

LEBENSWELT – PŘEBÝVÁNÍ VE VZDÁLENOSTI NA DOSLECH

TOMÁŠ HAUER, Katedra společenských věd VŠB, Ostrava, ČR

HAUER, T.: Lebenswelt – Dwelling within Hearing Distance
FILOZOFIA, 49, 1994, No, 1, p. 3.

The essay inspired by E. Husserl's ideas tempts unlike the vulgar form of the thesis about incommensurability of worlds and discourses, which comes from naive understanding of thoughts of some postmodern ironists (R. Rorty), to show the Lebenswelt prodigy. That is, the primary world of life on the basis of which the variety and differences develop. The author tempts to clarify how it is possible that quite different speakers can understand each other as well as to be able to argue and paradoxically to defend the thesis about incommensurability of discourses. The author shows the Lebenswelt question (the effort to dwell within hearing distance) as the level of the original experience of an other self, which opens us the entrance to the reality as the dimension which our further activities refer to both in their origin and life validity and function.

I. R. Rorty uvádí ve své práci *Philosophy and the Mirror of Nature* ([1], 387) opozici proti tzv. normálnímu diskursu etablovaných věd, které směřují k vytvoření konsenzu. Tímto invariantem, kterým je pro něj i filosofie, je diskurs, ve kterém jsou základní orientace sporné, tudíž jednotlivé diskursy jsou nesouměřitelné a nemají za cíl přechod k normalitě. Jejich žádoucím výsledkem je zajímavá a plodná neshoda.

Postmodernismus je tedy úsilí, které z a priori plurality, roztržitosti a synkretismu chce sformovat osobitou filosofii. Postoj ironika se tak stává východiskem pro argumentaci: tvrzení vůči tvrzení, event. nic než názor.

Jestliže popisujeme situaci tzv. diferentního světa postmoderny takto, uniká nám, řečeno spolu se P. Sloterdijkem, to nejdůležitější, totiž, že ji vidíme ([2], 302). Tedy, že každému partikularismu patří náhled, jenž nemůže zrušit celek.

Myšlenka, kterou se zde pokusím rozvést, je inspirována Husserlem a staví proti nesouměřitelnosti světů, diskursů a kultur fenomén Lebenswelt. Tedy původní svět života, na jehož základě vzniká různost, diferentnost. Jde tedy o to, jak vysvětlit, že dva zcela diferentní mluvčí si mohou rozumět natolik, aby se mohli přít. Teze, které zde chci objasnit, jsou tyto: Lebenswelt je úroveň původní zkušenosti o druhém-já, která nám otevírá vstup do skutečnosti. Je to dimenze, k níž další aktivity odkazují co do svého původu i z hlediska životní platnosti a funkce. Na úrovni světa života poznáváme druhého jako svébytného a zároveň úctyhodného. Diferentní svět je pak pouhým okolím Lebenswelt.

Naše stat' se tak chce zabývat tím, co je vůči jednotlivým složkám plurality kultur a diskursů daleko původnější a co je umožňuje. Skutečným problémem diferentního světa není fakt, že zde stojí proti sobě různé hodnoty, nároky a platnosti, ale způsob jejich přijímání. Totiž ona rezignace na jistotu v diferentním světě plyne právě z chybějící distance k platnostem a nárokům. Různé hodnoty, platnosti a nároky jsou chápány jako cosi vůči člověku vnějšího, cizího. Jako danost. To, co nám tedy schází, je vědomí tradice ve smyslu převzaté platnosti.

Dalším problémem, na nějž je diferentní svět reakcí, je to, že člověk dnešní západní kultury svůj život nežije ze sebe, ale pouze jej přijímá. To znamená, že centrum svého života klade mimo sebe do jiných lidí, autoritativních postav, do vědy atd. Drží se tak určitých rolí a myšlenek, žije podle standardů, principů a představ, jež jsou přijímány bez otázky po jejich právu. Jednotlivé protiřečící si orientace a hodnoty jsou tak anonymní, zdají se být průhledné právě ve své nesouměřitelnosti. Proto je dnes zapotřebí tematizovat to, co ve sporech hodnot a orientací je již vždy skryto. Lebenswelt jako úroveň, ve které vnímáme druhého jako odlišného, a přece pochopitelného.

Diferentní svět ([3], 57)¹ v němž „jiné“ je plně legitimní, je tedy představou dosud neuskutečněnou a ve své hloubce jednostrannou a problematickou. Problematickost spočívá v tom, že je pomocí pojmu „diferance“ [4] sugerován dojem, jakoby šlo o poslední ontický fenomén jsoucna, za nějž se už nelze tázat.

To, co se zde vlastně pokusíme ukázat, je, že všechny teorie o světě, o vládě řádu či diferentního nerostou samostatně, nýbrž že již vždy ve svých habituelních výkonech předpokládají přirozený svět a lidský život jako svou „půdu“. Rezultáty, k nimž teoretické myšlení dochází, nikdy nelze brát jako samostatně existující jsoucna. Nesmíme je odtrhnout od jejich funkce „životní“, nýbrž snažit se je z ní pochopit. To, co je „fundamentem“, je život a svět života jako pojmy, jež nejsou výsledkem úvahy, účelového záměru lidského rozumu ani teoretickou konstrukcí.

Svět pak nechápeme jako sumu jsoucen, faktů, či prostředí, nýbrž jako „způsob“, jak uspořádáváme mnohotvárnost zážitků do smysluplného celku. Svět života, jako „ústava“, kterou konstituujeme, ustavujeme „žitím“, tudíž předteoreticky, předreflexivně, i mimo konstruující manerismus akademických intelektuálů. Svět života jako základní neredukovatelný pojem, v němž naše intimní zkušenost „žití“ má pomoci, nikoliv bránit pochopení současné skepse.

Domnívám se, že spor, jenž bývá charakterizován jako spor moderního univerzalizmu s postmoderní diferentností, se přenesením o „patro“ níž stane přehlednějším. To, v čem je jádro sporu, v čem se však „ono“ skrze různost příběhů a mlhu metafor nedá „nahlédnout“, je v poslední instanci oboustranná snaha o „hlubší a obsažnější pojem skutečnosti“.

