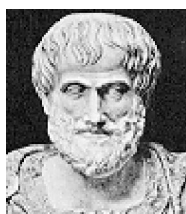


FILOSOFICKÝ SEMINÁ KATEDRA TEORIE



ΠÉ Ε Ο ΔΥΪ

Επιμελεια της ψυχης
v myšlení Jana Pato ky

Ji í Adamec

Brno 2009

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

PÉ E O DUŠI

**Επιμελεια της ψυχης
v myšlení Jana Pato ky**

Ji í Adamec

Filosofický seminář

Brno 2009

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

© Jiří Adamec

ISBN 978-80-87234-07-5

Ú V O D

Naším úkolem bude, seznámit se se základním dílem Jana Pato ky: *P írozený sv t jako filosofický problém* (1936). Toto dílo vyzývající k p stování fenomenologického zp sobu myšlení o lov ku a sv tu, který obývá, je sou asn dílem vtahujícím do problematiky tzv. *pé e o duši - επιμελεια της ψυχης - (epimeleia tés psychés)*, kterou ve starov ku nadhazuje již Platón v dialogu *Obrana Sókrata (odd. 29e)*. Pato ka na tuto myšlenku navazuje rovn ž ve svých pojednáních a p ednáškách (bytových seminá ích) ze sedmdesátých let.

Text je sou ástí projektu realizovaného jako p ednáškové vystoupení na *Trinity College, Dublin (Ireland)* ve dnech 26. 4. – 30. 4. 2009.

Výslovn t touto cestou d kuji nezištné pomoci *Mgr. Kope kové Roman* , která i p es vlastní nával práce, p ed uzav ením svého doktorantského studia v novala tomuto tématu pozornost a simultánním p ekladem byla, taktěž aktivní sou ástí realisace.

*Adamec Ji í,
Dublin (Trinity College, Ireland),
duben 2009.*

ZÁKLADNÍ TEZE A ROZVRŽENÍ TÉMATU

§1. *Pírozený sv t a místo lov ka v n m; psychické zvláštnosti d jinné reflexe.*

Díla, která pojednávají o významu moderní v dy nejsou doposud v odborné literatu e samoz ejmostí. Od p elomu 19. a 20. století, kdy se za aly vyvíjet speciální sociologické systémy bychom takových d l napo ítali asi deset. Mezi nejznámn jší pat í Wundtova *Psychologie národ* , Weberova *Protestantská etika a duch kapitalismu*, Husserlova *Krize evropských v d*, Gadamerova *Pravda a metoda*, Kuhnova *Struktura v deckých revolucí*, Pato kova habilita ní práce *Pírozený sv t jako filosofický problém*, zcela právem do této rodiny sv tov významných prací náleží. Vychází ze ze základních myšlenek o fakticky svébytné pírozenosti sv ta našeho okolí a lidské podob její reflexe matematickými zákonitostmi v pírodov d . Tyto dva sv ty se k sob , už po více než dva a p l tisíce let, píbližují nebo se zase vzdalují, podle toho, jak se lov k staví na stranu ochoty, vyjád it sv j pom r ke skute nosti jako racionalisovaný í zprost edkovaný n jakou vyšší pí inou, mocí.

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

Nejen, že lov k hledá technologicky platné postupy, ale stejn tak se dotazuje na to, jak on sám je do celé v ci zkoumání zaangažován jako smyslupln poznávající subjekt. V Pato kov slovníku se proto objevují nyní již ve fenomenologii usazené pojmy jako: p edv decký sv t, sv t našeho okolí, redukce, atd. Ale on sám není pouhým vyznava em tohoto systému nýbrž rozvíjí jeho obsah novými sm ry. Už první v ta, kterou nechává tená e vstupovat do celé problematiky si uchovává fenomenologický ráz a stejn tak i ráz teze s ambicemi na další v decký rozbor: „*Problémem filosofie je sv t vcelku*“. Jenže zde vskutku za íná do pop edí vycházet otázka, která zam stnává filosofy a psychology již po n kolik staletí: co je sv t, co je to celek, jak se to má s p irozeností (tedy n ím, co je tzv. „o sob “); jak v bec souvisí ontologie (bytí) a noetika (poznání)? Lze tedy v bec odhalit jsoucno jako takové, pokud budou tyto otázky p etrvávat jako hradba, jíž je t eba nejprve p ekonat? Co je možné ud lat pro to, aby tyto otázky mohly být zodpov zeny, nebo alespo položeny zp sobem, kdy na n bude možné odpovídat ur it jším zp sobem? Pato ka se hned od po átku tedy zabývá problémem nikoliv

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

poznatelnosti, i jsoucnosti sv ta, ale pouze jeho p irozeností. Sta í se proto zabývat už jen tím, co je v dosahu našeho vnímání a hlavní téma v dy je tak nastoleno. Místo lov ka ve sv t je místo, kde on sám musí uznat, že je zde n jaká, jeho existenci v myšlení, p esahující exteriorita. D raz je ovšem dán nikoliv na existenci, nebo myšlení, ale na pojem vn jšek (exteriorita). Uznáním exteriority p ichází také uznání lidské p sobnosti jako jedné z mnoha daných sou ástí sv ta. Zabývat se exteriorizací tak, vedle toho znamená, zabývat se vnit ními stavy duše (mysli), našimi nedokonalými zp soby p íjímání vn jšku už jen tím, že jej jako n co cizího popíráme stavbou lidského sv ta, kterému íkáme kultura a navyšujeme jej nad veškerou p irozenost.

Druhou ást – Pato ka v nuje problém m subjektivity a jejího metodického vystižení. Vychází p ítom z Descartových princip . Ne však proto, aby je u inil kriteriem, ale aby zd raznil rozdíl mezi dobou, kdy vznikla tradi ní novov ká racionalita a p ítomností, která se, tak jako tak, nachází v krizi už jen z toho d vodu, že musí novov ké myslitele konfrontovat nyní s aktuálním stavem filosofie. Toto pojetí ukazuje na poctivost Pato kova uvažování.

Πέε ο duši - επιμελεια της ψυχης

T etí část – *P irozený sv t* se zabývá otázkami objektivit y poznání, lidské kone nosti a popisem metodických pokus p ekonat odstup od sv ta vytvá ením um lého prostoru technizace, atd. Toto odcizení je pom ováno Kantem, Diltheyem a s fenomenologií Ed. Husserla i ontologií M. Heideggera.

tvrtá část – *Skica k filosofii jazyka a mluvy* vychází zásadn z dobových tradic, v nichž Pato kova práce vznikala. Postuluje otázky lingvistické filosofie neopozitivist víde ského kruhu a p edjímá v jistém smyslu i hermeneutické problematiky v oblasti teorie v dy.

Zdaleka nejvýznamn jší oblastí tématu je u Jana Pato ky otázka d jinnosti. Tou, autor zd vod uje pot ebu evidence souvislostí. Žádná v da neexistuje sama o sob , ale je výsledkem provázanosti s lidskou tradicí. „*Πέε ο duši*“ tak p edstavuje nutný soubor náhled , kterými se vyjas uje stálý kontakt s nejdávn jšími tradicemi, jejichž p sobnost neustále p etrvává, transcenduje. P itom ani metafysika nemá být n jakým základním zd vodn ním p vodních p edpoklad , ale jen shromážd ním idejí. Pato ka proto v celém díle nevychází ze známých tezí, nýbrž známé teze iní

Πέεο δούσι - επιμελεια της ψυχης

obsahov novými, nebo ukazuje na netradi ní výklad jejich obsahu, který se po staletí ustálil v nic ne íkajících výpov dích mnohých autorit o jejichž významu se nem lo již pochybovat.

§2. V da a každodenní život.

lov k se vymyká skute nosti svojí schopností mít o ní v domí. Pokud by n jakému živo ichu bylo v domí nakrásn p iznáno nikdy to nebude v domí p etvá ející tuto skute nost. Každodennost našeho v domí tkví v tísnivém prožívání její nehostinnosti a proto také pot eb jít zám rn proti ní. Pato ka up ednost uje tezi, že pro v decký zájem myšlení je nutné probuzení lov ka k teorii. Spontánnost vzbuzuje sice zájem, ten ale z stává v zet v pocitech napln nosti nebo nenapln nosti. P ekonat tyto „pot eby“ lze jen tak, že se jich lov k vzdá a za vlastní úkol stanoví fenomény, jejich poznání i alespo p íblížení v takovém tvaru, kterým bude schopen uzнат jejich bezprost ední blízkost, nevyhnutelnost zabývat se jimi. Parmenidés a Aristotelés pro nás tyto fenomény na tisíc let zachránili, avšak nesta ilo to na to, aby se tyto fenomény staly pevnou sou ástí celé lidské

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

historie. Tendence ke každodennosti stále strhává v tšinu na svoji stranu. Ale není to pouze v da a její výsledky, které ovliv ují lov ka, je to i životní styl, který z t chto výsledk vychází jako motiv pro její další užití. V da tak p edstavuje nový druh transcendence nebo také sebetranscendence. Pocity, že se lov k vytrácí sob samému na základ toho, jak jej obklopila v da a technika není správný. V tšina se s tímto zp sobem života shoduje a dokonce mu vychází vst íc tím, jak o n j usiluje práv prost edky, kterých v da a technika dosáhla, že jich užívá a shromaž uje ve ví e tém podobné spasení. Také noetika „dobyla“ nový význam. P edstavuje prost edek rychlého získání v domostí, co by prost edku zacházení s v cmi v deckého a technického založení. Objektivita se prom nila v zápas o kvantitu. Kvalitu zajiš uje technicko v decké uzp sobení v cí každodenního užitku a našeho zacházení s nimi. I tak se lov k, nespokojen s touto situací, zaplétá do konflikt . Je nutn d ležité zeptat se, zda je to proto, že si není v dom následk nebo proto, že to z n jakého doposud neznámého d vodu jednoduše pot ebuje. Tato plasticita lidské existence vychází z její dvojjakosti, každodennosti a touhy po poznání.

Πέε ο δούσι - επιμελεια της ψυχης

§3. Nástin filosofické histori nosti; lov k a jeho úd l poznání.

