

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filosofie a religionistiky

FILOSOFIE

Realita jako já, věc a jejich relace

Reality as Self, Thing and Their Relation

Bakalářská práce

Lukáš Jahoda

Praha 2012

Ph.D. James Hill

Děkuji Doktoru Hillovi za zcela důslednou, pečlivou a přívětivou výpomoc.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 2012

podpis:

Abstrakt

Smyslem práce je zachycení vývoje novověké filosofie směrem k filosofii "moderní" na základě subjekt-objektové problematiky, jež je považována a vykázána za ontologicky zcela fundamentální. Zachycení tohoto vývoje je ilustrováno z důvodu hlubšího vyjasnění smyslu a významu moderního myšlení. Ontologie novověké filosofie je bytostně určena skrze kategorie subjektu a objektu, já a věci. Nejvšeobecnější povaha této ontologie spočívá v předmětu fixace reality, kterým je buď já, věc či obojí. Pojem já a věci je v práci představen ve své totalitě prostřednictvím krajních pozic dvou novověkých myslitelů. Demonstrací krajní filosofie subjektu je Berkeley. Demonstrací krajní filosofie objektu Spinoza. Na základě explikace jejich ontologie se explikuje obecná povaha novověké ontologie. Konec novověké ontologie a její přechod v ontologii "moderní" se děje skrze rekonstrukci subjekt-objektové figury. Autorem této rekonstrukce je Hegel. Realita nyní není kladena do subjektu ani do objektu, ale do jejich vzájemné relace.

Klíčová slova: já, věc, vztah, substance, vědomí, Hegel, Berkeley, Spinoza

Abstract

The meaning of this work is to grasp the development of early-modern philosophy into "modern" philosophy on the basis of the subject-object issue, which is considered and demonstrated as ontologically entirely fundamental. The expression of this development is illustrated for reason of deeper clarification of the sense and meaning of modern philosophy. The ontology of early-modern philosophy is essentially determined through the categories of subject and object, self and thing. The most universal nature of this ontology is based on object of reality fixation which is self, thing, or both. The notions of self and thing are in this work introduced in their totality through the extreme positions of two early-modern philosophers. The demonstration of the extreme philosophy of the subject is Berkeley. The demonstration of the extreme philosophy of the object is Spinoza. On the basis of explication of their ontology is explicated the universal nature of early-modern ontology. The end of early-modern ontology and its transition into "modern" ontology happens through the reconstruction of the subject-object figure. The author of this reconstruction is Hegel. Reality is now placed neither into the subject neither into the object, but into their mutual relation.

Key words: self, thing, relation, substance, consciousness, Hegel, Berkeley, Spinoza

Obsah

Předmluva

Úvod

1. část: Realita jako já

A. Nástin ontologické situace já u Berkeleyho

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako já u Berkeleyho
2. Náčrt Descartova subjektu a substanciálního dualismu v poměru k Berkeleymu

B. Berkeleyho duch

1. Idea a mysl
2. Úplné dokázání immateriality reality
3. Idea jako pasivní a duch jako aktivní princip
4. Bůh jako nekonečný duch
5. Pojem aneb racionální náhled

C. Resultát: Význam Berkeleyho pro já

2. část: Realita jako věc

A. Nástin ontologické situace věci u Spinozy

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako věci u Spinozy
2. Spinozovo vyrovnání se s karteziánským subjektem a substanciálním dualismem

B. Spinozova substance

1. Definice a axiomy
2. Existence a identita přirozenosti substance
3. Nekonečnost, atributy a substance jako bůh
4. Nedělitelnost, jedinnost, bytí v bohu a svoboda
5. Imanence, věčnost a modus jako jednotlivina
6. Myšlení a rozlehlost, nutnost a rozum jako modus

C. Resultát: Význam Spinozy pro věc

3. část: Realita jako vztah já a věci

A. Nástin ontologické situace vztahu já a věci u Hegela

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako vztahu já a věci u Hegela
2. Náčrt Kantovy koncepce zkušenosti jako meze lidského poznání v poměru k Hegelovi

B. Hegelova zkušenost vědomí

1. Rozvrh ontologické metodologie
2. Smyslová jistota aneb zkušenost bezprostředna
3. Vnímání aneb zkušenost všeobecná

C. Resultát: Význam Hegela pro vztah já a věci

D. Vykázání Hegelova paradigmatu jako paradigmatu moderní filosofie

1. Vykázání Hegelova paradigmatu na Kierkegaardově pojmu opakování
 - a) Uvedení do Kierkegaardova pojmu opakování ve vztahu k Hegelovi
 - b) Opakování jako pohyb žití
 - c) Shrnutí Hegelova paradigmatu v Kierkegaardově pojmu opakování
 - d) Různost opakování od Hegelovy dialektiky
2. Vykázání Hegelova paradigmatu na Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti
 - a) Uvedení do Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti ve vztahu k Hegelovi
 - b) Tělesnost jako reverzibilita vidoucího a viditelného
 - c) Shrnutí Hegelova paradigmatu v Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti
 - d) Různost Merleau-Pontyho tělesnosti a post-hegelovského myšlení vůbec od Hegelovy dialektiky

Závěr

Bibliografie

„Všude však vlastním předmětem vědy je to, co je první, na němž závisí ostatní a podle něhož je pojmenováno. Je-li opravdu toto podstatou, bude úkolem filosofa, aby zkoumal počátky ...“¹

„Hegel je na počátku všeho toho, co bylo v posledním století ve filosofii vykonáno velkého - ... Nietzsche, fenomenologie a německý existencialismus ... ; Hegel je na začátku snahy o prozkoumání iracionálního a o jeho integraci do rozšířeného rozumu, což je stále ještě úkolem tohoto století ...“²

¹ Aristotelés, *Metafyzika*, 2. vydání, Praha 2003, str. 102

² Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel 1948, str. 109-110, přeložil Miroslav Petříček jr.

Předmluva

Smyslem tohoto textu je zachytit specifický dějinný úsek filosofie a vykázat jeho vnitřní a fundamentální strukturu, na jejímž základě se tento úsek uskutečnil. Tímto úsekem je přechod novověké filosofie ve filosofii „moderní“. Domnívám se, že „moderní“ filosofii nelze bez vyjasnění a prosvětlení tohoto úseku skutečně porozumět. V původu „moderní“ filosofie se zračí její paradigma, vzorec myšlení, jež udává nejvšeobecnější význam, smysluplnost a rozměr jednotlivým myšlenkám, tvrzením a větám „moderní“ filosofie. Poukázání na paradigma „moderní“ filosofie je tedy poukázáním na horizont a prostor, v němž se pohybuje její myšlení.

„Moderní“ myšlení není v této práci chápáno výhradně časově, tedy jako souhrn myslitelů 19., 20. a případně 21. století, ale spíše sémanticky, jako specifický způsob myšlení, jenž se zrodil z dědictví novověku, avšak zároveň se paradigmatickým způsobem liší od diskurzu novověké filosofie. Pojetí „moderní“ filosofie v této práci není tedy deskriptivní, ale normativní.

Zachycení úseku, v němž se přešlo od novověku dále, konstruuji prostřednictvím exemplifikací dvou hlavních fundamentů novověkého myšlení, z jejichž reinterpretace se zrodil fundament myšlení „moderního“. Tyto fundamenty jsou pojmy subjektu a objektu, jež identifikují s pojmy já a věci. Převedením formálnějších termínů na termíny přirozenější dochází k určitému prohloubení významu termínů formálních jejich střetem s žitou zkušeností. Subjekt a objekt, vnímající a vnímané či vnímatelné, jsou pojmy, jež se bytostně zaměřují a tkví ve faktu vnímání, pozorování a zakoušení. V tomto smyslu se jedná o epistemologické kategorie. Pojem já a věci je nejen bližší přirozenému jazyku a empirické zkušenosti, ale má také hlouběji zakotvené ontologické založení, ježto jeho smysl nespočívá výlučně v epistémickém vztahu, ale v označení dvou rozličných způsobů bytí. Z tohoto důvodu jsou pojmy já a věci jaksi ontologicky důslednější, a proto je často používám místo termínů subjektu a objektu. V pojmech já a věci se zakládá podstata novověkých ontologických otázek a jejich rozřešení. Jakkoliv je novověk rozmanitý ve filosofických problémech a způsobu jejich rozluštění, kategorie já a věci jsou vposledku tím prvním a posledním, na čem tyto problémy a jejich rozluštění stojí. Pojmy já a věci, jsou v této práci ukázány a vykázány jako hlavní ontologické kategorie novověku. Jako nový způsob porozumění původu, povaze, významu a vztahu těchto pojmů je představen nový způsob

rozumění skutečnosti vůbec, v němž se láme novověké paradigma.

Exemplifikací ontologické závažnosti pojmu subjektu v novověkém myšlení je v práci Berkeleyho metafyzika. Exemplifikací ontologické závažnosti objektu je metafyzika Spinozova. Reinterpretací těchto termínů je Hegelova fenomenologie, v níž se zlomilo novověké paradigma.

Je nutno zmínit, že práce se nesnaží o kritickou analýzu jednotlivých tvrzení jednotlivých myslitelů. Práci jde o odhalení a ukázání ontologických fundamentů jejich myšlení. Způsob interpretace textu tedy není čistě explikativní, ale spíše demonstrativní. Práce chce ukázat na textu ontologické kategorie, jež vnitřně motivují a jaksi „živí“ výklad. Práce chce ukázat původní ontologické teze a pojmy, z nichž je text a výklad myšlenkově orientován. Práci jde o představení fundamentů ontologií jednotlivých myslitelů, nikoliv o problematizaci plausibility jejich konkrétních tvrzení.

Z tohoto důvodu se text práce snaží věrně držet textů konkrétních myslitelů a interpretovat je v jejich extenzi, nikoliv provádět analýzu textu zpoza nějaké „platné“ logiky či systému usuzování. Práce se záměrně příliš nevzdaluje od jazyka jednotlivých myslitelů při jejich interpretaci, aby zachovala autenticitu jejich způsobu myšlení a tedy i jeho fundamentu. Práce se snaží odhalit fundament v textu, ne přecedit text a jeho fundament na jiný text, na jiný diskurz.

Je třeba také říci, že úhlavní pojmy já, věci a jejich relace nabývají specifické a odlišné významy v myšlení konkrétních filosofů. Každý myslitel pracuje s danými pojmy v perspektivě a šíří vlastního myšlení, a tak tyto pojmy získávají různé jak ontologické, tak sémantické konotace. Různost modifikací těchto pojmů u daných myslitelů tedy není důsledkem jejich konfúzního používání, ale různých kontextů, různých myšlenkových soustav, v nichž tyto pojmy figurují.

Naposled je nutno zmínit, že intencí práce není teze, jak by se mohlo zprvu zdát, že „moderní“ filosofie je hegelianství. Tato teze je v naprostém rozporu s intencí práce. Práce chce pouze říci, že původ „moderní“ filosofie stojí na hegelovském paradigmatu v otázce subjekt-objektivity, nikoliv, že moderna je odnož hegelianství. Práce si je zcela vědoma specifické odlišnosti post-hegelovských filosofů od Hegela samotného (a také tuto odlišnost tematizuje), jenom se snaží primárně vykázat jistý myšlenkový vzorec, jež je u Hegela a „moderních“ filosofů společný a jež je odlišuje od tradice novověké filosofie.

Úvod

Novověká filosofie, skrze Descartovo *cogito*, má v jistém smyslu svůj původ v kategorii subjektu. Descartes tím, že určil jako nejpůvodnější nepochybnou a nezpochybnitelnou jistotu existenci myslí, já, tedy subjektu, vytvořil nové filosofické paradigma, jehož podstata tkví v obratu k vědomí. Toto nové filosofické paradigma, jež je paradigmatickým novověké filosofie, spočívá v reflexi zkušenosti jakožto vědomého obsahu myslí. Descartova reinterpretační pojmů ideje jako představy myslí vedla k specifickému pojetí vnímání jako zakoušení vlastních představ vnímajícího subjektu. Toto nové pojetí vnímání přeneslo epistemologii na půdu já, myslí, a kategorii subjektu tím posvětilo na zásadní epistemicko-ontologický termín. S problematikou subjektu se však neodlučitelně pojí i problematika objektu, a tak se novověká filosofie stává v jistém smyslu promyšlením a prohlubováním těchto dvou kategorií a jejich vztahu. Ptáme-li se po subjektu, po já a jeho místě ve skutečnosti, je třeba se také zeptat po objektu, po věc a jejím ontologickém statutu, a jen v jejich vzájemném kontrastu a vztahu lze pojmut jak samotný subjekt, tak samotný objekt, jelikož jsou vůči sobě korelativní. Smysl ontologických pozic jednotlivých novověkých myslitelů lze tak pojmut v problematice subjekt-objektivitě a jejího rozřešení. Způsob, jakým novověk řeší tuto otázku, se však ukazuje v jistém smyslu jednostranný. Novověká filosofie ústí vždy v konečné zafixování reality v jednu z obou kategorií či v obě zároveň, buď v subjekt či objekt nebo v obojí. Zlom této „omezené“ perspektivy se dostaví až se zlomem novověké filosofie samotné a v jejím přechodu ve filosofii „moderní“. Nositelem tohoto zlomu je Hegel, který tím, že skutečnost nefixuje ani v jednu z obou kategorií a vykazuje její místo ve vztahu těchto kategorií k sobě navzájem, zakládá „moderní myšlení“. „Modernost“ tohoto myšlení spočívá v specificky nemetafyzickém pojetí subjekt-objektivitě, které realitu „neschovává“ v pojem subjektu či objektu, a tak z ní nečiní pouhou statickou myšlenku, ale vykazuje její místo ve vztahu mezi vědomím a jeho předměty, a tím ji ukazuje jako dynamický vývoj žití. „Moderním myšlením“ je tedy myšleno myšlení, jež nezakládá realitu v abstraktních a ideálních myšlenkových figurách a postulacích, jež bytostně nenáleží povaze vědomí, ale v pohybu zkušenosti samotné, která je založena na reálných vztazích mezi vědomím a jeho předměty, mezi já a věcí.

Smyslem této práce je ukázat přechod novověké filosofie ve filosofii moderní na základě pojmů já a věcí, tedy na základě problematiky subjekt-objektivitě. Přechod novověké filosofie

ve filosofii „moderní“ je tématizován z důvodu hlubšího uchopení původu a smyslu „moderního“ myšlení. V otázce po smyslu nelze abstrahovat od otázky po původu, a tak je uchopení původu „moderní“ filosofie podmínkou uchopení jejího smyslu. V přechodu novověku v modernu se ukazuje paradigmatická změna filosofického východiska, která dává nový rámec a horizont myšlení. Toto nové paradigma tak vyjasňuje všeobecný smysl a význam „moderního“ myšlení. Perspektiva subjekt-objektové problematiky je tématizována proto, jelikož je považována a vykázána za ontologicky zcela fundamentální. Stanovisko novověké filosofie bude vykázáno na dvou myslitelích, jejichž ontologické pozice jsou v otázce subjekt-objektivitu krajní v tom smyslu, že zakládají realitu vždy pouze v jednom z obou členů subjekt-objektové figury. První z nich, Berkeley, fixuje realitu v subjektu, v já, a druhý, Spinoza, ji fixuje v objektu, ve věci. Tato výlučná stanoviska jsou vzata proto, aby se na nich konsekventně vykázála povaha novověkého myšlení v kontextu subjekt-objektové problematiky, a proto, aby se pojem subjektu a objektu ukázal ve své totalitě. Stanovisko „moderní filosofie“ bude vykázáno na Hegelovi jako na jejím zakladateli, který ji založil tím, že reinterpretoval subjekt-objektovou figuru takovým způsobem, že realitu nefunduje ani v jednom z jejích obou členů, ale v jejich vzájemném vztahu. Doložení Hegelova filosofického paradigmatu jako paradigmatu „moderní“ filosofie bude vykázáno na jednom mysliteli 19. století, Kierkegaardovi, a to na jeho pojmu opakování, a na jednom mysliteli 20. století, Merleau-Pontym, na jeho pojmu tělesnosti. Kierkegaard je vybrán proto, ježto jeho kategorie opakování bytostně obsahuje Hegelův princip pohybu vědomí, a Merleau-Ponty proto, jelikož jeho pojem tělesnosti bytostně zahrnuje subjekt-objektový moment Hegelova myšlení. Oba myslitelé tak dohromady artikulují a vyjadřují dva hlavní fundamenty Hegelovy dialektiky vědomí, pohyb a subjekt-objektivitu, jež jsou od sebe neoddělitelné a tvoří nerozlučitelnou jednotu. Zároveň je také v práci vykázána i odlišnost Kierkegaardova a Merleau-Pontyho ontologických pojmů od Hegelova myšlení, a tím i specifická různost „moderní“ post-hegelovské filosofie od Hegela samotného, jež však zachovává jeho zásadní paradigma subjekt-objektivitu. Tento kontrast post-hegelovské moderny vůči Hegelovy je v práci tématizován z důvodu komplexnějšího zachycení vztahu Hegela k „moderní“ filosofii, ne pouze co do paradigmatu.

V celé práci bude usilováno o to, nereferovat k žádným jiným filosofům než bude nutné pro vykázáání cílových myšlenek práce, aby se její obsah pro mnohost postav jaksí nerozměnil. V kontextu Berkeleyho a Spinozovy pozice v problematice subjekt-objektivitu bude krátce zmíněn Descartes jako iniciátor novověké racionality vůbec, a v kontextu Hegelovy pozice

bude krátce zmíněn Kant jako iniciátor pozdně novověké kritické filosofie, jež vymezuje hranice poznání v empirické zkušenosti, v jevu.

1. část

Realita jako já

A. Nástin ontologické situace já u Berkeleyho

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako já u Berkeleyho

Berkeleyho epistemologie a ontologie tělesného světa jsou založeny na přísně empirickém zkoumání zkušenosti. Berkeley se snaží ukázat, že lidské poznání materiální skutečnosti je omezeno na ideje myslí, které jsou načerpány z čistě smyslové zkušenosti. Smyslové vnímání je Berkeleymu jediným zdrojem lidského poznání vnější reality a jen skrze něj dle Berkeleyho vzniká zkušenost s tělesným světem. Toto Berkeleyho radikálně senzualistické stanovisko vede k velice specifickému uchopení subjektivity. Subjekt, mysl je u Berkeleyho jediným fakticky existujícím jsouncem a celý vnější svět a souhrn jeho předmětů jsou Berkeleymu pouhou idealitou myslí. Jelikož Berkeley vychází z teze, že to, s čím máme zkušenost, jsou naše vlastní představy, a že ty jsou nemyslitelné mimo realitu myslí, ale pouze v jejím rámci, dochází k tomu, že materiální svět je pouhým vnitřním obsahem myslí, tedy já. Empirická zkušenost s tělesným světem je tak Berkeleymu procesem, kdy mysl, kterou Berkeley nazývá duchem [*spirit*], zkoumá své vlastní ideje. Duch „podpírá“ ideje tím, že je vnímá a je jediným reálným substrátem reality. Ideje jsou dle Berkeleyho vždy konkrétní a smyslový svět je tak souhrnem představ, jejichž obsah spočívá ve zvláštním. Jako protiváhu k idejím však Berkeley také zavádí pojmy [*notions*], které mají čistě racionální charakter, a místo zvláštního vyjadřují obecné. Pojmy chápe Berkeley jako intelektivní náhledy, v nichž spočívá chápavost a rozumění. Obsah skutečnosti je tak dle Berkeleyho souhrnem idejí, jež představují smyslově vnímatelnou realitu, a pojmů, které jsou racionálním uchopením a rozuměním myslí. Jak ideje, tak pojmy existují jen ve vnímajících subjektech, které jsou nositelem reality a přesněji realitou samotnou. Já je dle Berkeleyho kategorie, jež vyjadřuje totalitu reality, a věci jsou

pouze potud, pokud je já vnímá. *Esse est percipi*. Takto Berkeley vyjadřuje svou ontologii. Vnímání je však podmíněno existencí vnímajícího subjektu, ducha, který fakticky vnímá. Já se tak dle Berkeleyho nestává pouhým nositelem světa, ale světem samotným.

2. Náčrt Descartova subjektu a substanciálního dualismu ve vztahu k Berkeleymu

Jako předpoklad pro důkladné porozumění Berkeleyho myšlení je minimem krátce nastínit některá Descartova zásadní stanoviska, jimiž realizoval podhoubí novověké filosofie. Descartův obrat k vědomí a jeho substanciální dualismus jsou v problematice subjekt-objektivitě tím nejvíce klíčovými.

Descartes ve svých *Meditacích* začíná krajní skepsí a snaží se vyloučit z oblasti pravd vše, co může být uvedeno v pochybnost. Jedinou pravdou, která je absolutně nezpochybnitelná, je Descartovi realita myslí. Ať už je vše, co vnímám, nepravdivé a klam, to, že vnímám a že myslím, se nedá jakkoliv popřít, kdykoliv vnímám a myslím. Realita myslí je nezpochybnitelná, jelikož každá zkušenost ji vždy předpokládá. Obsah mých představ může být zcela nepravdivý, avšak fakt, že já mám představy a že si něco představuji a myslím, je zcela nezpochybnitelný. Myslí-li a mám-li představy, musím existovat, to je nezpochybnitelná pravda. Já existuje, jelikož myslí a jelikož má představy, ježto myšlení předpokládá mysl a představa někoho, kdo je představující. Mé tělo nemusí skutečně existovat, jelikož je pouhou představou a její obsah může být klamný, zato skutečnost, že má mysl existuje, je zjevná, jelikož mám vědomí, a to ji předpokládá. Já sám jsem tedy mysl a mé tělo je mou představou, a proto je ode mě reálně odlišitelné, jelikož proti představě vždy stojí představující, a tím je má mysl, jsem tedy věcí myslící, jsem myslí, to je jisté.

Tato Descartova slavná úvaha, která obrátila filosofii k já, ke vědomí, je pro Berkeleyho zcela ústřední. Na ní Berkeley staví svou epistemologii. Dle Berkeleyho je vnímání procesem zakoušení vlastních představ myslí, a právě tato teze vychází z Descartovy reflexe. Ztotožnění já s myslí a celé bezprostřední zkušenosti předmětného světa s představou je dědictvím karteziánského filosofického paradigmatu, jež je pro Berkeleyho zcela fundamentální, ježto právě ono umožňuje Berkeleymu pojmut já jako mysl a předmětný svět jako představu, což

je Berkeleymu zásadní ontologická distinkce.

