

Zouhar, Jan

Racionalita a každodennost

Studia philosophica. 2016, vol. 63, iss. 2, pp. [7]-16

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135953>

Access Date: 10. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

STUDIE • ARTICLES

JAN ZOUHAR

RACIONALITA A KAŽDODENNOST

Filozofie ve smyslu teoretického postoje je hledáním předpokladů a možnosti zkušenosti, je hledáním smyslu, je problematizací životního postoje, je bezpředpokladovým směřováním k tomu, co věc je, a jako taková je zcela něco odlišného od novověké vědy. Erazim Kohák vymezil filozofii jako sebekritické úsilí o jasné nazření a věrné vyjádření smyslu prožívané skutečnosti. Smysl není účel, je to širší pojem, je mu možno rozumět jako zásadě srozumitelnosti, jako tomu, díky čemu můžeme danou událost (v plynoucím, časovém světě je i věc řetězcem událostí svých výskytů) pochopit, začlenit do prožívané skutečnosti a našeho života v ní. Jak říká Erazim Kohák, smysl je to, jak se to všechno rýmuje.¹ Pokud se z filozofického hlediska věnujeme problému racionality, pak její podobu vědecké racionality jako racionality objektivistické a instrumentalistické můžeme chápat i jako odhlédnutí od lidského smyslu a významu našeho světa.

Když se v novověku objevil problém vztahu filozofie a vědy a vědeckého poznání, vycházel z tehdejší proměny povahy vědy. Antická věda (filozofie) byla vědou o strukturách, rozlišovala mezi ideální strukturou světa a nepravdělným vnímatelným světem. Předmětem poznání pro ni byly ideje, pravzory, ne-materiální struktury, zatímco předmětem novověké vědy se staly vztahy mezi prvky jednotné přírody, pozorovatelné, měřitelné, ověřitelné experimentem, popsatelné matematicky a převoditelné na techniku. Experimentální věda stojí na zásadách opakovatelnosti, překontrolovatelnosti, intersubjektivity (nezávislosti na subjektu). Poznání novověké vědy je řízeno hypotézou, zkušenost novověké vědy není každodenní zkušeností, ale ověřováním hypotézy, pokusem, experimentem. Naše poznávání ve vědě nemá charakter odkrývání zcela neznámého, ale spíše „vypřívání rozvrhu“

¹ Erazim Kohák, Zdar a nezdar „národní“ filosofie: Patočka a Masaryk, *Filosofický časopis* 55, 2007, č. 3, s. 441–455.

v rámci jistého mathématu, toho, co předchází, co je již dáno – „vždy-jíž-znamé“ = ta mathéma.

I když se takto cesty filozofie a vědy rozešly, filozofie učinila vědu jako výsledek lidské aktivity jedním z předmětů svého zájmu a čas od času přemýšlí i o vědecké racionalitě. Rozlišuje řadu konceptů racionality – instrumentální, účelovou, komunikativní, otevřenou, emocionální, a většinou je zevrubně kriticky posuzuje. Ostatně můžeme doložit, jak řada filozofů už v minulosti problém vědecké racionality učinila předmětem svého kritického zkoumání. Nezpochybňovali přitom význam racionality pro rozvoj vědeckého poznání. Byli si vědomi jejího významu pro získávání a formulování nových vědeckých poznatků. Současně však už od dob Rousseauových varovali před vnášením jednostranného intelektualismu do každodenního života, který mnozí pokládali za důležitější pro člověka a jeho orientaci ve světě.

1. Moderní vědecká objektivistická racionalita může znehodnocovat skutečný smysl a úkol našeho života

Když před 150 lety začal T. G. Masaryk promýšlet příčiny krize moderního člověka, kterou mu signalizoval nárůst sebevraždy, „chudobince plné chudých, vězení naplněná zloději a vrahy, blázince přeplněné chromy-slnými“² a která podle něho vyplynula ze ztráty náboženskosti, pokládal ji za „následek úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství přivedlo k platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas: tato beznábožnost znamená rozumovou a mravní anarchii – a smrt“.³