Základní východisko své reflexe tématu Pato ka uvádí v souvislosti s komentá em k výsledk m práce Berkeleyho, Reida, Jacobiho, Goetha, Avenaria, Macha, Russella, Carnapa, Wittgensteina a fysikalist . D ležitou oblastí, které je vhodné si všímat je rozpor mezi novov kými idejemi, optimisticky ešícími budoucnost poznání a technizace proti noetickému skepticismu neopozitivist , omezujícím vnímané formy pouze na jazykové vyjád ení odrazu skute nosti v logicky utvá ených souborech. V tomto smyslu se Pato kovi jeví možným rozpracování Descartovy neprostorové v ci – duše jako zásadní problém. Radikální subjektivismus tohoto typu spat uje práv v tom, jak se s daným problémem vyrovnávali jeho následovníci. Empirismus, který vznikal sou asn s racionalismem ukázal na to, že mohou na jednu a tutéž skute nost vskutku existovat dva stejn plnohodnotné fungující názory. Když je však spojíme zjistíme, že všichni lidé ze zásady obsahují ob ásti. Jedna, která fysicky zakouší a druhá, která teoreticky domýšlí tuto zkušenost, za práh její fysické vykazatelnosti logicky teoretickými,

Πέ ο ο duši - επιμελεια της ψυχης

v deckými a technologickými (technickými) možnostmi zvládní, prakticky uplatnit tvo ivého ducha jak ve spole nosti, tak v jiných oblastech lidského p sobení.

Ovšem vždy se na po átku takové tvo ivosti nachází subjekt. A to, že je tento subjekt sensus communis nem že být bráno s podivem. Prost je z ejmé, že každému lov ku tyto pot eby náleží a všichni lidé proto „ p irozeným pudem prahnou po v d ní “. Tuto zásadu nelze nijak vymazat z lidského úradku jeho každodennosti.

Neprostorové v ci, k nimž nemáme dostate ný p ístup nahrazujeme prost v cmi prostorovými. Trvale se proto nacházíme v konfliktu. Jednou je to konflikt s v cmi (nap . galileovský vesmír, newtonovská fyzika, goethovská p íroda) dále je to konflikt s idejemi (Locke, Berkeley, Hume) a jindy zase konflikt s technikou myšlení a jeho presentací v jazykových – e ových významech (neopozitivismus . . .).

Vždy se, ale jedná o konstruování sv ta a místa lov ka v n m. Pokud se rozhodujeme popsat sv t v celku, nutn stejn jako to tvrdil Wittgenstein upadáme do tautologických v t. Takový popis musí totiž p ednostn vycházet z oblastí, které jsou nám

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

známé, proto i v ty musí obsahovat sv t v jeho p ístupu k nám natolik srozumitelným, že pokud by se stalo, že by takový popis byl nesrozumitelný, nem l by žádnou cenu.

Toto ml ení o v cech, které nelze vyjád it, proto Pato ka vnímá za jeden z hlavních problém moderní fenomenologie, a sice, najít skrze to, o em se musí ml et výpov o zjevnosti sv ta.

Cesta k výpov dím o fenoménech vede zp sobem odkrývání nikoliv podstat, ale jen toho, co ze sv ta našeho okolí ve v domí zbývá, jako subjektivní možnost jeho vykázání.

OTÁZKY TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITY

§4. *Význam subjektivity p i ešení úkolou poznání.*

Po zevrubných úvodních poznámkách se Jan Pato ka obrací k vlastní cest ešení podstaty problému. Otázka subjektivity a nutnosti vyrovnat se s ní, m la znamenat zásadní revizi fenomenologické filosofie v praxi. Otázkou bylo, co je v domím zachytáváno, zda hledání odpov dí je nastaveno z otázek, které dostate n formulují to, co se má stát jejich p edm tem, zda je karteziánská reflexe již dostate n vymezena nebo není-li nutné ji ještě jednou projít, atd. Z p edloženého je evidentní, že Pato ka chápe doposud fenomenologii jako oblast revizí, nikoliv za hotovou metodu, s níž by bylo možné vykro it do neznámých vod. Kone n samu metodu fenomenologického popisu skute nosti zde nerozvádí, ale pouze ji modifikuje do vlastního zp sobu zacházení s p edm tem filosofie, filosofického úkolu.

Psychologická revize skute nosti nechává vznikat jsoucno v jeho celistvosti tak, jak se to jeví

Πέεο duši - επιμελεια της ψυχης

vnímajícímu subjektu v bezprostřednosti. Filosofická revize skutečnosti, naproti tomu uvažuje jakékoliv jsoucno za jisté ve svém výskytu vzhledem k tomu, jaké jsoucno je již předem myšleno. V obou případech se jedná o přesný subjektivismus. Jednak je to subjektivismus *vnímající* a subjektivismus *reflektující*. První subjektivismus vnímá z bezprostředního kontaktu se světem, zejména s jeho vnímavostí, druhý typ subjektivismu, reflektující, se zabývá tím, jak se svět utváří ve vdomí jako oblast význam, postoj, motivací, hodnotících soudů. Vedle toho je zde také jazyk, jehož nárok je třeba vyhovět a veškerou námahu poznávacího procesu provést schopnostmi vyjádření v pojmech. Pro tuto oblast význam si Patocka vybral popis Descartova cogito, cogitans, cogitandum.

α) *Problém cogito ve fenomenologii.*

Otázka - *cogito* – představuje v dějinách novověké filosofie a později rovněž ve fenomenologii, problém myšlení. Toto *myšlení* se od dob vystoupení René Descarta stalo hlavním zájmem, nebo zahrnuje sbírání poznatků ze zkušenosti a jejich prověření

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

v procesu uvažování o jsoucnu a sobě samém. Toto *myslení* jako akt logiky a zacházení s tím, co se stalo součástí vnitřní výbavy ze zkušenosti umožňuje vstup ke svému a sobě samému na základě sebevdomí. Objektive Já a vnějšku se tak stávají rovnocennými. Existence stejně jako vstup k vykazují pojednou jistotu. Jistotu, která se nese v duchu přesného ohraničení. Dokonce se *cogito* později stává ideou, tj. v dáním, které má charakter spolehlivosti, návratu, téměř mýtického významu. Transcendentální subjektivita zde potom znamená možnost přenesení jakékoliv oblasti poznání ze subjektu na objekty a obráceně. Tento nový způsob zacházení se svými skýtá doposud nevídané možnosti. Nadhozena je tak i otázka libovle, která provokuje k zamyšlení. Je-li svými moje myšlenka potom nenesu za žádnou její část odpovědnost a už vůbec ne za to, jak svými vnímají druzí lidé. Zdroje svými se tímto rozptýlily v jednotlivé subjekty. Ani to ovšem nestačí na vykořenění lovků z jeho tradic. Přichází ještě jiná varianta využití této oblasti vstupu ke svému a sobě samému. *Cogito* více než empirie relativizuje zkušenost, protože do ní vnáší představu, která si činí nárok zastoupit její tíživou nevyvratnost,

Πέεο duši - επιμελεια της ψυχης

p ítomnost, odmítnutím bolesti podstupovat námahu p ekonávání toho, co prost jest a jest nutn a neodvolateln zde, aniž bychom s tím mohli, cokoliv ud íat.

β) 1. Kant – Já a apercepce.

Jinou variantou p emíry subjektivity, jak se ukázalo byl Kant v postup v souvislosti s vymešováním subjektivní povahy poznání, kde hlavní roli m ía hrát tzv. apercepce. Jednak je to problém zkušenosti a skute nosti a ve druhém p ípad problém subjektivity jako danosti. Z jaké skute nosti se ílov k tedy snaží vymanit, z jaké sev enosti se to snaží vyjít; je to problém oné danosti. Jak danost vn íší tak í danost subjektivní jsou prost jednou a toutéž skute ností. Apercepce je zp sob jejich zpracování v našem nitru prost edky, které se snažíme odhalit proto, aby naše evidence toho, co je v centru takového zájmu byla správn vyjád ena. Když víme, že jsou tu ony dv danosti, ješt nemusíme mít schopnost ob správn vyhodnotit. Co totiž ve skute nosti poznáváme, to jaký je sv t sám o sob nebo pouze to, jak se nám sv t jeví v našem v domí? Tato

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

otázka doposud nebyla správně zhodnocena. Spíše se dá říci, že se k této otázce, jako zpřesnění teprve dostáváme a uvědomujeme si, že v ní stojí právě takto. Tím rovněž potvrzujeme správnost nastoupené cesty, protože se dostáváme k tradičnímu problému, a sice, jak je to ve skutečnosti s tezí, že *intellectu adaequatio ad rem*? Je zde vskutku shoda vnímaného předmětu s vnímajícím v domění nebo je nutné celou oblast význam radikálně zpřesnit? Druhá varianta se zdá být smysluplnější.

γ) *J. G. Fichte – Já a syntetika myšlení
v novém založení.*

Pro Kanta má nejvyššího významu princip v domění nazírajícího. Fichte se obrací k jiné variantě a za hlavní obtíž pokládá rozpracovat „převodní výkon“ neboli čin – jednání (*Tathandlung*). Jím je konečné bytí (*Já*) vymezující se zejména svojí činností. To představuje jeho transcendující schopnosti, kde zevnitř ku sebevdomění, sebe sama transponuje vnějšími ukazateli na základě toho, co koná. Jak je vidět, německá klasická filosofie v Patokových dílech demonstruje, jak v souvislosti s jeho praktickým výkonem a subjekt

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

je tak pouhou návnadou k tomu, zamyslet se nad prospěšností takové innosti. Vedle toho lov k je sice vymezen, ale jeho *Já* do tohoto vymezení objekty a innostmi nespadá. Podrží si vlastní svobodu, která však není odpoutána od skutečnosti, nýbrž naopak skutečnost do sebe pojímá jako zásadní to, co mu umožní svobodné rozhodování. Svoboda je zvládnutí volby při zachování okolí v nároku na jeho bytí, které mu již předem přislouží ve své vlastní objektivitě.