Descartova nauka o substanciálním dualismu je druhým východiskem Berkeleyho spekulace. Descartes ve svých *Meditacích* nejdříve dochází k existenci mysli jako substance. Existence mysli, já, je, jak již bylo řečeno, pro Descarta naprosto evidentní pravdou. Mysl je reálně a samostatně existující entitou a lze ji proto nazvat substancí myslící. Nejzákladnější vlastností mysli je to, že je myslící. Fundamentálními mody myšlení jsou pak představování, chápání a tvrzení. Tyto vlastnosti jsou neodlučitelně spjaty s esencí mysli, jelikož utvářejí samu přirozenost mysli. Mysl sama je to, co myslí, má představy, rozumí a tvrdí, a právě tyto její aspekty ji definují jako mysl. Dále je nutno uznat ještě dvě zásadní vlastnosti mysli. Mysl není rozlehlou, prostorovou entitou, ale je netělesným jsouncem. Mysl se nerozprostírá v prostoru a není dělitelná. Je jedinou ucelenou substancí, jejíž přirozenost spočívá v jejích duchovních aktech, jež nejsou materiální. Mysl je čistě duchovní věc a nelze ji explikovat a nahlížet v kategoriích hmotného světa, jelikož je mu bytostně protikladná. Mysl a její projevy nelze zachytit v prostoru, jelikož nespádají pod jeho realitu. Mysl nelze rozdělit na dvě půlky jako materiální předměty. Mysl nelze vůbec dělit, jelikož je netělesnou a duchovní jednotkou. Mysl je tedy netělesnou a nedělitelnou substancí.

Dále a později ve svých *Meditacích* Descartes zavádí existenci hmoty. Tělesné věci jsou v bezprostřední zkušenosti pouhé představy, u kterých nelze rozhodnout, jestli jim odpovídá něco ve skutečnosti samotné mimo mysl. Fakt, že tělesné věci existují, Descartes dokazuje na základě nekonečné dokonalosti Boha. Jelikož klam je nedokonalost a klame jen to, čemu něco chybí, nemůže nekonečné jsoouco klamat. Člověk je od přirozenosti veden k víře v reálnou existenci materiálních předmětů, jež leží za našimi představami a zčásti je způsobují. Pokud by se tato víra ukázala jako nepravdivá, Bůh by nás oklamal tím, že do naší přirozenosti vštípil falešnou představu reálné existenci tělesných věcí. Bůh je však nekonečně dokonalý, a proto nemůže klamat, a tak naše víra musí být pravdivá a tělesné věci tedy existují. Materiální věc je reálně a samostatně existující substancí. Jaké má však vlastnosti? Ne ty, které postihujeme nejasně a smíšeně smysly, ale ty, které jasně a rozlišeně uchopujeme čistým a uceleným pohledem mysli. Takovéto vlastnosti jsou těmi vlastnostmi materiálních věcí, jež jsou předmětem čisté matematiky, tedy rozlehlost, velikost, tvar, dělitelnost *et al.*

Nauka o substanciálním dualismu je terčem Berkeleyho kritiky. Berkeley se snaží ukázat, že teze o samostatné existenci matérie mimo mysl je zcela rozporuplným výrokiem. Bytí je vnímání, a tak je představa reality něčeho, co samostatně existuje a stojí za našimi idejemi, nesmyslná a nepravdivá. Jediná reálně existující entita je dle Berkeleyho duch, mysl, já. Jen

duch existuje, jelikož je tím vnímajícím, tím, co zakouší představy, které v něm existují. Berkeley se tímto stanoviskem vyrovnává s karteziánským dualismem tak, že z něj činí duchovní monismus, tedy nauku o tom, že jediné, co reálně jest, je duch, já.

B. Berkeleyho duch

1. Idea a mysl

Berkeley na začátku svých *Principů* pojednává o základní povaze předmětů lidského poznání, přičemž jako jejich nejhlubší podstatu Berkeley shledává fakt, že jsou idejemi. Ideje jsou dle Berkeleyho představy myslí načerpané ze smyslové zkušenosti. Předměty poznání jsou předměty našeho celistvého smyslového vnímání. „Díky zraku mám ideje světla a barev v jejich různých stupních a obměnách. Díky hmatu vnímám například tvrdé, měkké, horké nebo chladné, pohyb nebo odpor, a z těchto více nebo méně co do kvantity nebo stupně. Čich mi dodává pachy, patro chutě a sluch přenáší do myslí zvuky ve veškeré rozmanitosti jejich tónů a uspořádání.“³ Dle Berkeleyho je celé lidské poznání založeno na smyslových počtcích, jež jsou jakožto empirické danosti jedinečné a konkrétní. Náš styk s realitou prostředkují smysly a není žádného jiného prostředníka. Pozorování a zakoušení našich vlastních smyslových představ je pozorováním a zakoušením celého vnějšího světa a souhrnu jeho předmětů. Vnímání jednotlivých předmětů se děje na základě vnímání seskupení různých smyslových kvalit, které se často vyskytují pospolu. „A všimneme-li si, že několik z nich [idejí] se vyskytuje pospolu, označíme je jedním jménem a pak je pokládáme za jednu věc. Například jistá barva, chuť, vůně, tvar a hustota, u nichž jsme si všimli, že se vyskytují pohromadě, jsou považovány za jednu jedinou věc označenou jménem jablko.“⁴ Předměty naší smyslové zkušenosti jsou shlukem jednotlivých idejí, jež vzájemně konstruují komplexní představu věci. To, co poznáváme, jsou tedy dle Berkeleyho naše vlastní ideje, jež získáváme prostřednictvím čistě smyslové zkušenosti.

To, co ideje předpokládají, je naše mysl, jež je vnímá a tím „podporuje“ a „podpírá“ jejich existenci. „Ale vedle vši té nekonečné rozmanitosti idejí či předmětů poznání existuje také něco, co je poznává nebo vnímá a vykonává různé činnosti, jako je chtění, představování, rozpomínání se na ně. Toto vnímající, aktivní jsoucno nazývám myslí, duchem, duší nebo sebou samým.“⁵ Mysl je Berkeleymu aktivním jsoucnem, které stojí proti idejím tím, že je

³ Berkeley, 2004, str. 105

⁴ Tamtéž

⁵ Tamtéž; George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, In: *George Berkeley: Philosophical Writings*, New York 2008, str. 83, „But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers operations, as

vnímá a poznává. Mysl zároveň udržuje existenci idejí, jelikož ideje existují v ní. Když Berkeley pojednává o mysli, píše: „Těmito slovy neoznačuji žádnou ze svých idejí, ale věc od nich zcela odlišnou, v níž tyto ideje existují nebo, což je totéž, jíž jsou vnímány, neboť existence ideje spočívá v tom, že je vnímána.“⁶ Ideje existují v mysli, jelikož jsou jejími vlastními obsahy, jejími představami, které zakouší, když vnímá. Existence ideje dle Berkeleyho bezprostředně implikuje fakt, že je vnímána. Idea je předmětem poznání lidské mysli, a tak nelze její existence abstrahovat od lidského poznávání, neboť jen v jeho aktech reálně existuje. Berkeley artikuluje tezi, že předměty naší zkušenosti jsou obsahy naší mysli a nemohou existovat mimo ni, neboť jejich přirozeností je právě to, že jsou jejími obsahy. Berkeley se snaží ukázat, že vnější svět je mentální entitou a že jeho realita nemůže přesahovat rámec mysli a jejích aktivit. „Obecně se připouští, že naše myšlenky, pocity ani ideje utvářené představivostí neexistují mimo mysl. A neméně zřejmé se zdá, že rozmanité počítky či ideje vtištěné do smyslů nemohou existovat jinak než v mysli, která je vnímá ...“⁷ Předměty naší bezprostřední smyslové zkušenosti mají dle Berkeleyho mentální povahu stejně jako myšlenky, emoce a vzruchy, jelikož obojí existuje pouze na půdě mysli, ježto podstatou obojího je vnímání a jen v něm má obojí svou realitu. „Říkám, že stůl, na kterém píši, existuje, což znamená, že jej vidím a cítím.“⁸ Dále: „Nějaký pach existoval, tedy byl čichán; nějaký zvuk existoval, to znamená, že byl slyšen ...“⁹ Berkeley ukazuje, že pojem existence smyslového předmětu tkví v jeho zakoušení. Existovat pro smyslový předmět znamená být vnímán, být cítěn, ježto smyslovost onoho předmětu, jež je jeho esenciálním predikátem, je založena v poznávacích strukturách mysli, tedy ve smyslech. Smysly Berkeleymu nejsou nějaké vnější receptory, jež prostředkují empirické vnímání, ale vnitřní zdroje kognitivních aktů mysli. Smyslová jsoucna jsou tedy jsoucí jen v duchu, jelikož on je tím, kdo vnímá a poznává. „Mezi lidmi skutečně převládá podivný názor, že domy, hory, řeky a slovem všechny smyslové předměty mají existenci přirozenou či skutečnou, která se liší od toho, že jsou vnímány chápáním.“¹⁰ Berkeley poukazuje na lidský omyl založený na představě reálné existence smyslových věcí mimo mysl. Tato představa je dle Berkeleyho falešnou abstrakcí,

willing, imagining, remembering about them. This perceiving, active being is what i call 'mind', 'spirit', 'soul' or 'my self'.”

⁶ Tamtéž; Tamtéž, „*By which words i do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist or, which is the same thing, whereby they are perceived; for the existence of an idea consists in being perceived.*“

⁷ Tamtéž, str. 106; Tamtéž, str. 83-84, „*That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And it seems no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense ... cannot exist otherwise than in a mind perceiving them.*“

⁸ Tamtéž

⁹ Tamtéž

¹⁰ Tamtéž

jež abstrahuje věc od jejího pojmání, a tím ji zbavuje její vlastní skutečnosti, neboť být pro smyslovou věc znamená být představou.

Berkeley shrnuje všechny své dosavadní úvahy v tezi, že jediné, co reálně existuje, je vnímající subjekt, duch, já. „Z toho, co bylo řečeno, plyne, že neexistuje žádná jiná substance než duch čili to, co vnímá.“¹¹ Já je tedy dle Berkeleyho jediným subsistujícím jsoucnem, jedinou substancí a celý smyslový svět je jeho obsahem. Duch je jediný konstituent reality a nic proti němu ve skutečnosti nestojí jako jeho ontologický protipól, jelikož celý svět je takřikajíc duchovní látky. Berkeleyho ontologie se tak ukazuje jako duchovní monismus, tedy jako stanovisko o realitě jakožto myslí, já. David Berman výstižně vystihuje nejvšeobecnější povahu Berkeleyho ontologie, když píše: „Berkeleyho filosofický systém ... je odzbrojující a ošidně jednoduchý. Podle Berkeleyho existují ve světě pouze dva druhy věcí: ideje a duchové.“¹² Existují jen duchové a jejich představy, nic víc.

2. Úplné dokázání immateriality reality

Berkeley se dále ve svých *Principech* snaží o komplexnější a úplnější dokázání duchovnosti skutečnosti, v rámci něhož předkládá více důkazů svého immaterialismu. Pojd'me si některé z nich postupně předložit. První Berkeleyho důkaz je založen na této úvaze: Neexistovaly-li by ideje v duchovní substancí, substancí vnímající, musely by existovat v substancí nevnímající, avšak „... existovat v nevnímající věci je pro ideu zjevný spor.“¹³ Existence ideje spočívá v tom, že je vnímána, a tak není možné založit její realitu v nevnímajícím substrátu. Idea je počitek a její místo je pouze ve vněmech myslí a v ničem jiném. Ideje tedy musí existovat pouze v duchu a nikde jinde a jediné, co jest, je *ergo* duchovní substance.

Berkeley rozvíjí možné pozice oponenta immaterialismu: „Řeknete ale, přestože ideje samotné neexistují mimo mysl, mohou existovat věci jim podobné, jichž jsou kopiemi nebo podobami, a tyto věci pak existují mimo mysl v nemyslicí substancí.“¹⁴ Berkeley na tuto námitku reaguje tvrzením, že idea se nemůže podobat ničemu jinému než zase ideji, jelikož

¹¹ Berkeley, 2004, str. 107; George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, str. 85, „From what has been said, it follows, there is not any other substance than spirit, or that which perceives.“

¹² David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, New York 1996, str. 21, vlastní překlad

¹³ Berkeley, 2004, str. 107

¹⁴ Tamtéž, str. 107-108

bytí ideje spočívá cele v představě, a tudíž se nemůže podobat ničemu jinému než zase představě. Není možno plausibilně traktovat předlohy idejí, které jsou jim podobné a zároveň nejsou idealitami. Berkeley rozvíjí ještě další variantu vyvrácení dané námitky: Originály či archetypy idejí musí být buď vnímatelné, nebo nevnímatelné. Pokud jsou vnímatelné, pak jsou samotnými idejemi, ježto idea je to, co je vnímáno. Pokud nejsou vnímatelné, pak je nutno tvrdit, že se barva podobá něčemu, co je neviditelné, měkké a tvrdé něčemu, co je nehmatatelné *et al.*, což je čirý nesmysl.

Dále Berkeley naráží na známou novověkou problematiku primárních a sekundárních kvalit. „Někteří rozlišují mezi primárními a sekundárními kvalitami: prvními myslí rozlehlost, tvar, pohyb, klid, tělesnost či neprostupnost a počet, druhými označují všechny ostatní smyslové kvality, jako jsou barvy, zvuky, chutě atd. Uznávají, že ideje, které o těchto druhých máme, nejsou podobami ničeho, co existuje mimo mysl či nevnímané, ale ideje primárních kvalit považují za vzory či obrazy věcí, které existují mimo mysl v nemyslicí substanci, již nazývají hmota.“¹⁵ Berkeley načrtává klasické raně novověké rozlišení primárních a sekundárních kvalit, kdy ideje primárních kvalit jsou pravými a adekvátními referencemi o materiální substanci, zatímco ideje sekundárních kvalit jsou pouhým důsledkem specifické struktury lidské subjektivity a neodpovídají ničemu mimo mysl. S tímto rozlišením se Berkeley vyrovnává stanoviskem, že rozlehlost, tvar, pohyb a ostatní primární kvality jsou idejemi mysli a jejich představa pochází z empirického vnímání, tudíž nemohou existovat nikde jinde než v mysli, ježto jsou tím, co je vnímáno, a počitek nemůže existovat nikde jinde než v duchu a jeho percepčních aktech. Berkeley popírá rozlišení primárních a sekundárních kvalit ještě jiným způsobem, a to tak, že poukazuje na nemožnost oddělení idejí primárních kvalit od idejí kvalit sekundárních jak v bezprostřední zkušenosti, tak v čistých aktech mysli. V bezprostředním vnímání nelze vnímat ideje jedněch kvalit odděleně od druhých, jelikož jsou vždy spojeny a propleteny v komplexní vnímaný předmět, jež utvářejí. Dokonce ani v mysli nemůžeme od nějakých kvalit abstrahovat a pojímat určité kvality samostatně bez dalších, jež jsou s nimi vždy spojeny ve zkušenosti. „Žádám ale každého, aby přemýšlel a zkusil jakýmkoliv abstraktním myšlením pojmut rozlehlost a pohyb tělesa beze všech ostatních smyslových kvalit. Pokud jde o mne, zřetelně vidím, že si nedokážu utvořit ideu rozlehlého a pohybujícího se tělesa, aniž bych mu navíc musel dát nějakou barvu nebo jinou smyslovou kvalitu ...“.¹⁶ Berkeley poukazuje na absolutní svázanost a neodlučitelnost idejí primárních kvalit od idejí kvalit druhotných, a to jak v bezprostřední zkušenosti, tak v aktech myšlení a

¹⁵ Tamtéž, str. 108

¹⁶ Tamtéž, str. 109

proto, jestli se připouští, že ideje sekundárních kvalit jsou pouhými představami, jimž neodpovídá nic mimo mysl, musí to platit i o idejích kvalit primárních, jelikož jsou s nimi neodlučitelně spojeny a náleží tak stejnému ontologickému rámci.

David Berman dobře vystihuje povahu Berkeleyho immaterialismu, když zmiňuje, že Berkeley nekonstruuje žádnou temnou a odtažitou metafyziku, ale pouze filosoficky artikuluje přirozenou intuici člověka spočívající v myšlence, že realita věci nemůže být abstrahována od naší zkušenosti s ní. „Berkeley ... věří, že jeho immaterialismus není pouze vzdálenější od skepticismu, ale také – možná ještě více překvapivě – bližší zdravému rozumu než materialismus.“¹⁷ Právě stanovisko materialismu je čistou metafyzickou abstrakcí, když abstrahuje realitu skutečnosti od lidského vnímání a cítění.

3. Idea jako pasivní a duch jako aktivní princip

Nyní se vraťme k pojmu ideje a mysli a prozkoumejme hlouběji jejich povahu. Základní vlastností ideje je dle Berkeleyho fakt, že je pasivní. Idea v sobě neobsahuje žádnou aktivitu, jelikož je čirou trpností, tím, co je zakoušeno. Smyslem existence ideje je fakt, že je představou, a proto v sobě nemůže obsahovat žádnou aktivitu, jelikož je pouhým předmětem zakoušení. Představa je definována tím, že je duchovním počítkem a že je pouze předmětem a obsahem mysli, v níž bytostně a cele existuje. „Všechny naše ideje, počítky či věci, které vnímáme, ať už jsou rozlišeny jakýmikoli jmény, jsou zjevně neaktivní, neobsahují žádnou moc nebo účinnost.“¹⁸ Ideje nejsou dle Berkeleyho schopny nic reálně působit a činit, nemají v sobě žádnou kauzální způsobnost, ježto jejich realita spočívá v tom, že jsou trpěny. Ideje jsou čistě pasivní a nemají jakoukoliv schopnost účinnosti a aktivity, nemají žádnou moc. „Žádná idea či předmět myšlení nemůže tedy ve druhé ideji vyvolat nebo způsobit žádnou změnu.“¹⁹ Ideje nemají kauzální sílu determinovat jiné ideje. Ideje nejsou schopny na sebe vzájemně působit a měnit se. Ježto idea je čirým pasivním jsoucнем, není schopna se přimět k jakémukoliv působení ani v řádu idejí ani v řádu duchů.

Dle Berkeleyho existují dva typy idejí, a to smyslové ideje a ideje z představivosti. Smyslové

¹⁷ David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, str. 29, vlastní překlad

¹⁸ Berkeley, 2004, str. 115; George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, str. 92, „All our ideas, sensations, or the things which we perceive, by whatsoever names they may be distinguished, are visibly inactive; there is nothing of power or agency included in them ...“

¹⁹ Tamtéž

ideje jsou bezprostředními vjemy zkušenosti a reálnými předměty lidského poznání, jež nezávisejí na naší vůli a které se nám naskýtají, ať chceme či ne. Tyto ideje bychom mohli vhodně nazvat jako přírodní jsoucna, jež konstituují realitu „vnější“ skutečnosti. „Ale ať už mám nad svými myšlenkami jakoukoli moc, zjišťuji, že ideje vnímané smysly na mé vůli nijak nezávisejí. Když za jasného denního světla otevřu oči, není v mé moci vybrat si, budu-li vidět, či nikoli, nebo určit, které jednotlivé předměty se mému pohledu naskytnou. A rovněž u sluchu a ostatních smyslů nejsou ideje jim vtištěné utvořeny mou vůlí.“²⁰ Ideje z představivosti jsou vzpomínkami a obrazy idejí smyslových, jež nám utkvěly v paměti či ideje vytvořené naší myslí na základě zkušenosti se smyslovými idejemi. Tyto ideje zcela závisejí na naší vůli a můžeme je libovolně vytvářet a vyvolávat prostřednictvím různých mentálních aktivit a operací mysli. Ideje z představivosti jsou produkty fantazie a paměti. „Zjišťuji, že ve své mysli mohu po libosti vyvolávat ideje a měnit a upravovat scénu tak často, jak se mi zachce. Stačí jen chtít a v mé fantazii se objeví ta nebo ona idea – a díky stejné schopnosti je smazána a uvolní místo jiné.“²¹ Smyslové ideje jsou živější, intenzivnější a trvalejší představy než ideje z představivosti, které jsou pro svou odvozenost a bytostnou závislost na fantazii, paměti a vůli vnímajícího subjektu mlhavější, prchavější a méně zřetelné. Smyslové ideje vytvářejí fyzický svět v našich myslích, zatímco ideje z představivosti jsou z něj odvozené představy a obrazy. „Smyslové ideje jsou silnější, živější a zřetelnější než ideje z představivosti. Mají také trvalost, řád a soudržnost a nejsou vyvolávány náhodně, jak je tomu často u těch, které jsou výsledkem lidské vůle ...“²² Oba typy idejí však stejně náleží pod kategorii trpnosti. Všechny ideje jsou pouhými představami a jejich smyslem je to, že jsou zakoušeny, ježto v tom spočívá smysl a esence ideje jako takové. Nyní přejdeme k duchům.

Duch je dle Berkeleyho aktivní jsoucno, jehož aktivita spočívá v jeho percepčních a volních aktech. „Duch je jednoduché, nerozdělené, aktivní jsoucno. Když ideje vnímá, nazývá se chápání, a když je vyvolává nebo s nimi jinak zachází, nazývá se vůle.“²³ Duch je netělesná a nedělitelná substance, která aktivně udržuje a realizuje celou předmětnou skutečnost. Když duch zakouší ideje, tak je poznává, a proto se v tomto ohledu nazývá chápáním. Když duch ideje vyvolává na základě vlastních pohnutek, nazývá se vůlí, jelikož uskutečňuje ideje prostřednictvím vlastních jednotlivých volních aktů. Duch má dva zásadní atributy, a to chápání a vůli. Skrze chápání poznává smyslovou skutečnost a skrze vůli vyvolává a realizuje

²⁰ Tamtéž, str. 117

²¹ Tamtéž, str. 116

²² Tamtéž, str. 117

²³ Tamtéž, str. 116; George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, str. 93, „*A spirit is one simple, undivided, active being. As it perceives ideas, it is called the 'understanding', and as it produces or otherwise operates about them, it is called the 'will'.*”

představy, jež jsou v jeho moci. Zkušenost a nazírání předmětů empirické zkušenosti je tedy dle Berkeleyho poznáním, ježto skrze ně přicházíme ve styk s realitou a ona se nám takto odhaluje a my ji jako takovou poznáváme. Poznání je dle Berkeleyho modus empirického vnímání. Schopnost duchů vyvolávat jednotlivé ideje a tak kauzálně působit se nazývá vůlí. Zajímavé je, že v Berkeleyho metafyzice, jež připouští existenci pouze duchům a jejich vnitřním myšlenkám a dojmům, je pojem činnosti vymezen pouze čirým aktem vůle a ničím jiným. Kauzální sílu mají pouze mysli a žádná neaktivní a pasivní matérie. Fyzika u Berkeleyho již studuje pouze síly ducha, ne hmoty, jelikož ta žádné nemá, vždyť vůbec neexistuje.²⁴ Berkeleyho svět, jež je jedním nesmírným duchovním obcováním mezi jednotlivými inteligencemi, nepřipouští jiné pojetí činnosti než volního aktu. „A opravdu je jasné, že když pohnu prstem, prst zůstává pasivní, ale moje vůle, která tento pohyb vyvolala, je aktivní.“²⁵ Dále: „Když pohyb není žádná činnost, rád bych za prvé věděl, zda dokážeš pojmout jinou činnost než projev vůle? A za druhé bych rád věděl, zda neříkáš nesmysly, když něco řekneš a nic při tom nepojímáš.“²⁶

Existenci duchů poznáváme na základě jejich účinků. „Podstatou ducha nebo toho, co jedná, je, že on sám nemůže být vnímán jinak než skrze účinky, které vyvolává.“²⁷ Aktivní jsoucno naší mysli nemůže být reprezentováno skrze pasivní ideu, ježto ta nemůže ze své podstaty referovat o žádné aktivitě, činnosti. Duchy nemůžeme vnímat přímo, bezprostředně, ale pouze zprostředkovaně pomocí jejich vlastních účinků. Duchy poznáváme prostřednictvím pozorování jistého sledu idejí, který poukazuje na vlastní aktivní příčinu, kterou je právě duch. Poznání duchů se dle Berkeleyho děje na základě principu analogie. Jednotlivý duch vnímá určitý sled idejí, který se svou povahou podobá řetězci idejí, který ho ve zkušenosti provází, a z toho usuzuje, že existuje další duch, podobný jemu samému, jenž tyto ideje spoluvytváří. Dle Berkeleyho existují dva typy ducha: konečný duch a nekonečný duch. Koneční duchové jsou všechny vnímající subjekty, jejichž smyslové ideje jsou nezávislé na jejich vůli, tedy ti duchové, kteří jsou podrobeni zákonům a realitě přírody. Nekonečný duch je duch, který zákony a realitu přírody vytváří, a který není ničemu podroben, jelikož je neomezený, a tím je jediný a všemohoucí bůh.

