit ve prospěch teze o pochybnosti obsahu; od jedné teze přeskakují k jiné tezi, či spíše jedna teze je plynule prostoupena jinými tezemi. Vždy zde však je nějaká teze přítomna. Modalizace je pokaždé v principu možná, každá teze může být opuštěna, vždy ale jedině tak, že je nahrazena tezí jinou. A tu se ukazuje důležitá věc, „že nikdy nemůže být v pochybnost uveden celek“. [Patočka 1992: 96] „Výslovná jednotlivá víra v jednotlivé jsoucno je možná jen na bázi jakési generální víry v celek.“ [Patočka 1992: 97] Přehledně lze charakter tohoto celku ukázat ve sféře



vnímání. Naše vnímání má podobu přivrácení k nějaké věci, jednotlivině, soustředění pozornosti na ni. Tak můžu například vnímat zde před sebou budík. I když se ovšem stal pro tento okamžik centrem mé pozornosti, je zde nějak přítomné i bezprostřední okolí; nevidím přísně vzato jen samotný budík, ale i to, že na něčem stojí (asi na stole), v jeho blízkosti leží nějaké malé předměty (asi tužka a sponka na papíry) atd. Tyto předměty tvoří okolí vnímaného předmětu, přímo je nevnímám, ale přece nějak tematické jsou a nelze si je odmyslet. Bylo by jistě možné, aby byl budík umístěn v jiném okolí, na jiném pozadí, ale nelze si představit, že by byl vnímán bez pozadí. Patočka o tom, co se vyskytuje takto netematicky, říká, že je dáno *en parergo*, je to horizont aktuálního. A naši aktivitu, která má tuto sféru nějak v držení, označuje jako **parergické vědomí**. Je to „vědomí určitého zkušenostního stylu, vědomí možného pokračování in indefinitum“ [Patočka 1992: 98], to, co mi dovoluje přenést pozornost od budíku na vedle ležící předmět a poznat, že je to skutečně sponka. Je to vědomí, které existuje „mimo sféru aktuálního cogito, ač ovšem je s tímto cogito neodlučně spjato“. [Patočka 1992: 98] Parergické vědomí představuje sféru inaktuality a potenciality, která je ovšem případně dosažitelná. „Já žije vždy ve sféře těchto potencialit (...) a jinak než v takové potenciální sféře žít nemůže.“ [Patočka 1992: 98] Parergické vědomí je tedy předpokladem aktuálního vědomí - aktuální aktivita z něj vyrůstá, na něm teprve staví - a takto i podkladem jednoty a celku světa.

Dále bude konkrétněji ukázáno, „jak naše aktivita výslovná i horizonty objasňují to, co jsme nazvali světem“. [Patočka 1992: 101] V titulu parergické vědomí jsme se pravděpodobně přiblížili jádru fenomenologického stylu uvažování - problému

nedaného jako podmínky daného. Půjde teď o to, správně tento základní svorník explikovat.

Zůstaneme na půdě smyslového vnímání, protože jakkoli je jen jednou formou naší vědomé aktivity, je základní zkušenostní vrstvou, na niž všechny ostatní aktivity spočívají. V konkretizované podobě může tak naše úloha být pojata jako odpověď na otázku, co vnímání předpokládá - rozumí se, že se stále jedná o problém konstituce předmětnosti.

V rámci smyslového vnímání rozeznává Patočka **prezentaci** a **artikulaci**. Jsou to spíše s ohledem na výklad uměle vytknuté momenty, než fakticky odlišitelné fáze; navzájem se prostupují a předpokládají v jednotném procesu vnímání. V prezentaci představuje se kvalitativní složka vněmu, a to v bezprostředním přítomném nyní, teď. Přece to ale není nějaká podržitelná prezentnost: přítomné okamžitě přechází v minulé a na jeho místo nastupuje to, co přichází z budoucího, již ovšem právě proměněné na přítomné... atd. v neustálém pohybu. Jako si nemůžeme představit v našem příkladu s budíkem jeho samostatnou ryzí danost, jednotlivou věc bez nedaného, bez horizontu, nemůžeme si představit ryzí okamžik přítomnosti, samostatné teď, „bodovou přítomnost“ bez časového okolí - nic takového neexistuje. Je zde neustálé odbývání fází; vždy je zde přítomnost jen ve formě plynulého přechodu mezi retencí a protencí, přísně vzato nezachytitelná; vše je jakoby bez ustání chvějící se, a jen díky tomuto chvění. (Taková metafora by teď už neměla znít abstraktně.) Prezentace má charakter nezrušitelného uplývání. Dané ve statické smyslu není představitelné. „Danost bytí je odbývání.“ [Patočka 1992: 103] Základem vnímání se nám tedy ukazuje tato časovost, ovšem v hlubším smyslu než jen coby pouhá sukcese okamžiků. - Časovost, kterou

nemůžeme nemyslet, tedy jako podmínka vší zkušenosti. „Transcendentální vědomí je časové plynutí, jest čas.“ [Patočka 1992: 103]

Smyslové vnímání nestaví však před nás nějaké „kvality“ (to je abstrakce), ale bezprostředně nás vplétá do **životního vztahu** k předmětům. Naše zkušenost je vždy už artikulovaná; ne abstraktní kvality, ale přímo konkrétní předměty, které k nám mají nějaký vztah, jsou v nějakém postavení k nám: jsou k něčemu vhodné, něco nám umožňují, pletou se nám, překázejí, vyhledáváme je, vyhýbáme se jim... Artikulace je vedena našimi praktickými zájmy, našimi potřebami a tendencemi. Jen v jakémsi silném zpětném zaměření můžeme si zkusit představit onen prapůvodní stav, který musí ležet u kořene naší současné strukturované skutečnosti, obepnuté sítí habitualit - stav prapůvodní nerozčleněnosti, „dojmový chaos“, kvalitativní změť, ze které teprve na podkladě našich nejzákladnějších organických životních tendencí vyrůstají centra afektivních vzruchů, která orientují prvotně vznikající diference. Jak již bylo řečeno, tento artikulační proces kvalitativního členění vedený našimi tendencemi musí jít ruku v ruce se syntetizující tendencí prezentní složky, která zajišťuje kvalitativní krytí v rozmanitosti časových fází. Jen v této vzájemné působnosti obou tendencí jsou prvotní kvality něčím jednotným.

Uspokojení našich organických tendencí předpokládá „určitou dispozici objektivitou“, předpokládá pohyby, kinestéze, a tedy **tělo**. Tělo a kinestéze přímo implikují prostor.

Život je životem v kinestézích, pohybem v prostoru. Ale i ze strany prezence jsme nepřímo vedeni k „objevení“ prostoru jako konstituentu. Časové uplývání jako vlastní podstata prezence nese s sebou implicitní nárok na pohyb. Jednota retence-

prezence-protence není představitelná ve statické struktuře; vnímání budíku na stole nebylo by možné bez změny stanoviště. „Prostor je nejbližším předpokladem ke konstituci věcí ve vlastním smyslu.“ [Patočka 1992: 111] Ke konstituci věci dochází na podkladě prostoru, který umožňuje pohyb, kinestéze: věc povstává z našeho obcházení, když je nahlížena z rozmanitých stran a v rozmanitých perspektivách.

