

§ 147. Rozvětvení problémů. Formální logika, axiologie a praktika .	303
§ 148. Rozumově-teoretické problémy formální ontologie	306
§ 149. Rozumově-teoretické problémy regionálních ontologií. Problém fenomenologické konstituce	307
§ 150. Pokračování. Region ‚věc‘ jako transcendentální vodítko . . .	311
§ 151. Vrstvy transcendentální konstituce věci. Doplnění	314
§ 152. Přenesení problému transcendentální konstituce na jiné regiony	316
§ 153. Plný rozsah transcendentálního problému. Členění zkoumání	317
Věcný rejstřík	323
Jmenný rejstřík	336
Ediční poznámka	337

Úvod

Čistá fenomenologie, k níž zde hledáme cestu, jejíž jedinečné postavení vůči všem ostatním vědám charakterizujeme a již chceme vykazat jako základní filosofickou vědu, je věda z podstaty nová, díky své principiální osobitosti vzdálená přirozenému myšlení, a proto dochází k jejímu rozvoji teprve za našich dní. Nazývá se vědou o „fenoménech“. Fenomény se zabývají i jiné, déle známé vědy. Slýcháváme např. označovat psychologii jako vědu o psychických „jevech“ čili fenoménech, přírodní vědu jako vědu o fyzických fenoménech; stejně tak se příležitostně hovoří v historii o historických fenoménech, ve vědě o kultuře o kulturních fenoménech; a podobně je tomu ve všech vědách o realitách. I když je v těchto případech smysl slova fenomén odlišný a toto slovo může mít i jiné významy, je jisté, že i fenomenologie se vztahuje k těmto všem „fenoménům“, a to v každém významu; k tomu však dochází ve zcela jiném postoji, v němž je určitým způsobem modifikován veškerý smysl slova fenomén, se kterým se setkáváme v těchto dávno známých vědách. Jen jako takto modifikovaný vstupuje do fenomenologické sféry. Prvním a nijak lehkým úkolem, jemuž musíme učinit dokonale zadost, chceme-li vydobýt půdu fenomenologie a získat vědeckou jistotu o její osobité podstatě, je rozumět těmto modifikacím, či přesněji řečeno, zaujmout fenomenologický postoj a vyzdvihnout reflexi do vědeckého vědomí svéráz tohoto postoje a svéráz přirozeného postoje.

V posledním desetiletí se v německé filosofii a psychologii hodně o fenomenologii hovoří. V domnělé shodě s *Logickými zkoumánímí*¹ je fenomenologie pojmána jako nižší stupeň empirické psychologie,

2007
12/2011
→ modifikace
smyslu
slova

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen (= LU)*, I–II, Halle 1900 a 1901.

jako sféra „imanentních“ popisů psychických prožitků, jež se drží přísně v rámci vnitřní *zkušenosti* – tak se chápe tato imanence. Můj protest proti tomuto pojetí² byl, jak se zdá, marný a dodatečné výklady, které ostře vymezují alespoň některé hlavní body dotyčného rozdílu, byly nepochopeny nebo bez povšimnutí opomenuty. Reakce směřované proti mé kritice psychologické metody jsou proto zcela bezpředmětné, neboť nepostihují prostý *mysl* mého výkladu. Tato kritika nijak nepopírala hodnotu moderní psychologie, nijak nezhodnocovala experimentální práci, již vykonali významní muži, nýbrž odhalovala jisté, doslovně vzato radikální nedostatky metody, na jejichž odstranění musí, jak se domnívám, záviset povznesení psychologie na vyšší vědeckou úroveň a značné rozšíření jejího pole působení. O této nepotřebné obhajobě psychologie proti mým údajným „útokům“ budeme mít ještě příležitost říci pár slov. Dotýkám se zde tohoto sporu, abych předem tváří v tvář panujícím a rozsáhle působícím mylným výkladům ostře zdůraznil, že *čistá fenomenologie*, k níž si chceme v následujícím zjednat přístup – ta, k jejímuž prvnímu průlomů došlo v *Logických zkoumáních* a jejíž *mysl* se mi odhaloval stále hlubším a bohatším způsobem v pokračování mé práce během posledního desetiletí – *není psychologičtí* a že její přiřazení k psychologii je vyloučeno nikoli nahodilým vymezením oblasti a terminologie, nýbrž *principiálními* důvody. Jakkoli si musí fenomenologie *nárokovat* velký metodický význam pro psychologii a jakkoli jí poskytuje podstatné „základy“, je sama (již jako věda týkající se idejí) právě tak málo psychologičtí, jak málo je geometrie přírodní vědou. Rozdíl se ukazuje být dokonce ještě radikálnější než ve srovnávaném případě. Nic na tom nemění fakt, že fenomenologie se zabývá „vědomím“, všemi druhy prožitků, akty a korelátů aktů. Nahlédnutí této skutečnosti vyžaduje vzhledem k panujícím myšlenkovým návykům nemalé úsilí. Vyřadit všechny dosavadní myšlenko-

² V článku *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, I, str. 316–318 (všimněme si zejména výkladu o pojmu zkušenosti, str. 316). Srv. podrobnou úvahu, kterou jsem věnoval vztahu mezi fenomenologií a deskriptivní psychologií již v mém *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895–1899*. Archiv für die systematische Philosophie, sv. IX (1903), str. 397–400. Dnes bych na tom nemohl změnit ani slovo.

vé návyky, poznat a strhnout duchovní meze, kterými tyto *návyky* obestavují horizont našeho myšlení, a pak v plně myšlenkové svobodě uchopit právě filosofické problémy, které je třeba zcela nově položit a ke kterým nám otevírá přístup teprve horizont zbavený po všech stránkách mezí: to jsou tvrdé nároky. Nežádá se ale nic menšího. To, co působí, že osvojení podstaty fenomenologie, porozumění osobitému smyslu její problematiky a jejímu vztahu ke všem ostatním vědám (zejména k psychologii) je tak mimořádně obtížné, je okolnost, že k tomu všemu je nutný *nový způsob postoje*, který je proti přirozeným zkušenostním a myšlenkovým postojům *zcela změněný*. Kromě toho jsou žádána speciální a namáhavá studia, pokud se máme naučit svobodně se v tomto postoji pohybovat, aniž bychom kdy upadli zpátky do starých postojů, a pokud se máme naučit vidět, rozlišovat a popisovat to, co nám leží před očima.

Hlavní úkol této *první* knihy bude hledání cest, na nichž je možné takřka krok za krokem překonat ohromné obtíže, které s sebou přináší pronikání do tohoto nového světa. Vyjdeme z přirozeného stanoviska, ze světa braného tak, jak před námi stojí, z vědomí, tak jak se nabízí v psychologické zkušenosti, a odkryjeme podstatné předpoklady toho stanoviska. Pak rozvineme metodu „fenomenologických redukcí“, podle níž můžeme odstranit všechny překážky poznání, patřící k podstatě veškerého přirozeného způsobu zkoumání, a zvrátit jednostranné zaměření pohledu, které je tomuto přirozenému způsobu vlastní, až získáme nakonec otevřený horizont „transcendentálně“ očištěných fenoménů, čili pole fenomenologie v našem osobitém smyslu.

Upřesněme ještě trochu tento předběžný nástin a navažme na psychologii, jak to chtějí předsudky naší doby, ale jak to vyžaduje i vnitřní příbuznost věci.

Psychologie je zkušenostní vědou. V tom je obsaženo, při běžném významu slova zkušenost, dvojí:

1. Je to věda o *faktech*, o matters of fact ve smyslu D. Huma.
2. Je to věda o *realitách*. „Fenomény“, jimiž se psychologie jako psychologická „fenomenologie“ zabývá, jsou reálné události, které se jako takové, pokud mají skutečnou existenci, vřazují spolu s reálnými subjekty, k nimž patří, do jednoho časoprostorového světa jako omnitudo realitatis.

Naproti tomu čistá či transcendentální fenomenologie bude založena ne jako věda o faktech, nýbrž jako věda týkající se podstat (jako „eidetická“ věda); jako věda, která chce stanovovat výhradně „poznatky týkající se podstat“ a v žádném případě ne „fakta“. Příslušná redukce, která uskuteční přechod od psychologického fenoménu k čisté „podstatě“, popř. v soudovém myšlení od faktické („empirické“) obecnosti k obecnosti „podstaty“, je redukce eidetická.

Za druhé, fenomény transcendentální fenomenologie budou charakterizovány jako ireálné. Jiné redukce, redukce specificky transcendentální, „očistí“ psychologické fenomény od toho, co jim propůjčuje realitu, a tím vřazení do reálného „světa“. Naše fenomenologie nemá být eidetickou teorií reálných fenoménů, nýbrž fenoménů, jež byly transcendentálně redukovány.

Co všechno tyto náznaky blíže znamenají, ukáže zřetelně teprve další sled výkladu. Předběžně vymezují schematický rámeček úvodní řady zkoumání. Pokládám zde za nutné připojit jen jednu poznámku: Čtenář bude zaražen, že výše, v obou zmíněných bodech, se namísto jednoho obecně přijímaného dělení věd na reálné a ideální vědy (nebo na vědy empirické a apriorní) objevují dělení dvě, odpovídající dvěma pářím protikladů: fakt a podstata, reálné a ne-reálné. Rozlišení těchto dvou protikladů, které nahrazují protiklad reálné – ideální, bude důkladně ospravedlněno v pozdějším sledu našich zkoumání (a sice v knize druhé). Ukáže se, že pojem reality vyžaduje základní vymezení, díky němuž musí být stanoven rozdíl mezi reálným bytím a individuálním bytím (časovým bytím vůbec). Přechod k čisté podstatě poskytuje na jedné straně poznání podstaty toho, co je reálné, na druhé straně, s ohledem na zbývající sféru, poznání podstaty toho, co je ireálné. Dále se ukáže, že všechny transcendentálně očistěné „prožitky“ jsou ireality kladené mimo veškeré vřazení do „skutečného světa“. Právě tyto ireality zkoumá fenomenologie, avšak nikoli jako singulární jednotliviny, nýbrž v „podstatě“. Jak dalece jsou ale transcendentální fenomény jako singulární fakta přístupny bádání a jaký vztah může mít takové bádání o faktech k ideji metafyziky, to bude moci být předmětem úvahy teprve v závěrečné řadě zkoumání.

V první knize se však budeme věnovat nejen obecné nauce o fenomenologických redukcích, které pro nás činí viditelnými a přístupnými transcendentálně očistěné vědomí a jeho podstatné koreláty,

nýbrž chceme se také pokusit získat určité představy o nejobecnějších strukturách tohoto čistého vědomí a jejich prostřednictvím o nejobecnějších skupinách problémů, směrech zkoumání a metodách, které náležejí k této nové vědě.

V druhé knize se pak budeme důkladně věnovat některým obzvláště významným skupinám problémů, jejichž systematické formulování a typické rozřešení je podmínkou možnosti skutečného vyjasnění obtížných vztahů fenomenologie vůči fyzikálním přírodním vědám, vůči psychologii a duchovním vědám, ale na druhé straně také vůči všem apriorním vědám. Fenomenologické skici, které při tom budou načrtnuty, poskytují zároveň vítaný prostředek, díky němuž můžeme značně prohloubit porozumění fenomenologii, kterého jsme dosáhli v první knize, a získat obsahově nesrovnatelně bohatší poznání jejích rozsáhlých problémových okruhů.

Třetí a závěrečná kniha je věnována ideji filosofie. Dojdeme k nahlédnutí, že ryzí filosofie, jejíž ideou je uskutečnění ideje absolutního poznání, je zakořeněna v čisté fenomenologii, a to v natolik vážném smyslu, že systematické a přísné založení a provedení této první ze všech filosofii je neustálým předpokladem každé metafyziky a každé jiné filosofie – „jež se bude moci stát vědou“.

Poněvadž zde má být fenomenologie založena jako věda týkající se podstat – jako „apriorní“, nebo jak také říkáme, eidetická věda, bude užitečné předeslat všem snahám věnovaným fenomenologii samé řadu základních výkladů o podstatě a eidetické vědě; předešleme také obranu původního vlastního oprávnění poznávání podstat, proti naturalismu.

Tato úvodní slova uzavřeme malou úvahou nad terminologií. Podle možnosti se vyhýbám výrazům *a priori* a *a posteriori*, tak jako již v *Logických zkoumáních*, a to kvůli matoucím nejasnostem a víceznačností, které se vážou k jejich běžnému používání, a také kvůli nechvalně proslulým filosofickým naukám, které jsou s nimi spojeny jako zlé dědictví minulosti. Tyto výrazy je třeba používat jen v takových souvislostech, které jim propůjčí jednoznačnost, a pouze jako ekvivalenty jiných termínů, které se k nim připojují a kterým jsme propůjčili jasné a jednoznačné významy; užíváme je zejména tam, kde mají zaznít historické paralely.

V případě výrazů *idea* a *ideální* není snad situace tolik špatná, pokud jde o matoucí víceznačnosti, ale celkově je špatná dost, jak

mi daly důkladně pocítit časté desinterpretace mých *Logických zkoumání*. Ke změně terminologie mě vede i potřeba zachovat čistou odlišnost mezi velmi důležitým *Kantovým pojmem ideje* a obecným pojmem (formální či materiální) podstaty. Proto užívám jako cizí slovo terminologicky neužívaný výraz *eidos*, a jako německé slovo výraz „*podstata*“ (Wesen), které je spojeno s nebezpečnými, ale občas nepřijemnými víceznačnostmi.

Nejraději bych vyloučil i velmi nešťastně zatížené slovo *reálný*, kdyby se mi jen býval nabídl výraz, který by je vhodně nahradil.

Obecně ještě poznamenám následující: Poněvadž nejde o to volit umělé výrazy, které zcela vypadávají z rámce historicky tradovaného filosofického jazyka, a především poněvadž nelze základní filosofické pojmy definatoricky ustalovat pomocí pevných pojmů, které jsou kdykoli identifikovatelné na základě bezprostředně přístupných názorů; poněvadž spíše musí obecně předcházet jejich konečným vyjasněním a určením dlouhá zkoumání, proto se nemůžeme často vyhnout kombinovaným způsobům vyjádření, které spojují dohromady *několik* výrazů obecné řeči, používaných v přibližně stejném smyslu, a dávají jednotlivým z nich terminologickou přednost. Ve filosofii není možné definovat tak jako v matematice; každé napodobení matematického postupu je v tomto ohledu nejen neplodné, nýbrž scestné a má škodlivé důsledky. Výše uvedené terminologické výrazy obdrží ostatně svůj pevný smysl v našich prováděných úvahách díky určitým, o sobě evidentním vykázaním; musíme však v tomto ohledu – jako i vůbec – upustit od obširných kritických srovnávání s filosofickou tradicí, a to již kvůli rozsahu této práce.

První kniha

Obecný úvod do čisté fenomenologie

První oddíl

Podstata a poznání podstaty

První kapitola

Fakt a podstata

§ 1. Přirozené poznání a zkušenost

Přirozené poznání začíná zkušeností a setrvává ve zkušenosti. V teoretickém postoji, který nazýváme „přirozený“, je tak celkový horizont možných výzkumů označován *jedním* slovem: je to *svět*. Vědy tohoto původního¹ postoje jsou potom všechny vědami o světě, a dokud vládne výlučně tento postoj, kryjí se pojmy „pravdivé bytí“, „skutečné bytí“, tj. reálné bytí, a – neboť vše reálné se slučuje v jednotu světa – „bytí ve světě“.

Každé vědě odpovídá jistá oblast předmětů jako doména jejich výzkumů a všem jejím poznatkům, což zde znamená správným výpovědím, odpovídají jako původní zdroje *opravňujícího odůvodnění*^a jisté názory, v nichž předměty této oblasti docházejí samodanosti a, alespoň zčásti, *originární danosti*. *Dávajícím* názorem první, „přiro-

¹ Nebudou se zde vyprávět žádné dějiny. Při této řeči o původnosti není třeba a není žádoucí myslet na psychologicko-kauzální ani vývojově-dějinnou genezi. Co jiného je míněno, dosáhne teprve později reflexivní a vědecké jasnosti. Každý ale předem cítí, že předchůdnost empiricko-konkrétního poznávání faktů před každým jiným poznáváním, např. každým matematicko-ideálním, nemusí mít objektivní časový smysl.

^a Výraz *Begründung* lze překládat jako *odůvodnění*, ale také jako *založení*. Husserl užívá tohoto výrazu často, ale ne vždy je zcela jednoznačné, který z těchto významů má právě na mysli. Na několika místech této knihy (zejména v prvním oddíle) se zdá být zjevné, že přicházejí v úvahu oba významy zároveň. – Pozn. překl.

zené“ sféry poznání a všech jejích věd je přirozená zkušenost; a *originárně* dávající zkušeností je *vnímání*, v běžném smyslu toho slova. Mít něco reálného originárně dáno, prostým názorem to „postřehovat“ a „vnímat“ je totéž. Originární zkušenost máme o fyzických věcech ve „vnějším vnímání“, ale již ne ve vzpomínce nebo v kupředu hledícím očekávání; originární zkušenost o sobě samých a svých stavech vědomí máme v tzv. vnitřním vnímání čili sebevnímání, nemáme ji však o druhých a jejich prožitcích ve „vcítění“. „Na druhých vidíme jejich prožitky“ na základě vnímání jejich tělesných projevů. Toto vidění díky vcítění je sice nazírajícím, dávajícím aktem, ale ne již *originárně* dávajícím aktem. Druhý a jeho duševní život je sice vědomý jako „sám přítomný“, a to vjedno s jeho tělem, ale není vědomý jako originárně daný, na rozdíl od tohoto těla.

Svět je souhrnem předmětů možné zkušenosti a možného zkušenostního poznání, předmětů, které mohou být poznány na základě aktuálních zkušeností v rámci správného teoretického myšlení. Není zde místo k úvaze o tom, jak přesně vypadá metoda zkušenostních věd, jak odůvodňuje své právo překračovat úzký rámec přímé zkušenostní danosti. Vědami o světě, tedy vědami přirozeného postoje, jsou všechny v užším i širším smyslu takzvané *přírodní vědy*, tedy vědy o *materiální* přírodě, ale i vědy o animálních bytostech s jejich *psychofyzickou přirozeností*, tedy i fyziologie, psychologie atd. Patří sem i všechny tzv. *duchovní vědy* jako historie, kulturní vědy, sociologické disciplíny všeho druhu, přičemž můžeme nechat předběžně otevřenu otázku, zda máme tyto vědy stavět naroveň přírodním vědám, nebo proti nim, zda je samy máme považovat za vědy přírodní, nebo za vědy jistého podstatně nového typu.

§ 2. Fakt. Neoddělitelnost faktu a podstaty

Zkušenostní vědy jsou *vědami o „faktech“*. Zakládající akty zkušenostního poznání kladou to, co je reálné, *individuálním* způsobem; kladou to jako něco, co existuje v čase a prostoru, jako něco, co se nachází v *tomto* časovém bodě, co má toto své trvání a reálný obsah, který by se mohl nacházet v souladu se svou podstatou stejně tak v každém jiném časovém bodě; dále jako něco, co je na tomto místě a v tomto fyzickém tvaru (popř. co je dáno vjedno spolu s tělesností, která má tento tvar), přičemž však tatáž realita, uvažovaná s ohledem na svou vlastní podstatu, by stejně tak dobře mohla být na každém

libovolném místě, v každém libovolném tvaru a rovněž by se mohla měnit, zatímco je fakticky beze změny, nebo by se mohla měnit jiným způsobem, než se fakticky mění. Individuální bytí všeho druhu je, zcela obecně řečeno, „*nahodilé*“. Je takto; mohlo by být v souladu se svou podstatou jinak. Platí sice určité přírodní zákony, podle nichž, existují-li fakticky ty a ty reálné okolnosti, musí fakticky existovat ty a ty následky; takové zákony ale vyjadřují jen faktická pravidla, jež by sama mohla znít zcela jinak a jež už předpokládají jako něco, co patří od počátku k *podstatě* předmětů možné zkušenosti, že také jimi řízené předměty jsou, uvažovány samy o sobě, nahodilé.