²⁴ Berkeley však tvrdí, že z vědecké perspektivy zkoumá fyzika síly hmotných předmětů, jelikož pro účel praxe je nutné v přírodních vědách přecházet z metafyzické úrovně na úroveň empirickou a kauzální sílu tak přisuzovat tělesům.

²⁵ George Berkeley, *Tři dialogy*, Praha 2007, str. 55

²⁶ Tamtéž; George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonus*, In: *George Berkeley: Philosophical Writings*, New York 2008, str. 199, „Now i desire to know in the first place whether motion, being allowed to be no action, you can conceive any action besides volition; and in the second place, whether to say something and conceive nothing be not to talk nonsense.“

²⁷ Berkeley, 2004, str. 116

4. Bůh jako nekonečný duch

Bůh je u Berkeleyho nekonečný duch, který vytváří ideje fyzického světa a posílá je do našich myslí. Ty ideje, které nezávisí na naší vůli, musí být vyvolány jiným duchem, jenž nad nimi má moc a který je schopen je v nás vyvolávat. Berkeley dokazuje existenci boha následující úvahou: Smyslové ideje jsou nezávislé na vůli konečných duchů. Jediné, co existuje, jsou ideje a duchové. Ideje ale nemají žádnou kauzální účinnost, a tak nemohou být původcem ničeho. Smyslové ideje musel tedy způsobit jiný duch. Ne však duch konečný, jelikož na jeho vůli jsou smyslové ideje nezávislé. „Existuje proto nějaký jiný duch, který je jejich příčinou, neboť je sporné, aby subsistovaly o sobě.“²⁸ Jiný duch než duch konečný je duch nekonečný, a proto musí existovat nekonečný duch. Nekonečný duch je však bůh, tedy bůh existuje. Bůh je nekonečný duch, nekonečné já, které řídí a ovládá celou realitu, jež existuje v konečných myslích.

Berkeley dává bohu naprosto ústřední roli ve vztahu ke skutečnosti smyslového vnímání. Všechny naše smyslové ideje jsou vytvářeny bohem, který je bez přestání vtiskuje do našich myslí. Bůh nám neustále prostředkuje naše představy, a tím udržuje existenci celého smyslového světa, jenž je souhrnem psychických aktů. Bůh v nás smyslové ideje vyvolává prostřednictvím aktů své vlastní vůle, ježto právě vůle je jedinou kauzální příčinou. Fyzický svět je držen v existenci na základě nepřetržitých aktů boží vůle. Bůh skutečnost neustále vytváří tím, že bez přestání zásobuje konečné mysli smyslovými idejemi. Smyslová skutečnost tedy existuje na základě kontinuální boží aktivity. Celá smyslová realita existuje v našich myslích díky „... věčné neviditelné Mysli, která tvoří a udržuje všechny věci.“²⁹ Pravidla, podle kterých v nás bůh vyvolává všechny počítky, nazýváme přírodní zákony. „Pravidla či ustálené metody, podle nichž v nás mysl, na níž závisíme, vyvolává smyslové ideje, se nazývají přírodními zákony. Ty se pak učíme ze zkušenosti, která nás poučuje, že v pravidelném běhu věcí jsou ty a ty ideje provázeny těmi a těmi jinými idejemi.“³⁰ Přírodní zákony jsou dle Berkeleyho pravidla v boží mysli, na základě kterých formuje idealitu smyslového světa a naše znalost těchto zákonů pramení čistě z empirického pozorování.

²⁸ Tamtéž, str. 169

²⁹ Tamtéž, str. 145

³⁰ Tamtéž, str. 117

Ukazuje se tedy, že bůh má u Berkeleyho absolutně centrální roli v procesu naší zkušenosti a že skrytě doprovází každý náš počitek, každý psychický akt. Bůh nahrazuje roli hmoty, jež u Berkeleyho nemá žádnou existenci. Za našimi počitky nestojí žádná vnější materie, ale nekonečné já, které v našich myslích neustále konstruuje realitu přírody. Jak píše David Berman: „V každém případě je zřejmé, že Bůh v Berkeleyho filosofii nahrazuje hmotu. Bůh vyplňuje prázdné místo zanechané eliminací hmoty. Jakmile si uvědomíme, že nás hmota nemůže oddělovat, a také neodděluje od Boha, měli bychom si být jasně vědomi těch 'velikých pravd', jak je Berkeley nazývá: že Bůh 'je přítomen a vědom v našich nejvnitřnějších myšlenkách; a že na něm nanejvýš absolutně a neustále závisíme' (PHK, sect. 155).“³¹

Berkeley tvrdí, že z uvážení výsostné harmonie a pravidelnosti ve vyvolávání našich idejí, krásy, řádu a dokonalé kauzality, jež je jejich všeobecné struktury vlastní, jasně vyplývá nekonečná moudrost, dobrost a dokonalost ducha, který jest tohoto všeho příčinou. Berkeley přisuzuje bohu tyto vlastnosti na základě našeho empirického vnímání a na základě naší zkušenosti s podobou a povahou světa, jež je jeho dílem. Jaká je však naše představa boha samotného? Berkeley výslovně odmítá myšlenku, že bychom měli ideu boha, jelikož realita boha jakožto čistě aktivního jsoucna nemůže být zprostředkována naší myslí skrze číře pasivní ideu a navíc boha samozřejmě nemůžeme vnímat smysly a ideje se do naší myslí dostávají pouze prostřednictvím smyslů. Berkeley tvrdí, že nemáme ideu boha, zato máme jeho pojem.

5. Pojem aneb racionální náhled

Pojem je dle Berkeleyho představa, jejímž obsahem je racionální uchopení. V Berkeleyho systému je nutné oproti idejím, jež vyjadřují pouze konkrétní smyslová data a pouhé pasivum, traktovat kategorie myšlení, jež vyjadřují obecnou intelektivní reflexi a také aktivní rovinu reality. Jako tyto kategorie Berkeley zavádí pojmy. Pojmy jsou racionálními a intelektivními nahlédnutími ducha, skrze něž chápe a rozumí skutečnosti. Pojmy jsou prostředkem artikulace a reflexe duchovní skutečnosti. Bez pojmů by se Berkeleyho realita redukovala na pouhou sumu konkrétních a disparátních dojmů, jež zakouší mysl a jež jsou předmětem jejího vnímání. Skutečnost by byla tmelem pouhých pasivních obrazů a počitků bez jakéhokoliv

³¹ David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, str. 52, vlastní překlad

řádu a principu jednoty. Pojmy u Berkeleyho zajišťují reflexivní a obecný obsah rozumění a pojmání mysli. Pojmy jsou Berkeleymu kategoriemi myšlení, pomocí nichž rozumíme a uvažujeme. „Co znám, o tom mám určitý pojem.“³² Pojem je racionálním náhledem, v němž spočívá reflexe a vědění mysli. Pojem tedy není smyslovým, ale racionálním uchopením skutečnosti. Proto se také pojmy převážně váží k sebepoznání ducha a k poznání jeho aktivit. Pojmy jsou schopny vyjadřovat aktivní princip reality, ježto nejsou pouhým pasivním smyslovým datem, ale intelektivním vhladem, jež spočívá v aktivitě mysli. Pojmy tedy zahrnují představy, jimiž mysl poznává vlastní projevy, aktivity a sebe sama. „Ale jak to chápu já, slova vůle, duše, duch nezastupují odlišné ideje, a po pravdě řečeno nezastupují vůbec žádnou ideu, nýbrž něco, co se od idejí naprosto liší a co se jako činitel nikdy nemůže podobat žádné ideji, ani jí nemůže být nikdy představováno. Zároveň je však třeba připustit, že máme určitý pojem duše, ducha a činností mysli, jako jsou chtění, láska, nenávisť, pokud známe či chápeme význam těchto slov.“³³ Pojmy jsou prostředky sebepoznání ducha a poznání jeho aktivit, jež nemohou být vyjádřeny ideou, jelikož ta poukazuje pouze k pasivním smyslovým předmětnostem. Idea má čistě pasivní charakter, jelikož je pouhým smyslovým počítkem, a tak nemůže prostředkovat představu činnosti, zato pojem je nástrojem myšlenkových aktivit ducha, a tak je schopen vyjádřit jeho vlastní spontaneitu a činnost. Jak naznačuje David Berman: „... Berkeley jasně tvrdí, že akty mysli nejsou vnímány na způsob ideje. Z toho by se zdálo, že mentální operace a emoce by měly být zatřízeny spíše s vnímajícími subjekty a aktivními jsoucnými než s idejemi.“³⁴ Pojem je opakem ideje. Idea je smyslový počitek. Pojem je intelektivní vhlad. Pojem je nástrojem myšlení, idea je nástrojem zakoušení. Pojem vyjadřuje činnost, idea trpění. Pojem je rozumovou představou, idea je představou smyslovou. Pojem vyjadřuje obecné, idea jednotlivé. Pojem je racionální kategorií, jež vyjadřuje obecnou stránku skutečnosti. „Také je třeba poznamenat, že o všech vztazích spojených aktivitou mysli nelze náležitě říci, že máme jejich ideu, ale spíš pojem vztahů a poměrů mezi věcmi.“³⁵ Pojem je prostředkem chápavosti a vyjadřuje všechny projevy a aktivity ducha. Pojem je kategorií myšlení, pomocí níž duch nahlíží a uchopuje aktivní rovinu reality a artikuluje její všeobecnost.

Je zřejmé, že po zavedení pojmu se ukazuje Berkeleyho ontologie a epistemologie komplexnější než dříve. Zpočátku jsme tvrdili, že u Berkeleyho existují pouze ideje a duchové, nyní je třeba tuto tezi lehce poopravit a říci, že existují také pojmy, a že skutečnost

³² Berkeley, 2004, str. 168

³³ Tamtéž, str. 116

³⁴ David Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, str. 23, vlastní překlad

³⁵ Berkeley, 2004, str. 168

není pouhým shlukem pasivních konkrétních dojmů, jež zakouší duch, ale že také podstatným způsobem zahrnuje reflexi a racionálně-kognitivní myšlenkovou práci, pomocí níž duch poznává sebe jako ducha a prostřednictvím níž uchopuje realitu v obecných kategoriích. Bez zavedení pojmů bychom skutečně museli připustit, že Berkeleyho ontologie je čirým senzualismem, jenž popírá jakoukoliv aktivní a podstatnou činnost rozumu v procesu zkušenosti. Nyní se však ukazuje, že Berkeleyho ontologie je komplexnější a tematizuje i racionální stránku reality, přičemž důsledně vykazuje její místo.

C. Resultát: Význam Berkeleyho pro já

Jaký je tedy význam Berkeleyho pro kategorii subjektu, pro já v novověkém myšlení a v myšlení vůbec? Shrňme si nyní stručně Berkeleyho ontologii, aby se nám ukázalo, jak koncipuje já. Berkeley tvrdí, že existují pouze duchové, jednotlivá já, a že všechen předmětný svět je jejich obsahem tak, jako jejich vlastní myšlenky a emoce. Veškeré působení a veškerá činnost v realitě je produktem vůle jednotlivých duchů. Ideje, které duchové vnímají, nemají žádnou kauzální sílu a jejich smysl tkví v tom, že jsou zakoušeny. Ty ideje, které nezávisí na vůli konečných duchů, ideje bezprostřední zkušenosti „externí“ reality, jsou produktem vůle nekonečného ducha, já, které řídí, ovládá a prostředkuje celou smyslovou skutečnost v konečných já. Přírodní zákony jsou systematická pravidla v mysli nekonečného ducha, podle kterých vyvolává představy v konečných já. Celá smyslová zkušenost a také produkty představivosti jsou konkrétními počítky, které vnímá já a které v něm také existují. Oproti konkrétním smyslovým danostem existují ale také pojmy, v nichž duchové myslí, a na základě nichž usuzují a poznávají se. Předmětná realita je pouhým konkrétním, které zakouší já a jež pozoruje, avšak racionální procesy a aktivity mysli vyjadřují obecně, jež stojí jako protipól k předmětné skutečnosti. Jak pojmy, tak ideje však existují pouze v jednotlivých já. Ideje z představivosti, jež jsou produktem lidské imaginace a paměti jsou působeny vůlí konečných já. Smyslové ideje, které konstruují realitu přírody, fyzického světa, jsou produktem vůle nekonečného já. Všechny ideje i pojmy vytváří já, v němž existují a jež je zakouší. I přírodní zákony jsou pouhým principem v nekonečném já. Celou realitu tedy uchovává a produkuje já. Celá realita je samotným já a jeho vnitřním světem, ve kterém se orientuje a poznává. Když já poznává skutečnost, poznává sebe sama. Já v sobě tedy dle Berkeleyho vyčerpává totalitu reality a stává se tak první i poslední ontologickou kategorií!

2. část

Realita jako věc

A. Nástin ontologické situace věci u Spinozy

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako věci u Spinozy

Spinozova metafyzika vychází z ústředního pojmu substance [*substantia*]. Substance je to, co je v sobě. Substance je samostatně existující jsoučno, které ke své existenci nepotřebuje nic mimo sebe. Modus je to, co je v něčem jiném, tedy to, co ke své existenci potřebuje něco mimo sebe, v čem spočívá a z čehož se odvozuje. Substance je věc. Modus je stav věci. Substance je věcí ve smyslu samostatného jsoučna, které reálně existuje, a jež je ve své existenci absolutně nezávislé na čemkoliv jiném. Modus je stavem věci, jsoučnem bytostně tkvícím v něčem mimo sebe. Existence modu nenáleží modu, ale věci, jejímž stavem modus jest. Modus nespočívá sám v sobě, ale ve věci, která zakládá a udržuje jeho realitu. Modus je projevem a stavem věci, jeho realita není vlastní jemu, ale věci. Jeho realita je realitou věci. Substance se neodvozuje z něčeho mimo sebe, ale ze sebe samotné, ježto její skutečnost je v ní samé. Modus se odvozuje ze substance, jelikož jeho skutečnost je mimo něj, ve věci. Modus je projevem věci. Substance je věcí samotnou. Vedle substance a modu dle Spinozy existuje ještě atribut. Atribut je vyjádřením přirozenosti substance. Atribut je specifickou explikací substanciální esence. V tomto výrazu přirozenosti substance existují jednotlivé mody. Atribut je dimenzí, v níž existují jednotlivé stavy substance jako ve své přirozenosti. Vše, co dle Spinozy existuje, jest substance, mody a atributy. Substance, věc je pouze jedna. Modů a atributů je nekonečno. Substance je dle Spinozy bohem, který je totožný se skutečností samotnou, a proto ho Spinoza identifikuje s přírodou [*natura*]. Bůh je realita sama, jež je jediným jsoučnem, které vskutku a vpravdě jest. Mody jsou jednotlivinami, konkrétními předměty v univerzu. Atributy jsou vyjádřeními boží přirozenosti, v nichž existují modifikace substance. Bůh, příroda, totalita reality je věc. Všechny jednotliviny ve

světě jsou modifikacemi této jediné věci. Subjekt, vědomí, já je pouze projevem a stavem jediné věci. Atributy jsou expresemi boží přirozenosti, v nichž existují všechny boží stavy, jednotliviny. Atributy jsou pouhými výrazy esence jediné věci a jejich realita se odvozuje z této věci, v které vše existuje. Vše, co jest, je věc.

2. Spinozovo vyrovnání se s karteziánským subjektem a substanciálním dualismem

Spinoza reaguje na Descartův subjekt velice negativně. Východiskem Spinozovy filosofie je pravý opak východiska filosofie Descartovy. Jistota existence myslí není Spinozovi nejpůvodnější pravdou, ale něčím odvozeným. Nejpůvodnějším faktem je Spinozovi existence substance, věci. Substance je Spinozovi jedinou realitou a já je něco až z ní odvozené. Substance je sama realita a subjekt je její pouhou modifikací. Spinozova filosofie disponuje opačnou metodou než filosofie Descartova. Descartes vychází z reality myslí a uchopování skutečnosti jako jejich představ. Spinoza vychází z reality věci jako absolutní skutečnosti a mysl je mu pouhým stavem věci, jež existuje pouze v ní a nikde jinde. Subjekt je ve Spinozově ontologii něčím nepůvodním až odvozeným. Já není nejpůvodnější pravdou, ale pravdou druhotnou. Nejpůvodnější pravdou je substance jako to, co je samo v sobě, jako samostatně existující jsoučno, z kterého se generuje celá skutečnost. Původní je Spinozovi realita sama jako věc a já je až modem reality, jejím konkrétním projevem.

S Descartovým dualismem se Spinoza vyrovnává obdobně. Hmota ani myšlení nejsou Spinozovi substancemi, ale pouhým vyjádřením přirozenosti jediné substance různým způsobem. Hmota ani mysl nejsou Spinozovi samostatné reality, ale reality vyplývající ze substance. Hmota a duch vyjadřují to samé, ale různým způsobem. To, co vyjadřují, je přirozenost substance samotné, která je tím původním a skutečným. Hmota a myšlení nejsou substancemi, ale atributy. Atribut je vyjádřením bytí, avšak ne samotným bytím. Atribut je explikací substance a ne substancí samotnou. Substance je pouze jedna a atributy jsou dimenzemi vyjadřujícími její esenci. Spinoza se tak vyrovnává s karteziánským dualismem tím, že z něj činí absolutní monismus, tedy stanovisko o realitě jako jediném absolutním bytí, z kterého se hmota a duch až odvozují.

B. Spinozova substance

1. Definice a axiomy

Spinoza svou *Etiku* zahajuje výčtem definic úhlavních pojmů, z nichž konstruuje svou ontologii. Začneme tedy jejich předložením a explikací. Definice 1: „Příčinou sebe sama rozumím to, čeho esence v sobě zahrnuje existenci, neboli to, čeho přirozenost lze chápat jen jako existující.“³⁶ *Causa sui* je dle Spinozy jsoučno, součástí jehož přirozenosti je jeho vlastní existence, což je dle Spinozy similární s faktem, že esence tohoto jsoučna může být chápána pouze jako existující. Na této definici se dobře ukazuje Spinozova logicko-ontologická metodologie. Chápeme-li něco nutně jistým způsobem, nutně to tak musí být i ve skutečnosti. Z úrovně logické tak Spinoza plyně přechází na úroveň ontologickou. Racionálně kategorické myšlení je Spinozovi měřítkem reality samotné. Definice 2: „Říkáme, že nějaká věc je konečnou svého druhu, jestliže může být omezena jinou věcí téže přirozenosti. Říkáme například, že těleso je konečné, protože si můžeme vždycky utvořit pojem jiného většího tělesa. Rovněž myšlení je omezeno jiným myšlením. Ale těleso není omezeno ani myšlením, ani myšlení tělesem.“³⁷ Konečnost věci v jejím druhu spočívá v možnosti omezení této věci jinou věcí téže přirozenosti. Tím, že jedna věc může být omezena jinou věcí téhož druhu, je určena její konečnost. Konečnost tkví v mezi věci, jež je určena jinými věcmi téže přirozenosti. Věci různých přirozeností se však nemohou omezovat, jelikož nemají nic společného, čím by na sebe mohly působit, a proto myšlení nemůže omezit těleso a těleso nemůže omezit myšlení. Definice 3: „Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k utvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.“³⁸ Substance je to, čehož realita je v sobě samé a ne v něčem jiném, a proto také musí být chápána ze sebe sama a ne z něčeho jiného. Substance je samostatně existující jsoučno, jež ke své existenci nepotřebuje nic mimo sebe. Definice 4: „Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence.“³⁹ Atribut je to, čemu

³⁶ Spinoza, 2004, str. 9

³⁷ Tamtéž

³⁸ Tamtéž; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, Charleston 2010, str. 1, „*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*“

³⁹ Tamtéž; Tamtéž, „*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*“

rozum rozumí tak, že v tom je založena přirozenost substance. Atribut je to, v čem rozum shledává esenci substance. Definice 5: „Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno.“⁴⁰ Modus je projev substance, který má svou realitu v substanci a ne v sobě samém. Modus existuje v substanci a z ní je také chápán, jak to odpovídá Spinozově logicko-ontologické metodologii. Modus je odvozeninou, něčím závislým, něčím nesoběstačným. Definice 6: „Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoucno, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci.“⁴¹ Bůh je absolutně nekonečná substance, tedy substance, jež sestává z nekonečného počtu atributů, přičemž všechny tyto atributy vyjadřují její esenci. Z nekonečnosti boha vyplývá nekonečný počet atributů, jež vyjadřují jeho esenci. Definice 7: „Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání. Říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným.“⁴² Pojem svobody spočívá v determinaci věci sebou samou a ne něčím jiným. Dle Spinozy je vše determinováno k svému bytí a jednání, vše má svou příčinu, svobodné je však to, co determinuje samo sebe, a co není determinováno od jiného. Způsob existence věci, která je svobodná, plyne z její vlastní přirozenosti a ne z přirozenosti jiných věcí. Nutnost spočívá v nucení věci k specifickému způsobu existence a jednání od jiné věci. Nucené, nutné je to, co neurčuje samo sebe, ale co je určeno od jiného. Definice 8: „Věčností rozumím samu existenci, pokud je chápána jako něco, co nutně vyplývá z definice věčné věci.“⁴³ Věčnost je existence, která bezprostředně a nutně vyplývá z esence věčné věci. Věčnost je věčná existence, která náleží jsoucnu, jehož přirozenost v sobě zahrnuje existování.

