

ČASOPIS PODLE ZVEROKRUHU

B Ý K

o b s a h

edmund husserl : idea fenomenologie /pět přednášek/	5
martin heidegger : bytí a čas /s 7. fenomenologická metoda zkoumání/	89
jan petočka, Jiří němec, petr rezek : fenomén, jsoucnost, originál /pracovní rozhovor/	108

edmund husserl

i d e a f e n o m e n o l o g i e

(pět přednášek)

Úvod vydavatele

Význam předkládaných Pětí přednášek, Idea fenomenologie (Úvod k základům fenomenologie a kritiky rozumu), které Husserl přednesl 26.IV. - 2.V. 1907 v Göttingen, vyjde jednoznačně najevo tehdy, pokusíme-li se objasnit, v kterém okamžiku Husserlova duchovního vývoje vznikly a jaký obrat v jeho myšlení představují. Osvětlit tyto body je cílem našeho úvodu.

Šest let po vydání *Logických zkoumání* přestál Husserl těžkou krizí. V té době též poznal ponížení, když byl göttingenskou univerzitou odmítnut návrh ministerstva školství, aby byl jmenován ordinářem filosofie. Zdá se, že se jej tato "nevědomost kolegů" dotkla hlouběji, než si sám připouštěl. Vážnější než tento vnější nedspěch jsou však jeho vlastní pochybnosti o sobě samém, které jej sužovaly natolik, že dokonce uváděl v pochybnost i svou existenci jako filosofa.

Z této beznaděje pramení předsevzetí ujasnit si sebe sama a svůj úkol.

23.IX.1906 zapisuje do své poznámkové knihy, kam občas zaznamenával téměř deníkové poznámky

"Na prvním místě jmenuji všeobecný úkol, který si musím vyřešit, mám-li se moci nazývat filosofem. Mám na mysli *k r i t i k u r o z u m u*. Kritiku logického i praktického rozumu, hodnotícího rozumu vůbec. Pokud si ve všeobecných rysech nevyjasním smysl, podstatu a metodu a základní stanoviska kritiky rozumu, pokud si pro ně nevymyslím, nenavrhnou, nestanovím a nezaložím všeobecný nárys, pravdivě a vpravdě nemohu žít. Dost jsem si již

svízelných nejasností, sem a tam kolísajících pochybností. Musím dospět k vnitřní pevnosti. Vím, že běží o věci velké a největší, vím, že na tom stroskotali velcí géniové, a kdybych se s nimi chtěl měřit, musel bych si předem soufat..."

Ozvuk titulu základního Kantova díla není náhodný. Husserl se v té době důkladně zabýval Kantem a odtud mu též vyrůstá myšlenka fenomenologie jako *t r a n s c e n d e n t á l n í f i l o s o f i e*, jako *t r a n s c e n d e n t á l n í h o i d e a l i s m u* a myšlenka fenomenologické redukce. (Na tomto místě se ovšem musíme zmínit všeho podrobného rozboru rozdílů mezi Kantovou a Husserlovou myšlenkou, zvláště v souvislosti se základní ideou "konstituce".)

P ř í s t u p k t r a n s c e n d e n t á l n í m u z p ů s o b u u v a ů z o v á n í t v o ř í f e n o m e n o l o g i c k á r e d u k c e, která umožňuje návrat k "vědomí". V něm nazýváme konstituci předmětů. S *t r a n s c e n d e n t á l n í m i d e a l i s m e m* se do centra Husserlova myšlení dostává problém *k o n s t i t u c e p ř e d m ě t ů v e v ě d o m í*, nebo jak též Husserl říká, "problém vyřešení bytí ve vědomí".

V *P ě t i p ř e d n á š k á c h* Husserl p o p r v é otevřeně vyslovil tyto myšlenky, které mají nadále určovat celé jeho pozdější myšlení. V nich též podal jasné vylíčení fenomenologické redukce, stejně jako základních myšlenek konstituce předmětů ve vědomí.

První rozběh k ideji *r e d u k c e* nalézáme již v létě 1905 v tak zvaných *S e e f e l d e r s k ý c h l i s t e c h* (signatura A VII 25), ale rozdíl proti *P ě t i p ř e d n á š k á m* je obrovský. Zatímco v roce 1905 se dá vlastně hovořit jen o prvním a nesmělém ohmatávání, je myšlenka v celém svém významu vyslovena až v *P ě t i p ř e d n á š k á c h* a zde také Husserl zahlíží souvislost s podstatným problémem konstituce.

Základní myšlenky těchto *P ě t i p ř e d n á š e k* již Husserl neopouští, jak také ukazují zachované rukopisy, z nichž uvádíme pouze ty nejdůležitější a bezprostředně s nimi související. Ze září 1907 a září 1908 jsou to rukopisy B II 1, B II 2, potom

přednáška z roku 1909 Idea fenomenologie a její metody (F I 17), přednáška o rozšířené redukci 1910/11 (F I 43), přednáška o fenomenologické redukci z roku 1912 (B II 19) a konečně přednáška paralelní k přednášce z roku 1909 Vybrané problémy fenomenologie (F I 31) z roku 1915. V jednom z těchto rukopisů (září 1907; B II 1) uvádí Husserl o své nové získané pozici v souvislosti s *L o g i c k ý m i z k o u m á n í m i* toto:

"Logická zkoumání nechala fenomenologii v platnosti jako *d e - s k r i p t i v n í p s y c h o l o g i i* (ačkoli směrodatné v ní byly zájmy gnoseologické). Tuto deskriptivní psychologii chápou jako empirickou fenomenologii musíme ovšem odlišit od *t r a n s c e n d e n t á l n í f e n o m e n o l o g i e* ...

To, co bylo v mých Logických zkoumáních označeno jako deskriptivně psychologická fenomenologie, týká se však pouhé sféry prožitků vzhledem k jejich reálnímu obsahu. Prožitky jsou prožitky prožívajícího já, pokud se empiricky vztahují k přírodní objektivitě. Ve fenomenologii, která chce být gnoseologická, v eidetické nauce o poznání (*a priori*) je však empirické vztahování vyloučeno. Tak vyrůstá *t r a n s c e n d e n t á l n í f e n o m e n o l o g i e*, která je vlastně tím, co bylo v Logických zkoumáních vyloženo toliko slovnitě.

V této transcendentální fenomenologii nemáme co činit s aprioristickou ontologií, s formální logikou a formální matematikou, s geometrií jako aprioristickou naukou o prostoru, s aprioristickou chronometrií a foronometrií, s aprioristickou reální ontologií všeho druhu (věci, změny atd.)

Transcendentální fenomenologie je fenomenologie *k o n s t i t u u j í c í h o v ě d o m í* a nepatří do ní ani jediný objektivní axiom (vztahený na předměty, které nejsou vědomí) ...

Gnoseologický, transcendentální interes nemá na mušce objektivní bytí a vytyčování objektivních pravd pro objektivní bytí, a tedy ne objektivní vědu. To, co je objektivní, náleží právě objektivní vědě, a co jí chybí k dokonalosti, k tomu musí dospět sama a jen sama. Transcendentální zájem, zájem t r a n s c e n d e n t á l n í f e n o m e n o l o g i e má na mušce spíše vědomí jako vědomí, pouze f e n o m é n y , fenomény ve dvojím smyslu: 1) ve smyslu jevu, který se zjevuje v objektitě, 2) ve smyslu objektity, pouze pokud je pozorována, jak se zjevuje v jevech, a to "transcendentálně", při vyloučení všech empirických kladů ...

Úkolem transcendentální fenomenologie (nebo transcendentální filosofie) je vyjasnit souvislost mezi p r a v d i v ý m b y t í m a p o z n á v á n í m a vůbec tedy probádat korelaci mezi aktem, významem a předmětem." (Citováno podle originálního rukopisu.)

Protože tento rukopis, stejně jako P ě t p ř e d n á š e k , pochází z roku 1907, je třeba korigovat tvrzení, že Husserl přešel k i d e a l i s m u až svými Idejemi čisté fenomenologie (1913).

P ě t p ř e d n á š e k bylo předneseno jako úvod k P ř e d n á š e o v ě c i (Dingvorlesung), čtyřhodinové přednášce z letního semestru 1907. Přednáška o věci patří k cyklu přednášek Základná kapitoly z fenomenologie a kritiky rozumu, v nichž se Husserl pokusil zdolat "všeobecnou úlohu kritiky rozumu". Přednášku o věci sám nazývá velkým pokusem, "pokusem o fenomenologii věčnosti a zvláště prostorovosti". Protože v P ě t i p ř e d n á š k á c h je cílovou myšlenkou právě konstituce, totiž, "že ke každému druhu předmětnosti náleží zvláštní konstituce, kterou má zkoumat fenomenologie", nepřekvapí, že Husserl jako realizaci takového konstitutivního bádání připojil přednášku o konstituci věci.

Jak se však zdá, žáci nepochopili význam Přednášky o věci, pro-

tože Husserl 6.III.1908 poznamenává: "Byl to nový počátek, ale bohužel nebyl mými studenty pochopen a přijat tak, jak jsem doufal. Těžkosti byly příliš velké a nedaly se napoprvé překonat."

K uveřejnění předkládaného textu jako druhého svazku Sebraných spisů dal podnět prof. H.L.Van Breda O.F.M., ředitel Husserlova archivu. Budiž mu na tomto místě vysloven dík za jeho ochotu i rady. Poděkováním jsem zavázán také prof. Fritzu Kaufmannovi (Buffalo), paní dr. L.Gelberové, své ženě a profesorů Dr.S.Strasserovi.

Lovan, září 1947

Walter B i e m e l

(ú v o d)

Bude to asi znít jako opovážlivost, když se odvažují vznášet proti současné filosofii, ano proti celé dosavadní filosofii, i pokud přijímá vlastní filosofické metody, tak těžkou výtku, nejtěžší, kterou lze proti ní vznést. Zde ale nepomáhá žádné samlčování a kde běží o něco velkého, musím této zdání opovážlivostí na sebe vzít. Nemohu než říci, čemu mne naučilo nejčistší bádání, a z uvážných důvodů odmítnout to, co se nazvané pravdě vzdírá.

Sám ostatně dobře vím, s jak nepatrným kreditem může dnes počítat každá pretence na velké objevy, na logické převraty ve filosofii. Každý veřejný katalog ohlašuje takových novinek dost a dost. Tyto mrtvě narozené objevy pocházejí nejen z naivního diletantismu, ale i z familiární vědecké katedrové filosofie, jež ustavičně provozuje s bezduchými, jen stále nově obměňovanými fraseologiemi historických filosofů neustále nové stínchry, a sobě i zkrátka celému světu by ráda namluvila, že je to živá filosofie.

Dennívám se, že si naprosto samostatně promyšlené myšlenky, jež byly získány ~~zvláštním způsobem, a které by měly být~~

znakem během dlouholeté práce, neustále znovu prožívány, ověřovány a opravovány, mohou činit nárok alespoň na to, aby byly se vši vážností přeskoumány a sledovány. Snad jsou v předkládaných vývedech, vypracovaných uvážlivým, ba příliš uvážlivým a téměř skeptickým duchem, obsaženy nějaké trvalé pravdy. Každý hlouběji vidoucí čtenář tohoto nehotového a nediplného díla potvrdí, že běží o poslední vytříbení názorů, které se již rozhodující měrou prosazovaly v mých Logických zkoumáních.

první přednáška

(přirozený postoj v myšlení a věda. filosofický /reflexivní/ postoj v myšlení. spory v reflexi na poznávání, reflektuje-li se v přirozeném postoji. dvojí úloha pravé kritiky poznání. pravá kritika poznání jaké fenomenologie poznání. nová filosofická oblast; její vlastní metoda v protikladu k vědě.)

V dřívějších přednáškách jsme rozlišovali mezi p ř i r o -
s e n o u a f i l é s o f i e k o u v ě d o u . Prvá má svůj
původ v přirozeném, druhá ve filosofickém postoji ducha.

P ř i r o s e n ý p o s t o j d u c h a se ještě nestará o
kritiku poznání. V přirozeném duchovním postoji se v nazírání a
myšlení obracíme k v ě c e m , které jsou nám vědecky a samozřej-
mě dány, byť různými způsoby a v různých druzích svého bytí podle
pramene a stupně poznání. Například při vnímání se nám vše zcela
samozřejmě staví před oči. Je tu mezi jinými věcmi, živými i neži-
vými, oduševněnými i neoduševněnými, tedy ve světě, který zčásti
vnímáme jako jednotlivé věci a zčásti je též daný v souvislosti
vzpomínky, odkud se prostírá do neurčita a neznáma.

K tomuto světu se vztahují naše soudy. Vypovídáme (v jednot-
livostech i všeobecně) o věcech, o jejich vztazích, proměnách, o
podmínkách, jež tyto změny funkčně určují a o zákonitostech těchto
změn. Vyjadřujeme to, co nám podává přímá zkušenost. V souladu s
motivy naší zkušenosti usuzujeme s přímo zakoušeného (vnímaného,
vzpomenutého) na to, co není ze zkušenosti; zobecňujeme a všeobec-

né poznatky opět aplikujeme na jednotlivé případy, anebo v analytickém myšlení dedukujeme z všeobecných poznatků nové obecniny. Poznatky nepostupují tak, že se prostě řadí za sebou, ale vstupují spolu do logických vztahů, jeden vyplývá z druhého, "shodují" se spolu, potvrzují se a umocňují tak svou logickou váhu.

Na druhé straně však též vstupují do vztahu rozporu a protimluvu, neshodují se, p o t v r z e n é poznatky je ruší, takže jejich nárok na poznání je snížen na pouhou pretenci. Rozpory možná vznikají ve sféře, kterou určují čistě formální zákony predikce: nevyhnutí jsme se dvojsmyslností, nechali jsme se zmylit, přepočítali se nebo jsme něco přehlédli. Je-li tomu tak, pak formální shodu zjednáme: vyřešíme dvojsmyslnosti apod.

Anebo rozpory ruší souvislost motivace ustavenou zkušeností: empirická evidence odporuje jiné empirické evidenci. Jak si pomůžeme teď? Zvažujeme důvody pro různá možná určení či vysvětlení, slabší musí ustoupit silnějším, silnější zas platí jen potud, pokud odolávají, tj. dokud nemusí vybojovat stejný logický zápas s novými poznávacími motivy, přicházejícími ze širší sféry poznání.

Tak postupuje přirozené poznání. Zmocňuje se ve stále větším rozsahu skutečnosti předem samozřejmě existující a dané, zkoumajíc blíže jen její rozsah a obsah, tedy její elementy, vztahy mezi nimi a jejich zákonitostí. Tak vznikají a rozrůstají se různé přirozené vědy: přírodní vědy jako vědy o fyzické a psychické přírodě, duchovnědy a na druhé straně matematické vědy, vědy o číslech, množinách, vztazích atd. Posledně jmenované se nezabývají reálnými skutečnostmi, nýbrž ideálními, sebou samotnými platnými, avšak nicméně právě tak předem ne-

problematickými možnostmi.

Na každém kroku přirozeného vědeckého poznání vyvstávají a řeší se těžkosti, a tebuť čistě logicky nebo věcně, na základě podnětů nebo myšlenkových motivů, které právě tkví ve věcech samotných a které jako by vycházely z věcí jako požadavky, s nimiž tyto danosti přicházejí před naše poznávání.

Proti přirozenému myšlenkovému postojí, resp. přirozeným myšlenkovým motivům, stavíme nyní postoje či motivy filosofické.

/19/ Souběžně s probuzením reflexe na vztah poznávání a jeho předmětu se otevírají propastné těžkosti. Poznání, jež je v přirozeném myšlení nanejvýš samozřejmé, tu rázem stojí jako záhada. Musíme však být přesnější. Samozřejmostí je pro přirozené myšlení možnost poznání. Poněvadž stále osvědčuje svou nekonečnou plodnost a v ustavičně nových vědách jde od objevu k objevu, nevytane přirozenému myšlení nikdy poňet k tomu, aby nadhodilo otázku po možnosti poznání vůbec. Je pro ně sice, jako ostatně vše, co se ve světě naskytá, i poznání v jistém smyslu problémem, předmětem přirozeného bádání. Poznání je přírodní fakt, je to prořitek jakékoliv poznávající organické bytosti, psychologické faktum. Jako každé psychologické faktum lze i poznávání popsat podle druhů a forem souvislostí, lze je probádat v jeho genetických vztazích. Na druhé straně je poznání ze své podstaty poznáváním předmětnosti, a je jím svým imanentním myšlen, podle něhož se k předmětnosti vztahuje. Již při tomto vztahování se osvědčuje přirozené myšlení. Předmětem jeho bádání se ve formální všeobecnosti stávají

apriorní souvislosti významů a platností významů, apriorní zákonitosti, které patří k předmětnosti j a k o t a k o v é ; odtud vyrůstá čistá gramatika a na vyšším stupni i čistá logika (a díky je jím různým možným vymezením celý komplex disciplín), zde též vzniká normativní i praktická logika jako nauka o myšlení a zvláště pak jako nauka o vědeckém myšlení.

Až posud však stále stojíme na půdě p ř i r o z e n é h o m y š l e n í . ⁽¹⁾

Ale právě korelace mezi prožitkem poznání a předmětem, které jsme se dotkli, abychom kontrastovali psychologii poznání a čisté logiky proti ontologiím, je pramenem nehlubších a nejtěžších problémů, souborně vzato problému možnosti poznání.

/20/ Poznání je ve všech svých podobách psychický prožitek; poznání poznávajícího subjektu. Při něm stojí poznávané objekty. Jak si ale může být poznání jisto shodou s poznávaným předmětem, jak může vykročit mimo sebe a věrně postihovat své objekty? Danost objektů poznání při poznávání, samozřejmá přirozenému myšlení, je hádankou. Při vnímání by měla být vnímaná věc dána bezprostředně. Před nym vnímajícím okem stojí věc, vidím ji a chpuji. Ale vnímání je pouze můj prožitek, prožitek mne jako vnímajícího subjektu. Podobně jsou subjektivními prožitky i vzpomínka a očekávání a také všechny na nich budované myšlenkové akty, v nichž se přímo klade reálné bytí a stanovují rozli-

(1) srov. Příloha I.

né p r a v d y o bytí. Odkud já, poznávající subjekt, vím a mohu vůbec spolehlivě vědět, že tyto poznávací akty nejsou pouze mé prožitky, nýbrž že je též to, co poznávají, že je vůbec něco takového, co lze klást proti poznávání jako jeho objekt?

Mám tedy říci, že poznávajícímu subjektu jsou opravdu dané jen fenomény, že tento subjekt nikdy neprolomí a neopustí kruh svých prožitků, takže plným právem může říci jen tolik: jsem a vše, co mně já, je jen pouhý fenomén spojený do fenomenálních souvislostí? Mám tedy přijmout hledisko solipsismu? To je tvrdý požadavek. Mám s Humem redukovat všechnu transcendentní objektivitu na fikce, které lze psychologicky vysvětlit, nikoli však racionálně ospravedlnit? I to je tvrdý požadavek. Netranscenduje však, jako ostatně každá, i Humova psychologie sféru imanence? Což tím, že prýcuje s takovými pojmy jako jsou zvyk, lidská přirozenost (human nature), smyslové orgány, podnět apod., neoperuje s transcendentními (podle jeho vlastního přiznání transcendentními) existencemi, třebaže má v úmyslu degradovat na fikce vše to, co transcenduje aktuální "imprese" a "ideje"?⁽²⁾

19 Nač ale připomínat rozpory, když je sama logika spechybněna a ukazuje se její problematičnost. Opravdu, reálný význam logické zákonitosti, která je přirozenému myšlení zcela nímě vší pochybnost, se teď problematizoval a spechybnil. Ke čti přichází úvahy biologické. Připomíná se nám moderní vývojová teorie,

podle níž se člověk vyvinul v zápasu o život a přirozeným výběrem a spolu s ním se přirozeně rozvinul i jeho intelekt se všemi svými charakteristickými formami, zvláště formami logickými. Neplatí pak podle toho, že logické formy a zákonitosti vyjadřují nahodilou zvláštnost lidského druhu, která by mohla být a také během dalšího vývoje bude třeba jiná? Poznání je konec konců jen l i d s k é p o z n á - n í , spjaté s l i d s k ý m i i n t e l e k t u á l n í m i f o r - m a m i , neschopné postihnout skutečnou povahu věcí, věcí o sobě.

Tu však hned vystupuje nová absurdnost: mají ještě smysl poznatky, jimiž takové hledisko operuje, a možnosti, o nichž uvažuje, propadají-li logické zákony takovému radikálnímu relativismu? Nemí snad vpravdě, že je ta a ta možnost, obsažen předpoklad absolutní platnosti principu spora, podle něhož každá pravda vylučuje to, co je s ní v rozporu?

Tolik příkladů by snad mělo postačovat. Možnost poznání je věude hádankou. Vpravíme-li se do přirozených věd, shledáme, pokud jsou exaktně rozvinuté, vše jasné a srozumitelné. Máme jistotu, že jsme se zmocnili objektivní pravdy, založené na spolehlivých, objektivitu skutečně vystihujících metodách. Jakmile však reflektujeme, upadáme do zmatků a bludů, zaplétáme se do zjevných nesrovnalostí, dokonce do spěrů. Ocitáme se ve stálém nebezpečí skepticismu, nebo lépe řečeno, jsme v nebezpečí, že upadneme do některého ze skepticismů, z nichž bohužel všechny mají jeden a týž rys: protismysl.

Jevíť se oněch nejasných a rozporuplných teorií, jakož i nekoneč-

/22/ ných dohadování s nimi spojených, je t e o r i e p o z n á n í
a m e t a f y z i k a , jež je s ní vnitřně srostlá, historicky i svým
předmětem. Úloha teorie poznání či kritiky teoretického rozumu je
především kritická. Musí postavit na pranýř nesmysly, v nichž se té-
měř neodvratně ocitá přirozená reflexe na vztah poznání, jeho smyslu
a předmětu, a vyvrátit všechny zjevné i skryté skeptické teorie o pod-
statě poznání důkazem jejich protismyslnosti.

Na druhé straně je pozitivním cílem teorie poznání vyřešit na zá-
kladě přeskoumání podstaty poznání problémy korelace mezi poznáváním,
jeho smyslem a předmětem. K těmto problémům též náleží vypracování
smyslu podstaty poznatelné předmětnosti, anebo, což je totéž, před-
mětnosti vůbec: smyslu, který je díky korelaci mezi poznáním a jeho
předmětností této předmětnosti a priori (tj. z její podstaty) přede-
psán. To se přirozeně týká i všech základních útvarů předmětnosti vů-
bec, jak jsou předznamenány podstatou poznání. (Form ontologických,
apofantických, právě tak jako metafyzických.)

Právě vyřešením těchto problémů stane se teorie poznání schopnou
kritiky poznání, přesněji k r i t i k y p ř i r o z e n é h o
p o z n á n í ve všech přirozených vědách. Umožní nám totiž interpre-
tovat správným a konečně platným způsobem výsledky těchto věd, týkají-
cí se jsoucna. Neboť gnoseologické matky, do nichž nás zavedí přiro-
zená (předgnoseologická) reflexe na možnost poznání (na možnost vystih-
nout poznáním předmět), podmiňují nejen chybná nahlédnutí do podstaty
poznání, nýbrž přímo základem nesprávné, protože v sobě rozporné,
21 i n t e r p r e t a c e bytí, poznávaného v přirozených vědách. Jedna

a táž přírodní věda je tak interpretována v materialistickém, dualistickém, psychomonistickém, pozitivistickém a různém jiném smyslu podle toho, jaká interpretace se uznává za nutný důsledek těchto předgnoseologických reflexí. Teprve gnoseologická reflexe /23/ tedy rozliší přirozenou vědu a filosofii. Až gnoseologická reflexe odhalí, že přirozené vědy o bytí nejsou konečně platné vědy o bytí. Potřebujeme vědu o jsoucnu v absolutním smyslu. Tato věda, kterou nazýváme **m e t a f y z i k o u**, vyrůstá z "kritiky" přirozeného poznání v jednotlivých vědách na základě nahlédnutí (sis-kaného v obecné kritice poznání) do podstaty poznání a poznávané předmětnosti podle jejích základních forem a do smyslu různých fundamentálních korelací mezi poznatkem a poznávanou předmětností.

