

Fenomenologické  
redukce  
a vzdělání

David Rybák

KAROLINUM

# Fenomenologické redukce a vzdělání

David Rybák

---

Recenzovali:

doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Mgr. et Mgr. Michal Slaninka, Ph.D.

doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.

Edice Filosofie

Edici řídí Jaroslav Kotřa

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

© Univerzita Karlova, 2019

© David Rybák, 2019

ISBN 978-80-246-4336-6

ISBN 978-80-246-4362-5 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum 2019

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



# Obsah

Předmluva / 7

Úvod / 21

## **I. Vztah Husserlovy fenomenologie a metafyziky / 35**

1. K některým fenomenologickým rozlišením  
a jejich skrytosti pro pohled novověké metafyziky / 37
2. David Hume jako kritik předpokladů  
a objevitel fenomenologických problémů  
v situaci novověké metafyziky / 64

## **II. Problém intencionality a transcendentální půdy vědomí / 151**

4. Intencionalita, její podstatné struktury a momenty / 153
5. Problém čistého já / 217

## **III. Fenomenologie a idea vzdělání / 267**

6. Výchovný smysl fenomenologické redukce / 269
7. Fenomenologie a ontologie / 293
8. Ideace, zření podstaty / 309
9. Fenomenologické redukce a vzdělání / 333
10. Namísto závěru / 359

Citovaná literatura / 378

Summary / 386

O autorovi / 388



## Předmluva

Základní myšlenka naší knížky by se ve vší stručnosti dala vyjádřit tak, že Husserlův důraz na apodiktickou evidenci, na závaznost, která je obsažena ve vědomí nutnosti „nemoci být jinak“,<sup>1</sup> musí být stejně apodikticky požadován též, pokud jde o smysl a podstatu vzdělávání a výchovy. Neboť jediné v této závaznosti, v této nutnosti je obsažena vychovávající a vzdělávací síla vědění, pokud je právě věděním podstatné nutnosti, a nikoliv pouhou neživou znalostí.

A pokud je filosofie (alespoň v Husserlově rozumění, jako přísná věda) ve své podstatě čistým úsilím o vědění v tomto smyslu, nelze se bez ní ve vzdělání obejít. Naši přítomnost ovládá to, co bychom mohli nazvat technizací smyslu. Každý puls našeho života s jeho živým smyslem je již předem vbudován do idealizovaných struktur podléhajícím podmínkám říditelnosti a plánovatelnosti. Nehrozí toto zborcení smyslu též zborcením *universitas vĕd* a univerzity samotné, proměněné na pouhý manažerský provoz, jak jsme toho nedobrovolnými svědky právě dnes? Pokud k podstatě vzdělání patří přivádění člověka k vhledu do podstaty, bez tohoto vhledu do podstaty tu snad máme efektivně řízené procesy vzdělání, ale žádné vzdělání. V této proměně vědy a vzdělání na pouhý provoz – a v tom musíme přiznat manažerskému řízení jeho efektivitu – se vytrácí jakýkoliv *erós*.

Fenomenologické redukce tvoří pro nás nejdůležitější jádro fenomenologie samotné, což se zdá být v souladu s Husserlovým vlastním přesvědčením.<sup>2</sup> Fenomenologické redukce jsou metodickým přístupem k objevení podstatné půdy smyslu pod nánosem

---

<sup>1</sup> Redakce respektovala autorovo specifické užívání spojovníků, uvozovek a kurzivy.

<sup>2</sup> Tak Dorion Cairns ve svých zápiscích ze setkání s Husserlem píše: „it is his conviction that the most important thing about his whole philosophy is the transcendental

konstruujícího poznání. Teprve z této půdy je znovu srozumitelná *závažnost vzdělání, vědění a lidství v jejich podstatné soupatřičnosti. V přivádění k této závažnosti, která je nutnější než veškerá skutečnost, přece spočíval objev možnosti výchovy a vzdělání u Platóna.* Pokusit se o sestup k této půdě považujeme za důležité v situaci, kdy se vědění proměňuje na technologii a technologický provoz hrozí pohltit člověka a zmíněnou soupatřičnost. Edmund Husserl je pro nás důležitý z toho důvodu, že provádí anamnézu této soupatřičnosti. Přitom si byl Husserl sám dobře vědom výchovné stránky své fenomenologie a svého programu sebezamyšlení, byť je nikdy výslovně nerozvinul.<sup>3</sup> Filosofie od Platóna ve své ideji obsahuje též ideu výchovy. Ale Husserlova fenomenologie je pro nás důležitá v tom smyslu, že v naší dějinné situaci provádí sebezamyšlení nad touto situací samotnou, a přitom uvolňuje vázanost na metafyziku vědomí, která stále, ba možno říci: ve stále razantnější podobě, funguje v našem myšlení.

Naším cílem v tomto textu je předvedení základních klíčových motivů Husserlovy fenomenologie, v tom především transcendentální *epoché* a fenomenologických redukci, a to právě s ohledem na jejich důležitost pro ideu vzdělávání a výchovy. Proto se nejprve snažíme interpretovat tyto základní motivy, problém novověkého objektivismu, problém intencionality, fenomenologické redukce, čistého já, eidetické variace tak věrně Husserlově vlastní intenci, jak jsme s to. A následně (i průběžně, pokud to výklad zmíněných motivů umožňuje) se snažíme využít tyto získané souvislosti pro vlastní vyjasnění smyslu výchovy a vzdělávání.

Ale zároveň nám jde též o to, alespoň v prvním přiblížení skrze kritiku základů novověké metafyziky, dostat se k fenomenologické čisté půdě, která umožňuje předpoklady, fungující v těchto

---

reduction." Dorion Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*, Hague: Nijhoff 1976, s. 43 (zápis z 20. listopadu 1931).

<sup>3</sup> Srov. k tomu: „Jaké problémy tu dále vyvstávají pro sebevýchovu a výchovu lidstva, to je věc sama pro sebe a je to ostatně v samotné obecnosti věc univerzální vědy zvažující všechny možnosti a pravdy. O tom tu však nemíníme dál mluvit, nýbrž na základě naší přítomné vědecké a kulturní tradice si jen potřebujeme ujasnit nutnost radikálního a univerzálního zvážení smyslu.“ Edmund Husserl: *Formální a transcendentální logika*, Praha: Filosofia 2007, s. 27.



základech, nejen dotázat, ale položit otázku po čisté možnosti poznání na smysluplné rovině. Jinak řečeno, šlo nám o to ukázat, že fenomenologie je vedena intencí poznání ve vlastním smyslu a že tato intence patří k ideji vzdělávání. A jestliže technologické a speciálněvědní obory se mohou snad docela dobře obejít bez otázky po smyslu a ideji toho, co produkují, pedagogika a samotná živá a žitá situace školy se bez ní obejít nemůže. Totiž nemůže, pokud se nechce redukovat na technologii produkce „lidských zdrojů“ v podobě oduševnělých nástrojů.<sup>4</sup>

Poznání, které bychom s Husserlem mohli navzat poznáním „vypočítavajícím“ oproti poznání „rozumějícímu“,<sup>5</sup> je založené na idealizujících metodách. A přes proklamovanou neutralitu vůči metafyzice jsou v těchto metodách obsaženy metafyzické předpoklady, rozhodující o tom, co to znamená „poznat něco“. Neboť jejich předmětnosti nesou v sobě smysl toho, že *jsou*. A pokud tyto předpoklady konstruování samy nejsou něčím předmětně konstruovatelným, není toto poznání schopno své vlastní předpoklady odhalit a tematizovat, resp. není toho schopno jinak, než

---

<sup>4</sup> Srov. Aristotelés: *Politika*, Praha: Jan Laichter 1939, s. 7.

<sup>5</sup> Jak známo, tento protiklad přejímá Husserl od Lotzeho. Srov. Edmund Husserl: *Natur und Geist. Vorlesungen, Sommersemester 1927*, Dordrecht: Kluwer 2001, s. 244. S Husserlem již tady zdůrazňujeme, že v tom není obsažen naprostý protiklad, resp. aby mohlo něco být protikladem, musí to již sdílet společnou půdu, kterou je zde úsilí o poznání. Ještě vícekrát uvidíme, že Husserlovi nejde o nějakou nevědeckou kritiku vědy, ale naopak o *přísnou vědu*. „Der Gegensatz zwischen dem ‚Welt berechnen‘ und ‚Welt verstehen‘ ist nicht der Gegensatz der wissenschaftlich erkannten Welt und einer phantasievollen, Gemütsbedürfnisse befriedigenden ‚metaphysischen‘ Interpretation, sondern der Gegensatz zwischen naiv gebildeter und darum bloss dogmatischer Wissenschaft und echter, aus letzten Quellen der Einsicht schöpfender, darum sich selbst und den Sinn ihrer objektiven Feststellungen verstehender Wissenschaft.“ (Protiklad mezi ‚vypočítávat svět‘ a ‚rozumět světu‘ není protikladem vědecky poznaného světa a vyfantazírované, citové potřeby uspokojující ‚metafyzické interpretace‘, nýbrž protiklad mezi naivně učnou, a proto jen dogmatickou vědou a vědou pravou, z posledních zdrojů vhledu tvořící, a tak sobě samé a smyslu svých objektivních zjištění rozumějící.) Edmund Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*, Haag: Nijhoff 1959, s. 247. U Husserlových a dalších německých citací, k nimž neexistují dosud v češtině překlady, přidáváme do závorky překlad vlastní, sloužící pouze *ad hoc* jako pomůcka pro čtenáře, který nečte německy. Proti tomu angličtina se stala novou planetární *koiné*, proto anglické citace nepřekládáme.

opět jejich zpředmětněním v horizontu konstrukce. Poznání samo muselo být v dějinách vědy objeveno a založeno jako možnost, ale toto založení nemohlo mít charakter zpředmětnění. Musí tu tedy být poznání, které, pokud má být poznáním, se bude týkat podstaty. Bude založeno na podstatné nutnosti (jinak by nebylo věděním v silném slova smyslu vědy), aniž by muselo být zpředmětňující, čili aniž by jeho koreláty samy musely mít charakter konstruovaného „předmětu“.

