

# ARTYKUŁY I ROZPRAWY

JAROSŁAW GARA

Wydział Nauk Pedagogicznych

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6251-5972>

Forum Pedagogiczne

9 (2019) 1

Wpłynęło: 17.01.2019

Zatwierdzono do druku: 24.04.2019

DOI: 10.21697/fp.2019.1.13

## JANA PATOČKI DOŚWIADCZENIE „JEDNOŚCI PIERWOTNEGO ŚWIATA” JAKO PRZESŁANKA MYŚLENIA I DZIAŁANIA PEDAGOGICZNEGO – REKONSTRUKCJE (CZĘŚĆ PIERWSZA)

„Człowiek nie może być w oczywistości bytów pozaludzkich,  
musi swoje życie spełnić, nieść, musi sobie z nim «poradzić», «uporać się z nim»”  
(Patočka 1998, s. 133).

**Streszczenie:** Jan Patočka swoim życiem i twórczością w pełni zasłużył na miano współczesnego Sokratesa. Bieg jego życia i meandry twórczości tworzyły puzzle doskonale się uzupełniające i zależne od siebie. Zainteresowania filozoficzne czeskiego fenomenologa oscylowały wokół doświadczenia „jedności pierwotnego świata”, w którego centrum znajdował się świat naturalny. Poddając analizie strukturę doświadczenia tego świata, autor niniejszego opracowania bada takie kategorie, jak: czas, cielesność, dom, otwartość, praca. Następnie rekonstruuje jedną z opcji odczytywania filozofii wychowania Patočki i ewolucji jej podstawowych zagadnień. Kluczową ideą w tej filozofii jest ruch, jako coś, co specyfikuje otwartą strukturę istnienia człowieka. W tym kontekście w sposób heurystyczny zostały sformułowane podstawowe kierunki myślenia i działania pedagogicznego, które implikuje tytułowe doświadczenie „jedności pierwotnego świata”. Artykuł publikowany jest w dwóch częściach, które stanowią integralną całość autorskiego ujęcia tytułowego problemu. Część pierwsza artykułu ma charakter studialnej rekonstrukcji. Część druga publikacji ma charakter autorskich implementacji twórczości Jana Patočki.

**Słowa kluczowe:** Jan Patočka; fenomenologia; świat życia; filozofia wychowania; egzystencjalne poruszenie.

### Dookreślenie przedmiotowego pola poznawczej eksploracji

W niniejszym opracowaniu autor stawia sobie za cel dwa zamierzenia. Pierwsze wiąże się z próbą rekonstrukcji i odczytania punktów podparcia fenomenologicznej deskrypcji „świata naturalnego” (*přirozený svět*) jako „jedności pierwotnego świata” Jana Patočki. Drugie zamierzenie związane jest z próbą potraktowania tak ukazanej

struktury doświadczenia „jedności pierwotnego świata” jako przesłanki dookreślającej prymarne kierunki myślenia i działania pedagogicznego, implikowane w warstwie treści, które wyrażają realizację pierwszego ze wskazanych zamierzeń tego opracowania<sup>1</sup>. W tym procesie autorowi towarzyszyć będzie metodyczne nastawienie hermeneutyczno-rekonstrukcyjne (wyrażające się w egzegetycznym schemacie czynności intelektualnych) w wyodrębnieniu i odczytaniu wybranych aspektów studialnych analiz filozofa. Z kolei przy realizacji drugiego celu autor weźmie pod uwagę metodyczne nastawienia hermeneutyczno-heurystyczne (wyrażające się w transpozycyjnym schemacie czynności intelektualnych) na rzecz sformułowania określonych odniesień i zastosowań oraz skorelowanych z tym wniosków pedagogicznych<sup>2</sup>. Stopień rozległości oraz wnikliwości realizacji tychże

- 
- 1 Określone w tym miejscu zamierzenia poznawcze jednoznacznie określają charakter tego opracowania, zgodnie z którym przedmiotem zainteresowania jest: 1) ujęcie w ogólnych zarysach filozofii świata naturalnego Jana Patočki, a nie szerszej dyskusji z tym związanej w tradycji fenomenologicznej, 2) rekonstrukcja problemu „jedności pierwotnego świata” jako sposobu ukazania samej kategorii „świata naturalnego” w myśli filozofa oraz ujęcia związanych z tym kontekstów znaczeniowych i 3) potraktowanie tych kwestii w sposób heurystyczny jako źródła inspiracji dla współczesnego myślenia i działania pedagogicznego, zgodnie z ich dyscyplinarną tożsamością oraz związanym z tym instrumentarium pojęciowym. W ramach tego zasadniczego celu, który określać będzie charakter końcowych konkluzji i zastosowań, nie może być mowy o sztywnym odnoszeniu myśli filozoficznej do myśli pedagogicznej. Musi się tu dokonać „heurystyczne przejście rozumowania” od dyscyplinarnej natury jednych problemów (filozoficznych) do dyscyplinarnej natury innych problemów (pedagogicznych). I to właśnie przejście autor określa mianem „transpozycyjnego schematu czynności intelektualnych”, co wiąże się z podejściem łączącym w sobie interdyscyplinarność i transdyscyplinarność.
  - 2 Warto podkreślić, że w ramach pierwszego zamierzenia autor nie rości sobie prawa do odkrywczości prezentowego i problemowo określonego odczytania myśli czeskiego filozofa. Każda rekonstrukcja i próba odczytania określonych kwestii z założenia przecież zakłada popularyzatorską intencję. Autor w żadnej mierze nie realizuje w tym miejscu jakichś studialnie zaawansowanych i odkrywczych studiów nad myślą Jana Patočki. Zadanie to należy pozostawić wszak znawcom spuścizny intelektualnej filozofa. Z tego też względu rekonstrukcja problemowa filozofii Jana Patočki oparta jest na aktualnych zasobach polskiej literatury i dostępnych translacjach tekstów omawianego filozofa. Zgodnie z drugim zamierzeniem określona problemowo rekonstrukcja i odczytanie myśli J. Patočki tworzy integralną część ogólnego zamysłu, który towarzyszy autorowi. Zgodnie z tym zamysłem zasadniczym celem niniejszej pracy jest potraktowanie tejże myśli jako przesłanki w heurystycznym określeniu pożytków i implikacji dla myślenia i działania pedagogicznego, uwzględniając tym samym współczesną dyscyplinarną wiedzę i tendencje samej pedagogiki jako dyscypliny naukowej. Wnioski i konkluzje, które zostaną wypracowane w tej pracy, nie mogą być zatem traktowane jako studia dyscyplinowane poruszaniem się tylko i wyłącznie w obrębie filozoficznego odczytania myśli J. Patočki. Myśl ta, zgodnie z zamysłem, który jest tu jednoznacznie eksponowany, jest tylko i wyłącznie heurystycznym punktem wyjścia do sformułowania możliwych kierunków współczesnego myślenia i działania pedagogicznego. A zatem nie chodzi o ścisłe trzymanie się filozoficznych konstruktów, instrumentarium pojęciowego, układu problemów i ich ewolucji, które w naturalny sposób dyscyplinują przedmiot badań w ramach typowych studiów nad filozoficzną spuścizną Jana Patočki oraz jego całościową interpretacją.

zamierzeń należy jednak traktować jako wstępne podjęcie problemu, który jako taki wymaga o wiele większej uwagi oraz wnikliwszych i bardziej poszerzonych studiów.

Jan Patočka jako jeden z pierwszych fenomenologów poświęcił swoją uwagę kwestii świata życia codziennego (*Lebenswelt*) i już we wczesnym okresie swojej twórczości podjął się gruntownych studiów<sup>3</sup> nad tym problemem, sformułowanim przez Edmunda Husserla w ostatnim okresie fenomenologicznej twórczości<sup>4</sup>. Mimo że jego koncepcji świata naturalnego nie da się sprowadzić do ujęcia zaproponowanego przez protoplastę fenomenologii, to jednak właśnie od niego pochodziły pierwsze impulsy oraz samo filozoficzne dowartościowanie i nadanie fenomenologicznej rangi zagadnieniu świata naturalnego jako świata przeżywanego. Zgodnie z *Lebensweltphilosophie* Husserla byt owego świata jako „uniwersum wszystkiego bytującego w sobie i w sobie określonego”, spoczywa u podstaw naszego doświadczenia, ponieważ ów świat jest nam „przedany” (Husserl 2013, s. 50–51). Jest to „świat zawsze już gotowy” (Husserl 2013, s. 55), w którym odnajdywane są „najbardziej źródłowe oczywistości doświadczenia” (Husserl 2013, s. 54), ponieważ są to „oczywistości doświadczenia przedpredykatywnego” (Husserl 2013, s. 62). Jest to świat, „w którym żyjemy i w którym zajmujemy się poznawaniem i sądzeniem, świat, z którego pobudza nas wszystko, co staje się substratem możliwych sądów, jest nam zawsze z góry dany jako przeniknięty osądem tworów logicznych; nie jest nam nigdy dany inaczej niż jako świat, w którym my sami lub inni, pozwalający nam przyjmować ich doświadczenie dzięki komunikacji, nauce i tradycji, już działamy, wydając sądy logiczne i poznając” (Husserl 2013, s. 50).

