

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Německá a francouzská filosofie



**Pojem objektu v Husserlově fenomenologii a jeho předobraz
v klasické antické metafyzice**

Disertační práce

Mgr. et Mgr. Viktor Zavřel

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

2022

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repositáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Brně dne:

Viktor Zavřel

Poděkování

Chtěl bych především poděkovat svým blízkým za podporu, kterou mi poskytovali po celou dobu studia. Na všech pracích (sic!), které vznikly, mají v tomto smyslu velmi zásadní podíl. S ohledem na text práce podotýkám to, co filosofové (a někdy též filologové) musí být ochotni vždy znovu přiznávat: *nomina sola habemus* – dovolím si ovšem připojit – τάδε ὀνόματα κυρία ἐστί.

Obsah:

Úvod – od předmětu ke skutečnosti / od poznávání k bytí.....	5
1. Pojetí objektu v Husserlově fenomenologii	8
1. 1. Význam objektu jako části vnějšku.....	8
1. 1. 1. Intencionalita, smyslové vnímání, hylé	8
1. 1. 2. Předpoklady propojení s vnějškem.....	18
1. 1. 3. Objekt, věc a svět	24
1. 2. Význam objektu jako neurčitého X.....	28
1. 2. 1. Nové pojetí předmětu	30
1. 2. 2. Úloha předmětu	37
1. 2. 3. Syntéza předmětů	44
1. 3. Význam objektu jako ideality <i>sui generis</i>	45
1. 3. 1. Pojem ideality v <i>Karteziánských meditacích</i>	46
1. 3. 2. Objektivace a založení logiky.....	54
1. 4. Význam objektu jako výsledku geneze poznávajícího vědomí.....	61
1. 4. 1. Pasivní předmětnost a problematika její existence – fakt trvání.....	62
1. 4. 2. Předmět jako fundament konstituce poznávaného světa – propozice jako fixace trvalého	66
2. Pojetí objektu v antické metafyzice.....	71
2. 1. Předsókratovská filosofie a Platónova metafyzika.....	72
2. 1. 1. Pojetí objektu v předsókratovské filosofii	72
2. 1. 2. Idea, předmět a věc sama.....	80
2. 2. Aristotelova epistemologie a metafyzika	84
2. 2. 1. οὐσία a <i>Metafyzika</i>	84
Závěr – mezi jednotou, trváním a smyslem.....	102
Seznam zkratk.....	107
Bibliografie.....	108
Prameny.....	108
Sekundární literatura	109

Úvod – od předmětu ke skutečnosti / od poznávání k bytí

„Protože princip tohoto předmětu, obecně, je ve své jednoduchosti něčím *zprostředkovaným*, musí to předmět na sobě vyjádřit jako svou povahu; ukazuje se tak jako *věc s mnoha vlastnostmi*.“¹

Tématem mojí disertační práce je problematika objektu.² Jelikož je toto epistemologické téma velmi rozsáhlé, autor práce si předně klade za cíl stanovit rámec, v němž se bude celé zkoumání pohybovat. Tento text bude zaměřen především na to, aby podal zevrubnou analýzu pojetí objektu, které je obsaženo ve fenomenologii Edmunda Husserla, a následně představil jeho vztah k antickému pojetí předmětu. Obsahem této práce bude analýza počátků formování pojmu objektu, které jsou obsaženy v klasické antické filosofii,³ a představení jejich souvislosti s pojetím objektu, které se nachází takřka na druhém konci dějin evropské metafyziky, tj. s jedním z posledních komplexních filosofických systémů, jímž je Husserlova fenomenologie.

Práce bude přirozeně rozdělena do dvou částí. Z historického hlediska bude začínat od konce, neboť její první část bude obsahovat Husserlovo pojetí objektu, teprve prostřednictvím tohoto prismatu lze totiž nahlížet na koncepty antické filosofie a klást je do souvislosti s pojmy moderní epistemologie. První část práce bude tedy obsahovat komplexní analýzu pojmu objektu, s nímž (a s jehož proměnami) se setkáváme v rámci fenomenologické filosofie. Postupně zde budou představeny čtyři významy, jichž pojem objektu ve fenomenologické filosofii nabývá. Bude analyzován Husserlův postup od ne příliš problematičké představy objektu obsažené v *Logických zkoumáních* ke komplexnějšímu pojetí předmětu jako ideality v *Cartesianische Meditationen* a konečně k samotné genetické konstituci předmětnosti v Husserlově posledním vydaném spise, *Erfahrung und Urteil*.

Teprve až bude analýzou Husserlovy fenomenologie nabyto metodologického, a především pojmového vybavení, bude možné představit zrod pojmu objektu v antické filosofii. Ve druhé části práce budou jednak analyzovány zlomky spisů předsókratovských myslitelů a Platónovy dialogy, jednak bude tato část obsahovat důkladnou analýzu Aristotelovy *Metafyziky*. Není možné zde podat vyčerpávající výklad antických filosofických systémů (ani to není cílem tohoto textu), tato práce se omezí na ty části daných teorií, které se přímo vztahují k problematice objektu, popřípadě dokonce obsahují (především v Aristotelově případě) jádro

¹ Hegel, G., W., F. *Fenomenologie ducha*. § 112.

² V úvodu podotýkám, že pojmy objekt a předmět chápu jako synonyma.

³ Tímto termínem označuji předsókratovskou filosofii a též filosofii Platóna a Aristotela (tedy zhruba epochu od VI. do IV. století př. n. l.).

myšlenek, které Husserl tematizuje. V souvislosti s předsókratiky bude pozornost věnována především Ióňanům, eleatům, Empedokleovi a Démokritovi. V představení Platónova pojetí objektu budou pak analyzovány především ty texty, které v koncizní podobě představují teorii idejí (*Faidón*) či se komplexně zaobírají problematikou bytí a myšlení (*Parmenidés* či Platónův *VII list*) nebo se věnují Platónovu pojetí vědění (*Theaitétos*). V následující části bude citována zevrubná analýza především VII. knihy Aristotelovy *Metafyziky*, která byla též součástí mé magisterské práce, *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky*. Tato analýza bude ovšem vycházet z husserlovských pojmů a bude se snažit představit souvislost mezi oběma konci evropské filosofie. Pokud nebude explicitně uvedeno jinak, všechny překlady řeckých textů jsou mé vlastní.

Je zřejmé, že předpoklady a konceptuální rámec, v němž se antická filosofie pohybuje, je poněkud odlišný než pojmový rámec fenomenologie XX. století. I ve velmi obecné rovině platí, že pro antickou filosofii je typická představa o pevném a v podstatě neměnném řádu světa, který je garantován působením božského rozumu. Z tohoto hlediska je pak lidský rozum (pokud je patřičně kultivován), neboť je stejné povahy jako ten božský, schopen bez obtíží poznat a pochopit pravdu – tj. skutečnost.⁴ Zdánlivě je tedy problematika epistemologie zcela pohlcena pevně danými ontologickými předpoklady celé skutečnosti. Subjekt je zde integrální součástí objektivní reality, myšlení jedním z komponentů bytí.

Tento pohled má výrazného zástupce v podobě Platónovy filosofie, právě ta bude využita pro představení rozdílů antického a moderního přístupu ke světu, vzápětí se však ukáže, jak plasticky lze prostřednictvím moderních epistemologických pojmů uchopit Aristotelovy filosofické teorie, zohlednit je v překladu klíčových textů, a učinit tak jeho metafyzické koncepce mnohem jasnější, než se zprvu zdají. V úvodu druhé kapitoly budou pochopitelně ještě precizovány způsoby náhledu na antické filosofické teorie, též budou na základě rozboru Husserlovy epistemologie stanoveny teze, v jejichž rámci se bude zkoumání antické filosofie odehrávat.⁵

Aniž bych chtěl předjímat výsledky těchto analýz, domnívám se, že jejich podstatným přínosem je jednak komplexní zpracování Husserlovy teorie objektu napříč jednotlivými fázemi jeho tvorby, jednak rozbor antické filosofie prostřednictvím nástrojů modernější epistemologie. Ukáže se, že tento zdánlivý anachronismus má smysl a osvětluje některá místa antických (především Aristotelových) metafyzických teorií, která jsou z hlediska tradičního slovníku, jímž bývá antická filosofie pojímána, nesrozumitelná.

⁴ Gigon, O. *Grundprobleme der Antiken Philosophie*. s. 10–13.

⁵ *Tato práce*. s. 71.

Po vyjasnění některých základních myšlenek předsókratovské a Platónovy filosofie též ovšem velice jasně vyvstane podstatný rozdíl mezi pojetím reality, který předkládá Husserl, a tím, které je postulováno v antické filosofii a do značné míry se o něj opírá jak středověká teologie, tak moderní věda. I v tomto ohledu tedy bude patrná radikální odlišnost a specifická fenomenologická pojetí skutečnosti.

Domnívám se, že právě tyto nové interpretace opřené o přesnější chápání a důkladnější analýzy některých klíčových pojmů, též představují důležitý přínos, který tato práce má. Neboť se pokouší odpovědět na otázku, jak souvisí *princip předmětu s věcí samou*, v jakém smyslu a skrze co se realita ukazuje jako *věc s mnoha vlastnostmi*.

1. Pojetí objektu v Husserlově fenomenologii

1. 1. Význam objektu jako části vnějšku

Objekt je primárně epistemologický koncept, už v *Logických zkoumáních* je chápán primárně jako konstitutivní součást čisté logiky, která by dle Husserla měla tvořit podklad veškeré vědy.⁶ Při pojednání o objektu se tedy soustředím primárně na akty v nejširším slova smyslu (mezi takové akty řadím vnímání, souzení, ale také fantazii a vzpomínání), zdálo by se tedy, že při pojednání o objektu by tedy bylo možné nechat stranou jakékoliv fyziologické procesy našeho těla (mezi tyto procesy řadím především emoce, tělesné pochody obecně nesouvisející s naší vůlí, ale také instinkty). V průběhu této kapitoly se však ukáže, že první význam termínu objekt, který je v Husserlově fenomenologii obsažen, vyžaduje ke svému objasnění i sféru oněch fyziologických procesů.⁷ Tyto procesy však zkoumá z hlediska deskriptivní psychologie, tj. z hlediska toho, do jaké míry jsou prožívány. Příslušné zkoumání se tedy stále vymezuje vůči zkoumáním přírodních věd (např. fyziologie). Celá tato kapitola tedy usiluje o precizaci odpovědi na otázku: v jakém smyslu lze v Husserlově filosofii o konceptu předmětu hovořit jako o součásti vnějšku, tj. korelátu příslušného poznávacího aktu. Termínem vnějšek zde tedy označuji vše, co v těchto aktech není samo o sobě přítomno, tj. *to*, k čemu se tyto akty vztahují.

Znovu podotýkám, že v kontextu celé této práce užívám slova objekt a předmět synonymně.

1. 1. 1. Intencionalita, smyslové vnímání, hylé

1. 1. 1. 1. Intencionalita

První význam objektu, jímž se budu zabývat je tedy objekt jakožto *součást vnějšího světa*. Klíčovým konceptem, který zajišťuje spojení našeho vědomí s okolním světem je intencionalita. Přestože se zprvu samozřejmě ocitáme na půdě světa „před-vědeckého“, „přirozeného“, neznamená to, že by nebylo v principu možné tento svět zkoumat vědeckými metodami. Naopak, koncept intencionality nám zaručuje možnost zkoumat koreláty našich mentálních aktů, v naší současné pozici z hlediska analýzy Husserlových ranějších textů lze říci, že se koreláty těchto nacházející ve vnějším světě, tj. přinejmenším ve sféře, která je vnější

⁶ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 5, 20.

⁷ Tato skutečnost se ukazuje především v díle pozdního Husserla.

těmto aktům (toto zaměření na vnějšek je ostatně klíčová charakteristika samotné intencionality).

„Předvědecký přirozený svět Husserl nikdy nepřijímal dogmaticky takový, jaký je, nýbrž jen jako problém transcendentální konstitutivní analýzy. Tato analýza stála vždy nakonec ve službách samotné vědy a logiky, neboť fenomenologická 'analýza původu' neznamená nic jiného než hledání nejzazší, zakládající evidence a jako taková se nemůže ujmout důstojnějšího a odpovědnějšího úkolu než reflexe opomíjené, subjektivní stránky lidské intencionality, a to v přísné korelaci s jejími vědeckými výkony.“⁸

Z přirozenosti konceptu intencionality plyne, že pro jeho objasnění se musíme přinejmenším částečně zaměřit na to, co je oním intencionálním korelátém, na to, co je příslušnou intencí zprostředkováno. Teprve pak se stane zřejmým i klíčový rozdíl mezi samotným intencionálním prožíváním daného obsahu a tímto obsahem samotným, který je vůči prožívání vnější. Přičemž není nutné, aby tento vnějšek odkazoval k reálným předmětům vnějšího světa (k věcem), může odkazovat i k předmětům ideálním (k matematickým objektům).

Pokud se nyní důkladněji zaměříme na obsah určitého prožitku, tj. na to, čím je příslušný intencionální akt naplněn, dospějeme k zmíněnému primárnímu významu termínu objekt.

„Způsob, jak jsou dány prožitky a jak předměty, které jsou v prožitcích jako fenomény (tj. předměty samy, ale v modech svého jevení) míněny, se liší, protože předměty nikdy nemohou být součástí prožívání, jsou vůči němu transcendentní...“⁹

Na jedné straně je nutné mít na paměti, že reálný obsah prožitku je podstatně odlišný od obsahu intencionálního téhož prožitku.¹⁰ Obsah intencionálního prožitku je nutně vůči tomuto prožitku samotnému transcendentní v tom smyslu, že není jeho reálnou součástí. Tento obsah je totiž určován objektem vnějším příslušnému prožitku.

„Objekty představují oproti subjektivním intencionálním aktivitám, které se na ně zaměřují, jednotu a tvoří v jistém smyslu cíle rozmanitých intencí. Nelze říci, že by

⁸ Cho, K., K., *Mezi „konstitucí“ a „analýzou“*. *Místo Logických zkoumání v Husserlově fenomenologii*. s. 96.

⁹ Novotný, K. *Co je fenomén? O fenomenologických diferencích*. s. 358.

¹⁰ Husserl, E. *Logická zkoumání..* A 375.

celé prožívání bylo intencionální, ale intencionalita je to, co mu dává předmětné zaměření, co mu vůbec dává zaměření, co tvoří imanentní zacílenost prožívání.“¹¹

V rámci vlastní fenomenologické teorie poznání je samozřejmě nutné oddělovat obsah prožitku od jeho předmětu, neboť obsah prožitku je spjat právě se samotným prožíváním příslušného jevového aspektu předmětu.¹² Uvedené skutečnosti však se samotným konceptem intencionality přímo nesouvisejí, jeho smysl spočívá právě v konstatování zmíněné „zacílenosti“ na předmět. Intencionalita je tedy konceptem, který o sobě nutně implikuje určitý vnějšek – *to*, k čemu se vědomí vztahuje. Je-li prožitek intencionální, skrze svůj obsah se vztahuje k nějaké předmětnosti.¹³ Předmět jako výsledek uvedeného způsobu „vztahování se“ může být chápán obecně dvěma způsoby:

„Objekt lze naopak nazvat „přítomným“ ve dvojitým smyslu. Na jedné straně ve smyslu modifikujícím. Zde nejde o skutečný objekt, o věc ve světě, ale pouze o objekt tak, jak je zpřítomněn. Tomuto objektu lze připsat pouze intencionální existenci; to znamená, že není ničím jiným než obsahem příslušného zpřítomnění, které je na něj zaměřeno.“¹⁴

Smysl uvedených dvou „přítomností“ předmětu může být nejlépe objasněn analýzou jednoho způsobu takového zpřítomnění, tím bude smyslové vnímání.

Intencionálními korelátů pak mohou být přirozeně různé typy objektů (či objektivit), nemusí jimi být pouze objekty „originálně dané“ (tj. korelátů smyslového vnímání); intencionální akty jsou též např. akty fantazijní. Proto nelze redukovat smysl intencionality pouze na objekty vnímání, ale vztahuje se též k aktům fantazijním, vzpomínkovým atd.

1. 1. 1. 2. Smyslové vnímání

V rámci zkoumání tohoto primárního významu termínu objekt se po předběžné analýze intencionality nabízí ji samotnou osvětlit za pomoci aktu, který intuitivně představuje pro poznávající individuuum nutnou vazbu k vnějšku. Tímto aktem je smyslové vnímání.

Husserl v mnoha fenomenologických výzkumech samozřejmě využívá pojmů převzatých z terminologie vnímání (především vidění), i proto bude přínosné, hned v začátku rozebrat jeho pojetí smyslové zkušenosti.

¹¹ Patočka, J., *Fenomenologické spisy I.* s. 291.

¹² Husserl, E. *Logická zkoumání.* A 361.

¹³ *Tamtéž.* A 376.

¹⁴ Schuhmann, K. *Intentionality and the Intentional Object in the Early Husserl.* s. 144. (přel. VZ)

„V husserlovské fenomenologii je zkušenost vnímání spojena s viděním: 'mlhavě pojímané' skutečnosti v 'poli vnímání' mohou být 'osvětleny paprsky' vědomí. Jinými slovy, zkoumání zkušenostního vědomí se uskutečňuje terminologií týkající se vidění, světla a stínu, jasnosti a mlhavosti.“¹⁵

„K vnímání patří, že se v něm něco jeví...“¹⁶ Tento zdánlivě jednoduchý fakt je klíčovou charakteristikou smyslového vnímání. Tento akt představuje přímou vazbu k vnějšímu světu – k jeho objektům. Je ovšem podstatným rysem vnímání, že nikdy nezprostředkovává celý předmět, ale vždy pouze jeho část, v tomto smyslu je možné nazvat koreláty vnímání jako nesamostatné, tj. součásti celku transcendentního předmětu.¹⁷ „Předmětnosti, pokud jsou názorně dány, se jeví vždy jen částečně, názor smyslových kvalit nikdy nedává celý předmět...“¹⁸ Pokud se tedy zaměříme na to, čím se danost sama vymezuje, je to právě specifický vztah k určité části předmětu, tento specifický vztah je označen jako *samodanost* (Selbstgegebenheit).

V souvislosti s jinými poznávajícími akty však můžeme provést obdobné rozlišení intencionálního obsahu daného aktu a objektu tohoto aktu – Husserl v *Logických zkoumáních* rozlišuje předmět tak, *jak* je intendován, a předmět, *kteřý* je intendován (v případě smyslového vnímání je předmět však intendován privilegovaným způsobem).¹⁹ Právě z tohoto důvodu hovoří o dvojím určení předmětu i Petr Urban, zmiňuje též Husserlův příklad Napoleona jako vítěze od Jeny a poraženého od Waterloo.²⁰ Domnívám se, že toto dvojí určení velice dobře ilustruje jazykovou koncepci, kterou Husserl ještě v *Logických zkoumáních* rozvíjel. Právě proto lze tuto úvahu dobře uchopit slovníkem pozdější analytické filosofie (Husserl se přirozeně neztotožňuje s raným Fregeho rozlišením smyslu a významu) a hovořit o dvou významech příslušných aktů (vítěz / poražený), nicméně o jednom referentu tohoto aktu (tím je Napoleon). Přestože v dalších kapitolách této práce budeme problematiku jazyka opouštět a přesuneme se do oblasti transcendentální a předpredikativní, domnívám se, že tento jazykový příklad dobře ilustruje ono dvojí pojetí předmětu. Rozdvojení obsahu daného aktu a jeho objektu smyslové vnímání by bylo možné vymezit též tímto způsobem:

¹⁵ Lima, E. *Of Horizons and Epistemology: Problems in the Visuality of Knowledge*. s. 28. (přel. VZ)

¹⁶ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A705

¹⁷ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. § 138.

¹⁸ Novotný, K. *O povaze jevů*. s. 56.

¹⁹ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 376.

²⁰ Urban, P. *Raný Husserl a filosofie jazyka*. s. 124.

„To, co je vnímáno vnímáním je objekt, a ten se liší od jednotlivých vjemů či prožívaných obsahů mysli. Proto se zdá, že Husserl je epistemologický dualista, pokud si myslí, že obsahy mysli a předmět jsou numericky odlišené.“²¹

Lze tedy tvrdit, že intencionální vazbu k vnějšku nejbezpečněji zajišťuje člověku smyslové vnímání. Od objektu, tak jak je vnímán, se bezesporu odvíjí i jakákoliv další myšlenková práce s příslušným předmětem (ve fantazii či případně v rámci vzpomínání).²² Je nicméně přehnané chápat Husserlovu koncepci jako epistemologický dualismus, je třeba mít na paměti, že fakticky neexistují dva obsahy daného aktu – předmět je vnímán jako obsah aktů vnímání.²³ Proto se právě o *epistemologický* dualismus nejedná. Vnímání tedy nelze chápat bezesbytku jako něco, co má charakter transcendentní, tj. že je samo něčím, co se ocitá mimo naše mentální schopnosti, v jejich rámci je naopak imanentní,²⁴ pouze zprostředkovává transcendentní předmětnost. Ani v případě pojednávání o této specifické epistemické schopnosti však nelze tvrdit, že je v jejím případě transcendence předmětu dána bezesbytku, pak by totiž nebylo možné hovořit o vnímání jako o poznání.²⁵ Již na úrovni smyslového vnímání je třeba mít na paměti i to, že je každý vnímaný předmět je *eo ipso* též imanentní příslušnému aktu do té míry, do níž je obsahem tohoto aktu.²⁶

Součástí smyslového vnímání je totiž také koncept apercepce (jemuž sice bude věnována pozornost v závěru této práce, ale je vhodné jej zmínit už na tomto místě). Sám Husserl hovoří o apercepci (v prvním vydání *Logických zkoumání* je místo tohoto termínu užit termín interpretace) takto:

„...apercepce vytváří to, co nazýváme jevením, ať už je nesprávné, či správné, ať už se drží věrně a adekvátně v mezích toho, co je bezprostředně dané, anebo tyto meze jakoby v anticipaci budoucího vnímání překračuje. Jeví se mi dům – jak jinak, než že skutečně prožívané smyslové obsahy určitým způsobem apercipuji. Slyším flašinet – smyslově pociťované tóny vykládám právě jako tóny flašinetu.“²⁷

Na tomto místě ještě není možné se věnovat apercepci jako klíčové schopnosti pro konstituování samotného vnímání, to je možné pouze v rámci sestupu k původu této aktivity (tj. smyslového vnímání). Je nicméně třeba si uvědomit, že již v této fázi svého myšlení Husserl

²¹ Drost, M., P. *The Primacy of Perception in Husserl's Theory of Imagining*. 571. (přel. VZ)

²² *Tamtéž*. s. 582.

²³ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A. 352.

²⁴ Např. Ameriks, K. *Husserl's Realism*. s. 501.

²⁵ Např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*. s. 47.

²⁶ Novotný, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s. 63.

²⁷ Husserl, E. *Logická zkoumání*. B 233.

nechápal smyslové vnímání jako nekomplikovanou a neproměnnou kapacitu lidského těla, že již v rámci *Logických zkoumání* pojednává o její vazbě na apercepci.

Přestože máme na mysli výše zmíněnou roli apercepce ve smyslovém vnímání, nebrání nám to připsat smyslovým aktům jejich specifickou kvalitu. V této souvislosti je klíčové, jakými koncepty uchopíme koreláty těchto aktů. Nelze o nich bezesbytku tvrdit, že to jsou předměty, neboť korelátem smyslového aktu není předmět ve své komplexnosti, je jím pouze jeho část – tj. předmět jako součást určité tělesné předmětnosti v rámci vnějšího světa, k níž se smyslové vnímání popsaným způsobem vztahuje.

„Empirický názor, speciálně zkušenost, je vědomím, které se vztahuje k individuálnímu předmětu a které jako nazírající vědomí 'přivádí tento předmět k danosti' a jako vnímání k originární danosti, k vědomí toho, že tento předmět je uchopen 'originárně', ve své 'tělesné' samotnosti.“²⁸

Korelátem smyslového vnímání je tedy dozajista nějak pojímaný předmět, avšak Husserl zároveň zdůrazňuje, že „...podstata, které patří k těmto kategoriím, *mohou* být dány pouze 'z jedné strany'²⁹ V tomto smyslu v sobě tedy např. každý zrakovým vjem daného předmětu obsahuje stopu jisté ne-adekvace – vnímaná věc mu může být dána principiálně jen z jedné strany, je tedy „jednostranné“.³⁰

Nyní se zaměřím na dva problémy, které s touto modifikací konceptu smyslového vnímání vyvstali. Zaprvé se v totiž při zavedení termínu podstata³¹ jako privilegovaného předmětu jistých typů epistemických aktů vnucuje aristotelský termín τόδε τι.³² Samotný Husserl jej spojuje s označením poslední materiální substrát.

„Jestliže nyní dáme přednost třídě materiálních předmětností, dojdeme k *posledním materiálním substrátům* jako jádrům všech syntaktických útvarů. K těmto jádrům patří *substrátové kategorie*, které se řadí pod dva disjunktivní hlavní tituly: „*materiální poslední podstata*“ a „*toto zde*“.³³

Je tímto substrátem též ve smyslu syntaktickém, tj. je *podmětem* všech komplexnějších syntaktických útvarů. Zde je opět patrné, jak prospěšné pro aristotelské metafyzické termíny je, když jsou interpretovány epistemologicky. Jestliže totiž chápeme τόδε τι jako určitou

²⁸ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 11

²⁹ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 10

³⁰ *Tamtéž*.

³¹ Uvedená Husserlova charakteristika je přílehavější Aristotelově οὐσία než českému termínu podstata.

³² *Tato práce*. s. 85.

³³ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 28.

korelativní kvalitu jistých typů mentálních aktů, je smysl tohoto termínu zřejmý (zřejmější, než pokud se jej snažíme vykládat jako charakter reality). Přičemž nelze zapomínat na to, že tento koncept nutně k vnějšku odkazuje, lépe řečeno, i když jej přeložíme jako *danost*, odkazuje ke způsobu spojení mentálních aktů s vnějším světem.

Husserl též bývá vnímán jako radikální empirik v tom smyslu, že se snaží popisovat čistě to, co se našemu vědomí jeví, aniž by v rámci tohoto popisu pracoval s jakýmkoliv metodologickým či pojmovým aparátem např. současné vědy. Tato představa stojí v pozadí tohoto tvrzení:

„Objekt vnímání, popsán fenomenologicky, je produktem základní intuice, což bude pojednáno níže. Nazývám toto 'vysvětlení' a tento 'popis' radikálně empirickým ...“³⁴

Přesto však, jak bylo ukázáno výše, není nutné rezignovat³⁵ na pojmy jako je podstata, substrát etc. Jen je třeba reformulovat porozumění uvedeným termínům.

Druhý problém se týká konceptu originární danosti. S ním se nejprve setkáváme zde,³⁶ v kapitole, v níž se Husserl kriticky vypořádává mimo jiné i s určitou formou empirismu. Originárně danými předměty jsou koreláty aktů, které Husserl shrnuje pod termín vidění.

„Jestliže se nyní ptáme, co znamená rozumné vykazování, tj. v čem spočívá rozumné vědomí, pak nám intuitivní zpřítomnění příkladů a počátek na nich vykonávané podstatné analýzy nabídne hned několik rozdílů: Za prvé rozdíl mezi pozicionálními prožitky, v nichž to kladené dochází k originární danosti, a těmi, v nichž k takové danosti nedochází: tedy mezi 'vnímajícími', 'vidícími' akty – v jistém nejširším smyslu – a akty ne 'vnímajícími'“.³⁷

Mohlo by se zdát, že originárně dané jsou především předměty smyslů. Smysl zrakového noématu je okamžitě vyplněn příslušným předmětem (při „vidění domu“, je nám originárně dána např. jeho přední strana, nikoliv celý dům), neboť tento je mu daný originárně. Koncept této danosti lze však rozšířit i na logické a matematické soudy. Evidence soudu $1+1=2$ je však také dána originárně.

³⁴ Vannatta, S. *Radical Empiricism and Husserlian Metaphysics*. s. 20. (přel. VZ)

³⁵ *Tamtéž*. s. 30.

³⁶ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 37.

³⁷ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 282.

1. 1. 1. 3. Hylé

Zpracovávání Husserlova pojetí smyslového vnímání nás přivádí k otázce, do jaké míry je především skrze svoji konstitutivní součást, jíž je počitek, samo materiální. Korelativně pak, do jaké míry je pak i jevení předmětu něčím, co lze bezesbytku vyložit v rámci hylérické analýzy lidského těla (případně mozku), a co tedy již není předmětem fenomenologického zkoumání.

Za pozornost stojí samotné Husserlovo užívání termínu hylé (lze přeložit jako látka). Je možné předpokládat, že se jím chce vyhnout empiristickou epistemologií zatíženým konceptům počitku, vjemu a ideje,³⁸ přitom však popisovat tu vrstvu mentální aktivity, která tvoří materiální bázi vrstev dalších. Již v *Logických zkoumáních* nalezneme náznaky tohoto pojmání mentálních aktů – rozdělení na jejich reelní a ireelní vrstvu.³⁹ V tomto vztahu také vždy bude hylérický obsah daného prožitku jeho obsahem reelním, jeho obsah intencionální jeho obsahem ireelním. „Hylérická data vstupují do intencionální struktury vědomí, avšak sama intencionální povahu nemají.“⁴⁰ (Totéž samozřejmě platí o datech smyslových, tj. o vjemech, počitcích,⁴¹ přesto se však domnívám, že uvedené tvrzení se netýká samotného smyslového vnímání.) V *Logických zkoumáních* je tato hylérická vrstva označována jako smyslový či primární obsah.⁴²

Zdálo by se, že zmíněním konceptu hylé se též nastoluje otázka: do jaké míry je právě onen hylérický obsah prožitku pro tento prožitek konstitutivní, do jaké míry je touto hylé ovlivněn i jeho obsah intencionální? Právě v odpovědi na tuto otázku je nutné zmínit, že oba korelativní koncepty jsou do jisté míry abstrakty (koncepty vytvořené reflektujícím vědomím).⁴³ Úvaha o intencionálním obsahu prožitku je stejně tak abstraktní jako úvaha o tom, že těleso je komplexem počitků. Je též důležité uvést, že oba koncepty jsou komplementární – výše jsem zmiňoval nutnost danosti intencionality samotné, podobně musí být nutně dáno hylérické datum, i toto datum musí být tedy principiálně určitelné jako intencionální předmět (příp. příslušným způsobem modifikovaného) vnímání.

Přestože analýza Husserlových *Idejí* bude obsažena v následující kapitole, je nutné ji zmínit i zde v souvislosti s konceptem hylé. Tvoří totiž doplnění výše zmíněné odpovědi. Husserl

³⁸ Gallagher, S. *Hylérická zkušenost a prožívané tělo*. s. 104.

³⁹ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 374.

⁴⁰ Gallagher, S. *Hylérická zkušenost a prožívané tělo*. s. 104.

⁴¹ Rabanque, L., R. *Hyle, Genesis and Noema*. s. 206.

⁴² *Tamtéž*.

⁴³ Rabanque, L., R. *Hyle, Genesis and Noema*. s. 207. s. 109.

hovoří o tom, že se pojmy jako je látka a forma (hylé a morfé) skutečně „vnucují“ při popisu jakéhokoliv intencionálního aktu (ať už vidění či souzení nebo zalíbení).⁴⁴

Ve světle konceptu hylé se však ukazuje jako vhodné ve fenomenologické epistemologii rozlišit smyslové vnímání (které je chápáno jako intencionální už v rámci *Logických zkoumání*) a receptivitu.⁴⁵ Tímto termínem spíše označujeme schopnost získávat určité *počítky* (*Empfindungen*). K samotnému předmětu však přímý přístup nemají, toho se dotýká (ve výše uvedeném smyslu) až smyslové vnímání, které je jimi samozřejmě spoluutvářeno.

Z analýz výše uvedených tří konceptů je patrné, že pokud by naším cílem bylo v rámci Husserlovy fenomenologie pojednat o charakteristikách předmětu jako součásti vnějšku, nebylo by to možné provést pouze na základě aktivit podstatně spojených s vnějším světem. Na jedné straně se totiž ukazuje, že intencionálním korelátem smyslového vnímání je vnímaná součást předmětu, že tedy nelze bezesbytku tvrdit, že je vnímána exteriorita předmětu (že by skutečně sám předmět byl tomuto vnímání vnější), jako vnější je vnímána pouhá část předmětu. Na straně druhé, pokud se zaměříme na materiální základ smyslového vnímání (jako privilegovaného způsobu poznání) a budeme analyzovat jeho hyléickou strukturu, dojdeme k závěru, že jeho kořeny primárně vůbec nejsou spojeny s předmětem, jsou totiž tvořeny schopnostmi (jako je receptivita), které teprve předmětné vnímání umožňují.

Těž samotnou intencionalitu je třeba chápat jako určitý modus mentální aktivity, který je ovšem formován hlubšími mentálními procesy. Těmito procesy se Husserl zabývá v rámci genetické fenomenologie.

Jednou z důležitých součástí Husserlovy snahy o prohloubení základů fenomenologie je užívání termínu pole (Feld), které odkazuje k určitým typovým strukturám příslušných prožitků. Hovoříme např. o smyslovém poli (Sinnesfeld) o poli vzpomínkové (Feld der Erinnerung).

„Nicméně obecná platnost této charakterizace je brzy zpochybněna paralelním vývojem v rámci časové konstituce, hyléických polí a vědomí pozadí. Ta ukazují, že hylé není pouze konstituována reflexí, ale že sama žitá zkušenost je už konstituována jako temporálně-materiální jednota v určitém proudu. Tato skutečnost by ovšem neměla rozmnožovat námitky proti schématu aprehenze –

⁴⁴ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. 173.

⁴⁵ Např. Rabanque, L., R. *Hyle, Genesis and Noema*. s. 207. Autor zde užívá anglický termín *sensation* a míní jím ne-intencionální akt.

obsah, spíše to totiž umožňuje určit místo tohoto schématu v rámci celé intencionality.“⁴⁶

Uvedený úryvek představuje propojení konceptu intencionality s mnohem širší oblastí původu mentálních aktů. Především skrze pojem aprehenze se ustanovuje intencionální korelát (např. vjem části daného předmětu) jako výsledek hlubších aktivit (či také dispozic) našeho vědomí. Ve druhé části této kapitoly se pokusím nastínit tento druh aktivit.

⁴⁶ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 207. s. 213. (přel. VZ)

1. 1. 2. Předpoklady propojení s vnějškem

V této části kapitoly se zaměřím na „genetické podhoubí“ výše rozebíraných konceptů souvisejících s poznáním a konstitucí předmětu. Bude zde kladen důraz především na objasnění možnosti poznávání vnějšího světa, nikoliv přímo na vysvětlení možnosti konstituce předmětnosti (ta bude osvětlena ve čtvrté kapitole).

1. 1. 2. 1. Hylé, erlebnis a původ percepce

Přestože se v díle *Erfahrung und Urteil* Husserl snaží především objasnit původ predikátových soudů (což je téma spadající především do oblasti filosofie jazyka), lze zde nalézt i řadu důležitých poznámek k vzniku poznávání obecně.

Cestu od čistě hyléického data k vjemu lze chápat takto:

„Hyléické datum prodělává v rámci pasivní časové konstituce koexistenci a postup v celém proudu, ale také přijímá pasivní látku formující se jako pole strukturované v popředí a v pozadí. Druhem analýzy, který dosahuje těchto poznatků je *genetická analýza*.“⁴⁷

Datum je nejprve pasivně předem-dáno (*vorgegeben*) v rámci časového vědomí.⁴⁸ Toto datum představuje prvotní kontakt vědomí s „vnějším světem“, navzdory tomu však nelze ještě hovořit o jeho poznávání, dokonce ani o jeho vnímání. V souvislosti s tímto předem-daným datem nelze totiž hovořit ani o intencionalitě,⁴⁹ pokud ji chápeme tak, jak bylo naznačeno výše. Samotný koncept pasivní syntézy, jíž je tomuto datu umožněno proniknout do dalších struktur naší mentální aktivity, je komplikovaný. Husserl jej rozvíjí prakticky od začátku svého obratu ke genetické fenomenologii.⁵⁰ Je možné ji však bez větších komplikací chápat jako stupeň na cestě od data k vjemu.