Avšak smysl této nahodilosti, jež se zde nazývá fakticitou, je vymezen tím, že tato *nahodilost* je korelátém *nutnosti*, jež znamená pouhý faktický výskyt platného pravidla uspořádání časoprostorových fakt, nýbrž má charakter *nutnosti podstaty*, a tím se vztahuje k *obecnosti podstaty*. Když jsme řekli, že každý fakt by mohl „v souladu se svou vlastní podstatou“ *být* jinak, pak jsme tím již vyjádřili, že *ke smyslu všeho, co je nahodilé, náleží mít právě podstatu, a tedy eidos, které lze uchopit v jeho čistotě*; a toto eidos je podřazeno *podstatným pravdám různého stupně obecnosti*. Individuální předmět není pouze něčím individuálním, nějakým „toto zde“,^b něčím jednorázovým; je „sám v sobě“ tak a tak ustrojený, a tudíž má svůj *svéráz*, svou skladbu *podstatných* predikabilití, které mu musejí příslušet (pokud „je tak, jak sám v sobě je“), aby mu pak mohla příslušet jiná určení, totiž určení sekundární, relativní. Např. každý tón má o sobě a pro sebe jistou podstatu a na nejvyšším stupni obecnou podstatu „tón vůbec“, nebo spíše „akustično vůbec“, jež chápeme čistě jako moment, který lze vyzdvihnout z individuálního tónu zřením (jak na základě jednotlivého případu, tak pomocí srovnávání s jinými případy jako to, „co je společné“). Stejně tak má každá materiální věc svou vlastní podstatnou specifičnost a na nejvyšším stupni obecnou specifičnost „materiální věc vůbec“, s časovým určením vůbec, trváním, tvarem a materialitou vůbec. *Vše, co patří k podstatě určitého individua, může mít i jiné indivi-*

^b Všechny dvojité uvozovky pocházejí od autora, všechny jednoduché uvozovky od překladatelů. Jedinou výjimkou z tohoto pravidla jsou jednoduché uvozovky uvnitř dvojitých uvozek. – Pozn. překl.

duum; a nejvyšší podstatné obecnosti takového druhu, jaké jsme právě naznačili na příkladech, vymezují „regiony“ nebo „kategorie“ individuí.

§ 3. Nazření podstaty a individuální názor

Slovo „podstata“ označovalo nejprve to, co lze nalézt v nejvlastnějším bytí jistého individua jako jeho „co“. Každé takové „co“ však může být „kladeno v ideji“. Zakoušející či individuální názor je možné proměnit v zření podstaty (ideaci) – tuto možnost samu je třeba chápat ne jako možnost empirickou, nýbrž jako možnost, která je založena v podstatě. Předmětem zření je v takovém případě odpovídající čistá podstata čili eidos, ať již je to nejvyšší kategorie, nebo její ozvláštnění, až po nejnižší stupeň úplného konkréta.

Toto nazření, které dává podstatu a které ji dává eventuálně originálním způsobem, může být adekvátní; takové nazření můžeme snadno získat např. v případě podstaty „tón“. Může být ale také více či méně nedokonalé, „neadekvátní“, přičemž vstupuje do hry nejen větší nebo menší jasnost a zřetelnost. K vlastní specifičnosti jistých kategorií podstat náleží, že podstaty, které patří k těmto kategoriím, mohou být dány pouze „z jedné strany“, v sledu více nazření „z více stran“, avšak nikdy ne „ze všech stran“; individuální singularity, které odpovídají těmto podstatám, můžeme tedy korelativně zakoušet a představovat si je jedině v neadekvátních, „jednostranných“ empirických názorech. To platí pro každou podstatu, jež se vztahuje k něčemu, co má povahu věc, a sice s ohledem na všechny podstatné složky rozprostraněnosti, popř. materiality; platí to, jak vidíme při bližším přihlédnutí (a jak ukážou evidentně pozdější analýzy), dokonce pro všechny reality vůbec. Vágní výrazy jednostrannost a vícestrannost zde samozřejmě dostanou určené významy a budou odlišeny různé druhy neadekvátnosti.

Stačí předběžně poukázat na to, že již prostorový tvar fyzické věci může být dán z principu pouze v jednostranných odstíněních; a když odhlédneme od této neadekvátnosti, která setrvává stále v libovolném postupu kontinuálních názorů navzdory všemu, co v něm získáváme, vtahuje nás také každá fyzická vlastnost do nekonečností zkušenosti a každá jakkoli rozsáhlá zkušenostní rozmanitost nechává stále otevřená bližší a nová určení věci; a tak in infinitum.

Ať již je individuální názor jakéhokoli druhu, ať již je adekvátní nebo ne, může se proměnit ve zření podstaty, a toto zření, které je odpovídajícím způsobem adekvátní nebo neadekvátní, má charakter dávajícího aktu. V tom je ale obsaženo následující:

Podstata (eidos) je předmětem nového druhu. Jako je v individuálním či zakoušejícím názoru dán individuální předmět, tak je v názoru podstaty dána čistá podstata.

Není to pouhá vnější analogie, nýbrž projev něčeho radikálně společného. I nazření podstaty je ve vlastním smyslu názorem, stejně tak jako je eidetický předmět ve vlastním smyslu předmětem. Toto zobecnění pojmů „názor“ a „předmět“, které k sobě patří jako koreláty, není něčím, co nás svévolně napadlo, nýbrž vyžaduje ho naléhavě povaha věcí.² Empirický názor, speciálně zkušenost, je vědomím, které se vztahuje k individuálnímu předmětu a které jako nazírající vědomí „přivádí tento předmět k danosti“ a jako vnímání k originární danosti, k vědomí toho, že tento předmět je uchopen „originárně“, ve své „tělesné“ samotnosti. Naprosto stejným způsobem je názor podstaty vědomím, které se vztahuje k něčemu, k nějakému „předmětu“, k nějakému „něco“; na tento „předmět“ se zaměřuje pohled tohoto názoru a tento „předmět“ je v něm „sám dán“; lze si jej ale také „představit“ ještě v jiných aktech, můžeme jej vágním nebo zřetelným způsobem myslet, můžeme jej činit subjektem pravdivých nebo nepravdivých predikací – stejně jako jakýkoli „předmět“ v nutně širokém smyslu formální logiky. Každý možný předmět, logicky řečeno: „každý subjekt možných pravdivých predikací“ má právě své způsoby, jimiž se před vším predikativním myšlením stává předmětem pro pohled, který jej představuje, nazírá, popř. postihuje v jeho „tělesné samotnosti“, „uchopuje“. Nazření podstaty je tedy názor; a jestliže je to nazření v přísném smyslu, a ne pouhé zpřítomnění,

² Příkladem toho, jak obtížné je v dnešní době pro psychologické badatele osvojit si tento prostý a zcela základní náhled, je překvapující polemika O. Külpeho proti mé nauce o kategoriálním názoru v díle *Die Realisierung*, I (1912), str. 127, které se mi právě dostalo do rukou. Lituji toho, že mi tento vynikající učenec špatně rozumí. Kritická odpověď se ale stává nemožnou tam, kde je neporozumění tak dokonalé, že ze smyslu vlastních zjištění již nezbývá nic.

nebo dokonce vágní zpřítomnění, pak je *originárně* dávajícím názorem, který uchopuje podstatu v její „tělesné“ samotnosti.³ Na druhé straně je však názorem principiálně *vlastního* a *nového druhu*, totiž 12 nového oproti těm druhům názoru, které patří jako koreláty k předmětnostem jiných kategorií, a zvláště oproti názoru v běžném úzkém smyslu, tj. názoru individuálnímu.

Mezi osobité vlastnosti názoru podstaty patří jistě to, že jeho základem je významná část individuálního názoru, ve které se zjevuje a je vidět něco individuálního, ačkoli není uchopeno a kladeno jako skutečnost; v důsledku toho je jisté, že žádný názor podstaty není možný bez svobodné možnosti obrátit svůj pohled na „odpovídající“ individuum a vytvořit vědomí příkladu – stejně jako naopak není možný žádný individuální názor bez svobodné možnosti provést ideaci a zaměřit její pomocí pohled na odpovídající podstaty, které mají svůj příklad v tom, co je individuálně vidět; to však nemění nic na tom, že *oba druhy názoru jsou principiálně různé*; ve větách toho druhu, jaké jsme právě vyslovili, se projevují pouze jejich podstatné vztahy. Podstatným rozdílem názoru odpovídají podstatné vztahy mezi „existencí“ (již zde zjevně chápeme ve smyslu něčeho individuálně jsoucího) a „esencí“, mezi *faktem* a *eidós*. Když sledujeme tyto souvislosti, uchopujeme s *nahlížením* pojmové podstaty, které náležejí k těmto termínům a které jsou k nim od této chvíle pevně přiřazeny, a tak jsou *zcela vyloučeny všechny zčásti mystické myšlenky*, které jsou spojeny zejména s pojmy *eidós* (idea) a podstata.⁴

§ 4. Nazření podstaty a fantazie. Poznání podstaty je nezávislé na veškerém poznání faktů

Eidós, čistá podstata, může mít svůj intuitivní příklad v danostech zkušenosti, v danostech vjemu, vzpomínky atd., ale stejně tak

³ V *Logických zkoumáních* jsem obvykle používal slovo *ideace* pro originárně dávající nazření podstaty, a většinou dokonce pro adekvátní. Přesto je ale zjevně zapotřebí volnějšího pojmu, který zahrne každé vědomí, jež je prostě a přímo zaměřené na podstatu, uchopuje ji a klade ji, a spolu s tím i každé „temné“, tedy již ne nazírající.

⁴ Srv. můj článek v *Logos*, I, str. 315.

i v pouhých danostech fantazie. Chceme-li uchopit podstatu samu a *originárním* způsobem, můžeme proto vycházet z odpovídajících zakoušejících názorů, *ale stejně tak i z názorů, které nezakoušejí, neuchopují existenci, nýbrž „pouze fiktivně zpřítomňují“*.

Jestliže ve svobodné fantazii vytvoříme libovolné prostorové útvary, melodie, sociální procesy atp. nebo si fiktivně zpřítomníme akty zakoušení, zalíbení či znelíbení, chtění atp., můžeme na nich pomocí „ideace“ originárním, a popř. dokonce adekvátním způsobem nazít rozmanité čisté podstaty: ať již jsou to podstaty prostorového tvaru, melodie, sociálního procesu atd. *vůbec*, či podstaty tvaru, melodie atd. příslušného speciálního *typu*. Přitom je lhostejné, zda bylo někdy něco takového dáno v aktuální zkušenosti, nebo ne. Kdyby svobodná fikce vedla, pomocí jakýchkoli psychologických zázraků, k fiktivnímu zpřítomnění daností principiálně nového druhu, např. smyslových dat, která se nikdy nevyskytla v žádné zkušenosti, a nikdy se v žádné zkušenosti nevyskytnou, nezměnilo by to nic na originární danosti odpovídajících podstat: třebaže fiktivní data nejsou vůbec nikdy skutečnými daty.

S tím podstatně souvisí to, že *kladení* a především nazírající uchopení *podstaty neimplikuje ani to nejmenší z kladení nějaké individuální existence; čisté podstatné pravdy neobsahují sebemenší tvrzení o faktech*; z nich *samých* nelze tedy vyvozovat sebemenší faktickou pravdu. Tak jako každé myšlení a vypovídání, které se týká faktů, potřebuje ke svému odůvodnění zkušenost (v té míře, v jaké ji *nutně* vyžaduje *podstata výstižnosti* tohoto myšlení), tak myšlení o čistých podstatách – myšlení nesmíšené, nespojující fakta a podstaty – potřebuje jako svůj *odůvodňující* podklad nazření podstaty.

§ 5. Soudy o podstatách a soudy eidetické obecné platnosti

Avšak nyní dejme pozor na následující. Souzení o podstatách a podstatných stavech věcí není totéž jako eidetické souzení vůbec s ohledem na šíři, kterou musíme dát posledně jmenovanému pojmu; *eidetické poznání nemá ve všech svých větách podstaty jako „předměty, o něž jde“*; s tím úzce souvisí následující: názor podstaty – tak jak ho chápeme doposud – jako vědomí analogické se zkušeností, s uchopením existence, vědomí, v němž je *předmětně* uchopena nějaká podstata, stejně jako ve zkušenosti nějaká jednotlivina, není jediným vědomím, které v sobě skrývá podstaty za vyloučení veške-

Druhá kapitola

Mylné naturalistické výklady

§ 18. Úvod do kritických diskusí

33 Obecné výklady, které jsme předeslali o podstatě a o eidetické vědě v protikladu k faktu a vědě o faktech, se zabývaly podstatnými základy pro naši výstavbu ideje čisté fenomenologie (která by se přece v souladu s úvodem měla stát eidetickou vědou) a pro pochopení jejího postavení vzhledem ke všem empirickým vědám, tedy i k psychologii. Všechna principiální určení musíme ale chápat ve správném smyslu – závisí na tom mnohé. V našich úvahách, a to jasně zdůrazněme, jsme nemluvili z předem daného filosofického stanoviska, nepoužívali jsme tradiční, byť obecně uznávané filosofické nauky, nýbrž uskutečnili jsme několik v nejpřísnějším smyslu *principiálních průkazů*, tj. jen jsme věrně vyjádřili rozdíly, které jsou nám přímým způsobem dány v *názoru*. Brali jsme je přesně tak, jak se dávají, bez veškerého hypotetického nebo interpretujícího výkladu, bez toho, abychom do nich vkládali to, co nám možná sugerují tradované teorie staré a nové doby. Takto provedená zjištění jsou skutečnými „počátky“; a pokud mají obecnost vztaženou k rozsáhlým regionům bytí, tak jako naše zjištění, jsou zajisté principiálními ve filosofickém smyslu slova a patří samy k filosofii. Ale ani to poslední nemusíme předpokládat. Naše dosavadní úvahy byly prosty jakékoli závislosti na tak sporné a podezřelé „vědě“, jakou je filosofie, a všechny další úvahy mají být stejné. V našich základních zjištěních jsme nepředpokládali nic, ani pojem filosofie, a chceme to dodržet i dále. *Filosofická εποχή*, kterou si dáváme za předsevzetí, má výslovně formulováno spočívat v tom, že se *dokonale zdržíme soudy ohledně naukového obsahu veškeré předem dané filosofie a že všechny naše průkazy provedeme v rámci tohoto zdržení se.* Na druhé straně se z tohoto důvodu nemusíme (a dokonce ani nemůžeme) vyhýbat tomu, abychom vůbec o filosofii hovořili, abychom hovořili o filosofii jako o historickém faktu a faktických filosofických směrech, které určovaly jak v dobrém, tak často i ve špatném smyslu

obecná vědecká přesvědčení lidstva, a to zcela zvláště ve vztahu k probíraným základním otázkám.

Právě v tomto ohledu se musíme pustit do sporu s empirismem, do sporu, který lze velmi snadno vyhrát v rámci naší *εποχή*, neboť se zde jedná o otázky, které podléhají bezprostřednímu zjištění. Má-li vůbec filosofie soubor v pravém smyslu „principiálních“ základů, které je možné odůvodnit v souladu s jejich podstatou jen pomocí bezprostředně dávajícího názoru, bude spor o těchto základech ve svém rozhodnutí nezávislý na veškeré filosofické *vědě*, na disponování její idejí a jejím údajně odůvodněným naukovým obsahem. To, co nás nutí vejít do tohoto sporu, je skutečnost, že empirismus popírá „ideje“, „podstaty“ a „eidetické poznatky“. Není zde místo k výkladu historických důvodů, proč právě vítězný postup přírodních věd, třebaže i ony jakožto vědy „matematické“ vděčí eidetickým základům za svou vysokou vědeckou úroveň, podporoval filosofický empirismus a učinil jej převládajícím přesvědčením, v kruzích empirických badatelů dokonce téměř jediným vládnoucím. V těchto kruzích, a tím i mezi psychology, žije každopádně nepřátelství vůči idejím, které se musí stát vposled nebezpečným i pro pokrok zkušebnostních věd samých; to ale z toho důvodu, že je tím bráněno eidetickému zakládání těchto věd, které není ještě vůbec ukončeno, a eventuálnímu nutnému konstituování pro jejich pokrok nepostradatelných nových věd. Jak vyjde později jasně najevo, týká se to právě fenomenologie, která vytváří podstatný eidetický základ psychologie a duchovních věd. Je tedy zapotřebí jistých výkladů na obranu našich zjištění.

§ 19. Empiristické ztotožnění zkušenosti a originárně dávajícího aktu

Empiristický naturalismus vyrůstá, jak musíme uznat, z velmi úctyhodných motivů. Je to radikalismus praxe poznávání, který chce uplatňovat právo autonomního rozumu jako jediné autority v otázkách pravdy proti všem „idolům“, proti silám tradice a pověry, hrubým i rafinovaným předsudkům všeho druhu. Rozumně nebo vědecky soudit o věcech, to ale znamená zaměřovat se na *věci samy*, resp. od řečí a mínění jít zpět k věcem samým, tázat se jich v jejich samodanosti a dávat stranou všechny předsudky, které jsou jim cizí. *Jen jiným způsobem vyjádření téhož – jak míní empirista – je to, že*

všechna věda musí vycházet ze *zkušenosti*, že musí *zakládat* své zprostředkované poznání v bezprostřední zkušenosti. Ryzí vědu a zkušenostní vědu má tedy empirista za jedno a totéž. „Ideje“, „podstaty“ v protikladu k faktům – co by to bylo jiného než scholastické entity, metafyzická strašidla? Osvobození lidstva od tohoto filosofického přízraku má být přímo hlavní zásluhou novověké přírodní vědy. Všechna věda má prý *co* do činění pouze se zakusitelnou, reálnou skutečností. To, co není skutečností, je fikcí a věda sestávající z fikcí je právě fiktivní vědou. Fikce jako psychická fakta se přirozeně připouštějí, patří k psychologii. Že by však mohly z fikcí – jak jsme se pokusili v minulé kapitole vyložit – pomoci na nich založeného tzv. zření vznikat podstaty nové danosti, „eidetické“ danosti, předměty, které jsou ireálné, to je – usoudí empirista – právě „ideologickou přemrštěností“, „návratem ke scholastice“ nebo k onomu druhu „spekulativních konstrukcí a priori“, jimiž přírodní vědě vzdálený idealismus v první polovině 19. století tolik brzdil pravou vědu.

Všechno, co zde empirista říká, spočívá ale na neporozumění a předsudcích – i když jeho původní vůdčí motiv je správně míněný a dobrý. Principiální chyba empiristické argumentace tkví v tom, že ztotožňuje, resp. zaměňuje základní požadavek návratu k „věcem samým“ s požadavkem odůvodnění všeho poznání *zkušeností*. Zkušenost pokládá bez dalšího, při pochopitelném naturalistickém omezení rámce poznatelných „věcí“, za jediný akt dávající věci samy. *Věci* ale *nejsou* bez dalšího *přírodními věcmi*, skutečnost v běžném smyslu není bez dalšího skutečností vůbec a tento originálně dávající akt, který nazýváme *zkušeností*, se vztahuje pouze na *přírodní skutečnost*. Jestliže je zde uskutečňována identifikace a je považována za domnělou samozřejmost, pak se tedy bez povšimnutí odsouvají stranou rozdíly, které mají být dány v nejjasnějším náhledu. Je tedy otázkou, na *čí* straně působí předsudky. Pravá bezpředsudečnost nevyžaduje, abychom odmítali paušálně „soudy, které jsou zkušenosti cizí“, nýbrž vyžaduje, abychom je odmítali jen tehdy, když *vlastní smysl* soudů *vyžaduje* odůvodnění zkušeností. *Tvrdit* přímo, že *všechny* soudy připouštějí odůvodnění zkušeností, nebo že je dokonce vyžadují, aniž bychom předtím podrobili *studiu* podstatu soudů v jejich zásadně odlišných rozrůzněních a přitom zvážili, zda toto tvrzení není vposled *protismyslné*, je „spekulativní konstrukcí

a priori“, na níž není nic lepšího proto, že vychází tentokrát z empiristické strany. Pravá věda a pravá bezpředsudečnost, jež je této vědě vlastní, vyžaduje jako podklad všech důkazů pouze bezprostředně platné soudy, které čerpají svou platnost přímo z *originálně dávajících názorů*. Ty ale mají takovou povahu, jakou předepisuje *smysl těchto soudů*, resp. *vlastní podstata příslušných předmětů a soudových stavů věcí*. Základní regiony předmětů a korelativně regionální typy dávajících názorů, příslušné typy soudů a konečně noetické normy, které *vyžadují* pro odůvodnění soudů takových typů vždy právě tento a žádný jiný druh názoru – to vše nelze postulovat nebo nekriticky stanovit; lze to stanovit jedině nahlédnutelně, a to samo opět znamená: vykázat originálně dávajícím názorem a fixovat pomocí soudů, které se věrně přizpůsobují tomu, co je v něm dáno. Jsme přesvědčeni, že skutečně bezpředsudečný neboli čistě věcný postup vypadá takto a ne jinak.