### Filozof sokratejski na tropach „uniwersalnej struktury zjawiania się”

Jan Patočka (1907–1977) był jednym z najbliższych i zarazem zaufanych współpracowników protoplasty filozofii fenomenologicznej, Edmunda Husserla, z okresu jego pracy naukowej we Fryburgu (Gadacz 1999, s. 8). Patočka nigdy też nie odciął się od swoich związków z fenomenologią Husserla, twórczo lub reinterpreacyjnie sytuując się w obrębie jej dorobku. W całej jego twórczości uwidocznia się zainteresowanie pierwotnym projektem fenomenologicznym „badania sfery zjawiania się”, który nakreślił Husserl w *Badaniach logicznych* (Środa 1992, s. 33, 37), i problemem

3 Chodzi tu o pracę *Přirozený svět jako filosofický problem* (pol. *Świat naturalny jako problem filozoficzny*), która była podstawą jego habilitacji, obronionej tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej.

4 Współczesne badania z zakresu historii idei jednoznacznie potwierdzają, że kategoria *Lebenswelt* wprowadzona była pierwotnie na gruncie filozofii życia. Nie ulega jednak wątpliwości, że Husserl w ostatnim okresie swojej twórczości nadał jej filozoficzną wyrazistość i doniosłość, podnosząc do rangi centralnego zagadnienia nie tylko fenomenologii, lecz filozofii w ogóle (Waldenfels 2016, s. 6; Krasnodębski, Nellen 1993, s. 10; Rybák 2019). Swoje odczytanie filozofii świata życia codziennego J. Patočka przedstawił w analizie odnoszącej się do koncepcyjnych ustaleń twórcy fenomenologii (Patočka 1993).

świata ludzkiego życia. Ten ostatni był w filozoficznej myśli Patočki, niezależnie od różnych okresów jego twórczości, ideą przewodnią, zawsze obecną, wciąż rozwijaną i na nowo powracającą (Stolárik 2009, s. 7, 18; 2000, s. 102, 104)<sup>5</sup>. W późnym okresie swojej twórczości praski Sokrates wypracował również własne, wyraziste i oryginalne ujęcie „fenomenologii asubiektywnej” (Leško 2012, s. 26; Staudigl 2011, s. 135–154). W jej ramach „konkretny człowiek” nie może nigdy w swym „ruchu egzystencjalnym” oderwać się od świata przeżywanego jako „ego transcendentalne”, ponieważ jego życie zawsze dokonuje się w określonej sytuacji dziejowej<sup>6</sup>. Ludzka dziejowość rozgrywa się bowiem „w historyczno-indywidualnym wymiarze”, a samo zjawianie się świata nie tylko dokonuje się przy udziale człowieka, lecz także „rozgrywa się w człowieku” (Leško 2012, s. 27, 30–31). W tym znaczeniu świat życia określa „uniwersalne struktury zjawiania się”. Tym samym Patočka uznaje za całkowicie chybiony eksperyment „unicestwienia świata” (związany z idealistycznym projektem fenomenologii transcendentalnej Husserla), tzn. „pomyślenia świadomości bez jednoczesnego pomyślenia świata”, wraz z jej kategorią „ego transcendentalnego” (transcendentalnej świadomości)<sup>7</sup>. Koncepcja „ego transcendentalnego” traci bowiem swój realistyczny grunt i kontekst egzystencjalny, jako że niesie ze sobą podwójnie błędne konsekwencje, tak teoretyczne, jak i praktyczne. Teoretyczne konsekwencje wyrażają się „zniekształceniem prawdziwego obrazu ludzkiego życia”, praktyczne zaś – w afirmacji oderwania i ucieczki od świata życia codziennego – „od cierpienia, lęku i walki” (Środa 1992, s. 38).

Czeski filozof odegrał nie mniej znamienne intelektualną rolę w ramach toczącej się dyskusji, związanej z odczytaniem historii własnego narodu w czasach opresji i zniewolenia form życia społecznego za „żelazną kurtyną”. W tym względzie, podążając sokratejską (obrazoburczą) drogą problematyzowania rzeczywistości, w swej historiozoficznej syntezie dziejów czeskiego narodu wskazał na jego „wielką i małą historię”. Wyrazem wielkiej historii tego narodu, jest odgrywanie przez

5 Nie przeczy to również twierdzeniu, zgodnie z którym za główny rdzeń filozofowania Patočki należałoby uznać problem dziejów (filozofię dziejów jako *philosophia prima*). Problem świata naturalnego jest tu bowiem integralną częścią samego problemu dziejów, ponieważ „dzieje to dzieje człowieka”, a filozofia dziejów „to pytanie o sens bycia człowieka w świecie” (por. Bęben 2016, s. 55–56).

6 Zgodnie z podejściem Patočki fenomenologię z metodycznej perspektywy poznawczej należy traktować jako „teorię wykazywalności”, w której chodzi „o zrozumienie bycia, które w terażniejszości tego, co obecne, jest wykazywalnym faktem, w charakterach daności i wskazaniu, które przed nami się rozwijają”. W fenomenologicznej „teorii wykazywalności” nie chodzi „o treściowe Co rzeczy, lecz o sposób, w jaki się one pokazują” (Patočka 2018, s. 244).

7 „Jeśli subiektywność – konkluduje tę kwestię Patočka – to właśnie świat naturalny, to jest rzeczą nie tylko zbędną, ale nawet niemożliwą znalezienie dla niej jakiejś innej nieskończonej podstawy, ponieważ nieskończoność jest właśnie samym tym światem. Transcendentalna intersubiektywność nie jest więc niczym innym jak marzeniem, którego fenomenologia świata naturalnego (w projekcie fenomenologii transcendentalnej Husserla – przyp. J. G.) wcale nie spełnia” (Patočka 1993, s. 41).

niego doniosłej roli cywilizacyjnej w promocji nowych idei. Za przykład może służyć, zdaniem Patočki, ruch husytyzmu, który stanowi swoisty „heretycki stygmat” czeskiego narodu. Z husytyzmu ruch ten uczynił awangardę „europejskiej myśli reformatorskiej”. „Mała historia” narodu czeskiego to historia małości i upadku, w ramach której wyrzeka się on wspaniałej tradycji, zastępując ją kłamstwem, iluzjami, „fałszywym monumentalizmem ducha” i mitologizacją własnej historii. To historia, w której naród traci zdolność do pełnego wyrzeczenia poświęcenia, aby „oszczędzić sobie wysiłku pryncypialnego myślenia” i krytycznej rewizji utrwalonych pewników. „Mała historia” jest zapisem prób sięgania po „wielkość” przy pomocy „małych środków” oraz traktowania historycznych wzorców narodu (powoływania się na „wielkość przodków”) jako rezerwuaru martwych form, a nie żywych treści (Patočka 1997; Matyja 2016, s. 142–143). W ten sposób „heretyckie” dzieje narodu czeskiego stają się synonimem *Magna Charta* jego „wielkiej historii”, a sama inwersja znaczenia tego, co ma charakter „herezji” pozostaje, jak się wydaje, ważną wskazówką historiozoficznych intencji związanych z pojęciem „heretyckich” ujęć filozofii dziejów i jej implikacji.

Odnotować należy również i to, że czeski fenomenolog podjął wnikliwe studia nad dorobkiem Jana Amosa Komeńskiego (*a propos*, ideowego przedstawiciela Braci Czeskich, którzy byli kontynuatorami reformatorskich – społecznych i religijnych – tradycji husytyzmu, obarczonych w ówczesnej Europie stygmatem religijnego/światopoglądowego innowierstwa, kacerstwa i herezji) i zrehabilitował reedycję jego dzieł (Patočka 1993a, s. 114), pisząc zarazem do nich liczne komentarze i analizy w ramach studiów komeniologicznych. W ten sposób Patočka stał się rozpoznawalnym i cenionym specjalistą na arenie międzynarodowej filozofii wychowania Komeńskiego, którą ujmował jako emendancję (łac. *emendatio* – ‘usuńnięcie błędu’, ‘korekta’), tzn. „naprawianie spraw ludzkich” (Pelcová 2014, s. 163) w świecie, w którym wszystko, co się wydarza („wydarzenia świata”), traktowane jest jako całość (Pelcová 2014, s. 175). Naprawa ta miała wyrażać się w racjonalizacji indywidualnego i społecznego życia, która zakładała istnienie innych fundamentalnych władz ludzkiego życia, tj. wolnej woli, jak również aprioryczne ufundowanie w ostatecznych celach religijno-mistycznych egzystencji ludzkiej (Schifferová 2010, s. 110; Pelcová 2014, s. 173). W tym względzie Patočka uznawany jest za jednego z najwybitniejszych interpretatorów myśli Komeńskiego (zob. Patočka 2011). Wraz z innymi mniej znanymi uczniami Husserla przywrócił jego twórczości zasadniczy wymiar doniosłości przez wyeksponowanie jej filozoficznego charakteru. W ten sposób czeski fenomenolog przyczynił się do zrehabilitowania Komeńskiego jako myśliciela-filozofa, stosując w interpretacji jego dzieł, wbrew „uproszczonym i powierzchownym” schematom i etykietom, konsekwentnie filozoficzne podejście (Schifferová 2010, s. 109–110; Pelcová 2014, s. 172–176; Bęben 2016, s. 171–173). Niektóre z idei pedagogicznych Komeńskiego, np. idea „otwartej duszy”, stały się też istotnym asumptem dla myśli filozoficznej Patočki (Starzyński 2018, s. 13; Stolárik 2000, s. 103; Ricoeur 1993, s. 117; Pelcová 2014, s. 172).