Vnímání věci v hutné zkratce: z kvalitativní rozmanitosti vylupují naše organické tendence na podkladě afektivního příklonu věci jako disponovatelnosti. Věci jsou „zpozorovatelnosti na cestě našich tendencí“. [Patočka 1992: 113] To implikuje tělo jako nositele kinestézí a uskutečňovatele pohybů, a dále prostor jako místo těchto pohybů. Podkladem je vztaženost k nedanému jako k horizontu, která má časový charakter.

Svět je původní čas. „Svět není v čase, nýbrž čas jest svět.“ [Patočka 1992: 115] Svět je jednotící funkcí vytváření jsoucna, je univerzální časový horizont vší skutečnosti; svět působí ve zkušenosti jako jednotný časový korelát veškeré zkušenosti.

Vyšli jsme od protikladného postavení přirozeného a vědeckého světa. Všechny předchozí vývody dokládají, jak je přirozený svět principiálně prvotní a předchůdný jakýmkoli jiným „světům“, že je jejich bází. Věda „vzniká a pohybuje se v rovině kategoriální konstituce, o které bylo shora ukázáno, že předpokládá před sebou konstituci naivního, smyslového světa. Výsledky věd nelze tudíž učinit východiskem analýzy světa již z toho důvodu, že jsou konstitutivy vysokého stupně.“ [Patočka 1992: 163]

Prošli jsme v úzké vázanosti na Patočkův text, někdy pravda snad až příliš úzké, krok za krokem hlavní body argu-

mentace; nevěnovali jsme pozornost pečlivému filosofickému kontextu, který Patočka ke svému řešení dodává, a též jsme nevěnovali pozornost poslednímu oddílu Přirozeného světa, kde se pojednává o jazyce (jazyk Patočka analyzuje jako „další etapu konstituce předmětnosti, která se pohybuje nad vlastní základnou“ [Patočka 1992: 126]; jazyk je podmínkou intersubjektivní a rovněž v sobě nese vztah k celku světa). Před tím, než přikročíme ke stopování toho, jak se problém přirozeného světa u Patočky dále vyvíjel, pokusíme se nyní alespoň o náznak samostatného postupu v podobě několika kritických poznámek k právě probranému. Patočka samozřejmě sám záhy významně revidoval své pojetí přirozeného světa, jak následně uvidíme. Tyto poznámky se snaží ještě k Patočkovým revizím nepřihlížet, byť jsou mnohdy nutně cílené na totéž. Nejprve si v bodech shrneme konturu argumentace spisu Přirozený svět jako filosofický problém.

Vyšli jsme od ukázání dvou světů, ve kterých je modernímu člověku žít. Protikladnost světa vědeckých konstrukcí a světa žitého má svůj původ v Husserlově diagnóze krize, jak ji podává ve spisu Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie – Patočka měl k dispozici rukopis. Transcendentální subjektivita, která má být půdou sjednocení obou světů, a spolu s ní tedy i celý metodický postup redukce, náleží rovněž k Husserlově fenomenologii, tj. k oné původní „ortodoxní“ fenomenologii svého zakladatele. Spadá sem též i časovost jako prvotní základ vší subjektivní. Ostatní motivy, se kterými se v Přirozeném světě pracuje, odkazují k silné inspiraci Heideggerem a jeho Sein und Zeit. Platí to zejména pro „bytí na světě“, domov, nálady, věci jako pragmata. Výsledný Patočkův silný filosofický smysl pro tělesnost, jako jeden z ústředních lidských atributů, jde ovšem silně proti požadavku transcen-

dentálnosti subjektivity. Ze strany Husserlovy inspirace jsme vedeni k reflexivnímu postoji v očištěné subjektivitě, zatímco ze strany Heideggerova způsobu traktování problému Dasein jako aktivní fakticity, a s Patočkovým zdůrazněním tělesnosti této fakticity, dostáváme se právě do protisměru. Zdá se, že Patočkův Přirozený svět je vystaven na takovém dvojím, jen těžko slučitelném podloží. Protikladnost nekonečnosti (a přitom uzavřenosti) transcendentální subjektivity a konečnosti (a přitom otevřenosti Dasein) má principiální ráz. [Petříček 1990: 26-7]

Vědomí zásadní problematičnosti transcendentální pozice je ovšem pro fenomenologii následující po Husserlovi charakteristické. Transcendentální subjektivita, zaručená přísnou metodickou skepsí redukce, má být sférou naprosté bezpředsudečnosti, kde stačí než sledovat ve výhodném postavení transcendentálního diváka probíhající děje a získat tak zaručené a nezpochybnitelné poznání. Čistá nazíravá aktivita je právě ovšem konstrukcí: i taková činnost musí být vedena nějakým zájmem, jako musely být vedeny nějakým zájmem předchůdné kroky, které mi zajistily mé stanoviště. A zájem na očistě naznačuje dál, že je zde dopředu nějaké vědomí potřeby takového směřování; a tedy se zdá, že se zde nutně uplatňuje nějaké předběžné porozumění celkové situaci, které však nebylo podrobeno reflexi a zůstalo nám tak jako předsudek. To, co se nám takto ukazuje, může snad být nazváno ozvukem osvícenského étosu, který přes všechnu Husserlovu myslitelskou přísnost a poctivost na něm nějak ulpíval v podobě hluboce zakořeněné víry v „racionální zvládnutelnost“ světa, která zakrývá, že zájmy rozumu nejsou naprosto univerzální, a proto snad méně „pouhými“ zájmy. - V dalším rozvíjení tématu přirozeného světa Patočka již transcendentální pozici zastávat nebude.

Tím, že Patočka přijal za východisko Husserlovo pojetí dvojího světa, světa vědy a žitého, pohyboval se již v jistém vyznačeném rámci, který se posléze může ukázat jako příliš úzký. Přirozený svět by měl být vykázan nejen v protikladnosti ke světu vědy. To, že zde figuruje svět vědy jako jakýsi referent, projevuje se pravděpodobně v „pídění se“ po apodikcitě. Evidence v apodikcitě ovšem není princip, který by byl na první pohled vlastní sféře přirozeného postojе. Naopak je vlastní vědě, je vzorem vědeckosti; vždyť Husserl sám chce provozovat fenomenologii jako „přísnou vědu“. Byť je tedy vliv vědeckého obrazu skutečnosti neustále vykazován do svých hranic, přeci jen se skrze požadavek apodikcity nějak promítá do sféry přirozeného světa. A tak se zdá, že východisko protikladnosti vědeckého a přirozeného světa způsobuje, že přirozený svět není pojat dostatečně univerzálně. Důkladně propracovaná problematika přirozeného postojе měla by nás orientovat nejen s ohledem na teoretickou činnost, jakou je úsilí vědecké a filosofické, ale i s ohledem na jiné životní formy, s ohledem k umění, s ohledem na každodennost, na svět techniky atd. - Jistě to je jiná rovina konkrce, než o jakou usiluje Patočkův spis, ale jde o to, aby byla z daného stylu myšlení principiálně dosažitelná. Tíhnutí k pevně danému je tendence, která vede Husserlovu filosofii k transcendentální perspektivě a v konečném důsledku ústí v nějaké formě hypostazování skutečnosti.