Spinoza po výčtu definic uvádí své axiomy. Axióm 1: „Vše, co je, je v sobě nebo v něčem jiném.“⁴⁴ Vše, co existuje, má své bytí buď v sobě, anebo v něčem jiném. Věci jsou buď v sobě, anebo v jiném. Axióm 2: „To, co nelze chápat z něčeho jiného, je nutno chápat z něho samého.“⁴⁵ Nemohu-li něco pochopit z něčeho jiného, je nutno je chápat z něho samého. Věc buď chápu z ní samé, anebo z něčeho jiného. Nemohu-li ji chápat z něčeho jiného, musím ji chápat z ní samé. Axióm 3: „Z dané determinované příčiny nutně plyne účinek, a naopak

⁴⁰ Tamtéž; Tamtéž, „*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.*“

⁴¹ Tamtéž; Tamtéž, „*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*“

⁴² Tamtéž, str. 10

⁴³ Tamtéž

⁴⁴ Tamtéž; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 2, „*Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt.*“

⁴⁵ Tamtéž

není-li dána determinovaná příčina, je nemožné, aby následoval nějaký účinek.⁴⁶ Ze specificky určené příčiny nutně plyne její účinek, jinak by nebyla příčinou. Není-li však určité příčiny, nemůže být ani účinku. Axióm 4: „Poznání účinku závisí na poznání příčiny a zahrnuje ji [je] v sobě.“⁴⁷ Účinek má svou existenci od příčiny, a proto poznání účinku v sobě nutně zahrnuje poznání příčiny. Axióm 5: „Věci, jež nemají navzájem nic společného, nemohou být rovněž chápány jedna z druhé, neboli pojem jedné nezahrnuje v sobě pojem druhé.“⁴⁸ Nemají-li nějaké věci navzájem nic společného, není možné, abychom v jedné věci chápali něco z druhé a naopak. Axióm 6: „Pravdivá idea se musí shodovat s tím, čeho je ideou.“⁴⁹ Aby byla idea pravdivá, musí odpovídat svému předmětu. Axióm 7: „Jestliže lze něco chápat jako neexistující, pak esence této věci nezahrnuje existenci.“⁵⁰ Věc chápeme tak, že nahlížíme její přirozenost, můžeme-li něco chápat jako neexistující, pak esence této věci v sobě nezahrnuje existenci.

2. Existence a identita přirozenosti substance

Tvrzení 1 první knihy Spinozovy *Etiky* zní: „Přirozenost substance je taková, že předchází své stavy.“⁵¹ Toto tvrzení je dle Spinozy zřejmé z definice substance a modu. Substance je definována jako něco, co je v sobě. Modus je definován jako stav substance, který není v sobě samotném, ale v substanci. Z těchto dvou definic plyne, že substance, co do přirozenosti, předchází své stavy. Tvrzení 2 říká: „Dvě substance, jež mají různé atributy, nemají nic společného.“⁵² Toto tvrzení je dle Spinozy zřejmé z definice substance. Jelikož substance je to, co je v sobě a je chápáno ze sebe, nemohou mít dvě substance různých přirozeností (atributů) nic společného, jinak by mohly být chápány jedna z druhé. Tvrzení 3: „Z věcí, jež nemají nic společného, nemůže být jedna příčinou druhé.“⁵³ Jestliže nějaké věci nemají nic společného, nemůžeme jednu věc chápat z jiné (axióm 5), avšak jestli jednu věc nemůžeme

⁴⁶ Spinoza, 2004, str. 10

⁴⁷ Tamtéž

⁴⁸ Tamtéž

⁴⁹ Tamtéž

⁵⁰ Tamtéž

⁵¹ Tamtéž, str. 11; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 2, „*Substantia prior est naturâ suis affectionibus.*“

⁵² Tamtéž

⁵³ Tamtéž, str. 11

chápat z jiné, nemůže být ani jejím účinkem, jelikož poznání účinku v sobě zahrnuje poznání příčiny a tak je účinek chápán ze své příčiny. Tvrzení 4: „Dvě nebo více odlišných věcí se odlišuje od sebe buď růzností atributů, nebo růzností stavů svých substancí.“⁵⁴ Vše, co je, jsou substance a jejich stavy. Věci se od sebe mohou lišit buď vlastní přirozeností (atributem), anebo vlastní modalitou. Tvrzení 5: „V přírodě nemohou existovat dvě nebo více substancí s toutéž přirozeností nebo s týmž atributem.“⁵⁵ Kdyby existovalo více odlišných substancí, pak by se mohly lišit buď růzností svých atributů, nebo růzností svých stavů. Kdyby se odlišovaly pouze růzností atributů, pak by se každá substance lišila právě co do atributů, a tudíž by neexistovalo více substancí s týmž atributem, ale s týmž atributem by existovala pouze jedna substance. Spinozovi zde jde o identitu vlastnosti. Nemá-li více věcí identickou vlastnost (v tomto případě atribut), ale naopak vlastnost odlišnou, spadá identita vlastnosti vždy jen k jedné věci, a proto Spinoza vyvozuje, že liší-li se substance pouze v attributech, musíme pak připustit, že existuje vždy jen jedna substance s identickým atributem. Kdyby se odlišovaly pouze růzností svých stavů, pak by samy v sobě byly toutéž věcí, jelikož substance předchází svým stavům a je sama v sobě. Chápali bychom-li ji ze sebe, tedy pravdivě, ježto substancí se z definice rozumí z ní samé, byla by jednou a touž věcí. V tomto tvrzení Spinoza implicitně tvrdí, že abychom mohli traktovat více substancí, musíme je nejdříve vzájemně odlišit, rozrůznit, jinak by nám splynuly v jednu a touž věc, jelikož bychom neměli princip diference, jenž by nám umožnil pojmout a tvrdit mnohost, více entit. Z tohoto důvodu Spinoza zahajuje důkaz k tomuto tvrzení pojmem rozličenosti, ježto bez něj není možno pojmout více jak jednu věc. Máme-li však více substancí, pak *ergo* nemohou sdílet stejné atributy, ježto pak by se ničím nelišily a byly by jednou a touž věcí. Z této úvahy nakonec plyne pravdivost Spinozova daného tvrzení, že nemůže existovat více substancí s identickým atributem.

Substance je dle Spinozy samostatně existující věc, jež je mimo rozum, jak vyplývá z důkazu k tvrzení 4, kde Spinoza píše: „Vše, co je, je buď v sobě, nebo v něčem jiném, ... tzn. ... vně rozumu není dáno nic než substance a jejich stavy.“⁵⁶ Zde je přesně vidět, jak Spinoza rozumí způsobu existence skutečnosti. To, co jest, je mimo rozum, tedy ve skutečnosti o sobě mimo modální myšlení a vnímání. Skutečností myslí Spinoza realitu samu o sobě, mimo naše vědomí a rozumění, kterou sice naším rozuměním chápeme, ale ona sama leží mimo něj.⁵⁷

⁵⁴ Tamtéž

⁵⁵ Tamtéž, str. 12

⁵⁶ Tamtéž, str. 11

⁵⁷ Realita existuje mimo náš rozum v intencionálním, nikoliv v ontologickém slova smyslu, ježto rozum je také něčím existujícím.

Realita má pro Spinozu samostatný ontologický statut. To, že něco existuje, nezávisí na tom, zda toto „něco“ konceptualizuje nějaký rozum. Realita je sama o sobě, mimo intelektivní konceptualizaci, vně rozumu. Realita je dle Spinozy substancí, samostatně existující a ontologicky nezávislou entitou, tedy věcí v aristotelském slova smyslu. Substancí je myšlena reálná entita existující sama v sobě a o sobě, tedy ucelená komplexní věc. Modus není věcí, ale vlastností věci. Modus je stav substance, věci, je jejím projevem, a ne věcí samotnou. Jak trefně vystihuje tuto problematiku Jonathan Bennett: „Viděli jsme, že podle jeho definice substance chápe Spinoza substance jako věci: ony mají tu logickou nezávislost, která by měla náležet tomu, co leží na straně věci v distinkci věc/vlastnost. Naproti tomu mody jsou vlastnostmi věci: 'Modem rozumím stavy substance' (1d5), k čemuž Spinoza doplňuje, že modus je 'v něčem jiném' a 'je chápán skrze' něco jiného. Toto znamená dát mody na stranu vlastnosti v distinkci věc/vlastnost: Mody jsou v jiných věcech či z jiných věcí a pojmově na nich závisejí, jako červeň by měla záviset na obličejí, na kterém je.“⁵⁸ Vztah substance a modu je vztahem věci a vlastnosti. Substance je věcí, jednotou, předmětem. Modus je pouhý projev, stav, jež nutně předpokládá nějakou věc, jejímž projevem a stavem jest.

Pokračujme ve výkladu *Etiky*. Tvrzení 6: „Jedna substance nemůže být vytvořena jinou substancí.“⁵⁹ V přírodě nemohou existovat dvě substance s týmž atributem, jelikož by se ničím nemohly odlišovat, tudíž nemohou v přírodě existovat dvě věci, jež by měly něco společného, jelikož to, čím se mohou dvě substance shodovat, je pouze atribut, a proto nemůže být jedna substance vytvořena jinou substancí, jinak by měly něco společného, jelikož účinek je chápán ze své příčiny, a tudíž musí mít příčina s účinkem něco společného. Tvrzení 7: „K přirozenosti substance náleží existování.“⁶⁰ Substance nemůže být vytvořena něčím jiným, tudíž musí být vytvořena sama sebou, což podle definice 1 znamená, že její esence v sobě zahrnuje existenci, a proto nutně existuje, jelikož její přirozeností je existovat. Pro substancí není možné neexistovat, jelikož součástí jejího pojmu je existence.

⁵⁸ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis 1984, str. 60-61, vlastní překlad

⁵⁹ Spinoza, 2004, str. 12

⁶⁰ Tamtéž, str. 13

3. Nekonečno, atributy a substance jako bůh

Tvrzení 8: „Každá substance je nutně nekonečná.“⁶¹ Může existovat pouze jedna substance s jednou a touž přirozeností, musí být tedy dle své přirozenosti konečná nebo nekonečná. Jako konečná existovat nemůže, protože (podle definice 2) pak by musela být omezena jinou substancí téže přirozenosti, která však nemůže existovat, a proto substance nemůže být konečná, tudíž je nekonečná. Substance je nekonečné a neomezené jsoouco. Tvrzení 9: „Čím více reality neboli bytí každá věc má, tím více atributů jí náleží.“⁶² Toto tvrzení je dle Spinozy zřejmé z definice 4, která definuje atribut. Atributem je to, co rozum postihuje ze substance, jako něco, v čem tkví její esence. Je-li atribut něčím, v čem je založena esence substance, pak čím více atributů má substance, tím dokonalejší má esenci a tedy i bytí. Dle Spinozy dokonalejší přirozenost věci bytostně implikuje dokonalejší skutečnost věci a naopak, a čím více má věc bytí, tím rozmanitější má i přirozenost. Tvrzení 10: „Každý atribut jedné a téže substance musí být chápán ze sebe sama.“⁶³ V atributu rozum uchopuje esenci substance, a jelikož substance je chápána ze sebe sama, musí být chápán ze sebe sama i atribut, ježto v sobě obsahuje esenci substance.

Spinoza v poznámce k tomuto tvrzení píše, že všechny atributy substance byly v substancí zároveň a vždy, a že jeden z nich nemůže být vytvořen druhým, jelikož všechny vyjadřují esenci substance. V této poznámce se ukazuje, že Spinoza v jistém smyslu nyní jinak používá význam atributu. Dříve se mohlo zdát, že atribut a esence substance jsou to samé, ale Spinoza nyní jasně vymezuje atribut jako vyjádření esence substance a ne jako substanciální esenci samotnou. Atributy vyjadřují přirozenost substance, ale nejsou přirozeností samou, jelikož ta náleží pouze samotné substancí, jak vyplývá z její definice. Přirozenost substance je v ní samé a ne v něčem jiném. Spinoza dále v poznámce píše, že je naprosto zřejmé, že každé jsoouco musí být chápáno na základě nějakého atributu, tedy ve výrazu substanciální přirozenosti a že jelikož má substance tím více atributů, čím více má bytí, musí jich mít nekonečno, ježto je sama nekonečná a je nekonečným bytím. Substance má tedy nekonečný počet atributů, jež všechny vyjadřují její věčnou a nekonečnou esenci.

Tvrzení 11: „Bůh neboli substance pozůstávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně.“⁶⁴ Nejzásadnější teze, která je

⁶¹ Tamtéž, str. 13

⁶² Tamtéž, str. 16

⁶³ Tamtéž

⁶⁴ Tamtéž, str. 17; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 6, „Deus, sive

obsažena v tomto tvrzení, je ztotožnění substance s bohem. V definici 6 Spinoza píše, že Bohem rozumí substancí sestávající z nekonečného počtu atributů. V poznámce k tvrzení 10 Spinoza došel přesně k takovému pojmu substance, tedy k pojmu, v kterém je substance totožná s definicí boha. V tvrzení 11 již Spinoza explicitně identifikuje substancí s bohem. Jediná, nekonečná a neomezená věc je bůh, který jediný vskutku existuje. Bůh je realita samotná. Ježto v esenci substance je zahrnuto existování a bůh je substancí, tak bůh existuje nutně. Substance je to jediné, co subsistuje, ona je tím jediným, co má existenci v sobě samém a vše ostatní má existenci pouze v ní, ona je totalitou reality, z které se vyvozuje všechno ostatní ve skutečnosti, substance je absolutním bytím, bohem, který v sobě zahrnuje veškerou realitu a skutečnost. V této substancí má vše svůj původ a konec. Substance je totiž vším. Bůh je vším. Spinoza ve svém racionalisticko-logickém diskurzu dochází k panteismu. Vše, co je, je substance, bůh. Bůh je veškerá realita a z něj se vše odvozuje a z něj vše vyplývá. Bůh je nekonečnou substancí, která v sobě koncentruje veškeré bytí. Bůh je věc. Spinoza ve svém pojetí substance jako věci, modu jako vlastnosti či projevu a v ztotožnění substance s bohem dochází k tezi, že bůh je věc. Bůh je jediná věc, která jest ve skutečnosti, vně rozumu. Bůh je absolutní věcí, která v sobě zahrnuje totalitu reality.

4. Nedělitelnost, jedinnost, bytí v bohu a svoboda

Tvrzení 12: „Nelze pravdivě chápat žádný atribut substance, z něhož by vyplývalo, že substance je dělitelná.“⁶⁵ Části, na něž by se substance dělila, buď podrží její přirozenost, anebo ji ztratí. Kdyby podržely její přirozenost, pak by každá část byla nekonečná a sama v sobě, a tak by z jedné substance bylo vytvořeno mnoho jiných substancí, což je (podle tvrzení 6) nesmyslné. Kdyby přirozenost substance části ztratily, pak by rozdělením na stejné části substance ztratila svou přirozenost a přestala by existovat, což je nesmyslné, ježto substance existuje nutně. Substance tedy musí být nedělitelná. Substance je nedělitelné jsoouco, jež se neskládá z částí a jež je uceleným jedním. Tvrzení 14: „Jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána.“⁶⁶ Bůh je nekonečné jsoouco sestávající z nekonečného počtu

substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.“

⁶⁵ Spinoza, 2004, str. 19

⁶⁶ Tamtéž, str. 20; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 8, „*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.*“

atributů, jež existuje nutně. Kdyby kromě Boha existovala ještě jiná substance, museli bychom ji chápat na základě nějakého atributu, jelikož atribut je to, v čem rozum shledává přirozenost substance. Ježto však Bůh v sobě obsahuje všechny atributy, musela by tato jiná substance s Bohem sdílet vlastní atribut, což je (podle tvrzení 5) nemožné. Existuje tedy pouze jedna substance. Mohli-li bychom chápat jinou substanci než Boha, museli bychom ji chápat jako existující, ježto z přirozenosti substance plyne existování. Jako existující ji však chápat nemůžeme, jelikož existovat nemůže. Existuje tedy pouze jediná substance, Bůh, a jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána. Bůh je jediná substance, jež existuje a může existovat. Existuje pouze jedna substance, jež je látkou a materií skutečnosti. Neexistuje mnohost věcí v přírodě, ale pouze jedna věc. Neexistují individuální, konkrétní věci, ale pouze jedna věc univerzální. Jak píše Jonathan Bennett: „Místo abychom měli individualizované substance, musíme mít pouze substanci, látku, materii univerza.“⁶⁷ Tvrzení 15: „Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.“⁶⁸ Bůh je jediná substance, která existuje. Vše, co je, je substance a její stavy. Všechny věci jsou tedy v bohu a bez něj nemohou být chápány, jelikož stav substance je chápán ze substance a pouze v ní existuje. Bůh je bytím samotným i celkem reality a všechny věci mají své bytí v něm. Tvrzení 16: „Z přirozenosti Boha musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů (tzn. vše, co může spadat pod nekonečný rozum).“⁶⁹ Z definice jakékoliv věci lze usuzovat na řadu vlastností věci a věc má tím více vlastností, čím více reality v sobě zahrnuje její esence. Ježto však bůh je nekonečné jsoucno a v jeho esenci je zahrnuto nekonečně reality, pak z něj nutně musí vyplývat nekonečný počet vlastností⁷⁰, tedy nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, vše, co může být chápáno nekonečným rozumem. Všechny vlastnosti jsou mody, ježto substance je věc a modus její stav a nic jiného neexistuje. Modus je vlastností substance a ze substance tedy musí vyplývat nekonečně modů. Pouze nekonečný rozum je schopen skutečně obsáhnout nekonečno, a proto nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů je vše, co může být uchopeno nekonečným rozumem. Z tohoto tvrzení plyne za a): „Bůh je účinnou příčinou všech věcí, jež mohou být chápány nekonečným rozumem.“⁷¹ Z přirozenosti boha vyplývá nekonečný počet jeho vlastností, a proto bůh je účinnou příčinou nekonečného počtu svých vlastností.⁷² Bůh je tedy příčinou nekonečného počtu věcí, všeho, co může být

⁶⁷ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 59, vlastní překlad

⁶⁸ Spinoza, 2004, str. 21; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 9, „*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*“

⁶⁹ Tamtéž, str. 25

⁷⁰ Vztah mezi esencí a definicí věci je u Spinozy chápán tradičně. Esence je reálná přirozenost ve věci a definice je její reprezentace v rozumu.

⁷¹ Spinoza, 2004, str. 21

⁷² Ve vztahu mezi formálním vyplýváním z pojmu a účinnou příčinností v přírodě se opět ukazuje Spinozova

chápano nekonečným rozumem. Dále z tohoto tvrzení plyne za b): „Bůh je příčinou prostřednictvím sebe sama, nikoli prostřednictvím něčeho jiného (akcidentálně).“⁷³ Všechny věci vyplývají z boha samotného prostřednictvím jeho vlastní přirozenosti, jež musí být chápána ze sebe sama a jež existuje sama v sobě. Bůh tedy působí nekonečný počet věcí skrze sebe sama a ne skrze něco jiného. Za c) z tohoto tvrzení plyne, že bůh je absolutně první příčina, ježto z něj vyplývá a je odvozena veškerá realita. Tvrzení 17: „Bůh jedná jediné podle zákonů své vlastní přirozenosti a není nikým nucen.“⁷⁴ Jediné, co existuje, je bůh a jeho stavy. Vše, co je, je v bohu. Mimo boha nemůže být nic, co by ho nutilo k jednání. Bůh tedy jedná pouze podle zákonů své vlastní přirozenosti a není (podle definice 7) příčinou nucenou, ale svobodnou. Bůh je jediná svobodná věc, jelikož pouze on je determinován sám sebou ke svému jednání a vše ostatní je determinováno jím, ježto vše ostatní má své bytí v něm.

5. Imanence, věčnost a modus jako jednotlivina

Tvrzení 18: „Bůh je imanentní a nikoli vnější příčinou všech věcí.“⁷⁵ Všechno, co jest, je v bohu. Bůh je příčinou všech věcí, jež jsou v něm samém. Mimo Boha nemůže existovat nic. Bůh tedy není transcendentní, ale imanentní příčinou všech věcí. Bůh tvoří svět zevnitř a ne z vnějšku. Vše je v bohu, a tak bůh je také ve všem. Bůh není transcendentním principem, jenž je mimo své dílo, ale imanentním principem, jenž je ve svém díle a jeho dílo v něm. Tvrzení 19: „Bůh neboli všechny atributy boha jsou věčné.“⁷⁶ K přirozenosti boha náleží existování, a tudíž existuje nutně, a proto je také věčný. Z esence boha vyplývá existence, a proto (podle definice 8) existuje vždy a věčně. Bůh je věčné, nekonečné a nedělitelné jsoucno. Dále, atributy jsou vyjádřením boží esence, a ježto v esenci boha je obsažena věčnost, musí být i všechny atributy věčné. Bůh je věčný a celé nekonečno atributů, jež vyjadřují jeho přirozenost, je také věčné. Tvrzení 20: „Existence Boha a jeho esence jsou jedno a totéž.“⁷⁷ Atributy boha vyjadřují jeho esenci, ježto však esence boha zahrnuje existenci, vyjadřují i

logicko-ontologická metodologie. Vyplývá-li z pojmu boha nekonečně mnoho vlastností, musí z boha v přírodě reálně plynout nekonečný počet vlastností, *ergo* bůh musí být účinnou příčinou nekonečna vlastností, ježto úroveň pojmu musí odpovídat úroveň skutečnosti.

⁷³ Spinoza, 2004, str. 21

⁷⁴ Tamtéž

⁷⁵ Tamtéž, str. 28

⁷⁶ Tamtéž

⁷⁷ Tamtéž, str. 29

jeho existenci, a tak totéž, co vyjadřuje boží esenci, vyjadřuje i jeho existenci, a tudíž jsou boží esence a existence jedno a totéž. Jelikož esence boha v sobě obsahuje existenci, je sama esence existencí, ježto je definována jako něco existujícího. Boží přirozeností je bytí. Pojem boha je pojmem existence. Z tohoto tvrzení plyne, že bůh a všechny jeho atributy jsou neměnné, ježto pokud by se měnily v existenci, měnily by se i v esenci, a tak by se pravdivý pojem stal nepravdivým, což je nesmysl. Pravda se nemůže stát nepravdou, jinak není pravdou. Tvrzení 24: „Esence věcí Bohem vytvořených v sobě nezahrnuje existenci.“⁷⁸ Esence, jež v sobě zahrnuje existenci, náleží věci, jež je příčinou sebe sama. Věci bohem vytvořené však nejsou příčinami sebe samých, a proto v sobě jejich esence nezahrnuje existenci. Bůh tedy není pouze příčinou začátku existence věcí, ale i veškerého trvání jejich existence, jelikož sama jejich esence v sobě neobsahuje existenci, a tak musí být k existování neustále determinovány bohem. Tvrzení 25: „Bůh je účinná příčina nejen existence věcí, ale i jejich esence.“⁷⁹ Pokud by bůh nebyl příčinou esence věcí, pak by esence nebyla účinkem božské příčiny, a tudíž by její pojem v sobě nezahrnoval pojem boha, což je však (podle tvrzení 15) nesmysl, a tak bůh je také příčinou esencí věcí. Bůh věcem nedává pouze jejich existenci, ale také vlastní přirozenost a smysl.