Odhlédneme-li od vedlejších metafyzických cílů kritiky poznání a přidržíme-li se čistě její úlohy **o b j a s ň e v a t p o d - s t a t u p o z n á n í a p o z n á v a n é p ř e d m ě t n o s t i**, budeme mít před sebou **f e n o m e n o l o g i i p o z n á - n í a p o z n á v a n é p ř e d m ě t n o s t i**; tato úloha je prvním a úhelným kamenem fenomenologie vůbec.

Fenomenologie: toto slovo označuje vědu, soubor vědeckých disciplín. Avšak také a především znamená metodu a duchovní postoj: specifický **f i l o s o f i c k ý d u c h o v n í p o s t o j** a specifický **f i l o s o f i c k o u m e t o d u**.

V současné filosofii, pokud vznáší nárok být vážnou vědou, téměř zdomácnělo otřepané přesvědčení, jako by existovala pouze jedna metoda poznání společná všem vědám, a tedy i filosofii.

22 Toto přesvědčení plně odpovídá velkým filosofickým tradicím 17.

století, které také mělo za to, že spása filosofie závisí na převzetí metodického vzoru exaktních věd, zejména matematiky a matematické přírodovědy. S metodologickým stotožňováním filosofie a ostatními vědami souvisí stotožňování věcné, a proto ještě dnes vládne přesvědčení, že filosofie, přesněji ontologie a vědosloví, se nejen ke všem ostatním vědám vztahují, nýbrž že je lze dokonce založit na jejich výsledcích: týmž způsobem, jakým jsou vědy /24/ založeny jedna na druhé a jako závěry jedné mohou sloužit za premisy druhým. To mi připomíná oblíbenou praktiku takřkat teorií poznání na psychologii poznání a biologii. V naší době se množí reakce proti těmto fatálním předsudkům. A předsudky to také opravdu jsou.

Ve sféře přirozeného bádání může jedna věda stavět bez dalšího na druhé, jedna se druhé může stát metodickým vzorem, byť jen do jisté omezené míry, podle povahy příslušné zkoumané oblasti. F i l o s o f i e v š a k l e ž í v d o c e l a n o v é d í m e n z i . Potřebuje d o c e l a n o v é v ý c h e d í s k o a docela novou metodu, odlišující se principiálně od každé metody "přirozených věd". Právě proto mají logické postupy ustavující jednotu přirozených věd jednotný principiální charakter i přes to, že speciální metody se od jedné vědy k druhé liší: metodologické postupy filosofie však naproti tomu mají jednotu s principu novou. A opět právě proto musí é i s t á f i l o s o f i e, v rámci veškeré kritiky poznání a "kritických" disciplín vůbec, odhlížet od prováděné myšlenkové práce přirozených věd i od vědecky nezorganizované přirozené moudrosti a znalosti a vů-

bec jich nepoužívat.

Tuto nauku, jejíž základy podají naše další výklady, si předběžně můžeme přiblížit těmito úvahami.

Ve skeptickém médiu, které nutně plodí gnoseologická reflexe na poznávání (mám na mysli první reflexi, která předchází vědecké kritice poznání a kterou vykonává přirozený způsob myšlení), představá každá přirozená věda a každá přirozená vědecká metoda platit jako to, co můžeme volně používat. Vyšla totiž najevo záhadnost a pochybnost objektivní výstižnosti, pokud jde o jejich smysl i možnost poznání vůbec, a bylo tedy zpochybněno exaktní poznání

neněně než neexaktní, vědecké neměně než předvědecké. Problémem /25/ je nyní možnost poznání, přesněji možnost vystižení objektivit, která je v sobě tím, čím je. A to tedy znamená, že jsme uvedli v pochybnost výkon poznání, smysl jeho nároku na platnost a správnost, smysl rozlišení mezi platným a pouze pretendujícím poznáním; na druhé straně právě tak smysl předmětnosti, která jest a je taková, jaká je, ať je poznávána nebo ne, a přesto jako předmětnost je předmětností možného poznání, je principiálně poznatelná, byť by třeba fakticky nikdy poznávána nebyla a nebude, principiálně vnímatelná, představitelná, určovatelná predikáty možného souzení a td.

Není však nijak patrné, jak nám může pomoci k rozřešení gnoseologických pochybností a k nalezení odpovědi na gnoseologické problémy operování a předpoklady, jež plynou z přirozeného poznání a v něm jsou "exaktně založeny". Jestliže jsme sproblematizovali smysl a hodnotu přirozeného poznání j a k o t a k o v é h o

spolu se všemi jeho metodologickými podklady, se vším jeho exaktním založením, pak se totéž týká každého tvrzení, které přirozené poznání předpokládá ve svém východisku a každé domněle exaktní metody odůvodňování. Ani ta nejexaktnější matematika, ani matematická přírodověda nemají sebemenší přednost před jakýmkoli skutečným nebo domnělým poznatkem běžné skutečnosti. Je tedy jasné, že tu nemůže být řeči o tom, jako by se filosofie (která u kritiky poznání začíná a v kritice poznání věší všemi svými kořeny) měla metodologicky (nebo dokonce věcně!) orientovat podle exaktních věd, nebo že si má brát za vzor jejich metodiku, jako by úkolem filosofie bylo podle jediné metodiky principiálně stejné pro všechny vědy jen rozvíjet a dovršovat práci vykonanou v exaktních vědách. Znovu opakuji, že filosofie, v protikladu ke všemu přirozenému poznání, leží v nové dimenzi a to, co této nové dimenzi, byť je, jak název napovídá, podstatně
/26/ spjata se starou, odpovídá, je nová, základně nová metoda, která je protikladná "přirozené". Kdo to popírá, neporozuměl vlastní problémové rovině kritiky poznání, tedy nepechoval, co filosofie vlastně chce a co má činit, co jí dává její vlastní charakter a autoritu na rozdíl od přirozeného poznání a přirozené vědy.

d r u h á p ř e d n á š k a

(počátek kritiky poznání: každé vědění považovat za problematické. dosažení absolutně jisté půdy ukázáním na Descartovu úvahu o pochybnosti. sféra absolutních daností. rekapitulace a doplnění; odmítnutí argumentu proti možnosti kritiky poznání. záhada přirozeného poznání: transcendence. rozlišení půjmů transcendence a imanence. první problém kritiky poznání: možnost transcendentního poznání. princip gnoseologické redukce.)

Na počátku kritiky poznání musíme opatřit indexem p r o b-
l e m a t i ě n o s t i celý svět, fyzickou i psychickou přírodu,
právě tak jako vlastní lidské já se všemi vědami, které se k těm-
to předmětnostem vztahují. K jejich bytí, k jejich platnosti se
nevyslovujeme.

Otázka teď zní: jak je možné s a v é s t k r i t i k u
p o z n á n í ? Kritika poznání jako vědecké porozumění poznání
sobě samému chce vědecky poznat, a tedy objektivně zjistit, čím
je poznání podle své podstaty, jaký je smysl vztahu k předmětnos-
ti, který se poznání připisuje, a jaký je smysl předmětné platnos-
ti či výstižnosti, má-li být poznáním v pravém smyslu. Tato
EPOCHÉ, kterou musí kritika poznání vykonávat, nemůže znamenat,
že nejen na začátku, nýbrž ustavičně uvádí tato kritika v pochyb-
nost každý poznatek, tedy i svůj vlastní, že nesmí ponechávat v
platnosti žádnou danost, tedy ani tu, kterou sama zjistila. Nes-
mí-li předpokládat nic jako p ř e d e m d a n é , pak musí začít

u takevého poznání, jež odnikud slepě nepřevzala, nýbrž které si dala sama, které sama kladé jako prvotní.

Tento první poznatek nesmí obsahovat nic z nejasností a pochybností, které jinak dávají našim poznatkům charakter něčeho záhadného a problematického, takže se naposled ocitáme v rozpacích a nezbyvá nám než říci, že poznání vůbec je problém, něco nepochopitelného, něco, co je třeba teprve vyjasnit a čeho nároky jsou ve všech ohledech pochybné. Jinak řečeno: nesmíme-li žádné bytí přijímat jako předem dané, protože je z hlediska kritiky poznání zatíženo nejasností a je tedy nepochopitelné, jaký smysl může mít nějaké bytí, které je o s o b ě a p ř e s t o j e v p o z n a t k u p o z n á v á n o , musí být přesto lze vykázat bytí, jež musíme uznat jaké absolutně dané a nepochybné, pokud je dané s naprostou jasností, díky níž na každou otázku nalezneme a musíme nalézt bezprostřední odpověď.

Připomeňme si nyní karteziánskou úvahu o pochybnosti. Když se zamyslíme nad rozmanitými možnostmi omylu a klamu, mohu se octnout i v takové skeptické beznaději, že nakonec řeknu: nic není jisté, o všem mohu pochybovat. Ale jakmile je evidentní, že přece ne vše mi může být pochybné, neboť zatímco takto soudím, že všechno je pochybné, je nepochybné, že takto soudím já, pak by bylo protismyslné chtít setrvávat v univerzálních pochybnostech. A v každém případě určitého pochybování je nepochybně jisté, že jsem to já, kdo takto pochybuje. A právě tak je tomu u každé cogitatio. Vždy, když vnímám, představuji si, soudím, usuzuji a bez ohledu na to, zda jsou tyto akty jisté nebo nejisté, bez ohledu na to,

sda mají nebo nemají svou předmětnost, je absolutně jasné a jisté, pokud jde o samotné vnímání, že to a to vnímám, a pokud jde o soud, že o tom a tom soudím atd.

Descartes uvedl tyto úvahy k jinému účelu; s určitými úpravami je můžeme použít i zde.

Táhneme-li se na podstatu poznání, pak ať ji provází jakákoli pochybnost o jeho výstižnosti a o jeho vlastní povaze, je jedno přece jisté: poznání samo je jmenem pro mnohotvárnou sféru bytí, jež nám může být dané absolutně a v jednotlivostech nám je dané absolutně vždy. Dané jsou mi totiž všechny formy myšlení, které skutečně vykonávám, pokud na ně *r e f l e k t u j i*, přijímám je a kladu je *v ě i s t ě m z ř e n í*. O poznávání, vnímání, představování, zakoušení, soudu, úsudku atd. mohu hovořit vágně, ale jakmile reflektuji, je fenomén vágního "mluvení o poznání, zkušenosti, soudu atd." a "mínění poznání, zkušenosti, soudu atd." opravdu daný absolutně daný. Již tento fenomén vágnosti je jedním z těch, které patří pod titul poznání v nejširším smyslu. Mohu však též aktuálně vykonávat vnímání a přitom je pozorovat. Vněm si dále mohu zpřítomňovat ve fantazii nebo ve vzpomínce a v této fantazijní danosti se na něj dívat. Pak již neběží o prázdné mluvení o vněmu nebo vágní mínění a představování vněmu, /31/ nýbrž vněm se mi takřka sám staví před oči jako aktuální nebo fantazijní danost. A totéž platí pro každý prožitek intelektu, pro každou formu poznání a myšlení.

29 Položil jsem tu na stejnou úroveň nasírající reflexivní vnímání a fantazii. Podle kartezíánské úvahy bychom měli nejdříve vy-

tknout vnímání: do jisté míry by odpovídalo tzv. vnitřnímu vnímání tradiční teorie poznání, což je ovšem pojem dosti nezřetelný.

K a ž d ý p r o ž i t e k i n t e l e k t u a k a ž d ý p r o ž i t e k v ů b e c , jakmile je vykonán, s e m ů ž e s t á t p ř e d m ě t e m č i s t ě h o n a z í r á n í a u c h o p o v á n í a v t o m t o n a z í r á n í j e a b - s o l u t n í d a n o s t í . Je dán jako jsoucno, jako toto zde, o jehož bytí nemá smyslu pochybovat. Mohu sice rozvažovat, co z d e znamená danost, a po další reflexi mohu nazírat samotné nazírání, v němž se tato předmětnost anebo způsob bytí konstituují. Avšak nadále se již přitom pohybují na absolutní půdě: tento vněm je a, pokud trvá, zůstává něčím absolutním, tímto zde, něčím, co je v sobě tím, čím je, něčím, čím mohu jako poledním kritériem měřit, co může a zde musí bytí a danost znamenat, zajisté alespoň pokud jde o druh bytí a danosti, které je "toto zde" exemplárním příkladem. A to platí pro všechny specifické formy myšlení, ať jdou dané kdekoliv. Všechny z nich mohou být třeba fantazijskými danostmi: mohou stát před očima "jakoby" a přece tu nebýt jako aktuální přítomnosti, jako aktuálně vykonané vněmy, soudy atd. I pak jsou v jistém smyslu danostmi, stojí tu n a s e r n ě , nemluvíme o nich ve vágních náznacích, v prázdných míněních, nýbrž je nazíráme a nazírajíce je, můžeme vysvětlit jejich podstatu, jejich konstituci, jejich imanentní charakter a naši řeč pak prostě přiměřujeme /32/ tomu, co je nazřeno v plné jasnosti. Te však je ještě třeba rozšířit o výklad pojmu podstaty a poznání podstaty.

Předběžně mějme neustále na paměti, že od počátku lze vyznačit sféru absolutní danosti; právě této sféry je nám zapotřebí, má-li být možné překročit k teorii poznání. Nejasnost ve věci poznávání, pokud jde o jeho smysl a podstatu, opravdu vyžaduje vědu o poznání, vědu, jež nechce nic jiného, než vrhnout podstatné světlo na poznávání. Nechce vysvětlovat poznávání jako psychologický fakt, nechce zkoumat přirozené podmínky, za nichž vznikají a mizí poznatky, přirozené zákony, na něž se váže jejich vznikání a proměňování. Takové zkoumání je úkolem přirozené vědy, přírodovědy zkoumající psychická fakta, prožitky prožívajících psychologických individuí. Kritika poznání chce naopak osvětlit, vyjasnit a předvést podstatu poznání a k němu příslušný nárok na oprávněnost jeho platnosti. Co to ale znamená jiného než přivádět k přímé samodanosti?

R e k a p i t u l a c e a d o p l n ě n í . Přirozené poznání si je ve svém neustále úspěšném postupu zcela jisté svou výstižností a nemá žádnou příčinu pozastavovat se nad možností poznávání a nad smyslem poznávané předmětnosti. Jakmile se však reflexe zaměří na korelaci mezi poznatkem a předmětností (a eventuálně i na ideální významový obsah poznatku v jeho vztahu k aktu poznání na jedné a na ideální významový obsah poznávané předmětnosti na druhé straně), okamžitě se dostávají těžkosti, nesrevalosti, protiřečící si a pouze domněle založené teorie, jež jsou nuceny připeštit, že možnost poznání vůbec, pokud jde o jeho výstižnost, je záhadou.

V tom všem se ohlašuje potřeba nové vědy, kritiky poznání, která má uspořádat tyto smrtky a objasnit podstatu poznání. Na /33/ úspěchu této vědy očividně závisí možnost metafyziky, vědy o bytí v absolutním a posledním smyslu. Jak však má být taková věda vůbec zavedena? Nemůže použít jako předem daný základ to, co věda zproblematisovala. V pochybnost je však uvedenovšechno poznání, protože kritika poznání nastolila problém možnosti poznání vůbec, všeho poznání, a to s ohledem na jeho způsobilost vystihovat předmětnost. Jestliže vyšla právě odtud, nemůže pro ni žádný poznatek platit jako daný. Nesmí tedy ani převzít nic z předvědecké sféry, každý poznatek je opatřen indexem problematičnosti.

Kritika poznání se nepohne z místa, nemá-li daný nějaký výchozí poznatek. S kritikou poznání tedy ani nelze započít. Každá taková věda je zcela nemožná.

Moje uvažování byla tedy správné potud, že na počátku nemůže platit žádný poznatek jako předem daný, p o k u d n e n í d á - k l a d n ě p r o š e t ř e n . I když ale kritika poznání nesmí převzít žádný poznatek předem, může začít tím, že si tento poznatek sama dá, přirozeně poznatek, který neodůvodňuje, neodvozuje logickou cestou, což by vyžadovaly bezprostřední poznatky, které by musely být dříve dané, nýbrž poznatek, který bezprostředně vykazuje a který je takového druhu, že jako absolutně jasný a nepochybný vylučuje každou pochybnost o své možnosti a neskrývá v sobě nic ze záhad, které vedly ke všem skeptickým smrtkům. Zde jsem poukázal na k a r t e s i á n s k o u ú v a h u o p e -

c h y b o v á n í a na sféru absolutních daností, neboli na oblast absolutního poznání, kterou zachycuje titul evidence cogitationis. Zbývalo ještě blíže ukázat, že i m a n e n c e tohoto poznání je zárukou jeho použitelnosti jako prvního východiska teorie poznání, dále že p r á v ě d í k y t é t o i m a n e n c i je prosté vši záhadnosti, jež je pramenem všech skeptických rozpaků, a konečně že i m a n e n c e v ů b e c j e n u t n ě m r y s e m v š e h o g n o s e o l o g i c k é h o p o z n á n í a že je protismyslné vypůjčovat si nejen na počátku, nýbrž vůbec něco ze sféry transcendence, jinými slovy, snažit se založit teorii poznání na psychologii nebo kterékoli jiné přirozené vědě.

Na doplnění připojuji ještě toto: je nashadě argumentovat např. takto: jak se může teorie poznání ppohnout z místa, když /34/ každý výchozí poznatek jako poznatek je uveden v pochybnost a když je teorii poznání každý poznatek záhadou, a tedy i ten první, od něž sama vychází? Na to odpovídám, že tato velice samozřejmá argumentace je přirozeně jen pseudoargumentace. Klam vzniká s vágní všeobecností vyjadřování. "V pochybnost uvedeno" je poznání vůbec, to však znamená: nepopírá se, že poznání vůbec existuje (což by vedlo ke sporu), nýbrž že poznání představuje určitý problém, problém toho, jak je možný jistý jemu připisovaný výkon vystižení, a třeba i pochybnosti o tom, zda je možný. Avšak jakkoliv pochybuji, je již sama tato pochybnost prvním krokem ke svému vlastnímu zrušení, protože jsou přítomny vykazatelné určité poznatky, v jejichž světle je taková pochybnost bespředmětná. Vyjdu-li z toho, že poznání vůbec nechápu, pak je toto nechápání se svou

neurčitou všeobecností obsaženo v každém poznatku. Není ale řečeno, že mi každý poznatek, na který v budoucnu narazím, musí provždy zůstat nepochopitelný. Možná, že tato velká záhada provází všude tu skupinu poznatků, které jsou nejdříve nasnadě, a proto když jsem se ocitnul ve všeobecných rozpácích, říkám: poznání vůbec je záhada. Ale brzy se ukazuje, že tato záhadnost v jistých jiných poznatcích nevěží. A tak, jak uslyšíme, tomu opravdu také je.

Řekl jsem, že poznatky, z nichž musí vycházet kritika poznání, nesmí obsahovat nic pochybného a problematického, nic z toho, co nás dostalo do gnoseologických smatků a co bylo popudem k celé kritice poznání. Musíme ukázat, že právě to se týká sféry *o n c h e c o g i t a t i e*. K tomu je zapotřebí prohloubit reflexi, s níž vsjdou podstatné pádněty.

Podíváme-li se blíže na to, co je tak záhadné a co v nejběžnějších reflexích na možnost poznání vede k těžkostem, vidíme, že to je transcendence poznání. Všechno přirozené poznání, předvědecké a zvláště vědecké, je transcendentně objektivizující poznání.

/35/ Klade objekty jako jscuci, vznáší nárok poznáním vystihovat fakta, jež v něm nejsou "v pravém smyslu" daná, nejsou mu "imanentní".

Pečlivějšímu pohledu se odhalí, že tato *t r a n s c e n d e n c e* je termín *d v o j s n a ě n ý*. Transcendencí se může mínit to, že v aktu poznání není reálně obsažen předmět poznání tak, že by to, co je reálně obsaženo, bylo chápáno jako "v pravém smyslu dané" anebo "imanentně dané". Poznávací akt, *c o g i t a t i e*, má reální momenty, jež jej reálně konstituují, avšak věc, kterou

míní a kterou údajně vnímá, na kterou se rozpomíná atd., by měla být v této cogitatio jako prožitek, ne ovšem reelně jako součást, jako něco, co je v ní skutečně jako jsoucí obsaženo. Pak tedy vystává otázka, jak prožitek může tak říkajíc překročit sebe sama? I m a n e n t n í z d e t e d y z n a m e n á r e e l n ě i m a n e n t n í v p r o ž í t k u p o z n á n í .

Existuje však ještě j i n á t r a n s c e n d e n c e , jejíž opakem je úplně jiná imanence: totiž a b s o l u t n í a j a s n á d a n o s t , s a m o d a n o s t v a b s o l u t n í m s m y s l u . Tato danost vylučující každou smysluplnou pohybnost, naprosto bezprostřední nazírání a uchopování míněné předmětnosti samé a takové, jaká je, znamená pregnantní pojem evidence, chápáné jako bezprostřední evidence. Všechno neevidentní poznání, které ač předmětbest míní nebo klade, p ř e d m ě t - n o s t s a m u n e n a z í r á , je transcendentní v druhém smyslu. V něm vždy vycházíme za to, co je v p r a v ě m s m y s l u d a n é , za to, co lze p ř í m o n a z í r a t a u c h o - p o v a t . Otázka teď zní: jak může poznání klást jako jsoucí něco, co v něm není přímo a v pravém smyslu dané?

Zpočátku, než postoupíme na hlubší rovinu gnoseologického zamýšlení, seberte dva druhy imanence a transcendence nerozlišeně prostupují. Je jasné, že ten, kdo vysloví první otázku po možnosti reelně imanentního, klade vlastně zároveň a ní nepozorovaně i druhou po možnosti transcendence za sféru evidentní danosti. Mlčky totiž předpokládá, že jediné skutečně pochopitelná, neproblematická a evidentní danost je danost m o m e n t u r e e l n ě p b -

/36/ s a k s n é h o v poznávacím aktu, a proto vše na poznávané předmětnosti, co není v tomto aktu reálně obsaženo, považuje za záhadu a problém. Brzy se dozvíme, že to je esudný oxyl.

Transcendenci lze geď chápat v jednom či druhém smyslu, ane-
be sprvu geň mnohoznačně; transcendence je výchozí i hlavní prob-
lém kritiky poznání. Je to záhada, která stojí v cestě přirozenému
poznání a která vybízí k novému bádání. Na samém počátku lze vyře-
šení tohoto problému vytknout za úlohu kritiky poznání a předběž-
ně tuto novou disciplínu vymezovat takto, abychom za její téma
nemuseli označovat problém podstaty poznání vůbec.

Naráží-li tedy první ustavování disciplíny na záhadu již
s d e , je tím také přesněji určeno, čeho se nesmí dovolávat jako
předem již daného. Nesmí totiž jako předchůdné danosti používat
nic transcendentního. Nechápu-li, j a k je možné, že poznání
může vystihnout něco, co je vůči němu transcendentní, pak také
nevím, s d a je to možné. Vědecké zdůvodnění transcendentní
existence mně teď již nepomáhá. Každé zprostředkované zdůvodnění
se totiž vrací ke zdůvodnění přímému a v přímém se již skrývá zá-
hada.

Někde však namítne: je jisté, že ve zprostředkovaném neméně
než v bezprostředním poznání se skrývá záhada; záhadný je však
pouze s p ů s o b poznávání, zatímco jeho f a k t je absolutně
jistý. Žádný rozumný člověk nebude pochybovat o existenci světa a
skeptik již vlastní praxí popírá své přesvědčení. Dobrá, odpovíme
tedy argumentem silnějším a důsažnějším. Nechceme dokazovat jen to,
36 že nejen n a p o č á t k u , ale též v c e l é m p r ů b ě h u

teorie poznání nesmíme rekurevat k obsahu přirozených a transcendentně objektivisujících věd vůbec. Chceme také prokázat základní tézi, že teorie poznání nemůže být nikdy vybudována na žádné přirozené vědě, ať je jakákoliv. A teď se ptáme: co si náš oponent počne se svým transcendentním věděním? Dáváme mu k volnému použití celou zásobu transcendentních pravd objektivních věd a připouštíme, že hodnoty těchto pravd se nedotkne šifíci se záhadou, jak je transcendentní vědění možné. Co si teď počne se svým všeobjímajícím věděním a jak chce postoupit od faktu poznávání k řešení záhady jeho způsobu? Jeho vědění jako fakt, že transcendentní poznávání je skutečností mu a logickou samozřejmostí zaručuje, že transcendentní poznání je možné. Záhadou je ale to, jak je možné. Může ji vyřešit na základě vědeckých tézí, předpokladem všech anebo jen některých transcendentních poznatků? Uvažujme: co mu vlastně ještě chybí? Možnost transcendentního poznávání pokládá za samozřejmou, ale právě jen analyticky za samozřejmou, poněvadž si říká: mám transcendentní vědění. Co mu chybí, je zřejmé^{3/}. Nemá jasno o vztahu k transcendentní, je mu nejasné "vystižení transcendentní sféry", jež se poznání, vědění připisuje. Kde a jak by dospěl k jasnosti? Kdyby mu podstata tohoto vztahu byla někde dána, aby ji mohl nasírat, aby měl před očima jednotu poznání a poznávaného předmětu, kterou právě označuje slovo vystižení, a aby měl v jasné danosti nejen vědění o této možnosti, ale přímo tuto možnost samu.