Při našem dosavadním výkladu jsme se vůbec nevěnovali otázce druhých lidí, problému intersubjektivit; příslušné Patočkovy partie jsme přeskakovali. Teď se k tomuto problému krátce dostaneme. I zde se Patočka úzce orientuje dle Husserla, tentokrát přejímá jeho pojetí intersubjektivit, jak je

popsáno zejména v páté z Karteziánských meditací. Není asi příliš smělé konstatování, že v otázce druhého člověka trpí filosofie ve své tradici obecně neduhem: druhému člověku, problému intersubjektivit se dostávalo malé pozornosti; minimálně lze říci, že se intersubjektivita jen zřídka stávala předmětem filosofické reflexe na takové principiální úrovni, na jaké byly zkoumány např. problémy já, poznání vnějšího světa atd. Husserl nebyl v tomto směru příliš výjimkou: v počátcích jeho filosofie nemá intersubjektivita takřka místa; v centru jeho zájmu je samojediný subjekt. Své místo získává teprve postupně, jak jsme si ostatně již ukázali. Patočka zde tedy sdílí perspektivu Meditací, v nichž je východiskem subjektivita, která je již schopna různých poznávacích výkonů. To, že se od hotového subjektu teprve postupuje k druhému, dobře ilustruje i výraz „zespolečenštění“, který pro konstituci intersubjektivit Husserl také užívá: zespolečenštění označuje zřejmě nějaký proces, který se začíná v situaci, která ještě není situací zespolečenštění; zespolečenštění evokuje nějaký okamžik, od kterého teprve začne se uplatňovat, okamžik, který byl dosud „nespolečenský“. Má zde být završená subjektivita a teprve posléze společenství subjektivit a sféra intersubjektivního. Jak si lze představit situaci nespolečenského? I filosof bádající dnem a nocí osamoceně ve vysoké věži musí přeci rozpoznat odkazy na druhé ve stole, u kterého sedí, v písmu, které píše na papír, ba přeci právě proto, že je filosofem, měl by rozpoznat takové odkazy hlouběji, možná v tom, že vůbec rozezná své tělo od okolí. Kde se vzala hotová subjektivita? Není intersubjektivita, tedy existence druhých, spíše podmínkou zrodu subjektivit? Není daleko slibnější cesta, která postupuje od druhých ke mně, která vidí druhého jako



původnějšího? - Takové otázky mohou být adresovány jak Husserlovi, tak Patočkovi, který např. píše: „Bližní je jedna z prvních a nejdůležitějších materiálních kategorií; původnější je snad pouze kategorie věci praktického úzu...“ [Patočka 1992: 120] Mohu opravdu cokoli prakticky užívat v oné abstraktní situaci nezespolečenštění?

### **K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života (1965)**

Než se podrobněji podíváme, jak Patočka dále rozpracoval téma přirozeného světa, přehlédneme nejprve krátký článek, který hlavní motivy tohoto nového rozpracování stručně nadnáší (v podání bohatě metaforickém, až básnickém) a který i chronologicky předchází důkladnějším pojednáním problému. Už v habilitaci *Přirozený svět* jako filosofický problém se nám ukázala celkovost, jako naprosto zásadní atribut našeho vztahu ke světu. Význam celku musí trvat i zde: jakákoli konkrétní zkušenost nese v sobě odkaz na celek, jen z něj je možná a díky němu vůbec vystupuje. „Každá smyslová přítomnost je již v jistém celku.“ [Patočka 1965: 1] Každý vněm předpokládá již celek, který ho podepírá, slouží mu za podklad. Celek jako to, co se rozprostírá do nedohledna, jako netematický horizont, který zjevuje tematické, nepřevoditelné na danost ve stejném smyslu jako je dána jednotlivá věc. A trvá to, že zde nutně musíme vycházet od subjektivity, tedy je to zároveň celek jako „funkce subjektivity“ - „horizontové vědomí“, „nevybavenost vybavitelného“, „nevýslovná přítomnost výslovně zpřítomnitelného“.

„Je tedy charakterizován lidský život předchůdným celkem. Jak nyní však označit vztah, který zaujímáme k tomu, co

v celkovém horizontu vzchází a zapadá, co se v něm, na jeho pozadí zjevuje? Domnívám se, že vodítkem k této charakteristice našich setkání ve světě, na světě je, že médiem tohoto setkávání je pohyb." [Patočka 1965: 2] Pohybu věnoval Patočka pozornost již ve své habilitaci. Zájem o pohyb je nyní ještě prohlouben (přispělo k tomu určitě Patočkovu nové studium Aristotela, které ústilo v disertační práci *Aristotelés*, jeho předchůdci a dědicové - Aristotelovo ontologické pojetí pohybu zásadně odlišné od novověkého pojetí mechanického); pohyb se stává ústřední kategorií, ze které vyrůstá to, co je z Patočky obecně asi nejznámější, nauka o třech pohybech lidské existence. - Horizont si žádá, abychom se v něm pohybovali: náš život je určen jako pohyb. Pohyb odkazuje k tělesnosti, skrze kterou může se realizovat, a zároveň pohyb potřebuje něco tělesného jako oporu, něco pevného jako svůj referent. „To, vzhledem k čemu se hýbáme, co nám udává měřítko pohybu a klidu, to, v čem či na čem se pohyb odehrává." [Patočka 1965: 2] Země je takovou oporou: to pevné, konkrétní a hmatatelné pod mýma nohama, to neprostupné, co mi klade odpor, co váže všechny moje pohyby - jednak je orientuje a jednak podřizuje tíži jako své moci a vládne tak nade mnou jako tělem, nad životem. Jako referent je země to, co je dosažitelné a blízké. Je zde však i jiný referent životního pohybu: nebe, nehmatatelná dalekost, to, „co náš obzor uzavírá bez uzavření" [Patočka 1965: 3]; oproti zemi jako dárci „kde" je nebe skrze střídání noci a dne, světla a tmy, dárcem „kdy", „dárcem vší jasnosti", která teprve umožňuje vědomost o blízkém. Teprve takto mezi dostupným a nedostupným, v orientaci mezi zemí a nebem je možný pohyb světové bytosti.

Podstatným charakterem pohybů je, že jsou vždy na něco a k něčemu zaměřené, že jsou obdařené smyslem, který překračuje a sjednocuje každou jejich konkrétní fázi. Patočka rozeznává trojí pohyb (na podkladě tří časových momentů: minulosti - přítomnosti - budoucnosti); terminologické označení se bude v různých Patočkových textech měnit, smysl zůstává v zásadě týž.

Prvotní lidský pohyb je pohybem **zakotvení**. V něm člověk svět získává, zabydluje se v něm, zakořeňuje, zakotvuje - nutně prostřednictvím druhých, pohyb je tedy spolupohybem. „Druzí jsou původním domovem, který proto není pouhá vnější nezbyt- nost, nýbrž sama kotva existence, vztah k tomu, co již je pro nás ve světě připraveno.“ [Patočka 1965: 4] A už zde je přítomen bytostný lidský rys, že musí si člověk svůj domov skutečně získat, „musí skutečně sám získat svůj svět, ale ovšem v krytosti, kterou zaručuje přijetí druhými“. [Patočka 1965: 4] Úběžníkem zde je láska; vzcházení do toho, co již je, určuje, že je to minulostní fáze.