To, že „svět“ je vnitřně sjednocený a harmonizovaný v jednotnou strukturu, že je smysluplně uspořádaným celkem, vzájemnou odkázaností zrození, růstu a zániku, tedy že nese řád, je na úrovni Lebenswelt zcela zřejmé. To, co však nevíme, je, jak tuto intuitivní zkušenost učinit předmětem filosofického myšlení. Proto dáváme přednost záporné odpovědi a pějeme v tónině „nové nepřehlednosti“, fascinováni „diferentním světem“. Ukazujeme tím naléhavou potřebnost znovu promyslet a ohledat „terén a okolí“ pojmu skutečnost, jenž, ochuzen o charakteristiky žitého světa, přivedl nás na práh současné skepse.

Život sám je čímsi jednotným, nerelativním, v čem celek svět je vždy přítomen. Hledejme tedy činnosti, díky nimž přebýváme v blízkosti života, a pojmy, jimiž toto porozumění vyjadřujeme.

II. Nyní, jak se zdá, narážíme na první a podstatnou obtíž spojenou s naším záměrem. Jde totiž o to, jaký „obrys a pojmovou průhlednost“ jsme s to fenoménu světa života dát. Tážeme se po „světě našeho života“, po ústavě konstituované naším žitím spolu s druhými a ptáme se nejprve ponoření v přímou, naivní, každodenní známost tohoto fenoménu. Co je

¹ Rorty sám naznačuje, že to, co my zde nazýváme tzv. diferentním světem, je vlastně utopická vize, která zde scházela. Říká: „But they had no suggestions for its friends. They had no utopian vision of a culture which was able to incorporate and make use of an understanding of the dissolvent character of rationality, of the self-discrutive character of the Enlightenment“.

život a svět života, co zde ohledáváme, je známe všem. Máme s tím bezprostřední zkušenost. Položíme-li však přímou otázku po podstatě tohoto fenoménu, ukáže se, že buď nejsme schopni cokoli říci, nebo vyslovujeme nejrůznější „vědomosti“, jichž jsme nabyli výchovou, ve škole, či studiem jednotlivých speciálních věd. Tak hovoříme o jednotě hmoty, energie a informace, o pohybech absolutního ducha, o chemismu bílkovin a nukleových kyselin či o hře subatomárních částic. Žitý život se však původně neodehrává ve vztahu k předmětům, bílkovinám či subatomárním částicím v jejich reji a proměně, nýbrž co se nám v prožitku nejprve nabízí, je „smysl“, druhotně fakticita. Proto prožíváme své „okolí“ původně jako něco, co nás buď podporuje, nebo nám brání, tedy jako aktivní sílu. Svět života tedy není neutrální, pouze a jenom jsoucí. Vždy jej již nacházíme v podobě toho, „co vadí či pomáhá“ ([5], 102).

Právě Husserlova fenomenologie, jak ji předkládá v *Ideen I* a později v *Krizi evropských věd*, je snahou o popis tohoto smysluplného uspořádání světa našeho života. Právě v připamatování si těchto myšlenek nacházíme klíč ke světu, jenž není žádným tajemným a zapovězeným zásvětím, nýbrž „skutečně žitým světem“.

Snaha o pojmovou průhlednost „světa života“ tak vyvádí na světlo v různých sedimentech a vrstvách v našem vědomí „usazené“ vědecké pojetí světa a jeho působení na náš životní pocit. Toto působení se pak prosazuje tak, že světu života přisuzuje charakteristiku „nepůvodnosti“. Současně s tím, jak upozorňuje J. Patočka, abdikujeme na „žití-ze-sebe“ ([5], 19), život pouze přijímáme, spolehnáme se na vědu a její impulsy. Nepůvodnost (odvozenost) světa života se ve stylu dnešního myšlení prosazuje jako „ztráta smyslu“ pro nehybné v každé věci a události, pro to, co relativizuje naše plány a manipulace. Právě schopností nahlédnout ono „nehybné z...“, vstupovat do našeho vědomí „nemanipulovatelný řád“, o nějž se naše vůle, jakož i na zcestí zavádějící interpretace rozbíjí. Naše řeč ustupuje do pozadí a věci nás oslovují svou vlastní svěbytností, nezakrytou a nekomolenou naším slovem.

Zkušenost v úrovni světa života je pojem označující „okamžik“, kdy vtrhne do našeho „navykého registrování“ vláda věcí a událostí jako to, co je „účtyhodné“. (Do řeči vtrhává jako něco, co mělo zůstat skryto, co jsme nechtěli myslet). V životě „přijímaném“ z říše impulsů je člověk zbaven možnosti učinit zkušenost, tedy přebývat v blízkosti „skutečného žití“. Tato „zbavenost“ se prosazuje jako norma (normalita) a rozvíjí se v podobě redukce schopností „zůstat na doslech účtyhodnému“ na pouhé formální důkazy pravdivosti soudů a úspěšnosti předvídání. Život a člověk je tak vytlačen z centra chápání, neživě vstoupilo na místo života jako jeho základ. Člověk si tak předepsal roli, jíž nemůže dostát bez toho, aby v sobě i kolem sebe nevytvářel „nelad“. Ohledávání světa života vycházející z pojmových prostředků vědy a moderní logiky by nám mohlo ukázat pouze nejobecnější formální strukturu (kategoriální), ale nikdy pomoci uvidět, jak se v našem světě odráží život sám.

Strukturu, či snad lépe „zvrátnění“, onu sféru původního „náprahu“, o jejíž zachycení nám jde, tak lépe než jakýkoliv teoretický rámec vystihuje toto setkání v prožitku: „Když kráček podél Arkádové terasy, opět pohled padl na onoho ptáka, jenž se vznešeně vznášel v nadoblačné výšce. Neuměl přesně určit, zda je to orel nebo jiný opeřelec. To ho však nevyvádělo z rovnováhy jako spíše to, že pták byl pro něho nedostupný, že od něj nezávisel, nemohl jej vyplašit, ani zavolat, ani odehnat. Krouží si a nic na světě se jej netýká. Jako imperátor. Ve výšce – na očích všem, a přece nedostupný ([6], 145).

Přijímáme-li bez předpojatosti vše, co se nám v prožitku nabízí, a právě tak, jak se to nabízí, tu potkáváme nejdříve smysl. Tedy „opeřenec“, lhotejno zda orel, sup či káně. Dále distanci blízké a vzdálené, jako domov a cizina, nahoře a dole, jako země a nebesa atd. *Lebenswelt* je původně „zvrátněn“ naším žitím spolu s druhými „smyslem“, hodnotově a účelově, dále pak oním „vadí či pomáhá“, tedy dobrem a zlem. Nejde o to, vyložit, co je „smysl či hodnota“, které věci a děje „chceme“ považovat za dobré a které jako „zlé“ odmítáme, ani o to, co kdy v té které kultuře je za dobro, zlo a hodnotu pokládáno, jak ji definuje post-

moderna nebo pragmatismus, nejde ani o etymologii pojmů. Ptáme se po tom, proč „skutečnost“, v našem prožitku na úrovni Lebens welt, je takto „zvrásněna“. Dovolávat se toho, že takto svět prožíváme, zajiště není filosoficky relevantní argument. Na to, aby se tak stalo, je třeba „ukázat“, jak a proč dochází k tomu, že „úctyhodné“ (svěbytnost věcí a druhých) vtrhne do našeho „vyskytování se“ a my jsme schopni přebývat v této „blízkosti“. Tuto konstituci se pokusíme dále ukázat.