Právě sama tato možnost je mu něčím transcendentním, je možností, o níž ví, ale kterou nemá samu danou, kterou nenazírá. Zřejmě si myslí: poznávání je něco jiného než poznávaný objekt, poznání je dané, objekt poznání nákoliv; a přesto se má poznání vztahovat ke svému objektu, poznávat jej. Jak mám této možnosti rozumět? Odpověď přirozeně zní: mohl bych jí rozumět jenom tehdy, kdyby byl daný tento vztah samotný jako něco, co mohu nazírat. Pokud objekt je a zůstává něčím transcendentním a pokud je poznatek oddělen od objektu, pak zde ovšem nemůže vidět nic a jeho naděje na nějaké jasné vysvětlení, byť i návratem k transcendentním předpokladům, je zjevně bláhová.

/38/ Když chtěl být důsledný, nesměl by ani tyto své úvahy vydávat za východisko: musel by uznat, že transcendentní poznání je za této situace nemožné a že jeho domnělé vědění o něm je předsudek. Neboť problémem by již nebylo, jak je možné transcendentní poznávání, nýbrž jak vysvětlit předsudek, podle něhož se poznání připisuje transcendentní výkon. Právě to je cesta Humova.

Od této cesty ale odhlížíme a pro ilustraci základní myšlenky ještě připojujeme toto: problém způsobu poznávání (jak je možné transcendentní poznání a ještě obecněji, jak je možné poznání vůbec) nelze nikdy řešit na základě předem daného vědění o transcendenci, předem daných transcendentních tézí, ať pocházejí odkudkoliv, třeba z exaktních věd. Od narození hluchý člověk ví, že existují tóny, že tóny tvoří harmonie a na tom že je založeno skvočné umění: nedokáže ale pochopit, jak je zvuky vytvářeno, jak je

možné hudební umění. Něco takového si ani nedokáže p ř e d s t a -
v i t , tj. nemůže je nasírat a v nasírání uchopit, jak je možné.
Jeho vědění o tom, co existuje, mu nikterak nepomáhá, a bylo by
absurdní, kdyby na jeho základě chtěl dedukovat, jak je toto umění
tónů možné, kdyby si chtěl jeho možnost ujasnit odvozováním z to-
ho, co zná. Nelze dedukovat z existencí, o nichž sice víme, ale
které nenasíráme. Nasírání se nedá demonstrovat nebo dedukovat.
Chtít vysvětlit možnosti (a to bezprostřední možnosti) logickým
odvozováním z neintuitivního vědění je zjevně nonsens. I kdybych
si byl naprosto jist existencí transcendentních světů, i kdybych
ponechal v platnosti všechny obsah přirozených věd, ani potom bych
odtud nemohl čerpat. Ani ve snu mne nesmí napadnout, že budu-li
se spoléhat na transcendentní předpoklady a vědecké závěry, dostanu
se v kritice poznání tam, kam se dostat chci, totiž že dospěji k
možnosti transcendentní objektivitě poznání. A to neplatí jenom
pro začátek, nýbrž pro celý průběh kritiky poznání, pokud jde stá-
le o to, vyjasnit problém, j a k j e p o z n á n í m o ž n é .

/39/ A zjevně to neplatí jen pro problém transcendentní objektivitě,
nýbrž také pro vyjasňování každé možnosti.

Spojíme-li předchozí s neobyčejně silným sklonem usuzovat v
transcendentním smyslu a upadat tím do METABASIS SIS ALLO GENOS
ve všech těch případech, kdy vykonáváme transcendující myšlenke-
vý akt a kdy se na jeho základě ustavuje soud, pak se dostáváme
k dostatečné a úplné dedukci g n o s e o l o g i c k é h o
p r i n c i p u : v každém gnoseologickém zkoumání toho nebo onoho

typu poznání je třeba provést g n o s e o l o g i c k o u r e -
d u k c i , tzn. všechny transcendentní složky, jež tu působí,
musí být opatřeny indexem vyřazení či indexem lhostejnosti, gno-
seologické nulity, indexem, který říká: existence všech těchto
transcendencí, ať v ně věříme nebo ne, se nás netýká, soudy o nich
se nepatří, jsou zcela vyřazeny ze hry.

Všechny základní omyly teorie poznání souvisí se zmíněnou
METABASIS; na jedné straně základní omyl psychologismu, na druhé
anthropologismu a biologismu. ONA METABASIS je tak mimořádně ne-
bezpečná zčásti proto, že nikdy není vyjasněn vlastní smysl
problému a v ní samé se naprosto ztrácí, a zčásti proto, že ti,
kdo tento smysl vyjasnili, nedokáží jej v jeho jasnosti podržet a
při svém myšlení snadno znovu upadají do svedů přirozených způsobů
myšlení a souzení, jakož i do falešného a lákavého kladení prob-
lémů, které na jejich půdě vyrůstají.

t ř e t í p ř e d n á š k a

(provedení gnozeologické redukce: vyloučení všech transcen-
dencí. téma bádání: čisté fenomény. problém "objektivní plat-
nosti" absolutních fenoménů. nemožnost omezovat se na singu-
lární danosti: fenomenologické poznání jako poznání podstaty.
dvojitý význam pojmu " a priori ".)

/43/ Po těchto vývodech je přesně a spolehlivě zdůvodněno, čeho kritika poznání smí a čeho nesmí používat. Její záhadou je transcendence, avšak pouze vzhledem ke své možnosti, poněvadž na skutečnost transcendencí nemíníme brát nikdy zřetel. Sféra použitelných předmětů anebo použitelných poznatků se tak zjevně omezuje na ty, jež vystupují jako platné a které mohou trvat bez předznamenání gnoséologické nulity; sama tato sféra prázdná není. Sféru cogitationes jsme zaručili celou. Bytí každé cogitatio, přesněji fenomén poznání sám je stranou všech pochyb, je prost záhady transcendence. Tyto existence jsou již předpokládány ve východišku problému poznání; otázka po tom, jak vstupuje do poznání to, co je transcendentní, by stratila svůj smysl, kdybychom obžetovali nejen vše transcendentní, nýbrž i poznání samotné. Je také jasné, že cogitationes představují sféru **a b s o l u t n í c h** **i m a n e n t n í c h d a n o s t í**, tedy právě **i m a -**

n e n c i . Při nazírání čistého fenoménu není předmět vně poznání, vně "vědomí", a přitom je daný ve smyslu absolutní samodanosti něčeho čistě nazíraného.

A zde je právě zapotřebí zajištění g n o s e o l o g i e - k o u r e d u k e í , jejíž metodickou podstatu zde chceme poprvé zkoumat in concreto. Redukce je zde nutná k tomu, abychom zabránili směřování evidence bytí cogitationis a evidencí, že je to m e j e c o g i t a t i e , a evidencí sum cogitans apod. Musíme se vystříhat fundamentální záměny č i s t é h o f e n o m é n u ve smyslu fenomenologie a p s y c h o l o g i c k ý m f e n o m é n e m , s předmětem přírodovědné psychologie. Jestliže se já jako přirozeně myslící člověk podívám na vněm, který právě prožívám, /44/ pak jej vnápní a téměř nezbytně apercipuji (to je fakt) ve vztahu ke svému já; vněm je tu jako prožitek této prožívající osoby, jaké její stav, její akt; obsah tohoto vněmu zde mám jako to, co je mně obsahově dáno, co vnímám smysly, čeho jsem si vědom, a integruje se s vnímáním objektivního času. Vněm, vůbec takto apercipovaná cogitatio, je p s y c h o l o g i c k ý f a k t . Je apercipována jako datum v objektivním čase, náležející prožívajícímu já, tomu já, jež je ve světě a jehož čas trvá (čas, který lze měřit empirickými časoměrnými prostředky). To je tedy fenomén ve smyslu přírodní vědy, kterou nazýváme psychologií.

Fenomén v tomto smyslu spadá pod zákony, jemuž se v kritice poznání musíme podrobit, pod EPOCHÉ, jež postihuje všechny transcendentní.

Já jako osoba, jako věc ve světě, a prožitek jako prožitek této osoby - to vše je začleněno, byť i docela neurčitě, do objektivního času; jsou to transcendence a jako takové jsou gnoseologicky nicotné. Teprve redukcí, kterou bychom také mohli nazvat *f e n o m e n o l o g i c k o u r e d u k c í*, získávám absolutní danost, jež již nepředkládá nic transcendentního. Uvedu-li své já, svět i prožitek svého já jako takový v pochybnost, i pak bude výsledkem mé prosté nasírající reflexe na to, co je dané v apercepci odpovídajících prožitků, na mé já, *f e n o m é n* této apercepce, např. fenomén "vněmu požímaného jako můj vněm". Přirozeně mohu i tento fenomén v přirozeném způsobu uvažování vstáhnout opět k mému já a klást toto já v empirickém smyslu, když znovu řeknu: mám tento fenomén, to je můj fenomén. ~~xxxxxxxxxxxx~~
 Abych pak získal čistý fenomén, musel bych znovu spřoblematizovat já, ale i čas a svět, a vypracovat tak čistý fenomén, čistou cogitatio. Při vnímání však také mohu pohlížet na vněm, na vněm samotný, jak je zde, v čistém nasírání a nepřihlížet / ke vztahu k já, anebo od tohoto vztahu abstrahovat. Vněm takto v nasírání uchopené a vymezené je pak absolutní, je prostě vší transcendence, daný jako čistý fenomén ve smyslu fenomenologie.

/45/ Každému psychickému prožitku odpovídá tedy po fenomenologické redukcí čistý fenomén, který obnažuje jeho imanentní podstatu (individuálně vztah) jako absolutní danost. Všechno kladení "ne ima-

nentní skutečnosti" neobsažené ve fenoménu, byť v něm míněné, tedy skutečnosti nikoli dané v druhém smyslu, je vyloučeno, tzn. suspendováno.

Je-li možné učinit takové čisté fenomény předmětem bádání, pak je evidentní, že již nejme v oblasti psychologie, této přirozené, transcendentně objektivizující vědy. Pak již nezkoumáme a nemluvíme o psychologických fenoménech, o jistých událostech tzv. reálné skutečnosti (jejíž existence je veskrze uvedena v pochybnost), nýbrž o tom, co jest a platí, ať již něco takového jako objektivní skutečnost existuje nebo ne, ať je kladení takových transcendentí oprávněné nebo nikoli. Pak mluvíme o absolutních danostech; třebaže se intencionálně vztahují k objektivní skutečnosti, je toto vztahování jejich jistým vnitřním rysem a o bytí či nebytí skutečnosti se nevypovídá nic. A tak jsme již zakotvili u břehů fenomenologie, jejíž předmětnosti jsou kladeny jako jsoucí stejně tak, jako věda klade objekty svého bádání, ale tyto předmětnosti se nekladou jako existence v nějakém já, v nějakém časovém světě, nýbrž jako absolutní danosti uchopené v čisté imanentním názoru. Tuto čistou imanenci zde máme nejprve charakterizovat pomocí fenomenologické redukce: míním právě toto zde a nikoli to, co je míněno jako transcendentující, nýbrž to, co je v sobě samém a co jako takové je také dané. Vše, co zde říkám, je přirozeně jen oklika, jež má pomoci spatřit to, co především je zde ke spatření, totiž rozdíl mezi kvazidaností transcendentního objektu a absolutní daností fenoménu samého.

Nuntno však podniknout nové kroky a překročit k novým úvahám, abychom na této nové zemi získali pevnou půdu pod nohama a abychom /46/ nakonec u samého břehu nestroskotali. Neboť toto pobřeží má svá úskalí, nad nimiž se převalují mračna nejasností hrozící nám bouřnými víchry skepsy. Co jsme řekli až dosud, se týká všech fenoménů; nás však, protože nám leží na srdci kritika poznání, zajímají toliko fenomény poznání. Přesto však, jak nyní ukážeme, můžeme stejně respektovat všechny fenomény a mutatis mutandis také naše úvahy pro všechny platí.

Orientace na kritiku poznání nás vede k počátkům, na pevnou půdu daností, jež smíme používat, a kterých, jak se zdá, je nám právě zapotřebí: chci-li probádat podstatu poznání, musím přirozeně mít poznání ve všech jeho problematických podobách j a k e d a n o s t , a to tak, že tato danost v sobě nemá nic z problematickosti, kterou s sebou jinak poznání nese, jakkoliv se zdá danosti právě dávat.

Když jsme si takto zabezpečili pole čistého poznávání, můžeme je teď studovat a ustavit vědu o čistých fenoménech, f e n o - m e n o l o g i i. Nebude se právě ona muset stát samozřejmou základem pro řešení problémů, jež nás zneklidňují? Je přece jasné, že podstatu poznání objasníme pouze tehdy, když budeme mít poznání samo před očima a bude-li nám v nazírání dané takové, jaké je. Musím je studovat imanentně a čistě nazíraje čistý fenomén, v "čistém vědomí": transcendence poznání je problematická; bytí předmětností, k níž se poznání vztahuje a jež je tedy transcen- 46 dentní, mně dané není a problémem se stává právě to, jak lze přesto

tuto předmětnost klást a jaký smysl má a může mít, má-li být toto kladení možné. Na druhé straně v sobě tento vztah k transcendentnímu, byť uvedu v pochybnost jeho bytí i jeho výstižnost, skrývá přece něco, co lze v čistém fenoménu uchopovat. Transcendentní vztahování, ať je míněno tak či onak, zůstává vnitřním charakterem fenoménu. Zdá se téměř, jako by zde běželo pouze o vědu o absolutních cogitationes. Protože jsem musel škrtnout předchůdnou danost míněných transcendencí, kde jinde bych mohl studovat nejen s m y s l tohoto mínění, jež přesahuje samo sebe, ale vedle tohoto smyslu i jeho možnou p l a t n o s t anebo smysl této platnosti, než právě /47/ tam, kde je tento smysl absolutně daný a kde v čistém fenoménu vztahování, potvrzení a oprávnění dochází absolutní danosti smyslu této platnosti?

Ovšem právě zde se nás zmocňuje pochybnost, zda se na této akci neúčastní ještě cosi nadto, zda danost platnosti také neprovází danost objektu, jež by ovšem nemohla být daností cogitationis, pokud vůbec existuje něco takového jako platná transcendence. Nicméně však to, co primárně potřebujeme, je věda o absolutních fenoménech chápaných jako cogitationes, a právě ona má přispět k vyřešení alespoň zásadní části našich problémů.

Cílem je tedy fenomenologie, v našem případě fenomenologie poznání, jako eidetická nauka (Wesenslehre) o čistých fenoménech poznání. Její vyhlídky jsou slibné. Od čeho má ale fenomenologie vyjít a jak je možná? Měl bych soudit, soudit objektivně platně, vědecky poznávat čisté fenomény. N e s m ě ř u j e v š a k

v š e c h n a v ě d a k e k o n s t a t o v á n í o b j e k -
t i v i t y j s o u c í o s o b ě , a t ě m k n ě č e m u
t r a n s c e n d e n t n í m u ? T o , c o b y l o v ě d e c k y z j i š ť ě n o ,
j e o s o b ě a p l a t í p o v ý t o e j a k e j s o u c í , a ť j e j á j a k e p o z n á v a j í c í
k l a d u j a k e j s o u c í č i n i k o l i v . N e p a t ř í k p o d a t a ť ě v ě d y j a k e j e j í
k o r e l á t o b j e k t i v i t a t o h o , c o v n í j e p o u z e p o z n á v á n o a v ě d e c k y
z d ů v o d ň o v á n o ? A n e n í v š e , c o v ě d a z d ů v o d n í , v š e o b e c n ě p l a t n ě ? J a k
t o a l e v y p a d á z d e . Z d e s e p o h y b u j e m e n a p ě l i č i s t ý c h f e n o m ě n ů .
P r o ě v š a k ř í k á m p o l e ; v ě d y ť j e t o s p í š e v ě č n ý h e r a k l e i -
t o v s k ý t o k f e n o m ě n ů . C o t u o n ě m v ů b e c m o h u v y p o v í d a t ?
N a z í r á m a j s e m s t o ř í c í : t o t o z d e . T o b e z p o c h y b y j e s t . M o h u s n a d
i ř í c í , ť e t e n t o f e n o m ě n j e č á s t í d r u h ě h o , ť e j e s n í m s p o j e n ,
ť e j e d e n f e n o m ě n p ř e c h á z í v d r u h ý a t d .

Tyto soudy však docela zřejmě nemají žádnou " o b j e k -
t i v n í " p l a t n o s t , žádný " o b j e k t i v n í
s m y s l " , m a j í j e n " s u b j e k t i v n í " p r a v d u .
N e c h c e m e s e p r o t u t o c h v í l i p o u š t ě t d o z k o u m á n í , z d a p ř e c e j e n v
j i s t ě m s m y s l u n e m a j í i t y t o s o u d y t a k ě s v o u o b j e k t i v i t u , k d y ť u ť
s i o s o b u j í p r á v e n a " s u b j e k t i v n í " p r a v d í v o s t . L e č a n i z b ě ť n ě m u
p ě h l e d u n e u n i k n e , ť e z d e s c e l a a n a p r o s t o c h y b í o n a v y š š í d i g n i t a
/ 4 8 / o b j e k t i v i t y , k t e r o u t a k ř í k a j í c u v á d ě j í n a s c ě n ě p ř e d v ě d e c k ě p ř í -
r o z e n ě s o u d y a k t e r o u v e d o u k n e s r o v n a t e l n ě v y š š í m u n a p l n ě n í p l a t -
n ě s o u d y e x a k t n í c h v ě d . S o u d ů m j a k e n a p ř . ť e t o t o z d e j e s t a p o d . ,
k t e r ě v y s l o v u j e m e z č i s t ě h o n á z o r u , n a p ř í p í š e m e ř á d n o u z v l á š t n í
h e d n o t u .

Zde si ostatně vzpomenete na proslulé kantovské rozlišování mezi **s m y s l o v ý m i** a **s k u š e n o s t n í m i** s o u -
dy. Spřízněnost je zřejmá. Avšak Kant, jenž neznal pojem fenome-
nologie a fenomenologické redukce a nikdy se zcela nedokázal zba-
vit psychologismu a antropologismu, nedošel k poslední intenci
tohoto nutného rozlišení. Nám přirozeně nejde o pouze subjektivně
platné soudy, jejichž platnost je omezena na empirický subjekt,
ani o soudy platné objektivně, tzn. platné pro každý subjekt vů-
bec: empirický subjekt jsme vyloučili a transcendentální apercep-
ce bude mít pro nás záhy docela jiný a vůbec ne mysteriózní smysl.

Vraťme se však znovu k základní linii našeho uvažování. Feno-
menologické soudy jako soudy singulární nás mohou učit jen stěží
čemu. Jak ale získat soudy, a to soudy vědecky platné? Hned slove
v **ě d e c k ý** nás přivádí do úských. Klademe otázku, zda již ob-
jektivitu naprovoází **t r a n s c e n d e n c e** a spolu s ní i
pechybnost o tom, co má vlastně znamenat, zda a jak je možná.
G n o s e o l o g i c k e u r e d u k c í jsme vyloučili trans-
cendentní předpoklady, protože možná platnost a smysl transcenden-
ce jsou uvedeny v pechybnost. Jsou pak ale ještě možná nějaká vě-
decká konstatování, transcendentní výpovědi samotné teorie poznání?
Není snad samozřejmé, že před zdůvodněním možnosti transcendence
není přípustná žádná transcendující gnoseologická výpověď? Jestli-
že však gnoseologická **EPOCHÉ** vyžaduje - jak by se mohlo zdát -,
abychom v platnosti neponechávali nic transcendentního dokud ne-
zdůvodníme jeho možnost, a jestliže odůvodnění možnosti transcen-

/49/ dencí jako takové formou zdůvodnění objektivního vyžaduje trans-
cendentní téze, pak se zdá, jako bychom se ocitli v kruhu znemož-
ňujícím fenomenologii i gnoseologii; jako by naše desavadní úsilí
podnikané s takovým zaujetím bylo marné.

Nebudeme si hned zoufat nad možností fenomenologie a kritiky
poznání, která je na ní zjevně závislá. V této chvíli potřebujeme
učinít další krok, jímž se tento klamný kruh rozplete. V zásadě
jame jej již vykenali, když jsme rozlišili dvojí transcendenci a
imanenci. Jakmile Descartes stanovil evidenci cogitationis (přes-
nější evidenci 'cogito ergo sum', což jsme ale nepřijali), tápal
se, jak si vzpomenete, takto: c o t o j e , c o m i d á v á
j i s t o t u o t ě c h t o z á k l a d n í c h d a n o s -
t ě c h ? Muže, clara et distincta perceptio. Zde také můžeme na-
vázat. Nemusím už říkat, že jsme celý problém uchopili čistěji a
hlouběji než Descartes, že jsme tedy i evidenci, clara et distincta
perceptio, pojali a pochopili ryzejším způsobem. S Descartem může-
me (mutatis mutandis) učinit i další krok; cokoli, co je jako jed-
notlivá cogitatio dané jako perceptio clara et distincta, to vše
smíme brát v úvahu. Samozřejmě ovšem, vzpomeneme-li si na čtvrtou
a pátou meditaci, na důkazy existence boží, na odvolávání se k ve-
racitas dei atd., lze se nadít nejhoršího. Budme tedy velmi skepti-
tičtí, anebo raději kritičtí.

Danost čisté cogitationis jsem připustili jako absolutní, ne
však danost vnějších věcí vnějšího vnímání, ačkoliv právě zde se
vznáší nárok na podání věcí samých. Transcendence věcí vyžaduje,

abychom ji uvedli v pochybnost. Nechápe, jak vnímání může vysti-
hovat něco transcendentního, ale chápe, jak může vystihovat ně-
co imanentního formou reflexivního a čistě imanentního vnímání,
vnímání redukováného. Proč je to pochopitelné? Protože přímo nasí-
ráme a uchopujeme to, co nasírajíce a uchopujíce míníme. Má smysl,
jestliže máme před očima jev, který míní cosi, co samo v něm není
dané, pochybovat, zda toto cosi jest a jak rozumět tomu, že jest.
Avšak nasírat a nemínit vůbec nic než to, co je v názoru uchepová-
no, a přesto stále pochybovat a problematizovat, to již smysl nemá.
/50/ V zásadě to neznamena nic než toto: nasíráni a uchepování samodan-
nosti, pokud jde o skutečné nasíráni a skutečnou samodanost v nej-
přísnějším smyslu a ne o nějakou jinou danost, jež míní to, co da-
né není, to je vskutku poslední fundament. Je to a b s o l u t -
n í s a m o z ř e j m o s t ; nesamozřejmost, problematičnost a
snad i určitá mysterióznost provází mínění transcendující, tan.
mínění, víru a eventuálně i namáhavé zdůvodňování něčeho, co dané
není. Nepomůže nám, že v těchto případech jsme s te zároveň konsta-
tovat i absolutní danost, totiž danost existence tohoto mínění,
této víry; stačí jen reflektovat a máme ji před sebou. Tato danost
však vůbec není to, co jsme mínili.

Ale co potom, jestliže se tedy absolutní samozřejmost, názor-
ná samodanost vyskytuje pouze u jednotlivých prožitků a v jejich
singulárních momentech a částech, tj. pouze v názorné tézi t e -
h o t o z d e ? Což neexistuje názorné kladení jiných daností jako
51 absolutních daností, např. obecnin, a to takové, že by v názoru

obecnina dospěla k samozřejmé danosti a každé pochybování o ní by bylo protismyslné?