Nicméně už na půdě této pasivní předchůdné danosti je třeba rozlišit aktivitu časového vědomí – touto aktivitou je *asociativita*. Husserl hovoří přímo o asociativní struktuře, kterou pasivně předchůdně dané pole má.⁵¹ Výše jsem zmínil důležitost termínu pole, kterým Husserl označuje strukturovanou množinu určitých dat (v našem případě dat smyslových, proto budeme hovořit o smyslovém poli). Koncept pole pravděpodobně umožňuje plasticky znázornit

⁴⁷ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 210. (přel. VZ)

⁴⁸ EU. § 15 s. 73.

⁴⁹ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 213.

⁵⁰ Rölli, M. *Husserl's Concept of Passive Synthesis*. s. 100.

⁵¹ EU. § 16 s. 74.

působení vědomí, tj. pole se představuje jako nějak uspořádané, jako pojímané právě v důsledku aktivity vědomí.

V souvislosti s rozlišením formy a obsahu lze na časové vědomí a vnější datum nahlížet i takto:

„...na čas jako na formu a na hylérický soubor jako na obsah, ale formálně-obsahový vztah v časové konstituci je fundamentálně odlišný od toho, který je vyvolán objektivizující interpretací.“⁵²

Z tohoto určení ovšem vyplývá otázka – prostřednictvím čeho je toto datum vůbec pojímáno (mluví se zde o *intepretaci* či *aprehenzi*). Tato otázka je jedním z předmětů dalšího Husserlova zkoumání.⁵³ Velmi detailně je tematizována právě v díle *Erfahrung und Urteil*. Je zde třeba velmi opatrně rozlišit hranici mezi pasivní syntézou a elementární jáskou aktivitou (ichliche Aktivität).⁵⁴ Pasivně dané smyslové pole musí být totiž vnímajícím vědomím nějak pořádáno. Je dokonce pořádáno s takovou samozřejmostí, že je skutečně náročné odlišit pasivitu a aktivitu jako dvě neměnné kvality, Husserl dokonce v dalších kapitolách hovoří o druhu pasivity v aktivitě.⁵⁵ Přestože tato aktivita ještě není aktivitou objektivující, není tím, co běžně rozumíme termínem vnímání, musí tvořit její předstupeň. Touto aktivitou je asociativita, díky níž můžeme vůbec konstatovat, že: „Každé takové pole je samo o sobě jednotné, jednotné jako homogenita. Ke každému dalšímu smyslovému poli se vztahuje jako k heterogennímu.“⁵⁶

Jako homogenní či na základě kontrastů jako heterogenní můžeme příslušné pole vnímat pouze díky asociativitě, kterou umožňuje koncept podobnosti. „V podstatě to není možné jinak než skrze postupující stupně podobnosti s limitou v úplné rovnosti.“⁵⁷ Celý koncept asociativity je tedy rozkročen mezi polem pasivní danosti a vědomím. V příslušném poli existuje podobnost, vědomí tuto podobnost díky asociativitě pojímá a pole je tak určeno jako homogenní. Nicméně možnost vnímání spočívá v něčem, co jen na asociaci postaveno – na základě kontrastu se může z homogenního pole (i v tomto ohledu se ukazuje, jak je termín pole vhodný pro popis této aktivity) něco odlišit (abgehoben).⁵⁸ Toto něco je pak podnětem (Reiz) pro já, které se k němu přivrací (zuwendet).

⁵² Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 62. (přel. VZ)

⁵³ *Tamtéž*. s. 62–63.

⁵⁴ *Tamtéž*. s. 67–68.

⁵⁵ *EU*. § 23 s. 119.

⁵⁶ *EU*. § 16 s. 76. (přel. VZ)

⁵⁷ *Tamtéž*. s. 78. (přel. VZ)

⁵⁸ *Tamtéž*. § 16 s. 79.

Je samozřejmě nutné poznamenat, že cesta od tohoto přivrácení k pojetí objektu je poměrně dlouhá. Toto je její první krok. Na tomto místě také ještě není možné hovořit o intencionalitě, nejedná se zde totiž o mentální akty, které by se *samy* na něco zaměřovaly. Dosud uvedené aktivity jsou spíše dispozicemi, které Já (v uvedeném případě) při vnímání automaticky vykonává; jako pasivní se zde projevuje právě v tom smyslu, že rozhodující (tj. důvodem pro jeho přivrácení) je vnější podnět.

Celý koncept pozornosti, který zde Husserl naznačuje je postaven na představě homogenního a heterogenního pole, na podnětu (z tohoto pole pocházejícího) a na síle, s níž tento podnět vědomí „při-tahuje“, příslušné vědomí se k němu následně přivrací.⁵⁹ Pojetí Husserlova pokusu vysvětlit nejnižší vrstvu lidského vědomí, na níž působí vnější svět, lze vyjádřit takto: „Při popisu složek nejnižší úrovně pasivity v rámci aktů vnímání, Husserl formuluje svoji teorii pasivních syntéz homogenity a heterogenity.“⁶⁰

V naznačené struktuře vystupuje ovšem naše vědomí především v roli pasivního příjemce – je podněcováno vnějškem. Hovoříme-li však už o vnímání (jak o něm bylo pojednáno výše), ocitáme se právě na půdě receptivity Já.⁶¹ Tato receptivita již není pasivní, naopak tvoří nejnižší stupeň aktivity Já.⁶² Pokud se však přesuneme společně s Husserlem k pojmu pozornosti (*Aufmerksamkeit*), definitivně opouštíme půdu pasivní danosti, na níž jsou nám „objekty“ dány pouze ve formě více či méně podnětných kontrastů.

Podstatným přínosem uvedené analýzy základů vnímání je, nejen že pro tuto problematiku nalézá pole, na němž teprve může být nalezen její základ (tj. pole homogenity a heterogenity), ale také v tom, že ji pojímá novými termíny, místo aby se snažila ji uchopit prostřednictvím dichotomie obsahu a formy.

„Husserlova genetická fenomenologie opouští analýzu vnímání v rámci termínů forma a obsah. Pokud je smysl vnímání charakterizován z hlediska podobnosti a kontrastu, identity a rozdílu a dochází se tak k nejabstraktnějším rysům konkrétního vnímání—k hylétickým komplexům jako určitým aspektům—pak neexistují žádná data postrádající formu, na nichž bychom museli postavit určitost.“⁶³

S uvedenou charakteristikou přínosu genetické analýzy termínu vnímání se lze ztotožnit, je třeba k ní však dodat, že Husserl takto nevysvětluje celý koncept vnímání, že se toto vysvětlení

⁵⁹ *EU*. § 17 s. 82.

⁶⁰ Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 71.

⁶¹ *Tamtéž*. s. 72.

⁶² *EU*. § 17 s. 83.

⁶³ Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 74. (přel. VZ)

týká pouze té „části“ percepce, která výrazně pasivně provázaná s vnějším světem. Jakmile začneme vnímání pojímat jako *sui generis* součást lidského poznání (tj. aktivity, která konstituuje objekty svého poznání), pak je třeba uvedenou charakteristiku doplnit. Úvaha o specifičnosti smyslového vnímání, o jeho průbězích, o specifické úloze, kterou v něm mají horizonty,⁶⁴ je možná společně s korelativní úpravou vnějšku.

1. 1. 2. 2. Datum

Pokud se pokusíme propojit výše uvedené úvahy, pak bychom mohli redefinovat Husserlův koncept primárního obsahu (s nímž se setkáváme v *Logických zkoumáních*) či senzualní hylé (o níž se hovoří v *Idejích I*). Redefinovat v našem případě znamená začlenit do kontextu či do struktury genetické analýzy smyslového vnímání.

Namísto hylé (konceptu neurčitého a příliš se vymezujícího proti formě) budu užívat pojem hylérické datum, které označuje danou část vnějšího světa. Hylérická data jsou organizována do jednotlivých smyslových polí (*sinnesfelder*), z nich se pak určité datum odlišuje (*abgehebt*) a podněcuje naši receptivitu. Na této úrovni je komplikované užívat příklady,⁶⁵ neboť vnímání dané věci už předpokládá vyšší aktivity vědomí.

Jednotlivá data můžeme charakterizovat jako tečky, z nichž je příslušné pole složeno (tyto tečky ovšem nemohou být zcela stejné), pak by také bylo možné ilustrovat tuto fázi lidské poznávací aktivity takto:

„Tečky jsou zde analogické datům barvy, tónu etc.; vidět, jak data představují objekt (např. pyramidu nebo dinosaura) je analogické intencionálnímu ožívání dat. Toto dokonce ilustruje i souhru mezi pečlivou cílenou pozorností a spontánním 'dobrým viděním': první se 'snaží' vidět v tečkách něco ve 3D, ale člověk nakonec nemusí nutně vědět, co z toho 'vzejde'.“⁶⁶

Tento příklad efektivně pomáhá pochopit míru, v jaké je nutné oddělit konkrétní smyslová data od skutečného vjemu, jako intencionálního aktu, jehož korelátem je příslušný obsah. Přísně vzato, datum není obsahem žádné vrstvy našeho poznávání, tak jak vyjadřuje jeho jméno – je nám prostě *dáno*. Naše receptivita se s ním teprve musí „vyrovnat“. To, že příslušná věc následně (spontánně) nabývá podoby dinosaura či pyramidy je výsledkem vyšších mentálních schopností (jimiž se budu zabývat ve čtvrté kapitole). Je samozřejmé, že stejně tak, jako nám mohou být takto dána vizuální data, nám bývají dána data spadající do jiných smyslových polí.

⁶⁴ Např. Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 76–77.

⁶⁵ Např. Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 502.

⁶⁶ *Tamtéž*. s. 506. (přel. VZ)

Je samozřejmě možné tímto prizmatem (tj. optikou hylétických dat) nahlížet celou skutečnost, tj. i vědomí samotné, jakožto lidský mozek.⁶⁷ To ovšem neznamená, že by Husserl v rámci konceptu hylétických dat přisuzoval světu charakteristiky, jaké má vědomí – že by jej činil výsledkem činnosti vědomí (subjektu).⁶⁸ Tato skutečnost je evidentní, pokud se držíme pouze kontextu *Logických zkoumání*, případně *EU*, tj. zůstáváme v rámci vysvětlování původu lidského poznání (či specifičtěji původu predikativních soudů, jak je tomu v *EU*), zde je skutečně velice dobře možné využít termínu datum jako něčeho, co je *prostě* dáno. Jakmile je koncept data vysvětlován z hlediska *Idejí* (tj. především z hlediska noeticko-noematické struktury lidského poznání⁶⁹), věc se komplikuje, protože je nutné vysvětlit souvislost data s noésemi, lépe řečeno, především s noématy.⁷⁰ V této souvislosti se ukazuje, že není možné ztotožňovat hylétickou strukturu s noeticko-noematickou strukturou, hylétická je v rámci struktury našeho poznání nutně primární.

Snažit se však Husserla interpretovat v rámci konceptů naturalismu⁷¹ či idealismu je zbytečné, neboť jeho analýza vlastního procesu poznání je zcela odlišná od jeho analýzy původu poznání. V rámci první problematiky především rozebírá půdu našeho vědomí, v rámci druhé se pak přesouvá k tomu, jak na toto vědomí působí vnější data.

Z uvedených skutečností vychází také snaha Husserlovu filosofii interpretovat (v rámci soudobých epistemologických pozic) jako externalistickou. Důvodem toho, proč je zde tato snaha zmiňována je především to, že při své intepretaci vychází z velice důležitého konceptu Husserlovy filosofie, který jsem rozebíral výše, tj. z *intencionality*. David Smith například tvrdí, že každá zkušenost je nutně intencionální, proto je též nutně spojena s vnějším světem.⁷² Nelze se však bezesbytku ztotožnit s tvrzením, že „...zkušenost vnímání podstatně závisí na svém intendování reálného fyzického objektu.“⁷³ Přestože Smith uznává, že je třeba Husserla chápat jako „idealistického externalistu“⁷⁴, a uznává tak důležitost úlohy, kterou v procesu poznání hraje vědomí, je tvrzení, že smyslová zkušenost se intencionálně vztahuje přímo k reálném fyzikálnímu objektu, zavádějící. Intencionální koreláty jsou nutně obsahy vědomí. Ty samozřejmě určitou souvislost s vnějšími předměty mají, a ta se ukazuje právě v konceptu hylétických dat, nicméně korelátem daného intencionálního aktu (např. v aktu vidění), je jiný

⁶⁷ Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 511.

⁶⁸ *Tamtéž*.

⁶⁹ Tato struktura a pojetí předmětu, které vzniká v jejím rámci, bude podrobně rozebírána v další kapitole.

⁷⁰ *Tamtéž*. s. 512.

⁷¹ *Tamtéž*. s. 516–517.

⁷² Viz Smith, D., A. *Husserl and Externalism*. s. 319–320.

⁷³ *Tamtéž*. s. 331. (přel. VZ)

⁷⁴ *Tamtéž*.

předmět (předmět v odlišném smyslu) než předmět, který je představován těmito daty (tj. předmět jako označení pro působení vnějšího světa na naše vědomí).

V souvislosti s problematikou vnějšího světa se ukazuje především to, jakým způsobem je nutné rozdělit fenomenologii samotnou. Fenomenologii noeticko-noematickou, která je rozpracována v *Idejích*, a fenomenologii hylétickou, jejíž nárys je sice též proveden v *Idejích I*,⁷⁵ avšak rozpracována je až v *EU*. Tyto dvě sféry by též bylo možné oddělit právě prostřednictvím konceptu intencionality, sféra noeticko-noematická je intencionální, naopak s konceptem hylé přecházíme ke sféře ne-intencionální.⁷⁶

Jedna z těchto sfér je však nutně v Husserlově fenomenologii protežována. Jakkoliv je totiž možné interpretovat objekt jako část vnějšku, jako hylétické datum či prostě jako zdroj počítku, při této interpretaci samotné jej nevyhnutelně činíme předmětem našeho zkoumání. „Problém interpretace jevu je tu od počátku: nelze analyzovat konkrétní danost a nevycházet přitom z nějakého porozumění tomu, co je dáno, co se jeví.“⁷⁷ Jakmile tedy něco učiním objektem svojí zkušenosti (tj. například tomu něco predikuji), podrobuji to zároveň interpretaci, intencionálnímu zásahu vědomí. Pro nás jako pro poznávající individua je tento typ práce se skutečností primární (v tomto smyslu je tedy tato sféra skutečnosti protežována), je ovšem třeba uvést i to, že nemusím mít zkušenost každé sféry skutečnosti, tato totiž může být tvořena též něčím „nezkušenostním“.⁷⁸ Právě toto je sféra oněch hylétických dat.

Tuto skutečnost je možné s jistou mírou nadsázky vyjádřit tvrzením, že jeden svět nestačí.⁷⁹ Nejedná se zde však o konstrukci světů, mezi nimiž by byl nepřekonatelný rozpor. Naopak – právě v díle pozdního Husserla se ukazuje, do jaké míry může být svět, který tvoří základ našich zkušeností předmětem reflexe. Ukazuje zde také, jak „hluboko“ je možné sestoupit při analýze působení vnějšku. Ovšem tento sestup lze provést pouze díky tomu, že je bezpochyby možné, aby se nám svět jevil (Husserl samozřejmě představuje řadu metod, jak s tímto jevením nakládat).

„Jevení jako takové je pro současnou fenomenologii posledním principem fenomenologie, který nepodléhá tradičně chápaným transcendentálním rámcům zkušenosti, ale je myšlen jako to, co takové rámce prolamuje. (...) Fenomén je

⁷⁵ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. § 85–86.

⁷⁶ Henry, M. *Materiální a hylétická fenomenologie*. s. 137.

⁷⁷ Novotný, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s. 191.

⁷⁸ *Tamtéž*.

⁷⁹ *Tamtéž*. s. 293.

posledním principem fenomenologie jako singulární událost jevení neredukovatelná na něco jiného...“⁸⁰

Fenomenologie se tedy neustále pohybuje na pomyslném ostří nože mezi oběma světy, světem pasivně daným a světem, který poznáváme, tj. světem konstituovaným našim vědomím.

1. 1. 3. Objekt, věc a svět

V závěru této kapitoly se budu zabývat konceptem objektu tak jak je Husserlem zaveden v souvislosti s fenomenologickým zkoumáním. Je třeba uvést, že v rámci analýzy předpredikativní „zkušenosti“ se Husserl v *EU* vyhýbá přijetí obvyklého smyslu termínu objekt.⁸¹ Data, o nichž jsem výše pojednával, objekty dozajista ještě nejsou. Přesto je však možné rekonstruovat Husserlovo pojetí objektu, které není součástí fenomenologického projektu nastíněného v *Idejích* či v *Karteziánských meditacích*. Je to možné tak, že se zaměříme na objektivující akty, které Husserl rozebírá v rámci V. zkoumání v *Logických zkoumáních*, tj. v díle na něž později (především v rámci *EU*) navazuje.

Objektivující akty jsou akty, které disponují privilegovaným vztahem k objektu, přesněji řečeno jsou to akty, které jsou v objektu fundovány.⁸² To, že se vědomí vztahuje k nějakému předmětu je podle Husserla naprosto zřejmé.⁸³ Toto vztahování se k předmětu (tj. kvalita a materie) tvoří podstatu každého *intencionálního* aktu.⁸⁴ Materie, tj. obsah aktu představuje právě jeho spojení s předmětem, odlišné typy aktů mohou mít totožný obsah, mohou se vztahovat k témuž předmětu (ve fantazii, ve vzpomínce atd.).⁸⁵ K této skutečnosti však Husserl poznamenává: „Pro <deskriptivně>⁸⁶ fenomenologické pozorování předmětnost sama není ničím; je přece, obecně řečeno, vůči aktu transcendentní.“⁸⁷ Přísně vzato, je tato poznámka v rámci zkoumání intencionálních prožitků zavádějící. Je možné ji tedy ignorovat a orientovat se na kvality objektivujících aktů – na jejich evidence, na to, že jsou charakteristické samodaností (*Selbstgegebenheit*) předmětu.⁸⁸ Přestože jsme neustále konfrontováni se skutečností, že předmět je vůči aktu transcendentní, vnější, jsme také nuceni posuzovat kvality příslušných aktů právě na základě jejich spojení s předmětem.

⁸⁰ Novotný, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s 299.

⁸¹ Např. *EU*, pozn. k § 17.

⁸² Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. 164.

⁸³ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 356.

⁸⁴ Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. s. 168.

⁸⁵ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 387.

⁸⁶ Doplněno ve druhém vydání *Logických zkoumání*

⁸⁷ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 388/B 412.

⁸⁸ Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. s. 185.

Zdá se, jako by toto napětí Husserl ve svých dalších fenomenologických výzkumech opustil a vrátil se k němu opět až v rámci navázání na problematiku založení logiky. Zmírnění tohoto napětí totiž nevyžaduje revizi materie a kvality aktu, či dokonce revizi samotného termínu objektu, ten je totiž Husserlem už v rámci *Logických zkoumání* užíván a v rámci *Idejí* (především konceptem noematického jádra) explicitně formulován jako určitý úběžník konstituování obsahů daných aktů (jako takový je tedy konceptem spíše imanentním danému poznávajícímu vědomí), vyžaduje posouzení konceptu *intencionality*.

„Vyjevování se [das Erscheinen] objektu přesahuje vědomí, zaměření se na něj se ale dle Husserla konstituuje na nejnižší úrovni aprehenze, apercepce je neintencionální zkušeností látkového [stofflich] obsahu, který je ovšem imanentní vědomí. Toto je ono dobře známé často diskutované a kritizované 'schéma obsah – aprehenze'.“⁸⁹

Přestože je tento úryvek formulován vlastně polemicky, spojuje v sobě většinu problematických Husserlových termínů a ukazuje, že je třeba být především při užívání termínu zkušenost obezřetný. Aby byla alespoň zčásti zachována koherence Husserlovy teorie, je nutné termín zkušenost především spojit s intencionalitou, tj. podstatným rysem zkušenosti je to, že je intencionální. Od této skutečnosti se odvíjí i interpretace samotného objektu – nakolik je spojen výlučně se zkušeností, je intencionální též. Jelikož výše byla intencionalita vymezena jako určitá funkce vědomí, objekt bude též určitou funkcí vědomí. Jestliže se tedy v úryvku popisuje nejnižší úroveň poznávání – založena (jak jsme výše viděli) na ne-intencionální receptivitě, pak v této souvislosti ještě nelze užívat termínu zkušenost, ani termínu objekt (pokud jím myslíme objekt zkušenosti).

To, čím je tato úroveň receptivity podněcována, není objekt, ale prosté datum. Na jedné straně je tedy možné za ne-objektivující intencionální akty, např. akty volní, hodnotící,⁹⁰ na straně druhé pak ne-intencionální ne-objektivující akty receptivní (jejichž atributy byly uvedeny výše). Je zřejmé, že objektivující intencionální akty jsou oproti neobjektivujícím intencionálním aktům primární.⁹¹ Stejně tak jsou ovšem primární akty ne-objektivující ne-intencionální oproti aktům intencionálním, tyto totiž tvoří sféru oné pasivní předchůdné danosti (*passive Vorgegebenheit*).⁹²

⁸⁹ Melle, U. – Eldridge, P. *Objectifying and Nonobjectifying Acts*. s. 197. (přel. VZ)

⁹⁰ *Tamtéž*. s. 195

⁹¹ Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 459.

⁹² *EU*. § 17. s. 73.

Při revizi pojmu objekt se ukázalo, že (stejně jako řada dalších filosofických pojmů) má mnoho významů, jejichž kontext užití není totožný, a právě proto může být matoucí, pokud se jednotlivé významy užívají v kontextech, které jsou s nimi nesourodé. Výše jsme se seznámili s cestou, která nutně vede od objektu jakožto korelátu aktů smyslového vnímání k objektu jako hylérickému datu. Seznámili jsme se však i s problémy, které představuje nerozpoznání odlišného významu obou konceptů. Jelikož tato problematika není explicitně řešena ve filosofii Husserlově, v následující části naznačím, jak se s tímto problémem vyrovnávají pozdější fenomenologické teorie.

Trefným vyjádřením uvedeného rozdvojeného významu je pojem světa, který představuje jakýsi původní horizont⁹³ a původní danost. Oblast ne-intencionální, kterou, jak bylo řečeno výše,⁹⁴ nelze rozlišit na formu a materii.

„Svět je beztvorost, protože je půdou jakéhokoliv nabývání tvaru, pozadím pro každou figuru, starším než jakákoli syntéza či struktura. Je nicméně rovněž cizí rovině obsahu, protože je polem, na němž se obsah může jevit...“⁹⁵

Je možné se na jedné straně ztotožnit s tím, že takto charakterizovaný svět je tím světem, který je předem-dán vědomí (jak je to uvedeno v *EU*), na straně druhé je však třeba k této charakterizaci poznamenat, že pod onou „cizostí rovině obsahu“ chápeme spíše možnost stát se obsahem prožívajícího vědomí – svět tak v principu obsahem být *může*. Tato teze pak představuje určitý kompromis mezi světem jako beztvorou půdou a světem jako totalitou věcí (*Sachen*). Kontakt vědomí s touto věcí pak samozřejmě není možné chápat jako intencionální akt poznání, ale spíše jako:

„(...) ‘vnitřní takt’, kontakt – v odchylce a díky odchylce – se *Sache*, který může ne snad garantovat nebo zajišťovat, ale vést fenomenologický smysl v jeho praktikování, a nemůže se již jednat o ‘vědu’⁹⁶, ale o velmi zvláštní druh ‘umění’, v němž je ústřední mohutností (*Vermögen*) ‘schopnost reflektující soudnosti’ v kantovském smyslu, tj. velmi svébytný druh ‘rozumového čichu’, jehož dvěma úskalími jsou intelektuální konstrukce a imaginární reprezentace...“⁹⁷

⁹³ Novotný, K. *O povaze jevů*. s. 298.

⁹⁴ *Tato práce*. s. 9–10.

⁹⁵ Barbaras, R. *Touha a odstup*. 88–89.

⁹⁶ Tj. o oblast konstituovanou poznávajícími akty vědomí (pozn. VZ)

⁹⁷ Richir, M. *Smysl fenomenologie*. s. 182.

Zde Richir nicméně poněkud vzletnými slovy už naznačuje způsob tematizace onoho předem-daného světa, což není součástí této kapitoly. Jejím záměrem bylo upozornit na nutnost rozvětvení významu objektu jako součástí vnějšku – jednak jako korelátu smyslových aktů, jednak ve formě jejich hylétického obsahu jako půdy, k níž se vztahuje před-predikativní sféra našeho vědomí. Je ovšem velmi důležitou otázkou, jakým způsobem lze zkoumat tuto půdu, pokud si vypůjčíme slov Marca Richira, budeme Husserlův pokus v *EU* charakterizovat jako intelektuální konstrukci. Je tedy možné Husserlovi klást otázku nikoliv, *o čem* mluví, ale z jakého důvodu *o tom* mluví právě takto.⁹⁸

V první části této kapitoly bylo ukázáno, že jeden význam, který termín objekt v Husserlově fenomenologii nabývá, označuje tedy bezesporu část vnějšku. Otázkou následně bylo, co se rozumí oním vnějškem. Tento problém byl řešen v části druhé jednak s pomocí sestupu do genetických struktur lidského vědomí, a jednak s pomocí soudobého domýšlení teorií naznačených Husserlem. V primárním smyslu je tedy termínem vnějšek třeba chápat svět, ale nikoliv svět, který poznáváme, který je námi v příslušném smyslu kladen, ale svět, který je vůbec půdou a možností tohoto kladení.

V rámci Husserlovy fenomenologie je však ještě třeba *objekt* precizovat a ukázat, zda tento termín nemá v Husserlově filosofii ještě jiný význačnější smysl. Tento úkol bude předmětem následujících kapitol.

⁹⁸ Richir, M. *Co je fenomén?* s. 229.

1. 2. Význam objektu jako neurčitého X

„Objev romanopisce (La trouvaille du romancier) spočíval právě v nápadu nahradit ty části pro duši neproniknutelné stejným množstvím částí nehmotných, to znamená takových, které si naše duše může přisvojit (assimiler)“⁹⁹

V této kapitole se budu zabývat pojetím předmětu, které je Husserlem představeno především v prvních dvou svazcích *Idejí*. Proto představuje podstatnou součást statické fenomenologie (která je právě v těchto svazcích rozvíjena).

Tato část bude pracovat s dichotomií pojmu předmětu, která je nutnou součástí Husserlova fenomenologického zkoumání. Tuto dichotomii lze do jisté míry vyjádřit dvěma německými termíny, které označují věc. V první části práce bude pak především termín *objekt*, dále také *věc* a *danost* vymezen spíše pojmově; tento první smysl objektu je možné chápat podobně jako smysl německého termínu *Die Sache*. Bude zde provedena logická analýza těchto termínů a bude obecně vymezeno místo, které zaujímají v Husserlově fenomenologické teorii poznání. V této souvislosti budu pracovat především s prvním svazkem *Idejí*. Předmět zde bude pojímán skrze koncept noématu, který má ústřední roli v této fázi Husserlovy filosofie. Druhá část práce bude zaměřena na objasnění korelativního smyslu objektu jako předmětu v běžném slova smyslu – jako předmětu lidské činnosti, kterému lze porozumět i prostřednictvím termínu *Das Ding*. V této části budu pracovat především s druhým svazkem *Idejí*. Budou zde uvedeny analýzy konkrétních poznávajících aktů (především aktů smyslových) a jejich vlastní přístup k předmětu.

Pojetí objektu jako noematického smyslu představuje jistý významný výdobytek Husserlovy fenomenologie. Samotné koncepty noéze a noématu jsou emblematickými aspekty určité etapy vývoje fenomenologické filosofie, tj. hrají významnou roli v rámci statické konstituce poznání a jeho objektů.

Výše zmíněná dichotomie pojmu věc chce naznačit, že i v kontextu konceptu noématu je nevyhnutelně nastolena otázka po samostatné existenci předmětu, tj. po tom, do jaké míry je *předmětem o sobě* a do jaké míry je *předmětem teprve prostřednictvím noématu*. Pokusím se v této kapitole nicméně ukázat, že Husserlův „objev“ problematiku předmětu zpřesňuje a prostřednictvím subjektivně-objektivního noématu (případně noematického jádra a noematického smyslu) ji uvádí na správnou míru. Lze tedy říci, že tento Husserlův objev se s naznačeným „objevem romanopisce“ v mnohém shoduje.

⁹⁹ Proust, M. *Hledání ztraceného času. I. Svět Swannových*. s. 81.

Z hlediska celého Husserlova díla lze samozřejmě říci, že teorie nastíněné v *Idejích* byly v jeho pozdějších fázích překonány, doplněny či úplně opuštěny. Přesto však *Ideje* představují pokus o systematické vysvětlení jistého stupně fenomenologické epistemologie. Stupně, na němž vedle sebe spočívají noése a noémata, noematická jádra, předmětné smysly i samotné předměty. Každý pokus o systematické pojednání tak komplexní problematiky jako je problematika poznání je odsouzen k tomu, aby byl překonán. Tento systém, toto pojetí předmětu, ačkoliv je později podstatně modifikováno, nicméně představuje základní kámen konstituce lidského poznání, který Husserlem není nikdy bezezbytku opuštěn.

1. 2. 1. Nové pojetí předmětu

V této části představím obecné charakteristiky předmětu. Pokusím se jej zařadit do pojmového schématu statické fenomenologie.

Seznámili jsme se s teorií předmětu, kterou Husserl nastiňuje v *Logických zkoumáních*, nicméně pro objasnění problematiky dvojakosti předmětu je nejprve třeba s pomocí prvního svazku *Idejí* vytvořit nástroje, které budou dobře sloužit k jejímu uchopení, následně se zaměřit na konkrétní uplatnění předmětu v procesu poznání.

Nástroji, které Husserl v pozdější fázi svého myšlení při popisu vztahu mezi lidským vědomím a předmětem zavádí, jsou především termíny noésis a noéma. Tyto koncepty představují základní stavební kameny vztahu vědomí a vnějšku, představují rozpracování původní intencionality, nicméně zachovávají její základní charakteristiky, a to právě s ohledem na mentální (*noetické*) akty vědomí. Sám Husserl vymezuje tyto pojmy takto:

„Rozmanitým datům reálného, noetického obsahu odpovídá vždy rozmanitost dat v korelativním *'noematickém obsahu'*, nebo krátce, v *'noématu'*, a tato data jsou vykazatelná ve skutečně čisté intuici (...) Vjem např. má svoje noéma, na nejnižším stupni svůj vjemový smysl, tj. *vnímané jako takové*. Stejně tak má ta která vzpomínka své *vzpomínané jako takové*, právě jako to své, přesně jak je v ní *'míněné'*, *'vědomé'*; *souzení má zase souzené jako takové*, zalíbení má líbící se jako takové atd.“¹⁰⁰

Při zavedení termínu noéma se vůči němu rodí první námitka, která souvisí s tématem této práce, s pojetím objektu. Neizoluje tímto pojmem Husserl vědomí od reality, nestaví mezi ně smyšlenou hráz? Odpověď na tuto otázku vyžaduje rozvinout problematiku Husserlova pojetí předmětu, tj. představit koncept noematického smysl, noematického jádra a konečně samotného předmětu jako (ne)určitého X.

Samotný pojem noéma nelze chápat jako pojem ryze vymyšlený, naopak, tento koncept reálně reprezentuje předměty vnější lidskému vědomí. Tato reprezentace však nutně probíhá s účastí mentálních procesů.

„...popis podstaty vědomí vede k popisu toho, co je v něm vědomé, že korelát vědomí je od vědomí neoddělitelný, a přesto v něm není reálně obsažený. Tak se

¹⁰⁰ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 88 182.

odlišilo ono noematické jako jistá k vědomí náležející, a přesto *svérázná předmětnost*.“¹⁰¹

Není možné úplně oddělit vědomí od předmětů, neboť předměty jsou předměty vědomí; vědomí se k nim intencionálně vztahuje. V principiálně odlišném ohledu (tj. že existují nezávisle na vědomí) předměty chápat nelze, neboť to jsou *eo ipso* předměty lidského vědomí. Petr Urban k tomuto tématu trefně poznamenává, že právě tato skutečnost zakládá Husserlův transcendentální idealismus, v této souvislosti však zmiňuje též pojem konstituce, s nímž Husserl pracuje. Urban tvrdí, že naše vědomí předměty *nekonstruuje*, ale *konstituuje*¹⁰² (otázkou, která bude částečně řešena již v následující kapitole, bude, zda toto konstatování neplatí spíše pro věc, jako součást pasivně daného světa, než pro předmět, domnívám se, že Husserlova pozdější teorie ukazuje, že v souvislosti s předmětem o konstrukci mluvit lze). Tento idealismus se sice liší jak od idealismu Schellingova a Fichtova, tak především od idealismu Kantova, nicméně jeho jádro je velmi podobné¹⁰³ – i Husserl pracuje s věcí o sobě a hovoří o podmínkách poznání, nicméně tuto věc osobě (oproti Kantovi) apodikticky propojuje s věcí pro nás, obojí je nutně předmětem, a tak se nutně vztahuje k našemu vědomí. Přitom se však existenci tohoto předmětu poukazem na nutnou epistemickou vazbu se nic neubírá, není nijak devalvována. Je rušena jeho absolutní existence, k níž se Husserl vyjadřuje takto:

*„Absolutní realita znamená přesně totéž co kulatý čtyřúhelník. Realita a svět jsou právě označení pro určité platné jednotky smyslu, totiž jednotky ‘smyslu’ vztáženého k jistým souvislostem absolutního, čistého vědomí, které ze své podstaty udělují smysl a vykazují platnost smyslu takto, a ne jinak.“*¹⁰⁴

Nyní je zřejmé, jak Husserl omezuje realitu předmětu. Jeho absolutní danost považuje za *contradictio in adjecto*, za inherentně nesmyslnou. Přesto tímto tvrzením samozřejmě nepopírá existenci vnějšího světa, jen objasňuje ontologický statut světa poznávaného, korelátu intencionálního aktu.¹⁰⁵

Aby však bylo možné správně uchopit realitu předmětu, je třeba zkoumat obsah a rozdělení samotného noématu, které je v této fázi jediným vodítkem k předmětu. Ono samo má totiž vlastní strukturu, noematický charakter a noematický smysl¹⁰⁶ (či případně noematické jádro).

¹⁰¹ *Tamtéž*. § 128 265.

¹⁰² Urban, P. *Raný Husserl a filosofie jazyka*. s. 156–157.

¹⁰³ Např. Schelling, F., W., J., *Bruno aneb O božském a přírodním principu věcí. Rozhovor*. s. 42.

¹⁰⁴ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 55 106.

¹⁰⁵ Lanfredini, R. *Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema*. s. 137.

¹⁰⁶ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 129 267.

Tento charakter určuje specifičnost daného noématu (např. zrakového vjemu), jeho smyslem se chápe to, co je v něm předmětné, či lépe řečeno *to*, prostřednictvím čeho se noéma přímo vztahuje ke svému předmětu.

Při tomto způsobu zkoumání je velmi náročné uvádět jakékoliv příklady, neboť ony samy jsou zpravidla tvořeny celou řadou noémat, tedy mají několik noematických charakterů a noematických smyslů (z nichž je ostatně skládán právě onen výsledný „předmět“). Pokusím se však uvést jednoduchou ilustraci výše uvedené abstraktní teorie. Při vnímání se zaměřím na tento stůl. Při hlubším promýšlení toho, jak a prostřednictvím čeho se mi stůl jeví, zjišťuji, že se jeho zprvu jakýsi „celkový“ vjem rozpadá v celou mozaiku jevů dílčích. Mám např. specifické zrakové noéma desky stolu, jehož smyslem je právě onen případně obdélníkový tvar desky, můžu tedy jaksi předpokládat (a automaticky tak vždy činím), že samotný stůl, natolik tento objekt existuje samostatně, je obdélníkový. Jinými slovy ve smyslu zrakového noématu se mi dává „obdélníkovost“ desky stolu. Přísně vzato však pojem stolu, pojem desky i pojem obdélníkovosti jsou více či méně složená noémata.