Druhým pohybem, v „přítomnostní“ fázi, je pohyb **sebezba- vujícího sebezprodlužování**. Je charakterizován věčným zaměře- ním, fungováním v zařazenosti, setrváváním u prostředků a rozptylováním se v nich. Ústřední zde je práce, k druhému jsem orientován v modu „proti“.

Třetí pohyb **sebezískávání sebevydáním** je „přihlášením ke konečnosti a jejím převzetím“. „Tam, kde nyní život dokáže po- hlédnout své konečnosti tváří v tvář, může (...) překonat svou předchozí rozptýlenost, svůj „pád“ do věcí a jejich vládu nad sebou, své vlastní zvěcnění.“ [Patočka 1965: 4] Úkolem člověka je zde překonání vlády země a nebe a jejich přesáhnutí k vyššímu; obrátit se mimo sebe tam, kde získávám sebe - to

zároveň znamená: obrátit se k druhému. „Život, který se získal jako existence, nemůže se uzavřít, protože by tak poklesl opět v pouhé sebezprodloužení; život, který se přihlásil ke své konečnosti, získal se jen proto, aby se věnoval. To znamená, aby apeloval, aby se odevzdal druhým ne pro prodlužování jejich pouhé sebeztracenosti, nýbrž pro nalezení společné ryzí niternosti, pro vzájemnou prostoupenost, pro div vnitřního přístupu k druhým.“ [Patočka 1965: 5] Tady se otvírá říše ducha a svobody. Třetí pohyb je „výslovným vztahem k světu v celku, který je při něm zde způsobem nejpůvodnějším“. „V tomto pohybu se stává člověk sám součástí a podílníkem (...) posledního tajemství, tajemství světa v celku, tajemství ducha, země a nebe, tajemství jejich setkání. Tajemství, které převést v úlohu nelze.“ [Patočka 1965: 4]

Původní celkovost světa je stále neodlučitelně zde, neodmyslitelná od situace, ve které je člověku dáno se nacházet. Jen ve vlastním smyslu již není přítomným zde, po kterém stačí natáhnout ruku, ale je popsána jako to, čeho je třeba dosáhnout v boji. „Lidský život si nikdy není dán, nýbrž v opravdu lidské podobě musí být získán a pohyb tohoto získání je přemožení, tedy boj.“ [Patočka 1965: 4]

### **Přirozený svět a fenomenologie (1967)**

Viděli jsme, jakým směrem Patočka problematiku přirozeného světa rozvíjí: zdůraznění existence jako existence pohybující se, teprve vlastně v tomto pohybu si svět nějak získávají; svět tedy jako něco, co je třeba vydobýt; proto musí získat na důležitosti pohyb jako proces uskutečňování tohoto osvojení; pohyb - samozřejmě filosoficky interpretovaný. Předchozí článek byl však jen stručným nadhozením, spíše pří-

ležitostným představením; nyní můžeme přehlédnout téma v důkladnějším rozvrhu.

V systematictější náhledu lze charakter přirozeného světa vykázat ve dvou hlavních momentech: jeden moment je určen tím, že svět je prvotně nikoliv souborem věcí, kterým by tak ve vědomí odpovídalo mínění jednotlivin, ale něčím, co všechny věci umožňuje, a čemu odpovídá specifický modus vědomí - vědomí světa, které má podobu vědomí celku. Druhý moment je vyznačen tím, že svět je podstatně spojený s tělesným životem, „život v přirozeném světě je tělesný život“. [Patočka 1967: 42] Přirozený svět je orientovaný, situační, založený v perspektivě.

**Vědomí celku** - jak se nám ostatně již ukázalo, a nemohlo neukázat, protože je to samo jádro fenomenologie - je tím v nejširším smyslu předchůdným; je to nejvlastnější rys člověka, patří bytostně k tomu, jak je člověk ustrojen. Před vším konkrétním má zde člověk horizontové vědomí, nesmyslovou danost celku, to, co není vněmově přítomné, co není dáno v originálním vyplnění. To, co „je však tak důvěrně tu, že nepotřebuje tu záruku jednotlivého datového odlišení, tu situační zvláštnost, kterou se vyznačují vněmové jednotlivosti“. [Patočka 1967: 44] Vněm se neodehrává mezi dalšími vněmy. Kdykoli koukám a vidím nějakou jednotlivinu, věc, vždy nejprve předchází - byť sebekratší - pohled na celek, jakési „koukání do blba“, pohled, kdy nemám přímo zaostřeno ještě nic konkrétního, ale právě nějak všechno (vidím všechno, a proto nic určitě) a jen na základě tohoto před-vidění, které mi poskytne před-orientaci, můžu se rozhodnout někam zaostřit a vybrat z nejasného to, co má vystoupit jasně. „Všechno aktuální může

a musí se vydělovat z neaktuálního a opět do něj zapadat." [Patočka 1967: 44-5]

Jednota daného v nedaném, přítomného v nepřítomném tvořící celek světa je nutně orientovaná, což nezbytně znamená **tělesně** orientovaná - orientovaná díky tělesnosti a z tělesnosti, jako mohutnosti praktického agens v objektivním světě. „Jedině prostřednictvím těla, a to těla, nad kterým bezprostředně vládneme, můžeme být činní ve světě, reálně se zúčastňovat procesů změny věcí v něm.“ [Patočka 1967: 47] Tělo poskytuje orientaci ve smyslu topologické perspektivy, ale vedle toho orientuje existenci i skrze životní potřeby, které „má“, a které si žádají své naplňování. Při sledování životních potřeb vystupují předmětnosti jako prostředky a existence je podrobována teleologičnosti života, nutnosti sledovat život jako účel. Tělesnost však proto, aby mohla být orientovaností, aby mohla přinášet situovanost, musí být sama už orientovaná, musí mít své referenční centrum mimo vlastní tělo. Tato nezbytnost vede nás k referentům, které jsme již výše zachytili: k zemi a nebi.

**Země**, nehybný podklad, na kterém se vše teprve může odehrávat, opora pro veškerý pohyb. „Země je prototypem všeho masivního, tělesného, hmotného, je „univerzální tělo“, jehož součástí jsou všechny věci.“ [Patočka 1967: 47] Protože všechny věci jsou k zemi přitahovány, poutány, podrobeny zemské tíži. V přirozené zkušenosti vystupuje země ne jako těleso mezi tělesy, nýbrž jako podmínka všech těles, jako podklad, který je vždy předpokládán. Země je „přirozenou horizontálou“, ke které stále zaujímáme postoj, horizontálou, která vládne vertikále života. Země je moc a síla. Ne to, s čím se můžu setkat jako s předmětem, ale to, co nade mnou vládne, moci čeho jsem

skrze vládu živlů podroben. Země je také mocí nad životem a smrtí jako živná zem, to, z čeho jsem živ, co mi v doslovném smyslu poskytuje obživu.