III. Předpokladem naší konstitutivní analýzy je získání základní „předmětnosti“, jež bude určovat směr zkoumání, jímž chceme ukázat původní zvrásnění „světa života“. Nemůžeme tedy postupovat od hotových útvarů uznaných samozřejmě v jejich neproblematičnosti ke konstruktivně odvozeným elementům. Pak by fenomenologické zkoumání bylo jen jinou variantou konstruktivní filosofie. Naše snaha je jít od „původních evidencí“, jež leží v základu všech podob zkušenosti.

Jaká „evidence“, známá nám všem na základě naší vlastní zkušenosti, může být vodítkem? Nemůže jít o tezi ani předmět. Uvažme však dále toto. Veškerá naše „mohu“ jsou spoluurčena tím, co „musím, abych mohl“. Tedy možnosti pohybu, ochrany, plození, zůstávání, udržování sebe a svého, obživy, ale i umění, vědy, teorie či dějin jsou spoluurčeny tím, co vždy nutně musím převzít a bez čeho vše ostatní stojí ve vzduchu. Jde o „převzetí vlastní tělesnosti, zkušenosti těla“.

Všimněme si nyní blíže inspirujícího Husserlova rozboru dvojí reality tělesnosti. „Tělo se původně konstituje dvojím způsobem. Jednak je fyzickou věcí, materií, má svou extenzi... jednak je nacházím, cítit ji, „je“ a „v“ něm. A tak skýtá mé tělo, vstupující do fyzického vztahu s jinými věcmi..., nejenom zkušenost o fyzických událostech, nýbrž také o specifických tělesných událostech toho druhu, které jmenujeme pocity“ ([7], 1445-46).

Svou vlastní tělesnost tedy zakoušíme jednak jako „pouhou věc mezi jinými“, současně si ji uvědomujeme jako to, co provází veškeré naše aktivity, jako základní pól vnímání a pocítování. Tuto „původní dvojakost“ nacházíme při ohledávání své tělesnosti.

Uchování a podržení této dvojakosti, již jsme schopni zakoušet na něčem nám vskutku nejblíže (vlastní těle), pak umožňuje vnímat „druhého-jiné“ ne pouze jako předmět, nýbrž taktéž a podstatně jako „ztělesnění druhého já“, jako „přítomnost autonomní svěbytnosti“. Přitom je třeba zdůraznit, že náš pokus o jazykové zachycení tohoto prožitku je ve svém podstatném rozměru „výzvou“ učinit vlastní zkušenosti o popisovaném. Ukazuje směrem ke kontaktu nikoliv slovnímu, argumentačnímu, ale tělesnému, k vyplnění zatím prázdného mínění, „intence“, samodanosti.

Neboť stejně jako „slovo“ potrava nikdy neutiší hlad toho, jenž je nenasycen, a je mu třeba podat „skutečné potrawy“, tak ulpění na jazykovém uchopení této zkušenosti těla znamená dále „tkát“ pavučinu, již jsme dříve charakterizovali jako redukci „schopnosti přebývat v blízkosti úctyhodného“ na formální důkazy správnosti soudů a úspěšnost předvídání.

Schopnost zakoušet „druhého-jiné“ ve všech různých modalitách (člověk, rostlina, věc) jako „úctyhodné, svěbytné“ tak není třeba zakládat, konstruovat, spíše snad „vždy znovu obnovovat, objevovat v zasutém“.

V tomto smyslu pak můžeme chápat postmoderní filosofii s jejím akcentem na absolutní oprávněnost jiného jako perspektivu, náhled; snaží se pomoci „diferentního“ „zasuté objevit“, sjednat mu platnost. Její pravdivost pak bude v tom, zda se jí to daří, či nikoliv.

Vskutku podstatný je tedy při konstituci naší „ústavy světa života“ bod zvratu, lhostejno, zda jsme k němu došli cestou od poetických metafor postmoderny, či kritickou reflexí moderní racionality. Rozhodující tedy pro nás je „nalezení vzdálenosti na doslech“. Přímé poznání těla a skrze tělo tak již nesmí být diskvalifikováno „poučeními kárajícího rozumu“, jenž nahrazuje „živé tělo“ poznávajícím subjektem. Tím nám podsouvá záměnu „žít“ za poznání.

Jelikož veškeré naše prožívání vychází ze smyslových dat, které je teprve umožňují, musí být zkušenost „dvojí reality těla“ jako již značně složitá „kompozice“ ustavována v této ob-

lasti. Vyjděme proto pro jednoduchost od vněmu. Vše, co vidíme, vidíme „skrže“ něco. Můžeme vidět mlhou, skrže fantaskní představy našeho ducha a konec konců, proč ne zdí, nemáme-li již předem fixován „názor“ o existenci neproniknutelné přehrady. Takto navozený směr uvažování si žádá bližší objasnění. Chceme tím naznačit, že obsah našeho vněmu se neomezuje na to, co je aktuálně prezentní. Vnímám vždy i cosi „navíc“. Toto „navíc“ tvoří usazené sedimenty předcházejících zkušeností, jež doplňují a zaobalují to, co je právě nyní aktuálně dáno, ve výsledný „dojem“.

Ono „navíc“ tedy není percipováno, ale je a-percipováno. Tím však vůbec nemáme na mysli nějaký myšlenkový akt, soud z analogie ani žádné usuzování. Nejde o myšlenkový přívěsek k... Jde o běžnou pasivní syntézu, kterých naše vědomí provádí bezpočet a která je dána tím, že každé v řadě další rozpoznání je „orientováno“ předcházející zkušeností. U Husserla je tato analýza vněmu, danosti a spoludanosti onoho „navíc“ jako podstatného momentu vnímání, jádra vněmu a jeho horizontů ukázána např. v *Erfahrung und Urteil* ([8], 17).