Bylo řečeno, že pojem stolu sám je tvořen několika různými noématy. Velmi záhy se ukazuje, proč je na tomto místě tak těžké uvádět příklady, tyto totiž problematiku stále více komplikují, přesto se však domnívám, že bylo objasněno, co se chápe pod pojmem smysl noématu. Husserl sám zůstává na úrovni nejvyšší abstrakce:

„Jestliže se tedy přeneseme do nějakého živého *cogito*, má toto *cogito* v souladu se svou podstatou ve význačném smyslu 'zaměření' na předmětnost. Jinými slovy k jeho noématu patří jistá 'předmětnost' – v uvozovkách – s jistým noematickým obsahem, který se rozvíjí v určité vymezeném popisu, totiž v takovém, který *se jako popis 'míněné předmětnosti, tak jak je míněna', vyhýbá všem 'subjektivním' výrazům.*“¹⁰⁷

Pro uchopení předmětu je tedy třeba, abychom se zaměřili na složky samotného noématu. Nalezneme v něm samozřejmě složky, které jsou objektivní v tom smyslu, že se v nich předmět *dává* skrze smysl příslušného noématu. Všeobecně chápáno se pak tyto složky nazývají různými termíny:

¹⁰⁷ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 130 269.

„Užívány jsou formálně-ontologické výrazy jako 'předmět', 'vlastnost', 'stav věcí'; materiálně-ontologické výrazy jako 'věc', 'tvar', 'příčina'; věcně obsahová určení jako 'drsný', 'tvrdý', 'barevný'...“¹⁰⁸

Skrze jednotlivá noematická určení se právě těchto výrazů užívá pro vymezení předmětu. Každé noéma lze analyzovat, zkoumat jeho vztahy k předmětu a následně konstruovat noematický smysl noémat, jimiž je vlastně soubor predikátů, které vymezují samotný předmět.¹⁰⁹

Husserl si je samozřejmě vědom toho, že i z hlediska obecné logiky vyžadují predikáty jako obsahová určení objekt, který jimi bude určován. Tak se následně dostává skrze noematickou analýzu k nutnému předmětu, který ji samu umožňuje. Předmět je chápán jako v principu určitelné X, k němuž jako paprsky směřují noémata.¹¹⁰ Tato úvaha o identickém předmětu za různými noématy se stane názornější, pokud si představíme odlišné typy noésí – noémat. Tj. např. vzpomínkové a smyslové; nejprve vidím obraz, mám zrakové noéma (zjednodušeně řečeno) daného obrazu, později na *týž* obraz vzpomínám prostřednictvím vzpomínkové noése a vzpomínkového noématu. Je důležité si připomenout, že noematická jádra či noematické smysly se v těchto dvou případech liší, avšak předmět, jako *to*, k čemu se jednotlivá jádra vztahují, je identický. Domnívám se, že tento typ úvahy nutně musí být možné aplikovat také na tytéž druhy noésí a noémat (např. smyslová); identický předmět by se pak jevil skrze různá zraková noémata např. z různých stran.

Myslím, že bude po uvedených ilustracích srozumitelnější, co přesně má Husserl na mysli, když píše o pojetí předmětu.

„Jednomu objektu připisujeme rozmanité způsoby vědomí, akty, resp. noémata aktů. To zjevně není nic nahodilého; žádný objekt by nebyl myslitelný, kdyby nebyly myslitelné rovněž rozmanité intencionální prožitky...v nichž je 'on', objekt vědomý jako identický, a přesto vědomý noematicky odlišným způsobem.“¹¹¹

Předmět je něco, k čemu se noéma nutně vztahuje, co uděluje noématu smysl. Z tohoto pojetí je také jasné, že jednotlivá noémata mohou příslušný předmět pojímat lépe a hůře. Je pak možné temná noémata objasňovat, revidovat, a upravit tak i jejich vztah k předmětu.¹¹²

¹⁰⁸ *Tamtéž.* § 130 269.

¹⁰⁹ *Tamtéž.* 270.

¹¹⁰ *Tamtéž.* § 131.

¹¹¹ *Tamtéž.* § 131 271.

¹¹² *Tamtéž.* § 132.

Nyní je vhodné položit si otázku, zda je skutečně nutné v teorii poznání koncept noématu zavádět? Nelze jej opravdu po vzoru reprezentantů analytické filosofie považovat za „...krok na dlouhé a trnité cestě k transcendentálnímu idealismu...“?¹¹³ Domnívám se, že nikoliv. Fenomenologie neruší danost předmětu, jen se snaží podrobit filosofické (epistemologické) analýze moment jeho styku s vědomím. Soudím, že správně usuzuje, že vědomí pojímá předmět pouze jako koncept nějak se nacházející ve vědomí. Vzniká tak pojem noéma, pojem vyznačující kontakt vědomí a předmětu. Předmět není rušen, jen je rušena jeho takřka mystická absolutní realita (jíž jsem zmínil výše). Husserl si uvědomoval, že předmět nelze vůbec pojímat jinak než jako principiálně vědomý předmět.

Nyní se tedy budu soustředit na vztah noématu k širší předmětné skutečnosti, skutečnosti, která nás bezprostředně obklopuje, s níž jsme ve styku a s níž zacházíme. Domnívám se, že o předmětech lze hovořit jako o „věcech samých“, neboť to jsou právě ony, k nimž se vědomí nutně vztahuje.

„Mysleli jsme v každém případě především na ‘skutečné’ předměty, na věci toho ‘skutečného světa’ nebo přinejmenším ‘nějakého’ skutečného světa vůbec. Co však znamená toto ‘skutečný’ pro předměty, které jsou přece vědomě dány jediné prostřednictvím smyslů a vět? Co to znamená pro věty samé, pro podstatný rys těchto noémat, resp. paralelních noésí?“¹¹⁴

Vztah k předmětu je zprostředkován především charakterem aktů, právě na ty se budu soustředit nyní. V této souvislosti se ukazuje důležitost konceptu kladení, který je přímo propojen s předmětem, který se v procesu poznání klade. Relevanci této problematiky lze vysvětlit s pomocí jednoho z nejstarších a nejrozšířenějších pojetí pravdy – chápané jako shoda soudu o skutečnosti se skutečností samotnou. Pravdivost soudu je určena podle toho, zda odpovídá skutečnosti (např. danému předmětu). Zdálo by se, že pro tento způsob určení není v Husserlově filosofii místo, že vlastně neexistuje žádná pevná hranice mezi noématy a předměty, protože zde není nic, čím by bylo možné určit *pravdivost* noématu. Pro dostatečnou odpověď je třeba zaměřit se právě na charakter kladení předmětu. Tyto charaktery totiž určují, jakou vazbu má noéma na předmět, lépe řečeno, skrze jaké noéma (a samozřejmě jakou noési)¹¹⁵ se předmět „ukazuje“ jasně a zřetelně, nebo temně a nejasně.

¹¹³ Dummett, M. *An Origins of Analytical Philosophy*. s. 79. (přel. VZ)

¹¹⁴ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. § 135 281.

¹¹⁵ Opět zde narážíme na charakteristické vrstvení Husserlovy teorie poznání – korelátem noése je noéma, korelátem noématu je noematický obsah, korelátem noematického obsahu (jakési noéma noématu) je předmět.

„Jestliže se nyní ptáme, co znamená rozumné vykazování, tj. v čem spočívá *rozumné vědomí*, pak nám intuitivní zpřítomnění příkladů a počátek na nich vykonávané podstatné analýzy nabídne hned několik rozdílů: Za prvé rozdíl mezi pozicionálními prožitky, v nichž to kladené dochází k *originární danosti*, a těmi, v nichž k takové danosti nedochází: tedy mezi *'vnímajícímí'*, *'vidícímí'* akty – v *jistém nejširším smyslu* – a akty *ne 'vnímajícímí'*.“¹¹⁶

S konceptem originární danosti se nejprve setkáváme zde, v kapitole, v níž se Husserl kriticky vypořádává mimo jiné i s radikální formou empirismu.¹¹⁷ Originárně danými předměty noémat se vyznačují noése, které Husserl shrnuje pod termín vidění. Zprvu by se mohlo zdát, že originárně dané jsou především předměty smyslů. Smysl zrakového noématu je okamžitě vyplněn příslušným předmětem (opět zde podotýkám, že proces vnímání je mnohem komplikovanější – při „vidění domu“, je nám originárně dána např. jeho přední strana, nikoliv celý dům), neboť tento je mu daný originárně. Koncept této danosti lze však rozšířit i na logické a matematické soudy. Evidence soudu $1+1=2$ je také dána originárně. Je třeba pamatovat na to, že všechny koncepty, jimiž se charakterizuje lidské myšlení jsou intencionálně provázané, tj. originárně dané mohou být předměty pouze jistých noémat a jistých noesí, nezáleží v žádném případě pouze na předmětech samotných. Dokonce je možné říci, že originární danost je v podstatě založena na jistých typech aktů (kupříkladu aktů vidění), nikoliv na jistých typech předmětností, neboť něco takového jako objekt vidění je bez příslušného aktu nemyslitelné. Projevy předmětů, které jsou dány originárně, ostatně samozřejmě nemohou být dány jinak než opět skrze originárně dávající akty.

Po bližším seznámení s originární daností Husserl zavádí termín evidence, který je distinktivní i v rámci předmětů daných originárně. Plně evidentní jsou především soudy matematické a logické, v nich vědomí nahlíží předmět úplně, úplně jej v noématu uchopuje. Naopak smyslové jevy, jež bychom pokládali za velmi jisté, v této striktní evidenci dány nejsou. Říkáme také, že např. předměty matematické jsou dány adekvátně, naopak předměty smyslů neadekvátně. Tato jejich neadekvátnost je ostatně způsobena v podstatě tím, o čem jsem se zmínil výše; vnímat nelze předmět v jeho úplnosti, vždy vnímáme jen jeho určitou část. V tomto případě platí tato slova:

„Přitom to *'ve vlastním smyslu'* se zjevující nelze od věci oddělovat jako věc pro sebe; jeho korelát smyslu tvoří v plném věcném smyslu *nesamostatnou* část, která

¹¹⁶ *Tamtéž.* § 136 282.

¹¹⁷ *Tamtéž.* § 19 37.

může mít jednotu smyslu a samostatnost smyslu jen v nějakém celku, který v sobě *nutně* skrývá složky prázdnoty a složky neurčitosti.“¹¹⁸

Zcela v duchu své filosofie Husserl nepojímá předměty jinak než vždy především jako koreláty mentálních aktů; stále se větví způsoby danosti předmětu a k tomu se vztahující způsoby jeho kladení. Výše jsem zmínil pouze evidence a adekvace, existuje nicméně řada dalších specifických náležitých i méně náležitých způsobů uchopení předmětu. Domnívám se však, že problematika předmětu byla obecně osvětlena, nyní tedy přejdu k tomu, jak se ukazuje v konkrétním procesu poznání.

V závěru této části se ještě zmíním obecně o problematice chápání noématu. Noéma je konceptem, který zcela zjevně představuje abstraktní, nicméně základní kámen statické konstituce poznání. V souvislosti s ním dobře možné hovořit o úloze tělesnosti v konstituci poznání.¹¹⁹ Tělo je zde pojímáno pouze jako hylérický doplněk poznání, které je schematizováno prostřednictvím pojmu noéma. Na rozdíl od genetické konstituce poznání, s níž se seznámíme ve čtvrté kapitole, zde tělesný vývoj poznání nehraje podstatnou roli.

¹¹⁸ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 138 286.

¹¹⁹ Lanfredini, R. *Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema.* s. 141.

1. 2. 2. Úloha předmětu

V úvodu naznačená dichotomie může být vyjádřena také tak, že se předmět chápe jako regulativní idea v procesu poznání.¹²⁰ Domnívám se však, že toto vyjádření do značné míry představenou dichotomii ruší či, lépe řečeno, překlenuje. K následující části této práce lze proto přistupovat jako k objasnění a rozvedení úlohy předmětu jako regulativní ideje v lidském poznávání.

Záměru druhého svazku Husserlových *Idejí* by bylo možné charakterizovat takto:

„Druhý svazek měl být věnován analýzám určitých konkrétních problémů za účelem objasnění vztahu mezi fenomenologií na straně jedné a přírodními vědami, psychologií a vědou o mysli na straně druhé.“¹²¹

Přirozeně se tento záměr pro jeho nesmírnou obtížnost nepodařilo zcela naplnit, nicméně tento druhý svazek lze považovat za jistou formu aplikace teoreticky chápaného a terminologicky fixovaného pojetí poznání v *Idejích I* na vnější svět,¹²² tj. na doménu exaktních věd (ať už biologie či psychologie)

Husserl zprvu rozlišuje teoretický, praktický a axiologický přístup ke světu.¹²³ Hovoří se zde výhradně o přístupu, neboť není možné mluvit o ryze teoretických mentálních aktech, jejich „teoretičnost“ je dána spíše samotným zaměřením těchto aktů na svůj obsah (tedy především na svůj předmět). Podstatou teoretického přístupu je právě možnost pojímání předmětů, které jsou v těchto (teoretických) aktech obsaženy:

„...ke zvláštnosti teoretického postoje a jeho teoretických aktů (...) patří to, že se v těchto aktech v jistém smyslu předem nacházejí předměty, jež se ze všeho nejdřív stávají teoretickými předměty.“¹²⁴

Specifikum toho přístupu spočívá také v tom, že všechny mentální akty na něj mohou být v principu převedeny. Jinými slovy, je vždy možné jakýkoliv akt pojímat striktně s ohledem na jeho předmět, tj. estetický s ohledem na to, co se líbí, hodnotící akt s ohledem na hodnocené...i tyto akty jsou tedy potenciálně teoretické (což mimo jiné dokazuje i existence estetiky a axiologie jakožto teoretických věd). V tomto ohledu je třeba také zmínit, že základním

¹²⁰ Srov. Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. s. 142.

¹²¹ Schuetz, A. *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*. s. 394. (přel. VZ)

¹²² *Tamtéž*. s. 397.

¹²³ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. II. § 2 4.

¹²⁴ *Tamtéž*. § 4 6.

atributem tohoto postoje je též koncept intencionality, který jediný *zajišťuje* spojení s objektem poznání.¹²⁵

Právě uvedená tvrzení by mohla být považována za pouhé doplnění výše naznačené teorie. Jejich svébytnost spočívá především v tom, že představují zmíněný přesun problematiky předmětu z analyticko-metodologického pozadí (představované *Logických zkoumáních* a prvním svazkem *Idejí*) na konkrétní mentální akty. Klíčovým atributem tohoto přesunu je pak koncentrace na korelaci poznávání a jeho předmětu, tj. na pojem předmětnosti aktů. Právě z tohoto důvodu i v této části bude obsažena především analýza těchto aktů (teoretických, poznávajících). Ve své epistemologicky základní podobě je předmětnost uchopena takto:

„...pokud vytváříme spontaneity, které přivádějí dotyčné předmětnosti k plnosti vlastní originární danosti, pak dojdeme (případně řadou kroků) k *fundujícím předmětnostem*, potažmo noématům, které již neobsahují takové odkazy a které uchopujeme či můžeme uchopit původně v *nejprostších tezích* a které nepoukazují zpět na jakékoliv předchozí teze...“¹²⁶

Je zjevné, že se Husserl nijak neodchyluje od původního plánu fenomenologického objasnění poznání. Pracuje zde s několika známými pojmy, avšak samotná předmětnost je zde pojímána odlišným způsobem. Husserl na témže místě hovoří o protopředmětech, které jsou právě těmi fundujícími předmětnostmi v konkrétním mentálním aktu. Tyto protopředměty jsou smyslové předměty (na něž se ostatně také už poukazuje konceptem originární danosti).

Přirozeně se ukazuje, že tato struktura aktů a jejich vrstvení je komplikovanější, než se zprvu mohlo zdát; samotné smyslové předměty jsou totiž také konstituovány řadou aktů, a nelze tedy beze zbytku hovořit o smyslovém vnímání „celého“ předmětu. Nicméně v rámci popisu jednotlivého mentálního aktu je možné považovat za danou strukturu, která se zakládá na fundujících předmětnostech, jimiž zpravidla jsou již zmíněné originárně dané protopředměty.

Nyní se zaměřím na objasnění tohoto původního smyslového předmětu. Klíčem k němu je analýza konkrétního smyslového aktu a aisthetické syntézy.¹²⁷ Pokud hovoříme o vnímání předmětu, máme na mysli spíše než vjem celého předmětu syntézu těchto jeho jednotlivých smyslových vjemů. Základní charakteristikou těchto vjemů, a především jejich obsahů je to, že se nacházejí v čase a prostoru.¹²⁸ Tyto smyslové poznávací akty přirozeně odkazují k tělesům

¹²⁵ Zhongwei, LI, *Husserl on Intentionality as an Essential Property of Consciousness*. s. 107.

¹²⁶ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. II. § 8 17.

¹²⁷ *Tamtéž*. § 9.

¹²⁸ *Tamtéž*. § 10 22.

(k materiálním předmětům) a další mentální akty jsou v nich principiálně fundovány.¹²⁹ V teoretickém postoji je také zcela odhlíženo od většiny druhů emocionálního zaujetí danými předměty, zkoumána je pouze struktura jevení předmětu, případně předmět sám. Jediná touha, která je v teoretikovi přítomná, je touha po vědění.¹³⁰

Předměty, které takto poznávám, jsou tedy materiální, vyznačují se tím, že existují v prostoru a čase. Husserl však neklade rovnítko mezi prostor a čas, o tomto svědčí už poznámka o reálné známce předmětu (realem Merkmal), která se vyjevuje v prostoru, a určování (či konstituování) tohoto předmětu, které se děje v čase (zeitlicher Bestimmung).¹³¹ Toto rozdělení hraje v pozdějším zkoumání důležitou roli. Nejprve se zaměřím na prostorové určení věci.

„...prostorová extenze neboli *tělesovost* – má zcela osobité postavení mezi konstitutivními vlastnostmi materiální věci. K podstatě extenze patří ideální možnost *fragmentace* (*Zerstückung*). Je evidentní, že každá fragmentace fragmentuje věc samu, tj. rozloží ji v díly, z nichž každý má opět plný věcný charakter, charakter materiální přesnosti.“¹³²

Pokud se z této úvahy vyvodí důsledky pro poznání předmětu, pak je možné dojít k závěru, že i samotné smyslové poznání se týká fragmentů předmětu, které jsou v prostoru dány. Že tedy existuje nutná korelace mezi prostorovou fragmentárností předmětu a fragmentárností předmětu jakožto věci, jeho rozdělením na složky, které se jeví – na jevy.

Takové rozdělení implikuje celou řadu doprovodných charakteristik předmětu samotného. Je možné jej pojímat jako to *identické* v jevu či jako podklad jednotlivých kupříkladu smyslových určení a samozřejmě také jako podstatu (smysl), k níž se poznávací akty vztahují.

„V noématu vnímání, tj. ve vnímaném, bereme-li je v přesně takové fenomenologické charakteristice, jakou má jakožto intencionální objekt vnímání, je zahrnut určitý poukaz ke všem dalším zkušenostem dotyčného předmětu. Ve vnímání je tento stůl dán, avšak dán vždy určitým způsobem. Vnímání má svůj *vjemový* *mysl*...“¹³³

¹²⁹ Tato fundace samozřejmě nemusí platit ve všech sférách lidského poznání, Husserl se zde zaměřuje výhradně na poznání přírody, tedy v jistém smyslu primárně materiální, které působí na lidské smysly.

¹³⁰ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. II.* § 11 26.

¹³¹ *Tamtéž.* § 12 28.

¹³² *Tamtéž.* § 13 30.

¹³³ *Tamtéž.* § 15 35.

Zde je možné názorně pozorovat v úvodu naznačenou dvojznačnost¹³⁴ v pojmu předmětu. Předmět by bylo skutečně možné chápat jako něco, co vyžaduje naplnění (co je oním neurčitým X, ke kterému se naše noémata nějak vztahují). Zde se však názorně ukazuje (a tato názornost je dána především tím, že se zde hovoří o smyslovém poznání), že předmět je možné chápat také jako skutečný smysl daného vjemu, či dokonce jako jeho podstatu.

V samotném smyslovém vjemu nelze vnímat podstatu předmětu, vnímá se *smyslové schéma* (sinnliches Schema), právě ono je tou „první stranou“ viděného předmětu či „drsným povrchem“ předmětu, kterého se dotýkáme.¹³⁵ Těmito schémata je pak asociativně tvořen také smyslový (tj. materiální) předmět. Jinými slovy, předmět může být jako tatáž věc stále „dourčován“ prostřednictvím různých schémat, které se k němu vztahují kauzálně, předmět je jejich příčinou.¹³⁶ Pro lepší uchopení samotného pojmu schématu jej budu charakterizovat už jako koncept zapojený do poznání duchovního (které bude systematicky zpracováno níže).

„Samo schéma je již jednotou projevoání, přesněji řečeno, je to jednota v rozmanitostech odstínění. Čistě prostorové schéma je pouhý tělesový tvar (extenze bez smyslové náplně), který se v empirickém názoru nutně dává jen jednostranně a vždy zas jednostranně. V originárním projevení se tvar podává v rozmanitosti originárně daných stran, které můžeme uchopit kdykoliv v příslušné změně pohledu (jež, jako odvrát duchovního pohledu od běžného zaměření na věc samu, se zaměřuje na její tvar v jeho aspektech, způsobech jevení, jevicích se stranách).“¹³⁷

Pro vnímání materiálního tělesa (při vnímání takového tělesa se tato nutnost ukazuje jako evidentní) je však nutné, aby naše vědomí bylo schopné nejen asociovat jednotlivá smyslová schémata, jež jsou, jak jsem uvedl, výsledkem kauzálního působení předmětu, nýbrž také tvořit rámec tohoto slučování, tj. do nějaké míry chápat jednotu předmětu předtím, než provádí asociace. Za přítomnost této jednoty v poznávacích aktech zodpovídá apercepce. Apercepce se sice obecně vzato v Husserlově fenomenologii vyjadřuje souvislost smyslových poznávacích aktů s dalšími mentálními akty, což ovšem v tomto případě vede ke sjednocení jednotlivých jevů (výsledků smyslových poznávacích aktů), jakožto jevů *téhož předmětu*.¹³⁸ Husserl pracuje s modifikovaným významem termínu apercepce, který je původně v dějinách filosofie spjat

¹³⁴ Domnívám se, že podobnou dvojznačnost nalezneme i v aristoteloké termínu οὐσία, kde se týká především látky a formy (*Tato práce*, s. 88–89)

¹³⁵ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. II. 36.

¹³⁶ *Tamtéž*. 45.

¹³⁷ *Tamtéž*. § 32 128.

¹³⁸ *Tamtéž*. 46.; I. § 53 103–104.

výhradně s vědomím sebe sama.¹³⁹ V první kapitole jsem odkazoval ke druhém vydání (sic!) přílohy ke druhému svazku *Logických zkoumání*. Zde lze nalézt velmi trefné (především právě z hlediska výše nastíněné problematiky vnímání) vymezení role apercepce v lidském poznání, tak jak ji chápe Husserl.¹⁴⁰ Husserl zde, viděno zorným úhlem jeho pozdějších prací (zejména *Idejí*), nepřímou naráží na roli mentálních aktů v problematice vnímání předmětu.

Nutnou součástí smyslového vnímání je však také lidské tělo, Husserl tedy jeho roli ve vnímání věnuje řadu úvah. Od prvotní lokalizace vjemu ve vztahu k tělu,¹⁴¹ k vymezení normálních podmínek vnímání.¹⁴² Věc, která se jeví tělu, je uspořádána a určována v čase a v prostoru.¹⁴³ Ukázalo se tedy, že s ohledem na teoretický přístup ke světu (který jediný je s to reflektovat úlohu předmětu v poznání) je předmětnost vnějšího světa primárně spojena se smyslovými akty, neboť to, co se v těchto aktech jeví, je originárně dáno. Je tedy možné s evidencí smyslového názoru popisovat strukturu jevení daného předmětu s ohledem na tento předmět sám (na jeho podstatu, vlastnosti či stavy), ale možnost tohoto popisu je nutně spjata i s poznávajícím subjektem. Teprve v souvislosti s ním je totiž možné hovořit o originární danosti, podmínkách poznání a jeho normách.

Předmět tělu může být dán také neadekvátně, je možné případnou změnou tělesného postoje vnímání zlepšit. „Tentýž objekt mi může být dán i v neuspokojivém způsobu jevení a mé Já může být podněcováno odpovídajícím způsobem změnit své tělesné postavení vůči objektu, pohnout očima apod.“¹⁴⁴ Lze říci, že celá řada duševních aktů je fundována v aktech smyslových, bylo by však mylné z toho dovozovat, že duševno je materiálně nějak určováno (už zde totiž existuje také pole působnosti onoho duševního Já, které poznává). Určujícím prvkem je zde spíše evidence daného aktu, popřípadě to, že část jeho předmětu je dána originárně, což lze sice pozorovat především u smyslových aktů, avšak je tomu tak i u aktů jiných. Toto pojetí poznání je specifické právě tím, jaký důraz klade na subjekt, který je jeho konstitutivní součástí.¹⁴⁵ Je nasnadě, že propletení obou typů aktů lze nejlépe pozorovat při poznávání člověka, který je jednak viděn jako určitý přírodní objekt, jednak už také v aperpepci chápán (zejména prostřednictvím vcítění) jako lidská bytost.¹⁴⁶

¹³⁹ Např. Leibniz, G., W. *Monadologie a jiné práce*. s. 158; Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. B 68.

¹⁴⁰ Husserl, E. *Logická zkoumání*. II/2. B 233.

¹⁴¹ Husserl, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*. II. § 18 56.

¹⁴² *Tamtéž*. 63–64.

¹⁴³ *Tamtéž*. 83.

¹⁴⁴ *Tamtéž*. § 55 216.

¹⁴⁵ *Tamtéž*. § 18 90.

¹⁴⁶ *Tamtéž*. § 46 169.

V rámci statické fenomenologie nelze ještě v souvislosti s tělem hovořit o původu jakéhokoliv poznání (tělesné dispozice zde zatím nejsou chápány jako předstupěň predikativního myšlení), v *Idejích* se prostřednictvím analýzy smyslového poznání pouze ukazují jeho kvality, jeho vztah k předmětu a to, do jaké míry je obsaženo v dalších poznávacích aktech.

V následující části této práce se zaměřím na duševní akty, které, jak se ukázalo výše, jsou velmi důležité pro konstrukci samotného předmětu. Husserl nepojímá duši a tělo jako dvě samostatné složky lidské bytosti. Naopak si je vědom jejich nutné spojitosti a nazývá tělo dokonce „orgánem ducha“.¹⁴⁷ Samotného ducha – Já, které nutně provází všechny moje mentální akty, považuje za uchopitelné jakožto objekt.¹⁴⁸ Podobně jako je jejich lokalizovatelnost v prostoru (jež se vyznačuje jejich postavením vůči tělu) základní dimenzí vjemů, je imanentní čas. Ten tvoří základní dimenzi vědomí, jímž je Já konstituováno.¹⁴⁹ V samotné problematice pojmání předmětů je pak toto Já velmi důležité, neboť jakožto subjekt tvoří výchozí bod všech našich poznávajících aktů.¹⁵⁰ Vztah mezi subjektem a objektem nemusí být však nutně vztahem, kde vždy hraje určující a dominantní úlohu pouze subjekt, objekty také mohou svérázným způsobem poutat pozornost:

„Objekt se 'vnucuje subjektu', působí na něj podněty (teoretickými, estetickými, praktickými), chce být jakoby objektem přivrácení (Zuwendung), klepe na bránu vědomí ve specifickém smyslu (totiž ve smyslu přivrácení), přitahuje, subjekt je přitahován, až si konečně objektu všímá.“¹⁵¹

Funkce tohoto Já (subjektu poznání) se ukazuje především v tom, že je to ono, které zaměřuje pozornost například na určité vjemy, a následně je tak schopno je konstituovat v předměty. Způsob této konstituce je však, jak zde bylo mnohokrát naznačeno, poměrně komplikovaný. Já má totiž ve skutečnosti funkci dvojí. Já, jakožto bdělé či čisté Já, se totiž může zaměřit na určitý intencionální prožitek, a uchopit tak předmět tohoto prožitku. Avšak Já (reálné), jakožto sada mých poznávajících aktů předmět v ideji jaksí předpokládá už při potenciálním vnímání jednotlivých jevů.¹⁵² Toto reálné Já ovšem originárně dáno také jako objekt v „absolutní sebeidentitě“.¹⁵³

¹⁴⁷ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. II.* § 21 96.

¹⁴⁸ *Tamtéž.* § 23 101.

¹⁴⁹ *Tamtéž.* 103.

¹⁵⁰ *Tamtéž.* § 25 105.

¹⁵¹ *Tamtéž.* § 55 220.

¹⁵² *Tamtéž.* § 26–27 108–109.

¹⁵³ *Tamtéž.* § 28 111.

Záměrem této práce není přesně charakterizovat rozdíly mezi smyslovým a duševním či mezi materiální realitou a duší,¹⁵⁴ proto se v těchto oblastech soustředí především na to, co zkoumání těchto oblastí skutečnosti vypovídá o problematice předmětu. Je zřejmé, že nelze oddělit předmět od subjektu, který jej poznává, jinak řečeno, nelze jej oddělit od způsobu, jakým je poznáván. Tuto tezi Husserl neustále z různých úhlů pohledu doplňuje a rozpracovává. V pojmu schématu, který jsem charakterizoval výše, se ukazuje, jak je oblast materiálního smyslového poznání s oblastí duševní propojena. Originární naplňování schématu vjemy je výsledkem materiálního působení aspektu věci na smyslové orgány, avšak pojmání jevů jakožto jevů a jejich zapojování do schématu (a samozřejmě i následná konstituce předmětu) je důsledkem duševní poznávací činnosti.¹⁵⁵

V oblasti materiální přírody i v oblasti lidského ducha je předmět chápán v principu totožně. Rozdílné jsou spíše způsoby jeho poznávání. Než přejdu k závěru tohoto textu, důkladněji se zaměřím na zmíněný vztah fundace, který mezi jednotlivými typy předmětu existuje. Na daný předmět lze pohlížet kupříkladu jako na předmět denní potřeby, jako na zboží, které je možné výhodně prodat či jako na umělecké dílo vysokých estetických kvalit – tyto hodnotící či estetické akty, jejichž korelátem je příslušný předmět jsou fundovány v aktech originárních. Původní – fundující – předmět (jakožto korelát např. smyslového aktu) je tak možné prostřednictvím jiných aktů chápat jako obohacený o význam, jenž mu dávají právě tyto kupříkladu hodnotící akty.¹⁵⁶ Jsme zde tedy konfrontováni s různými předměty, či dokonce s různými předmětnosti. Nabízí se otázka, zda je opravdu fundující předmětnost původní? Dalo by se říci, že do té míry, do níž je výsledkem teoretického zkoumání, původní není, neboť jak bylo naznačeno výše, jedině teoretické zkoumání je schopné zaměřit se na samotnou předmětnost. Primární je přirozeně svět „předteoretický“.

„Spíše je tomu tak, že tím, co je předem dáno, je svět jakožto každodenní svět, a uvnitř tohoto světa vyrůstá lidský teoretický zájem vědy vztahující se ke světu (...) Tento předem daný svět je nejprve zkoumán z hlediska přírody *samé*. Pak přijdou na řadu animální bytosti, a to nejprve lidé.“¹⁵⁷

¹⁵⁴ K tomuto tématu viz např. Schuetz, A. *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*. s. 401–403.

¹⁵⁵ *Tamtéž*. § 32 129.

¹⁵⁶ *Tamtéž*. § 50 188.

¹⁵⁷ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. II*. § 53 208.

1. 2. 3. Syntéza předmětů

V závěru této kapitoly se pokusím propojit nastíněný průběh teoretického poznání a jemu vlastní předmětnost s dřívější abstraktnější předmětností konstituovanou prostřednictvím noémat. Noéma je pojem, který má své místo v rámci fenomenologické epistemologie, označuje způsob (či souhrn způsobů), jakým je myšlení zapojeno do procesu poznávání. Tvrzení, že věci se nám jeví jako noémata, je možné chápat právě z tohoto hlediska – hovoříme o smyslovém názoru věci, avšak už tento smyslový názor je třeba chápat v kontextu mentálních aktů, právě tuto nutnost vyjadřuje termín noéma (případně noése). V tomto ohledu je pojem předmětu od noématu odlišný, předmět může být totiž chápán jako určitá ontologická entita, jako věc (jako zmíněné neurčité X). Tento způsob chápání je samozřejmě velmi abstraktní a příliš se netýká konkrétního poznávaného předmětu. Pokud jsou jako předměty označeny věci, které přímo poznáváme (právě takovým předmětům jsem se věnoval v této části kapitoly), ukazuje se, že je nutné je přímo zapojit do noematické struktury, že je nutné také z těchto předmětů učinit epistemologické pojmy. Po analýze konkrétních předmětů (lépe řečeno konkrétních předmětností), se domnívám, že je možné oba nastíněné koncepty spojit v pojmu nedourčitelné regulativní ideje v procesu poznání.

Přejdeme ještě k samostatnému jevu, tento jev je dán originárně, je dán v „samodanosti“, která je ovšem nutně pouze částečná.¹⁵⁸ Tento jev přirozeně nikdy nemůže existovat samostatně, vždy je to jev něčeho, tj. jev jako část jevícího se předmětu. Předmět je jednak možné určovat jednotlivými danými jevy, jednak je nutné, aby byl předmět v procesu poznání od počátku ideálně přítomen jako cíl konstitutivních výkonů vědomí.¹⁵⁹

V Husserlově zakládající fenomenologické teorii je samozřejmě zdůrazňována první koncept předmětu,¹⁶⁰ v této kapitole jsem se však snažil ukázat, že teorie předmětnosti, kterou Husserl v rámci statické fenomenologie předkládá, je komplexnější a že je schopná popsat i pojetí předmětnosti v konkrétních poznávacích aktech.

V další kapitole bude rozpracována idealitu předmětu, ukáže se, že Husserl nakonec předmět pojímá jako koncept tvořící samotnou strukturu lidského poznání, jako takový pak samozřejmě musí být součástí procesu poznání od samého počátku.

¹⁵⁸ Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 133.

¹⁵⁹ *Tamtéž*, s. 142.

¹⁶⁰ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* § 150.

1. 3. Význam objektu jako ideality *sui generis*

Ústředním tématem této části práce bude popis vnitřních struktur poznávajícího Já s ohledem na koncept předmětu, tj. především s ohledem na míru, v níž je pojem objektu přítomen *a priori* v procesu poznávání. Podoby „apriornosti“ objektu shrnuji pod termín idealita objektu – pojem objektu nemá empirickou realitu (klademe-li ji do kontrastu s realitou transcendentální) v tom smyslu, že by bylo možné jej získat ze zkušenosti. Nejprve se budu touto idealitou zabývat na pozadí Husserlových *Karteziánských meditací*, následně přejdu ke konkrétnější práci s typy předmětů a předmětností v rámci *Formální a transcendentální logiky*, abych nakonec ukázal nutnost ideality předmětu v rámci konstituce jakéhokoliv druhu poznání.

V úvodu této kapitoly připomínám zmíněný příklad týkající se vnímání pyramidy.¹⁶¹ Představujeme si řadu černých teček, které v jistém upořádání představují určitý objekt – pyramidu. Pokud se však zaměříme na samotný vizuální vjem černých teček, zjistíme, že se pyramida rozpadne do směsice bodů. Jelikož tedy v příslušném vjemu (či v jeho souboru) nelze nalézt moment, kdy vnímáme pyramidu jako celek, či alespoň některou její část, je třeba usoudit, že je v nás *a priori* (tj. před poznáním daných černých bodů) koncept pyramidy přítomen. Uvedený příklad by bylo tedy možné charakterizovat jako ilustraci ideální existence předmětu.

