

**Masarykova univerzita
Filozofická fakulta**

Katedra filozofie

Magisterská diplomová práce

2014

Petr Bulušek

**Masarykova univerzita
Filozofická fakulta**

Katedra filozofie

Filozofie

Bc. Petr Bulušek

Přirozený svět jako etický problém

Magisterská diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2014

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval
samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.*

.....
Podpis autora práce

*Zde bych chtěl poděkovat vedoucímu práce za nasměrování myšlenek,
které přesahuje téma této práce.*

Obsah

PŘEDMLUVA.....	6
Metoda a forma?	7
I. ÚVOD	9
1.1 Ontologie, myšlení a ontologie myšlení.....	9
1.2 Jednostrannost jako vyvstání problému	12
1.3 „Ontologie“ jako kompenzátorka.....	13
II. HISTORICKÝ PŘEHLED KONCEPCÍ PŘIROZENÉHO SVĚTA	15
2.1 Uvedení do problematiky dvou světů	15
2.2 Historie problému Přirozeného světa v <i>Meditaci autora Přirozeného světa</i> (Descartes – Husserl)	17
2.3 Husserlova transcendentálně fenomenologická tematizace přirozeného světa.....	19
2.4 Heideggerovo „odsouzení“ každodennosti	22
2.5 Wittgenstein jako výraz a řešení problému přirozeného světa.....	24
III. PŘIROZENÝ SVĚT U JANA PATOČKY	27
3.1 Přirozený svět jako filozofický problém.....	28
a) Problém transcendentálního subjektu a důraz na bytí	33
b) Vlastní vypořádání se s Přirozeným světem	34
c) Nikoli čisté vědomí, ale tělesná existence s druhým.....	35
3.2 Pohyb tělesné existence	38
a) Pohyb zakotvení.....	39
b) Pohyb sebezprodloužení.....	41
c) Pohyb průlomu a <i>Negativní platonismus</i>	42
3.3 Problém dějin a kritika vlastního „pohybu existence“	45
3.4 Hannah Arendt a <i>Vita activa</i>	50
IV. DIALOG JAKO ZKUŠENOST S DRUHÝM	53
4.1 Filozofové dialogu a fenomenologie	53
4.2 Buberovo hledání Druhého ve světě	55
4.3 Lévinas a transcendence světa	56
V. ONTOLOGIE POKORY	60
5.1 Etika?.....	60
5.2 Rekonstrukce odhalení <i>přirozeného světa</i> jako evidence druhého.....	63
5.3 Ontologie pokory jako závěr práce.....	65
<i>Seznam použité literatury:</i>	68

PŘEDMLUVA

Zřejmě nebudu příliš daleko od pravdy, řeknu-li, že každý hledáme jistoty a snažíme se je uchovat za každou cenu. Vytváříme si svůj obraz světa a nalézáme v něm blízké, vedle kterých jsme v bezpečí. O tomto obrazu světa nepochybujeme. Může se však stát něco, kvůli čemu se náš svět začne rozpadat a tříštit na kousky. Ztrácí se bezpečí a jistota, místo, kam patříme. Může nás opustit Druhý^a a my si pak uvědomujeme, že toto „kam“ je vlastně „vedle koho“. Ale nemusí to být právě ztráta, ale i příchod bytosti, co vše změní. Druhý se může objevit a s ním i nový svět vyvstat. Druhý však také nemusí vůbec přijít, může věčně chybět, anebo nebýt pozván, a my přemýšlíme, co se stalo, a snažíme se problém pochopit, dát mu nějaký význam. Můžeme se tedy stát *poutníky* a jít svým světem sami. I to je naše možnost.

Z této zkušenosti vázanosti světa na druhého vyrůstá můj text. Jeho hlavním cílem je rozpoznat, nad čím přemýšlet a nad čím již ne, protože hranice mého světa, které se mi tím odhalují, jsou i hranicemi mých myšlenek, pokud se nemají zatoulat a ve svém bloudění odklonit i mou cestu. Toto nebezpečí, že se filozofie zabývá pouze svými problémy a vzdaluje se tak životu, lidem, společnosti, je její největší hrozbou a zároveň hlavní námitkou proti ní.

Můj text je má cesta, pokusím se jej však napsat tak, aby nebyl pouze mým textem a mohl jsem jej předložit i někomu jinému. Ukázal mi ji Jan Patočka a doprovázel mě na ní Friedrich Nietzsche. Nesnaží se tedy být ucelenou monografií daného problému ani novými myšlenkami. Je především předvedením problému, komentářem k cizím řešením a snahou o vytvoření si vlastní eklektické pozice – pro kterou bude obraz světa vyrůstat ze svých základů a podmínek, tedy bude vnitřně konzistentní.

^a Začáteční velké písmeno ve slozech Druhý a Ty má zdůrazňovat jejich jinakost bytí od já, kterou se snaží tento text zdůraznit jakožto fakt transcendence. Budou-li psány s malým písmenem a nepůjde-li o citaci filozofů dialogu (kde má zřejmě poukazovat na podíl na božském), bude se jednat o pouhé opozitum k já. Stejně jako psaní pojmů jako Poznání má zdůraznit ontologickou diferenci, a tedy že jde o bytí, a ne o vlastnost jsoucna,

Metoda a forma?

Metodou zkoumání budiž pojetí fenomenologie v jejím nejobecnějším smyslu, které se stává invariantem filozofického, a sice kritického myšlení. Fenomenologie se pak jeví ne pouze jako specifický směr filozofie 20. století, jež zajišťuje myšlenkovou rovnováhu proti exaktně-analyticky orientovaným směrům, ale v první řadě jako moment mnohem tradičnější harmonie, jež zaznívá u myslitelů od Aristotela až po Nietzscheho. Jsem přesvědčen, že není možná čistá metoda bez ontologických závazků, které jak vytváří, tak je jimi podmíněna, přesto se domnívám, že nejkonzistentnější podobou fenomenologie je právě ontologicky orientovaná větev vyrovnávající se s Heideggerovým myšlením, která by však měla více dostát svým požadavkům bezpředsudečnosti. Hlavním předsudkem se mi jeví idealistický nárok na realitu, jež v nejobecnějším smyslu vyjadřuje víru v racionální pojetí (podle mého i jazykové pojetí) reality skrze entity, jež mnohem více dostávají ontologickým, estetickým, etickým a dalším nárokům.

Ovšemže v důsledku se idealismu nejde vyhnout, protože jazyk jakožto nástroj poznání a myšlení je souborem pojmových idealit (epistemologické věty nevystačí pouze s vlastními jmény, potřebují i obecné predikáty, tedy univerzálie, jež jsou idejemi v minimálním smyslu), jde však o to minimalizovat nároky, které naše myšlení, jazyk a jiné poznávací mohutnosti ve své před-nastavenosti kladou na realitu. K tomu, abych se tedy mohl vyhnout zbytečné idealizaci fenomenologie, zvolil jsem si kritického myslitele, s jehož pomocí budu interpretovat klíčové myšlenky k uchopení otázky přirozeného světa jako etického problému.

Zkoumány tedy budou fenomenologické koncepty, jimž se problém přirozeného světa ukázal zprvu jako gnoseologický problém (Husserl), později jako ontologický (Heidegger, Patočka) až antropologický (Arendt) problém, až k samotnému etickému uchopení (Lévinas). Poukázáno bude i na myšlení Wittgensteina, jež ukáže, že nejde pouze o problém jedné perspektivy (fenomenologie), ale samotného moderního myšlení. Důvodem, proč bude rekonstruována celá cesta k myšlenkám Patočky obohaceným o Lévinasovo pojetí, je potřeba dosvědčení adekvátnosti této cesty (gnoseologie-ontologie-antropologie-etika) a následnému fenomenologicky kritickému pohledu na Lévinasovu koncepci (tedy zda dostává fenomenologickým nárokům) s pomocí Nietzscheho antiidealismu. Předem upozorňuji, že spousta autorů ponechám bez povšimnutí, protože rozsah nedovolí, abych je mohl do své práce zapracovat a také proto, že si myslím, že jsou v určitém ohledu, sice podnětní, avšak

zásadně nemění pohled na přirozený svět. Nebudou zde tedy probíráni Gadamer, Sartre, Habermas, Derrida a další.

Důvodů k volbě právě Nietzscheho je několik: a) ač velice interesovaný a předpojatý myslitel je hlavním kritikem evropské tradice – která je hlavním předsudkem současného myšlení; b) je klíčovou postavou přechodu mezi tradičním a moderním myšlením a má vliv na drtivou většinu myslitelů 20. století, s tím, že jejich pozici v mnohém předpojal; c) i on se snaží o odstranění předsudků tradiční morálky opřené o idealizaci k pojetí *etiky* života (analogické k *etice* přirozeného světa), jež je záměrem této práce; d) vyvaruje se systematickému přístupu, který nevyhnutelně vede k vytvoření myšlenkového konstruktů namísto obrazu reality, protože realitu nepoznáváme systémově, lze tedy vytvořit systém jen koncepčním spojením poznatků, které již není poznatkem samotným; e) hlavní metoda Nietzscheho zkoumání je v mnohém předzvěstí fenomenologie.

Shrnuto: fenomenologie se mi jeví jako vhodná metoda, protože v nejobecnějším zosobňuje kritiku filozofie. V obsahu analýz přirozeného světa bude však třeba minimalizovat idealistické nároky, k čemuž se jeví nejvhodnější myšlení Friedricha Nietzscheho.

Forma zkoumání bude analýza jednotlivých myšlenek kolem problému přirozeného světa. Protože však jde o myslitele, pro které je typická specifická jazyka, kterou uchopují problém – která je zčásti oprávněná a nevyhnutelná, a zčásti jedinečnou modalitou estetického citění – bude většina odkazů k mé interpretaci na primární literaturu s citacemi klíčových pasáží situována na konec textu, k tomu aby bylo dosaženo jeho homogenosti. Citace však slouží spíše jako dosvědčení oprávněnosti interpretace a poukazů na rozměr problému než jako přímý a nedílný odkaz v textu samotném, jež bude uveden jako poznámka pod čarou. Protože se domnívám, že právě k fenomenologické metodě patří nechat samotný text, aby řekl, co říci chce, a ne skrze sekundární texty hledat, co nemůže být přehlédnuto, budu tedy předně vycházet z primární literatury. To však neznamená, že by sekundární recepce zůstaly úplně nezohledněny. Jsou vždy ukryty v pozadí jako připomínka, zda mé čtení není principiálně pomýlené.^b

^b K čtení primárních textů fenomenologie byla použita sekundární literatura od autorů: Blecha, Pechar, Ebeling, Dubský a nakonec i Patočka. Čtení Nietzscheho bylo korigováno podle Kouby a Finkeho, filozofové dialogu pak podle Vrány a Polákové. K jednotlivým dílům viz seznam použité sekundární literatury.

Přísně vzato neexistuje vůbec žádná věda 'bez předpokladů', myšlenka takové vědy není myslitelná, je paralogická: vždy tu musí být nejprve nějaká filosofie, nějaká 'vira', aby z ní věda mohla čerpat směr, smysl, mez, metodu, právo na existenci.

Friedrich Nietzsche

I. ÚVOD

1.1 Ontologie, myšlení a ontologie myšlení

Samotné pojednání zahájím úvahou o povaze ontologie. Ta ontologie, kterou mám na mysli, není nějakou naukou, ale celkem implicitních tezí, které stojí za povahou myšlení jednotlivce a které jako základní rámec ovlivňují ontologickou povahu našeho myšlení. To, že explicitně neuchopujeme nějakou ontologii, neznamená, že naše myšlení nestojí na nějaké její implicitní podobě, přinejmenším proto, že má ontologické závazky, jakožto nutné následky samotné povahy myšlení, samotné struktury toho, co je konzistentní.

Vycházím tedy z přesvědčení, že myšlení člověka stojí vždy na nějaké ontologii, která pak není jen pouhou první filozofií nebo první vědou, ale spíše základem našeho rozumění a chápání věcí a druhých. Ontologii tedy pojímám širěji než jako explikovanou nauku. Důvodem k tomu je skutečnost, že každá věda, filozofie či jiné vědění vyrůstají z běžného myšlení a specifikují se spíše nárokem na povahu tohoto myšlení než zásadní změnou své aktivity, protože myšlení jednotlivce jako proces je jen jedno, i když může mít různé momenty a podoby. Tento genealogický motiv ontologie jako základu myšlení můžeme nalézt například v Heideggerově *Bytí a času*, kde porozumění bytí určuje naše uchopení svého či jiného jsoucná, a tím i samo existování.^{1c} Bytí člověka [*Dasein*] je u Heideggera vždy implicitně *ontologický* člověk, tedy vždy již mající nějaké *ontologické* pojetí, i když třeba pouze v předontologickém (nereflektovaném) smyslu. Z tohoto (před)porozumění pak vyrůstají složitější a explicitnější výklady, znalosti a představy o světě a o životě. Nejde tedy

^c Zde bude termín ontologie používán v heideggerovském předontologickém smyslu, tedy ne pouze pro explicitní vytváření ontologií, ale pro ontologičnost myšlení vůbec. Podobné názory nalezneme i v Husserlových *Idejích I.*, zde se problém tematizuje jako formální ontologie. Viz vysvětlivka 30 na konci textu.

o to, že by takto pochopená ontologie byla pouhou zálibou či hrou intelektuálů nebo nějakou zpětnou reflexí uchopená obecnost konkrétních věcí, ale spíše se stává nutnou implicitní základnou všeho myšlení a jednání. To ale neznamená, že by se nějak bagatelizovala vědeckost ontologie, ale spíše naopak získává tím na vážnosti. Za připomenutí stojí, že i Aristoteles ve své *Metafyzice* vychází ze zkušenosti, jak o jsovcu mluvíme, tedy z běžné řeči, a to především proto, že je nám vlastní touha po vědě. Tato touha podle mého názoru vyrůstá ze samé povahy myšlení, jakožto výraz jeho dynamiky a tenze.

Explicitní *ontologické* teorie (jako metafyzické, vědecké aj. systémy) formují implicitní ontologický základ myšlení, protože věda (nebo jiné specifické výklady) jako teorie vystavěná na explicitní ontologii má konkrétní moc měnit světo-názory a modelovat realitu. Stejně tak každé konkrétní myšlení nese v sobě specifické ontologické závazky, ty se pak rovněž s tímto myšlením prosazují. Nepřebíráme tedy pouze myšlenky, ale i ontologické implikace, ze kterých vyrůstají. Problém je ovšem o něco komplikovanější, protože přijímáme jen ty myšlenky, které jsou dostatečně ve shodě s naším ontologickým základem. Řeči a myšlení, které vyrůstá z naprosto odlišné ontologie, často vůbec nerozumíme a přehlízíme tím možnost pestrosti reality.

Skutečnost se nám již v každodenní zkušenosti nabízí ve své pestrosti. Stojíme-li před mnohostí myšlenek a snaží-li se vědění s touto pestrostí udržet krok, měli bychom se alespoň pro začátek bránit jednostranností, protože s nimi souvisí velké nebezpečí dezinterpretace a násilí na skutečnosti. Samotná zkušenost plurality – a čím jiným by pro nás filozofie měla být, když ne tím – by nás stále měla vést k opatrnosti proti definitivám. Jednostranné myšlení se neptá, ale diktuje – je to tak a tak a ne jinak. Jednostranné vědění pak tedy může šířit získanou mocí svou ontologii, a tím i tvořit a prosazovat jednostranné myšlení. Záměrně pak vidí jen to, co vidět chce, přehlíží různosti a jedná v zájmu černobílého obrazu. K formování myšlení změnou implicitního základu dochází pozvolna, pokud nejde o krajní existenciální zkušenosti individua, o kterých mluví Jaspers, při kterých dochází k určitému rozpadu celého obrazu, tedy k rozpadu světa. Převahou tohoto jednostranného myšlení se může vytvořit pokřivený výklad světa, což má i velké praktické důsledky nejen individuální, ale i etické, sociální a politické. Tento jeden pohled nemá pak důvod se ptát, nemá ani důvod ctít nějakou jinakost, ctít možnost odlišnosti, věřit v právo být jiný. Jednostranně může ničit kulturu jakožto společenství tvořících, pluralitu odlišných, komunikujících.

Je nutno se tedy mít na pozoru před základy, ze kterých myšlenky vyrůstají a na kterých stojí, protože nejen zapřičiňují jednání, ale také protože spoluvytvářejí určité výklady jako jakási prostředí pro jiné myšlenky a skutečné jednání. Například historická podmíněnost

nakládání s šílenci, vězni a jinými „subjekty okraje“ – kde vědění modeluje etiku, nebo spíše ne-etičnost, zacházení – jak upozorňuje Foucaultovo dílo, promlouvá ve prospěch opatrnosti před implicitami myšlení. Nemá jít o obavu, že z jednostranných výkladů dílčích věd by mohla být odvozována obludná etika, ale odhalení skutečnosti, že tyto výklady ovlivňují skryté základy myšlení, které má etické důsledky. Reinterpretují význam a váhu etických pojmů. Pak ani není nutné vytvářet další a další ontologické koncepty, jako spíše pracovat s touto skrytou podmíněností myšlení kompenzačními pravidly, která svými negativními zásahy omezí moc jednostrannosti a umožní pluralitu. Ta však neprosazuje lhostejnost „říkej, co chceš“ ale spíše „buď se na pozoru před hranicemi a předpoklady svého poznání, které často nevidíš“. Domnívám se, že právě tento agnostický rozměr je stěžejní pro myšlení Nietzscheho.

Nesnažím se vytvořit nějaký konstrukt jednostrannosti, spíše chci upozornit na důsledek faktu, že poznání (i jednání) a vědění jsou vytvářeny s nějakým záměrem a tento záměr s sebou pak stále nesou. Vědění se tedy indexuje tím, proč vzniklo a jeho odpovědi jsou určeny otázkami, na které odpovídají. Jednoduše: vědění je konkrétní odpovědí na konkrétní otázku. Nelze pak dosazovat odpovědi na jiné otázky. Tato banalita však ukazuje, že výsledky přírodních věd, které vznikly ze snahy vysvětlit a zacházet s materiálním světem, nemohou být klíčové při snaze rozumět člověku v celku a jeho světu. Nejsou tak samozřejmé, jak se zdají, buďme tedy opatrní před konstruováním přírodovědecky orientovaných světonázorů. Problém vzniká v okamžiku, kdy z tlaku jednostrannosti některých přírodovědeckých odpovědí se začnou konstruovat bludné odpovědi na principiálně jiné otázky. Příkladem toho může být konstruování dualismu jako: biologické tělo a k tomu doplňující duše, fyzikalistická deterministická nutnost a lidská svoboda.^d A nejen to, velice problematická je i skutečnost, že se z oné převahy přírodovědy s jejími znalostmi uplatňují ontologie materiálního světa na svět etický. To už není tak nemyslitelné, protože spousta problémů etiky vzniká tím, že myšlení přestává hledět na své kompetence. Dalším příkladem je skutečnost, že vědy nemohou popírat existenci boha, maximálně některá náboženská tvrzení o materiálním světě, mohou se dotknout pouze důkazů boží existence. Nabízí se ale otázka, zda právě pojem boha není produktem jednostranného materialistického myšlení, které se prostřednictvím idealistických nároků na realitu nesnaží o samokompensaci materie.

^d Jsem přesvědčený, že právě skutečnost, že se na otázku o povaze života a člověka odpovídalo fyzikalisticky, vedla právě k vytvoření pojmů jako duše a svoboda. Pro antiku pojem svoboda nebyl klíčový, opomeneme-li právě fyzikalistické myšlenky. Jako by tedy samotný dualismus byl produktem samokompensující snahy ontologie.

Nesnažím se tím o obhajobu relativismu, ale o uvědomění si základní plurality, která spočívá v poznatku, že různé problémy vyžadují různá řešení, resp. že není jeden univerzální model nabízející definitivní řešení, že pravda je problematičtější, než se nám může zdát, pokud naše myšlení ustrnulo. A právě toho si musíme být vědomi, chceme-li zacházet s nějakou ontologií jako s naukou, protože hájit pluralitu znamená hájit samotnou možnost kultury a plnosti člověka.

1.2 Jednostrannost jako vyvstání problému

Problém jednostrannosti byl i problém, který na poli filozofickém vedl ke vzniku fenomenologie, a nejen jí. I Wittgenstein si uvědomuje problematičnost jednostranného výkladu. Husserlova fenomenologie se ve svých důsledcích pokoušela vyznat v mnohosti výkladů věd a najít jeden základ, z kterého je možné ostatní výklady skutečnosti vědecky reflektovat, protože z něho samy vycházejí. Takto pojatá fenomenologie se pak stává snahou vyznat se v mnoha výkladech. Uchopuje tyto výklady jako světy, ty pak nejsou jen teoriemi ve vzduchu, ale přímo se týkají našeho života a jednání s druhými. Jako jedna cesta k orientaci se zde ukázala snaha uchopit tyto výklady jako hierarchicky uspořádané, přičemž vyrůstají z jednoho, ač těžko uchopeného světa naší žité zkušenosti. A tím je přirozený svět – k velice podobnému dojde i „pozdní“ Wittgenstein se svým pojmem životní formy (jazykových her). Ten však nesestává z nějakých jednoznačných pojetí, protože v něm nepodáváme výklad, ale již v něm jsme, aby nás jakoby vykládal. Svět o nás říká, kdo jsme. Jeho nepostižitelnost je sice problematická, ale zase nám může napomoci vyznat se v mnohosti světů, které se nám ukazují. Je zároveň i určitou bariérou před snahou redukce světa a nás samotných na sumu znalostí. Rozhodnout o vhodnosti nějakých výkladů je pak možno skrze **bezrozpornost** s tímto nejednoznačným, žitým přirozeným světem. Skrze přirozený svět můžeme pak modelovat i ony ontologie, abychom zamezili jednostrannosti a universalismu, který nectí základní možnost pestrosti reality. Ty pak budou ve své mnohosti různými podobami ontologií přirozeného světa, tedy podobami, jak rozumíme jsoucnu ve svém bytí ve světě s druhými lidmi. Fakt, že mluvíme pouze o podobách, je nejen výrazem opatrnosti, ale povahy věci samé, protože přirozený svět nelze shrnout do několika jednoznačných tvrzení, ale spíše do vícero neurčitých a leckdy omezujících příkazů, které mají primárně etickou podobu. Vyrůstá totiž ze vztahu s druhými, ačkoliv nám svět dává

základní strukturu zacházení s věcmi. Věci jsou tedy deriváty druhého a vztahu k němu[°], primárně protože vyrůstají ze sociálně konstituovaného světa. Předmět role fyzika se mi pak může ukázat jako derivát z neosobní postavy vědce, coby čisté realizace vědeckého světa. Tím je možné na důvod k ontologiím, filozofiím, vědám a věděni vůbec pohlížet jako na primárně etický.

1.3 „Ontologie“ jako kompenzátorka

Přijmeme-li názory o konstitutivní roli ontologie pro myšlení a pro zkušenost, s mnohostí teoretických ontologií, mezi nimiž nelze univerzálně jednoznačně rozhodnout, nabízí se pouze kompenzující role předložené „ontologie“. Ona nerozhodnutelnost v žádném případě nemá říkat, že pro určitou oblast zkoumání a věděni není jedna správná odpověď. Takováto ontologie má kompenzovat jednostrannosti ontologií, jež plynou z jejich zjednodušení reality. Musí si pak být vědoma bytostné odlišnosti povahy dané věci, jež můžeme nabýt ze zkušenosti s reflexí a zkušeností přirozeného světa. Nejde o meta-ontologii, ale o zanášení problémů do jinak jasných základů teorií a myšlení vůbec, které budou napomáhat souladu se základem.

Na člověka moderní doby stále útočí ona jednostrannost výkladu, ať prostřednictvím školy, média či všeobecného povědomí, a přesto se tomu většinou dokáže bránit. Tuto obranu proti ustrnutí je podle mne možno interpretovat implicitní rolí ontologie v myšlení a rolí přirozeného světa v pluralitě výkladů. Je nutno s touto obranou umět počítat a dokázat ji zakalkulovat do našeho teoretického věděni a právě o to se chci na následujících stranách pokusit.

Patočka vidí problém nadvlády výkladů vyšší (teoretické) úrovně v tom, že naivní život nemá a priori žádné hodnoty noetické a jakožto parciální nemůže obsahovat argumenty proti vědeckému objektivismu.² Uchopíme-li myšlení jako implicitně ontologické a problematiku přirozeného světa jako ontologickou, jsem přesvědčen, že budeme schopni předat onomu pojmu přirozeného světa určitou relevanci a argumentační moc. Budeme moci vykázat vnitřní rozpornost některých výkladů s pojmem přirozeného světa. Nemusíme se však

[°] Přednost Druhého před věcmi v genealogii věděni má několik důvodů: 1) důvod k poznání je sociální – společné otázky, společná realita, 2) poznání je vždy primárně antropomorfní, což se snaží objektivismus posléze zredukovat, 3) medium poznání, tedy jazyk, je produkt společenství s druhými, a především. Tedy Druhý je příčina, medium, cíl i účel poznání třeba i věcí. Věc je pak věcí pro Druhého.

obávat, že skrze toto pojetí podlehneme jinému jednostrannému výkladu, protože přirozený svět není redukovatelný na sumu tezí, ale spíše se skládá z otevřených příkazů negativní zkušenosti.^f

Hlavním motivem je poukázat k takové ontologii, která je v souladu s přirozeným světem a která poté nabývá podoby jisté „ontologie pokory“. Důvodem k tomuto promýšlení elementů ontologie je právě (třebas skrytá) ontologická povaha myšlení, rozumu. Protože však jde o zkoumání základů, v kterých se myšlení a předmět myšlení takřka překrývají, je nutná značná obezřetnost. Nejde pouze o metodologické potíže, ale i o komplikace v důsledcích každé teorie, kterých jsem si vědom, protože teorie nejen něco tvrdí, ale zároveň i popírá, a svým přesvědčením a mocí, umlčuje a potírá. Půjde tedy o poukaz k ontologii, která bude jak obsahem, tak metodou svého ujasňování si pokorná, a tím ponese dialog jak s druhými, tak se světem. Hlavním jejím úkolem tedy bude naslouchat omezením, skrze které k nám promlouvá přirozený svět, předteoretický *smysl* našeho jednání a života. Než však budu moci přejít k onomu vymezení, bude třeba historickou analýzou odhalit smysl tázání se po přirozeném světě, které se koncentruje v myšlení Jana Patočky, jež ovšem probíhá celým spektrem moderního myšlení od fenomenologie až k myšlení Ludwiga Wittgensteina. Samotné odhalení negativní povahy příkazů přirozeného světa bude vedeno analogií mezi filozofií dialogu, fenomenologií a jinými formami myšlení, které tíhnou k nezpředmětnujícímu uchopování světa. Ona „nezpředmětnitelnost“ jako určitý obranný mechanismus proti otevřeným stavidlům moderní doby bude v hrubých rysech odhalena v samotném zrodu novověkého myšlení. Celé zkoumání bude vedeno pod kritickým dohledem antiidealistického myslitele, jakým byl Friedrich Nietzsche. V první řadě je tedy nutné se zabývat pojmem světa a speciálně pojmem přirozeného světa, jak vůbec nastal a jakých podob v tomto odkrývání nabyl.

^f Negativní zkušeností je myšleno – jako u Heideggera – odhalení světa skrze problematičnost, nedostatečnost věcí (zde však ne pouze prostředků). Otevřený příkaz je pak upozornění na problematičnost například našeho jednání.

*Nejlépe, nejúporněji se musí dokazovat to, co je
očividné. Neboť příliš mnoha lidem chybějí oči, aby to,
co je na očích, viděli.*

Friedrich Nietzsche

II. HISTORICKÝ PŘEHLED KONCEPCÍ PŘIROZENÉHO SVĚTA

2.1 Uvedení do problematiky dvou světů

Ještě, než se budu zabývat konkrétní koncepcí přirozeného světa (*Lebenswelt*), pokusím se rekonstruovat problém tak, jak se historicky ukazuje Janu Patočkovi. Přestože tato problematika pochází od Edmunda Husserla, vycházet budu právě z Patočkova pojetí, protože jeho výklad je jednoznačnější a průhlednější, a také protože právě on ukázal tento problém jako historický. Ještě než začnu samotný přehled jednotlivých podob uchopení této problematiky, je nutno si k ní předběžně něco říci. Co je to *svět*?

Jak již bylo naznačeno, svět je jakýsi výklad, v mnoha ohledech však tento pojem překračuje. Jednotlivé věci se nám vyjevují, zakoušíme je a rozumíme jim na určitém pozadí, které je „schématem univerza“³, „významovým systémem“⁴, který vždy předchází zkušenosti s jednotlivou věcí. Svět tedy není pouze ontickou realitou jednotlivin, „souborem všeho, co existuje“⁵ a s čím jednáme, ale má i hermeneutický rozměr jako nutný předpoklad zkušenosti s věcmi, které mají určitý smysl skrze něj. Svět je pak sítí smyslu (orientace a významu), která předchází jakémukoliv chápání a znamenání všeho, co v něm *je*. Zkrátka jednotlivému rozumíme jen skrze svět.⁶ Tento svět, aby mohl být opravdovým předpokladem jednání (ontický rozměr světa) a rozumění (ontologicko-hermeneutický rozměr světa), musí být nejen mým světem, ale také našim světem. Musí být určitým způsobem společným předpokladem

všech, s kterými mohu jednat a s kterými mohu *něčemu* rozumět. Svět je tedy lidským světem celku faktů a smyslu, věcí a slov⁷ jako místo a předpoklad naší existence.

Patočka svůj habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém* otvírá zkušeností s moderní nejednotou názoru světa. Konkrétní podobě tohoto konceptu se budu věnovat až v příští kapitole, zde je však nutné uvést povahu problému který řeší, aby historický přehled, který ukazuje dichotomii výkladů jako klíčovou, nabyl na srozumitelnosti:

Podle Patočky máme dvojí svět, svět přírodovědy a přirozený svět. Jak tomu ale rozumět? Domnívám se, že právě v oné hermeneutické rovině. Přirozený svět je neuvědomělou strukturou významů žité předteoretické (a vůbec předreflexivní) zkušenosti, a tím i předpokladem uvědomělé struktury teoretického uchopení skutečnosti, jehož je svět přírodovědy případem.