Elementární analýza vněmu nám tak ukazuje, že vědomí není náhodným chaosem dojmů, nýbrž něčím vnitřně sjednoceným, a to na základě zpočátku pasivních, dále pak aktivních „syntéz“, a to před vši „výslovnou aktivitou subjektu“, před teoretickou reflexí, před vším svobodným vědomým aktem. Tak je ukázána každá zkušenost jako svérázná struktura „bezprostředně daných určitostí“ a dále horizontů ve smyslu toho, co není samo přítomno. Každá zkušenost tak skrývá analogizující přenesení předmětného smyslu na nový případ. „Dítě, jež už vidí věci, chápe například poprvé „smysl“ a „účel“ nůžek a od té chvíle vidí na první pohled rovnou „nůžky“ jako takové“. Každé další setkání se již odehrává v modu chápání předmětu „podobného smyslu“, nikoliv ovšem ve výslovné reprodukci, srovnání a provedení závěru ([9], 107).

Taktéž další krok, jenž je třeba učinit při naší snaze „ukázat“, jak je možno „přebývat ve vzdálenosti na doslech“, t. j. objasnit zkušenost o „jiném“ jako úctyhodném, byl Husserlem proveden již v prvním svazku *Idejí* a v obrysu v *Logische Untersuchungen*. Jde o známou charakteristiku „formální struktury intencionálního vědomí“, jejich tří základních oblastí: hyletických dat, oblastí noesí a noemat.

Oblast „hylé“ je sférou počitkových obsahů, jež tvoří podklad pro interpretační úkony vědomí. Nabízí „látku“ pro obdaření smyslem. Máme zde tedy sféru předběžných daností, které již jako takové nacházíme. Není předmětem naší práce uvažovat posuny a zpřesnění, jimiž Husserl „znovu strukturuje“ tuto oblast. Oblast „hylé“ je postupně projašňována z pasivních předběžných daností až na úroveň jednotek identity. Tedy „to, co nacházíme jako smyslové danosti, na něž jako na abstraktní vrstvy konkrétních věcí můžeme kdykoliv obrátit pohled, jsou již produkty syntézy, která jako nejspodnější předpokládá výkon vnitřního vědomí času ([8], 75). Oblast hylé tedy odkazuje k problému časovosti vědomí.

Noese, interpretující pojetí (beseelende Auffassungen), tvoří druhou vrstvu každého prožitku. V jejích výkonech získávají smyslové danosti „tvar kompozice“, t. j. toho, co má pro nás charakter předmětnosti ve zkušenosti. Noese však nejsou na první pohled patrné, vždy se nacházejí v „jednotě“ s počitkovými obsahy a je nutno k nim teprve sjednat cestu, a to destrukcí strnulých kompozic (objektivací), jimiž jsou zakryty v přirozené zkušenosti.

Vedle reálních komponent prožitku (hylé, noese) je zde ještě složka třetí, intencionální, t. j. noema jako nezbytný korelát, jako to, co je ve všech aktech míněno. Noema je předmět, jenž je v prožitku míněn tak, jak je míněn. Což znamená jako to, co je vnímáno ve vjemu, očekáváno v očekávání a pod. Noematická analýza je zkoumáním předmětného smyslu „prožitku, jež nikdy není daný, hotový, ale „jasní se“, a to výkladem nových horizontů. Intencionální analýza jako další předstupeň k porozumění možnosti přebývat ve vzdálenosti na doslech tak sleduje budování předmětnosti ve výkonech vědomí, cestou k podmínkám a předpokladům jejich ustavování.

Krokem posledním, jenž završuje předstupeň expozice zkušenosti o jiném jako úctyhodném, je základní struktura Husserlovy koncepce intersubjektivit v podobě konstituce těla

(primordiální oblast), duševna (das Seelische) a oblasti personálního duchovna (já jako sub-
strát rozhodnutí).

Je třeba zdůraznit, že primordiální oblast jako sféra konstituce tělesnosti probíhající ve dvou paralelních řadách (tělo jako věc a tělo jako orgán vnímání) nemá nic společného s čas-
to traktovanou tezí o „výlučné a prvotní jsoucnosti subjektu“. Husserl ji neprovádí se zámě-
rem ukázat, že ona je něčím jediné existujícím. Ukazuje naopak, že konstituce dvojí reality
tělesnosti jako poslední rovina tematizace skrývá směřování přes své hranice směrem k dru-
hému já. Směřování tak musí být uchopeno jako něco, co povstává na základě pohybu pri-
mordiality, jako to, co je prvkem její výstavby. „Vyložit vlastní jako takové, abych porozuměl,
že ve vlastním získává smysl bytí také nevlastní...“ ([9], 71) – o to jde. Objasnit je tedy
třeba dvojí. To, že „druhý-jiné“ získávají platnost a smysl na základě mé primordiality a z je-
jích „možností“. Dále pak, že „druhý-jiné“ není „můj“ intencionální výtvar, výsledek mé
kreativity, že „ho, je“ netvořím, nýbrž objevuji. Tím je nalezen zvláštní „typ zkušenosti“ –
aprezentativní zdvojení, která nás přivádí k pochopení, ustavení jiného „já“ jako o úctyhodné-
ho, tj. svébytného a současně blízkého. Toto je také smysl teze, že první ne-já je jiné já.

IV. „Svět života (ústava konstituovaná žitím)“ znamená svět v jeho „nejpůvodnější po-
době“, se kterou se setkáváme a z níž teprve vyrůstají podoby další. Ptejme se, co znamená
myšlenka „v nejpůvodnější podobě“. Svět v nejpůvodnější podobě má, jak se ukazuje, charak-
ter „již jsoucího v platnosti“, toho, co je nám předem dáno, tedy horizontu. Danost, horizont,
však ukazuje směrem na výkony a činnosti, v nichž se věci „vyklánějí“ z pološera neurčitosti
a anonymity a získávají tak své předběžné kontury a tvářnost. Lebenswelt je tak ustavením
„původního nasvětlení“, jež nemá nic společného s teoretickou činností a ukazuje k situacím
„života“. Propůjčuje jistotu rozhodování a jednání... je světem zkušenosti ve zcela konkré-
tním smyslu... poukazuje spíše k prakticky činnému a rozumějícímu chování než speciálně
k teoreticky poznávajícímu ([8], 51-52).