V této kapitole nicméně nebude koncept ideálního objektu konstruován geneticky (tuto konstrukci se pokusím nastínit v kapitole následující), zde bude především naznačena cesta, která osvětluje a ozřejmuje nutnost ideality objektu v rámci širší fenomenologické teorie poznání – především v procesu poznání samotném.

Domnívám se, že ozřejmit Husserlovo pojetí ideality a vymezit, jakým způsobem se liší od idealistických systémů dřívějších, bude užitečné i z toho důvodu, že mnohé kritiky, s nimiž jsme se seznámili v předchozí kapitole, rozumí idealismu takřka jako vulgárnímu termínu.¹⁶²

¹⁶¹ Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 502.

¹⁶² Např. Dummett, M. *An Origins of Analytical Philosophy*. s. 79.

1. 3. 1. Pojem ideality v *Karteziánských meditacích*

1. 3. 1. 1. Předběžná analýza fundamentů poznání

Postulováním nutné – apodiktické evidence se Husserl přesouvá z analýzy jazyka a deskriptivní psychologie (kterou jsme se zabývali v předchozích kapitolách) na půdu *čistého ego*.¹⁶³ Každé jednotlivé ego (tj. vědomí) je s okolním světem spojeno skrze své *cogitationes*.

„...pokud zaměřím svůj pohled výhradně na tento život samotný jako na vědomí o světě, nalézám tak sebe jako čisté ego s proudem čistých cogitationes. Ve skutečnosti tedy přirozeně existujícímu světu — světu, o němž mluvím a mohu mluvit — předchází existence čistého ego a jeho cogitationes jako sama o sobě dřívější.“¹⁶⁴

Tak Husserl na jedné straně sice zajišťuje našemu vědomí spojení s okolím, na straně druhé však vůči okolí vymezuje pozici vědomí jako primární, co do jeho vlastní existence i co do existence jeho *cogitationes*. Půda čistého ego je *transcendentální*, nauka, která se jí zabývá, *egologie*, zaujímá základní pozici ve struktuře transcendentální fenomenologie.¹⁶⁵ Avšak nejen další stupně transcendentální fenomenologie, ale také exaktní vědy a s nimi celý objektivní svět čerpají smysl z této fundamentální vrstvy čistého Já.¹⁶⁶

Transcendentální reflexi (tj. obrat k čistému ego) je možné provést u každého typu aktu.¹⁶⁷ V každém aktu lze (přirozeně až po provedení *ἐποχή*) v posledku vykázat apodiktickou strukturu transcendentálního Já. Věda o této struktuře, věda o transcendentální subjektivitě, je v zásadním protikladu vůči ostatním objektivním vědám.¹⁶⁸ Aby její fundament mohl být skutečnou zákládající evidencí jak pro ni, tak pro ostatní vědy, je třeba, aby byl podstatně odlišný od jakéhokoliv vědeckého postupu dokazování. Budování vědeckých důkazů na základě *objektů*, musí být právě v rámci egologie založeno na evidenci *subjektu*, tj. na evidenci elementárního faktu vědomí – *ego cogito*.

¹⁶³ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 8.

¹⁶⁴ *Tamtéž*. § 8. s. 61. (přel. VZ)

¹⁶⁵ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 370.

¹⁶⁶ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 11.

¹⁶⁷ *Tamtéž*. § 15; Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 378. Zde je názorně uvedena cesta od „prostého“ vjemu domu k vědomí, které analyzuje charakteristiky vizuálního aktu.

¹⁶⁸ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 13.

Již v této subjektivní struktuře je však nutně obsaženo určité *cogitatum*, případně určité *cogitationes*. Čím jsou však určovány jednotlivé *cogitationes*, co je jejich základním rysem? Jejich vztah k určité předmětnosti.¹⁶⁹

„...také říkáme, že každé *cogito* či každý prožitek vědomí něco znamená a v tomto smyslu v sobě nese své *cogitatum*, přičemž to každé činí svým specifickým způsobem. Vnímání domu znamená tento dům, přesněji tento individuální dům, který je vnímán, vzpomínání na dům znamená opět dům ve vzpomínce, představa domu znamená dům v představě...“¹⁷⁰

Uvedené příklady je sice možné chápat především jako ilustrace hlubších zákonitostí, i přesto ale vidíme, že dle Husserla lze již v každém prožitku vědomí (*Bewußtseinserlebnis*) rozlišit specifické *cogitatum* (což je faktem velmi konkrétním). Jeho specifičnost je dána právě vztahem k dané předmětnosti (vnímám tento dům, případně jeho stranu, vzpomínám na něj atd.). Pokud tedy Husserl hovoří o transcendentálním ego v plné konkrétnosti, je logické, že tím má na mysli všechny intencionální koreláty, které jsou v tomto ego obsaženy.¹⁷¹ Tak jako v *Idejích*, lze i zde provést rozlišení daného aktu vědomí na jeho stránku noetickou a noematickou.

Samotný intencionální předmět (*intentionale Gegenstand als solcher*) příslušného aktu je představován jako: „...identická jednota noeticko-noematických proměnlivých způsobů vědomí, ať už zjevných či nezjevných.“¹⁷²

V rámci *ego cogito* je tedy možné společně s Husserlem rozlišit nejprve *cogitatum*, následně odkrýt noeticko-noematickou strukturu, do níž je každé *cogitatum* nutně zapojeno, závěrem pak charakterizovat předmět jako jednotu noeticko-noematických proměn způsobů myšlení daného *cogitatum*. Ve světle uvedených charakteristik lze též porozumět Husserlově kritice Descarta – fenomenologie nekonstruuje karteziánský substanční dualismus, překonává jej právě oním akcentováním transcendentální zkušenosti určitého *ego cogito* a komplementárním vyzdvížením

¹⁶⁹ Zatím zde neuvádím termín předmět, neboť v této fázi popisu zkušenosti vědomí ještě tento koncept konstituován není, nicméně užitím pojmu předmětnost zdůrazňuji, že už v této fázi transcendentální analýzy poznání je možné v rámci aktivity *cogito* nalézt prostřednictvím analýzy určitého *cogitatum* vztah k něčemu, co ji přesahuje, k něčemu transcendentnímu (právě to označuji pojmem předmětnost).

¹⁷⁰ „...jedes *cogito*, jedes *Bewußtseinserlebnis*, so sagen wir auch, meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*, und jedes tut das in seiner Weise. Die Hauswahrnehmung meint ein Haus, genauer als dieses individuelle Haus, und meint es in der Weise der Wahrnehmung, eine Hauserinnerung in der Weise der Erinnerung, eine Hausphantasie in der Weise der Phantasie...“ (Husserl. E. *Cartesiansche Meditationen*. § 14. s. 71.) (přel. VZ)

¹⁷¹ *Tamtéž*. § 16. s. 76.

¹⁷² *Tamtéž*. § 17. s. 79.

intencionálního obsahu příslušného *cogitatum*.¹⁷³ V tomto (substančním) ohledu tedy nestaví hranici mezi myslící vědomí a svět, v němž se toto vědomí nachází.

Husserl se snaží z této transcendentální zkušenosti vytěžit maximum. V jeho analýze nalézáme spíše vysvětlení pozdější dvojice transcendentní – imanentní než úvahy, které jsou již součástí tohoto rámce.

„Transcendentální empirie se již nezkoumá jednoduše po stránce imanence a transcendence. Husserl už nesetrvává u imanence ve smyslu samodanosti, nýbrž právě samodanost je dále diferencována a Husserl v ní hledá přístup ke dvojímu druhu bytí.“¹⁷⁴

Každé vědomí je naopak charakteristické oním míněním-přes-sebe-ven (Über-sich-hinaus-meinen). Analýza, zpřesnění těchto aktů vědomí, vede k objasnění toho, *co* je takto míněno, předmětného smyslu (des gegenständlichen Sinnes).¹⁷⁵

1. 3. 1. 2. Předběžné vymezení konstituce předmětu

V rámci tématu této kapitoly vyvstává otázka: do jaké míry je předmět konstituován samotným vědomím? Pro vědomí platí (i v rámci běžného procesu poznání), že je schopné zpřítomňovat si potenciální nenázorné vjemy (tj. např. při vizuálním vjemu přední strany domu jeho zadní stranu), a tak kombinací vjemů názorných a nenázorných dojít ke konstituci vnímaného předmětu jako ustálené jednoty. Tato kombinace je možná díky tomu, co je Husserlem označováno jako *horizontová struktura intencionality*.¹⁷⁶ Přestože tedy na této úrovni vědomí nelze hovořit o předmětech, tak jak je např. chápeme v rámci exaktních věd, můžeme i zde nalézt zákonitosti, jimiž se *ego cogito* při konstituování předmětů řídí.

Existuje totiž základní typika toku intencionální syntézy, která konstituuje noetickou i noematickou jednotu předmětného smyslu, a tuto typiku lze přesně vymežit.¹⁷⁷

Na základě intencionální syntézy aktuálních a potenciálních prožitků vědomí dochází tedy ke konstituci předmětného smyslu. Tato konstituce se přirozeně může odehrávat pouze na půdě vědomí. V tomto smyslu je tedy role vědomí v souvislosti s ní naprosto klíčová. Otázkou však

¹⁷³ *Tamtéž.* § 13. s. 69–70.

¹⁷⁴ Patočka. J. *Fenomenologické spisy II.* s. 447.

¹⁷⁵ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen.* § 20. s. 84.

¹⁷⁶ *Tamtéž.* § 20. s. 85–86.

¹⁷⁷ „Denn im Fluß intentionaler Synthesis, die in allem Bewußtsein Einheit schafft und Einheit gegenständlichen Sinnes noetisch und noematisch konstituiert, herrscht eine wesensmäßige, in strenge Begriffe faßbare Typik.“ (*Tamtéž.* § 20. s. 86.) (přel. VZ)

zůstává, čím je tato konstituce umožněna, na základě čeho probíhá a zda je ve vědomí přítomna jakási transcendentální idea předmětnosti, již se vědomí při konstituování předmětu řídí.

Konstituce odpovídajícího předmětu je ovšem z druhé („vnější“) strany umožněna též souborem vjemů, které jsou pojímány právě jako vjemy určitého předmětu.

„Každé zpřítomnění objektu je jednostranné a evidence, která se k němu vztahuje, je tedy též jednostranná. Ale jakmile přecházíme od jednoho zpřítomnění daného objektu k jeho jinému zpřítomnění, docházíme k syntéze příslušných evidencí.“¹⁷⁸

Vlastní konstituce tedy přirozeně probíhá na půdě samotného ego, nicméně je spoluumožněna sloučením daných intencionálních korelátů – částí příslušného předmětu. Je nicméně nasnadě, že tyto koreláty nikdy nemohou daný předmět úplně vyčerpát, tj. že například nemohu vidět všechny stránky daného předmětu, dokonce jejich vjemový smysl též neumožňuje, aby byly chápány jako součásti předmětu. Právě tato fakta vedou k tomu, že je nutné pro zajištění poznání předmětu tento koncept samotný umístit do poznávajícího ego, do jisté míry jej tak umístit před příslušný proces poznání.

Husserl tak zavádí ideu transcendentálního *vodítka* (transzendentaler Leitfaden). Takto uchopený předmět přirozeně není noématem, není konkrétním obsahem poznávajícího aktu, nicméně v podstatě je součástí vědomí označenou jako *cogitatum*.¹⁷⁹ Husserl se dále zaměřuje na nalezení jistých strukturálních vlastností takto pojímaného předmětu, orientuje se tedy na zkoumání strukturální typiky samotné předmětnosti.¹⁸⁰ Toto zdůraznění určité procesuálního charakteru předmětnosti, toho, že je jí poznávající ego vedeno, shrnuje Husserl v této formulaci: „Každý objekt, *obecně každý předmět* (včetně předmětů imanentních) uvádí *strukturu pravidla transcendentálního ego*.“¹⁸¹

Následně takto vymezené zkoumání předmětnosti vede k tomu, že je předmět nazván transcendentální ideou poznání.¹⁸² V následující části kapitoly se zaměřím na to, co přesně toto označení o konceptu předmětu vypovídá.

1. 3. 1. 3. Transcendentální ego a idealita předmětu

Hlubší osvětlení teorie konstituce předmětu vyžaduje se zaměřit na strukturu samotného transcendentálního ego. Už zpočátku je třeba si uvědomit, jak je Husserl charakterizuje v úvodu

¹⁷⁸ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 380. (přel. VZ)

¹⁷⁹ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*. § 21. s. 87.

¹⁸⁰ *Tamtéž*. s. 88.

¹⁸¹ *Tamtéž*. § 21 s. 90. (přel. VZ)

¹⁸² *Tamtéž*. s. 90–91.

IV. meditace: „...transcendentální ego je tím, čím je pouze ve vztahu k intencionálním předmětnostem.“¹⁸³ Pevnou součástí transcendentálního ego je tedy intencionální vztah k předmětům, tento vztah je hluboce ukotven ve struktuře tohoto ego, tj. v něm *samotném*. Jako je možné postupovat od *ego cogito* k proudu rozmanitých *cogitationes* (noeticko-noematickým strukturám a korelativním předmětům), je možné též postupovat opačným směrem – od *cogitationes* k ego, k myslícímu Já, které se identicky projevuje v rozmanitosti svých *cogitationes*.¹⁸⁴

Transcendentální ego nelze ovšem charakterizovat pouze jako identický pól prožitků. Ego má několik vrstev, které pomáhají vymezit jeho podstatné rysy právě i ve vztahu ke světu – Já je též pojímáno jako substrát habitualit a jako monáda.¹⁸⁵

Termínem substrát habitualit se poukazuje na neměnnost ego či jeho setrvalost v rámci svých aktů, tyto akty, i když nemusejí být současným transcendentálním ego realizovány, stále tvoří součást jeho „osobnosti“, jsou jeho „vlastnictvím“ – habitualitami. V souvislosti s touto skutečností lze pak hovořit i o charakteru určitého Já.¹⁸⁶

Husserl se při charakterizaci další nejkonkrétnější vrstvy transcendentálního ego zaměřuje především na vztah ego ke světu, a právě tento vztah vysvětluje užitím leibnizovského pojmu monáda. Touto monádou je v Husserlově pojetí „faktické transcendentální ego—samotný meditující filosof.“¹⁸⁷ Jakým způsobem pak lze co nejpřesněji vystihnout vztah meditujícího vědomí k okolnímu světu? Husserl si vypůjčuje Leibnizovo vymezení vztahů jednotlivých monád, podle Leibnize totiž každá monáda (tj. každá substance) v sobě zahrnuje vztahy ke všem ostatním monádám, a stává se tak mikrokosmem.¹⁸⁸ Velmi podobně je tomu i u transcendentálního ego, jehož okolní svět Husserl charakterizuje takto:

„Jako ego mám kolem sebe okolí, které tu stále *existuje pro mne*, s jeho předměty, které tu také existují pro mě, a to tím způsobem, že mi jsou na základě jeho trvalé struktury již známé, nebo je anticipuji jako předměty, které teprve mají být poznány.“¹⁸⁹

¹⁸³ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 30. s. 99. (přel. VZ)

¹⁸⁴ *Tamtéž*. § 31. s. 100.

¹⁸⁵ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 380–381.

¹⁸⁶ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 32.

¹⁸⁷ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 381.

¹⁸⁸ Leibniz, G., W. *Monadologie*. 56–57.

¹⁸⁹ „Ich habe als ego eine fortwährend für-mich-seiende Umwelt, in ihr Gegenstände als für mich seiende, nämlich schon in bleibender Gliederung für mich als bekannte, oder nur antizipiert als kennenzulernende.“ (*Cartesianische Meditationen*. § 33. s. 102.) (přel. VZ)

Smysl okolního světa je tedy odvislý od konkrétního transcendentálního ego, které předměty svého okolí poznává (či případně může poznat – anticipuje je, jako poznatelné). V tomto smyslu je okolí – předmětné koreláty intencionálních aktů vědomí konstituováno jako *jsoucí pro* (seiend für) dané ego.¹⁹⁰ V rámci tohoto světa je také konstituován předmět jako „...to identické v rozmanitosti svých vlastností.“¹⁹¹

V následujících částech meditace rozvíjí Husserl otázky genetické fenomenologie (s nimiž jsme se seznámili už v kapitole první) – problematiku pasivní a aktivní geneze, asociativitu...¹⁹² Přímo na tuto problematiku se budu koncentrovat v následující kapitole, zde přejdu k vymezení transcendentální ideality předmětu.

Intuitivně je každý objekt poznání pro samotné ego transcendentní jako součást vnějšího světa (této skutečnosti si je Husserl velmi dobře vědom).¹⁹³ Hlubší (transcendentální) analýza objektu ovšem vyžaduje revizi tohoto intuitivního chápání transcendence. Ukáže se nutnost konstituce objektu v rámci vědomí. Husserl hovoří o statické a genetické konstituci předmětnosti.¹⁹⁴ Genetická tu statickou přirozeně předchází, pro obě je nicméně charakteristická idealita konceptu předmětu, s níž obě pracují a v jejímž rámci se současně pohybují.

Transcendentální analýza *ego cogito* a jeho *cogitationes* ukazuje, že problém transcendence objektu poznání je striktně vzato falešný problém.¹⁹⁵ Všechny *cogitationes* jsou výsledky činnosti poznávajícího subjektu, ve formě těchto *cogitationes* je však již obsažena sama předmětnost. Je tedy protismyslné hovořit o domnělé transcendenci, neboť poznávaný předmět *ipso facto* transcendentní není, tento fakt ovšem může ukázat až transcendentální analýza poznávajících aktů našeho Já.

„Transcendence v každé podobě je imanentním rysem bytí, které se konstituuje uvnitř ego. Každý myslitelný smysl, každé myslitelné bytí, ať už jej nazýváme jako imanentní či transcendentní, spadá do oblasti transcendentální subjektivity jako subjektivity, která sama smysl i bytí konstituuje.“¹⁹⁶

Tento úryvek je přesnou formulací transcendentálního idealismu – svět, který poznáváme, je do značné míry konstituován samotným poznávajícím ego. Nejsme v něm však konfrontováni s idealismem Kantova nebo Fichtova typu (o Schellingově idealismu zde

¹⁹⁰ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 33.

¹⁹¹ *Tamtéž*. s. 102.

¹⁹² *Tamtéž*. § 34–40.

¹⁹³ Např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*. s. 50–51.

¹⁹⁴ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 40. s. 115.

¹⁹⁵ *Tamtéž*. § 41. s. 116.

¹⁹⁶ *Tamtéž*. § 41. s. 117. (přel. VZ)

nehovořím, neboť se domnívám, že s některými jeho aspekty se Husserl shoduje)¹⁹⁷. Jaký je ale mezi těmito druhy idealismu rozdíl? Husserlova teorie je teorie fenomenologická, jeho idealismus je tak transcendentálně *fenomenologický*, v němž není nutně obsažena nepřekonatelná propast mezi subjektem a objektem, překlenutí této domnělé propasti je totiž fundamentální součástí struktury *ego cogito*, které se intencionálně vztahuje k předmětům poznání. Je tak možné se ztotožnit s uvedeným doplněním Husserlova idealismu: „Jediný důkaz tohoto idealismu spočívá ve skutečném provádění fenomenologie.“¹⁹⁸ Tento idealismus chce za pomoci činnosti ego zkonstruovat ze smyslových dat svět, který poznáváme.¹⁹⁹

Idealita vědomí nestojí v žádném protikladu vůči realitě světa. ani se jejím prostřednictvím nevysvětluje vztah vědomí k věcem o sobě (jak tomu bylo v Kantově idealismu), v Husserlově smyslu je idealismem míněno zkoumání transcendentálního ego, které ovšem umožňuje smysluplně vysvětlit poznání vnějšího světa. Díky nutnosti transcendentální redukce spojené s intencionálním charakterem cogitationes je možné říci, že: „Důkazem tohoto idealismu je tedy samotná fenomenologie.“²⁰⁰

Další otázkou je, co uvedené charakteristiky idealismu znamenají pro koncept předmětu? Je nutné a nevyhnutelné, aby se samotný předmět stal jakýmsi ideálním pojmem? Domnívám se, že uvedené teorie dokazují, že se jím stát musí. Předmět, jakožto epistemologický koncept, s jehož pomocí pořádáme a klasifikujeme vnímaný svět, nemůže být součástí tohoto světa samotného. Naopak právě pro tuto jeho funkci musí být ve vědomí již ve formě ideje přítomen. Je však důležité (a právě tím se Husserlův idealismus striktně odlišuje od idealismu Kantova)²⁰¹, že se zde vůbec neruší význam objektu v „přirozeném“ slova smyslu, pouze jej uvádí do správných (z hlediska koherentní teorie poznání) souvislostí. Pokud pracuji s objekty tímto způsobem, mohu tvrdit, že např. vnímaná jablň:

„...něco ztrácí (z hlediska jevu) – svou realitu mimo vědomí (tj. přirozenou realitu, kterou má, když se vyskytuje vně vědomí, aby pak byla vědomím poznána jako to, čím je). Něco však také získává: přítomnost tohoto vědomí, kterou nemá ani vnější jablň v běžném pojetí poznání, ani obraz jabloně v naturalistické psychologii.“²⁰²

¹⁹⁷ *Tato práce*. s. 31.

¹⁹⁸ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 382. (přel. VZ)

¹⁹⁹ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen*. § 41. s. 118.

²⁰⁰ *Tamtéž*. s. 119. (přel. VZ)

²⁰¹ Kant, domnívám se, že ještě v duchu karteziánského dualismu klade do kontrastu empirickou realitu a transcendentální idealitu (např. Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. B 44.). Husserlovi je tento kontrast vzdálen, on chápe obojí, řečeno obrazně, jako dvě strany téže mince.

²⁰² Descombes, V. *The Institutions of Meaning*. s. 60. (přel. VZ)

Díky konceptu intencionality Husserl ovšem není nucen tvrdit, že okolní svět je, co do svého bytí, naším vědomím konstruován, je zřejmé, že je našemu vědomí dán předem. Je nicméně třeba tuto danost zařadit do struktury poznávajícího vědomí.²⁰³

Je jasné a též odpovídá schématům poznávaného světa, že existují různé typy objektivit (v rámci přírodních věd, kultury, zkušenosti druhého člověka). Pokud ovšem hovoříme o idealitě objektu, máme na mysli především první sféru objektivit, konstituovanou naším vědomím. Tuto sféru Husserl nazývá primordiální transcendencí.²⁰⁴ Transcendencí proto, že jejím obsahem je vnější svět (k němu se intencionálně vztahuje *cogito*), jehož bytí je na ego nezávislé.

„Je to následně konstituce světa, který je cizí a *vnější* mému vlastnímu konkrétnímu Já (rozhodně však nikoliv vnější v běžném prostorovém smyslu), o sobě primární, *primordiální* transcendence (či případně svět), který bez ohledu na svou idealitu, představuje totiž nekonečnou syntetickou jednotu soustavy mých potencialit, *je ještě součástí určení mého konkrétního bytí – ego.*“²⁰⁵

Tento úryvek zde uvádím ze dvou důvodů. Jednak zde Husserl do jisté míry finalizuje své pojetí vnějšího světa (v rámci primordiální transcendence), znovu ozřejmuje jeho vztah k ego. Říká, že vnější svět je součástí mého konkrétního bytí – ego. Jednak zde také vymezuje pojem ideality. *Idealitou* světa se zde rozumí syntetická jednota systému mých potencialit. Co vlastně toto vymezení znamená? O idealitě se zde na jedné straně hovoří jako o výsledku určitých dispozic samotného Já (syntetická jednota všech potencialit zde platí především pro konstituci pojmu světa), na straně druhé je navíc tato charakteristika postavena do určitého protikladu vůči konkrétnímu Já. Na základě tohoto a výše uvedených vymezení můžeme vyjmenovat 3 zásadní důsledky pro téma ideality předmětu:

1. Předmět je konstituován na pozadí poznávajícího ego.
2. Ideální předmět nestojí v opozici vůči předmětu reálnému, naopak smysl reálného předmětu je ozřejměn předmětem ideálním.
3. Je možné nalézt zákonitosti pro konstituci ideálního předmětu, neboť tato idealita zajišťuje všeobecnou platnost této konstituce – v tomto smyslu tedy není spojena s konkrétním ego v tom smyslu, že by byla platná pouze pro něj (a jeho aktuální poznání).

²⁰³ *Tamtéž.* s. 64.

²⁰⁴ Husserl. E. *Cartesianische Meditationen.* § 48.

²⁰⁵ *Tamtéž.* § 48. s. 136. (přel. VZ)

Důležité je však znovu zdůraznit, že primordiální konstituce předchází a umožňuje pozdější stupně konstituce odlišného či cizího – tímto způsobem je konstituován vnější svět (svět objektivní zkušenosti), ovšem jako svět stále již *předem daný*.²⁰⁶ Představené transcendentální analýzy měly však po Descartově vzoru zajistit pevný a nezpochybnitelný počátek veškerého poznání, veškeré vědy. Aby naplnily tento cíl, musely být analýzy zaměřeny na samotné poznávající ego, které je v posledku výlučným dárce smyslu vnějšího světa. Zdůrazňovala se tak idealita samotného ego a konceptů, které konstitovalo, aby se zajistila nezpochybnitelnost tohoto počátku.

Zcela klíčovým výdobytkem fenomenologického idealismu je oproti idealismům jiným pečlivá analýza poznávajících aktů (počínaje akty reprezentujícími konkrétní poznávání), jejich rozklad na noése a noémata, zdůraznění jejich intencionálního charakteru. Z toho důvodu Husserl nemusí řešit složitou problematiku propojení ego s vnějším světem, toto spojení je v samotném *ego cogito* již nutně obsaženo. Právě touto skutečností Husserl Descarta překonává, začíná zdůrazněním intencionálního charakteru *cogito* (namísto aby se po Descartově vzoru pokoušel smysl vnějšího světa jako odlišné substance z původní evidence *cogito ergo sum* dedukovat).

1. 3. 2. Objektivace a založení logiky

V další části této kapitoly se zaměřím na obecnou funkci předmětu přímo v rámci poznávajících aktů. Méně abstraktním způsobem zde bude opět osvětlena teorie ideálního předmětu.

V minulé části byla akcentována Husserlova snaha o nalezení zakládající evidence, tj. fundamentu, na němž by mohlo být založeno naše poznání. Tato evidence není tvořena pouze faktem *ego cogito*, ale též proudem rozmanitých *cogitationes*. Koncept předmětu se ukazuje jako určitá konstanta v rámci těchto *cogitationes*. Zatím jsme se však seznámili s pouhým formulováním nutnosti ideality předmětu a místem této ideality v procesu lidského poznání. Zatím nebyla předvedena cesta od této abstraktní ideality ke konkrétním (např. smyslovým) poznávajícím aktům. Pro toto předvedení je nutné ukázat spojení mezi ideálními předměty a tím, co by mohlo být předběžně nazváno „reálnými“ objekty, přičemž je zřejmé, že možnost tohoto spojení je ve fenomenologii nutná.

²⁰⁶ *Tamtéž*, § 59.

1. 3. 2. 1. Evidence a předmět

V úvodu této části bude vhodné rozlišit dvojí způsob užívání termínu předmět (či objekt). Výše byl tento termín užíván především jako označení výsledku aktivity transcendentálního ego, v kontextu založení formální logiky se k tomuto významu připojuje význam druhý (který byl naznačen v první kapitole této práce). Předmět je zde chápán sice mnoha způsoby, obecně řečeno, se jím však označuje korelát určité poznávající aktivity. Tento smysl spíše odpovídá běžnému pojetí poznání, pro něž není předmět výsledkem aktivity transcendentálního ego, ale je prostě *konkrétní věcí*, kterou poznáváme. Oba významy předmětu jsou však v rámci analýzy založení formální logiky přirozeně propojeny. Nejprve se zaměřím na Husserlovo pojetí evidence, která sama o sobě přirozeně nabízí určitý vztah k předmětnosti.

„Evidence ireálných, v nejšířším smyslu ideálních předmětů je ve svém výkonu plně analogická evidenci obyčejné zkušenosti, takzvané zkušenosti vnitřní a vnější, které jediné – bez jiného zdůvodnění, než je zdůvodnění spočívající na předsudku – se přisuzuje výkon původní objektivace.“²⁰⁷

Zde je kladen velký důraz na pojem *evidence*. Naznačuje se zde, že evidence ideálních předmětů (tj. předmětů odpovídajících vnitřním charakteristikám určitého poznávajícího ego) je analogická evidenci předmětů zkušenosti, a to jak vnější, tak vnitřní zkušenosti. Dokonce se zde tvrdí, že právě z této zkušenosti původně získáváme pojem objektivity. Předpokládáme, že můžeme tento původní (dalo by se říci „běžný“) pojem objektivity (předkládající se nám např. prostřednictvím smyslovém vnímání) zpětně vyvodit z objektivity v rámci zkušenosti transcendentální. Tato skutečnost však nic nemění na tom, že koncept objektivity je primárně ukotven ve smyslové zkušenosti.

Nyní se zaměřím na otázku, jak je možné konstituovat objekt v rámci této zkušenosti. Každá objektivace je nutně teleologická, všechny objektivující akty mají teleologickou strukturu.²⁰⁸ Právě tento fakt zjevně vypovídá o zásadách vědomí v rámci konstituce jakéhokoliv předmětu. Husserl předmětnost spojuje s identitou²⁰⁹ – prostřednictvím obměňujících se poznávajících aktů se nám (slovníkem běžného pojetí zkušenosti) jeví totožný předmět. Naznačují se zde také různé variace poznávacích aktů (retence, protence, vybavení si ve vzpomínce), které odkazují k témuž předmětu. Lze samozřejmě klasifikovat jednotlivé způsoby danosti předmětu,

²⁰⁷ Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 58. s. 163.

²⁰⁸ Např. Mayer. V., Erhard. Ch. *Husserl*. s. 185.

²⁰⁹ Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 58.

jednotlivé zkušenosti předmětu, a posuzovat jejich evidence. Evidenci Husserl označuje „*intencionální výkon samodání*“.²¹⁰ Základním modem tohoto samodání je vnímání.

Evidence smyslového vnímání ovšem není charakteristická svou naprostou nepochybností, ale spíše právě oním způsobem danosti určitého objektu. Daný objekt pak ve zkušenosti zastává analogickou pozici jako subjekt logického soudu.²¹¹ Jeho „predikáty“ jsou nalezeny prostřednictvím smyslového vnímání, ale právě jako *jeho predikáty* jsou dané vjemy chápány díky jiným (v následující kapitole bude uvedeno díky jakým) schopnostem poznávajícího ego. Je možné sice pragmaticky (tj. s ohledem např. na běžné pojetí smyslového vnímání a na běžné užívání termínů souvisejících s poznáním) rozlišit předměty reálné a ideální,²¹² ale není možné je od sebe beze zbytku oddělit. V tomto ohledu může být také evidence chápána jednoduše jako určitý vztah vědomí k objektu, jako: „...nutná struktura každého vědomí, které se vztahuje k objektu. Takto se může vztahovat pouze v rámci proudu času.“²¹³

Podobně jako je možné rozlišit oba druhy předmětností, je možné rozlišit i dva druhy ego – ego konstituující svět a ego jsoucí ve světě.²¹⁴ Oba tyto póly je však nutné v konceptu transcendentálního objasnění poznání propojit. A právě Husserlův pokus o založení formální logiky, který začíná analýzou možnosti jednoduchých logických soudů,²¹⁵ nám toto propojení umožňuje. Jak bylo naznačeno výše, logický soud, přestože se týká jednotliviny, ve své formě již obsahuje takovou míru všeobecnosti,²¹⁶ že si zmíněné propojení doslova *vynucuje*.

Evidenci pravdivosti daného soudu je určitý způsob intencionality, prostřednictvím kterého soud zdůvodňujeme. I v tomto zdůvodnění vytvořeného soudu se právě pro jeho intencionální strukturu ukazuje *teleologické* uspořádání jak tvorby soudu, tak zkušenosti.

„Takto je evidence univerzální na celou oblast života vědomí vázaný způsob intencionality, díky němuž má tento vědomý život univerzální teleologickou strukturu, dispozici k 'rozumu', a dokonce průběžnou tendenci k němu...“²¹⁷

I tento Husserlův pozoruhodný závěr mě vede k přesvědčení, že skutečně existuje vazba mezi antickou metafyzikou a fenomenologickou filosofií. Myšlenka, že lidské vědomí je

²¹⁰ *Tamtéž* § 59. s. 165.

²¹¹ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 289.

²¹² Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 59. s. 165.

²¹³ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 298. (přel. VZ)

²¹⁴ *Tamtéž*. s. 294.

²¹⁵ Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 12.

²¹⁶ *Tamtéž*. § 13. s. 67.

²¹⁷ *Tamtéž*. § 60. s. 167.

uzpůsobeno tak, aby poznávalo, že má teleologickou strukturu je velmi blízká nejen Aristotelově metafyzice, ale též Platónově teorii idejí.

1. 3. 2. 2. Proč je nutná idealita předmětu

Otázka zní, jak se nastíněná problematika vztahuje k předmětu a předmětnosti? Je možné specifikovat souvislost evidence s předmětností? Bezespору ano. Ke každé předmětnosti nutně patří odpovídající evidence.²¹⁸ Lze dokonce říci, že evidence a jejich předměty se vzájemně přitahují. Z hlediska tohoto do jisté míry transcendentálního tvrzení lze samozřejmě posuzovat jednotlivé druhy předmětnosti, odpovídající evidence, případně příslušné typy zkušeností.

Například v případě přírodní vědy lze stanovit, že „...přírodní věda *musí* stavět na *vnější zkušenosti* jen proto, že tato zkušenost je právě modem samodržení přírodních objektů...“.²¹⁹ Takto lze posuzovat přírodní vědu z hlediska náležitosti vůči jejím objektům, z hlediska jí odpovídající předmětnosti. Právě tato předmětnost pak koreluje s evidencí odpovídající zkušenosti, kterou je v tomto případě smyslové vnímání, které nám zprostředkovává vnější předměty.

Podobně lze nalézat a kategorizovat různé formální regiony a jim odpovídající formální ontologie. Každý tento region je pak charakterizován určitým typem předmětností a evidencí. Koncept formální ontologie tedy nelze chápat jako opozitum vůči ontologii materiální právě proto, že určité regiony jsou naplněny určitými typy předmětů.²²⁰

Existují však typy předmětností, které jsou pro naše poznání fundamentální. Takové předmětnosti jsou předmětnostmi ireálnými. Do této sféry patří předměty analytické logiky.²²¹ Tyto předměty nelze vnímat v rámci vnější zkušenosti, týká se jich zkušenost vnitřní – vypovídají o ní prožitky imanentní časovému vědomí.

V konstituci obou typů předmětů (reálných i ireálných) hraje roli v principu totožný postup transcendentálního vědomí. S nutnou skutečností tohoto postupu jsme se seznámili již v první části této kapitoly. Jeho průběh jsme pak do jisté míry zkoumali v kapitole druhé. Na tento průběh konstituce předmětnosti se však musíme zaměřit i zde.

V jakém smyslu je předmětem umožněno poznání (či jinak řečeno: Jaký je důkaz transcendentální ideality předmětu)? Jak bylo řečeno již dříve jazykem *Idejí*²²² – příkladně kolem vnějšího předmětu jsou navrstvena různá noémata. Každé z nich má osobitý noematický

²¹⁸ *Tamtéž.* s. 167–168.

²¹⁹ *Tamtéž.* s. 168.

²²⁰ Scanlon, J. *Formal Logic and Formal Ontology.* s. 100.

²²¹ Husserl, E. *Formální a transcendentální logika.* § 61. s. 169.

²²² *Tato práce.* s. 33–34.

smysl, v němž je však odpovídajícím způsobem (např. ve vzpomínce či fantazii) pojímán předmět. Předmět tvoří noematické jádro zmíněných noemat. Smysl tohoto konceptu se však objasňuje v rámci konstituce transcendentální logiky.