**Nebe**, podstatně daleký, nedotknutelný referent. Je dárce veškeré jasnosti, a tudíž veškeré vědomosti. „Protože jen ve světle se věci mohou objevit tedy i země ve své vnitřní povaze jako to, co váhavě a na povrchu vychází světlu v ústřety a vnitřně se mu uzavírá a uniká.“ [Patočka 1967: 49]

Země a nebe jsou ve vztahu vzájemného pronikání, v trvalém kontaktu, ve stálém odkazování na sebe. Jsou pozadí, byť často netematizovaným, na němž se vyrovnáváme a střetáváme s věcmi v praktickém zacházení. Takto jsou nám referenty v praktickém smyslu: země strukturuje naši realitu jako „to, v čem a na čem, z čeho“, nebe jako „světlo a čas k dílu, k odpočinku atd.“. Ukazují nám, „jak to s věcmi stojí“. „Vněm jako takový neplatí pro nás jako rozhodující přístup k realitě“ [Patočka 1967: 50], teprve skrze jeho orientovanou situovanost mezi referenty země a nebe, z tohoto celku, rozumíme realitě.

Ale země a nebe nejsou pouze praktickými referenty, „mají svoji vlastní, k nám neobrácenou hloubku, kterou stále pocítujeme“. [Patočka 1967: 50] Dokáží přinášet souvislost nejen v praktickém smyslu jako možnost fungování v souvislostech. „Země a nebe nejsou jen věci na..., ale zároveň chtějí a vyvolávají celkově jiný postoj a jiné chování než bezprostředně praktické, v kterém souvislosti mizejí absorbované kladným rozvíjením akce.“ [Patočka 1967: 51] Praktické chování má většinou za cíl naplňování potřeb, a takto udržování života, který je účelem a tvoří sféru jakési základní teleologie. Z tohoto uspokojování vyrůstá „sekundární teleologie“, ve kte-

ré „původní prostředky se stávají účely do neurčita“. [Patočka 1967: 51] Náš život mezi věcmi v praktické orientaci je vždy rámcem, ve kterém se pohybujeme, ale této orientovanosti rozumíme ne z vněmu perspektivní danosti, nýbrž z toho, že chápeme smysl a význam, který je aperspektivní. „Významová perspektivnost se staví proti perspektivnosti vněmové a přehlušuje ji.“ [Patočka 1967: 52] Původ významu a smyslu je v kontaktu s druhým člověkem. „Každý význam, který se v našem životě bude anebo v něm nachází rezonanci, je význam orientovaný ke styku s druhými.“ [Patočka 1967: 53] Sféru sekundární teleologie tvoří náš kontakt s druhými. „Kontakt s druhými je prvotní, nejdůležitější komponent centra přirozeného světa, jehož půdou je země a periférií nebe.“ [Patočka 1967: 52]

Tím jsme se dostali k tomu, co je s ohledem na vývoj Patočkova pojetí problému hodno zdůraznění. Patočka se věnuje problému druhých již nikoliv na půdorysu páté Husserlovy meditace, jako v Přirozeném světě, ale v dočista proměněné perspektivě, která nahlíží problém druhého, problém intersubjektivit v jeho, jak se domníváme, oprávněné privilegovanosti. Již ne předchůdná primordiální sféra předmětného smyslu, ke které je dodatečně implementován druhý. Ale druhý důsledně v jeho předchůdnosti. „Kontakt s druhými je vlastním centrem našeho světa, dává mu jeho nejvlastnější obsah, ale též jeho hlavní smysl, možná dokonce i celý smysl. Až kontakt s druhými vytváří vlastně prostředí, ve kterém člověk žije.“ [Patočka 1967: 52]

Druhý je zde dříve než já sám. „V zrcadle druhého poprvé a zárodečně zastihujeme sami sebe, vidíme a prožíváme se v jeho reakcích, v jeho chování k nám, které bezprostředně pozorujeme.“ [Patočka 1967: 52] Postup, kterým se ubíral Hus-



serl, je právě obrácen: a teprve takto se zdá, že se vychází od vskutku prapůvodního začátku, a nikoli od konce, jakým se jeví být právě Husserlova svéprávná, již ustavená subjektivita. „Nemáme původně vlastní prožívání, které bychom promítali do významových fenoménů druhého člověka, ale celkovou situaci, která má své póly a je interpretována „zrcadlově“ z hlediska obou účastníků. Nechápeme původně tedy ani sebe, ani druhého jako já, ale jako dvě aktivní části situace; realizace toho, že druhý je skutečné já v tom stejném smyslu jako já sám, že prožívá a cítí, myslí, že má svoji nitro, je ještě jen objev, který předpokládá dalekou cestu. Prvotní východisko je dvojpólová situace, ve které dva tělesné, analogické póly hrají komplementární úlohu.“ [Patočka 1967: 54] [srovnej např. Mead 1964: 202-3]

Budeme-li nyní sledovat, jak dále Patočka pojednával téma přirozeného světa, budeme se již cele pohybovat v hranicích, které byly vyznačeny výše. Chronologicky spadají totiž všechny texty dále rozvíjející téma přirozeného světa do stejného období - od druhé poloviny 60. let. Příslušných pramenů si všimneme tedy jen stručně, abychom neopakovali to, co již bylo uvedeno. Jádrem koncepce bylo popsáno. Bude však užitečné sledovat autora v přímé konfrontaci svého pohledu vrcholného období s prvotinou. Můžeme tento krátký přehled pojmout jako hutnou rekapitulaci probraného a s výhodou využít mnohé pregnantní Patočkovy formulace.

**„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech (1970)**

Původně byl přirozený svět odhalován jako korelát totali-ty intencionalit v aktu absolutní teoretické reflexe, jejíž nárok nebylo třeba vykazovat (to je implicitně v tomto pojetí obsaženo: teoretický zájem nerekuruje k něčemu předteoretickému, k předteoretickému porozumění). Reflexe měla být realizací ryziho, neinteresovaného pohledu. Bytostně vlastní je však člověku to, že mu na jeho bytí záleží, že je na něm angažován, že je k němu vázán skrze svoji konečnost. Absolutní, nekonečný zájem vede zcela mimo lidskou existenci. Reflexe však jako sebezachycení, které se neztrácí ve věcech mimo nás, ale přidržuje se naší jsoucnosti a vyšetřuje naši zkušenost, je cestou, kterou se musí ubírat filosofická úvaha. Ovšem taková reflexe, která bude pouze reformou našeho zájmu, ne rezignací na něj. Půjde o takovou reflexi, která nás osvobodí od mělké zainteresovanosti. „Interesovanost odmyká svět, ale zároveň jej udržuje zavřeným, protože se původně a prvotně vyjadřuje jako faktické područí mělkých, podružných zájmů.“ [Patočka 1992: 174] Reflexe musí být aktivitou, která nás vyvaruje toho, abychom rozmělnili zájem na svém bytí v jednotlivých, parciálních, rozptylujících faktických zájmech - očistí nás od sebezaujetí. Náš žitý život se neodehrává prvotně ve vztahu k nazíraným předmětům, ale v praktické vztaženosti k věcem, kterým rozumíme jako účelným, k něčemu... (i třeba k nepotřebě); i sobě rozumíme nejprve jako bytosti praktického zacházení. Tím je moje situovanost otevřena jako žití v možnostech, původní situace je nutností volby (a tu je také přímý odkaz na časovost: žití v možnostech se odehrává v časovém napětí). - To je předreflexivní postoj. Postoj re-

flexivní musí se zrodit na tomto podkladě, respektuje jej, musí jej prohloubit. Reflexe tedy patří do života předteoretického jako prostředek jeho zjasňování. Nemůže pracovat tak, že vytkne jediný moment absolutní danosti a zůstane u něj, musí nechat projevit původní situaci v její dynamičnosti; nemůže uchopovat odbyté, musí zápasit o dějící se. Původní fenomenologická redukce prostě není možná. „Fenomenologická redukce (...) vede jednak mimo svět a jednak ukazuje konkrétní život jako smysluplný pouze, nebo především, pokud je životem vědy a filosofie.“ [Patočka 1992: 226]