Bezprostřední „vidění“, nikoli jen smyslové, zakoušející vidění, nýbrž *vidění vůbec jakožto originálně dávající vědomí libovolného druhu*, je posledním zdrojem oprávnění všech rozumných tvrzení. Opravňující funkci má jen potud, pokud a v jaké míře je originálně dávajícím. Jestliže vidíme předmět v plné jasnosti, jestliže jsme vykonali explikaci a pojmové uchopení čistě na základě vidění a v rámci toho, co jsme pomocí vidění skutečně uchopili, jestliže pak vidíme (jako novým způsobem „vidění“), jakou má předmět povahu, pak má věrná vyjadřující výpověď své oprávnění. V případě otázky po jejím „proč“ by bylo protismyslné nepřikládat onomu „vidím to“ žádnou hodnotu – což opět nahlédneme. To ještě ostatně nevyklučuje, jak zde dodáváme, abychom předešli možným omylům, že za určitých okolností může být přesto vidění v rozporu s jiným viděním, a stejně tak *oprávněné* tvrzení s jiným. Neboť to neznámá, že by vidění nebylo důvodem oprávnění, tak jako převážení jedné síly nad jinou neznámá, že ta druhá není silou. Je tím ale řečeno, že v jisté kategorii názorů (a týká se to právě názorů smyslově zakoušejících) je vidění ze své podstaty „nedokonalé“, může být principiálně posíleno či oslabeno, takže tvrzení, které má bezprostřední, a tedy pravý důvod oprávnění ve zkušenosti, musí být přesto v pokračování zkušenosti kvůli protikladnému převažujícímu a rušícímu oprávnění opušteno.

§ 20. Empirismus jako skepticismus

Slovo zkušenost tedy nahrazujeme obecnějším slovem „názor“ a tak odmítáme identifikaci vědy vůbec a vědy zkušenostní. Lze ostatně snadno poznat, že přijímání této identifikace a popírání platnosti čistě eidetického myšlení vede ke skepticismu, který jakožto ryzí skepticismus popírá sám sebe vlastní protismyslností.¹² Stačí, když se empiristy zeptáme jen na zdroj platnosti jeho obecných tezí (např. teze, že „všechno platné myšlení je založeno na zkušenosti jako na jediném dávajícím názoru“), a zaplete se do prokazatelné protismyslnosti. Přímá zkušenost dává přece jen singulární jednotliviny a ne obecnosti, takže tato zkušenost nestačí. Na náhled podstaty se nemůže odvolávat, neboť jej popírá; snad se tedy může odvolat na indukci, a tedy vůbec na komplex prostředkujících způsobů usuzování, díky nimž získává zkušenostní věda své obecné věty. Ptáme se však, jak se to má s pravdou prostředkujících úsudků, ať již jsou deduktivní, nebo induktivní. Je tato *pravda* sama něčím zakusitelným a nakonec i vnímatelným (zajisté bychom se mohli ptát: je takovou sama pravda singulárního soudu)? A jak je tomu s *principy* způsobů usuzování, kterých se dovoláváme v případě sporu nebo pochybnosti, např. se sylogistickými principy, s větou o „společném středním členu“ atd., k nimž se zde vztahuje ospravedlnění všech způsobů usuzování jako k posledním zdrojům? Jsou samy opět empirickým zobecněním, nebo je takové pojetí spíše v nejradikálnějším smyslu protismyslné?

38 Aniž bychom se zde pouštěli do delších debat, při kterých bychom museli jen opakovat to, co jsme řekli na jiných místech¹³, ozeřjmo se snad přece alespoň tolik, že základní teze empirismu vyžadují předně přesnější rozbor, vyjasnění, odůvodnění, a že toto odůvodnění samo musí být v souladu s normami, které tyto teze vyslovují. Zároveň je však zjevné, že zde existuje přinejmenším vážné podezření, že je v tomto zpětném vztahu skryt protismysl – v empiristické literatuře přítom ale sotva najdeme počátek nějakého vážně pro-

¹² Srv. ohledně charakteristického pojmu skepticismu *Prolegomena zur reinen Logik*, LU, I, § 32.

¹³ Srv. LU, I, zvláště kap. 4 a 5.

vedeného pokusu o skutečné vyjasnění a vědecké odůvodnění těchto vztahů. Vědecké odůvodnění by zde, stejně tak jako jinde, vyžadovalo vycházení z teoreticky přísně fixovaných jednotlivých případů a postup k obecným tezím pomocí přísných metod prosvětlených principiálním náhledem. Empiristé, jak se zdá, přehlédli, že vědecké požadavky, které vytyčují ve vztahu ke všemu poznání ve svých tezích, jsou adresovány rovněž jejich vlastním tezím samým.

Zatímco jako praví stoupenci filosofického stanoviska, a ve zjevném rozporu se svým principem bezpředsudečnosti, vycházejí z neobjasněných a neodůvodněných předpojetí, je našim východiskem to, co leží *před* všemi stanovisky: celá oblast toho, co je názorně a ještě před vším teoretizujícím myšlením samo dáno, všechno to, co lze bezprostředně vidět a uchopovat – pokud se nenecháme právě zaslepovat předsudky a odvádět od zohledňování celých tříd pravých daností. Jestliže „*pozitivismus*“ znamená tolik co absolutně bezpředsudečné zakládání všech věd na tom „*pozitivním*“, tj. na tom, co lze originárně uchopovat, pak jsme *my* pravými pozitivisty. Nedovolíme, aby nám *jakákoli* autorita oklešťovala právo uznat všechny druhy názoru jako rovnocenné zdroje oprávnění poznání – ani autorita „*moderní přírodní vědy*“. Jestliže skutečně hovoří přírodní věda, pak rádi a jako žáci nasloucháme. Ale ne vždy, když hovoří přírodovědci, hovoří přírodní věda; a jistě *ne* tehdy, když hovoří o „*filosofii přírody*“ a „*přírodovědné teorii poznání*“. A přírodní věda nehovoří především tehdy, když nám chtějí namluvit, že obecné samozřejmosti, které jsou vyjadřovány všemi axiomy (větami že $a + 1 = 1 + a$, že 39 soud nemůže být barevný, že ze dvou libovolných kvalitativně odlišných tónů je jeden hlubší a druhý vyšší, že vjem je sám *o sobě* vjemem něčeho atp.), jsou výrazy zkušenostních faktů, zatímco v *plném náhledu* poznáváme, že takové věty explikativně vyjadřují danosti eidetické intuice. Právě proto je nám ale jasné, že „*pozitivisté*“ na jedné straně směšují základní rozdíly druhů názoru, na druhé straně je vidí sice rozlišeně, ale svázání svými předsudky *chtějí* uznat pouze jeden jediný z nich za platný, či dokonce za jediný, který máme k dispozici.

§ 21. Nejasnosti na idealistické straně

Nejasnost se ale vyskytuje i na opačné straně. Její zastánci sice předpokládají čisté, „*apriorní*“ myšlení, a odmítají tak empiristickou tezi;

někteří však nedosahují v reflexi jasného vědomí, že existuje něco takového jako čisté nazírání, druh danosti, v němž jsou originárně dány podstaty jako předměty, úplně stejně jako individuální reality v zakoušejícím názoru; nedocházejí k poznání, že *i každé soudící nahlížení, speciálně nahlížení nepodmíněně obecných pravd, spadá pod pojem dávající intuice, který má právě mnoho diferenciací, paralelních především k logickým kategoriím.*¹⁴ Hovoří sice o evidenci, ale místo aby ji dali jako nahlížení *do podstatného vztahu* k obvyklému vidění, hovoří o „*pocitu evidence*“, který má propůjčovat soudu pocitové zabarvení jako mystický index veri. Taková pojetí jsou možná jen tak dlouho, dokud se člověk nenaučil analyzovat druhy vědomí v čistém zření a s ohledem na podstatu, místo aby si o nich nekriticky vytvářel teorie. Tyto údajné pocity evidence, myšlenkové nutnosti, nebo jak jinak se jim ještě říká, nejsou ničím jiným než *teoreticky vymyšlenými pocity.*¹⁵ Uzná to každý, kdo si přivedl k danosti skutečného zření případ evidence a srovnal jej s případem neevidence téhož soudového obsahu. Jestliže to učiníme, ihned si povšimneme, že nevyčtený předpoklad pocitové teorie evidence – že souzení, které je co do ostatní psychologické podstaty stejné, je jednou pocitově zabarvené, a podruhé ne – je naprosto mylný. Je tomu spíše tak, že stejná vrchní vrstva, vrstva stejného vypovídání jako pouhého významového vyjádření, se jednou přizpůsobuje krok po kroku jisté intuici, která „jasně nahlíží“ stav věcí, zatímco podruhé funguje jako spodní vrstva zcela jiný fenomén, totiž neintuitivní vědomí stavu věcí, popř. zcela zmatené a neartikulované vědomí. *Tím-též právem* bychom též mohli ve sféře zkušenosti pojímat rozdíl mezi jasným a věrným vjemovým soudem a libovolným vágním soudem o tomtéž stavu věcí tak, že první soud je obdařen „*pocitem jasnosti*“, druhý ne.

¹⁴ Srv. *LU*, II, 6. zkoumání, § 45. n. Rovněž výše, § 3.

¹⁵ Takové výklady, jaké nabízí např. Elsenhans v právě vydané *Lehrbuch der Psychologie*, str. 289 n., jsou podle mého názoru psychologické fikce bez sebemenšího základu ve fenoménech.

§ 22. *Obvinění z platónského realismu. Podstata a pojem*
Vždy vzbuzovalo zvláštní pohoršení, že jako „*platonizující realisté*“ prohlašujeme ideje či podstaty za předměty a že jim připisujeme, stejně jako jiným předmětům, skutečné (pravdivé) bytí, a rovněž korelativně s tím uchopitelnost pomocí intuice – ne jinak než v případě realit. Odhlédneme zde od toho bohužel velmi častého druhu povrchních čtenářů, kteří autorovi podsouvají své vlastní pojmy, jež jsou mu zcela cizí, a pak již bez dalších potíží vyčtou z jeho výkladů absurdity.¹⁶ Jestliže *předmět a realita, skutečnost a reálná skutečnost* znamená jedno a totéž, pak je pojetí idejí jako předmětů a skutečností jistě absurdním „*platónským hypostazováním*“. Jestliže je ale obojí ostře odděleno, tak jak to bylo učiněno v *Logických zkoumáních*, jestliže je předmět definován jako jisté „*něco*“, tedy např. jako subjekt pravdivé (kategorické, afirmativní) výpovědi, jaké pohoršení pak může zbyť – kromě toho, které má svůj původ v temných předsudcích? Obecný pojem předmětu jsem si jistě nevymyslel, restituoval jsem pouze pojem předmětu, který vyžadují všechny čisté logické věty, a poukázal jsem zároveň na to, že tento pojem je principiálně nepostradatelný, a tak i určující pro obecnou vědeckou mluvu. V tomto smyslu je „*předmětem*“ např. kvalita tónu c, který je 41 numericky jedinečným členem v tónové stupnici, nebo číslo 2 v číselné řadě, tvar kruhu v ideálním světě geometrických útvarů, libovolná věta ve „*světě*“ vět – zkrátka mnoho ideálního. Slepota vůči idejím je jistým druhem duševní slepoty – člověk se stal vinou předsudků neschopným přinést do pole souzení to, co má ve svém zorném poli. Ve skutečnosti všichni a takřka neustále vidí „*ideje*“, „*podstaty*“, operují s nimi v myšlení, provádějí i soudy týkají se podstat – ze „*stanoviska*“ poplatného jejich teorii poznání však podstaty popírají. Evidentní danosti jsou trpělivé, nechávají teorie, aby o nich říkaly vše možné, ale zůstávají tím, čím jsou. Je věcí teorií, aby se zaměřovaly na danosti, a je věcí teorie poznání, aby rozlišovala jejich základní druhy a popisovala je vzhledem k tomu, co je jim podstatně vlastní.

¹⁶ Polemika proti *Logickým zkoumáním* a proti mému článku v časopise *Logos*, a to i ta dobře míněná, se bohužel z velké části pohybuje na této úrovni.

Předsudky jsou v teoretickém ohledu pozoruhodně uspokojivé. Podstata, tedy ani názor podstaty (ideace), *nemůže* existovat, a proto tam, kde tomu odporuje obecná řeč, se *musí* jednat o „gramatické hypostáze“, jimiž se nesmíme zajisté nechat dohánět k „metafyzickým hypostázím“. To, co máme fakticky před sebou, mohou být jen reálné psychické fenomény „abstrakce“, které navazují na reálné zkušenosti nebo představy. Na základě toho jsou pak horlivě konstruovány „teorie abstrakce“ a psychologie, která lpí na zkušenosti, je zde, *stejně jako ve všech intencionálních sférách* (které přece tvoří hlavní témata psychologie), obohacována *smyšlenými fenomény, psychologickými analýzami, které nejsou žádnými analýzami*. Říká se, že ideje nebo podstaty jsou „pojmy“ a pojmy jsou „psychickými výtvoři“, „produkty abstrakce“, a jako takové hrají zajisté velkou roli v našem myšlení. „Podstata“, „idea“ nebo „eidos“, to jsou jen vznešená „filosofická“ jména pro „střízlivá psychologická fakta“. Nebezpečná jména kvůli svým metafyzickým sugescím.

Odpovídáme: Je jisté, že podstaty jsou „pojmy“ – jestliže pod slovem pojmy rozumíme právě podstaty, což toto mnohoznačné slovo dovoluje. Jenom si ujasněme, že řeč o psychických produktech je *pak* nesmyslem stejně jako řeč o *tvorbě* pojmů, pokud je brána v přísném a pregnantním smyslu. Občas se lze dočíst v nějakém pojednání, že číselná řada je řadou pojmů, a pak o kousek dál: pojmy jsou výtvoři myšlení. Nejprve byla tedy označena čísla sama, podstaty, jako pojmy. Což pak ale nejsou, ptáme se, čísla tím, čím jsou, ať již je „vytváříme“, nebo nevytváříme? Jistě jsem to já, kdo provádí své počítání, kdo vytváří své představy čísel na způsob „jedna a jedna“. Tyto číselné představy jsou nyní takové, a když je vytvořím jindy, byť jako stejné, jsou jiné. V tomto smyslu neexistují občas žádné číselné představy, občas existují mnohé, libovolně mnohé představy jednoho a téhož čísla. Tím jsme ale zajisté provedli rozlišení (a nemohli jsme se tomu vyhnout); představa čísla není číslo samo, není to dvojka, tento jedinečný člen číselné řady, který je, tak jako všechny takové členy, nečasovým bytím. Označovat je jako psychický výtvor je tedy protismyslností, proviněním proti úplně jasnému smyslu aritmetické řeči, který je kdykoli nahlédnutelný jako platný, a leží tedy *před* všemi teoriemi. Pokud jsou pojmy psychickými výtvoři, pak nejsou takové věci jako čistá čísla žádnými pojmy. Pokud ale jsou pojmy, pak nejsou pojmy žádnými psychický-

mi výtvoři. Je tedy *třeba* nových termínů, právě k odstranění takto nebezpečných mnohoznačností.

§ 23. Spontaneita ideace, podstata a fiktum

Někdo namítne: Není snad pravdivé a evidentní, že pojmy, nebo chceme-li, podstaty jako ‚červen‘, ‚dům‘ atd. vznikají abstrakcí z individuálních názorů? A *nekonstruujeme* snad svévolně pojmy z již vytvořených pojmů? Jedná se tedy přece o psychologické výtvoři. Možná ještě dodá, že je tomu podobně, jako u *svévolných fikcí*: na flétnu hrající kentaur, jehož si svobodně fiktivně zpřítomňujeme, je právě výtvořem naší představy. – Odpovíme: „Tvorba pojmů“, a stejně tak svobodná fikce se uskutečňuje zajisté spontánně a to, co je spontánně vytvořené, je samozřejmě produktem ducha. Pokud jde však o kentaura hrajícího na flétnu, pak je představou v tom smyslu, v němž se nazývá představou to představované, ale ne v tom smyslu, v němž je ‚představa‘ jménem psychického prožitku. Kentaur sám není přirozeně ničím psychickým, neexistuje ani v duši, ani ve vědomí, ani jinde, je zajisté „ničím“, je veskrze „fikcí“; přesněji řečeno: tento prožitek fikce je fiktivním zpřítomňováním kentaura. Potud patří zajisté k prožitku samému to „míněné jako kentaur“, to „fantazijně zpřítomněné jako kentaur“. Nezaměňujme ale právě tento prožitek fikce s tím v něm fiktivně zpřítomňovaným jako takovým.¹⁷ Stejně tak není ani ve spontánním abstrahování produktem *podstata*, nýbrž vědomí podstaty, a věc se má přitom tak, že *originálně dávající* vědomí podstaty (ideace) je, a to zjevně podstatně, samo v sobě a nutně spontánní, zatímco pro smyslově dávající, zakoušející vědomí je spontaneita nepodstatná: individuální předmět se může „zjevovat“, být vědomý v jistém pojetí, aniž by se „na něm“ uskutečňovala jistá spontánní „činnost“. Nelze tedy nalézt žádné motivy, které by mohly vyžadovat ztotožnění vědomí podstaty s podstatou samou, a tedy i psychologizaci podstaty, kromě motivů vyvolaných záměnou.

Ještě by ale mohla vyvolávat jistou pochybnost paralela s fiktivně zpřítomňujícím vědomím, totiž vzhledem k „existenci“ podstaty.

¹⁷ Srv. k tomu fenomenologické analýzy pozdějších oddílů této práce.

Není podstata fikcí, tak jak to přece tvrdí skeptici? Nicméně, stejně tak jako je paralelní řazení fikce a vjemu pod obecnější pojem „nazírající vědomí“ na újmu existenci vjemově daných předmětů, tak je výše provedená paralela na újmu „existenci“ podstat. Věci mohou být vnímané, vzpomínané, a tím vědomé jako „skutečné“; nebo také v modifikovaných aktech jako pochybné, nicotné (iluzorní); konečně i ve zcela jiné modifikaci jako „jen vyvstávající“ a *jakoby* skutečné, nicotné atd. Zcela podobně se to má s podstatami a s tím souvisí to, že i ony, stejně jako jiné předměty, mohou být míněny jednou správně, podruhé chybně, jako např. v chybném geometrickém myšlení. Uchopení podstaty a názor podstaty je ale mnohotvárným aktem, speciálně *nazření podstaty je originárně dávajícím aktem*, a jako takové je *analogem smyslového vnímání, a nikoli fiktivního zpřítomňování*.

§ 24. Princip všech principů

Ale již dost scestných teorií. Žádná myslitelná teorie nás nemůže zmýlit ohledně *principu všech principů*, že *každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání* a že *vše, co se nám v „intuitci“ originárně nabízí* (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti), je *třeba brát jednoduše tak, jak se to dává*, ale rovněž *jen v mezích*,
44 *v nichž se to zde dává*. Zajisté nahlédneme, že veškerá teorie může čerpat svou pravdu sama opět jen z originárních daností. Každá výpověď, která nečiní nic víc, než že vyjadřuje takové danosti pouhou explikací a přesně se přizpůsobujícími významy, je tedy skutečně, jak jsme řekli v úvodních slovech této kapitoly, *absolutním počátkem*, je v pravém smyslu povolána k zakládání, je *principium*. To však platí ve zvláštní míře o *generálních* podstatných poznacích toho druhu, na které je slovo princip obvykle omezoováno.

V tomto smyslu činí *přírodovědec* naprosto správně, když se řídí „principem“, že pro každé tvrzení vztážené k faktům přírody je třeba položit otázku po zkušenostech, které ho odůvodňují. Neboť to je princip, je to tvrzení bezprostředně čerpané z generálního náhledu, jak se o tom můžeme vždy přesvědčit tím, že přivedeme smysl v tomto principu použitých výrazů k dokonalé jasnosti a k nim náležitější podstaty k čisté danosti. Ve stejném smyslu se má ale řídit *eidetický vědec* a každý, kdo užívá a vyslovuje obecné věty, určitým paralelním principem, a takový princip musí existovat, neboť již prá-

vě připuštěný princip odůvodnění všeho faktického poznání zkušeností není sám zajisté *zkušenostně nahlédnutelný* – stejně jako právě každý princip a každý podstatný poznatek vůbec.