Samotný historický výklad začíná v Patočkově pojetí uchopením významu jazyka. Jazyk nejen „artikuluje svět“, ale také jej konstituuje⁸. Svět je jakoby utvořen ze slov přilepených na věcech. Jazyk však ve své obecnosti překračuje ostenzivní význam. Z rozdvojení reflexe a artikulace vyrůstá teorie, jež vytváří nový svět, který na tom prvním spočívá. Počátek teorie Patočka situuje do klasického Řecka, kde je filozofie svázána se vznikem geometrie (Pythagoras, Demokritos), ale až u Platóna tento svět teorie získává ontologický statut a co víc, stává se pravým základem reality. Teorie jako nárok ovládá realitu. Nelze proto ani tvrdit, že aristotelský „naivní realismus“ je přirozený názor světa, protože jde o teoretickou reflexi, jež vytváří k tomuto žitému výkladu modelovaný duplikát vyšší úrovně. Důvodem, proč se Patočka a ani Husserl nezabývají problémem světa v Řecku a ve středověku je, že zde podle obou ke konfliktu vlivem nadhodnocení vědeckého výkladu nedošlo. Středověké znevážení žité zkušenosti, tělesnosti a vůbec pozemského života ztrácí svůj dosah se změnou Konstantinopole v pouhý Istanbul. Pokusím se tedy parafrázovat Patočkovu genealogii problému přirozeného světa, přičemž ji rozšířím o nová pojetí, jež následovala.

2. 2 Historie problému Přirozeného světa v *Meditaci autora*

Přirozeného světa

(Descartes – Husserl)

Podle Patočky novověká filozofie přejímá od scholastiky pojetí absolutního jsoučna, to si představuje „jako korelát matematického, deduktivního, stejnou zřejmost a jistotu v celém souboru poznatků zaručujícího systému.“⁹ Absolutno se tedy pro moderní myšlení, stává vědeckým ideálem, ideálem jedné vědy, jež se formuluje u Descarta¹⁰. A právě zde počíná boj vědeckého světa proti naivnímu. Ten ztotožněním přírody a matematicky objektivizovatelné rozprostraněnosti nahradí svět přírodovědeckým světem, který se pak stane u Spinozi a Leibnize jakožto příroda stane univerzálním, autonomním uzavřeným mechanismem. Počíná zde i naturalizace ducha¹¹ a zatlačení tělesnosti člověka, přičemž obě desinterpretuje žitou zkušenost z přirozeného světa. Předmětem Descartova vědomí pak není věc sama, ale její obraz. Důrazem na smyslové zdroje tohoto obrazu Locke naturalizuje vědomí a připraví tím půdu pro Berkeleyho rehabilitaci smyslového světa. Všechny tyto koncepce jsou však uzavřeny ve svém obrazu přírody.

S Kantem a jeho otázkou po možnosti poznání je příroda nahlédnuta jako konstituovaná, jako subjektivně vytvořená podle apriorních pravidel poznávací mohutnosti. Skrytě je zde podle Patočky předpokládáno, že smyslová předmětnost je též povahy jako předmětnost pro přírodovědce a jedinečnost přirozeného světa je potlačena. Ta může vyvstat až v odlišnosti teoretického a praktického rozumu, jakožto trhlina mezi nutností přírodovědy a žitou zkušeností svobody.¹² Důsledkem je filozofie výslovného primátu praxe a svobody. Katovu snahu pojmout tělesnost jako apriorní podmínku myslícího vědomí (z *Opus posthumane*) rozvíjí Maine de Biran a objevuje fenomén subjektivního těla. Právě „lokalizace prožívání v těle“ podle Patočky patří k bezprostřední zkušenosti (a její podmínce) v přirozeném světě.

Na další důležitý moment přirozeného světa, a tedy „původní danost druhého já“, které je v opozici ke karteziánskému subjektivismu, upozorňuje filozofie života z přelomu 18. a 19. století. Sem náleží Goethův pokus o reformu vědy, která má rehabilitovat původní zkušenost s přírodou z předvědeckého stanoviska; Novalisův magický realismus snažící se obnovit duchovní jednotu a rovnováhu člověka a přírody uměním; a nakonec mladý Hegel s láskou jako „životem cítícím život“. I v Hegelově pozdějším období je životní filozofie zachována ve vyšších stádiích vývoje ducha, který je cestou syntézy rozporů, ať mezi člověkem a přírodou,

tělem a duší, či vědou a zkušeností. Patočka se domnívá, že zde nejde o znehodnocení přirozeného světa jakožto předstupně přírodovědy, ale jako stupeň bezprostřednosti, která má být překonána rozběhem k filozofii ducha.

Na Hegela svým návratem k smyslovosti reaguje Feuerbach. U něj je bezprostřední svět citu (trpění, nouze, potřeby) a smyslového konání. Avšak protože interpretuje bytí jako bytí věcí a objektů, ústí jeho filozofie v materialistický pozitivismus, tedy úplný protiklad přirozeného světa. V obou podobách naturalistického fyzikalismu, tedy v myšlenkách pozitivismu, který zdůrazňuje hledisko fenoménu jako pozitivně, mechanicky daného, a materialismu, coby přírodovědeckého výkladu věci o sobě, se znevažuje filozofie ve prospěch vědy, aby tím byla dána definitivní přednost přírodovědeckému světu před přirozeným. Zde se setkáváme s Machovými „analýzami počitků“, které se vydobývají na bezprostřední zkušenosti s věcí (přírodovědy). Patočka však není k pozitivismu zaujatý, což dokládá jeho vyzdvižení Avenariova přínosu. Ten přeformuloval problém světa, když očištěním zkušenosti od metafyzických příměsí zavedl její univerzální praformu, za kterou již nelze dále jít. K lidskému pojmu světa pak patří *Já→okolí↔zkušenost druhých*, kde druhí jsou dáni bezprostředně a jejich zkušenost zprostředkovaně. K obměně tohoto světa dochází, když místo toho, abychom zkušenost pouze popisovali, promítáme ji introjekcí do přírodních dějů a chápeme ji jako její příčinu. Tedy právě touto introjekcí, která nám vytváří výklady a skrze ně pak chápe zkušenost, se podle Patočky opouští přirozený pojem světa. Avenariovi pak vytýká naturalizaci tohoto a priori společného přirozeného světa, jež vedla k vyhýbání se personálním pojmům a podcenění tělesnosti.

Koncem devatenáctého století se chápe problém přirozeného světa jako „naivní realismus“, a vzniká tím otázka objektivit kvalít jako objektivit podkladu počitků. Důležité však je, že Herman Schwarz, německý matematik, upozornil na kontinuitu a variabilitu mezi metodologickými principy *sensus communis* a přírodovědeckým nazíráním. Nejde však o přirozený názor světa, protože tento naivní realismus již prochází určitou reflexí. V tomto privilegování konkrétního smyslu pak může věda dávat přednost taktilní zkušenosti z pragmatických důvodů, což není podle Patočky oprávněné.¹³ K otázce objektivit kvalít, která je filozofickou otázkou, ovšem nemají přírodní vědy kompetenci, protože vycházejí z určitého jejího řešení, aniž si to uvědomují. I Bergsonův příspěvek jež se přiklání k původní danosti kvalít, je chápán jako duchaplná ontická metafora, která však měla vliv na restituci kvalitatívního obrazu světa například u Whiteheada, Schillera a především Husserla.

Husserl navazuje na Avenariovo a priori, přičemž klade důraz na lokalizaci prožitků v těle, aby se vyhnul teorii introjekce. Problém přirozeného světa vidí jako transcendentálně

fenomenologický problém, jež se snaží vyřešit pojmem intencionality. Skrze něj dochází k eideticku, jež tematizuje jako ideu. Vědy se pak týkají těchto idejí a skládají ideu přírody, jež tvoří ontologii přírody. Tyto teze jsou však možné až na podkladě teze přirozeného světa.¹⁴ Svět je mu horizontem všech horizontů, jako idea, pozadí zkušenosti. Husserl ukazuje veden Descartem, že fenomenologická subjektivita je nezávislá na tezi světa. Vytváří tím nový postoj. Právě tento karteziánismus je velkým nedostatkem, který mu sice umožňuje překonat psychologismus, ovšem již ne adekvátně uchopit problém přirozeného světa.

2.3 Husserlova transcendentálně fenomenologická tematizace přirozeného světa

Prozatím ponechám stranou Patočkovu korekci a kritiku Husserla a pokusím se nejdříve ve stručnosti představit jeho pojetí přirozeného světa. Ten se u něj objevuje již v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Zde hned v úvodu je přirozený svět pojat jako „překážka poznání“, jako předsudek myšlení, jež brání transcendentálně fenomenologickému pohledu na čisté fenomény.¹⁵ Setkáváme se zde s představou fenomenologie jako transcendentální nauky hledající čisté a jasné vědomí a jeho jisté koreláty. Jde tedy o Descartův ideál vědeckosti realizovaný kantovským obratem k možnosti subjektu, kde se pomocí redukci od nenutných předsudků z našeho poznávání má dojít k jistotě reflexivní zkušenosti.

Podle Husserla si jako „lidé přirozeného postoje“¹⁶, kteří si představují, soudí, cítí a chtějí, jsme „vědomí světa“¹⁷, „zakoušíme jej“ v tom jak nám jsou *zde* bezprostředně *po ruce* tělesné věci. Svět pak není jen polem aktuálního vnímání, ale i neurčitým, neaktuálním, neznámým a nežitým okolím¹⁸ a nejen to, je mlhavým horizontem věcí, ale i světem hodnot a postoje¹⁹. Tento postoj (*Einstellung*) jakožto mé základní stanovisko a mé nastavení určuje, že svět *ve kterém se nacházím* je zároveň *mým okolním světem*. Můj svět je však i naším světem, protože vše, co platí o mě, platí i o druhých, se kterými se zde setkávám.²⁰ Máme tedy jeden a tentýž svět, který si uvědomujeme různým způsobem a díky němuž si s druhými rozumíme a získáváme intersubjektivní zkušenost pomocí vcítění.²¹ Tento základní spolu-svět věcí, hodnot a postojů je právě oním naivním, přirozeným, životním světem (*Lebenswelt*), který má svůj smysl ze sebe zaručen.²² Přesto se Husserl domnívá, že ona jeho bezprostřednost je

možná jen díky (implicitní) víře v jeho platnost (v jeho generální tezi)²³, která z nás právě činí „lidi přirozeného postoje“.

Přirozený svět není jediným světem, ale vyrůstají z něj jiné světy vyššího stupně, aniž by se dotkly víry v jeho platnost (jako matematické, fyzikální, aj. světy), které mění náš postoj.²⁴ Fyzika konstruuje nový svět (přírodu).²⁵ Svět je tedy Husserlem uchopen jako původce předsudků našeho poznání. Řešením je epoché, fenomenologická redukce, která vyřadí z působnosti (uzávorkuje) všechny postoje (a tím i generální tezi) a s ním související výklady. Tato bezohlednost vůči všem vědám vede autora ke cogito jako vědomí. Řešení karteziánského problému (vyhnutí se skepsi a solipsismu) se uskutečňuje pojmem intencionality, která uchopuje vědomý jako nutně zaměřený akt v toku. Ono něco, na co je vědomý zaměřeno je pak jednotou intencionálního odstínění (způsobů jevení), přičemž prožitek věčnosti je na rozdíl od podoby věčnosti nutný.²⁶ Husserlova transcendentální fenomenologie se pak stává deskriptivní disciplínou této transcendentální zkušenosti, reflexí uchopující prožitky.²⁷ Žádný z těchto prožitků není samostatný, ale odkazuje na jiné neaktuální prožitky. Tyto reflexivní akty jakožto vždy tetické, tedy bytí kladoucí²⁸, jsou logicky explikovatelné²⁹, čímž se pravda (stejně jako pro Descarta) stává evidencí, jasností. Studium samotných fenoménů tedy Husserla vede ke studiu eidetických úkazů, idejím, které jasným nazřením vedou k evidenci a pravdě³⁰. Pojem přirozeného světa je ideálem vědeckého výkladu odstraněn jako neevidentní, přičemž je opomenuto, že v předvědecké zkušenosti předchází samotný akt konstatování evidencí a neevidencí.

Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie vychází z přednášek, které vyslechl i Patočka, a mají tedy primární vliv na jeho pojetí přirozeného světa. Pokusím se zachytit, v čem spočívá odlišnost tohoto pojetí od stanoviska zastávaného v *Idejích*. Husserl se domnívá, že se západnímu lidství ztratil telos, smysl, s čímž souvisí neúspěšná snaha věd (kterým zůstává vlastní smysl utajen) nahradit filozofií³¹. Nová idea filozofie, vyrostlá na pochopení novověké vědy, má založit nové lidství.³² Filozofie s metodou transcendentální fenomenologie se tím povyšuje z čisté reflexe *Idejí* na vyjevování lidství *Krise*. K tomu je nutno odstranit předsudek přírodních věd, které chápou realitu pouze jako přiblížení se k vlastním (vykonstruovaným) idealitám.³³ Nejde o problém pouhé teorie, ale o „skutečný“ problém se sociálním významem a důsledky, protože svět je horizontem možné zkušenosti³⁴, a tím se i moc nad přírodou transformuje na moc nad člověkem, nad druhými i nad sebou.³⁵

„Nyní je však nanejvýš nutné povšimnout si podvržení matematicky substruovaného světa idealit za jediný reálný svět, který je při vnímání vždycky reálně dán, za předvědecký

„přirozený“ svět našeho každodenního života, ve vši empirii prožívaný a kdykoli zkušenosti přístupný.³⁶ V opozici k tomuto vyteoretizovanému světu se ukazuje svět zkušenosti: „[...] v tomto světě sami žijeme, jak to odpovídá našemu tělesně osobnímu způsobu bytí. Nenalzáme tu však žádné geometrické ideality. [...] Naš konkrétní život probíhá v předvědeckém (přirozeném) světě, který je nám nepřetržitě bezprostředně dán jako skutečný.“³⁷ Filozofie má pak reflektovat tuto naivitu života³⁸, ze které nereflektovaně (!) vyrůstají vědy a jejich „objektivně pravdivý svět“ jakožto „výtvar vyššího stupně“.

Přirozený svět jako každodenní životní prostředí, které získává od našich zkušeností smysl bytí³⁹, zůstává vždy jedním světem⁴⁰ a jako takový je půdou vši praxe (i té teoretické). Vše v tomto přirozeném životním světě jakožto zkušenostním, má tělesnost. Protože se však pohybujeme na teoretické, reflexivní rovině nejde o žitou tělesnost, stejně jako pro reflexivní vědomí není žádná žitá zkušenost prožívána jako skutečně žitá. Husserl mluví o „ustavičné aktivitě na půdě pasivní držby světa“⁴¹, který je nám „předem“, bezprostředně⁴² společný, a tím je i každé konání v tomto světa spolukonáním⁴³. Věda se pak stává jedním ze způsobů praxe – přesněji teoretickou⁴⁴ – ale s jedním zásadním rozdílem: „Objektivní“ svět je teoreticko-logickou substrucí něčeho, co se principiálně nedá vnímat ani nemůže být ve svém pravém svébytí zásadně dáno zkušenostně, kdežto subjektivno předvědeckého přirozeného světa našeho každodenního života se ve všem vyznačuje právě tím, že může být dáno ve skutečné zkušenosti. Přirozený svět našeho života je říše prvotních evidencí.⁴⁵ Objektivní svět tedy získává svou evidenci z orientovaného⁴⁶ přirozeného světa.⁴⁷ Ona orientovanost, ve smyslu odtud tam, spolu s odstraněním prizmatu reflexivního vědomí, povede Patočku k charakteristice přirozeného světa v pojmech domova a dálavy.

I přes přiznání oprávněnosti a jistoty⁴⁸ přirozenému stanovisku zavádí Husserl *epoché* jako vyřazení vědeckých zájmů i zájmů přirozeného světa.⁴⁹ Chce získat transcendentální pozici nad světem⁵⁰, pro kterou se přirozený svět jeví jako pouhá komponenta. Mění se tím nejen cíl poznání prožívaného přirozeného světa, ale i sama pozice v přirozeném světě, protože *epoché* způsobuje „filozofickou osamocenost“, které má dojít k sebeujasnění lidství⁵¹ – patrně jako nalezení podstaty člověka, která je nezávislá na konkrétní orientaci v přirozeném světě.

Je tedy vidět, že jako v *Idejich* i zde byla vyzískána pozice neinteresovaného, reflektujícího pozorovatele, s tím, že role přirozeného světa jako předsudku již není uchopena tak striktně. Na jedné straně je přirozenému světu ponechána praktická jistota a oprávněnost zájmů, ale zpětně jsme donuceni si jich nevnímat. Otázkou zůstává, zda se ono hledané lidství,

o které jde Husserlovi především, nenachází právě v zájmu přirozeného světa, který nedokáže transcendentální fenomenologie zachytit. Ale k tomu až Heidegger.

2.4 Heideggerovo „odsouzení“ každodennosti

Heideggerova pozice z *Bytí a času* je od té husserlovy v mnoha ohledech zásadně odlišná. Nejde zde o nezúčastněné reflexivní vědomí, ale o ve svém bytí interesovanou lidskou existenci⁵². Pro Heideggera jsme podmíněni ve svém jednání, tím jak jsoucnu rozumíme, proto je nutné zabývat se ontologií, která takto uchopena je pro nás *fundamentální ontologií*.⁵³ Ta se má odlišit od dřívějších ontologických koncepcí, jež si nebyly vědomy odlišnosti jsoucna od bytí, která se ukazuje v odlišnosti člověka a předmětu. Člověk na rozdíl od pouhého předmětu svému bytí rozumí a stará se o něj (stará se, aby *byl*). Je tedy nutné člověka uchopit jinými charakteristikami, než jsou kategorie. Tyto mají reagovat na onu „ontologickou diferenci“, a jsou jimi existenciály⁵⁴. Heideggerova analytika lidského bytí (existence) se tedy snaží odhalit tyto existenciály z našeho způsobu (modu) existence, přičemž jako základní horizont rozumění svému bytí (tedy horizont smyslu bytí) se mu ukáže specificky uchopený čas.

Východiskem analytiky lidského bytí (uchopeného jako pobyt [*Dasein*]⁵⁵) je jeho bytostné postižení jako „bytí ve světě“ [In-der-Welt-Sein]. Problém světa se pak Heideggerovi ukazuje na pozadí analytiky existence a tím i založení nové ontologie, jež je nutná k jeho realizaci. Nejde tedy o problém přirozeného světa v husserlově smyslu, ale o snahu porozumět *světskosti* lidské existence a tedy existenciality světa, protože obé spolu nevyhnutelně souvisí jako vztah mezi bytím a jsoucnem. Pro stručnost si lze představit tuto ontologickou diferenci jako protiklad ontického – tedy toho, co *pouze je* – a ontologického – jakožto toho, co *navíc rozumí svému bytí jako svému*.⁵⁶ Lidský život je se pak realizuje v této dynamice vlastní (rozumějící svému bytí) a nevlastní existence (ve světě). Cesta k uchopení světa jako existenciálu vede Heidegger přes různé způsoby, jak se o světě mluví: Svět je buď: 1. ontický pojem veškerenstva jsoucna; 2. ontologický pojem bytí tohoto veškerenstva, tedy jeho celek (rozuměného), region bytí; 3. ontický (a předontologický) pojem toho ‚v čem‘ člověk ‚žije‘; 4. ontologický pojem *světskosti* jakožto existenciálu.⁵⁷

Podle Heideggera je většinovým modem ‚bytí ve světě‘ nevlastní, průměrné, každodenní bytí, ve kterém si své bytí obstaráváme [*Besorgenheit*] skrze vyskytující se

[*Vorhandenheit*] jsou, která pojímáme jako prostředky [*Zeug*]. Prostředky, které nám jsou jaksi při ruce [*Zuhandenheit*], jsou ‚k něčemu‘ a které k sobě navzájem poukazují, tvoří určitou síť poukazů. Nedostatečností nějakého prostředku se nám odhaluje celá síť, a tím je právě svět. „Svět je tudíž něco, ‚v čem‘ pobyt jako jsoucno už vždy byl a k čemu se může v každém způsobu výslovného přistupování vždy jen vracet.“⁵⁸ Každodenně se tedy ‚bytí ve světě‘ pohrouží⁵⁹ do sítě poukazů, které ‚vždy již nějak rozumí‘. Věc je pak odhalena jako dostačující nebo nedostačující na něco.

Ve světě obstarávání se ohlašují i druzí, avšak právě v modu každodenního nevlastního (neautentického) bytí jako ti neurčení druzí [*man*]. Mezi nimi jsem s kýmkoli zaměnitelný, a tedy jakožto spolubytí ve spolusvětě⁶⁰ odcizený a ztracený ve světě pouhých prostředků. I když je neustále zdůrazňováno, že „druzí jsou vždy již spolu“, Heideggerovým problémem zůstává, že spolubytí [*Mit-Sein*] vymezil pouze v této neautentické formě a pravému spolubytí se v jeho konkrétní formě prakticky nevěnoval.⁶¹ Důvodem toho a jistým oprávněním je, že tu jde o pojetí člověka jako ontologie, ne o ontologii člověka (nebo snad o nějakou antropologii), a k ponoření se do otázek po bytí potřebuje člověk určitou samotu. Nakonec i Heideggerovi je cestou z této odcizenosti ve světě prostředků právě samota.

Ono porozumění sobě a světu se v *Bytí a času* realizuje nejen v rozumění⁶² jakožto rozumění svým možnostem, ale také v rozpoložení, v náladě, která je náladou z odsouzení k bytí, vrženosti [*Geworfenheit*]. A právě ona samota, jež nás podle Heideggera vytrhuje z odcizení ve světě, je nesena úzkostnou náladou a rozuměním sobě samému jako vinnému. Vina si pak uvědomuje fakt, že některých možností si nejsme moci, a že některé jsme nuceni nezvolit. Skrze tuto depresi⁶³, která se plně realizuje ve fatálnosti ‚bytí ke smrti‘ [*Sein zum Tode*], se stává *Dasein* časovým a nakonec i dějinným. Celá analýza je (hermeneuticky) opakována s ohledem na čas, který je uchopen jako horizont smyslu bytí, tedy předpoklad rozumění bytí je vědomí vlastní konečnosti.

Pro účel problému přirozeného světa postačí uvědomit si jistý náběh ve smyslu založení světa na praxi, která je člověku jako existenci vlastní. Rovněž je důležité vzít na vědomí, že Heideggerův projekt a jeho analýzu ‚světskosti‘ nelze přijmout jako plnohodnotnou analýzu přirozeného světa, protože svět je zde pojat jako příčina odcizení, když dochází k podcenění society, čehož je i důsledkem, jak ukáže Patočka, nepovšimnutí si tělesnosti praxe.⁶⁴ Patočka restituuje význam světa, když neautenticitu nepojímá jako upadlost do světa, ale jako zapletenost do sebe.⁶⁵

2.5 Wittgenstein jako výraz a řešení problému přirozeného světa

Jak bylo vidět na příkladu Avenaria, netýká se problém přirozeného světa pouze fenomenologicky orientovaných myslitelů, ale i zdánlivě opoziční filozofie, jakou je pozitivismus. Jako zásadní se mi jeví Wittgensteinova filozofie, která se ve své rané fázi ukazuje jako tenze proti své vlastní jednostrannosti, což dokládá problém dvou světů a ve svém pozdním učení nalézá možné řešení v pluralitě vedené jedním hlediskem.

Jak vyplývá z Wittgensteinových Dopisů⁶⁶, je nutné číst *Traktát* nejen jako pozitivistický spis, ale především i jako negativní etickou nauku. Ještě před válkou se spis měl zřejmě skládat pouze z oné pozitivní ontologie. Po zkušenosti války do ní autor sám vložil negativní etiku, která je hranicí této ontologie a právě tu určil jako klíčovou.⁶⁷ Lze si tedy povšimnout určité rozpolcenosti, která se nese celým traktátem. Stejně jako u Patočky jde o rozpolcenost dvojího chápání světa, která je tak typická pro moderního člověka.

Nejprve tedy stručně k ontologii *Traktátu*: Svět se skládá z nahodilých faktů, které mají nutnou logickou formu⁶⁸. Fakta jsou existence konfigurací předmětů, které představují atomární entitu racionální skutečnosti.⁶⁹ Jsou na sobě nezávislá (tedy atomismus⁷⁰). Vedle tohoto světa je stejně uspořádán jazyk.⁷¹ Nosnou myšlenkou traktátu je formální shoda jazyka a světa, tedy strukturální izomorfie jazyka a skutečnosti, kterou zaručuje společná logika jako forma obojího.⁷² Tím je tedy vymezena hranice vyslovitelného a tedy smysluplného. Vyslovit, což je klíčové pro pochopení *Traktátu*, lze jen obsah světa a nikoli jeho formu.⁷³ A právě proto je úkolem filozofie pojaté jako „kritika jazyka“⁷⁴ „vymezit hranice nemyslitelného zevnitř skrze myslitelné“⁷⁵. Nevyslovitelné jakožto transcendentní, tedy etika, estetika, mystično apod. se pouze ukazuje, nelze však o něm pozitivně nic říci.⁷⁶ Metafyzika podle tohoto pojetí používá slova, kterým „nedala význam“⁷⁷, protože podle *Traktátu*: „Vše, co vůbec lze myslet, lze myslet jasně. Vše, co lze vyslovit, lze vyslovit jasně“⁷⁸.

Skrze ono nevyslovitelné a nemyslitelné⁷⁹ se dostává do *Traktátu* etika a s ní i druhý pojem světa, který jednoznačně překračuje pouze faktický svět. Tento druhý svět jakožto „můj svět“ se ukazuje jako „hranice mého jazyka“⁸⁰. Dokonce: „Svět a život jsou jedno.“⁸¹ Já jakožto subjekt se tedy stávám „hranicí světa“⁸² a „jsem svůj svět“⁸³. V tomto druhém pojmu světa jsem tedy hranicí onoho prvního pojmu světa. Problém však spočívá v tom, že nejde o pouhý můj obraz světa⁸⁴, ale o pojetí světa, které překračuje a je v domnělém sporu se striktně vymezeným světem na začátku *Traktátu* jako „souhrnu faktů“, nebo „skutečnosti v souhrnu“. Wittgenstein pro oba světy používá pojem „svět“, i když o obojím mluví naprosto rozdílně.

Bez ohledu na to zda, lze tato dvě pojetí uvést v soulad – ať už pojetím mého světa jako perspektivy upřené na svět faktů, nebo jinak – je zde zřejmá obdobná zkušenost s moderní dualitou světů jako u Husserla⁸⁵ a Patočky. První svět vyjadřuje přírodovědecký, tedy pozitivně vykazatelný obraz skutečnosti, zatímco druhý je mou individuální, ne-li žitou, zkušeností s představou o celku. Pozitivistickou propagací je pak předložena jen jedna stránka *Traktátu*, k čemuž přispívá i skutečnost, že etika je donucena pro svou ochranu k mlčení.

Celý problém *Traktátu* spočívá v představě ideálního jazyka. Ona oblast vykazatelna a příkaz mlčení o tom, co ji překračuje – to vše, lze omezit pouze na ideální jazyk a jeho hranice. Právě meze tohoto pojetí a tím i definitivnosti jeho závěrů přivedly Wittgensteina k návratu k filozofii⁸⁶. Ve *Filozofických zkoumáních* se staví jednoznačně proti krystalické čistotě logiky, kterou odhaluje ne jako výsledek poznání, ale jako pouhý požadavek a namísto toho nalézá vzor v přirozeném jazyce jako konkrétní lidské praxi⁸⁷.

Na jazyk již není pohlíženo z hlediska jeho sémantické struktury, ale z pragmatického užití řeči.⁸⁸ Ta je pak výrazem určité „životní formy“⁸⁹, která poukazuje na lidský invariant, který je za pluralitou řečové praxe⁹⁰, pro kterou vyhrazuje Wittgenstein pojem „řečová hra“⁹¹. Ideální jazyk traktátu se stává pouze jedním případem „hry“ - ba co víc, z hlediska praxe nemusí nic znamenat⁹². Wittgenstein zde opět chce kritikou jazyka vyřešit filozofické problémy, které, jak se domnívá, vznikají špatným užíváním řeči⁹³ a jsou tedy spíše „nedorozuměními“. Filozofie se tedy má stát jistou „terapií“ od přikládání slovům běžného jazyka metafyzického významu, který jim nepatří. Namísto toho, aby vysvětlovala, má pouze popisovat, přičemž „jazykové hry“ jako „srovnávacími objekty“⁹⁴ jsou měřítkem správného užití řeči. A správně užívat řeči jako určitá praxe, znamená řídit se pravidlem⁹⁵, které nemůže být soukromým pravidlem, protože jinak by veřejně nefungovalo. „Právě společný lidský způsob jednání je oním vztažným systémem, pomocí něhož si vykládáme nějakou cizí řeč.“⁹⁶ Jazyk tady není ničím soukromým, ale především veřejným, odkazuje k něčemu nám „mluvčím“ společnému, které se v nejobecnější rovině ukazuje jako „mít jazyk“. Jako by tedy Druhý vyplýval ze samotného jazyka⁹⁷. Domnívám se, že právě v pojmech jako „životní forma“ [*Lebensform*] nebo „společný lidský způsob jednání“ se i Wittgensteinovi odhaluje „základní“ struktura významů a jednání, pro kterou si fenomenologičtí myslitelé vyhradili pojem „přirozený svět“ [*Lebenswelt*].⁹⁸ Poslouchat svou každodenní životní praxi zde znamená nedat na zbytečné spekulace, které se stávají pouhou teorií. Je příliš mnoho podobností Wittgensteina s cestou, která vedla od Husserla k Heideggerovi, než abychom se mohli domnívat, že jde o problém, který je spíš důsledkem chybné perspektivy než něčím důležitým, které k nám promlouvá v mnoha jazycích. Rovněž i Wittgensteina vedl tento styl

myšlení k představě určitého předteoretického a priori, které je pevně svázáno s životem naší praxe.⁹⁹

Mé oko, at' už je jakkoli silné či slabé, vidí jen kousek před sebe, a v tomto ‚kousek‘ vedu svůj život, čára tohoto horizontu je mým nejbližším, velkým i malým osudem, jemuž nemohu uniknout. Kolem každé bytosti se tvoří takový koncentrický okruh, jenž má svůj střed a je této bytosti vlastní.