S rozdílem mezi poznáním počítajícím a poznáním rozumějícím, které se týká podstaty, zároveň souvisí to, že jakkoliv náš nynější svět stojí (a padá) s oním prvním, vytvářejícím nebývale efektivní souvislost zvládnání světa a přírody pomocí specializace na jednotlivé předmětné obory, neobejdeme se bez poznání druhého typu (chtěli bychom říci: poznání v původnějším slova smyslu), které se nebude sice vyznačovat efektivitou, ale bez něhož se zpředmětňující vědění v podobě stále více od sebe se oddalujících disciplín a subdisciplín stává fragmentárním, namísto věcí samých dosazujícím své vlastní konstrukce.

Urgentní potřebu vědění, které jsme prozatímně označili jako podstatné (týkající se podstatné nutnosti věci) a rozumějící, nalézáme v oboru vzdělání a výchovy, neboť zde se nemůžeme spokojit pouze s metodickými postupy idealizace. Jde v něm o lidství žijící a zakoušející před všemi idealizacemi a metodami ve světě a toto lidství samo není žádnou idealizací. Nelze toto lidství v jeho nejvlastnějších výkonech pochopit jako sebe-zpředmětňující subjekt, jak to novověcí myslitelé rozvádějí v různých variacích uvnitř téhož horizontu objektivit (subjekt představující, sebekladoucí, pracující, sebepřekračující atd.).

Jak řečeno, pokoušíme se v této práci o interpretaci fenomenologické metody v jejích základních rysech, abychom následně tuto fenomenologickou metodu mohli předvést a využít v jejím vnitřním propojení s problémem vzdělávání. Husserlovo vypracovávání<sup>6</sup> způsobů, jimiž by bylo možno dosáhnout půdy jevení,

---

<sup>6</sup> Záměrně vyjadřujeme v imperfektu, neboť tu nejde o metodické počínání, po němž teprve by začínala fenomenologie, ale jde o *vlastní obsah* fenomenologie.

umožňuje provést rozlišení *jevení a toho, co se v jevení jeví*. Pokušíme se při interpretaci Husserlových textů ukázat, že toto pro konstituci poznání zásadní rozlišení novověká metafyzika a na ní vybudovaná přírodověda neprovádí. A nakolik nesestupuje tato věda ke zdrojům platnosti svého vědění, natolik se její vysvětlování pohybuje v kruhu: možnost poznání vysvětluje jeho skutečnost a ve speciálních předmětných okresech příslušnými regionálními souvislostmi, které samy nejsou ve svém a priori zachyceny a zkoumány.<sup>7</sup> Husserlovi v jeho fenomenologickém záběru jde o vyjasnění poznání v jeho čisté, bezpředpokladové možnosti, chce nazírat jeho *možnost*. Z poznatého, resp. z provozu poznání, není možné poznání samo v jeho čisté možnosti odvodit, nechceme-li dojít k *regresu in infinitum*.

Jan Patočka mluví o tom, že „Descartova koncepce do značné míry utvořila náš svět“.<sup>8</sup> Novověká věda má smysl a dosah svého vědění předem rozhodnut z Descartem rozvržené možnosti učinit lidi „jakoby pány a vlastníky přírody“.<sup>9</sup> Ale v tom je zároveň

---

<sup>7</sup> Je to Kant, kdo se po Humově skeptickém podkopání možnosti evidentní danosti metafyzických kategorií snaží sestoupit k transcendentálním zdrojům platnosti poznání, resp. kdo problém platnosti poznání rozvíjí do podoby tázání po jeho transcendentálních podmínkách možnosti. Tak hned v úvodu svých *Prolegomen* Kant upozorňuje: „Přece však si troufám předpovědět, že samostatně myslící čtenář těchto Prolegomen nejen zapochybuje o tom, co měl doposud za vědu, nýbrž že se nakonec přesvědčí, že podobná věda nemůže vůbec existovat, aniž se splní zde vyjádřené požadavky, na kterých spočívá její možnost; a protože to se dosud nikdy nestalo, že tedy vlastně žádná metafyzika ještě neexistuje. Jelikož však ani poptávka po ní nemůže nikdy zaniknout, protože zájem obecného lidského rozumu je s ní příliš hluboce spjat, čtenář připustí, že před námi nezbytně stojí její úplná reforma či spíše její zrod podle dosud zcela neznámého plánu, ať už se tomu po určitou dobu kdokoli jakkoli vzpírá.“ Immanuel Kant: *Prolegomena ke každé přísti metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha: Svoboda 1972, s. 24.

<sup>8</sup> Jan Patočka: *Doslov*, in: René Descartes: *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda 1992, s. 67.

<sup>9</sup> R. Descartes: *Rozprava o metodě*, s. 45. Domníváme se, že Husserl má na mysli tento Descartův odkaz: „Die ‚Fachmänner‘, d. i. die Ingenieure der Wissenschaftskunst (...). Erkenntnis gilt ihnen von vornherein als nichts anderes denn als kunstmässige Erfindung des Denkens zu Zwecken kustmässiger Leistungen der Praxis der Natur- und Menschenbeherrschung.“ (Odborníci, tj. inženýři vědecké techniky (...). Vědění ve svém smyslu pro ně není ničím jiným než technickým vynalézáním myšlení k účelům technických výkonů praxe ovládnutí přírody a člověka.) Edmund

předem rozhodnuto též o smyslu a cíli člověka, který je ve své lidskosti určen právě možností vědět. Aby toto bylo vůbec možné, musí věda proměňovat vše, co jest, na předmětnost, podrobovat vše idealizujícím postupům, jejichž základem je geometrická metoda, postupům umožňujícím ovládnutí příslušných předmětných procesů. A metafyzika proniká všude tam, kde ve výkladu poznání jsou koreláty těchto idealizujících postupů vyloženy jako skutečnost sama, což zároveň nese s sebou konfúzi, ztotožnění idealizace a vědeckosti samotné. Věda a vědci samotní ovšem v uvedeném protikladu žijí, aniž by ho tematizovali v této podobě. Ale toto vše o konfúzi přirozeného a teoretického postoje a jejich korelátů je řečeno *post festum*. Aby takové přeznačení smyslu bylo vůbec možné, musí myšlení ve své vnitřní tradici, ve svém předávání smyslu již předem rozumět světu a sobě jako souvislosti, která popsané transponování vůbec umožňuje. Ve směru vyjasnění toho, jak je přeznačován smysl vědění uvnitř vědecké tradice, se v tomto textu nevydáváme.

Je tedy třeba zdůraznit, že následující text je ve svém tázání (a tím i ve výběru z bezprecedentního textového bohatství, dosud zpola nevydaného a téměř nevytěženého, zachovávaného Husserlovy ideje) omezen.<sup>10</sup> A to tak, že zůstává v souvislostech smyslu vytyčených novověkou přírodovědou a za ní stojící metafyzikou, aniž by dosáhl vlastní specifické půdy, resp. toto dosahování se děje právě v neustálém odtahování se od odhalovaných předpokladů. Ale to bylo způsobeno tím, že tato problematika by si vyžadovala samostatné vypracování pomocí reduktivních postupů, společně s dotázáním tradičních předpokladů, které uvnitř evropské tradice do novověké vědy a metafyziky vcházejí

---

Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, III. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Dordrecht: Kluwer Academic 1997, s. 97. (Dále citujeme jako *Ideen III.*)

<sup>10</sup> Provádíme v tomto smyslu s Husserlem podobnou nepřístojnost jako mnozí jeho kritici. Např. Adorno má v důsledku takového omezení zároveň velice omezené poňetí o fenomenologii, kterou chápe novokantovsky jako „Erkenntnistheorie“. Srov. Wiesengrund Theodor Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Drei Studien zur Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

ve vší samozřejmosti. A to vše by si vyžádalo samostatný prostor. Další závažné omezení, které je vedeno primární snahou vyjasnit Husserlovu fenomenologii s ohledem na problém vzdělání, spočívá v tom, že jsme si uložili dietu od diskuse s ním a problematizování jeho vlastních předpokladů. I zde se prohřešujeme podobně jako mnozí jeho kritici, když se omezují pouze na učebnicová Husserlova předvedení fenomenologických problémů, aniž by sledovali jeho úsilí neustálého problematizování vlastních východisek.<sup>11</sup>

Konečně by bylo možno spatřovat omezení našeho záběru též v tom smyslu, že Husserlova fenomenologie byla dále jeho žáky, ať už přímými či nepřímými, rozvíjena a mohla by být považována za překonanou.<sup>12</sup> Přesto se domníváme, že pokud horizont onoho „ovládnutí přírody a člověka“ patří i k našemu světu, ba snad je ještě zesílen metodami a technologiemi vycházejícími z nové vědy, založené na postupech formalizace vyšších řádů, je možno z Husserla čerpat mnohé pro porozumění našemu „tady a teď“ v souvislosti „dění dějin“.<sup>13</sup> A to se týká i vyjasnění ideje vzdělá-

---

<sup>11</sup> S velkým porozuměním upozorňuje v tomto smyslu Hans-Georg Gadamer: „Die fortgeschrittensten, die kühnsten, die radikalsten Selbsteinwendungen, die Husserl macht, stehen alle in den Beilagen.“ (Ty nepokročilejší, nejdůležitější, nejradikálnější námitky vůči sobě samému, které Husserl činí, jsou všechny v přílohách k jeho textům.) Hans-Georg Gadamer: *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: Mohr 1987, s. 162.

<sup>12</sup> Velice přehledný obraz nejen Husserlovy fenomenologie, ale i jejich kořenů a podob překonání podává Ivan Blecha. Srov. Ivan Blecha: *Proměny fenomenologie: úvod do Husserlovy fenomenologie*, Praha: Triton 2007.

<sup>13</sup> Toto porozumění sobě v souvislosti dění dějin jako problém rozvíjí Jaroslava Pešková: „Orientace na přítomnost, na řešení živých problémů současnosti je jistě významná. Ale lidské bytí není vymezeno jen bezprostředním „nyní“, člověk je bytost, která nejen jest, ale ví o svém jsoucnu a ví i o tom, že je bytostně založeno. Má vztah k tomuto založení, které se utvářelo v průběhu dějinného dění. Je tedy bytostí historickou, k jejímuž bytí podstatně náleží dění dějin. Nejde jenom o to, že každý člověk má své předky a potomky, že má paměť a zaujímá vztah k tomu, co bylo, že uvažuje o perspektivách budoucích generací. Okolnost, že člověk je bytost vědomá a dějinná, znamená, že k předpokladům jeho existence náleží jeho sobě ne zcela jasná potřeba porozumět přítomné situaci na půdě dění celku světa, na půdě dějin světových. K bytostným lidským potřebám náleží i potřeba vědět, jak se to se mnou má v těchto přesahujících mne kontextech: Které možnosti, dosud nevyužité, mohu realizovat? Které z minulých možností se ukázaly nereálné nebo zcestné, které se

ní a problémů s tím spojených. A potud nám ono gesto návratu k Husserlovi, které je zde obsaženo, dává smysl: totiž jako návrat k danosti věcí ve vědomí apodiktické evidence.