δ) *F. W. J. Schelling – Já a identita se světtem.*

V dalším vývoji filosofických názorů na otázky subjektivismu, hraje důležitou roli kniha *Systém transcendentálního idealismu* (1800). Schelling jí chce navodit stav, kde se idea *Jáství* setkává pouze sama se sebou. Má být tímto popřena vnějškovost Fichtova určení *Já* z *ne-Já*, aby tak mohla subjektivita dostat sebeurčení v sebeuvdomnění vlastní existence. Identita však nepopírá vnějškovost. Pouze, má-li něco jako Já (subjekt) pojmout vnějšek, musí být předně jasné o jaké vnitřnosti (zvnitřnění) *Já* se tu jedná. Dokonce je v této souvislosti postulováno další určení, jakým je

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

dialektika. Veškerý proces utvá ení jsoucna sm ůje od p írody k inteligenci. Toto vnit ní Já vykazuje známky sebev domí teprve tehdy, jakmile sebe samo zahrne do okrsku (souboru) v cí ze sv ta svého okolí (*Umwelt*). Nebo *Já* nem že bytovat v izolaci sebe sama, nýbrž teprve v odlišení sebou a tím tak nabývat sebeur ení ve smyslu toho, ím se manifestuje z obsahové stránky – porozum ním rozdílu mezi sebou samým a v cí, o kterou každému v domí v život b ží. Dále v domí do sebe pojímá sv t. Samostatnost v domí – sebev domí p ichází teprve, jakmile se *Já* naplnilo po okraj vn jškovostí a tím se osamostatnilo, vysta íc si s tím, co má.

ε) *G. W. F. Hegel – absolutní systém.*

P ístup, který ke stejnému problému volí Hegel je, zejména z jeho raného období spolupráce se Schellingem, výrazn vzájemn se p ibližující. V textech p ed vydáním *Fenomenologie ducha* (1807) z jenského období Hegel postuluje obdobný základ – dialektiku vznikání jev z nichž subjekt dospívající k sebeur ení utvá í sv t s vlastními významy. Fragmenty toho, co je vid no

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

(*fenomenologicky*) ve v domí pronikají do toho, jak je se sv tem zacházeno vnímajícím subjektem. Avšak od onoho roku 1807 se u Hegela mají v ci jinak. *Já* p echází v absolutní oblast význam , dále toto *Já* dostává název sv tovosti a vrcholí v tzv. *absolutním duchu*.

Nadnesen se dá také íci, že p vodní zvolání antického (eckého) geometra „*dejte mi pevný bod a já pohnu celým vesmírem*“ prom nil Hegel, mimod k ve v tu „*dejte mi celý sv t a já pohnu všemi jeho body*“.

Triáda, kterou Hegel rozpracoval (logika, p íroda, duch – subjektivní, objektivní, absolutní) má ukázat na nový náhled na problém subjektivity: p edm t poznání je ur en vývojem v domí. Hegelem se do dialektiky v domí, sebev domí, Já dostává, jako jejich kriterium, d jinnost.

Tím se subjekt také stává jednak spoluodpov dný a vedle toho i nutn aktivní – dynamický. Jeho obsahovou sou ástí jsou hodnoty (axiologie) stejn jako soupat i nost a vztah ke ko en m a tradici.

ζ) *Ed. Husserl – na cest k fenomenologii.*

Na tomto míst se Pato ka dívá také sm rem k t m inspiracím, které vedly Edmunda Husserla k širokému rozpracování fenomenologie, postihování d jinnosti v jejím ontologicky scientistním vykázání. Ovšem i tak zachovává d sledn rytmus výkladu zajímavícího se o p vodní rozdíl mezi p irozeným životem naší každodennosti a naším životem ve v d a technizaci. Proto také ukazuje na nutnost projít systémem fenomenologických redukcí, které nám teprve poodhalí, jak vlasn pokračovat dál. „Tento rys musí být zcela výslovn zd razován, pon vadž se iní z r zných stran nejrozmanit jší pokusy vyložit proces redukce jako pokus o získání zcela bezpe ných, apodiktických poznatk o jsoucím, nap íklad o vnit ním psychologickém, skute ném zážitku. Všechno, co takto získáno reduktivním postupem, je doména proudícího života, který ješt není sám o sob podroben zákonu jsoucna. Transcendentální život neexistuje pon vadž je reziduem vy azení všech p irozených zp sob kladení jsoucna; redukce je destrukcí p irozeného stanoviska vyzna eného tetickým habitem“. (Sebr. sp., sv. 6, str. 170)

Πέεο duši - επιμελεια της ψυχης

Jiný základní pojem Husserlovy fenomenologie, „*epoché*“ vymezuje naše poznání v *horizontu*. Jednak k tomu horizontu, který je dán tím, co je v bec jako poznání možné z hlediska zp sobu, kterým reflektujeme to, co je nám jako p edm t poznání dáno, ale i v tom smyslu, kdy je nutné si uv domit, že poznání je vždy možné pouze v „horizontu“ a tím i omezené v této výse i, k níž jako jediné m že naše v domí dohlédnout.

Krom toho je tu také redukce probíhající jako p irozený proces zp ístup ování sv ta našeho okolí našemu v domí, stejn jako je tomu u „redukce fenomenologické“, kterou podobným zp sobem zp ístup ujeme sv t filosofické reflexi.

FENOMENOLOGICKÉ ROZVRŽENÍ P IROZENÉHO SV TA

§5. *Theologie, matematika a psychologie na chybném stanovisku výpov dí.*

Vstup do t etího oddílu Pato ka uvádí odvážným tvrzením: „Je iluzí, domníváme-li se, že podstata subjektivity je nám stále přítomna, dána a známa; iluzí, o kterou se pí inil theologický motiv nesmrtelné jednoduché substance, matematický motiv jistoty a jednoduchosti východiska a psychologický motiv sebejistoty v domí, a vid li jsme, jak myslitel m, kte í cht li v nov jší dob práv subjektivitu u init pevným východiskem a v d sledku toho došli ke konstruktivní metod ve filosofii, tento pojem sám se rozplýval, veda k vždy novým distinkcím a k pokus m o vždy hlubší po átek.“ (Cit. d., str. 190)

Pato ka si všímá, jak jistá a ustálená tradice východisek novov kého náhledu na sv t v podstat iní lidský úd l o to komplikovan jším, ím déle lov k na takových stanoviscích setrvává. D jinnost je sice pro lov ka d ležitým okruhem pat i nosti, ovšem z druhé strany m že také zp sobit, že se

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

stane kritériem vid ní sv ta v p ehlížených nárocích, od nichž je ustupováno, pon vadž jsou výzvami pro zm ny, kterých se lov k obává a brání se jim. Není to tedy jen st edov ký názor na sv t, ale i novov ká (osvícenská) tradice myšlení, která nám iní sv t komplikovan jší pro svoji vy erpanost tradic v každodenní snaze vyhov t jim pro jejich um lé udržení ve „sv tle rozumu“ (*lumen rationalis*). Je t eba se podívat také jinam a s nadšením pro v dychtivost postoupit o krok dále. P itom se Pato ka nezdráhá vycházet z myšlenek pon kud skeptických. lov k je kone nost, která toto v domí o sob samém má jako nutný p edpoklad zájmu o to, aby tak realizoval sebe sama (cit.d., str. 190). V této kone nosti leží otázka po jejím napln ní a odpov dnosti. Pato ka zde vyzvedá otázku p í innosti. Pojmout sv t svého okolí lze jen tak, že se smí íme s vazbami, které na sebe vzájemn p sobí, dále, že je rozeznáme a pokusíme se je ze vzdálených kout , z nichž na sebe naráží, sjednotit. Do tohoto p sobení je však nutno zahrnout i sebe samé. U init sv t známým zna í pojmout vlastní habitus za p irozenou sou ást svého okolí, nepodvolovat se svod m prožívání, ale vyhovovat praktickému nároku vn jšku.

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

To je to, co Pato ka fenomenologicky nazývá jako *deskriptivu situace lov ka na sv t*. Bytí na sv t je neustálé p emýšlení o tom, jak má být lov k sebou. Tato hrozná pot eba volby d lá, do jisté míry lov ka neš astným. V theologii se rozhoduje pro jistoty, kterými si m že vysv tlit celek sv ta prost ednictvím boha, v matematice vždy ov itelným íselným výrazem a v psychologii poukazem na motivy, které p ijímá pro dosažení svých zájm . Ovšem vedle toho je tu i lidská schopnost soužití, tento intersubjektivní modus, který také Husserl vnímá jako jeden z nejd ležit jších moment , které pomáhají k tomu, nacházet smysl pro zm nu. Takto vystav ná strukturace lidské existence se potom setkává jak s fenomenologickým popisem vnit ních stav , tak stejn i s ur ením bytí lov ka ve sv t jako ontologicky podmín né bytosti v ist heideggerovském smyslu slova (cit.d., str. 192 an). Pato ka ovšem rozlišuje mezi bytím na sv t , kde se teprve cokoliv, co je a má být pro lov ka jisté, takovým stává a bytím ve sv t , kde toto obsahov známé a jisté jsoucno je lov kem zachytáváno jako sou ást sebe sama. *Bytí na sv t* je elementárním základem, kde se vše ješt stále jeví

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

jak ve své p irozenosti, tak ve v domí lov ka. *Bytí ve sv t* naopak to, co se d íve pouze jevílo d lá konkrétním ve smyslu zacházení s tím jako s v cí. Od *bytí ve sv t* je velmi nesnadné vrátit se k *bytí na sv t*. V *bytí ve sv t* si lov k nep irozen nárokuje sv t jako vlastnictví. Ovšem v *bytí na sv t* je lov k ješt stále divákem, fenomenologem.

Jak tedy vidíme, Pato ka odmítá stranit jakékoliv oblasti: theologické, matematické, psychologické. Každá vylamuje lov ka z celku. Jde naopak o to, ur it místo lov ka ve sv t spole n s celkem. U init lov ka sou ástí. K tomu mají pomoci také jeho poznámky týkající se problému, co je lov ku tak blízké, že to m že ozna it svým domovem. Nejde tu o domov, od kterého máme klí e a kam nám chodí pravideln pošta. Jde o domov, který nás íní soupodstatnými s tradicemi, lidmi, kte í je tvo í, vzpomínkami, které *tam* jsou, atp. Tedy domov, kde se vytrácí cizota všeho, co jsme na své cest , až doposud museli podstupovat. Podle Pato ky je to p vodní **τελος** k n muž se obracíme v nad jí, že nás u íní š astn jšími z toho d vodu, že v n m spat íme vždy se zjevující „z eho, nebo odkud“. I to je forma kauzality,

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

podmín nosti. Cizota totiž vystupuje skrze všechno, co není lov k nebo, také, co není s lov kem za jedno pro to, že si to hledá své zájmy, pro být. Cizota je manifestace rozdílu a pro n koho i nep átelskosti sv ta v i sob samému, trvalý útok vn jšku na mé vnit ní, zvnit n né Já.