„Svět není pojat jako totalita předmětů, konstituovaných v čistém vědomí, korelátů intencionalit nejrozmanitějšího druhu - nýbrž svět ve smyslu totality jsoucího je (...) nyní korelátem života na „světě“ ve smyslu srozumitelné souvislosti, jejíž klíč je v čemsi třetím. Původní branou k přirozenému světu není kontemplativní reflexe, nýbrž reflexe jako součást praxe, jako složka vnitřního chování a jednání. K přirozenému světu se neobracíme v pouhé teoretické zvědavosti, která chce prozkoumat strukturu jsoucen jako korelátů struktur zkušenostních průběhů; obracíme se k němu, protože hledáme život v jeho původnosti, smysl věcí i svůj vlastní.“ [Patočka 1992: 226]

Máme tu žitý život, „lidský život jakožto *dynamis*, jakožto možnost realizující se“. [Patočka 1992: 227] A tedy život jako pohyb realizující možnosti. Původní život je pohyb. Odtud vede cesta, jak již bylo ukázáno, k tělesnosti. To nebudeme znovu sledovat; uvedeme si zde však nové označení tří pohybů.

Na podkladě trojího časového smyslu rozevírají se pro člověka tři základní možnosti v podobě tří pohybů: prvně pohyb **zakotvení** - vcházíme do již daného, vytvořeného, které je nám přijmout a osvojit si, necháváme se akceptovat. Dále pohyb **re-**

**produkce** - zařizujeme se skrze věci v jejich služebnosti, rozumíme sami sobě i druhým jako obstarávajícím, proto sebe i je redukuje na sociální role, navzájem střetáváme se v práci a v boji; v zaměření na věci si nejsme sami sebe vědomi a unikáme si. Oba pohyby vyvažuje pohyb třetí, lidsky nejvýznamnější: pohyb **průlomu** - uchopuji sám sebe, otevírám se univerzu a získávám vztah k bytí v celku; stavím se čelem ke konečnosti, odevzdávám se bytí. „Událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně „pravdivém“ člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy (...) ve světle bytí.“ [Patočka 1992: 249-50] „Třetí životní pohyb (...) objevuje podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není dána, (...) a přece tento svět podstatně podmiňuje.“ [Patočka 1992: 251]

Pro problematiku přirozeného světa je jistě ještě relevantní svazek *Tělo, společenství, jazyk, svět* (ostatně obsahuje přímo přednášky nazvané *Problém přirozeného světa*). K proniknutí do Patočkovy filosofie jsou tyto vysokoškolské přednášky obzvláště vhodné pro svoji srozumitelnost a důkladnost. *Problém* odhalují s ohledem na historický kontext a několikrát jej s různými akcenty rekapituluje. Časově však pocházejí ze stejného období Patočkova filosofického vývoje, jako již jiné probrané Patočkovy texty - jejich sledování bylo by tak nutně jen dalším opakováním. Místo toho se podíváme na jeden motiv, který dosud nebyl odhalen, a přece má s tématem přirozeného světa přímou spojitost. Je to problém dějin.

**Kacířské eseje o filosofii dějin (1975)**

Původní rozvrh problému přirozeného světa, jak je obsažen v habilitaci Přirozený svět jako filosofický problém, byl veden v intencích Husserlova pojetí - Husserl první uviděl, že přirozený svět musí teprve být objeven a musí být otevřen jako otázka „po zjevu světa, o němž má být jednak popsáno a rozebráno, jak se ukazuje, jednak vysvětleno, proč se tak ukazuje“. [Patočka 1990: 23] Místo, kde se ukazování odehrává, je subjektivita. Zde se ovšem Husserl vydal cestou transcendentálního, který v konečném důsledku dle Patočky vedl k tomu, že se s problematikou přirozeného světa minul. „Přes velký důraz na důležitost úlohy zachycení přirozeného světa nebyla jeho strukturní analýza nikdy provedena, neproniklo se nikdy k člověku v konkrétních fenoménech práce, výroby, jednání, tvorby.“ [Patočka 1990: 24]

Naproti tomu Heidegger v důkladném tazání po charakteru toho jsoucna, kterému se fenomény zjevují, okamžitě objevil, že transcendentální pozice je naprosto nevěrohodná. Ne pozice mimo svět, ale naopak základní „otevřenost“ jsoucnu. Lidské jsoucno je jsoucno zvláštní stavby, které se liší od všech ostatních tím, že rozumí bytí, že se k bytí vztahuje; „„výkonem“ jeho porozumění bytí je, že jsoucno se mu samo od sebe ukazuje jako to, co jest“. [Patočka 1990: 25] „Člověk ve své podstatě je tato „otevřenost“ a nic jiného. Poskytuje jsoucnu příležitost ukázat se jako takové, jež jest, poněvadž jedině v jeho bytí tu je přítomnost porozumění tomu, co znamená být, tedy možnost, kterou věci samy od sebe nemají a která pro ně nemá smysl.“ [Patočka 1990: 25]

„Ke struktuře „otevřenosti“ patří dvojí pojem fenoménu.“ [Patočka 1990: 26] Jednak je to ontický fenomén - to zjevné ve

vlastním smyslu, a jednak ontologický fenomén - to, co umožňuje, aby se něco ontického vůbec zjevilo, tj. něco, co zůstává skryto. Zjevnost a skrytost patří obojí bytostně k fenoménu. „Neexistuje žádné zjevování bez skrytosti.“ [Patočka 1990: 27] „Každý fenomén je nutno pochopit jako výsvit, výstup ze skrytosti, a nikdy jinak.“ [Patočka 1990: 26] To pak ale znamená, že fenomén je bytostně dynamické povahy, že je něčím, co nelze zastavit v jednom okamžiku, ustálit, že je děním - a zde je cesta k dějinám. „Zjevování je (...) dějinné.“ [Patočka 1990: 28] Dějinnost je stupeň účasti člověka na dění zjevování bytí, rozsah „otevřené oblasti“. [Blecha 1994: 58] „Otevřená oblast (...) je tím, co v určité době je možno odkrýt jako jsoucí. To znamená: je to svět určitého období, pojmenuje-li se svět jako struktura toho, jako co může se jevit jsoucno člověku v jisté době.“ [Patočka 1990: 26-7] Přirozený svět je tedy oblastí dějin: je zde třeba aktivně se účastnit dění zjevování, volit z možností - je to však oblast, které je třeba dosáhnout, není zde přichystána předem; člověk se pro dějiny musí rozhodnout. Člověk může žít i v předdějinném světě: je to „svět před objevením jeho problematičnosti“, „kde skrytost jako taková není zakoušena“, chybí zde „zkušenost přechodu, vycházení jsoucna jako fenoménu z temna do otevřena, v němž se objevuje samo i to, co nechává objevovat se jsoucno, a dává tím otázkám po jsoucím teprve půdu pod nohy“. [Patočka 1990: 30] Přechod z předdějinné situace k dějinám se zde ukazuje jako popsateľný třemi Patočkovými pohyby.