„...ve sledu a syntéze různých zkušeností o témž činí evidentně zřejmým právě něco, co je *numericky identické, a nikoli jen stejné*, totiž *onen* předmět, který je tu zkušenostně postihován vícekrát, nebo který, jak můžeme také říci, 'vystupuje' vícekrát (vzhledem k ideální možnosti nekonečněkrát) v oblasti vědomí.“²²³

Zde je sice řeč především o ireálných předmětech, ty se však od reálných liší pouze tím, že nejsou lokalizovatelné v prostoru (existují v časovém vědomí). Tato skutečnost tedy nemá žádný vliv na obecnou charakteristiku předmětnosti, s níž jsme se seznámili výše. Přestože jsme zde konfrontováni s mimořádně obtížnou, a především obsáhlou problematikou konstituce předmětnosti, domnívám se, že tento úryvek velmi dobře vystihuje, v čem spočívá idealita předmětu. Právě v možnosti předmětu, jak říká Husserl, „vystupovat“ až nekonečněkrát v konkrétních poznávacích aktech spočívá jeho idealita. Právě tato skutečnost teprve umožňuje poznání předmětů, a to jak vnitřních, tak vnějších.

V rámci intuitivního pojetí poznání je přirozené domnívat se, že realita vnějších předmětů znemožňuje charakterizovat je jako ideální. Víme ovšem, že v Husserlově filosofii je opozitum reálného ireálné (nikoliv ideální), a tedy i tato domnělá kontradikce je právě v rámci fenomenologie objasněna. Přičemž Husserl se při objasňování těchto pojmů příliš nevzdaluje od jejich intuitivního pochopení – zdůrazňuje, že reálné předměty mají přednost před předměty ireálnými v tom smyslu, že *„ireality jsou v souladu se svou podstatou zpětně vztaženy ke skutečné nebo možné realitě.“*²²⁴ Vnější (reálný) předmět je vůči prožitkům poznávajícího vědomí nutně transcendentní – jak už bylo řečeno, je vědomí předem-dán. Tento vztah k reálné transcenci je atributem vnější zkušenosti.²²⁵

Průběh poznání založeného na vnější zkušenosti však zůstává stejný, i zde je nutné nalézt koncept, který bude představovat jednotu v rozmanitosti – v tomto smyslu bude vůči jednotlivým intencionálním prožitkům (reprezentujícím onu rozmanitost) jako jejich sjednocující princip transcendentní.²²⁶ Tento princip nicméně musí předcházet konkrétním prožitkům, musí je doplňovat, sjednocovat, konstituovat. Z tohoto důvodu je i v souvislosti

²²³ Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 61. s. 169.

²²⁴ *Tamtéž*. § 64. s. 174.

²²⁵ *Tamtéž*. s. 170.

²²⁶ *Tamtéž*. § 61. s. 172.

s vnější zkušeností možné tvrdit: „...*transcendence jakožto reálného je zvláštní formou 'ideality' ...*“.²²⁷

1. 3. 2. 3. Vymezení Husserlova idealismu vůči idealismům jiným

Idealismus má od Platóna přes Kanta, Fichta a Schellinga (ale též Berkeleyho a Huma) po Husserla mnoho podob. Jediný idealismus Husserlův však nestaví idealitu proti realitě, spíše realitu vysvětluje na základě ideality. V jeho filosofii bychom mohli rozlišit ideální jednotliviny (jako ireálné předměty), případně ideální obecniny.²²⁸ Husserlova filosofie, byť ji lze charakterizovat jako idealismus (který se ostentativně projevuje právě v pojmu předmětu), nediskvalifikuje reálný svět – nepovažuje jej za svět pouze *pro nás* (jako Kant), neodvozuje jej z činnosti samotného Já (jako Fichte), ani jej ovšem nepovažuje za bytostně odvozený z ideálních pojmů (jako je tomu u Platóna). Přestože lze nutně nalézt styčné body ve všech zmíněných druzích idealismu, je třeba zdůraznit, v čem Husserlův idealismus výrazně vybočuje.

Idealita je v Husserlově filosofii součástí obecné kritiky poznání – je součástí kritiky konstitutivní funkce poznávajícího vědomí.²²⁹ Podobnou kritikou je však také filosofie Kantova,²³⁰ v čem přesně se tedy Husserlův fenomenologický postup liší? Liší se tím, že svoji kritiku staví na třech základních stavebních kamenech (o nichž bylo v této kapitole pojednáno), které v Kantově filosofii vůbec užity nejsou. Na evidenci, intencionalitě a předmětnosti. Evidenci zajišťuje intencionální spojení vědomí se svým předmětem. Reflexe této skutečnosti, tohoto prvku v procesu poznání, je specifická.²³¹ Tato reflexe totiž ukotvuje analýzu poznání v realitě, na níž je evidence principiálně založena. Právě proto se v jeho filosofii vnější svět nestává světem věcí *o sobě*,²³² poznávající vědomí je s ním nutně od počátku procesu poznání spojeno.

Husserlova filosofie je pevně ukotvena ve zkušenosti, a to samozřejmě i ve smyslové zkušenosti – Husserlův idealismus je konstruován empiricky.²³³ Ani v období *Karteziánských meditací* se nevzdaluje od schématu poznání, jímž lze ilustrovat jeho teorii (aplikovanou

²²⁷ *Tamtéž.*

²²⁸ Cairns, D. *The Ideality of Verbal Expressions*. s. 460.

²²⁹ Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*. § 66.

²³⁰ Sám Husserl si je ostatně podobnosti vědomí už při svém vypracovávání teorie čisté logiky (Husserl, E. *Logická zkoumání*. A 214).

²³¹ Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*. § 69; § 107.

²³² Küng, G. *Husserl on Pictures and Intentional Objects*. s. 673.

²³³ Patočka, J. *Fenomenologické spisy II*. s. 103–104.

především na smyslové vnímání) v *Idejích*.²³⁴ V pozdějším období se Husserl spíše snaží objasnit původ této struktury, její teleologický charakter.

Dospívá k názoru, že předmět (či spíše předmětnost) musí být v našem vědomí přítomen jako idea vždy již na začátku procesu poznání. Tuto skutečnost se snaží vykázt právě na poli čistého *ego cogito* a na evidenci této skutečnosti založit kritiku poznání. Navzdory zmíněným odlišnostem by bylo tedy možné vypůjčit si tento kantovský termín a nazvat předmět regulativní ideou v procesu poznání.²³⁵

V této kapitole jsem se snažil idealitu předmětu (jejíž konstatování do jisté míry tvořilo závěr kapitoly předchozí) představit na půdě čistého vědomí. Osvětlit ji jako nutnou součást každého poznávajícího aktu vědomí a jako základní kámen Husserlovy teorie poznání.

²³⁴ Küng, G. *Husserl on Pictures and Intentional Objects*. s. 677.

²³⁵ Monath, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 294.

1. 4. Význam objektu jako výsledku geneze poznávajícího vědomí

V první kapitole této části bylo rozebráno Husserlovo pojetí předmětu, které je spjaté s jeho zkoumáním jazyka. Předmět zde byl tedy částečně vnímán jako význam výrazu, ale též jako referent příslušného výrazu. Toto pojetí předmětu mělo rysy běžného chápání předmětu – objekt byl vnímán jako součást vnějšího světa. V kapitole druhé byla již postulována idealita předmětu, v kapitole třetí byla pak tato idealita představena jako nutná součást procesu poznání, nyní bude uvedena konstituce objektivit na pozadí geneze samotného poznání.

V minulých kapitolách bylo dílo *Erfahrung und Urteil* zmíněno především v souvislosti s předpredikativní sférou lidského myšlení (byl například uveden princip asociativity, podobnosti...), v rámci této sféry však ještě nelze hovořit o objektech. Ty jsou postaveny až na myšlenkové aktivitě, jíž je proces predikace (zjednodušeně řečeno, skutečnost, že *nějakému S přisuzujeme nějaké p*).²³⁶ Je ovšem zřejmé, že samotný objekt se nerodí z ničeho, že tento koncept musí být postaven na skutečnosti platné již pro sféru předpredikativní.

Otázky, které tedy budou v této kapitole zodpovězeny, jsou tedy: 1. Jaký je předobraz objektu v rámci předpredikativní sféry? 2. Jaká je role objektu v rámci elementární myšlenkové aktivity – predikace?

Cílem této krátké kapitoly není rozšiřovat nastíněné pojetí objektu. Předpokládám, že jeho základní charakteristiky byly dostatečně zpracovány již v kapitolách předcházejících. Záměrem této části je pojetí objektu usoustavit, prohloubit a popsat jeho genezi (s jejímiž součástmi jsme se seznámili v minulých kapitolách).

²³⁶ EU. § 58 s. 282.

1. 4. 1. Pasivní předmětnost a problematika její existence – fakt trvání

Rozdíl mezi jednotlivými stupni objektu (tj. mezi jeho předobrazem a objektem myšlení) do značené míry splývá s rozdílem dvou Husserlem nastíněných světů – světem „předem daným“ (vorwelt) a světem, který je konstituován naším poznáním.²³⁷

Není sice možné říci, že se v rámci tohoto předem daného světa vyskytují předměty²³⁸ (jako identické jednoty smyslu), nicméně už na této půdě lze elementárním způsobem rozlišovat např. smyslově vnímané věci. Přestože není možné učinit je objekty našeho poznání, je možné je alespoň pojmout jako rozlišené věci.

„Pokud na počátku předpokládáme individuuum, které nabývá určitého názoru, je jednota tohoto individuálního názoru závislá na původní jednotě trvání, tj. na původním vědomí času, jímž je individuální trvání konstituováno.“²³⁹

Jednota je tedy konstituována již na této intuitivní úrovni na základě konceptu trvání (Dauerns) v rámci vědomí času, které představuje fundamentální vrstvu našeho vědomí (dosud pasivně afikovaného světem).²⁴⁰ Přestože vztah této vrstvy ke světu nelze charakterizovat jako intencionální, svět, který je pasivně dán v rámci vědomí času, je již prostřednictvím tohoto vědomí pořádan (byl zmíněn princip asociativity jako jakýsi základní předstupeň jáské aktivity, prostřednictvím níž je samotné vědomí světem zaujato).²⁴¹

Na základě Husserlova textu je ovšem patrné, že již tato vrstva svět nějak pořádá, byť se zatím nejedná o příliš komplexní uspořádání. Jeho principem je aplikace základní charakteristiky časového vědomí (tj. trvání) na vnější svět – v rámci elementárního rozlišování jednotlivých celků (jednotlivých smyslových polí) se konstituuje jednota (či mnohost) jako trvání spojení určitých prvků (daných příslušným smyslovým polem).²⁴² Trvání je zde tedy aplikováno na vnější svět jako jeho „proto-objektivní“ charakteristika. Tento fakt představuje velmi významný krok v rámci předpredikativní sféry lidského vědomí, neboť tímto rozšířením časového vědomí i na oblast vnějšku se samotné vědomí poprvé dostává do kontaktu s nezávisle se vyvíjející realitou, kterou Husserl charakterizuje jako objektivní. „Objektivní čas, objektivní

²³⁷ Bower, M. Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 110.

²³⁸ *Tamtéž.* s. 111.

²³⁹ „Nehmen wir zunächst nur ein Individuum an, das in die Anschauung fällt, so reicht die Einheit der Anschauung des Individuums genau so weit als die Einheit des ursprünglichen Dauerns, d. i. des im ursprünglichen Zeitbewußtsein sich konstituierenden individuellen Dauerns.“ (EU. § 36 s. 181.) (přel. VZ)

²⁴⁰ Viz Bower, M. Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 112.

²⁴¹ *Tato práce.* s. 18–19.

²⁴² EU. § 36 s. 183.

bytost a ostatní určení věcí jako objektivní se týkají bytí, a to nikoliv pouze ve vztahu ke mně, ale ve též k jiným.²⁴³

Pojem objektivitý lze tedy aplikovat již na tuto bazální sféru lidského kontaktu se světem. K tomuto světu však paradoxně poznávající individuum nemá, tak říkajíc, intuitivní přístup – intuice je již součástí, která zprostředkovává (či případně aktivně konstituuje) objektivní realitu. Svět, z něhož Husserl odvozuje základní aktivity vědomí, je sám o sobě teoretickým postulátem a není možné k němu přistupovat jinak než skrze ilustrace a myšlenkové experimenty. Kladení tohoto pasivního světa lze považovat za problematickou fenomenologickou tezi,²⁴⁴ nicméně je třeba ji chápat právě jako Husserlův postulát, jehož prostřednictvím vysvětluje původ lidského poznání (případně původ predikativních soudů).

Skutečnost, že naše vědomí je tímto předem daným světem afikováno, nelze vykázat jako běžnou zkušenost (nelze tedy případně uvést dokonalý příklad takové afekce), neboť každá zkušenost je teprve výsledkem příslušné afekce.²⁴⁵ Afekce teprve probouzí zájem našeho vědomí. To se následně k podnětu, který jej afikuje, přivrací.²⁴⁶ Možností, jak osvětlit tento proces ustanovení možnosti zkušenosti poznání, je zaměřit se na běžnou formu zkušenosti a pokusit se na jejím principu tento proces zpětně konstruovat. Touto formou je smyslová zkušenost. Je tedy třeba si vypůjčit charakteristiky percepce a jejich prostřednictvím objasnit afekci pasivně daným světem.

Percepce ovšem sama o sobě představuje již intencionální vztah ke svému předmětu, my však nyní chceme uchopit pole, které nelze charakterizovat jako takto intencionální,²⁴⁷ právě optikou této problematiky se jeví jako mimořádně ilustrativní koncept horizontu. Horizont je totiž tím, co je sice dáno spolu s vnímanou věcí, nicméně to není výsledek aktivity vědomí – intencionální předmět je konstituován *na pozadí* určitého horizontu. Horizont lze proto chápat jako jistou motivaci našeho poznání²⁴⁸ (např. v rámci dourčování vnímaného objektu).

Jak bylo zmíněno výše, tento horizont také podléhá temporální konstituci, kterou provádí poznávající ego. Příslušný horizont trvá, vyvíjí se s objektem vnímání, doplňuje jej. Sám však *eo ipso* není předmětem vnímání, přestože tvoří podklad jeho objektivitý. Temporální konstituce tedy představuje kantovskou formu smyslovosti,²⁴⁹ která je aplikována na věc *samu*, jež je reprezentována horizontem. Je možné říci, že pasivní předem daný svět se do značné míry

²⁴³ EU. § 36 s. 184. (přel. VZ)

²⁴⁴ Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 115.

²⁴⁵ *Tamtéž.* s. 116.

²⁴⁶ Ajvaz, M. *Cesta k pramenům smyslu: Genetická fenomenologie Edmunda Husserla.* s. 161.

²⁴⁷ *Tato práce.* s. 23–24.

²⁴⁸ Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 120.

²⁴⁹ EU. § 38 s. 191.

ukazuje jako horizont našeho poznání.²⁵⁰ Horizont, který není reflektován, který nicméně tvoří pole, k němuž se vědomí může přivracet.

Domnívám se, že zde²⁵¹ uvedené schéma původu smyslového poznání sice názorně představuje vrstvy hrající roli v konstituci tohoto poznání, avšak na základě Husserlova *EU* se ukazuje, že vrstva transcendentního objektu zde ještě nemůže hrát takovou roli, jakou má v rámci samotného procesu poznání. Je pravda, že u percepce je velmi obtížné nalézt hranici mezi pasivní konstitucí a jáskou aktivitou. Úhelný kámen této aktivity je možné spatřovat v konceptu uchopení (*erfassung*), který představuje počátek aktivity v rámci pasivně konstituované předpredikativní sféry lidského myšlení. I tato sféra a její „předměty“ musí být totiž výsledkem určité jáské aktivity.²⁵²

Uchopení Husserl demonstruje na příkladu poslouchání hudby – na percepci modifikace určitých tónů vnímaných na pozadí vyvíjející se melodie.²⁵³ Moje vědomí samozřejmě může být v průběhu tohoto uchopování vyrušeno,²⁵⁴ může být dokonce na chvíli k rušivému podnětu přivraceno, pak se ovšem znovu zaměřuje na aktivní uchopování toho, co vnímalo dříve. Uchopením je také umožněn koncept, který již stojí na pomezí předem dané pasivní sféry a sféry aktivní konstituce poznání, tímto konceptem je krytí (*deckung*).

Na pozadí této problematiky se ukazuje, že zmíněné pomezí je poměrně subtilní, neboť zahrnuje nejen problematiku krytí (krytí samo o sobě už vyžaduje poměrně komplexní dispozice myslícího vědomí), ale též problematiku noetického charakteru předem daného světa.²⁵⁵ Tuto skutečnost zde zmiňuji z toho důvodu, aby bylo zřejmé, že ilustrace původu lidských poznávacích aktivit na problematice smyslového vnímání může vést k bezděčné záměně aktivních a pasivních konceptů.

Jak bylo ukázáno, koncepty noése a noématu představují důležité komponenty v rámci statické fenomenologické analýzy poznání. Jako noése se sice označuje materie poznávacích aktů, je to však materie, která je zpracovávána při samotném vykonávání příslušného poznávacího aktu. Proto je například možné mapovat dopady změny v rámci noési (např. změny podmínek poznání, jejich modifikace atd.) na základě příslušných noemat. Pasivní konstituce toto neumožňuje, je totiž předpokladem těchto druhů aktivit.

²⁵⁰ Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 124.

²⁵¹ Welton, D. Husserl's Genetic Phenomenology of Perception. s. 61.

²⁵² Ajvaz, M. *Cesta k pramenům smyslu: Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*. s. 173.

²⁵³ *EU*. § 23 s. 117.

²⁵⁴ *Tamtéž*. např. § 24 s. 126.

²⁵⁵ Např. Hopp, W. Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation. s. 230; Welton, D. Husserl's Genetic Phenomenology of Perception. s. 68–69.

Pokud tedy přizpůsobíme charakterizaci (jak to bylo uvedeno výše) původu percepce této skutečnosti a budeme ji popisovat v rámci Husserlovy genetické analýzy,²⁵⁶ pak je třeba brát v potaz skutečnost, že v případě, kdy Husserl hovoří o homogenitě, heterogenitě, odlišenosti, přivrácení, uchopení a krytí, jsou všechny tyto termíny opatřeny hvězdičkou. Je nutné je tedy chápat jako přibližné nastínění v rámci pasivní předchůdné danosti, nikoliv jako koncepty, které neopatrně naplníme významem nabytým z oblasti skutečného poznání (jež je samozřejmě aktivně konstituováno naším vědomím).

Pokud bychom se tedy měli skutečně zaměřit na půdu pasivní danosti (k níž se poznávající vědomí vztahuje pouze prostřednictvím čisté receptivity) a chápat výše zmíněné koncepty jako aktivity poznávajícího Já (byť primární a původní), pak by otázka po předmětu musela být reformulována takto: Je možné v rámci pasivní konstituce vůbec hovořit o předmětu, co by případně mohlo být jeho předobrazem?

Domnívám se, že předpredikativní sféra poznání vylučuje koncept jako je předmět. V předchozí kapitole bylo ukázáno, do jaké míry je předmět ideálním konceptem tvořeným naším vědomím samotným. Je ale možné nalézt jeho předobraz, z něhož se po zapojení poznávajícího Já nakonec stane předmět poznání (v tom smyslu, v jakém je běžně užíván v teorii poznání či ve vědě).

Předobrazem je koncept jednoty (Einheit), jehož význam je sice zachycen v rámci základního vědomí času – vnímáme, že nějaká skutečnost nějakou *dobu trvá*. Přestože je jednota tedy patrná opět jako určitá funkce poznávajícího vědomí, skrze ni lze proniknout k základu světa pasivně daného. Jednoty, které jsou v něm obsaženy, jsou právě tím, co v rámci časového vědomí trvá, jsou tím, co prolamuje hranice jednotlivých smyslových polí, co je tedy možné např. jak vidět, tak ohmatat. Jednoty se také ukazují jako nacházející se v nějakém prostoru, odlišují se právě jeho prostřednictvím.²⁵⁷

Tuto jednotu nelze chápat jako materiální charakteristiku předem daného světa, je spíše formou jeho danosti, způsobem jeho existence.²⁵⁸ Nicméně je sama o sobě atributem věcí, které se na půdě tohoto světa nacházejí, a je předpokládána predikativním myšlením, které na jejím základě buduje koncept předmětu.

„Vytvořit z celého takového spojení předmět je ovšem možné až na základě výkonu vyššího stupně, nikoliv receptivity, ale vznikající spontaneity, formální relace se

²⁵⁶ *Tamtéž.* s. 74–75.

²⁵⁷ *EU.* § 43 s. 215–216.

²⁵⁸ *Tamtéž.* s. 223.

pak objevují až na tomto stupni a všeobecně předpokládají výkony predikativního myšlení.²⁵⁹

1. 4. 2. Předmět jako fundament konstituce poznávaného světa – propozice jako fixace trvalého

Přechod z oblasti předpredikativní do sféry predikativního myšlení je poměrně pozvolný. Poznávající Já se ukazuje jako předem dobře připravené na svou klíčovou aktivitu, kterou je právě predikace. Prostřednictvím receptivity, tj. přesněji díky řadě přivrácení k jednotě konstituované v rámci trvání,²⁶⁰ může vědomí formulovat dvě základní logické kategorie – subjekt²⁶¹ a predikát. Zatímco je však receptivita pouze formou dispozice pro pozdější recepci, je recepce již kreativně spontánní aktivitou poznání.²⁶²

Pojem subjektu zde splývá s pojmem substrátu našeho poznání, s tím, co poznáváme jako dané, případně jako to, jemuž náleží určité vlastnosti (predikáty). Takto chápe základ našeho predikativního myšlení i Aristotelés v *Kategoriích*, ten jej sice staví na pojmu οὐσία (jehož význam je, jak bude řečeno v další části, problematický), nicméně v této souvislosti jím rozumí právě subjekt či substrát.²⁶³ V rámci *Kategorií* je totiž klíčovým atributem οὐσία právě to, že ona sama nevypovídá nic o ničem jiném – vše ostatní (všechny ostatní kategorie) vypovídají o ní.

Této skutečnosti si je Husserl nepochybně vědom, když objekty (které jsou subjekty logických soudů) charakterizuje jako danosti, a dokonce určuje původní předmětnost prostřednictvím aktu vypovídání.

„...logické útvary, které na základě slovesa κατηγορεῖν (z něž označení těchto soudů pochází), nazýváme kategorickými *předmětnostmi* nebo též (neboť souzení je výkon rozumu) *předmětnostmi rozumu*.“²⁶⁴

Uvedené vymezení je z hlediska teorie poznání přesnější než to Aristotelovo. Aristotelés totiž alespoň co se týče *Kategorií* nechává nezodpovězenou otázku, jak vlastně souvisí substrát (οὐσία) s poznávajícím vědomím; podle Husserla je tato souvislost zásadní, v rámci

²⁵⁹ „Das Ganze der Kollektion zum Gegenstand machen, ist freilich schon eine Leistung höherer Stufe, nicht der Rezeptivität, sondern der erzeugenden Spontaneität, wie überhaupt die formalen Relationen erst auf dieser Stufe auftreten und durchwegs die Leistungen des prädikativen Denkens voraussetzen.“ (*Tamtéž.* s. 223.) (přel. VZ)

²⁶⁰ EU. § 47 s. 231.

²⁶¹ Toto označení je čistě gramatické a míní se jím substrát daného soudu. Dalo by se tedy říci, že subjekt v rámci predikativního soudu je objektem poznání.

²⁶² Hanne, J. *Husserl on Reason, Reflection, and Attention.* s. 265.

²⁶³ *Cat.* 2a 10–17.

²⁶⁴ EU. § 47 s. 233. (přel. VZ)

elementárního myšlenkového aktu predikace, vědomí samo konstituuje kategorii substrátu (objektu) jednoduše tím, že jej chápe jako *věc*, které přisuzuje nějaké vlastnosti.

Na této úrovni poznání již spontánně vznikají rozmanité typy soudů, ať už soudy reflexivní²⁶⁵ či různé způsoby modifikace soudů predikativních. Různým typům soudů jsou pak korelativní různé typy předmětností,²⁶⁶ které jsou však odvozeny od výše nastíněného vztahu (který je postaven na časovém vědomí jednoty). V rámci této práce se ovšem zaměřuji pouze na původní predikativní soudy a jimi konstituovanou předmětnost.

Samotný Husserl hovoří obecně o dvou stupních objektivitu, o objektivitě vznikající v rámci receptivity a o objektivitě predikativní spontaneity, oba stupně jsou pak pevně propojeny.²⁶⁷ Klíčový rozdíl mezi nimi spočívá ve skutečnosti, že predikativní spontaneita se vyznačuje tvořením soudů²⁶⁸ – základních jednotek poznání. S tvořením soudu jde ruku v ruce konstituce významu a objektu jako úběžníku tohoto významu.²⁶⁹

Analýza struktury predikativního soudu ukazuje, že subjekt a predikát je na jedné straně pevné schéma formy soudu (do něj musí být každý soud zasazen), na straně druhé je však význam subjektu zpětně určován predikáty, které jsou s ním v rámci soudu spojeny.²⁷⁰ V těchto dvou skutečnostech (spojených s elementární formou soudu) se ukazuje ambivalence samotného konceptu objektu.

V minulých kapitolách jsme se setkávali s různými charakteristikami předmětu, které by bylo možné shrnout pod pojmy *ideální* a *reálné*. Ukázalo se, že objekt je ideálním pojmem (pojmem, který existuje v poznávajícím vědomí a který umožňuje veškeré poznání), avšak také pojmem reálným (jednotlivé noematické smysly neustále zpřesňují jádro, kolem něhož jsou „obaleny“). Substrát (v tomto případě objekt²⁷¹) daného soudu je jednak předpokladem samotné formy soudu (danému *S* připisujeme nějaké *p*), jednak jsou právě tímto soudem postihovány jeho vlastnosti, je prostřednictvím tohoto soudu poznáván.

Koncept objektu jakožto substrátu daného soudu umožňuje konstrukci propozice (která představuje formu daného soudu).

„Členy oznamovací věty v ní mají nejen funkci syntaktickou, jako je subjekt, predikát atd., tj. funkční formy, které jim jsou přiřazeny jako členům dané věty, ale

²⁶⁵ Hanne, J. *Husserl on Reason, Reflection, and Attention*. s. 268.

²⁶⁶ *EU*. § 47 s. 234.

²⁶⁷ *Tamtéž* § 49 s. 239.

²⁶⁸ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 196.

²⁶⁹ To je už tematizováno v *Logických zkoumáních*, jedná se zde o onu distinkci mezi tím, co je intendováno, a tím, jak je to intendováno (*Tato práce*. s. 10).

²⁷⁰ *EU*. § 50 s. 242–243.

²⁷¹ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 203.

jsou též postaveny na jiném druhu formování, základní formě: subjekt má základní formu substantivity, v predikátu je určení p v základní formě adjektivy.“²⁷²

Základní forma (kernform) soudu tedy spočívá v tom, že subjekt daného soudu (subjektem soudu je samozřejmě objekt našeho poznání,²⁷³ subjekt je v tomto případě označení čistě syntaktické) tvoří podklad (Substantivität) příslušného predikátu. Struktura samotného predikování je určena na základě tohoto podkladu. Tento fakt do jisté míry rozhoduje, na jakou stranu se v rámci výše zmíněné ambivalence pojmu objekt přiklonit.

Zatímco koncept noematického jádra neumožňuje uspokojivou odpověď na otázku, zda objekt tvoří reálný obsah poznání (spíše bez dalšího činí ze samotného objektu transcendentní pojem, který je nutné chápat spíše jako určitou ideu než jako reálnou součást poznávané věci),²⁷⁴ na základě analýzy vzniku predikativního soudu lze tvrdit, že objekt je nutnou součástí samotné struktury tohoto soudu. Musí mu tedy v nějaké podobě předcházet, aby umožnil formu tohoto soudu.

Přestože termín predikativní primárně evokuje jazyková vyjádření – formy úsudků, jak se ukazují v doméně jazyka – jedná se o širší pojem, který je možné aplikovat na obsáhlejší oblast, než je jazyk, na oblast celého predikativního myšlení. To se sice realizuje zpravidla prostřednictvím jazyka (a je jazykem též možné přesně vyjádřit jeho fundamenty), nicméně naznačená struktura predikace platí pro lidského poznání obecně.

V rámci predikativního myšlení je samozřejmě nutné rozlišit jednotlivé typy soudů, typy predikátů, jejich modality etc.,²⁷⁵ základní struktura predikace však zůstává totožná. Skutečnost, že se prostřednictvím predikátů určuje substrát (objekt) soudu je platná vždy.

„Jsou to všechny útvary smyslu, které jsou soustředěny kolem uchopeného identického pólu předmětu. Ten je identickým substrátem a tím, k čemu se vztahuje soud, vstupuje jako subjekt do predikativních soudů a je určován stále novými predikáty: jako subjekt je tedy subjektem mnoha predikátů a atributivních určení.“²⁷⁶

²⁷² „Die Glieder des Urteilssatzes haben nicht nur die syntaktische Formung als Subjekt, Prädikat usw. als Funktionsformen, die ihnen als Gliedern des Satzes zukommen, sondern sie haben darunter liegend noch eine andere Art Formung, die Kernformen): das Subjekt hat die Kernform der Substantivität, im Prädikat steht die Bestimmung p in der Kernform der Adjektivität.“ (EU. § 50 s. 248.) (přel. VZ)

²⁷³ *Tamtéž*.

²⁷⁴ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 202–203; Patočka, J. *Fenomenologické spisy III/2*. s. 543.

²⁷⁵ EU. § 52–55.

²⁷⁶ „Es sind alles Sinnesgestaltungen, die sich um einen identischen, als das festgehaltenen Gegenstandspol zentrieren. Er ist das identische Substrat, der beurteilte, der in Subjektform in die prädikativen Urteile eintritt und

Jednotlivá pole smyslu (Sinnesgestaltungen) jsou soustředěna kolem identického bodu – objektu. Tento objekt je substrátem, který je neustále dourčován řadou atributů, které jsou mu přisuzovány (predikovány). Toto schéma (lze je označit termínem propozice) je ovšem platné jak v rámci poznávání daného objektu, tak v rámci vyjádření tohoto poznání predikativním soudem.

Předmětnost tedy nemůže být dána v pasivitě, je naopak vždy aktivně konstituována poznávajícím Já.²⁷⁷ Tato skutečnost je zřejmá na základě predikativního myšlení, případně ze samotného predikativního soudu, v jehož rámci vědomí konstituuje substrát soudu a tomuto substrátu přisuzuje určité vlastnosti. Koncept substrátu soudu samozřejmě může být rozdělen, může být tvořen větším množstvím objektů, o nichž je něco vypovídáno. I v takovém případě však zůstává platný fakt identity a trvání určité jednoty (která je v rámci predikativního myšlení chápána jako objekt).²⁷⁸

Stejně jako v předchozí kapitole, i zde se setkáváme s irealitou některých typů objektů.²⁷⁹ Ireálné a reálné objekty se od sebe liší tím, že první jsou vnitřní (tj. existují pouze v mysli) a druhé vnější (zpravidla jsou jimi objekty percepce). Toto rozdělení však, jakkoliv je důležité v rámci precizace pojmu objektu (je přirozeně velmi důležité v souvislosti s poznáním a existencí tohoto typu předmětu, v souvislosti s jeho smyslem apod.²⁸⁰), nehraje důležitou roli v procesu konstituce samotné předmětnosti.

Přestože je Husserlovo dílo rozvětvené a mnohvrstevnaté, problematika předmětu je v principu pojednávána v různých dílech totožně (uvedených podobností je si očividně vědom i Husserl, když ve svém posledním díle odkazuje k dílu takřka prvnímu²⁸¹). Předmět je od počátku chápán jako výsledek aktivity Já.²⁸² V *Erfahrung und Urteil* je rozpracován původ této aktivity, je zde uvedeno jednak, na čem je tato aktivita predikativního myšlení postavena v rámci předpredikativní sféry, jednak je zde také představen přechod z předpredikativní (pasivní) sféry do sféry vědomím aktivně konstituované sféry lidského poznání.

da in immer neuem prädikativem Wie vermeinter ist: als Subjekt ist er Subjekt immer neuer Prädikate und attributiver Bestimmungen.“ (*Tamtéž* § 56 s. 276.) (přel. VZ)

²⁷⁷ Např. Patočka, J. *Fenomenologické spisy III/1*. s. 299.

²⁷⁸ *EU*. § 61 s. 292

²⁷⁹ *Tamtéž* § 63 s. 303–304.

²⁸⁰ *Tamtéž* § 65 s. 324.

²⁸¹ *Tamtéž* § 16 s. 78.

²⁸² Richir, M. *Pasivní syntéza a tempralizace/specializace*. s. 185–187.

V závěru této kapitoly uvedu několik klíčových vrstev kontaktu vědomí s realitou. Většina z nich tvoří oblast předpredikativního myšlení, teprve poslední vrstva umožňuje přechod k základní formě predikativního soudu.

1. Vnitřní vědomí času – možnost afekce prostřednictvím rozlišení trvání.
2. Asociativní syntézy – jejich prostřednictvím dochází k odlišení určitých částí smyslového pole.
3. Podnět – vnučuje se naší pozornosti, naléhá na ni.
4. Přivracení Já k podnětu – základní kámen receptivity.

Všechny tyto vrstvy jsou pasivní v tom smyslu, že probíhají samovolně do takové míry, že téměř není možné je v rámci samotného procesu poznání reflektovat. Konstituce předmětu v poznání může být sice také samovolná, nicméně reflektovat ji lze. Teprve v rámci čtvrté vrstvy je umožněn přechod k predikativnímu myšlení a k předmětnosti.

Dílo *Erfahrung und Urteil* nám nepřináší nové šokující poznatky z Husserlovy fenomenologie, spíše se v tomto díle doplňuje a uceluje projekt genetické fenomenologie, který byl založen již v *Logických zkoumáních*, pak byl přerušen a bylo na něj posléze navázáno *Formální a transcendentální logikou*.

Dominantním tématem *EU* je kantovsky formulovaná otázka: Jak jsou možné predikativní soudy? V rámci odpovědi na tuto otázku je Husserl nucen postulovat celou předpredikativní sféru reality, s níž je naše vědomí v kontaktu pouze jako pasivní příjemce (aniž by bylo s to tento kontakt nějak ovlivňovat). Ukazuje se však, že již tato role pasivního příjemce vyžaduje některé dispozice, které musí vědomí samo o sobě mít. Dochází tedy k formulaci časového vědomí, vědomí trvání...

Jak bylo řečeno výše, koncept předmětu, objektu našeho poznání patří do oblasti predikativního myšlení. Bylo nicméně ukázáno, že fakt trvání musí tvořit předobraz poznávaného předmětu. Domnívám se tedy, že zde bylo dostatečně osvětleno, proč lze v rámci Husserlovy fenomenologie rozlišit tento čtvrtý význam předmětu.

2. Pojetí objektu v antické metafyzice

...τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γινῶσιν τινά. (*Eth. Eud.* 1244b 29) „Žítí je totiž třeba pokládat za určité poznávání.“

V úvodu této práce bylo obecně řečeno, jaký je smysl této části, a bylo též naznačeno, v čem spočívají odlišnosti antické a moderní filosofie. Já se nyní pokusím čtenáře přesvědčit, že přes zmiňované rozdíly lze na řeckou filosofii pohlížet optikou fenomenologické epistemologie, a že tento pohled může dokonce přispět k jejímu porozumění. Nejprve je však třeba obsah této části precizovat. Z pochopitelných důvodů není možné v této kapitole důkladně pojednat o nejrůznějších antických metafyzických systémech, jejím účelem je něco jiného. Tyto metafyzické systémy (ať jejich autorem bude některý z předsókratiků či Platón nebo Aristotelés) budou nahlíženy optikou fenomenologické epistemologie, kterou jsme nabyli v předcházejících čtyřech kapitolách. Tato optika bude založena na třech fenomenologických tezích (přesněji řečeno na třech různých vyjádřeních jedné teze), které tvoří základ Husserlovy teorie poznání:

1. Absolutní realita je *contradiction in adiecto*. (Teze metafyzická)
2. Není podstatný rozdíl mezi věcí, kterou vnímáme, a věcí o sobě. (Teze epistemologická)
3. Není možné stanovit jednoznačný rozdíl mezi myšlením a vnímáním. (Teze psychologická)

V podstatě se jedná o trojí způsob formulace jediné fenomenologické teze, která tvrdí, že objekt našeho poznání neexistuje nezávisle na tomto poznání samotném (příčemž tento objekt je věcí samou). Vyjadřuji tuto tezi prostřednictvím těchto jejích tří atributů, protože se domnívám, že jsou natolik obecné, že jejich prostřednictvím je možné nahlížet i na antické filosofické teorie a podle toho, jak se staví k obsahu těchto tezí, je považovat buď za příbuzné fenomenologickému způsobu pojmání skutečnosti, nebo za tomuto způsobu protikladné.