Krom toho, se v t chto intencích, jako zásadní, podle Jana Pato ky, zjevuje rovn ž asový modus. Nejjist ji jej zachytáváme v tom, co jest a v bývalosti toho, co již pominulo. V asovosti vládne generativní posloupnost (cit.d., str. 196). To ovšem není posloupnost vývojová, ale pouze posloupnost zachytávaná jedním v domím jako v domím vlastního sv ta událostí.

Tuto oblast význam potom Pato ka uzavírá jen letmou úvahou o náladovosti, která jako vnit ní stavy odráží vnímané reality ve svém vyrovnávání se s nimi. „Náladový život má vždy bohatou strukturu, není nikdy jednoduchý.“ (Cit.d., str. 197.) Nálada je také nástroj, kterým se lov k vztahuje ke sv tu v jeho p edtematické fási, která je teprve fenomenologií (tj. tím, co je vid no ve v domí) otevírána a následn postulována jako vícezna ný *soubor fakt* (Wittgenstein, pozn. A.J.), s jeho teprve odtud rozpracovávaným zam ením.

Husserl ke stejné problematice ve svých *Idejích k isté fenomenologii*, sv. I. poznamenává: „ Sv t je souhrnem p edm t možné zkušenosti a možného zkušenostního poznání, p edm t , které mohou být poznány na základ aktuálních zkušeností v rámci správného teoretického myšlení. / . . . / Zkušenostní v dy jsou v dami o faktech. Zakládající akty zkušenostního poznání kladou to, co je reálné individuálním zp sobem; kladou to jako n co, co existuje v ase a prostoru, jako n co, co se nachází v tomto asovém bod , co má toto své trvání a reálný obsah, který by se mohl nacházet v souladu se svou podstatou stejn tak v každém jiném asovém bod . . .“ (es. vyd, 2004, str. 22).

§6. *Pom r fenomenologie a existencialismu k v d , teorii a bytostnému ur ení.*

Nelze se i tak vyhnout otázkám ontologickým. Na jedné stran je zkoumání zam eno na to, jaký je zp sob našeho poznávání a na stran druhé je tu problém, co je ve skute nosti jeho p edm tem. Tento okruh filosofického zájmu je známý od dob Platóna a Aristotela, Tomáše Akvinského, Leibnize aj. Wolffova metafysika a Kant v kriticismus

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

vytvo ili n co jako jednotný postup v tažení za odhalováním nových témat pro filosofii, emuž u inil, do jisté míry p ítrž Hegel svými absolutisacemi, díky kterým nakonec už nebylo ani kam se obrátit.

V roce 1924 realizuje Martin Heidegger v Marburgu (*Theologenschaf*) sérii vystoupení, která se pozd ji stala sou ástí záv re ných paragraf „*Bytí a asu*“. Tyto p ednášky byly vydány také v samostatném souboru Heideggerových GA, Bd. 64 (*Der Begriff der Zeit*). Je známo, že od roku 1924 do roku 1926 Heidegger horliv sepisoval své základní dílo a veškeré p ednáškové aktivity z tohoto období a období t sn navazujícího byly v zásad p ípravnými a ov ovacími anotacemi. Postupn se ukazovalo, že Heidegger jde od tradi ního schizmatu filosofie k novému navázání na tradici. Pato kovo osobní seznámení s Husserlem a Heideggerem bylo neseno v duchu již vrcholného rozpracování témat obou myslitel (1932 – 33). Stojí však za zmínku, podívat se blíže na tyto Heideggerovy poznámky a porovnat je s Pato kovými post ehy stran jím uvád ných ontologických souvislostí s vlastním pojetím tématu v knize *P írozený sv t jako filosofický problém*.

Πέε ο duši - επιμελεια της ψυχης

Heidegger pro své pojetí času vychází z dopisu W. Diltheye hrab ti Paulu Yorkovi ze 4. července 1895, kde je mimo jiné uvedeno, že „naším zájmem by se mělo stát porozumění dějinnosti“. Heidegger z tohoto pro sebe vyvozuje, že Dilthey zde zakládá nový vztah vědeckého bytí (*Geschichtlich – sein*) jako historické události v jejím průběhovém a tím tedy i časovém hledisku. Smyslem dějinného bytí je bytostná struktura jsoucího, dějinnost odvíjející se jako událost. Čas, v tomto podání představuje ontologický modus jsoucna. Naproti tomu *εἶναι*, jsoucí a bytí (*λογος, ον, η ον*) mají charakter bytostného vztahu k pojmu jsoucího a jeho kategoriím. Předmětem kategorií je vždy pokus o sjednocení. Jsoucí, jako takové musí být vyznačeno ontologickým vztahem k tomu, co se ukazuje jako známé, jako fenomén (*φαινεσθαι*). Pouze fenomén odhalený v *εἶναι* může být faktickým předmětem badatelského zájmu, nebo vychází z toho, co bylo ze světa a ze zkušenosti se světem, zachyceno ve vědomí. Tím, ale doposud není zodpovězena otázka, jaký je dějinný charakter bytí? K odpovědi můžeme přistoupit tak, že za určující tezi vymežíme následující: dějinný charakter bytí je vždy jen

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

takový, jaká je ú ast lidského pobytu v n m, jaká míra tohoto pobytu je mu vnit n p iznána. Pobyt (*Dasein*) a d jinnost (*Geschichtlichkeit*) jsou základním ur ením asovosti (*Zeitlichkeit*). Pro porozum ní d jinnosti, všechny t i kategorie p edstavují fenomenologickou explikaci asu.

Podle Heideggera i Patoky je veškerá Diltheyova práce charakteristická zájmem o duchovní a d jinn – společenské uskute ování lov ka, jeho života, v deckém porozum ní. Pro Diltheye filosofie p edstavuje teorii lov ka, základní možnost seberozvoje, analýsu duševního propojení se sv tem. Strukturu t chto vzájemných duševních proces ur uje prožívání skute nosti a jejich následná reflexe. Takto se život vyvíjí konkrétn (v hranicích vlastní dynamičnosti), d jinn ; p edstavuje organon porozum ní, d ní, které ví o sob samém. Základem k takovému porozum ní je rozvíjení psychologie života. To duševní jako kategorie, které se zde potom stává naturalisovaným objektem v dy. Pro Heideggera, mj. existuje rovn ž n co takového jako „ *d jinné zdání* " (*der geschichtliche Erscheinungen*). Ovšem ve vztahu k jednotlivci se nechává Heidegger slyšet v tom smyslu, že ve faktu v domí je lov k

Πέεο δούσι - επιμελεια της ψυχης

vymezen jako reálný životní proces. Tato stanoviska Heidegger i Patočka sdílejí shodně s Diltheyem a společně tak mívají proti intelektualistické psychologii. Nesmíme však opomenout, co je pro vodním zájmem Heideggera: popsat vztah Diltheye a hraběte P. Yorcka ve vztahu k inspiracím, které si z jejich konfrontace sám Heidegger odnáší. Mezi oběma Heidegger nachází jako tématický vztah časový fenomén, uschovaný za otevřenými interpretacemi dějinnosti a lidského pobytu v ní, co by dynamického základu veškerého lidského dění – události.

§7. Heideggerovo a Patočkovo pojetí pra-p vodního charakteru časovosti (Zeitlichkeit) a pobytu (Dasein).

Pro ed významným cestou, vedoucí ke zkoumání času je vhodné uvést dvě skutečnosti:

1. lidský život je každodenně orientovaný; jeho vnitřní uzpůsobení se řídí časovými schématy; život jako událost je utvářen ve svém svém okolí (*Umwelt*), který takto předchází přirodu ve svém určení času
2. takto pojmáný lidský život jako sám předem tímto času o sobě, má jako jediný blízkost k „duši“ a

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

„duchu“, co by obsahu vlastní napln nosti; s tím souvisí rovn ě problém kone nosti a ukon itelnosti asu.

Pokud bychom brali v c stejn poctiv jako Heidegger ve svém pojednání, nelze se vyhnout také jeho poznámce o historickém pojetí asu v díle Aristotela (*Fysika*: 218b, 219a, 223a – **ειναι ξρονον τοτε συμβαινει . . . κινησιν ενευ ψυχης**), nebo u Augustina v *Confessiones*, lib. XI., cap. 27, 36 . . . XXXII. 823 – *In te anima meus, tempora metior . . . affectiorum . . .*). K t mto dob e známým tezím je možné p ipojit, že as je tedy zp sob m ení podléhající stav m vnímajícího subjektu. Z toho, pro náš zám r plyne, že as je uložen v rozm ru lidského pobytu, je jeho výsledkem. Duše a duch p edstavují jeho humanisované zp soby, jimiž se as ukazuje zpodobován takto lidským pobyttem a jemu samému v intersubjektivním propojení – je jeho substancí, která se tímto vynachází na bytí lov ka jako jeho neodejmutelný p edm t toho, co je tu a je nepopirateln jsoucí. Dále tak as zakládá a p edstavuje p vodní názor (náhled) na lidský pobyt jako takový, v jeho oblasti typické vlastním

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

charakterem bytí. Analýsa asu je možná jako fundament ontologické charakteristiky lidského pobytu (*Dasein*). Proto je třeba brát vážně, že ontologická interpretace pobytu je možná pouze z vyjasnění pobytu vůbec. Zde vidíme, jak se i Heidegger dostává na pozici fenomenologie. Pobyt vůbec, stejně jak to interpretuje Patocka je tím, co člověk umísuje a vrhá do tradice, vlastní djinnosti nebo, proti své vůli také do vykořenění (Patockovy práce jako: *Evropa a doba poevropská, Platón a Evropa, Kacířské eseje o filosofii djin*). Nebo, fundamentální strukturou pobytu je fenomén asu. Určující analýsou základního charakteru pobytu je potom analýsa *bytí – ve – sv t*.

Odtud Heideggerovi plynou tři oblasti tázání, o které je nutné zkoumání asu rozšířit:

1. co je tím, co je ve sv t ?
2. zda jsoucno je ve sv t ?
3. zda je něco v bytí (uvnitř bytí) jako takovém?