Bylo zdůrazňováno, že fenomenologie je především metoda a příliš často se kritici snažili ukázat, že jakožto metoda má fenomenologie sama své metafyzické předpoklady.<sup>14</sup> Tomu tak může, ba musí být – ale toto „musí“ se Husserlovi samotnému stává významným tématem fenomenologického výzkumu transcendentální subjektivity. Je-li fenomenologie metodou, potom metodou reduktivního zpřístupňování *zdroje oprávnění* své vlastní metodičnosti před všemi výklady, a jenom potud získává „věci v jejich samosti“. Fenomenologická redukce není žádným strojem na produkci předmětností, ale pečlivým ohledáváním, jehož směr je udán, můžeme-li užít novoplatónského výrazu, skrze *epistrofé*, obrácení pohledu na zdroj, ze kterého jsme a z něhož tak pramení naše identita. Tento zdroj je přístupný vždy znovu jedině dotazováním předpokladů, skrze něž se vždy znovu a vždy nově<sup>15</sup> toto „sebe“<sup>16</sup>

---

vyčerpaly a uzavřely? Lidský tvor je bytost, mající vztah k předpokladům a kořenům svého nyní. Snaha zapomenout na vlastní kořeny vede k vykořenění přítomnosti. Neodpovědné zacházání s kořeny vede k destrukci bytostného základu.“ Jaroslava Pešková: *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*, Praha: Kreace 2010, s. 58.

<sup>14</sup> Speciálně v souvislosti husserlovského bádání např. Gunther Eigler: *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim am Glan: A. Hain, 1961. Jan Patočka rozvíjí kritiku v tomto směru od svého habilitačního spisu *Přirozený svět jako filosofický problém*. Aniž bychom se tím opět mohli a byli vůbec s to nyní zabývat, zůstává pro nás otázkou, nakolik tito kritici (ostatně stejně jako my zde, jak bylo řečeno) se nezaměřují pouze na jisté fáze Husserlova vývoje. Na druhou stranu nám rozhodně nejde o nějakou apologetiku Husserlovy fenomenologie, resp. důsledná apologie může být opět provedena jedině dotazáním zdrojů platnosti. Jisté je, že fenomenologie se musí nechat řídit věcmi samými, a spolu s rozšířením problémů a dosahem jejího tázání se proměňuje i její podoba.

<sup>15</sup> Něco nepochopitelného, pokud konečně jednou neodbouráme metafyzický předpoklad „o sobě“, ale zároveň něco, bez čeho se neobejde vzdělávání, které nemůže skončit pouhým osvojováním pojmů „o sobě“.

<sup>16</sup> Zatím jenom velice předběžně a mlhavě odkazujeme tímto „sebe“ k onomu starodávnému motivu: „Poznej sebe sama.“ Viz Diogenés Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964, s. 53. V napojení na Husserlovu fenomenologii srov. opět jenom předběžně: „Této souborné produktivnosti, jejímž nejzazším pólem já jsem já sám jako ‚ego‘, se mohu transcendentálně dotazovat a pátrat po intencionální struktuře jejího smyslu

ukazuje, ne jako půda zpředmětňování, ale jako apriorní půda čistých možností.<sup>17</sup>

Pokud propojíme Husserlovu myšlenku konstituce předmětností a osob či sociálních objektů vyšších řádů<sup>18</sup> s jeho analýzou původu krize Evropy, bylo by možné nově osvětlit půdu, na níž žijeme. Ukáže se, že žijeme uprostřed bujení idealizovaných předmětností a na základě idealizace strukturovaných procesů, které ovlivňují náš život v samotném jeho „jest“, a to jaksi bez nás samých, neboť jsme v provozu svého života podřízeni těmto procesům. Jsme v situaci Josefa K. z Kafkova *Procesu*, o němž je rozhodováno za těžkými dveřmi subjektivity, resp. subjektivace, znemožňujícími, aby se sám za „sebe“ tohoto rozhodování o sobě vůbec mohl účastnit. To, že novověká věda postupuje ve svých úspěších neustále vpřed,<sup>19</sup> nijak neodporuje Husserlově konstatování o nebezpečí duchovní únavy.<sup>20</sup> Snad bychom mohli propojit tyto dvě myšlenky a říci, že duchovní únava se projevuje právě frenetickým pokračováním v zaběhnutém provozu, developerstvím struktur budujících jeskyni vyššího řádu<sup>21</sup> a jejich manažováním.<sup>22</sup> Tomuto manažování je věda jenom služkou a univerzita již téměř obsazeným polem, rozpadlým na jednotlivá učiliště, na němž je úsilí o vědění nahrazováno stále více firemním školením. Přitom neustále hrozí, že rozhodování o smyslu univerzity samotné bude přenecháno jako všechny ostatní okrsky manažerům a úředníkům

---

a platnosti.“ Edmund Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: Academia 1996, s. 5. (Dále citujeme jako *Krise*.)

<sup>17</sup> V tomto smyslu zkoušíme následovat Husserla, ovšem s oním již zmíněným závažným omezením.

<sup>18</sup> Počátek těchto analýz viz Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, I. 1905–1920, Haag: Nijhoff 1973, s. 98–104.

<sup>19</sup> Název prvního paragrafu Husserlovy *Krise* zní: „Existuje vskutku krize věd při jejich stálých úspěších?“ E. Husserl: *Krise*, s. 5.

<sup>20</sup> „Největším nebezpečím pro Evropu je únava.“ E. Husserl: *Krise*, s. 364.

<sup>21</sup> Tuto problematiku „jeskyně vyššího řádu“ sledujeme jinde. Viz David Rybák: Noein a mathésis. Filosofie a škola v evropské tradici, *Paideia: philosophical e-journal of Charles university* 11, č. 3–4 (2014).

<sup>22</sup> Chceme tímto výrazem poukázat na to, že „svět“ se v operování objekty vyšších řádů neukazuje jako přirozený či žitý svět, ale spíše jako manéž, na které nejsou věci samy za sebe, ale jenom jako formalizované předmětnosti.

a nahrazeno zařizováním bez vědomí výše zmíněného nároku soupatřičnosti.

Novověká přírodověda umožnila zrození našeho moderního světa. Objektivita jejích metod v sobě nese nárok na objevování spolu s přísným dodržováním metodických postupů. Husserlova fenomenologie naprosto není odmítnutím ani snižováním přírodovědného úsilí. Úskok metody, která umožňuje proměnit jakoukoliv věc na předmět, na prostoročasový útvar, a tak ji podrobit regulovatelnosti na základě přírodních zákonitostí, je zároveň *uskočením* věci samé z našeho zřetele. A *fenomenologií* tohoto úskoku a uskočení je Husserlova kritika moderního objektivismu. Nejde nám tedy o žádné škrtnutí vědy, chceme pouze s Husserlem popisovat, co je viditelné v horizontu (přírodo)vědy a co se děje s lidstvím ve světě vyloženém skrze tento horizont.

Tak nám Husserlova fenomenologie dovoluje promyslet *možnost osvobodit se od svobody zpředměťňovat*, s níž celý náš novověký svět a život stojí a padá. Zpředměťňující vědění má ve všech svých podobách logicistického, technologického, ekonomického, psychologického, sociologického, pedagogického vědění<sup>23</sup> úlohu ovládnutí a kontroly v jednom. Toto ovládnutí a kontrola je smyslem technologického vědění, nikoliv vědění samo. Proti tomu Edmund Husserl vyzdvihuje znovu nárok vědění samého, před všemi konstrukcemi: „Evidentní danosti jsou trpělivé, nechávají teorie, aby o nich říkaly vše možné, ale zůstávají tím, čím jsou.“<sup>24</sup> V tomto smyslu je nám třeba trpělivosti (*Geduld*) nechat (*lassen*) zpředměťňující vědění jemu samotnému, abychom mohli zůstat sebou samými. Snad naše doba opravdu trpí slepotou vůči

---

<sup>23</sup> Těmito podivně znějícími novotvory jako variantami různých -ismů chceme zvýraznit, že filosofie naprosto neútočí na jednotlivé vědy a vědy jako takové, a už vůbec nechce z nějaké výše obecná či *ex cathedra* vykonávat roli arbitra. Takové arbitrování by nebylo ničím jiným než nafoukaným diletantismem a ignorantstvím vůči jednotlivým vědám; filosofie útočí proti těmto „-ismům“, které označují přeskocení z příslušné vědy do jiné či její metafyzické zneužití, redukci všeho, co je, na jedinou rovinu, z níž je všechno ostatní odvozováno.

<sup>24</sup> Edmund Husserl: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha: Oikúmené 2004, s. 53[41]. (Dále v hranatých závorkách uvádíme stránkování z vydání z r. 1976, podle něhož byl český překlad pořízen.) (Dále cituji jako *Ideje I*.)



idejím,<sup>25</sup> jak to vyjadřuje Husserl. Ale, můžeme rozvinout jeho myšlenku, ideje jsou trpělivé, v tom totiž smyslu, že žádná skutečnost, žádné tvrzení je nemůže ani potvrdit, ani popřít. To je třeba brát v úvahu, též pokud jde o náš problém výchovy a vzdělávání: *je-li* něco výchovou a vzděláváním, musí to naslouchat jejich ideji, pokud nikoliv, není to ani výchovou a vzděláváním. Nechceme v tomto smyslu ani fušovat do řemesla didaktikům a teoretikům pedagogiky ani žádnému jinému speciálnímu vědci. Držíme se v tom ohledu jako filosofové přiznaného neobornictví. Chceme se skrze interpretaci některých Husserlových textů filosoficky zamyslet nad tím, co musí řídit souvislost, které říkáme *výchova a vzdělání*.