V úvodu bylo též řečeno, v čem vidím přínos této práce a tohoto srovnání. Domnívám se, že po důkladných analýzách Husserlova pojetí objektu je vhodné připojit ještě jedno hledisko, jímž lze na tento přínos nahlížet. Husserlova epistemologická zkoumání přes jejich problematická místa považuji za nejdůkladnější filosofickou analýzu lidského poznání, která kdy byla provedena. Domnívám se, že především s ohledem na pojetí objektu už není možné provést žádné důsažnější zkoumání. Právě proto jsem přesvědčen, že prostřednictvím srovnání počátků evropské filosofie a její dokonalé podoby (přínejmenším v oblasti epistemologického pojetí předmětu) lze dospět též k objasnění smyslu a významu některých antických

filosofických koncepcí, které kupříkladu epistemologické hledisko sice zohledňují, ale nijak jej nereflktují (případně to vůbec nečiní prostřednictvím tak komplexních pojmů jako Husserl). *Sit venia verbo* si dovolím říci, že toto hledisko je spojeno s pravdivostí Husserlovy teorie.

2. 1. Předsókratovská filosofie a Platónova metafyzika

V této části se tedy budu věnovat předsókratikům (a to zejména Ióňanům, eleatům a Empedokleovi a Démokritovi), následně přejdu k Platónově metafyzice. Pokusím se zde především zprostředkovat, jak jejich teorie odpovídá třem výše zmíněným tezím, a tím tyto koncepce uchopit prostřednictvím terminologie pocházející z Husserlových epistemologických analýz.

Výše jsem zmínil tři teze, jejichž prostřednictvím se budu snažit rekonstruovat vztah antických myslitelů k realitě. Tyto teze se pohybují na hranici problematiky poznání a problematiky bytí. Zejména v předsókratovské a Platónově filosofii je poznání chápáno jako nutná součást bytí. Ať už v rámci iónského hledání ἀρχή či Platónova zkoumání idejí. Věc sama (ať už ji tehdejší myslitelé chápou jako ἀρχή, jako číslo, jako bytí či jako ideu), základní stavební kámen jejich pojetí skutečnosti, je principem existence ostatních věcí, je však též principem, na jehož základě všechny věci poznáváme.

2. 1. 1. Pojetí objektu v předsókratovské filosofii

V případě iónských myslitelů je třeba být obezřetný s ohledem na Aristotelovy zprávy o nich, neboť on jejich teorie často pojímal prostřednictvím vlastní metafyzické terminologie (což následně činil též jeho žák a přítel Theofrastos).²⁸³ Obecně je však zpráv o iónských filosofech velmi málo, proto se nebudu zabývat jejich koncepcemi jednotlivě.

Pozorujeme u nich snahu o nalezení principu (ἀρχή), na jehož základě je celá skutečnost konstituována. Právě tato ἀρχή hraje v iónské filosofii roli věci o sobě – věci, kterou můžeme poznat, a také věci, skrze niž můžeme poznat vše ostatní. Tento princip (a tímto je právě iónská filosofie specifická) musí mít nějaký vztah ke skutečnosti, kterou vnímáme smysly, není tedy možné bezesbytku oddělit ἀρχή od světa, v němž žijeme. Pro Thaléta a pro Anaximena je tímto principem věc, kterou vnímáme smysly, pro prvního je to voda²⁸⁴ (či vlhkost), pro druhého vzduch.²⁸⁵ Předpoklady obou těchto klíčových prvků skutečnosti jsou zcela zjevně vzaty

²⁸³ Např. Kirk, G., S. – Raven, J., E. – Schofield, M. *Předsókratovští filosofové*. s. 122; 138; 192.

²⁸⁴ DK 11 B 3.

²⁸⁵ DK 13 B 1.

z běžné smyslové zkušenosti Thalés svůj princip zdůvodňuje povahou živých organismů, ty se podle něj rodí působením vlhkosti.²⁸⁶ Anaximenovo dokazování je podobné, nadto dokonce dokáže vysvětlit, jak ze vzduchu vznikají další prvky skutečnosti,²⁸⁷ a na základě pozorování meteorologických jevů zdůvodňuje, proč je oním základním principem právě vzduch.²⁸⁸

Je očividné, že tato dokazování a zdůvodňování jsou od reálných vědeckých důkazů ještě poměrně značně vzdálená, přesto ovšem představují jejich počátek a jsou jim svým akcentem smyslové zkušenosti příbuzná (a tím též vynikají v rámci předsókratovské filosofie). Pohled obou zmíněných Ióňanů odpovídá tezi epistemologické i psychologické, představuje sice v jistém smyslu naivní počátek řecké filosofie, ale díky tomu přistupuje ke smyslové zkušenosti bez předsudků, které jsou zavedeny spekulací jejich současníka Anaximadra a jejich pokračovateli. Domnívám se, že o tezi metafyzické v této souvislosti nemůže být řeč, ani jeden z iónských filosofů nezpochybňuje absolutní realitu.

Anaximadrův pohled oproti oběma výše zmíněným pohledům představuje základní kámen pojetí skutečnosti, jehož pokračovateli jsou eleaté, a který se plně rozvine v Platónově filosofii. Anaximandros totiž jako první používá filosofickou spekulaci. Dochází k závěru, že základem skutečnosti, jejím principem, nemůže být žádný z prvků této skutečnosti samotné. Že jím musí naopak být něco, co v sobě všechny tyto prvky obsahuje, a právě proto se od nich musí esenciálně lišit – tím principem musí být zvláštní skutečnost, kterou nelze ohraničit ani ji jakkoliv vymezit.²⁸⁹

Anaximandros zde diskvalifikuje smyslovou zkušenost, ta totiž není schopna pojmout něco, co není ohraničené, naproti tomu ze zjevných důvodů protežuje myšlení, právě ono je totiž schopné se prostřednictvím spekulace dobrat původního principu reality. Tento princip představuje věčnou a neměnnou věc o sobě a představuje též absolutní realitu.²⁹⁰

Přestože je nám pýthagorejská filosofie přístupná pouze skrze zprostředkování jinými mysliteli, je možné její hlavní tezi považovat za základní kámen specifické metafyziky, v jejímž duchu budou konstruovány koncepce následujících předsókratů a samozřejmě též Platóna.

Podstatné je, že se už u pýthagorejců objevuje mystický ráz nauky, kterou uchovávají a předávají.²⁹¹ Tato představa, že filosofická μάθησις není pro každého, neboť podstata věcí není zjevná, že se dokonce skrývá, je typická pro všechny předsókratiky (krom zmíněných Ióňanů,

²⁸⁶ DK 11 A 12.

²⁸⁷ DK 13 B 1–2.

²⁸⁸ *Tamtéž.* A 7.

²⁸⁹ DK 12 B 1; B3; A 9.

²⁹⁰ *Tamtéž* B2.

²⁹¹ DK 8 A2/3–A2/4.

u nichž jsme tuto tendenci pozorovali pouze u Anaximandra). Domnívám se, že toto je klíčový stupeň na cestě ke konečnému oddělení věci o sobě od věci, které běžně vnímáme.²⁹² Protiklad zmíněné epistemologické teze (a korelativního pojetí předmětu) budeme nacházet v předsókratovské filosofii i nadále. Koncepce jednotlivých předsókratů se budou přirozeně různit podle toho, co budou považovat za onu věc samu. Všichni se ovšem budou shodovat v tom, že je oddělena od běžné skutečnosti.

Pýthagorejci považovali za základní princip skutečnosti číslo.²⁹³ Domnívají se, že svět je uspořádán na základě číselných poměrů, které jsou pochopitelné pouze rozumem. Dokonce se pustili tak daleko, že se snažili jednotlivé věci převést na čísla.²⁹⁴ To se jim samozřejmě podařit nemohlo, nicméně tato tendence ukazuje, jak pýthagorejci od pozorování, že v *některých* věcech existují číselné poměry, dospěli k přesvědčení, že číselné poměry musejí existovat ve *všech* věcech. Jelikož lze číselný poměr pochopit pouze rozumem, pozorujeme i zde výrazný rozpor s výše zmíněnou epistemologickou tezí. Pro pýthagorejce je předmětem našeho poznání rozumová konstrukce – číslo. Jinak řečeno, číselný poměr je principem, jehož prostřednictvím lze skutečnost poznat.

Hérakleitos sice v mnoha ohledech představuje výrazně specifickou figuru v rámci předsókratovské filosofie, nepředstavuje však vybočení z jejího tematického rámce. I on vnímá na jedné straně takřka absolutní proměnlivost světa, ve kterém žijeme,²⁹⁵ na straně druhé nutnost zachování pevných hranic této proměnlivosti.²⁹⁶ Přirovnává existenci světa k ohni, který ovšem hasne a vzněcuje se podle určité míry, na základě určitého principu.²⁹⁷ Tímto principem je podle Hérakleita λόγος. Tento termín má v řeckém jazyce velmi mnoho významů,²⁹⁸ nicméně právě Hérakleitos jím bezpochyby označuje rozum, mysl či (specifičtěji) důvod.²⁹⁹

Pomineme-li zvláštní způsob Hérakleitova vyjadřování, jeho užívání metafor, přirovnání a záměrnou mnohoznačnost jeho způsobu vyjadřování,³⁰⁰ lze konstatovat, že jádro jeho teorie (které tvoří právě λόγος) je blízké jak pozdějším předsókratům, tak především Platónovi.³⁰¹

²⁹² Např. DK 14 A5.

²⁹³ DK 45 B/4

²⁹⁴ *Tamtéž.* B4; B17; 25

²⁹⁵ DK 12 B 12; B 49a.

²⁹⁶ Např. *Tamtéž.* B 94.

²⁹⁷ *Tamtéž* A 10/4.

²⁹⁸ Liddell, H. – Scott, R. – Jones, H. *Greek-English Lexicon.* s. 1057–1059.

²⁹⁹ Např. DK 12 B 41.

³⁰⁰ *Tamtéž.* B 48; B 51;

³⁰¹ Ten sice kritizuje Hérakleitův způsob vyjadřování, nicméně uznává základ jeho myšlenky a vychází z jeho představy jak v otázce harmonie, tak v otázce proměnlivosti světa. (*Symp.* 187a–b; *Tht.* 152e)

Hérakleitos se totiž nezastavuje u konstatování, že vše je proměnlivé, snaží se v této proměnlivosti nalézt smysl. Tento smysl lze samozřejmě nahlédnout pouze rozumem.

Na všechny tři výše zmíněné teze by tedy Hérakleitos odpověděl záporně, pro něj je absolutní realita i věc sama ohněm, tento oheň je ovšem řízen rozumem, přičemž je přirozeně pouze myslí poznatelný.³⁰²

Elejský myslitel Parmenidés nepředstavuje žádnou revoluci v předsókratovském způsobu uvažování, naopak je spojen s jejím dovedením do důsledků, jeho text představuje vrchol předestřeného způsobu uvažování. Parmenidés si dobře uvědomuje jeho závazky a přesně je pojmenovává, právě proto se s jeho teoriemi každá další antická filosofická koncepce musí vyrovnat.

Parmenidés hovoří o dvou cestách filosofického zkoumání – první je založena na bytí, druhá uznává nebytí.³⁰³ Jelikož nebytí není možné poznat (ani myslet), není možné, aby se v jakémkoliv podobě vyskytovalo ve skutečnosti. Na základě této logické úvahy Parmenidés odmítá vše, co je možné v jakémkoliv smyslu chápat jako nebytí – především odmítá každou změnu skutečnosti (a to dokonce i změnu místa, tj. pohyb). Změna by totiž znamenala, že se něco stává tím, čím zatím není, a přestává být tím, čím je – to je podle Parmenida zcela nemyslitelné. Naše smysly jsou ovšem svědky pohybu i změny, právě proto jejich svědectví Parmenidés prohlašuje za neplatné.³⁰⁴

Tato úvaha skutečně představuje konsekventní pojednání o principech, jež byly zmíněny předchozími mysliteli. Iónská ἀρχή, Hérakleitův λόγος i pýthagorejské číslo je zde jako to, „co je a co nemůže nebyť“ (ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι).³⁰⁵ Parmenidés je na základě této železné logiky nucen přijímat důsledky, které by si jeho předchůdci pravděpodobně nebyli schopni připustit, přesto jsou jejich úvahy v jádru podobné.

U Parmenida se též setkáváme s takřka notorickým vyjádřením, které se v ontologii objevuje dodnes. Tento filosof bytí charakterizuje jako „... stejné, které spočívá ve stejném, samo o sobě v něm leží a zde setrvává.“ (ταὐτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει).³⁰⁶ Objevuje se zde vyjádření typické pro klasickou řeckou metafyziku (tvořenou především Platónem a Aristotelem), ono *o sobě* (καθ' ἑαυτό). S analýzou toho obratu se

³⁰² Hérakleitos jednak odděluje vědění od vnímání (DK 12 A 16/1), jednak si lze těžko představit, že by bylo možné kupříkladu zmíněnou harmonii poznat jinak než prostřednictvím rozumu.

³⁰³ DK 28 B 2.

³⁰⁴ Tamtéž. B 7.

³⁰⁵ Tamtéž B 2.

³⁰⁶ Tamtéž B 8, 29–30.

setkáme především v kapitole věnované *Metafyzice*.³⁰⁷ Nicméně už zde je zřejmé, kam tímto vyjádřením Parmenidés míří – dotýká se jím jádra bytí, toho, čím je *samo o sobě*, co k jeho existenci neodmyslitelně patří. Podle Parmenida je to jeho základní charakteristikou, že *je a nemůže nebyť*, právě proto musí stále zůstat stejné, na témže místě samo v sobě. Takové bytí je dokonalou věcí samou.

Parmenidova filosofie je v dokonalé kontradikci se všemi třemi zmíněnými tezemi. Parmenidés mimořádně akcentuje úlohu myšlení při poznávání reality. Jeho bytí je takřka prototypem absolutní reality a jejího oddělení od reality, kterou vnímáme. Věc o sobě, která tímto bytím je, v žádném ohledu nemůže být vnímána, neboť vnímání nás, dle Parmenida, jen klame. Oproti předchozím předsókratíkům se Parmenidés ani nepokouší toto pojetí bytí propojit se skutečností, kterou vnímáme. Nečiní z něj princip, na jehož základě ji můžeme pochopit, naprosto ji od něj odděluje a prohlašuje ji za nepravdivou.

Tato Parmenidova vyjádření jsou na epistemologické úrovni doplněna Melissovou úvahou, která zpochybňuje platnost našich smyslů. Úhelný kámen této úvahy spočívá v přesvědčení, že základ skutečnosti musí být absolutní, tj. naprosto neměnný. Pokud lidé považují za takový základ něco, co vnímají smyly, pak je ovšem tytéž smysly vzápětí přesvědčují o tom, jak moc jsou tyto předměty nestálé a proměnlivé (studené se stává teplým, měkké tvrdým, voda vysychá, oheň hasne). Melissos tuto úvahu uzavírá konstatováním, že tedy není možné, aby předměty smyslů byly základem skutečnosti.³⁰⁸ Domnívám se, že toto je další ilustrace vztahu elejské filosofie k problematice předmětu vyjádřené ve třech zmíněných tezích.

V předsókratovské filosofii představovali eleaté zlom, Parmenidova důsažná analýza bytí totiž vedla k tomu, že všichni následující předsókratici se s ní museli v rámci svých vlastních filosofických koncepcí vyrovnat. Popasovat se s ní museli zejména proto, že jejich záměrem bylo vysvětlit změnu, kterou ve světě pozorujeme, zároveň se však nechtěli zaplést do kontradikcí pojmů bytí a nebytí, na niž Parmenidés upozornil právě v souvislosti se změnou.

Empedoklés si je vědom nutnosti učinit změnu nutnou součástí přírodního cyklu a vyvarovat se přitom zavedení pojmu nebytí (který je vnitřně sporný). Je mu ovšem naprosto zřejmé, že existují změny (především vznik a zánik věcí), u nichž se zavedení pojmu nebytí lze vyvarovat jen velmi těžko. Aby svého záměru dosáhl, je nucen věci rozložit na jejich základní prvky (*στοιχεῖα*), které velmi pravděpodobně nemohou být předmětem vnímání,³⁰⁹ a teprve na základě těchto prvků změnu vysvětlovat jako obměnu místa těchto elementů. Ve „skutečnosti“ takto

³⁰⁷ *Tato práce*. 89–90.

³⁰⁸ DK 30 B 8.

³⁰⁹ DK 31 B 2.

popsané Empedokleem nebude tedy nic vznikat ani zanikat, vše bude pouhou obměnou prvků.³¹⁰ Těmito prvky jsou čtyři živly a z jejich vzájemných poměrů je složena veškerá skutečnost.³¹¹ Dvěma základními silami, které jsou příčinami změny, jsou slučující láska a rozlučující svár.³¹²

Empedokleova filosofická koncepce je v mnoha ohledech blízká Hérakleitovi.³¹³ Ani Empedoklés zcela neignoruje změnu, která ve světě existuje, a snaží se ji vysvětlit bez toho, aniž by byl nucen uznat existenci nebytí. Je sice nucen rozložit skutečnost na prvky, jejichž izolovaná existence je myslitelná pouze rozumem, nicméně těmito prvky jsou živly – jejich charakteristiky přirozeně nemohou být jiné než smyslové (neboť na základě smyslů živly dovedeme rozeznat), a právě pro tyto charakteristiky z nich Empedoklés učinil základy skutečnosti. Principy změny jsou pak ztělesněním emocí – láskou a svárem. Ani v této otázce se tedy u Empedoklea nejedná o nějaké navýsost inteligibilní entity, jako je λόγος, číslo nebo neomezeno.

Empedokleova filosofie proto představuje určité specifikum mezi předsókratiky. Na základě jejího vztahu k výše zmíněným třem tezím se domnívám, že jeho pojetí předmětu je tomu fenomenologickému nejbližší, protože proměnlivost chápe jako základní součást reality. Přestože jeho koncepce bezpochyby odporuje epistemologické tezi – věc o sobě (základní prvek skutečnosti) nemůže být u Empedoklea předmětem vnímání. Charakteristiky této věci však smyslové z podstaty tohoto elementu být musí, a tak nemůže být esenciální epistemologický rozdíl mezi myšlením a vnímáním. Stejně tak nemůže být u Emedoklea řeč o absolutní realitě, neboť vše je určitou fází všeobecného cyklu změn (resp. fáze tohoto cyklu není o nic méně reálná než tento cyklus sám).

Empedoklea bychom tedy mohli právem chápat jako filosofa, který se ve své teorii vrací k iónské filosofii (a to především tím, že nediskvalifikuje smyslové vnímání), chce vysvětlit principy skutečnosti, která nás obklopuje a která je proměnlivá, nicméně do své koncepce integruje elejské pojetí nebytí, proto je nucen zavést základní prvky skutečnosti, které představují parmenidovské bytí a zároveň lze jejich prostřednictvím vysvětlit změny skutečnosti, která je předmětem vnímání, včetně vzniku a zániku věcí.

³¹⁰ *Tamtéž.* B 8.

³¹¹ *Tamtéž.* A 30.

³¹² *Tamtéž.* B 17, 15–20.

³¹³ Kirk, G., S. – Raven, J., E. – Schofield, M. *Předsókratovští filosofové.* s 370.

Anaxagorás i Démokritos reagují na elejskou analýzu bytí v principu podobnými myšlenkovými konstrukty. Oba přijímají sice odlišný, ale v obou případech absurdní důsledek, na který upozorňují aporie, jimiž Zénón dokresluje Parmenidovo pojetí skutečnosti.

Anaxagoras přijímá důsledek nekonečného dělení věcí.³¹⁴ Hovoří o tom, že základy (σπέρματα) všech věcí byli původně *všechny pohromadě* (πάντων ὁμοῦ ἐόντων) a následně z nich působením mysli, která tyto základy rozpochovala, vznikl tento svět.³¹⁵ Anaxagorás se ve svém vysvětlení změny snaží vyvarovat uznání nebytí tím, že veškerou skutečnost rozdělí na neomezené množství prvků. Tato spekulace je samozřejmě z matematického hlediska absurdní (při nekonečném dělení nelze stanovit žádný začátek *všech věcí*). Ostatně, proto právě nekonečna užívá Zénón ve své aporii.

Démokritos tento absurdní důsledek nepřijímá, on se snaží do své teorie integrovat relativní pojem nebytí jako komplement bytí. Hovoří o atomech (ἄτομα) a prázdnu (κενόν). Atomy symbolizují elejské pojetí bytí, prázdno nebytí. Tyto atomy mají nejrůznější tvary a v prázdnu se pohybují, slučují a rozlučují, a tak z nich vznikají věci, které vnímáme. Samotné atomy jsou smysly nevnímátné. Je jich sice nekonečné množství (a nekonečně je tedy též světů), nicméně to není tak, že by každá věc byla složena z nekonečného množství atomů (jako je to s Anaxagorovými základy). O tom, jaké věci jsou z atomů složeny, rozhodují tvary atomů samotných.³¹⁶

Atomy je možné pojmout pouze rozumem, právě ony pak reprezentují tu pravou skutečnost. Démokritos hovoří o běžném pojetí skutečnosti (νόμος), podle něhož se nám věci jeví jako velké, barevné, hořké, sladké, ve skutečnosti (ἐτεῆ) jsou to však atomy a prázdno.

Zatímco Anaxagorova teorie se žádného významného pokračovatele nedočkala, atomisté měli následovníky už v antice (epikúrejce) a ke jejich odkazu, podobně jako k odkazu pythagorejců, se v jistém smyslu hlásí i moderní věda. Anaxagoras i Démokritos poměrně jasně oddělují objekty vnímání od objektů myšlení, předměty inteligibilní pro ně představují věc samu. Pro Anaxagoru je touto věcí nekonečno (z něhož se každá věc skládá), pro Démokrita jsou jí atomy. Tyto koncepty představují též onu absolutní realitu, která je v pozadí skutečnosti, kterou vnímáme.

Atomisté sice byli v antické filosofii výjimkou ve vztahu k pojetí povahy příčin vzniku skutečnosti, neboť jejich atomy utvářejí svět v důsledku nahodilého pohybu, který je ovlivněn

³¹⁴ DK 59 B 3.

³¹⁵ Tamtéž B 4; B 13.

³¹⁶ DK 68 A 37.

pouze jejich váhou.³¹⁷ Nicméně pojetím principu této skutečnosti jako inteligibilní entity, již je realita utvářena, je si atomistická koncepce blízká jak s většinou ostatních předsókratiků, tak s teorií Platónovou.

³¹⁷ DK 67 A 14.

2. 1. 2. Idea, předmět a věc sama

Antická filosofie, a především Platónova teorie idejí, položila základy racionalistického pojetí skutečnosti jakožto idealizace empirické skutečnosti.³¹⁸ Výhodou této teorie je, že ji Platón rozvíjí takřka ve všech svých dialozích, základní myšlenka jeho metafyziky je neustále přítomna v jádru každého jeho spisu. Nicméně se domnívám, že nejvhodnější pro představení Platónova pojetí objektu a základů jeho filosofie jsou zejména dialogy *Parmenidés*, *Theaitétos* (který obsahuje Platónovo pojetí poznání a vědění) a *Faidón* (ten v podstatě obsahuje explicitně rozvedenou teorii idejí). Další dialogy (nejčastěji *Symposion* a *Faidros*) budou zmíněny zejména pro ilustraci samotných idejí a role, kterou mají v Platónově metafyzice.

Platónova teorie idejí představuje reakci na různost a proměnlivost světa, který nás obklopuje, který vnímáme, jehož změny však probíhají v rámci určitých hranic. V tomto ohledu je Platón jednoznačným pokračovatelem parmenidovské myšlenky bytí, o kterém není možné myslet, že není. Na jednom z mála míst, kdy Platón explicitně užívá slova idea, reaguje na spis Zénónův, a právě zde explicitně staví oproti nestálým jednotlivinám tohoto světa jedinou neměnnou ideu.³¹⁹ Platón si sice dobře uvědomuje, jakým nesnázím je po zavedení tohoto konceptu nucen se postavit a jak náročné je zkoumání, které bude muset vykonat,³²⁰ nicméně to jej od zmíněného postulátu neodrazuje, nehodlá totiž přijmout, že skutečnost není omezena žádnými zákonitostmi.

Po seznámení s předsókratiky jsou kořeny Platónovy snahy naprosto zjevné. Jeho filosofická teorie skutečně představuje způsob, jak se vyrovnat s myšlenkami svých předchůdců a integrovat je do jedné metafyzické koncepce. Toto vyrovnání se realizuje též v jednom z Platónových nejkomplicovanějších dialogů – v dialogu *Theaitétos*. Zde se v souvislosti s teorií poznání vypořádává především se sofistou Prótagorou,³²¹ když odmítá, že smyslové vnímání je vědění.³²² Nejprve upozorňuje na řadu absurdních důsledků, které by tato teze dle Platóna měla, následně zavádí pojem moudrého člověka, u něž je intuitivně zřejmé, že jeho názor na danou problematiku má větší váhu než názor neodborníka – vědění tedy nemůže být pouhým smyslovým vnímáním.³²³

³¹⁸ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. s. 41.

³¹⁹ *Parm.* 129a–130b.

³²⁰ *Tamtéž*. 135–136.

³²¹ V této práci se antických sofistů nedotýkám, neboť jejich teorie jsou především spojeny s etickou či politickou filosofií, k problematice samotné skutečnosti se příliš nevyjadřují.

³²² *Tht.* 161c–162a.

³²³ *Tamtéž*. 179b.

Při analýze této moudrosti se však Sókratés dostává do nesnází, neboť vidí, že svět, který nás obklopuje, je příliš proměnlivý a v neustálém pohybu (zde se Platón vyrovnává především s Hérakleitovým pojetím skutečnosti), předmětem moudrosti ovšem nemůže být věc, která se neustále mění. Tyto předměty tedy bezpochyby nemohou být spojeny se smyslovým vnímáním,³²⁴ naopak jsou spojeny s myšlením – se správným míněním o dané věci, které je založeno na rozumovém důkazu.³²⁵ Na čem je ovšem založen tento rozumový důkaz? Co je jeho předmětem a co je korelativně předmětem samotného vědění? V závěru dialogu *Theaitétos* se ukazuje, že předložená definice vědění vyžaduje mnohem hlubší analýzu skutečnosti, neboť se ukazuje jako evidentní, že rozumový důkaz nemůže být založen pouze na práci s jednotlivými věcmi, naopak je musí přesahovat.³²⁶

Platón bezpochyby záměrně nehovoří ve svých dílech o této skutečnosti, o idejích, explicitně,³²⁷ většinou pouze naznačuje jejich vymezení či rozebírá příklad nějaké ideje. Výjimku tvoří částečně zmíněný dialog *Parmenidés*, zejména pak spis *Faidón*. V tomto dialogu je obsažen nepříliš známý příběh o životě pod zemí či pod mořskou hladinou, jež Platón přirovnává k životu lidskému. Věci, které vnímáme, jako by byly zastřeny vodou, vidíme sice skrze hladinu oblaka, hvězdy i slunce, ale vše je nezřetelné a zamlžené.³²⁸ Pouze za pomoci rozumu³²⁹ se můžeme symbolicky vynořit z vody toho světa a nazřít tu pravou skutečnost – absolutní realitu, o níž jedině se dá říci, že opravdu existuje.

Že tato skutečnost má navýsost spekulativní – rozumové charakteristiky, dokazuje též Platónova úvaha o číslech³³⁰ (právě v této souvislosti Platón explicitně užívá výrazu *idea* – *ιδέα*). Hovoří o číslicích jako o reálných skutečnostech, jejichž existence dokonce přesahuje existenci jednotlivých věcí. Což Platón dokresluje též svým pojetím duše.³³¹ Bez ohledu na to, že se toto jeho pojetí v čase různí (ve *Faidónu* je duše považována za jednoduchou, v *Ústavě* či ve *Faidrovi* je naopak pokládána za složenou) hodnota rozumové složky duše zůstává vysoká stále stejně. Jedině rozum dovede poznávat ideje, má totiž do jisté míry božskou povahu a je nesmrtelný.

Platón sice zřídka uvádí charakteristiky idejí jako celku, v některých dialozích však rozebírá příklady různých idejí a též uvádí vlastnosti těchto idejí. Pak sice vyvstává otázka,

³²⁴ *Tamtéž*. 184d–186e.

³²⁵ *Tamtéž*. 201d.

³²⁶ *Tamtéž*. 207c.

³²⁷ *Ep.* 341c.

³²⁸ *Phd.* 109b–110a.

³²⁹ *Tamtéž*. 98–99. (Zde je vyjádřeno, jak zásadní metafyzickou úlohu roli má podle Platóna rozum.)

³³⁰ *Tamtéž*. 104c–105b.

³³¹ *Tamtéž*. 65e–66a; 79a; 80b.

keré ideje Platón explicitně zavádí, nicméně to není otázka, která by byla předmětem této práce. Zásadní jsou pro ni atributy, které Platón idejím připisuje. Poměrně často se zmiňuje idea krásy, v dialogu *Symposion* jsou v souvislosti s krásou uvedeny snad všechny klíčové atributy, které tvoří esenci každé ideje.

ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀξιαζόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν: οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῶ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκείνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιών ἐκείνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους. (*Symp.* 211a–211b)

„Tato krása je především věčná, nevzniká ani nezaniká, nenarůstá ani jí neubývá, není ani z části krásná a z části ošklivá, nemění se v čase ani není v nějakém ohledu krásná a v jiném ošklivá. Nikomu se též jako krásná jen nezdá, stejně tak jako se jinému nejeví jako ošklivá. Tuto krásu si nelze představit jako krásu tváře, ruky či jiné části těla, ale ani jako krásu řeči či nějakého vědění. Jakož ani krásu, která existuje na základě něčeho jiného, kupříkladu nějakého živočicha, ať už pozemského či nebeského. Tato krása existuje sama o sobě, je věčná ve své jednotě a všem ostatním krásným věcem svoji krásu poskytuje. Ona sama je však nesmrtelná, nikdy jí neubývá ani jí nic neschází.“³³²

Tento delší úryvek zde uvádím především proto, že podává takřka dokonalé resumé vlastností každé ideje. Každá z nich je věčná, absolutní, totožná sama se sebou, a především je každá z nich dárkyní smyslu jednotlivých věcí. Toto lze velmi plasticky ilustrovat právě na ideji krásy – všechny věci jsou krásné díky tomu, že se (na základě Platónovy filosofie není docela dobře jasné jakým způsobem) účastní na ideji krásy.³³³ Velmi důležité je, že Platón od počátku

³³² Cituji z vlastního překladu Platónova dialogu *Slavnost (Symposion)*, který bude jako součást rigorózní práce předložen na začátku podzimního semestru na FF MU.

³³³ Platón podává podobnou charakteristiku samotné krásy i zde – *Phdr.* 249e.

toto estetické zkoumání spojuje nejen s ontologií, ale též s epistemologií, hovoří dokonce o jednom jediném opravdovém vědění (ἐπιστήμην μίαν) jehož předmětem je právě tato krása.³³⁴

Na jednom jediném místě Platón podává výklad svojí metafyzické teorie, a to je v jeho VII. listu. Zde Platón hovoří o tom, že u každé jednotlivé věci je třeba rozlišit čtyři aspekty,³³⁵ které nám umožňují danou věc pochopit a poznat. Přičemž kruciólním aspektem, který se v každé jednotlivině ukazuje je vědění (ἐπιστήμη). Toto vědění týkající se dané věci není ničím jiným než její ideou. Idea tedy nejen že je ontologickým principem veškeré skutečnosti, je též jedinou možnou optikou, skrze níž lze tuto skutečnost poznat. Lépe řečeno je tím jediným, co lze doopravdy poznat.

Těžko si lze představit filosofickou koncepci, která by byla Husserlovu pojetí skutečnosti vzdálenější. Platón spojil pýthagorejské učení o číslech, jejichž přesnost pro něj bezpochyby představovala předobraz idejí, s parmenidovským bytím, které na základě logické spekulace eleatů nemůže být jiné než neměnné, věčné a nehybné. V Platónově filosofii je koncentrováno vše, co zakládá nejen pozdější křesťanskou teologii a raně novověký racionalismus, ale též moderní evropskou vědu. Idea v sobě dokonale ztělesňuje absolutní realitu věci o sobě, kterou lze nahlédnout pouze rozumem.

Nebýt toho, že má klasická řecká filosofie ještě jednoho významného reprezentanta, bylo by možné jednoznačně konstatovat, že je pro antickou filosofii příznačné pojetí reality předestřené v Platónově filosofii, nicméně stejně jako jsme pozorovali už u předsókratiků některé drobné odchylky od tohoto pojetí, představuje Aristotelova *Metafyzika* zcela odlišnou práci se skutečností. Tento spis má k fenomenologii (a k jejímu pojetí předmětu) jednoznačně mnohem blíže. Jakmile bude představena Aristotelova filosofie, těžko si budeme moci představit odlišnější koncepci skutečnosti, než je Aristotelova a Platónova.

³³⁴ *Symp.* 210d.

³³⁵ *Ep.* 342a–b.

2. 2. Aristotelova epistemologie a metafyzika

„Filosofické dílo, jakým je Aristotelova *Metafyzika*, je třeba interpretovat s jistou opatrností, neboť představuje komplexní vrchol Aristotelovy filosofie. Na tomto vrcholu lze nalézt nejen explicitně formulovanou teorii bytí, ale také její implicitní propojení s odpovídající epistemologií.“³³⁶ V následující kapitole se pokusím nejprve ukázat, jakým způsobem se konstituuje Aristotelovo teorie bytí, následně z této teorie odvodím jeho pojetí objektu (jako úběžníku teorie bytí a poznání).

Pečlivě budu rozebírat především knihu VII., která obsahuje zkoumán, které může být v kontextu Aristotelovy filosofie považováno za nastínění elementární teorie poznání. Dále zmíním jeho kritiku Platónovy koncepce, aby explicitně vynikla odlišnost obou teorií. „Zaměřím se Aristotelovo pojetí předmětu, jakožto entity jednak ontologické (součásti reálného světa), a jednak epistemologické (entity mající významnou roli v ustanovování lidského poznávání); na základě analýzy řeckého textu *Metafyziky* se budu snažit toto pojetí představit.“³³⁷

Nejdříve uvedu klíčové koncepty, s nimiž autor v *Metafyzice* pracuje, následně se je pokusím propojit s jeho pojetím boha. V následující části, se dostanu k tomu, jak Aristotelés pojímá předmět; resp. k tomu, jak lze tento kruciólní epistemologický koncept charakterizovat prostřednictvím jeho metafyzické teorie.

2. 2. 1. οὐσία a *Metafyzika*

2. 2. 1. 1. „τὸ ὄν, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι

V následujícím textu budu podrobně analyzovat klíčové části *Metafyziky*; nejprve uvedu řeckou pasáž, kterou budu podrobněji komentovat, následovanou mým překladem. V příslušných částech vždy zvýrazním významné termíny či klíčové pasáže a jejich překlad do češtiny.

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς; σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν

³³⁶ Zavřel, V. *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-06-21]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/lev58/>. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. s. 18.

³³⁷ *Tamtéž*.

ποιόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχῦ ἢ ἄνθρωπον: ὅταν δὲ τί ἐστίν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχῦ, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι. (*Met.* 1028a 10–20)

,**Termín** ‚je‘ má mnoho významů, které jsme dříve rozlišili v *Kategoriích*. Označuje jednak to, že **je daná věc**, jednak, že tato věc je nějaká, že je v nějakém počtu, případně že je o ní vypovídáno něco dalšího. Toto vše lze tedy označit termínem ‚je‘, nicméně primárně se jím označuje to, že daná věc je, tedy její **bytí**. (Pokud totiž máme říci, jaké to je, řekneme například, že to je dobré nebo špatné, ale nikoliv, že je toho mnoho nebo že je to člověk. Když však máme říci, co je to, co je, nepovíme, že je to bílé, horké nebo že je toho mnoho, nýbrž řekneme, že je to například člověk nebo bůh.) O množství, jakosti, stavu a jiných takových určeních lze říci, že jsou jen proto, že náleží tomuto bytí.³³⁸

Klíčovou otázkou *Metafyziky*, kterou Aristotelés explicitně pokládá až zde, v VII. knize tohoto spisu, je otázka po tom, o čem lze říci, že *to je* (τὸ ὄν). Záhy autor otázku precizuje tím, že se snaží objasnit to, o čem lze tvrdit primárně, že to je. Předně se tímto tvrzením označuje *bytí* (οὐσία) dané věci. Tento závěr Aristotelés vyvozuje ze dvou pojmů, jejichž chápání patrně u svých čtenářů (či posluchačů) předpokládal. Těmito pojmy jsou τί ἐστι a τόδε τι. Doslovný překlad těchto termínů by byl velmi matoucí (*keré?/jaké?/co? je a toto něco*); Antonín Kříž (autor posledního českého překladu *Metafyziky*) je překládá jako *co je a toto zde*. Tento volnější překlad je sice na první pohled mnohem srozumitelnější než ten doslovný, domnívám se však, že při bližším zkoumání je podobně nicneříkající. Předpokládám, že by bylo vhodnější oba pojmy přeložit souhrnně jako *to, že daná věc je*. Jak jsem uvedl výše, tento význam je pak chápán jako primární a je označen termínem οὐσία,³³⁹ přičemž samotný termín ‚je‘ lze samozřejmě užívat v řadě kontextů – o dané věci lze říci, že **je** nějaká, že **je** v nějakém množství či že **je** v nějakém vztahu. Všechny tyto kontexty užití jsou však v principu (a primárně) vázány na jeden specifický význam, který τὸ ὄν má – označuje se jím právě bytí (οὐσία).

³³⁸ Není-li uvedeno jinak, autor překladů řeckých a latinských textů je VZ.

³³⁹ A. Kříž, autor nejznámějšího českého překladu *Metafyziky*, tento termín překládá českým slovem podstata, což je v kontextu *Metafyziky* velmi zavádějící. Slovo podstata totiž nejen že po jazykové stránce vůbec nesouvisí s řeckým termínem, ale nadto se originální termín po věcné stránce snaží dokonce interpretovat či doplňovat (byť to pravděpodobně nebyl Křížův záměr). Slovem podstata totiž v češtině obecně označujeme důležitý aspekt dané věci, aspekt, který stojí v jejím základu (pod-stata). Jsem přesvědčen, že právě tento charakter řecký termín οὐσία nemá.

Aristotelés dále analyzuje stále ještě ‚před-teoretický‘ význam termínu bytí, zkoumá jednoduše to, co se jím běžně označuje, jaké charakteristiky tento koncept musí splňovat, kde všude se vyskytuje a v jakých ohledech je primární. Už v této souvislosti je vhodné uvést, jaký význam patrně mělo slovo *být* v řeckém jazyce. V češtině rozlišujeme mezi jinými i existenční bytí – bytí funguje jako existenční predikát. V řečtině však tento význam nelze jednoznačně izolovat od významů jiných.³⁴⁰ Z toho důvodu se zdá, že je tento termín zároveň užit jako predikát dané věci i jako konstatování její existence (οὐσία) samotné.³⁴¹ K tomu ale v analyzovaném textu nedochází, v něm spíše splývá existence dané věci s věcí samotnou.

Kahn zjevně považuje samotný termínu οὐσία³⁴² za problematický, nejprve totiž přejímá jeho překlad jako ‚substance‘,³⁴³ následně však v souvislosti s Aristotelovou *Metafyzikou* hovoří striktně jen o esencích (tak ovšem překládá sousloví τὸ τί ἦν εἶναι).³⁴⁴ Zdá se tedy, že chápe termín οὐσία spíše jako vágní označení jisté skutečnosti, která je následně precizována pojmem esence.

πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον: ὁμῶς δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνῶσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὐτῇ δὲ μόνη: καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν): καὶ εἰδέναι δὲ τότε οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστὶν. (*Met.* 1028a 31–1028b 5)

,O tom, co je první, lze sice hovořit v mnoha významech, nicméně bytí je první ve všech ohledech – v řeči, poznání i v čase. Žádné určení věci totiž nelze pojmut samo o sobě, pouze její bytí. [Bytí] je tedy primární v řeči (každý výrok se totiž primárně týká toho, co je) a stejně tak je tomu v oblasti poznání, neboť se přeci domníváme, že jsme věc dobře poznali tehdy, když jsme poznali, co je člověk či

³⁴⁰ Kahn, H., Ch. *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*. s. 248.

³⁴¹ *Tamtéž.* s. 249.

³⁴² Z lingvistického hlediska se jedná o substantivum odvozené od participia feminina slovesa εἶναι, tedy od οὐσα. (Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*. s. 1131.) Termín ‚bytí‘ jednak odpovídá této etymologii, jednak (což je v tomto kontextu důležitější) může postihnout konkrétní charakter οὐσία.

³⁴³ *Tamtéž.*

³⁴⁴ *Tamtéž.* s. 253, 261

oheň, nikoliv jen to, jaký je, kolik ho je či kde se nachází. Zpravidla totiž platí, že jakmile poznáme to, co je v nějakém množství či co má nějakou kvalitu, poznáváme zároveň i tyto [dílní aspekty].

To, co bylo už dávno neustále zkoumáno a o čem se i nyní bádá a stále se o tom vedou spory, tedy zkoumání týkající se existence věcí, není nic jiného než zkoumání bytí (někteří pak toto bytí chápou jako množství, jiní jako jednotu, jiní jako omezené, další jako neomezené). Proto i my, když chceme zkoumat to, co existuje, musíme se předně zaměřit na to, co to je bytí.

Dále je konstatováno, že jako bytí jsou všeobecně označovány všechny součásti přírody. Na této skutečnosti panuje shoda, je nicméně třeba objasnit, zda lze za takové bytí považovat i ostatní objekty (jako jsou například čísla či geometrické útvary). Z tohoto důvodu Aristotelés následně začne revidovat význam termínu bytí.

λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα: καὶ γὰρ **τὸ τί ἦν εἶναι** καὶ **τὸ καθόλου** καὶ **τὸ γένος** οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων **τὸ ὑποκείμενον**. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου: διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ **ὕλη** λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ **μορφή**, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, **τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ιδέας**, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα: δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως: οὐ γὰρ ἰκανόν: αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει: περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ὅτι ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστὶν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλήν εἴ τί ἐστὶ τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὅτι τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (**τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης**), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε

ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν: οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός, ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην: **ἀδύνατον δέ: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.** τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμοιβῶν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἕκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δῆλη: φανερά δέ πως καὶ ἡ ὕλη: περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον.' (*Met.* 1028b 33–1029a 35)

,Bytí ovšem užíváme, pokud ne ve více, tak nejspíše ve čtyřech významech; rozumíme jím **esenci**, nebo **něco obecného**, či případně **rod** jednotlivých věcí, za čtvrté pak určitý **podklad**. Pro podklad platí, že on sám není určován ničím jiným, ale naopak prostřednictvím něj se určuje jiné, proto nejprve pojednejme o podkladu, neboť se také zdá, že bytí je prvním podkladem.

V určitém smyslu lze takto [jako o podkladu] hovořit o **látce**, v jiném o **formě** a ve třetím o tom, co z nich pochází (látkou rozumím například bronz, formou pak **schéma určitého pojmu** [ιδέα] a celkem například sochu [celek složený z látky a formy]). Jestliže by pak pojem (εἶδος) předcházel látce, pak bude z téhož důvodu předcházet i celku, který je z obou složen.

Nyní bylo tedy obecně řečeno, co může být bytím; že to není něco, co by bylo závislé na jiné věci jako na svém podkladu, ale spíše to, na čem je závislé vše ostatní. Ale nelze uvést jen toto [určení], není totiž dostatečné. Samo je totiž neurčité, nadto se takto vymezeným bytím stává látka. Vždyť pokud by jím nebyla ona, unikl by nám způsob, jak jinak je vymežit, pokud se totiž odebraly všechny ostatní [charakteristiky], nezdá se, že by ještě zbývalo něco jiného [kromě samotné látky]. To ostatní jsou totiž jednak stavy, činnosti a schopnosti těles, jednak délka, šířka a hloubka, jakožto jistá určení množství, nic z toho ovšem není bytím (ani množství jím přeci není); bytí je naopak tím, co stojí v základu všech zmíněných určení.

Nicméně pokud odebereme šířku, délku i hloubku, pak uvidíme, že už nezbývá nic jiného než to, co se jimi určovalo, a tedy by se tomu, kdo takto uvažoval, nutně jako jediné bytí jevila látka. Samotnou látkou myslím to, co stojí v základu všeho ostatního, ať už konkrétní věci či jejich množství a vůbec všeho, čím lze věc charakterizovat. Ona je totiž tím, o čem vše ostatní vypovídá; její existence musí být

tudíž odlišná od všech ostatních kategorií; **kategorie vypovídají o bytí, bytí vypovídá o látce.** To, co je takto samo o sobě poslední, nemůže být ničím konkrétním, ani určením nějakého množství, ale ani to nelze vymežit negativně prostřednictvím záporů, protože ty náleží věcem jen případně. Z této skutečnosti by bylo možné usoudit, že se tak bytím stává látka. **To je však nemožné, neboť se zdá, že bytím se především rozumí to, co lze pojmovit samo o sobě a co je danou věcí. Právě proto bude snad pojem a to, co je z obou složeno, bytím spíše než látka.**

Věcmi, které jsou z obou složeny (z látky a tvaru), se není třeba zabývat, neboť jsou pozdější a zjevné; také látka je v jistém smyslu zjevná. Nejproblematictější je to třetí, právě to je tedy třeba zkoumat nyní. Všichni se shodují na tom, že nějakým bytím jsou smyslově vnímatelné věci, proto začněme zkoumat nejprve je.⁴

Aristotelés tedy zkoumá, co přesně je bytím označováno; opět se zde odvolává na obecné užívání tohoto termínu. Ptá se, v kolika významech se ho užívá a který z těchto významů je vhodným kandidátem pro jeho pojetí bytí. Bytí může označovat *něco obecného* (τὸ καθόλου) či se jím může vyjadřovat přímo *rod* (γένος) dané věci (např. termíny živočichů či rostlin); tyto dva významy jsou dále odmítnuty jako významy odvozené, pozdější.

Mnohem větší pozornosti se dostává termínu *podklad* či *podmět* (ὑποκείμενον). Na tento koncept se autor soustředí, neboť by se mohlo zdát, že právě podklad je velmi vhodným kandidátem pro vysvětlení významu bytí. I český termín podmět chápeme jako něco, co hraje ústřední roli ve větě, na čem jsou všechny další části sentence závislé. Aristotelés tuto závislost jen převádí na pole samotné reality.

Důsledkem takto nastíněného pojetí bytí (toho, *na němž* je vše ostatní založeno) je nutně bytí jakožto látka, z níž jsou všechny věci složeny. Otázkou nyní je, proč toto podle Aristotela není možné. Proč není možné u tohoto vymezení zůstat? Odpověď je dalším ze zásadních bodů tohoto textu – látka není *danou věcí* (τόδε τι), je totiž neurčitá. Charakteristikou každé věci je ovšem primárně to, že vystupuje ze svého okolí, vymezuje se (χωρίζεται) vůči němu.³⁴⁵ Toto je konstitutivní aspekt každé věci. Mimo jiné umožňuje samozřejmě i to, aby se ostatní určení věci měla *čeho* týkat. Kvalita – jaké *to* je; kvantita – kolik *toho* je, vztah – jak se *něco* vztahuje k *něčemu*; tyto kategorie vždy už vyžadují to, *co* je jimi dodatečně určováno. V tomto smyslu je tedy bytí sice podkladem ostatních kategorií, přesto jej však není možné jako podmět či jako podklad vymezovat, a to proto, že by z něj toto striktní vymezení učinilo látku. První látka je

³⁴⁵ *Met.* 1029a 25–30.

totiž takovým podkladem všeho i bytí.³⁴⁶ Přesto lze však o bytí hovořit mimo jiné i jako o podmětu.³⁴⁷

Jak bylo řečeno výše, s touto definicí bytí se nelze spokojit, přestože je do jisté míry správná. Je třeba hledat to, čím je bytí dané věci určeno, a tím je její *pojmem* (εἶδος).

Nejprve zaměříme pozornost na to, co říká o pojmu Aristotelés.

ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὀρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἓν τι ἐδόκει εἶναι **τὸ τί ἦν εἶναι**, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἓνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, **ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό**. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶς εἶναι: οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός. ὃ ἄρα κατὰ σαυτόν. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν: οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ' αὐτὸ ὡς ἐπιφανεία λευκόν, **ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανεία εἶναι τὸ λευκῶς εἶναι**. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ ἐπιφανεία λευκῆ, ὅτι πρόσσεστιν αὐτό. **ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ**, ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανεία λευκῆ εἶναι ἐστὶ τὸ ἐπιφανεία εἶναι λεία, τὸ λευκῶς καὶ λείῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἓν. (*Met.* 1029b 11–22)

,Když jsme dříve určovali, kolik významů má bytí, jako jeden z nich jsme označili **esenci**, nyní tedy zkoumejme ji. Nejprve o tom pojednejme analyticky a esenci dané věci určíme jako to, **co samo o sobě znamená danou věc**. Tvojí esencí tedy není například být vzdělaný, neboť sám o sobě vzdělaným nejsi. Esence je však právě tím, čím jsi sám o sobě. Nicméně to není vždy tak, že by [esencí bylo] to, co k dané věci patří samo sebou, jako například k tabuli černá. **Být tabulí totiž neznamená být černým** a nic se nezmění, ani když se uvede složenina, tj. ani být černou tabulí neznamená být černým. **Esencí věci je totiž to, co označuje význam dané věci, v čem však již není obsaženo její pojetí**. Pokud by tedy být černou tabulí bylo totéž jako být například hladkou tabulí, pak by bylo také totéž a jedno černé a hladké.‘

Zde se opět setkáváme s termínem, který je velmi těžké převést do českého jazyka, neboť je vlastně tvořen několika slovy; jelikož by bylo opět matoucí překládat jeho název doslova, volím pro něj termín *esence* (τὸ τί ἦν εἶναι). A. Kříž tento termín překládá jako *bytnost*, což je sice termín, který lze zvolit jako věcně adekvátní originálu, ale z hlediska své funkce není tento termín zvolen šťastně. Je totiž novotvarem, jehož význam je svázán s kontextem překládaného

³⁴⁶ *Met.* 1029a 23–24

³⁴⁷ Např. *Met.* 1049a 25–30.

spisu, a právě proto nelze doufat, že by čtenáři samotný text nekomplikoval, případně dokonce osvětloval.

Rozbor tohoto termínu je ovšem velmi důležitý. Výraz τὸ τί ἦν εἶναι totiž primárně odkazuje k dané věci – τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω. A zachovává tak původní vymezení bytí jako τότε τι, přičemž odpovídá na otázku obsaženou v termínu τί ἐστί.³⁴⁸ Na jedné straně tedy tento termín označuje jednotlivou věc (ta je v tomto slovním spojení zastoupena dativem), na straně druhé zdůrazňuje její vymezení, tj. ‚co to je být danou věcí‘ (τὸ τί εἶναι).³⁴⁹ Původní otázka τί ἐστί je tedy precizována otázkou τὸ τί ἦν εἶναι. Je přirozené, že se zmiňovaní autoři neshodují na přesném významu uvedených termínů. Pro pochopení problematiky VII. knihy je však zásadní skutečnost, že se tímto termínem fixuje (tato fixace je pravděpodobně obsažena v imperfektu ἦν)³⁵⁰ charakter konkrétní věci, který je ovšem oddělen od nahodilých vlastností, které příslušná věc má. Např. esencí Sókrata³⁵¹ není být starý, velký, mohutný... (toto jsou jen jeho nahodilé vlastnosti) ale *být nejmoudřejším člověkem* (takto sám sebe definuje v *Apologii*).³⁵²

Nelze předpokládat, že by v řeckém jazyce bylo dané sousloví užíváno běžně, nadto je jeho výskyt dominantně spojen s Aristotelovými texty. Nicméně je v tomto spise uvedeno bez dalšího komentáře a s takovou samozřejmostí, že je oprávněné u řeckého posluchače (či čtenáře) předpokládat obecnou znalost jeho významu. Existují též četné doklady tohoto slovního spojení,³⁵³ mezi nimiž v interpretacích vyniká scéna z Aristofanových *Acharňanů*, v níž hlavní hrdina Dikaiopolis sahá do pytle a překvapen z toho, co v něm nahmatal, položí otázku: τουτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα?³⁵⁴ Tento doklad příslušného úsloví je ovšem důležitější, než by se mohlo zprvu zdát. Aristofanés ve svých komediích často užívá běžných, hovorových výrazů, je tedy možné předpokládat, že toto vyjádření (včetně onoho imperfektního ἦν) nebylo v řečtině zcela neobvyklé.³⁵⁵

Z těchto důvodů se domnívám, že termín *esence*, byť je přejat z latinského jazyka, je termínem ekvivalentním řeckému τὸ τί ἦν εἶναι. Zdomácněl totiž v češtině jako označení

³⁴⁸ Tugendhat, E. *TI KATA TINOS*. s. 17.

³⁴⁹ *Tamtéž*. s. 18.

³⁵⁰ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 489; výše citovaný Tugendhat se nicméně domnívá, že v užití imperfekta je obsaženo vymezení vůči konkrétním okolnostem (vyjádřeným participiem perfekta – συμβεβηκότα), v nichž se vymezovaná věc nachází, že se tedy nedefinuje věc v přítomnosti, ale v minulosti, tj. jaká byla mimo tyto okolnosti (Tugendhat, E. *TI KATA TINOS*. s. 18). S tímto vývodem se Aubenque sice přímo neztotožňuje, avšak vysvětluje jej velmi podobně: ‚Výroku *bude* je tedy skutečnost dána až tehdy, když můžeme říci: *bylo*. Bytostná jsooucnost věci nespočívá v jejích možnostech, ale v její skutečnosti, a ta se odhaluje jedině v minulém čase.‘ (Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 490.).

³⁵¹ *Tamtéž*. s. 485.

³⁵² *Ap.* 21 A.

³⁵³ Sonderegger, E. *Die Bildung des Ausdrucks to ti ēn einai durch Aristoteles*. s. 13.

³⁵⁴ *Acharn.* 767.

³⁵⁵ Sonderegger, E. *Die Bildung des Ausdrucks to ti ēn einai durch Aristoteles*. s. 15–16.

konstitutivní charakteristiky věci, přesto však není běžně užívaným termínem (což mohlo platit i pro jeho řecký protějšek). Tento překlad navrhuji také proto, že fixuje určitý *terminus technicus*, a je tak jednodušší odkazovat k němu, upozorňovat na něj, užívat jej jako koncept (kterým skutečně je). Pokud by bylo třeba převést celé řecké úsloví do funkčně odpovídajícího českého, navrhol bych toto vyjádření: *to, co činí tuto věc touto věcí*.

Ukazuje se tedy, že nejvhodnějším kandidátem na specifikaci významu termínu bytí je termín *esence*. Nyní je tedy třeba objasnit samotnou esenci a zaměřit se detailněji na to, co se tímto termínem označuje, tj. jaký aspekt věci tento výraz reprezentuje, a především prostřednictvím čeho (jaké lidské schopnosti) lze tento aspekt poznat a uchopit.

Nejprve uvedu dvě analytická vymezení *esence*.³⁵⁶ Seznámili jsme se s tím, že Aristotelés zprvu velmi obecně podotýká, že ‚esencí dané věci je to, co samo o sobě znamená danou věc‘ (ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ’ αὐτό).³⁵⁷ Tento můj překlad je jistě nedokonalý, což je dáno především tím, že více řeckých termínů shrnuje pod pojem ‚esence‘ (nutnost tohoto kroku jsem však uvedl výše), a komplikuje tak jejich propojení se souslovím ‚o sobě‘ (καθ’ αὐτό). V této souvislosti se však tímto souslovím nechce říci nic jiného než to, že *esence* vymezuje danou věc bez toho, aniž by vyžadovala doplnění jakýmkoli jiným pojmem.

Esencí dané věci, tj. tím, *co znamená být danou věcí*, lze tedy označit prostřednictvím vymezení této věci, přičemž aby toto vymezení bylo logicky platné, nesmí v něm již být obsažen pojem vymezované věci (z tohoto důvodu je také v samotném termínu minulý čas – ἦν, který upomíná na to, že vymezujeme celek věci, tj. to, jaká věc z hlediska tohoto vymezení ‚byla‘).³⁵⁸ Právě tuto problematiku ilustruje příklad s tabulí.³⁵⁹ Pokud bychom se totiž pokoušeli černou tabulí definovat pomocí atributu černý, byť tento atribut tabuli přísluší zpravidla, pak bychom upadli do stavu, kdy by nebylo možné rozlišit věc samotnou a její atribut (který přitom teprve *o ní* má vypovídat). Z této skutečnosti by pak plynula Aristotelem naznačená kontradikce, tj. nemožnost rozlišit dva očividně různé atributy, které věci náleží. Stejně jako je tabule černá, je totiž i hladká, a pak tudíž není důvod při definici prostřednictvím atributu jeden z atributů vynechat. Jednotlivé atributy tedy splynou a být černým bude totéž, co být hladkým. Tak to ovšem není, obě vlastnosti vnímáme jako vlastnosti *náležející určité věci*. Proto je třeba

³⁵⁶ *Met.* 1029b 13.

³⁵⁷ *Tamtéž.* 1029b 14.

³⁵⁸ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 493.

³⁵⁹ V originále se uvádí bílá plocha, ale domnívám se, že pro dnešního čtenáře je intuitivnější příklad černá tabule (k tabuli totiž alespoň do nedávné doby neodmyslitelně patřilo, že je černá).

určit primárně, *co to je být tabulí* – jaká je její *esence*. Tato otázka již upomíná na to, co vlastně je sama *esence*, je vyjádřením definice dané věci.³⁶⁰

ὅπερ γὰρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι: ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ **τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον**: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμὸς. ὀρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταῦτό σημαίνει (πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὄροι: ἔσται γὰρ ὄνομα ὀφροῦν λόγῳ, ὥστε καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμὸς ἔσται) ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινὸς ἦ: τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι. **οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι**, ἀλλὰ τούτοις μόνον (ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος οὐδ' ὡς συμβεβηκός). (*Met.* 1030a 3–14)

Esencí je tedy [odpověď na otázku, co je] daná věc, ale když se [této věci] něco dalšího přisuzuje, už to není jen tato daná věc; tak jako danou věcí například není bílý člověk; **bytí totiž znamená to, co je danou věcí**. Esence je tedy v těch věcech, pro které lze najít **výraz prostřednictvím definice**. Nicméně definicí nelze rozumět výraz, jímž se označuje jméno dané věci (všechny výrazy by pak byly definicemi, všechny totiž jsou nějakými jmény; například by tak definicí bylo i slovo *Ílias*). Definicí se totiž určuje něco primárního, a nikoliv něco jiného, co o primárním vypovídá. **Esencí je tedy možné nazývat pouze pojmy rodů a nic jiného** (pojmem se totiž neurčuje nějaká případná vlastnost věci či její případný stav).⁴

Při definování je však třeba být obezřetný a definovat skutečně pouze to, co patří k bytí dané věci, a nikoliv například její vlastnost, který ovšem není součástí esence dané věci. Definovat i vlastností, které nejsou součástí esence věci. Tento případ dále ilustruje Aristotelův příklad s bělostí. Pokud bychom se totiž pokoušeli definovat bělost, měli bychom dvě možnosti. Mohli bychom poukázat na konkrétní výskyt této barvy – tj. ukázat např. na bílého člověka, nebo bychom mohli uvést pojem něčeho, co v sobě bělost již obsahuje, například prostěradla (přičemž pojem prostěradla už chápeme jako *něco* bílého).³⁶¹ V obou případech pro vymezení barvy potřebujeme tedy *něco*, co je jejím nositelem, v prvním případě je to člověk, ve druhém prostěradlo. Vymezení barvy (neboť ji nějak vymezit lze) tedy musí být již postaveno na vymezení bytí dané věci (ať už člověka či prostěradla). Vlastnostem nelze upřít esenci docela,

³⁶⁰ *Met.* 1030a 5–15.

³⁶¹ *Tamtéž.* 1029b 25–103a 5.

je třeba si ale uvědomit, že jejich esence je odvozená od esence, která náleží tomu, co označujeme jako bytí v primárním slova smyslu.

ἢ καὶ ὁ ὀρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶ πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἓνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτῳ τοῖς δ' ἐπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστὶν ἀπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πὼς δὲ τοῖς ἄλλοις: καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστὶν, ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστὶν, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς... [...] διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτῳ μὲν καὶ ἀπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστὶν, οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποσῶ τί ἦν εἶναι. (*Met.* 1030a 17–31)

,Nemá však i definice, stejně jako existence, více významů? Stejně jako existujícím lze nazvat jednak bytí dané věci a jednak její další určení (jakost, množství a ostatní). Všem totiž existence nějak náleží, ale nikoliv stejným způsobem – jedno existuje primárně, ostatní [druhy určení] jsou od něj odvozeny. Primárně a celkově existence náleží bytí, určitým způsobem náleží i ostatním [kategoriím]. Říkáme přeci, že vlastnost je, že množství je; ale nikoliv docela. [...] ,Z toho, co bylo řečeno, je zjevné, že primárně a celkově sice esence náleží samotnému bytí, avšak náleží také ostatním [druhům určení věci], nikoliv ovšem jako určení bytí dané věci, ale jako určení její jakosti, jejího množství apod.‘

Přestože jsou v kontextu *Metafyziky* důležité úvahy o tom, do jaké míry mají esenci i další kategorie kromě *esence*, zaměřím se nyní na problematiku důležitější, tj. na to, jak Aristotelés chápe v souvislosti s esencí definici. Definice, kterou zde Aristotelés hledá, je charakterizována takto: ‚Je tedy zjevné, že posledním rozdílem je bytí věci a definice...‘ (φανερόν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμὸς).³⁶² Mohlo by se zdát, že je tedy konečně zřejmé, co je esencí věci. *Esence* věci je skutečně definicí jednotliviny v tom smyslu, že se uvede určitý rod, pod který jednotlivina spadá, a rozdíl, jímž je tento rod rozlišen. Právě toto spojení rodu a vymezení chápu jako *pojmem* (εἶδος).³⁶³

³⁶² *Met.* 1038a 19–20

³⁶³ Sókrata bychom například mohli definovat jako nejmoudřejšího (poslední rozdíl) člověka (rod). Spojení tohoto vymezení s otázkou τὸ τί ἦν εἶναι by pak vypadalo takto: *Co činí Sókrata Sókratem* (τί ἦν τὸ Σωκράτει εἶναι)? To, že je nejmoudřejší z lidí (právě tak Sókrata *pojímáme*).

Tato teze není nijak problematická, dokud si neuvědomíme, že zároveň s ní Aristotelés zastává stanovisko, že primárně existují jednotliviny, tj. že bytí náleží nejprve jim.³⁶⁴ V této souvislosti je vhodné také zmínit dobře známý Aristotelův pojem ‚tvar‘ či ‚podoba‘ (μορφή), jenž na fyzikální rovině představuje aplikaci *esence* na nerozlišenou *látku*.³⁶⁵ Přestože si Aristotelés vypomáhá poukazem na tento proces, stále je možné ohledně chápání bytí jednotlivých věcí poukázat na některé nejasnosti. Hned zpočátku je za to, co se v primárním smyslu označuje jako existující, považována jednotlivá věc, avšak *esence* této dané věci je chápána abstraktněji (na což upomíná otázka τί ἐστι). Bylo by také možné tento rozpor vyjádřit tak, že jednotlivá věc je přirozeně poznatelná smysly, avšak bytí (*esence*) této jednotlivé věci je poznatelné pouze rozumem.

V této problematice je stanovisko Aristotela jednoznačné. Sám tvrdí, že jednotlivina a její *esence* musí být nutně spojeny.

καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελύσθαι εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν): ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γινῶμεν, καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μηδὲ τὸ ἀγαθῷ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὄν οὐδὲ τὸ ἐνὶ ἔν: (*Met.* 1031b 2–9)

‚Pokud by od sebe byly odděleny, [jednotlivé věci] by nemohly být předmětem vědění a [*esence*] by nemohly existovat. (Oddělením mám na mysli skutečnost, v níž by se samotným dobrem nebyla spojena *esence* dobra, či, v níž by se k tomu, co to je být dobrým, nepojilo dobro samo); znalost o každé jednotlivé věci máme totiž jen tehdy, když poznáme její esenci. U ostatních věcí by to pak bylo stejné jako v případě dobra, pokud by *esence* dobra nebyla dobrem, nebyla by *esence* bytí bytím a *esence* jedna by nebyla jedním.‘

Přestože je tento úryvek velmi abstraktní, jeho záměr je jednoznačný – poukazuje na nesmyslnost oddělení dané věci od její *esence*. V závěru poukazuje Aristotelés na kontradikci, která by z oddělení plynula – jedno by nebylo jedním a samotné bytí by nebylo. Velmi důležitým prvkem úryvku je také propojení ontologie a epistemologie (řeceno moderní terminologií); jednotlivá věc je zde pojímána nikoliv pouze jako to, co existuje v primárním smyslu, ale také jako to, co právě ve stejném smyslu musí být předmětem poznání. V tomto

³⁶⁴ *Met.* 1031b 20–25.

³⁶⁵ *Tamtéž.* 1033a 30–35.

smyslu je také třeba chápat Aristotelovu výše uvedenou poznámku, že esencemi jsou pouze pojmy rodů. Pojmy ovšem nelze oddělit od jednotlivých věcí, naopak, prostřednictvím pojmů je poznáváme. Přestože tedy pojmy nelze bezezbytku chápat jako individuální, nelze je chápat ani jako obecné.³⁶⁶ Tato určitá kontradikce mne vede k tomu, že se při pojednání o εἶδος budu termínům obecné a jednotlivé vyhýbat, εἶδος totiž spíše než cokoliv jiného označuje způsob, jakým lze pojmut jednotlivinu. Je zřejmé, že takový způsob sám o sobě nemůže být entitou, které by bylo možné přisuzovat obecný či individuální charakter.

Nyní se vraťme k tomu, jak Aristotelés objasňuje vztah *esence* a jednotliviny. Dělá to prostřednictvím již zmíněného termínu *formy* (tvar či podoba). Má-li tato forma skutečně ‚ztělesňovat‘ esenci, musí být jednoznačně individuální v tom smyslu, že je specifická pro každé jednotlivé jsoucné. Z hlediska dobře známé problematiky univerzálie (tj. existence obecných pojmů), lze též na základě uvedených tezí podpořit Lloydovu teorii, jejíž autor zastává stanovisko, že dle Aristotela existují univerzálie *post rem*.³⁶⁷ Přestože toto stanovisko respektuje Aristotelovo pojetí obecnosti (výše bylo několikrát zdůrazněno, že podle Aristotela obecnému vždy předchází jednotlivé), domnívám se, že diskuze, jíž se účastní, je v principu založena na problematice snaze Aristotelovu *Metafyziku* (též s využitím jeho logických spisů) vyložit prostřednictvím formální logiky. Při snaze aplikovat logickou analýzu na Aristotelovo pojetí jednotlivé věci (οὐσία) se nevyhnutelně dochází k závěru, že pakliže se vědění týká něčeho obecného, nemůže se týkat jednotlivé věci. Prostřednictvím rozboru konceptu εἶδος se však ukáže, do jaké míry může být jednotlivá věc předmětem lidského vědění, přičemž problematika obecnosti s ní vůbec nemusí souviset.

Stejně tak se lze ztotožnit se závěry Fredeho a Patziga ohledně ontologického statutu εἶδος.³⁶⁸ Nicméně i v této souvislosti je třeba znovu zdůraznit, že ideální by pro termín εἶδος bylo, kdyby nebyl spojován s ničím obecným a nepřekládal se jako ‚druh‘.³⁶⁹

Termín *druh* nadto připomíná platónskou ideu, ta představuje pro Aristotela věčný objekt kritiky. Aristotelés Platóna skutečně kritizuje kdykoliv k tomu má příležitost. Jádro celé kritiky spočívá zejména v tom, že Aristotelés považuje ideu (a korelativně i číslo³⁷⁰) za něco dočista jiného než Platón. Pro Aristotela je idea stejně jako číslo (na němž lze tuto odlišnost vysvětlit

³⁶⁶ Frede, M., Patzig, G. *Jsou formy obecné nebo individuální?* s. 56–59. (Zde je uvedena řada tezí, které podporují obě stanoviska, nicméně autoři v závěru zastávají názor, s nímž je možné se v principu ztotožnit.)

³⁶⁷ Lloyd, A., C. *Forma a univerzálie u Aristotela*. s. 34.

³⁶⁸ Frede, M., Patzig, G. *Jsou formy obecné nebo individuální?* s. 61–62.

³⁶⁹ Zavřel, Viktor. *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/lev58/>. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. s. 28–40.

³⁷⁰ Aristotelés považuje Platóna za přímého pokračovatele pythagorejských myšlenek, pro něj idea představuje totéž, co představuje číslo. (*Met.* 990a 30–990b; 999b 19–35)

velmi názorně) něčím obecným, a tedy něčím, z epistemologického hlediska jednoznačně pozdějším, než je jednotlivá věc. Stejně jako číslo není ničím jiným než součtem několika jednotlivých věcí, v ničem jiném dle Aristotela esence čísla nespočívá.

Plátón se podle Aristotela dopouští naprosto zbytečného zdvojování skutečnosti.³⁷¹ A nadto příliš nevysvětluje ani povahu samotné ideje. Charakterizuje ji jako danou věc a pouze přidává *o sobě*, což Aristotelés pochopitelně nepřijímá. Aristotelés dále kritizuje konkrétnější práci se idejemi, Platónovo pojetí pohybu a jeho příčin, a konečně nedostatečné vysvětlení souvislosti ideje s jednotlivou věcí.

2. 2. 1. 2. μορφή a εἶδος

„Přestože je úvaha o formě začleněna do obecného pojednání o různých druzích vzniku,³⁷² je třeba se důkladněji zaměřit na to, jakou roli obecně tento koncept v Aristotelově filosofii hraje. Mohlo by se zprvu zdát, že forma je jistou aplikací esence na látku. Jednotlivá věc je pak výsledkem této aplikace (jak bylo řečeno výše – *složením* látky a formy).³⁷³ Tento popis skutečnosti je možná zprvu neproblematický, nicméně lze jej jen těžko propojit s úvahou o esencích a bytí obsaženou v předešlé kapitole.

K Aristotelově výkladu metafyzické báze vznikání věcí je možné přistupovat tak, že jeho autor zde zavádí jakési věčné formy nepodléhající vzniku ani zániku, které se působením činnosti přírody, případně činnosti člověka vtiskne do určité látky, a vytváří tak *danou věc* (τόδε τι). Jak tento závěr lze ale sloučit s faktem, že bytí v primárním smyslu je právě danost? Domnívám se, že termíny μορφή či εἶδος nelze považovat za termíny odkazující k nějaké specifické realitě.³⁷⁴ Jsou to spíše termíny, které vyjadřují podobu dané existující věci. Proto lze tato řecká slova překládat nejen jako tvar či forma, ale především jako ‚podoba‘, případně jako ‚pojem‘.³⁷⁵

³⁷¹ *Met.* 991a 20–30.