W końcu czeski filozof był również zaangażowany, zgodnie z swoimi przekonaniem filozoficznymi, w obywatelskie ruchy w obronie godności i wolności człowieka. Patočka był – obok Václava Havla – jednym z pierwszych rzeczników i sygnatariuszem Karty 77. Odgrywał też ideową rolę w tym ruchu, urzeczywistniając swoje filozoficzne idee „solidarności zachwianych”, „równoległych *polis*”, „troski o duszę” czy „wielkiej historii” (Matyja 2016, s. 140–143; por. Rorty 2007, s. 253). Z powodu swojej opozycyjnej działalności jako dysydent był szykanowany przez komunistyczne służby bezpieczeństwa Czechosłowacji. A w wyniku jednego z wielogodzinnych przesłuchań zmarł na udar mózgu (Gadacz 1999, s. 8; Bęben 2016, s. 9; Matyja 2016, s. 150).

Biorąc pod uwagę zarówno bieg życia czeskiego fenomenologa (twórczość i działalność), jak i nie mniej znamiennej jego śmierć, trudno nie zgodzić się z opinią, że zasłużył sobie w pełni na miano filozofa sokratejskiego – czeskiego Sokratesa, który był autentycznym i „żywym sumieniem” swoich czasów w podejmowaniu niewygodnych debat i artykułowaniu spraw (myśli i działań) w ich historycznej postaci dotyczącej określonych obszarów społeczno-kulturowej *praxis*. I nie jest to bynajmniej opinia odosobniona (Leško 2012, s. 30; Środa 1992, s. 45–46; Derrida 1993, s. 143; Matyja 2016, s. 140, 150; Stolarik 2000, s. 106–110; Ricoeur 1993, s. 117; Palouš 2011, s. 173–174).

### Świat naturalny jako problem „jedności pierwotnego świata”

Posługując się za twórcą fenomenologii formułą „świata jako fenomenu” lub mówiąc o „fenomenie świata” (Patočka 1986, s. 70–71), Patočka odróżniał od siebie dwie reprezentacje obrazów świata: hipotetycznych „światów idealnych”, opartych na „matematycznej rekonstrukcji świata” (Patočka 1986, s. 23) oraz obraz „świata naturalnego”, odsyłającego nas do przeżycia „jedności” – pierwotnie, pasywnie i receptywnie – doświadczanego świata (Patočka 1986, s. 64). Zgodnie z tym ujęciem reprezentacje „światów idealnych”, tzn. „szczególnych potencjalnych światów” (Patočka 1998, s. 19), utożsamiają się z nowożytnym modelem „świata nauki”. Ów nowożytny model odzwierciedlany jest przy pomocy takich określeń, jak: świat „podzielony na części” (Patočka 1986, s. 8), „tradycja galileuszowska i kartezjańska”, „nowożytny obiektywizm i matematyzm” (Patočka 1986, s. 18), „nowożytna (meta-)fizyka mechanistyczna” (Patočka 1998, s. 5) „scjentyistyczny obiektywizm” czy „fizykalizm” (Patočka 1986, s. 22). W odróżnieniu od tego analizowana przez czeskiego filozofa kategoria „świata naturalnego” (Patočka 1986, s. 10, 14, 18) odsyła nas do takich określeń, jak: „świat życia” (Patočka 1993a, s. 113; 2018, s. 245), „świat naszego życia” (Patočka 1998, s. 16), „świat przeżywany” (Patočka 1993 s. 37), „naturalny świat przeżywany” (Patočka 1993 s. 43), „otwarty krąg wspólnego świata” (Patočka 1998, s. 17), „świat naiwny” (Patočka 1986, s. 10–11, 19, 26), „świat naszego aktualnego doznania”, „pierwotny świat” (Patočka 1986, s. 64), „świat jako uniwersum” (Patočka 1986, s. 64), „ludzki świat” (Patočka 1986, s. 6), „świat przednaukowy”

(Patočka 1986, s. 26, 60), „świat przed odkryciem jego problematyczności”, „świat bez problematyczności” (Patočka 1998, s. 19).

Świat naturalny jest dany „bezpośrednio” i „przedteoretycznie”, ponieważ wraz z nim ludzkość otrzymała całą sferę rzeczywistości bez „wyraźnego teoretycznego udziału, bez zaangażowania teoretycznego wysiłku i umiejętności” człowieka (Patočka 1986, s. 10). W tym kontekście Patočka stwierdza, że „jest to świat subiektywny, ale nieświadomy swej subiektywności; świat szczególnej tradycji, ale nieświadomy owej szczególności”, „świat intersubiektywny, który mówi wspólnym językiem będącym podstawą prawdy i błędu”. Kategoria „prawdy” w tak dookreślonym świecie życia jest „praktyczna, nieprecyzyjna, związana z konkretną sytuacją” i „bliska intuicji”, a „byty tego świata są bytami konkretnymi, danymi w swej naiwnej źródłowości” oraz „powiązanymi pewną wzajemnością nietematyczną” (Patočka 1993, s. 30). Naturalny świat życia „kieruje się sam z siebie ku obiektywności, pozostając ciągle w subiektywnej nieokreśloności” (Patočka 1993, s. 31). Siłą rzeczy jest to świat subiektywny, „przeżywany w swojej konkretnej całości”, świat konkretnej egzystencji, w której istnieje również, a może przede wszystkim problem dobra i zła (Patočka 1993, s. 43–44), ponieważ jest to świat codziennych sytuacji i praktycznego działania, świat, w którym ludzie spotykają się ze sobą, rodzą się i umierają, uczą się i pracują (Patočka 1993, s. 42). „Subiektywność świata życia jest zapomnieniem jej ukrytych horyzontów – jej oglądalność, jej siła wykazywania jest źródłem wszelkiej racjonalności” (Patočka 2018, s. 245). Byt świata naturalnego jako świata pierwotnie doświadczanego w swych przedpredykatywnych oczywistościach poprzedza „pojmujące spojrzenie” podmiotu poznania, tak iż sam podmiot w sposób uprzedni zawsze jest zdany na ów świat, tzn. zależny od jego bytu jako substratu wszelkiego doświadczenia (Patočka 1986, s. 47). Nie jest to jednak świat, w którym człowiek, zgodnie z intencją Heideggera, jest „pasterzem bycia” lub „sąsiadem bycia”, lecz zgodnie z ujęciem czeskiego fenomenologa jest to świat, w którym człowiek jest „sąsiadem człowieka” (Leško 2012, s. 33).

Byt świata naturalnego jest zawsze oparty na naiwnym doświadczaniu własnej egzystencji jako całkowicie nieproblematycznej, a przykładem tego jest sposób życia pierwotnych grup plemiennych: „tam, gdzie my jesteśmy niepewni – stwierdza Patočka – ludy naturalne zdają się wiedzieć, zanim jeszcze postawione zostaną pytania. To, że ich życie jest czymś zrozumiałym i że warto żyć, jest dla nich oczywiste. W ten sposób życie ich upodabnia się do życia istot animalnych, które żyją oczywiście po to, aby żyć: różni się jednak od niego tym, że u jego podłoża znajduje się nieustannie ukryta możliwość problematyczności” (Patočka 1998, s. 20–21). Dlatego też ów świat „nie jest dla nas zbiorem czy systemem kategorii, lecz jednolitym schematem, w którym kategorie mają swoje miejsce. Schemat ten nie jest możliwy bez wypełniających go poszczególnych realnych rzeczy; sam w sobie nie istnieje” (Patočka 1986, s. 70). Tak ujmowany świat jest określoną „wstępną całością”, na gruncie której dokonuje się doświadczenie; świat życia jest jednak strukturą dynamiczną, tzn. znajduje się on w procesie nieustannego dziania się

i tylko jego podstawowe wymiary „pozostają stałym kośćcem wśród dokonujących się zmian” (Patočka 1986, s. 70).

Świat życia zawsze jest nam dany w sposób zarówno wyprzedzający nasz teoretyczny nad nim namysł, jak i nasze praktyczne ingerencje w jego konstruowanie. I w tym znaczeniu nasze nastawienie względem tego pierwotnego świata doświadczenia jest naturalne i naiwne, ponieważ opiera się ono na naszej spontanicznej i bezalternatywnej jego recepcji (Patočka 1986, s. 69). Człowiek jako podmiot jest zdany na świat swojego codziennego życia, ponieważ ów świat jest substratem wszelkich wyjściowych (naiwnych i naturalnych) doświadczeń egzystencjalnych oraz przynależnych im bezwarunkowych przeświadczeń, mniemań i nawyków, pierwotnych habitusów (Patočka 1986, s. 60). Taki świat zawsze jest przeżywany w swej pierwotnej czasowości jako „tu oto” (Patočka 1986, s. 10).

Zdaniem Patočki można mówić o podstawowych fenomenologicznych strukturach i momentach tegoż świata (Patočka 1986, s. 14), a co za tym idzie, podejmować próby strukturalnego opisu jego elementów (części) oraz relacji i stosunków, jakie między tymi elementami zachodzą (Patočka 1993, s. 6). Ostatecznie bowiem – jak konkluduje czeski uczeń Husserla w polemice z swym nauczycielem – jedyną „funkcją świata przeżywanego jest unicestwienie siebie samego w obliczu rzeczy i osób, które odsłania i objawia. Świat ten należy do tego, co można by nazwać objawieniem, swoistym wymiarem bytu. Reguły i struktury objawiania nie są regułami i strukturami bytów objawianych. Otóż bycie objawienia nie jest dziełem ludzkim; czas, który ono zakłada, nie jest stworzony przez egzystencję; objawienie rozumie dobrze człowieka, potrzebuje go, ale potrzebuje też innych rzeczy, i w końcu to właśnie objawienie, bycie fenomenu, zmierza – moim zdaniem – ku fenomenologii” (Patočka 1993, s. 45–46).