Je zde nejprve první **pohyb akceptace**, který přerůstá v **pohyb obrany** - podržují si význam, který jsme již viděli výše u pohybů v jiné terminologické verzi; výklad těchto pohybů nyní rozšíříme: Patočka využívá úvahy H. Arendtové. - Oba po-

hyby jsou navzájem korelativní, hlavní úlohu zde sehrává **práce**. „Akceptovat druhého lze jen tak, že se sami dáváme všanc, že obstaráváme jeho potřeby neméně než své, že *pracujeme*.“ [Patočka 1990: 46] Práce je nahlížena jako tíže, břemeno, se základním rysem ne-dobrovolnosti: jsou to ty aktivity, kterými obstaráváme své životní potřeby, reprodukujeme život, udržujeme holou existenci - práce je prací pro spotřebu, život je zde upoután k sobě samému. Práce „je možná pouze na podkladě svobodného pobývání na světě, ale zároveň je s to brzdit a zatlačovat rozvinutí této svobody“. [Patočka 1990: 33] Původním místem práce je rodina, **oikos**. Práce je neustálým opakováním - stejný charakter má i výklad světa, který je vlastní sféře těchto dvou pohybů: **mýtus**. Mýtus vykládá svět na základě minulého: minulý zlatý věk podává obraz přirozeného stavu a poměrů, poskytuje vzor, kterým je třeba se řídit; v mýtu jsou obsáhnuty odpovědi na všechny myslitelné otázky; přítomnost je jen třeba dle vzoru mýtu neustále co nejvěrněji reprodukovat. Svět, který je položen v rámci pohybu akceptace a obrany, je ve stavu ne-dějinnosti či před-dějinnosti.

V třetím pohybu, v **pohybu pravdy**, je uskutečněn průlom do dějinnosti: je otřesen akceptovaný smysl; život se nepřijímá hotový, stává se životem svobodným, životem vzmachu a iniciativy; život je vzat do vlastních rukou. Proti práci staví se tu **výroba**, „která buduje pevnou, trvalosti schopnou kostru života (...) zaručuje uvolnění od čistého sebestravování a od rozplynutí v netrvalém“. [Patočka 1990: 52] Rozvíjí se politický život, život v **polis**, který je protikladem k uzavřenosti soukromé rodiny. Polis je vůlí k veřejnosti, je otevřením nové lidské možnosti uznání rovných a svobodných. Je životem „iniciativy a přípravy, vyhlížení příležitosti k činu, naskytují-

cích se možností". [Patočka 1990: 52] Polis znamená „život aktivního napětí, krajního rizika a neustávajícího vzmachu". [Patočka 1990: 52] Polis je stimulem veřejnosti, výzvou příležitosti proti vnitřnímu sklonu k spočinutí, k rutině. „Politický život je tím, co člověka pojednou staví před možnost celku života a života v celku." [Patočka 1990: 55] A spolu s politickým životem je dán i zárodek života filosofického, který je vpravdě schopností stát pevně proti otřesení akceptovaného smyslu, otevřít se celku světa.



## V. ZÁVĚR

V postupu výkladu pokoušeli jsme se průběžně připojovat jednotlivé poznámky, které měly udržovat jisté přehledové povědomí tématu a vzájemné souvislosti. Pokusme se nyní na jejich podkladě o krátké shrnutí.

Přes zásluhy, které má na ustavení problému přirozeného světa pozitivista Avanarius, je to Husserl, který ve vlastním a podstatném smyslu přirozený svět objevuje a zakládá jako téma pro filosofování ve 20. století. Je to Husserlův cit pro sféru toho nejbližšího a nejsamozřejmějšího v našem zakoušení, který jej takřka od počátku jeho fenomenologie stále znovu přivádí k nutnosti vyjasnit smysl této oblasti závazně. Počáteční vyrovnání s přirozeným světem děje se u něj v podobě přirozeného postoje, který je vyznačen především svojí generální vírou ve jsoucnost světa. Pro Husserlovo usilování po apodiktivě nastupuje okamžitě požadavek po překonání přirozeného postoje. Označili jsme proto toto zahlédnutí přirozené sféry jako negativní, neboť Husserl velmi rychle spěje přes zahlédnutý přirozený postoj k fenomenologickému. „Pro nás, kteří spějeme ke vstupní bráně fenomenologie, je v tomto směru vše potřebné již vykonáno, potřebujeme jen několik zcela obecných charakterů přirozeného postoje...” [Husserl 2004: 65]. Klopotnost tohoto postupu, která je v rozporu s jeho obezřetností na jiných místech, je pochopitelnější, pokud vezmeme v potaz vývoj Husserlova uvažování. Když přihlédneme k přednáškám z roku 1907, k *Ideji fenomenologie*, vidíme, že Husserl zde již oproti *Logickým zkoumáním* postupuje k transcendentální pozici, již se zde objevuje myšlenka konstituce - výstavby předmětnosti v čisté imanenci, a rovněž je zde v nekonkrétní podobě myšlenka reduktivního postupu. Ale

nenajdeme zde ještě myšlenku generální tezi, byť ovšem Husserl i zde, tak jako v *Základních problémech fenomenologie a Idejích*, začíná od přirozeného postoje (i úplně první věta začíná shodou okolností slovy „Přirozené myšlení...“), který už je rozpoznán jako takový, kde skutečnost je viděna jako to „samozřejmě existující a dané“. [Husserl 2001: 26] Ale celkově zde Husserl přirozenou sféru rychle odbývá. Přirozené myšlení je zde synonymem pro myšlení nekritické, takové, které se netáže po možnosti poznání. „Přirozený postoj ducha se ještě nestará o kritiku poznání.“ [Husserl 2001: 25] A tím je věc přirozeného postoje vyřízena; žádný jeho další rozbor; přirozená sféra je zkrátka jen překážkou k překročení. A tak se také chvatně děje a spěchá se k magnetizující transcendentalitě. Můžeme tedy s ohledem na Husserlův myšlenkový vývoj říct, že u Husserla byla první myšlenka transcendence v imanenci, myšlenka zajištěné či zajistitelné transcendentální oblasti, a od toho teprve získává sféra přirozeného svůj odvozený původ, byť je to s ohledem na to, že má být přirozená, vlastně nepřirozené. Husserl je zkrátka od samého začátku příliš fascinován a přitahován transcendentální sférou. A tento motiv jeho myšlení můžeme také zřejmě považovat za určující pro nerozvinutost přirozeného světa ve vlastním smyslu. Spočívá na reziduálním karteziánismu, který se ozývá v jeho očišťovací snaze, v redukci, která zavádí Husserla mimo svět a připravuje ho o fenomény, které dělají člověka člověkem. Charakter vztahu ke světu je zde nazírací.