Následuje potom otázka, která se pokouší předložená témata racionalisovat, a sice zda okruhy předložených témat bádání nás mohou dovést k

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

jasn jšímu porozum ní sob samým? Odtud Heidegger postupuje k tezi, že bytí ve sv t má charakter obstarávání. Obstarávání tohoto bytí není nic, co by bylo událostí o sob , má vztah k tomu co bylo, stejn jako k tomu co má nastat (bývalost a p edch dnost). Tím je pobyt také rozpolcen nejednotností toho, eho je pobyttem. Jeho rozpor spo ívá v tom, že jako bytí ve sv t je odem eno pro sv t a sou asn uzam eno p ed sv tem. Bytí této možnosti ur uje (zakládá) bytí pobytu. Pro každou z oblastí obstarávání sv tovosti (v zásad sv ta) je význa ná její významovost p imykající se vždy k n emu. Ta se váže k nástrojovosti a místu z n hož povstává, k v domí a okruhu prostorovosti – sv tskosti sv ta, orientaci „*V* . . .“, jako takové. „*Sv tlna*“ této prostorovosti není homogenní, ale p edstavuje pouze konkrétní sv t v cí. Aby bylo možné tuto „*sv tlnu*“ zahrnout do okrsku obstarávání je nutné ji nejd íve u init vlastním p edm tem porozum ní. Tedy op t dílem v domí. Fenomenologický akcent se zde stále ukazuje spole n s Pato kovým d razem na postupné zjevování jsoucna prost edky rozumového odhalování a vystupování z vlastní zakrytosti, formou Husserlovy redukující mysli.

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

Sebeporozum ní p edjímá obstarávání sv ta, tento vlastní po átek zkoumání (jako zp sob zacházení se sv tem) reality, objekt , stejn tak i korelát izolovaných v aktech pouhého vnímání (Husserl: *noema – noesis*). Tato oblast našeho zacházení se sv tem, s v cmi sv ta jako jeho objekty, kterým jsou takto p isuzovány i hodnoty, se tak stává možností toho, co z vlastního východiska nastává jako sv t p íští orientace. V tomto ur ení je založeno ontologické vypracování každodenního *bytí – ve – sv t (In-der-Welt-sein)*.

Sv t našeho okolí je význa ný charakterem svého bytí, které jej p edur uje a, stejn tak p íru ností, která jej, pro nás, zp ítom uje. Zbývá však ještě p irozený sv t našeho okolí (*Umweltnatur*), který vedle ontologických korelát zahrnuje v cnost ve svém p vodním založení (nebe, cestu, d evo, stavbu domu, slunce, ro ní období . . .). Charakter p íru nosti je nám odem en již také p ed vlastním vnímáním toho, co se jako v c, v naší blízkosti, dává našemu v domí. Sv t našeho okolí je – strukturou svého založení – vždy p ístupný jakémukoliv zájmu po ztotožn ní a objektivaci. Potom se m žeme dotazovat znovu a op t: co je vlastním bytím ve sv t ; n co v bec

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

nebo to n co, co p edstavuje jeho (momentáln) významovou složku? Je problém „významu“ (význa nosti) problémem subjektu, nebo se „významovost“ jako charakter bytí-ve-sv t konstituuje spole n s ontologickými korelátý sv ta našeho okolí?

Nesmíme zapomínat, že Heidegger otázku asovosti chápe jako d jinnost a spolubytí. Stejn tak Husserl i Pato ka. Pobyt je, jako bytí-ve-sv t (jako jeho zvláštní zp sob vykázání) uplatn n ve smyslu tohoto spolubytí s jinými (*miteinandersein*). To, co potom p edstvue událost, ve smyslu události, která se odehraje v souvislosti s asovým ur ením pobytu je možno pojmout jako reflexivní vnímání z vnit ních akt a prožitk . Tento psychologismus, do n hož fenomenologie a existencialismus, tu a tam upadají je Pato kovi vcelku cizí. Jeho p evod existenciality na fenomény spole enského bytí v asovosti evropských d jin, podobné významy nepot ebuje komentovat. Protože, sv t je možný takto vždy bu jako spolusv t nebo sv t sám o sob . lov k, a chce nebo ne, nachází se ve sv t svého okolí a ve spolubytí s jinými. Je to rozpor neustálé rozhodnutelnosti, který musí lov k podstupovat.

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

Také Heidegger k tomuto dále podotýká (cit.d., vyd. 2004, str. 27 an), že v tomto bytostném nesjednocení lov k není sám sebou, ale vyhovuje pouze tomu, co *se d lat má* jako obecně přijímaný předpoklad a očekávání od druhých (*das man*).

lov k je, podle Heideggera dále, subjekt každodenního spolubytí. Jako takový se proto potýká s všudypřítomnou příměrností. Tato každodennost spolubytí v příměrnosti je lov kem považována za východisko z původního (*ursprünglichkeit*) světa našeho okolí. Příměrnost je lov kem vnímána jako otevřenost, odemčenost, neuzavřenost, odhalenost před světem. Tím je nastolena otázka po vyjasnění pobytu (*Dasein*) *vzhledem k . . .*

lov k je, jako tento primární pobyt vždy otevřený, přístupný e i (a v e i), tomuto návratu k vlastní původnosti z nejvnitřnějšího d ní. Přítomnost, která se doposud nedostala k e i se vykazuje jako původní zahalenost nudou. V tomto smyslu *vést e* znamená pouze *vyjádřit n co . . .* N co vyjádřit e í značí skrze jazyk dojít vztahu „*k jinému*“ a „*s jiným*“ . . . Vést e je jazyk vlastního zp sobu mluvení. lov k se takto e í otevírá pro bytí ve světě, jiné zpítomuje souvztažností se

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

svým myšlením a zhodnocuje ve vnímající expozitu e, která tomu, co je předmetem e i p isoudila to, že *to jest*. Tím se ve i zdvojuje jednak blízkost, kterou nazýváme domovem, a stejn tak i porozum ní sob samým.

e je tak jediný zp sob, kterým je pro bytí ve sv t vytvo en společný základ. Bytí ve sv t zakládá e pro společné porozum ní jsoucímu. Bytí, jako takové se zakládá a je nalézáno v e i. e koná – *reden können* – bytí je vykonáno e í. Tedy, také tak, že e je spolubytí ve sv t , s jinými.

Každodennost je e obstarávající výraz přítomnému, je proto staráním se o přítomnost bytí, o jeho uchování v aktuální pozornosti. V každodenní e i jsou hledány stejné (p vodní) mody bytí jazyka, jejich shodné výrazy. e je proto nejcharakteristi t jší událost bytí pobytu (*Seinsart des Dasein*, cit. d., str 28-29). Vedle toho je Heideggerem zd razn no, že *ανθρωπος ζων λογον εχον* - tedy, že „ *lov k je p írozen tvor mluvící e í*“.

Fundamentální charakter by-ve-sv t vykazuje dvojí oblast: jednou je to oblast obstarávání toho, co jest a za druhé, je to lov k se svým pobytím

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

„zde“, obstarávající souasn každodennost budoucího. Dasein (*ρobyti*) jako zp sob obstarávání je první explikace vykazující se cestou charakteru bytí jako jeho vnit ní uzp sobení. Bytí ve sv t , jako takové, je odem enost, opakuje Heidegger (cit. d., str. 31). Bytí se vždy nalézá v t sné blízkosti „*υ*“. Tím je zajišt n jeho „*odemykající*“ fundament. Bytí obstarává, uvnit pobytu, tohoto sv ta, tomuto sv tu, jeho porozum ní, pro být. K tomu je však zapot ebí již zmín né „otev enosti“. Ta, sama o sob ješt nep edstavuje završení. Naopak, v otev enosti je teprve po átek pro další hledání. Otev enost bytí je pouhá p ítomnost, kterou bu to odhalujeme na jsoucím, nebo jsme jí doposud ješt nebyli p ed-staveni. Skrze tuto otev enost sv t opanuje každodenním pobytém, na jehož smysl se ptáme.

Pokud se zam íme na theologii, matematiku a nebo psychologii, otázka stále trvá: n co vyjasnit znamená p isoudit jednotící význam tomu, co se nachází v bytostném ur ení se sebou samým? Nebo také: vyjasn ním, to ostatní získává na odlišnosti a ztrácí všednost upadání v zapom ní? Jak se ukazuje jednak pro fenomenologii, ale stejn tak pro Heideggerovu fundamentální ontologii v c se

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

má tak, že bytí je v pozadí všeho, práv pro svoji všednost (samoz ejmost), která je sv tu našeho okolí p isuzována. A tomu, co získalo na významu je jeho bytnost p isouzena jen jako objektivní zájem, který nadto musí odpovídat n jakému společnému vykázání (*das man – musí se, d lá se*), pro zvláštnost, pro kterou si takového odlišení zasluhuje. Vyjasn ní toho všeho je, potom primární d vod, pro je usilováno o v domost. Jako takovou ji pot ebujeme v neustálém „p ítom ní“ zobrazovat; udržovat v p etrvávající možnosti. Tento stav v nás, od nepam ti p ebývá jako schopnost p isuzovat veškeré fysicky zakoušené, nebo i p edstavované realit n jaké platné **ειδος**. Hranice sv ta jsou toliko vymezeny odem eností jeho t les a naší schopností tuto skute nost správn (pravdiv) v decky zd vodnit.

§8. *lov k ve své p írozenosti.*

Všechny p edchozí teze jsou výsledkem shrnující etby Heideggerovy knihy *Der Begriff der Zeit*. Tímto exkurzem do fundamentální ontologie jsme si p ipravili p du pro odlišení, které koná Pato ka vlastním pojetím p írozenosti sv ta v jeho

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

filosofické reflexi. Ta se, krom jiného, vymezuje tím, že má představovat možnost po založení základního ádu. Tomu je ovšem jen t žko porozum t, nebo vedle toho, co má mít ád lov k svým konáním narušuje vnit ními obsahy své mysli.

lov k dosahuje sebezporozum ní nikoliv na základ jednoty, ale z poznání své vlastní rozr znosti tvarové (psychické) a z bohatosti výraz , jichž je vlastní objektivací schopen. To je jeho (lidská) ontologie v praxi. Subjektem bytí je proto lov k. Potom i p edur ením jsoucna je vždy jen to, co je dáno, tj. n co pobytového. Aby se pobyt pro lov ka stával skrze starost o bytí p ístupným je nutné to, co platí jako jsoucí u init v cí p íru nosti. K tomu je zapot ebí dodat, že *bytí je tematický problém*. Takto stojí v zásad hlavní Pato k v úkol, a sice, *k jakému tématu* se zde vlastn obracíme, když íníme naším úkolem problém p irozenosti sv ta a místa lov ka v n m? Vždy pobyt je explicitn bytí ur ené z vn jšku. A, aby toho nebylo ještě dost, tak budoucí bytí pobytu je fenomenální as z jistoty reflektující reálné d ní p ítomného. „Pon vadž pak všechny naše innosti, celá souvislost našeho života má sv j po ádek, /... / má každá životní funkce sv j as“ (J.P., c.d., str. 218).