Avšak krize moderního člověka je podle Masaryka obecná, je to krize celého duchovního života. Moderní člověk, který ztratil oporu v jednotném světovém názoru, je vnitřně nejednotný, rozpolcený, stejně jako je nejednotná a rozporná celá společnost. Moderní kulturou proniká spor přítomnosti s minulostí, spor mezi generacemi, církve s vědou, filozofií, uměním a státem. Úsilí o duchovní svobodu přineslo krajní individualismus a subjektivismus, duchovní a mravní osamění moderního člověka. Jednostranný intelektualismus, materialismus a mechanicismus brání harmonickému rozvoji duševních a tělesných sil a vlastností. Proti církvím a náboženství se staví pouhá skepse a negace, místo církevní kázně se lidé podrobují politickým stranám. Mravnost a mravní kázeň je pokládána za starosvětské mo-

² T. G. Masaryk, *Sebevražda*, Spisy TGM, sv. 1, Praha: Ústav T.G.Masaryka 1998, s. 99.

³ *Tamtéž*, s. 143.

ralizování, zbožnost a náboženský život za pověru. Moderní život přináší skepsi, umdlenost, rozervanost, neklid, nespokojenost, pesimismus, zlobu, zoufalství končící sebevraždou a válčením. Krize moderního člověka a krize moderní doby je součástí přechodu od teokracie jako systému založeném na vnější mytické autoritě k demokracii jako společnosti svobodných autonomních občanů. Podle Masaryka moderní doba, kterou charakterizuje jako boj vědy s mýtem, přinesla množství krizových jevů, mezi nimi i nevědeckou vědu, která je v zajetí jednostranného mechanického objektivismu a která znehodnocuje skutečný smysl a úkol života a neguje lidskost. Tato krize vzdělanosti není krizí poznávacích schopností rozumu vůbec, ale vyplývá z jednostrannosti pouhého intelektualismu, který narušuje harmonii lidské přirozenosti. Jednou z cest, kterou chce právě Masaryk přispět k obnově jednotného názoru na svět, je jeho úsilí o nové filozofické založení vědy, která má sledovat plnost života a jednotlivých věcí a překonat noetickou a mravní skepsi.

Za jednu z rozhodujících příčin tohoto stavu tehdy pokládal polovzdělanost. Masaryk mluví o polovzdělanosti nikoli jako o nedostatečném množství znalostí, ale jako o vědění neuspořádaném, neharmonickém, které ztratilo rovnováhu mezi rozumem a citem, mezi intelektuálním a mravním postojem. Polovzdělání je rozumářství bez citu, emocionalismus pak cit bez kritického rozumu, je ztrátou souvztažnosti i mravní odpovědnosti, poruchou vědomí souvislosti. Jednou z cest, kterou chce právě Masaryk přispět k obnově jednotného názoru na svět, je jeho úsilí o vyvážený poměr mezi subjektivismem a objektivismem, které nazývá kritickým realismem, o nové filozofické založení vědy, která má sledovat plnost života a jednotlivých věcí a překonat noetickou a mravní skepsi. Plnost je celostnost, řádovost, schopnost zapojovat myšlení, citění a jednání do vyššího řádu. Připomínám, že v roce 1959 napsal Theodor Adorno, jeden z nejvýznamnějších německých filozofů a sociologů 20. století, rozsáhlý kulturně kritický esej o polovzdělanosti. Téma není odvozeno od Masaryka, zajímavé je, že je to téma aktuální i pro německého myslitele. Adorno popisuje kulturní amerikanizaci, která mu připadá jako šíření polovzdělanosti, jako plošná osvěta s globálními tendencemi. Nazval to polovzdělaností, protože této strmě vzestupné vzdělanosti rozumu chybí vzestupná kultivace obraznosti.