W zdecydowanej mierze poszczególne składowe doświadczenia świata naturalnego jako świata przeżywanego, *Lebens-welt* (Krasnodębski, Nellen 1993, s. 24), do których odwołam się w tym miejscu, są rozważane przez czeskiego filozofa, w mniejszym lub większym stopniu, w nawiązaniu lub w polemice ze stanowiskami reprezentowanymi przez wpływowych filozofów ówczesnego okresu – Martina Heideggera czy Hannah Arendt. W ten sposób można wskazać, choć nie będzie to przegląd kompletny, takie prymarne składowe, które zarazem świat ten konstytuują oraz w świecie tym jako „uniwersalnej strukturze zjawiania się” są uobecnianie i urzeczywistniane, jak: czas, cielesność, dom, otwartość, praca<sup>8</sup>.

---

8 W tej ograniczonej w swoim zakresie rekonstrukcji i odczytaniu wyróżnionych kategorii odwołam się przede wszystkim do ustaleń Patočki, zaprezentowanych w dwu najbardziej rozpoznawalnych pracach, a mianowicie *Přirozený svět jako filosofický problem* (1936; pol. *Świat naturalny jako problem filozoficzny*), z wczesnego okresu jego twórczości oraz jego późnego dzieła pt. *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975; pol. *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*). „Zawieszam” zatem w tym miejscu, ze względu na całościowe i uogólnione ujęcie tych kwestii, odnotowywanie poszczególnych różnic, które wynikają z wczesnej i późnej refleksji nad światem naturalnym, podobnie jak można to zrobić, *en bloc*, ujmując problem dziejów w filozofii czeskiego fenomenologa (por.



### „Jedność pierwotnego świata” a fenomen czasu

Pierwotna czasowość doświadczenia wyraża się w naiwnym i bezrefleksyjnym, tzn. bezproblematicznym stosunku człowieka do jego własnego, otaczającego go świata (Patočka 1986, s. 61). Jest to świat „konkretnego okresu, jeśli będziemy rozumieć świat jako strukturę tego, *jako co* może się jawić byt człowiekowi w pewnym czasie” (Patočka 1998, s. 14). Czas pierwotny jest otwarciem horyzontu, który „wydarzenia w świecie dopiero umożliwia”. Czas w pierwotnym sensie jest „jednolitą funkcją oczekiwania, spostrzeżenia i zatrzymywania bytu” (Patočka 1986, s. 80–81). W ramach tego stosunku człowiek postrzega siebie samego jako integralną część naturalnego świata życia, który jest przyjmowany jako oczywisty horyzont istnienia i partycypacji w tym, co przeżywane jest intersubiektywnie jako wspólne. Pierwotna struktura doświadczenia wyraża się w swoistej otwartości na potencjalną możliwość odkrycia i poznawczego uprzedmiotowienia przez człowieka swojego własnego świata życia. Tym samym pierwotna czasowość doświadczenia człowieka nie odnosi się do wszystkiego, co istnieje, lecz tylko do tego, co istnieje w konkretnym miejscu i czasie jako przynależące do jego własnego świata życia (Patočka 1998, s. 14). „Jedność pierwotnego świata – stwierdza filozof – jest jednością stylu doświadczeń, znajomości «i tak dalej» w różnorodności wrażeń, stylu, który jest wskazywany przez to, że względu na co rzeczy są pojmowane, a więc przez nasze zainteresowania; ponieważ zaś zainteresowania te nie są czysto indywidualne, lecz są kształtowane w najróżniejszych grupach społecznych, do których należymy, świat nasz jako konkretny fenomen jest światem życiowej społeczności, w skład której wchodzimy” (Patočka 1986, s. 64). Dlatego też jest to świat, który zawsze przedstawia się i jawi w swych realnych wymiarach jako nasz własny codzienny świat (Patočka 1998, s. 9). „Między człowiekiem a światem, jednostką a grupą, społecznością ludzką a światem widzimy tutaj relacje, które wydają się nam fantastycznie dowolne, przygodne i nierzeczowe, ale są one systematyczne i ściśle przestrzegane” (Patočka 1998, s. 21). Można więc powiedzieć, że choć w ogólności mamy różne pierwotne światy życia ukonstytuowane historycznie, a zatem czasowo i przestrzennie (Patočka 1998, s. 18–19), to jednak człowiek w swoim naiwnym i naturalnym stosunku pierwotnie przeżywa własny świat życia jako jedyny możliwy świat, który jest mu dany wprost i bez żadnych warunków wstępnych.

---

Będen 2016, s. 56). Przez taki zabieg z konieczności pomijam wnikanie w szczegółowe różnice, jakie w tych okresach uwidacznia twórczość fenomenologa. Jest to podyktowane najważniejszym celem niniejszego opracowania, a mianowicie rekonstrukcją problemu świata naturalnego w jego zasadniczych i niesprzecznych ze sobą ogólnych ujęciach zagadnień z tym związanych. W ujęciu Patočki problem świata naturalnego również należy wiązać z innymi kategoriami, które wymagają odrębnego studialno-rekonstrukcyjnego omówienia jako swoiste aspekty/momenty, lokujące się w nadrzędnym problemacie świata naturalnego jako świata przeżywanego, tj. subiektywność, wolność, osoba/podmiot, język/komunikacja, dzieje/historia. Wykracza to jednak poza obecny zakres studiów podjętych w tym opracowaniu.

W tak rozumianej strukturze doświadczenia czas jako podstawowy regulator „funkcji życiowych” nie jest „jednolitą sferą”, tak iż określone „fazy czasowe współokreślają styl życia” człowieka. Bieg ludzkiego życia jest w całości periodyzowany według zasady wpływających lub oddzielających interwałów czasowych. I dotyczy to zarówno doświadczenia czasu przeżywanego w jego wymiarze przyrodniczym, np. pory dnia, pory roku, okresy życia (dzieciństwo, dorosłość, starość), jak i czasu przeżywanego w wymiarze praktyk wspólnotowych, np. czasu odpoczynku, czasu pracy, czasu posiłku czy czasu zabawy (Patočka 1986, s. 68). Tak rozumiane doświadczenie czasowości życia jest czymś oczywistym i nieproblematycznym dla człowieka, który swój „całościowy stosunek” do otaczającej go rzeczywistości wyraża w określonych odczuciach i nastrojach, ściśle związanych z czasem (Patočka 1986, s. 9). Wewnętrzne „zabarwienie nastrojowe”, które towarzyszy człowiekowi w jego spontanicznych odniesieniach do otaczającego go świata, wyraża zarówno „przedtematyczne rozumienie faktu bycia w świecie”, jak i „stosunek do całości życia i świata”. Owe nastroje są dynamiczne i sytuują się na określonej skali wewnętrznych stanów, np. od radości po smutek, czy od beztroski po zmartwienie. Każdy nastrój zawsze jest jednak „nastrojem do pewnego zachowania”, które określa możliwość i cel naszego działania w otaczającym nas świecie (Patočka 1986, s. 69–70).

### **„Jedność pierwotnego świata” a fenomen cielesności**

Umiejscowienie człowieka w pierwotnym świecie doświadczenia ma charakter cielesny. Dlatego też wychodząc ze stanowiska „doświadczenia naturalnego, podmiot jest zawsze cielesnie związany” (Patočka 1986, s. 43). Cielesność podkreśla nieredukowalne determinanty bazowej kondycji człowieka jako bytu uwarunkowanego przyrodniczo. To ciało człowieka w pierwszym rzędzie decyduje o jego powiązaniach z otaczającym go światem oraz o specyficznych relacjach, w jakie wchodzi on z innymi ludźmi. Cały nasz kontakt z rzeczywistością ma bowiem charakter cielesny (Patočka 1986, s. 89). Cielesność człowieka zawsze odsyła nas też do zmysłów człowieka. A wzorem, jak się wydaje, potencjalnie statycznego charakteru podstawowych funkcji tych organów (wzroku, smaku, węchu, słuchu, dotyku) jest też pierwotny stosunek człowieka do otaczającego go świata, ponieważ jest on pasywny i receptywny (odbiorczy). Przez zmysły świat pierwotnie zjawia się przed człowiekiem, ukazuje się mu, daje o sobie znać, choć sam człowiek jeszcze świata tego nie poszukiwał, nie kroczył ku niemu i nie czynił go tematem swojego zogniskowanego intencjonalnie zainteresowania.

Przez swą cielesność człowiek znajduje się w tym naiwnie współdzielonym świecie oraz doznaje wpływów świata, który w sposób intersubiektywny jest w tej samej lub podobnej mierze dostępny dla innych ludzi jako podmiotów cielesności. Możemy teraz scharakteryzować człowieka na nowo – stwierdza Patočka – jako istotę mającą świat, a przy tym przez swoją cielesność osadzoną w świecie i za

pomocą tej cielesności żyjącą w kontakcie z innymi przedmiotami tego świata; istota ta żyje w świecie przede wszystkim z innymi podmiotami, w pierwszym rzędzie ze swoimi bliźnimi” (Patočka 1986, s. 64). Cielesność człowieka ujmowana w kategoriach przyrodniczych stanowi tym samym nieredukowalny i „fundamentalny człon relacji”, która określa jego przynależność do otaczającego go świata. Wszelkie przedmiotowe lub podmiotowe interakcje z otaczającym człowieka światem odbywają się bowiem za sprawą i w kontekście cielesnego wymiaru życia człowieka. Z tego też względu w antropologicznych sposobach dookreślania i konceptualizacji istnienia człowieka jego cielesna kondycja jest tym, co stanowi ostateczną istotową granicę, poza którą nie można już w sposób realistyczny wyobrazić sobie określonych abstrakcyjnie konstataowanych wariantów bycia człowiekiem.