Jelikož všechny věci jsou v bohu a z něj jsou také chápány, jsou jednotlivé věci mody přirozenosti boha, tedy mody, jež vyjadřují určitým determinovaným způsobem atributy boha, ježto atributy boha vyjadřují boží přirozenost. Jednotlivé věci jsou stavy boha, které jsou chápány z něj a které vyjadřují jeho atributy. Jednotliviny jsou projevy boha, jsou jeho konkrétní exemplifikací. Konkrétní věci jsou modifikacemi a modalitami boha. Jak píše Jonathan Bennet: „Spinoza říká, že konečné jednotliviny jsou 'mody'. V latině modus znamená způsob, jak něco může být či být uděláno nebo být něčím ... Spinoza skutečně říká, že běžné jednotlivé věci jsou způsoby jak existuje realita.“⁸⁰ Mody jsou způsoby existence boha. Mody jsou způsobem, jak se bůh projevuje ve skutečnosti. Jednotliviny jsou stavy boha, které v něm existují a jimiž se bůh projevuje ve světě. Spinoza tvrdí, že mody vyjadřují atributy a že atributy vyjadřují boží esenci. Máme zde hierarchickou strukturu bytí, která ústí v monismus. Existuje pouze substance, atributy a mody. Substance je bůh. Atributy jsou výrazy boží přirozenosti a mody jsou výrazy atributů. Z boha vychází bytí, které na něj neustále zpět poukazuje a v němž také existuje. Bytí začíná u nejúplnější entity, substance, jež je celkem reality, dále přechází v méně úplné atributy, které již realitu totálně nevyčerpávají a

⁷⁸ Tamtéž, str. 32

⁷⁹ Tamtéž

⁸⁰ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 92, vlastní překlad

nakonec se vyjadřuje na nejméně úplné, čistě smyslové úrovni, na úrovni modů. Spinozův systém v jistém smyslu traktuje stupňovitost bytí, avšak všechny stupně bytí se ve své podstatě rozpouštějí v jediném bytí boha, v kterém vše existuje.

6. Myšlení a rozlehlost, nutnost a rozum jako modus

Tvrzení 1, 2. knihy: „Myšlení je atribut Boha neboli Bůh je věc myslící.“⁸¹ Jednotlivé myšlenky jsou jednotlivými mody a jednotlivé mody vyjadřují atributy boha. Myšlenky tedy vyjadřují jistý atribut Boha. Bohu tedy musí náležet atribut, jehož pojem v sobě všechny jednotlivé myšlenky zahrnují, ježto atribut je přirozeností modů. Bohu musí náležet atribut myšlení, jelikož myšlení je tím, co je zahrnuto ve všech myšlenkách a co je jejich přirozeností. Myšlení je tudíž jedním z nekonečného počtu atributů boha, jež vyjadřují jeho esenci. Bůh je tedy věcí myslící. Myšlení je atributem boha, jenž vyjadřuje a explikuje jeho přirozenost. Myšlení je dimenzí, v níž existují všechny jednotlivé myšlenky jako ve své přirozenosti, a jež vyjadřuje přirozenost boha. Tvrzení 2, 2. knihy: „Rozlehlost je atributem Boha neboli Bůh je věc rozlehlá.“⁸² Postup by byl stejný jako u důkazu předchozího tvrzení, jen bychom v tomto důkazu nevycházeli z pojmu myšlenky, ale rozlehlého jsoucna.

Konečný rozum postihuje v bohu dva atributy, a to atribut myšlení a rozlehlosti. V bohu je fakticky nekonečný počet atributů, ale ten v něm rozeznává pouze rozum nekonečný. Konečný rozum rozeznává dva: myšlení a rozlehlost. Myšlení a rozlehlost jsou dvěma dimenzemi, jež vyjadřují esenci boha, každá svým způsobem, každá po svém. Každý modus existuje buď v jednom, či druhém atributu. Jednotliviny jsou buď hmotnými jsoucnými anebo ideami. Každá jednotlivina tedy získává svou přirozenost na základě jednoho ze dvou atributů, v kterém je. Tak jako boží přirozenost je přirozeností atributů, tak přirozenost atributů je přirozeností modů. Existuje pouze jedna a táž přirozenost, a to přirozenost substance, a ježto v substancii je esence totožná s existencí, tak také existuje pouze jedno bytí, a to jest bytí substance, věci. Bytí substance je explikováno jak atributem myšlení, tak atributem rozlehlosti a oba atributy ho vyjadřují jiným způsobem, avšak stále vyjadřují jedno a totéž bytí. „Cokoli může nekonečný rozum postihnout jako něco, co vytváří esenci

⁸¹ Spinoza, 2004, str. 53; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 30, „*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.*“

⁸² Tamtéž; Tamtéž, „*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.*“

substance, to vše náleží pouze k jedné substanci, a tudíž substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, která je chápána jak ve smyslu prvního, tak i ve smyslu druhého atributu.⁸³ Oba atributy vyjadřují tutéž realitu, tutéž věc, oba atributy jsou toutéž věcí, pouze jinak vyjádřenou. Atributy jsou způsoby bytí substanciální esence. Jak píše Jonathan Bennett: „Atribut je Spinozovi základním způsobem bytí – vlastností, která se rozléhá přes všechno na jedné straně dualistického rozštěpení a přes nic na straně druhé.“⁸⁴ Dále, atribut je u Spinozy „něco jako ... 'nejobecnější vlastnost' nebo něco takového.“⁸⁵ Svou podstatou a esencí jsou atributy jednou a toutéž věcí, substancí a stejně tak je tomu i s mody: „... modus rozlehlosti i idea tohoto modu jsou toutéž věcí vyjádřenou dvěma způsoby.“⁸⁶ Hmotný předmět a jeho myšlenka jsou tatáž věc vyjádřená jinak. Tytéž jednotliviny v různých attributech jsou tou samou věcí explikovanou jinak: „... kruh existující v přírodě a idea existujícího kruhu, jež je rovněž v Bohu, jsou jedna a tatáž věc explikovaná různými atributy.“⁸⁷ Myšlenka a její předmět nejsou reálně odlišné entity, jsou to tytéž věci pod jinými atributy, jsou stejnými jednotlivinami existujícími pouze v jiných dimenzích substanciální esence. Jak je tomu však s existencí modů vůbec? Mody existují v Bohu a nemají vlastní realitu, ale realitu pouze odvozenou. Mody stejně jako atributy jsou svou podstatou bohem samotným, absolutně nekonečnou substancí, jež v sobě koncentruje totalitu reality. Na fenomenální úrovni se mody ukazují jako bezprostředně zakoušená smyslová jsoucna, rozum v nich však poznává podstatné substanciální vlastnosti. Jak ukazuje Spinoza na jednom příkladu s kvantitou: „Všíáme-li si ... kvantity, jak je v našich představách, což se nám daří snáze a častěji, jeví se nám jako konečná, dělitelná a jako shluk částic. Jestliže si jí všíme tak, jak je v našem rozumu, a chápeme ji jako substanci, což se nám daří jen s velkými obtížemi, jeví se nám jako nekonečná, jednotná a nedělitelná, jak jsme již dostatečně dokázali. To vše bude zcela jasné každému, kdo umí rozlišovat mezi představivostí a rozumem, zvláště když si všimne, že hmota je všude táž a že její jednotlivé části jsou v ní rozlišeny jen potud, pokud ji chápeme v různých stavech. Z toho plyne, že její části jsou rozlišeny pouze modálně a nikoli reálně.“⁸⁸ Zde je dobře vidět, jak Spinoza chápe vztah mezi epistemologií substanciální a modální reality. Nazíráme-li konkrétní fenomény zkušenosti rozumem, pak v nich rozpoznáváme jejich substanciální základ, jež je podstatou jejich reality. Nazíráme-li však konkrétní fenomény zkušenosti představivosti a smysly, pak je poznáváme v jejich

⁸³ Tamtéž, str. 57

⁸⁴ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, str. 61, vlastní překlad

⁸⁵ Tamtéž, vlastní překlad

⁸⁶ Spinoza, 2004, str. 57

⁸⁷ Tamtéž

⁸⁸ Tamtéž, str. 24

modálnosti, konkrétnosti a smyslovosti. Rozum odhaluje v modální úrovni skutečnosti její substanciální založení, zatímco smysly a představivost poznávají modalitu bytostně na její vlastní (modální) úrovni. Rozum je principem převodu mnohého na jedno, zatímco smyslové vnímání je uchopením mnohého v jeho rozmanitosti. Rozum je prostředkem dosažení poznání substance jako takové, přičemž smysly jsou prostředkem poznání jejích stavů v jejich mnohosti.

Nyní pokračujme ve výkladu první knihy *Etiky*. Tvrzení 26: „Věc, která je determinována k nějaké činnosti, byla k tomu nutně determinována Bohem. Ta věc, která nebyla takto Bohem determinována, nemůže se sama k činnosti determinovat.“⁸⁹ Všechny věci (podle tvrzení 16) jsou účinkem boha. Bůh je příčinou jak esence, tak existence každé věci, tudíž bůh determinuje všechny věci k jejich činnostem, ježto je příčinou jejich esence, z níž všechny jejich činnosti vyplývají. Jelikož bůh je příčinou všech činností všech věcí, není možné, aby se nějaká věc sama k určité činnosti determinovala. Tvrzení 29: „V přírodě neexistuje nic náhodného, nýbrž všechny věci jsou přirozeností Boha nutně determinovány k určitému modu existence a působení.“⁹⁰ Bůh existuje nutně. Všechny věci jsou (podle tvrzení 15) v bohu. Všechny věci vyplývají (podle tvrzení 16) z přirozenosti boha nutně a jsou jím nutně determinovány k určitému způsobu existence a činnosti. Věci jsou nutně determinovány k vlastnímu způsobu existence a činnosti. Nic náhodného v přírodě tedy neexistuje a vše se děje nutně. Všechny věci kromě boha jsou (podle definice 7) věcmi nutnými a nucenými a pouze bůh je věcí svobodnou. V poznámce k tvrzení 29 Spinoza zmiňuje pojmy přírody vytvořené a přírody tvořící. Příroda tvořící je sama substance, jež je chápána sama ze sebe. Přírodou vytvořenou jsou všechny modifikace boha, jež jsou v bohu a jsou z něj také chápány. Příroda tvořící je substanciální sférou reality a příroda vytvořená je modální sférou reality. Tvrzení 31: „Skutečný rozum, ať již konečný či nekonečný, stejně tak jako vůle, touha, láska atd., musí být vztahován k přírodě vytvořené a nikoli k přírodě tvořící.“⁹¹ Rozumem (stejně tak vůlí, láskou a dalšími mentálními entitami) nemyslíme absolutní myšlení, ale pouze určitý modus myšlení, jež je modifikací nekonečného atributu myšlení, a proto musí být také chápán z tohoto atributu, jakožto specifické explikace boží přirozenosti. Rozum, vůle, láska atd. musí být tedy vztahovány k přírodě vytvořené a ne tvořící. Bohu nenáleží rozum ani vůle, jelikož ty jsou konkrétními mody a projevy boha, a ne aspekty boha samého, tak jak je v sobě. Rozum a

⁸⁹ Spinoza, 2004, str. 33

⁹⁰ Tamtéž, str. 35

⁹¹ Tamtéž, str. 37; Benedictus De Spinoza, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, str. 19, „*Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc., ad Natura Naturatam, non vero ad Naturantem referri debent.*“

vůle tedy nenáleží bohu v jeho substancialitě.

Nyní jsme se dostali k zásadní Spinozově tezi v problematice subjekt-objektivitu. Rozum, mysl, já je stejně jako všechny ostatní mody pouhým stavem a projevem substance, věci. Já nemá reálnou, substanciální existenci, ale existenci pouze odvozenou, modální. Skutečnost já spočívá ve věci a já existuje pouze potud, pokud je tu věc, substance, v které existuje. Já není samo v sobě, ale v něčem jiném, ve věci. Já, mysl je u Spinozy pouhým stavem věci a jeho bytí je bytí věci, substance. Já v přísném slova smyslu není jsoucí, jelikož subsistence náleží pouze substanci, věci. Já je pouze projevem věci, její konkrétní exemplifikací. Jediné, co vskutku jest, je věc a celá realita je realitou věci.

C. Resultát: Význam Spinozy pro věc

Jaký je tedy význam Spinozy pro kategorii objektu, věci v novověkém myšlení a v myšlení vůbec? Shrňme si krátce Spinozovu ontologii, aby se nám ukázalo, jak koncipuje věc. Vše, co jest, je substance, atributy a mody. Substance je věcí ve smyslu samostatně existujícího jsoucna nezávisle na rozumu, nezávisle na vědomí. Atributy jsou výrazy substanciální esence. Mody jsou projevy a stavy substance. Substance je jedno, nekonečné, věčné a nedělitelné jsoucno, z kterého vyplývá, a v němž je zahrnuta veškerá realita. Substance je bůh. Věc je bůh. Věc je vše. Atributy jsou explikacemi přirozenosti věci. Atributů je nekonečno a všechny vyjadřují substanci svým způsobem. Atributy jsou dimenzemi substanciální esence, v kterých existují substanciální modifikace. Mody jsou fenomenální předměty. Mody existují v jednotlivých dimenzích substanciální esence jako ve svých přirozenostech. Mody jsou chápány z atributů, které zakládají jejich skutečnost. Substance je věc. Atribut je základní vlastnost věci. Modus je konkrétním projevem věci, její exemplifikací. Jediné, co je samo v sobě, co existuje samostatně, je bůh, substance, věc. Atributy explikují esenci věci, mody ji konkretizují. Atributy a mody jsou realizacemi věci. Realita sama je věc a všechny její aspekty jsou aspekty věci. Já, mysl je modus substance. Já je projev substance, věci. Já je stav věci a podoba věci. Já je ve věci a odvozuje se z ní, ježto jeho bytí je bytím věci. Vědomí je u Spinozy až průvodním účinkem věci. Vědomí, já není realitou, ale až projevem, modifikací reality, způsobem, jak realita jest. Vše, co existuje, je věc, bytí samo je věc, existovat znamená být ve věci či být věcí. Já je až odvozeninou věci, její konkretizací. Bytí a podstata já náleží věci, jelikož věc sama je bytím a podstatou celé skutečnosti. Věc je u Spinozy jedinou vpravdě ontologickou kategorií, z níž se dá odvodit vše, co je a může být!

3. část

Realita jako vztah já a věci

A. Nástin ontologické situace vztahu já a věci u Hegela

1. Uvedení do pojetí skutečnosti jako vztahu já a věci u Hegela⁹²

Hegel překonává novověký způsob pojmání subjekt-objektivitu. Subjekt a objekt Hegelovi nejsou myšlenými abstraktními kategoriemi, ale reálnými aspekty vědomí. Subjekt a objekt jsou dvěma základními články skutečnosti, v jejichž vztazích se skutečnost sama odehrává a děje. Pojmy já a věci u Hegela nemají význam jako prostředky intelektivního uchopení reality, ale jako vnitřní, živé a přítomné momenty reality samotné. Já a věc nejsou fixní, abstraktní entity, ale entity přítomné, žité a je jim rozuměno tak, jak vystupují ve svém vztahu k vědomí. U Hegela se lámou pilíře novověké epistemologie a ontologie. Skutečnosti se již nerozumí jako představě přistupující k rozumu, který analyzuje její původ a referenci, ale jako vědomí [*Bewußtsein*] samotnému, které uskutečňuje vlastní zkušenost. Distinkce mezi epistemologií a ontologií u Hegela mizí. Nemáme zde na jedné straně mysl a její poznávací aparaturu a na straně druhé skutečnost a její zákonitosti. Tato distinkce je k sobě neupřímná, jelikož si skrývá realitu, hypostazuje vlastní představy a činí z nich transcendenci. Novověká filosofie v sobě stále přechovává mythologický a náboženský předpoklad transcendence, pouze ho schovává ve vědu. Novověk stále nahrazuje zkušenost pojmem, vědomí kategorií, život abstrakcí. Novověk stále hledá pevné myšlenkové konstrukce a kontury, z nichž by vysoukal skutečnost a její význam, namísto aby skutečnost zkoumal v ní samé a ne skrze síto transcendence. Hegel skoncoval s předpokladem nad-osobních a nad-skutečných principů, z nichž se odvozuje legitimnost a smysluplnost bytí, a započal zkoumat realitu jako samo vědomí, jako sám život, zkrátka realitu vědomou, žitou, skutečnou a neceděnou transcendencí. Tento krok udělal

⁹² Pojem reality u Hegela se v této práci záměrně omezuje na jeho *Fenomenologii ducha*, kde se skutečnost pojímá jako proces zkušenosti vědomí.

Hegel právě tím, že zrušil novověký předpoklad distinkce epistemologie a ontologie, a ke skutečnosti začal přistupovat jako k vědomí samotnému. Tímto krokem končí novověké filosofické paradigma a započíná se éra „moderní“. Subjekt a objekt již nejsou myšlenkovými figurami, jež fundují význam reality, ale reálnými články vědomí, mezi nimiž se realita děje a vyvíjí. U Hegela se dostala věc k já a já ke věci, jelikož již nejsou statickými, neživými a izolovanými nástroji fixace skutečnosti v pojmy, ale reálnými fundamenty, v jejichž vzájemných vztazích probíhá zkušenost. Vědomí ve svém vztahu ke svým dvěma článkům, k já, k sebevědomí, a k věci, k vědomí něčeho, je zdrojem reality a jejího vývoje! Skutečnost tedy již není fixním subjektem nebo objektem či oběma zároveň, ale je vztahem mezi vědomím a jeho předměty, mezi já a věcí. Hegel nepojímá já ani věc fixně, jako samostatné skutečnosti. Skutečnost dle Hegela netkví v já ani ve věci, ale v jejich vzájemných zprostředkováních. Já zprostředkovává věc a věc zprostředkovává já a skutečnost je celkem těchto zprostředkování, které určují komplexní realitu vědomí. Podstata tohoto Hegelova postoje jest v pojetí skutečnosti, v kterém není realita fundována v já ani ve věci, ale v jejich vzájemném vztahu!

2. Náčrt Kantovy koncepce zkušenosti jako meze lidského poznání v poměru k Hegelovi

Pro porozumění Hegelovi je minimem načrtnout intenci Kantovy kritické filosofie. Kant ve své *Kritice čistého rozumu* ukazuje rozporuplnost a nelegitimnost novověké metafyziky. Novověká spekulace vychází z předpokladu, že není-li rozpor v myšlení, pak pravdivě vypovídá a referuje o skutečnosti. Kant ukazuje, že tato teze není úplná, jelikož aby myšlení vypovídalo o skutečnosti, musí mu být skutečnost dána jako látka jeho poznání. Myslíme-li něco beze sporu, ještě nepoznáváme, ježto abychom něco poznali, musí nám být dán předmět poznání, látka, kterou poznáváme. Všechny předměty našeho poznání jsou však empirického původu a spadají pod horizont formálních podmínek zkušenosti, pod horizont prostoru a času. Naše poznání má tudíž platnost pouze v empirické zkušenosti a principiálně nemůže přesáhnout její hranice, jelikož předmětnost je mu dána pouze empiricky. To, co poznáváme, jsou tedy pouze jevy, empirické představy, jež jsou reálnými obsahy naší zkušenosti a našeho poznávání. Realita mimo rozum je rozumu nedostupná, jelikož nemůže mít zkušenost s její

látkou. Veškeré naše poznání je poznáním pouhých jevů.

Hegel vychází z Kantova kriticismu metafyziky, avšak zároveň ukazuje jeho nedostatečnost. Kantovo myšlení vychází stále z novověkého epistemologického stanoviska, kdy mysl přistupuje ke skutečnosti zvnějšku, jako něco „cizího“, co ji zkoumá. Kant stále zásadně drží novověkou distinkci epistemologie a ontologie. Když Kant říká, že naše myšlení nemůže přesáhnout hranice empirické zkušenosti, prozrazuje vlastní předpoklad transcendence. Kantův kriticismus akcentuje meze epistemologie, ale právě tyto meze mají smysl pouze v kontrastu a v poměru k něčemu, co je přesahuje. Kant předpokládá transcendenci, realitu mimo mysl, avšak upírá rozumu možnost jejího poznání. Kantova filosofie je založena na předpokladu něčeho vnějšího, něčeho, z čeho pramení látka, jež může být po své syntéze v empirický předmět receptivně přijata myslí.

Problém transcendence reality vzhledem k mysli je explicitně vyjádřen v Kantově pojmu smyslové rozmanitosti. Smyslová rozmanitost, jak ji Kant pojednává v *Kritice čistého rozumu*, je látka, jež nemůže pramenit z rozvažování. Rozvažování není schopno tuto látku produkovat, ale pouze syntetizovat, čímž ji činí možným předmětem poznání. Jak píše Kant v *Transcendentální dedukci*: „... rozmanitost musí být názoru dána ještě před rozvažovací syntézou a nezávisle na ní ...“⁹³ Smyslová rozmanitost je dána rozvažování odjinud, nikoliv z rozvažování samého. Dále Kant píše, že rozvažování, jež by samo nazíralo beze smyslové látky, by bylo jakýmsi „božským“ rozvažováním, jehož myšlení by generovalo vlastní předměty. Ve vztahu k takovému poznání by kategorie neměly vůbec žádný význam. Kant o kategoriích tvrdí: „Jsou to jen pravidla pro rozvažování, jehož celá schopnost spočívá v myšlení, tj. v činnosti, která přivádí syntézu rozmanitosti, jež mu byla dána v názoru odjinud, pod jednotu apercepce.“⁹⁴ Rozmanitost je dána názoru odjinud. Rozmanitost nepochází z rozvažování, z čistých a spontánních funkcí mysli. Rozmanitost nepochází ze subjektu, ale má svůj původ mimo něj. Látka poznání je myslí transcendentní a mysl ji poznává až v její syntetizované podobě, jako jev.

Kant ukazuje meze metafyziky, ale stále drží její předpoklad transcendence. Hegel ruší i tento předpoklad a filosofii již drží čistě na půdě vědomí. Hegel tvrdí, že předpoklad reality mimo vědomí je zcela nesmyslný, a ukazuje, že realita je vědomí samo a jeho zkušenost. Poznání skutečnosti je komplexní reflexí vědomí na sebe sama. Není žádná nad-realita, realita je to, co prožíváme, zakoušíme, to, s čím máme zkušenost. Naše poznání není poznáním jevů, ale věcí samotných!