Friedrich Nietzsche

III. PŘIROZENÝ SVĚT U JANA PATOČKY

Patočkův habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém*, který vznikl roku 1936, vychází z přímého vlivu Husserlových přednášek a pozdních prací, jejichž dokladem je *Krise evropských věd*, o které jsem psal v předchozí části. Jde o spis, který se jako první přímo zaměřuje na problém přirozeného světa a snaží se jej systematicky uchopit. Pozice, kterou zde Patočka zastává, je v souladu s Husserlovou transcendentální fenomenologií. Nejde však o pouhé parafráze, ale o rozvíjení nových motivů, přičemž je otevřený i vlivům, které by byli Husserlovi cizí jako např. myšlenky Avenaria nebo Hegela. Patočkova raná práce svou snahou o srozumitelnost a bezpředsudečnost k dějinám filozofie vytváří předpoklad ke klíčovým posunům revize problému přirozeného světa, ke kterým dojde u poválečných myšlenek. Tímto hlavním posunem je rozchod s transcendentální fenomenologií Husserla a příklon k Heideggerově koncepci „bytí ve světě“ pojatého jako existence z *Bytí a času*. Vznikají další práce na téma přirozeného světa, přičemž ústředním tématem se stává tzv. životní pohyb existence. Prvními pracemi dokládajícími tyto myšlenky jsou *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života* (1965) a *Přirozený svět a fenomenologie* (1967). Následuje klíčová práce „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech* (1970), jejíž nosná část je použita i ve studii *Co je existence?* (1969). Tyto *Meditace*, které byly sepsány jako doslov k druhému vydání *Přirozeného světa*, jsou explicitním vyrovnáním se s myšlenkami ze třicátých let. S ní je v souladu i *Autorův doslov k francouzskému vydání* (1976). Problémem pohybu tělesné existence se zabývá i *Filozofie krize věd podle Edmunda Husserla a jeho koncepce fenomenologie „světa našeho života“* (1972), *Celek světa a svět člověka. Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii* (1972) a především přednášky vydané pod názvem *Tělo, společenství, jazyk, svět* (1968) a *Problém přirozeného světa* (1969). Poslední koncepci pohybů existence nalezneme v *Kacířských eseích* (1975), kde se ukazují jako dějinné události, čímž dochází ke klíčovému

posunu. Pro porozumění problematice pohybů je důležitá i práce *Negativní platonismus*, jež vypovídá o zkušenosti vyplývající z třetího momentu životního pohybu. Nutno rovněž neopomenout spisky k formulaci asubjektivní fenomenologie: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní* (1972).

Protože mým tématem je odhalit etický rozměr přirozeného světa a odkrývání Druhého, nepůjde mi o zachycení distinkcí v historii problému přirozeného světa v díle Jana Patočky. Nebudu se tedy texty zabývat striktně historicky, ale postačí mi pouze, když nejdříve v hrubých rysech představím *Přirozený svět*, poté pojetí pohybů existence z *Meditace*, doplněnou o předcházející texty a o francouzský doslov, načrtnu jejich vztah k *Negativnímu platonismu* a nakonec představím odlišné pojetí z *Kacířských esejí*. Patočka se problematikou přirozeného světa zabýval v různých perspektivách, které nelze redukovat na historický vývoj svého myslitele, ani na torzo nějakého uzavřeného systému.

Část věnovanou Patočkovi zakončím vyrovnáním se s kritikou třetího pohybu existence, o kterou se pokoušejí Pavel Kouba a Petr Rezek, obhájím tím koncepci pohybů existence proti nejzávažnější námitce, přičemž z ní budu moci dále vycházet. Před samotným shrnutím etického rozměru Patočkova pojetí se pokusím o srovnání s analogickou prací Hannah Arendt *Vita activa*.

3.1 Přirozený svět jako filozofický problém

Jak bylo již řečeno, problém přirozeného světa ze třicátých let vyrůstá ze zkušenosti základního rozporu v pojetí světa moderního člověka, tedy jako protiklad dvou universálních horizontů, „celkových schémat universa“¹⁰⁰. Z této zkušenosti vyrůstá celá fenomenologie, které se přiči univerzalizace exaktního výkladu a neustále se ptá po něčem původnějším. Oba světy, tedy svět přirozeně daného okolí a svět moderní vědy, se Patočka snaží převést na subjektivní činnost jako společný konstitutivní základ obojího.¹⁰¹ Návratem ke světu v celku jako k ústřednímu problému filozofie má dojít k restituci desantropomorfizace světa moderní vědou, jež má podle Patočky velký podíl na „dnešní nihilistické náladě“. Důvodem k tomu je fakt, že svět vědy nerozvíjí naivní svět, ale snaží se jej „radikálně rekonstruovat“. Jde proti jeho smyslu, což nakonec vede k tomu, aby jej pokládal za nepůvodní, odvozený a parciální, a

tím mu vzal sílu proti argumentům objektivní vědy. Svět vědy tedy člověka odcizuje svému životnímu prostředí a přetváří jej na neosobní roli.⁸

Podle Patočky má svět naivního života jakožto představa o světě, která předchází teoretickému zájmu, dvě složky: danostní a výkladovou. Jde tedy o dvě složky, které jsem na začátku první kapitoly pojmenoval jako ontická a hermeneutická, s tím rozdílem, že Patočka držící se fenomenologie reflexe je charakterizuje jako názornou a rozšiřující, nenázornou zkušenost.¹⁰² A právě reflexivně je tento svět uchopen jako svět předmětností. Patočka se neustále snaží odlišovat naivní a objektivní svět a vidět jejich shodu pouze ve formě a nikoliv v obsahu. Tato shoda ovšem pro něj znamená, že oba světy vyrůstají z něčeho původnějšího, tedy ze subjektu, který je konstituuje. Tím ale u něj dochází k zpředmětnění člověka a k podcenění lidské praxe klíčové pro žitou zkušenost, protože pokud je svět pouze předmětný, je člověk také předmět.

Patočkově řešení konfliktu dvou světů spočívá v jejich převedení na něco původnějšího, a tedy na idealisticky pojatý subjekt, který je transcendentální. Zdůrazňuje však, že si nelze představit nic jako „transcendentální život“¹⁰³, protože život je nutno žít ne na něj pohlížet. A právě bez vztahu ke světu a tělesnosti, jak říká, lidskou bytost myslit nelze. Tělesné „bytí ve světě“ je pak základem lidské konečnosti, která, uchopíme-li ji jako svou jakožto způsob rozumění svému bytí, je právě tím, co člověka povyšuje nad pouhé věci. Dochází tedy k propojení husserlovské tělesnosti s heideggerovským pojmem existence.¹⁰⁴ A samotný problém přirozeného světa již Patočka může analyzovat s personálním akcentem, který charakterizuje třemi dimenzemi přirozeného světa: protiklad domova a dálavy, časový rozměr a náladové zabarvení, které posléze představím. Problematická zůstává snaha převést svět na transcendentální subjekt, protože se tím ztrácejí výtěžky personální analýzy, které se explicitně týkají přirozeného světa.

Člověk je tedy bytost, která „*má* svět a ví o světě“¹⁰⁵. Žije v něm s jinými subjekty, kteří jsou pro něj bližními.¹⁰⁶ Stejně jako u Husserla a Heideggera jde o „společný svět vědomého soužití“, svět životního společenství, k němuž přináležíme. Toto společenství, jež určuje naše rozumění světu, vytváří centralizovanou (objektivní) strukturu světa, kde středem

⁸ Nabízí se otázka, zda odcizení plyne přímo z tohoto vědeckého světa a ne spíše z nároků, jež na něj klademe. Vědecký svět je vnitřně v pořádku, problémem se stává, až když je z něj produkován světonázor, skrze který se reinterpretuje zkušenost člověka a jeho historie. Právě tento vědecký svět produkuje doplňky myšlení, jako je esoterika, náboženství, či nihilismus, které k němu přidávají vnější přesvědčení, aby mohl dostát nárokům, které jsou kladeny na světonázor. Tímto nárokem se pak ukazuje nejen univerzalita, ale i esteticko-etický prvek. Jde opět o substituci odpovědi na jinou otázku. Svět jako důsledek velkého třesku nebo lhostejné evoluce nemůže dostát naším nárokům vygenerovaným nábožensko-mystickou genezí ontologicko-noetické schopnosti.

je domov, tedy místo bezpečí a obeznámenosti, od kterého se vzdalujeme do neznámé dálavy. Domov jakožto středobod přirozeného světa, je obýván druhými, rodinou s tradicemi a stává se útočištěm, které orientuje naši životní praxi i v daleké, tedy nesrozumitelné přírodě.¹⁰⁷ Zároveň nás tento domov upozorňuje na skutečnost, že zkušenost je „spolužití, spoluprožívání, spoluchtění a spolurealizace“¹⁰⁸. Takováto vzájemná podpora a pomoc nám napomáhá rozumět si jako členu společenství, ve kterém jsou i druzí, mně analogičtí. Pro Patočku druhý prozatím znamená pouze první materiální kategorii, která empirické teorie brání před solipsismem a zakládá jistotu světa jako spolusvěta. Klíčová pro tento okamžik je skutečnost, že kategorie druhého, pojatá jako apriorní, patří ke světu (k jeho formě) a nikoli k obsahu světa. Druhý zde tedy není etickým subjektem, ale poznávacím spolusubjektem.

V pojmu tradice, která je tmelem rodiny v domově, zaznívá časový moment žitého světa, který je funkcí našeho života. Svými činnostmi udáváme světu rytmus, proto je světu nakonec vlastní životní nálada, je nějak zabarven, přičemž tato zabarvenost, stejně jako Heideggerův pojem naladění podmiňuje možnosti člověka a jeho tvůrčí život.

Po těchto deskriptivních analýzách dimenzí fenoménu přirozeného světa, které vychází ze žité zkušenosti, se Patočka pokouší o reduktivní (reflexivně subjektivní)¹⁰⁹ stanovisko, tedy převedení na transcendentální pozici¹¹⁰. Patočka tedy stejně jako Husserl podléhá ideálu původnosti kartesiánského cogito, které je nazírající, přítomnostní. Transcendentální zkušenost se stává reflexí žité skutečnosti, problematické však je, že ji lze pouze zakusit a vypovědět o ní z této přímé zkušenosti, a ne se snažit převést ji na předzkušenostní aktivitu vědomí. Praxi nelze postavit před sebe jako jiný předmět názoru. Duševní život Patočka uchopuje na základě věřivé, tetické zkušenosti, přičemž toto vědomí je intencionální, tedy vždy na něco zaměřené. Intencionalita vědomí se uskutečňuje na pozadí a centru neaktualit, které jsou horizontem, jež určuje naši zkušenost. Vnímání se tedy děje na pozadí nevnímaného, které je nutným jevištěm vši zkušenosti, avšak již uchopené jako předmětná, smyslová. Tento proces vnímání se odbývá v čase, tedy v toku vjemů na základě určitých možností, které pro naši činnost předměty znamenají. Svět je tedy viděn jako časový horizont, ve kterém se pohybujeme jako v síti dispozic ‚k něčemu‘. Takový pohyb je tělesným pohybem, který v centru naivního světa, tedy v domově, nabývá praktického charakteru jakožto disponovatelnosti a v dálavě estetického rázu jako něčeho, co nelze bezprostředně použít. I přesto, že se Patočka v této genezi přirozeného světa snaží neustále poukazovat na praktickou strukturu horizontu světa, použije-li transcendentálního subjektu, pro který jsou věci jen předměty s dispozicemi pro naši přítomnost, ztrácí se skutečný ráz praxe, tedy ona

předreflexivní pohlcenost činností, stejně jako primárně budoucnostní charakter žitého života, a to i pokud přiřkneme-li subjektu atribut tělesnosti. Tělesnost transcendentálního subjektu je pro něj vždy něco vnějšího, neprožívá se jako tělesný, jako jednající, ale je vždy reflexí na svou tělesnost a své jednání, vnímá tedy své tělo jako význačný předmět.

Vraťme se ještě k časovému horizontu, tedy k pojetí světa jako bytostně časovému. Patočka říká: „Svět není v čase, nýbrž čas jest svět; již prostor je nutno si vykládat na podkladě času, v jedné z jeho dimenzí. V tom tkví, že ‚dění‘ je původnější a hlubší než veškeré jsoucno; ne pouze tak, že by ‚jsoucno‘ bylo pouhým povrchním, statickým aspektem hlubšího stávání se, změny, která ustavičně proudí i nepozorovaná pozemským zrakům, nýbrž již tím, že veškeré jsoucno je jsoucnem ve světě a že svět není jednoduše statickou formou, nýbrž nejvlastnější podstatou děním.“¹¹¹ Formulaci „čas jest svět“ lze pochopit nejen jako výpověď o bytostně časovém charakteru světa, ale i jako něco ontologicky mnohem hlubšího. Patočka přímo upozorňuje na „pojetí světa jako ontologického schématu“¹¹², které vychází z fundamentální ontologie. Čas jako vnitřní uplývání, tedy jako časové vědomí, je pro něj „universální podmínkou bytí vůbec“¹¹³, tedy podmínkou „vykazatelnosti“¹¹⁴. Bytí jako možnost vykazatelnosti, tedy ‚ob-jevení‘ se jsoucna, se děje v čase. Je-li tedy čas podmínkou bytí, je jí i svět. Nejde tedy pouze o pojem univerzálního horizontu pro reflexivní zkušenost, ale rovněž o původnější rámec veškerého rozumění, a tím i ontologie. Rozvinutí těchto myšlenek povede v 60. letech Patočku k pojetí světa jako světla, ale k tomu až v kapitole 3.2c. Je tedy zvláštní, že ač se Patočka snaží odhalit transcendentální sféru jako objektivní základ skutečnosti, neustále chápe ontologii v heideggerovském smyslu jako ontologii člověka a pro člověka, a tím i bytí jako bytí pro člověka¹¹⁵. Ona pozoruhodnost se o něco zmírní, pokusíme-li se pochopit snahu odhalit transcendentální sféru, ne nutně v husserlovském smyslu jako nezúčastněnou reflexi čistého cogito, ale jako reflexi, která bytostně vyrůstá z předreflexivní sféry žité zkušenosti. Potom se nám ovšem musí také jevit snaha převést přirozený svět a svět moderní přírodovědy na něco třetího, původnějšího, jako značně protismyslná. Celý *Přirozený svět* obsahuje napětí mezi dvojí fenomenologií, Husserlem pojatou jako metoda a Heideggerem jako ontologie. Tato rozpolcenost se nejvíce ukazuje ve snaze žitou zkušenost zachovat pro ontologii a zároveň redukovat k získání transcendentální sféry. I když si Patočka uvědomuje, že „naivní svět se nikdy nedá totálně vysvětlit principy světa matematicko – přírodovědeckého“¹¹⁶, neustále se jej snaží převést na něco původnějšího, redukuje přirozený svět na derivát přírodovědeckého světa, kterým je kartesiánsky pojaté vědomí, reflexivní subjekt.

Samotné zkoumání *Přirozeného světa* končí analýzou jazyka, který je primárně uchopen jako nástroj naší praxe, tedy mluvení, z něhož vyrůstá každá teorie.¹¹⁷ Mluvení je bezprostřední ujasňování si myšlenky, nástroj sdělování. Koncentruje se v něm naše lidská schopnost rozumět, tedy spolužit s druhými. Jazyk je pak otevřený a živý transsubjektivní celek. Stává se výrazem vzájemného kontaktu s druhým, který je možný až na základně „původní jasnosti o celku jsoucího“, tedy na pozadí světa. Tento spolusvět je rovněž cosi otevřeného, co se neustále musí spolutvořit jako určité dobývání smyslu¹¹⁸. Ona otevřenost světa a jazyka je pro Patočku výrazem lidské svobody, díky které je možné přisvojovat si svět skrze osvojování si řeči: „Vskutku lidsky žít znamená pro nás vždy žít v jazyku a jeho pomocí se vyrovnávat se světem a bližními.“¹¹⁹ Závěr celé práce nejlépe vyjadřuje tato věta: „*Výsledky věd nelze tudíž učinit východiskem analýzy světa již z toho důvodu, že jsou konsituty vysokého stupně.*“¹²⁰ Každá teorie tedy předpokládá „první, základnější a důležitější“ svět naivní.

Shrnuto: Patočka se snaží rozpornost světů převést na konstitutivní pozici transcendentálního subjektu, která však svou reflexivně a přítomnostní zkušeností naivní svět desinterpretuje. Stejně jako pro Husserla i pro něj je svět spolusvětem a zkušenost má tělesný rozměr. Nezůstává však u pojetí světa jako univerzálního horizontu, ale uvědomuje si i jeho ontologický statut, tedy chápe jej i jako bytostnou možnost lidského života vztahovat se k celku.¹²¹ Jsou zde tedy položeny základy k pojetí existence jako tělesnému pohybu a světa jako světla. Klade důraz na personální sféru přirozeného světa v protikladu domova a dálavy, jeho časovosti a naladěnosti. Rovněž odhaluje hermeneutický rozměr světa v pojmu jazyka a mluvy, které odhalují lidské bytí jako primárně bytí s druhým¹²².

Problém transcendentálního subjektu spočívá v důrazu na přítomnost a jeho reflexi. Přítomnost, pro kterou je vše dané, která vše představuje před sebe, zpředměťňuje, nalézá svůj bytostný výraz v reflexi. Reflexe tedy zastává pozici přítomnostní, transformuje časové momenty člověka a jeho světa do aktuality, na kterou lze reflektovat. Neprožívá svůj život, ale pouze na něj pohlíží. Vědomí, i když odhalené jako časové, je pak primárně přítomnostní. V pozdějších pracích s větším důrazem na ontologický statut pojmu světa charakterizuje Patočka člověka jako existenci, k níž bytostně patří rozumění, které není vnějším pohledem, ale vnitřní žitou zkušeností. Vědomí a vědění jsou pak pouhým případem rozumění. Reflexivní vědomí, ať transcendentální nebo ne, se tím převádí na něco původnějšího, co se primárně týká opravdu žité zkušenosti a ne pouze žité zkušenosti v reflexi, čímž je přirozený svět uchopen jako opravdový předpoklad všech zkušeností.

a) Problém transcendentálního subjektu a důraz na bytí

Ještě než přistoupím k samotné Patočkově revizi jeho předválečné pozice, pokusím se více osvětlit problém transcendentálního subjektu a reflexe. Půjde o představení studií ze 70. let zabývajících se asubjektivní fenomenologií, které objasňují Patočkův příklon k myšlenkám fundamentální ontologie, a tím i zdůraznění praktických momentů přirozeného světa.

V těchto historických analýzách „zákonitostí zjevování“ uchopených jako klíčové pro celé dějiny filosofie, se Patočka vyrovnává s Husserlovou snahou založit jádro absolutní danosti (která je uchopena jako předmětná) na danosti subjektu pro sebe sama. Jde o opakování Descartova pokusu konstituovat veškerou fenomenalitu na jistotě poznávajícího subjektu, tedy na ego cogito. Patočka ukazuje, že právě toto reflexivní vědomí založené na čisté imanenci je obzvláště problematické.¹²³ Danost předmětu ve vědomí se nekryje s jeho skutečnou existencí a stejně tak ani Já nelze chápat předmětně v nějaké reflexi, ale spíše je zakoušet v těle, tedy v jeho realitě. Pak i zjevnost, tedy bytí předmětu, se neukazuje samostatně nějakému čistému já jako samodanost, ale vždy určitému „já v těle“; tedy zjevnost se týká činností mého těla.¹²⁴ Založit zjevnost na čistém Já znamená primárně nevidět reálnou činnost Já, která je bytostně praktickou, a tím jej pak zpředmětňovat. Důraz na činné já, které je tělesné, a tím i ve světě, znamená otevřít „fenomenální pole“¹²⁵ jako pravý základ vši zjevnosti, který je asubjektivní. „Fenomén není výkon subjektivní konstituce, nýbrž ‚subjektivní‘ možnosti se samy teprve ujasňují na fenoménu.“¹²⁶ A právě touto fundamentální subjektivní možností je „porozumění bytí“, které „není dílem subjektivity“¹²⁷, ale základem, z kterého vyrůstáme, je světem. Nejde pak o imanenci subjektu¹²⁸, ale o exterioritu této asubjektivní, jež zakládá lidskou svobodu. Já není danost jako subjekt, ale činnost, pohyb zjevování, který mu primárně nepatří. Pravý subjekt má svůj základ mimo sebe, předchází mu. Tento posun od cogito k sum, od já k bytí, které je uchopeno jako možnost zjevnosti, je zároveň založení problému světa na koncepci činné existence, která podle Patočky více naplňuje ideu fenomenologie než její transcendentální podoba.

Již nejde o fenomenologii jako metodu, ale jako ontologii, uchopenou pro lidský život jako fundamentální. Heidegerovská podmíněnost ontologie pobytem, tedy skutečnost, že všechny ontologické kategorie mají existenciální charakter, a tedy že jsou, jen pokud existuje pobyt, znamenají ve skutečnosti něco mnohem hlubšího, než to, jak se nám myšlenky *Bytí a*

času doposavad jevíly. Bytí ‚je‘, jen pokud je pobyt [*dasein*], což znamená: jen pokud je pobyt jakožto rozumějící, a tedy celá ontologie, a tím i ontologická význačnost pobytu, je podmíněna touto možností rozumění bytí. Ontologie tedy není podmíněna pobyttem jako subjektem, ale pobyttem jako možností rozumění a právě tato možnost je bytím. Tedy v *Bytí a času* je vše připraveno na obrat [*Kehre*] k události bytí. S různými akcenty se říká totéž, a tedy že člověk není věc, předmět, ani žádný subjekt, ale existence, k jejíž podstatě patří možnost rozumět, vztahovat se k celku, k bytí jako jasnosti, a tím být ontologicky.

Vidíme, že celá problematika se točí kolem pojmu existence, jež asubjektivně znamená možnost rozumění. Svět a tím i přirozený svět již není pouhým univerzálním horizontem pro reflexi subjektu, ale předpokladem k rozumění, tedy k lidskosti vůbec. V pojmu světa se tímto stýká ontologický, etický a epistemologický moment člověka. Jak upozorňuje Pavel Kouba, nejde však o redukci člověka na bytí, protože to by znamenalo nivelizaci jeho svobody a seberealizace, ale o snahu nevidět subjekt jako protipól k objektu. Subjekt se pak stává konkrétní realizací asubjektivních možností, je tedy spíše etickým než epistemologickým subjektem, a tedy existencí.

b) Vlastní vypořádání se s Přirozeným světem

Ve své *Meditaci*, jež je doslovně k druhému vydání *Přirozeného světa*, Patočka odhaluje, že rozpornost světů nelze vyřešit pouhým zavedením pojmu subjektu, protože ten může být stále pojímán jako věc. Člověk však není předmětný subjekt, neboť má bytostně odlišné bytí od věci. Nejde tedy již o prozkoumání reflexivně poznávací činností, která nás má zavést k čistému vědomí, na kterém lze přirozený svět založit, ale primárně je důležité zachytit ontologicky význačný způsob bytí člověka. A právě tím je heideggerovsky pojatá existence, jež svou interesovaností původně odhaluje přirozený svět jako síť prostředků k činnosti. Obrat ve stanovisku je patrný, uvědomíme-li si skutečnost, že reflexe jako ryze teoretická jde proti této interesovanosti na bytí, proti zájmu a praxi života, čímž ztrácí i samotný fenomén světa¹²⁹. I když reflexe žitý život nezachycuje, ale přetváří jej v ‚subjekt‘, neznamená to pro Patočku jít cestou Heideggerovy „existenciální angažovanosti do konečnosti“. Úkolem fenomenologie je spíše jiná reflexe, ta která zjasňuje, zachycuje jsoouco v pravdě, a není tím čistou, ale angažovanou v tomto svém zájmu o pravdu světa. Při vysvětlení tohoto zájmu o pravdu Patočka pozoruhodným způsobem propojuje fenomenologii

a dialektiku, kde „cesta ducha je cesta přes svět k sobě.“¹³⁰ Intencionalita je pak excentrická, mimo sebe zaměřená¹³¹, a tím i asubjektivní. Základní struktura přirozeného světa „já a druzí ve světě“, se nám tedy ukazuje z nové perspektivy, pro kterou je určující vztah k bytí, který se snaží být pravdivý. Vztah k bytí, který je primárně rozumějším zájmem na svém vlastním bytí, je nazýváno existencí. Nejde však o reflexí zprostředkovaný vztah, ale o žitou zkušenost s tím, že jsem a že mám být.¹³²

c) Nikoli čisté vědomí, ale tělesná existence s druhým

Problémem existence se Patočka nejvíce zabýval v práci *Co je existence?*. Zde je tento pojem uchopen v heideggerovských intencích jako bytostný vztah k bytí. Patočka upozorňuje, že existenci je nutno myslet nepředmětně a nesubstančně, tedy jako aktivitu, která se musí uskutečnit a jejímž hlavním rysem je vztah k bytí, tedy rozumění předcházející věděni a poznání. Jde o pojem, který vznikl z výkladu fenoménu života, vyjadřuje jeho interesovanost, značící zájem na svém vlastním bytí, které se „odemyká pro sebe a jiné“¹³³. Protože určuje život člověka jako bytí, o které mu jde, nese za něj odpovědnost, má zájem, aby bylo pravým bytím. V této volbě sebe sama, která je pravou existencí jakožto přijímající svou situaci, tedy to, jak na tom je, se ohlašují i druzí, pro které se teprve naše existence stává pravdivou. Naše situace je vždy ve světě a s druhými, nutí nás k realizaci a odhaluje nám pravdu naší existence. Patočka připomíná Heideggerovy analýzy časového charakteru existence jako starosti, o kterých jsem již mluvil. Důležité je jeho zdůraznění skutečnosti, že časovost je nutno chápat ve smyslu realizace možností, tedy jako možnost vykračovat z holé přítomnosti, vztahovat se i k nedanému, přičemž mnohem více než Heidegger zdůrazňuje bytí s druhým. Jak říká: „teprve porozumění sobě probouzí též porozumění věcem, tj. jejich *službám* v poli našich možností“¹³⁴, přičemž rozumět sobě znamená primárně uchopit se mezi druhými. Nerozumíme tedy nejprve věcem a skrz ně pak druhým, ale naopak.

Patočka Heideggerovu existenci překračuje svým významným etickým momentem bytí ve světě, který nutně plyne z důrazu na druhého. Existence již není samotářský člověk v depresi¹³⁵ jako *dasein*, ale spíše *život v pravdě* pro druhého. Místem, nebo spíše médiem této pravdy je svět, ta se pak odhaluje ve světě a není kontemplativní pravdou, ale týká se přímo našeho jednání jakožto ryze praktická realizace možností, tudíž toho, čím jsme. Existence je pak pohyb k pravdě, který je praktický, a tím i veskrze tělesný.¹³⁶

Zásadní Patočkova revize Heideggerova pojetí přichází s pojmem tělesnosti, přejaté od Maurice Merleau-Pontyho, který se jí zabýval mimo jiné ve svém spise *Viditelné a neviditelné*, kde znovu na fenomenologické půdě promýšlí problém světa. Ten je mu primárně „tím, co vidíme“, ¹³⁷ jde o jistý horizont vidění. Jako to, co vnímám, je mi pak v „absolutní blízkosti“, která začneme-li ji zkoumat, rozpadá do odstupu. Vztah k věcem je vztah mého těla a věci, nelze ovšem říci, že by mé tělo bylo tím, co vnímá. Právě naopak, vjem vzniká, jakmile tělo ustupuje do pozadí. Stejně jako já i druhý má své vnímání a své tělo, má dokonce i svůj vlastní svět, který však není světem jako takovým, protože ten je jediný jako místo setkání s druhým. Skrze věci se přibližujeme k tomuto soukromému světu druhého a naše světy spolu komunikují jakožto „svědci jediného světa“¹³⁸. Jistota existence jediného světa není myslitelná a nelze ji vyjádřit, lze ji pouze žít. V této souvislosti Merleau-Ponty odlišuje svět smyslový, jež je původní, viditelný a spojitý, od universa myšlení, neviditelného, obsahujícího mezery, které znamenají nemožnost vyslovit to, čemu rozumíme. Universum se tedy buduje přejímáním ze struktury světa. Rovněž Merleau-Ponty se domnívá, že vědecké myšlení předpokládá „přirozený“ svět jako „naše rodné místo“¹³⁹. Věci se nám jeví, protože k tomu jsou dány podmínky v našem těle, nelze však pomocí těchto podmínek vysvětlit svět. To, co nás všechny spojuje, je právě zkušenost, že svým tělem obýváme jeden svět.

V přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* odhaluje Patočka v návaznosti právě na Merleau-Pontyho tělesnou existenci jako „působnost na věci“. Skrz ni se vytváří prostorovost naší tělesné existence, která orientuje náš žitý svět. Tělo nekonstituuje jen strukturu světa, ale i naše žité zkušenosti, naše cítění, které se realizuje právě v něm. Nálada, o které mluví Patočka v *Přirozeném světě* jako o jeho třetí dimenzi a která je artikulací Heideggerovy „naladěné fakticity“, je veskrze tělesná. Tělo, stejně jako nálada, která jej doprovází, je pak zakotvenost, jež předchází veškeré zkušenosti a je tedy tou první situovaností. „Než jsme začali konat, už nás svět má (v náladě).“¹⁴⁰ Tělo nám tedy určuje místo ve světě, je naším životem a jakožto aktivita se většinou neobjevuje. Svou tělesnou realizací se vztahujeme mimo sebe, do světa, k druhým. Tělesné pak není pouze zacházení s věcmi, ale veškeré jednání. Stejně jako jsme vždy ve světě, jsme rovněž vždy tělesní. „Vládnutí tělem je základem života a zároveň porozuměním své nejzákladnější možnosti.“¹⁴¹ Nelze si tedy představit, že by třetí pohyb – o kterém budu mluvit později a který ztělesňuje vztah k pravdě odhalené na pozadí celku – nechával tělesnost úplně za sebou, jak se domnívají kritici nauky o třech pohybech existence. Nelze si ani myslet, že by nějaká transcendentální pozice, jež je realizací ontologické povahy člověka, byla ať už jakýmkoliv způsobem netělesnou. Ono sebeumístování do světa, které nemá své tělo na zřeteli, se přes svět navrácí k sobě, čímž ona

(dialektická) excentricita, o které jsem mluvil výše, nabývá tělesné povahy. Rozumění, tedy pravda, o kterou existenci jde, se realizuje právě v tomto sebenalezení skrze svět. Až tento pozitivní vztah ke světu, který je naprosto odlišný od Heideggerovy upadlosti a ztracenosti ve světě, se může realizovat autentická existence. Až díky tomu můžeme nalézat své možnosti jako své vlastní.