§ 25. Pozitivist v praxi jako přírodovědec, přírodovědec v reflexi jako pozitivista

Pozitivist zavrhne podstatné poznatky de facto jen tehdy, když provádí „filosofickou“ reflexi a nechává se zmást sofizmaty empiristických filosofů, ale ne tehdy, když jakožto přírodovědec v normálním přírodovědném postoji myslí a odůvodňuje. Neboť zde se nechává zjevně ve velmi širokém rozsahu vést podstatnými náhledy. Základním prostředkem přírodovědecké teoretizace jsou, jak známo, čistě matematické disciplíny, jak materiální, jako geometrie nebo foronomie, tak formální (čistě logické), jako aritmetika, analýza atd. Tyto disciplíny nepostupují zjevně empiricky, jejich základem nejsou pozorování a pokusy na zakoušených obrazcích, pohybech atd.

Empirismus to přirozeně nechce vidět. Máme ale brát vážně jeho argument, že nejen nechybí zakládající zkušenosti, nýbrž že jsou naopak k dispozici nekonečna zkušeností? V celkové zkušenosti všech lidských pokolení, ba i předchozích zvířecích pokolení, se prý nashromáždilo obrovské bohatství geometrických a aritmetických dojmů a integrovalo se formou navyklých pojetí, a z tohoto fondu vznikají naše geometrické náhledy. – Odkud pak ale vzniká vědění o těchto údajně nashromážděných pokladech, jestliže je nikdo vědecky nepozoroval a věrně nezdokumentoval? Odkdy tvoří základy vědy – a to té nejexaktnější – dlouho zapomenuté a zcela hypotetické zkušenosti namísto skutečných a s největší pečlivostí v jejich speciálně zakoušející funkci a dosahu prověřených zkušeností? Fyzik pozoruje a dělá pokusy a z dobrého důvodu se nespokojuje s předvědeckými zkušenostmi, natožpak s instinktivními pojetími a hypotézami o údajně zděděných zkušenostech.

Nebo se snad má říci, jak to skutečně z jiných stran zaznělo, že za geometrické náhledy vděčíme „*fantazijní zkušenosti*“, že je uskutečňujeme jako *indukce z experimentů ve fantazii*? Naše protiotázka zní ale takto: Proč tedy fyzik nepoužívá takovou zázračnou fantazijní zkušenost? Přece zajisté proto, že pokusy ve fiktivním zpřítomnění by byly fiktivními pokusy, stejně jako jsou obrazce, pohyby, množiny ve fantazii nikoli skutečnými, nýbrž fiktivními.

náhledu a které mohou následně působit jako překážky praktického provozování vědy. Tyto překážky vyřadíme ve formě přirozené „dogmatické“ vědy (tento termín zde nemá vůbec vyjadřovat snižování hodnoty) tím, že si vyjasníme nejobecnější princip veškeré metody, princip původního oprávnění všech daností a uchováme si jej v živé paměti, přičemž budeme ignorovat obsahové a mnohotvárné problémy možnosti různých druhů poznání a korelací poznání.

Druhý oddíl

Základní fenomenologická úvaha

První kapitola

Teze přirozeného postoje a její vyřazení

§ 27. Svět přirozeného postoje: já a můj okolní svět

Své úvahy začneme jako lidé přirozeného života, kteří si představují, soudí, cítí, chtějí „v přirozeném postoji“. Co to znamená, si objasníme jednoduchými meditacemi, které bude nejhodnější provést v první osobě.

Jsem si vědom světa, nekonečně rozprostřeného v prostoru, nekonečně se dějícího a odestalého v čase. Jsem si jej vědom, to předně znamená: nalézám jej bezprostředně názorně před sebou, zakouším jej. Viděním, dotýkáním, slyšením atd., v různých způsobech smyslového vnímání jsou pro mě jednoduše zde tělesné věci v jisté prostorové organizaci, jsou v doslovném či obrazném smyslu „po ruce“, ať již si jich zvláště všímám a zabývám se jimi při uvažování, myšlení, cítění, chtění, nebo nikoli. Také animální bytosti, např. lidé, jsou bezprostředně pro mě zde; vidím je, sleduji je, slyším je přicházet, podávám jim ruku, při rozmluvě s nimi bezprostředně rozumím, co si představují a myslí, jaké pocity se v nich probouzejí, co si přejí nebo chtějí. I oni se nachází v mém zorném poli jako skutečnosti, dokonce i tehdy, když si jich nevšímám. Není ale nutné, aby se tyto bytosti, a stejně tak i ostatní předměty, nacházely přímo v mém poli vnímání. Skutečné objekty jsou pro mě zde, jako určité, více či méně známé, zároveň s objekty aktuálně vnímanými, aniž by byly samy vnímány, ba dokonce ani názorně přítomny. Mohu nechat svou po-

49 zornost putovat od právě viděného a pozorovaného psacího stolu přes neviděné části pokoje za mémi zády až k verandě, do zahrady, k dětem v altánku atd., ke všem objektům, o nichž prostě „vím“, že se nacházejí zde či onde v mém bezprostředně spoluvědomém okolí – toto vědění neobsahuje nic z pojmového myšlení a teprve zaměřením pozornosti se mění v jasné nazírání, a i tehdy jen zčásti a většinou velmi nedokonale.

Svět, který je pro mě v každém bdělém okamžiku vědomě „zde jsoucí“, nevyčerpává ale ani tato oblast jasně či temně, zřetelně či nezřetelně názorně *spolupřítomného*, která tvoří stálé okolí aktuálního pole vnímání. Svět spíše sahá v jistém pevném uspořádání bytí do nekonečna. Aktuálně vnímané, více či méně jasně spolupřítomné a určité (nebo alespoň do jisté míry určité) je zčásti prostoupeno a zčásti obklopeno *temně vědomým horizontem neurčité skutečnosti*. Mohu do něj vysílat paprsky prosvětlujícího pohledu pozornosti, a to s proměnlivým výsledkem. Určující, zprvu temná a pak ožívající zpřítomnění mi něco vyzdvihují, řetězec takových vzpomínek se spojuje, okruh určitosti se stále více rozšiřuje, a to eventuálně natolik, že se vytvoří souvislost s aktuálním polem vnímání jako s *centrálním* okolím. Obecně je ale výsledek jiný: prázdná mlha temné neurčitosti se hemží názornými možnostmi nebo domnělostmi a je předznačena jen „forma“ světa, právě jako „světa“. Neurčité okolí zůstává nekonečné. Mlhavý horizont, který není možné nikdy plně určit, je nutně zde.

Tak, jako se to má se světem v uspořádání bytí co do prostorové přítomnosti, jemuž jsem se dosud věnoval, tak se to má se světem vzhledem k *uspořádání bytí ve sledu času*. Tento svět, který je pro mě nyní a zjevně v každém bdělém „nyní“ zde jsoucí, má svůj dvoustranně nekonečný časový horizont, svou známou a neznámou, bezprostředně živou a neživou minulost a budoucnost. Ve svobodné činnosti zakoušení, které mi přivádí k názoru to zde jsoucí, mohu vysledovávat tyto souvislosti bezprostředně mě obklopující skutečnosti. Mohu měnit své stanoviště v prostoru a v čase, zaměřovat pohledy tam a onam, časově dopředu a zpět, mohu si opatřovat vždy nové, více či méně jasné a obsažné vjemy a zpřítomnění, nebo také více a méně jasné obrazy, v nichž si znázorňuji to, co je v pevných formách prostorového a časového světa možné a domnělé.

Takto se za bdělého vědomí, aniž bych to mohl změnit, nacházím vždy ve vztahu k jednomu a témuž, ačkoli co do obsahové skladby

proměnlivému světu. Je pro mě stále „zde“ a já sám jsem jeho členem. Tento svět přitom pro mě zde není jako pouhý *svět věcí*, nýbrž v *téže bezprostřednosti* jako *svět hodnot, svět statků, praktický svět*. Bez dalšího nacházím před sebou věci jak s věcnými vlastnostmi, tak s hodnotovými charaktery jako krásné a ošklivé, libé a nelibé, příjemné a nepříjemné atp. Věci jsou zde bezprostředně jako užitkové objekty, „stůl“ s jeho „knihami“, „sklenka na pití“, „váza“, „klavír“ atd. I tyto hodnotové a praktické charaktery náležejí *konstitutivně ke „zde jsoucím“ objektům jako takovým*, ať již se na ně a na objekty vůbec zaměřuji, nebo ne. Totéž platí přirozeně jak pro „pouhé věci“, tak pro lidi a zvířata mého okolí. Jsou to moji „přátelé“ či „nepřátelé“, moji „sluhové“ či „nadřízení“, „cizinci“ či „příbuzní“ atd.

§ 28. Cogito. Můj přirozený okolní svět a ideální okolní svět

K tomuto světu, *světu, ve kterém se nacházím a který je zároveň mým okolním světem*, se vztahují *komplexy* mých rozmanitě se měnících *spontaneit* vědomí: zkoumajícího pozorování, explikování a „přivádění do pojmů v popisování“, srovnávání a rozlišování, korigování a počítání, předpokládání a vyvozování, zkratka teoretizujícího vědomí v jeho různých formách a stupních. Rovněž tak mnohotvárné akty a stavy emotivity a vůle: zalíbení a znelíbení, radování se a rmoucení, toužení a stranění se, doufání a obávání, rozhodování se a jednání. Ty všechny, včetně prostých jáských aktů, v nichž jsem si ve *spontánním zaměření* a uchopení vědomí světa jako *bezprostředně zde jsoucího*, zahrnuje jeden kartesiánský výraz *cogito*. Při přirozeném běhu života žiji neustále v této *základní formě všeho „aktuálního“ žití*, ať již přitom toto cogito vypovídám, nebo ne, ať již jsem „reflexivně“ zaměřen na ono Já a cogitare, či nikoli. Jestliže na ně zaměřený jsem, pak žije nové cogito, které je samo nereflektované, tedy není pro mě předmětné.

Stále nacházím sebe sama jako někoho, kdo vnímá, představuje, myslí, cítí, touží atd.; a tak se *většinou* nacházím aktuálně vztažený ke stále mě obklopující skutečnosti. Ale ne vždy jsem takto vztažen; ne každé cogito, ve kterém žiji, má jako své cogitatum věci, lidi, rozličné předměty či stavy věcí mého okolního světa. Zabývám se např. čistými čísly a jejich zákony: nic takového není k dispozici v okolním světě, v tomto světě „reálné skutečnosti“. Svět čísel je

horizont
in arithmetice!

arithmetický zájem

II. Základní fenomenologická úvaha

postoj deníka věčný svět

pro mě rovněž zde, právě jako předmětné pole aritmetického zájmu; během tohoto zájmu budou jednotlivá čísla nebo číselné útvary v ohnisku mého pohledu, obklopeny zčásti určitým, zčásti neurčitým aritmetickým horizontem; ale toto „být pro mě zde“, stejně jako to jsoucí samo, je zjevně jiného druhu. Aritmetický svět je pro mě zde jen tehdy, když a dokud zaujímám aritmetický postoj. Ale přirozený svět, svět v běžném smyslu slova je pro mě stále zde, dokud plyne můj přirozený život. Dokud je tomu tak, stojím „v přirozeném postoji“; oboje zajisté znamená takřka totéž. Na tom se nemusí vůbec nic měnit, když si osvojím aritmetický svět a podobné další „světy“ zaujetím odpovídajících postojů. Přirozený svět pak zůstává „zde jsoucí“, předtím i potom stojím v přirozeném postoji, v tom mne nové postoje neruší. Když se mé cogito pohybuje pouze ve světech těchto nových postojů, zůstává přirozený svět mimo hru, je pozadím pro mé aktové vědomí, ale nikoli horizontem, do kterého se vřazuje aritmetický svět. Oba zároveň zde jsoucí světy spolu nesouvisejí, jestliže odhlédneme od jejich vztahu k Já, díky němuž mohu svobodně zaměřovat svůj pohled a své akty do jednoho či druhého z nich.

§ 29. „Druhé“ jáské subjekty a intersubjektivní přirozený okolní svět

Všechno to, co platí o mně samém, platí, jak vím, i o všech ostatních lidech, které nacházím jako zde jsoucí ve svém okolním světě. Jestliže je zakouším jako lidi, pak je chápu a беру jako jáské subjekty, tak jako jím jsem já sám, a jako vztažené k jejich přirozenému okolnímu světu. Činím to tak, že jejich a svůj okolní svět pojmám objektivně jako jeden a tentýž svět, který si jen každý z nás uvědomujeme odlišným způsobem. Každý máme své místo, odkud vidíme zde jsoucí věci, a podle toho máme každý odlišné jevy věcí. Také aktuální pole vnímání, pole vzpomínání atd. jsou pro každého odlišná, jestliže odhlédneme od toho, že i to, co je v nich intersubjektivně společně vědomé, je vědomé v odlišných způsobech, v odlišných způsobech pojetí, stupních jasnosti atd. Při tom všem si s bližními rozumíme a klademe společně jednu objektivní časoprostorovou skutečnost jako pro nás všechny zde jsoucí okolní svět, k němuž ovšem sami patříme.

1. Teze přirozeného postoje a její vyřazení

§ 30. Generální teze přirozeného postoje

To, co jsme uvedli k charakteristice danosti přirozeného postoje, a tím k jeho vlastní charakteristice, bylo částí čistého popisu před veškerou „teorií“. Teorie, což zde znamená teoretická předpojetí všeho druhu, si v těchto zkoumáních držíme přísně od těla. Do naší sféry patří teorie jen jako fakta našeho okolního světa, ne jako skutečné nebo míněné jednotky platnosti. Nyní si ale nedáváme za úkol pokračovat v čistém popisu a rozvíjet ho až po systematicky obsaženou charakteristiku, která vyčerpá šíři a hloubku toho, co lze nalézt v přirozeném postoji (ba ve všech postojích, které lze s tímto postojem souhlasně spojit). Takový úkol – jako vědecký úkol – může a musí být fixován a je mimořádně důležitý, i když ho dosud téměř nikdo neviděl. Zde není naším úkolem. Pro nás, kteří spějeme ke vstupní bráně fenomenologie, je v tomto směru vše potřebné již vykonáno, potřebujeme jen několik zcela obecných charakterů přirozeného postoje, které se v našich popisech již objevily, a to s dostatečnou plností jasnosti. Právě o tuto plnost jasnosti nám zejména šlo.

Vyzdvihneme ještě jednu to důležité v následujících větách. Nacházím zde stále jsoucí jako svůj protějšek jednu časoprostorovou skutečnost, ke které sám patřím, stejně jako všichni druzí lidé, kteří se v ní nacházejí a jsou k ní stejným způsobem vztaženi. Tuto „skutečnost“, jak říká již slovo samo, nacházím jako zde jsoucí a беру ji tak, jak se mi dává, totiž též jako zde jsoucí. Všechno pochybování a odmítání danosti přirozeného světa nemění nic na generální tezi přirozeného postoje. „Tento“ svět je jako skutečnost stále zde, je nanejvýš v tom či onom „jiný“, než jsem mínil, to či ono z něj je zapotřebí takřkajíc vyškrtnout pod tituly „zdání“, „halucinace“ atp., z něj, který je – ve smyslu generální teze – neustále jsoucím světem. Poznat jej obsažněji, spolehlivěji, v každém ohledu dokonaleji, než jak je toho schopna naivní zkušenostní znalost, vyřešit všechny úkoly vědeckého poznání, které se na jeho půdě nabízejí, je cílem věd přirozeného postoje.

§ 31. Radikální změna přirozené teze. „Vyřazení“, „uzávorkování“

Místo abychom nyní v tomto postoji zůstávali, chceme jej radikálně změnit. Je třeba se přesvědčit o principiální možnosti této změny.

II. Základní fenomenologická úvaha

Generální teze, díky níž je reálný okolní svět neustále nejen vůbec vědomý v jistém pojetí, nýbrž je vědomý jako *zde jsoucí* „skutečnost“, přirozeně *nespočívá v nějakém zvláštním aktu*, v artikulovaném predikativním soudu o existenci. Je zajisté něčím, co neustále trvá během celého trvání tohoto postoje, tj. během přirozeného bdělého běhu života. To právě vnímané, jasně nebo temně zpřítomněné, zkratka všechno to z přirozeného světa, co je zkušenostně a před vším myšlením vědomé, nese ve své celkové jednotě a ve všech svých artikulovaných odlišenostech charakter „zde jsoucí“, „po ruce“; charakter, na němž se dá podstatně založit výslovný (predikativní) s ním spojený existenční soud. Jestliže jej vyslovujeme, pak zajisté víme, že jsme v něm jen učinili tématem a predikativně pojali to, co nějak leželo jako netematické, nemyšlené, nepredikované již v původním zakoušení, resp. v tom zakoušeném jako charakter „zde jsoucí“.

S potenciální a nevýslovnou tezí můžeme nyní nakládat přesně tak jako s výslovnou soudovou tezí. Takovým *kdykoli možným* postupem je např. *obecný pokus o pochybování*, který podnikl Descartes za zcela jiným účelem, v úmyslu vydobýt absolutně nepochybnou sféru bytí. Navážeme zde na něj, ale zároveň zdůrazňujeme, že univerzální pokus o pochybování nám má sloužit *jen jako metodická pomůcka* k vyzdvižení jistých bodů, které musí jeho pomocí, jakožto obsažené v jeho podstatě, vyjít evidentně najevo.

Univerzální pokus o pochybování patří do říše naší *dokonalé svobody*: můžeme se *pokusit pochybovat* úplně o čemkoli, jakkoli o tom můžeme být pevně přesvědčeni, nebo dokonce ujištěni v adekvátní evidenci.

Zvažme, co spočívá v podstatě takového aktu. Ten, kdo se pokouší pochybovat, pokouší se zpochybnit nějaké „bytí“, v predikativní aplikaci: „Toto je!“; „Je tomu tak!“ atp. Na druhu bytí při tom nezáleží. Ten, kdo např. pochybuje, zda předmět, jehož bytí nezpochybňuje, má tu a tu povahu, pochybuje právě o onom *‘mít takovou povahu’*. To se přenáší zjevně z pochybování na *pokus* o pochybování. Dále je jasné, že nemůžeme pochybovat o určitém bytí a v totéž vědomí (ve formě jednoty: ‚zároveň‘) přidělovat substrátu tohoto bytí *tezi*, tedy mít je vědomé v charakteru „zde jsoucí“. Ekvivalentně vyjádřeno: nemůžeme tentýž obsah bytí zároveň zpochybňovat a mít za jistý. Stejně tak je jasné, že *pokus* zpochybnit něco, co je vědomé

1. Teze přirozeného postoje a její vyřazení

jako *zde jsoucí*, *podmiňuje nutně jisté zrušení této teze*; a právě to nás zajímá. Není to změna teze v antitezi, pozice v negaci; není to ani změna v domněnku, tušení, nerozhodnutost, pochybnost (v jakémkoli smyslu toho slova): něco takového zajisté nepatří ani do říše naší svobodné libovůle. *Je to spíše něco zcela osobitého. Tezi, kterou jsme vykonávali, neopouštíme, neměníme nic na svém přesvědčení*, které zůstává samo v sobě takové, jaké je, dokud nevedeme nové motivy soudu: a to právě nečiníme. A přesto projde *modifikací* – zatímco zůstává v sobě tím, čím je, „*rušíme její působnost*“, „*vyřazujeme ji*“, „*dáváme ji do závorek*“. Je nadále ještě *zde*, tak jako je uzávorkované v závorce, jako je to vyřazené vně souvislosti působení. Můžeme také říci: Teze je prožitkem, *ale my ji „nevyužíváme“*, a to přirozeně nechápeme jako privaci (jako když říkáme o někom v bezvědomí, že nevyužívá tezi); v případě tohoto výrazu se jedná, stejně jako u všech paralelních, spíše o naznačující označení určitého *svérázného způsobu vědomí*, který přistupuje k původní prosté tezi (ať již je aktuálním, a dokonce predikativním *kladením* existence, či nikoli) a právě svérázným způsobem *‘mění její hodnotu’*. *Tato změna hodnoty je věcí naší dokonalé svobody a je v protikladu ke všem myšlenkovým stanoviskům*, která lze této tezi přiřadit a která jsou s ní v jednotě onoho „zároveň“ neslučitelná, stejně jako vůbec v protikladu ke všem stanoviskům ve vlastním smyslu slova.