Tak rozumiana cielesność stanowi najbardziej pierwotne i naturalne medium komunikacji człowieka z otaczającym go światem, choć ludzka kondycja w cielesności jako medium komunikacji nie wyczerpuje się ani nie spełnia swojej szczególnej predyspozycji do bycia bytem otwartym, który posiada zdolność transcendowania siebie samego i swoich własnych warunków egzystencji. Deskryptywne unaocznienie tego, kim jest człowiek, kryje „w sobie coś więcej: cielesność, którą się dysponuje, należy do istoty zwierzęcia w ogóle, w naszej świadomości człowieka moment ten jest tylko jednym ze składników. Jest to podstawowy składnik ludzkiej skończoności, ponieważ na zasadzie swojej cielesności pozostaje człowiek w przyczynowej interakcji (w szerokim znaczeniu, pomijając teorie filozoficzne) z rzeczami ze swego otoczenia, które go ograniczają” (Patočka 1986, s. 62). Człowiek, doświadczając swojej przyrodniczej skończoności, jest jednak jako byt cielesny zdolny do uświadamiania sobie własnej kondycji i warunków własnej egzystencji, w którą wpisana jest owa skończoność, i w ten sposób może transcendować czysty byt zwierzęcy. Cielesność jednak oznacza, że skończoność „na zasadzie interakcji jest sytuacją stałą, której konkretny kształt nieustannie się wprawdzie zmienia, ale z której człowiek nie może się wydostać” (Patočka 1986, s. 62).

### **„Jedność pierwotnego świata” a fenomen domu**

Dom to szczególne miejsce określające nasze własne usytuowanie i położenie w otaczającym nas świecie. „Świat naszego domu jest światem tradycji i przenoszonych dalej, przekazywanych impulsów” (Patočka 1986, s. 68). Dom jest miejscem schronienia, choć w zasadniczym znaczeniu nie jest to w pierwszej kolejności miejsce materialne, a jego podstawową własnością jest zapewnianie odczucia swojskości i bliskości. Intensywność oraz zogniskowanie tych przeżyć stwarza i gwarantuje miejsce wytyczone granicami domostwa. Dom „to ta część wszechświata – stwierdza czeski fenomenolog – która jest najbardziej po człowieczemu przeniknięta; rzeczy są tu jakby już organami naszego życia – są to *pragmata*, z którymi zawsze mniej więcej wiemy, co począć, albo przynajmniej, co inni z nimi poczynają, czy że sobie jakoś z nimi poczynają, i w tej zrozumiałości są one swojskie i nie zaskakujące.

Swojskość jest szczególną cechą domu, który zdąża do niej jak do swego (co prawda z rzadka urzeczywistnianego) *telos*. W samym centrum nie ma przyrody; daje ona o sobie znać tylko jako «to, czego» i «to, w czym» (należą też tutaj takie zjawiska, jak noc i dzień, pory roku itp.)” (Patočka 1986, s. 66). Dom jest miejscem, które staje się przedłużeniem ludzkiej zdolności do brania w posiadanie i dysponowania, ponieważ jest punktem wyjścia na drodze do „opanowywania uniwersum”; jest czymś na wzór „obozu pośrodku tajemniczej grozy istniejącego bezmiaru”. „Można powiedzieć, że dom jest miejscem normalnego zaspakajania normalnych potrzeb, miejscem, gdzie jesteśmy bezpieczni i którego czujemy się panami (w różnych modalnościach), tzn. którym dysponujemy” (Patočka 1986, s. 91).

Specyficznie ludzkie doświadczenie posiadania domu ukazuje nam jednak różne odcienie i stopnie samego fenomenu zadomowienia (demestyfikacji). Dom ma bowiem zarówno swój partykularnie zindywidualizowany, jak i wspólnotowo zgeneralizowany wymiar. Z tego też względu możemy mówić o domu w „wąskim” znaczeniu i o domu w „szerokim” znaczeniu. W pierwszym przypadku będzie to dom rodzinny wraz „z jego życiowymi funkcjami codziennego najbliższego kontaktu i porządku”. Z kolei w drugim przypadku będzie to „dom luźniejszych grup społecznych, z jakimi człowiek czuje się w różnym stopniu związany i które na zasadzie tradycji i własnych zainteresowań rozumie” (Patočka 1986, s. 65). W tym znaczeniu przestrzeń domu zawiera w sobie zarówno „sferę prywatną”, jak i „sferę publiczną” i jest miejscem, w którym rozpoczęły się dzieje ludzkości (Patočka 1998, s. 35). Dlatego też świat naszego codziennego życia jawi się jako „wielkie gospodarstwo domowe” (Patočka 1998, s. 38). I to z tej perspektywy człowiek dopiero postrzega swoje własne i innych uczestnictwo w wspólnym świecie życia. W tym znaczeniu dom to miejsce uobecniania „różnicowanych sfer”, które ze względu na stopień mieszania się tego, co znanego i bliskie, z tym, co nieznanego i odległe, podlegają stopniowaniu rozległości swego zakresu (od domu rodzinnego, przez dom lokalny, regionalny, aż po dom narodowy, państwowy, a nawet dom jako wszechświat) (Patočka 1986, s. 65–66, 91). Granice domu w szerokim znaczeniu ostatecznie stają się „sferą nieokreśloną” i samo zadomowienie ukazują jako otwartą sferę doświadczenia. I choć w wąskim znaczeniu, jak się wydaje, doświadczenie granic miejsca, jakim jest dom (wraz z odczuciem jego swojskości i bliskości, a zatem tego, do czego człowiek przywykł jako czegoś oczywistego), wyłania spontaniczne miary percepcji tego, co obce i odległe (Patočka 1986, s. 66), to jednak to, co obce i odległe, w gruncie rzeczy zawsze „znajduje się gdzieś na skraju” przyswojonego już świata, jako „możliwe tło” aktualnego doświadczenia (Patočka 1986, s. 67).

### **„Jedność pierwotnego świata” a fenomen otwartości**

Człowiek – jak ujmuje to czeski fenomenolog – jest w swych istotowych charakterystykach tylko „otwartością” i niczym więcej. Jako byt doświadczający wolności

ze swej istoty człowiek jest „potencjalnością otwartą na pojawiające się przed nią możliwości różnych sposobów istnienia i odpowiedzialną za wybory, których ostatecznie dokonuje” (Środa 1992, s. 37). Człowiek jest „miejscem”, w którym byt jawia się jako wychodzący ze swej skrytości, przesłonięcia i ukrycia. „Człowiek daje bytowi okazję, by mógł on ukazać się jako taki, jaki jest, ponieważ jedynie w jego *byciu tutaj* obecne jest zrozumienie tego, co to znaczy *być*, a więc możliwość, której rzeczy same w sobie nie mają i która nie ma dla nich sensu – możliwość dojścia do swego bycia, tzn. stania się fenomenami, ukazania się” (Patočka 1998, s. 12). Byt może zatem jawiać się człowiekowi oraz za pośrednictwem człowieka jako nieskryty, tzn. uobecniiony i odsłonięty. „Istotną cechą szczególną człowieka jest to, że byt może mu się ukazywać: że może się stać dla niego fenomenem, tzn. ukazać się mu w tym sensie, że jest, jak jest” (Patočka 1998, s. 12; por. Środa 1997, s. 327). Tym samym rzeczona otwartość oznacza „podstawową możliwość człowieka: możliwość sprawiania, aby byt (takiego rodzaju, jakim on sam nie jest, i takiego, jakim jest – byt otwarty) ukazał mu się sam z siebie, tzn. bez żadnego pośrednictwa” (Patočka 1998, s. 11). Pojęcie otwartości należy więc uznać za „najbardziej nośną podstawę” samej możliwości rozjaśniania naturalnego świata życia.

Otwartość wpisana w świat ludzkiego życia czyni go światem fenomenów, które mogą być odkrywane i odsłaniane. „Otwartość – zauważa Patočka – dokonuje się jako wydarzenie się w życiu jednostek, ale za pośrednictwem tradycji dotyczy wszystkich” (Patočka 1998, s. 16). Ludzkie działania są nośnikiem otwartości świata naturalnego, tak iż otwartość „ludzkiego bytowania w świecie pozwala przede wszystkim bytowi ukazywać się, jawić, stawać fenomenem” (Patočka 1998, s. 13). Dzięki działaniu człowieka, który jest zakorzeniony w „otwartym kręgu wspólnego świata”, odsłaniane mogą być przez niego zarówno struktury bytu, jak i struktury bycia (Patočka 1998, s. 17). W ten sposób rzeczy, z którymi się stykamy w naszym naturalnym świecie życia, „są ujmowane jako *one same*” w tym, „jako co się jawią”. Jawienie się w świecie naszego życia przybiera bowiem postać dziejowego „wynurzenia się” fenomenów „z zasadniczej skrytości do sfery otwartej” oraz na ich ponownym zapadaniu się w sferę skrytości (Patočka 1998, s. 16). Czasowo-historyczna natura ujawniania się fenomenów świata życia zawsze wyraża się więc „w ruchu przychodzącym z mroku i odchodzącym w mrok skrytości” (Patočka 1998, s. 17). Doniosłość samego procesu jawienia, odkrywania i ukazywania się człowiekowi określonych rzeczy rozgrywa się tym samym w ramach specyficznego ludzkiego środowiska doświadczenia oraz właściwych mu typizacji (Patočka 1998, s. 98), a zatem świata życia jako naturalnego substratu wszelkich zorientowań, działań i dążeń człowieka. To, co się ukazuje, wychodzi ze skrytości, ponieważ ukrycie jest czymś pierwotnym w stosunku do samego odsłaniania. Wszelkie „jawienie można rozumieć tylko jako odsłanianie”, nie do pomyślenia jest bowiem jawienie się czegokolwiek bez uprzedniej skrytości tego czegoś (Patočka 1998, s. 14). W tym znaczeniu jawienie się fenomenowi zawsze wyzwalane jest ze skrytości, która wyraża się w przesłonięciu, nieobecności, zniekształceniu lub ukryciu. Dlatego też każdy

fenomen, który się jawi, należy rozumieć „jako prześwit, wyjście ze skrytości” (Patočka 1998, s. 13).