FENOMENOLOGIE JAZYKOVÝCH FOREM – MYŠLENÍ A E

§9. *Intencionální možnosti jazyka a jeho p evod na pozice vn jšího sd lení.*

V záv re ném pojednání Pato ka v nuje pozornost zp sob m, kterými se dokážeme vyslovovat o v cech obou sv t , *vnit ním* a *vn jším*. Nelze na první pohled pochybovat o tom, že tato kapitola na nás ud lá p eci jen pon kud rozpa itý dojem. Pokud již máme za sebou etbu nap . Cassirerovy *Filosofie symbolických forem* (es.vyd., 1998) neubráníme se oprávn né kritice. Je pravdou, že Cassirer m l svým pojetím k fenomenologii p eci jen pon kud dále než jiní novokantovci, ovšem naopak obsahová p íbuznost Pato kových tezí s Cassirerovým výkladem je zde naprosto z ejmá.

Pato ka hned v úvodu dává d raz na problém intencionality a její prvotní vágnost, kterou je t eba p ekonávat, pokud má nastat možnost jazykem podat sd lnou informaci o n jaké v domé skute nosti. V oblasti *intencionálních* fakt , tedy t ch, které jsme schopni nazírat pouze ve svém v domí, se vlastn to íme v bludném kruhu. Tento

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

sv t našeho v domí pro nás tak představuje „*jedinou aktuální realitu*“ (cit.d., str. 227). Abychom jej za realitu vsutku mohli p jmot musíme mu z vnit ního obsahu p iznat smyslovou kvalitu, i když s ní má jen sotva n co spole ného. Intencionální realita (to, co je vid no v pouhém v domí) je prvotn nazírána jako forma p edstavivosti. Za smyslovou danost jí lov k, nazírající a reflektující vyšší hodnoty, považuje teprve tehdy, jakmile mu oslovováním vystupují kontury idejí jako reálné v ci, jimž p isuzuje vlastnosti shodné s p edm ty svého okolí a zejména s t mi, které mají p ímý vztah k jeho smyslové (t lesné) zkušenosti. Z této intencionáln fenomenologické pozice tak plyne, že jazyk ve fenomenologickém nazírání není pouhé oslovování v cí našeho okolí, nýbrž sou asn také jejich uchopování v t ch tvarech, které jsou dány obsahovou stránkou toho, co chápame v dalším jako jejich pojmové ur ení. Odtud proto plyne, že fenomenologie je jednak nazírající myšlení, hledající za pouhými skute nostmi také jejich fenomény, esenciální danosti v bec a dále jazykem zabezpe ené možnosti up esn ní takového nazírání v ist logické provázanosti s odrážejícím

Πέ ο duši - επιμελεια της ψυχης

uv domováním a tím i zpodobováním skute nosti. Vedle t chto okolností, provazujících možnost utvá ení mezi vn jším a vnit ním sv tem je to i prostá p edstavivost jako „ názorné “ utvá ení reality mezi její podstatou a tím, co z ní ješt zbývá, po zachycení ve v domí.

„Jazyk je zajisté p edevším nástroj naší praxe, slouží intersubjektivní vým n duševních obsah ; je však zároveň již zachycením skute ností, které se k ní intencionáln vztahuje, pomáhá v ní se orientovat, ji analysovat a zpracovávat. V jazyku máme p edstupu každé možné teorie, její obsahové umožn ní. Kdyby v pokladu v d ní, jež obsahuje jazyk, nebyl již ur itý, p irozen vytvo ený model v d ní dán, nemohl by se nikdy vyno it pomysl teoretického života, který se vztahuje k celku zp sobem neinteresovaným.“ (Cit.d., str. 227.)

Husserl se ovšem na celou v c dívá p eci jen pon kud z jiného úhlu pohledu. Respektuje tradi ní východisko interpretace jazyka z logu. To, mu také umož uje nepodléhat svod m moderní v dy pod azovat jazyk ist jen fysiologisujícím nám t m, tedy dodržet dále filosofický, ale tím i fenomenologický scéná výkladu.

Πέε ο δούσι - επιμελεια της ψυχης

„1. Ve vyvinutém jazyku znamená logos jednou slovo a e samu, jindy zase to, o em je e , stav v cí, o n mž se mluví, pak znamená, ale také v tnou myšlenku, vytvo enou za ú elem sd lení nebo i pro ni samu, tedy aby se tak eklo duchovní smysl jazykové tvrdící v ty, to, co je jazykovým výrazem mín no. Dále poukazuje logos v n kterých obratech i na samotný duchovní akt, vypovídání, tvrzení a jiné myšlení, v n mž je vytvá en takový obsah smyslu ve vztahu k t m kterým p edm t m i stav m v cí.

2. Všechny tyto významy slova logos však nabývají, zejména tam, kde je ve h e v decký zájem, svého pregnantního smyslu tím, že do nich vstupuje idea rozumové normy. Logos pak znamená jednak rozum sám jako schopnost, jednak ale rozumné, tj. nahlédnutelné i na nahlédnutelnou pravdu zam ené myšlení. Logos znamená rovn ž speciáln ji schopnost tvo it správné pojmy, a znamená také toto rozumné tvo ení pojmu stejn jako tento správný pojem sám.“ (Viz, Ed. Husserl: *Formální a transcendentální logika*, Praha /FILOSOFIA/ 2007, str. 37.) Tato Husserlova pozice dala podn t k formulování významu jazyka u Heideggera. Ten se

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

jím nezabývá ist z jazykových obsah jako takových, ale v tší d raz p ikládá problematice e i. Jeho podání p edstavuje tém básnivou formu tím, jak se k celé v ci staví: „ V každém p ípad pat í e do nejbližšího sousedství lidské bytosti. Potkáváme ji všude. Není proto divu, že jakmile se lov k za ne myšlenkov orientovat v tom, co jest, narazí hned také na a , a rozhodujícím z etelem, kterým se p i jejím ur ování ídí, je to, co se z ní ukazuje. Myšlení se pokouší u init si p edstavu o tom, co je e obecn . Obecné ur ení, které platí pro každou v c, se nazývá bytnost. P edstavovat si obecné platné v jeho obecnosti je podle panujícího úsudku základní rys myšlení. P emýšlet o e i tedy znamená: zjednat si p edstavu o bytnosti e i a náležit ji vymezit oproti jiným. Mohlo by se zdát, že o n co takového se pokouší i tato p ednáška. Avšak titul nezní: O bytnosti e i. Zní pouze: e . íkáme „pouze“, a p ece je z ejmé, že tím našemu zám ru dáváme titul, který si osobuje daleko více, než kdybychom se spokojili s tím, že o e i vyložíme jenom n co. Mluvit o e i je totiž snad ještě horší nežli psát o ml ení “. (Viz, M. Heidegger: *e , in. Básnický bydlí /lov k*, Praha /Oikoymenh/ 2006, str. 43.)

Πέε ο duši - επιμελεια της ψυχης

Spole ným jmenovatelem Pato kova, Husserlova a Heideggerova pojetí toho, co n jak souvisí s mluvou, vyjad ováním je, že zahrnuje nutný p edpoklad a to, reflektující v domí zdvojené ve zkušenosti a vnit ní obraznosti. Heideggerovo chápání e i jako bytostného ur ení, o které v e i nejde a jít nemá nás upozor uje na ten d ležitý moment, že e se musí oprostít od svého nositele, aby se to, co je její podstatou mohlo stát skute ností samou, tj. vyjád it v c daného ur ení pokud možno bez široce pojatého nánosu subjektivity.

Nejen myšlením, ale také zp sobem jazykového podání p edpokládáme, že existuje n jaké spolurozum jící kontinuum, nutný a samoz ejm se mezi lidmi udržující vztah skrze obecnou známost toho, co je v zásad p edm tem našich sd lení; je to sv t, který opanujeme, sv t našeho okolí, jeho p íru nosti a vše v takovém tvaru, jenž se každého z nás dotýká vždy n jak velmi p íbuzným zp sobem. Tento sv t p edpokládáme také u druhých lidí a tak naše e již s tímto pozadím všeobecné zkušenosti po ítá, jako se samoz ejmou podmínkou, která tu je. V e i tak p edjímáme sv t v jeho, nám všem dané a poznávané dostupnosti.

§10. *Nebezpečí „rozptýlenosti“
myšlení a jazyka.*

Pro Jana Pato ku je vcelku zásadní, v tomto okruhu interpretací, jaká je oblast veškerého pozadí, na n jž je náš jazyk zav šen. Podle jeho ur ení je to *τελος*. V této individuální ur itosti, zkušenosti provázející lov ka životem, ale i kulturní d jinností, jazyk zde p edstavuje nebezpečí „rozptýlenosti“ ve vymezení toho, co je ve zkušenosti strháváno sebou. Jinými slovy, získat filosofický nadhled tam, kde se má myšlenka vyjad ovaná e í setkat s podstatou ur ení svého p edm tu, není zcela samoz ejmé už jen v tom, kdo takovou e podává a kdo ji slyší a má jí být osloven pro porozum ní jejího obsahu. „Myšlenka sama o sob má moc koncentrovat v sob celý život a sv t myslícího; a práv proto je v neustálém nebezpečí neur itosti a uniknutí. Myšlenka je n ím unikajícím, t eba subjektivním, její vyno ení není ještě jejím uchopením a provedením; žijeme stále v situaci, že z stáváme pozadu se svými myšlenkami, totiž naše konkrétní já se svými již odbytými mentálními akvizicemi a zvyky musí stále dor stat na jejich niveau.“ (Pato ka, cit.d., str. 230 až 231.)