V *pokus* o pochybování, který se napojuje na tezi, a jak předpokládáme, na nějakou určitou a trvale zastávanou tezi, se „vyřazení“ uskutečňuje v modifikaci a spolu s modifikací antiteze, totiž s „*předpokládáním*“ *nebytí*, které tedy tvoří společný podklad pokusu o pochybování. U Descarta to převažuje natolik, že lze jeho univerzální pokus o pochybování označit vlastně za pokus o univerzální negaci. Od toho zde odhlížíme, nezajímají nás všechny analytické složky pokusu o pochybování, tedy ani jeho exaktní a vyčerpávající analýza. *Vyzdvihujeme jen fenomén „uzávorkování“ nebo „vyřazení“*, který není zjevně vázán na fenomén pokusu o pochybování, ač jej můžeme z tohoto fenoménu zvláště lehce vytěžit; může vystupovat i v jiných spojeních a neméně *sám o sobě*. Ve vztahu ke každé tezi můžeme, a to v úplné svobodě, uskutečňovat tuto osobitou *ἐποχή*, *jisté zdržení se soudem, které je slučitelné s neotřeseným a eventuálně neotřesitelným, protože evidentním přesvědčením o pravdě*. Teze je „vyřazena z působnosti“, je uzávorkována, promě-

II. Základní fenomenologická úvaha

ňuje se v modifikaci „uzávorkovaná teze“, soud jako takový se proměňuje v „uzávorkovaný soud“.

Toto vědomí se nesmí přirozeně ztotožňovat s vědomím „pouhého pomyslení“, např. že vodní žínky pořádají taneční rej; v takovém případě se zajisté *neděje vyřazení* živého a živě trvajících přesvědčení: ačkoli je na druhé straně nasnadě blízká příbuznost prvního a druhého vědomí. Tím spíše se nejedná o „pomyšlení“ ve smyslu „připouštění“ nebo *předpokládání*, které může být v běžné mnohoznačné řeči vyjádřeno slovy: „Myslím si (předpokládám), že je tomu tak a tak.“

56 Dále je třeba si všimnout, že nic nebrání tomu *hovořit korelativně o uzávorkování* rovněž s ohledem na *kladenou předmětnost* jakékoli regionu a kategorie. V tomto případě máme na mysli to, že je třeba *vyřadit každou k této předmětnosti vztazenou tezi* a změnit ji v její modifikaci uzávorkování. Přesněji viděno se *obraz* uzávorkování hodí ostatně od počátku lépe na sféru předmětů, stejně jako se řeč o „vyřazování z působnosti“ hodí lépe na sféru aktů, resp. na sféru vědomí.

§ 32. Fenomenologická ἐποχή

Namísto kartesiánského universálního pokusu o pochybování bychom nyní mohli nechat nastoupit universální ἐποχή v našem přesně určeném a novém smyslu. Z dobrého důvodu ale *omezíme* universalitu této ἐποχή. Kdyby totiž byla tak rozsáhlá, jak vůbec být může, nezůstala by již žádná oblast pro nemoifikované soudy, natožpak pro vědu, neboť každou tezi, popř. každý soud, můžeme zcela svobodně modifikovat, každou předmětnost, o níž lze soudit, můžeme uzávorkovat. Nám jde však právě o *objev nové vědecké oblasti*, a to takové, kterou je třeba získat právě pomocí *metody uzávorkování*, ale jen uzávorkování určitým způsobem omezeného.

Toto omezení můžeme charakterizovat několika slovy.

Generální tezi, která patří k podstatě přirozeného postoje, vyřazujeme z působnosti; naprosto vše, co v ontickém ohledu zahrnuje, dáváme do závorek: *tedy celý tento přirozený svět*, který je stále „pro nás zde“, „zde jsoucí“ a který zůstává stále zde jako vědomá „skutečnost“, i když se nám zlíbí, že ji dáme do závorek.

Jestliže to činím, což je věcí mé plné svobody, pak tedy *neneguji tento „svět“*, jako kdybych byl sofista, *nepochybuji o jeho exi-*

1. Teze přirozeného postoje a její vyřazení

stenci, jako bych byl skeptik; ale uskutečňuji „fenomenologickou“ ἐποχή, která mi zcela *zabraňuje v jakémkoli soudu o časoprostorové existenci*.

Všechny k tomuto přirozenému světu vztazené vědy, jakkoli je pokládám za pevné, jakkoli je obdivuji, jakkoli sotva pomyslím na to, že bych proti nim něco namítal, *vyřazuji, absolutně nevyužívám jejich platnosti. Nepřivlastňuji si žádnou z vět, které k nim patří, ani kdyby měly dokonalou evidenci, žádnou nepřijímám, žádná mi nedává základ* – ale jistě jen potud, pokud ji chápeme tak, jak se dává v těchto vědách, jako pravda o skutečnostech tohoto světa. *Smím ji přijmout jen tehdy, když jsem ji dal do závorek*. To znamená: jen v modifikovaném vědomí vyřazení soudu, tedy právě *ne tak, jak je větou ve vědě, větou, která si činí nárok na platnost a jejíž platnost uznávám a využívám*.

Tato zde probíraná ἐποχή se nesmí zaměňovat s tou, kterou vyžaduje pozitivismus a proti které se sám ovšem proviňuje, jak jsme se o tom museli přesvědčit. Nejde zde o vyřazení všech předsudků, které kalí čirou věcností bádání, ani o konstituování vědy, která by byla „prosta teorií“, „prosta metafyziky“, pomocí návratu všeho odůvodnění k tomu, co lze bezprostředně nalézt, a také zde nejde o prostředky, jimiž bychom dosáhli těchto cílů, jejichž hodnotu nezpochybňujeme. To, co žádáme *my*, leží v jiném směru. Celý svět, který je kladen v přirozeném postoji, který je skutečně nalézán ve zkušenosti, brán dokonale „prost teorií“, tak jak je skutečně zakoušen, jak se jasně vykazuje v souvislosti zkušeností, nemá pro nás nyní vůbec žádnou platnost, má být bez prověření, ale i bez zpochybnění postaven do závorek. Týž osud má postihnout i všechny sebelepší, pozitivisticky nebo jinak založené teorie a vědy, které se vztahují k tomuto světu.

Druhá kapitola

Vědomí a přirozená skutečnost

§ 33. Předběžné vymezení „čistého“ čili „transcendentálního vědomí“ jako fenomenologického rezidua

Smysl fenomenologické *ἐποχή* jsme se naučili chápat, nikoli již ale její možné provedení. Především není jasné, nakolik je vymezením celkové oblasti *ἐποχή*, které jsme provedli v předešlém výkladu, dáno skutečně omezení její universality. Co může ještě zůstat, pokud je vyřazen celý svět, včetně nás samých se vším cogitare?

58 Jelikož čtenář již ví, že zájem, který vládne těmto meditacím, patří nové eidetice, bude zprvu očekávat, že vyřazení postihne sice svět jako fakt, ale ne svět jako *eidos* a stejně ani jakoukoli jinou sféru podstat. Vyřazení světa přece vskutku neznamená např. vyřazení číselné řady a aritmetiky, která je k ní vztažena.

My ale nejdeme touto cestou, v jejím směru neleží ani náš cíl, který můžeme také označovat jako získání nového regionu bytí, který nebyl dosud nikdy ve své specifčnosti vymezen, který je, tak jako každý ryzí region, regionem individuálního bytí. O tom, co to blíže znamená, nás poučí následující zjištění.

Nejprve budeme postupovat přímým vykazováním a vyjdeme z tohoto Já, z tohoto vědomí, z těchto prožitků, které jsou nám dány v přirozeném postoji – neboť bytí, které je třeba vykázat, není nic jiného než to, co označujeme z podstatných důvodů jako „čisté prožitky“, „čisté vědomí“ s jejich čistými „korelátly vědomí“ a na druhé straně s jejich „čistým Já“.

Já jsem – já, skutečný člověk, reálný objekt jako jiné objekty v přirozeném světě. Provádím cogitationes, „akty vědomí“, v širším i užším smyslu, a tyto akty, jako akty patřící k tomuto lidskému subjektu, jsou událostmi téže přirozené skutečnosti. A stejně tak všechny mé ostatní prožitky, z jejichž proměnlivého proudu velice svérázným způsobem vystupují specifické akty Já, přecházejí do sebe navzájem, spojují se do syntéz, nepřetržitě se modifikují. V *nejšir-*

ším smyslu zahrnuje výraz *vědomy* (ale méně vhodně) všechny prožitky. „V přirozeném postoji“, v němž jsme v souladu s nejpevnějšími, protože nikdy nezmýlenými zvyklostmi i ve vědeckém myšlení, bereme toto všechno, co shledáváme v psychologické reflexi, jako reálné děje světa, totiž právě jako prožitky animálních bytostí. Je pro nás tak přirozené vidět tyto prožitky jen tímto způsobem, že si vůbec nevšimneme, jakkoli jsme již obeznámeni s možností změněného postoje a jakkoli hledáme novou předmětnou oblast, že jsou to tyto sféry prožitků samé, z nichž prostřednictvím nového postoje povstává ona nová oblast. S tím pak souvisí, že místo abychom svůj pohled obrátili na tyto sféry, zaměřili jsme jej jinam a hledali jsme nové objekty v ontologických říších aritmetiky, geometrie atp. – čímž jsme přirozeně nemohli získat nic nového ve vlastním smyslu.

Budeme mít tedy pohled pevně zaměřený na sféru vědomí a budeme studovat to, co v ní imanentně nalézáme. Nejprve, aniž bychom ještě provedli fenomenologická vyřazení soudů, podrobíme tuto sféru systematické *podstatné* analýze, která však nebude nijak vyčerpávací. To, co je pro nás naprosto nezbytné, je jistý obecný náhled podstaty *vědomy vůbec* a zcela zvláště náhled podstaty vědomí, pokud je v něm samém, v souladu s jeho podstatou, vědomá „přirozená“ skutečnost.

Půjdeme v těchto studiích tak daleko, jak to bude nutné pro uskutečnění náhledu, o který nám jde, totiž náhledu, že *vědomy má samo o sobě vlastní bytí, které ve své absolutní vlastní podstatě zůstává nedotčeno fenomenologickým vyřazováním*. To tedy zbývá jako „*fenomenologické reziduum*“, jako principiálně svérázný region bytí, který se skutečně může stát polem nové vědy – fenomenologie.

Teprve díky tomuto náhledu si fenomenologická *ἐποχή* zaslouží své jméno, její plně vědomé uskutečnění se ukáže jako nepodmíněně nutná operace, která nám zpřístupní „čisté“ vědomí a následně celý *fenomenologický region*. Právě tím se stane srozumitelným, proč musel tento region a nová věda, která je k němu přiřazena, zůstat neznámý. V přirozeném postoji nemůžeme právě vidět nic jiného než přirozený svět. Dokud jsme nepoznali možnost fenomenologického postoje a nerozvinuli metodu, jak originárně uchopit předmětnosti, které s tímto postojem vyvstávají, musel zůstat fenomenologický svět neznámým, dokonce sotva tušeným.

K naší terminologii budiž doplněno ještě následující. Důležité motivy, založené na problematice teorie poznání, ospravedlňují to,

že „čisté“ vědomí, o kterém zde budeme často hovořit, označujeme také jako *transcendentální vědomí*, stejně jako označujeme i operaci, kterou toto vědomí získáváme, jako *transcendentální ἐποχή*. Tato operace se metodicky člení do různých kroků „vyřazení“, „uzávorkování“, čímž naše metoda získává charakter postupné redukce. Proto budeme, dokonce převážně, hovořit o *fenomenologických redukcích* (resp. i jednotně o *jedné fenomenologické redukci*, s ohledem na jejich celkovou jednotu), z *epistemologického hlediska* tedy o *transcendentálních redukcích*. Jinak platí, že tyto termíny je třeba chápat, tak jako *všechny* naše termíny, výlučně v tom smyslu, jaký jim předznačí naše výklady, a nikoli v nějakém jiném smyslu, jaký předkládají dějiny či terminologické zvyklosti čtenáře.

§ 34. Podstata vědomí jako téma

Začneme řadou zkoumání, v nichž se nebudeme namáhat s žádnou fenomenologickou ἐποχή. Jsme zaměřeni přirozeným způsobem na „vnější svět“ a provádíme, aniž bychom opustili přirozený postoj, psychologickou reflexi na své Já a jeho prožívání. Pohroužíme se, přesně tak, jako bychom to učinili, kdybychom neslyšeli nic o novém druhu postoje, do *podstaty „vědomí něčeho“*, v němž jsme si vědomí např. existence materiálních věcí, těl, lidí, existence technických a literárních děl atd. Řídíme se podle našeho obecného principu, že *každý individuální případ má svou podstatu, která je uchopitelná v eidetické čistotě a musí v této čistotě patřit do pole možného eidetického bádání*. V souladu s tím má také všeobecné přirozené faktum „já jsem“, „já myslím“, „já mám proti sobě svět“ atp. svůj podstatný obsah a jím výlučně se budeme nyní zabývat. Uskutečneme tedy jako příklad nějaké singulární prožitky vědomí, které chápeme tak, jak se dávají v přirozeném postoji, jako reálná lidská fakta, nebo si je zpřítomníme ve vzpomínce nebo ve svobodně fingující fantazii. Na takovém exemplárním základě, který předpokládáme jako dokonale jasný, uchopíme a fixujeme v adekvátní ideaci čisté podstaty, které nás zajímají. Singulární fakta, fakticita přirozeného světa při tom zmizí z našeho teoretického pohledu – jako vždy, když provádíme čisté eidetický výzkum.

Vymezíme ještě své téma. Jeho název zněl: vědomí nebo zřetelněji *prožitek vědomí vůbec* v mimořádně širokém smyslu, jehož exaktní vymezení není našetřeno naším úkolem. Něco takového ne-

stojí na počátku analýz toho druhu, které zde provádíme, nýbrž je to pozdější výsledek velkého úsilí. Jako výchozí bod bereme vědomí v *pregnantním smyslu*, ve smyslu, který je zprvu nasnadě a který bude nejjednodušší označit pomocí kartesiánského *cogito*, „já myslím“. Descartes, jak známo, chápal cogito tak široce, že zahrnovalo každé „vnímám, vzpomínám si, zpřítomňuji ve fantazii, soudím, cítím, toužím, chci“, a stejně tak všechny nějak podobné jáské prožitky v nespočetných uplyvajících zvláštních útvech. Já samo, k němuž se všechny tyto prožitky vztahují nebo které „v“ nich velmi rozličným způsobem „žije“, je činné, trpné, spontánní, „chová se“ receptivně a všelijak jinak, ponecháme nejprve mimo zřetel, a sice Já v každém smyslu. Později nás to bude ještě důkladně zaměstnávat. Prozatím zbývá dost toho, čeho se může čistě psychologická analýza a uchopení podstat držet. Záhy také uvidíme, že jsme odkázáni na rozsáhlé souvislosti prožitků, které si vynucují rozšíření pojmu prožitek vědomí za hranice tohoto okruhu specifických cogitationes.

Prožitky vědomí budeme brát v *celé plnosti jejich konkrétnosti*, s níž vystupují ve své konkrétní souvislosti – v *proudu prožitků*, do kterého se ze své vlastní podstaty spojují. Pak bude evidentní, že každý prožitek tohoto proudu, který může být zasažen reflexivním pohledem, má *svou vlastní, intuitivně uchopitelnou podstatu*, „obsah“, který lze zkoumat *o sobě* v jeho *osobitosti*. Jde nám o to, abychom tento svérázný obsah cogitatio uchopili v jeho *čisté osobitosti* a obecně jej charakterizovali, tedy za vyloučení všeho, co nespočívá v cogitatio s ohledem na to, čím je sama o sobě. Stejně tak je třeba charakterizovat *jednotu vědomí*, kterou *čistě* vyžaduje *vlastní povaha cogitationes*, a vyžaduje ji tak nutně, že bez této jednoty nemohou být.

§ 35. Cogito jako „akt“ v pregnantním smyslu.

Modifikace inaktuality

Navažme na příklady. Předě mnou leží v pološeru tento bílý papír. Vidím jej, dotýkám se jej. Toto vnímající vidění a dotýkání se papíru jako plný konkrétní prožitek papíru, který zde leží, daný přesně v těchto kvalitách, zjevující se přesně v této relativní nejasnosti, v této nedokonalé určenosti, v této orientaci vůči mně – je cogitatio, prožitek vědomí. Papír sám se svými objektivními vlastnostmi, svou

62 rozlohou v prostoru, svou objektivní polohou vůči prostorové věci, která se nazývá mé tělo, není cogitatio, nýbrž cogitatum, nikoli prožitek vnímání, nýbrž to vnímané. To vnímané samo může být ovšem prožitek vědomí; avšak je evidentní, že něco takového jako materiální věc, např. tento papír daný v prožitku vnímání, není principiálně žádný prožitek, nýbrž jsoucno totálně odlišného druhu bytí.

Předtím, než budeme pokračovat v naší úvaze, rozhojníme příklady. Ve vlastním vnímání, jakožto postřehování, jsem přivrácen k předmětu, např. k papíru, uchopuji jej jako toto zde a nyní jsoucí. Uchopení je vyjmutím, všechno vnímané má zkušenostní pozadí. Okolo papíru leží knihy, tužky, kalamář atd., které jsou také jistým způsobem „vnímány“, perceptivně přítomny v „poli názoru“, ale během přivrácení k papíru postrádaly veškeré, byť i jen sekundární přivrácení a uchopení. Zjevovaly se, a přesto nebyly vyzdvihnuty, nebyly kladeny pro sebe. Každé vnímání věci má takový dvorec *názorů pozadí* (nebo zahlédnutí pozadí, pokud do nazírání již zahrnujeme přivrácení) a i to je „*prožitkem vědomí*“ nebo stručněji „*vědomím*“, a to vědomím „*vztahujícím se k*“ všemu tomu, co je ve skutečnosti obsaženo v předmětném „*pozadí*“, které jsme současně zahlédli. Samozřejmě zde není řeč o tom, co lze vůbec „objektivně“ najít v objektivním prostoru, který může patřit k zahlédnutému pozadí, o všech věcech a věcných dějích, které tam může konstatovat platná a postupující zkušenost. Řeč je výlučně o dvorci vědomí, který patří k čisté podstatě vnímání provedeného v modu „*přivrácení k objektu*“, a dále o tom, co spočívá ve vlastní podstatě tohoto dvorce samotného. V té však spočívá to, že jsou možné jisté modifikace původního prožitku, které označujeme jako svobodné obrácení „*pohledu*“ – nikoli přímo a pouze fyzického pohledu, nýbrž „*duchovního pohledu*“ – od papíru, na který jsme *pozorně* hleděli nejdříve, k předmětům, které se zjevovaly již předtím, tedy byly „*implicitně*“ vědomé, a které se *po* obrácení pohledu stávají explicitně vědomé, „*pozorně*“ vnímané nebo „*mimochodem povšimnuté*“.

63 Věci si uvědomujeme jak ve vnímání, tak i ve vzpomínkách a zpřítomněných podobných vzpomínkách, a také ve svobodných fantaziích. To vše občas v „jasném názoru“, občas bez postřehnutelné názornosti po způsobu „temných“ představ; věci nám při tom vytanou v rozličných „charakteristikách“, jako skutečné, možné, fiktivní atd. O těchto podstatně odlišných prožitcích platí zjevně vše, co

jsme vyložili o prožitcích vnímání. Nebudeme pomýšlet na to, abychom směřovali *předměty uvědomované* v těchto druzích vědomí (např. fiktivní vodní žítky) s prožitky vědomí samotnými, které jsou vědomím vztaheným k těmto předmětům. Dále poznáváme, že k podstatě všech takových prožitků – které bereme stále v plné konkrétnosti – patří ona pozoruhodná modifikace, která převádí vědomí v *modu aktuálního přivrácení* do vědomí v *modu inaktuality* a naopak. Jednou je prožitek takřikajíc „*explicitním*“ vědomím svých předmětností, podruhé *implicitním*, pouze *potenciálním*. Předmětnost se nám již může zjevovat, a to jak ve vnímání, tak ve vzpomínce či fantazii, my však *ještě nejsme na ni „zaměřeni“ duchovním pohledem* ani sekundárně, natož abychom se jí „*zabývali*“ ve zvláštním smyslu.