Tym, co się jawi (wychodzi ze skrytości i odsłania), jest zarówno byt, jak i bycie bytu. Sam byt jako coś istniejącego w swej ontycznej strukturze jest pierwotny, ale bycie jako sposób bytowania w swej ontologicznej strukturze jest konkretną postacią ukazywania się bytu. Dlatego też byt odsłania się tylko dzięki ukazującemu się/skonkretyzowanemu sytuacyjnie byciu jako sposobowi bytowania bytu. Jeśli bowiem sam byt (np. fenomen jako byt dźwięku lub byt barwy w ogóle) „ma się ukazywać jako taki, tzn. w swoim byciu, musi być możliwe, aby samo to bycie ukazywało się i stało fenomenem” (Patočka 1998, s. 13) (np. fenomenem jako sposobem bycia dźwięku wydawanego przez instrument czy fenomenem barwy, która uwidacznia się w kompozycji obrazu martwej natury).

W ten sposób czeski fenomenolog w sposób jednoznaczny odróżnia od siebie fenomeny ontyczne (wyjście ze skrytości i jawienie się bytu) oraz fenomeny ontologiczne (wyjście ze skrytości i jawienie się bycia). Fenomeny ontyczne jawią się dzięki fenomenom ontologicznym i za ich pośrednictwem. Miejscem jawienia się bytu jako takiego jest bowiem konkretna postać czasowo-historycznego wychodzenia ze skrytości/odsłaniania się bycia jako sposobu bytowania bytów (Patočka 1986, s. 44–45; 1998, s. 14; por. Rybák 2019) Fenomen bycia jako sposobu bytowania bytu ma zatem swoją specyficzną postać i strukturę. Dlatego też „bycie danym – jak dowodzi Patočka – samo w sobie nie jest niczym bytującym, lecz czystym fenomenem bytu; fenomen ten wszakże, dlatego że jest fenomenem, tzn. czymś odkrytym, jawnym, nie jest chyba czymś mniej niż sam byt, lecz zawiera go jako coś roszcącego sobie prawo do uznania. Mówimy, że jest to, co swoje roszczenie do tezy może udowodnić; bycie jest to wykazalność” (Patočka 1986, s. 46). Świat życia jako otwarty horyzont czasowo-historyczny jest więc miejscem, w którym wydarzają się i uobecniają żywe konkretyzacje bycia owych przesłoniętych i skrywanych bytów. To w tym świecie dochodzą też do naszych zmysłów dźwięki, które tworzą nasze poczucie/odczucie dźwięku, lub spostrzegamy kolory, które tworzą nasze poczucie/odczucie kolorów, zanim jeszcze wytworzymy sobie abstrakcyjną zdolność odwoływania się do dźwięku lub koloru w ogóle, bez konieczności doraźnego i bezpośredniego opierania się na władzach zmysłowych poprzez słuchanie samych dźwięków lub patrzenie na konkretne kolory.

### **„Jedność pierwotnego świata” a fenomen pracy**

Świat człowieka jest światem naznaczonym trudem i pracą (Patočka 1998, s. 22). Praca jest zaś wyrazem otwartości ludzkiej natury i staje się podstawową relacją określającą sposób bycia człowieka w świecie. „Nie jest tak – zauważa filozof – jakoby człowieka dało się wytłumaczyć w oparciu pracę, chociaż praca jest możliwa tylko na gruncie otwartości ludzkiego życia. Nie praca tłumaczy dzieje, lecz dopiero w dziejach praca zlała się z produkcją w ową jedność, która ją samą uczyniła

zależną od dziejów” (Patočka 1998, s. 25). Praca odkrywa przed człowiekiem problematyczność świata naturalnego, ponieważ praca w tej samej mierze służy życiu, jak i „zasłania spojrzenie na życie i przeszkadza życiu” (Patočka 1998, s. 23–24). Praca człowieka ma charakter egzystencjalnego paradoksu. Praca jako konieczność i jako możliwość jest wyrazem dysponowania przez człowieka przestrzenią i czasem (Patočka 1998, s. 24), ale zarazem jest też „dysponowaniem sobą, a także dysponowaniem nami przez innych” (Patočka 1998, s. 44). W pracy – jak można to skonstatować – dokonuje się podwójny ruch życia: po pierwsze, „życie poświęca samo siebie zaspokajaniu potrzeb życiowych – służbie życia”, a po drugie, praca jest nieustannym „samozużywaniem się życia” (Patočka 1998, s. 23). W tym znaczeniu praca jest ciężarem, ale jako dobrowolnie podejmowany ciężar jest też – podobnie zresztą jak ludzka zdolność do rozbudowanych form myślenia i posługiwania się językiem (Patočka 1986, s. 7) – przejawem dysponowania przez człowieka wolnością, w ramach której dokonuje się egzystencjalne „skrępowanie życia przez nie samo”. Owo „skrępowanie życia” jest specyficznym ludzkim środowiskiem wytwórczości i produktywności – „światem pracy”. Prakomórką i wzorcem takiego „świata pracy” jest zaś „gospodarstwo domowe – wspólnota tych, którzy pracują dla zaspokojenia koniecznych potrzeb (a później dla uwolnienia kogoś od tego przymusu)” (Patočka 1998, s. 24–25).

Świat pracy staje się źródłem samoświadomości człowieka oraz tym, co odróżnia go od animalnych form życia, ponieważ zwierzęta nie posiadają zdolności do organizacji, transmisji i sukcesji własnego „świata pracy” (Patočka 1998, s. 25, 23). Uczestnictwo w otwartym horyzoncie celowości „świata pracy” czyni człowieka „obywatelem naszego ludzkiego świata”, w odróżnieniu od zwierząt, które powodowane są prostym i bezpośrednim – jak można by rzec, całkowicie dookreślonym i dopowiedzianym przyrodniczo pod względem celowości – instynktem zaspokajania odczuwanych potrzeb oraz presji lub konieczności obrony i ataku (Patočka 1986, s. 67). Życie ludzkie jako skazane na uzyskiwanie, podtrzymywanie lub wzmaganie własnych zasobów, które zabezpieczają samo życie poprzez pracę, jednoznacznie odróżnia się jednak również od mitycznych wyobrażeń nieskalanego i niezakłóconego znojem pracy śmiertelników bytu bóstw i istot nadziemskich (Patočka 1998, s. 26–27). W ten sposób tworząc „świat pracy” i partycypując w tym świecie, wraz z jego różnymi kierunkami celowości, człowiek odróżnia się od niższych form bytów (animalnych), jak i od bytów, mitologicznie uznanych za wyższe (boskich). Świat pracy staje się składową samego doświadczenia „periodyczności toku czasu”, ponieważ ludzka aktywność jest typizowana pod postacią czasu pracy i zgodnie z „zasadą czasu” (Patočka 1986, s. 68). W ten sposób ludzka praca rozgrywa się w czasie, wypełniając czas i współokreślając horyzont periodyczności interwałów doświadczenia przez człowieka samej czasowości.

### Historiograficzna systematyzacja konceptualizacji filozofii wychowania J. Patočki

O ile najważniejszym problemem myśli filozoficznej czeskiego fenomenologa – obecnym w całej jego twórczości oraz wyraziście wyeksponowanym tak we wczesnym, jak i późnym okresie jego twórczości – jest świat naturalny jako substrat wszelkiego doświadczenia i horyzont zjawiania się/ukazywania się fenomenów (Stolárik 2000, s. 102, 104), o tyle z punktu widzenia jego namysłu nad problemami wychowania i kształcenia najważniejsza koncepcyjna idea wyraża się w kategorii „bycie w ruchu”. Zgodnie z takim całościowym ujęciem Naděžda Pelcová rozróżnia w ramach przyjętej przez siebie historiograficznej perspektywy systematyzacji trzy okresy w filozofii wychowania Patočki. W tych okresach wyartykułowane zostają zarówno specyficzne kwestie odnoszące się do sposobu ujmowania wychowania i kształcenia, jak i swoiste konteksty teoretyczne, w ramach których problematyka ta była rozpatrywana, wraz z właściwymi im kierunkami rozumowania i dowodzenia określonych racji. Zgodnie z takim porządkującym i systematyzującym podejściem idea ruchu staje się kluczowa dla wyeksponowania zasadniczego koncepcyjnego zamysłu oraz zrozumienia specyfiki i oryginalności filozofii wychowania Patočki (Pelcová 2014, s. 166). Zgodnie też z metaforą ruchu tak koncepcyjnie eksplikowany zamysł idei wychowania i kształcenia można traktować jako „sztukę poruszania się w życiu”, potwierdzania sensu własnej egzystencji i odnajdywania własnego miejsca w uniwersum świata ludzkich spraw (Pelcová 2014, s. 163–164).