Abychom se vyhnuli možným nedorozuměním, zvýrazňujeme: nejde nám zde o nějakou povýšenou kritiku vědy a jednotlivých speciálních věd. Budeme se snažit ukázat, že a v jakém smyslu Husserlovi nejde právě o nic jiného než o *přísnou* vědu.<sup>26</sup> Husserlova fenomenologie, ať už ji chápeme jako překonanou či nikoliv, je pro nás svědectvím o životnosti vědy, životnosti úsilí o *universitas* věd, pokud totiž všechny usilují o vědění, a tedy jsou schopny dotázat též smysl *universitas*.<sup>27</sup> Stejně tak nám nejde o kritiku speciálních oborů z nějakého nadoblačna fenomenologie či filosofie. To by bylo nejen nehoráznou *hybris*, ale především by šlo o zpronevěření se ideji filosofie a fenomenologie samotné. Jít k věcem samým znamená fenomenologicky vždycky znovu vyjít z danosti věci, ne přeskakovat tuto danost z nějakých obecných pojmů a stanovisek a tato stanoviska chtít zajišťovat.

Ale tak jako bychom považovali vměšování se do speciálních věd za nehorázné, stejně tak považujeme za nehorázné opačné

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Srov.: „Naše doba chce věřit jen v ‚reality‘. Čili její nejsilnější realitou je věda, a tak filosofická věda je tím, co naše doba potřebuje ze všeho nejvíce.“ Edmund Husserl: *Filosofie jako přísná věda*, Praha: Togga 2013, s. 71[60]. (Budeme pracovat s překladem Aleše Nováka a po jeho vzoru udáváme v hranatých závorkách též stránkování podle 25. svazku řady *Husserliana*: Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge: 1911-1921*, Dordrecht: Nijhoff 1987.)

<sup>27</sup> To, o co jde Husserlovi, je „konstituce nadčasové *universitas* přísných věd“. Ibid., s. 61[52].

vměšování speciálních věd do oblasti filosofie. Nejde nám tedy zde o kritiku vědy odněkud zvnějšku, ale jen a pouze o kritiku *scientismu* v intencích Husserlových. O kritiku scientismu jako jistého typu světonázoru, který dělá z vědy a vědění zlaté tele a orákulum moudrosti,<sup>28</sup> aniž by zároveň stál v živém úsilí o vědění. Ale též nám jde o kritiku prodloužení tohoto typu scientismu v jeho zpětném přesazení do sebevýkladu věd samotných, pokud totiž nějaká speciální věda nebo celý soubor speciálních věd by si kladl nárok na to, vysvětlovat smysl člověka a světa. Takový nárok by byl zcestný a je mimo sféru vědění speciálních věd. Tento nárok je ale obsažen ve výše jmenovaných „-ismech“ a stojí a padá s předpokladem, že buď z nějaké speciální vědy lze získat vědění o člověku a světě, nebo že toho lze dosáhnout sestavením všech speciálních věd do jednoho systému. A pokud patří k situaci výchovy a vzdělávání též neobejitelně dotázaní jejího smyslu, může být Husserlova fenomenologie se svou snahou o vyjasnění smyslu vědění důležitým příspěvkem též pro porozumění této situaci.<sup>29</sup>

Budeme se ještě mnoho zabývat tím, že fenomenologická redukce nespočívá ve škrtnutí předpokladů, v logické negaci, stejně tak jako výchova nemůže spočívat ve škrtnutí jednoho systému předsudků a jeho nahrazení systémem jiných. V tomto smyslu též nejde Husserlovi, a ve spolufilosofování s ním ani nám, o nějaké škrtnutí moderních speciálních věd, ale o vyjasnění jejich smyslu.<sup>30</sup> Mluvíme-li s Husserlem o horizontu „ovládnutí přírody a člověka“, nejde nám zde o žádné moralizování ani ideologizování *ex cathedra*, ve kterém člověk pro trám v oku přehlíží sám „sebe“. Jde

---

<sup>28</sup> Tak varuje Husserl před „novověkou filosofií světonázoru“ (*Weltanschauungsphilosophie der Neuzeit*), která chápe speciální vědy jako „pokladnice objektivní pravdy“. *Ibid.*, s. 56[47].

<sup>29</sup> Též Jan Patočka zdůrazňuje v Husserlových šlépějích tento problém: „Moderní věda, hlavně přírodověda, je metafyzická tam, kde se neptá po způsobu bytí svých předmětů, kde prostě klade jejich realitu bez vyšetření smyslu této reality; to znamená, že metafyzika ve své přírodovědecké verzi ignoruje problém smyslu vůbec.“ Jan Patočka: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel 1992, s. 171.

<sup>30</sup> Husserl mluví o *Klärungsbedürftigkeit*. Srov. E. Husserl: *Ideen III*, s. 96.

nám o vyjasnění horizontu smyslu, ve kterém sami *jsme*. Kdo toto v našem textu nechce vidět, tomu ovšem jeho nechtění nechceme brát. Filosofie buď je laskavým, ne proti sobě, ale k věci samé směřujícím třením posudků o sebe,<sup>31</sup> nebo není vůbec. Buď má v sobě vážnost počátku (*Ernst des Anfangs*),<sup>32</sup> přísnost podstatné nutnosti, nebo už předem skončila v podobě zajišťování a sebezajišťování svých pozic, tj. předsudků. Bez tohoto dbání ideje filosofie máme snad mnoho skutečných filosofií, ale žádnou nutnou filosofii.<sup>33</sup>

Domníváme se tedy, že můžeme požadovat, aby náš pokus o využití Husserlovy fenomenologie a jeho kritiky objektivismu nebyl považován za nějaké odmítnutí speciálních věd. Bylo by to totéž jako obviňovat Komenského, že odmítá pekaře a malíře, říká-li, že mu v jeho *Didaktice* nešlo o „didaktiku umění pekařského nebo malířského nebo mluvnického nebo logického nebo jiné částky z věcí hodných poznání, nýbrž didaktiku života“.<sup>34</sup> Jde nám o již zmíněnou *universitas* věd. A v duchu této *universitas* chceme přizvat kolegy k sebezamyšlení nad předpoklady a před-sudky, které fungují také v nás a v horizontu našeho způsobu bytí a předem souzení o tom, co to znamená vědět.

Já sám jsem vyrostl myšlenkově především z české tradice filosofie výchovy, vycházející především z Jana Patočky, Jaroslavy Peškové a Radima Palouše. Jako žák profesorky Anny Hogenové jsem v rámci doktorského studia pracoval na tématu filosofie výchovy Jaroslavy Peškové.<sup>35</sup> Byla to právě Anna Hogenová, kdo mě skrze své přednášky přivedl k intenzivnímu, již nejméně desetiletí trvajícím zájmu o Husserlovu fenomenologii. A i mé nynější působení na Katedře občanské výchovy a filosofie je vedeno ve

---

<sup>31</sup> Platón: *Listy*, Praha: Jan Laichter 1945, s. 62.

<sup>32</sup> Srov. E. Husserl: *Ideen III*, s. 161.

<sup>33</sup> Tak interpretujeme Husserlovo dictum o setkávání filosofů na filosofických kongresech, na nichž se nesetkává žádná filosofie. Srov. Edmund Husserl: *Karteziánské meditace*, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 11.

<sup>34</sup> Jan Amos Komenský: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského*, II, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1960, s. 385.

<sup>35</sup> David Rybák: *Disertační práce na téma Filosofie Jaroslavy Peškové*, PedF UK, Praha 2010.

svých zájmech snahou o hlubší porozumění problematice výchovy a vzdělávání sestupem k jejím filosofickým zdrojům. Tento můj filosofický a obecně teoretický zájem tedy spoluurčil též výběr tématu této knihy z živých problémů, do nichž jsme situováni. V tomto smyslu mi zde jde o sestup ke zdroji fenomenologie, k fenomenologii Husserlově, z níž čerpá – ať jakkoliv zprostředkovane – též všechna další fenomenologická tradice, včetně české linie filosofie výchovy. A zároveň jsem si při provádění tohoto sestupu stále více ujasňoval, že právě u Husserla nalézáme specifický a živoucí sebevýklad filosofie a její tradice v neobvyklé čistotě a konsekvenci, a to v provedení ideje apodiktické evidence a z jejího nároku vybudované ideje lidství.

Děkuji své učitelce, profesorce Anně Hogenové, která mi ukázala, že k filosofii s podstatnou nutností patří, že je živoucím a (*apodikticky*) bytostným účastenstvím na počátkování, a že filosofie vyprázdněná v pouhou „kuchařku“ filosofických systémů je jenom stínem filosofie.

Moje veliké díky patří docentu Aleši Novákovi za jeho věcné připomínky a za to, že mi laskavě pomohl dodat knížce to, co bylo potřebné.

A v neposlední řadě chci poděkovat docentu Jaroslavu Koťovi, který stál u prapočátků tohoto textu a který mi ukázal, že k textu patří též jeho čtenáři.

Často se opakující výtky z nepřístupnosti filosofie, z její obtížnosti a přílišné abstrakce, z její „nepraktičnosti“, a tedy nedůležitosti, spočívají v radikální odlišnosti filosofie od jiných typů vědění a zaměření vůbec.<sup>36</sup> Filosofie nevyovídá o ničem *ve* světě, jak jsme na to běžně zvyklí. Neříká nic o věcech uvnitř světa, o faktických událostech, které bychom mohli popisovat, sledovat jejich průběhy, zobecňovat z nich abstrakcí jejich zákonitosti a pravidla těchto průběhů atd. To všechno se děje již na půdě zkušenosti spolu s předpoklady, které všechny tyto rozumové aktivity umožňují.

Proti tomu filosofii zajímají právě tyto předpoklady, které nás zasazují do „světa“ vždy již nějak vyloženého a pochopeného.

---

<sup>36</sup> S historickou perspektivou na toto téma přichází Jaroslava Pešková a ukazuje, že i v české kulturně-duchovní tradici se toto téma neustále vynořuje, přinejmenším od 40. let 19. století, kdy dochází k diskusi o „bytí či nebytí“ filosofie v Čechách: „Evropská filozofie byla už příliš náročnou a specializovanou záležitostí, její praktický význam nebylo možno odhalit běžnou denní zkušeností toho či onoho jednotlivce. V kontextu národního hnutí vystupovala naopak jako nepraktická, nelidová a navíc ještě německá – a tedy zdánlivě protinárodní. Je zajímavé, že se s těmito epitety nesetkáváme zpravidla u matematiky, fyziky nebo jiné speciálněvědní disciplíny. Tam přece jen každý chápal, že se ‚zdravým rozumem‘ nelze vystačit. Pokud jde o filosofii, přišla na pořad dne otázka ‚bytí či nebytí‘ německé (a nejen německé) filosofie v Čechách.“ J. Pešková: *Vybrané spisy*, s. 15. V diskusi s Havlíčkem a Gablerem píše jeden z vynikajících českých filosofů Augustin Smetana: „Národnost má své oprávnění, ale nikoliv na úkor humanity. Nechtě národy soutěží ve smýšlení, v mravech, vynálezech a činech. Každý národ má své určení, to však vyplývá jenom z pojmu jednoty všech národů, z humanity. Avšak dosud existují mezi německými vlastenci takoví, kteří nedovedou oddělit nenávisť proti cizím národům od národnosti a vlastenectví, to je kteří připínají cop německému géniu, čímž mu zabraňují ve vyšší jednotě se spřízněnými duchy jiných národů a tak z něho dělají šosáka. V tom napodobují tito Češi Němce.“ Augustin Smetana: *Sebrané spisy*, I, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 89.