Něco podobného zjišťujeme u libovolných cogitationes ve smyslu kartesiánské oblasti příkladů, u všech prožitků myšlení, cítění a chtění, jenom s tím rozdílem že, jak se (v dalších paragrafech) ukáže, toto „*zaměřeni na*“, „*přivrácení k*“, kterým se vyznačuje aktualita, se nekryje s *vyjímajícím* všímáním si objektů vědomí, tak jak je tomu v příkladech smyslových představ, které zde dostaly kvůli své jednoduchosti přednost. Také pro všechny takové prožitky zjevně platí, že ty aktuální jsou obklopeny „*dvorcem*“ inaktuálních; *proud prožitků nemůže nikdy sestávat ze samých aktualit*. Právě aktuální prožitky určují *pregnantní* smysl výrazu „*cogito*“, „*mám vědomí něčeho*“, „*uskutečňuji akt vědomí*“, v nejširším zobecnění, které je třeba dovést za hranice okruhu našich příkladů, a sice v provedeném kontrastu k inaktualitám. Abychom tento pevný pojem udrželi v ostrém odlišení, vyhradíme výlučně pro něj kartesiánské výrazy cogito a cogitationes, kromě případů, kdy výslovně poukážeme na modifikaci pomocí dovětku jako „*inaktuální*“ atp.

64 „*Bdělé*“ Já můžeme definovat jako takové Já, které v rámci svého proudu prožitků kontinuálně vykonává vědomí ve specifické formě cogito; což přirozeně neznamená, že tyto prožitky stále nebo vůbec *predikativně vyjadřuje* a může vyjadřovat. *Existují přece také „zvířecí“ jáské subjekty*. Avšak k podstatě proudu prožitků bdělého Já patří, podle toho, co jsme řekli výše, že kontinuálně pokračující ře-
těž cogitationes je neustále obklopen médii inaktuality, která je neustále připravena přejít do modu aktuality, stejně jako naopak aktuality v inaktualitu.

inaktualita — dvorec
— pozadí
/ médium
horizont

§ 36. Intencionální prožitek.

Prožitek vůbec

Jakkoli pronikavá je změna, kterou procházejí prožitky aktuálního vědomí přechodem do inaktuality, přesto mají modifikované prožitky ve své podstatě něco významně společného s prožitky původními. Obecně patří k podstatě každého aktuálního cogito být vědomím vztaheným k něčemu. Avšak *modifikovaná cogitatio* je, v souladu s naším dřívějším výkladem, svým způsobem *stejně tak vědomím*, vědomím vztahujícím se k *témuž*, k čemu se vztahuje odpovídající nemodifikovaná cogitatio. Obecná podstatná vlastnost vědomí zůstává tedy v modifikaci zachována. Všechny prožitky, které sdílejí tyto podstatné vlastnosti, se také nazývají „*intencionální prožitky*“ (akty v *nejširším* smyslu *Logických zkoumáních*); pokud jsou vědomím něčeho, nazývají se k tomuto „něčemu“ „*intencionálně vztahenými*“.

Přitom je třeba dbát na to, že *zde není řeč o vztahu mezi nějakým psychologickým procesem – zvaným prožitek – a nějakým jiným reálným jsoucnem – zvaným předmět – nebo o psychologickém spojení, které v objektivní skutečnosti nastává mezi jedním a druhým. Spíše je řeč o prožitcích čistě co do jejich podstaty, popř. o čistých podstatách a o tom, co je v těchto podstatách „a priori“; v bezpodmínečné nutnosti obsaženo.*

To, že je prožitek vědomím něčeho, např. fikce fikcí tohoto určitého kentaura, ale že je také vnímání vnímáním svého „skutečného“ předmětu, soud soudem svého stavu věcí atd., se netýká fakta prožitku ve světě, zvláště ve faktické psychologické souvislosti, nýbrž čisté podstaty uchopené v ideaci jako čistá idea. V podstatě prožitku samého spočívá nejen to, že je vědomím, nýbrž i *čeho* je vědomím a v jakém určitém nebo neurčitém smyslu jím je. Tak je rovněž v podstatě inaktuálního vědomí obsaženo, jaké povahy budou aktuální cogitationes, do kterých může být převedeno výše popsanou modifikací, kterou označujeme jako „obrácení všímajícího si pohledu na to, co bylo předtím nepovšimnuto“.

Pod *prožitky v nejširším smyslu* rozumíme naprosto vše, co se nachází v proudu prožitků; tedy nejen intencionální prožitky, aktuální a potenciální cogitationes, chápané ve své plné konkrétnosti; nýbrž i libovolné reálné momenty, které lze nalézt v tomto proudu a jeho konkrétních částech.

Vidíme totiž snadno, že *ne každý reálný moment* v konkrétní jednotě intencionálního prožitku samého má *základní charakter intencionality*, tedy vlastnost být „vědomím něčeho“. To se týká např. všech *počítkových dat*, která hrají tak velkou roli v perceptivních názorech věcí. V prožitku vjemu tohoto bílého papíru, blíže v té jeho složce, která se vztahuje ke kvalitě ‚bělost‘ tohoto papíru, nalézáme pomocí vhodného obrácení pohledu počítkové datum ‚bělost‘. Tato ‚bělost‘ je něčím, co patří neoddělitelně k podstatě konkrétního vjemu a patří k němu jako *reálná* konkrétní součást. Tato ‚bělost‘ je jakožto „podávající“ obsah *nositelem* intencionality pro zjevující se ‚bělost‘ papíru, ale sama není vědomím ničeho. Přesně totéž platí pro jiná prožitková data, např. pro tzv. *smyslové pocity*. Později o tom budeme hovořit ještě podrobněji.

§ 37. „Zaměření na“, které provádí čisté Já v cogito, a uchopující všímání

I když zde nemůžeme prohloubit popisnou analýzu podstaty intencionálních prožitků, vyzdvihneme některé momenty, kterých je třeba si všimnout s ohledem na další výklady. Pokud je intencionální prožitek aktuální, tedy pokud je vykonáván jako cogito, „zaměřuje se“ v něm subjekt na intencionální objekt. Ke cogito samému patří jemu imanentní „pohlédnutí na“ objekt, které na druhé straně vyvěrá z Já, které tedy nikdy nemůže chybět. Tento pohled Já na něco je, vždy podle aktu, ve vjemu vnímajícím, ve fikci fiktivně zpřítomňujícím, v zalíbení libujícím, ve chtění chtějícím ‚pohledem na‘ atd. To znamená, že toto ‚mít v pohledu‘, ‚mít duchovně na očích‘, které patří k *podstatě cogito*, k podstatě aktu jako takového, není samo opět vlastním aktem a zvláště nesmí být zaměňováno s vnímáním (v jakkoli širokém smyslu) a se všemi dalšími druhy aktů, které jsou s vnímáním příbuzné. Je třeba si všimnout, že *intencionální objekt vědomí* (brán tak, jak je jeho plným korelát) v žádném případě neznamená totéž co *uchopovaný objekt*. Uchopenost obvykle bez dalšího přibíráme do pojmu objektu vědomí (do pojmu předmětu vůbec), jelikož jsme předmět, pokud *na* něj myslíme, něco *o* něm říkáme, učinili předmětem ve smyslu něčeho uchopeného. V nejširším smyslu se uchopení kryje s ‚všímáním si něčeho‘, se zaznamenáním něčeho, ať již je to speciální pozorování nebo povšimnutí mimochodem: přinejmenším tak, jak se těmto výrazům obvykle rozumí.

Pokud se týče *tohoto všímání si nebo uchopování*, nejde o *modus cogito vůbec*, o *modus aktuality*, nýbrž při bližším přihlédnutí jde o *zvláštní modus aktu*, který může přijmout každé vědomí, resp. každý akt, který jej ještě nemá. Pokud se tak stane, není jeho intencionalní objekt jenom vůbec vědomým, v pohledu duchovního zaměření, nýbrž je uchopovaným, povšimnutým objektem. Na materiální věc nemůžeme být zaměření přirozeně jinak než uchopujícím způsobem, a stejně tak na všechny „*prostě představitelné*“ *předmětnosti*: zaměření (byť i ve fikci) je zde eo ipso „uchopování“, „všímání si“. V aktu hodnocení jsme ale zaměření na hodnotu, v aktu radosti na to, co nás těší, v aktu lásky na to milované, v jednání na čin, *aniž* bychom to vše uchopovali. Intencionalní objekt, to hodnotné, potěšující, milované, nadějně jako takové, jednání jako jednání to vše se spíše stává uchopeným předmětem teprve ve svérázné „*zpředměťující*“ *proměně*. Být zaměřen na nějakou věc v hodnocení *spoluzahrnuje* již uchopování této věci; *plný intencionalní korelát hodnotičiho aktu* není však *pouhá* věc, nýbrž *hodnotná věc* nebo *hodnota* (o čemž budeme ještě podrobněji mluvit). Tedy „*být v hodnocení zaměřen na nějakou věc*“ *neznamená* ještě „*mít jako předmět*“ tuto hodnotu, ve zvláštním smyslu uchopovaného předmětu, tak jak jej musíme mít, abychom o něm mohli predikovat; a stejně tak ve všech logických aktech, které se k němu vztahují.

V aktech toho druhu, jako jsou hodnotící akty, máme tedy *intencionalní objekt ve dvojím smyslu*: musíme rozlišovat mezi *pouhou „věcí“* a *plným intencionalním objektem*, a máme odpovídajícím způsobem *dvoji intentio*, dvoji zaměření. Pokud jsme v aktu hodnocení zaměření na věc, pak je zaměření na věc všímáním si jí, uchopováním; jsme ale „zaměření“ – jen ne uchopujícím způsobem – i na hodnotu. Nejen *představování si věci*, nýbrž i *hodnocení věci*, které zahrnuje představování, má *modus aktuality*.

Musíme však ihned doplnit, že situace je takto jednoduchá právě jenom v jednoduchých aktech hodnocení. Obecně jsou emotivní a volní akty fundované ve vyšším stupni, a díky tomu se *zmnožuje* také intencionalní objektivita a *zmnožují se i způsoby*, jak se objektům, které jsou zahrnuty v jednotné souhrnné objektivitě, *dostává* zaměření. V každém případě ale platí to, co vypovídá následující zásadní věta:

V každém aktu panuje nějaký modus všímání. Jestliže ale nejde o prosté vědomí věci, jestliže je v takovém vědomí fundováno další vědomí „zaujímající stanovisko“ k věci, pak se věc a plný intencionalní objekt (např. „věc“ a „hodnota“) rozchází, stejně jako se rozchází všímání a „mít před duchovním zrakem“. Zároveň ale k podstatě těchto fundovaných aktů patří možnost modifikace, ve které se jejich plně intencionalní objekty stanou předměty, kterých si všímáme a v tomto smyslu si je „*představujeme*“, a které jsou samy schopny sloužit jako substráty pro explikace, vztahy, pojmová uchopení a predikace. Díky této objektivaci máme před sebou v přirozeném postoji, a tedy jako *články přirozeného světa*, nejen přírodní věci, nýbrž hodnoty a praktické objekty všeho druhu, města, ulice s osvětlovacími zařízeními, byty, nábytek, umělecká díla, knihy, nářadí atd.

§ 38. Reflexe na akty. Imanentní a transcendentní vjemy

Dále dodáváme: Pokud žijeme v cogito, neuvědomujeme si samu cogitatio jako intencionalní objekt; ta se ale může tímto objektem vždy stát, k její podstatě náleží principiální možnost „*reflexivního obrácení pohledu*, a to přirozeně ve formě nové cogitatio, která se na ni zaměří jako prostě uchopující. Jinými slovy, každá cogitatio se může stát předmětem tzv. „*vnitřního vnímání*“, v dalším sledu pak objektem *reflexivního* hodnocení, souhlasu nebo nesouhlasu atd. Totéž platí v odpovídající modifikaci jak o skutečných aktech ve smyslu aktových impresí, tak o aktech, které si uvědomujeme „*ve*“ *fantazii*, „*ve*“ *vzpomínce*, nebo „*ve*“ *vcítění*, když chápeme a *spolu-prožíváme* cizí akty. „*Ve*“ *vzpomínce*, *vcítění* atd. můžeme reflektovat a učinit z aktů, které si „*v*“ *nich uvědomujeme*, objekty uchopení a na uchopení založených, stanovisko zaujímajících aktů, v rozličných možných modifikacích.

Navážeme zde na rozlišení mezi *transcendentními* a *immanentními* vjemy, resp. akty vůbec. Vyvarujeme se řeči o vnějším a vnitřním vnímání, již stojí v cestě vážné pochyby. Podáváme následující vysvětlení.

Imanentně zaměřenými akty, obecněji vzato *immanentně vztaženými intencionalními prožitky* rozumíme takové akty, k jejichž *podstatě* patří, že jejich *intencionalní předměty, pokud vůbec existují, náležejí k témuž proudu prožitků jako ony samy*. To tedy platí např. všude tam, kde se nějaký akt vztahuje k aktu (cogitatio ke cogitatio) téhož

Já, nebo také kde se akt vztahuje ke smyslově pocitové danosti téhož Já atd. Vědomí a jeho objekt vytváří individuální jednotu tvořenou jen prožitky.

Transcendentně zaměřenými jsou ty intencionální prožitky, při nichž se toto neděje; jako např. všechny akty zaměřené na podstaty či na intencionální prožitky jiných Já s jinými proudy prožitků; stejně tak všechny akty zaměřené na materiální věci, na reality vůbec, jak se ještě ukáže.

V případě imanentně zaměřeného čili, krátce, *imanentního vjemu* (tzv. „vnitřního“ vjemu) tvoří *vjem a to vnímané ze své podstaty nezprostředkovanou jednotu, jednotu jediné konkrétní cogitatio*. Vnímání zde skrývá v sobě svůj objekt tak, že od něj může být odděleno jen abstraktivně, jen jako *něco podstatně nesamostatného*. Jestliže je to vnímané intencionální prožitek, jako když reflektujeme na právě živé přesvědčení (např. když vypovídáme: Jsem přesvědčen, že...), pak máme spojení dvou intencionálních prožitků, z nichž je přinejmenším ten vyšší nesamostatný, a je přitom nejen v nižším fundován, nýbrž zároveň k němu intencionálně přivrácen.

69 Tento druh *reelného „zahrnutí“* (což je vlastně jen přirovnání) je *význačným rysem imanentního vjemu a v něm fundovaných zaujímání stanoviska*; chybí ve většině jiných případů imanentního vztahu intencionálních prožitků. Tak např. již při vzpomínkách na vzpomínky. K nynější vzpomínce nepatří vzpomínaná včerejší vzpomínka jako reálná součást její konkrétní jednoty. Podle své *vlastní* plné podstaty by mohla nynější vzpomínka být, i kdyby včerejší vzpomínka ve skutečnosti nebyla, zatímco ta, *pokud* skutečně byla, patří spolu s ní nutně k jednomu a témuž, nikdy nepřerušnému proudu prožitků, který mezi oběma nepřetržitě prostředkuje mnoha konkrétními prožitky. Zcela jinak je tomu z tohoto hlediska zjevně s transcendentními vjemy a ostatními transcendentně vztáženými intencionálními prožitky. Vjem materiální věci nejen ve svém reálném obsahu neobsahuje věc samu, nýbrž *je s ní mimo veškerou podstatnou jednotu, přirozeně za předpokladu její existence. Jednota určená čistě vlastními podstatami prožitků samých je výlučně jednotou proudu prožitků*, neboli prožitek může být spojen *jedině* s prožitky do celku, jehož celková podstata zahrnuje vlastní podstaty těchto prožitků a je v nich fundována. Tato věta se v dalším stane ještě jasnější a získá veliký význam.

§ 39 → JÁ
(JÁ)

§ 39. Vědomí a přirozená skutečnost.

Pojetí „naivního“ člověka

Všechny podstatné charakteristiky prožitku a vědomí, které jsme získali, jsou pro nás nutnými základními stupni pro dosažení cíle, který nás neustále vede, totiž pro získání podstaty onoho „čistého“ vědomí, jímž má být vymezeno fenomenologické pole. Naše zkoumání byla eidetická; singulární jednotlivosti podstat „prožitek“, „proud prožitků“, a tedy „vědomí“ v každém smyslu, patřily ale k přirozenému světu jako reálné události. Nevzdali jsme se přece půdy přirozeného postoje. – Individuální vědomí je spojeno s *přirozeným světem* na dvojí způsob: je to vědomí nějakého člověka či zvířete a je to, alespoň ve velkém počtu svých podob, vědomí tohoto světa. *Co tedy, vzhledem k tomuto spojení s reálným světem, znamená, že vědomí má svou „vlastní“ podstatu*, že vytváří s jiným vědomím jistou v sobě uzavřenou, *čistě těmito vlastními podstatami určenou souvislost*, souvislost proudu vědomí? Tato otázka se týká vlastní bytnosti proudu prožitků a všech jeho složek, jelikož vědomí zde lze chápat ve velmi širokém smyslu, který se nakonec kryje s pojmem prožitku. Do jaké míry má být především *materiální svět něčím principiálně různorodým, něčím vyloučeným z vlastní bytnosti prožitků?* A jestliže je něčím takovým, jestliže je oproti veškerému vědomí a jeho vlastní bytnosti „něčím cizím“, „jinobytím“, jakým způsobem se s ním pak *může* vědomí *spojit?* S ním a následně s celým světem, který je vůči vědomí cizí? Snadno se přece přesvědčíme, že *materiální svět není libovolnou částí přirozeného světa, nýbrž jeho základní vrstvou, k níž se všechno ostatní reálné bytí podstatně vztahuje*. To, *co této vrstvě ještě chybí*, jsou lidské a zvířecí duše; a to nové, *co přinášejí, je především jejich „prožívání“ s vědomým vztahem k jejich okolnímu světu. Přitom je přece vědomí a oblast toho věcného spojeným celkem, spojeným v jednotlivých psychofyzických jednotách, které nazýváme animalii, a spojeným na nejvyšším stupni v reálné jednotě celého světa*. Může být jednotu nějakého celku jinak než jako sjednocená vlastní podstatou svých částí, které tedy musejí mít jistou *příbuznost podstaty* místo principiální heterogenity?

Abychom si to objasnili, musíme vyhledat poslední zdroj, z něhož se živí generální teze světa, kterou v přirozeném postoji vykonáváme

přirozený svět

70
přirozený svět

vrstvy přirozeného světa

v přirozeném postoji
všechny generace
celý svět „lob jost“POSLEDNÍ ZDROJ GENERÁLNÍ
TEZE SVĚTA JE JEDNOTA
SKUTEČNOST

a která tedy umožňuje, že vědomě nacházím existující svět věcí jako svůj protějšek, že si v tomto světě připisují tělo, a tak do něj mohou sebe sama vřadit. Tímto posledním zdrojem je zjevně *smyslová zkušenost*. Pro naše účely ale stačí zkoumat *smyslový vjem*, který hraje mezi zakoušejícími akty v jistém dobrém smyslu úlohu původní zkušenosti, z níž všechny ostatní zakoušející akty čerpají hlavní část své odůvodňující síly. Každé vnímající vědomí má tu osobitost, že je vědomím *tělesné samopřítomnosti nějakého individuálního objektu*, který je na své straně v čistě-logickém smyslu individuem nebo jeho logicko-kategoriální obměnou.¹ V našem případě smyslového vjemu, nebo zřetelněji vjemu věci, je logickým individuem věc; a stačí, abychom brali vjem věci jako reprezentant všech dalších vjemů (vjemů vlastností, procesů atp.).

Přirozený bdělý život našeho Já je neustálé aktuální či neaktuální vnímání. Stále je vjemově přítomen svět věcí a v něm naše tělo. Jak se pak liší a může lišit *vědomí samo* jako *konkrétní bytí o sobě a vnímané bytí*, které je v něm vědomé, jako „*protějšek*“ tohoto vědomí a jako něco „*o sobě a pro sebe*“?

Uvažuji zprvu jako „naivní“ člověk. Vidím a uchopuji věc samu v její tělesnosti. Zajisté se občas mýlím, a to nejen ohledně vnímaných vlastností, nýbrž i ohledně existence samé. Podléhám iluzi nebo halucinaci. Vjem pak není „pravým“ vjemem. Pokud jím ale je, což znamená: pokud je možné jej „potvrdit“ v aktuální souvislosti zkušenosti, popř. pomocí korektního zkušenostního myšlení, pak je vnímaná věc *skutečně* dána a ve vjemu skutečně sama dána, a to tělesně. Vnímání, bráno pouze jako vědomí, a to s odhlédnutím od těla a tělesných orgánů, se přitom jeví jako něco, co je o sobě bez podstaty, jako prázdné hledění prázdného „Já“ na objekt sám, hledění, které se objektu pozoruhodným způsobem dotýká.