Ujmując rzecz chronologicznie, można wskazać na następujące przedziały czasowe, w ramach których filozofia wychowania praskiego Sokratesa przybierała właściwą sobie postać, eksponując tym samym określone problemy oraz specyficzne instrumentarium pojęciowe, takie jak: 1) konceptualizacja „filozofii, która wychowuje”/„filozofii wychowującej” (koniec lat 30. XX wieku), 2) konceptualizacja recepcji myśli komeniologicznej (lata 50. i 60. XX wieku), 3) konceptualizacja „wychowania jako ruchu życiowego” (lata 70. XX wieku).

**Konceptualizacja „filozofii, która wychowuje”.** Ten okres twórczości filozofii wychowania Patočki opiera się na wyeksponowaniu związków między kategorią „życia” i „ruchu” w sposobach dookreślania sensu i znaczenia samego wychowania. Perspektywiczny sens wychowania może być uchwycony dzięki obecności namysłu filozoficznego. Ów namysł pozwala bowiem zakwestionować pozorne i złudne oczywistości oraz skonstatować faktyczne punkty orientacyjne ludzkiego życia i wychowania. Filozoficzny namysł określa „tor myślowy”, na którym rodzą się pytania i który z założenia jest „poruszeniem myśli”, zachwianiem nawykowej ciągłości oraz odkrywaniem sensu „początku ścieżki życia”. Namysł filozoficzny stawia pod znakiem zapytania – narusza, rewiduje i podważa – skostniałe wzorce, zastaną rutynę i przyzwyczajenia (Pelcová 2014, s. 165–166). „Filozofia wychowująca” jest więc wprawianiem życia w ruch, w znaczeniu właściwym arystotelesowskiemu pojęciu *dynamis* (gr. δύνάμις – ‘możliwość’, ‘możność’), jest odkrywaniem



lub restytucją wewnętrznego procesu „poruszenia” i „ruchu myśli” człowieka, w ramach którego „wszystko zaczyna znów być godne uwagi i zastanowienia”. Wychowanie polega na wywołaniu „wewnętrznego poruszenia” i to ono czyni zdolnym do postrzegania sensu, otwierając przed człowiekiem nowe horyzonty myślenia i działania. Z kolei autentyczny proces kształcenia człowieka wznaga proces jego „wewnętrznego poruszenia” w postrzeganiu świata jako *uniwersum* (całości). Dlatego też człowiek wykształcony nigdy nie jest tożsamy z człowiekiem wykwalifikowanym. Ten drugi wyposażony jest w pragmatyczne kompetencje, aby działać sprawnie i efektywnie rozwiązywać parcjalnie wyodrębnione problemy. Człowiek wykształcony zaś wyposażony jest w kompetencje, dzięki którym widzi otaczający świat w sposób pełny i wielowymiarowy, ujmując rzeczy na pozór niewykazujące związku w ich rzeczywistym przenikaniu się oraz wzajemnym warunkowaniu (Pelcová 2014, s. 169).

„Wewnętrzne poruszenie” otwiera horyzont tego, co nowe, tak iż „człowiek poruszony” w swej podmiotowej strukturze autonomiczności staje się „nowym człowiekiem”. Tak rozumiane wychowanie jako poruszenie jest procesem wzrostu i przemiany człowieka, w ramach którego nabywane są umiejętności regulowania i kontrolowania biegu własnego życia. Wychowanie jako „wewnętrzne poruszenie” w swej teleologiczności otwiera tym samym „nowe horyzonty myślenia i działania” w poszukiwaniu sensu świata jako całości (*uniwersum*) i „głębszego życia”. Wychowanie jako poruszenie jest „ewokacją przeżycia człowieka stojącego twarzą w twarz” wobec otwartości bezkresnego oceanu „nieskończoności”, w świecie nieustannego i pierwotnie uwarunkowanego „naturalnego rozpadu”, wytrącając człowieka swym ruchem ze ślepoty i „jałowości życia” (Pelcová 2014, s. 167–170). Wychowanie jest wyrazem wspólnoty troski i odpowiedzialności, w ramach której dochodzi do „mocowania się”, ponieważ wychowanie zawsze polega na wprowadzaniu „do świata, którego scena jest zawsze starsza niż wszyscy występujący na niej aktorzy” (Pelcová 2014, s. 170). Wychowawcze mocowanie się paradoksalnie polega jednak na stworzeniu wychowankowi warunków do zwyciężania. Misja wychowawcy dopełnia się/spełnia się więc w egzystencjalnej paradoksalności bycia zwyciężonym/przewyższonym przez wychowanka: „jest on po to, żeby był pokonany” (Pelcová 2014, s. 170–171).

**Konceptualizacja recepcji myśli komeńologicznej.** Sposób interpretacji reformatorskiej myśli pedagogicznej Komeńskiego, przedstawiciela protestanckiej wspólnoty Braci Czeskich, wiele mówi o poznawczych reprezentacjach filozofii wychowania samego Patočki. Komeńologiczna „naprawa spraw ludzkich” odczytana zostaje w ujęciu czeskiego fenomenologa przez pryzmat sposobu postrzegania przez niego filozoficznej kondycji epoki nowożytnej i właściwych jej tendencji. W tym kontekście Patočka odwołuje się do dwóch „stanów duchowych” właściwych kondycji nowożytności, rozumianych jako swoisty fundament. W oparciu o nie koncipowane są odmienne filozofie wychowania i ich konsekwencje. W sposób ścisły owe filozofie wychowania utożsamia filozof, z jednej strony, z kartezjańską

koncepcją „duszy zamkniętej”, a z drugiej strony, z komeniologiczną koncepcją „duszy otwartej”. „Dusza zamknięta” jest pochodną kartezjańskiego aksjomatu *ego cogito* (Ja myślącego), zgodnie z którym „autonomiczny rozum ludzki” nastawiony jest do otaczającego świata w sposób redukcjonistyczny. Porządek tego świata sprowadzony więc zostaje do relacji podmiotowo-przedmiotowych, a sam świat postrzegany jest przez pryzmat statusu *machina mundi*, tzn. świata jako sprawnego zobiektywizowanego mechanizmu; podzielonego na niezależne od siebie części. Kartezjańska „dusza zamknięta” niesie ze sobą ściśle konsekwencje dla sposobu koncipowania człowieka jako podmiotu. Podmiot ten „nie jest w stanie dostrzec niczego ani nikogo poza sobą”, ponieważ skoncentrowany jest na poszukiwaniu i uznaniu realności tylko jednej pewnej i niezawodnej rzeczywistości – *ego cogito*. „Dusza zamknięta” polega wyłącznie na dostępnych sobie siłach i środkach, a istota jej istnienia wyraża się w roszczeniu panowania nad światem – ustanawiania i podtrzymywania podmiotowej władzy nad uprzedmiotowionym światem zewnętrznym. Tym samym kartezjański model „duszy zamkniętej” reprezentuje zinstrumentalizowany kierunek koncipowania wychowania jako narzędzia uprawomocnionej dominacji „nad światem, społeczeństwem i człowiekiem” (Pelcová 2014, s. 172–173).

W odróżnieniu od tego komeniologiczna kategoria „duszy otwartej” nie jest postrzegana przez pryzmat figury podmiotu jako „zdystansowanego obserwatora”, zamkniętego w granicach świata własnej racjonalności. Racjonalność jest jednym, ale nie jedynym wymiarem urzeczywistniania się egzystencji ludzkiej. Człowiek jako „dusza otwarta” jest też traktowany jako część otaczającego go świata, a jego istnienie „jest jakby wplątane w świat i jego problemy”. Z tego też względu antropologiczny model „duszy otwartej” postrzegany jest przez pryzmat odpowiedzialności człowieka za siebie samego i za otaczający go świat. „Dusza otwarta” doświadcza otaczającego świata jako całości, a istotą jej istnienia jest nieustanny ruch pielgrzymowania i bycia w drodze, na której przede wszystkim rozgrywa się dramat błędzenia, doświadczenia mistyfikacyjnych wymiarów sensu i znaczeń własnej drogi oraz kłamstwa stróżów i przewodników. „Dusza otwarta” powodowana jest jednak wciąż ponawianym ruchem wydobywania się z platońskiej jaskini cieni i zrzucania z siebie więzów, tak aby jej „poruszanie się” nie było już tylko zwykłą fikcją, bezcelowym błędzeniem i marną krzątaniną (Pelcová 2014, s. 173–175).