V tomto tělesném sebeumístování do světa se směřujeme k druhým bytostem, orientujeme k nim svět.¹⁴² Ono sebenalezení skrze vnějšek pak nabývá konkrétního rozměru jako sebenalezení skrze druhé. Objevujeme sebe „jako ty druhého já“¹⁴³. Originální já získávám pro sebe teprve „ve srovnání, v diferenci s ty, s touto pluralitou“. Já je tedy díky této dialektické excentricitě vždy já originální (jako já jsem pouze pro sebe) a zároveň pluralitní (jako já pro druhého). Vedle konstitutivního vztahu Já-Ty je určující a neredukovatelný vztah Já-My, jež se realizuje například v solidaritě. Nejzřetelněji se tato personální struktura realizuje jako mluva, která však nepřestává být artikulací naší tělesnosti¹⁴⁴. Vidíme tedy, že uchopení člověka jako tělesné existence ve světě nás přímo vede k druhému jako základu naší existence. Druhého prvotně zakouším jako tělesného.

Klíčový posun v Patočkově pojetí světa je posunem v chápání člověka, čímž se mění i svět, protože je vždy světem pro člověka. Již nejde o reflexivní cogito, ale o tělesnou existenci, která se uskutečňuje ve světě praxe s druhými. Jedinečnost Patočkova pojetí spočívá v pojetí pohybů tělesné existence, které zásadním způsobem explikují přirozený svět jako svět bytí s druhým¹⁴⁵. Tedy z přirozeného světa jako gnoseologické kategorie jsme se skrze ontologizaci dostali k přirozenému světu jako etickému problému. Právě tento genealogický postup z čistě formální analýzy poznání k odhalení ontologických možností člověka a tím i dále etických předpokladů se mi jeví jako silnější argument než argument přírodní vědy, který redukuje toto „samo-zřejmé“ na přesnější a nestranné. Domnívám se, že přednost genealogické metody před reduktivní lze opřít o existenční nenahraditelnost přirozeného světa před vyprodukovaným světem přírodní vědy. Věda sice často argumentuje, že to co jí dává přednost před jiným věděním je možnost experimentem ověřit své teorie, ale čím jiným je pro fenomenologii žitá praxe než ověřením jejích teorií?

3.2 Pohyb tělesné existence

Patočkova koncepce tří pohybů existence vychází z interpretace Heideggerova pojmu ‚starosti‘ [*Sorge*]. Ta není pouze obstaráváním věcí, tedy fyzickou nutností, ale má vyjadřovat samotnou nutnost existence realizovat své možnosti, kterým jakožto svým rozumí s ohledem na minulé, přítomné nebo budoucí. Starost tedy vyjadřuje rozumění a realizaci svých možností podle dominantního modu časovosti. Existence se musí starat, aby byla, musí uskutečňovat své možnosti. Patočkovu pojetí pohybů vychází z radikalizace aristotelského pohybu, který je uskutečňováním možností. Tato existenciální radikalizace vyjadřuje skutečnost, že život jako jednota pohybů není určen nějakým substrátem – který je pasivním nositelem možností jako u Aristotela – ale vychází přímo z těchto pohybů. Myšlenka pohybu bez substance je srozumitelnější, když si uvědomíme, že časovost, na rozdíl od aristotelského pojmu času, kde dominuje přítomnost jako kontinuita ‚ted‘, je primárně budoucností. Pak ona možnost ještě není, ale je tím, co se teprve musí stát, je v budoucnosti. Patočkův celostní pohyb jakožto dynamika lidského života, nepředpokládá jsoucno konstitutivní ve smyslu bytnosti, ale konstituuje se samo v budoucnosti. Jak říká Heidegger: „Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.“¹⁴⁶ Jde tedy o nesubstanční uchopení pohybu jako realizace lidských možností, tedy na fundamentálně ontologické rovině.¹⁴⁷

Realizovat své možnosti znamená být primárně praktický, což pro existenci jako pohyb dále znamená: „existence je *podstatně tělesná*.“¹⁴⁸ Aby se Patočka vyhnul psychofyzickému problému, mluví o žité tělesnosti, která je oduševnělá. Žít tělesně pak znamená pohybovat se.

Problémem pohybu se Patočka zabýval již ve své práci *K prehistorii vědy o pohybu*, kde je pro pohyb určující náš vztah ke světu, který je charakterizován jako předchůdný celek. Tělesný pohyb se však nevztahuje stále jen ke světu jako k celku, ale je v něm zakotven jako ke svému referentu, k zemi. Hlavním důvodem k zavedení pojmu pohybu je vyzdvižení momentu lidského života, který je v první řadě *spolubytím* s věcmi a s druhými.¹⁴⁹ Jde tedy o pohyb, jenž je vždy „*spolupohybem*“. Život, který je rozumějící, je pohybem, právě díky tomu, že je svobodný, že může volit a realizovat své možnosti. Ty jakožto zvolené, se stávají mými díky tomu, že jsou svobodné.

Mluví-li Patočka o třech pohybech, nemíní tím dílčí pohyby, ale tři základní a celostní pohyby, které jsou konstitutivní pro lidský život a které artikulují jeho bytostný charakter. Celostní pohyby lidského života se odlišují podle primárního rozumění svým možnostem,

podle upřednostňování časové dimenze a jsou jimi pohyb zakotvení, sebeprodloužení a průlomu. Do dílčích pohybů, jakými jsou například konkrétní kinesteze, akty, jednání a další, se v daný okamžik soustředí pohyb celkový, ten však nelze vysvětlit složením z dílčích. Jde o tři povahově různé realizace základních možností člověka, různé v jejich sebeuchopení, vztahu k druhému, k tělu, času a ke světu. Nelze si však představit, že by se jeden z nich vytratil, v tomto směru jsou jakousi trojinou pohybů, *jedním pohybem*, jehož smyslem je život sám. Realizují tři základní lidské možnosti: jistotu, zachování a pravdu, s důrazem na minulost, přítomnost a budoucnost. Teprve skrze ně je možné uchopit plnost dimenzí a povahu struktury přirozeného světa.¹⁵⁰

a) Pohyb zakotvení

Aby mohl vůbec člověk žít a realizovat své možnosti, musí vždy již mít nějaké místo na světě. Protože však není sám k tomuto umístění a zakotvení uzpůsoben, musí být do světa zasazen někým jiným. Musí tu být někdo blízký, kým bude přijat a kdo mu svět otevře. Protože svět není jen souborem věcí, ale primárně strukturou významů, kterou je nutné artikulovat a kterou se teprve musíme naučit explikovat, je bytostná nutnost každého člověka, aby byl někým do tohoto světa přijat. Pro pochopení této zásadní nesamostatnosti, jež první pohyb vyjadřuje, nám může pomoci například myšlenka Hannah Arendt o člověku jako o „podmíněné“ bytosti, tedy o bytosti, která nutně žije v plurálu, mezi druhými. Svět jako nositel tradic pak nutně odkazuje k druhým a stává-li se člověk skutečně člověkem až adaptací na tyto veskrze lidské možnosti, pak si ho rozhodně nelze představit jako nějakou izolovanou bytost. Domnívám se, že právě zkušenost s touto fundamentální nesamostatností je klíčem k etickému rozměru lidského života, protože nikdy nelze překročit samu skutečnost, že žijeme díky někomu, že zde musel být někdo, kdo nám nejen život dal, ale zároveň nás naučil žít. Akceptace druhým je nezbytná k životu.¹⁵¹ V přednáškách ze 70. let je tento pohyb představen jako nejelementárnější a nazýván též instinktivně-afektivní, a právě jako takový je dalšími pohyby později modifikován.

Dítě musí být přijato svými rodiči, ti se o něj musejí starat, zprostředkovávat mu jeho život a vytvořit mu střed světa jako místo bezpečí. Apeluje na ně svou pasivitou a zranitelností, což pro Patočku znamená „primát *ty* před *já*“¹⁵². A jak jinak si představit základ pro etiku, než právě v této zkušenosti s Druhým? Nezáleží na tom, zda jsem ten, kdo přijímá

„místo ve světě“ anebo ten, kdo jej dává, protože obojí nás odkazuje ke skutečnosti, že to nejdůležitější je v druhém. V tomto přimknutí k rodičům se pro dítě život stává střídáním nevole a blaženosti, protože je naprosto bezmocné a odkázané na jejich vůli. Zakotvení je zároveň začátkem postupné adaptace a učení se, prosvětlování světa, tedy iniciace do lidských možností. V procesu získávání samostatnosti se stává dítě tím, kým je, nebo spíše tím, kým bude, protože tím může být. Z náhody vrženosti do světa, pro který jsme primárně bezmocní, se díky druhému stáváme pány své situace, nabýváme na svobodě a tím i na odpovědnosti. Možnost odkrývat pravdu je spojena s možností vlády nad svým tělem, která je nejzákladnější podobou pohybů existence. V této souvislosti mluví Patočka o pohybech jako nejen o objektivních, ale také o ontogenetických a fenomenalizujících, protože nejsme jen čistě fakticky, ale i ontologicky bytostmi podmíněnými.

Právě v pohybu zakotvení se utváří prastruktura: ty-já-svět – kde já i ty jsou tělesné. A jak upozorňuje i Patočka, právě zde je kořen struktury domova a dálavy, o kterém mluvil *Přirozený svět*. Místo, které nám druhý dává, je naším domovem¹⁵³ a právě na něm je nejvíce patrna nutnost přijetí, jež přetrvává i po dosažení samostatnosti, protože člověk neustále potřebuje místo bezpečí a podpory, kde druhý vytváří důvod proč být. Nedostatečnost existence mizí „jakmile jsme akceptováni, přijati druhou bytostí, pro kterou je pouhé bytí druhého vyplněním“.¹⁵⁴ Zde, více než kdekoli jinde, je vidět ono sebenalezení skrze druhého, ona exteriorita, o které jsem mluvil. „To druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu.“¹⁵⁵ Zakotvení tedy není pouze dar prvotního zavedení do světa, ale ono neustálé přijímání druhou bytostí, což je láska, která se neupíná k vlastnostem druhé bytosti, ale k samotnému jejímu bytí, tedy k tomu, že vůbec je, je podle Patočky prostá jakékoli účelnosti a vypočítavosti. Ona samoučelnost lásky je předpokladem vzniku nové bytosti. Láska tedy není pouze mateřskou láskou k dítěti, ale také „novou láskou“ k partnerovi, který je pro nás neustálým nositelem bezpečí, tedy láskou, díky které můžeme na svět přivést novou bytost.¹⁵⁶ Bez ohledu na to, jak lásku vysvětlíme, jak explikujeme důvod k zamilovanosti, nikdy tím nedokážeme snížit dobrotu obětí a skutků, kterých je díky ní člověk schopen. Dobro se pak stává darem lásky.

O prvotní nutnosti kontaktu s druhým mluví Patočka již v práci *Přirozený svět a fenomenologie*.¹⁵⁷ Připomíná zde, že skutečnost světa spočívá v kolektivní zkušenosti, skrze kterou můžeme teprve dojít k sobě. Život se pak ukazuje jako vzájemné hledání a nalézání Já v Ty a Ty v Já, čímž se mezi lidmi utváří pouto jako základ jistoty a přehlednosti světa. Ona přehlednost není pouze přehledností fenomenální, gnoseologickou, ale především etickou, protože teprve mohu-li druhému věřit, může být pro mě život srozumitelný ve své plnosti.

V tomto pohybu zakotvení, pro který je vlastní „vztah k sobě přes druhého“¹⁵⁸ je dominantní minulost, svět tradic a jistot; uskutečňuje se v elementu nahodilosti a jeho ideálem je pak štěstí, které záleží více na situaci, než na nás samotných. Jako veskrze etický pohyb je neustálou snahou o dosažení celosti a plnosti, o překročení své nedostatečnosti a konečnosti, přičemž jediným opravdovým řešením se stává upřímný vztah k druhé bytosti, tedy láska.

b) Pohyb sebedroždění

Druhý pohyb vychází z prvního, avšak potlačuje jej svou aktivitou. Je reprodukcí života, tedy přijetím existence jako vlastního úkolu. V podstatě jde o heideggerovské obstarávání, jež zapomíná na sebe a zachází s věcmi a druhými jako s prostředky. Ač jde samozřejmě o pohyb ve světě spolupráce, není zde druhý chápán ve své hloubce, ale je redukován na sociální roli. Práce, kterou se člověk udržuje při životě, jej neustále odcizuje jemu samému. Zastírá mu pravé možnosti. Právě v dominanci tohoto pohybu se do lidských věcí dostává zpředměňující myšlení. Předmět je věcí k dispozici, užitečnou a známou, použitelnou a nahraditelnou. Nejen věci, ale i druhý je redukovatelný na činnost, která zapadá do sítě užitečného světa. V práci si rovněž rozumíme skrze vnějšek, avšak není to již druhý, ale věci, prostředky, které nám říkají, jak na tom jsme. V této objektivaci světa vznikají mocenské vztahy, které právě vyjadřují vztah k druhým zvenčí, kde já a druzí jsme nahlíženi jako pracovní síly, které jsou vázány na cyklus dne a noci. Není divu, že právě reflexí práce vznikají negativní vztahy k tělesnosti, neboť právě tělo je důvod, proč musíme pracovat i způsob, jak jsme k práci a zemi vůbec připoutáni. Vědecké výklady, jež plynou z této sebedroždění, se pak podílejí na ztrátě smyslu, snaží se suplovat tam, kde jejich neosobní síly nejsou nic platné.

Etika se mi pak jeví z pohledu tohoto druhého pohybu jeví jako přenesení zkušenosti ve formě zvyku do oblasti mimo domov. Aby role nemohly zcela zredukovat člověka jako osobu, je nutné regulovat jednání v tomto druhém pohybu zkušeností nabytou z pohybu prvního. Etika se stává zvykem z domova, přijímáním druhých jako jsem byl přijat já, protože druhý jsou mi analogičtí, a protože s nimi musím kooperovat. Jsou zde tedy dva rozměry etiky, a sice antropologický, ve kterém Druhý je analogický ke mně a k mým blízkým, čímž nese v sobě potenciál druhého z rodiny, a pragmatický, kde Druhý je spoluobstarávající se kterým musím kooperovat.

I přesto, že je tento druhý pohyb původcem neautentického rozumění svému životu, stává se výrazem interesovanosti, jež je pro existenci bytostná. Není tedy pouze zvěčňováním sebe v odcizené práci, ale i polidšťováním světa tvořivou činností, která mění jeho podobu. Boj a práce, kterými se sebeprodukce realizuje, se neodehrává v bezpečí domova, ale vydává se do nezajištěné cizoty, a tím i v určitém ohledu rozšiřuje svět. Problémem však je, že na úrovni myšlení se stává nazírajícím, a tedy zapomíná na žitou zkušenost, což, jak se domnívá Patočka, je převládající způsob pro moderního člověka, který se ztrácí v odcizeném světě. Pohybem „sebezbuujícího sebeprodloužení“ s ideálem užitečnosti se stává z dítěte člověk dospělý, aby se vyrovnal se svou přítomností jako s nutným úkolem.

c) Pohyb průlomu a *Negativní platonismus*

V třetím pohybu lidského života dochází k vlastnímu seběpochopení, a právě proto je to lidsky nejvýznamnější pohyb. Vyvažuje první dva, jejich tělesnou povahu a prolomuje ztracenost a nenalezenost, která je jim vlastní. Tento vlastní pohyb existence je v podstatě heideggerovskou autenticitou, která se však realizuje pozitivním způsobem. Nezajímá se o jednotlivé věci, ale vztahuje se k celku světa, což si nemusíme představovat nutně pouze reflexivně, ale i jako výraz praxe, protože toto odhalení celku světa dává člověku možnost nalézt si v něm své místo a úlohu, tedy přijmout své možnosti, které mu jsou vlastní jako smrtelné bytosti.

V prolomení nutnosti se odhaluje nový rozměr svobody jako soběstačnosti a odpovědnosti za své bytí. Právě skrze toto otevření se celku bytí je patrná ontologická povaha člověka. Realizovat své pravé možnosti znamená žít v pravdě, tedy neskrývat se před sebou, vidět druhého jako svou vlastní podmínku. Průlom je však riziko, které nám odhaluje naši vlastní neúplnost a nezakotvenost, otevírá nás naší smrtelnosti. Samotné odpoutání se od sebe jako uskutečnění vlastní povahy, která nelpí na své danosti a směřuje k druhému, je odevzdání se¹⁵⁹. Průlom má tedy dva momenty: nejdříve v podobě boje neguje sám sebe, aby následovně mohl svou podstatu manifestovat v lásce, která je „novou láskou“¹⁶⁰, ve které se darujeme druhému vzdáním se mu.

Vztah k vlastní budoucnosti se netýká pouze mne, ale odhaluje i skutečného druhého, který se stává pravým smyslem naší existence. Partnerství v „nové lásce“, které si je vědomo vlastní svobody a odpovědnosti, zakládá nový dům a daruje život nové bytosti, která je plně

závislá na jeho dobrotě. „Život, který se přihlásil ke své konečnosti, získal se jen proto, aby se věnoval.“¹⁶¹

Doménou tohoto třetího pohybu se mi jeví právě konstituce etiky jako normy, která se děje reflexí prvního pohybu, tedy pásky, a druhého pohybu kde druhý je společníkem společníka. Etika je pak novou láskou motivovaná reflexe lásky první.

I když to Patočka explicitně nevyjadřuje, s představou třetího pohybu úzce souvisí jeho koncepce *Negativního platonismu*. Vztah k celku, který je výrazem třetího pohybu, se může koncentrovat do nauky, jež je zde nazvána negativní metafyzikou. Ta předpokládá transcendenci od světového k novému, „pravému“ jsoucnu, k ideji. Metafyzika tedy nemá fakta, protože nemá svůj předmět, a tím nemůže ani postupovat jako věda. vzdaluje se lidské praxi, stává se však nejvlastnějším výrazem svobody, který se koncentruje v řeči. Tato zkušenost svobody jako odpoutání se od jednotlivostí, není faktická ani předmětná, ale je „zkušeností rizika“¹⁶². Rozhodující pro ni jsou „negativní“ zážitky, jež ukazují obsah pasivní zkušenosti jako uplývající a nicotný. Je transcendentní od jednotlivostí, aby otevřela zkušenost celku. Podle Patočky máme dvojí zkušenost: a) pasivní, která je obsahová a která nám podává jednostranné podoby předmětného a b) zkušenost svobody, jež nemá kladného obsahu, je distancí, vzdáleností, překonáním předmětnosti a umožňuje prožívání celku.¹⁶³ Ten je nám předmětně nepřístupný a Platónova nauka, kde idea je nadsmyslové, opravdové a veskrze pozitivní jsoucno, je pozitivní metafyzikou. Idea má však pro Patočku dvojí význam, je jednak tímto jsoucnem o sobě, ale také tím, co dává vidět, tedy bytím. Heideggerova ontologická diference pak nabývá zcela specifických podob.

Idea ve smyslu bytí se z hlediska předmětnosti jeví jako pouhá nicota. Otevírá však zkušenost s nicotností všeho reálného, čímž nám propůjčuje svobodu jako možnost transcendovat vše jednotlivé a odpoutat se od nutnosti své předmětnosti¹⁶⁴. Takto pojatý platonismus ukazuje důstojnost člověka, nedokáže nic kladného povědět, je tou opravdovou úctou k vědění. Pozitivní metafyziky chápaly pravdu jako věc, avšak uchopíme-li ideu jako negativní, odkazuje na celek, stává se pravda osobní zkušeností o vlastní nedostatečnosti a konečnosti. Pravda jako pravda o nás samých, je neadekvátností našeho myšlení a celku jsoucna, je výrazem ontologické diference¹⁶⁵.

Jak vidíme Patočkova „nemetafyzická filozofie“ vyrůstá ze stejných intencí jako jeho asubjektivní fenomenologie, je charakterizována „radikální *distinkce* mez objektivitou a neobjektivitou.“¹⁶⁶. Jsou dva typy metafyziky: jedna upřednostňuje objektivitu a druhá celkovost. Metafyzika, jež vyrůstá z otázky po bytí, se stává otřesením jasnosti o jsoucnu,

umožňuje rozvržení a rozdělení světového celku pro vědy a filozofii samu a právě taková je výrazem pohybu průlomu. Distance není pouze distancí od předmětnosti, ale i od aktuality, čímž se rozehrává extatická hra časovosti, která je pro existenci bytostnou. Pouze skrze trhlinu v člověku je umožněna časovost, která je stejně jako celek bytí dílem svobody. Právě skrze skutečnost jak je v této souvislosti používán pojem svobody je patrná i má myšlenka^h, že právě svoboda je myšlenkový konstrukt doplňující čistě fyzikalistické výklady člověka, aby dostály nárokům kladeným na světonázor; protože svoboda je pro Patočku produktem průlomu tedy odpoutáním se od čistě obstarávajícího, tedy materialistického, výkladu. Svoboda stejně jako většina pojmů této negativně pojaté ontologie je protiváhou k čistě fyzikalistickým výkladům, naplňuje kompenzující funkci myšlení rozumět si pod vlivem zpředměťujícího myšlení.

Můžeme si zde povšimnout jistého napětí ve vztahu ke světu. Onen negativní vztah, jež idea otevírá, je odpoutání se od všeho jednotlivého, tedy od jednotlivostí světa. Otevírá se však celek, který, ač neredukovatelný na své části, je také světem. Domnívám se, že jde o rozdíl světa jako sumy věcí a jako něčeho, co tuto sumu (předmětností) obohacuje o význam a smysl (který po našem myšlení požadují naše nároky). Jednotlivosti jsou předměty obstarávání, tedy útočištěm druhého pohybu existence. Celek, s kterým však nelze zacházet, otevírá specifickou zkušenost svobody a je pravým výrazem třetího pohybu. První pohyb je pak nutným základem, na kterém je jakákoliv lidskost možná.

V souvislosti s průlomem konstitutivním pro metafyziku, je i Patočkovu pojetí světa jako světla, které je výrazem hermeneuticky pojatého bytí, jež nalézá klíčový výraz v Heideggerově pozdní filozofii. K ontickému a hermeneutickému rozměru světa Patočka říká: „Ale svět, souvislost, v níž se pohybuje naše porozumění, která umožňuje, aby se vše objevilo v souvislosti naší praxe, není ani moje, ani věčná realita, nýbrž interval, prostor bytí. Toto ‚mezi‘ – bytí a svět, *světlo*, ve kterém se věci objevují, se nedá pochopit ze samotných věcí.“¹⁶⁷ Jde vlastně o rozvinutí myšlenek z *Přirozeného světa*, kde je ztotožněn čas a svět a bytí uchopeno jako vykazatelnost. Čas, svět, bytí - tyto tři klíčové pojmy ontologie poukazují různými způsoby na totéž, a tedy na skutečnost, že mají fenomenální rozměr, jsou *světlem*, jež umožňuje jevení se a jako takové jsou podmíněny lidskou existencí.¹⁶⁸ Teprve pro člověka, který se jako existence dokáže odpoutat od jednotlivin a vztahovat se k celku, je možná nějaká metafyzika. A právě v tom spočívá smysl bytí. Ontologie, jež se zabývá touto podmíněností, je pravou podobou fundamentální ontologie, a tedy i nesubstanční

^h Viz poznámka pod čarou d na straně 11.

fenomenologií. Pohyby existence jsou dynamikou mezi jsoucím a bytím, tedy zjevováním se skutečného na pozadí ontologické diference¹⁶⁹, jejím produktem se stává etika. To, co je v první řadě asubjektivní, je právě toto světlo, tedy svět, jehož smyslem je vykazatelnost. Patočka se tedy nemusí bát, že by asubjektivností ztratil člověk něco ze své autonomie a identity, tedy hrozby odosobněné události bytí pozdního Heideggera, protože asubjektivní je především pole, na kterém se realizuje lidská existence, tedy svět.

3.3 Problém dějin a kritika vlastního „pohybu existence“

Explicitně Patočka neustále opakuje, že pohyby existence nutno chápat jako **trojinu**, ve které žádný z pohybů nemůže být úplně zatlačen: „Vezmeme-li tuto základní strukturu [„starosti“], pak náš interpretační pokus spočívá v tom, nechávat ji jako trojjedinost nerozdílných momentů, nýbrž trojjedinost *pohybů*, v nichž se náš život rozvíjí, které jsou zvláštním způsobem na sebe odkázány a napojeny, ale ne uniformním způsobem, nýbrž tak, že elementární, instinktivně-afektivní pohyb ovládá náš život zprvu takřka výlučně, později je ostatními pohyby modifikován, zabarvován, je jimi stále více lámán.“¹⁷⁰ Proto, vidí-li kritikové koncepce třech pohybů existence problém v třetím pohybu, v jeho potírání tělesnosti, bytí s druhým a bytí ve světě, musíme mít neustále na paměti, že ač je třetí pohyb sebedominantnější, ostatní dva se neustále účastní na dynamice existence. Snad jen první pohyb může existovat samostatně, ale to jen proto, že se netýká ještě skutečné existence, ale bytosti, která se teprve rodí.

Prvním dvěma pohybům vládne země, a jsou tedy tělesné. Třetí pohyb jako transcendence se snaží tuto vládu země prolomit, musí jistým způsobem odhlížet od tělesnosti, chce-li se odpoutat od jednotlivin. Nepřestává tím však být tělesný, jako člověk nepřestává být světovou bytostí.¹⁷¹ Stále je existencí, která je možná jen jako „bytí ve světě“. Lidský život je tedy dynamikou mezi jednotlivými pohyby tělesné existence, která vytváří dialekticky jeden celkový lidský pohyb, kterému Patočka říká dějiny. Právě díky časově-historické povaze přirozeného světa, lze říci, že svět je vždy v pohybu¹⁷². V *Kacířských eseích* má přirozený svět dějinnou úlohu. Trojice pohybů, zde uchopená jako akceptace, obrana a pravda, se vztahuje ke třem stádiím dějin: nedějinné anonymitě minulého, předdějinné tradici a dějinnému otřesení jistot. Onen otřes zakládá existenci v pravdě, pohyb pravdy, který je „vlastním vztahem k zjevování“¹⁷³. A lze tedy říci, že jeho realizací vzniká

negativní metafyzika jako výsledek ontologické povahy člověka. Dějiny, nahlížené jako úkol, se rodí tímto otřesením jistoty smyslu, který doposud zajišťoval mýtus a tradice předdějinného období. Jejich osobním rozměrem je péče o duši, tedy hledání pravdy, které se institucionalizuje ve filozofii a v politice. Dějiny jsou pak jakoby rekapitulací ontogeneze člověka, jež se realizuje ve vztahu k celku. Plně a autenticky se tedy člověk realizuje v tomto ontologickém pohledu, který je vlastní třetímu pohybu existence. Vystává však potíž, zda tento průlom nezamezuje člověku chápat sám sebe jako bytost tělesnou, společenskou a světskou. Právě proto třetí pohyb kritizují Petr Rezek a Pavel Kouba.

Bez ohledu na to, jaké povahy je třetí pohyb, je více než problematická analogie trojice pohybů existence a trojice stádií dějin. Překračuje se tím deskriptivní analýza a zavádějí se spekulativní představy, které jsou více než podobné Hegelově *Fenomenologii ducha*. S podobným problémem uchopením dějin podle způsobu existence se setkáme i v Heideggerově *Bytí a času*. I když je pravda, že člověk jako dějinná bytost je pravou a hybnou silou dějin, a že dějiny se tvoří podle sebeporozumění člověka, nelze dějiny na toto sebeporozumění redukovat. Dějiny jsou zároveň i něco, co není v našich rukou, a co nedokážeme zcela vtěsnat do nějaké historie. Samotný pojem ‚dějin‘ předpokládá spoustu kroků transsubstancionalizace, která je v rozporu s deskriptivním úkolem fenomenologie zabývat se zjevností. Je sice pravda, že pojmy jako pohyb existence, svět, světlo, bytí, jsou rovněž veskrze spekulativní, opírají se však o reálnou zkušenost, která právě svou povahou, tedy nefaktuálností, volá po takovém způsobu uchopení, jež nám ji zpřístupňuje. Zkušenost s dějinami ovšem není žádnou takovou bezprostřední zkušeností, ale je vždy ideologicky podmíněná, a tím i snadno zneužitelná.

a) Rezkova interpretace pohybu pravdy jako bytí na hranici světa

Rezek ve své práci *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky* vidí problematické pojetí třetího pohybu v *Kacířských esejích*. Podle něj zde jde o pohyb, ve kterém existence setrvává na „hranici světa“, a jako taková svět opouští. Život v pravdě si pak nerozumí ze světa, ve svém spolubytí, a právě jako takový nemůže být politický a etický, tedy angažující se, za jaký jej Patočka pokládá. Rezek doslova tvrdí: „je-li pravdivostním pohybem ten pohyb, který nejenom směřuje k hranici světa, ale i na ní setrvává, pak na něj nelze aplikovat měřítka nitrosvětská.“¹⁷⁴ Nelze si tedy myslet, že by se skutečně mravní jednání

mohlo zdržovat na hranici světa, protože zde nelze jednat. Podle Rezka je nutno rozlišit návratové a pravdivostní koncepce třetího pohybu. Pravdivostní setrvávají na hranici světa a návratové pouze načerpávají zkušenosti z hranice světa a nesetrvávají na ní. Návratové jsou pak ty, kterými jsme se nejvíce zabývali a které jsou v souladu s *Meditací autora Přirozeného světa*, pravdivostních se týkají *Kacířské eseje*, ale i *Doslov k francouzskému vydání*. Pro Rezka návratové pojetí ústí v pravdivostní, ve kterých je filozofické myšlení „osamoceným výkonem existence na hranici světa“ a ne „pochopením pro autentické společenské bytí ve sféře jednání“¹⁷⁵. Tedy i návratové koncepce jsou pouze nereflektované pravdivostní a jako takové nekonzistentní.