Chce porozumět způsobu vztahování, který je předznačen již v našem rozumní světu a sobě. To, co je pro nás *předem samozřejmé*, ať už se to týká těch nejpřirozenějších životních aktivit či aktivit vyššího řádu až po aktivity myšlenkové, vědecké, *převrací filosofie v problémy*. A to nikoliv proto, aby hledala a vytvářela problémy tam, kde nejsou, ale proto, aby získala vhled, aby měla v evidentní danosti zdroje platnosti naší zkušenosti, běžné i vědecké, a získala tak zároveň na jedné straně přístup ke zdrojům jejího oprávnění a na straně druhé měřítko pro odhalení předsudků, pouhého věření na platnost něčeho, která vpravdě žádnou platností není, která omezuje naše možnosti, ať už v myšlení nebo v jednání.

Zaměření na předpoklady namísto na faktové znalosti zároveň ukazuje na vnitřně (*ped*)agogicky<sup>37</sup> charakter filosofie.<sup>38</sup> Nejde filosofovi o to, naučit se zacházet s nějakými nástroji zvládnání a ovládnání světa, zabývat se nějakým zvláštním oborem jsoucen uvnitř světa, ale o to, proměnit samotný *vztah člověka ke světu v celku* a pečovat o něj.<sup>39</sup> A v tom zároveň proměnit „sebe“ sama, odhalením vazby odpovědnosti za celek, v němž a z něhož rozumím tomu, *kdo vlastně jsem*. Tato řeč o odpovědnosti není nějaká moralizující

---

<sup>37</sup> Nemáme zde na mysli pedagogiku jako speciální vědu, ale navazujeme v tomto termínu na Radima Palouše, který odlišuje *agogiku* jako „teorii výchovy vůbec“ od speciálních věd jako pedagogika, andragogika či gerontagogika. Srov. Radim Palouš: *K filosofii výchovy. Východiska fundamentální agogiky*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1991, s. 16–17.

<sup>38</sup> Tak Edmund Husserl nemůže nevidět propojení problému myšlení s celkem člověka a mluví o problémech, které spolu s „praxí myšlení“ vyvstávají „pro sebevýchovu a výchovu lidstva“. Neboť tato praxe sama musí být podrobena teoretickému zamyšlení nad sebou, nad smyslem, a v tom nad podstatnou nutností, která v příslušných teoreticko-praktických výkonech vládne, aniž by ponejprv byla jako taková vyjasněna. Srov. Edmund Husserl: *Formální a transcendentální logika*, s. 27.

<sup>39</sup> Tak se filosofie výchovy, z jejíž půdy vycházím, snaží navázat na ideu filosofie jako péče o duši. „Filosofie je péčí o duši v její vlastní podstatě a v jejím žitvu.“ Jan Patočka: *Sebrané spisy*, II. *Péče o duši*, II, Praha: Oikúmené 1999, s. 126. V návaznosti na Patočku též zdůrazňuje Jaroslava Pešková: „Objevujeme-li však nově Evropu, jak se teď dennodenně ujišťujeme, pak není Evropy jakožto duchovního prostoru bez této ideje kultivace, vyrůstající z fundamentu starořecké „péče o duši“ – ať sebevíc naléhá svými neodbytnými požadavky ekonomika či každodenní praxe. Vzpomínám zde na Patočku: oproti utilitární (a ovšem pochopitelné) starosti *mit*, starosti o vnější svět, jde o starost *být*, starost o duši.“ J. Pešková: *Vybrané spisy*, s. 57.

fráze, kterými jsme dnes přehlčeni a proti nimž se stavíme odmítavě, slyšíme-li takové řeči. Nejde tu o morálku ve smyslu nějakého systému pravidel jednání a chování, ale o to, že v každém vztahu ke světu a k sobě jsem to *já, kdo se* vztahuje. A to nikoliv jako nějaký hotový a zhotovený subjekt, vztahující se k již hotovému světu – to právě již předpokládá jisté předem-sebe-vyložení, jistou předem-o-sobě-jasnost –, ale právě a teprve v tomto vztahování samotném vyvstává zřejmost onoho „kdo“ já jsem a „kde“ se nacházím.

Tato vazba mezi žitou souvislostí a reflektovaným postojem k ní, ať se tato reflexe děje v běžném, každodenním, či jak říkáme s Husserlem, „přirozeném postoji“<sup>40</sup> nebo v postojích vyšších řádů až k přísně vědeckým, je jedním z velkých témat Husserlovy fenomenologie. A vyložíme-li tuto intenci jako snahu o projasnění smyslu našeho vztahování se ke světu v celku, jak o tom právě byla řeč, potom i fenomenologie se nám ukáže ve své schopnosti otevřít a rozvinout právě pedagogickou stránku filosofie uvnitř naší tradice.

Předvedení a rozvinutí pedagogické stránky fenomenologie a filosofie je tedy jednou z autorových hlavních snah v předkládaném textu. Poněvadž nám šlo jednak o interpretaci některých klíčových vzhledů a motivů Husserlovy fenomenologie a zároveň o předvedení jejího pedagogického smyslu, honili jsme jaksi dva zajíce najednou. Ale domníváme se, že toto rozdvojení je oprávněno právě samotným „pedagogickým“ charakterem fenomenologie, tedy tím, že ve svém postupu jako tematickém přivádění k vzhledu, k jasnosti, je fenomenologie „pedagogizováním“ samotným v silném slova smyslu, totiž pokud se týká člověka jako takového. Jak by to asi vyjádřila v této souvislosti filosofka a pedagožka Jaroslava Pešková, je filosofie „prováděním“<sup>41</sup> člověka na cestě

---

<sup>40</sup> Pro první přiblížení viz E. Husserl: *Ideje I*, § 27, „Svět přirozeného postoje: já a můj okolní svět“.

<sup>41</sup> Jednou z překladových variant řeckého slovesa *paidagógein* je „provázeti“. K motivu „filosofie provádějící“ a vůbec důležitosti filosofie u Jaroslavy Peškové: „Na univerzitách byla a je filosofie pokládána za společnou půdu hledání pravdy a v hermeneutickém smyslu za půdu vzájemného dorozumění oborů a lidí. Právě

k sobě samému, k jeho lidství, jakožto úkol a možnost objevené Sókratem a Platónem. Lidství člověka není již myšleno pouze jako charakter jsoucna ve světě, ale právě v otázce a z otázky vztahu světa a člověka.<sup>42</sup>

Dalším z cílů tohoto textu je v návaznosti na otázku po lidství člověka upozornit právě na to, že lidství nelze odvodit z žádné speciální vědy ani ze souhrnu všeho vědění speciálních věd a oborů, zabývajících se člověkem. Toto upozornění je motivováno jistou obavou před nebezpečím zapomenutí na podstatný ohled lidství, které nelze předmětně zkoumat. Ale to neznamená, že není možné o něm vědět, a to *vědět* v silném smyslu Husserlova úsilí o přísnou vědu. Zmíněná obava pramení z vědění o předmětném rozvrhu novověké vědy a z tlaku na neustále zesilující specializaci. A nakolik tento předmětný rozvrh funguje i v současné vědě, je zde i nebezpečí, především ve vědách o člověku, že jeho lidství bude ztraceno ze zřetele a člověk bude chápán jenom jako jsoucno mezi jsoucny, redukován na jeho psychologicko-empirické vrstvy, aniž by byl udržen vhled do toho, že k člověku podstatně patří „možnost překračovat dané“<sup>43</sup> a v tom sám sebe ve smyslu „svých“ psychologicko-empirických určení. Ještě silněji vyjádřeno, člověk v žití svého života *jest* touto možností překračovat dané: fenomenolo-

---

filosofie nás může orientovat v mnohostrannosti zkoumaného fenoménu, který se v jednotlivých oborech ukazuje vždy už předmítnut do určitého půdorysu. O této okolnosti je třeba vědět a respektovat ji. Nic víc. V tom je smysl Patočkovy ideje *filosofie provádějící ve smyslu sacrum i profanum*.” J. Pešková: *Vybrané spisy*, s. 77. Srov. též: „Její filosofie je nazvána provádějící filosofii. Proč? Protože ona člověka provádí neschůdnými životními cestami s nadějí, s platónským *to agathon*, s nejvyšším dobrem.” Anna Hogenová: *K úmrtí paní prof. PhDr. Jaroslavy Peškové, CSc.* (online). Dostupné z: <http://userweb.pedf.cuni.cz/paideia/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=10&jiid=9&jcid=69>.

<sup>42</sup> To souvisí s problémem „světa“, kosmu jako specifické jednoty, přičemž se zároveň stává problémem soupatříčností světa a člověka: „Od časů Sókratových se tématem zájmu stává člověk ve své specifické lidskosti, jako osoba, jako člověka v duchovním životě pospolitosti. Člověk zůstává sice zařazen do objektivního světa, ale pro Platóna a Aristotela se tento svět stane velkým tématem.” E. Husserl, *Krize*, s. 358.

<sup>43</sup> Formulace, kterou často užívala Jaroslava Pešková. Za všechny: „Jen člověk má svět. Ví, že je překračován, ví, že cesta k obzoru znamená překročit dané.” J. Pešková: *Vybrané spisy*, s. 74.



gii potom v tomto smyslu chápeme jako tematické rozvíjení této možnosti.