Je současně půdou, na níž se odkrývá skutečnost jako centrálně orientovaná. Rozpoznání
tu jde od blízkého ke vzdálenému. Dále je pak „jádreem“ společenství, je totiž úrovní původní
zkušenosti o druhém já, která nám otevírá přístup ke skutečnosti (první ne-já je jiné já). Na
půdě společenství, v dotyku s „jiným já“ (ohraňčením vlastního a cizího) se ustavují první
předpoklady porozumění světu, jakož i dalším složitým kompozicím, jež označujeme pojmy
„příroda, věda, dějiny, společenosti, rozum“. Tyto, stejně jako mnohé další fenomény životní
praxe, jakož i každá v řadě další zkušenost, k tomuto „původnímu společenství“ odkazují.

Svět života, je tedy sférou intersubjektivit. V každodenním postoji ke světu nacházím již
ve formě kontrapozice „sebe a jiné“. Užíváme formulace „já a ostatní“, přičemž „ostatní“,
okruh ostatních a ostatního je značně různorodě diferencován různými já. Obcování se svě-
tem a „ostatním“ v úzu každodennosti, jež má dnes podobu „zu hande“, vhodnosti, použi-
tečnosti, jiný a jiné jsou vnímány jako „po ruce“, jako to, co je možno použít či užívat, ale též
odložit, pacifikovat či zničit, tak zakrývá „vzájemnou vztaženost“ osoby jako výsledku konsti-
tutivního procesu a „okolí“. Zakrývá to, že konstituce osoby je nezbytně též konstitucí „od-
povídajícího okolí... onoho... a ostatní“.

Obraťme teď pozornost na „průběh ustavování jiného já“, který je základním prvkem
ústavu světa života. Ustavení zkušenosti o „jiném já“ tvoří specifickou paralelu ke konstituci
v primordiální oblasti. Lze tedy její vrstvení sledovat v její tělesnosti, duševnosti a personalitě.

Z chaosu jednotlivých podnětů se vydělují „určitější data“, a to v podobě kvalit a obrazů.
Ve vizuálním poli mé primordiální sféry se jistě objekty (ve smyslu jednotek identity smyslu)
odhalují, vstupují do popředí z dřívější neurčitosti a stávají se nápadnými. „Já“ je nyní shle-
dává podobnými. Tato „věc je zde jako tělo“, jež přece vykazuje identično s mým tělem věcí.
(Identično týkající se formy, reliéfu, materiality, extenze.) „Já“ tak provádí analogizující
apercepci. Každá apercepce (ono „navíc“ ve vněmu), v níž je rozpoznávaný předmět vnímán

„naráz“ a v jeho smyslu, rozumíme jedním jediným pohledem, zakrývá „původní založení“, v němž se poprvé utvářel předmět podobného smyslu. Apercepce o jiném těle tak ukrývá mé vlastní převzetí mé vlastní tělesnosti v jedné ze dvou paralelně jdoucích podob tělo-věc, tělo-organ vnitřní. Pasivní syntézy, které se podílejí na přenesení smyslu na „ono nové“, jsou identifikace a asociace. Apercepce jiného „já“ označuje tu nejpůvodnější formu „zdvojující asociace“.

Zdvojení znamená, že původně zakládající originál je stále přítomen ve své funkci, a dále, že ono „navíc zde“, (aprezentované) nemůže dojít ke své prezentaci, na rozdíl třeba od odvrácené strany kostky, jež se změnou mého stanoviště stane prezentní. Výkon „zdvojení“ tedy neznámá nic jiného, než přenesení smyslu z originálu na zdvojenou komponentu ([9], 108). Když tedy vstoupí do mé primordality těleso, jež je podobné „tělu věci“, zpočátku tvoří jako materiální extenze prezentních smyslových kvalit součást mé primodiální přírody, ale není rozpoznáno ve své tělesnosti specifické. (Může jít o loutku či chodící pannu.)

Výslovná zkušenost o jiném já je tedy možná jen na základě pokračujících nových aprezentací. Tyto však opět odkazují k originálnímu převzetí v mé primordialitě, nyní k tělesnosti v její specifičnosti, t. j. k tělesnosti jako organu vnímání a pociťování. Toto rozpoznání je spjato s rozlišováním jednotlivých smyslových orgánů „tohoto jiného těla-věci“, tj. s rozpoznáním těla v jeho funkci, s čímž je neoddelitelně spjato rozpoznání „těla jako centrálního zde“. Tělo jako centrální zde je specifickým nulovým bodem, od něhož se odvíjí druhotné charakteristiky typu nahoře, dole, napravo atd. Rozpoznání má časovou strukturu, není jednoduchým datem, bodem, nýbrž „uskutečňuje se“, a to v řadě pokračujících souhlasností a modifikací.

Tělesnost „jiného já“ v její specifičnosti tak rozeznávám oním „jako bych to byl já sám, kdo...“. Obrat „jako bych... já sám, kdo“ neznámá, že se v představivosti „přenášíme“ do jiného já. Zdůrazňuje to, že i když nás běžný úzus formulace svádí k „vžívání ve fantazii“, smysl prezentace (Gegenwärtigung) a aprezentace (Vergegenwärtigung) je v něčem jiném. Staví nám před oči, že aprezentativní zdvojení jiného já je vazbou, jež umožňuje „původní distinkci“ domova a cizoty. Aprezentace jiného já je v nutné vazbě s tím, co je původně prezentní. „Co je originálně prezentní a vykazatelné, to jsem já sám, to, co patří ke mně jako vlastní. Co se na tomto základě odvozeným způsobem osvědčuje, je cizí“ ([9], 110).

V tom, že původní formou porozumění „jinému já“ je modifikace vlastní zkušenosti, již mám sám o sobě, je základní kámen „ústavy žitého světa“. Neznámá to však, že „sebe“ do jiného „já“ promítám na základě projekce, že si jej takto připodobňuji a interpretuji. Nejde o „usuzování“ z vnějších projevů. Jinému já rozumím bezprostředně, je mi přístupno přímo, jsem to já sám, kdo si takto počíná. Bezprostředně neznámá datum, bod, ale opět časovou strukturu. Zdvojení není jednoduchým „přenesením z úsudku“, znamená spíše, že jiného rozpoznávám jako modifikaci sebe sama. Z převzetí sebe sama čerpám možnosti porozumění a přítomnosti. Ale i opačně. Zkušenost o jiném já obohacuje „mé vlastní převzetí sebe sama“, rozčleňuje a prohlubuje strukturu mého převzetí sebe. A tak každé zdařilé porozumění, jež uskutečňuji o „jiném já“, vytváří nové asociace a nové možnosti „zdvojení druhých“ a tím lepší a hlubší porozumění „jinému já i sobě“.