Rezek neustále připodobňuje pohyb pravdy k heideggerovské autenticitě jako extatické přijetí své konečnosti a odklon od světa. Problém takto uchopené autenticity spočívá v neustálém zápasu mezi vlastní existencí a ztraceností ve světě, tedy ve skutečnosti, že jde o vyhrocenost dvou extrémních možností. Patočkovu koncepci takto chápat nelze, protože, jak sám její tvůrce neustále zdůrazňoval, jde o trojtinu pohybů, ve které je vzájemné zatlačování dialektické a tedy nikdy definitivní. Pro Heideggera je člověk buď autentický, nebo ne, pro Patočku však něčím mezi těmito dvěma možnostmi. Nelze poté říci, že by ve třetím pohybu zůstával člověk na hranici světa a nechápal se jako tělesná bytost mezi druhými. Převaha třetího pohybu nikdy není úplným potlačením ostatních dvou, protože se existence stále sebeuchopuje i jako bytost založená a starající se. A co víc, právě to patří k její pravdě. Třetím pohybem se nám otevírá určitá zjevnost, tedy možnost odkrývání¹⁷⁶. Jde pak o ‚průlom‘, jemuž je vlastní údiv, díky kterému se excentricky vztahujeme k celku, abychom se mohli navrátit k sobě. V *Doslovu k francouzskému vydání*¹⁷⁷ Patočka říká, že v tomto třetím pohybu se člověk situuje, a protože se situuje do přirozeného světa, jehož základem je spolubytí, nemůže být vůbec řeč o nějakém potírání angažovanosti. Ona hranice, která je Rezkovi problémem, je „hranicí lidského bytí“, a právě jako taková je krajní možností, ke které se existence sice může vztahovat, ale nemůže zde setrvat nebo se od ní navracet. I pro Heideggera náleží autentické existenci vztah k vlastní vrženosti, jež je analogická pohybu zakotvení. Jak jsme mohli vidět, skutečnost zakotvení nás přímo odkazuje k faktu druhého, který nás nabádá k angažovanosti. Rezkova interpretace třetího pohybu z perspektivy ‚hranice světa‘ není v souladu se žádným spisem, ve kterém se mluví o pohybech existence, protože svět jako celek není tím, od čeho bychom zde odhlíželi, ale právě tím, k čemu směřujeme, a co nám odhaluje smysl naší angažovanosti a spolubytí¹⁷⁸. To, od čeho se odvracíme, je naše ztracenost mezi jednotlivostmi.

Jsem tedy přesvědčen, že v pojetí třetího životního pohybu jako politického není žádný spor. Je sice pravda, že „negativní metafyzika“ v určitém ohledu odhlíží od světa, tělesnosti a druhého, je však nutno si uvědomit: zaprvé, že nelze tento výraz ontologické difference chápat jako jedinou a vyčerpávající realizaci třetího pohybu; a zadruhé, že odhlíží od zkušenosti světa, tělesnosti a druhého, tak jak se dává druhému pohybu, aby se jí mohla ukázat v bytostnější rovině. Právě pojetí člověka jako pohybu existence, která se jakožto tělesná ve světě vztahuje k druhému, je produktem jedné z podob negativní metafyziky.

b) Koubova snaha zrušit třetí pohyb ve prospěch tělesnosti

Kritika Pavla Kouby je spravedlivější, protože vychází z věrnější interpretace. Implicitně však chápe trojinu pohybů rozdělenou, což jej vede k přesvědčení, že třetí pohyb opouští analýzy tělesnosti. Podle Kouby se Patočka vyrovnává s Husserlem přijetím pojmu existence a s Heideggerem jejím uchopením jako pohybu, který je vlastní aktivitou. První hrozbou je redukce člověka na věc, druhou redukce na událost bytí, a tím i ztrátu samostatnosti, a tedy možnost provést zásadní životní obrat, být opravdu svobodný. Existence není subjekt, ale vztah ke dvěma základním možnostem – ztracenosti v jednotlivinách, nebo nalezení autenticity vstříc netematickému celku. Je tedy na půli cesty mezi transcendentálním subjektem a asubjektivní událostí bytí. Podle Kouby se v přednáškách ze 70. let rýsuje představa, že možnost autenticity a neautenticity je již v prvních dvou pohybech. Pravdou však zůstává, že v sepsaných dílech je druhý pohyb příčinou ztracenosti a tedy i nepravdy prvního pohybu, a schází mu tím i forma pravdivosti. První dva pohyby jsou tělesné, pevně připoutány k zemi, což prolamuje třetí pohyb.

Kouba zdůrazňuje, „že pohyb průlomu má především rozměr intersubjektivní.“ Jeho výsledkem je pak „nová láska“. Na rozdíl od Rezka si uvědomuje, že právě třetí pohyb není ztrátou světa, ale jeho plným nalezením. Jako nanejvýš problematické se mu ukazuje uchopení třetího pohybu jako univerzálního překonání uzavřenosti, jež otevírá politiku, dějiny a filozofii. Onu odevzdanost něčemu vyššímu, o které Patočka mluví, a která vychází z přijetí konečnosti a odhalení celku, vidí jako přežitek středověkých metafyzik, a tedy jako vztah k Bohu. Znamená to pro něj skutečnost, že první dva pohyby pak nejsou plnou skutečností, ale pouhými možnostmi, a skutečný je až třetí pohyb, protože dává politice, dějinám a filozofii (vyšší) smysl. Kouba tedy kritizuje Patočku za to, že svým důrazem na celkový

mysl existence, který se realizuje ve třetím pohybu, nivelizuje své analýzy tělesného pohybu. Třetí pohyb jako sama otevřenost podle něj již není pohybem, ale pouhou expozicí nepředmětného bytí, protože zde není rozdíl mezi skutečností a možností. Plné uskutečnění vyššího smyslu již přestává být životem a stává se autonomním celkem, bytím. Kouba chce tedy odstranit třetí pohyb a dát prvním dvěma pohybům možnost nabývat jak ztracenosti, tak autenticity. Je zde tedy pouze pohyb akceptace jakožto „přijímání druhými“, a sebeprosazení jakožto „vymezení se vůči druhým“. Nejde pak o jednotný smysl, ale o dílčí smysly, jež vznikají a zanikají.

Problémem této interpretace je, že bez třetího pohybu nelze vysvětlit metafyzický pohled, ve kterém odhlížíme od své tělesnosti, jednotlivostí a zaměřujeme se na celek. První dva pohyby jsou tělesné a vázány na zemi, a proto v nich není žádný důvod se od toho oprostit. Oprostit se však neznamena zapomenout, jak by se mohl domnívat Rezek, ale mít prvotní zřetel na něco jiného, co nám třeba vyjeví hlubší povahu toho, od čeho jsme odhlíželi. Je-li zde možné pouze přijetí druhými a vymezení se vůči nim, tak nelze vysvětlit právě onu novou lásku, která je odhlížením od sebe a odevzdáním se druhému, a která je základem pro vznik nové bytosti.

Podle mého názoru problém, který se Koubovi nabízí, je důsledkem uchopení trojiny jako sumy tří pohybů, a ne primárně jako jednoho pohybu, tedy života. Patočka neustále zdůrazňuje, že pohyby se zatlačují, ale nejsou nikdy úplně osamostatněny. Jak jsem ukázal v kapitole 3.1c, je celkový pohyb nutně tělesný. Třetí pohyb tedy není netělesným ztotožněním se se sebou, ale spěním k maximě, které je vždy v určitém napětí mezi skutečností a možností. Vztah k pravdě neustále potřebuje bezpečí a obživu. Uchopíme-li vyšší smysl ne jako boha, ale jako odhalení druhého v autentickém vztahu, nepůjde o vztah, který nechává stranou zakotvení a sebeprodloužení, ale spíše o ten, který je uchopuje v jejich hlubší rovině, a tedy jako vztahující se k druhému. Tento vztah k druhému se nám pak odhalí ve světle, které je analogické s některými perspektivami, jež nabízí filozofie dialogu, vyjma těch, kde druhý je redukován na zjevování boha. Bude tedy podnětné zabývat se etickým rozměrem přirozeného světa, jež vychází z učení o třech pohybech tělesné existence, jehož smyslem se ukazuje konkrétní druhý, na pozadí filozofie dialogu. Musíme však na ni nahlížet jako na pouhou zkušenost o druhém a vyvarovat se náboženské předsudečnosti, což nesnižuje oprávněnost víry. Asubjektivní zdůraznění světa je pro mě primárně vyzdvižení pouta s druhým, a tedy odpoutání od sebeztracenosti, egoismu a jednostrannosti.

c) Meze deskripce přirozeného světa a jejich překročení

Patočkovu koncepci lze kritizovat za pouze deskriptivní rozměr. Zastavuje-li se u popisu přirozeného světa, pak výsledky analýzy zůstávají nevyužity. Důvodem, proč byl napsán *Přirozený svět*, je vyřešení sporu mezi světem přirozeným a světem přírodovědy, což je příčinou řady sociokulturních problémů. Zdá se jako by však Patočka při revizích svých názorů na téma přirozený svět zapomínal na důvod, proč nad ním přemýšlet. Nedovozuje důsledky, jež plynou z pojetí třech pohybů existence, tedy skutečnosti, že přirozený svět je dynamikou života s druhými. Je pravda, že třetí pohyb jej vede pod vedením Heideggera k obnovení problému metafyziky, není zde však zdůrazněn význam závěrů, ke kterým jsme dospěli a které nejsou pouze akademické povahy. Chybí zde přímý vztah na jednání konkrétních lidí. Domnívám se, že jisté normativnosti se zde nevyhneme, pokud nechceme sklouznout k pouhé akademické hře.

Je tedy nutné zdůraznit etické důsledky Patočkových analýz přirozeného světa, pohybu existence a negativní metafyziky. Jejich shrnutím se pokusím zachytit formální podobu nezpředměťující ontologie. Na úplný závěr práce promyslím pod vlivem filozofie dialogu etický rozměr přirozeného světa, a tím i obsah nezpředměťující ontologie. Než tak ale učiním, představím spis Hannah Arendt *Vita activa*, která odlišným způsobem zkoumá problematiku, která je analogická té Patočkově a může tedy ukázat, že se vydáváme správnou cestou.

3.4 Hannah Arendt a Vita activa

Analogii k Patočkovým třem pohybům existence najdeme v práci Hannah Arendt *Vita activa*. Vita activa má označovat základní lidské činnosti, jež se vztahují ke světu, nejde tedy primárně pouze o myslící aktivity. Jsou jimi: práce, která zajišťuje obživu, zhotovování umělého světa a jednání mezi lidmi. Všechny tři jsou pro člověka nepostradatelné. Nejdůležitější je jednání, protože život je „prodlévání mezi lidmi“, a člověk je pak bytostí „v plurálu“ s v lecčem totožnými, ale ne stejnými lidmi. Svět vita activa a druzí jsou pro člověka podmínkami života. „Cokoli se dotýká lidského života, cokoli do něj vstupuje, se ihned

proměňuje v podmínku lidské existence. Proto jsou lidé stále podmíněnými bytostmi, bez ohledu na to, co činí či připouštějí, aby se dělo.¹⁷⁹ A právě ona podmíněnost je tím, co pojí svět jako souvislost a povyšuje ho nad pouhou sumu věcí.¹⁸⁰ Protože žádná podmínka není absolutní, nejde ani o nějakou podmínku, jež by jako přirozenost vysvětlovala lidskou existenci.

Jednání se týká veřejného prostoru, čímž vzniká společnost a političnost. Z této perspektivy je pro Arendt svět prostorem veřejnosti, kde se uskutečňuje realita ctností.¹⁸¹ Je společnou mezisférkou našeho života, přičemž jej přesahuje. Právě skutečnost a realita světa je základem různých pozic, tedy různých lidských hledisek, protože právě různost a s ní spojená svoboda zakládají pluralitu, bez které by nebyla žádná veřejnost. V této sféře veřejnosti se i Arendt odhaluje domov jako místo obeznamenosti a bezpečí¹⁸² a svět jako světlo a jasnost.¹⁸³

Je tedy zřetelné, že Arendt, i když jiným způsobem, pojímá analogické jevy jako Patočka – oba vidí lidský život jako činnost, člověka nesubstančně jako bytost nutně odkázanou na druhé a v neposlední řadě svět primárně jako prostor aktivity a smyslu. Pojetí oné činnosti je však od Patočkova odlišné. Pro Arendt je první a nejprivátnější lidskou činností práce, která produkuje spotřební statky pro život. Je výrazem biologického cyklu, a tím i součástí přírody. Zhotovování naproti tomu vytváří trvalé předměty užívání, a tím odcizuje a ničí materii přírody, aby vytvářelo svět.

Ony tři sféry lidských činností je nutno oddělit, stejně tak jejich artikulaci skutečnosti. Pojmy účelu a prostředku, které se týkají práce, vytvářejí v oblasti jednání antinomie¹⁸⁴ a v práci odcizení. Pouze jednání má smysl a tím dává zhotovenému smysl ve světě, jež překračuje kategorie účelu. Pro zhotovení mají druzí význam jen jako prostředky směny (hodnoty). Práce se týká látkové výměny s přírodou, zhotovování světa věcí, ale až jednání se specificky týká lidského života.

Jádrem *Vita activa* je jednání, bez kterého by nešlo o život, a které spočívá na svobodě a jedinečnosti člověka, tedy novosti, kterou přináší: „Jednání jakožto nový počátek odpovídá narození někoho, jednání realizuje v každém jednotlivci skutečnost zrodu.“¹⁸⁵ Spolu s řečí je základem veřejnosti a tím i zjevnosti na pozadí světa. Ona podmíněnost, která je i odkázaností na druhé, určuje jednání jako primárně etické¹⁸⁶ vyrůstající z nesubstančnosti člověka. Člověk jako neredukovatelnost nějakého ‚kdo‘ spolu se svou nezaměnitelností, překračuje jakékoliv jednoznačné jazykové uchopení a tím se brání, aby se stal objektem manipulace. Člověk se tedy uskutečňuje jako příběh zapletený do tkaniva mezilidských vztahů, který nelze v úplnosti uchopit před svým završením.

Jak jsem již poukázal, spása práce se nalézá ve zhotovování, smysl zhotovování v jednání, jež však musí svá řešení nalézt samo v sobě. *Neodvolatelnost*, skutečnost, že nelze zvrátit učiněné, je vyrovnána lidskou schopností odpouštět. *Nepředvídatelnost* jako nejistota budoucího dělá snesitelnější schopnost slíbit a slib dodržet. Je zřejmé, že jak odpuštění, tak slib jsou možné jen za předpokladu plurality, protože jsou vždy vykonávány druhým.¹⁸⁷ Není těžké si povšimnout, že neodvolatelnost a nepředvídatelnost vyjadřují zkušenost, která je pro Heideggera vinnou. Arendt však tuto nedostatečnost pojme jako nutný důsledek svobodného jednání a dokáže je vyřešit odkazem na spolubytí a ne poddáním se depresi. Umožňuje jí to uchopit veřejnou sféru jako základ politiky a skutečnost bytí s druhým jako lásku. Právě láska spolutvoří svět, protože díky ní je na něj přiváděna nová bytost, ale rovněž ho i destruuje, když zamilování opouští veřejnou sféru.¹⁸⁸ Pro Arendt je láska primárně výrazem úcty k druhému a tedy šířeji uchopená jako respekt¹⁸⁹. Slib a odpuštění jsou pak pozemskou schopností konat zázraky, tvořit nové, a tím opravdovým smyslem života.¹⁹⁰

Arendt by Patočkovi vytkla, že neodlišuje práci a zhotovování a ztotožňuje život a svět. Patočka by zřejmě nesouhlasil s pojetím práce, protože jeho první pohyb upozorňuje na fakt, že ona prvotní podmíněnost není aktivní ale pasivní, aktivita práce je z hlediska světa jiné povahy. Patočkovy pohyby existence tvoří určitou celistvost a jednotu, poukazují různými způsoby na téhož člověka. U Arendt je však klíčové oddělení jednotlivých aktivit a jejich pojmových prizmat, protože neadekvátním přenášením pojmů (potřeby, účel, smysl) vznikají umělé problémy. Jako by zde byli i tři různé druhy lidí - *animal laborans*, *homo faber* a *zoon politikon*. Primárně ale jde o různé koncepty: první se snaží historicko-fenomenologickou analýzou odhalit povahu a strukturu lidských činností; druhá existenciální interpretací analyzuje dynamiku lidské aktivity ve světě. Pro Arendt je více než pojem svět důležitý pojem veřejnosti, kterou sice také pojímá jako světlo, avšak ne primárně ontologicky, ale spíše jako sociálně uchopené bytí. Napříč všem odlišnostem nelze popřít to, že ač je pohlíženo na stejnou problematiku z různých perspektiv, dochází se k analogickým závěrům. Patočkova dichotomie domov a dálava zaznívá u Arendt jako svět a příroda, tedy jako rozdíl mezi ontologickou obeznámeností a ontickou daností skutečnosti. Oba určují člověka jako bytost závislou na druhých, na čemž se zakládá společná síť významů, ať je jí svět anebo veřejnost.

*Na světě není dost lásky a dobroty na to, aby se směly
ještě rozdávat vymyšleným bytostem.*
Friedrich Nietzsche

IV. DIALOG JAKO ZKUŠENOST S DRUHÝM

4.1 Filozofové dialogu a fenomenologie

Výsledek dosavadního zkoumání přirozeného světa – zprvu gnoseologického a posléze ontologického – v různých svých formách poukázal na skutečnost, že základním konstitutivem tedy nedílnou podmínkou a formou přirozeného světa je druhá bytost, která je mi analogická. K podobným závěrům jako Patočka, Heidegger, Arendt a v určitém ohledu i Wittgenstein, avšak čistě spekulativním zkoumáním, došli myslitelé, kteří se zabývali filozofií dialogu – Buber, Lévinas, Vrána a Poláková. Bude jistě podnětné fenomenologicky interpretovat jejich pojetí Druhého – což v tomto případě neznamená nic jiného, než odhalit evidentní (tedy druhého jako podmínku) a uzávorkovat ideální (tedy konkrétně interpretovanou transcendenci). Půjde však z jejich pohledu o dezinterpretace, protože první, co bude uzávorkováno, bude pojem boha, který je pro toto myšlení klíčový. Domnívám se však, že nekonstitutivní, protože chápeme-li boha jako šifru transcendence, stejně jako Jaspers¹⁹¹, může jít o nadinterpretovanou zkušenost, jež jinak může být fenomenologicky vykázána. Jsem toho názoru, že pojem bůh pro dialogické myslitele je vlastně antropomorfní hyperbola zkušenosti s Druhým člověkem. Jak uvidíme později, jde o opačnou pozici, než se sami domnívají, a sice že zkušenost s člověkem je odvozená od zkušenosti s bohem, nebo spíše, že skrz Druhého promlouváme s bohem. Otázkou však zůstává, zda bůh není jakožto objekt víry, pro fenomenologii vždy nevykazatelný, a tedy fenomenologie k němu nutně slepá. Ponechám tedy stranou tezi o antropomorfismu náboženství a pokusím se odkrýt fenomenalitu v dialogických textech.

Filozofie dialogu tedy vychází z dvojí zkušenosti: První je zkušenost s Druhým člověkem, se kterým navazujeme vztah a ke kterému cítíme blízkost, nebo spíše který je

podmínkou blízkosti, tedy samotného strukturování světa horizontu obeznámenosti. Druhou zkušeností, kterou opomenu, je zkušenost s bohem, která je konkrétním pojmenováním nedostatečnosti vykazatelného. Důvodem proč zůstane zkušenost s bohem opomenuta, je fakt, že podle mého nejde o korektní interpretaci zkušenosti: primárně totiž jde o zkušenost hranice vykazatelnosti předmětného světa, nedostatečnosti nejen všech dosavadních výkladů, ale principiální nevykazatelnost hloubky reality, na kterou naše zkušenosti narážejí. Pojmenování, které s sebou nese tematizaci netematizovaného, tedy transcendentna, je vedeno snahou přiřknout tomuto tajemství nějaké „proč“ a „jak“, posunout hranici, říkat, co je za ní. A právě to je nekorektní, a sice tato výpověď za gnoseologickou hranicí, která je vlastní veškerému zjevení či zření idejí. Nesnažím se opomíjet zkušenost s bohem, kterou věřící mají, opomím však jak si ji vykládají a význam, jež ji přiřkládají.

Problém idealismu spočívá právě v tom, že z evidence gnoseologické transcendence, tedy z evidence, že zde něco pouze *je* za hranicí naší poznatelnosti – ať už z důvodu principiální nepoznatelnosti, nebo nedokonalosti našich poznávacích schopností –, vyvozuje transcendenci ontologickou, a to tím, že toto „za hranicí“ vysvětluje, nebo mu přisuzuje význam a hodnotu. Idealismus tematizuje netematizovatelné tajemství a stává se tím tudíž nepokorný. Nejde přitom ani tak o vyvození jako o záměnu. Stejně tak se náboženská zkušenost nejvíce ani tak jako přesvědčení o ontologické transcendenci jako o transcendenci gnoseologické, která ale, pokud není primárně gnoseologickou, může být etickou, estetickou, anebo jen konstruktem našich idealistických nároků na realitu.

I když zkušenost s Druhým se může zdát vágní (nevědeckou), je esenciální pro psycho-fyzickou existenci a vývoj lidské bytosti, jak ukazuje fenomenologie, což potvrzují i výsledky přírodních věd. Druhý je nutná podmínka mě. Skutečnost proč jsem si vybral právě filozofii dialogu, je ona snaha překonat předmětné výpovědi o jsoucnu, které jsou jednostranné, a které sice mohou dojít ke zdůraznění stejných fenoménů – a není tomu právě jinak, pokud jde o výlučnost druhého člověka pro biologii a psychologii – avšak překračují hranice svých kompetencí a tvrdí generální tezi reality – jakou je například evoluce a původ života, kultury, univerza. To, kam tato skutečnost filozofii dialogu vede, či jaký byl ideologický důvod k jejich tematizaci vztahu k Druhému, ponechám stranou. Pokusím se vyjít pouze z fenomenální zkušenosti – v čemž by se mnou nejspíše souhlasili právě myslitelé rozhovoru – protože nelze boha zakusit cestou empirie, předmětnosti. Fenomenalita boha je předmětem víry a ne samodaností.

4.2 Buberovo hledání Druhého ve světě

Podobně jako u Patočky se setkáváme s dualitou světů¹⁹² i u židovského myslitele Martina Bubera. Nejde však o descartovský dualismus, který se týká objektivitě světa, ale o dualismus dvojího vztahu, který konstituuje ontologii. Pro Bubera jsou pro člověka konstitutivní dva světy jakožto jeho dva postoje, jež se realizují vyslovením, a sice svět vztahu Já-Ty a Já-Ono (Já-On, Já-Ona). Lze říci, že jeho pojetí ontologie je vlastně rozhovor, při kterém se uskutečňuje Já v závislosti na vztahu, s kým promlouvám.¹⁹³ Aby se však vyhnul nějakému ontickému dualismu, říká, že jde o svět, který se jeví dvojitým způsobem¹⁹⁴, což ale pro fenomenologickou interpretaci nemůže znamenat nic jiného než dvojí ontologii, pokud nechceme upadnout do nějakého světa věci o sobě, kterému se i sám Buber chce vyhnout.

Já tímto vztahem nejen získává specifickou zkušenost, ale primárně si tím určuje své možnosti, což pro Bubera znamená, že vztah Já-Ty se vyslovuje celou bytostí, vidíme zde tedy alternativu k autentické existenci u Heideggera. Vztah Já-Ono je setkání s předmětem, spolehlivostí¹⁹⁵ skrze příčinnost a nutnost k přežití, jde tedy o analogický vztah k Heideggerovu obstarávání [*Besorgenheit*], který však Buber vidí jako vládu minulosti. Ono je místem odluky, kde vládou vedle věcí instituce a city, které nejsou pro člověka bytostné.¹⁹⁶ Stejně jako u Heideggera se ani zde tímto vztahem Já-Ono nevyčerpává smysl života, protože plným setkáním je setkání s „protějškem“, s Ty. Svět Já-Ty je naopak světem osvobozujícím od nutnosti a minulosti, čímž je tento svět řídí nespolehlivosti, ale i otevřenosti pro Druhého¹⁹⁷, a tedy rovněž i domovem, ve kterém vládne obeznamenost¹⁹⁸. V každém z těchto dvou světů je člověk jakožto Já někým jiným, vůči Ono je individualitou, ve které si sebe skrze odlišování od jiných individualit uvědomuje jako subjekt, a vůči Ty osobou sepnutou s druhými.¹⁹⁹

Vedle věcí a lidí se podle Bubera v rozhovoru setkáváme i s duchovními jsovcy, přičemž ve všem se ukazuje věčné Ty, bůh. Ty je pak „prostředníkem“, k tomuto pravému Ty. Bůh je zde jednotou obou světů jakožto „to pravé“, co se ve všem vyjevuje a se kterým vedeme náš bytostný „výlučný“ rozhovor. Bůh je mu tajemstvím²⁰⁰, záhadou vztahu, úplně jiným a úplně totožným, které se zračí ve všem. Právě jako tajemství je, ač jej lze oslovit, nevyhovitelné²⁰¹. Zde se plně realizuje pravztah Bůh-Člověk, protože bůh je „živoucí působící střed“²⁰² našeho společenství s druhým v rozhovoru, pohledu, poznání a lásce. „Vztah k člověku je skutečným podobenstvím vztahu k Bohu: v něm se opravdovému

oslovení dostává opravdové odpovědi. Jenže v boží odpovědi se nám zjevuje všechno, vesmír je řeč.²⁰³

Vidíme tedy, že Buber se dotýká hranice gnoseologické transcendence, protože skutečné zpředměťující poznání je možné jen ve vztahu k odloučenému ono, kde platí nutnost a příčinnost. Ve vztahu k Ty přestává již vláda kauzality a nutnosti, vzniká svoboda, aby svět byl méně uchopitelný, ale zato nám blízký, stává se tedy hranicí poznatelnosti. Za ní je tajemství, jež je nevypověditelné. Takový koncept lze pokládat za fenomenologicky adekvátní. Zde však Buber nekončí a vypovídá o tajemství. Říká, že je to bůh, střed našeho života, mluví takřka jako panteista. Vidíme, že ač tvrdí nevyslovitelnost, přikládá tomuto tajemství ontologicko-etický konkrétní význam, čímž bytostně restrukturuje ono pojetí dvou vztahů. Druhý se stává prostředníkem. Pro Bubera je však tato cesta adekvátní, neboť výchozím bodem mu není zkušenost, kterou by se tak jako toto fenomenologické zkoumání snažil dále geneticky rozvíjet, ale spíše pravda zjevení, tedy něco, co jakékoli fenomenologické zkušenosti předchází, a tím je pro ni nezachytitelné.

Pro mé zamyšlení nad etikou přirozeného světa jsou klíčové další dvě myšlenky. První z nich je ta, že láska není cit, ale děje se mezi Já a Ty, je odpovědností jednotlivého já za jednotlivé Ty²⁰⁴. Takové pojetí pak ukazuje, že ač první pohyb existence není reciproční, je možné si jej představit jako autentický, protože je odpovědností za druhého. Druhou myšlenkou je Buberovo tvrzení, že etika jakožto závazek a povinnost se realizuje jen vůči tomu, kdo je nám cizí, protože k blízkému jsme nakloněni a jsme vůči němu plni lásky.²⁰⁵ Přeloženo do jazyka filozofie existence to může znamenat jen skutečnost, že místem etiky není první pohyb existence v domově, ale cizota mezi cizími.

4.3 Lévinas a transcendence světa

Vedle Martina Bubera vidí dialogický rozměr světa i Emmanuel Lévinas. Ve svém stěžejním díle nesoucím název *Totalita a nekonečno* traktuje analogické téma jako Patočka a Heidegger. Jejich rozpolcená realizace lidského života, a tím i konstituce světa je Lévinasovou perspektivou uchopena jako napětí mezi imanencí a transcendencí. Pohyb za hranici nevyslovitelného, tedy transcendence se mu stává samotnou definicí metafyziky²⁰⁶. Takovouto transcendenci definuje jako „to, co nemůže být zahrnuto“²⁰⁷, tedy to nepojmutelné. Jedná se v podstatě o zproblematizování subjekt-objektového vztahu, nebo přesněji řečeno o

snahu o jeho odstranění. Metafyzika je pak pohybem identity Já, zde uchopeno jako Stejné, k Jinému, transcendentnímu. Jiný je absolutně jiný, tedy neobsahující stejné, je jím Druhý²⁰⁸. Jiné není věc, protože věc je, jak jsme viděli ve fenomenologickém myšlení, vždy věcí ve světě a svět je společný konstitutiv subjektů. Vztahem k tomuto Jinému, pro subjekt cizímu pak musí být něco odlišného od poznávání věcí. Lévinasovi tím je primárně řeč, jež se realizuje „*tváří v tvář*“ jakožto „zlomení totality“ stejného, mého já. Vidíme, že ontologická diference není pouze rozvrhem, ale i destrukcí jistého a daného, o které vypovídá i Patočkův třetí pohyb existence. Takto uchopená metafyzika není tedy žádnou teorií nebo ontologií, jež podle Lévinase převádí Jiné na Stejné a vytváří jeho pojem, konceptualizuje²⁰⁹ jej. Transcendence přesahuje každý pojem. Pak ontologie, včetně Heideggerovy fundamentální ontologie, je tedy filozofií moci, protože upřednostňuje bytí před jsoucнем, což pro Lévinase znamená porozumění druhému před Druhým²¹⁰. Ontologie redukuje Druhého.

Unikání Druhého předmětnému myšlení tematizuje Lévinas skrze ideu nekonečna, jež přesahuje každý pojem a každou myšlenku²¹¹. Nekonečno uniká mé moci. Druhý se stává nekonečnem²¹², nemožností pojmutí²¹³, přičemž není nekonečnem obsahovým, ale principiálně gnoseologickým, které se manifestuje jakožto tvář druhého²¹⁴. Jedná se tedy o bezprostřední, nereduktivní uchopení transcendence jakožto principiální nemožnosti totalizace²¹⁵. Lévinas to vysvětluje jednoduše: abychom poznali vlastní nedokonalost, potřebujeme ideu nekonečna, vzor dokonalosti.²¹⁶ Metafyzika jakožto touha po transcendenci je tedy touhou po exteriorním, absolutně vnějším jakožto Jiném, je touhou po Druhém. Dostáváme se zde tedy k momentu, jež je určující i pro „pozdního“ Heideggera, a tedy určení pravdy jakožto respektu, nechání být, v tomto případě nechání tváře mluvit²¹⁷. Předmětné poznání je derivátem této rozmluvy s Druhým, která skrze netematičnost uzná privilegium Druhého. Základem pravdy je tedy spravedlnost neboli uznání privilegia druhého.

Ač na to Lévinas neklade primární důraz, setkáváme se ve spise *Totalita a nekonečno* s dvojitým pojetím světa, jež můžeme tematizovat jako svět slasti a svět s Druhým. Svět slasti je má osamělá a egoistická konstituce světa skrze slast a potřebu, tedy potěšení života²¹⁸. Slastným prožíváním se stávám subjektem. Být pak nejen znamená „vykonávat bytí“²¹⁹, ale i z „něčeho se těšit“²²⁰. Středem tohoto světa je mé tělo, přičemž se tímto vše jiné redukuje na stejné, na mou slast²²¹. Lévinas takovýmto světem vysvětluje představivost jakožto převádění na stejné. Stejně jako u Heideggerovy neautentické existence i zde platí, že člověk se vykládá skrze věci. Svět slasti je tím vším stále ohroženou nejistotou.