Husserl velmi záhy vidí fenomén tělesnosti, postupně si uvědomuje, že fenomén intersubjektivit by měl být uchopen daleko principiálněji, než jak to učinil, posléze objevuje význam fenoménu dějinnosti. Avšak nedaří se mu ani v té pozdní

etapě jeho myšlení, kterou jsme příležitostně označili jako pozitivní pojetí přirozeného světa, vytyčit z těchto fenoménů přirozený svět v systematické a bezrozporné podobě. Oněm fenoménům se nedostává principiálního postavení, které jim náleží. Ovšem pozor, je samozřejmé, že takovéhle hodnocení je možné jen díky tomu, že známe výsledky práce Husserlových pokračovatelů, kteří stavěli na jím připravené půdě. Husserlův význam je zakládající.

Patočka všechny výše uvedené motivy, Husserlem objevené, přijímá a poučen Heideggerem zpracovává do jednotné originální koncepce. U Husserla implicitní celkovost stává se mu ústředním atributem světa, který v konkretizaci obohacuje Heideggerovou náladou. A tato celkovost je nakonec propojena s Husserlem objevenou dějinností subjektivity jako to, co je potřeba vydobýt, pro co je třeba se rozhodnout a tím teprve založit dějiny. U Husserla všímaná, ale nerozvíjená tělesnost je u Patočky odhalena ve své fundamentalitě: přirozený svět je v posledku tělesný život, který zakládá existenciální pohyby. U Husserla problematická intersubjektivita nalézá u Patočky své přirozené místo coby to, v čem se vždy už nalézáme. Samozřejmě Husserlova transcendentální a Patočkova existenciální fenomenologie představují ve výsledku velmi rozdílná pojetí fenomenologie, ale rozdíly je možno spatřovat především v tom, že Husserl neměl příležitost rozvinout to, co si na konci života rozvrhl.

Je sympatické, když se filosofování končí odvoláním na běžné předporozumění. Je to určitě ještě těžší než z předporozumění začínat, neboť cesta, kterou jsme od začátku ušli, nemůže najednou zmizet a být shrnuta do výčtu několika ústředních poznatků. Alespoň pokud to nebylo jen nezávazné

brouzdání. Je to škoda, ale filosofie nebývá detektivka, aby bylo možné po expozici nalistovat konec a přečíst si, jak to dopadlo, kdo je vrah, aniž by bylo nutno procházet celým dlouhým vyšetřováním. Filosofie je vlastně ono vyšetřování, ale má smysl, je sdělné, jen když je vykonáno, a ne když jsou pouze přijaty výsledky, ke kterým dospělo. Alespoň takový je zřejmě charakter filosofické perspektivy, kterou jsme se zde zabývali - fenomenologie. Je metodou, může podat a zdůvodnit návod, jak postupovat. Ale to, co má přinést, je třeba vždy znovu vykonat. Přeci jen ale ve fenomenologii, a zejména v té Patočkově, mohlo by se nejednou zdát, že přináší onen „konec“, který je bez dalšího pochopitelný z našeho předporozumění. Patočka má k běžnému předporozumění, k tomu, co ví skoro každý, často velmi blízko a působí o dost stravitelnějším dojmem než to, čím jsem se zabývali v případě „suchara“ Husserla. Ale nemělo by nám kvůli nepozornému čtení ujít, že byť Patočka užívá daleko běžnějších slov než Husserl, to, co sděluje, nemůžeme jako výsledek jen tak bez dalšího přijmout z našeho běžného porozumění. Pokud bychom to udělali, zbyl by nám z Patočky jen líbivý obal a my bychom hovořili o jeho „nauce“ o pohybech atd., a byl by pro nás daleko spíš básník než přísně následovatelně uvažující filosof. Ale Patočka je to druhé a byť nám vychází svým jazykem a přístupem vstříc, neklade „nauky“, je to neméně vážný myslitel než Husserl. To, co říká, je možné pochopit jen jako rozvinutí toho, co objevil Husserl (a další). Musíme stále znovu s ním procházet cestu, kterou razí, abychom to, co říká, pochopili ve správném kontextu a v náležité hloubce.

## **Literatura**

- BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. Úvod do myšlení Edmunda Husserla. Praha 2004.
- BIEMEL, W. Martin Heidegger. Praha 1995.
- BLECHA, I. Fenomenologie a existencialismus. Olomouc 1994. [Blecha 1994]
- BLECHA, I. Fenomenologie a kultura slepé skvrny. Praha 2002. [Blecha 2002]
- BLECHA, I. Husserl. Olomouc 1996.
- BLECHA, I. Jan Patočka. Olomouc 1997.
- CORETH, E., SCHÖNDORF, H. Filosofie 17. a 18. století. Olomouc 2002.
- CORETH, E., EHLEN, P. SCHMIDT, J. Filosofie 19. století. Olomouc 2003. [Coreth 2003]
- DESCARTES, R. Meditace o první filosofii. Praha 2001.
- HEIDEGGER, M. Básnický bydlí člověk. Praha 1993.
- HEIDEGGER, M. Bytí a čas. Praha 2002.
- HEIDEGGER, M. Co je metafyzika. Praha 1993.
- HEIDEGGER, M. Bytí a čas. Praha 2002.
- HEIDEGGER, M. Konec filosofie a úkol myšlení. Praha 1993.
- HUSSERL, E. Idea fenomenologie. Praha 2001. [Husserl 2001]
- HUSSERL, E. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. Praha 2004. [Husserl 2004]
- HUSSERL, E. Karteziánské meditace. Praha 1993. [Husserl 1993]
- HUSSERL, E. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha 1996. [Husserl 1996]
- HUSSERL, E. Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Praha 1996.

HUSSERL, E. Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. Kern, I. 1973. [Husserl XIII]

JANSSEN, P., MÜHLMANN, W. E. Lebenswelt. In: Historische Werkterbuch der Philosophie.

KOHÁK, E. Jan Patočka. Praha 1993.

LANDGREBE, L. Filosofie přítomnosti. Praha 1968.

LEE, Y.-G. Phänomenologie der Welt bei Edmund Husserl. [Lee]

MEAD, G. H. On Social Psychology. Toronto 1964. [Mead 1964]

MOKREJŠ, A. Fenomenologie a problém intersubjektivit. Praha 1969.

NOHEJL, M. Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze. Praha 2001.

PATOČKA, J. Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a „Karteziánské meditace“. In: HUSSERL, E. Karteziánské meditace. Praha 1993. [Patočka 1993b]

PATOČKA, J. Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha 1990. [Patočka 1990]

PATOČKA, J. K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. Tvář, roč. 2, 1965, č. 1. [Patočka 1965]

PATOČKA, J. Negativní platonismus. Praha 1990. [Patočka 1990]

PATOČKA, J. Přirozený svět jako filosofický problém, Praha 1992. [Patočka 1992]

PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiačtyřiceti letech. In: PATOČKA, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1992. [Patočka 1992]

PATOČKA, J. Prirodzený svet a fenomenológia. In: Existencialismus a fenomenológia, vyd. BODNÁR, J. Bratislava 1967. [Patočka 1967]

PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995. [Patočka 1995]

PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologie*. Praha 1993. [Patočka 1993]

PETŘÍČEK, M. Jan Patočka a myšlenka přirozeného světa. *Filosofický časopis*, č. 1 - 2, 1990. [Petříček 1990]

PETŘÍČEK, M. *Úvod do současné filosofie*. Praha 1997.

SCHOPENHAUER. A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov 1997. [Schopenhauer 1997]

WELTER, R. *Der Begriff der Lebenswelt*. München 1986. [Welter 1986]