⁹³ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 115

⁹⁴ Tamtéž

B. Hegelova zkušenost vědomí

1. Rozvrh ontologické metodologie

Hegel v úvodu ke své *Fenomenologii ducha* píše: „... celé počínání, které chce získati pro vědomí poznáním to, co je samo o sobě, je ve svém pojmu protismyslné ...“⁹⁵ Hegel k této tezi dochází na základě rozporuplnosti pojetí poznání a absolutna jako dvou zcela oddělených věcí. Je-li poznání bytostně oddělené od skutečnosti o sobě (absolutna), pak není principiálně možné absolutno poznat, protože poznání, ve své oddělenosti od skutečnosti, nutně potřebuje jakýsi prostředek k jejímu dosažení. Prostředkované absolutno avšak již není tím, čím bylo o sobě, tedy absolutnem, jelikož je již něčím proměněným skrze prostředek, který byl nutný k jeho sblížení s poznáním. Absolutno po svém styku s prostředkem poznání ztrácí vlastní identitu, a tak je celá tato snaha po poznání absolutna od začátku do konce marná a nesmyslná. Z tohoto důvodu je dle Hegela nutno podat jiný výklad poznání skutečnosti, a to výklad poznání skutečnosti jakožto vědění, které se zjevuje. „Poněvadž nyní má tento výklad za svůj předmět pouze zjevující se vědění, nezdá se sám pravou vědou pohybující se ve své zvláštní podobě, nýbrž může býti vzat z tohoto stanoviska jakožto cesta přirozeného vědomí, které proniká k pravému vědění, či jako cesta duše, která prochází řadou svých útvarů jako řadou stanic, které jsou jí vytčeny její povahou, aby se vytříbila v ducha tím, že úplnou zkušeností o sobě samé dojde k poznání toho, čím je sama o sobě.“⁹⁶ Hegel dochází k pojetí vědění jako zjevujícího se vědění, jak již bylo řečeno, na základě rozporuplnosti pojetí poznání a skutečnosti, jako něčeho bytostně odděleného. Jelikož tato koncepce je kontradiktorická, je nutno zlomit propast mezi poznáním a světem a dojít k pojetí skutečnosti jako vědomí, jemuž se „zjevují“ jeho obsahy. Analýzou celého vývoje, cesty vědomí a jeho zkušenosti dojde vědomí k poznání toho, čím skutečnost vpravdě je, tedy čím je ono samo.

V analýze vědomí dochází Hegel k jeho základním kategoriím: „... vědomí je jednak vědomí

⁹⁵ Hegel, 1960, str. 95

⁹⁶ Tamtéž, str. 98; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006, str. 60, „Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“

předmětu, jednak vědomí sebe sama: vědomí toho, co je pro ně pravdivé, a vědomí svého vědění o tom. Jelikož obojí je pro vědomí, je vědomí samo jejich srovnání; pro ně samé platí, zda jeho vědomí o předmětu mu odpovídá či ne.⁹⁷ Hegel ukazuje dva základní členy vědomí: vědomí sebe sama, vědomí o svém vědomí a vědomí o předmětu. Jelikož oba tyto členy jsou součástí vědomí, jsou pouze v něm, tedy samo vědomí je jejich srovnáním. Na samotné vědomí připadá to, jestli si odpovídají či ne. „Nazveme-li vědění pojmem, bytnost čili pravdu však jsoucnem čili předmětem, pak záleží výzkum v tom, že přihlížíme k tomu, zdali pojem odpovídá předmětu.“⁹⁸ Vědomí samo musí rozsoudit nakolik jeho pojem odpovídá jeho předmětu.

Nyní Hegel rozpracovává vztah pojmu a předmětu ve vědomí. Zprvu se vědomí zdá, že předmět je pro ně pouze, nakolik o něm ví. Vědomí se zdá, že není možné přesáhnout vztaženost jeho vědění k němu, vždyť předmět je přece pouze součástí vědomí, a tak není možno vystoupat k tomu, co je předmět o sobě. „Avšak právě v tom, že vůbec ví o nějakém předmětě, jest již dán rozdíl, že pro ně jest něco o sobě, jiný moment však že je vědění či bytí předmětu pro vědomí. Na tomto rozdílu, který je dán, spočívá zkoumání.“⁹⁹ Hegel tvrdí, že vědomí právě tím, že má předmět, má něco od sebe odlišného. Předmět je to, co stojí proti vědomí jako věc. K tomuto poznatku vědomí ve své zkušenosti dochází. Vždyť sama realita předmětu spočívá v tom, že je něčím odlišným od vědomí. Předmět je tedy něco, co je o sobě, mimo vědomí. Nyní na vědomí připadá srovnání jeho pojmu a předmětu. Pokud si neodpovídají, je nutné, aby vědomí změnilo zkoumání svého předmětu, jenomže tím, že vědomí změní zkoumání předmětu, nemění jen své zkoumání, ale i předmět sám, jelikož předmět je bytostně vztažen ke vědomí. Vědomí je vždy vědomí předmětu a předmět je vždy pouze ve vztahu k vědomí. „Následkem toho dochází pro vědomí k tomu, že to, co mu bylo dříve o sobě, není o sobě, nýbrž že bylo o sobě pouze pro ně.“¹⁰⁰ Hegel vysvětluje důvod třetí podoby předmětu ve vědomí. Zprvu byl předmět něčím pouze pro vědomí, jak plyne z jeho podstaty jako součástí vědomí. Dále se však vědomí ukázalo, že z pojmu předmětu plyne jeho odlišnost vůči vědomí a způsob, jak se proti němu staví. Tato odlišnost však nemůže zrušit bytostnou vztaženost předmětu k vědomí. Mění-li se vědomí předmětu, mění se i předmět

sám, jelikož předmět je přece pouze ve vztaženosti k vědomí. Poslední stanovisko tedy zní:

⁹⁷ Tamtéž, str. 101-102; Tamtéž, str. 65, „... *das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, anderseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.*“

⁹⁸ Tamtéž, str. 101; Tamtéž, „*Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber das Seiende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht.*“

⁹⁹ Tamtéž, str. 102

¹⁰⁰ Tamtéž

Předmět je něčím o sobě, avšak pouze pro ně. To, že je předmět odlišný od vědomí, platí pouze pro ně a v něm, jinak by nemohl být předmětem.

Hegel ukazuje zkušenost předmětu jakožto dynamický vývoj jednoho tvrzení z druhého, přičemž každé následující tvrzení překonává to předcházející, avšak zároveň v sobě uchovává jeho pravdu. Celý tento pohyb, který vědomí činí, je dle Hegela samotná zkušenost: „Tento dialektický pohyb, který vědomí vykonává na sobě samém, právě tak na svém vědění jako na svém předmětu, pokud mu z něho vzniká nový pravdivý předmět, je vlastně to, co se nazývá „zkušenost“.“¹⁰¹ Zkušenost je procesem interakce vědění a předmětu, já a věci, při kterém se obojí mění a zdokonaluje na základě danosti a reflexe o ní. Zkušenost není založena ve vědění ani v předmětu, ale v jejich vzájemném vztahování. Zkušenost není nic jiného než toto jejich vzájemné vztahování, a právě proto je také vývojem a pohybem. Zkušenost není fixována v já ani v předmětu. Zkušenost u Hegela není vůbec fixována. Zkušenost je měnlivá, je vývojem a pohybem, jenž vyvěrá z vzájemných interakcí vědění a jeho předmětů, já a věci. Zkušenost je bytostně určována jak předmětností, tak reflexí a sama je vztahem mezi nimi!

Hegel dále vysvětluje, že reflexí vědomí na povahu zkušenosti vzniká věda. „Tento náhled do věci je náš přídavek, kterým se řada zkušeností vědomí pozvedá k vědeckému postupu ...“¹⁰² Reflexe vědomí na vlastní zkušenost zakládá samu vědu a teorie skutečnosti je reflexí vědomí na sebe sama. „Zkušenost, kterou vědomí o sobě učiní, nemůže v sobě obsahovati již svým pojmem nic méně než celou soustavu vědomí či celou šíři pravdy ducha, takže se její momenty podávají v tom svérázném určení, že to nejsou abstraktní, čisté momenty, nýbrž tak, jak jsou pro vědomí či jak vědomí samo vystupuje ve svém vztahu k nim, na jehož základě momenty celku jsou podobami vědomí.“¹⁰³ Hegel zde ukazuje, že zkušenost vědomí o sobě zakládá a určuje vědu a celé duchovní poznání a že jednotlivé poznatky vědy o zkušenosti vědomí nejsou abstraktní, od skutečnosti odloučené a čistě metafyzické poznatky, ale jsou to poznatky o reálné zkušenosti a o skutečných obsazích a podobách vědomí. Věda u Hegela není jakýmsi samostatným a spekulativním poznáním o světě, ale je reflexí vědomí na svou vlastní zkušenost, proto se také Hegelova věda nazývá vědou o zkušenosti vědomí. Cílem této

¹⁰¹ Hegel, 1960, str. 102; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 66, „Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“

¹⁰² Tamtéž, str. 103; Tamtéž, str. 67, „Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt ...“

¹⁰³ Tamtéž, str. 103-104; Tamtéž, str. 68, „Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseins sind.“

vědy je dle Hegela dosažení pravdy, tedy pravdivého vědění o skutečnosti vědomí. Toto „absolutní vědění“ předpokládá reflexi celého vývoje, pohybu a „příběhu“ vědomí. Je tedy nutné opsat celý proces, který vědomí ve své zkušenosti vykoná, a na základě toho dojít ke komplexní reflexi celku vědomí a jeho vývoje. „A jak se tak vědomí popohání směrem ke své pravdivé existenci, dosáhne bodu, kde odloží své zdání, jako by bylo zatíženo něčím cizorodým, co je pouze pro ně a co je jako něco jiného, či kdy zjev se vyrovná bytnosti, takže jeho výklad spadá vjedno právě s tímto bodem vlastní vědy ducha; a konečně, když vědomí samo pochopí tuto svou bytnost, vyznačí samu povahu absolutního vědění.“¹⁰⁴ Toto vyznačení je vpravdě cílem Hegelovy fenomenologie.

2. Smyslová jistota aneb zkušenost bezprostředna

První zkušenost, kterou vědomí ve svém vývoji učiní, je zkušenost bezprostředna. Bezprostředno je tím, co ze svého pojmu nepotřebuje zprostředkování, a co se tedy vědomí nejdříve v jeho rozmanité zkušenosti nabízí. „Vědění, které je nejprve či bezprostředně naším předmětem, nemůže být jiným věděním než tím, které je samo bezprostředním věděním, věděním o bezprostředním či o bytí.“¹⁰⁵ Prvotní zkušenost vědomí je zkušeností konkrétna, jednotlivá. Pouze konkrétní se vědomí nabízí původně, ještě předtím než vykonalo mnoho svých zprostředkování. Konkrétní je to, co vědomí receptivně a pasivně přijímá, aniž by na něm cokoli změnilo. Tato zkušenost je jistotou o bezprostřednu, o smyslovém, tedy o bytí. Tato zkušenost je smyslovou jistotou. „Co se týče vědomí, to jest v této jistotě pouze jako čisté já; čili já jsem v něm pouze jako pouhý „tenhle“ a předmět právě tak jako pouhé „toto“. Já, tenhle, nejsem si touto věcí jist z toho důvodu, že jsem se přitom vyvinul jako vědomí a že jsem prováděl rozmanité myšlenkové pohyby. Též ne proto, že věc, jíž jsem si jist, by v množství odlišných uzpůsobeností byla sama sobě bohatstvím vztahů nebo měla mnohonásobný vztah k jiným věcem. To obojí se pravdy smyslové jistoty pranic netýká; ani já, ani věc nemá ve smyslové jistotě význam rozmanitého zprostředkování ...“¹⁰⁶ Zkušenost

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 104; Tamtéž, „*Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.*“

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 105

¹⁰⁶ Tamtéž

smyslové jistoty je čistou receptivitou odloučenou od jakéhokoliv zprostředkování a intelektivního pojímání předmětu. Předmět je v ní dán odloučeně od rozmanitosti rozumění, je v ní dán jako bezprostřední atom, jako pouhé „toto“. Analogickým způsobem je v ní dáno i já, které je pouhé statické „tenhle“ nechávající na sebe trpně působit představy, aniž by na nich cokoli vlastním myšlením měnilo.

„Avšak přihlédneme-li blíže, mísí se v čisté bytí, které tvoří bytnost této jistoty a které tato jistota vypovídá jako svou pravdu, ještě mnoho jiných věcí. Skutečná smyslová jistota není jen tato čistá bezprostřednost, nýbrž je její příklad. Mezi nesčetnými rozdíly, které se přitom vyskytují, shledáváme všude tu hlavní rozlišenost, že se v ní totiž ihned z čistého bytí vymykají obě již uvedená „toto“, totiž „tenhle“ jakožto já a „toto“ jakožto předmět. Reflektujeme-li o tomto rozdílu, pak se ukazuje, že ani jedno, ani druhé není jen bezprostředně, ve smyslové jistotě, nýbrž zároveň jako něco zprostředkovaného; já mám jistotu prostřednictvím něčeho jiného, totiž věci: a věc je ve způsobu jistoty prostřednictvím něčeho jiného, totiž prostřednictvím já.“¹⁰⁷ Smyslová jistota se po hlubším promyšlení ukazuje ne pouze jako něco jednoduchého, ale také jako něco zprostředkovaného. Její momenty, které smyslová jistota prezentuje jako bezprostřední, jsou ve skutečnosti umožněny až na základě specifických vztahů. Já, jakožto „tenhle“, nemám jistotu bezprostředně, ale zprostředkovaně skrze předmět. Stejně tak „toto“, předmět, nemá jistotu bez prostředku, čistě, ale prostřednictvím něčeho, a to prostřednictvím já. Smyslová jistota se na základě této reflexe vědomí ukázala jako něco zprostředkovaného, a ne jako pouhá danost. Smyslová jistota nemá svou skutečnost v bezprostředním momentu vědomí, ale v různých vztazích mezi různými momenty vědomí. To, za co se smyslová jistota původně ve vědomí vydává, se po vlastní reflexi ukazuje jako pouhé zdání. Reflexe vědomí na svoji nejprvotnější zkušenost odhaluje, že není zkušeností pouze bezprostřední, ale také zprostředkovanou. Smyslová zkušenost není pouhým receptivním přijímáním daností vědomí, ale vzájemnou interakcí mezi jeho dvěma složkami, mezi já a věcí. Předmět má své místo ve vědomí skrze myšlení a myšlení má své místo ve vědomí skrze předmět. Smyslová jistota jakožto bezprostřední zakoušení konkrétna byla tedy první reflexí vědomí o svém vývoji, ale reflexí

¹⁰⁷ Hegel, 1960, str. 106; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 70, „An dem reinen Sein aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Sein die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflektieren über diesen Unterschied, so ergibt sich, daß weder das eine noch das andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein anderes, nämlich durch Ich.“

nedostatečnou, jelikož se v následující reflexi, jež tu předcházející prohloubila, ukázala jako klam, a vědomí tím zahájilo svůj první dialektický proces.

Smyslová jistota po reflexi o vlastním zprostředkování musí jinak založit své bezprostředno, a tak ho vkládá do jednoho ze svých členů. „Jest v ní kladeno jedno jako jednoduché bezprostřední bytí či jako bytnost, předmět, druhé však jako nebytostné a zprostředkované, které v ní není o sobě, nýbrž prostřednictvím druhého, já, vědění, které ví o předmětu jen proto, že předmět jest, a které může být i a také nebýt. Předmět však jest, jest pravda a bytnost; jest, a je lhostejný k tomu, zda se o něm ví nebo ne; zůstává, i když se o něm neví; vědění však není, není-li předmět.“¹⁰⁸ První krok dialektiky smyslové jistoty spočívá ve fixaci reality v předmět. Předmět se tak stává bezprostředností, tedy bytím. Předmět je nyní pro smyslovou jistotu tím, co je dáno, tím, co je reálné, tím, co je samo o sobě. Já je nyní pro smyslovou jistotu něco pouze odvozeného z předmětu, je pouze jeho akcidentem, který může být, ale také nemusí. Předmět se stává fundamentem reality. Na reflektující vědomí nyní připadá přezkoumat, zdali je předmět vsutku tím, zač ho nyní smyslová jistota vydává.

„Smyslové jistoty samé se tedy musíme otázati: Co jest „toto“?“¹⁰⁹ Tím je zahájeno přezkoumávání podstaty předmětu, který je pro smyslovou jistotu pouhé konkrétní „toto“. „Toto“ se skládá ze svých dvou bezprostředních momentů: z „nyní“ a „zde“. Je tedy nutno zkoumat, co je „nyní“ a co je „zde“. Co je ve zkušenosti „nyní“? To si nejlépe vysvětlíme na příkladu reálné zkušenosti vědomí. Co jest nyní? Nyní jest například noc. Vezmeme-li toto jako skutečnou trvalou pravdu, můžeme ji později prověřit. Zeptáme se v poledne znovu: Co je nyní? Takto se nám však ukáže, že pravda „nyní“ se změnila. Samo „nyní“ tudíž není nocí ani polednem, ale něčím od nich různým. To je „nyní“, které je trvalé a skutečné. „Toto „nyní“, které se uchovává, není tedy bezprostřední, nýbrž je zprostředkováno; neboť jako trvalé a uchovávající se je určeno tím, že něco jiného, totiž den a noc, není.“¹¹⁰ Toto „nyní“ není ničím konkrétním, ale něčím všeobecným. Jeho podstatou je zápor konkrétní, který prostředkuje jeho všeobecnost.

„Stejně tomu bude s druhou formou „tohoto“, totiž s formou „zde“. Zde jest např. strom. Obrátím-li se, pak se tato pravda ztratila a změnila se v opačnou: zde není strom, nýbrž jest to dům.“¹¹¹ Ve „zde“ dochází ke stejnému vyústění jako v „nyní“. „Zde“ není ničím konkrétním a udržuje svou podstatu pouze na základě vlastní různosti od svých konkrétních exemplifikací. „Zde“ je také všeobecné. Celý předmět, „toto“, se tedy ve smyslové jistotě

¹⁰⁸ Tamtéž

¹⁰⁹ Tamtéž

¹¹⁰ Tamtéž, str. 107

¹¹¹ Tamtéž

ukázal jako všeobecně.

V čem tedy spočívá konkrétnost smyslové jistoty, když se „toto“ ukázalo jako něco zcela všeobecného? Spočívá v našich konkrétních představách, které jsou na rozdíl od abstraktních pojmů bezprostřední. „Toto“ je všeobecný pojem, který vyslovujeme. Bezprostřední představy jsou tím, co při tomto vyslovování míníme. Konkrétno nelze vyslovit, jelikož řeč je čistým nástrojem abstrakce. Zakouším něco konkrétního, avšak při tom říkám „toto“, jež je něčím čistě abstraktním. Řeč, „... která má tu božskou povahu, že mínění zvrací bezprostředně v opak, že je činí něčím jiným a že je tak vůbec nenechá přijít ke slovu ...“¹¹², je čistým nástrojem všeobecná, zatímco zakoušení konkrétních představ, mínění, je tím, co je na naší zkušenosti bezprostřední a nevyslovitelné. Pro smyslovou jistotu zbývá pojmout jako bytí pouze naše mínění, jelikož to je tím, co je bezprostřední, bytností, tím, co je samo o sobě. „Srovnáme-li vztah, v němž zprvu vystoupily vědění a předmět, s jejich vztahem, do kterého dospěly tímto výsledkem, pak se věc obrátila. Předmět, který měl být tím bytostně důležitým, jest nyní nebytostným momentem smyslové jistoty; neboť všeobecně, kterým se stal, není již ničím takovým, čím měl bytostně být předmět pro smyslovou jistotu, nýbrž smyslová jistota leží nyní v opaku, totiž ve vědění, které dříve bylo bez bytostného významu. Její pravda jest v předmětu jako mém předmětu, čili v mínění: předmět jest, protože já o něm vím.“¹¹³ Bezprostřednost, bytnost smyslové jistoty, je po další reflexi vědomí přesunuta do já. Mínění je čiré subjektivní zakoušení představ, a to se ukázalo tím bezprostředním. Představy já se tak staly bytím smyslové jistoty. Její realita je nyní fundována v já. Na vědomí nyní zbývá tento poznatek prověřit.

Já je nyní ve smyslové jistotě tím bytostným a předmět má existenci pouze kvůli němu. Všechny představy vědomí mají realitu pouze díky já, které je vnímá. Celá skutečnost se bytostně odvíjí od já a já jí uděluje existenci. „Nyní jest den, poněvadž jej vidím; zde jest strom z téhož důvodu.“¹¹⁴ Problém však spočívá v tom, že představy jiného já ruší skutečnost mých vlastních představ. Jiné já vidí dům, zatímco já vidím strom. Co je tedy to skutečné, trvalé a bytostné? Jedno já ruší skutečnost jiného já, a tak jedna pravda mizí v druhé.

Jediná pravda, která zůstává, je já jako všeobecně, jež není žádným konkrétním já. Skutečnost tohoto já je určena skrze jeho různost od představ jednotlivých já, a tudíž je něčím zprostředkovaným a všeobecným. Toto já je tím abstraktním, řečovým, stejnou věcí jako „toto“, „zde“ a „nyní“, a tak se ukázalo, že bytnost smyslové jistoty netkví ani v mínění.

¹¹² Hegel, 1960, str. 112

¹¹³ Tamtéž, str. 108

¹¹⁴ Tamtéž

„Smyslová jistota zakouší tedy, že její bytnost není ani v předmětu ani v já a že bezprostřednost není bezprostředností jednoho ani druhého; neboť v obojím jest to, co míním, naopak tím, co nemá bytostný význam, a předmět a já jsou všeobecná, v nichž ono „nyní“, „zde“ a „já“, které míní, nezůstává v trvání či bytí. Docházíme tím k tomu, že máme za bytnost smyslové jistoty považovat sám její celek, nikoliv již jen její moment, jak se to stalo v obou případech, v nichž měl být realitou nejdříve předmět stojící proti já, potom já. Jest to tedy pouze celá smyslová jistota sama, jež se drží sebe jakožto bezprostřednosti a vylučuje tím ze sebe veškerou protikladnost, která zde byla v tom, co předcházelo.“¹¹⁵ Smyslová jistota nyní nerozděluje svou pravdu do předmětu či do já, ani nečiní žádný významný rozdíl mezi já a předmětem. Její skutečností je celý stav zakoušení, který se nekouskuje v já ani v předmět, ale který je jedním uceleným procesem představy. Já se nyní neohlíží na představy jiného já, na jiná „nyní“ a na jiná „zde“. Skutečností smyslové jistoty je celý bezprostřední proces zakoušení, celá komplexní zkušenost konkrétná.

Abychom přezkoumali tuto pravdu smyslové jistoty, je nutno si ji nechat ukázat. Jelikož její pravda spočívá v jedné ucelené bezprostřední zkušenosti, nemůžeme ji prověřit v nějaké distanci od ní. Nemůžeme k ní přistupovat zvnějšku, ale musíme ji prověřit v ní samé. „Musíme tedy vstoupiti do téhož časového či prostorového bodu, dát si ji ukázat, tj. nechat se učiniti týmž tímto já, které je já s jistotou vědoucí.“¹¹⁶ Učínme se tedy tím já, které nyní zakouší, a nechme si ukázat jeho zkušenost. Je nám ukázáno „toto“, které je předmětem bezprostřední zkušenosti vědomí. „Toto“, jež se skládá z „nyní“ a „zde“.