³⁷² *Met.* 1032a 10–1034b 20.

³⁷³ *Tamtéž.* 1033b 1–5.

³⁷⁴ Společně s termínem látka je třeba i termín forma chápat jako relativní pojem, který slouží spíše jako způsob chápání reality, než aby se na jeho základě specifická realita konstruovala, srov. Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela.* s. 503.

³⁷⁵ Termín εἶδος má shodný kořen se slovesem εἶδομαι (‚vypadám‘, ‚podobám se‘), které je příbuzné jak aoristu ἰδεῖν (‚spatřit‘, ‚uvidět‘), tak perfektnímu tvaru οἶδα (‚chápu‘, ‚rozumím‘). (Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek.* s. 379–380.) Tato etymologie (jakkoliv se pravděpodobně odráží v lat. *species*) se v českém termínu ‚druh‘ (jímž bývá termín εἶδος překládán) očividně neodráží. Jeho významu by mohl odpovídat český termín ‚vid‘, kterým se však v současnosti už neoznačuje nic jiného než jedna ze slovesných kategorií. Je ale nutné v překladu zachovat charakteristický aspekt termínu εἶδος, který je jednak určen jeho spojením s *viděním*, jednak s *poznáním*. Domnívám se, že termín ‚pojem‘ tento nárok částečně splňuje, přestože akcentuje spíše naznačenou souvislost s poznáním než s viděním. Je třeba mít ovšem na paměti, že koncept εἶδος nesmí být oddělen od konkrétní οὐσία, právě proto je vhodné tento termín překládat jako pojem; pojem neexistuje jako samostatná jednotka, pojem je nástrojem k uchopení (pojímání) dané jednotlivosti, má procedurální charakter. (Např. Materna, P. *Hovory o pojmu.* s. 55–56.)

Tento koncept samozřejmě nepodléhá vzniku ani zániku, neboť neexistuje sám o sobě (až na jednu výjimku, kterou je bůh), je prostým vyjádřením určitých přírodních zákonů či myšlenkových konceptů. Takto se vyjadřuje i Aristoteles:

πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους; ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τότε τι, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τότε δὲ καὶ ὠρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε, καὶ ὅταν γεννηθῆ, ἔστι τότε τοιόνδε; (*Met.* 1033b 20–24)

„Zdali je tedy nějaká koule [jakožto pojem] existující mimo tyto koule či dům mimo tyto cihly? Pokud by přeci existovaly, pak by vůbec nemusela vznikat tato věc. [Pojmy] označují, co je to za věc, nelze je pak vymezit jako [tuto věc] samotnou. Utvářejí či plodí z něčeho něco jiného, a tak jejich prostřednictvím vzniká tato určitá věc.“

Pojmy věcí podle Aristotela neexistují mimo tyto věci samotné, jinak by to nebyly jejich pojmy. V primárním slova smyslu *jsou* pouze jednotlivé věci, nicméně to, *co* daná jednotlivina je, je určeno jejím pojmem. Aristotelés velmi silně svazuje existenci pojmů s existencí věcí. Věc je tím, čím je, pouze skrze svůj vlastní pojem.

Takové vyjádření uvedených skutečností se sice může zdát poněkud zavádějící, tak tomu je však pouze proto, že se Aristotelova teorie neustále pohybuje na mezi ontologií a epistemologií, aniž by to reflektovala. Věci, které jsou, jejich bytí, jejich esence, jejich individualita, jejich danost, to vše jsou bezpochyby charakteristiky ontologické. Jedna z nich je však přesahuje, neboť zajišťuje, že věc jako jednotlivé bytí je poznávána. Je to právě esence, která naznačuje cestu od bytí věci k jejímu poznání a její spojení s danou věcí vyjádřené termínem forma (μορφή).

Termín μορφή přirozeně označuje řadu věcí; např. tento kruh, tohoto člověka, případně jeho duši (vymezuje ji oproti tělu, které je látkou) či jeho myšlení (jako specifickou část duše).³⁷⁶ Aristotelés se neostýchal tuto koncepci aplikovat na řadu různých skutečností. Její charakteristika je ovšem vždy poměrně jednoznačná – μορφή je nutně spojena s tím, jak danou věc poznáváme, μορφή z ní činí věc ‚pro nás‘. Naproti tomu látka je sama o sobě ostatně nepoznatelná.³⁷⁷

³⁷⁶ *Tamtéž.* 1035b–1036a.

³⁷⁷ *Tamtéž.* 1036a 8–9.

Aristotelova Metafyzika, a zvláště její VII. kniha, je však text mnohovrstevnatý, komplikovaný a na mnoha místech nejasný. Aristotelés je totiž svou úvahou o pojmu a podobě věci veden i k tomuto závěru, který může takřka vyvrátit téměř všechny uvedené teze:

ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἶδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου: τὸ γὰρ κύκλω εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταυτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ—λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοὺς καὶ τοὺς ξυλίνους—τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὄρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχειᾶς οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν: ἀλλ' αἰεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. (*Met.* 1035b 33–1036a 8)

,Avšak části **výrazu** mohou být pouze částmi **pojmu**, výraz je ovšem **obecný**; je ale totéž být kruhem a kruh a být duší a duše. Jejich **spojení**, jakým je tento kruh a tato jednotlivá věc, ať už vnímaná nebo myšlená (myslíme pak například předměty matematiky a vnímáme například předměty z kovu či ze dřeva), však není jejich **vymezením**. Jsou poznávány myšlením či vnímáním, jakmile však opustily **okruh našeho poznání**, není jasné, zda jsou, nebo nejsou; jsou však vždy označovány a poznávány na základě obecného výrazu.‘

V textu jsou zvýrazněny termíny, na jejichž významu (a jeho překladu) závisí interpretace celého úryvku. Je třeba přiznat, že v principu tento text umožňuje dvojí interpretaci a že je náročné mu správně porozumět. Domnívám se, že klíčové je alespoň v kontextu VII. knihy slovo λόγος překládat jako ‚výraz‘ a nechápat jej jako synonymum termínu εἶδος (který překládám jako ‚pojem‘). Od možné ilustrované dichotomie mezi těmito termíny se totiž odvíjí i interpretace tohoto úryvku. Je možné mu také rozumět tak, že Aristotelés prostřednictvím něj vyjadřuje svůj postoj k jazyku, který je sice prostředkem běžného lidského vyjadřování, nicméně se nemusí nutně týkat existujících předmětů.³⁷⁸ Výraz tak může být oproti pojmu prázdný, pokud je užit nesprávně (pokud se prostřednictvím něj vypovídá např. o něčem, co neexistuje).

Text je možné chápat ovšem i tak, že je zde zavedena opozice mezi danou věcí, která se označuje jako celek (σύνολον) látky a tvaru, a jejím pojmem, který je (adekvátně či

³⁷⁸ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 112–113; *Met.* 1040a 10–12, nutno dodat, že příslušná úvaha je součástí Aristotelovy kritiky idejí, v níž upozorňuje na jejich nepoznatelnost. Ideje nelze poznat, neboť je nelze definovat, samy jsou totiž jmény a výrazy, prostřednictvím nichž se mají definovat věci spadající do domény tohoto světa.

neadekvátně) vyjádřen jazykovým výrazem. Pojem (tvar či forma), jakožto i esence (neboť právě ji pojem postihuje) jsou od dané věci odděleny. Věc totiž není obsahem definice, zatímco pojem věci by měl být výsledkem definice – dochází zde tedy ke sporu.

Jakkoliv je tato interpretace možná, domnívám se, že je v zásadním rozporu s tím, co Aristotelés tvrdí na začátku VII. knihy; zde totiž spojuje danou věc a její esenci. Tato interpretace zmíněné fundamentální spojení popírá. Samozřejmě, pokud by nebylo možné textu porozumět jinak, bylo by nutné uvedenou kontradikci přijmout jako součást této knihy. Jiné porozumění však možné je. Jednotlivá věc přirozeně nemůže být významem definice, a tak není ani významem výrazu (jímž definici vyjadřujeme),³⁷⁹ nicméně pojem, který si na základě této definice přirozeně tvoříme, jednotlivou věc obsahovat musí. Přirozeně různé pojmy obsahují různé typy věcí, jednotlivou věc však může charakterizovat pomocí rozdílu. Aristotelés tvrdí, že: ‚Posledním rozdílem je určeno bytí věci a je jím určena i její definice.‘³⁸⁰ Pojem jednotlivé věci je tak určen rozdílem, jímž se tato věc vymezuje vůči věcem jiným (např. Sókratés se vymezuje vůči jiným lidem moudrostí). Definicí zde není žádná metafyzická entita, je to *terminus technicus*, jímž se označuje způsob, jakým nalézt esenci věci (která už metafyzickou entitou samozřejmě je).

Zdánlivě snadným řešením sporných vyjádření, které tato kniha obsahuje, by bylo jednoznačné odlišení látky, formy a jejich spojení (jímž je daná věc). Tato koncepce je blízká školskému pojetí Aristotelovy metafyziky, které nutně pro svůj účel musí odhlédnout od exaktnějšího pojetí jeho teorie. V této zjednodušené interpretaci (právě proto je zde zmíněna) se forma blíží obecně, to je však něco, čemu vlastní Aristotelova teorie jednoznačně odporuje.³⁸¹ Pokud v souvislosti s ní tedy užíváme výrazu ‚forma‘, musíme mít na mysli, že forma je, co do bytí, neoddělitelná od věci jako předmětu našeho poznání. Dalo by se říci, že předmětem našeho poznávání je tato věc pouze skrze svou formu – skrze svůj vlastní pojem.

Domnívám se, že uvědomit si toto propojení s problematikou poznání je klíčové – forma věci je nejen tím, co se ‚zjevuje v řeči‘,³⁸² ale především tím, co takřka vidíme, jakmile danou věc vnímáme. V tomto ohledu je pak vnímání skutečně neoddělitelné od intelektu, spíše je s ním propojeno,³⁸³ a toto propojení umožňuje vnímat jednotliviny prostřednictvím jejich pojmů. Je jasné, že Aristotelova koncepce přesto vyvolává řadu otázek, které se koncentrují

³⁷⁹ Např. *Met.* 1034b 20.

³⁸⁰ *Met.* 1038a 19–20

³⁸¹ Např. *Met.* 1038b–1039a.

³⁸² Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela.* s. 482.

³⁸³ Rabinoff, E. *Aristotle on the intelligibility of perception.* s. 738.

především kolem problematiky individua.³⁸⁴ εἶδος však není možné chápat jako druh, který je *eo ipso* oddělen od individua, jakožto celku formy a látky. Je nutné chápat nikoliv ontologické, ale epistemologické konsekvence tohoto pojmu a odlišit jeho smysl od μορφή, která představuje určité opositum vůči ὄλη.³⁸⁵

V závěru této kapitoly obecně představím vlastní pojetí pojmu οὐσία, která tvoří pozadí celé této části. „Domnívám se, že je možné problematický termín οὐσία spojit s konceptem, který tvoří základní kámen teorie poznání, tj. s konceptem předmětu. Objekt je samozřejmě výhradně epistemologický koncept, který *sensu stricto* v antické filosofii nikde tematizován nebyl. Výše se ukázalo, že Aristotelova filosofie byla vnímána jako filosofie podstat – zvláštních metafyzických entit nahlédnutelných pouze rozumem. Domnívám se, že byly uvedeny důvody, kvůli nimž lze tento názor považovat za mylný. Nyní uvedu důvody, pro něž je možné považovat řadu charakteristik bytí (οὐσία) za charakteristiky předmětu.³⁸⁶

Aristotelés nutně svazuje bytí a poznání tvrzením, že bytí věci je poznáváno primárně.³⁸⁷ Tímto pevně propojí ve své metafyzice teorii bytí a teorii poznání; nejen, že bytí – daná věc má ontologický primát (existuje dříve než její vlastnosti, stavy...), má též primát epistemologický – je poznáváno dříve než jeho stavy, vztahy, v nichž se nachází apod. Tato skutečnost ukazuje mimo jiné především to, že bytí nemůže být vlastnost věci, stejně tak jako nemůže být ničím, co tvoří podklad věci – k čemu je možné se dostat pouze myšlením (tj. podstatou). Bytí věci je podle Aristotela samotná věc, která je vnímána a poznávána.³⁸⁸

³⁸⁴ Woods, M. *Form, Species, and Predication in Aristotle*. s. 408.

³⁸⁵ Zavřel, Viktor. *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-07-11]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/lev58/>. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. s. 9, 40–44.

³⁸⁶ Předpokládám, že jedině na poli epistemologie je možné uvedenou kritiku ještě upřesnit a vyjasnit smysl termínu οὐσία.

³⁸⁷ *Met.* 1038a 30–35.

³⁸⁸ Zavřel, Viktor. *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky* [online]. Brno, 2021 [cit. 2022-07-11]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/lev58/>. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. s. 61.

Závěr – mezi jednotou, trváním a smyslem

Ἄριστοφάνης ἔφη· δύναται γὰρ ἴσον τῷ δρᾶν τὸ νοεῖν, καὶ πρὸ τούτου ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδης· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

(DK 28 B 3)

„Aristofanés řekl, že myšlení může být tímtež co jednání, před ním tvrdil elejský Parmenidés, že myslet a být je totéž.“

Přestože myslitelé, jimž byla tato práce věnována, vypracovali nadmíru komplexní systémy, domnívám se, že je možné v jejím závěru vyzdvihnout koherenci systému Aristotelova a Husserlova. Zatímco předsókratici a Platón představují zcela odlišné pojetí reality s akcentem problematiky bytí, Aristotelés, jako myslitel nesmírně širokého zájmu, se povšechně dotýká jak bytí, tak problematiky poznání. Všeobecnost, která je pro jeho dílo charakteristická, samozřejmě vede k celé řadě nesnází. V rámci jeho díla však lze nalézt řadu pronikavých vhladů do mnoha oblastí lidského zájmu; v souvislosti s touto prací konkrétně do oblasti epistemologie.

Dosud neproblematická hranice mezi poznáním a bytím (u předsókratiků i Platóna bylo myšlení součástí bytí) byla v první, ještě poněkud nejasné podobě, vyjádřena v konceptu οὐσία. Aristotelova οὐσία, jak bylo ukázáno, zahrnuje obě domény – je součástí světa, tj. jednou z věcí; ale zároveň je primárním objektem poznání. První zmíněnou charakteristiku vyjadřuje termín ὑποκείμενον (látka), druhou termín εἶδος (forma). Skutečnost, kterou vnímáme, je podle Aristotela výsledkem propojení těchto dvou konceptů.

Jak bylo ovšem ukázáno, Aristotelés zavedl řadu příčin k desinterpretacím svojí metafyzické teorie. Praktická nemožnost vybudovat koherentní epistemologii čistě na základě jeho metafyziky vedla k tomu, že si interpreti museli vybrat, jaký aspekt jeho teorie zdůrazní; co učiní jejím základním kamenem – zda spíše věc, nebo uchopení této věci. Tato volba je fixována v termínu substance, jehož prostřednictvím Aristotelovu metafyziku vykládají takřka všichni interpreti, a zcela zásadně tak ovlivňují filosofické pojmosloví, které se zachovává dodnes.

Bylo již vysvětleno, z jakých důvodů je termín substance (či podstata) nevhodný, v závěru této práce považuji za vhodné uvést ještě jeden obecný důvod její problematičnosti. Koncept substance totiž problematickou hranici mezi poznáním a bytím nijak nepřeklenuje, nijak neřeší tento poměrně závažný filosofický problém. Má totiž být „pouhým“ překladem termínu οὐσία, který, jsa příliš obecný, je Aristotelem velmi pečlivě rozebírán a jeho smysl je detailně vysvětlován. Substanci lze ovšem chápat jednoduše jako to, co stojí v základu veškeré skutečnosti, co je pro ni nejdůležitější. Zdálo by se tak, že doména poznání zde ustupuje doméně bytí, ovšem stejně jako je tomu u οὐσία.

V Husserlově filosofii na sebe bere tíhu οὐσία koncept předmětu; objekt je nutným komponentem vnějšího světa, zároveň je však již jako jistá idealita přítomen ve vědomí od počátku procesu poznání. Předmět má však, kromě toho, že je Husserlem velmi detailně zkoumán, oproti výše zmíněným pojmům velkou výhodu v tom, že je to koncept intuitivně velice dobře známý. Je tak možné doufat, že prostřednictvím řady argumentů (které byly představeny v předcházejících kapitolách) budou probuzeny příslušné intuice, které v závěru potvrdí zdánlivou kontradikci – že předmět je sice součástí vnějšího světa, jako takový však sám musí být od počátku přítomen v procesu poznání jako idea.

Po řadě bylo pojednáno o jednotlivých aspektech, kterých objekt v Husserlově filosofii nabývá. V první kapitole jsme se seznámili s do jisté míry naivním pojetím předmětnosti, reprezentovaným v *Logických zkoumáních*. V rámci těchto zkoumání je objekt ještě považován za jakousi substanci do značné míry nezávislou na našem vědomí, nicméně už zde (což je nesmírným přínosem Husserlovy fenomenologie) se tematizují jednotlivé způsoby uchopení takového objektu, způsoby, jakým je vědomí dán, problematika propojení vědomí a objektu apod.

Husserl se ovšem poměrně záhy přesunuje na půdu vědomí, aby odtud ozřejmil zákonitosti poznání i zákonitosti konstituce vnějšího světa. Uvažuje o předmětu v rámci statického schématu noése – noéma. Toto schéma bylo předmětem druhé kapitoly. V této souvislosti se již pojetí objektu větví; na jedné straně je objekt charakterizován jako noematické jádro, tj. to, co v rámci jednotlivých noémat zůstává stejné, co jim uděluje smysl; na straně druhé však jako neurčité X, které vzniklo abstrakcí za účelem nalezení absolutního podkladu našich noémat. X je chápáno jako poslední neuchopitelný subjekt všech predikátů. V rámci *Idejí* se tedy nabízí učinit toto rozlišení: předmět je chápán jako ὑποκείμενον (neurčité X); předmět je chápán jako εἶδος (noematické jádro – esence příslušných noémat).

V Husserlově fenomenologii jsou tedy obecně zdůrazněny dva aspekty objektu. První z nich lze charakterizovat ideou trvání – objekt se ukazuje jako něco, co tvoří podklad dané skutečnosti, co stále trvá v základu svých možných určení a co utváří jejich jednotu. Tato charakteristika do velké míry splývá s pojetím substance (a též Aristotelovým vymezením οὐσία v *Kategoriích*). Předmět je však též chápán jako entita (zatím jej označují tímto neurčitým termínem), která představuje způsob, jehož prostřednictvím jednotlivá noémata nabývají smyslu – právě jako *noémata příslušného objektu*. Předmět lze v této souvislosti nazvat jako *dárce smyslu* jednotlivých noémat. Je jejich esencí, formou a pojmem. V tomto

kontextu má předmět stejně jako pojem procedurální charakter. Představuje proces, v jehož rámci jsou jednotlivá noémata chápána.

Následující dva významy konceptu předmětu, které lze v Husserlově fenomenologii nalézt, už do značné míry rozvíjejí tento aspekt objektu. Zdá se, že Husserlův projekt transcendentální fenomenologie již bezesbytku předpokládá, že idea předmětnosti, tj. možnost poznávat předměty a jejich prostřednictvím koncipovat poznání jako celek (vymezovat předmět danými vlastnostmi, chápat jej jako nositele predikátů...), je našemu vědomí vrozena. Že transcendentální idealita předmětu umožňuje jeho empirickou realitu. V této fázi svého myšlení (tu ve třetí kapitole této práce reprezentuje především analýza spisu *Karteziánské meditace*) však Husserl nijak nespécifikuje způsob, jakým je předmětnost našemu vědomí vrozena, nerozlišuje její funkce, ani nezmiňuje jejich původ.

O takové zkoumání se pokouší ve svém posledním díle, *Erfahrung und Urteil*, které do značné míry tuto mezeru zaplňuje. Husserl zde z faktu trvání, který lze uchopit již v rámci vědomí času, usuzuje na základní a zakládající rys samotné předmětnosti. Již na pozadí pasivní geneze vnějšího světa je možné tento fakt pozorovat – obecně řečeno, chápat jisté části vnějšku jako trvalejší a jednotnější než části jiné. Jak bylo řečeno dříve, tuto předmětnost nelze chápat jako předmět v běžném slova smyslu, skutečně sama představuje pouze možnost konstituce specifických předmětů v rámci příslušných poznávacích aktivit. Přestože lze jen velmi těžko stanovit jasnou hranici mezi pasivní a aktivní genezí, mezi konstitucí smyslu a „pouhým“ faktem trvání, domnívám se, že tento fakt musí předcházet jakékoliv možné konstituci. V rámci predikativního myšlení je tento fakt již reprezentován subjektem dané syntaktické konstrukce, který sice nemusí tvořit smysl výpovědi, nicméně ji v principu umožňuje a její smysl ukotvuje.

Přestože se uvedené čtyři významy objektu na mnoha místech překrývají a mísí, je možné vyzdvihnout dvě charakteristiky a podpořit je několika klíčovými termíny, jež jsme výše rozebírali. Všechny tyto aspekty jsou však principiálně sjednoceny pojmem transcendentální ideje, kterým se vyjadřuje úloha předmětu v lidském poznání:

1. Objekt jako smysl jednotlivých dílčích zkušeností.
 - a) intencionální korelát
 - b) noematický smysl / noematické jádro
2. Objekt jako to, co v rámci rozličných vjemů trvá.
 - a) jednota ve faktu trvání
 - b) substantivita

Dílo Edmunda Husserla je sice nesmírně rozsáhlé a principiálně nelze jeho interpretace ve všech ohledech sjednotit, navzdory tomu jsem přesvědčen, že v něm lze nalézt určité konstanty a též z nich vyvodit příslušné závěry. Na pozadí interpretace dějin předmětu a dějin klíčového pojmu substance se ukazuje, že Husserl vyzdvihuje právě tu charakteristiku objektu, která je vlastní i substanci – tedy trvalost a jednotu. Na základě faktu trvání v rámci zkušenosti, na substantivitě, lze teprve konstruovat smysl příslušné zkušenosti.

Pokud bychom se měli skutečně pokusit propojit Husserlovo pojetí předmětu s antickým, navrhuji považovat za předobraz tohoto pojetí aristotelský pojem ὑποκείμενον. Jedině tak bude zjevné, jaké charakteristiky předmětnosti se vyzdvihují. Intuitivně známá skutečnost trvání našeho vědomí, to, že právě toto vědomí samo lze *eo ipso* charakterizovat jako ὑποκείμενον (jako subjekt), vede k tomu, že na základě trvání je v rámci pasivní geneze koncipován i vnější svět. Ve skutečnosti je to právě trvání věci, které označujeme termínem bytí (οὐσία).

Aristotelův pojem οὐσία je tedy možné vymezit prostřednictvím výše zmíněných charakteristik předmětu. Je pozoruhodné, že právě tento fakt trvání Aristotelés nepovažuje za tu klíčovou skutečnost, jíž se má metafyzika zabývat. Zcela zásadní je pro něj oproti tomu poznání esence dané věci, její pojem (εἶδος). Paralelu tohoto přístupu ke skutečnosti lze nalézt i u Husserla, i u něj bylo možné rozlišit dva elementární typy předmětnosti, z nichž jedna je primární (předchází každému konkrétní poznání), druhá je však epistemologicky mnohem podstatnější – umožňuje rozpoznat danou věc mezi jinými, identifikovat ji jako objekt a případně uchopit jeho esenci. Právě v konceptu noematického smyslu, který vzniká prostřednictvím spojení několika různých noémat (a korelativně i noésí) se ukazuje, jak moc do konstituce předmětu – dané věci, v aristotelské smyslu esence (τὸ τί ἦν εἶναι) tvořící jeden z aspektů příslušné οὐσία – zasahují mentální akty. V rámci Aristotelovy filosofie je toto noematické jádro, byť nikoli v tak komplexní podobě, fixováno termínem εἶδος, který představuje pojem dané věci. Bylo též řečeno, že právě tento význam obecnějšího konceptu οὐσία, Aristotelés považuje za primární. Platón jde ovšem ještě dále a zcela oddělí toto εἶδος od konkrétní věci a hypostazuje její bytí v podobě ideje.

Je pozoruhodné, do jaké míry se u Husserla a Aristotela klíčové koncepty překrývají. V tomto ohledu se projevuje velký přínos Husserlovy fenomenologie, která umožňuje poměrně přesnou identifikaci jednotlivých význam zmíněných konceptů, na jejímž základě je možné formulovat tyto závěry. Předmět a samozřejmě ani předmětnost není ničím, co by existovalo v jakémkoliv smyslu nezávisle na poznávajícím vědomí, naopak, možnost poznávat věci jako předměty je nutnou dispozicí každého vědomí. Ať už se tato dispozice projevu v rámci

sjednocení projevů dané věci v procesu trvání (což je součástí pasivní geneze) či v rámci transcendentálního ukotvení předmětnosti, která je dourčována jednotlivými noématy jako jejich jádro. I u Aristotela lze, byť v neurčité podobě, pozorovat totéž – též v rámci jeho metafyziky se koncept οὐσία postupně vymezuje jako něco, co je nutně spojeno s našimi poznávacími aktivitami. Také v tomto ohledu lze tedy učinit zadosť výše uvedenému citátu – myšlení je jistou činností a svět, tak jak jej vnímáme, je jejím neodmyslitelným výsledkem.

Seznam zkratek

Aristotelés:

Cat. – Categoriae

Eth. Eud. – Ethica Eudemia

Met. – Metaphysica

Aristofanés:

Acharn. – Acharnes

Diels, H.; Krantz, D.:

DK. – Die Fragmente der Vorsokratiker

Husserl, E.:

EU. – Erfahrung und Urteil

Platón:

Ap. – Apologia Socratis

Ep. – Epistolae

Parm. – Parmenides

Phd. – Phaedo

Phdr. - Phaedrus

Symp. – Symposium

Tht. – Theaetetus

Bibliografie

Prameny

- Aristofanés (1900): *Comoediae I* (Eds. Hall, V., F. – Geldart, V., M.), Oxford: Oxford University Press.
- Aristotelés
 - (1938): *Categories; On Interpretation; Prior Analytics* (trans. Cooke, H., P. – Tredennick, H.), Harvad: Harvard University Press.
 - (1991): *Ethica Eudemia* (Eds. Mingay, J., M. – Walzer, R., R.), Oxford University Press.
 - (1957): *Metaphysica* (Ed. Jaeger, W.), Oxford: Clarendon Press.
- Diels, H. (Ed.) (1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Hegel, G., W., F. (2019): *Fenomenologie ducha* (přel. Kuneš. J.; Sobotka, M.), Praha: Filosofia.
- Husserl, E.
 - (2012): *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: F. Meiner.
 - (1939): *Erfahrung und Urteil*, Praha: Academia/Verlagsbuchhandlung.
 - (2007): *Formální a transcendentální logika* (přel. Pechar, J. a kol.), Praha: Filosofia.
 - (2015): *Idea fenomenologie* (přel. Petříček, M.; Dimter, T.), Praha: OIKOYMENH.
 - (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I* (přel. Rettová, A.; Urban, P.), Praha: OIKOYMENH.
 - (2006): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II* (přel. Kohák, E.; Novák, M.; Rettová, A.; Urban, P.), Praha: OIKOYMENH.
 - (1996): *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* (přel. Kuba, O.), Praha: Academia.
 - (2009): *Logická zkoumání I* (přel. Montagnová, K., S.; Karfík, F.), Praha: OIKOYMENH.
 - (2011): *Logická zkoumání II/1* (přel. Urban, P.; Novotný, K.; Janoušek H.), Praha: OIKOYMENH.
 - (2012): *Logická zkoumání II/2* (přel. Urban, P.), Praha: OIKOYMENH.

- Kant, I. (2020): *Kritika čistého rozumu* (přel. Loužil, J.; Chotaš, J.; Chvatík I.), Praha: OIKOYMENH.
- Leibniz, G., W. (1982): *Monadologie a jiné práce* (přel. Husák, J.), Praha: Svoboda.
- Patočka, J.
 - (2008): *Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2009): *Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2014): *Fenomenologické spisy III/1*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2016): *Fenomenologické spisy III/2*, Praha: OIKOYMENH.
- Platón
 - (1995): *Opera: Volume I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus* (Ed. Burnet, J.), Oxford: Clarendon Press.
 - (1922): *Opera: Volume II: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Amatores* (Ed. Burnet, J.), Oxford: Clarendon Press.
 - (1922): *Opera: Volume V: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones* (Ed. Burnet, J.), Oxford: Clarendon Press.
- Schelling, F., W., J. (2022): *Bruno aneb O božském a přírodním principu věcí. Rozhovor* (přel. Babka, P.), Praha: OIKOYMENH.

Sekundární literatura

- Ajvaz, M. (2012): *Cesta k pramenům smyslu: Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*. Praha: Filosofia.
- Aubenque, P. (2014): *Problém bytí u Aristotela* (přel. Pokorný, M.), Praha: OIKOYMENH.
- Ameriks, K. (1977): Husserl's Realism, *The Philosophical Review* 86(4), 498–519.
- Barbaras, R. (2005): *Touha a odstup* (přel. Fulka, J.), Praha: OIKOYMENH.
- Beekes, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden: Brill.
- Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. (2004): *Úvod do myšlení Edmunda Husserla* (přel. Urban, P.), Praha: OIKOYMENH.
- Bower, M. (2015): Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World, *Research in Phenomenology* 1, 108-126.

- Cairns, D. (1941): The Ideality of Verbal Expressions, *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (4), 453-462.
- Descombes, V. (2014): *The Institutions of Meaning*, Harvard: Harvard University Press.
- Drost, M. P. (1990): The Primacy of Perception in Husserl's Theory of Imagining, *Philosophy and Phenomenological Research* 50(3), 569–582.
- Dummett, M. (2014): *An Origins of Analytical Philosophy*, London: Bloomsbury.
- Frede, M. – Patzig, G. (1993): Jsou formy obecné nebo individuální? in Rezek, P. (Ed.) *Jednotliviny a individuální formy* (přel. Babka, P.; Kolev, P.; Pokorný, M.), Praha: OIKOYMENH.
- Gallagher, S. (2003): Hyléická zkušenost a prožívané tělo (přel. Šašma, M.), in Blecha, I. (Ed.) *Philosophica V*, Olomouc: UPOL, 103–126.
- Gigon, O. (1959): *Grundprobleme der Antiken Philosophie*, Bern: Francke Verlag.
- Hanne, J. (2016): Husserl on Reason, Reflection, and Attention, *Research in Phenomenology* 46 (2), 257-276.
- Henry, M. (2010): Materiální a hyléická fenomenologie, in Novotný, K. (Ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii* (přel. Čapek, J.; Fulka, J.; Novotný, K.; Janoušek, H.; Švec, O.; Zika, R.), Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 127–166.
- Hopp, W. (2008): Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation, *Canadian Journal of Philosophy*. 219–245.
- Cho, K. K. (2003): Mezi „konstitucí“ a „analýzou“. Místo logických zkoumání v Husserlově fenomenologii, in Blecha, I. (Ed.) *Fenomenologie v pohybu* (přel. Glombíček, P.; Matulová, G.), Olomouc: UPOL, 91–97.
- Kahn, H., Ch. (1966): The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being, *Foundations of Language* 2 (3), 245–265.
- Kirk, G., S. – Raven, J., E. – Schofield, M. (2004): *Předsókratovští filosofové* (přel. Karfik, F.; Kolev, P.; Vitek, T.), Praha: OIKOYMENH.
- Küng, G. (1973): Husserl on Pictures and Intentional Objects, *The Review of Metaphysics* 26 (4), 670-680.
- Lanfredini, R. (2015): Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema, *Archivio di Filosofia* 83 (3), 131–143.
- Liddell, H. S. – Scott, R. – Jones, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

- Lima, E. (2003): Of Horizons and Epistemology: Problems in the Visuality of Knowledge, *Diacritics* 33(¾), 19–35.
- Lloyd, A., C. (1993): Forma a univerzálie u Aristotela, in Rezek, P. (Ed.) *Jednotliviny a individuální formy* (přel. Babka, P.; Kolev, P.; Pokorný, M.), Praha: OIKOYMENH.
- Materna, P. (2016): *Hovory o pojmu*, Praha: Academia.
- Mayer, V. – Erhard, Ch. (2019): The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation, in Drummond, J. – Höffe, O. (eds.) *Husserl*, New York: Fordham University Press, 163–192.
- Melle, U. – Eldridge, P. (2019): Objectifying and Nonobjectifying Acts, in Drummond, J. – Höffe, O. (eds.) *Husserl*, New York: Fordham University Press, 193–208.
- Monathy, J., N. (2011): *Edmund Husserl's Freiburg Years: 1916–1938*, Yale: Yale University Press.
- Novotný, K.
 - (2010): Co je fenomén? O fenomenologických diferencích, in Novotný, K. (Ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii* (přel. Čapek, J.; Fulka, J.; Novotný, K.; Janoušek, H.; Švec, O.; Zika, R.), Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 355–408.
 - (2010): *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Pradelle, D., De Santis, D. (2016): On the Notion of Sense in Phenomenology, *Research in Phenomenology* 46 (2), 184-204.
- Proust, M. (2012): *Hledání ztraceného času. I. Svět Swannových* (přel. Voskovec, P.). Nové Město: Rybka Publishers.
- Rabanque, L. R. (2003): Hyle, Genesis and Noema, *Husserl studies* 19, 205–215.
- Rabinoff, E. (2015): Aristotle on the intelligibility of perception, *The Review of Metaphysics* 68 (4), 719–740.
- Richir, M.
 - (2010): Smysl fenomenologie, in Novotný, K. (Ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii* (přel. Čapek, J.; Fulka, J.; Novotný, K.; Janoušek, H.; Švec, O.; Zika, R.), Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 169–183.
 - (2010): Pasivní syntéza a temporalizace/specializace, in Novotný, K. (Ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii* (přel. Čapek, J.; Fulka, J.;

Novotný, K.; Janoušek, H.; Švec, O.; Zika, R.), Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 185–212.

- Rölli, M. (2016): *Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism: From Tradition to Difference*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Scanlon, J. (1975): Formal Logic and Formal Ontology, *Research in Phenomenology* 5, 95-107.
- Schuetz, A. (1953): Edmund Husserl's Ideas, Volume II, *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (3), 394–413.
- Schuhmann, K. (2019): Intentionality and the Intentional Object in the Early Husserl, in Drummond, J. – Höffe, O. (Eds.) *Husserl: German Perspectives*, New York: Fordham University Press, 141–162.
- Smith, D. A. (2008): Husserl and Externalism, *Synthese* 160(3), 313–333.
- Sonderegger, E. (1983): Die Bildung des Ausdrucks *to ti ēn einai* durch Aristoteles, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 18–39.
- Tugendhat, E. (1958): *TI KATA TINOS*, Freiburg/München: K. Alber.
- Urban, P. (2013): *Raný Husserl a filosofie jazyka*, Praha: Filosofia.
- Vannatta, S. (2007): Radical Empiricism and Husserlian Metaphysics, *The Pluralist* 2(3), 17–36.
- Welton, D. (1982): Husserl's Genetic Phenomenology of Perception, *Research in Phenomenology* 12, 59–83.
- Williford, K. (2013): Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness, *Phenom Cogn Sci* 12 (3), 501–519.
- Woods, M. (1993): Form, Species, and Predication in Aristotle, *Synthese* 96 (3), 399–415.
- Zavřel, V. (2021): *Mezi ousia a substantia: dědictví Aristotelovy Metafyziky* [online], Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Zhongwei, Li (2014): Husserl on Intentionality as an Essential Property of Consciousness, *Frontiers of Philosophy in China* 9 (1), 87–108.