Z české filozofické tradice nemohu v této souvislosti nepřipomenout Františka Mareše (1857–1942), významného fyziologa, který se zabýval zejména látkovými a energetickými změnami v organismech, nervovým systémem a krevním oběhem. Právě fyziologie, kterou chápal široce jako teorii života, ho přivedla k filozofii. V roce 1922 vyšla Marešova práce *Pravda v citu*. Mareš vychází z toho, že citem prožíváme živou pravdu a cítíme ji jako všeobecně platný duchovní řád. Vědeckou pravdu pokládá za podmíněnou,

relativní a sledující pouze omezený výsek reality. Nepostihuje to, co zkušenost přesahuje, „co je transcendentní, nepodmíněné, neproměnlivé, absolutní“.⁴ Podle Mareše člověka nejvíce znepokojují právě otázky metafyzické povahy. Sdílí Kantův názor, že metafyzika jako věda není možná, protože na metafyzické otázky nelze odpovídat exaktními metodami používanými v přírodních vědách. Věda je omezena na lidskou zkušenost, dále její racionální schopnosti nesahají. Věda poskytuje orientaci a užitečné vědomosti, ale nemůže řešit otázky pravdy. Mareš problém pravdy neřeší pouze jako otázku noetickou, ale jako otázku etickou. Kritériem této cesty k pravdě není vnější svět, ale nitro člověka, jeho cit a intuice. Cesta k hlubšímu poznání, k „nadfyzikálním“, metafyzickým pravdám je v pudové instinktivní činnosti, ve vnitřním bezprostředním zření pravé skutečnosti. Cit je tedy na rozdíl od pocitu prostředek, kterým člověk „cítí“ (poznává) především existenci nadosobního, obecně platného duchovního řádu, který je základem řádu mravního, který ukládá člověku povinnosti, ale také umožňuje svobodné rozhodování. Duchovní svět dává lidskému životu smysl a hodnotu, úkolem života je tvořit hodnoty, kterými vývoj života postupuje nad člověka a překonává podle Mareše „konečně bestii v člověku“.

V roce 1935 se Edmund Husserl zamýšlel ve svých vídeňských a pražských přednáškách nad problémem evropské krize. Její příčiny viděl jinde než mnozí jiní soudobí myslitelé. Chápal ji jako krizi evropských věd. Nevidí ji jako něco bezvýhodného, nepokládá ji za něco neodvratného, k čemu evropské lidstvo směřovalo, protože se s galileovskou vědou vydalo na cestu uskutečnění mravního ideálu demokratické rovnosti lidí. Nehledá příčiny krize ve ztrátě tradičních hodnot jako mnozí jiní, kteří kořen zla spatřovali v opuštění tradiční zakotvenosti v půdě, v rodině, v tradiční národní pospolitosti či v tradiční víře. Poznání nelze redukovat na jediný druh, na poznání vědecké, protože poznání zahrnuje rozumové i nerozumové, nazíratelné i nenazíratelné, obsahuje různé akty víry, hodnotové orientace, lásku, nenávisť, přání, vášně. Žijeme ve dvojím světě – ve světě konstrukcí, objektivních dat, výsledků vědy a techniky, a ve světě přirozeném (*Lebenswelt*), světě našeho života, který je původnější a pro člověka významnější – moderní doba přitom překrývá jeho významy. Shrňme Husserlem uváděné charakteristiky a rysy *Lebensweltu*: je to svět předvědecký, přirozený, svět našeho každodenního života, názorný, zkušeností daný a zkušenosti přístupný svět. Je nám nepřetržitě, bezprostředně dán, je námi prožíván a je poznatelný, patří k němu vágní a relativní každodenní poznání. Je to svět nám předem daný, v němž se vytváří platnost a smysl bytí světa, jeho bytí má samozřejmou platnost pro člověka vědou nedotčeného

⁴ František Mareš, *Pravda v citu*, Praha: F. Topič 1922, s. 11.

i pro vědce, Lebenswelt představuje neproblematickou samozřejmost bezprostředně daného světa, pro nás neustále platí s nezvratnou jistotou jako prostě daný, předem pro všechny společně daný svět. Je to každodenní společný svět, v němž se odehrává celý náš praktický život, smyslový svět předvědecký, předpřírodovědecký, samozřejmě jsoucí a důvěrně blízký. Je to také svět, který poskytuje půdu pro všechno poznání a pro všechna vědecká určení, je základem vědeckých idealizací, které tento svět zpětně zahalují.