§ 40. „Primární“ a „sekundární“ kvality. *Tělesně daná věc jako „pouhý jev“ něčeho „fyzikálně pravého“*

Jestliže jsem jako „naivní člověk“ podlehl sklonu rozvíjet takovéto úvahy, „oklamán smyslovostí“, pak se nyní jako „vědecký člověk“

¹ Srv. výše, § 15, str. 29

rozpomenu na známé rozlišení *sekundárních a primárních kvalit*, podle něž specifické smyslové kvality mají být „jen subjektivní“ a pouze geometricko-fyzikální kvality mají být „objektivní“. Barva věci, zvuk věci, zápach a chuť věci atp., i když se na věci „tělesně“ zjevují jako náležející k její podstatě, nejsou prý samy a takové, jak se zde zjevují, skutečné, nýbrž jsou pouhým „znakem“ určitých primárních kvalit. Jestliže mám ale na paměti známá fyzikální učení, okamžitě nahlédnu, že význam takových velmi oblíbených vět nemůže být přece doslovný: jako kdyby na vnímané věci skutečně byly pouhým jevem pouze „specificky“ smyslové kvality; což by znamenalo, že „primární“ kvality, které zůstanou po *abstrahování* smyslových kvalit, by patřily k věci jsoucí v objektivní pravdě, spolu s dalšími takovými kvalitami, jež se nezjevovaly. Při takovém chápání by ovšem byla oprávněná stará Berkeleyho námitka, že rozprostraněnost, toto podstatné jádro tělesovosti a všech primárních kvalit, je nemyslitelná bez sekundárních kvalit. Spíše je tomu tak, že *celá podstatná skladba vnímané věci*, tedy to celé, co máme tělesně před sebou se všemi jeho kvalitami, a to všemi, které lze kdy vnímat, je „*pouhým jevem*“ a „*pravou věcí*“ je věc *fyzikální vědy*. Určuje-li tato věda danou věc výhradně prostřednictvím pojmů jako atomy, ionty, energie atd., a to v každém případě jako procesy vyplňující prostor, jež jsou charakterizovány pouze matematickými výrazy, má tedy na mysli něco, co je *transcendentní celému obsahu věci, jež máme tělesně před sebou*. Nemůže mít pak ani na mysli věc jako něco, co se nachází v přirozeném smyslovém prostoru; jinými slovy, její fyzikální prostor nemůže být prostorem tělesného vjemového světa: jinak by byla také zasažena Berkeleyho námitkou.

„*Pravé bytí*“ by bylo tedy něco zcela a *principiálně jinak určeného než to, co je dáno jako tělesná skutečnost ve vjemu*, co je dáno výlučně se smyslovými určeními, k nimž patří i určení smyslové prostorová. *Ve vlastním smyslu zakoušená věc poskytuje pouhé „toto“, prázdné X, které se stává nositelem matematických určení a příslušných matematických formulí a neexistuje ve vjemovém prostoru, nýbrž v „objektivním prostoru“, jehož je ten první pouhým „znakem“, v pouze symbolickém způsobem představitelné eukleidovské rozmanitosti o třech dimenzích.*

Berme to tedy tak. To, co je tělesně dáno v jakémkoli vjemu, je, jak říká tato nauka, „pouhým jevem“, něčím principiálně „jen sub-

73 jektivním“, a přesto ne prázdným zdáním. To, co je dáno ve vjemu, slouží přece v přísné metodě přírodní vědy k platnému určení transcendentního bytí, jehož je ono dané „znakem“, k určení, které může každý vykonat a s nahlédnutím ověřit. Smyslový obsah vjemové danosti samé platí sice stále jako něco jiného než jako o sobě jsoucí pravá věc, ale *substrát, nositel vnímaných určení* (prázdné X) platí přece nadále jako to, co se určuje pomocí exaktní metody ve fyzikálních predikátech. V opačném směru tedy slouží *každé fyzikální poznání jako ukazatel průběhu možných zkušeností týkajících se smyslových věcí a smyslově-věcných událostí, které lze v těchto zkušenostech nalézt*. Slouží tak k orientaci ve světě aktuální zkušenosti, ve kterém všichni žijeme a jednáme.

§ 41. Reelný obsah vjemu a jeho transcendentní objekt

Jestliže toto vše předpokládáme, *co potom patří ke konkrétnímu reelnému obsahu vjemu samého jakožto cogitatio?* Není to fyzikální věc, jak se rozumí samo sebou; ta je něčím zcela transcendentním – transcendentním vůči celému „světu jevů“. Přestože se ale tento svět nazývá „jen subjektivním“, nepatří *ani on*, s ohledem na všechny své jednotlivé věci a děje, k reelnému obsahu vnímání, je vůči němu „transcendentní“. Zvažme to blíže. Mluvili jsme právě již o transcendenci věci, ale jen letmo. Nyní je třeba získat hlubší náhled *ohledně způsobu, jak se má to transcendentní k vědomí*, jemuž je vědomé, jak lze rozumět tomuto vzájemnému vztahu, který má své záhady.

Vylučme tedy celou fyziku a celou oblast teoretického myšlení. Držíme se rámce prostého názoru a jemu náležejících syntéz, do něhož vnímání spadá. Je tedy evidentní, že názor a to nazírané, vnímání a vnímaná věc se sice ve své podstatě k sobě vztahují, avšak s principiální nutností *nejsou reelně a co do podstaty totožné a spojené*.

74 Vyjděme z příkladu. Stále vidím tento stůl, zároveň jej obcházím, měním své stanoviště v prostoru jako obvykle, a mám při tom nepřetržitě vědomí tělesné existence tohoto jednoho a téhož stolu, a to totožného, o sobě naprosto nezměněného. Vnímání tohoto stolu se ale stále mění, je kontinuitou střídajících se vjemů. Zavřu oči. Mé ostatní smysly se k tomuto stolu nevztahují. Nemám nyní ve vztahu k němu žádný vjem. Otevřu oči a mám opět onen vjem. *Onen vjem?*

Budme přesnější. Vjem není za žádných okolností v opakování individuálně tentýž. Jen stůl je tentýž, je vědomý jako identický v syntetickém vědomí, které spojuje nový vjem se vzpomínkou. Vnímaná věc může být, aniž by byla vnímána, aniž by byla i jen potenciálně vědomá (na způsob výše popsané inaktuality²); a může být, aniž by se měnila. Vnímání samo je ale tím, čím je, v neustálém toku vědomí a samo je neustálým tokem: vnímané ‚nyní‘ se neustále mění v navazující vědomí ‚právě-minulého‘ a zároveň vysvítá nové ‚nyní‘ atd. Tak jako vnímaná věc vůbec, tak i úplně všechny části, strany, momenty, které jí náležejí, jsou vůči vnímání ze zcela stejných důvodů nutně transcendentní, ať již se nazývají primární či sekundární kvalitou. Barva viděné věci není z principu žádným reálným momentem vědomí vztahujícího se k barvě, zjevuje se, ale zatímco se zjevuje, může a *musí* se tento jev při vykazující zkušenosti kontinuálně měnit. *Táž* barva se zjevuje „v“ kontinuálních rozmanitostech *odstínění* barvy. Podobné platí pro smyslovou kvalitu a stejně tak pro každý prostorový tvar. Jeden a týž tvar (dán tělesně jako totožný) se nepřetržitě zjevuje stále „jiným způsobem“, ve stále jiných odstínech tvaru. To je nutná situace a zjevně má obecnější platnost. Neboť případ věci, která se zjevuje nezměněna ve vnímání, jsme vzali jako příklad jen kvůli jednoduchosti. Přenesení na libovolné změny je nasnadě.

K „všestrannému“, kontinuálně jednotnému zkušenostnímu vědomí též věci, které se samo v sobě potvrzuje, náleží s podstatnou nutností mnohotvárný systém kontinuálních rozmanitostí jevů a odstínění, v nichž se odstiňují v určitých kontinuitách všechny předmětné momenty, které spadají do vjemu s charakterem tělesné samodanosti. Každé určení má svůj systém odstínění a pro každé platí, jako pro celou věc, že zde stojí pro uchopující vědomí, které synteticky sjednocuje vzpomínku a nový vjem, jako totéž, navzdory přerušení v průběhu kontinuity aktuálního vnímání.

Nyní zároveň vidíme, co skutečně a nepochybně patří k reelnému obsahu konkrétních intencionálních prožitků, které se zde nazývají vjemy věci. Zatímco věc je intencionální jednotou, něčím identicky

2 Srv. výše, § 35, zvl. str. 63

jednotně vědomým v kontinuálně řízeném uplývání rozmanitostí vjemů přecházejících jedna do druhé, mají tyto rozmanitosti samy stále svůj *určitý deskriptivní obsah*, který je *podstatně* přiřazen k oné jednotě. Ke každé fázi vnímání patří nutně např. určitý obsah odstínění barvy, odstínění tvaru atd. Tato odstínění se zahrnují mezi „*počítková data*“, data, která mají vlastní region s určitými rody, která se v rámci vždy jednoho takového rodu slučují do konkrétních prožitkových jednot sui generis (do *počítkových „polí“*); tato data jsou dále na způsob, který zde není třeba blíže popisovat, oduševněna v konkrétní jednotě vjemu „*pojetími*“ a v tomto oduševnění plní „*podávající funkci*“, resp. spolu s ním tvoří to, co nazýváme „*zjevováním*“ barvy, tvaru atd. To, ještě ve spojení s dalšími charaktery, tvoří reálný obsah vjemu, který je vědomím jedné a téže věci, a to díky sloučení v jistou *jednotu pojetí*, sloučení založeného v *podstatě* oněch pojetí, a dále díky možnosti *syntéz identifikace*, která má základ v *podstatě* různých takových jednot.

Je třeba mít jasně na zřeteli, že počítková data, která plní funkci odstínění barvy, odstínění hladkosti, odstínění tvaru atd. (funkci „*podávání*“), je zapotřebí zcela principiálně odlišovat od barvy jako takové, hladkosti jako takové, tvaru jako takového, krátce od všech druhů *věcných momentů*. *Odstínění, ačkoli je označeno stejným názvem, není principiálně téhož rodu jako to, co je odstíněno*. Odstínění je prožitek. Prožitek je však možný jen jako prožitek a ne jako něco prostorového. To odstíněné je však principiálně možné jen jako 76 prostorové (je přímo z podstaty prostorové), není ale možné jako prožitek. Obzvláště je také protismyslné pokládat odstínění tvaru (např. odstínění trojúhelníku) za něco prostorového a v prostoru možného. Kdo tak činí, zaměňuje odstínění tvaru s odstíněným, tj. zjevujícím se tvarem. Jakým způsobem je třeba dále v systematické úplnosti rozlišovat rozličné reálné momenty vjemu jakožto cogitatio (od momentů vůči němu transcendentního cogitatum) a charakterizovat je podle jejich zčásti velmi obtížných rozrůznění, je tématem pro rozsáhlá zkoumání.

§ 42. *Bytí jako vědomí a bytí jako realita.*

Principiální rozdíl způsobů názoru

Z provedených úvah vyplynula transcendence věci vůči jejímu vjemu a v dalším sledu vůči každému k ní vztáženému vědomí vůbec;

nejen v tom smyslu, že věc nelze fakticky najít jako reálnou složku vědomí; celou situaci je spíše třeba nahlédnout eideticky: *s naprosto nepodmíněnou* obecností, resp. nutností platí, že věc nemůže být dána v žádném možném vjemu, obecně v žádném možném vědomí jako reálně imanentní. Mezi *bytím jakožto prožitkem* a *bytím jakožto věcí* tedy tkví zásadní podstatný rozdíl. K regionální podstatě ‚prožitek‘ (speciálně k regionálnímu ozvláštění ‚cogitatio‘) principiálně patří, že je lze vnímat v imanentním vjemu, ale k podstatě něčeho prostorově-věcného patří, že je tak vnímat nelze. Jestliže k podstatě každého věc dávajícího názoru patří, jak ukazuje hlubší rozbor, že spolu s tím věcně daným lze při odpovídajícím zaměření pohledu uchopit další věcně analogické danosti, na způsob eventuálně odlučitelných vrstev a nižších stupňů v konstituci toho věcně se zjevujícího – tak jako např. „*vizuální věci*“ v jejich rozličných zvláštních případech –, pak o nich platí přesně totéž: jsou to principiální transcendence.

Dříve než budeme sledovat tento protiklad imanence a transcendence o něco dále, připojme ještě následující poznámku. Odhlédneme-li od vjemu, nalezneme mnohé intencionální prožitky, jež svou podstatou vylučují reálnou imanenci svých intencionálních objektů, ať jsou to jakékoli objekty. Platí to např. o každém zpřítomnění: o každé vzpomínce, o vcitujícím uchopení cizího vědomí atd. Přirozeně nesmíme tuto transcendenci směšovat s transcendencí, kterou se zde zabýváme. K věci jako takové, ke každé realitě v pravém smyslu, který musíme ještě vyjasnit a fixovat, podstatně a zcela „*principiálně*“³ patří, že ji nelze imanentně vnímat, a zároveň vůbec nalézt v souvislosti prožitků. Tak se věc sama a bez dalšího nazývá transcendentní. Ozývá se v tom právě principiální rozdíl způsobů bytí, nejdůležitější rozdíl, jaký vůbec existuje, totiž rozdíl mezi *vědomím* a *realitou*.

K tomuto protikladu mezi imanencí a transcendencí patří, jak se v našem výkladu dále ukázalo, *principiální rozdíl druhu danosti*.

³ Slovo „*principiálně*“ používáme zde, jako i všude v tomto spise, v přísném smyslu se vztahem k *nejvyšším*, a proto nejradikálnějším podstatným obecnostem, resp. podstatným nutnostem.

Imanentní a transcendentní vjem se neliší jen obecně tím, že intencionální předmět, který máme před sebou charakterizován jako tělesné ‚ono samo‘, je v prvním případě vjemu reálně imanentní, v druhém ne, nýbrž liší se ve způsobu danosti, který mutatis mutandis ve své podstatné odlišnosti přechází do všech modifikací zpřítomnění vjemu, do paralelních názorů vzpomínky a fantazie. Věc vnímáme tak, že se „odstiňuje“ ve všech určeních, která v daném případě „skutečně“ a ve vlastním smyslu „spadají“ do vnímání. *Prožititek se neodstiňuje*. Není to náhodná umíněnost věci nebo nahodilost „naší lidské konstituce“, že „náš“ vjem může pronikat k věcem samým jen pomocí jejich pouhých počítkových odstínění. Spíše je evidentní, a lze to vyvodit z podstaty prostorové věčnosti (i v ještě širším smyslu, který zahrnuje „vizuální věci“), že bytí tohoto druhu může být principiálně dáno ve vjemech jen odstíněním; právě tak lze vyvodit z podstaty cogitationes, prožitků vůbec, že to vylučují. Pro jsoucno jejich regionu nedává jinými slovy něco takového jako „zjevování“, jako podávání se odstíněním ani žádný smysl. Kde se nejedná o prostorové bytí, tam nemá smysl mluvit o vidění z odlišných hledisek, v proměnlivé orientaci, z různých stran, které se přitom nabízejí, z odlišných perspektiv, jevů, odstínění. Na druhé straně je podstatnou nutností, a jako podstatná nutnost něčím v apodiktickém náhledu uchopitelným, že prostorové bytí vůbec je 78 vnímatelné pro jisté Já (pro každé možné Já) jen ve vyznačeném způsobu danosti. Může se jen „zjevovat“ v jisté „orientaci“, jíž jsou nutně předznačeny systematické možnosti vždy nových orientací, z nichž každé odpovídá opět jistý „způsob zjevování“, který třeba vyjadřujeme jako danost z té a té „strany“ atd. Jestliže chápeme řeč o způsobech zjevování ve smyslu způsobů *prožitku* (tato řeč, jak je z právě provedeného popisu patrné, může mít též korelativní ontický smysl), pak to znamená: k podstatě osobitě vystavěných *druhů prožitku*, přesněji, osobitě vystavěných konkrétních vjemů, patří, že to intencionální v nich je vědomé jako prostorová věc; k jejich podstatě patří ideální možnost přechodu do určité uspořádaných kontinuálních vjemových rozmanitostí, jež mohou vždy znova pokračovat, tedy nejsou nikdy uzavřeny. V podstatné výstavbě těchto rozmanitostí pak spočívá, že tvoří jednotu *souhlasně dávajícího* vědomí, a sice vědomí vztahujícího se k *jedné* vjemové věci zjevující se stále dokonaleji, vždy z nových stran, ve stále bohatších určeních. Na

druhé straně není prostorová věc ničím jiným než intencionální jednotou, která může být principiálně dána jen jako jednotu takových způsobů zjevování.

§ 43. Vyjasnění principiálního omylu

Je tedy principiálním omylem mýnit, že vjem (a svým způsobem každý jiný druh názoru věci) neproniká k věci samé. Ta nám prý o sobě a ve svém ‚bytí o sobě‘ není dána. Ke každému jsoucnu prý patří principiální možnost prostě je nazírat jako to, co je, a speciálně je vnímat v adekvátním vjemu dávajícím tělesné ‚ono samo‘ *beze všeho zprostředkování „jevy“*. Bůh, subjekt absolutně dokonalého poznávání, a tím i všeho možného adekvátního vnímání, má prý přirozeně vnímat věci o sobě samé, které je odepřeno nám konečným bytostem.

Tento názor je ale protismyslný. Je v něm obsaženo, že mezi transcendentním a imanentním není *podstatný rozdíl* a že v postulovaném božím názoru je prostorová věc reálnou konstitutivní složkou, tedy sama prožitkem patřícím k božím proudům vědomí a proudům prožitků. Necháváme se uvádět v omyl myšlenkou, že transcendence věci má být transcendencí *obrazu* či *znaku*. Teorie obrazu je často vášnivě vyvracena a nahrazována teorií znaku. Jedna jako druhá jsou 79 však nejen nesprávné, nýbrž protismyslné. Prostorová věc, kterou vidíme, je při veškeré své transcendenci něčím vnímaným, něčím ve své *tělesnosti* vědomě daným. *Není* místo ní dán obraz či znak. Nepodsouváme vnímání vědomí znaku nebo obrazu.

Mezi *vjemem* na jedné straně a *obrazově-symbolickou* nebo *signitivně-symbolickou představou* na druhé straně je nepřekonatelý rozdíl podstaty. U těchto druhů představ nazíráme ve vědomí něco jako zobrazující něco jiného nebo signitivně naznačující něco jiného; jedno máme v poli nazírání, nejsme ale zaměřeni na to, nýbrž jsme zaměřeni pomocí média fundovaného pojmání na to jiné, zobrazované, označované. Ve vjemu není o ničem takovém řeč, stejně tak málo jako v prosté vzpomínce nebo v prosté fantazii.

V bezprostředně nazírajících aktech nazíráme jisté ‚samo‘; na jejich pojetích se nebudují pojetí vyššího stupně, tedy není vědomé nic, *pro co* by mohlo nazřené fungovat jako „znak“ nebo „obraz“. Právě proto se to nazřené nazývá bezprostředně nazřeným jako „samo“. Ve vjemu je ještě osobitě charakterizováno jako „tělesné“

oproti modifikovanému charakteru „vyvstávající“, „zpřítomněné“ ve vzpomínce nebo ve svobodné fantazii.⁴ Dostaneme se do protismyslu, jestliže běžným způsobem zaměníme tyto podstatně jinak vybudované způsoby představy, a tím korelativně i danosti, které jim odpovídají: tedy prosté zpřítomnění a symbolizaci (ať už zobrazující, či signifikativní), a hlavně prostý vjem a obě předchozí. Vjem věci nezpřítomňuje něco nepřítomného, jako by byl vzpomínkou nebo fantazií; vjem věci přítomní, uchopuje jisté ‚samo‘ v jeho tělesné přítomnosti. Činí tak podle svého *vlastního smyslu* a připisovat mu něco jiného znamená proviňovat se právě proti jeho smyslu. Jestliže se navíc jedná, tak jako zde, o vjem věci, patří k jeho podstatě být odstiňujícím vjemem; a korelativně ke smyslu jeho intencionálního předmětu, věci *jako* v něm dané patří být vnímatelnou principiálně jen vjemy tohoto druhu, tedy odstiňujícími vjemy.