Každá zdvojující asociace je tedy vzájemná, odkrývá vlastní duševní život podle podobnosti a jinakosti a na základě mých odlišení ho činí stále lépe vnímavějším pro nové asociace.

Ustavení jiného já však podstatně znamená jeho ustavení jako psycho-fyzické jednoty. K úplné konstituci tělesností jiného já dochází na základě aprezentace vrstvy duševna. Jaký zážitek podobnosti mezi mým tělem a tímto zde objektem máme nyní na mysli? Vodičkem jsou jistě momenty v chování „tam toho zde“, dále gesta, mimika, atd. Oblast duševna ve své nezrušitelné vazbě na tělesnost je předešlým konstitucí vědomí já jako identického pólu prožívání. Ve svých jednotlivých aktech zaměřených do světa, aktivních a pasivních úkonech je „vědomí já“ jako stálý průvodní moment přítomno. Lokalizace a rozpoznání jednotlivých

smyslových center, která ustavuje tělo jako orgán vnímání, tvoří předstupeň konstituce duševna ve smyslu „vytváření pólu identity prožívání“. Stabilizují se určitá smyslová pole (utváření kompozice) a taktéž paralelně probíhající aktivity (dvojí realita tělesnosti), které tvoří zárodečnou formu subjektivity. Tato stabilizace s sebou nese jisté zkušenostní obsahy, které se uchovávají a modifikují a tvoří tak sediment pro ustavení „vědomí já“ jako identického pólu uchovávaného ve veškerém proměnlivém toku prožívání. Syntézy, jež stabilizované zkušenostní obsahy uchovávají, zřizují počátek života v duševním slova smyslu.

Pro námi pojatý záměr je podnětná Husserlova myšlenka o souvztažnosti fyzického a duševního, která, využívajíc aprezentativního zdvojení, inspiroje k zaujetí nového vztahu k „neživé věci“. Musíme si všimnout, píše Husserl, že také neživotné věci, když je bereme tak, jak jsou námi zakoušeny, v sobě nesou jakási zduchovnění, v jejich smyslově zakoušené podobě, jejich prostorové formě a v každém obratu této formy se vyjadřuje duchovní smysl, který neleží vedle jej vyjadřujícího tělesného, nýbrž obojí je v jednom konkrétně zakoušeno. Tak nám před očima opět stojí dvoustranná tělesně duchovní předmětnost... Tato duchovnost není nic vnějškově asociovaného, nýbrž něco vnitřně slitého s tělesností jako v ní ležící, jí vyjádřený smysl“ ([7], 242).

Při konstituci duševna tak ohledáváme indikace, jež by formou aprezentativního zdvojení mohly pomoci utvářet nový vztah k tzv. neživé přírodě jako tomu, co nese duchovní smysl, co jsme již ohledali, v čem jsme se poznali, co je spící ve svém podstatném rozměru (duchovnost). Odkazování vzájemné vztáženosti fyzického a duševního nám tak říká, že jsme na naší cestě za sebeuvědoměním potkali „neživé jako blízké“, neživou věc jako oduševnělou, tedy že naše dnešní oddělování smyslového tělesa od „smyslu“ je pouze abstraktní dělení vrstev vnitřně sjednocených. Smysl vždy odkazuje k životu žitému ze sebe a živému jsoucnu.

Obraťme teď opět pozornost k „aprezentaci duševna jiného já“. Husserl ji označuje jako „vcítění“ (Einfühlung). Nejde však o analogii s uměním či estetikou. Jde o formu evidentní zkušenosti, jež je umožněna tím, že díky spjatosti prezentace a aprezentace i v oblasti duševna mě jiné já není dáno pouze s jistou dávkou pravděpodobnosti, odvozenou z empirického usuzování, nýbrž se ukazuje jako „apriorní evidence ty“. Sebevědomí a cizí vědomí jsou neoddelitelné. Zkušenost o jiném já v oblasti duševna znázorňuje, že duševno není „dodatečně“ připojeno k tělesnosti jiného já, nýbrž že cizí tělo (těž neživá věc) jsou aprezentovány jako oduševnělé.

Ukázali jsme zatím ustavení jiného já jako můj modifikát, tedy cosi mně blízké. Otázkou zůstává, jak se „druhé já“, které je rozpoznáno jako můj modifikát, ustavuje ve své „jinakosti ode mne“. Jednak snad tím, že jsme zdůraznili, že aprezentace není prostě ztotožnění, že obsahuje momenty nesouhlasu a disharmonie. Dále je zde třeba vzít v potaz „různost umístění v prostoru“. Mé tělo je primárně „zde“, tělo jiného já je „tam“. K primordialitě náleží „tělo ve funkci“, tedy aktivity, a podobně je jiné „já“ odlišným centrem aktivit, i když zatím aktivit analogických nám. Jinakost druhého tak nejprve znamená velmi málo. Nejpodstatnější v této úrovni je to, že směřování k jinému já je sice zpočátku modifikací směřování k „já minulého prožívání“, ale zpětně tuto strukturu obohacuje a nově člení, a tím vystavuje na světlo „svou vlastní svébytnost“, sebe jako centrum a druhé „zde“ aktivit.

Na základě tohoto původního zpřítomnění jiného já se dále vytváří aprezentace vyššího řádu, které již jako zdroj své indikace nepotřebují „rozpoznávat tělesnost“. Jako východisko aprezentace jsou pak brány věci, události „jiné ve veškeré rozmanitosti“, vše to, s čím jsem v nějaké podobě přišel do kontaktu a co jsem tak či jinak tímto kontaktem poznamenal. Konstituce jiného já je tak završena „ustavením jiného jako osoby“. Podstata je v tom, že „jiný“ je v průběhu činnosti jako osoba („já“ jako substrát rozhodnutí, nikoliv pouhých dispozic) rozpoznán. Obohacuje se tak o nový rozměr původní společenství „já a ty“, neboť „osoba“ ve své personalitě vystupuje jako „nárok“, to znamená, že „jiný“ není centrem „zde“ pouze pro ostatní prostředí, ale teď již i pro mé tělo, jež je pro něj „objektem jeho okolí“.

Tím mu rozumím jako někomu, kdo chápe mě jako já jeho, jako sociálního tvora. Rozumějíci představa, kterou má o mě druhý, slouží mi k tomu, abych se pojal jako sociální bytost, tedy jiným způsobem než v přímo postupujícím zkoumání. Nyní jsem teprve „já oproti druhému“, a mohu říci „my“. „My pak jsme lidé stejného druhu, schopni jako lidé vstoupit do styku a uzavřít lidské svazky“ ([10], 211, 212). Aprezentace „jiného“ jako svébytného centra aktivit v personální oblast prohlubuje distinkce k sobě samému a též ukazuje jiného jako „úctyhodného“.