2. Každodennost přirozeného, žitého světa je součástí vztahu člověka ke skutečnosti

Husserl svým pojetím Lebensweltu, žitého světa, vrátil hodnotu každodennosti, běžným radostem a starostem, které nám pomáhají přirozeně se orientovat. Je třeba, aby věda pochopila a uchopila tuto skutečnost. Tuto myšlenku paralelně rozvíjel Jan Patočka svým přístupem k přirozenému světu. Je zřejmé, jak silným inspiračním zdrojem Lebenswelt byl. Husserlův podnět využila i fenomenologická sociologie Alfreda Schutze, která se orientovala právě na problém každodennosti žitého světa. Schutz chápal každodennost jako součást Lebensweltu, žitého světa, je to svět práce, nákupů, sociálních vztahů, interakcí s přáteli i s institucemi. Sociologie každodennosti se od jeho vystoupení zabývá všedními konkrétními lidskými aktivitami, každodenními sociálními interakcemi. Husserlovo a Schutzovo pojetí propojili Berger a Luckmann, u kterých je každodennost analyzována z jiné výkladové roviny, ale některé zásadní a konstitutivní prvky a aspekty Lebensweltu se u nich prosadily stejně jako zásadní a výkladově přínosné části a rysy tzv. reality každodennosti, která je výchozím prostorem argumentace teorie *sociální konstrukce reality*.

Otázkou pro nás je, jak každodennost ovlivňuje náš poznávací vztah ke světu. Nemám teď ani tak na mysli Heideggerův přístup, který svou analýzu Dasein začíná u popisu „průměrné každodennosti“, její interpretaci označuje za hermeneutiku fakticity. Dasein je jsoucno, které se táže. Tázání předpokládá předporozumění bytí a prozrazuje nespokojenost, nelhostejnost. Dasein jde o bytí, o vlastní bytí, má starost o bytí. Jednotlivá jsoucna jsou poukazy k bytí – normálně to znamená, že věcem rozumíme z celku souvislostí, z horizontu, kterým je svět a do kterého jsou vsazeny. Dasein je vrženo do světa, je světské, chápeme ho z celku světa, ve kterém se nalézá – In-der-Welt-sein. Věci nelze pochopit pouhým popisem, ale ukazují se v souvislostech – jako nástroje, jako něco k upotřebení, jejich způsob bytí je Zuhandensein. Bytí k ruce znamená, že náš první kontakt s jsoucnem je

pragmatický, sledujeme účel, užitečnost věci. Věda je pak nepůvodní, nevlastní, nepřavý obraz světa.

Věci vyžadují aktivitu – obstarávání. Obstarávání nesmí nahradit ontologickou starost – to udělala technická civilizace, orientovaná jen na přítomné pojmání věcí. Tak se Dasein ocitá v propadnutosti, neosobnosti (Man) – naplňuje se to, co se žádá, co se nosí, co se říká. Tento způsob pobytu (Dasein) charakterizuje průměrnost, neodpovědnost, lhostejnost, vztaženost k účelům a cílům. Heideggerovi jde o to, najít cestu k autenticitě Dasein, nám jde spíše o to, že každodennost formuje náš prakticistní přístup ke světu, charakterizovaný věcností, střízlivostí, ale také emocionalitou.