Je nám tedy ukázáno „nyní“, avšak ve chvíli, kdy je ukazováno, přestává býtí a jeho pravda se stává něčím minulým, něčím, co již minulo, co již není. „Nyní“ se nedá ukázat, jelikož v každém ukázání přestává býtí a mívá. „Nyní“, které ukazujeme, není bytím, tím bytostným, trvalým, o něž nám jde. Reflektujeme-li tuto proměnu, přicházíme na to, že „nyní“ není něčím bezprostředním, ale všeobecným, co v sobě shrnuje všechna míjení, která míníme, když „nyní“ vyslovujeme. „Ukazování jest tedy samo pohyb, který vyslovuje, čím „nyní“ vpravdě jest, totiž výsledek či množství shrnutých „nyní“; ukazovati jest míti zkušenost, že „nyní“ je všeobecné.“¹¹⁷

Analogicky je tomu se „zde“. Je mi ukázáno „zde“, avšak toto „zde“, které je mi ukazováno, ztrácí se v jiných „zde“, jelikož každé „zde“ má hořejšek, dolejšek, přední a zadní díl, a ty jsou také tím „zde“, které má opět svá „zde“ a takto *ad infinitum*. Reflektuje-li vědomí na

¹¹⁵ Tamtéž, str. 108-109

¹¹⁶ Tamtéž, str. 109

¹¹⁷ Tamtéž, str. 110

tento poznatek, ukazuje se, že „zde“ samo je shrnutím všech konkrétních „zde“ a že je tedy všeobecnem. Pouze toto „zde“ je tím bytostným a trvalým, tím, co hledá smyslová jistota jako vlastní pravdu.

Celý předmět, „toto“, se opět ve smyslové jistotě ukázal jako něco všeobecného a smyslová jistota tak nakonec odhalila svou bytostnou závislost na všeobecně. Jak píše Robert Pippin: „... smyslová jistota odhalila svoji "závislost na obecninách", závislost jejího uchopení jednotlivého toto na tom, co ... je ne-toto, na pojmu, který v sobě shrnuje mnohá toto.“¹¹⁸ Smyslová jistota celý svůj dialektický proces završila faktem, že její pravdou je všeobecně a že celá její skutečnost je vývojem k němu. „Je jasné, že dialektika smyslové jistoty není nic jiného než jednoduchý příběh jejího pohybu či její zkušenosti a že smyslová jistota sama není nic jiného než pouze tento příběh.“¹¹⁹

3. Vnímání aneb zkušenost všeobecná

Smyslová jistota chtěla pojmut konkrétno, její pravdou se však nakonec ukázalo všeobecně. Tímto se smyslová jistota ruší a na její místo přichází vnímání. Vnímání bere jako svou pravdu všeobecně. Konkrétní „toto“ se ukázalo jako nebytostné a tím bytostným se tak pro vědomí stala komplexní věc. Jak píše Robert Pippin: „... objekt, který je pojímán, se musí ukázat jako více vnitřně komplexní jednotlivina, "věc", ne pouhé "toto", ... tedy požadovaný intencionální obsah musí sám být více zprostředkované formy ...“¹²⁰ Vnímání je druhým dialektickým procesem vědomí, v kterém, po překonání a zrušení bytostnosti bezprostředního, dochází k nastolení bytostnosti všeobecného, které je nyní pro vědomí pravdou, a tím bytostným. Nositelem všeobecnosti je komplexní pojem věci a vnímání je tudíž zkušeností věci. „Jako je všeobecnost principem vněmu vůbec, tak také jeho bezprostředně se odlišující momenty: já je všeobecné a předmět je všeobecný.“¹²¹ Já a předmět se ve smyslové jistotě ukázaly jako všeobecná a vnímání je tak také nyní přijímá. Jelikož jsou obojí všeobecnem, jsou také obojí tím bytostným, ježto jsou si však protikladné, je nutné, aby bytností bylo pouze jedno z nich. „Ale ve skutečnosti, ježto obojí jest všeobecně čili bytnost, jest obě

¹¹⁸ Robert Pippin, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge 2001, str. 118-119, vlastní překlad

¹¹⁹ Hegel, 1960, str. 110

¹²⁰ Robert Pippin, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, str. 125, vlastní překlad

¹²¹ Hegel, 1960, str. 113

bytostné; ježto však se k sobě vztahují jako protiklady, může býti v tom vztahu pouze jedno bytostné a rozdíl bytostného a nebytostného se musí mezi ně rozdělit. Jedno z nich, určené jako jednoduché, předmět, jest bytností, lhostejno, zda je vnímán nebo ne; naproti tomu však vnímání jest jakožto pohyb čímsi nestálým, co může, ale nemusí býti, a čímsi nebytostným.¹²² Pravda vnímání tedy nyní tkví v předmětu a já je pouze něčím z předmětu odvozeným, nebytostným, nestálým. Na vědomí nyní zbývá tuto pravdu přezkoumat.

Dialektika smyslové jistoty vyústila v překonání bezprostředního, smyslového a v jeho transformaci ve všeobecné. Překonání [*aufheben*] u Hegela avšak není úplné zrušení, nýbrž přesažení a zároveň uchování toho, co bylo přesaženo. „Překonání se představuje ve svém pravém dvojitým významu, který jsme pozorovali u záporná: je to zároveň popírání i uchovávání; nic jakožto nicota „tohoto“ uchovává bezprostřednost a je samo smyslové, jest však všeobecná bezprostřednost.“¹²³ Věc, která je nyní předmětem vědomí, není čistým všeobecnem, nýbrž smyslovým všeobecnem. Věc na sobě vyjadřuje svou všeobecnost jako mnohost vlastností, v níž je každá vlastnost záporom zbylých. Jelikož jsou však vlastnosti něčím jednoduše všeobecným, vztahují se k sobě navzájem až na základě dodatečného určení a samy o sobě jsou pouze pro sebe. „Vyjádřeny v jednoduchosti všeobecná, vztahují se tyto určení, které jsou vlastnostmi, vlastně teprve následkem dalšího dodatečného určení, k sobě samým, jsou vůči sobě lhostejné, každá pro sebe, nezávislá na druhé.“¹²⁴ Věc sama je jednoduchá všeobecnost nesoucí na sobě mnohost vlastností. Věc je médiem vyjadřujícím své vlastnosti. Toto médium je „nyní“ a „zde“, které byly vykázané ve smyslové jistotě. Všechny vlastnosti mají ve věci stejné „zde“ a stejné „nyní“ a vztahují se k sobě pouhým „též“, jež vyjadřuje jejich sounáležitost a bytí na věci. „Toto „též“ jest tedy čisté všeobecné samo čili médium, věčnost, která je shrnuje.“¹²⁵

Vědomí se však naskýtá ještě jiná stránka věci, jež musí být vzata v potaz. Kdyby se totiž jednotlivé vlastnosti na věci nevztahovaly k sobě navzájem, ale každá pouze k sobě samotné, nebyly by něčím určitým, jelikož určitost získávají až v odlišnosti vůči něčemu jinému. Na základě této různosti však nemohou být v lhostejné jednotě svého média a jejich jednota se tak stává jednotou výlučnou, popírající. Jednota vlastností již není pouhé lhostejné „též“, ale také výlučné „jedno“.

¹²² Tamtéž

¹²³ Tamtéž, str. 114; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 80, „Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesigen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.“

¹²⁴ Tamtéž

¹²⁵ Tamtéž, str. 115

Třetí stádium věci je syntéza prvních dvou. Věc je nyní: „... vztah prvních dvou momentů, zápor, jak se vztahuje k lhostejnému prvku a v něm se rozprostírá jako množství rozdílů, bod jednotlivosti, vyzařující v mnohost, v mediu trvalosti.“¹²⁶ Věc je nyní jednota záporu a lhostejnosti, přičemž zápor se v „těž“ vyjadřuje jako množství rozdílů mezi vlastnostmi a jako výlučná jednota věci, jež vyvěrá v mnohost vlastností, zatímco stále zůstává ve své trvalosti. Teprve toto stádium dokončuje věc. Nyní připadá na vědomí, aby tuto pravdu přezkoumalo.

Třetí podoba věci ve vědomí je syntézou „těž“ a „jednoho“. V tomto sjednocení musí být věc jak určitá a vylučující vzhledem k jinému, tak neurčitá a lhostejná skutečnost sama pro sebe, nezávislá na jiných skutečnostech. Tato dvě pojetí jsou v jednotě věci neslučitelné, a tak se musí vyjádřit až na úrovni mnohosti vlastností. Věc je tedy nyní pouhým všeobecným médiem, jež na sobě nese mnohé vlastnosti, které jsou jakožto určité vylučující a jakožto neurčité pro sebe. „To jednoduché a pravdivé, co vnímám, není však následkem toho všeobecné médium, nýbrž je to jednotlivá vlastnost pro sebe, která však takto není ani vlastnost, ani určité bytí; neboť není na nějakém „jednom“, ani ve vztahu k jiným. Vlastností je však pouze na jednom a určitá je jen ve vztahu k druhým.“¹²⁷ Toto pojetí věci neguje jak věc, tak vlastnost. Pojem věci vyžaduje jednoduchost, ale věc nám je v tomto pojetí pouhým všeobecným médiem vlastností, a tudíž ztrácí svou věčnost. Zbývá nám tedy to, že ve vědomí se nyní naskýtá pouze vlastnost a nikoliv věc. Vlastnost však předpokládá nějaké „jedno“, kterému přísluší, a právě „jedno“ se nám rozplynulo ve všeobecném médiu, a nakonec se ve vědomí nemůže naskýtat ani nic určitého, jelikož určité nemůže být pro sebe, ale pouze ve vztahu k jinému. Věc i vlastnost jsou tudíž v tomto pojetí zrušeny a jediné, co zůstává, je pouhé smyslové zakoušení, jelikož se nám vytratil rys zápornosti, všeobecnosti a zprostředkovanosti.

Vědomí se tímto krokem vrací zpět do smyslové jistoty, která však znovu plyně přechází ve vnímání, a tak se znovu vrací do stejné zkušenosti, kterou právě vykonalo. Vědomí tedy nutně tuto zkušenost vykonává znovu, avšak nikoliv stejně jako poprvé, jelikož učinilo o vnímání zkušenost, že jest vlastním rozkladem či reflexí z pravdy do sebe. První stádium vnímání se vyvinulo ve zkušenost, že pravda vnímání je reflexí vědomí do sebe. Jak píše v tomto kontextu Robert Pippin: „... jediný způsob, jak správně pochopit vztah mezi věcí a vlastnostmi, je připsat vědomí roli v tomto vztahování, ... bez této role se věc promění v nositele vlastností bez vlastností, a tedy zmizí, a vlastnosti se stanou neurčitými percepčními

¹²⁶ Hegel, 1960, str. 115

¹²⁷ Tamtéž, str. 117

díly a tedy ne vlastnostmi.¹²⁸ Tento návrat vědomí do sebe zásadně proměňuje charakter vnímání. Vědomí přijímá tento zvrát jako svůj vlastní, a tím uchovává předmět v čistotě. Vědomí je nyní, jako u smyslové jistoty, zatlačeno do sebe, avšak ne tak, že by mu připadala pravda vnímání, ale naopak tak, že vědomí připadá nepravda, která se ve vnímání vyskytuje. Tímto poznáním však vědomí dochází k tomu, že nepravdu koriguje, aby se z ní stala pravda, a tak nakonec pravda připadá přece jen jemu. Vědomí nyní poznává při vnímání svou vlastní reflexi do sebe a odděluje ji od čistých vjemů. Nyní musí vědomí opět tuto zkušenost přezkoumat.

Vnímám tedy věc jako jednu. Vyskytne-li se v mém vnímání něco, co je s tímto v rozporu, pak to musím přisoudit vlastní reflexi. Ve vnímání se však také vyskytují různé vlastnosti a ty svou mnohostí popírají jednotu věci. Skutečnost mnohosti vlastností musím tudíž přisoudit vlastní reflexi. Já jsem nyní všeobecným prostředím, v němž se vyskytují mnohé vlastnosti, a věc zůstává sama o sobě jednou. „Tato věc jest tedy vskutku bílá jen, když působí na naše oko, slaná pro náš jazyk, též krychlová pro náš hmat atd. Úplnou rozdílnost těchto stránek nebereme z věci, nýbrž ze sebe; rozkládají se nám tak pod naším okem zcela odlišným od jazyka atd. Jsme tudíž oním všeobecným prostředím, v němž se takové momenty odlučují a jsou pro sebe.“¹²⁹ Mnohost věci vzniká až v našem vnímání a věc je sama o sobě jedna.

Každá z vlastností věci je však vlastností určitou a vlastnosti získávají vlastní určitost až skrze vlastní různost. A stejně tak věc, aby byla určitá, musí být protikladná vůči jiným věcem a svou vlastní odlišnost věc vyjadřuje pouze skrze své vlastnosti. Věc je sama o sobě, věc je pravda, a tak vše, co je na věci, je její vlastní bytností, a není tedy na ní vlivem jiných věcí. Určitost získávají vlastnosti až skrze vlastní odlišnost. Pokud jsou však vlastnosti v samé věčnosti věci, tedy pokud jsou ve věci, co do její bytnosti, jsou pro sebe a o sobě a lhotejně vůči sobě. Věc má sama tedy mnoho vlastností a je oním „též“, v kterém vlastnosti existují jako její bytnost.

Toto je tedy nyní pravda vědomí a cokoli s tímto rozporného musí vzít vědomí na sebe jako svoji reflexi. Ve vnímání se však vyskytuje další moment, a to moment jednoty věci se sebou samou, který v ní vylučuje jakoukoliv rozdílnost. „Tuto jednotu tedy musí vědomí vzít na sebe; neboť věc sama jest trvání mnohých odlišných a nezávislých vlastností.“¹³⁰ Věc je nyní médiem různých a lišících se vlastností a jednota, jakožto vyloučení různosti je s ní v rozporu, a tak ji musíme připsat vlastní reflexi. Věc sama je tedy oním „též“ a její jednota je dodatkem

¹²⁸ Robert Pippin, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, str. 130, vlastní překlad

¹²⁹ Hegel, 1960, str. 118

¹³⁰ Tamtéž

naší reflexe.

„Pohlédneme-li zpět na to, co vědomí bralo na sebe dříve a co na sebe bere nyní, co dříve připisovalo věci a co jí připisuje teď, pak se ukazuje, že střídavě činí právě tak samo sebe i věc obojím, čistým jedním beze vší mnohosti i oním „též“ rozloženým v samostatné látky (materie).“¹³¹ Vědomí přichází na to, že ne pouze jeho vnímání má v sobě rozdíl čistých vjemů a vlastní reflexe, ale že i sama věc se představuje těmito dvěma způsoby. Věc sama se vědomí ukazuje jakožto danost a zároveň jako něco v sobě reflektovaného. Věc se vědomí ukazuje jako sobě protikladná a na vědomí nyní připadá provést další syntézu.

Vědomí musí překonat i druhou podobu věci a pravdu, kterou dříve kladlo nejprve do předmětu a poté do sebe, nyní vkládá do celého komplexního pohybu vnímání. Pravda je nyní jednotou celého vnímání, spočívá tudíž jak v předmětu, tak ve vědomí zároveň. Pravdou je nyní pro vědomí sám komplexní proces vnímání: „... předmět jest mu nyní celý tento pohyb, který byl dříve rozdělen mezi předmět a vědomí.“¹³² Na vědomí nyní opět zbývá tuto pravdu prověřit.

Věc je jedna, je sama se sebou stejná a je pouze pro sebe. Zároveň je však i pro jiné věci, a to něčím jiným, než je pro sebe. Věc je pro sebe a zároveň pro jiné věci a má tedy dvojitě bytí, což však odporuje její jednotnosti. Věc je jak ono lhostejné „též“, které je mnohostí vlastností, bytím pro jiné, tak oním „jedním“, které je čistou jednotou, bytím pro sebe. Jelikož jsou si však tyto dvě formy věci protikladné, vědomí je musí nutně rozdělit mezi dvě různé věci. Rozpor obsažený v předmětné bytnosti věci je takto rozdělen mezi dvě odlišné věci a tyto dva bytostné rysy věci se tak stávají dvěma samotnými věcmi.

„Ačkoliv je rozpor předmětné bytnosti nyní takto rozdělen mezi různé věci, dojde nicméně rozdíl přece až k oddělené jednotlivé věci samotné.“¹³³ Rozdílné věci jsou každá pro sebe a rozdíl v nich spočívá v tom, že žádná není rozdílná od sebe, ale od jiných věcí. Obě jsou bytostně jedním a jejich rozdílnost vůči jiným věcem spočívá právě v jejich určitosti, jež plyne z jejich jednotnosti. Oba protikladné aspekty věci se nyní tedy přesouvají opět na jednu a touž věc. Věc je jedno a určitost, jež je pro sebe, touto určitostí je však zároveň dána její odlišnost od jiných věcí. Ježto však její bytností je její jednota a odlišnost od ostatních věcí je až jejím následkem, je tato odlišnost něčím nebytostným. Takto je tedy věc pro sebe jako to bytostné a věc pro jiné jako to nebytostné, přičemž obojí náleží téže věci. Různost těchto dvou aspektů věci nám sice zůstala, avšak tím, že se rozdělila na bytostnou a nebytostnou stránku

¹³¹ Hegel, 1960, str. 119

¹³² Tamtéž

¹³³ Tamtéž, str. 119-120

věci, přestala být něčím protikladným a ve věci neslučitelným.

Bytnost věci, určující její jednotu a jejím následkem i její určitost, věc zároveň odlišuje od všech ostatních věcí. Tím, že je tedy věc pro sebe, je zároveň pro jiné a naopak. Pohlédneme-li nyní blíže na tuto problematiku, ukazuje se nám zásadní rozpor. Tyto dva aspekty věci nelze rozdělit na bytostný a nebytostný, jelikož se podmiňují navzájem a pouze jejich jednota je skutečnou bytností věci. Přirozenost věci se tak nakonec ukazuje jako jednota protikladů, jako něco bytostně protikladného.

„Předmět jest následkem toho ve svých čistých určenostech či v určenostech, jež měli tvořiti jeho esenci, překonán právě tak, jako se stal překonaným ve svém smyslovém bytí. Ze smyslového bytí se stává všeobecnem; ale toto všeobecno pocházející ze smyslovosti, jest jí podmíněno, a není tedy vůbec vpravdě soběrovné, nýbrž je to opakem ovlivněné všeobecno, které se prostě rozvojuje v extrémy jednotlivosti a všeobecnosti, jednosti vlastností a onoho „též“ nezávislých látek (materií).“¹³⁴ Ve vnímání se nakonec, stejně jako ve smyslové jistotě, jeho pravda stala jeho překonáním. Smyslová jistota chtěla bezprostředno a dostala všeobecno. Vnímání chtělo samo všeobecno a dostalo jednotlivé všeobecno. U smyslové jistoty se ukázalo, že ji nelze vykázat čistě konkrétně, ale pouze abstraktně. U vnímání se ukázalo, že ho nelze vykázat čistě abstraktně, ale pouze v kontextu konkrétna. Pravda vnímání se tak nestala samostatnou všeobecností, ale smyslovou všeobecností a věc nakonec není něčím pouze konkrétním ani obecným, ale je obojím zároveň. Skutečnost vnímání se, stejně jako ve smyslové jistotě, ukázala jako jeho celý dialektický pohyb, jako jeho vývoj ke své pravdě.

Hegelova dialektika se ve svých prvních dvou fázích ukázala jako pohyb zkušenosti založený na vztahu mezi vědomím a jeho předměty, mezi já a věcí. Vývoj zkušenosti vědomí je vývojem tohoto vztahu. Vědomí ve své zkušenosti proměňuje své rozumění věci na základě vývoje vlastní reflexe a proměnou vlastní reflexe vědomí proměňuje i věc, ježto ta je svou realitou bytostně vztažena k vědomí. Jak ve smyslové jistotě, tak i ve vnímání se ukázalo, že vývoj rozumění vědomí je vývojem věci a naopak a že celý tento komplexní pohyb vědomí je jeho samotnou skutečností!

¹³⁴ Tamtéž, str. 121

C. Resultát: Význam Hegela pro vztah já a věci

Jaký je tedy význam Hegela pro vztah mezi já a věcí v myšlení vůbec? Hegel rekonstruoval novověkou figuru subjekt-objektivitu tak, že její členy již nejsou metafyzickými explikacemi povahy bytí, ale vnitřními konstituenty vědomí, mezi nimiž probíhá jeho zkušenost. Já a věc u Hegela ztrácejí význam pojmové fixace skutečnosti a nabývají význam způsobu dění vědomí, žití. Pojem u Hegela mění svůj význam a není již statickým myšlenkovým útvarem, ale dynamickou rozuměním. Pojem je momentem pohybu žití. Žití je založeno na vztahu mezi já a věcí, na vztahu mezi člověkem a světem. Žití se odehrává a vyvíjí jedině a pouze v tomto vztahu. Já a věc jsou fundamenty, v jejichž vzájemném vztahu se rozvíjí zkušenost vědomí, život. Vztah mezi já a věcí je prostředkem dynamiky a skutečnosti žití, rozumění věci, věci dává historii, vývoj, a věc dává zase já jeho historii a vývoj, tento vzájemný vztah já a věci je způsobem jak se děje realita, jak se žije, jak skutečnost jest. Já mění věc a věc mění já a toto měnění samo jest životem, vědomím. Vztah já a věci otvírá a zodpovídá základní otázky zkušenosti, žití a intersubjektivitu. Vztah já a věci je klíčem k realitě, k bytí! Hegel touto paradigmatickou změnou filosofického tázání ukončuje novověké myšlení, ježto mění jeho paradigma tím, že ruší novověkou distinkci epistemologie a ontologie, a realita je mu samotným vědomím, žitím a jeho vývojem, pohybem, ježto vývoj a pohyb vědomí a žití jsou samotným vědomím a životem. Jak se ukázalo v Hegelově *Fenomenologii ducha*, pohyb a „příběh“ smyslové jistoty a vnímání jsou smyslovou jistotou a vnímáním samotným, a tak pohyb a „příběh“ vědomí samotného je jím samým! Hegel se nám tedy ukázal jako zakladatel moderního myšlení a nyní je třeba toto stanovisko doložit v moderním myšlení samotném, aby se nám osvědčilo a vykázano. Toto stanovisko bude vykázano na jednom mysliteli 19. století, Kierkegaardovi, a to na jeho pojmu opakování, a na jednom mysliteli 20. století, Merleau-Pontym, a to na jeho pojmu tělesnosti. Tito myslitelé nám budou sloužit jako exemplifikace moderní filosofie. Oba jsou vybráni proto, jelikož dohromady artikulují a znázorňují dva hlavní fundamenty Hegelovy dialektiky vědomí, pohyb a subjekt-objektivitu, jež jsou od sebe neoddělitelné a tvoří nerozlučitelnou jednotu. Kierkegaard se zaměřuje na perspektivu pohybu v dialektice vědomí a Merleau-Ponty na perspektivu subjekt-objektivitu. Zároveň bude však nutno ukázat i specifickou odlišnost Kierkegaardova a Merleau-Pontyho fundamentálních pojmů od Hegelovy dialektiky samotné, a tak poukázat na kontrast mezi

Hegelem a moderními post-hegelovskými filozofy, jenž tkví v důležité různosti, jež však spočívá v identickém vzorci myšlení.