Pokusme se nyní shrnout naše předcházející zjištění. Předně východiskem k porozumění „jinému já“ je primordialita původně rozpoznávajícího „já“ ve svých charakteristických obsazích a strukturách, přičemž zpětné rozpoznávání působí jako podstatný moment výstavby sebe sama. Dále „jiný – druhé“ není pouze „smysl bytí, jež jsem si vytvořil“ svým konstitutivním výkonem, neplatí na základě pouze mé platnosti, jež pochází ode mne. Jsem si jistý, že jiný taktéž existuje a musí si uvědomovat svou vlastní jsoucnost. Jinakost (svébytnost) jiného tedy původně znamená velmi málo. Počáteční bod je aprezentativní přenesení mého porozumění sebe sama. Vystavají však disharmonie a to je první forma dialogu „já a ty“. Ten se dále prohlubuje a získává kontury „domova a cizoty“. Tím se utváří primární společenství. Jiné já je tedy původně modifikací mne samotného; dáno je však jiným způsobem než mé vlastní já. Bezprostředně mu rozumím, toto rozumění však není skutečným rozuměním. K tomu dochází až v dalším styku a v průběhu společné praxe. Tam se odlišují platné a neplatné momenty mého původního porozumění. „Platné“ je upřesněno, dále obohaceno a současně s tím se tvoří distinkce „pouze mě“ a „společné“. V posunech vrstvy „společné“, jež se dále procleňuje a stabilizuje, poznáváme předstupeň „platného pro všechny, každému přístupné“. Ustavení vrstvy „platného pro všechny“, jež vůbec nevylučuje konflikty a napětí, znamená nejpůvodnější fenomén sociální. Problém „objektivit“ jako složitě zprostředkované kompozice tak již vždy předpokládá tuto půdu. Na jeho počátku stojí porozumění jinému jako sobě samému, porozumění „jsem to já sám, kdo...“.

V. Naši analýzu světa života jako úrovně původní zkušenosti o jiném já, jež je branou do společenství, lze shrnout do teze, že druhý je nám původně srozumitelný jako bytost prožívající svět. Nikoliv tedy jako role, funkce či abstraktum. Společenství je nám tak otevřeným aktem zpřítomnění alter ego. Další a další pohyby v rámci již odemknutého společenství vnášejí stále nové disharmonie a napětí do původního porozumění. Napětí a konflikty takto vznikající jsou plodem nových a hlubších distinkcí a snahy o znovunastolení půdy „společné, platné pro všechny“.

Nyní již já vytváří aprezentace vyššího řádu, které jako svůj zdroj nemají tělesnost. Jestliže veškeré kontakty v primordialní sféře, veškeré aprezentace s tím související vytvářejí podmíněnosti osobní, pak aprezentace vyššího řádu jsou podmíněnostmi sociálními. Podmíněnostmi rozumíme to, že každý kontakt s duševním a tělesným světem vytváří model stabilizující syntézu, jež se v modifikacích uchovává, tedy jakousi modelovou reakci, která se pak projevuje ve vnějším chování. Jak jsme již dříve uvedli, každá aprezentace vlastně skrývá akt přenesení smyslu, onen původní kontakt, který je v pokračování skryt. Právě tím vytváříme zkreslování reality. Přenášíme stabilizované syntézy na nové situace bez vědomí jejich původního založení, což vlastně znamená bez vědomí toho, co je nyní prezentní a co přenesené. Zakrytost původního založení aprezentace nás tak přivádí do konfliktů (nevíme, jak se ustálila tato syntéza, podmíněnost, modelová reakce), které se snažíme řešit tím, že se všechny věci a události, s nimiž přicházíme do kontaktu, snažíme kontrolovat ve smyslu polapit a ovládnout. V. Bělohradský to trefně popisuje Kafkovou metaforou z povídky *Doupě*.

Na počátku naší stati jsme vyšli z Rottryho myšlenky o nesouměřitelnosti diskursů, jejíž vulgarizovanou podobou je teze „nic než názor“. Diferentní svět je pak světem sebevědomých, navzájem oddělených partikularismů, náhledů, které jsou přece nesouměřitelné. Právě tuto konsekvenci se pokusíme dále analyzovat.

Jak je zřejmé z předcházejícího rozboru, problém Lebenswelt jako snahy přebývat ve vzdálenosti na doslech ukazuje dvojí nutnost. Za prvé, vždy znovu a ustavičně získávat sebe, a to rozbíjením strnulých objektivací a podmínek až k úrovni původní zkušenosti o jiném já. Za druhé pak sledování původního založení smyslu a sedimentace smyslu v dějinách, jde-li o reprezentace vyššího řádu. Vezmeme-li např. Sokratovu koncepci areté jako přebývání v otázkě, ve vědění nevědění o posledním smyslu, pak jako k historickému fenoménu k ní nepatří pouze to, co učil Sokrates, ale podstatně též způsob, jakým v dějinách žila, jak byla přijímána či interpretována, tedy onen průběh sedimentace jejího smyslu. Z pouhého faktu se libovolná filosofická, etická, politologická koncepce stává fenoménem tím, že je pocítována jako živý nárok. Původně založená platnost se tak vykazuje jako složité členěná struktura možností, které se v průběhu dějinného času realizují a modifikují. Způsob, jak ji tedy vlastně otevřít, nutně souvisí s tím, že platnost se nám ukazuje ve své přítomné fázi, od své nyní aktuálně pocítované podoby. Od ní je potřeba jít k původnímu založení.

Univerzálnost, která je takto získávána, je v subjektivně relativních modech danosti jsoucna ([11], 290). Tedy žádná absolutní míra či kritérium. V takto získané univerzalitě je tedy zakomponována neshoda, neidentita, různost. Nejlepší stanovisko, které k neshodám a protikladným orientacím můžeme zaujmout – musíme-li vůbec nějaké stanovisko zaujímat –, je to, že řekneme, že tyto různé orientace a nároky jsou adekvátní vzhledem k příslušné „tradici“, ve smyslu platnosti pro společné my. Tématizace Lebenswelt tedy nenabízí pohotovou odpověď na otázku, co si počít v diferentním světě, nýbrž snaží se o to, aby uvažování nevybočilo do sféry „čisté řeči“, do objektivity, jež zkoumá pouhé vztahy mezi pojmy. Nejde ani o pouhé intelektuální vědění, ani o vědomosti. Lichá je v tomto případě námitka postmoderny o pozici filosofa jako soudce a umístovatele reality.² Jde o jediné. V toku života vždy přebývat ve vzdálenosti na doslech. Je to tedy úkol stále týž, a přece v různých situacích života projevující se jinak.