Přesto se nemohu nezmínit o Patočkově kritice Kosíkovy *Dialektiky konkrétního*. Kosík pokládá každodennost za element vztahu člověka ke skutečnosti, který je vlastní každému způsobu lidské existence. Kosík upozorňuje na to, že vnímání každodennosti se změnilo s příchodem průmyslu a kapitalismu. Každodennost podle Kosíka spočívá v opakovatelnosti životních úkonů každého dne, v dennodenním rozvržení času.⁵ Jedná se tedy o každodenní rozvržení a rytmus individuálního života každého člověka. Přestože je každodennost založená na opakovatelnosti, má svou výjimečnost a svátečnost. Přesto je však pro každodennost typické, že činnost a způsob života jsou transformovány do nevědomého, instinktivního a nereflaktovaného mechanismu, jenž je přijímán jako neproblematická součást důvěrně známého světa. Každodennost tak vystupuje jako svět obeznamenosti, jehož struktura a chod mohou být jedincem kontrolovány a předvídaný. Vzhledem k tomu, že jedinec podléhá přesvědčení, že v každodennosti je vše uskutečnitelné a na dosah ruky, vnímá tento svět jako svět důvěrnosti a všedního počínání. Proto tuto skutečnost individuum považuje za svůj vlastní svět. Události, jež by mohly narušit tuto strukturu (např. nemoc, smrt, narození, úspěchy či prohry), jsou pojímány jako nedílné součásti života, eventuality, se kterými je nutné počítat. Každodennost je narušena, když jsou miliony lidí vytrženy z obvyklého rytmu života. Každodennost je narušena válkou – tu Kosík ztotožňuje s Dějinami. Válka (Dějiny) znamená pro mnoho lidí ztrátu dosavadní obeznamenosti, obvyklého rytmu života. Válka (Dějiny) překonávají nakrátko každodennost, uvyklý chod věcí, činností, zvyků. Vzhledem k tomu, že i ve válce se po určitém čase objeví každodennost, získává každodennost zpět své postavení. Avšak jediné mezidobí, v němž došlo k překonání jedné každodennosti a druhá každodennost se ještě nestihla zformovat (tedy v době, kdy si člověk ještě nezvykl na nový rytmus života), odhaluje povahu nejen každodennosti a Dějin, ale i jejich vzájemného vztahu.

⁵ Karel Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha: NČSAV 1963, s. 53.

S každodenností se pojí též moment anonymity a tyranie neosobní moci. Člověk jakožto společenská bytost vpletená do sítě vztahů vždy koná, cítí a myslí jako společenský subjekt ještě dříve, než si je schopen tuto skutečnost uvědomit. Vzhledem k tomu, že se pohybuje ve světě manipulovatelnosti a tenduje ke ztotožnění se se svým okolím (tedy manipuluje a je sám manipulován), odcizuje se své pravé existenci, jejímu porozumění. Jeho vlastní existence se mu pak jeví jako něco vzdáleného a neznámého. Obeznamenost tak tvoří překážku poznání. Důsledkem toho je, že se člověk umí pohybovat ve světě praxe, manipulace a obstarávání, ale vzdaluje se sám sobě – sám v sobě se nevyzná, nerozumí si, nechápe se. Děje se tak kvůli tomu, že se v manipulovatelném světě ztrácí a splývá s ním. Člověk se totiž nejdříve chápe tak, jak chápe svůj svět, nechává se tímto světem determinovat. To znamená, že svět jakožto nevlastní bytí člověka determinuje jeho vědomí a určuje, jakým způsobem má svou existenci interpretovat. Předmětný subjekt, jímž se člověk v tomto světě stává, pak existuje jen díky tomu, že vytváří subjektivně objektivní historický svět – právě proto se v tomto vnějším světě ztrácí. Podle Kosíka se člověk nikdy nenarodí „do ‚vlastních‘ poměrů, nýbrž je vždy ‚vrhán‘ do světa, o jehož pravdivosti či neautentičnosti se musí *sám* přesvědčovat v boji, ‚v praxi‘, v procesu vlastní životní historie, v níž se skutečnost osvojuje a pozměňuje, reprodukuje a přetváří“.⁶ Anonymitu a nediferencovanost ruší teprve duchovně praktický vývoj, v němž se oddělí lidské od nelidského, autentické od neautentického. Pokud chce člověk odkrýt pravdu odcizené skutečnosti, musí si od ní vydobýt odstup a zbavit ji obeznamenosti a spáchat na ní násilí – tedy musí provést destrukci pseudokonkrétnosti. Existuje zde i jiná adekvátní možnost spočívající ve změně postoje ke světu, v jiném náhledu na svět. Po vzoru existenciální modifikace může být touto alternativou posuzování každodennosti *sub specie mortis*.⁷ Jan Patočka kritizoval Kosíka, že nepostihl Heideggerovu ontologickou dimenzi jeho rozboru každodennosti a spojil každodennost s odcizením a fetišizační kapitalistické společnosti. Tak se v Kosíkově *Dialektice konkrétního* objevil „určitý rozpor, ne zcela vyřešená problematika“.⁸

Nám jde spíše o to, že každodennost formuje náš prakticistní přístup ke světu, charakterizovaný věcností, střízlivostí, ale také emocionalitou. Tak také rozumím Etele Farkašové, která ve své nesmírně inspirativní práci *Paralely a prieniky* klade důraz na nový, s komplexností života více spřízněný typ rozumu v porovnání s rozumem instrumentálním, typ rozumu více

6 *Tamtéž*, s. 58.