Přeznačení smyslu lidství je neustále aktivní hrozbou tam, kde je člověk pouhou věcí manažování a kontrolování. Neplyne z nějakého speciálního omylu či přehlédnutí, ale právě z celkového kontextu provozu předmětného zvládnání přírody, do níž též člověk zapadá. Tento celkový kontext nese s sebou horizont, z něhož a v němž je předem vyloženo, „kdo“ je člověk. A pokud by tento horizont fungoval neproblematicky i v pedagogice a v organizaci vzdělávání a výchovy, bude zároveň předem rozhodnuto, že smyslem vzdělání a výchovy je naučit člověka manažovat jsoucna, obrábět je či směňovat. A toto rozhodnutí opět nebude nějakým speciálním rozhodnutím odvozeným v důkazovém řetězu, ale bude součástí horizontu smyslu, „v“ němž a „z“ něhož se teprve dokazuje a zdůvodňuje, aniž by se to někdy stalo problémem.

Pokoušíme se pro oblast výchovy a vzdělávání rozvinout motiv objektivismu vědy z Husserlovy *Krize evropských věd*.<sup>44</sup> Objektivistické zaměření novověké vědy podle Husserla vede právě k tomu, že je přehlédnuto, a to nejen ve vědách samotných, ale též v sebevýkladu novověkého člověka skrze ně,<sup>45</sup> že člověk není pouze jsoucno mezi jsoucny, že ho nelze plně, v celku zachytit objektivizujícími metodami.

Tak jsme se spolu s výkladem hlavních motivů a problémů Husserlovy fenomenologie snažili předvést především to, jak v naší zkušenosti a v našem myšlení ve vši neproblematické a neproblematizované samozřejmosti žijí sedimentovány předpoklady naší tradice. A to podstatně v pasivitě, tedy právě jako samozřejmé platnosti, které vykonáváme, skrze něž se díváme kolem sebe a na sebe, aniž bychom o tom vůbec věděli, aniž by se nám to někdy stalo problémem. A přece jsou tyto samozřejmosti zděděnými sedimenty minulého metafyzického myšlení.

To, že jsme Evropany, že jsme součástí evropské tradice, není zahlédnutelné pouze na věcech potkávaných v našem světě, ale –

---

<sup>44</sup> E. Husserl: *Krize*, § 1–4.

<sup>45</sup> Srov.: „Vědy o pouhých faktech vytvářejí lidi vidoucí jen fakty.“ E. Husserl: *Krize*, s. 27.

a to daleko razantněji a závažněji – na způsobu, jakým se vztahujeme k jiným kulturám i k sobě samotným. Tento způsob vztahování není sám viditelný, a přesto v této neviditelnosti osudově předrozvrhuje způsoby a možnosti toho, co vůbec můžeme na světě potkat. Když tomuto potkávanému „co“ chceme porozumět, musíme rekurovat zpětně právě ke způsobům vztahování, které žijí a v žité podobě předrozvrhují a předepisují toto potkávané „co“. Bez rozumění těmto způsobům vztahování, bez vzhledu do podstatných souvislostí, které jsou v nich obsaženy, neporozumíme nikdy našemu „tady a teď“, naší přítomnosti spolu s jejími úkoly, které nelze redukovat jenom na úkoly provozní, úkoly zvládání a ovládání jsoucna. Jde o úkoly, které se týkají samotného našeho vztahu ke světu a k sobě ve světě. Jiné cesty není, pokud chceme zůstat lidmi.

Obtížnost filosofické řeči tedy nespočívá v tom, že by snad chtěl filosof ztěžovat čtenářovo čtení, či snad že by se chtěl vyvyšovat „sofistikovaností“ a „expertností“ svého vědění asi v tom smyslu, v jakém k vědě a vědeckým disciplínám patří s podstatnou nutností vědecký terminologický aparát. Případná podobnost či stejnost vědeckých termínů a slov běžné řeči je vlastně zavádějící, může být sice využita při popularizaci vědy, tedy při „překladu“ z vědeckého jazyka do jazyka přirozeného, ale to je také základem zůstávajícího rozdílu mezi oběma jazyky a sférami vědění. Neboť podobnost některých termínů vědeckého jazyka a jazyka přirozeného pouze budí zdání, že je příslušné vědecké řeči rozuměno a že i laik může bez znalosti vnitřních souvislostí a zákonitostí rozumět vědeckým výpovědím, pokud obsahují slova shodná se slovy běžné řeči.

Pokusíme-li se již zde využít Husserlovu myšlenku rozlišení věd „dogmatického“ postoje a věd postoje kritického,<sup>46</sup> odlišnost filosofa od speciálního vědce, předběžně řečeno, spočívá v tom, že speciální vědec má dán již předem svůj obor a v tom své vlastní, definované a zaběhnuté termíny. Proti tomu filosof takto definova-

---

<sup>46</sup> Touto souvislostí se budeme tematicky zabývat dále, pro první přiblížení viz E. Husserl: *Ideje I*, § 26, „Vědy dogmatického postoje a vědy filosofického postoje“.

né termíny nemá a mít nemůže. Nezabývá se žádným speciálním oborem něčeho, co je ve světě. Nepohybuje se ve „svém“ horizontu vědeckosti, který by byl ustaven komplikovanou souvislostí předpokladů o tom, co to znamená *věda*. Naopak právě tuto vědeckost samu si činí filosof problémem. Ale ne proto, že by ji chtěl škrtnout. Naopak mu jde o to, vyjasnit si, co to vlastně znamená: *vědět*. Věda je vědou potud, pokud je schopna neustále *problematizovat*, tedy přivádět si před oči, „před-hazovat“ (řec. *pro-ballein*) sobě samé své vlastní předpoklady. Speciální vědec proti tomu musí již vycházet z předem daného smyslu vědy a vědění, v němž se setkává se svými objekty, které studuje. Potud také má své oprávnění jistá kontrola, snad si můžeme dovolit slovo „dogmatika“ (v naprosto pozitivním, nikoliv pejorativním smyslu) uvnitř vědy, v tom totiž smyslu, že je dohlíženo na to, nakolik vědci dodržují platné vědecké postupy a metody, nakolik si například nepřizpůsobují své výsledky stanovené metodice nebo naopak metodiku žádoucím výsledkům,<sup>47</sup> způsobeným podlehnutím mimovědeckému tlaku na výsledky a zisk. A to v situaci, kdy zejména v přírodovědných disciplínách možnost ověřit nějaké výsledky předpokládá často komplikovanou a drahou aparaturu.<sup>48</sup>

Ale proti tomuto důležitému důrazu na *přísnost* vědy a myšlení vystupuje uvnitř vědy, a to opět ve jménu *přísnosti*, nejméně stej-

---

<sup>47</sup> Bylo by zajímavé vědět, kolik takových přizpůsobení a „vědění na objednávku“ máme v tzv. exaktních i humanitních vědách. Přičemž v humanitních vědách jako takových je teoretický status většiny empirických výzkumů problematický – je to experiment, „otázka kladená přírodě“, tedy je možné statisticky koncipované výzkumy považovat za přírodovědné? V takovém případě jim ovšem chybí základní možnost opakovatelnosti za stejných podmínek. Či je to naopak něco, co patří k humanitním vědám jako takovým? Potom je zase problematické oprávnění užití matematizace na jedinečné předmětnosti, resp. ontologický rámec, který umožňuje takovéto postupy v oblasti věd o člověku, je buď předem přijat ve vší samozřejmosti (a tedy zůstává neviděn), anebo má přizpůsobení metodám exaktních věd ve skutečnosti jinou funkci než teoretické vědění.

<sup>48</sup> Jedna z neznámějších studií problematizujících relevanci empirických výzkumů od Johna P. A. Ioannidise byla původně motivována podezřelými daty z oblasti medicínské a farmakologické vědy. John P. A. Ioannidis: Why most published research findings are false, *PLoS Medicine* 2, č. 8 (online). Dostupné z: <http://dx.plos.org/10.1371/journal.pmed.0020124>.

ně tak důležitá instance *kritiky*, která je také zdrojem smyslu výše zmíněné dogmatiky,<sup>49</sup> a naopak problematizuje samotné základy v podobě předpokladů dané vědy či vědeckosti jako takové. Tento úkol mohou a často musejí zastávat samotní vědci, a právě o tento život vědy jde filosofovi v radikálním smyslu: *učinit samotnou vědeckost vědy problémem, dotázat, co to vůbec*, tedy nikoliv pouze uvnitř horizontu již ustavené a etablované vědy s jejími předpoklady, *znamená „vědět“*, odkud vědění v nejširším smyslu bere svůj nárok právě na to, být věděním (a nikoliv pouhým domníváním se, *doxa*, resp. dogmatickým tvrzením). Dobrat se v tomto smyslu vědění vyššího řádu, které zároveň proměňuje smysl vědění samotného. Jenom z tohoto vědění, z vědění, jež prošlo otázkou po smyslu a kritériu vědění, můžeme mít vědu. O co filosof usiluje, je naprostá jasnost vědění, vykonávaného bez jakýchkoliv nevyjasněných předpokladů, a to i těch předpokladů, které jsou usazeny v naší řeči, ve slovech, která říkáme, aniž bychom měli jasno o jejich původu. Že by naprostá, „absolutní“ jasnost byla možná, je možno ovšem zpochybnit, ale i to otevírá důležitou otázkou: odkud bychom o tom, zda možná je či není, mohli rozhodnout a vědět? *Filosofos* není „sofos“, někdo, kdo už má všechnu moudrost světa, ale naopak ten, kdo stojí před urgentním problémem, že totiž ví, že neví, resp. že vědění, které se domnívá mít, vlastně není věděním, *nakolik mu není zřejmý zdroj jeho platnosti, zdroj jeho oprávnění: odkud vím to, co vím?*

Vědec se „dívá“ na objekty, ale ovšem nikoliv na věci přirozeného světa, jeho „dívání“ není receptivní, jako je tomu v přirozeném světě, v němž máme věci dány jaksi pasivně, „předem“, ale je metodicky vedeno a děje se v postupech idealizace a je skrze tyto postupy zaměřeno na jimi získané objekty. Přitom mezi oběma vrstvami je vztah krytí,<sup>50</sup> který umožňuje to, čemu se říká vědecká aplikace,

---

<sup>49</sup> Neboť dogmatika sama musí svá tvrzení vykazovat vědecky.

<sup>50</sup> Husserl užívá geometrické metafory krytí především pro jednoty, které se utvářejí v toku *cogitationes*. K problému syntézy krytí viz Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Felix Meiner 1999, s. 128nn. Ale domníváme se, že dává dobrý smysl mluvit i o krytí konstitutivních vrstev. Jinak by nemohla jednotlivými konsti-

totiž použití souvislosti odhalené v idealizujících postupech pro postupy přirozeného jednání a vytváření uvnitř přirozeného světa. To se pochopitelně neděje nějakým bezprostředním přeložením laboratorního prostředí do prostředí přirozeného, ale má vyčleněnu samostatnou oblast, uvnitř níž jsou vyvíjeny aplikující postupy, technologie, metody a aparáty, které tuto aplikaci umožňují.