Jak podivné by bylo, kdybychom se chtěli omezovat jen na singulární danosti cogitationis, vyplývá již z toho, že by pak strátila svou cenu celá úvaha o evidenci, kterou jsme opírajíce se o Descarta uvedli a která je s jistotou předchůta absolutní jasnosti a samozřejmostí. To znamená, že např. o cogitatio, kterou máme před sebou jako něco singulárního, třeba i jako pocit, který právě prožíváme, bychom mohli říci: to je danost; avšak v žádném případě bychom se nemohli odvážit obecného tvrzení, že d a n o s t k a ž d é h o r e d u k o v a n é h o f e n o m é n u v ů b e s j e a b s o l u t n í a n e p o c h y b n á d a n o s t .

Telik jen k tomu, abych vás uvedl na cestu. Vždy je však naprosto zřejmé, že možnost kritiky poznání závisí na vykásní ještě jiných absolutních daností než jsou redukované cogitationes. Pozornější pohled ukáže, že tyto cogitationes již překračujeme predikujícími soudy, jež o nich pronášíme. Třeba již tehdy, když říkáme: základem tohoto fenoménu soudu je ten a ten fenomén představy, /51/ tento fenomén vněmu obsahuje ty a ty momenty, baževné obsahy apod. A i když dejme tomu vypovídáme tak, že se přísně držíme daností cogitationis, i pak logickými formami, jež se v jazykovém výrazu zrcadlí, překračujeme pouhé cogitationes. Je zde cosi nadto, co se nezakládá v prostém hromadění nových cogitationes. A byť by i predikativní myšlení připojilo ke cogitationes, o nichž vypovídáme,

nějaká nová, nebudou to nikdy ta, jež tvoří predikátová fakta, předmětnosti výpovědi.

Mnohem srozumitelnější, alespoň pro toho, kdo dokáže zaujmout postoj čistého nazírání a vzdálit od sebe všechno přirozené zaujetí, je poznání, že nejen jednotliviny, nýbrž i o b e c n i n y , o b e c n é p ř e d m ě t y a o b e c n á f a k t a m o h o u d o s p ě t k a b s o l u t n í s a m o d a n o s t i . Tento poznatek má rozhodující význam pro možnost fenomenologie. Její specifický charakter tkví totiž v tom, že je analýzou podstaty a bádáním o podstatě v rámci čistě názorného uvažování, v rámci absolutní samodanosti. To je její nutný charakter; fenomenologie sáhne chce být vědou a metodou, která objasňuje možnosti, možnosti poznání, hodnocení, a to na základě jejich podstaty; to vše jsou možnosti obecně problematické a bádání o nich je proto obecným bádáním podstaty. Analýza podstaty je eo ipso analýza generální, eidetické poznání (Wesenserkenntnis) je poznání, které má svým cílem podstatu, esence a obecné předmětnosti. Zde je skutečně na místě mluvit o a priori. Neboť co jiného znamená apriorní poznávání, vyloučíme-li ovšem zdiskreditované pojetí a priori u empiriků, než poznání zabývající se čistými všeobecnými esencemi, poznání, jež svou platnost čerpá čistě z podstaty.

To je tedy jeden legitimní pojem a priori, ale lze získat i jiný, zahrneme-li pod něj všechny pojmy, jež mají jako kategorie v jistém smyslu význam principiální, a dále pak i podstatné zákony, které jsou na těchto pojmech založeny.

/52/ Přidržíme-li se prvního pojetí a priori, pak se bude fenome-
nologie zabývat a priori v té nejpůvodnější sféře, v oblasti abso-
lutních daností a species uchopovaných obecným názorem, apriorními
fakty, jež se na jejich základě bezprostředně názorně konstituují.
V kritice rozumu, nejen teoretického, ale i praktického, rozumu vů-
bec, je ovšem hlavním cílem a priori v druhém smyslu: zde jde o
to, zjišťovat samodané principiální formy a skutečnosti, oceňovat
a zhodnocovat, realizovat logické, etické a axiologické pojmy a
zákony, které si osobují nárok na principiální význam.

č t v r t á p ř e d n á š k a

(rozšíření asféry bádání o intencionalitu. samodanost obecniny; filosofická metoda analýzy podstaty. kritika teorie evidence jako pocitu; evidence jako samodanost. žádná omezení na sféru reelní imanence. téma veškeré samodanosti.)

Budeme-li se držet pouze fenomenologie poznání, pak v ní běží o p o d t a t u p o z n á n í , jež je přímo vykazatelná názorem, tj. o názorné, v rámci fenomenologické redukce a samodanosti se pohybující vykazování a analytické rozlišování rozmanitých druhů fenoménů, které patří pod široký titul "poznatek". Otázka se pak týče toho, co je v nich podstatně obsaženo a založeno, z jakých faktorů se budují, jaké možné komplexy mohou, podstatně a čistě imanentně, fundovat a jaké obecné vstahy z nich vůbec vyplývají.

Ale neběží pouze o to, co je reálně imanentní, nýbrž také o to, c o j e i m a n e n t n í v i n t e n c i o n á l n í m s m y s l u . Prožitky poznání (to patří k jejich podstatě) mají svou intentio, něco míní, tím či oním způsobem se vstahují k předmětnosti. Toto vztahování k předmětnosti k nim patří, i když sama předmětnost nikoli. A všechno předmětné se může zjevovat, může mít v jevu jistou danost, třebaže přitom reálně ve fenoménu poznání není, třebaže není dané tak, jako cogitatio. Objasnit podstatu poznání a přivést k samodanosti podstatné souvislosti, které k

poznání patří, znamená bádát v obou směrech, znamená to studovat tento vztah, který podstatě poznání náleží. Právě zde se skrývají záhady, tajemství a problémy týkající se posledního smyslu poznávané předmětnosti, výstižnosti anebo naopak nevýstižnosti, jde-li o poznání soudové, a adekvace, jde-li o poznatek evidentní, atd.

V každém případě je však všechno bádání o podstatě opravdu a očividně bádáním obecným. Singulární fenomén poznání vstupující do proudu vědomí a v něm zanikající objektem fenomenologického studia není. Fenomenologie se zaměřuje na "prameny poznání", na /56/ všeobecně nazíratelné poslední fundamenty, na generální absolutní danosti, jež představují základní obecná kritéria, podle nichž má být měřen všechny smysl i oprávněnost bloudícího myšlení a vyřešeny všechny záhady týkající se postulované předmětnosti.

Ale je tomu skutečně tak, že obecnina, obecné podstaty a k nim náležející obecná fakta mohou dojít samodanosti ve stejném smyslu jako cogitatio? N e t r a n s c e n d u j e v š e c h n o o b e c n é j a k o t a k o v é p o z n á n í ? Obecný poznatek je nepochybně dán jako absolutní fenomén; marně v něm však hledáme něco obecného, co má být v nejpřísnějším smyslu identické v nesčetných možných poznatecích stejného imanentního obsahu.

Odpovíme, jak jsme již odpověděli: k obecnině jistě patří tato transcendence. Každá reální součást fenoménu poznání, této fenomenologické jednotliviny, je také jednotlivina, a proto nic obecného, jež jistě není jednotlivinou, nemůže být reálně obsaženo ve vědomí obecniny. Pozastavovat se však nad t o u t o transcen-

dencí není nic než předpoklad, který vychází z nenáležitosti zkoumání poznání, z takového, jež nečerpá ze samotných zdrojů. Vyjasnit je třeba právě to, že absolutní fenomén, redukovaná cogitatio, pro nás neplatí jako absolutní danost proto, že je jednotlivinou, nýbrž proto, že se v čistém názoru ukazuje, po vykonání fenomenologické redukce, p r á v ě j a k o a b s o l u t n í s a m o - d a n o s t . V čistém nazírání můžeme nalézt právě absolutní danost, ale stejně tak i obecnost.

Je tomu tak skutečně? Prohlédneme si případy danosti něčeho obecného, tj. případy, kdy se čistě imanentní vědomí obecniny konstituuje na základě nějaké nazřené a samodané jednotliviny. Mám názor jednotliviny, názor červeně, anebo lépe, více takových názorů; držím se přísně čistě imanence a pečlivě provádím fenomenologickou redukci. Odděluji, co červeně jindy znamená, jako co může být /57/ speřcipovaná transcendentně, např. jako červeně pijáku na mém stole atd., a v čistém názoru vykonávám s m y s l myšlenky něčeho červeného vůbec, červeně in specie, i d e n t i c k ě u o b e c n i - m u , kterou jsem v tom či onom nazřel. Nemíním teď jednotlivinu jako takovou, to či ono, nýbrž červenou vůbec. Pokud jsme toto vše vskutku prováděli v čistém nazírání, mohli bychom ještě rozumně pochybovat o tom, co je červeně vůbec, co se něčím takovým vlastně míní, čím se své podstaty vůbec může být? Nazíráme ji, je tu tím, co míníme, je to červená jako species. Mohlo by nějaké božstvo, nekonečný intelekt uchopit podstatu červeně lépe, než je uchopena v tomto obecném názoru?

A jestliže teď máme dané dva druhy červeně, její dva odstíny, nemůžeme snad soudit, že jedna i druhá jsou si navzájem podobné, a to ne jako tyto individuální, jednotlivé fenomény červeně, nýbrž jako typy, jako odstíny vůbec? Není zde tento vztah podobnosti generální, absolutní daností?

Tedy i tato danost je čistě imanentní, není imanentní v nesprávném smyslu, tj. něčím vyskytující se ve sféře individuálního vědomí. Nemluvíme ani o aktech abstrakce v psychologickém subjektu a o psychologických podmínkách jejich vykonávání. Mluvíme o generální podstatě, o smyslu červeně a o její danosti v názoru obecniny.

Teď již nemá smyslu klást ještě nějaké otázky a pochybovat, co je vlastně podstatou červeně anebo jaký je její smysl, když nazírajíce červeně a uchopující její specifickou typiku míníme slovem červeně právě to, co zde uchopujeme a nazýváme. Podobně nemá smysl, pokud jde o podstatu poznání a kardinální formu poznání, pochybovat o tom, co je jeho smyslem, když máme v čistém názoru a ideující skoumání v rámci sféry fenomenologické redukce před očima dané příslušné exemplární fenomény a příslušný typ. Poznání však jistě není tak jednoduchá věc jako poznání červeně; je třeba lišit jeho rozmanité formy a druhy a nejen to, musíme také probádat jejich vzájemné podstatné vztahy. Porozumět poznání znamená obecně objasnit

/58/ teleologické s e u v i s l o s t i poznání, z nichž vyplývají jisté podstatné vztahy mezi různými podstatnými typy forem intelektu. Sem také patří fundamentální výklad principů, které jako ideální podmínky možnosti vědecké objektivitě spravují jako normy všechny

59

empirické vědecké postupy. Celé toto bádání o výkladu principů se veskrse pohybuje ve sféře podstaty, jež se konstituuje na podkladě singulárních fenoménů fenomenologické redukce.

Na každém kroku je tato analýza analýzou podstaty a studiem generálních věcných vztahů (Sachverhalte) konstituovaných v bezprostřední intuíci. Všechno zkoumání je tedy apriorní; přirozeně nikoli ve smyslu matematických dedukcí. Od objektivitujících apriorních věd je odlišuje jeho metoda a jeho cíl. F e n o m e n o l o g i e p o s t u p u j e n á s o r n ý m o b j a s ň á v á n í m a r o z l i š o v á n í m s m y s l u . Porovnává, rozlišuje, spojuje, uvádí do vzájemných vztahů, rozkládá na části anebo odlučuje momenty. Ale to vše v čistém nasírání. Fenomenologie neteoretizuje ani nematematizuje; tj. neprovádí výklad ve smyslu deduktivní teorie. Protože objasňuje základní pojmy a zásady, jež jako principy určují možnost objektivizující vědy (a nakonec se ovšem předmětem jejího reflexivního vyjasňování stávají i její vlastisákladní pojmy a principy), končí tam, kde objektivizující věda začíná. Je tedy vědou ve zcela jiném smyslu a se zcela jinými úkoly a metodami. Její m ý l u š ň ý m o b e r e m je nasírání a ideace v rámci nejprůběžnější fenomenologické redukce; fenomenologie je specifickou filosofickou metodou, protože jako tato metoda podstatně patří ke smyslu kritiky poznání a tedy i každé kritice rozumu vůbec (též hodnotícího a praktického rozumu). Cokoli se nazývá filosofií mimo kritiku poznání v ryzím

/59/ smyslu, je s touto kritikou těsně svázáno: tedy metafyzika přírody a metafyzika všech forem duševního života, metafyzika vůbec v nejširším smyslu.

V takových případech nazírání se mluví o e v i d e n c i a vskutku také ti, kdo znají pregnantní pojem evidence a od něj se s jeho podstaty neodchylují, mají na mysli výlučně podobné případy. Zásadně však nesmíme přehlížet skutečnost, že evidence je toto opravdu nazírající, přímo a adekvátně sebe uchopující vědomí, což nesnamená nic jiného než adekvátní samodanost. Zastánci empirické teorie poznání, kteří tolik mluví o tom, jakou cenu má studium posledních fundamentů, a mají přitom k opravdovým posledním pramenům stejně daleko jako nejextrémnější racionalisté, by nás chtěli přesvědčit, že celý rozdíl mezi evidentními a neevidentními soudy spočívá na jistém pocitu, kterým se evidentní soudy vysnažují. Ale co tu může objasnit nějaký pocit? Co podle nich vykonává? Volá na nás snad: stát!, zde je pravda? A proč mu vlastně důvěřovat? Musí mít tato důvěra zase svůj index nějakého pocitu? A proč nemá soud, že 2 krát 2 je 5 nikdy index takového pocitu, proč jej nikdy nemůže mít? Z čeho vlastně pochází tato teorie o pocitových indiciích? Řekněme, že odtud: týž soud, logicky vzato, např. soud, že 2 krát 2 jsou 4, může být jednou evidentní a jednou ne; týž pojem "4" může být jednou dán intuitivně v evidenci a podruhé v pouze symbolické představě. Obsahově mám na obou stranách týž fenomén, ale jedna strana má přednostní hodnotu, rys, jenž vyzdvihuje její cenu, provází ji význačný pocit. Mám ale opravdu v obou

případech též předmět, jen s tím rozdílem, že jednou jej provází jistý pocit a podruhé nikoli? Podíváme-li se na fenomény, pak si ihned povšimneme, že v těchto dvou případech najde o též fenomén, nýbrž o dva podstatně odlišné, které mají společné jen jedno. Vidím-li, že 2 krát 2 jsou 4 a vynásím-li o tom vágní symbolický soud, míním rovnost; mínit rovnost ale neznamená mít též fenomén. Obsah je v obou případech různý, jednou nazírám a v názoru je daný jistý fakt jako takový, zatímco podruhé mám symbolické mínění. Jednou mám intuici, podruhé prázdnou intenci.

/60/ Tkví tedy rozdíl v tom, že v obou případech se vyskytuje něco společného, stejný "smysl", avšak jednou s indexem pocitu a podruhé bez něho? Jen se podívejme na fenomén samotný; nemluvme o něm deduktivně, nekonstruujme jej. Vezměme si ještě jednodušší příklad: mám-li jednou v živém názoru červeně a podruhé myslím na červeně jenom symbolicky, v prázdné intenci, je v obou těchto případech reálně přítomen též fenomén červeně, jednou s pocitem a podruhé bez tohoto pocitu?

Stačí se tedy jen dívat na fenomény a hned poznáme, že jsou naprosto jiné, že jednotu jim dává pouze to, co je oba identifikuje a co nazýváme smyslem. A když tedy rozdíl tkví ve fenoménech samých, potřebujeme pak k jejich rozlišování ještě nějaký pocit? Nezáleží rozdíl právě v tom, že v jednom případě mám před sebou červeně v samodanosti, samodanost čísla a obecné rovnosti čísel, anebo, subjektivně vyjádřeno, adekvátní názorné uchopení a podržování věci samé, zatímco v druhém případě jen pouhé mínění? S cite-

vou evidenci se tedy stotožnit nemůžeme. Byla by na místě, kdyby se vykazovala v čistém názoru, ale pokud znamená čistý názor právě to, co mu připisujeme, pak je citové evidenci protikladný.

Když budeme pojem evidence aplikovat, lze říci: o bytí cogitatio máme evidenci, a protože máme evidenci, není zde implikována žádná shoda, ani shoda transcendence; cogitatio pokládáme za nepochybnou a můžeme jí volně disponovat. Menší evidenci máme v případě obecniny, o b e c n é p ř e d m ě t n o s t i a f a k t a docházejí také samodanosti a ve stejném smyslu jsou nepochybně dané, v přianém smyslu dokonce silekválně samodané.

Fenomenologická redukce tedy neznamená žádné omezení zkoumání na sféru reální imence, na sféru toho, co je reálně uzavřeno v absolutním "toto" každé cogitationis, a vůbec již neznamená omezení na sféru cogitationis, nýbrž pouze omezení na sféru č i s t é s a -
/61/ m o d a m e s t i . Tedy na sféru toho, o čem se nejen hovoří a co je nejen míněné, nýbrž na sféru toho, co vnímáme, nýbrž na sféru toho, co je přeané v tom smyslu, v němž je míněné, také dané, co je nejpríenějšjí samodaností, takže nic pouze domnělého není danost. Stručně řečeno znamená tedy fenomenologická redukce omezení na sféru čisté evidence, chápané v jistém přianém smyslu, který již vylučuje "sprostředkovanou evidenci" a především všechnu evidenci v laxním smyslu.

Absolutní danost je poslední základ. Je přirozeně velmi snadné říkat a tvrdit, že něco je dané absolutně, i když to není pravda. Také
63 o absolutní danosti se dá mluvit vágně, přestože je daná absolutně.

Právě tak jako mohu nazírat fenomén červeně, anebo o něm mluvit a nenazírat jej, stejně tak mohu mluvit o nazírání červeně a nazíraje tento názor, mohu názorně uchopit samotné vnímání červeně. Popírat však samodanost vůbec, to znamená popírat všechny poslední normy, všechna kritéria, která dávají poznatku smysl. Pak bychom museli všechno pokládat za zdání a protismyslně i zdání považovat za zdání, až bychom dospěli k absurdnostem skepticismu. Takto ovšem dokáže argumentovat proti skeptikovi jen ten, kdo v i d í základy a pro nějž nazírání, vidění a evidence mají smysl; s tím, kdo nevidí nebo vidět nedokáže, kdo jen mluví a dokonce i argumentuje, avšak přijímá a přitom odmítá všechno sporné, s tím si nelze nic počít. Moudře lze odpovědět: "Zjevně" je to tak, protože on odmítá, že něco jako "zjevnost" vůbec existuje; je to, jako by chtěl nevidoucí popírat vidění, nebo lépe, jako by vidoucí, jenž uviděl, chtěl vidění popřít. Jak jej přesvědčit, nemá-li jiný smyslový orgán?

/62/ Setrváme-li tedy u absolutní samodanosti, o které již víme, že znamená samodanost reálních jednotlivin, např. absolutních jednotlivin cogitationis, je naším dalším problémem to, jak daleko tato samodanost sahá a nakolik anebo v jakém smyslu je odkázána na sféru cogitationes a na sféru obecnin, které je generalizují. Když jsme odmítli první a bezprostřední předpoklad, který v singulární cogitatio a ve sféře immanence vidí jedinou absolutní danost, pak musíme odstranit i další a nezávislý bezprostřední předpoklad, podle kterého prý nové samodané předmětnosti vznikají j e n na základě obecných intuic odvozených z této sféry.

"V reflexivním vnímání jsou nám absolutně dány cogitationes, pokud je vědomě prožíváme", tak nějak bychom asi mohli sdělit. Ale pak se můžeme dívat na obecniny, jež se jako něco jednotlivého z nich a z jejich reálních momentů vydělují, obecniny můžeme uchopovat v názorné abstrakci a v názorně vztahovém myšlení jako samostatná fakta (Sachverhalte) konstatovat podstatné souvislosti, jež jsou v těchto obecninách čistě založené. To je vše.

Žádný sklon není pro nazírající poznávání posledních základů absolutních daností nebezpečnější než ten, který příliš spekuluje a z těchto spekulativních reflexí pak buduje domnělé samozřejmosti. Samozřejmosti, jež většinou ani nebývají výslovně formulované a nelze je proto podrobit žádné kritice názorem, jež však implicitně dávají bádání jeho směr a nepřipustně je omezují. Názorné poznání je rozum, který si předsevzal, že se rozvažování učiní rozum. Zde se rozvažování nemůže nikde dostat ke slovu a nelze mu dovolovat, aby své ne-
kryté šky vpašoval mezi kryté; jeho metoda rozměňování a převádění založeného pouze na peněžních poukázkách, zde zkoumána nebude.

Tedy co možná nejméně rovažování, ale co nejvíce ryzí intuice (intuitio sine comprehensione); popis intelektuálního názoru, který není vědění z rovažování, připomíná řeč mystiků. Celé umění tkví prostě v tom, abychom nechali mlévit čistě nazírající zrak se vyloučili z nazírání smíšené transcendující mínění, to, co je domněle spoludané a co je spolunmyšlené a event. i to, co je přínosem s přidružené reflexe. Otázka zní stále takto: je to, co je míněno, také v ryzím myslu dané, nazřené a v najpřímějším myslu uchopené, anebo

/63/ mímí comi mímí sebe?

Předpokládáme-li toto vše, poznáváme hned, že by bylo f i k -
c í , kdybychom se domnívali, že se nazírající bádání pohybuje pouze
ve sféře tzv. v n i t ř n í h o v n í m á n í a ve sféře imanentní
abstrakce na něm vybudované, která ideuje jeho fenomeny a fenomenální
momenty. Existují rozmanité módy předmětnosti a s nimi též rozmanité
módy tzv. danosti. Danost něčeho jsoucího ve smyslu tzv. vnitřního
vnímání a danost něčeho jsoucího v přirozených a objektivizujících
vědách je právě jen jednou s těchto daností, zatímco jiné, ačkoli
označované jako nejsoucí. jsou také danostmi, a jen proto, že jsou
danostmi, lze je v evidenci odlišit od jiných, jež jsou jim proti-
kladné.

p á t á p ř e d n á š k a

(konstituce vědomí času. uchopení podstaty jako evidentní danost esence; konstituce singulárních esencí a vědomí obecniny. kategoriální danosti. symbolicky myšlené jako takové. oblast bádání ve svém nejširším rozsahu; konstituce různých modů předmětnosti v poznání; problém korelace mezi poznáním a poznávanou předmětností.)

/67/ Přesvědčili jsme se o evidenci cogitationis a v dalším kroku i o evidentní danosti obecniny; odtud se nám rýsuje další cesta.

Vnímám-li barvu a provádím-li přitom redukci, získávám čistý fenomén barvy. A vykonám-li nyní čistou abstrakci, získám podstatu "fenomenologická barva vůbec". Nemám však plně tuto podstatu i tehdy, představuji-li si barvu jasně ve fantazii?

V s p o m í n k a není tak jednoduchá věc; dává různé a vzájemně propojené formy předmětnosti a danosti. Mohli bychom poukázat třeba na tzv. p r i m á r n í v s p o m í n k u , n a r e t e n c i , která nutně navazuje na každý vjem. Pročitek, který právě prožíváme, se zpředměňuje v bezprostřední reflexi a dále se v něm již stále představuje stejná předmětnost: týž tón, dokonce ještě jako skutečně teď, je neustále týž, avšak ustupuje do minulosti a přitom konstituuje týž časový bod. A jestliže tón nakončí, rychle trvá a v tomto trvání se obsahově ukazuje jako týž či jako měnící se, nelze pak s evi-

dení (v jistých mezích) uchopit, že trvá nebo že se změnil? A znamená to, že nazírání p ř e s á h n e čistý bod "teď", že tedy dokáže intencionálně podržet v příslušných nových "teď" něco teď již nejasného a v evidentní danosti konstatovat minulost jako jistou ubíhající linii? Na jedné straně je tedy příslušná předmětnost, která je a byla, která trvá a mění se, a na druhé straně příslušný fenomén přítomnosti a minulosti, trvání a změny, který je vždy teď a který, /68/ ve svých odstínech, jak jsou v něm obsaženy, a ve svém neustálém proměňování, kterým prochází, zjevuje a podává č a s e v é b y t í . Nic předmětného není reální součástí fenoménu, v jeho časovosti je něco, co se ve fenoménu nenalezná a neodchází, a přesto se ve fenoménu konstituuje. Ukazuje se v něm a je v něm evidentně dané jako "jasné".