V čem nás vlastně problém diferentního světa tak zaskočil, když postmodernismus „diferentnost“ nevykonstruoval, ale pouze zvýraznil? Rozdílnosti rasové, náboženské, kulturní, vědění, myšlení a mnohé další zde byly vždy. Co nás tedy skutečně zasáhlo? V úvodu jsme naznačili, že problém není v existenci orientací a nároků, ale ve způsobu jejich přijímání. V oné stále přetrvávající snaze vlastnit, ovládat, mít „recht“.

Pokusme se nyní ukázat, jak se ustavuje z různosti potencialit vědomí „mohu“, vědomí „mám“ ve smyslu povinnosti k..., které ve své výsledné podobě s sebou nese již relativně ucelený systém platností, nároků, hodnot, norem a kritérií. Jak a na jakém základě se tedy utváří rozdílná vědomí „mám“, která pak při zkoumání ve své čisté teoretické podobě vytvářejí postoj absolutní skepse, charakterizovaný tezí „Každý má svou pravdu, nic než názor“.

Nejprve zdůrazněme, že já je místem, kde se sjednocují různé potenciality „mohu“, etické, náboženské, politické, filosofické prvky, které nejsou prostým nahromaděním, ale již nyní jakousi syntézou, která je určena implikacemi z předcházejících ustálených syntéz převzetí primordality a zkušenosti o alter ego. V pólu já tedy mohou být sjednoceny nejprotikladnější možnosti, které se z roviny teoretického uvažování zdají být neslučitelné. Tyto horizonty různých „mohu“ se v já nemusí vylučovat, byť se zdají být teoreticky protikladné. Co se však vylučuje, alespoň v některých případech, je realizace těchto potencialit. Právě konflikt v okamžiku realizace je tím, co otevírá nová „mohu“, která já nyní umožňují i jiný postoj k dřívějším vlastním stanoviskům. Prostor pro vědomí „mám“ se tak původně konstituuje jako vědomí distance vůči doposud pouze v čisté potencialitě rozvrženým „mohu“.

Původně tedy vědomí „mám“ neobsahuje nic víc než terén kvalitativně nové aktivity já, které ve spleti nároků, orientací a hodnot drží odstup, a tím vyvádí na světlo dříve skryté

² Srovnej argumentaci J. Habermase v ([12], 292).

teleologické struktury vlastní primordiality, čímž vlastně rozlišuje autentické (patřící ke mně) od sféry „čistých potencialit“.

Jak je zřejmé, orientace v protikladných, neshodných či rozporných „mohu“ tak není gestem na prázdném jevišti. Nejde při ní o teoretické operace, nýbrž o konstituci a vytváření. Zmatenost a strnulost myšlení v diferentním světě tak plyne z toho, že orientace v rovině etické, kulturní, politické či filosofické je chápána jako pouhá teoretická operace na danostech. Konflikt tak vyplývá z postoje „čisté řeči“, která nám neumožňuje nahlédnout to, co ji předcházelo.

Můžeme zde souhlasit s Rortyho poznámkou z práce *Contingency, irony and solidarity*, že nesouměřitelnost myšlení v diferentním světě je pouze umělá a teoretická. „Jinak totiž bychom se ocitali v reálných praktických životních pastích, a nikoliv v pouze teoreticky navozených“ ([3], 51).³ Jinak řečeno to, že se na určitých hodnotách a platnostech nedokážeme teoreticky sjednotit, nám nebrání v tom, abychom přes odlišnosti existovali ve společenství. Což vlastně znamená, že skrze neshody, různosti a spory se zde znovu obnovuje platnost pro společné my, převzatá a v modifikacích znovu utvářená tradice, která odkazuje k Lebenswelt jako všemi diferentními mluvčími sdílenému základu. Zde tedy nacházíme východisko pro tezi, že diferentní svět jako svět navzájem nesouměřitelných (teoreticky) náhledů je pouhým okolím Lebenswelt.

A ještě jedno je třeba zdůraznit. Tematizace Lebenswelt není absolutizací lidského života. Rorty se tak setkává s Husserlem v jedné ze svých zásadních myšlenek, která je i v názvu jeho zde již citované práce, a to v myšlence kontingence. „Intermonádické univerzum není pro Husserla tvůrčí v posledním smyslu, protože v jeho rámci nikdy nelze překonat zásadní „kontingenci zkušenosti“. „Zůstáváme odkázáni na to, co je dáno, a tato faktická danost ukazuje na naši konečnost, nikoliv na nutnost postihnoutí univerza v jeho uspořádanosti“ ([9], 187).

Závěrem lze dodat, že naše snaha o tematizaci vztahu Lebenswelt a diferentního světa byla pokusem o nalezení úrovně, ve které z faktu, že člověk nedokáže nikdy překonat „zásadní kontingenci zkušenosti“, neplyne konsekvence o nesouměřitelnosti náhledů a nemožnosti racionální argumentace.

LITERATURA

- [1] RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979.
- [2] FILOSOFICKÝ ČASOPIS 1993, č. 2.
- [3] RORTY, R.: *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge university press 1989.
- [4] DERRIDA, J.: *Diferance*. In: *Reflexe* 1990, č. 4, s. 1 – 25.
- [5] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992.
- [6] AJTMATOV, Č.: *Popravisko*. Praha 1988.
- [7] HUSSERL, E.: *Ideen II. (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution)*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (sborník, který vydával Husserl se svými spolupracovníky v letech 1913-1930).
- [8] HUSSERL, E.: *Erfahrung und Urteil*. Praha 1939.
- [9] HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968.
- [10] BĚLOHRADSKÝ, V.: *Přirozený svět jako politický problém*. Praha 1991.
- [11] HUSSERL, E.: *Krise Evropských věd*. Praha 1972.
- [12] *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991.

³ Rorty k tomu říká: „We would only have a real and practical standoff, as opposed to an artificial and theoretical one, if certain topics and certain language games were taboo – if there were general agreement within a society that certain questions were always in point, that certain questions were prior to certain others, that there was a fixed order of discussion, and that flanking movements were not permitted. That would be just the sort of society which liberals are trying to avoid.“