Přes záplavu speciálního vědění, bez něhož bychom dnes ovšem už nebyli s to vést náš život, k němuž ve všech oblastech patří napojení na komplikované umělé stroje a souvislosti strojů, je pro naši evropskou tradici eminentně důležité předávání také toho vědění, které nám sice neumožňuje zacházet s onou druhou, člověkem vytvořenou přírodou,<sup>51</sup> které v tomto smyslu nepřináší žádný užitek ve smyslu měřitelné schopnosti ovládat a operovat s nějakým strojem v nejširším smyslu. Toto vědění nám ale umožňuje, resp. otevírá možnost vždycky znovu bojovat o rozumění světu a sobě, vyznat se v předpokladech toho, *co* potkáváme a *jak* to potkáváme, a provádět jejich kritiku ve výše naznačeném smyslu.

Tím, kdo by snad ještě dnes, ve věku expertního vědění mohl smysluplně vést (řec. *agein*) k tomuto vědění, jsou *učitelé*. Pokud je ovšem v jejich „kdo“ nevyložíme předem jako školitele, tedy jako pouhé předavatele expertního, odborného vědění. Tento úkol – právě proto, že není úkolem předávání technologického vědění, ovládání nějakého předmětného oboru vědění, není jako takový sám technicky, resp. technologicky řešitelný. Proto též není pro technology, manažery a úředníky *viditelný*. Ale o to je důležitější,

---

tucemi procházet jako *telos* zaměřenost na totéž, provedená ve (zpětné) možnosti identifikujících syntéz napříč vrstvami.

<sup>51</sup> Můžeme dnes mluvit i o „třetí přírodě“ ve smyslu všech strojů vyššího řádu, které samy nejsou fundovány již přírodou samotnou, ale které mají za svůj základ uměle vytvořené stroje nižších řádů. Tak by snad bylo možné rozvinout myšlenku českého filosofa a matematika Petra Vopěnky: „V reálném světě prochází obzor těmi jevy, jimž říkáme jevy přírodní. Naproti tomu jevy reálného světa, které lze umístit před obzor, jsou jevy umělé, ať již byly vytvořeny tak říkajíc rukama nebo hlavou. (...) Dnes však již byly vytvořeny takové umělé jevy (například různé počítače), u nichž obzor prochází i tím, co je na nich umělé, neboť nikdo není schopen umístit vše umělé z takového počítače před svůj obzor.“ Petr Vopěnka: *Rozpravy s geometrií*, Praha: Panorama 1989, s. 482.

protože v tomto úkolu nejde o pouhou operabilnost, ale o udržení *smyslu*, který založil Evropu, a tedy o udržení nás samotných, ne snad jako těchto v evropském prostoru se vyskytujících lidí, ale právě jakožto Evropanů.<sup>52</sup>

Je třeba vidět, že v takovém způsobu vidění souvislostí vědy a života, který chce odmítnout filosofii, již žije jistá „filosofie“. Že tedy takový postoj není nevinný či samozřejmý, ale žijí v něm jisté zděděné předpoklady, nezřetelné soudy o tom, co to znamená „vědět“, v podobě jisté, sobě samé nejasné „filosofie“. A že tu tedy vždycky znovu vzniká nárok na to, odpovědět na tuto otázku po vědění, pokud vůbec něco máme vědět.<sup>53</sup> Aby zde nedošlo k nějakému omezenému výkladu slova *vědění*, dodáváme: to se týká nikoliv pouze filosofického myšlení, ale právě orientace člověka ve světě, zasazeného zároveň do jisté dějinné souvislosti předávání smyslu toho, co to znamená „svět“ a „já ve světě“. V této souvislosti má metafyzika, alespoň co se týká naší tradice evropské, hlavní slovo bez ohledu na to, jestli se jí zabýváme nebo ne, jestli jsme si jejího působení v našem myšlení a orientování se ve světě vědomi či ne.

Proto se v textu průběžně věnujeme též srovnávání fenomenologického přístupu s novověkou metafyzikou, především s René Descartem a Davidem Humem, kteří oba mají jednak zakládající vliv na novověkou vědu a myšlení vůbec, ale též na Husserlovu fenomenologii a její zrod. Nejde nám přitom primárně o historii filosofie, ale o porozumění našemu „tady a teď“, ke kterému, jak o tom již byla řeč, může filosofie přispět – to patří k její pedagogické stránce. Proniknutí k předpokladům novověké metafyziky nám snad umožní, aby tyto předpoklady, anonymně fungující ve všem našem běžném i vědeckém myšlení, to znamená v našem orientování se v sobě i ve světě (v tom například, co to vůbec znamená žít, co to znamená mít tělo, co to znamená a v jakém smyslu vůči

---

<sup>52</sup> Srov. E. Husserl: *Krize I*, s. 339.

<sup>53</sup> Hezky to ukazuje místo z Platónova *Theaitéta*, kde Sókratés klade otázku, „co je asi vědění“, a pokračuje: „Či se domníváš, že někdo rozumí jménu některé věci, o které neví, co to je? (...) Tedy ani nerozumí slovům ‚vědění o obuvi‘, kdo neví, co je vědění.“ Platón: *Theaitétos*, Praha: Oikúmené 2007, s. 16 a 18.

nám vystupuje příroda a vůbec naše „kolem“, nemluvě o významu toho, co je ze všeho nejsamozřejmější, že totiž vůbec něco jest a jak se toto „jest“ odehrává), vystoupily ze své zdánlivé samozřejmosti na světlo.

Pokusili jsme se při psaní uvádět dostatek zpříkladnění, která, jak doufáme, pomohou k lepšímu, a především *názornému* zachycení příslušného problému. Potíž s příklady ve filosofii je ale v tom, že pokud vhlédneme do věci, porozumíme jí, potom je cokoliv jejím zpříkladněním.<sup>54</sup> Dokud ale nejsme dovedeni k tomuto vhledu, v němž je dána věc sama, můžeme jenom neustále z různých stran přivádět k témuž, ale vhléd za druhého učinit nelze.<sup>55</sup> To není odmítnutí důležitosti příkladů, jenom upozornění na jistou jejich nedostatečnost – musí v nich být zdůrazněn podstatný charakter, na který chceme poukázat, a ani potom není plně jisté, zda se nám podařilo tento charakter přivést před oči. Jinak vyjádřeno, kdykoliv si pomáháme příkladem, již předem předpokládáme, že ten, komu vyjasňujeme příslušnou věc, již zachytil (anebo skrze příslušný příklad zachytí) její podstatu. Budeme se snažit též ukázat, že v tomto problému zpříkladnění a vhledu je vůbec obsažen problém toho, co to znamená učit a učít se.

### **Stručný přehled následujících**

*Nejprve* se pokusíme vystihnout některé klíčové kontrasty Husserlovy fenomenologie a novověké metafyziky jako půdy, ze které náš vlastní výklad světa a naše vlastní myšlení vyrůstá jako ze samozřejmé půdy, a to i tehdy, resp. právě tehdy, když o této metafyzické půdě jako půdě předpokladů našeho myšlení, našeho orientování se „ve“ světě nevíme či víme jenom matně.

---

<sup>54</sup> Srov. k tomu pasáž ze začátku Platónova dialogu *Menón* (který by měl každý pedagog podrobně prostudovat, neboť se dotýká právě otázky, jak je něco takového jako pedagogika vůbec možné, kterážto otázka již v dalších dějinách není vůbec ve své radikalitě položena), v níž Sókratés odmítá Menónovo udávání příkladů. Platón: *Euthydémos. Menón*, Praha: Oikoymenh 2000, s. 75nn.[72a–e].

<sup>55</sup> Těmto problémům se budeme věnovat na jiném místě, spolu s odkazy platónskými i fenomenologickými.

Ve *druhé kapitole* navážeme na toto základní exponování problematiky interpretací filosofického místa Davida Huma uvnitř novověké metafyziky, ale též šířeji uvnitř dějin metafyziky vůbec, neboť jeho skepticismus, jak se budeme snažit ukázat, má dosah, který překračuje Descartův projekt nové radikální filosofie. Tato interpretace není ale primárně zaměřena na Humovo myšlení, nede nám v ní o to, vynést na světlo celkový kontext jeho filosofie, ale cílem opět není nic jiného než skrze tento „krok zpět“ vynést na světlo problémovou půdu novověké metafyziky a nalézt tak motivy, které jsou živé též pro Husserla a které ho vedly k vlastnímu odpovídání na tyto problémy.

*Třetí kapitolu*, kterou je možno považovat za více či méně samostatný dodatek k předchozímu a v níž se snažíme blíže vystihnout vztah fenomenologie a novověké vědy, nám iniciuje otázka po užitečnosti a účinnosti, resp. po jejich smyslu.

Teprve *čtvrtá kapitola* se zabývá výkladem některých klíčových motivů a pojmů Husserlova rozpracování vlastní fenomenologie, a přitom se snaží vyjasnit alespoň základní obrysy problémového pole, jehož jsou tyto motivy a pojmy artikulací. Je to především centrální problém intencionality, Husserlův vývoj od psychologicko-deskriptivní podoby fenomenologie směrem k jejímu transcendentálnímu prohloubení. Ve všem tom nám jde o to, odlišit tento fenomenologický záběr od běžného výkladu člověka, jehož kontury předznačuje novověká věda.

V *kapitole páté* jde o problematiku čistého já, která souvisí vnitřně s problémem vztahu fenomenologie a speciálních věd, pohybujících se na půdě světa a vykládajících člověka již předem jako jsoucno na světě. Čisté já a s ním spojená problematika v tomto smyslu je poukazem k rozštěpu, který je v takovém způsobu zkoumání obsažen: ten, kdo určuje člověka jako takové a takové jsoucno, sám stojí mimo toto určované, a předpokladem takovéto „laboratorní“ oddělenosti je právě novověká metafyzika konstruujícího subjektu. Husserl se pod titulem čistého já snaží sestoupit k původnějšímu celku lidství, k já, jehož primární aktivitou není zpředmětňující konstrukce světa, resp. reality, ale které je jako pól



vždy již žijící ve svých aktivitách a pasivitách nikoliv ve světě, ale jako vztahování ke světu.