A nyní k danosti podstaty: tato danost se nekonstituuje toliko na základě vněmu a s ním propojené retence tak, že retence s fenoménem vyjímá něco obecného, ale také tak, že retence zjevující se přeměť z o b e c ě ň u j e , že g hledí na daný předmět a klade obecnímu, např. časový obsah vůbec, trvání vůbec, změnu vůbec. Základní danosti podstaty mohou být i fantazie a opětná vzpomínka, i ony dávají čistě uchopitelné možnosti a ve stejném smyslu lze i z těchto aktů vyjmout obecniny, které v nich reálně obsažené nejsou.

Je zřejmé, že naprosto evidentní uchopení podstaty sice odkazuje k singulárnímu násoru, na jehož základě se musí konstituovat, avšak n i k o l i n a s i n g u l á r n í v n ě m , který dává exemplární jednotlivinu jako to, co je teď reálně přítomné. Podstaty fenomenologické kvality, intensity a barvy tému, jasnosti stá. je sam. daná, 69

at vykonáváme ideující abstrakci na základě v n ě m u , anebo na
 základě s p ř í t e m n ě n í v e f a n t a z i i ; skutečná i mo-
 difikovaná existenční téze je v obou případech i r e l e v a n t n í .
 Totéž platí pro uchopení podstaty vztahující se na species ve vlast-
 ním smyslu psychického data, tj. na soud, potvrzení, popření, vním,
 úsudek atd. A totéž platí přirozeně i o všech obecných okolnostech
 spojených s těmito obecninami. Zjištění, že jeden ze dvou tónů je
 nižší než druhý, a že tento vztah je nezvratný, se konstituuje v ná-
 sornu. Příklady mají být před očima, ne však jako fakta vnímání
 (Sachverhalte der Wahrnehmung). V esenciální úvaze jsou si vnímání
 i fantazijní představa rovnocenné roviny, s obou lze násorem stejně
 /69/ dobře získat, abstrahovat stejnou podstatu a existenční téze s nimi
 spjaté jsou irelevantní. To, že vnímání spolu se svou intenzitou,
 kvalitou atd. v jistém smyslu e x i s t ů j e , že fantazijní, a
 zejména přímo fiktivní, tón n e e x i s t u j e , že jeden je evi-
 dentně reálně přítomný, zatímco druhý nikoli, že v případě opět-
 ných vzpomínek je kladen jako minulý a nikoli teď přítomný, že teď je
 pouze spřítomněný, to vše patří k jiné úvaze, od toho podstatně skou-
 mání odliší a naopak se snaží právě tyto rozdíly, které také mají
 svou danost, prezentovat a získávat o nich obecné poznatky.

Je ostatně jasné, že i když jsou tyto příklady dané ve vnímání
 jako určité podklady, nezahybáme se právě tím, co vůbec vnímovou da-
 nost vymaňuje, její existenci. Avšak nejen při studiu podstat je fan-
 tazie rovnocenná vnímání; podle všeho v sobě obsahuje i singulární da-
 nosti, a to jako danosti skutečně evidentní.

Uvažme teď p o u h o u f a n t a z i i , bez téže vzpomínky. Fantazijní barva není danost ve smyslu barvy získané z počitků. Rozlišujeme mezi fantazijní barvou a prožitkem představování této barvy ve fantasii. Barva, jak mi tane na myslí, je (jednoduše řečeno) nějaké teď, v tuto chvíli jsoucí cogitatio, avšak barva jako taková není barva teď jsoucí, není vnímána smysly. Na druhé straně je však přesto v jistém smyslu daná, mám ji před očima. Stejně jako barvu získanou smyslovým vnímáním, i ji lze redukovat vyloučením všech transcendentních významů, a neznámé tedy barvu papíru, barvu domu apod. Všechny empirické existenciální téze lze suspendovat a pak tuto barvu uvažuji právě tak, jak ji "nazírám", "jakoby" prožívám. Reální součástí fantazijního prožitku však přesto není, není to přítomná, nýbrž spřítomněná barva, mám ji t a k f k a před očima, ale ne jako reální přítomnost. Při tom všem je nazírána a jako nazírána je v jistém smyslu daná. Nekladu ji proto jako fyzickou či psychickou e n i s t e n c i , nekladu ji ani jako existenci ve smyslu ryzí cogitationis, protože ta je reální teď, danost, jež je jako danost charakterizována evidencí. To, že fantazijní barva není dána ani v jednom, ani ve druhém smyslu, to ovšem neznamená, že není daná vůbec. Zjevuje se a sjevuje se ona sama, ona sama se představuje, a když si ji násorně spřítomním, mohu o ní vynášet soudy, mohu soudit o momentech a jejích souvislostech, jež ji konstituují. I to jsou přirozeně danosti ve stejném smyslu, ve stejném smyslu ve fantazijním prožitku "skutečně" neexistují; nejsou reálně přítomné, nýbrž jen "představované". Lze tedy vynést čistý fantazijní soud, který vyslovuje jen o b s a h , singularní podstatu toho, co sjevuje: toto je ustrojeno tak a tak,

obsahuje tyto momenty, tak a tak se mění, aniž bychom soudili o existenci jako skutečném bytí ve skutečném čase, o tom, zda tato existence má reálné bytí teď, dříve, či v budoucnosti. Proto jsme mohli říci, že soud se týká i n d i v i d u á l n í e s e n e a nikoli existence. Právě proto není obecný soud o podstatě, který běžně označujeme jako soud eidetický, závislý na rozdílu mezi vnímáním a fantasií. Vnímání klade e x i s t e n c i, má však také e s e n - o i; obsah provázený existenční tézí může být též i ve zpřítomnění.

Protiklad e x i s t e n c e a e s e n e neoznačuje nic jiného, než že se zde ohlašují a jsou rozlišovány dva způsoby bytí ve dvou modech samodanosti. Při pouhém představení barvy ve fantazii neběží o existenci, jež barvu jako cosi skutečného zasazuje do času; o tom nevynášíme žádný soud a nic z toho není ve fantazijním o b - s a h u dané. Barva se však zjevuje, nám ji před sebou, je to jisté 'toto' a může se stát subjektem soudu; evidentního soudu. Ve fantazijních názorech a v evidentních soudech, které jsou na nich založeny, se tedy ohlašuje jistý způsob danosti. Pokud ovšem proléváme pouze ve sféře individuálních jednotlivin, sotva víme, co si s takovými soudy počít. Pouze konstitujeme-li obecné eidetické soudy, získáváme pevnou objektivitu, kterou žádá věda. O to zde však neběží. Zdá se, že jsme zase upadli do podivných smetků.

Na počátku byla evidence cogitationis. Tu se nejdříve zdálo,
/71/ že máme pevnou půdu, ryzí č i s t é b a t í. Stačilo po něm jen sáhnout a nasírat je; nic nebránilo připustit, že se stačí dívat na
72 tyto danosti a můžeme je porovnávat a rozlišovat, vytýkat specifické

obecniny a získávat tak podstatné soudy. Nyní se však ukazuje, že se čisté bytí cogitationis při přesnějším uvážení již nedává jako něco jednoduchého, vyšlo najevo, že už v karteziánské aféře se "konstituují" různé p ř e d m ě t n o s t i a tato konstituce znamená, že se vždy ukazují v jistých "jevech", které samy nejsou předměty a předměty reálně neobsahují, v jevech, jež ve své proměnlivé a posoruhodné stavbě předměty pro já jistým způsobem tvoří, neboť právě jevy takového druhu a ustrojení patří k tomu, aby tu vůbec bylo něco, co se nazývá "daností".

Ve vněmu a spolu s jeho retencí se konstituuje p ř o d ě n í č a s o v ý o b j e k t ; čas může být dán pouze v takovém časovém vědomí. Ve v ě d o m í o b e c n ě h o , vybudovaném na vnímání nebo fantazii se konstituuje obecnost, ve fantazii, ale i ve vnímání, se konstituje, vyloučíme-li existenční téze, názorný obsah ve smyslu singulární e s e n c e . K tomu pak přistupují, jak si vzpomene, kategoriální akty, jež jsou zde věde předpokladem evidentních výpo- vědí. Kategoriální formy, které se tu objevují a jež jsou vyjádřeny slovy, jako jsou např. j e a n e n í , t ý ž a j i n ý , j e - d e n a m n o h ý , a č i n e b e , ve formě predikace a atribuce atd., poukazují na myšlenkové formy, jejichž prostřednictvím (jeou- li patřičně sestaveny) si na základě synteticky spojovaných elementár- ních aktů uvědomujeme danosti: fakta (Sachverhalte) té či oné ontolo- gické formy. Také zde "dochází" ke "konstituování" příslušné předmět- nosti v tak a tak zformovaných myšlenkových aktech. A vědomí vykoná- vající danost, jakoby čisté nazírání věci, není jen pouhé pouzdro,

/72/ v němž tyto danosti jednoduše jsou, nýbrž je to vědomí nasí-
ra jí e í , tj. - edhlédneme-li od pozornosti - t a k a t a k
s f o r m o v a n é m y š l e n k o v é a k t y , a věci, které
nejsou myšlenkovými akty, se v nich přesto konstitují, v nich dochá-
zejí danosti; a jen takto konstituované se ukazují takové, jaké jsou.

Není to podivuhodné? A kde tato konstituce předmětností začíná
a kde končí? Existují tu skutečně nějaké hranice? Nevykonává se v
každém představování a souzení v jistém smyslu nějaká danost, není
každá předmětnost, pokud je takto a takto nazřena, představena a
myšlena, daností, evidentní daností? Při vnímání vnější věci, řečneme
tohoto domu, který máme před očima, o věci říkáme, že je vnímaná,
Tento dům je jistá transcendence a fenomenologickou redukcí strácí
svou existenci. Skutečně evidentně dané je zjevování se tohoto domu,
tato cogitatio, jež se vynořuje a uplývá v proud vědomí. Ve fenomé-
nu domu však objevíme fenomén červeně, fenomén rozprostřenosti atd.
To jsou evidentní danosti. Není však též evidentní, že se ve fenoménu
domu zjevuje právě tento dům, kvůli kterému se vlastně vnímá
právě vnějším domem; že se v něm zjevuje nejen dům vůbec, nýbrž právě
tento dům tak atak určený a takto určený se ukazují? Nemohu tedy
v evidentním soudu prohlásit, že fenomenálně, se smyslu vněmu, je ten-
to dům takový a takový, že je vystavěn z cihel, že má břidlicovou
střechu atd.?

A jestliže si ve fantasii smyslu nějakou fikci, takže mluva myšlí
vytane třeba rytíř svatý Jiří zabíjející draka, není evidentní, že
74 fantaziální fenomén představuje právě svatého Jiřího, právě toho,

'který' 'je' tak a tak zobrazený, tedy tuto transcendenci? Můžu zde také vynášet evidentní soudy, nikoli o reálním obsahu fantasijního jevu, nýbrž o zjevujícím se věcném předmětu? Do rámce vlastního spřítomnění spadá ovšem vždy jen jedna nebo druhá stránka předmětu, avšak je přece neustále evidentní, že tento předmět "rytíř svatý Jiří" atd. tu je ve smyslu jevu a že se v něm fenomenálně ohlašuje "jako danost".

/73/ A konečně tzv. s y m b o l i c k é m y š l e n í . Myslím si bez intuíce např.: 2 krát 2 jsou 4. Můžu pochybovat, že myslím právě tento početní výrok a že se to, co je myšleno, netýká třeba počítání? Také zde mám evidenci; tedy nějakou danost? A jsme-li už tak daleko, nemůžeme než připustit, že jistým způsobem je "daný" i protismysl, i to, co je úplně absurdní. Kulatý čtverec se mi nezjevuje ve fantasii, jako se mi v ní zjevuje svatý Jiří, nezjevuje se mi ani ve vnímání jako kterékoli jiné vnější věc, avšak intencionální objekt je přece evidentně zde. Můžu popsat fenomén "myšlenka kulatého čtverce" vzhledem k jeho reálnému obsahu, a kulatý čtverec v něm přestěnování; a přece je evidentní, že je v této myšlence myšlený, že jsou v takové myšlence předmětu myšleny kulatost i čtvercovitost naráz, anebo že objekt této myšlenky je současně kulatý i čtvercový. Nechci říci, že naposled uváděné danosti jsou skutečné danosti v ryzím smyslu: podle toho by nakonec všechno vnímání, představování, kníždá fikce a absurdita byly "evidentně dané", chci však poukázat na to, že zde stojíme před o b r o v s k ý m i t ě ť k o s t m i . To, že ještě nejsou objasněny, však nebrání vyhlásit principiální náles: k a m s a h á s k u t e č n á e v i d e n c e , t a m s a h á i

d a n o s t . Přirozeně bude při zjišťování čisté evidence především velkou otázkou, co je v ní skutečně dané a co ne, co sem vneslo nepatřičné myšlení a co sem vložilo bez odůvodnění v danosti.

A vůbec již nejde o to, konstatovat danost jakéhokoli libovolného jevu, nýbrž nahlédnout podstatu danosti a sebekonstituci různých módů předmětnosti. Každý myšlenkový fenomén má jistě svůj předmětný vztah a každý, to je první podstatné nazření, má svůj reální obsah jako belief těch momentů, jež jej v reálním smyslu komponují; a na druhé straně má svůj intencionální předmět, který míní jako tak a tak konstituovaný vzhledem k podstatnému typu tohoto předmětu.

/74/ Má-li se zde všude nabýt evidence, musíme se všemu potřebnému naučit právě na ní; v ní se musí vyjasnit, co "intencionální inexistence" vlastně znamená a jak se má k reálnímu obsahu myšlenkového fenoménu jako takového. Musíme se podívat, v jakých souvislostech vystupuje jako skutečná a pravá evidence a co je v této souvislosti skutečná a pravá danost. Pak bude třeba vypracovat různé módy pravé danosti, popř. konstituci různých módů předmětnosti a jejich vzájemné vztahy: danost cogitatio, danost cogitatio přežívající ve svélé vzpomínce, danost jednoty jevů trvajících v proudu fenoménů, danost změny jevů, danost věci ve "vnějším vnímání", danost různých forem fantazie a opětné vzpomínky, jakož i v něm a jiných představ, rozmanitě se v odpovídajících souvislostech synteticky sjednocujících. Přirozeně též

logické danosti, danost obecniny, predikátu, faktu atd., danost proti smyslu, resperu, neexistence atd. Danost, at se v ní ohlašuje něco pouze představované nebo pravdivě jsoucí, reální nebo ideální, možné nebo nemožné, je všude daností ve fenoménu poznání, ve fenoménu myšlení v nejširším smyslu slova. Při eidetickém zkoumání musíme všude sledovat tuto sprvu tak podivuhodnou korelaci.

Pouze v poznání lze studovat podstatu předmětnosti vůbec, její základní podoby, pouze v něm je opravdu daná a lze ji zde evidentně nazírat. Toto evidentní nazírání je samo poznáním v nejpregnantnější smyslu; předmětnost není věc, která je zasunuta do poznání jako do vaku, jako by poznání bylo jen prázdnou formou, stále týž prázdňý vak, do něž je zasunuto jednou to a po druhé něco jiného. Rýbrž v danosti vidíme, že předmět se konstituuje v poznání, že kolik lze rozlišit základních podob předmětnosti, tolik je též základních podob aktů dávajících poznání tříd a souvislostí těchto aktů. A akty poznání, šířeji myšlenkové akty vůbec, nejsou nesusvislé jednotliviny, nesusvislé a izolované vstupující do proudu vědomí a jím takto procházející. Spolu navzájem apjatě ukazují teleologickou souvislost příslušností a odpovídající souvislost vyplnění, potvrzení, osvědčení a jejich protikladů. A na těchto souvislostech, jež představují jednotu rozumu, záleží. Právě ony konstituuji předmětnosti; logicky spojují akty s

dávající nevlastní poznání a těmi, které dávají poznání ve vlastním smyslu, akty pouhé představy, či spíše pouhé víry, a akty nazření v rozmanitosti aktů vztahujících se k této předmětnosti, ať se odehrávají v názorném nebo nenázorném zryšlení.

A teprve v těchto souvislostech se konstituuje, nikoli ovšem narůstá, rychle vzestupným procesem, předmětnost objektivní vědy, především pak předmětnost reálné prostorověčasové skutečnosti.

To vše je třeba studovat, studovat ve sféře čisté evidence, aby se vyjasnily obrovské problémy podstaty poznání a smyslu korelace poznání a poznávané předmětnosti. Původním problémem byl vztah mezi subjektivně psychologickým prožitkem a v něm uchopenou skutečností o sobě, nejprve reálnou skutečností a později též matematickou i jinými ideálními skutečnostmi. Nejprve je třeba nahlédnout, že radikální problém neopak vyplývá ze vztahu mezi poznatkem a předmětem, avšak v redukováném smyslu, kdy se již nehovoří o lidském poznání, nýbrž o poznání vůbec abstrahovaném všech existenciálních tézí různých vztahů ať k empirickému já anebo k reálnému světu. Je třeba nahlédnout, že vpravdě klíčový problém je problém posledního udílení smyslu poznatku a s tím i problém předmětnosti vůbec, jak je tím, čím je, jen ve své korelaci k možnému poznání. Dále je třeba nahlédnout, že tento problém je řešitelný jen ve sféře čisté evidence, ve sféře absolutních, a tedy i zásadně normativních daností a že chceme-li určit smysl

všech objasňovaných korelací, musíme názorně zkoumat postupně všechny základní podoby poznání a všechny základní podoby předmětností, které v poznání plně anebo zčásti docházejí své danosti.

přílohy

/79/ P ř í l o h a I .

/Dodatejší příloha - 1916? - ke straně 19/

V poznání je daná příroda, avšak též lidstvo ve svých vztazích a svých kulturních dílech, To vše je p o z n á v a n é .
K poznání kultury však náleží, jako akt konstituující smysl předmětnosti, též hodnocení a chtění.

Poznání se vztahuje k předmětu s proměnlivým smyslem v proměnlivých prožitcích, v proměnlivých afekcích a akcích já.

Vedle formálně logické nauky o smyslu a nauky o pravdivých výpovědích máme v přirozeném postoji ještě jiné p ř i -
r o z e n ě v ě d ě c k é z k o u m á n í : rozlišujeme z á -
k l a d n í o b l a s t i /regiá předmětů a uvažujeme, např.
pro regio 'pouhá fyzická příroda v principiální všeobecnosti', co
k ní, ke každému přirozenému předmětu v sobě a relativně nanej-
al výš nutně patří. Zabýváme se ontologií přírody. Vykládáme přitom

smysl, a to zde znamená platný smysl přírodního objektu jakožto předmětu přirozeného poznání, jakožto objektu, který toto poznání míní: to, bez čeho možný přírodní objekt, to jest objekt možného přirozené vnější zkušenosti, nemůže být myšlen, má-li moci být skutečně jasnou. Uvažujeme tedy s m y s l vnější zkušenosti /předmět - to, co míněná/, a to smysl v jeho p r a v d ě , jak je pravdivě nebo platně ustaven svými neodmyslitelnými konstitučními složkami.

Právě tak svažujeme p r a v ý s m y s l u m ě l e c k ě h o d ě l a v ů b e c a s v l á d ě n í s m y s l u r ě ě t ě h o u m ě l e c k ě h o d ě l a . V prvním případě studujeme "podstatu" uměleckého díla v čisté obecnosti, ve druhém skutečný obsah skutečně daného uměleckého díla, což je totéž jako poznávání určitého předmětu /jako /80/ vpravdě jasnouho vzhledem ke svým pravým určením/, např. Beethovenovy symfonie. Právě tak studujeme obecně podstatu státu vůbec, anebo empiricky podstatu německého státu v nějaké epoše, jeho všeobecné rysy nebo zcela individuální určení, tedy toto individuální předmětné bytí "německý stát". Perzelení je pak např. přirozené určení individuálního předmětu země. Zde vedle empirických bádání, empirických a individuálních zákonitostí, máme též ontologická bádání, bádání, která mají pravdivě platný smysl nejen formálně všeobecně, nýbrž i věcně regionálně určený. Čistá eidetická bádání nelze nikdy, anebo jen výjimečně, provádět absolutně čistým způsobem. K tomu směřují mnohé třídy vědeckých bádání, a přece se pohybují na přirozené půdě. Sem patří i psychologická bádání orientující se na prožitky poznání a na ak-

tivity já vůbec anebo ve vztahu k příslušným předmětným oborům. Orientovaná na subjektivní způsoby toho, jak se nám takové předměty dávají, jak se k nim subjekt vztahuje, já si o nich vůbec dokáže vytvářet "představy" a jaké zvláštní druhy aktů a typy prožitků /ev. hodnotící a volitivní prožitky/ se na této tvorbě podílejí

K dalšímu?

Falšivý je problém možnosti proniknutí k bytí objektu samého, sprvu jen vzhledem k přírodě. Příroda je prý o sobě; ať jsme tu my se svým poznáváním nebo ne, příroda jde sama svou cestou. Člověka poznáme z výrazu jeho tělesnosti, tedy podle fyzických objektů, a stejně tak i umělecké dílo nebo jiné kulturní objekty, stejně tak i na druhé straně společnosti. Zdá se tedy, že kdybychom rozuměli možnosti poznání přírody, mohli bychom prostřednictvím psychologie pochopit i možnost všech ostatních druhů poznání. V psychologii již podle všeho na žádné zvláštní těšnosti nenarazíme, poněvadž poznávající zakouší svůj vlastní duševní život přímo a ostatní zakoušení ve "vcítění" podle analogie se sebou samým. Omezme se tedy, stejně jako ještě před nedávnem i celá teorie poznání, na teorii poznání přírody.

/81/ P ř í l o h a I I .

/Ke straně 20/

Pokus o změnu a doplnění: Dejme tomu, že bych byl takový, jaký jsem, že bych byl býval takový, jaký jsem byl, a že bych byl takový, jaký budu, dejme tomu, že by mně přitom nezbýval žádný z mých zrakových a chuťových vněmů, žádné vněmy vůbec; že bych nepostřádal žádné ze svých apercepcí, žádné ze svých pojmových myšlenek, žádné své představy a myšlenkové prožitky, žádné prožitky vůbec - ty všechny přijímáme v jejich konkrétním bohatství, v jejich daném uspořádání a propojení. Co by bránilo tomu, aby vedle toho nebylo vně nic. vůbec nic? Nebylo by možné, aby všemocný bůh či zlomyslný nějaký duch stvořil moji duši takovou a dal jí takový obsah vědomí, že by ze všech v ní miněných předmětů, pokud jsou něčím vněduševním, nic neexistovalo? Možná, že vně nás jsou nějaké věci, avšak ani jedna jediná z těch, jež

považují za skutečné. A možná, že mimo mne vůbec žádné věci nejsou.

Předpokládám tedy reálné věci, věci mimo mne; že s jakou zárukou? Zaručuje se za ně vnější vnímání? Prostým pohledem objímám své věcné okolí, vysoko až k nejvzdálenějším stálícím. Ale třeba je toto všechno sen, smyslový klam. Ty a ty vizuální obsahy, ty a ty apercepce, ty a ty soudy, to je danost, jediná danost v ryzím smyslu. Provází snad vněm nějaká evidence zaručující tyto transcendentní výkony? A co je evidence jiného než jistý psychický charakter? Vnímání a charakter evidence jsou tedy danosti, ale je záhadné, proč musí tomuto komplexu také něco odpovídat. Říkám tedy: **u s u z u j e m e** na transcendenci, /82/ logickými závěry překračujeme to, co je bezprostředně dané; logické usuzování na základě daného zdůvodňuje to, co dané není. I když necháme stranou otázku, je-li takové zdůvodnění provést, i potom již odpověď máme: analytické závěry nám nepomohou, transcendentní není implikováno v imanentním. Jak by mohly být syntetické úsudky něco jiného než zkušenostní úsudky. Zkušenost dává důvody zkušenosti, tj. rozumné důvody pravděpodobnosti něčeho si-
ce aktuálně nezakoušeného, avšak nicméně zakusitelného. Trans-
cendence je však naproti tomu zkušenosti principiálně nedostupná.

/83/ Příloha III.

/Ke stráně 37/

Nejasný je vztah poznání k tomu, co je transcendentní. Kdy a kde bychom měli jasno? Přece kdyby nám byla nějak daná podstata tohoto vztahu, abychom jej mohli nasírat, pak bychom možností poznání /pokud jde o příslušný typ toho poznávání, jež nasíráme/ rozuměli. Tento požadavek se již od počátku zdá být provšechny transcendentní poznatky nespílitelný a jako by bylo nemožné i transcendentní poznání.