7 Srov. *tamtéž*, s. 58–61.

8 Jan Patočka, Heidegger z druhého břehu, in *týž*, *Češi I*, Praha: Oikúmené 2006, s. 229.

otevřeného tělesnosti, smyslovosti a emocionalitě, který by byl blíže životu, byl „živým rozumem“.⁹

Ale nebyla to jenom filozofie a sociologie, které se začaly věnovat každodennosti, od poloviny 20. století se každodennost stala tématem a často navíc výchozím bodem historiografických prací. Umožnila historikům nový pohled na dějiny. Každodennost se v těchto pracích netýká pouze jednotlivce a jeho denního rozvrhu, pracovních stereotypů, stravovacích návyků, volnočasových aktivit, ale dotýká se i společenského života, společného institucionálního prožívání každého dne, kulturního života společnosti, setkávání v divadlech, koncertních sálech, kavárnách, úřadech, nákupních centrech, týká se nejen opakující se všednosti, ale také výjimečnosti, svátečnosti. Nepřekvapuje, že oblíbenou scénou české prózy šedesátých let jako protikladu budovatelské literatury předchozího období byla každodennost, všední život, který prožívají literární postavy, opakující se situace i občasná ozvláštnění osobního i společenského života, která narušují stereotypy a všednost, do které se hrdinové zpět propadají.

3. Racionalita každodennosti má svou specifickou podobu a hodnotu

Všechny tyto činnosti, které jsou často součástí společenských konvencí, ale také výrazem osobité lidské individuality, v mnoha případech přerostly v rituály. Myšlenkově si je zdůvodňujeme na základě každodenního poznávacího vztahu ke světu, racionalitou každodennosti, způsobem, který se v mnohém blíží racionalitě mýtu. Jeho nejdůležitějším specifikem je, že nevychází za rámec smyslových představ, vytváří sice obecné představy, ale nejsou abstraktně obecné (na rozdíl od poznávacích obrazů vědeckého myšlení, které jsou logickými idealizacemi), nýbrž smyslově konkrétní, jeho podstata však není v rozvíjení mimopředmětné bujné fantazie, ale má svou vlastní logiku analýzy, klasifikace, zobecňování.

Lucien Lévy-Bruhl, francouzský etnolog a kulturní antropolog (1857 až 1939), ve dvacátých letech 20. století ještě charakterizoval prvobytné mytologické myšlení jako mimologické, předlogické, radikálně svým charakterem odlišné od myšlení civilizovaného člověka. Jiný francouzský etnolog a antropolog, strukturalista Claude Lévi-Strauss (1908–2012), je přesvědčen, že mýtus není triviální pohádka, skládanka nepodložených výmyslů, ale že má poznávací potenci, operační hodnotu, že se ve vyprávění události odehrávají podle určitých vnitřních pravidel, která vytvářejí pevnou strukturu pro to, co bylo, co je i co bude, a používá pro to termín intelektuální

⁹ Etela Farkašová, *Paralely a prieniky*, Bratislava: Vyd. SSS 2015, s. 243.

bricolage (kutilství). Domnívá se, že vlastně existují dva způsoby myšlení, které nejsou podmíněny různými stadii vývoje lidského ducha, ale dvěma rovinami, se kterými ke světu přistupujeme – mytická rovina odpovídá vnímání, představivosti, smyslové intuici, je to věda konkrétního, která pracuje nikoli s pojmy, ale se znaky – ty jsou na půli cesty mezi smyslovou představou a pojmem, mýtus je vlastně znakový systém, obsahuje standardní motivy, kodex, řád, je to také estetický útvar; vědecká rovina, věda abstraktního zpracovává abstraktní pojmy do struktur, které vystupují jako hypotézy a teorie. Je to vlastně protiklad mýtus – logos, protiklad pravé slovo (nevyžadující zdůvodnění) – správné slovo, protiklad skutečnost – konstrukce, protiklad nečasovost, mimočasovost – časovost, proměnlivost. Rozhodně nechci říci, že naše každodenní myšlení je mytologické, ani připomínat, že mytologismus je průvodním znakem našeho myšlení i v 21. století, ale domnívám se, že racionalita našeho každodenního poznání má pro nás hodnotu takovou, jako jsou racionální mýtus i logos, rozdíl těchto narativů je v přesnosti, sémantické jasnosti, jednoduchosti a přesvědčovací síle.