**Konceptualizacja „wychowania jako ruchu życiowego”.** Z okresem tym utożsamione są problemy związane z ideami filozoficznymi Patočki: wczesnymi (wyrażonymi w zainteresowaniu kategorią świata naturalnego)<sup>9</sup> oraz późnymi (wyrażonymi w zainteresowaniu kategorią filozofii dziejów). Konceptualizacja wychowania jako

---

9 N. Pelcová odczytuje problematykę świata naturalnego z perspektywy ponownego opracowania/przepracowania/odczytania przez Patočkę tego problemu po 33 latach od wydania pracy habilitacyjnej pt. *Świat naturalny jako problem filozoficzny*, a zatem z perspektywy późnego okresu jego twórczości. W tym omówieniu pojawia się jednak nieścisłość co do chronologii

ruchu życiowego i nurtu życia ludzkiego odwołuje się wprost do filozofii *Lebenswelt*. Świat życia jako świat naturalny ma swój specyficzny czas i swoją specyficzną przestrzeń, w których rozgrywa się życie człowieka. Życie zawsze jest ruchem, który wyraża się częściowo lub całościowo i ma swoje potrójne ukierunkowanie na dom, świat oraz prawdę. Jest to nurt wyrażony w ruchu zakotwiczenia (inaczej: zakorzenienia, przyjęcia – ukierunkowania na dom/ojczyznę), nurt wyrażony w ruchu obrony (inaczej: samorealizacji, pracy, walki – ukierunkowania na świat) oraz nurt wyrażony w ruchu transcendencji (inaczej: ku/w prawdzie, do prawdy – ukierunkowania na prawdę) (Pelcová 2014, s. 176).

W odczytaniu owych ruchów egzystencjalnych na rzecz filozofii wychowania Patočki najwięcej miejsca autorka poświęca jednak pierwszemu ruchowi. Centralną kategorią pierwszego ruchu są dom/ojczyzna. Dom stanowi centrum bycia człowieka, ponieważ tam człowiek jest „u siebie”, a wszystko jest dla niego znajome i bliskie. Dom ma swoje granice, poza którymi rozpoczyna się bezkres tego, co obce i inne – horyzont nieskończoności. To, co bliskie i to, co obce, określane bywa różnicą odległości przestrzennej oraz dystansu czasowego. A stopień wychylenia ku temu, co obce i inne, określa stopień oddalenia od centrum jako bycia „u siebie”. Dom jest miejscem, gdzie w naturalny sposób dochodzi do pierwotnego spotkania tego, co inne, choć przeżywanego jako to, co bliskie: pracy i odpoczynku, czuwania i snu, przeszłości i przyszłości, kobiety i mężczyzny. Dom jest naturalnym miejscem pierwotnego doświadczania wzajemnego dopełniania się przeciwieństw w poczuciu bezpieczeństwa i ich egzystencjalnej komplementarności. Dom jest miejscem, w którym człowiek przeżywa swoje dzieciństwo, i to z perspektywy tego miejsca dostrzega on zewnętrzny świat. Człowiek bez domu „jest istotą rozproszoną”, dlatego dom daje perspektywę i punkt widzenia na otaczający człowieka świat (Pelcová 2014, s. 177–179). W tym też kontekście pojawia się miejsce na nurty dwóch kolejnych życiowych ruchów: ruchu obrony i ruchu do prawdy. Ruch obrony określa kierunek na wykluczające się zjawiska: pracę i walkę. W tym ruchu, dążąc do samorealizacji, człowiek zarówno uprzedmiotawia sam siebie, jak i jest uprzedmiotawiany przez innych. Dzięki pracy człowiek wytwarza materialne warunki swego życia i gromadzi środki, a poprzez walkę zwraca się przeciw innym ludziom. W końcu życiowy ruch do prawdy na drodze ludzkiego życia odkrywa to, co najważniejsze: możliwość transcendowania ku temu, co możliwe, choć całkowicie wymykające się prostym sposobom odnoszenia się do otaczającego świata. Ów nurt życiowego ruchu pozwala odnajdywać sens i nadawać znaczenie własnemu istnieniu, postrzegać samego siebie przez pryzmat możliwości urzeczywistniania siebie jako integralnej części otwartego horyzontu *universum* (Pelcová 2014, s. 180–181).

---

umiejscowienia samych zainteresowań światem naturalnym na mapie myśli filozoficznej czeskiego fenomenologa (zob. Pelcová 2014, s. 176).

### Bibliografia

- Bęben D. (2016). *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Derrida J. (1993). *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*. „Logos i Ethos”, 1, s. 137–158.
- Gadacz T., Świętość bycia filozofem. Droga do wiary uczniów Edmunda Husserla. „Tygodnik Powszechny” 1999, 3, s. 8.
- Husserl E. (2013). *Doświadczenie i sąd*, tłum. Baran B. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Krasnodębski Z, Nellen K. (1993). *Wstęp*. W: *Świat przeżywany*, Krasnodębski Z., Nellen K. (red.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leško V. (2012). *Fenomenologia a dzieje filozofii*, tłum. Bęben D. „Folia Philosophica”, 30, s. 15–34.
- Matyja B. (2016). „Solidarność zachwianych” i Karta 77. *Historiozofia Jana Patočki*. „Filo-Sofija”, 1, s. 139–150.
- Palouš M. (2011). *Jan Patočka’s Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka’s „Charter 77 Texts” Thirty Years Later*. W: *Jan Patočka and the heritage of phenomenology*, Chvatík I., Abrams E. (red.). Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, s. 163–174.
- Patočka J. (1986). *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. W: Tenże. *Świat naturalny i fenomenologia*, tłum. Zychowicz J. Kraków: PAT.
- Patočka J. (1993). *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*, tłum. Zychowicz J. W: *Świat przeżywany*, Krasnodębski Z., Nellen K. (red.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 25–46.
- Patočka J. (1993a). *Curriculum Vitae*, tłum. Sowiński G. „Logos i Ethos”, 1, s. 113–115.
- Patočka J. (1997). *Kim są Czesi?*, tłum. Baluch J. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Patočka J. (1998). *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. Czycibor-Piotrowski A., Szczepańska E., Zychowicz J. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka J. (2011). *Korespondence s komeniologi*. Sv. 2. Praha: Oikoymenh.
- Patočka J. (2018). *List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 2 czerwca 1973*. W: *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, tłum. Starzyński W., Sobota D. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Pelcová N. (2014). *Człowiek i wychowanie w refleksji fenomenologicznej*, tłum. Bystrzycka A. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Rocoeur P. (1993). *Jana Patočka a nihilizm*, tłum. Drwięga M. „Logos i Ethos”, 1, s. 117–123.
- Rorty R. (2007). *Prorok z Pragi. Znaczenie czechosłowackiego filozofa Jana Patočki*. „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 7, s. 251–261.

- Rybák, D. (2019). *The Ontological Freedom in Jan Patočka's "Natural World as a Philosophical Problem" with Regard to Husserl's Phenomenology*. „Forum Pedagogiczne”, 1.
- Schifferová V. (2010). *Komenského vychovatelská nauka mezi mystikou a rozumem. Ke komeniologické koncepci Jana Patočky*. W: *Jan Amos Komeňski w kontekście kultury i historii europejskiej XVII wieku*. Sitarska B, Mnich R. (red.). T. III. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, s. 105–110.
- Starzyński W. (2018). *Wstęp*. W: *Korespondencja Jana Patočky z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, tłum. Starzyński W., Sobota D. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Staudigl M. (2011). *Destructed Meaning, Withheld World, Shattered „We”: On Violence from the Viewpoint of Jan Patočka's „A-subjective Phenomenology”*. W: *Jan Patočka and the heritage of phenomenology*. Chvatík I., Abrams E. (red.). Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, s. 135–154.
- Stolárik S. (2000). *Świat naturalny w filozofii Jana Patočky*. „Logos i Ethos”, 1, s. 102–110.
- Stolárik S. (2009). *Życie jako ruch egzystencjalny w filozofii Jana Patočky*, tłum. Grzeszczyk A. Ząbki: Apostolicum.
- Środa K. (1992). *Jan Patočka – filozof sokratyczny*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 4, s. 31–45.
- Waldenfels B. (2016). *Świat życia niegdyś i dziś*, tłum. Michalski R. „Kultura i Wartości”, 20, s. 5–9.

## JAN PATOČKA'S EXPERIENCE OF THE 'UNITY OF THE PRIMORDIAL WORLD' AS A PREMISE FOR THINKING AND PEDAGOGICAL ACTION – RECONSTRUCTION (PART ONE)

**Abstract:** Jan Patočka's life and works fully deserve to be ascribed the name of contemporary Socrates. The course of Patočka's life is not only complementary to his writings, but, all the same, significant and inspiring. The experience of 'the unity of the primordial world' refers to the problem of the natural world as the central problem which determined the philosophical interests of the Czech phenomenologist. In this article the following categories of the structure of the natural world experience: time, carnality, home, and openness have been taken into account. Then, the author attempts to reconstructs one of the forms of understanding the evolution of Patočka's education philosophy and its basic issues. The key idea of this philosophy of education is expressed in the category of movement as something that defines the open structure of human existence. In this context, the basic directions of thinking and pedagogical activity, implied by the title experience of 'the unity of the primordial world', were formulated in a heuristic way. The article is published in two parts, which constitute an integral part of the author's approach to the problem.

The first part of the article is a study reconstruction. The second part of the publication is an original implementation of Jan Patočka's work.

**Keywords:** Jan Patočka; phenomenology; the natural world; education philosophy; existential movements.

**Jarosław Gara** – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny Akademii Pedagogiki Specjalnej. Jest kierownikiem Zakładu Pedagogiki Ogólnej i Teorii Wychowania. Wybrane monografie: *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu* (2008); *Od filozoficznych podstaw wychowania do egzystencjalnej filozofii wychowania* (2009). Adres korespondencyjny: APS, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa, tel. 22 589 36 00 wew. 3440. Adres e-mailowy: [jgara@aps.edu.pl](mailto:jgara@aps.edu.pl).