Skrze otřesení světa slasti, skrze ideu nekonečna, tedy transcendenci exteriority tváře druhého, dochází ke konstituci světa od druhého, založení domu²²². Svět získává intimitu a bezpečí jakožto život s někým²²³. Svět slasti, jež je vlastně „přírodou“ – Lévinas mluví o „přirozené existenci“ – se tímto mění ve „svět“ v pravém slova smyslu. Nejde však o genetický výklad světa, protože jak Lévinas často upozorňuje, Druhý je na počátku zkušenosti. K Druhému míří má výpověď, jež je výpovědí o světě²²⁴, která je možná až po takovémto přijetí Druhého, tedy lásce²²⁵, která je transcendencí smyslového a jeho slasti. Stejně jako Heidegger i Lévinas se brání tomu, abychom jeho teorii chápali jako nějaký dualismus, když se snaží uchopit tuto podvojnost jako výklad vědomí, jež je mu odkladem těla, darem mého světa. „Vztah k druhému, transcendence, záleží v tom, že vyslovuji svět pro Druhého.“²²⁶ Dar je pak řeč konstituující společný svět. Bytí lze i zde chápat jako „vykazatelnost“, přičemž hlavním momentem je ono společenství jakožto etický základ světa, který vyvěrá z překročení niterné existence, která se neděje ex post, ale jako úkol. Slast, která je vlastně potřebou, vždy již spočívá na Touze.

Ono zpochybnění mne se nejvíce děje v unikání Tváře²²⁷, která jakožto na mně nezávislá svoboda prolamuje můj svět slasti, zpochybňuje mě²²⁸. Tuto rezistenci, která se nám takto jeví jako gnoseologická, uchopuje Lévinas eticky²²⁹ – primárně eticky: výraz tváře říká „nezabiješ“²³⁰. Interiorita Tváře nám však vždy principiálně uniká a druhý je pro nás nepoznatelný. Nejen ontologický, ale i etický původ světa vychází od Druhého²³¹, je výsledkem dialogu, řeči darující svět a prolamující slast. Objektivita, a tím i samotná věc, je výsledkem sdělení druhému. Morální vědomí se pak ukazuje jako završení metafyziky. „Být pro druhého znamená být dobrý.“²³²

Nejde však o pouhý individuální vztah Já-Ty, ale o řeč, jež předpokládá pluralitu. Tváří se Lévinasovi otevírá samo lidství, které je příbuzenstvím, bratrstvím a společenstvím otce²³³. Prostřednictvím pojmu plodnosti jakožto překročení individuální smrti, dochází k dosvědčení jednoty a společenství mezi individui, pro které se smrt stává pouhou událostí transsubstanciace. Vztah k tváři v bratrství tvoří sociální řád, odkaz každého dialogu k někomu třetímu, díky němuž je ono *My*,²³⁴ Zde se právě setkáváme s pojmem světla, jež je velice blízké k tomu, který je i u Patočky. I Lévinas pracuje s pojmem světla, které je jakýmsi „živlem vědomí“²³⁵ rodícím se ze společenství a „vztahující se k tajemství“²³⁶, k transcendenci. Smyslem transcendence se tedy stává dobrota, která je jakési a priori světa, nejde tedy již o ontologické zakotvení světa jakožto vykazatelnosti, ale primárně jako dobrého.

Lévinasův hlavní nedostatek spočívá ve skutečnosti, že z ontologické transcendence Druhého usuzuje na etickou asymetrii. Sice se nás snaží přesvědčit, že asymetrie předchází transcendenci, tedy že etika předchází metafyzice, argumentační váha by však měla spočívat právě na směřování od metafyziky k etice, tedy na konstituci světa, protože důvodem k etice je metafyzika skutečnosti jakožto *stav* světa.

I přesto, že Lévinas mluví o nevypověditelném, neznamena pojem transcendence nějaké odpoutávání se od světa a života-ve-světě – v čemž spatřuji hlavní námitku Nietzscheho proti náboženství –, protože právě dobrota dává světu hodnotu nezávisle na transcendentním. Problémem však zůstává, nakolik je druhý transcendencí, pokud je mi jeho tvář vzdálená anebo pokud ji nevnímám jako Tvář. Druhý může být v odcizení, pak se stává jen obrazem a je možné jej zpředmětnit. To je podle mého každodenní (neautentický) způsob jednání s druhým. Kam se poděla ona transcendence, jež je pro Lévinase nesymetričností? Znamená to tedy, že pak již *etika* tváře neplatí? Domnívám se, že tento problém lze vyřešit strukturou světa, jakou nalzáme u Patočky, a sice pojmem blízkosti, jež se prostírá od domova do cizoty. Transcendence jakožto zkušenost s dobrotou je pak možná mezi nejbližšími, přičemž úkolem etiky je přenést takovouto zkušenost do jednání s každým druhým, který je mi *vzdálen*. Etika přenáší potenciál blízkosti k cizinci, čímž se mísí „srozumitelné“ s „dobrým“, ontologie a etika.

Takto uchopená *etičnost* má tedy dvojí rozměr: jednak artikuluje pravidla jednání, které jsou ve shodě s konkrétním věděním a záměrem, ale také vytváří prostor srozumitelnosti. Etický rozměr přirozeného světa pak neznamena pouze morální status mezilidských vztahů, který je dán a priori, ale i samotnou skutečnost srozumitelnosti, a tedy i smyslu. V souladu s ontickým a hermeneuticko-ontologickým rozměrem světa lze odlišit jeho etičnost jako pravidlo, jež artikuluje „co se má“, a jeho ontologičnost jako „co lze čekat“. Konstrukce srozumitelnosti je tedy dána eticky. Jazyk, vědění a kultura pak přímo odkazují k pospolitosti coby podmínce existence jednotlivce jako nutné podmínce samotné srozumitelnosti. Lze tedy říci, že pouze v etickém světě se mohu vyznat.

V. ONTOLOGIE POKORY

5.1 Etika?

Ještě dříve, než se pokusím o vyvození důsledků z analýzy přirozeného světa s ohledem na jeho etický rozměr, a tím naplním svou snahu konceptualizovat určitou etickou *ontologii*, musím se mít na pozoru před nebezpečím, které přináší moralizování, a naučit se něco o *vytváření* morálky. Nevím o nikom lepším, kdo by mě mohl vést schůdnější cestou, než Friedrich Nietzsche.

O Nietzschech toho lze říci velmi mnoho, spousta anti- a spousta přitakání je jeho nedílnou součástí, ale jen málo toho bude čistá pravda. Stejně jako v osobním životě, tak ve svých knihách a názorech je poutníkem²³⁷, který nemá pevné místo a snaží se jej nehledat. Řečeno v Patočkově terminologii snaží se rozvíjet pohyb existence mimo domov. Odhaluje nám své a naše předsudky, destruuje zdání, ze kterých jsme si vytvořili domnělé jistoty, které nás nyní zotročují, které však jsou jen pouhými perspektivami²³⁸. Bezpečí v tomto zjednodušeném ideálu je mu našim prokletím. Ze samotného jádra rozporu ve svém myšlení nám Nietzsche předkládá metaforu o nezpochybnitelném, tedy nedokonalým jazykem mluví o Životě, ne jako o tezi, principu, či nějakém jiném pojmu, ale spíše jako jakousi ostenzí nám na život ukazuje, abychom na něj nezapomněli. Musí si být vědom, že zpochybnění pravdivosti²³⁹ (jakožto zapomenuté metafory), myšlení, rozumu,²⁴⁰ logiky²⁴¹ a samotného jazyka²⁴², je cestou autodestrukce. Tato *trhlina* – ničení jazyka jazykem –, jež se díky tomu v jeho myšlení rozevívá a která nemůže být odstraněna, má pohltit tradiční morálku, teorie, nároky myšlení. Završuje metafyziku v heideggerovském smyslu jako vyvstání samotného sporu myšlení: začne-li myšlení pochybovat o sobě a svých možnostech, ztratí vše i svou historii. Není to však završení jako příprava na fundamentální ontologii, protože Nietzsche vidí problém v samotném základu myšlení a jazyka, jež nelze odstranit. Pak jde tedy o ponechání působit odhalený spor a dále nic netvrdit. V mých očích je tedy primárně

agnostikem²⁴³. Nietzscheho tvrzení o nadčlověku, morálce, bohu a věčném návratu nejsou pozitivní, ale nejsou rovněž pesimistické, protože zůstává fakt života, o kterém lze pochybovat pouze v teorii, která už nemusí nic znamenat, když je zpochybněn jazyk. Neplatí již dualita – o sobě a pro mě –, protože k životu náleží i omyly, lži a zlo. Nietzsche mi tedy může být strážcem, abych si přehnaně nenalhával nějaké namyšlené konstrukce, abych viděl své myšlení omezené, abych své nároky mohl podrobit kritice, a tím docílil minimálního idealismu jakožto ontologických závazků.

Jak sám autor chce, mohli bychom se zajímat o důvody jeho kritiky, z toho by ale nevyšel na půdě fenomenologie jako vítěz. Je plný zášti, předsudků, zloby ale i slepého přitakání – jeho myšlení je však průzračné svou opravdovostí. Žádný čistý rozum zde nemá místo. Jeho kritika idealismu spočívá na kritice nároků, na které jsme zapomněli²⁴⁴, že jsou naše a tím „příliš lidské“. Jsou to nároky morálky, vědy a naše osobní psychologické předsudky. Jako výchozí by mohlo být pojmáno odhalení jazyka jako snahy redukovat svět na stejné, generalizovat, kategorizovat, tedy zjednodušovat jednotlivé věci tím, že na ně pohlížíme pouze jako na konglomerát vlastností. Nemyslíme pak jednotlivé, ale vždy sumu obecností. Nemůžeme pak vidět nic, co bychom neměli takto před-pojaté v této obecnosti.

Idealismus²⁴⁵ je tedy pro Nietzscheho intelektuální zjednodušení, jsou to nároky na realitu, na které jsme zapomněli. Hlavním ideálem je pro Nietzscheho morálka,²⁴⁶ jejíž hodnota je opřena pouze o tradici²⁴⁷. Proto Nietzsche káže „mimo dobro a zlo“ a chce, abychom byli *zlí*, ne však zlí proti přírodě a člověku, tedy proti životu, ale zlí proti staré a tradiční hodnotě dobra, kterou jsme přijali jako nutnou. Máme pochybovat o jistém. Všechny rozumové konstrukty, které slouží k ovládnutí samostatnosti člověka, působí proti životu, uchopenému jako vůle k moci²⁴⁸. To autonomní a v určitém ohledu individuální v člověku je pro Nietzscheho vůlí k moci. Jazykové, morální, vědecké a jiné konvence, tedy obecnosti zjednodušující jedinečnost reality, pak slouží k zestádnění²⁴⁹ člověka, k ztrátě jeho autonomie²⁵⁰, a tím i k popření vůle k moci – tedy k autonomnímu a silnému životu – vůle, která je pak neindividuální, což je v určitém ohledu paradox. Můžeme tedy vidět, že stejných zobecnění, která Nietzsche kritizuje, i používá v tematizaci *života*. Nemůže jinak, jazyk už je takový. Je si toho však vědom a neustále zbytky idealismu kompenzuje důrazem na život. Život je danost, ze které teprve může myšlení a hodnocení vyrůstat, je vůlí, silou, instinktem, přirozeností. Je pestrostí, která musí unikat našim slovům. Pojem život pak nemá být pojmem teorie, tedy dalším konstruktem, ale poukazem k životu, onou ostenzí a tvrzením „nezapomeňte na život“, tedy „nezapomeňte, že pouze neteoretizujete, ale hlavně žijete“. Je tedy pojmem ale pouze jako pracovní pojem umírajícího jazyka. Nietzscheho kritika jazyka

pak není pokrytecká v tom, že by se snažila jazykem a logikou vypovídat o jejich nedostatečnosti nebo kritizovat teorie a nabízet jiné, ale spíše se pokouší vytvořit paradox zevnitř myšlení samotného, aby byly zeslabeny nároky na pojmy, pravdu, poznání. V tom spatřuji hlavní poslání Nietzscheho: ‚buďte na pozoru před tím, co myslíte a říkáte, abyste nebyli v primárním rozporu se sebou, s životem, a tím s podmínkou vlastního myšlení‘. Snaží se tedy dostat na nezpochybnitelnou půdu a tím mu je hlavní podmínka – Život. Bez života není kritika, pochybnost, nároky, ideály. Život předchází každé perspektivě. A právě o toto se snaží i pojem přirozeného světa, tedy naslouchat své hlavní podmínce. Ta zaznívá v pohybech existence, podmíněnosti života, v Druhém. Je výrazem nepochopení, chceme-li se tázat po *hodnotě* života, protože hodnota je vždy až něco druhotného. Zapomenutím na tuto druhotnost si vytváříme nárok smyslu, který očekáváme, že vzejde z transcendentního. Antiidealistická snaha se tedy ukazuje v postupném odhalování života a současném odkrývání ideálů jako pouhých slov, Wittgensteinových žebříků.

Můžeme tedy spatřovat hlavní metodu v následujícím: uvědomit si podmínku myšlení a vidět myšlení jako podmíněné a zároveň neodstranitelnou nedostatečnost jazyka, a tím i myšlení s jeho nároky. Vše se stává lidské, příliš lidské, to ale neznamená, že by nám to patřilo. Smrt boha není pro Nietzscheho konec transcendence, ale spíše jejím počátkem a znovuoobjevením respektu před jeho hranicí. Nadčlověk o bohu mlčí.

Jak měly poukázat předchozí odkazy, je možné nosné myšlenky fenomenologie nalézt právě u Nietzscheho. Spatřuji však hlavní potíž v tom, že pojem přirozeného světa nedokázal dostát nároku minimálního idealismu, tedy odhaleného idealismu, a tím se začal uzavírat do přehnaných interpretací. Pro Husserla tím byl descartovský model cogita, pro Heideggera deprese ze samoty, pro Patočku přisuzování dějinného významu samotnému myšlení, Arendt se nedokázala oprostít od svého pojetí aktivit a Buber s Lévinasem vypovídali o nevyhovitelném. Každý tento ideál byl zároveň záměrem a důvodem k filozofickému zkoumání, kostrou vědecké práce. Nakonec i hlavním nedostatkem této práce je volba textů, ze kterých vycházím, a z kterých ne. Každý předsudek a nárok na myšlení však musí být odhalen jako nedostatečný, aby se předešlo nekritičnosti, může však být použit jako pracovní pojem, který je třeba jednou uzavřít. Místem odhalení předsudků je právě život, přirozený svět a zároveň hranice našeho pojmání reality, tedy hranice mezi transcendencí a příliš lidským, jejíž metafora je naším středem jakožto ontologická diference, projekce dvou světů.

Morálka, jak ji Nietzsche chápe, je tedy nutná²⁵¹ avšak skýtá nebezpečí²⁵² zapomenutí na její pravou povahu a tedy na skutečnost, že je pouze zvykem vytvořeným za určitým

účelem. Je tedy nutné, aby si člověk svou morálku zvolil, aby se stal morálním zákonodárcem²⁵³. To je však možné, jen pokud má nějaké etické kořeny.

5.2 Rekonstrukce odhalení *přirozeného světa* jako evidence druhého

Pojem přirozeného světa se ukázal jako určitý invariant novověkého myšlení, který se plně artikuluje až u Husserla. Základním poznatkem pak zůstává skutečnost, že naše poznání se děje v širším kontextu, tedy výkladu, který je jednotou faktu a smyslu; je strukturou věcí podle toho, co pro nás znamenají. Věci tedy pojmenováváme z tohoto příliš lidského. Odmyslíme-li však konkrétní podobu této základní struktury, dostaneme se k hlavní gnoseologické podmínce. Protože však Husserl měl tuto podmínku svázanou s jejím obsahem, a tedy nejen s významy a *fakty*, ale i hodnotami, normami a postoji, domníval se, že musíme jít dále a odhalit izolovaný subjekt; tedy že musíme svět uzavřít. Avšak zamyslíme-li se nad samotnou skutečností tohoto vnímání, a sice že nelze myslet bez této podmínky, ukazuje se nám tento požadavek čistého subjektu jako fenomenologicky neoprávněný, což znamená, že nás k němu naše zkušenost neodkazuje. Husserla k tomu nevedla zkušenost, ale ideál převzatý od Descarta. Vycházím tedy z předpokladu, že onen požadavek evidence, kterému chce ego cogito dostat, je nesmyslný, protože se ztrátou světa jakožto hlavní podmínkou *subjektu* všechny evidence mizí. Jak bylo ukázáno, sám Husserl přirozený svět přirovnává k „říši evidencí“, a právě s ní mizí i nárok čistého subjektu, tedy toho, co má být nejvíce evidentní.

Heideggerovi pak již nejde o nezúčastněné reflexivní vědomí, ale o interesovanou existenci ve světě, protože se mu ona evidence významů jeví jako primárně praktická. To mu umožňuje už samotné převrácení z perspektivy metody v ontologii. Touto cestou pak odhaluje ono rozumění jako naladěné. Protože však chce založit ontologii jinak, čímž ji vidí jako otázku jednotlivce, tedy svou vlastní, a ne jako výraz tradice ukotvené v societě, hodnotí negativně výklady vycházející ze světa, a od druhých. Heideggerovým ideálem se tedy stává samota uvězněná v ontologii, která jej vede k náladě deprese ze smrti, aniž by si nějak zvlášť všiml, že ona interesovanost bytostně je tělesná a sociální a tím v jistém smrt transcenduje.

Patočka si uvědomuje ony nedostatky Heideggerovy nálady. Navazujíc na Merleau-Pontyho vidí existenci jako primárně tělesnou, a tím i vázanou ke *svému* světu. Svět se mu pak ukazuje orientovaný podle vlastního těla, kde blízkost je ztotožněna se srozumitelností. Zprvu vychází z Husserla, avšak s tou výjimkou, že odhaluje druhého jako a priori, jež náleží k formě světa, čímž překračuje i Heideggera, na kterého později naváže o to víc. Svět je pak „ontologických schématem“, nutným předpokladem k rozumění, který nelze uzávorkovat. Protože je přirozený svět pevně svázán s tradicí a předáván jazykem, nelze jej odmyslet od druhých lidí, které rovněž fenomenálně zakouším jako tělesné. Domnívám se, že námitku solipsismu lze předložit pouze tehdy, pokud prokážeme, že takový názor není závislý na rozumění ze sociálně používaného jazyka. K Heideggerem potvrzené evidenci *Husserlova* světa se tedy přidává evidence druhého.

V pohybech tělesné existence se Patočkovi druhý ukazuje jako trojí podmínka, a sice ten, kdo mě přijímá, ten, s kým spolupracuji, a ten, skrze kterého si rozumím jako přijímající druhého. Toto přitakání je reflektováno v pojetí lásky k dítěti a partnerovi, tedy v blízkosti. V tom (podobně jako Buber) spatřuji kořen etiky, tedy vytvoření si normy ze zkušenosti s podmíněností blízkým člověkem, která se přenáší na cizího, tedy analogicky blízkého. Etika je pak zvykem získaným z *domova*, zakládá se na analogičnosti druhých jako potenciálně blízkých a pragmaticky užitečných. Je tedy výsledkem reflektování třetího pohybu zbývající dva pohyby. Onu analogičnost nalézáme i u Arendt pro kterou ona podmíněnost odkazuje k pluralitě individuí, a tím i konstituci společnosti, tedy veřejnosti, kde intimita lásky nabývá formy respektu k druhému. Analogičnost však není ničím evidentním, je tedy naším nárokem plynoucím z evidence společnosti, ve které se jednotlivec konstituuje, ať už přímo, nebo skrze blízké.

Co však pro nás z této evidence druhého plyne? Domnívám se, že zásadní vztyčení hranice poznání. Heideggerova ontologická diference tím, že si uvědomuje zásadní odlišnost člověka od věci a pod vlivem Nietzscheho konceptu příliš lidského poukazuje na skutečnost, že vedle kategorií věcí jsou myslitelné i existenciály určené pro bytosti, které žijí ontologicky. K samotnému zproblematizování přírodních věd došlo již u Husserla, avšak až Heidegger vidí, že poznávání bytostí je v určitém ohledu jiné než *vědecké*, nebo, řekněme, exaktní. Zavádí proto před-struktury, naladění, rozumění a samotné existenciály, aby nám v určitém ohledu rozostřil pohled na druhého. Ontologie a tím samotné vědění vyrůstající z porozumění bytí je naprosto nezbytně vždy lidskou, příliš lidskou, a tedy takovou, jakou ji nechce vidět pozitivista. V souladu s takovými snahami je i Patočkovo pojetí *negativní metafyziky*, která se

zásadním způsobem odlišuje od pozitivního platonismu, chápaného jako koncept pravých jsovcen. Stejně jako pro kategorie, tak i pro pozitivní idealismus je ono *lidské* v úplnosti nepostižitelné. Jak upozorňuje Patočka, pro předmětné myšlení je lidská svoboda pouhým nic. Jako by se tedy pojem subjektu v tradičním smyslu snažil postihnout toto nepostižitelné. Stejně tak i Arendt rozvíjí tento problém ve svém pojetí různých hledisek pro různé lidské aktivity – tedy, že například pojmy jako účel a prostředek jsou pro lidské jednání a etiku naprosto nepoužitelné.

Naše poznání je tedy rozpolcené, protože druhý není věc, bytí není jsovcno, přirozený svět není redukovatelný na svět vědy, svět Já-Ty na Já-Ono, transcendence na imanenci. To vše jsou skutečnosti, jež lze zakusit, pokud se oprostíme od předmětných hledisek. Lze tedy mluvit o určité fenomenalitě a pokud ne o evidenci tohoto pojetí, tak alespoň o zpochybněné evidenci, že nestranné, faktuální, a tedy veskrze pozitivistické poznání je nedostatečné. Předmětné poznání hledá předmět, je to jeho motiv, pak nelze čekat nic jiného, než že jej i nalezne, řečeno slovy Nietzscheho. Druhý je tedy hranicí předmětného, stává se transcendencí, a tím nevyslovitelným (ve své celosti), protože poznání je jazykové, tedy aproximující.

5.3 Ontologie pokory jako závěr práce

Na závěr této práce se pokusím předložit určité ontologické konotace, jež toto zkoumání mělo. Zprvu jsem ontologii určil jako sumu implicitních tezí, jež formuje lidské myšlení, a tím i předchází každé teorii, třebaš ontologické, jako její základ. Záměrem pak bylo koncipovat určitá kompenzační pravidla, která omezí zpředměťující redukci našeho myšlení a pohlížení na plnost reality. Znalost s sebou tedy nese i určité kompetence, což musí být vždy zohledněno, aby se předešlo zjednodušující jednostrannosti. Teorie se pak vytvářejí jako určité bezrozpornosti s naším základem myšlení. Hlavním kompenzačním pravidlem se mi ukázala zkušenost z Heideggerovy ontologické difference, a sice taková, že člověk není věc, a tudíž na něj nelze použít zpředměťující poznání. Toto hierarchické uchopení vědění a samotného poznávání nabývá u Husserla a Patočky podoby, ve které je přirozený svět předvědeckým a předreflexivním základem myšlení a na nějž ostatní výklady – jako například svět vědy, svět umění, svět mýtu apod. – navazují. Je tedy namístě, aby s přirozeným světem

nebyly tyto výklady ve sporu, což konkrétně znamená, aby se jej nesnažily redukovat, tedy i, aby zpředměťující myšlení nebylo chápáno jako to univerzální a jediné.

Protože svět není jen sumou faktů, ale i struktura významů, je pro něj klíčový jazyk. Žijeme v jazyku a z jazyka vyrůstají naše myšlenky. Avšak celý svět tím nemusí být vyslovitelný, protože vykazatelnost je něco jiného než vyslovitelnost. Lze poté říci spolu s Wittgensteinem, že chybná ontologie je vlastně chybným používáním jazyka. K podobným závěrům docházejí vlastně všichni zde předložení fenomenologičtí myslitelé. Viděli jsme, že v podstatě i pro Nietzscheho je na vině jazyk, protože konkrétní jednotlivinu dokáže vykázat pouze jako sumu obecností. Dalším hlavním kompenzačním požadavkem pak tedy bude příkaz nezastavit se pouze u slov a být si vědom, že neříkají vše. Věc nebo bytost je vždy více, než o ní víme a říkáme.

My lidé svým poznáním a jednáním realizujeme své možnosti, které nám svět nabízí – právě takto bychom měli chápat Patočkovu asubjektivnost a tedy jako konkrétní realizaci neurčitých možností, jež se pro nás vykazují. Toto asubjektivní „světlo“ (tedy vykazatelnost sama), se kterým se setkáváme u celé heideggerovské linie fenomenologie, se snaží otočit celou perspektivu poznání na ryze fenomenologickou. Hlavním strůjcem poznání již tedy není subjekt, jako autonomní poznávací individuum, které vládne svou mocí nad jsoucny, ale sama Poznateľnost, na které se sám *subjekt* účastní. V poznání tedy nejsme my hlavními aktéry, ale spíše jen realizacemi Poznání, čímž vyvstává požadavek: nechat věc, aby se nám sama vykazala a nevkádat ji do zjednodušených schémat. S tím je zároveň nesena zkušenost, že to nejdůležitější nevíme, že nám to uniká jako negativní idea, jako bytí, jež předchází před *příliš lidským* jsoucnem. Naše moc je mocí pouze nad jsoucnem, ale ne nad bytím. To nemá znamenat, že všechny vědy rezignují na exaktnost, ale spíše že my budeme s druhým a s věcmi, které se týkají našeho jednání, zacházet jako s otevřenými, tedy na naši znalost neredukovatelnými entitami.

Krajní uchopení tohoto záměru je podle mého Lévinasův vztah k transcendenci, která je unikáním druhého. Jeho nepojmutelností ale ona nevykazatelnost nekončí, protože i věci jsou věcmi pro druhého (protože jsou součástí jednání), a tím v sobě nesou něco z něj. Unikání Druhého se však neděje pouze v jeho Tváři, jak míní Lévinas, ale v jeho hlasu, pohybu, myšlení, touze aj., tedy v každém nereduktivním vztahu k němu. K takovéto zkušenosti však dojdeme pouze přiblížením se k Druhému a tedy připuštěním jej do našeho

okruhu bezpečí a srozumitelnosti. Nelze se však přiblížit k pouhému obrazu druhého, tedy k pouhé naší znalosti o něm.

Etický rozměr přirozeného světa tedy spatřuji v určité agnostické pokoře před blízkostí *něčeho*, co principiálně nemohu redukovat na svou znalost. Vzdálené věci se neprotiví našemu tematizování tolik, protože přímý vztah je nahrazen znalostí o věci a může k ní být přistupováno odosobněně. Konstituce samotné etiky pak začíná v momentě, kdy takovouto zkušenost blízkosti, jež mě upozorňuje na mou podmíněnost, chci přenést na celý svět. Etický rozměr světa pak spájí srozumitelnost jak ontologickou tak i etickou – tedy dvojí pravidlo srozumitelnosti artikulované jako „*co lze čekat*“ a „*co se má*“. Rozumíme tedy nejen strukturu významů věcí ve světě, ale i charakteru jednání s druhými lidmi.

Konkrétním příkladem takových kompenzačních pravidel podle mého bylo vytváření dualismů: duše – tělo, nutnost – svoboda, mechanicismus – bůh apod. Reflexi takového soupeření dvou světů nalzáme nejen u Patočky, Bubera, Lévinase a Arendt, ale i u Wittgensteina. Pro 20. století se tedy odkrývá dějinný boj o poznání světa. Dualismus tedy říká: ‚nechci být věc‘ a je vždy určitou dualitou lidské mysli. Jako by se tedy dějinami západního myšlení nesl určitý příkaz nezapomenout na *přirozený svět* a stále kompenzovat snahy o jednoznačné ovládnutí světa a člověka. Konstruují se pojmy jako bůh, svoboda, duše, náhoda, aby vše nebylo tak jasné, jak se zdá být.

Naším úkolem je tedy přenést tato dvě esenciální pravidla do našeho základu myšlení: *druhý jako má podmínka není předmět a věc je vždy víc, než o ní vím.*

Seznam použité literatury:

Primární texty:

- ARENDDT, Hannah: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh. 2007.
- BUBER, Martin. *Já a Ty*. 2. vydání. Olomouc: Votobia. 1995.
- HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2002.
- HUSSERL, Edmund: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh. 2004.
- HUSSERL, Edmund: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: Oikoymenh. 2006.
- HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia. 2000.
- JASPERS, Karl: *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad. 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh. 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Viditelné a neviditelné*. 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*. Praha: Aurora. 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*. Praha: Oikoymenh. 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské II*. Praha: Oikoymenh. 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora. 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Aurora. 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel. 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*. Praha: Aurora. 2004.
- PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh. 2008.
- PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh. 2009.
- PATOČKA, Jan: *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh. 1996.
- PATOČKA, Jan: *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh. 1999.
- PATOČKA, Jan: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh. 2002.
- PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh. 1995.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad. 2008.
- SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh. 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh. 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR. 1993.

Sekundární texty:

BIEMEL, Walter: *Martin Heidegger*. Praha: Mladá Fronta. 1995.

BLECHA, Ivan: *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha: Triton. 2007.

CASPER, Bernhard: *Míra lidství*. Praha: Oikoymenh. 1998.

FINK, Eugen: *Filozofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: Oikoymenh. 2011.

KOUBA, Pavel: *Nietzsche*. 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2006.

McGUINNESS, Brian – WRIGHT, Georg Henrik von (Hrsg.) *Briefwechsel mit B. Russell*, Frankfurt/M. Suhrkamp. 1980.

PATOČKA, Jan: *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2003.

PECHAR, Jiří: *Problémy fenomenologie: Od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia. 2007.

REZEK, Petr: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Oikoymenh. 1993.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek. 1995.

VRÁNA, Karel. *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon. 1996.