Skeptik totiž říká: poznatek je něco jiného než poznávaný objekt. Poznatek je daný, poznávaný objekt nikoli, principiálně nikoli ve sféře objektů, jež se nazývají transcendentními. A přesto se má poznání vztahovat k objektu a poznávat jej - jak je to možné?

Domníváme se chápat, jak se obraz shoduje s věcí. Ale že je to obraz, to víme jen proto, že v určitých případech jsme měli danou tuto věc jakož i její obraz a že jsme jedno s druhým srovnávali.

Ale jak může poznání vykročit mimo sebe k objektu a být si tímto vztahem neproblematicky jisto? Jak rozumět tomu, že poznání, aniž by ztratilo svou imanenci, může být nejen výstižné, ale že tuto výstižnost dokáže i vykazovat? Toto bytí, tato možnost vykazání předpokládá, že v případě jisté třídy příslušných poznatků mohu nazřít, že poznání opravdu vykonává to, co od něj požaduji. A jen máme-li takový případ před očima, můžeme rozumět možnosti poznávání. Je-li však transcendence podstatným rysem poznávaného objektu, co si pak počneme?

/84/ Úvaha tedy předpokládá právě to, že transcendence je podstatným rysem určitých objektů a že poznávané objekty téhož druhu nejsou a nikdy nemohou být dané imanentně. A celé pojetí předpokládá, že imance je prostě všech pochybností. Poznávání něčeho imanentního rozumíme, nepochopitelné je poznání transcendence.

P o z n á m k a p ř e k l a d a t e l e

Přednášky byly přeloženy podle vydání E.Husserl, *Gesammelte Werke /Husserliana/,* svazek II. /2. vydání, Martinus Nijhoff Haag, 1958/. Průběžné číslování českého překladu po levém okraji textu odkazuje k tomuto vydání.

Protože úvodní část přednášek nazvaná *Myšlenkový postup přednášek* již byla publikována v *Antologii z děl filozofov /sv.8., Bratislava 1969/* v překladu prof. Patočky, zařadil jsem místo ní do čela přednášek krátký text, který uvádí editor německého vydání W.Biesel v *Textověkritických poznámkách* na str. 90 s touto poznámkou: "Následující text opatřil Husserl tužkou psanými hranatými závorkami, protože se měl stát částí předmluvy. Když však žádnou samostatnou předmluvu nepsal, L. Landgrebe při přepisování tuto část vypustil."

m. petříček

martin heidegger

bytí a čas

/ § 7. Fenomenologická metoda zkoumání /

Zdá se, že předběžnou charakteristikou předmětu, který je tématem našeho zkoumání /bytí jasnějšího, příp. smysl bytí vůbec/, je už předznačena i jeho metoda. Odstínit bytí od jasnějšího a explikovat bytí samo je úkolne ontologie. A metoda ontologie je nanejvýš problematická, pokud bychom snad chtěli jít pro poučení k dějinami tradovaným ontologiím nebo k pokusům, jež se jim podobají. Termínu ontologie se v tomto zkoumání užívá ve formálně širokém smyslu, což samo od sebe znemožňuje vyjasňovat jeho metodu sledování dějin ontologie.

Užíváním termínu 'ontologie' neudělujeme také slovo nějaké určité filosofické disciplíně, která by souviselela s ostatními. Najde vůbec o to, aby byl splněn úkol nějaké předem dané disciplíny, nýbrž naopak: jistá disciplína se konec konců může vyvinout z věcné nutnosti určitých otázek a ze způsobu traktování, který si "věci samy" vynutí.

Otázkou po smyslu bytí, kterou se necháváme vést, stojí naše zkoumání před fundamentální otázkou filosofie vůbec. Způsob traktování této otázky bude **f e n o m e n o l o g i e k ý**. Tím se toto pojednání neupesalo ani na jakém "stanovisku", ani "směru", neboť fenomenologie ničím takovým není a nikdy být nemůže, pokud sama sobě rozumí. Výraz "fenomenologie" znamená primárně **p o j e m m e t o d y**. Neobechuje charakteristiku toho, 'co' je věcným obsahem předmětů filosofického bádání, nýbrž toho, 'j a k' se bádá. Čím původněji se nějaké pojetí metody uplatňuje a čím obsáhleji určuje zásadní črktus nějaké vědy, tím původněji je zakotveno ve vyrovnání se s věcmi samými, tím více se vzdaluje tomu, co nazýváme technickou rutinou, jíž se najde mnoho i v teoretických disciplínách.

Titul "fenomenologie" vyjadřuje maximu, kterou lze formulovat: "K věcem samým!" - a to v protikladu ke všem nepodloženým konstrukcím, náhodným nálezům, v protikladu vůči přejímání pouze sdělnivě vykázaných pojmů, v protikladu k sdělnivým otázkám, jež se často po generace vlečou jako "problémy". Tato maxima je však - mohl by někdo namítnout - nadmíru samozřejmá a kromě toho výrazem principu každého vědeckého poznání. Nemí patrně, proč by nějaké bádání mělo mít tuto samozřejmost výalovně v titulu. - Šde vakutku o "samozřejmost", kterou bychom si chtěli přiblížit, a to v rozsahu nutném pro vyjasnění postupu tohoto pojednání. Exponujeme tedy pouze předběžný pojem fenomenologie.

Tento výraz má dvě součásti: **fenomén** a **logos**; obě odkazují k řeckým termínům: **ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΝ** a **ΛΟΓΟΣ**. Vnějšíkově vzato je titul

fenomenologie utvořen obdobně jako theologie, biologie, sociologie, což se překládá jako: věda o bohu, o životě, o společnosti. Fenomenologie by podle toho byla věda o fenoménech. Předěžňý pojem fenomenologie má být vypracován charakterizováním toho, co se míní oběma součástmi tohoto titulu, "fenomémem" a "logem", a fixováním sýzalu jména, žež je z nich složen. Dějiny samotného slova, žež vzniklo patrně ve škole Wolffově, zde nengjí význam.

A. Pojem fenoménu

Řecký výraz FAINOMENON, k němuž termín "fenomén" odkazuje, je odvozen od slovesa FAINESTHAI, které znamená: ukazovat se; FAINOMENON tudíž znamená: to, co se ukazuje, něco ukazujícího se, něco zřejmého; FAINESTHAI samo je mediální tvar od FAINÓ, přivést na světlo, učinit jasným; FAINÓ patří ke kmeni FA- jako FÓS, světlo, jas, tm. to, v čem se něco mále stát zřejmým, viditelným samo o sobě. Jako výraz výrazu "fenomén" je tedy možno stanovit: to, co se ukazuje samo o sobě, co je zřejmé. FAINOMENA, "fenomény", jsou pak celkový souhrn toho, co je nabílední nebo co mále být přivedeno na světlo, což řecké oběs identifikovali jednoduše s TA ONTA /se jsoucnem/. Jsoueno se ovšem mále samo od sebe ukazovat různým způsobem podle toho, jak k němu přistupujeme. Je dokonce možné, aby se jsoucno ukazovalo jako něco, čím samo o

sobě n e n í . V tomto ukazování se "vypadá" jeoueno "tak jako...". Takové ukazování se nazýváme s d á n í . A tak i v řečtině má výraz FAINOMENON, fenomén, význam: vypadající jako..., "zdánlivé", "zdaj"; FAINOMENON AGATHON znamená něco dobrého, něco, co tak vypadá - ale "ve skutečnosti" není tím, za co se vydává. Veškeré další porozumění pojmu fenoménu závisí na tom, zda nahlédneme, jak to, co vyjadřují oba významy slova FAINOMENON /"fenomén" jako něco, co ukazuje sebe, a "fenomén" jako zdaj/ mezi sebou ve své struktuře souvisí. Jenom pokud je vůbec smyslem něčeho ukazovat se, tzn. být fenoménem, m ů ž e se ukazovat j a k o něco, čím n e n í , m ů ž e "jenom vypadat jako ...". V tomto významu FAINOMENON /"zdaj"/ je již obsažen původní význam /fenomén: něco zřejmého/ jako to, čím je druhý fundován. Terminologicky vyhrazuje titul "fenomén" pozitivnímu a původnímu významu slova FAINOMENON a rozlišujeme fenomén od zdaje jako privativní modifikace fenoménu. Co však o b a termíny vyjadřují, nemá zprvu naprosto nic společného s tím, co se obvykle nazývá "jev" nebo dokonce "pouhý jev".

Tak se mluví např. o "projevech nemoci". Míní se tím tělesné změny, které se ukazují a které jako toto ukazující se "indikují" ve svém ukazování něco, co se samo n e u k a z u j e . Výskyt takových změn, jejich ukazování se, nastává spolu s poruchami, které se samy neukazují. Jev jako projev "něčeho" proto tedy právě n e znamená: ukazovat sebe sama, nýbrž znamená, že se ohlašuje něco, co se neukazuje, a to skrze něco, co se ukazuje.

Jevit se znamená n e u k a z o v a t s e . Toto "ne" nesmí však být nikterak směřováno a privativním zápořem, jak je určen strukturou zdaje. Co se n e ukazuje, a to tak, jako se n e - ukazuje to, co se projevuje, nemůže se ani nikdy zdát. Všechny indikace, znázornění, symptomy a symboly mají tuto základní formální strukturu jevu, i když se ještě mezi sebou liší.

I když "jevení" nikdy není ukazování ve smyslu fenoménu, přesto je jevení možné pouze n a z á k l a d ě toho, že něco s e u k a z u j e . Ale toto ukazování se, jímž je jevení umožňováno, není jevení samo. Jevit se znamená o h l a š o - v a t se akce něco, co se ukazuje. Když se pak říká, že sloves "jev" poukazuje na to, v čem se něco jeví, aniž by samo bylo jevem, není tím pojem fenoménu vymezen, nýbrž p ř e d p o k l á - d á n . Tento předpoklad však zůstává skrytý, neboť v tomto určení "jevu" je výraz "jevit se" užíván dvojnásobně. To, v čem se něco "jeví", znamená to, v čem se něco ohlašuje, tzn. neukazuje; a v obrátu "aniž by samo bylo 'jevem'" znamená jev u k a z o - v á n í s e . Toto ukazování se patří však bytostně k tomu, "v čem" se něco ohlašuje. Fenomény tudíž nikdy nejsou jevy, zatímco ovšem každý jev je odkázán na fenomény. Definuje-li se tedy fenomén pomocí navíc ještě nejasného pojmu "jev", je všechno poťveno na hlavu a "kritika" fenomenologie na této bázi je ak ovšem pozoruhodný podnik.

Výraz "jev" může tedy znamenat dvojí: jednak j e v e - n í ve smyslu ohlašovat se jako neukazovat se, jednak ohlašující samo - to, co ve svém ukazování poukazuje k něčemu, co se samo neukazuje. A nakonec lze také jevení, zjevování užívat jako

titul pro pravý smysl fenoménu jako ukazování se. Označují-li se tyto tři různé věci jako "jev", pak je smutek nevyhnutelný.

Smutek se však ještě podstatně stupňuje tím, že "jev" na sebe může vzít ještě další význam. Pojme-li ono ohlašující, že v tom, že se ukazuje, poukazuje k něčemu, co samo zřejmé není, - pojme-li tedy ono ohlašující jako něco, co na tomto nezřejmém vyvádí, co z něj vysazuje, totiž tak, že toto nezřejmé budeme myslet jako to, co n i k d y být zřejmým nemůže - pak říká slovo jev tolik, jako vyvolání, příp. to, co je něčím vyvoláno, v čem však nespočívá vlastní bytí vyvolávajícího: jev ve smyslu "pouhý jev". Toto vyvolané a ohlašující ukazuje sice sebe samo, a to tak, že vysazuje z toho, co je jím ohlašováno, právě toto ohlašované samo o sobě stále zahaluje. Avšak toto zahalující neukazování není žádný zdaj. V tomto spojení užívá termínu jev *X a n t*. Jevy jsou podle něho jedny "předměty empirického názoru", to, co se v něm ukazuje. Toto ukazující se /fenomén v pravém původním smyslu/ je však zároveň "jev" jako vysazování, že ohlašuje něco, co se v jevu s k r y - v á .

Pokud je fenomén tím, co je konstitutivní pro "jev" ve významu 'ohlašovat se skrze něco, co se ukazuje' a pokud se fenomén může privativně obměnit na zdaj, může se stát pouhým zdajem také jev. V určitém osvětlení může někdo vypadat, jako by měl zarudlé tváře, a červen, že se takto ukazuje, může být považována za ohlašující se přítomnost horečky, což zase indikuje nějakou poruchu v organismu.

F e n o m é n - ukazování sebe sama - znamená jistý význačný způsob, jak se s něčím setkat. Naproti tomu je v znamená jaoucí jistou odkazovou vztahu ve jaoucímu samotném, a to tak, že toto o d k a s u j í e í /ohlašující/ může této své možné funkci dostat jen tehdy, jestliže se ukazuje samo o sobě, jestliže je "fenomémem". Jev a sdaj jsou tedy různým způsobem fundovány ve fenoménu. Matoucí rozmanitost "fenoménu", označovaných tituly fenomén, sdaj, jev, pouhý jev, lze rozplést jen tenkrát, jestliže od samého počátku rozumíme pojem fenoménu to, co se ukazuje samo o sobě.

Maní-li v této podobě pojem fenoménu určeno, které jaoucí oalovujeme jako fenomén, a sčstává-li vůbec otevřené, sčs ukazující se je vždy jaoucí, či sčs to namáše být také bytostný charakter jaoucí, pak jsme získali pouze **f o r m á l - n í** pojem fenoménu. Buďme-li však pod ukazujícím se rozumět jaoucí, které je např. ve smyslu kantově přístupné v empirickém názoru, dochází tím pojem fenoménu jistě správné aplikace. Při tomto užití splňuje fenomén význam **v a ň g á r m í h o** pojmu fenoménu. V horizontu kantovské problematiky lze to, co fenomenologicky chápeme pod pojme fenoménu, ilustrovat s výhradou dalších rozdílu tak, že řekneme: to, co se ve sjevech, ve vulgárně chápéném fenoménu, předběžně a souběžně, i když netématicky, už vždy ukazuje, lze přivést k tomu, aby se ukázalo tématicky, a to, co se pak takto samo o sobě ukazuje /"formy názoru"/, jsou fenomény fenomenologie. Neboť musí být stejně možné, aby se prostor a čas takto ukazoval, aby se stal fenoménem, činili si

K a n t nárok na věčně zakotvenou transcendentální výpověď, když říká, že prostor je to apriorní, 'v něm' je vůbec možná nějaká uspořádanost.

Máme-li však nyní posunout fenomenologickému pojmů fenomenů vůbec, bez ohledu na to, jak je ukazující se blíže určeno, je k tomu nezbytným předpokladem nehlédnout mysl formálního pojmů fenomenů a jeho správné aplikace ve vulgárním významu. - Dříve než přistoupíme k finování předběžného pojmu fenomenologie, je třeba vymezit význam slova LOGOS, aby se ujasnilo, v jakém smyslu může být vůbec fenomenologie "vědou o" fenoménech.

B. Pojem logu

Pojem LOGOS je u Platóna a Aristotela mnohoznačný, a to takovým způsobem, že jednotlivé významy mají tendenci se rozcítat, sníž by byly pozitivně vedeny jedním základním významem. To je však ve skutečnosti jen zdání, které se udržuje tak dlouho. Dokud interpretace není schopna pojmut základní význam příslušným způsobem v jeho příslušném obsahu. Řekneme-li, že základním významem slova LOGOS je řeč, stane se tento doslovný překlad plně platným teprve na základě toho, co znamená sama řeč. Další dějiny významu slova LOGOS a především jeho mnohoznačnost a svévolné interpretace v pozdější filosofii neustále překrývají vlastní význam řeči, který je přece dosti zřejmý.

97 LOGOS se "překládá", tzn. vždycky už vykládá, jako rozum, soud,

pojem, definice, důvod, poměr. Jak má však být možno modifikovat "řeč" tak, aby LOGOS znamenal všechno to, co jsme právě vyjmenovali, a to v rámci vědeckého jazykového úzu? I tehdy, pochopíme-li LOGOS ve smyslu výpovědi, a výpověď jako "soud", můžeme tímto sdánlivě správným překladem fundamentální význam přes jen minout, svláště chápeme-li soud ve smyslu některé dnešní "teorie soudu". LOGOS nesnamená - a už vůbec ne primárně - soud, jestliže tím rozumíme nějaké "spojování" /soudovou syntézu/ nebo zazjímání stanoviska /uznání - odmítnutí/.

LOGOS jako řeč znamená spíše tolik co ΔΕΛΩΝ, učiniti zřejmým to, o čem je "řeč". Aristotelés explikoval tuto funkci řeči ostřeji jako ΑΡΟΦΑΙΝΕΣΘΑΙ^{1/}. LOGOS nechává něco vidět /ΦΑΙΝΕΣΘΑΙ/, totiž to, o čem je řeč, a činí tak p r o toho, kdo to říká /medium/, příp. pro ty, kdo se spolu řeči sdílejí. Řeč "nechává vidět" ΑΡΟ ..., přímo z toho, o čem je řeč. V řeči /ΑΡΟΦΑΝΕΙΣ/, pokud je pravá, má být to, o čem se říká, čerpáno z toho, o čem je řeč, tak, že její sdělení, v tom, co říká, osvětluje a tudíž druhému zpřístupňuje to, o čem je řeč. Takovou strukturu má LOGOS jako ΑΡΟΦΑΝΕΙΣ. Ne každé "řeči" je vlastní t e n t o způsob osvětlování, totiž osvětlování ve smyslu vykazování, které nechává vidět. Např. prosba /ΕΥΧΗ/ také osvětluje, ale jiným způsobem.

V konkrétním provedení má řeč /nechávání vidět/ charakter mluvení, hlasového ozvučení ve slovech. LOGOS je ΦΩΝΗ, a to

^{1/} Vis de interpretatione cap.1-6. Dále Met.Z 4 a Eth.Nic.Z.

PÓNĚ META FANTASIÁS - hlasové ozvěnění, v němž je vždy něco viděho.

A jen p r o t o , že LOGOS jako APOFANSIS má funkci spočívající v tom, že nechává něco vidět ve smyslu vykazování, může mít LOGOS strukturní formu SYNTHESIS. Syntéza zde nevyjadřuje vázání a spojování představ, manipulaci s psychickými pochody vzhledem k nimž pak vzniká "problém", jak se tyto svazky představ jako něco vnitřního shodují s fyzickým, které je venku. SYN- zde má čistě apofantický význam a znamená: nechat něco vidět v jeho ' s p o l u ' s něčím, nechat vidět něco j a k o něco.

A dále, poněvadž LOGOS nechává vidět, může být p r á-
v ě p r o t o pravdivý nebo napr. divý. I zde záleží na tom, nenechat se svasovat vykonstruovaným pojmem pravdy ve smyslu "shody". Tato idea v žádném případě není v pojmu ALÉTHEIA tím primárním. ALÉTHEUJIN řeckého LOGOS, "být pravdivý" ve smyslu ALÉTHEUJIN, znamená: vyjmout jeuceno, o k t e r é m je řeč, v LOGEIN jako APOFAINESTHAI z jeho skrytosti a nechat je jako neškryté /ALÉTHES/ vidět, o d k r ý t j e . Podobně znamená "být nepravdivý", PSEUDESTHAI, tolik co klamat ve smyslu z a-
k r ý v a t , postavit něco před něco /nechat to vidět tímto skreoleným způsobem/ a vydávat to tak z a něco, čím to n e-
n í .

Ponevadž však "pravda" má tento smysl a poněvadž LO-
GOS je jen jeden z modů, jak nechat vidět, proto LOGOS právě
n e s m í m e považovat se primární "místo" pravdy. Určuje-li

se, jak je to dnes již veskrze běžné, pravda jako to, co "vlastně" přísluší soudu, a jestliže se tato tése ještě ke všemu odvolává na *A r i s t o t e l a*, pak je nejen neoprávněné toto odvolávání, ale především nepochopen řecký pojem pravdy. "Pravdivá" v řeckém smyslu, a to původněji než zmíněný *LOGOS*, je *AISTHESIS*, prostě, smyslové vnímání něčeho. Pokud *AISTHESIS* mívá vždy na své příslušné *IDIA*, na své přirozeně právě jen *s k r z e n i a p r e n i* přístupné jsoucno, např. vidění na barvy, pak je vnímání vždy pravdivé. To znamená: vidění vždycky odkrývá barvy, slyšení vždycky odkrývá tóny. V nejčistším a nejpůvodnějším smyslu "pravdivé" - tzn. pouze odkrývající, takže nikdy nemůže zakrývat, je čisté *NOEIN*, prostě pohlížejíci postřehování nejjednodušších bytostných určení jsoucna jako takového. Toto *NOEIN* nemůže nikdy zakrývat, být nepravdivé, může však nicméně nepostřehovat, *AGNOEIN*, může onoho prostého, přiměřeného přístupu nedosahovat.

Co při svém provedení už nemá formu čistého nechávání vidět, nýbrž rekuruje vždy ve svém vykazování na něco jiného a nechává tak vidět vždy něco *j a k o* něco, to přejímá s touto syntetickou strukturou také možnost zakrývání. "Pravda soudu" je však jen opak tohoto zakrývání - tzn. *v í c e n á s o b n ě f u n d o v e n ý* fenomén pravdy. Realismus i idealismus se oba stejně zásadně mýjejí smyslem řeckého pojmu pravdy, jedině na jehož základě lze vůbec pochopit možnost něčeho takového jako je "nauka o idejích" jakožto filosofické *p o z n á n í*.

A poněvadž *LOGOS* má funkci nechávat něco prostě vidět,

nechávat postřehovat, pojímat jacosno, může LOGOS znamenat rozum, schopnost pojímat. A dále, poněvadž se LOGOS užívá nejen ve významu LOGEIN, nýbrž zároveň ve významu LEGOMENON, ukázané jako takové, „poněvadž toto není nic jiného než HYPOKINEMON, totiž to, co je k dispozici jako základ pro každé oalovování a vyslovování jacosna, znamená LOGOS qua LEGOMENON základ, důvod, ratio. A poněvadž konečně LOGOS qua LEGOMENON znamená také: to, co oalovujeme jako něco, co se stalo viditelným ve svém vztahu k něčemu jinému, ve své „vstačenosti“, nabývá loga významu vztahu a poměru.

Pro ujasnění primární funkce, jakou má LOGOS, tato interpretace „apofantické řeči“ postačí.

C. Předběžný pojem fenomenologie

Jestliže si konkrétně zpřítomníme, co jsme vypracovali při interpretaci fenoménu a logu, udeří nás do očí vnitřní vazba mezi tím, co je těmito tituly míněno. Výraz fenomenologie lze řecky formulovat LOGEIN TA FAINOMENA; LOGEIN znamená však APOFAINESTHAI. Fenomenologie pak znamená: APOFAINESTHAI TA FAINOMENA; to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. To je formální smysl bádání, které si dává jméno fenomenologie. Tím se však nevyjadřuje nic jiného než výše formulovaná максима „K věcem samým“

Titul fenomenologie je tudíž co do svého smyslu jing

než taková označení jako theologie apod. Toto označení označení jmenují předměty příslušných věd podle jejich věcného obsahu. "Fenomenologie" ani nejmenuje předmět svého bádání, ani svým titulem necharakterizuje svůj věcný obsah. Toto slovo pouze objasňuje, jakým způsobem se bude vykazovat a probírat to, čím se má tato věda zabývat. Věda "o" fenoménech znamená: že k o v é uchopení svých předmětů, že všechno, co je o nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno a přímo vykázáno. Tentýž smysl má onen v podstatě tautologický výraz "deskriptivní fenomenologie". Deskripce zde neznamena takový postup, jakým je třeba botanická morfologie - tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, kterým se nie nevykazuje. Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho LOGOS, může být fixován teprve s "věcností" toho, co má být "popisováno" tím. co má být ve způsobu setkání se s fenomény přivedeno k vědecké určitosti. Význam formálního a vulgárního pojmu fenoménu oprevňuje formálně k tomu, aby každé předvedení jevu, tak, jak se samo o sobě ukazuje, bylo nazýváno fenomenologií.