Svět je zřejmě jen jeden, ale stále více souhlasím s tím, že žijeme vlastně ve dvou světech – ten jeden je svět vědy, vědecké racionality, objektivního poznání (a také svět metafyzických spekulací), a ten druhý je přirozený svět našich životních jistot a pochyb, tajemství rodu, emocí i střízlivého pohledu na věci a události, svět každodennosti, starosti o sebe a o druhé, svět, ve kterém se přirozeně vyznáme, svět každodenní racionality, svět, ve kterém se setkáváme i s výsledky vědy, kterým ani nemůžeme úplně porozumět, svět, ve kterém má místo filozofie středního dosahu, která zůstává hledáním smyslu prožívané skutečnosti. Myšlenku filozofie středního dosahu rozvíjel před více než 20 lety profesor Lubomír Nový. Není to filozofie průměru či průměrnosti, závisí na kultivaci filozofie vysoké, teoretické, fundamentální, ale je to „filozofie sdělitelná a otevřená, která na vysoké úrovni reflektuje každodenní zkušenost, propojuje se s odbornou a kulturní orientací člověka a přitom prolamuje hranice esoterické promluvy: nevyžaduje důvěrnou znalost jemných distinkcí, srozumitelných jen několika profesionálům“.¹⁰

¹⁰ Lubomír Nový, *Filozofie pro člověka*, in *Mozaika budoucnosti. Sborník studentské konference*, České Budějovice: Dobromysl 1995, s. 96.

ABSTRAKT

RACIONALITA A KAŽDODENNOST

Řada filozofů už v minulosti učinila problém vědecké racionality předmětem svého kritického náhledu. Nezpochybňovali přitom význam racionality pro rozvoj vědeckého poznání, ale varovali před vnášením jednostranného intelektualismu do každodenního života. Přitom moderní vědecká objektivistická racionalita může znehodnocovat skutečný smysl a úkol našeho života. Husserl svým pojetím *Lebensweltu*, žitého světa, vrátil hodnotu každodennosti, běžným radostem a starostem, které nám pomáhají přirozeně se orientovat. Každodennost formuje náš prakticistní přístup ke světu, charakterizovaný věcností, střízlivostí, ale také emocionalitou. Svět je zřejmě jen jeden, ale žijeme vlastně ve dvou světech – ten jeden je svět vědy, vědecké racionality, objektivního poznání, a ten druhý je přirozený svět našich životních jistot a pochyb, svět každodennosti, svět každodenní racionality, svět, ve kterém má místo filozofie středního dosahu.

Klíčová slova: *Lebenswelt*, žitý svět, každodennost, vědecká racionalita

SUMMARY

RATIONALITY AND EVERYDAYNESS

The problem of scientific rationality has been the subject of critical analyses of a number of philosophers. Many of them conceded that rationality is essential for the development of science, but warned against uncritical application of rationality in everyday life. They believed that modern scientific and objectivist rationality can devalue the real meaning and purpose of human life. In his concept of the lived world – *Lebenswelt* – Husserl brought to the fore the value of everydayness, common pleasures and pains, which help us navigate naturally in the world. Everydayness shapes our practical attitude to the world characterized by down-to-earthness, matter-of-factness as well as emotionality. Although the world is a united whole, we live in two worlds – the world of science, scientific rationality and objective knowledge, and the world of everydayness, natural certainties and doubts, everyday rationality, that is, the world in which philosophy of medium scope has its place.

Key words: *Lebenswelt*, concept of the lived world, everydayness, scientific rationality

Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.
Katedra filozofie FF MU
Arna Nováka 1, 602 00 Brno
Česká republika