- ¹ „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu [Dasein]. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt *jest* ontologický. Ontologicky být neznamená ještě: vytvářet ontologii. Vyhradíme-li tudíž titul ontologie pro explicitní teoretické tážení po bytí jsoucna, je třeba ontologičnost pobytu, jež nám tane na mysli, označit jako předontologickou. To však neznamená prostě tolik jako být onticky, nýbrž být ve způsobu jistého porozumění bytí.“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2002., str. 28.
- ² PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh. 2008, str. 19.
- ³ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 10.
- ⁴ PATOČKA, Jan: *Problém přirozeného světa*, In PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh. 1995, str. 130.
- ⁵ PATOČKA, Jan: *Problém přirozeného světa*, op. cit., str. 129.
- ⁶ „Člověk nezačíná svou zkušenost nikdy od začátku, nikdy nepřijímá chaos, ale svět“ PATOČKA, Jan: *Problém přirozeného světa*, op. cit., str. 130.
- ⁷ „Jazyk nám ustavičně artikuluje svět.“ PATOČKA, Jan: *Problém přirozeného světa*, op. cit., str. 130.
- ⁸ „Jazyk je neuvědomělým zdvojením světa. *Je* pro reflexi, ale sám pro sebe splývá s tělem světa. Naše tvorba však přesahuje svět tak, jak je dán, a vytváří něco, co se ve světě dané zkušenosti nevyskytuje.“ PATOČKA, Jan: *Problém přirozeného světa*, op. cit., str. 131.
- ⁹ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*. op. cit., str. 185. Dále jen PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci.
- ¹⁰ Právě Descartem jako kořenem (a řešením) *Križe evropských věd* se hojně zabýval Husserl. V *Krizi* píše: „*Karteziánská epoché* se opravdu vyznačuje dosud nebývalým radikalismem, neboť výslovně postihuje nejen platnost všech existujících věd včetně matematiky, vystupující s nárokem na apodiktickou evidenci, nýbrž i platnost předvědeckého a mimovědeckého ‚*přirozeného*‘ světa našeho života, totiž světa smyslové zkušenosti stále předem bezprostředně daného v neproblematické samozřejmosti. [str. 98]“ Vyčítá však Descartovi, že (uplatněním Galileovské idealizace) vytváří dualismus – svět duševní a přírodu, ale především, že čisté ego jako výtěžek transcendentální pozice padělá za duši, čímž mu vzniká psychofyzický problém. Celý problém dualismu se Husserlovi jeví jako důsledek pouhých abstrakcí, který nemusejí hrát substanční roli: „Padá poslední pozůstatek karteziánské teorie o dvou substancích, protože abstrakce právě nejsou ‚substance‘. [str. 253]“
- ¹¹ „Duše je sjednocena s mechanismem těla a smysl předvědecké zkušenosti je biologická účelnost.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci, op. cit., str. 186.
- ¹² Podle Arendt však tím, že Kant utilitaristicky charakterizuje člověka jako účel o sobě, setrvává na zacházení s věcmi, které bylo vlastní teoretickému rozumu, čímž nedokázal postihnout a udržet hodnotu smyslu světa. K tomu ale blíže až později. Viz. ARENDT, Hannah: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh. 2007, str. 198.
- ¹³ „Ale bylo by proti zdravému rozumu představovat si, že pouze činností nervových orgánů vzniká kvalitativní stránka světa, neboť fyziologie nezná rovněž jiných výkladových principů, než jsou fyzikálně mechanické... Přírodovědeckému bádání nepřísluší odpověď na otázku subjektivity či objektivity kvalit, ani na otázku, jaká je vlastně význam paralelismu mezi mechanickými (taktilními) ději a ději ostatních kvalitativních oborů; pouze otázka, jak ty mechanické děje v našich smyslových orgánech, které jsou doprovodem sekundárních (akustických, vizuálních atd.) smyslových dat, jsou závislé na našich orgánech.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci, op. cit., str. 204.
- ¹⁴ „Přirozený názor světa není tedy to, co každý člověk prostě fakticky přináší s sebou na svět jako výsledek kolektivní, zděděné zkušenosti, nýbrž je to *idea*, na kterou je každá smysluplná řeč o světě vázána.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci, op. cit., str. 209.
- ¹⁵ HUSSERL, Edmund: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh. 2004, str. 15. Dále jen HUSSERL, Edmund: *Ideje I*.
- ¹⁶ „Přirozené poznání začíná zkušeností a sestává ve zkušenosti. V teoretickém postoji, který nazýváme ‚*přirozený*‘, je tak celkový horizont možných výzkumů označován *jedním* slovem: je to svět. Vědy tohoto původního postoje jsou potom všechny vědami o světě, a dokud vládne tento postoj, kryjí se pojmy ‚pravdivé bytí‘, ‚skutečné bytí‘, tj. reálné bytí, a – neboť vše reálné se slučuje v jednotu světa – ‚bytí ve světě‘ [...] Jako přirozená je zde tedy uchopena ‚první‘ sféra poznání, která se realizuje ve svých vědách přirozené zkušenosti. ‚Vědami o světě, tedy vědami přirozeného postoje, jsou všechny v užším i širším smyslu takzvané *přírodní vědy*.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I*, op. cit., str. 21 - 22.
- ¹⁷ „Svět je souhrnem předmětů možné zkušenosti a možného zkušenostního poznání, předmětů, které mohou být poznány na základě aktuálních zkušeností v rámci správného teoretického myšlení.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I*, op. cit., str. 22.
- ¹⁸ „Svět, který je pro mě v každém bdělém okamžiku vědomě ‚zde jsoucí‘, nevyčerpává ale ani tato oblast jasně či temně, zřetelně či nezřetelně názorně *spolupřítomného*, která tvoří stálé okolí aktuálního pole vnímání. Svět

spíše sahá v jistém pevném uspořádání bytí do nekonečna. [...] Prázdna mlha temné neurčitosti se hemží názornými možnostmi nebo domněnkami a je předznačena jen ‚forma‘ světa, právě jako ‚svět‘. Neurčité okolí zůstává nekonečné. Mlhavý horizont, který není možné nikdy plně určit, je nutně zde. [...] Tento svět, který je pro mě nyní a zjevně v každém bdělém ‚nyní‘ zde jsoucí, má svůj dvoustranně nekonečný časový horizont, svou známou a neznámou, bezprostředně živou a neživou minulost a budoucnost.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 62.

¹⁹ „Tento svět přitom pro mě zde není jako pouhý svět věcí, nýbrž v téže bezprostřednosti jako svět hodnot, svět statků, praktický svět. Bez dalšího nacházím před sebou věci jako s věcnými vlastnostmi, tak s hodnotovými charakterly jako krásné a ošklivé, libé a nelibé, příjemné a nepříjemné atp.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 63.

²⁰ „Všechno to, co platí o mně samém, platí, jak vím, i o všech ostatních lidech, které nacházím jako zde jsoucí ve svém okolním světě. Jestliže je zakouším jako lidi, pak je chápu a beru jako jáské subjekty, tak jako jím jsem já sám, a jako vztažené k jejich přirozenému okolnímu světu. Činím to tak, že jejich a svůj okolní svět pojmám objektivně jako jeden a tentýž svět, který si jen každý z nás uvědomujeme odlišným způsobem. Každý máme své místo, odkud vidíme zde jsoucí věci, a podle toho máme každý odlišné jevy věcí.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 64.

²¹ „Přitom všem si s bližními rozumíme a klademe společně jednu objektivní časoprostorovou skutečnost jako pro nás všechny zde jsoucí okolní svět, k němuž ovšem sami patříme.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 64.

„Intersubjektivní svět je korelát intersubjektivní zkušenosti, tj. zkušenosti, která je zprostředkována ‚vcítěním‘.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 315.

²² „Toto pojetí je právě přirozené, žije naivně ve výkonu námi popsané generální teze, tedy nemůže se nikdy stát protismyslným. Protismysl vzniká teprve tehdy, když člověk při filozofování a hledání poslední pravdy o smyslu světa vůbec nepostřehne, že svět sám má své celé bytí jako jistý ‚smysl‘, který předpokládá absolutní vědomí jako pole udílení smyslu.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 115.

²³ „Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí a jsou k ní skutečným způsobem vtaženi. Tuto ‚skutečnost‘, jak říká již slovo samo, nacházím jako zde jsoucí a beru ji tak, jak se mi dává, totiž též jako zde jsoucí. Všechno pochybování a odmítání daností přirozeného světa nemění nic na generální tezi přirozeného postoje. ‚Tento‘ svět je jako skutečnost stále zde, je nanejvýš v tom či onom ‚jiný‘, než jsem minil, to či ono z něj je zapotřebí takřikajíc vyškrtnout pod tituly ‚zdání‘, ‚halucinace‘ atp., z něj, který je – ve smyslu generální teze – neustále jsoucím světem.“ Generální teze zaručuje vědomí ‚skutečností‘ zde jsoucího. HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 65.

²⁴ „Přirozený svět pak zůstává ‚zde jsoucí‘, předtím i potom stojím v přirozeném postoji, v tom mne nové postoje neruší. Když se mé cogito pohybuje pouze ve světě těchto nových postojů, zůstává přirozený svět mimo hru, je pozadím pro mé aktové vědomí, ale nikoli horizontem, do kterého se vřazuje aritmetický svět. Oba zároveň zde jsoucí světy spolu nesouvisejí.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 64.

²⁵ „Jen díky zkušenostnímu vztahu k tělu se vědomí stává reálně lidským a zvířecím a jen díky tomu získává umístění v prostoru přírody a v čase přírody – v čase, který je fyzicky měřitelný.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 112.

²⁶ „Každý imanentní vjem zaručuje nutně existenci svého předmětu.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 95.
„Vše věčné, co je tělesně dáno, může i nebýt, žádný tělesně daný prožitek nemůže i nebýt.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 96.

²⁷ „Nenárokovat si nic kromě toho, co můžeme na vědomí samém, v čisté imanenci určit pro nás podstatně nahlédnutelným.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 121.

„Fenomenologie chce být dokonce vědou v rámci pouhé bezprostřední intuice, čistě deskriptivní“ eidetickou vědou.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 131.

„Fenomenologická metoda se pohybuje výhradně v aktech reflexe.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 150.

²⁸ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 216 a 219.

„Aktové charakterly vůbec jsou ‚teze‘.“ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 242.

²⁹ HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 244.

Pravda se pak stává jistotou víry [str. 289]. HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 289.

Evidentní je to, co je jasné. HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*, op. cit., str. 292.

³⁰ Husserl zde zastává apriorismus - „Čistě podstatné pravdy neobsahují sebemenší tvrzení o faktech. [str. 27]“ Fakta jsou nahodilá (zkušenostní) jako koreláty na nutných podstat. Požadovaná eidetická věda se tedy netýká fakt, protože „z faktů vyplývají vždy jen fakta“[□], přičemž každá věda o faktech (zkušenostní) má teoretické základy v eidetických ontologiích [str. 33]. Takto pojatá formální ontologie v sobě skrývá formy všech možných (materiálních) ontologií vůbec a předpisuje jim formální skladbu, která je jim všem společná [str. 35]. „Nazření podstaty je originálně dávajícím aktem, a jako takové je analogem smyslového vnímání, a nikoli fiktivního

zpřítomňování. [str. 56]“ Důvodem „slepoty k idejím“ jsou pak naše předsudky [str. 52]. HUSSERL, Edmund: *Ideje I.*

³¹ Krize vědy je „ztrátou jejího životního významu“: „Vědy o pouhých faktech vytvářejí lidi vidoucí jen fakty. [str. 27]“ „Věda o pouhých tělesech nedovede zajisté o takových subjektech říci nic, vždyť právě abstrahuje od veškerého subjektivna. [str. 28]“ Pozitivistický pojem vědy je zbytkový pojem. HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia. 2000, str. 15. Dále jen HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*.

³² „Pochopení vývoje novověké filozofie od Descarta až po dnešek [...] umožňuje pochopit samu dnešní přítomnost. [...] Duchovní zápasy evropského lidství se vlastně odehrávají jako boje filozofií, totiž boje mezi skeptickými filozofiemi [...] a skutečnými, ještě aktuálními filozofiemi.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 36.

³³ Ke Galileovi: „Idealizací světa těles vytvořila [matematika jako učitelka] z prostorových tvarů ideální objekty [str. 52]“ a na věcech názorně reálného světa poznávala aproximace k vlastním idealitám. Exaktnost je pak důsledkem zpřesňování vzhledem k idealitám. Co v předvědeckém světě zakoušíme je fyzikálně poukazem ke světu idealit [str. 57] „Hned u Galileiho začíná tedy podvržení idealizované přírody za předvědecky názornou přírodu. [str. 71]“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit.

³⁴ „Máme horizont světa jako horizont možné zkušenosti.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 161.

³⁵ „Se vzrušující a stále dokonalejší mocí poznávat vesmír získává člověk i čím dál dokonalejší vládu nad svým praktickým životním prostředím, která se v nekonečném postupu stále rozšiřuje. Je v tom zahrnuta i vláda nad lidmi, kteří náleží k našemu reálnému životnímu prostředí, tedy i vláda nad sebou samými a nad spolubližními, stále větší moc nad svým osudem, a proto stále plnější – pro člověka vůbec racionálně myslitelná – ‚bláženost‘. [str. 88]“ „Od školních let jsme v zajetí tradiční objektivistické metafyziky. Je proto napřed nutno principiálně odloučit apriori přirozeného světa od objektivního apriori, které se nám s ním ihned směšuje. Takové odloučení uskutečňuje právě první epoché.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 163.

³⁶ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 70.

³⁷ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 72.

³⁸ „Je-li názorný svět našeho života pouze subjektivní, pak jsou znehodnoceny veškeré pravdy předvědeckého a mimovědeckého života týkající se jeho faktického bytí. [str. 75]“ „Opravdový návrat k naivitě života, ale v reflexi, jež tuto naivitu překračuje, je jediné možnou cestou, jak překonat filosofickou naivitu tkvící ve ‚vědeckosti‘ tradiční objektivistické filozofie a jak otevřít brány nové, opětovně naznačované dimenze. [str. 81]“ „Nyní konečně bylo možno a nutno si povšimnout toho, co tyto vědy ponechaly bez povšimnutí, že totiž životní vědomí je vykonaný život, tvořící – tak či onak – smysl bytí. [str. 112]“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit.

³⁹ „Svět kolem nás jako naše každodenní životní prostředí má pro nás, egotické subjekty, takový smysl bytí, jaký mu v tom kterém případě daly naše zkušenosti, naše myšlenky, naše hodnocení.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 126.

⁴⁰ „Subjektivní rozdíly nejsou však dostatečným důvodem, abychom se začali domnívat, že tu je více světů. Nutně věříme v jeden svět s těmiž, jen různě se nám jevícími věcmi. [str. 43]“ „Svět není jsoucí jako jsoucnost, jako objekt, nýbrž je jsoucí v jedinečnosti, pro niž plurál nemá žádný smysl. [str. 166]“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*.

⁴¹ „Jako je tedy stále uvědoměn svět jako univerzální horizont, jako jednotné univerzum existujících předmětů, tak patříme všichni, to které ‚já‘ – člověk a my spolu, ke světu právě jako lidé žijící pospolu ve světě, náležíme ke světu, který právě tímto ‚pospolu‘ lidí je nám pro naše vědomí jako jsoucí platným světem. My, kdož žijeme v bdělém vědomí o světě, jsme ustavičně aktivní na půdě pasivní držby světa.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 129.

⁴² „Není předvědecký svět našeho života tím ze všeho neznámějším, pro všechny lidi již vždy naprostou samozřejmostí, a nejsou nám jeho typické rysy již vždy dobře známy a základem zkušenosti? [str. 145]“ „Opravdu prvotní je ‚pouze subjektivní relativní‘ názor předvědeckého každodenního života. [str. 146]“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit.

⁴³ „My máme ve vespolečném žití společný, pro nás existující a platný svět, k němuž vespolek patříme jako ke světu pro nás všechny danému v tomto smyslu bytí jako již předem jsoucím. A jako jsme neustále ve funkci v bdělém životě, tak jsme ve funkci pro sebe navzájem v rozmanitých způsobech vespolečného pozorování objektů společně daných jako předem existující, při spolumyšlení, spoluhodnocení, spolupředsebrání a spolujednání.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 130.

⁴⁴ „Věda předpokládá bytí světa. [...] Člověk má ve svém každodenním životním prostředí k dispozici rozmanité způsoby praxe včetně praxe teoretické, jež je osobitá a historicky pozdní.“ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 132.

⁴⁵ HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd*, op. cit., str. 149.

- ⁴⁶ „Já mám vycházející od sebe a každý jiný má rovněž od sebe svůj orientovaný svět, který předpokládá jiné lidi tak, že oni sami mají vždy vycházející od sebe jiné subjekty. [...] Každý z nás má svůj životní svět, který míní jako svět pro všechny, každý jej má ve smyslu pólové jednoty subjektivně relativně míněných světů.“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*, op. cit., str. 277.
- ⁴⁷ „Objektivno samo o sobě nelze totiž nikdy empiricky zakusit. [str. 151]“ „Vědění o objektivně vědeckém světě je založeno na evidenci předvědeckého světa. Ta je vědeckému pracovníku nebo pracovní pospolitosti předem dána. [str. 152]“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*.
- ⁴⁸ „Život je stále žítí v jistotě světa. Bdělý život je bdělostí pro svět. [str. 165]“ „Každý však ‚ví‘, že žije v horizontu svých spolubližních. [str. 187]“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*, op. cit.
- ⁴⁹ „Vyřazením aktivního výkonu zájmu se nic nemění na zájmu, který vzniká a nadále platí v osobní subjektivitě. [str. 159]“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*, op. cit., str. 159.
- ⁵⁰ „Život vykonávající platnost světa přirozeného života nelze zkoumat při zaujetí přirozeného postoje ve světě. [str. 171]“ „Jediným opravdovým vysvětlením je učinit něco transcendentálně srozumitelným. [str. 213]“ „Záhadou je právě neproblematická samozřejmost, s níž ‚svět‘ je pro nás neustále a předvědecky dán jako titul pro nekonečnost samozřejmostí, bez nichž se neobejde žádná objektivní věda. [str. 227-228]“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*, op. cit.
- ⁵¹ „Já sám jako transcendentální ‚já‘ ‚konstituuje‘ svět a jako duše jsem zároveň lidským já ve světě. [str. 225]“ „Osobní lidský život probíhá ve stupních sebeujasnění a odpovědnosti za sebe. [str. 292]“ „*Pouze vrátí-li se duch z naivního zaměření na venek k sobě samému a zůstane u sebe sama a čistě u sebe sama, může si stačit.* [str. 362]“ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd*, op. cit.
- ⁵² „*Bytnost ‘pobytu* [Dasein] *spočívá v jeho existenci.*“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 60.
- ⁵³ Ontologie je pro Heideggera explicitní teoretické tázání po bytí jsoucna; a ontologičnost pobytu je tudíž předontologická, tedy ne pouze ontická, ale s určitým porozuměním bytí. „*Fundamentální ontologii*, z níž teprve všechny ostatní mohou vzniknout, je tudíž třeba hledat v *existenciální analytice pobytu.*“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 29.
- ⁵⁴ Prokáží-li se čas, svět, prostor, pravda, apod. jako existenciály, (tedy jako *časovost, světskost, prostorovost*) znamená to, že bytí je, jen pokud existuje člověk jako rozumějící. V tom spočívá celé *kouzlo* fundamentální ontologie, a tedy ve skutečnosti, že si uvědomila, že celá ontologie, včetně jejích výkladů je nutně lidská (*antropocentrická*), a že nakonec problém onticity „o sobě“ nemůže nastat. „Bytí – nikoli jsoucno – ‚jest‘ jen potud, pokud je pravda. A ta *jest* jen potud, pokud a dokud je pobyt. Bytí a pravda ‚jsou‘ stejně původní.“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 265.
- ⁵⁵ „Pobyt [dasein – ‚bytí tu‘] je jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí. Tím je udán formální pojem existence. Pobyt existuje. Pobyt je dále jsoucno, které jsem vždy já sám. K existujícímu pobytu patří rys ‚vždy mého‘ jako podmínka možnosti vlastního a nevlastního modu bytí. Pobyt existuje vždy v jednom z těchto modů, příp. v jejich modální indiferenci. Tato bytostná určení pobytu je však nyní třeba uvidět a pochopit a priori na základě bytostné struktury, kterou nazývám ‚*bytí ve světě*‘. Správné východisko analytiky pobytu spočívá ve výkladu této struktury.“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 73.
- ⁵⁶ Vedle pojmů ontický a ontologický, je tato diference vyjádřena v termínech existenciální a existenciální. Jak se pokusím ukázat později, jde o motiv, který je důsledkem kantovského rozštěpení světa, čehož si zřejmě byl vědom i sám Heidegger, a proto ve svém pozdějším myšlení mluví pouze o události bytí [Ereignis].
- ⁵⁷ Viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., §14. Tento rozdíl mezi ontickým a ontologickým rozměrem světa, mezi univerzem a regionem bytí, bude nutný k pochopení Patočkovi koncepcí přirozeného světa, v jeho odlišnosti od Husserlovi (která spočívá, právě v onom hermeneutickém rozměru).
- ⁵⁸ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 99. (Spojení „pobyt jako jsoucno“ má poukazovat k onticitě existování, k předontologičnosti.)
- ⁵⁹ „*Znak je něco onticky příručního, co jako tento určitý prostředek zároveň ohlašuje ontologickou strukturu příručnosti, celku poukazů a světskosti.*“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 106
- ⁶⁰ „I samostatnost pobytu je spolubytí ve světě. *Chybět* může druhý *jen* ve spolubytí a *pro* spolubytí. [str. 150]“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 150.
- ⁶¹ „*Druzí‘ jsou tu v ‚bytí ve světě‘ již vždy spolu.* [výraz ‚byť tu‘ (da sein) odkazuje v originále přímo na termín ‚pobyt‘ (Dasein, který by v doslovném překladu zněl ‚byť tu‘; obdobně u ‚být tu spolu‘] „K bytostným možnostem ‚byť spolu‘ ve světě patří nepochybně *zastupitelnost* jednoho pobytu druhým. [str. 275]“ Autentické spolubytí se ohlašuje snad pouze při analýzách dějinnosti v pojmu údělu jakožto sdíleném osudu. Zde jde o odhalení fakticity váženosti jako určitého dědictví, viz HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., § 72 – 74.
- ⁶² „V tomto ‚kvůli čemu [pobyt jest]‘ je odemčeno existující ‚byť ve světě‘ jako takové a tato odemčenost byla nazvána rozumění.“ HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, op. cit., str. 174. Onticky se pak užívá výrazu ‚něčemu rozumět‘ ve významu ‚něco moci‘. Svět se tedy nabízí ve své plnosti významů.
- ⁶³ Patočka se několikrát vyjádřil v tom smyslu, že Heideggerův dasein je člověk v depresi.

- ⁶⁴ „Existenciální fenomenologie dovede vyložit vznik předmětné jasnosti z nepředmětné. Heidegger zůstává ve formálnosti, protože nechápe praxi jako výkon *tělesného* subjektu.“ Tělesnost ale patří do samotného ontologického statutu existence. Heideggerova naladěná fakticita není vyloženě tělesná. „Tělo je existenciální soubor těch možností, jež nevolíme, nýbrž do nichž se zařazujeme, těch, k nimž nemáme svobodu, nýbrž *jimiž být musíme*.“ Patočka restituuje význam světa, když neautenticitu nepojímá jako upadlost do světa, ale jako zapletenost do sebe. PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 217.
- ⁶⁵ „Co Heidegger nazývá úpadkem do světa a považuje za prvotní a většinový modus naší existence, je ve skutečnosti zapleteností do sebe a je neméně únikem před vlastní odemčeností jako před odhalením věcí v tom, čím opravdu jsou, před věcností. [str. 218]“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 217.
- ⁶⁶ Fickerovi, 1919: „Smysl knihy je etický. Kdysi jsem chtěl do předmluvy dát větu, která v ní teď ve skutečnosti není, kterou Vám ale nyní napíši, protože Vám možná poskytne klíč: Chtěl jsem totiž napsat, že moje dílo se skládá ze dvou částí: z té, která tu leží před námi, a ze všeho toho, co jsem nenapsal. A právě tento druhý díl je tou částí, která je důležitá. Etické je totiž mojí knihou vymezeno takřkajíc zevnitř; a já jsem přesvědčen, že přesně vzato, je lze vymezit jen takto.“ McGUINNESS – WRIGHT (Hrsg.) *Briefwechsel mit B. Russell*, Frankfurt/M. Suhrkamp. 1980. s. 96.
- ⁶⁷ Tvrzení o základu TLP bez etiky se opírají o *Poznámky o logice* z října 1913. Wittgentein o výsledcích své práce, které právě píše „ve formě pojednání“ informuje Russella v dopise 22. října 1915. viz McGUINNESS – WRIGHT op. cit., str. 74.
- ⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh. 2007, 1.1, 1.13, § 2.04.
- ⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 2, 2.01, § 2.02.
- ⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 2.061, § 2.02.
- ⁷¹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 4.01, § 3. 22, § 3.221, § 4.001, 5.
- ⁷² Strukturální izomorfie – shodná logická forma světa a jazyka – viz TLP: § 2.2, § 2.022, § 2.141, § 3, § 3.14, § 4.2.
- ⁷³ „Mou základní myšlenkou je to, že ‚logické konstanty‘ nezastupují. To, že *logika* faktů se zastoupit nedá. [§ 4.0311]“ Logiku nelze říci, lze pouze poukázat na to, že se ukazuje: „Co lze ukázat, to *nelze říci*. [§ 4.1212]“ Viz také § 6.1, § 6.11. Ve *Filozofickém zkoumání* je k problému fenomenalisty řečeno následující: „Obraz mi říká sám sebe. [str. 178]“, tak lze i pochopit ono „ukazovat se“ *Traktátu*. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit.
- ⁷⁴ „Většina otázek a vět filosofů stojí na tom, že nerozumíme logice našeho jazyka.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 4.0031.
- ⁷⁵ K tomu v předmluvě: „hodnota této knihy spočívá zadrhé v tom, že ukazuje, jak málo se dostane tím, když se vyřeší [problémy jazyka].“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* op. cit., § 4.114.
- ⁷⁶ Viz WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 7, 6.53, § 6.522, § 6.41.
- ⁷⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 6.53.
- ⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op. cit., § 4.116.
- ⁷⁹ „Co nemůžeme myslet, to nemůžeme myslet; co nemůžeme myslet, tedy nemůžeme ani říci. [§ 5.61]“ Důsledkem toho je pozitivně vykazatelný obraz světa, protože „věta tvrdí každou větu, jež z ní vyplývá. [§ 5.124]“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit.
- ⁸⁰ „Svět šťastného je jiný než svět nešťastného.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 6.43.
- ⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 6.63.
- ⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 5.632. „Já vstupuje do filozofie tím, že ‚svět je můj svět‘. [§ 5.641]“
- ⁸³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 5.63.
- ⁸⁴ O obrazu světa se mluví jako o souhrnu pravdivých myšlenek: viz TLP: „Souhrn pravdivých myšlenek je obraz světa.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. op.cit., § 3.01.
- ⁸⁵ Husserlovy *Ideje* a Wittgensteinův *Traktát* se velice podobají nejen v zdůrazňování jasnosti a evidence, v potřebě vykázat evidentní a nutné. Oba jsou vedeni ideálem vědy. Wittgenstein však tento ideál dokázal i přes určitou nekonzistenci překročit už v *Traktátu*.
- ⁸⁶ „Člověk může *myslet* něco, co fakticky není. [str. 60]“ „Může být neostrý obraz vždycky s výhodou nahrazen obrazem ostrým? Není často právě neostrý obraz tím, co potřebujeme?. [str. 48]“ Právě skrze neostrý obraz se nám může jevit přirozený svět. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR. 1993.
- ⁸⁷ „Zatímco přece slova ‚řeč‘, ‚zkušenost‘, ‚svět‘, pokud mají nějaké použití, musejí mít použití zrovna tak nízké jako slova ‚stůl‘, ‚lampa‘, ‚dveře‘. [str. 60]“ Viz také §11 a § 23. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozofická zkoumání*, op. cit.
- ⁸⁸ „Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozofická zkoumání*, op. cit., str. 34.