To, co věstí zůstává v jistém mimořádném smyslu s k r y-
te, nebo do s a k r y t í opět spátky upadá, nebo se ukazuje
jenom "s a s t ř e n í", není to či ona jevu, nýbrž, jak uká-
zaly předchozí úvahy, b y t í jevu. To může být zakryto
tak dalekosáhle, že je zapomenuto a že otázka po něm a po jeho
smyslu se vůbec nedostaví. Co si tedy v jistém význačném smyslu
a se svého nejvládnějšího věcného obsahu má stát se fenoménem,
to vzala fenomenologie tématicky jako předmět "do ruky".

Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. O n t o - l o g i e j e m e ě ě p o u s e j a k o f e n o m e n o - l o g i e . Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí jeoucího, jeho smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí jeoucího může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, "za" čím stojí ještě něco, "co se nejeví".

"Za" fenomény fenomenologie bytostně nic jiného nestojí, nicméně však to, co se má stát fenoménem, může být skryté. A právě proto, že tyto fenomény sprvu a většinou dány n e j s o u je třeba fenomenologie. Zakrytost je pojmový protějšek "fenoménu".

Způsob, jakým mohou být fenomény zakryty, je různý. Předně může být nějaký fenomén skryt v tom smyslu, že je vůbec ještě n e o d k r y t ý . Může říci ani, že o něm víme, ani že o něm nevíme. Dále může být nějaký fenomén z a s u t . V tom je obsaženo: byl již kdysi dříve odkryt, propadl však opět zakrytí. To se může stát úplně, anebo, což je pravidlem, to, co bylo kdysi odkryto, je ještě viditelné, i když jen jako zdaj. Avšak kolik zdání, tolik "bytí". Toto zakrytí typu "zasíření" je nejčastější a nejnebezpečnější, neboť možnosti klamu a svodu jsou zde obzvláště tvrdošíjné. Tyto k dispozici jsou, ale ve svém původu zahalené bytostné struktury a jejich pojmy mohou se snad dořadovat svého oprávnění uvnitř nějakého "systému". Na základě svého konstruktivního zakotvení v jistém systému vydávají se za něco, co nemá zapotřebí dalšího ospravedlnění a co je "jeané", a může tudíž sloužit jako východisko pro další deduce.

Zakrytí samo, ať už ve smyslu skrytosti, zaskutosti či zastižení, může být opět dvojit. Jsou zakrytí náhodná a jsou zakrytí nutná, tj. taková, jejížž důvodem je stav toho, co je odkryto. Každý původním způsobem vytvořený fenomenologický pojem a princip je jako sdílená výpověď vystaven možnosti deprivace. Je předáván dál v porozumění, jež je prázdné, ztrácí svou rodnou půdu a stává se těsí, která se o nic neopírá. Nebezpečí, že to, co bylo původně "chápané" může skostnatět a stát se neschopným něco uchopovat, týká se i konkrétní fenomenologické práce samotné. A obtížnost tohoto bádání spočívá právě v tom, učinit je v pozitivním smyslu kritickým vůči sobě samému.

Způsob setkání s bytím a s bytostnými strukturami v modu fenoménu musí být na těchto předmětech fenomenologie teprve v y d o b y t . V ý c h o d í s k o analýzy, právě tak jako přístup k fenoménu a p ř ě c h o ě parující s zakrytím proto vyžaduje zvláštního metodického sejištění. V ideji "originárního" a "intuitivního" uchopování a explikace g fenoménů je obsažena jako jeho protějšek i naivita náhodného a neuvážlivého "besprostředního" "zření".

Na půdě takto vymezeného předběžného pojmu fenomenologie lze fixovat i význam termínů " f e n o m e n á l n í " a " f e n o m e n o l o g i c k ý ". "Fenomenální" nazýváme to, co je dané a explikovatelné tak, že se s tím můžeme setkat jako s fenoménem; odtud řeč o fenomenálních strukturách. "Fenomenologické" je vše, co patří ke způsobu předvedení a explikace a co tvoří potřebný pojmový aparát tohoto bádání.

Poměvadž fenomén ve fenomenologickém smyslu je vždy jen to, co se týká bytí, bytí však je vždy bytí jsoucího, je pro nás zájem směřující k objasnění bytí zapotřebí uvést nejprve vhodným způsobem samo jsoucno. To se musí rovněž ukázat v jeho příslušném původním způsobu přístupu. A tak se stává fenomenologicky relevantním vulgární pojem fenoménu. Předběžný úkol "fenomenologického" zajištění exemplárního jsoucna jako východiška pro vlastní analitiku je vždy již předznačen z jejího cíle.

Obsahově vzata je fenomenologie věda o bytí jsoucího - ontologie. Ve výše podaném objasnění úkolů ontologie vyvstala nutnost fundamentální ontologie, jejíž tématem je ontologicko-onticky význačné jsoucno, pobyt, aby se tak totiž ontologie dostala ke svému kardinálnímu problému, k otázce po smyslu bytí vůbec. Ze zkoumání samotného vyplyne: metodický smysl fenomenologické deskripce je v ý k l a d . LOGOS fenomenologie pobytu má charakter HERMENEUTIKIN, jímž se porozumění bytí, patřícímu k pobytu samotnému, d á v á n a v ě d o m e s t vlastní smysl bytí a základní struktury jeho vlastního bytí. Fenomenologie pobytu je h e r m e n e u t i k a v původním významu tohoto slova, kterým je zahrnut celý podnik výkladu. Pokud se však tímto odkrýváním smyslu bytí a základních struktur pobytu vypracovává horizont pro každé další ontologické probádávání i jsoucna nebytového vůbec, stává se tato hermeneutika zároveň "hermeneutikou" ve smyslu rozpracování podmínek možnosti každého ontologického zkoumání. A pokud má skutečně pobyt - jako jsoucno s možností existence - ontologickou přednost před vším ostatním jsoucnem, dostává hermeneutika jako výklad bytí pobytu třetí, specifický -

a to, filosoficky rozuměno, p r i m á r n í smysl analytiky existenciality existence. V této hermeneutice pak, pokud ontologicky vypracovává dějinnost pobytu jako ontickou podmínku možnosti historie, má své kořeny to, co může být nazváno "hermeneutikou" jen odvozeně: metodologie historických duchovůd.

Bytí jako základní téma filosofie není žádný rok nějakého jsoucna, a přece se týká každého jsoucna. Jeho "universalitu" je třeba hledat výš. Bytí a bytostná struktura přesahuje každé jsoucno a každé možné jsoucí určení jakéhokoliv jsoucna, a leží mimo ně. B y t í j e n a p r o s t ě t r a n s c e n d e n s . Transcendence bytí pobytu je transcendence význačná, pokud v ní spočívá možnost a nutnost nejradikálnější i n d i v i d u a c e . Každé odemčení bytí jako transcendence je poznání transcendentální. Fenomenologická pravda /odemčeness bytí/ je v e r i t a s t r a n s c e n d e n t a l i s .

Ontologie a fenomenologie nejsou dvě různé disciplíny, které patří k filosofii kromě nějakých jiných. Oba téžuly charakterizují filosofii sama pokud jde o její předmět a způsob jeho traktování. Filosofie je univerzální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jako analytika e x i s t e n c e upevnila konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tamh, odkud toho tázání t r y s k á a kam se s p á t k y o d r á ž í .

Zkoumání, která následují, jsou možná jen na základech položených EDMUNDEM HUSSERLEM, v jehož Logických zkoumáních vyšla

fenomenologie najevo. Objasnění předběžného pojmu fenomenologie ukazují, že její bytostné jádro nespočívá v tom, být s k u - t e ě n á jako filosofický "směr". Výše než skutečnost stojí m o ě n o s t . Porozumění fenomenologií spočívá jediné v tom, uchopit ji jako možnost^{/2/}.

Pokud jde o neladnost a nedostatečnou "krásku" vyjadřování v analýzách, které následují, budiž mi dovoleno poznamenat toto: něco jiného je o j s o u e n u v y p r á v ě t , něco jiného je uchopit j s o u e n u v j e h o b y t í . Pro tento druhý úkol nám většinou chybí nejen slova, nýbrž především "gramatika". Sním-li učinit odkaz na dřívější, co do úrovně nesrovnatelná badání v analytice bytí, nechť čtenář srovná ontologická místa v PLATÓNOVĚ Parmenidovi nebo čtvrtou kapitolu sedmé knihy ARISTOTELOVY Metafyziky s vypravěčským úryvkem z THUKYDIDA a uvidí, jak nealýchanné jsou formulace, jimiž byli obmyšleni svými filosofové Řekové. A kde jsou síly bytostně akrovnější a kde je oblast bytí, kterou je třeba odenknout, ontologicky daleko obtížnější než ta, která byl. dána Řekům, tam vzroste i zdoluhavost pojmových útvarů a tvrdost vyjadřování.

/2/ Pokud tato zkoumání o něco postoupila v odemykání "věcí samých", vděčí se to autor v první řadě E. HUSSERLOVI, který autora zsvětil během jeho freiburakých let učednických intenzivním osobním vedením a neomezeným přenecháním nepublikovaných zkoumání do nejrozsáhlejších oblastí fenomenologického badání.

f e n o m é n , j e v a o r i g i n á l

/pracovní rozhovor/

j a n p a t o č k a , j i ř í n ě m e c , p e t r r e z e k

ú v o d n í p o s n á m k a

Následující text je skráceným a stylisticky upraveným přepisem magnetofonového záznamu soukromého pracovního rozhovoru, který se konal v Praze dne 25.VI.1975. Byl vyvolán otázkami, které vznikly po přednášce Petra Rezka Úvod do psychopatologie tělesnosti a smyslových modalit. Není to rozhovor systematický, ani nebyl dodatečně systematicky uspořádán. Vydavatel jej sverejnuje pro nejbližší a do tématiky zasvěcené přátele a kolegy, s kterými by rád v naznačeném zkoumání pokračoval.

Patočka: Chtěl bych vás poprosit, abyste ještě jednou ostře formulovali, v čem je distinkce mezi jsoucnem a jevem, jak mi ji přisuzujete, a v čem vidíte její diskrepanci od heideggerovského pojetí.

Němec: Když jsem slyšel o jevu /tj. v diskusi po přednášce, pozn. vyd./, okamžitě se mi vybavilo, jak se v 7. paragrafu Sein und Zeit přímě rozlišuje mezi o n t i c k ý m fenoménem, o n - t o l o g i c k ý m fenoménem a j e v e m . Z ontického fenoménu, který je tam přibližně ztotožněn s kantovým empirickým jevem, je nutno teprve výkladem dospět k fenoménu ontologickému. Ale jev je postaven do úplně jiné souvislosti, do souvislosti indikace, v níž ontický fenomén poukazuje k ontologickému fenoménu, ke kterému sám nepatří, a to tak, že se v něm ontologický fenomén h l á s í . Uvádí se tam příklad symptomu.

Patočka: Je v Sein und Zeit opravdu řečeno, že se hlásí fenomén ontologický? V tomto případě se v jednom ontickém fenoménu hlásí

jiny ontický fenomén na základě principu kauzality. Když se však ukazuje fenomén ontologický, je to v případě Kanta čas a prostor. Ten je předpokladem empirického předmětu, jak si jej Kant představuje /empirického ne ve smyslu smyslových dat pozitivismu/, v Kantově empirickém předmětu se hlásí něco, co je v něm jako předpoklad, který není tématický a který také není tematizovatelný z hlediska souvislosti ontických fenoménů. To, co tuto souvislost otevírá, to je ontologický fenomén. Mní se erucovat, a to může jenom filosof, zvláštní metodou, metodou filozofie fenomenologickou.

Myslím, že o n t i c k ý fenomén je za určitých okolností možno považovat za j e v . A to zejména tehdy, když p o u k a z u j e , nikoliv názorně, nikoli v tak, že je z něho možno takto fenomenálně vyčíst to, k čemu poukazuje. Tak je myslím míněna ona jevová souvislost, symptom, v 7.parágrafu Sein und Zeit.

Bazek: Jestli tomu dobře rozumím, symptom sám je ontický fenomén a může poukazovat k jinému ontickému fenoménu, např. k zážitku slepého středu. Potom lze v tomto smyslu nazvat zčervenání s j e - v e m tohoto zážitku. V jakém smyslu, podle toho, jak jste se vyjadřoval v diskusi po přednášce, je pak jevem tácek?

Patočka: Jistě ne v tomto. Zetím jsem se opíral o jiné místo - že f e n o m é n je to, co se ukazuje samo a co ukazuje jenom to, co se právě ukazuje - ontický fenomén. Tácek však takové přímé

111 ukazování p ř e s a h n u j e . Proto jsem se domníval, že je

oprávněno, protože má v sobě mnoho skrytého, nazvat jej také
j e v e m , právě k jakožto tácek. Jednotlivá konkrétní per-
spektiva, určitá stránka, to, co se na nás obrací v určité situ-
aci, to je ontický f e n o m é n .

Rezek: Podle vás je fenomén to, co se ukazuje s a m o . Ontický
fenomén tedy musí být takový, že ukazuje sám sebe a jen sám se-
be, např. "bílá". Tácek není tohoto charakteru?

Němec: Tácek jako jev n e n í tohoto charakteru - dokonce myslím,
že jste tehdy, pane profesore, posazmával, že on se sám neuka-
zuje celý již co do s m y s l o v é presence.

Patočka: Ano.

Rezek: Celá úvaha se pak ale nechává vést smyslovým pojetím před-
mětu.

Němec: A to je její minus.

Rezek: To si také myslím. Jako by fenomén byl jen n á s o r n á
přítomnost smyslového názoru, viz "bílá" a poznámka o perspek-
tivnosti.

Patočka: V každém případě je ale smyslová presence eminentní feno-
menalitou v případě reálna, v obecném smyslu "zuhanden" a "vor-
handen".

Rezek: To však připomíná data oživovaná intencí. Perspektivnost
orientovaná na smyslovost se přece setkává s tímto problémem.

Patočka: V každém případě je v přítomnosti "krámu", který je po ru-
ce, spona nepřítomného, skrytého. Skrze toto skryté postupu-
je přece výklad, zachycování věci j a k o t é a t é . I zde máme
před sebou něco, co se ukazuje samo o d sebe a něco, co se samo

neukazuje. Husserlovo pojetí vychází z identity " s k r s e " aspekty, a sice identity realizované oživující aparcepeí. I když se podíváme na fenomén tak, jak je, bez psychologických teorií, musíme nicméně konstatovat, že je tu něco, co se ukazuje, a něco, co je v skrytosti.

Rezek: A tím se to t a k é dává smysl.

Patočka: Jistě, ale je mezi tím podstatný rozdíl, ne?

Rezek: Jestliže je to, co není smyslově dáno, spoludáno, pak p a t-
ř í k ukazování věci samotné a není možno argumentovat skrytostí.

Patočka: Jenomže je rozdíl mezi tím, co je dáno jako p o u k a z
a co je dáno jako věc s a m a .

Rezek: A není věc dána právě těmi poukazy?

Němec: Její bytí je snad v poukazech ...

Patočka: Bytí je v těchto poukazech, to je pravda ...

Rezek: A to je fenomén, ukazování bytí.

Patočka: Pozor, tedy je otázka. Je ukazování bytí v tomto případě
opravdu f e n o m é n e m , anebo je tím, co nám ten fenomén
taktikajíc otevírá n samo ustupuje do pozadí? A když to, co us-
tupuje do pozadí, erumjí, nám o n t o l o g i c k ý fenomén.
Táček je ontický fenomén právě proto, poněvadž v něm je tématie-
ké j s o u c n o táčku a nikoliv b y t í , které otevírá tá-
ček jako táček - nikoliv Zuhandenheit a její světový poukaz.

Rezek: Ano, bytí není dáno tématicky - ale přesto zde ještě nevidím
odpověď. Původně jste argumentoval jinak - to, co není dáno,
bylo exemplifikováno před perspektivou...

Patočka: Ano, původně jsem se držel ontických souvislostí ...

Rezek: Teď říkáte, že poukazy jsou bytí všel ...

Patočka: Ano, ale ten první přístup s druhým souvisí, poněvadž jedi-
ně z toho hlediska ...

Rezek: ... je možno pochopit, proč to prvé je takové, jaké právě je.

Patočka: Proč k němu patří jednak to, co se ukazuje přímo, a jednak
to, co ne.

Rezek: Ontické aspekty se tedy odkrývají ve svých souvislostech
přes ontologické. Ontické, které se neukazuje, se ontologicky
ukazuje samo, neboť je ontologicky fundováno.

Patočka: Ovšem neukazuje se ve zkušenosti, ale ve filosofické úve-
ze. Tak jsem tomu rozuměl, proto jsem provedl tu distinkci. Nic-
méně v 7. paragrafu se o ontickém fenoménu nemluví.

Mátec: Mluví se tam o ontickém fenoménu, když se mluví o fenoménu
v u l g á r n í m .

Patočka: Ale nejmenuje se to ontický fenomén, a je proto těžké tu-
to distinkci ze 7. paragrafu dokládat. Protiklad ontický - onto-
logický je u Boasa a ten jej převděpodobně převzal od Heidegge-
ra, ale v Heideggerových textech to nemohu najít.

Mátec: Condren cituje korespondenci mezi Heideggerem a Boasem: on-
tický fenomén je vlastně východiskem všel. Také v příkladě, který
si zvolil Heidegger v této korespondenci, kde mluví o řídli, na-
řiká, že to svalové se řídle je ontický fenomén.

Patočka: To říká Boas.

Mátec: Ale v Heideggerově dopise je to řečeno jasněji: např. ontic-
ký fenomén je výška od podlahy.

114 Patočka: Ale Boas říká výslovně, že ontický fenomén je to, co je

s m y s l o v ě dané - a to mně připadá, že není přesně heideggerovské.

Rezek: Otázka je, co to jsou ty smysly ...

Patočka: Jistě, to je otázka, které musí být revidována jako všechny pojmy ...

Němec: To se mi právě zdálo problematické na tom, co jste tady říkal. Vy jste cítil nutnost pohovořit nějak o s m y s l o v ě m tázku, proto jste mluvil o perspektivnosti a proto, co je dané perspektivně, jste rezervoval titul j e v v e smyslu jakého si odstínění, osvětlení toho smyslového jevu. A to se mi zdálo, že vede úplně jinam.

Patočka: Já myslím, že je to teď jasnější.

Němec: Ano, podstatně jasnější.

Patočka: Když dovolíte, vsužu sem takovou poznámku: Fenomenologie je přece studium fenoménů. Husserl to jednou vyjádřil takto: "Das Selbstversteendliche versteendlich machen". Co je nejjasnější? Že toto, toto zde přede mnou, je ta a ta věc. A to právě nedovede Husserlova fenomenologie vyložit. Proč? Poněvadž má i v transcendentalismu subjektivní přístup. To, že se věc ukazuje v originále, je možné jedině tím, že je to konstitut na základě transcendentálního vědomí.

Němec: A ještě s preferencí optické modality.

Patočka: To k tomu také patří, ale i kdyby to tam nebylo, tak toto je punctum saliens. Husserl m ů ž e říci, že postihujeme věci v o r i g i n á l e . Ale proč? Protože toto zde, tento stůl, je

115 ve skutečnosti výtvar vědomí. Husserl potřebuje pojem transcen-

dentálního vědomí. K čemu je vědomí nutné? K tomu, že věci nejenom jsou, ale že se i ukazují. Jak se ukazují? Ve svých theoretických, jevových charakterech, a k tomu patří perspektiva atd. Tím je možno se napojit s velké částí na tradiční psychologickou problematiku starší introspektivní psychologie. A Husserl se snaží co možná s touto problematikou sčíst v kontaktu - kupř. jeho pojmy *apercepce*, *Einstellung*, jsou v podstatě subjektivní pojmy. To je, myslím, rázem sproblematizováno Heideggerovou distinkcí mezi ontickým a ontologickým. Jakmile je jednou tato distinkce zde, znamená to tradiční problematiku zrevidovat a limine. Potom není možné jevové charaktery interpretovat jako něco subjektivního, co je možné eventuálně intersubjektivně objektivizovat a vylučovat. Nýbrž musí se to udělat jinak.

Němec: Ale do těch důsledků, že tím padá i přítomnost v originále, protože jakmile skutečně vyjdeme s ontologického fenoménu, pak každý způsob a každá možnost, jak se setkat, je neméně originální než jiná - je jiná, ale o žádné nemůžeme říci, že je originálem a ostatní odlikou. U Husserla, když jsem dříve mluvil o *ess*, o vzpomínce atd., zasnívají psychologické výklady o sbytvích vjemu, setřené vjemu, o jeho spřítomnění; to všechno padá po distinkcích, které dělá Heidegger.

Patočka. Ano, ale v jakém smyslu to padá? Padá to v tom smyslu, jak vy říkáte, že originální je každý způsob ukazování se? Žádný způsob ukazování nedává, abych tak řekl, totéž dvakrát. Nemáme několik způsobů vztahování se k němuž.

Němec: Proč ne?

Patočka: V jistém smyslu snad ano, ale i když budou tematizovány různé stránky, tak jsou to různé stránky nebo různé hloubky.

Němec: Vezměme si fenomén, a nyní se můžeme setkat v bdění a ve vzpomínce. Je to t e n t ý ž fenomén? Mohou se ukazovat různé stránky, ale přece to poukazuje k t é m u ž ě fenoménu.

Patočka: K témuž fenoménu, nebo k témuž j e s o u e n u ?

Němec: K t é m u ž o n t o l o g i c k é m u f e n o m é n u .

Patočka: To nevím, zda můžete přesně dodržet. Co když se ty různé způsoby vztahování zakládají v r á z n ý c ě ontologických fenoménech?

Němec: Pokud k ontologickému fenoménu patří přítomnost, tak jsou asi různé způsoby přítomnosti a tím i různé ontologické ustrojení v š c í .

/.../

Němec: Nemohu stratit původní položení otázky: pojem o r i g i n á l u se mi sází být v pojetí, ke kterému jsme se po heideggerovských distinkcích připojili, nemožný.

Patočka: Te pořád ještě nevidím, protože originál je přece originál v ů š i něčem. Kupř. vzpomínka je svým způsobem také originální, ale originál vzpomínky poukazuje k něčemu, co n e n í vzpomínka. V tomto smyslu originál sůstává platný!

Němec: Ale je tím originálem, k němuž vzpomínka poukazuje, smyslová presence, která je teď nepřítomná? To přece není ten originál!

Patočka: Jistě, ta dnes nepřítomná je pryč. Chcete-li, je k minulosti originálním přístupem vzpomínka. Když se ze originál pove-

kuje pramen, je pramenem pro minulost vzpomínka.

Němec: Živá přítomnost - to je titul ze slovníku Husserlova. Není ještě příliš formální vzhledem k tomu "něco", o kterém tady pořád mluvíme? Jistěže díky živé přítomnosti se s tím "něco" setkáváme; dotýká se ale toto označení přítomnosti jako živé, dotýká se toho "něco", té věci? Živá přítomnost přece není zdroj té věci, nýbrž zdroj toho, jak se věc děvá.

Rezek: Je myslím otázka, zda je "tadá věc" o n t o l o g i e k y též anebo ontologicky jiná. Je ve svém bytí to, co už "není", toutéž věcí, jako když to "je"?

Patočka: To už je také jistá téze. to už předpokládáte, že věc, když je minulá, už není. Když se ptáte, zda minulá věc je též jako přítomná, tak to už předpokládá, že j e .

Rezek: Ale důležité je toto: jestliže p ř í t o m n o s t je bytím, pak různé způsoby přítomnosti by znamenaly různé způsoby bytí.

Patočka: Ale právě v souhrně časových ekstatik je věc tím, čím je. To všechno přece neznamená, že přítomný fenomén je fundován ve vzpomínce, zatímco nepochybně se dá říct téze, že vzpomínka je fundována v přítomném.

Rezek: Neboli už vzpomínku chápete z hlediska originálu - pak ale nejsou ty dimenze stejně původní, nemají stejné právo.

Patočka: Záleží vzhledem k čemu. Mluvíme-li o vněmu ... máme ale vůbec právo mluvit o vněmu z hlediska filosofie bytí?

Němec: Navrhl bych ještě jiný konec: my se fixujeme na statické podoby: vněm - vzpomínka. Má se však zdát, že v pojmu m o ě n o s t i je klíč k celému problému. Není pro toho, kdo žije s převahou budoucnosti, originálem to, co je mimo vněm a vzpomínku?

Patočka: Proč to potom chce realizovat?

Rezek: Třeba ani nechce.

Patočka: Když ne, tak prosím.

Němec: Binswanger popisuje manickou existenci, pro kterou jsou přítomnost a minulost plně vyřazeny. Je to patologické, ale fenomenální to je.