V *šesté kapitole* se snažíme vstoupit tematicky do problému souvislosti fenomenologie a vzdělávání – snažíme se ukázat, že fenomenologická redukce a vzdělávání nejsou žádné disparátní roviny, ale že v oné možnosti porozumět sobě, předpokladům toho, jak potkávám potkávané, které má redukce odhalit, spočívá vlastní úkol vzdělávání.

*Sedmá kapitola* pokračuje v rozvíjení s tím související problematiky vztahu fenomenologie a formální a materiální ontologie.

*Kapitola osmá* rozvíjí problém ideace a eidetického poznání. A snaží se odtud rozvinout též problematiku *telos* výchovy a vzdělávání, přičemž ukazuje, že jedině vědění v eidetickém smyslu v sobě obsahuje motivaci a závaznost, která nese výchovný pohyb v pravém slova smyslu.

V *deváté kapitole* se snažíme pokračovat dále v předvedení dosavadních nálezů s ohledem na ideu vzdělávání, ukázat tedy, že fenomenologie, resp. filosofie a vzdělávání nejsou dva odlišné pohyby, ale že jde o tentýž pohyb přivádění člověka k sobě samému. Teprve tak je zároveň získáno místo, odkud je viditelné, že přítomná situace vzdělávání je vyznačena záměnou vzdělávání a procesu vzdělávání. Tomu nahrává i dominantní teoretický přístup ke škole jako subsystému uvnitř konglomerátu systémů, který sám je srozumitelný ze záměny řízení a vědění.

Konečně *závěrečná kapitola* je věnována některým nerozvinutým problémům a dalšímu vyjasňování smyslu toho, o co nám v předkládané knize šlo a nešlo. Smyslem nebylo podat nějakou konstruující teorii vzdělávání a výchovy, kterážto teorie by byla posléze „aplikovatelná v praxi“, ale poukázat k půdě čistých možností, bez jejíhož zohlednění by byla jakkoliv technologicky vospělá snaha o vzdělání marná.



# **I. Vztah Husserlovy fenomenologie a metafyziky**



## 1. K některým fenomenologickým rozlišením a jejich skrytosti pro pohled novověké metafyziky

Důležité je Husserlovo neustále zdůrazňované rozlišení mezi *člověkem jako objektem ve světě a jako subjektem pro svět*. Již nyní upozorníme na toto rozlišení laskavého čtenáře, neboť je nutné, aby bylo v jeho čtení neustále spolupřítomno. Máme vždy znovu možnost svobody, epoché od svého vlastního vyvstávání do světa. Ale tato svoboda není žádným pozitivním obecnem, v němž bychom se mohli jednou provždy usídlit jako v nějaké nauce. Vědy se situují vždy již do světa. A jsou v důsledku toho schopny tematizovat člověka (a principiálně cokoliv) jenom tak, že z něho učiní *předmět* svého zkoumání. S Husserlem vyjádřeno, zabývají se člověkem *jako objektem* ve světě. V tom je ale přehlédnuto, že člověk není jenom zkoumatelné jsoučno, ale *má též svou transcendentální stranu, svou svobodu k sobě*. A v této svobodě je *uvolněn od světa*, takže má svůj svět, konstituuje svět a sebe ve světě. Se-tkání a v-pletání, korelace a založení smyslu na půdě světa je možné jenom tak, že charaktery „se-“ (v setkání) a „v“ (ve vpletání) patří ve svobodě k celku fenoménu světa, k jevení samotnému. A to je zase možné tak, že se podržuje též žijící transcendentální „sebe“, pól čistého já, které vetkáno do tkaniny světa není. Ale toto „není“ opět neznamená, že by zůstávalo někde mimo svět, ale že se neustále znovu rodí srostlina já a světa. *Právě vzdělání ve své podstatě je přiváděním člověka k jeho lidskosti ve smyslu svobody, uvolnění od světa a ke světu v celku*. Pokud si toho nejsou akademici a vědci vědomi, podílejí se na proměně univerzity a školy ve firemní mašinérii, produkující lidské zdroje.

Bylo by nedorozuměním Husserlovu fenomenologii vykládat jako variantu novověké metafyziky subjektu. Samostatným Husserlovým výkonem v situaci novověké metafyziky subjektivit je totiž položení otázky po *podstatě a smyslu* vědomí. *Subjektivita mu není východiskem, ale naopak problémem*. Nevycházejme z vědomí

jako formy objektivit, ale polořme nejprve otázku: co je podstatou toho, „být vědom“? V této otázce je otevřena půda, kterou Husserl označuje titulem intencionalita. Je to tato půda intencionality, resp. intencionalit, z níž teprve je srozumitelné vědění ve své podstatě, nikoliv jako redukované na pouhou *skutečnost* vědění. A pokud ke vzdělání patří téř přivádění k půdě podstatného vědění, znovuobjevuje Husserl v intencionalitě téř půdu, z níž je možné porozumět nároku vědění, které sice není skutečné, a přesto je nutnější než veřkerá skutečnost.

Předběžně můřeme říci, že fenomenologická redukce jako zpřístupňující půdu intencionalit redukuje jsoucnostní, ontické na ontologické a otevírá tak otázku po *způsobu a smyslu bytí* příslušných jsoucen. Tak se otevírá úplně nová problémová půda a zároveň citlivost vůči rozdílu mezi ontickým, objektivizovaným rámcem a mezi věcmi samými v jim vlastním bytí. Můřeme například vzdělávání modelovat jako reálný komplex těch a těch procesů a je to naprosto legitimní. Ale stejně tak legitimním požadavkem je rozumět rozdílu mezi podstatou vzdělání a mezi procesy, které lze konstatovat v našem tělese, když se vzděláváme.

Intencionální prožitky ve fenomenologickém smyslu nejsou určeny „realitou“ v karteziánském smyslu.<sup>56</sup> Jejich jednotu nelze odvozovat z psychofyzické zákonitosti, tj. ze zákonitosti vyzískané z faktických a jako takových nahodilých fakt, a tuto zákonitost dále odvozovat z metafyzického a logického předpokladu jednoty skutečnosti. K podstatě prožitku patří jednota jiného typu, totiž ideální jednota významu, která v prožitku jaksi získává své „tělo“, je srozumitelná jako faktický případ ideální podstaty prožitku. Jak to jednoduše vyjádřil Bernhard Waldenfels: intencionální prožitky „se od reálných procesů a stavů odlišují tím, že míní něco jako něco“.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Je třeba zdůraznit, že zde nemířme na Descartovu první filosofii samotnou, ale že nám jde o to, postihnout jistě nevyjasněné předpoklady, které žijí v našem vlastním myšlení, pokud neproblematicky využíváme výsledků Descartova myslitelského projektu.

<sup>57</sup> „*Intentionalen Akte* (...) sich dadurch von realen Vorgängen und Zuständen unterscheiden, dass sie etwas als etwas meinen.“ Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, s. 36.

Dodáváme: právě toto „mínění něčeho jako něčeho“ je možno vždy znovu dotázat, pokud jde o podstatnou nutnost, o smysl a způsob bytí věci, která je v něm míněna.

Zaměřenost na ideálně identické něco, tuto ideální jednotu nelze nikdy vyzískat a vysvětlit žádným způsobem z jednotlivých, podstatně nahodilých procesů a stavů a jim korelativních faktů na půdě „jednoho časoprostorového světa jako omnitudo realitatis“:<sup>58</sup> „Z faktů vyplývají vždy jen fakta.“<sup>59</sup> Nahodilá fakta jsou jako taková závislá právě na protikladu existence a neexistence, na tom, zda se tady a teď vyskytují či nevyskytují – *resp. na vědomí tohoto protikladu, které ale již samo nahodilým není*. Nahodilost sama nahodilá není, má svou vlastní podstatu. Vědomí nahodilosti jako nahodilosti, *resp. jeho korelát v ideálně-identickém smyslu či jeho podstatu, nazývá Husserl fakticitou (Tatsächlichkeit)*.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> E. Husserl: *Ideje I*, s. 15[4].

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 32[18].

<sup>60</sup> Srov.: „Smysl této nahodilosti, jež se zde nazývá fakticitou, je vymezen tím, že tato nahodilost je korelátem (...) *nutnosti podstaty*“. *Ibid.*, s. 23[9]. Jenom takto v poznámce upozorníme na to, že v pozdějších Husserlových genetických a egologických analýzách půjde oproti tomu o *Faktizität*, která zasahuje problém transcendentálního ego jako transcendentálního „faktu“. Pro první přiblížení srov. E. Husserl: *Kartezianské meditace*, § 36. Kromě námi sledovaného smyslu kontingence jako nahodilosti faktického, který je vymezen protikladem mezi tím, co může i nebýt nebo být jinak, a tím, co nemůže nebýt, se v Husserlových pozdějších analýzách vynořuje nový smysl kontingence. Čistě já přestává být analyzováno pouze v řezu prožitku jako prázdny pól, jako čisté „komu“ je celá aperceptivní jednotu dána, ale je nyní sledováno v širším záběru dějinnosti patřící k transcendentální subjektivitě, tedy jako substrát afekcí a akcí, habitualit, které fungují jako vrstva nebo střída před-rozhodnutí, vcházející do celkového smyslu prožitku v souvislosti života čistého já. V tomto smyslu je též modifikována, *resp. rozšířena* problematika eidetického názoru. V každém prožitku, nakolik je v něm dáno něco, je nalezitelná eidetická struktura, tedy nutnost, která příslušně potkáni něčeho jako něčeho řídí. Ale to, že potkáváme to a to, není samo vyjasnitelné ve statické analýze prožitku. To neznamená žádný návrat k prostředkování mezi faktem a podstatou, odvozování podstaty z faktů nebo faktů z podstaty. Fakticita sama není něčím faktickým. O co jde, je prohlédnout a dotázat podstatnou nutnost, *apriori* této fakticity v jejím *eidos*. Člověk, *resp. lidství* ve své dějinnosti, jako dějinné ztělesnění, objektivace transcendentální subjektivity vystupuje potom jako kontingence, s-tyčnost transcendentálního *apriori*, nesoucího v sobě fakticitu, z níž teprve je možné vždycky znovu sestoupit k jejím předpokladům. Dějinnost nelze ani dedukovat z nějakého obecného pojmu dějín nebo rozumu, substrukce materiální jednoty – ať už v podobě