- ⁸⁹ „Představit si určitou řeč znamená představit si určitou životní formu. [str. 20]“ „Výraz ‚řečová hra‘ tu má vyzdvihnout, že promlouvání řeči je částí určité činnosti nebo určité životní formy. [str. 23]“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit.
- ⁹⁰ „Existuje *nespočet* takových druhů: nespočetné různé druhy použití všeho toho, co označujeme jako ‚znaky‘, ‚slova‘, ‚věty‘. A tato rozmanitost není nic pevného, jednou provždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry, jak můžeme říci, a jiné zastarávají a jsou zapominány.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 23.
- ⁹¹ Ve *Filosofických zkoumáních* se o „řečových hrách“ mluví jako o „praxi používání řeči“, „používání slov“. „Jako ‚řečovou hru‘ budu označovat také celek zahrnující řeč i činnost, s nimiž je spjata. [str. 16]“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 16.
- ⁹² „Že je tomu tak a tak‘ není právě v naší řeči žádná věta – není to ještě žádný *tah* v řečové hře. [str. 22]“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 22.
- ⁹³ „Filosofické problémy vznikají, když řeč si *dopřává prázdniny*. [str. 32]“ Odpověď na filozofickou otázku je její odmítnutí [str. 36]. „Filosofie je bojem proti zakletí, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči. [str. 64]“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit.
- ⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 68.
- ⁹⁵ K významu pravidla: „*Podstata* je vyslovena v gramatice. ‚Jediné, co v řeči odpovídá přírodní nutnosti, je svobodně vytvářené pravidlo. To je jediné, co lze z této přírodní nutnosti převést ve větu.‘“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 145.
- ⁹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 103.
- ⁹⁷ „Ano; mínit je, jako když se jde někomu vstříc.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 166.
- ⁹⁸ Stejně jako u Patočky se zde ukazuje problém, zda je pouze jeden přirozený svět nebo je jich více. Wittgenstein se snažil ono jednotné ‚spolu‘ udržet právě v oné jazykové praxi, která je poslušná pravidel.
- ⁹⁹ „[...]v řeči musí být už mnohé předem připraveno, aby pouhé pojmenování mělo smysl.“ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filosofická zkoumání*, op. cit., str. 115.
- ¹⁰⁰ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 130.
- ¹⁰¹ „Jednota světa není jednotou materiálu, z něhož se skládá, nýbrž ducha, který jej vytváří a udržuje.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 131.
- ¹⁰² PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 133.
- ¹⁰³ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 170.
- ¹⁰⁴ V letech, kdy ve Freiburku navštěvoval Husserlovy přednášky a kde se s Husserlem sblížil, navštěvoval i Heideggerovy semináře.
- ¹⁰⁵ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 192.
- ¹⁰⁶ „Člověk není charakterizován pouze právě uvedenými rysy, nýbrž zejména též tím, že má schopnost pochopit, porozumět i druhým živým bytostem a být si plně vědom tohoto pochopení.“ *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 192
- ¹⁰⁷ Patočkově dichotomii domov-dálava je u Hannah Arendt analogická dvojice svět-příroda.
- ¹⁰⁸ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 222.
- ¹⁰⁹ Pro kterou jsou určující pojmy jako „čistý názor“. PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 226.
- ¹¹⁰ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 202.
- ¹¹¹ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 218.
- ¹¹² PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 198.
- ¹¹³ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 208.
- ¹¹⁴ „Říkáme, že *jest* to, co svůj nárok na tezi může prokázat: bytí je vykazatelnost.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 173.
- ¹¹⁵ Právě tento poznatek ‚bytí je pouze pro člověka‘ vytváří z ontologie fundamentální ontologii.
- ¹¹⁶ „Ačkoli v naivním životě je prožívání samo zřídka kdy tematické, přece veškerá objektivita se takřka koupe v jeho atmosféře.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 225.
- ¹¹⁷ „Veškeré teoretické přemýšlení vychází od významu slov.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 227.
- ¹¹⁸ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 238.
- ¹¹⁹ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 257.
- ¹²⁰ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 259. „Teprve na základě jazykového myšlení je možná filosofická i vědecká teorie [...] Myšlení teoretické se vždy vztahuje k předem dané, přirozené skutečnosti. [str. 131]“
- ¹²¹ „Život sám pak, jak vyplývá z toho, že jeho poslední podstatou je konkrétní čas, je čímsi jednotným, nedělitelným, nerelativním, v čem celek světa je ustavičně přítomen.“ „Život je vždy životem v celku, který

- přichýlením k jazykovému úzu jsme nazvaly světem.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 225 - 226.
- 122 „Lze si dobře myslit, že v lidské přirozenosti leží původní tendence, jež pouze plnou konstitucí bližního a zkušeností, danými ve styku s ním, mohou být ukojeny.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filozofický problém*, op. cit., str. 221.
- 123 „Sebejistota existence *ego*, sebejistota *sum* byla interpretována jako prezenze a tato prezenze jako originární samodanost. Originární samodanost však potřebuje odpovídající předmět. Jako tento předmět byl pak supsumován právě akt vědomí, noesis originálně zachytitelná v reflexi.“ PATOČKA, Jan: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie* In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*, str. 415.
- 124 „Já je strukturovaná činnost, jejíž některé momenty se zjevují jako dané, ale byly by nesmyslné a nemohly by existovat bez souvislosti s momenty, které dány nejsou. Celý způsob, jímž já funguje, tj. jímž jest, je zásadně odlišný od způsobu, jímž jsou v tomto fungování zjevující se věci, věcné obsahy, procesy a okolnosti. Tento rozdílný způsob bytí znemožňuje, aby se já zjevovalo v aktu vnímání, neboť to by znamenalo vyjmout ho ze spojitosti rozvrhování a vyplňování a učinit z něho něco, co se v této spojitosti a na jejím základě zjevuje.“ PATOČKA, Jan: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie*, op. cit., str. 417.
- 125 „Je třeba trvat na tom, že pole zjevování je jiným způsobem ‚subjektivní‘ než ono jáské, které se ve zjevovaném poli samo zjevuje.“ PATOČKA, Jan: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie*, op. cit., str. 412.
- 126 *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie*, op. cit., str. 417.
- 127 „Ani porozumění bytí není naše dílo, nýbrž my sami, kteří jsme existence ve zjevu, jsme na porozumění bytí závislí.“ PATOČKA, Jan: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie*, op. cit., str. 418.
- 128 V primárně subjektivistických výkladech zjevnosti, „obsah jsoucna zvítězil nad tím, co přístup ke jsoucnu umožňuje.“ PATOČKA, Jan: *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie*, op. cit., str. 400.
- 129 „Svět není vůbec původně předmětem kladení, není *teze* ani postoj, v němž možno být nebo z něho se vymknout a zaměřit jej s jiným, nýbrž je to *podmínka možnosti vši jasnosti a vědomí vůbec*.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 270.
- 130 PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 276.
- 131 „Žít v horizontech, přenos aktuality ukazuje mocný centrifugální proud, který ovládá náš život – ze sebe ven, ke světu. Žijeme od sebe pryč, vždycky jsme se už překročili směrem ke světu. [...] Při vzdalování od sebe naráží na místo, z něhož pokračování dál je návratem zpátky k sobě. Toto místo je druhá bytost –*ty* [...] Personální já je vždy korelátém *ty*.“ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 31.
- 132 „Na náš život se nedíváme, tak nám není dán, nýbrž realizujeme ho, je nám uložen.“ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 75.
- 133 PATOČKA, Jan: *Co je to existence?* In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*, op. cit., str. 343.
- 134 PATOČKA, Jan: *Co je to existence?*, op. cit., str. 346.
- 135 O pojetí člověka u Heideggera jako *desein* v depresi viz.: PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh. 1995, str. 93
- 136 O vztahu pohybů existence a tělesnosti viz výše.
- 137 MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*, 2. vydání. Praha: Oikoymenh. 2004, str. 15.
- 138 MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*, op. cit., str. 22.
- 139 MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*, op. cit., str. 42.
- 140 PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 35.
- 141 PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 101.
- 142 „Náš prostor celou svou stavbou od základů je *lidský* prostor, protože jeho celá centrální, centrovaná struktura vychází ode *mne*, ale ústí v *tobě*, v tom druhém, který je tím potud bližší než my sami.“ PATOČKA, Jan: *K prehistorii vědy o pohybu*. In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*, str. 222
- 143 PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 45.
- 144 PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 60.
- 145 „Ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 314.
- 146 HEIDEGGER, Martin *Bytí a čas*, op. cit., str. 60. Ještě radikálněji Sartre: „Lidská svoboda předchází u člověka jeho esenci a činí ji možnou, takže lze říci, že esence lidského bytí tkví v jeho svobodě. [str. 63]“ SARTRE, Jean Paul: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh. 2006, str. 63.
- 147 „Pohyb to jest, čím se *ukazuje*, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 314.
- 148 PATOČKA, Jan: *Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 317.

- ¹⁴⁹ PATOČKA, Jan: *K prehistorii vědy o pohybu*. In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh. 2009, str. 194.
- ¹⁵⁰ „Trojitost tohoto vztahu k světu získáváme z názoru do časovosti života, tedy z vnitřního rysu jeho pohybu“ PATOČKA, Jan: *K prehistorii vědy o pohybu*, op. cit., str. 197.
- ¹⁵¹ „Akceptace je původně akt nezbytný k životu, je to, bez čeho nejen co do smyslu, ale zároveň i ryze fyzicky život nemůže existovat, je základ samotné úchovy.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 323
- ¹⁵² PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 322
- ¹⁵³ „Druzí jsou původně domovem, který proto není pouhá vnější nezbytnost, nýbrž samotná kotva existence.“ PATOČKA, Jan: *K prehistorii vědy o pohybu*, op. cit., str. 198.
- ¹⁵⁴ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 324
- ¹⁵⁵ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 324
- ¹⁵⁶ „Milujeme nikoli stránky a charaktery, nýbrž bytost v jejím bytí – a hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádné zklamání a žádná zrada. Skutečný vztah není o nic méně pevný, ‚věčný‘, než vztah matky k dítěti, které všichni zavrhli. – Toto klení je tedy samoúčelem, není v něm žádný postranní úmysl; a přece je zároveň tím, čeho je třeba a bez čeho nemůže vzniknout přijetí nové bytosti.“ PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v *meditaci*, op. cit., str. 324. „Člověk neakceptuje pouze narozené děti, nýbrž toho druhého, a kým spolu vstupuje do plodivého temna, a dává se jim rovněž přijmout. Tak odkazuje pohyb práce na temný pohyb akceptace.“ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje*. In PATOČKA, Jan: *Péče o duši III.*, Praha: Oikoymenh. 2002, str. 37.
- ¹⁵⁷ „Kontakt s druhým je prvotní, nejdůležitější komponenta *centra* přirozeného světa, jehož *půdou* je země a *periferie* nebe. Kontakt s druhými je vlastní centrum našeho světa, dává mu jeho nejvlastnější obsah, ale též jeho hlavní smysl, možná dokonce i *všecek* smysl.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět a fenomenologie*, op. cit., str. 222.
- ¹⁵⁸ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět a fenomenologie*, op. cit., str. 225.
- ¹⁵⁹ „Odevzdat se však nemůže jsoucí bytost jinému než druhému. Síla tansustanciace života je síla nové lásky, lásky odevzdávající se druhým bez podmínky. [...] To není láska jakožto sympatie, jako účastenství osudu téhož utrpení, nýbrž téže slávy, téhož vítězství – vítězství nad sebezbavující sebestředností.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět a fenomenologie*, op. cit., str. 232.
- ¹⁶⁰ „Své nebytí konečným manifestuju tím, že se svého konečného bytí cele vzdávám, cele je dávám druhému, jenž mi vrací své, v němž je mé obsaženo.“ PATOČKA, Jan: *Přirozený svět a fenomenologie*, op. cit., str. 227.
- ¹⁶¹ PATOČKA, Jan: *K prehistorii vědy o pohybu*, op. cit., str. 199.
- ¹⁶² PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*, op. cit., str. 332.
- ¹⁶³ PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. In PATOČKA, Jan: *Péče o duši I.*, op. cit., str. 325.
- ¹⁶⁴ „Svým odporem sjednocuje pro nás veškeré konečné jsoucno.“ PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*, op. cit., str. 332.
- ¹⁶⁵ Viz kapitola věnovaná Heideggerovi.
- ¹⁶⁶ PATOČKA, Jan: *Nemetafyzická filosofie a věda*. In PATOČKA, Jan: *Péče o duši III.*, Praha: Oikoymenh. 2002, str. 604.
- ¹⁶⁷ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 116.
- ¹⁶⁸ „Rozevření jevové oblasti, rozsvícení světa, rozčasnění času, tato nevysvětlitelná, ale vše vysvětlující událost bytí je současná se zrozením člověka.“ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 117.
- ¹⁶⁹ „Zapomíná se na to, že ono ‚bytí není žádné jsoucno‘ se ukazuje právě v tom sebe-odtažení, které dává na srozuměnou, že bytí není nic předloženého, ale poskytování, dar, poselství, kde ono posílající a obdarovávající se odtahuje a musí být, nakolik je to možné, tj. nakolik lze nepustit ze zřetele a eliminovat jeho ústup, teprve ze skrytosti vyvoláno vzpomínkou.“ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje*. In PATOČKA, Jan: *Péče o duši III.* Praha: Oikoymenh. 2002, str. 22.
- ¹⁷⁰ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 101.
- ¹⁷¹ „Pochopit existenci jako pohyb znamená pojmut člověka jako světovou a světskou bytost.“ PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, op. cit., str. 109.
- ¹⁷² „Klíč k ontologické sféře je časovost, jež je neoddělitelná od dávání bytí. Přirozený svět je světem fenoménů, přístupný otevřenému chování, jež ‚je časově-historické povahy: je vždy v pohybu.‘“ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje*, op. cit., str. 25.
- ¹⁷³ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje*, op. cit., str. 45.
- ¹⁷⁴ REZEK, Petr: *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. In REZEK, Petr: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha: Oikoymenh. 1993, str. 88.
- ¹⁷⁵ REZEK, Petr: *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*. In REZEK, Petr: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha: Oikoymenh. 1993, str. 88.
- ¹⁷⁶ „otevřel se mu prvně také *svět*“ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje*. op. cit., op. cit., str. 50.

- 177 „Přirozený svět se nám dnes zdá být tím, co s sebou přímo ze své ontologické struktury nese lidské ‚spolubytí‘, které je v poslední instanci založeno ve dvou velkých možnostech časování časovosti, totiž rozvrhovat se mezi věci, anebo soustředit se na hranice lidského bytí: pohyb přijetí, který s modalitami lásky a nenávisti dává lidské bytosti ústřední bod, v němž je zakořeněna, pohyb odcizení a jeho překračování, který jí dobývá místo v mimolidské a lidské přírodě, a konečně pohyb pravdivostní v onom význačném smyslu slova, který ji situuje vůči velkému celku a vůči tomu, co jej odhaluje.“ PATOČKA, Jan: *Autorův doslov k francouzskému vydání*. In PATOČKA, Jan: *Fenomenologické spisy II*, Praha: Oikoymenth. 2009, str. 377.
- 178 Rovněž navýsost problematické je kritizování Patočky za vznik problému intersubjektivit, už jenom proto, že jeho fenomenologie se snaží být asubjektivní. Nejenom podsouvající, ale neférová je Rezkova kritika: „Z učení o ‚životě v pravdě‘ lze sice čerpat odvalu k činu, ale to ještě neopravňuje tvrdit, že jednání prodlévá na hranici světa. Pokud se podaří prokázat, že Jan Patočka toto naše přesvědčení ve svých textech z r. 1977 nesdílel, pak se naše námitky uvedené proti pravdivosti koncepcí třetího životního pohybu obracejí i vůči smyslu jeho jednání v tomto období.“ REZEK, Petr: *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. op. cit., str. 93.
- 179 ARENDT, Hannah: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha. 2007, str. 18.
- 180 „Kdyby na druhé straně každá věc sama o sobě a všechny věci dohromady nepodmiňovaly lidskou existenci, byly by hromadou nesouvislých předmětů, nikoliv světem.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 18.
- 181 „Slovo ‚veřejný‘ označuje svět sám, nakolik je právě svět tím, co je nám společné. [...] Stejně jako každá meziféra svět spojuje a odděluje ty, jimž je v daném případě společný. Veřejný prostor jako společný svět shromažďuje lidi.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 69.
- 182 Svět má „poskytnout smrtelným lidem příbytek [str. 193]“.
- 183 „Jasnost světla světa“ jako „světlo veřejnosti“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 93. „Skutečnost a ukazování je totéž [str. 259]“
- 184 Problém aplikace prostředku a účelu v oblasti jednání je právě pro nekonečný regres, který utilitarita vytváří, čímž se každý účel stává prostředkem a proto ani člověk nemůže být posledním účelem, jak se domnívá Kant. Viz. ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 195.
- 185 ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 228.
- 186 „Toto riziko ukazovat se jako ‚někdo‘ v bytí s druhými na sebe může vzít pouze ten, kdo je ochoten prodlévat v tomto vzájemném spolubytí také v budoucnosti, tedy ten, kdo je ochoten pohybovat se ve spolubytí se sobě rovnými, objasňovat jim, kým on sám je, a zřici se původní cizoty toho, který zrozením přišel na svět jakožto nově příchozí.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 231.
- 187 „Jedině ten, komu je již odpuštěno, může odpustit sám sobě. Jedině ten, kdo učinil zkušenost s někým druhým, který dodržel svůj slib, může něco slíbit sám sobě, a tento slib dodržet.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 309.
- 188 „Dokud láska trvá, je jediným mezičlánkem, jímž mohou být milující navzájem spojeni, a zároveň od sebe navzájem oddělení, dítě, nejvlastnější plod lásky, jako jsou jiní spojeni a rozdělení prostřednictvím meziprostoru světa. V dítěti, jež vzniklo mezi nimi a je jim nyní společné, se již opět ohlašuje svět. Dítě naznačuje, že zamilovaní hodlají zapojit do již existujícího světa novou světskou skutečností.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 315.
- 189 „Respekt v každém případě představuje naprosto dostatečný důvod k tomu, abychom někomu odpustili to, co učinil, kvůli tomu, kdo je. [str. 316]“ „Nepředvídatelnost činu je cena za radost, že nejsme sami, a za jistotu, že život je více než jen sen. [str. 317]“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*.
- 190 „Lidé sice musí zemřít, ale že se nerodí proto, aby zemřeli, nýbrž naopak proto, aby začali něco nového, dokud životní proces nerozdrtí vlastní personálně lidský substrát, jenž s nimi přišel na svět. [...], Zázrak‘ spočívá v tom, že se vůbec rodí lidé a s nimi nový počátek.“ ARENDT, Hannah: *Vita activa*, op. cit., str. 321.
- 191 „Šifry nejsou poznáním něčeho. Nejsou to znaky, které by bylo možno vyložit tím, že řekneme, k čemu se vztahují, nýbrž v nich samotných je přítomno to, co nemůže být přítomno žádným jiným způsobem.“ JASPERS, Karl: *Šifry transcendence*, Praha: Vyšehrad. 2000, str. 60.
- 192 „Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Vnímá, co existuje kolem něho.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, Olomouc: Votobia. 1995, str. 26.
- 193 „Říkáme-li ‚ty‘, vyslovujeme i já slovní dvojice Já-Ty. [...] Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí. [...] Není žádné já o sobě. [...] Být já a říkat ‚já‘ je jedno. Říkat ‚já‘ a říkat jedno ze základních slov je jedno. Kdo říká jedno ze základních slov, vstupuje do něho a stojí v něm.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 7.
- 194 „Není žádného zdánlivého světa, je pouze svět – který se nám ovšem jeví dvojitým způsobem.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 62.
- 195 Měřitelný svět věcí je spolehlivý, je předmětem, cizí, je mimo i v nás. „Ale nemůžeš se v něm s druhým setkat. Nemůžeš bez něho [svět slova Ono] zůstat na živu, jeho spolehlivost tě udržuje, ale kdybys v něm zemřel, byl bys pohřben v nicotě. [...] Kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 28 - 29.

- 196 BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 37.
- 197 „Svět slova Ty není uzavřen. [...] Být osvobozen od víry v nesvobodu znamená dosáhnout svobody.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 48.
- 198 BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 45.
- 199 „Já je skutečně díky své účasti na skutečnosti. [...] Osoba říká: ‚Já jsem‘, individualita říká: ‚Já jsem takovýto‘. ‚Poznej sám sebe!‘ znamená pro osobu: poznej se jako bytí, pro individualitu: poznej, jaký jsi. Tím, že se individualita od druhých odlišuje, vzdaluje se bytí.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 52.
- 200 „To, před čím žijeme, to, v čem, z čeho a k čemu žijeme, - tajemství – zůstalo, čím bylo.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 87.
- 201 „Bůh je bytí, které je naším nejbezprostřednějším, nejbližším a trvalým protějškem: bytí, které lze po právu jenom oslovovat, o němž však nelze vypovídat.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 65.
- 202 BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 39.
- 203 BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 82.
- 204 „City jsou něco, co „máme“; láska se děje. [...] Láska je mezi „Já“ a „Ty“ [...] Láska je působení, jehož oblastí je celý svět.“ „Láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 15.
- 205 „Povinnosti a závazky máme jenom vůči tomu, kdo je nám cizí: důvěrnému příteli jsme nakloněni a jsme vůči němu plní lásky.“ BUBER, Martin. *Já a Ty*, op. cit., str. 85.
- 206 „Metafyzický pohyb je transcendentní.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh. 1997, str. 21.
- 207 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 261.
- 208 „Absolutně jiné je Druhý. [...] Kolektivita, v níž říkám ‘ty’ nebo ‘my’, není množným číslem od ‘já’. [...] Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí – cizince. Cizince, který ruší domov. Ale být cizinec znamená také být svobodný. Nad ním nemohu mít moc. [...] Ale já, který nemám s Cizincem společný pojem, jsem jako on, bez rodu. Jsme Stejný a Jiný.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 21.
- 209 „Věci kapitulují, když se konceptualizují.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 29.
- 210 „Možná, že *Sein und Zeit* tvrdí jen jedinou věc: že bytí nelze oddělit od porozumění bytí (jež se odvíjí jako čas), že bytí je už výzvou k subjektivitě. [str. 30]“ Ontologie není možná „protože, že pochopení bytí vůbec nemůže vládnout nad vztahem k Druhému. Ten naopak řídí pochopení bytí.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 32.
- 211 „V ideji nekonečna myslíme to, co zůstává vždy mimo myšlenku. Idea nekonečna je tak podmínkou každého myšlení, stejně jako každé objektivní pravdy. Idea nekonečna je duch ještě před tím, než se vystaví rozlišení toho, co odkrývá sám sebou, od toho, co přejímá z minění. [...] Nekonečno přesahuje myšlenku, jež je myslí.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 13.
- 212 „Nekonečno je absolutně jiné. [...] Je nekonečně vzdálené od své ideje. [...] Myslet nekonečno, transcendenci, Cizince, tedy neznamená myslet předmět. Ale myslet to, co nemá rysy předmětu, ve skutečnosti znamená dělat něco víc, nebo něco lepšího, než myslet.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 34.
- 213 „Druhého nemohu obsáhnout.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 206.
- 214 „Tvář mluví. Manifestace tváře je již rozmluva.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 50.
- 215 „Je to pohled cizince, vdovy a sirotka, jež mohu uznat jen tím, že ve své svobodě dávám či odmítám dávat anebo odmítnu, ale nemohu se obejít bez zprostředkování věcmi. [...] Posledním faktem, tím, kde se objevují věci nikoli jako to, co stavíme, nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, mé vstřícné přijetí Druhého.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 61. „Tvář zadržuje totalizaci.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 252.
- 216 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 68.
- 217 „[Partner v rozhovoru] se vyjadřuje, aniž bychom jej museli odhalovat na základě nějakého hlediska.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 51.
- 218 „Život je láska k životu. [...] Život je existence, která nepředchází svou esenci. Esence je jeho cenou; a hodnota zde konstituuje bytí. [...] Veškeré bytí je vykonávání bytí. [str. 94]“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 94.
- 219 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 94.
- 220 LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 101.
- 221 „Věci poukazují k mé slasti. [...] Svět odpovídá souboru autonomních účelností, které o sobě navzájem nevědí. Lidské je těšit se bez užitku, v čisté ztrátě, jen tak a beze vztahu k něčemu jinému, v čiré marnotratnosti. [...] Žít znamená hrát si navzdory účelnosti a napětí instinktu.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 114 - 115.
- 222 „Dík obydlí se oddělená bytost loučí s přirozenou existencí, ponořenou do prostředí, kde se nejistá slast v křeči mění na starost.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 136.
- 223 „Objektivní svět je situován ve vztahu k mému obydlí.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 133.

- ²²⁴ „Druhý, označující, se manifestuje v promluvě tak, že mluví o světě, a nikoli o sobě, manifestuje se tím, že předkládá svět, že jej tematizuje. [str. 80]“ „Význam přichází z Jiného, který vyslovuje svět a naslouchá mu.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 81.
- ²²⁵ „Milovat znamená mít strach o druhého, pomáhat mu v jeho slabosti.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 228.
- ²²⁶ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 153.
- ²²⁷ „Tvář je přítomná ve svém odmítání být obsahem.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 170.
- ²²⁸ „Mravní vědomí je přijetím druhého. Je to zjevení jisté rezistence vůči tomu, čeho jsem mocen. [str. 68]“ „Pouze Druhý se vymyká tematizaci. [...] Přítomnost Druhého není totéž, co jeho tematizace. [...] Druhý je metafyzika.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 70.
- ²²⁹ „Podstata rozmluvy je etická.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 193.
- ²³⁰ „Tvář otevírá původní rozhovor, jehož prvním slovem je závazek, a žádná ‚interiorita‘ nedovoluje tomuto závazku se vyhnout. [...] Před odhalováním bytí vůbec jako základu poznání a jako smyslu bytí existuje vztah ke jsoucnu, jež se vyjadřuje; rovinně ontologické předchází rovina etická.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 177.
- ²³¹ „Smysluplný svět je svět, v němž je Druhý, jímž se svět mé slasti stává tématem, které má význam. [...] Označuji-li nějakou věc, označuji ji druhému. [...] Tematizovat znamená nabízet mluvou svět Druhému. [...] Řeč umožňuje objektivitu. [...] Objektivní nabývá své objektivitě teprve sdělováním.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 185 - 186.
- ²³² LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 233.
- ²³³ „Transcendence je čas a směřuje k Druhému. [...] Jiný po němž Touha touží, je opět Touha, transcendence transcenduje k tomu, kdo transcenduje. [...] Transcendence – bytí pro druhého – dobro, jež je korelátem tváře, zakládá mnohem hlubší vztah: dobrotu dobra. Plodnost plodící plodnost završuje dobro: přesahuje obět, která dává dar, dar moci daru, početí dítěte. Zde se završuje Touha.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 240.
- ²³⁴ „My je původnější než Já, [...] situace je původnější než bytosti v situaci.“ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 266.
- ²³⁵ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 246.
- ²³⁶ LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*, op. cit., str. 247.
- ²³⁷ „Poutník – Kdo alespoň zčásti dospěl ke svobodě rozumu, nemůže se na Zemi cítit jinak než jako poutník - i když necestuje ke konečnému cíli: neboť takového cíle není. Avšak bude chtít vidět a pozorně sledovat vše, co se ve světě vlastně děje; nesmí proto nechat své srdce příliš přilnout k ničemu jednotlivému; v něm samém musí být cosi putujícího, co má radost ze změny a pomíjivosti.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, Praha: Oikoymenh. 2010, str. 271.
- ²³⁸ „Ale nezapomínejme ani na toto: stačí vytvořit nová jména a hodnocení a pravděpodobnosti, abychom na dlouho vytvořili nové ‚věci‘.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, Praha: Československý spisovatel. 1992, str. 75.
- ²³⁹ „Nedostatek historického smyslu je dědičnou chybou všech filosofů. [...] Neexistují žádná věcná fakta: stejně jako neexistují absolutní pravdy. – Proto je od nynějška zapotřebí *filosofovat historicky* a osvojit si ctnost skromnosti.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, op. cit., str. 18.
- „Život je hluboko vložen do nepravdy.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, op. cit., str. 39.
- „Pravděpodobnost, ale žádná pravda; svobodě podobnost, ale žádná svoboda – právě kvůli těmhle plodům nelze zaměnit strom poznání se stromem života.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské II*, op. cit., str. 141.
- „Není to nic než morální předsudek, že pravda je cennější než zdání. [...] Nestačí snad přijmout stupeň zdánlivosti a jakoby světlejší a temnější odstíny a tóny zdání?“ NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora. 2003, str. 38.
- „Jeden je vždy v nepravu: ale se dvěma už začíná pravda. - Jeden nemůže sám sebe dokázat: ale dva už nelze vyvrátit.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 156.
- „Co je to pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonimií, antropomorfismů, zkrátka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevné, kanonické a závazné: Pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou.“ NIETZSCHE, Friedrich: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Praha: Aurora. 2007, str. 14.
- ²⁴⁰ „Že svět není ztělesněním věčné rozumnosti, lze definitivně dokázat tím, že ten *kousek světa*, který známe – mám na mysli náš lidský rozum -, přes příliš rozumný není. A jestliže není *on* neustále a dokonale moudrý a racionální, nebude takový ani zbytek světa; tady platí závěr a *minori ad majus*, a *parte ad totum*, a to naprosto přesvědčivě.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, op. cit., str. 141.
- ²⁴¹ „A teprve převažující sklon zacházet s podobným jako se stejným, sklon nelogický – neboť o sobě neexistuje nic stejného -, vytvořil veškerý základ logiky.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 116.

- 242 „Pánské právo dávat jména sahá tak daleko, že bychom se měli odvážit pojmout i původ jazyka samého jako projev moci vládnoucích: říkají 'toto *jest* to a to', každou věc a každé dění pečeti zvukem a zároveň si je tím jakoby přivlastňují. [str. 17]“ NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*, Praha: Aurora. 2002, str. 156.
 „V každém momentu máme právě jen tu myšlenku, pro níž máme po ruce slova, která ji dokážou přibližně vyjádřit.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*, Praha: Aurora. 2004, str. 151.
- 243 „Často je nemalou známkou humánnosti, když nechceme druhého posuzovat a zdráháme se o něm přemýšlet.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*, op. cit., str. 219.
 „Možná, že my filozofové máme dnes k vědění vesměš špatný vztah: věda roste a ti nejučenější z nás mají blízko k objevu, že vědí příliš málo. Ale bylo by ještě horší, kdyby tomu bylo jinak, - kdybychom věděli *příliš mnoho*; naším úkolem je a zůstává především to, abychom nezaměnili sami sebe. My *jsme* něco jiného než učenci: ačkoli se nelze vyhnout tomu, abychom mimo jiné byli i učeni.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 255.
- 244 „Schová-li někdo nějakou věc za keř, právě tam ji zase hledá a také ji najde, pak na takovém hledání a nalézání není celkem co oslavovat, právě tak se to však má s hledáním a nalézáním 'pravdy' v oblasti rozumu.“ NIETZSCHE, Friedrich: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*: op. cit., str. 17.
- 245 „Veškerý filosofický idealismus by dosud něco jako choroba, pokud nebyl, jako v případě Platónově, opatrností překypujícího a nebezpečného zdraví, strachem z *příliš mocných* smyslů, chytrostí chytrého sokratika.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda I*, op. cit., str. 246.
- 246 „Neexistují žádné morální fenomény, nýbrž jen morální výklad fenoménů...“ NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, op. cit., str. 68.
- 247 „Nové je však za všech okolností *zlé*, neboť chce dobývat, porážet staré hraniční kameny a staré předměty úcty; a pouze staré je dobré! Dobří lidé jsou v každé době ti, kdo zaorávají staré myšlenky do hloubky a získávají z nich plody, orači ducha. Ale každá půda se nakonec vyčerpá a vždy znovu musí přijít rádllo zla.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 37.
- 248 „Vše živé chce především *projevit* svou sílu – život sám je vůlí k moci.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, op. cit., str. 18 – 19.
 „Boj o přežití je jen *výjimka*, dočasná restrikce životní vůle; velký i malý boj se všude točí kolem převahy, kolem růstu a rozšiřování, kolem moci, v souladu s vůlí k moci, která je právě vůlí života.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 213 – 214.
- 249 „Morálka je dnes v Evropě morálkou stádního zvířete.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*, op. cit., str. 93.
 „Morálnost je stádní instinkt v jednotlivci.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Radostná věda*, op. cit., str. 119.
 Předpisy, které nazýváme ‚morálními‘, jsou ve skutečnosti namířeny proti jednotlivcům a vůbec nesledují jejich štěstí.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*, op. cit., str. 68.
- 250 „‚Autonomní‘ a ‚mravní‘ se vylučují.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*, op. cit., str. 43.
- 251 „Bestie v nás chce být obelhána; morálka je lží z nouze, aby nás tato bestie nerozervalá. Bez omylů, které vězí v předpokladech morálky, by byl člověk zůstal zvířetem.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, op. cit., str. 46.
- 252 „Nebezpečí počíná tam, kde cíle začínají být neosobní.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Lidské příliš lidské*, op. cit., str. 218.
- 253 „Je snad nemyslitelný stav, v němž se pachatel sám udá, sám si veřejně nadiktuje trest, s hrdým pocitem, že takto ctí zákon, který sám vytvořil, a že, trestaje se, vykonává svou moc, moc zákonodárce? [...] 'Skláním se jen před zákonem, který jsem sám uložil, v malém i ve velkém'.“ NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*, op. cit., str. 115.