Πέεο duši - επιμελεια της ψυχης

Hans – Georg Gadamer v pr b hu sedmdesátých až devadesátých let v noval tomuto problému rovn ž nemáo prostoru. Vycházel p i tom z Heideggerových dispozic, ale všímal si také nap . Derridova vstupu do problematiky, jeho *filosofie dekonstrukce*. V c chápal tak, že vedle po átku (*Anfang*), který svým odhalením (Heidegger) zprost edkovává pohled na p vodní založení dnešní filosofie z *LOGU* je zde ještě druhá okolnost, kterou vyzdvhuje Derrida, když onu *dekonstrukci* vt luje do reinterpretace samoz ejmých okolností tím zp sobem, že se pojednou jedno a totéž nám známé jsoucno za ne jevit naopak ve zcela nasamoz ejmých okolnostech. Co d lá tuto *dekonstrukci* možnou a jak ji m žeme srovnat s hermeneutickými východisky? P edn *dekonstrukce* je zp sob jazykového podání n jaké skute nosti a vytvá ení cesty k nesamoz ejmosti toho, co se doposud jevilo nem nným a tím i pro další vývoj interpretací zavád jícím a *hermeneutika*, vedle toho, je odhalování jejich rozum jících a subjektu p ístupných význam . (Viz, H.-G. Gadamer: GW, Bd. 10, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, Tübingen 1995, J.C.B. Mohr /Paul Siebeck/, S. 138 etc.) To m ní pohled na fenomenologii jazyka. Ten se

Πέ ο ο duši - επιμελεια της ψυχης

v Husserlov a Heideggerov podání má zabývat pouze hledáním a upesování toho, co jím již jednou bylo vyjáděno, kdežto hermeneutika a dekonstrukce zpochybují doposud uznávané jazykové konvence na všech úrovních filosoficky reflektované skutečnosti. Odtud plyne potom oprávnění, sledovat soudobý interpretační vývoj například jin filosofie, který v podání takových autorů, jakým je například *A. de Libera* a další, jejichž řada celosvětově uznávaných publikací, u nás ukazuje na možnost zcela nových, analytických přístupů. Ty spoívají v tom, že se zejména tradicí ustálené teze pojednou stávají předmětem nového zájmu, jenž odhaluje zásadní možnost proměny v přístupu a celkovém vyrovnávání se s otázkou dnešního zpracovávání jin filosofie, na pozadí kritiky jazykových forem, jejich obsažnosti, sdělení, i možného dojití přítomnosti ve své, co možná nejpravděpodobnější formě podání. Jan Patočka do této oblasti bádání s určitostí rovněž zapadá. Jeho podání historicko filosofických témat představuje mimořádně pínosnou innost. Vedle sledování pojmových základů jin filosofie a jejich nutné revize pro současného poslucháče, Patočka vnuje nemalou pozornost rovněž jejich

Πέε ο δούσι - επιμελεια της ψυχης

filologickému pozadí, podobn jak ve svých tématech postupoval zejména Martin Heidegger. Poznat a pochopit *pojem* z podstaty svého p vodu místa a asu, znamená vypravit se do sv ta poznání, kde se odehrává nejd ležit jší zápas o myšlenku jako takovou. Jiná cesta ani, vlastn neexistuje. Myšlení a jazyk jsou neodd litelnou sou ástí toho všeho, co se pokoušíme uchopit jednotícím zp sobem, jeho základem je jednak „ *emeslo myšlení*“ a stejn tak i prov ování jazykových forem, kterými je toto myšlení, jako filosofie vcelku, provozováno. „Lze se oprávn n domnívat, že slovo **φιλοσοφία** za alo nabývat svého speciálního významu tam, kde z myšlenky duševního vzd lání v bec se stávala myšlenka pravdivého, pravého, autentického vzd lání, vnit ní prom ny lov ka z vlastního myšlenkového úsilí o pravdu, tj. u Sókrata. Ale jelikož Sókrata známe toliko v písenném projevu cizím, hlavn Platónov , máme tento proces p edevším zachycen u Platóna, který v bec ur itým termín m **φιλοσοφος, σοφιστης** dal tvá nost docela novou, a koli v celku jej nelze považovat za úmyslného tv rce odborné terminologie. (Viz, J. Pato ka, *Nejstarší ecká filosofie*, Praha /Vyšehrad/ 1996, str. 13.)

§11. *Pato kovo pojetí fenomenologie ve vlastním vymezení „ mathesis universalis “.*

Odbo ku, kterou nyní vykonáme snadno také od vodníme. Edmund Husserl si vlastním p ístupem a rozpracováním fenomenologické metody uv domoval její rozsah a nutnost dalšího up es ování. Nejinak tomu bylo u Jana Pato ky. Co to, ale znammená, uv domovat si rozsah fenomenologické metody? P edn tu b ží o to, že fenomenologie se neuzavírá p ed sv tem, ale jde mu vst íc. Nebrání se tajemství sv ta, neuzavírá se do vlastních klišé, ale naopak otevírá se každému, kdo o poznání stojí a chce se podvolit jeho námaze. Pak to ovšem znamená, že se tu jedná o metodu, která si íní nárok na to, aby svým p ístupem ke skute nosti a zejména stanovováním úkol pojala sv t v celku. Pro ne, vždy je to problém každé filosofie, že se pokouší vysv tlit nebo podat popis jsoucího z jeho celku. Jenže pro fenomenologii jsou fenomény (nikoliv ve smyslu p írodních jev , ale toho, co je vid no v našem v domí z toho, jak se nám sv t ve své skute nosti dává, ješt p ed tím, než o n které jeho námi rozpoznávané ásti vyneseme soud) platné i z toho, co je možné reflektovat na pozadí nap . d jinnosti, kultury,

Πέε ο δούσι - επιμελεια της ψυχης

politických událostí jednotlivých epoch, atd. Fenomenolog nahlíží rovněž na problém např. „odpovědnosti“, „angažovanosti“, chápání vlastního „horizontu bytí“ v prolínání s jinými bytostmi jako „intersubjektivního“ pozadí všech našich forem konání, atp. Patoka tento problém uinil následně vlastním předem tím zájmu. Ukázal na to, že také d jiného myšlení, vsazované do politických, politisujících, právních a etických témat představuje pro každou epochu nutnou cestu k rekonstrukci toho, co je na jejich pozadí vidno v individuálním v domění každého člena společnosti, jako základ pro jeho rozhodování, jednání i chápání d sledků všeho toho, jak zde, v této úplnosti mezilidských vztahů a své vlastní nepopřítelnosti z fyzické ústí na tom všem, každý sám za sebe, zachází se svým svém svého okolí. Toto je universální nepřítel lovka všeho se vším. Přítel, které nelze vymýtiti pouhým přehlížením a nepřiznáním si všudypřítomné blízkosti nás, s každou částí obklopující skutečnosti. „Πέε ο δούσι je tudíž pro filosofa životu nebezpečná, je nebezpečná dokonce i tehdy, když se filosof straní ve ejného života. Nebo filosof podkopává sebejistotu, sebedůvěru, již ve ejnost potěbuje ke každodennímu

Πέεο duši - επιμελεια της ψυχης

fungování.“ (S.sp., sv. 2, str. 132.) Propojení tradi ní historické události nakonec Pato ka tragicky naplnil, aniž zde ješt jakkoliv mohl tušit vývoj situací.

§12. *Jazyk a odpov dnost
za jeho používání.*

Tím, že Pato ka v zásad u inil vlastní p ístup k filosofickým otázkám p edm tem reakcí rovn ž na události politické, evropské, tím, že tyto otázky u inil p edm tem výzev k odpov dnosti za hlubší vzd lání a v domost, kterou je nutné dopl ovat o nová hlediska a pokoušet se nacházet ur it jší v domost o pravém místu naší p ítomnosti, vzhledem k evropským d jinám, tím u inil také jazyk a naše používání e i spoluodpov dnými za veškeré d jinné bytí. Touto revoltou vstupuje Jan Pato ka do d jin filosofie samé. Jazyk zde má nezastupitelné místo, protože: „Mluva je tedy nástroj, který nikdy nemáme vskutku v ruce, o n mž nikdy jinak než ex eventu nevíme, do jaké míry jej máme ve své moci.“ (Tamtéž, sv.6, str. 231.) To není samoz ejm n jaký skrytý skepticismus, ale pobídka k odpov dnosti ze zacházení s jazykem, k jeho intersubjektivnímu

Πέπε ο duši - επιμελεια της ψυχης

uchopení v ádu hodnot. Etika se nerodí jen z pouhého zp sobu chování, ale stejn tak ze zp sobu používání e i. e je d ní, jehož hlubokým smyslem je, vedle sd lení, taktěž pobídka k innosti druhých.

§13. *Jazyk v „ íši jmen“ a význam . Oslovování v cí.*

P irozený sv t se nám, podle Jana Pato ky otevírá prost ednictvím „ íše jmen“. Také tato myšlenka se již v historii vyskytuje, když nap . G. W. F. Hegel ve *Fenomenologii ducha* (1807) hovo í o tom, že: „...živlem existence pravdy je výhradn pojem...“, nebo že: „... e je istým jsoucnem ísté osoby jako takové...“. (Viz, G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 55 a 327.) Oslovování sv ta našeho okolí nás íní schopnými vystoupit z vlastní izolovanosti ke kontaktu s tímto okolím. Na první pohled prostá, le pro mnohé ne zcela jednoduchá a samoz ejmá záležitost. Otev enost k bytí cestou otevírání jazyka a oslovování d lá nás schopnými nabývat jistoty o tom, co jest. Toto odhalování jsoucího prost ednictvím oslovování a p isuzování íši skute nosti íši jmen ješt v bec neznamená, že se nacházíme na poli v d ní o tom,

Πέεο δούσι - επιμελεια της ψυχης

co jest pravou skute ností v bec. Tímto oslovováním se stejn tak m žeme ješt po ád nacházet v tom, co Edmund Husserl a Jan Pato ka shodn nazývají „p edv decký sv t“ našeho myšlení. Nebo : „Pravou podobou v níž existuje pravda je toliko v decká soustava pravdy“; „pravda je celek“ (Hegel, tamtéž, str. 55 an). Jak z p edkládaného plyne, íše jmen a pravda v p edv deckém i v deckém smyslu chápání toho, co jí vlastn míníme, m že býti pro lov ka transparentní pouze z pojmového ur ení té skute nosti, která je t mito jmény zastupována. Potom ovšem hledisko pravdy p ibližujeme hledisku shody rozumu s vnímanou realitou. Dost možná, že se zde ocitáme na tenké st íd pouhých potencialit. Mít dohodou p i azené významy pro jazykový výraz ur ité v ci, o níž se tak vždy domluvíme, co tato v c znamená není ješt nic, co by nutn m lo obsahovat pravdu a dokonce n jaký její modus v deckosti. Prostá e nedemonstruje víc než ukázání a aktuální oslovení, odrážející vztah mezi dosavadní zkušeností mluv ího se sv tem a vázanou asociací na pozorovaný p edm t, jenž je s n jakou ur itostí rozeznán a pouze pojmenován. „Je to dokonce normální p ípad, že v konverzaci

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

vedle principu sd lování vládne princip citové úlevy...“; „Proto celý náš život, všechno naše v d ní, všechny naše možnosti jsou koncentrovány do pozice jazykem, do energie naší mluvy. Vskutku lidské spolužití, lidská spoluzkušenost je spoluzkušenost v mluvu a dorozumívání.“ (J.Pato ka, S.sp., sv. 6, str. 232 a 233.) Tato výlu nost subjektivity d lá všechny naše nejlepší snahy po poznání, vždy již dop edu, mén snadnými.