§ 44. Pouze fenomenální bytí transcendentního, absolutní bytí imanentního

K vjemu věci dále patří, a i to je podstatnou nutností, jistá *neadekvátnost*. Věc může být principiálně dána pouze „jednostranně“, a to neznamená jen neúplně, jen nedokonale v libovolném smyslu, nýbrž znamená to právě to, co předepisuje podávání odstiňováním. Věc je nutně dána v pouhých „*způsobech zjevování*“, přitom je nutně *jádro „skutečně podaného“* obklopeno v souladu s pojetím *horizontem nevlastní „spoludanosti“* a více nebo méně vágní *neurčitosti*. A smysl této neurčitosti je opět předznačen obecným smyslem vnímané věci vůbec a jako takové, resp. obecnou podstatou tohoto typu vjemu, který nazýváme vjemem věci. Neurčitost přece nutně znamená *určitelnost podle pevně předepsaného stylu*. Předznamenává možné vje-

⁴ Ve svých göttingenských přednáškách jsem (a to od letního semestru 1904) nahradil nedostatečný výklad, který jsem nabídl v otázce vztahů mezi těmito prostými a fundovanými názory v *Logických zkoumáních* (ještě příliš ovlivněn pojetími vládnoucí psychologie), výkladem lepším a učinil jsem podrobná sdělení o svých pokračujících výzkumech – tato sdělení mezitím působila po terminologické a věcně literární stránce. Doufám, že v příštích svazcích *Jahrbuch* budu moci zveřejnit tato, jako i další zkoumání, která byla již dávno uplatněna v přednáškách.

mové rozmanitosti, které se v kontinuálním přechodu jedné do druhé slučují do jednoty jednoho vjemu, v němž ukazuje kontinuálně trávající věc ve stále nových řadách odstínění stále nové „strany“ (či při návratu staré strany). Nevlastní spoluuchopené momenty věci přitom postupně docházejí skutečného podání, tedy skutečné danosti, neurčitosti se blíže určují, aby se pak samy proměnily v jasné danosti; v opačném směru přechází ovšem jasné opět v nejasné, podané v nepodané atd. *K nezrušitelné podstatě korelace věci a vjemu věci patří být tímto způsobem in infinitum nedokonalou*. Jestliže se smysl věci určuje danostmi vjemu věci (a co jiného by mohlo smysl určovat?), potom vyžaduje takovou nedokonalost, nutně nás odkazuje na kontinuálně jednotné souvislosti možných vjemů, které se šíří od nějakého vykonaného vjemu do nekonečně mnoha směrů *systematicky pevně řízeným* způsobem, a sice do každého nekonečně, neustále prodchnuty jistou jednotou smyslu. Principiálně vždy zůstává horizont určité neurčitosti, jakkoli daleko ve zkušenosti pokračujeme a jakkoli rozsáhlá kontinua aktuálních vjemů těžce věci absolvujeme. Žádný bůh na tom nemůže nic změnit, stejně jako na tom, že 1 + 2 jsou 3, nebo na tom, že je libovolná jiná eidetická pravda.

Je již obecně zjevné, že transcendentní bytí vůbec, jakéhokoli rodu, chápané jako bytí *pro* jisté Já, může dojít k danosti jen analogickým způsobem jako věc, tedy jedině pomocí jevů. Jinak by šlo právě o bytí, které by se mohlo stát i imanentním; ale to, co je imanentně vnímatelné, je *jedině* imanentně vnímatelné. Jen tehdy, dopustíme-li se výše vyznačených a nyní vyjasněných záměn, lze mít za možné, že by jedno a totéž mohlo být dáno jednou pomocí jevu, ve formě transcendentního vjemu, podruhé imanentním vjemem.

Přesto ukážeme speciálně protiklad věci a prožitku ještě z jiné strany. *Prožitek*, jak bylo řečeno, se nepodává. V tom je obsaženo: Vjem prožitku je *prostým nazíráním* něčeho, co je *dáno ve vjemu jako „absolutno“* (resp. co tak dáno být může) a ne jako to identické ve způsobech zjevování odstiňováním. Vše, co jsme uvedli o danosti věci, zde ztrácí svůj smysl, a to je třeba přivést v jednotlivostech k plné jasnosti. Prožitek pocitu se neodstiňuje. Hledím-li na něj, pak mám jisté *absolutno*; to nemá žádné strany, jež by se mohly podávat jednou tím, podruhé oním způsobem. Když myslím, mohu si o něm myslet něco pravdivého i mylného, avšak to, co mám před sebou v nazírajícím pohledu, je přede mnou absolutně se svými kvalitami,

svou intenzitou atd. Zvuk houslí se svou objektivní identitou je na-
proti tomu dán pomocí odstínování, má své měnící se způsoby zjevo-
vání. Ty jsou jiné podle toho, zda se nacházím v koncertním sále
samém nebo zda poslouchám za zavřenými dveřmi atd. Žádný způ-
sob zjevování nemá nárok platit za absolutně dávající, jakkoli má
jistý způsob v rámci mých praktických zájmů jistou přednost jakožto
82 normální: v koncertním sále, na „správném“ místě slyším zvuk
„sám“, tak jak „skutečně“ zní. Právě tak říkáme ve vizuálním ohledu
o každé věcnosti, že má jistou normální podobu; říkáme o barvě,
o tvaru, o celé věci, již vidíme za normálního denního světla a v nor-
mální orientaci ve vztahu k nám: takto ta věc skutečně vypadá, tato
barva je skutečná atp. To ale ukazuje jen na *jistý druh sekundární
objektivace* v rámci celkové objektivace věci, jak se lze snadno pře-
svědčit. Je přece jasné, že kdybychom při výlučném podržení „nor-
málního“ způsobu zjevování odřízli ostatní rozmanitosti jevů a pod-
statný vztah k nim, nezbylo by již ze smyslu danosti věci nic.

Trváme tedy na tomto: zatímco k podstatě danosti pomocí jevů
patří, že nedává věc jako „absolutno“, nýbrž v jednostranném podá-
vání, patří k podstatě imanentní danosti dávat právě jisté absolutno,
které se dokonce nemůže ve svých stranách podávat a odstínovat. Je
přece také evidentní, že odstínující počítkové obsahy samy, které
patří reálně k prožitku vjemu věci, fungují sice jako odstínění pro
něco jiného, ale nejsou samy znova dány pomocí odstínění.

Všimněme si ještě následujícího rozdílu. I prožitek není, a to ni-
kdy, úplně vnímán, není adekvátně uchopitelný ve své plné jednotě.
Ze své podstaty je tokem, který můžeme, jestliže na něj zaměříme
reflexivní pohled, následovat vycházejíce z bodu „nyní“, zatímco
úseky ležící směrem zpět jsou pro vjem ztraceny. Vědomí něčeho
bezprostředně ukončeného máme jen ve formě retence, popř. ve for-
mě zpět hledící opětne vzpomínky. A konečně můj celý prožitkový
proud je jednotou prožitku, jejíž plně „spolu-plynoucí“ uchopení ve
vjemu je principiálně nemožné. *Tato* neúplnost, resp. „nedokona-
lost“, která patří k podstatě vjemu prožitku, je ale principiálně odliš-
ná od té, která tkví v podstatě „transcendentního“ vjemu, vjemu po-
mocí odstínujícího podávání, pomocí něčeho takového jako jev.

Všechny způsoby danosti a rozdíly mezi nimi, které nacházíme ve
sféře vnímání, vstupují do *reproduktivních modifikací*, ale modifiko-
vaným způsobem. Zpřítomnění věcí zpřítomňují podáváním, a při-
83

tom jsou odstínění sama, pojetí, a tím celé fenomény *jako takové*,
reproduktivně modifikovány. Máme i reprodukce u prožitků, akty
reproduktivního názoru na způsob zpřítomnění a reflexe ve zpřítom-
nění. Přirozeně zde nenacházíme žádná reproduktivní odstínění.

Připojíme nyní ještě následující protiklad. K podstatě zpřítomnění
patří stupňovité rozdíly relativní jasnosti, resp. temnoty. Zjevně ani
tento rozdíl dokonalosti nemá co činit s tím, který je vztažen k da-
nosti pomocí odstínujících jevů. Více či méně jasná představa se
neodstiňuje stupňovanou jasností, totiž ve smyslu určujícím pro naši
terminologii, ve shodě s nímž se prostorový tvar, každá jej pokrýva-
jící kvalita, a tím celá „zjevující se věc jako taková“ rozmanitě odsti-
ňuje – ať již se jedná o jasnou či temnou představu. Reproductivní
představa věci má své různé možné stupně jasnosti, a to pro každý
jednotlivý způsob odstínování. Vidíme, že jde o rozdíly, které leží
v různých dimenzích. Je také zřejmé, že rozdíly, které činíme ve
sféře vnímání samé pod tituly *jasné a nejasné vidění*, *zřetelné a ne-
zřetelné vidění*, ukazují sice jistou analogii s právě zmiňovanými
rozdíly jasnosti potud, pokud se v jednom i v druhém případě jedná
o stupňované přibývání a ubývání v danostní plnosti představované-
ho, avšak i tyto rozdíly patří k různým dimenzím.

§ 45. *Nevnímaný prožitek, nevnímaná realita*

Pokud pronikáme do těchto skutečností, chápeme též následující
podstatný rozdíl ve způsobu, jak se k sobě vztahují prožitky a věci
vzhledem ke své schopnosti být vnímány.

Ke způsobu bytí prožitku patří, že na každý skutečný, jako origi-
nální přítomnost živoucí prožitek se může zcela bezprostředně za-
měřit pohled zřejícího vjemu. Děje se to ve formě „reflexe“, která
má tu pozoruhodnou vlastnost, že to, co je v ní vjemově uchopeno,
se principiálně vyznačuje jako něco, co nejen je a v rámci vnímající-
ho pohledu trvá, nýbrž *bylo již předtím*, než se na to tento pohled
zaměřil. „Všechny prožitky jsou vědomé“, a to speciálně ohledně
intencionálních prožitků znamená, že jsou nejen vědomím něčeho,
a jako takové k dispozici jen tehdy, když jsou samy objekty reflektu-
jícího vědomí, nýbrž že jsou zde již nereflektovaně jako „pozadí“,
a tím principiálně *připraveny pro vjem* ve zprvu analogickém smyslu
jako nepovšimnuté věci v našem vnějším zorném poli. Ty mohou být
připraveny pro vjem jen potud, pokud jsou již jako nepovšimnuté
84

jistým způsobem vědomé, a to u nich znamená, pokud se zjevují. *Všechny věci nesplňují* tuto podmínku: Zorné pole má pozornosti, které zahrnuje vše, co se zjevuje, není nekonečné. Na druhé straně i nerefektovaný prožitek musí splňovat jisté podmínky připravenosti, ač zcela jiným a jeho podstatě přiměřeným způsobem. Nemůže se totiž „zjevovat“. V každém případě splňuje tyto podmínky vždy na způsob pouhé existence, a sice pro ono Já, ke kterému náleží, jehož čistý jáský pohled „v“ něm eventuálně žije. Jen proto, že reflexe a prožitek mají tuto *podstatnou* osobitost, kterou jsme zde jen naznačili, lze vědět něco o nerefektovaných prožitcích, tedy i o reflexích samých. To, že reproduktivní (a retencionální) modifikace prožitků mají paralelní, jen odpovídajícím způsobem modifikovanou vlastnost, je samozřejmé.

Pokračujeme v určování protikladu. Vidíme toto: *způsob bytí prožitku je být principiálně vnímatelný na způsob reflexe*. Něčím principiálně vnímatelným je i věc, a ve vjemu je uchopena jako věc mého okolního světa. Patří k tomuto světu, i když není vnímána, tedy *i tehdy je zde pro Já*. Obecně ale přesto ne tak, že by se na ni mohl zaměřit pohled prostého všimání. Pole pozadí, chápané jako pole možného prostého pozorování, zahrnuje přece pouze malou část mého okolního světa. Ono „je zde“ spíše znamená, že od aktuálních vjemů se skutečně zjevujícím se polem pozadí vedou *možné*, a sice kontinuálněsouhlasně *motivované* vjemové řady, se stále novými poli věcí (jako nepovšimnutými pozadími) až po vjemové souvislosti, v nichž by se právě ta která věc zjevila a byla uchopena. Z principu se na tom nezmění nic podstatného, když místo jednotlivého Já vezmeme v úvahu pluralitu Já. Jen pomocí vztahu možného vzájemného dorozumění lze identifikovat můj zkušenostní svět se světem druhých, a zároveň jej obohacovat o to, co je v jejich zkušenostech navíc. Transcendence, které by tedy chybělo popsání napojení na tu kterou sféru mého aktuálního vnímání pomocí souhlasných souvislostí motivace, by byla zcela bezdůvodnou domněnkou; transcendence, které by toto napojení *principiálně* chybělo, by byla *nesmysl*. Toho druhu je tedy ono ‚bytí zde‘ toho aktuálně nevnímaného ve světě věcí; je svou podstatou jiného druhu než principiálně vědomé bytí prožitků.

85

§ 46. *Nepochybnost imanentního vjemu, pochybnost transcendentního vjemu*

Z toho všeho vyplývají důležité důsledky. Každý *imanentní vjem zaručuje nutně existenci svého předmětu*. Jestliže je reflektující uchopení zaměřeno na můj prožitek, pak jsem uchopil absolutní ‚samo‘, jehož existenci nelze principiálně negovat, tzn. je principiálně nemožné nahlédnout, že není; bylo by protismyslné, kdybychom měli za možné, že *takto daný* prožitek po pravdě *není*. Proud prožitků, který je můj, toho, kdo myslí, je prožitkovým proudem, třebaže není ještě v širokém rozsahu uchopen, poznán po stránce svých minulých a budoucích oblastí; pokud se dívám na tento proudící život v jeho skutečné přítomnosti a chápu přitom sebe jako čistý subjekt tohoto života (co to znamená, nás bude zaměstnávat ve vlastním smyslu později), pak říkám přímo a nutně: *já jsem*, tento život je, já žiji: *cogito*.

Ke každému proudu prožitků a k Já jako takovému patří principiální možnost získat tuto evidenci, každý nese jistotu své absolutní existence jako principiální možnost v sobě samém. Nabízí se ale otázka, zda není myslitelné, že by jisté Já mělo ve svém prožitkovém proudu jen fantazie, že by tento proud nebyl složen z ničeho jiného než z fiktivně zpřítomňujících názorů. Takové Já by tedy nacházelo jen fikce cogitationes, jeho reflexe by byly, při dané povaze tohoto prožitkového média, výlučně reflexemi ve fiktivním zpřítomnění – ale to je zřejmý protismysl. To, co nám tane na mysli, může být pouhé fiktum, tanutí samo, fiktivně zpřítomňující vědomí samo fiktivně zpřítomněné není a k jeho podstatě, jako ke každému prožitku, patří možnost vnímající reflexe, která uchopuje absolutní existenci. Žádný protismysl není obsažen v možnosti, že všechno cizí vědomí, které kladu ve vcítující zkušenosti, není. Ale *mé* vcítění a *mé* vědomí vůbec je dáno originárně a absolutně, nejen po stránce esence, nýbrž po stránce existence. Tato význačná situace platí pouze pro Já a proud prožitků ve vztahu k sobě samému, pouze zde existuje právě něco takového jako imanentní vjem a existovat musí.

K podstatě světa věcí oproti tomu patří, jak víme, že žádný jakkoli dokonalý vjem nedává v této oblasti absolutno, a s tím podstatně souvisí, že každá jakkoli rozsáhlá zkušenost nechává otevřenu možnost, že to dané, přes stálé vědomí jeho tělesné samopřítomnosti,

86

neexistuje. Jako podstatný zákon platí: *existence věci není nikdy nutně vyžadována daností*, nýbrž je vždy jistým způsobem nahodilá. To znamená: Vždy se může stát, že si další průběh zkušenosti vyžádá, abychom se vzdali toho, co bylo kladeno již *se zkušenostním právem*. Byla to, jak se pak říká, pouhá iluze, halucinace, pouhý souvislý sen atp. K tomu přistupuje, že v tomto okruhu danosti existuje jako neustále otevřená možnost něco takového jako změna pojetí, proměnění jevu v jev s ním souhlasně neslučitelný, a tak vliv pozdějších zkušenostních kladení na dřívější, takže intencionální předměty dřívějších kladení podstupují následně takřkajíc přetváření – samé fenomény, které jsou ve sféře prožitků v souladu s podstatou vyloučeny. Rozpor, klam, 'jinobytí' nemá v absolutní sféře žádné místo. Je to *sféra absolutní pozice*.

Je tedy po všech stránkách jasné, že všechno, co pro mě existuje ve světě věcí, je principiálně *jen presumpivní skutečnost*; oproti tomu *Já samo*, pro které tato skutečnost existuje (vyloučíme-li „ze mne“ to, co patří ke světu věcí), tj. moje *prožitková aktualita*, je *absolutní skutečností*, která je dána nepodmíněným, naprosto nezrušitelným kladením.

Proti tezi světa, která je „nahodilá“, stojí tedy teze mého čistého Já a jáského života, která je „nutná“, naprosto nepochybná. Vše věcně, co je tělesně dáno, může i nebýt, žádný tělesně daný prožitek nemůže i nebýt: to je podstatný zákon, který tuto nutnost a onu nahodilost definuje.

Je zjevné, že nutnost bytí toho kterého aktuálního prožitku přesto není kvůli tomu žádnou čistou podstatnou nutností, tj. žádným čistě eidetickým ozvláštněním podstatného zákona; je to nutnost faktu, jež se takto nazývá proto, že podstatný zákon má na tom faktu účast, a sice zde na jeho existenci jako takové. V podstatě čistého Já *vůbec* a prožitku *vůbec* je založena ideální možnost reflexe, jež má eidetický charakter evidentně nezrušitelné *existenční teze*.⁵

⁵ Jedná se tedy o určitý zcela význačný případ empirických nutností, o nichž jsme se zmínili v § 6 na konci druhého odstavce, str. 15 tohoto pojednání. Srv. k tomu i 3. zkoumání, II. sv. v novém vydání LU.

Právě provedená úvaha také vyjasňuje, že nelze myslet žádné, ze zkušenosti světa čerpané důkazy, které by nás s absolutní nepochybností ujistily o existenci světa. Svět je pochybný ne v tom smyslu, že by existovaly rozumné motivy, které by se uplatnily proti ohromné síle souhlasných zkušeností, nýbrž v tom smyslu, že *lze myslet pochybnost*, a lze ji myslet proto, že možnost nebytí, jako principiální možnost, není nikdy vyloučena. Každou jakkoli velkou zkušenostní sílu je možné postupně vyrovnat a převážit. Na absolutním bytí prožitků to nic nemění, ty jsou vždy k tomu všemu předpokládány.

Naše úvaha tak dospěla k jistému vrcholu. Dosáhli jsme poznatku, které potřebujeme. V podstatných souvislostech, jež se nám odhalily, leží již zahrnutý nejdůležitější premisy pro závěry, k nimž chceme dojít v otázce principiální odlučitelnosti celku přirozeného světa od oblasti vědomí, od prožitkové sféry bytí; pro závěry, v nichž, jak se můžeme přesvědčit, dochází konečně svého práva jádro *Descartových Meditací* (meditací zaměřených na zcela jiné cíle), které jen nebylo čistě uplatněno. Přirozeně budeme dále potřebovat ještě několik, vcelku snadno proveditelných doplnění, abychom dospěli ke svým posledním cílům. Předběžně své důsledky vyvozujeme v jistém rámci omezené platnosti.

Třetí kapitola Region čistého vědomí

§ 47. Přirozený svět jako korelát vědomí

V návaznosti na výsledky předchozí kapitoly provedeme následující úvahu. *Faktický běh našich lidských zkušeností je takový, že nutí náš rozum jít za názorně dané věci* (věci kartesiánské imaginatio) a *podkládat jim jistou „fyzikální pravdu“*. Mohl by být ale také jiný. Nejen tak, jako kdyby vývoj člověka býval nikdy nepřekročil předvědeckou úroveň a ani ji kdy nepřekročí, takže fyzikální svět by měl sice svou pravdu, ale my bychom o tom nic nevěděli. Ani ne tak, že by fyzikální svět byl jiný, že by měl jiná zákonitá uspořádání než ta, která fakticky platí. Spíše je též myslitelné, že by náš názorný svět byl poslední svět, „za“ nímž by *vůbec neexistoval žádný fyzikální svět*, tj. že *vjemové věci by nebyly matematicky, fyzikálně určitelné*