Patočka: Otázka je, nakolik je to Phänomen des Seins.

Němec: Každá taková patologická zkušenost něco ukazuje. Originalita je vzhledem k něčemu.

Patočka: To bych také řekl, kupř. běžná psychologie vněmu se dělá z hlediska propadlosti věcem.

Rezek: "Vzhledem k čemu", to je myslím ostrý výpad proti Husserlovu pojetí originálu.

Patočka: Pozor, Husserlovo pojetí originálu není odvozeno. Tam je originální vše, co vyplňuje intenci. Originální byt je postaveno proti narážce, pouhému poukazem, který ještě "chce".

Rezek: Jestliže platí, že Husserl předpokládá ve svých analýzách čas objektivní, pak jsou složeny v přítomném.

Patočka: Jenomže analýzy časového vědomí jsou na analýze intence a vyplnění nezávislé, jsou z logických zkoumání, kdy se čas neanalyzoval.

Němec: Neplatilo by ale obdobným způsobem, že originálem může být něco budoucího? Potom by se dalo říci, že i vzpomínka atd. je originálem.

Patočka: Ale jakým způsobem žije ten patologický budoucnost?

Rezek: Není to pretence, on u budoucnosti j e .

Patočka: Není to naše budoucnost myšlená nikoli z hlediska časovosti, ale z hlediska s u b j e k t i v n o s t i času?

Rezek: Může - ale kdo žije v objektivním čase? Marická existence v něm právě nežije. Žije v něm jen v tom smyslu, že jej popírá. Pro ni budoucnost není protence. Přítomnost objektivního času je tu naopak retence.

Patočka: V tom případě je ale ta struktura táž. Nevidím motivaci proti přítomnosti v originále, proti tomu, že přítomnost v originále, formálně vzato, znamená "toble je stůl před námi".

Rezek: A když se otočím a představím si ho, není v originále. To se míní v té původní koncepci.

Patočka: Ale v našem problému běží o to, co je bytím stolu. Stůl je to j s o u c í ; ten jacoucí stůl, který se zároveň j e v í .

Mánes: Ten jacoucí stůl t a d y n e n í , je ale právě ve všem tom, co je ve výkladu; je všechno to, co ke stolu patří, ve všech poukazech, ve všech souvislostech, které jsou nám dány jako m o ž - n o s t i , k nimž tento stůl jako o n t i e k ý fenomén je pouze startem. Ten stůl jako e n t o l o g i e k ý fenomén přechází prezenci, je v něm celá časovost...

Patočka: Co to obsahuje, je další věc. Problém je, "das Selbstverständliche verständlich machen". To, co říkáte, je způsob, jak tuto samozřejmost udělat srozumitelnou, ale jde o to, nepojmout do této samozřejmosti něco, co k fenoménu nepatří, kupř. transcendentální vědomí. Že sam patří časovost a celý smysl bytí, je implikováno celou Heideggerovou teorií. Nevidím ale, jak bychom při tom postrádali tu myšlenku, že t o t o s d e před námi je to a t o j s o u c n o , které každý z nás, a před filosofováním,

oslovujeme jako s k u t e č n ý s t ů l . Nic jiného tím originálem nechci říci. Je to míněno v kontrastu k názoru, že jsoucno zde přede mnou je bundle of ideas, nebo že je to konstrukt či konstitut transcendentálního vědomí.

Rezek: Jiří chtěl zdůraznit, že ať stůl mám před sebou nebo na něj vzpomínám, abych vůbec mohl říci, že je to stůl, tak je tu týž předpoklad: porozumět tomu, co stůl dělá stolem. Ontologický fenomén, podle Jiřího, je ve vzpomínce i vněmu tentýž. Odtud je pak možná otázka: nepatří k ontologickému fenoménu něco, co činí vnímaný stůl vnímaným a vzpomínaný vzpomínaným?

Němec: Jde o to, abych se, když řeknu: "toto je stůl", osvobodil od kauzality, např. chápané takto: na půdě naleznou desku a řeknu To je stůl. V í m totiž, že před dvaceti lety jsme kolem něho stolovali. To je "ten" stůl: z tohoto stolu mám před sebou jen něco, ale ten stůl ve vzpomínce je "ten" stůl, o kterém vlastně mluvím když říkám: "Toto je stůl".

Rezek: Ale i ten přede mnou, nemající již např. nohy, je stůl. Problém je, zda bytí stolu je pokaždé jiné anebo zda je to jen j i - n ý s p ů s o b d a n o s t i t é h o ž . Podobně jako když řekneme, že význam je týž, ale smysl různý, když je smysl dán kontextem. Ale jak pochopit tento problém z hlediska b y t í v ě c í ?

Patočka: I když jsou tyto způsoby danosti korelativní, když jsou to r ů z n é způsoby danosti téhož, zůstává přesto otázka, zda tu není určitá f u n d a č n í p r i o r i t a . Zda běží o takové vzájemně se podpírající klenutí anebo zda je tu určitá jednostrannost.

Rezek: Nepatří k ontologickému určení věci "být nějak p ř í t o m n ý"? /Od toho jsme dosud odhlíželi./ Zde ke stolu nepatří p ř í t o m n o s t . Předpokládali jsme přítomný stůl - ale může být stůl "mimo" přítomnost?

Patočka: Ale potom se přítomnost sama stává problémem.

Rezek: A tedy lze přistoupit k otázce originálu. Lze hovořit o ontologickém fenoménu, aniž by se nutně nějak dával? Zatím jsme tvrdili, že ontologický fenomén je týž ve vzpomínce, vněmu atd, jako by charakter vněmu atd. byl až dodatečně přidáván.

Patočka: Fenomén s á m j e t a přítomnost.

Rezek: Nutno klást důraz na to, že je to f e n o m é n e m - dosud jako bychom mluvili o bytostném "co", které může a nemusí být přítomno.

Patočka: Mluvili jsme takřka jako platonikové.

Rezek: Co je to tedy ontologický fenomén, když fenomén j e p ř í t o m n o s t , a co je to fenomén?

Patočka: Co je to fenomén a co je to to ontologické !

Rezek: Co je to, co je nedané, ale tím se dávající jako spoludané? Tím jsme opět, ale nově tam, kde jsme již jednou byli: teď je důraz na tom, že "samo se dávající", tedy fenomén, je i to, co se nedává, co je skryté. Lze pak hovořit o invariantu různých modalit danosti, o různých smyslech danosti "téhož"? Anebo se musíme přiblížit z druhé strany, že totéž může být jediné dáno? Není vůbec otázkou po originále vedena platonickým uvažováním, že totéž může být jednou v originále a podruhé jinak?

Patočka: Teď jsme u té věci. Termín originál je asi skutečně odtud: vzor - replika, multiplikace... Ovšem otázka je přece jenom, zda to tak je u Husserla myšleno, zda tato distinkce - narážka a její vyplnění - v sobě právě neobsahuje onen poukaz a spojení mezi originálem a replikou, zda v tom nebyla cesta k něčemu takovému jako je o n t o l o g i c k é pojetí. U Husserla proto odlika neznamená, že vzpomínka je odlika a že by nedávala nic originálního. Minulost jako minulost je jenom ve vzpomínce.

/.../

Rezek: Kdy mířím ke stolu?

Němec: Když chceš vyložit, co je to stůl.

Rezek: Když stůl např. myji, tak k němu nemírím. To chci, aby bylo v mém pokoji všechno čisté. Ke stolu n i k d y nemírím.

Patočka: Přece jen. Když uvažuji o stole. Při teoretické meditaci to mohu.

Němec: Samozřejmě že mířím ke stolu, když o něm vykládáme. Ale může mi sloužit v různých modech.

Rezek: To, na co ťukám, n e n í stůl.

Němec: To jsem chtěl říci, že když řeknu "stůl je tady", tak že to není stůl, o čem mluvím.

Rezek: Takže jste se pane profesore, když jste říkal: stůl "tady" přede mnou" takřikajíc "nedržel" stolu.

Němec: I když by pan profesor nezatukal, věděli bychom, že stůl tady je. Stůl je ve vzpomínce, smu s zde jinak, než na něj ukazujeme.

Rezek: Ale i tak.

Němec: Ano, ale to je vyložitelné ne z toho zatukání, ale z toho, že je tady jako stůl.

Bezak: A nejame pak vedení ontickým?

Hánes: Když jsme řekli o tácku, že to, co se neukazuje, se také uka-
zuje, vstoupili jsme na jinou rovinu. To, co toto ukazování v šir-
ším smyslu umožňuje, je s t r u k t u r a v ě c í .

Patočka: Ano, ale v případě stolu je ta stránka toho, co se neukazu-
je, něco, co nepatří speciálně ke stolu.

Bezak: V případě tácku jsme ukázali, že poukaz konstituuje b y t í
tácku ...

Patočka: Ale nejen tácku, nýbrž celé věcné souvislosti, a tím p ř e-
k r a ě u j e každou jednotlivou věc. Mám přece právo ukazovat
na stůl jako na jsoucno. Jsoucno je to, co mi ontologická stránka
odhaluje, a to je zde se vši samozřejmostí a určitostí, zatímco
to druhé je skryto. Z toho důvodu se odvolávám na stůl.

Bezak: Čiž je to všechno umožněno ontologicky?

Patočka: Ustupujícím odhalováním.

Hánes: Jsoucno jako jsoucno je v těch poukazech také?

Patočka: Samozřejmě. Poněvadž bytí je bytí toho jsoucna.

Hánes: Ale v tom případě to jsoucno není takřikajíc celé přítomno.

Patočka: Kdo to říkal?

Hánes: Ale potom poklepání na stůl je pouhým poukazem k tomu, na co
se klepe.

Patočka: To je jasné.

Hánes? Ale pak nemohu říci, že to, na co se klepe, by tu bylo origi-
nálnější než to, na co se neklepe. Když se zaměříme na to, na co se
neklepe, může to pro mne být originálnější.

Patočka: Badiž, ale nevíte, kam mřííte.

Němec: K tomu, že jsoucno stolu je srozumitelné jen vzhledem k možnosti stolu. Rozdíl mezi halucinací a smyslovým vněm je ten, že halucinace možnosti neposkytuje. To je vnitřní kritérium rozdílu mezi vněmem a halucinací.

Patočka: Pak ale nemají pravdu filosofové od 17.století až po Husserla, kteří tvrdí, že není rozdílu mezi vnímaným a halucinovaným stolem.

Němec: Halucinace je jinak přítomná - je to úplná propadlost; kdy jsou možnosti usavřeny. Jestliže mne stůl jako možnost ...

Patočka: Možnost čeho?

Němec: Možnost bytí.

Patočka: Je možnost modalita bytí?

Němec: Říkali jsme, že něco je přítomné a něco přítomné není. To nejsou opozita. Nepřítomné tam už nemusí být a přitom jde pořád o totéž jsoucno ...

Patočka: Vy dokazujete, že v non-přítomném je originál tak, jako v tom, co je přítomné. Ale nedokazujete, že bytí v originále není, že je to sbytečný pojem. Spíše dokazujete, že originál má širší apriorní použití než u těch, kdo se nechávají vést kauzálním modelem. V tom případě souhlasím. Ale myslím si, že je to titul pro problém, jak ten širší pojem pochopit.

Němec: Mezi originálem a neoriginálem je stejný poměr jako mezi tématickým a netématickým.

Patočka: To snad ne. Musí přece fenomenálně existovat rozdíl mezi obrazem a originálem. Obrazové vědomí již samo říká,

Že někde je o r i g i n á l . Že existuje něco jako fenomén zobrazení, lze stěží popírat.

Rezek: Jak ale víme, že originál a kopie spolu souvisí?

Patočka: Tak, že k bytí kopie patří p o u k a z k originálu, že kopie je vázána na originál, ale obráceně to neplatí. Je to pokaždé j i n á b y t í .

Rezek: V souvislosti, že se "něco hlásí" - jak o tom na začátku mluvil Jifi - j e v může být na základě f e n o m é n u , ale fenomén jev nepotřebuje. Je to tedy podobná struktura? Reprodukce knihy n e n í ta kniha?

Patočka: Ano, pojem jevu je to vystiženo - jev p o u k a z u j e na něco mimo sebe. Ale ono to u k a z u j e ! Jení to jen " o h l a š o v á n í ". V symptomu se o h l a š u j e něco, co se n e u k a z u j e , kdežto v obraze se u k a z u j e zároveň to, co se o h l a š u j e .

/.../

Němec: Abych rekapituloval: Tam, kde jsme schopni rozumět bytí něčeho, kdy tedy vykládáme ontologický fenomén bytí věci se všech souvislostí a poukazů, které k věci patří, nemáme právo mluvit o o r i g i n a l i t ě - leč s ohledem na tento o n t o l o g i c k ý f e n o m é n s á m . To znamená: všechny způsoby, jakými j se nám poskytuje ontologický fenomén, jsou originální.

Patočka: Dobrá, ale zatím jsme se nepřesvědčili, a to byla vaše původní téze, že pojem originálu je postradatelný, že ničemu neodpovídá. Je tu kromě jiného fenomén obrazu ...

Němec: Že je to ontologický fenomén sám, který dává smysl i smyslově přítomnému smyslovému fenoménu tedy bylo dokázáno na tom, že i to, co se smyslově nejeví, patří k ontologickému fenoménu, a že i ontický fenomén stolu - dlouhý tak a tak, vysoký tak a tak - je srozumitelný jedině s ohledem na ontologický fenomén. V případě obrazu se něco smyslově prezentně předvádí, co jej ale dělá skutečně obrazem ve smyslu např. portrétu nějaké osobnosti, je přítomno na obraze tak, že se to fenomenálně prezentuje pouze potud, pokud do obrazu vejde tak, že jsme vtaženi do struktury možností této osoby, z nichž je nám na obraze smyslově přítomná jakýsi počátek; vejít do obrazu znamená porozumět mu. A porozumění je vždy s ohledem k něčemu a toto "k něčemu", s ohledem na co obrazu rozumím, to v tomto obraze smyslově přítomná n e n í .

Patočka: Ale znamená to, že rozumím-li obrazu, tj. např. portrétu Descarta od F.Halse, rozumím Descartovi? Když rozumím obrazu, např. portrétu, rozumím kupř. stavbě obrazu jako takového a ne pouze Descartovi. Jeho možnosti jsou v tom možná jistým způsobem přítomny, ale jsou zahrnuty do něčeho jiného - přece jenom je rozdíl mezi obrazem a Descartem; ať je tam přítomna jeho podstata jakýmkoli způsobem, je zahrnuta do něčeho, co Descartes není.

Němec: Když tedy budu mít Descarta živého, tak mi ještě nic nezaručí /viz stál/.

Rezek: Obraz Descarta je u k á z á n í s e Descarta a Descartes je jeoueno, které se ukazuje, a tak je to v případě živého Descarta také.

Němec: To říkám od samého počátku, že s živým Descartem mám týž problém jako s jeho obrazem. Samozřejmě, že když tu budu sedět s živým

Descartem a ne s jeho portrétem, nám větší šanci se dobrat toho, co Descartes nahlédl.

Rezek: Ale jaký je rozdíl mezi živým Descartem a jeho portrétem?

Němec: Takový, jako mezi vzpomínkou a vněmem.

Rezek: Ale jiný.

Patočka: Zásadně jiný. V transcendentalistické podobě se to dá formulovat poměrně jednoduše, v ontologické je to těžké.

Němec: Pomůže nám, když si budeme vypomáhat termínem originál?

Rezek: O originál nám zde nejde, ale o to, jak odlišit různé způsoby danosti ontologicky.

Patočka: Mají to být ovšem ne způsoby danosti, nýbrž způsoby bytí.

Rezek: Ptejme se, jaký je rozdíl mezi vzpomínkou a vněmem.

Patočka: Ale pak je ještě vněm věci s a m é a vněm jejího o b r a z u

Rezek: Vědecky tu bude problém u k a z o v á n í s e této věci a ona s a m a . I v rámci vzpomínky je takové ukazování se. Distinkce bude v ukazování se, v e f e n o m é n u , v přítomnosti neboli v b y t í a nikoliv ve v ě c i .

Patočka: Ontologický fenomén se liší.

Rezek: Vše je též a ontologický fenomén není týž.

Patočka: Dokonce smí o n t i c k ý fenomén není týž!

Rezek: Otázka po originálu se musí vést v souvislosti s ukazováním se a ne po linii jsoucna, které je totéž v tzv. originálním i odvozeném způsobu ukazování.

Němec: Jsoucno je tedy totéž a fenomény různé, a přitom víme, že jsoucno není fenomén. My o tomto jsoucnu víme, nějak mu rozumíme, a přitom jsou ontologické fenomény různé a my víme, že to je jedno jsoucno.

Patočka: Když jsou ontologické fenomény různé, neznamená to, že nejsou v nějaké souvislosti a že netvoří jistou celkovou strukturu.

Němec: Jak ji budeme vyšetřovat?

Patočka: Již v Sein und Zeit Heidegger tvrdil, že pojem bytí vůbec je asi neméně složitý než jednotlivé pojmy bytí, jako jsou Zuhandenheit, Realität, Dasein, že za tím stojí něco jako větvitý pojem bytí.

Rezek: Když se řekne, že ontologicky vzato jsou fenomény různé, jsoucno je totéž a ke jsoucnu máme přístup skrze b y t í, pak otázka zní takto: jak může být jsoucno totéž, když k němu máme přístup přes bytí, které je pokaždé různé? Nebo-li: Co je to věc, co je to jsoucno?

Patočka: TI TO ON ?

Rezek: Zatím bylo řečeno, že možná bude plodné roztlišení mezi u k a s u j í m se a v ě c í . Z toho přece nutně neplyne, že přes různá bytí musím přistupovat k různým jsoucnům.

Patočka: Různý způsob ukazování se neznamená, že různé, rozmanité mezi sebou nespojují, že netvoří nějak hlubší jednotu. Problém je nejenom v tom, že věci jsou, ale také v tom, že se u k a s u j í, že se ukazují j a k o to, co jsou.

Němec: Možná by bylo třeba dodat, že j s o u to, co se neukazuje.

Patočka: To je velice správná poznámka, protože bytí se nikdy neukazuje vcelku, bytí vždycky ustupuje do pozadí, je něčím, co se skrývá.

Rezek: Ale přece dává smysl.

Patočka: Dává smysl, ale když se ukáže jistým způsobem, kupř. jako IDEA, otevírá nám určité možnosti, které jsme do té doby neměli a

které mají vliv na všechno, kupř. IDEA dá vzniknout matematice, která do té doby nebyla, a ve světle matematiky vidíme věci jinak - to ukazuje věci, jsoucna v jejich bytí. Filosofický vynález je něco jiného než vynález ontický. Např. objevit Ameriku znamená jít dost daleko v něčem, co je otevřeno, ale filosofický vynález znamená, že bytí musí filosofa samé oslovit, on se mu musí vystavit a ono se mu ukáže - v Descartovi se bytí ukázalo jako to, na čem je účasten subjekt.

Němec: To, že můžeme mluvit o totéž jsoucnu, můžeme myslet jenom na pozadí toho, že se ontologický fenomén ukazuje p e k a ť ě j i n a k .

Rezek: Jako by nás vedlo jsoucno.

Němec: Říkáme "jinak - "totéž". Není to jakási rehabilitace dialektiky? Zdá se, jako by to, co je nejabstraktnější, nám bylo vodítkem již v oblasti ontického fenoménu, protože i tam se dostáváme k ontologickému tak, že vyložíme, co je v ontickém přítomno ...

Patočka: ... co ontický fenomén podmínuje, co ale ustupuje do pozadí. Jsoucna nás vedou, ale teprve tenkrát, když se ontologické stane p r o b l e m a t i c k ý m . Dokud to tak není, stačí nám angažovat se do jsoucna s vodítkem bytí úplně neaprobatisovaným.

Rezek: Jako bychom dospěli k něčemu, jako je o n t i c k á d i - f e r e n c e .

Patočka: Ontická dif ference ve smyslu toho, co je zřejmé a co v tom zřejmém je obsaženo...

Rezek: Zřejmé, ale v tom smyslu, k čemu jsme se dopracovali ve fenomenologii. Vidíme teď, že nás vede něco ontického, j s o u c n o .

Jako by Heidegger zapomněl na jsoucno.

Patočka: To bych neřekl. On říká, že bytí je bytí j s o u c n o .

Jsoucno je to, k čemu bytí dává přístup a následkem toho může jsoucno dát svým způsobem přístup k bytí. To připomíná Husserla, i když je to tady generálnější, zde se mluví o jsoucno, zatímco pro Husserla je vodítkem pro odhalení fenomenálních struktur předmět. Teď vidíme, že jsoucno může být vodítkem pro odhalení bytí a že jím dokonce být m u s í .

Rezek: Vychází-li se od jevení, vidíme, že tertium comparationis ve srovnání jednotlivých přítomností je j s o u c n o .

Němec: Když se začalo mluvit o ontické diferenci, vybasvilo se mi místo o "ontische Nähe" ze semináře o Herakleitovi...

Patočka: Heidegger má v Sein und Zeit výklad o "näheste Nähe" jako čtvrté dimenzi času.

Němec: Co jiného říci, než že jsme vedeni jsoucnem, které není na nic převoditelné a o kterém je možné jen říci, že je b l í s k á ?

Patočka: Ale blízkost má smysl jenom z hlediska jevení.

Němec: Mně se to jeví naopak. Je-li vodítkem ve všem jevení je ucno, není to právě jeho blízkost, která je podmínkou i ukazování, tedy bytí? To potřebujeme říci nějak jinak. Jak se ukazuje ta blízkost?

Patočka: Ve Was ist Metaphysik je líčen "Schritt zurück von dem Seien-den" a v tomto kroku se vytvořila distance - celá ontologie Zuhandenheit se zhroutila; v tom se najednou ukazuje bytí v problematickosti, jako o t á z k a . V této jakési distanci teprve vidíme, že fenomény něčeho takového jako je Nähe a Weite jsou vytvořeny bytím..

Němec: Není fenomén možný, až když děláme tento krok zpět? Není distance podmínkou, aby se pro nás něco stalo fenoménem? A to předpokládá b l i s k o s t toho, co se ukazuje v kroku zpět.

Patočka: Jeho přítomnost je podmínkou - v tom smyslu patří jsoucnu. Ale to je přece souvislost bytí a jsoucna v ontologické diferenci: jsoucno a bytí patří dohromady při své základní distinkci.

Rezek: A tato distinkce je také ontická. Kdo vyjde od bytí, dojde k tomu, co je neodmyslitelné. Ale co je to Něhe? Druh přítomnosti.

Patočka: Vzpomeňte si na n ä h e n d e N ä h e v Sein und Zeit - to je ta dimenze, která obvykle bývá stotožňována s přítomností, u Husserla je kupř. stotožněna s přítomností jakožto syntézou bezprostřední minulosti, retence a protence - ta syntéza se odehrává v p ř í t o m n o s t i .

Heidegger říká: to je čtvrtá dimenze času, která časové dimenze činí jednotou. To je to největší sblížení přítomného a nepřítomného, a to v d v o j í m smyslu nepřítomného.

Němec: Tady by se nám možná dnes ukázalo ještě něco více, že je to totiž možné jenom díky j s o u c n u .

Patočka: Jistě, ale to je již ve Was ist Metaphysik - krok zpátky je krok p ř e d j s o u c n e m . Zhroucení Zuhandenheit nezanechává bezvýznamné nebo nesmyslné jsoucno, nýbrž nechává jsoucno v problematičnosti jeho b y t í a j s o u c n o je přítomné zbytné.

Rezek: Pak se ukáže, že to, co jsme chtěli přesně odlišit, bytí, se nám promítne do pojetí samotného jsoucna.

Patočka: Ne do pojetí, ale do obsahu. Sartre vyšel z Was ist Metaphysik a Grundbefindlichkeit der Angst ještě hluběji vykládá jako hnus - v tom se shroutí významnost, to znamená celá dosavadní ontologická struktura Zuhandenheit. Zůstává absurdní jsoucno, čili je vyřešeno, co je jsoucno. Kdežto Heidegger ukazuje, že tedy, ve zhroucení dosavadní ontologie, vzniká otázka po b y t í - teprve zde mně vyvstává bytí jako něco, co není totožné se jsouc- nem, jako problém, po kterém se musím ptát. Nemže by byla ebsur- dita výsledkem, nýbrž je s a ě ě t k e m .

• • •