§14. *Uzav enost a otev enost sv ta a jazyka.*

Pokud tedy budeme i nadále p ísn sledovat Pato kovy teze o jazyku a myšlení, nep ekvapí nás, že v tomto encyklopedisujícím exposé se zabývá rovn ž otázkou otev enosti a uzav enosti sv ta a jazyka. Otázka tohoto druhu se nabízí. Jak v í sob sv t a jazyk vlastn stojí? U které z oblastí reprezentace skute nosti se nacházíme v uzav enosti a u které v otev enosti? Sv t, jak se fenomenologicky poukazuje p edstavuje soubor fenomén , které jsou uchovávány v jednotlivém v domí a nahlíženy jako podstaty, v ci v bec. Se sv tem je takto vždy po ítáno, je to naše

Πέ e o duši - επιμελεια της ψυχης

p edsude nost, umož ů ující nám dostávat se do t sné blízkosti ke sv tu, pobývat v jeho náru í plnosti. Také to, co sv t p edstavuje sám o sob , sob samému nesd luje, ale pouze pobýváním ve vlastní existenci dop ává, každé své ásti, absolutní bytnost, jako takovou.

Jazyk má jinou kvalitu ur ení. Otevírá na sv tu to, co je v n m samo o sob , zp ístup uje sv t druhému a utvá í jeho vnímaný obsah navozováním nálad, personifikacemi, religiositou, vtipem, atp. Jazyk proto lze považovat za otevírání sv ta myšlení, transcendování objektu subjektivními prost edky vnímavosti a op tnou exteriorisací v e i. Jazykem se vnímaný sv t otevírá a zp ístup uje myšlení, ovšem i tak, jako tak, následn upadající v uzavírající e .

Fenomenologie jazyka se setkává se sv tem zvláštním zp sobem. Nebo to, co má být jazykem osloveno, si musí zachovat vlastní, fenomenologickou výlu nost. Ta, na v cech každodennosti spo ívá v tom, že je rozeznávána nikoliv e í, ale intencionálním pohledem, tedy tím, co je z v cí sv ta našeho okolí vid no ve v domí samém. Podobn jako dít , které, podle Pato kových slov (str. 235) jazyk vlastn netvo í,

ale objevuje. Fenomenolog stejn tak, jazyk, kterým popisuje sv t netvo í, ale pouze objevuje. Necháává se unášet pouze tím, co je dáno. Je unášen nikdy nekon ícím údivem ze všeho, co se dostává k jeho blízkosti a ke všemu si získává vztah pouze tak, jak jej napadají bezprost edn slova. Tento druh jistého naivního psychologismu, je podnes Husserlov fenomenologii z *Logische Untersuchungen* (1900 – 1901) vy ítán. Pato ka toto, zdá se, v t chto letech, kdy píše svoji základní práci do jisté míry p ejímá a aplikuje na vlastní záv ry, v námi sledované ásti komentované knihy.

§15. *Záv re né poznámky. Vyúst ní Pato kovy fenomenologie prvního období.*

Je bezpochyby, že práce *P írozený sv t jako filosofický problém* Jana Pato ky, je p ímým vlivem z pot eby vyrovnat se s Husserlovým a Heideggerovým p sobením na autorovu osobnost. I p esto nás uchvátí st ízlivost, s jakou se Pato ka tohoto problému zhostil. Navíc, do celého okruhu nadhozených otázek vkládá vlastní nám ty, které zcela novým zp sobem interpretují n které díl í teze, obou jeho slavných pedagog . Nem žeme zde ješt o ekávat ono pozd jší p sobivé zanícení,

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

keré Pato ka rozvádí tam, kde se v nuje otázkám d jinn evropským, Platónovi nebo antické filosofii v celkových p ehledech. Je ovšem znát, že se v práv dokon eném sledování knihy, kterou jsme zevrubn prošli, nachází bezpo et inspirací, které by si zasloužili hlubšího rozvedení.

Pato ka uchvacuje nejen výb rem tématu a jeho praktickým zpracováním. Ale stejn tak p esností výb ru dopl ujících odkaz , vynikající znalostí n mecké badatelské ve ejnosti a jejich aktuálních výsledk . Tato možnost, být v p ímem kontaktu a v samém centru d ní s t mi nejlepšími své doby, byla Pato kou využita, zdá se bezezbytku. Tato okolnost, také d íve a mnohokrát prokazující služby i jiným talent m, rovn ž upomíná na nutnost stále živého zájmu, jeho udržování a pozitivn neutuchající provokaci. Pato ka, jak z jeho studie plyne, m l obeznámenost s filosofií víde ského kruhu, cizí mu nebyla jména jako Nikolai Hartmann, Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, K. Jaspers, H. Arendtová a mnozí jiní. P es tuto filosofickou a zcela sou asn erudovanou znalost, p eci jen mohl lépe obstát, když byl nucen po II. sv tové válce pracovat v archívu J.A.Komenského. Odtud, jak ukázaly materiály, uve ej ované rovn ž

Πέεο δούσι - επιμελεια της ψυχης

v souboru jeho Sebraných spisů, můžeme
procházet Patočkovy texty se stejným výsledkem
oslovení, který jinak vtělil do převodních
filosofických komentářů. Období „s Komenským“
jak by bylo možno nazvat jeho působení v době,
kdy zcela a proti své vůli byl odstaven od
akademického stolce, přináší později nové podmínky,
které Patočka uplatnil během krátkého
pobytu opět na universitě Karlově a v bytových
seminářích, kde se rodili také myšlenky na
založení Charty 77. Toto období od konce
šedesátých let do roku 1977 bylo poznamenáno
neúnavnou prací, podporující zejména
samizdatovou činnost, politické opoziční aktivity,
atp.

Jan Patočka vcelku zapadá do celoevropských
moderních dějin filosofie, jak svým dílem
teoretickým, tak i svými nezpochybnitelnými postoji
politickými, morálními a zejména potom postoji
jasně lidskými.

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης

© Jiří Adamec

Pé e o duši

(Επιμελεια της ψυχης
v myšlení Jana Patočky)

Neprodejný výtisk.

Filosofický seminář - Katedra teorie 2009

Lidická 79, 602 00 Brno

A5, 100 výtisk

Pé e o duši - επιμελεια της ψυχης



JIŘÍ ADAMEC (narozen 1957) p vodn vyu en peka em, v letech 1979 – 1989 vyu je filosofii na st edních a vysokých školách a od roku 1990, až do sou asnosti, vede soukromý seminář a realizuje universitní semestrové cykly a jednotlivé p ednášky, se zam ením na psychologii, psychiatrii a filosofii, jako sou ást vysokoškolského u itelského praktika v Brn - MU, Praze - UK a Olomouci - UP. Sou asné externí pracovní pobyty: Universität Wien.

PUBLIKACE

1. Filosofické základy logiky, Brno P F-MU 1999 (ISBN 80-210-2118-7).
2. Stát a právo v díle Tomáše Akvinského, Brno 2001 (ISBN 80-328-7645-7).
3. Filosofie - Biologie – Psychologie, Brno 2002 (ISBN 80-238-8235-X).
4. Filosofické otázky Feynmanovy fyziky, Brno 2002 (ISBN 80-238-8643-6).
5. Psychologická ítank, Brno 2002 (ISBN 80-238-8642-8).
6. Psychologie pro stomatology, Brno 2003 (ISBN 80-238-9985-6).
7. Kleine philosophische Lesebuch, Brno 2003 (ISBN 80-239-2020-0).
8. Latinská ítank st edov kých text **I.**, Brno 2003 (ISBN 80-239-2018-9).
9. ínská filosofie, Brno 2004 (ISBN 80-239-2017-0). Druhé vydání, 2005.
10. Vývojová a kognitivní psychologie, Brno 2004 (ISBN 80-239-2019-7).
11. Psychoanalytické studie, Brno 2004. (ISBN 80-239-4357-X).
12. Vesmír – jazyk – sen (Ontologie p ítomného), Brno 2005 (ISBN 80-239-4355-3).
13. Latinská ítank st edov kých text **II.**, Brno 2005 (ISBN 80-239-4354-5).
14. Pr vodce po sebraných spisech M. Heideggera, Brno 2005 (ISBN 80-239-4356-1).
15. Techniky výklad sn , Brno 2005 (ISBN 80-239-4358-8).
16. Psychologie v Hegelov Fenomenologii ducha, Brno 2005 (ISBN 80-239-4359-6).
17. Psychoanalýsa d tí v díle Melanie Kleinové, Brno 2006.
18. Psychologie v d jinách filosofie, Brno 2006.
19. Fragmenty z filosofie a psychologie- **I.**, Brno 2007.
20. A History of Philosophy (Students reader), Brno 2007.
21. Psychologie C. G. Junga. (Interpretace podle n meckých text), Brno 2007.
22. Biologická neuropsychopatie, Brno 2007 (ISBN 978-80-254-0199-6).
23. Indická filosofie, Brno 2007 (ISBN 978-80-254-0200-9).
24. Psychologie nesmrtnosti duše, Brno 2008 (ISBN 978-80-254-1317-3).
25. Fragmenty z filosofie a psychologie – **II.**, Brno 2008.
26. Pr vodce dílem H.-G. Gadamera, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1318-0).
27. P ehled díla Sigmunda Freuda, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1319-7).
28. Psychiatrie a fenomenologie, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1320-3).
29. Narcismus. Psychologie budoucnosti, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-00-6).
30. Úvod do etby „Bytí a asu“, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-01-3).
31. Psychologie logiky. (Princip. Mathem.), Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-02-0).
32. Vnímání a myšlení. Psychologie I. Kanta, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-03-7).
33. Existenciální psychologie Karla Jasperse, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-04-4).
34. Úvod do studia Aristotelovy Metafyziky, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-05-1).
35. Psycholingvistika, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-06-8).
36. Pé e o duši (Επιμελεια της ψυχης) v myšlení Jana Pato ky, Brno 2009.

ISBN 978-80-87234-07-5