D. Vykázání Hegelova paradigmatu jako paradigmatu moderní filosofie

1. Vykázání Hegelova paradigmatu na Kierkegaardově pojmu opakování

a) Uvedení do Kierkegaardova pojmu opakování ve vztahu k Hegelovi

Kierkegaard zavádí pojem opakování jako stanovisko „nové“ filosofie. Smyslem opakování je časový pohyb z přítomnosti do budoucnosti, v němž se vyvíjí lidské žití. Tento pohyb je založený na prohlubování reflexe, skrze které se prohlubuje i samo žití. V tomto oddílu chceme vykázat, že tento pojem je založený na Hegelově pojetí vývoje zkušenosti. Opakování je dialektikou zkušenosti, žití a jeho význam je založen v pojmu vývoje a pohybu, kdy se poznání vyvíjí a zdokonaluje na základě vlastního prohlubování a opakování vlastních reflexí na vyšším stupni. Poznání je však korelativní vůči předmětu, a tak se s vývojem poznání vyvíjí i sama skutečnost. Kierkegaard se pojmem opakování vymezuje vůči řecké metafyzice, která skutečnost dle Kierkegaarda funduje ve statických, abstraktních a pouze myšlených kategoriích, toto vymezení však v jistém smyslu platí i vůči filosofii novověké, jejíž metafyzika je založena na předpokladu transcendence, z níž se odvozuje smysluplnost reality. Kierkegaardův filosofický kontrast vůči Řekům má tedy stejný sémantický fundament jako Hegelův kontrast vůči novověku, a proto je lze chápat jako obdobné myšlenkové pohyby, jejichž podstata tkví v zrušení kategorizace skutečnosti v pojmy, jež jsou abstrahovány od vědomí, žití a jeho vývoje.

V nejobecnějším smyslu je tedy pojem opakování sourodý s principy Hegelovy dialektiky vědomí, podíváme-li se však na konsekvence tohoto pojmu blíže, ukáže se nám specifická odlišnost, v níž právě spočívá různost směřování Kierkegaardova myšlení v poměru k Hegelovi, jež však stojí na stejném paradigmatu myšlení. V poslední části tohoto oddílu se zaměříme právě na tuto odlišnost, zatímco v částech předchozích budeme pojem opakování zkoumat na obecnější úrovni, kde se od principů Hegelovy dialektiky podstatně neliší.

b) Opakování jako pohyb žití

Kierkegaard ve svém *Opakování* tvrdí, že rozpomínání je zásadním pojmem řecké filosofie, zatímco opakování je klíčovým pojmem filosofie „nové“. „... opakování je rozhodující výraz pro to, čím Řekům bylo rozpomínání. Tak jako oni učili, že každé poznání je rozpomenutí, obdobně bude nová filosofie učit, že celý život je opakování.“¹³⁵ Kierkegaard se snaží akcentovat fundamentální rozdíl časového charakteru mezi řeckou a „novou“ filosofií. Řekové chápali poznání jako vzpomínání na poznání, avšak „nová“ filosofie chápe poznání jako opakování poznání. Kierkegaard ukazuje, že tak jako Řekové tvrdili, že skutečné poznání je rozpomenutí si na poznatky, které duše načerpala ve světě idejí před svým vtělením do smyslové reality, tak on tvrdí, že poznání vzniká až skrze své vlastní zopakování. Co zde Kierkegaard opakováním přesně myslí? V podstatě jde o specifický časový index epistemologie. Řekové tvrdili, že poznání skutečnosti již proběhlo, zatímco Kierkegaard tvrdí, že poznání skutečnosti probíhá, tedy se opakuje. Pravda tkví pro Řeky v minulosti, zatímco pro Kierkegaarda v přítomnosti. Pravda se podle Řeků již stala, avšak podle Kierkegaarda se teprve děje. „Opakování a rozpomínání je stejný pohyb, jenže v opačném směru; neboť co se rozpomíná, bylo, opakuje se dozadu; vlastní opakování oproti tomu rozpomíná dopředu.“¹³⁶ Co Kierkegaard myslí „rozpomínáním dopředu“? Specifický charakter pohybu reflexe. U Řeků byla reflexe skutečnosti již před životem, avšak u Kierkegaarda se reflexe skutečnosti uskutečňuje až v životě, a to prostřednictvím vlastního prohlubování a zdokonalování. Kierkegaard tvrdí, že poznání se musí zopakovat, aby se uskutečnilo, a tím myslí, že poznání skutečnosti spočívá v navracení jednotlivých aktů reflexe. Tento Kierkegaardův koncept sdílí význam s Hegelovým dialektickým pojmem překonávání [*aufheben*]. Hegel tvrdí, že skutečnost se vyvíjí prostřednictvím dialektického procesu, kdy předmět mění poznání a poznání mění předmět, přičemž každé poznání překonává to předcházející a uskutečňuje ho na vyšším stupni. Poznání předmětu je u Hegela korelativní vůči skutečnosti předmětu, a proto se vývojem poznání vyvíjí i skutečnost sama. Odtud Hegelovo zrušení distinkce mezi ontologií a epistemologií. Zrušení této distinkce je bezprostředně vidět v Kierkegaardově metodologickém přechodu, kdy poté, co nastínil epistemologický charakter dialektiky opakování, kde se poznání neustále vyvíjí skrze vlastní opakování, které je avšak vždy nové a

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *Opakování*, Praha 2006, str. 9-10

¹³⁶ Tamtéž, str. 10

jiné než to předcházející, plynně přechází do ontologické roviny a mluví o opakování samotného života. Kierkegaard tvrdí, že ne pouze poznání, ale celý život je opakování. Ukázalo se nám tedy, že Kierkegaardův pojem opakování v sobě podstatným způsobem obráží Hegelovu dialektiku vývoje zkušenosti, kdy poznání mění předmět a předmět mění poznání a celé toto měnění je samotným životem, zkušeností vědomí, ježto sám Kierkegaardův pojem opakování je ve své všeobecnosti významově totožný s Hegelovým pojetím principu vývoje zkušenosti vědomí.

Predikát „nového“ zachycuje základní povahu opakování, která je ve své podstatě identická právě s Hegelovým pojmem vyvíjení zkušenosti. „Dialektika opakování je snadná; neboť to, co se opakuje, bylo, jinak by se to nemohlo opakovat, ale právě to, že to bylo, činí opakování novým.“¹³⁷ Kierkegaard má na mysli neustálý pohyb dopředu, pohyb z minulosti do budoucnosti, pohyb od starého k novému. Něco se navrácí, ale právě tím, že se navrácí, již není tím, čím bylo, ale něčím novým. Právě tento pohyb vyjadřuje vývoj skutečnosti a žití, což jsou u Kierkegaarda vposledku identické pojmy. Žití je to, co Kierkegaarda zajímá a k čemu zcela úmyslně přechází z epistémické roviny, čímž se dostává do roviny etické. „Když Řekové říkali, že každé poznávání je rozpomínání, říkali tím, že veškeré žití již bylo; když někdo řekne, že život je opakování, pak říká: žití, které bylo, nyní nastává. Nemá-li člověk kategorii rozpomínání nebo opakování, rozptýlí se pak celý život na prázdný a bezobsažný hluk. Rozpomínání se je pohanské pojetí života, opakování moderní; opakování je zájmem metafyziky a navíc zájmem, na němž metafyzika ztroskotává, opakování je heslem v každém etickém názoru ...“¹³⁸ Právě etická rovina opakování a rozpomínání je pro Kierkegaarda nejzásadnější. Řecká teze o poznání jako rozpomínání rozumí životu jako uběhlému, již skončenému. Kategorie rozpomínání zkoumá život skončený, mrtvý, statický. V tom Kierkegaard shledává problematiku řecké ontologie. Řekové používali své metafyzické pojmy k zachycení pevného, stálého a neměnného principu skutečnosti. To však pro Kierkegaarda implikuje něco již skončené, statické a v podstatě nejsoucí. „Nejsou přece všichni duchovní i světštní řečníci, hrdinové i zbabělci zajedno v tom, že život je proud? Jak může člověk mít tak hloupý nápad, a co je ještě hloupější, chtít z něj učinit princip?“¹³⁹ Řecká tendence k principu, k jednomu, k nehybnému, se sebou stejnému a stálému dle Kierkegaarda představuje právě onen „hloupý nápad“. Řecká metafyzika se v tomto dle Kierkegaarda rozchází se životem. Koncepce skutečnosti jako proudu zkušenosti, žití, kterou formuloval Hegel, je pro

¹³⁷ Søren Kierkegaard, *Opakování*, str. 41

¹³⁸ Tamtéž

¹³⁹ Tamtéž, str. 87

Kierkegaardova paradigmatickým východiskem „nové“ filosofie. Skutečnost se dle Kierkegaardova vyvíjí, mění a přetváří. Atributem jsoucího není stejnost, ale nestejnost, ne nehybnost, ale pohyb, ne stálost, ale nestálost. Řecké paradigma neodpovídá dynamicitě života, dění. Pojetí nové filosofie jako filosofie opakování zdůvodňuje Kierkegaardův pojem skutečnosti jakožto života. Skutečnost jako proud, pohyb a vývoj je životem a jeho děním. Takto je průzračně vidět v čem má Kierkegaard s Hegelem společné zázemí. Moderní myšlení dle Kierkegaardova neodvozuje skutečnost a život z pevných abstraktních kategorií, ale kategorie odvozuje z dění skutečnosti a života samého. „Nová filosofie“ neabstrahuje skutečnost z kategorií, ale kategorie ze skutečnosti. Odtud existenciální povaha moderního myšlení. Skutečnost je nutno poznávat na jejím území a ne z povzdálí ideality. Východiskem filosofie má být skutečnost sama a ne její pouhá abstrakce, stín zachycený v pojmu.

V kontextu protikladu mezi pojmy skutečnosti jako principu a proudu zmiňuje Kierkegaard pověstný spor mezi Eleaty a Hérakleitem. „Opakování je nová kategorie, kterou je třeba objevovat. Když víme něco o novější filosofii a nejsme zcela neznalí filosofie řecké, pak snadno uvidíme, že právě tato kategorie vysvětluje vztah mezi Eleaty a Hérakleitem ...“¹⁴⁰ Hérakleitos je pro Kierkegaardova výjimkou, jež nespadá pod statut tradiční řecké ontologie, proto když Kierkegaard píše o „Řecích“, nemá Hérakleita na mysli, právě naopak, Hérakleitos pro Kierkegaardova představuje stanovisko filosofie „nové“. Hérakleitovo pojetí skutečnosti jako neustálého pohybu a změny je pro Kierkegaardova stejně jako pro Hegela velice důležité a Kierkegaard proto Hérakleita záměrně zmiňuje v souvislosti s kategorií opakování.

Je nutno neopomíjet, že distinkce rozpomínání a opakování je bytostně časového charakteru a že právě pohyb z přítomnosti do minulosti a z přítomnosti do budoucnosti je v této distinkci klíčový. Časová rovina u Kierkegaardova bezprostředně přechází v rovinu etickou. Řecká tendence k zastavení změny, vývoje přítomnosti a pohybu vyplývá z touhy po stálém, určitém a nehybném, která dále vede k upření pozornosti k minulému, jež se neděje, které se nemění a nepohybuje, a které je cele a plně statické. Taková je pouze minulost, jelikož tím, že již není, postrádá začlenění do nepřetržité proměnlivosti a nestálosti přítomného, jež je vždy v pohybu a vždy se děje směrem k budoucímu. Touha „staré“ filosofie po absolutnu vedla k popření skutečnosti a života, jež jsou pohybem a proudem. Aby Řekové získali jistotu, museli obětovat skutečnost samu. „Rozpomínání má velkou výhodu, že začíná ztrátou, proto je jisté, neboť nemá co ztratit.“¹⁴¹ Úlohou filosofie „nové“ je oběti zaměnit, obětovat jistotu pro skutečnost! Zde se přesně ukazuje Kierkegaardovo východisko Hegelova zrušení

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 39-40

¹⁴¹ Tamtéž, str. 19

transcendence a pojetí skutečnosti jako vědomí, žití, jehož vývoj je s ním totožný!

c) Shrnutí Hegelova paradigmatu v Kierkegaardově pojmu opakování

Kierkegaardův pojem opakování je tedy založený v Hegelově pojmu vývoje zkušenosti, jenž spočívá v překonávání jednotlivých reflexí vědomí následnými, které je uskutečňují na vyšším stupni, a tím vyvíjí a zdokonalují samu zkušenost vědomí, žití. Kierkegaardův pojem opakování tkví v dynamickém konceptu zkušenosti, která je stále „nová“, ježto se neustále vyvíjí a pohybuje dopředu. Kierkegaardova dialektika je založena v Hegelově konceptu překonávání a pohybu zkušenosti, jež ruší metafyzický princip transcendence a skutečnost ukazuje jako samotný pohyb vědomí, žití.

d) Různost opakování od Hegelovy dialektiky

Doposud jsme zkoumali Kierkegaardovo opakování pouze na vysoce obecné úrovni, kde má společnou půdu s hegelovským paradigmatem. Nyní je třeba se zaměřit na konkrétnější konsekvence tohoto pojmu, ve kterých se nám ukáže specifická odlišnost opakování od Hegelovy dialektiky.

Kierkegaard se zcela vědomě vymezuje svým pojmem opakování vůči Hegelově dialektice, i když na jejích všeobecných principech jeho pojem spočívá. Kierkegaard nakonec tvrdí, že opakování nenáleží ani „řecké“, ani „novější“ filosofii, ale je něčím až současným, co nejen „řeckou“, ale i „novější“ filosofii určitým způsobem překonává, přičemž „novejší“ filosofii má Kierkegaard explicitně na mysli Hegelovu dialektiku, vůči níž se výslovně vymezuje. Kierkegaard píše: „... novější filosofie nečiní pohyb žádný, všeobecně uskutečňuje jen rušení, a pokud nějaký pohyb vůbec činí, spočívá vždy v imanenci, opakování naproti tomu je a stává se transcendencí.“¹⁴² Pojmem rušení Kierkegaard zjevně naráží na Hegelův termín *aufheben* a jeho vymezení se vůči filosofii „novější“ je evidentně vymezením se vůči Hegelovi.

¹⁴² Søren Kierkegaard, *Opakování*, str. 104

Kierkegaard tvrdí, že pohyb, který provádí „novější“ filosofie, spočívá pouze v imanenci a opakování naproti tomu je pojmem transcendentním. Zde se ukazuje specifická odlišnost Kierkegaardova myšlení od Hegelovy dialektiky. Kierkegaard poukazuje na fakt, že hegelovské myšlení činí pohyb pouze na úrovni imanence. Hegel zkoumá realitu pohybu a vývoje pouze na úrovni vědomí a jeho imanencí. Kierkegaard zato chce pohyb zásadně založit také na pojmu transcendence. Kierkegaardovi se zde jedná o specificky religiózní význam žití a jeho pohybu, a tak nakonec Kierkegaard tento pohyb a vývoj podstatně zakotvuje i v transcenci, ve vztahu k níž získává teprve žití svou smysluplnost. V opakování jde o: „Náboženský pohyb ...“¹⁴³ Kierkegaard rozumí podstatě žití výhradně ve vztahu k bohu a právě opakování má tento vztah vposledku vystihnout. Kierkegaard se snaží naznačit, že žití bytostně vždy stojí v klíčovém vztahu k nevysvětlitelnému, k absurdnímu, k myšlenkově neartikulovatelnému, které žití přesahuje a zároveň zakládá. Takový je Kierkegaardův bůh. Kierkegaard kritizuje Hegela za to, že všechnu realitu integruje a činí transparentní vědomí, naproti tomu smysl a podstata reality tkví dle Kierkegaarda v něčem principiálně neintegrovatelném ve vztahu k vědomí a jeho dialektice, v něčem, co nelze zprostředkovat naším myšlením. Když Kierkegaard mluví a tom, že „novější filosofie“ uskutečňuje jen rušení naznačuje právě problematičnost nezprostředkovatelnosti transcendentna. Kierkegaard sice vychází z Hegelovy teze, že vývoj vědomí, žití je založen na jednotlivých překonáváních, jež spočívají v prohlubování reflexe vědomí na vlastní zkušenost, avšak navzdory tomu nakolik tento princip pohybu vědomí drží, vposledku odmítá tento řetězec neustálých „rušení“ a snaží se ukázat, že to, co je skutečným smyslem bytí, se překonat nedá, jelikož ve vztahu k bohu selhává reflexivita vědomí. V osobním vztahu k tomuto „absurdnímu“ nakonec tkví smysl Kierkegaardova pojmu opakování. V této práci není prostor pro to, ukázat, jak je konkrétně opakování transcendentně uchopené, ale pouze poukázat na skutečnost tohoto aspektu transcendence, jež opakování značně odlišuje od Hegelovské dialektiky, i když opakování všeobecně stojí na stejném filosofickém paradigmatu.

Nakonec se tedy ukázalo, že na všeobecné úrovni Kierkegaardův pojem opakování tkví v Hegelově principu pohybu vědomí, v jeho zrušení metafyzické transcendence a ukázání skutečnosti jako imanentního žití, ale že vposledku se Kierkegaard staví proti důsledkům Hegelovy dialektiky a obrací ji naruby tím, že určitým způsobem vrací do hry právě pojem transcendentna a nezprostředkovatelná, vzhledem k němuž je hegelovská dialektika vědomí neaplikovatelná.

¹⁴³ Tamtéž, str. 105

2. Vykázání Hegelova paradigmatu na Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti

a) Uvedení do Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti ve vztahu k Hegelovi

Merleau-Pontyho pojem tělesnosti je založen na analýzách převážně optických fenoménů. Tyto fenomény jsou dle Merleau-Pontyho jedny z původních zkušeností vědomí, jež ještě nebyly reflektovány a pojmově artikulovány, jsou to „nezpracované zkušenosti“, s nimiž se původně vědomí stýká, a které Merleau-Ponty v jejich celku nazývá pravým a „syrovým“ bytím. Pojem tělesnosti je založen na kategoriích já, věci a jejich interakce. Já nazývá Merleau-Ponty v perspektivě svých optických zkoumání vidoucím a věc viditelným. Tělesnost jako smyslová skutečnost dle Merleau-Pontyho spočívá ve vzájemných interakcích vidoucího a viditelného. Zde se ukazuje Hegelovské paradigma v Merleau-Pontyho fenomenologii tělesnosti. Tělesnost je interakcí vidoucího a viditelného, já a věci a její skutečnost je tedy založena na vztahu mezi já a věcí. Merleau-Pontyho zkoumání vykazuje realitu tělesnosti v pohybu zkušenosti tkvícím ve vztahu vidoucího a viditelného, já a věci v optické perspektivě. V Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti se fundamentálně ukazuje Hegelovo pojetí skutečnosti jako pohybu vědomí založeném na vzájemných interakcích já a věci.

Poslední kapitola tohoto oddílu se zaměří na různost Merleau-Pontyho fenomenologie tělesnosti od Hegelovy fenomenologie ducha, a tak poukáže na kontrast a specifickou odlišnost Merleau-Pontyho ontologie od hegelovské dialektiky a dále také obecně na různost směřování moderní filosofie od Hegela vůbec.

b) Tělesnost jako reverzibilita vidoucího a viditelného

Merleau-Ponty na začátku kapitoly *Splétání-chiasmus* svého *Viditelného a neviditelného* píše: „Zdá se, že viditelné kolem nás spočívá v sobě samém. Jako by se naše vidění utvářelo uvnitř něj a ono viditelné samo se s námi stýkalo tak těsně jako moře a pláž. A přece je nemožné, abychom se v něm rozplynuli, aby nás prostoupilo, protože pak by vidění zaniklo, sotva

bychom otevřeli oči, protože by zmizel buď ten, kdo vidí, anebo to, co je viditelné. Dány jakožto jsou tedy nejsou nějaké věci identické samy se sebou, které by se potom nabízely vidoucímu, a není to ani nějaký vidoucí člověk, který by byl zprvu prázdný a teprve pak se otevíral pro věci, nýbrž je zde dáno cosi, čemu se můžeme přibližovat pouze tak, že je ohmatáváme pohledem, existují věci, které nikdy nemůžeme chtít vidět „v celé jejich nahotě“, protože pohled sám je jakoby objímá a odívá svou tělesností.“¹⁴⁴ Merleau-Ponty se snaží ukázat základní povahu vidění. Vidění není chladné zakoušení „hotových“ předmětů, které jsou pozorovány, ani nějaké receptivní přijímání počitků, ale je intimním dialogem mezi vidoucím a viděným. Vidění je přecházení vidoucího do viditelného a viditelného do vidoucího, vidění je osobním splýváním viditelného a vidoucího, které však zároveň zachovává jejich rozličnost. Když vidoucí vidí, vchází ve viditelné a viditelné vchází v něj. Vidění je „ohmatávání pohledem“, je „osaháváním“ věcí. Jde o intimní zakoušení věcí, o jejich důvěrné poznávání, o jejich komplexní pocítění. Samotný pohled tímto svým pocíťováním věci obestírá a dává jim jejich tělesnost, jejich skutečnost. Právě skrze vidoucího se konstituje viditelné a naopak. Zde je dobře vidět hegelovské paradigma v Merleau-Pontyho konceptu vidění. Tak jako u Hegela já zprostředkovává věc a věc zprostředkovává já a skutečnost je komplexním celkem těchto zprostředkování, tak u Merleau-Pontyho vidoucí zprostředkovává viditelné a viditelné zprostředkovává vidoucího a samotné vidění je celkem těchto zprostředkování. V Merleau-Pontyho pojmu vidění se ukazuje Hegelovo dialektické stanovisko vzájemného prolínání já a světa, kdy se na základě recipročního určování a zprostředkování já a věci, já vlévá do světa a projevuje se v něm a svět přichází k sobě v já, kde se uskutečňuje jako vědomí. Merleau-Pontyho splétání vidoucího a viditelného má svůj původ přesně v tomto stanovisku, kde já se zpředměťuje ve světě a svět se znitěňuje v já, já se zvnějšňuje ve světě a svět se zvnitřňuje v já. Ukázalo se nám tedy, že Merleau-Pontyho koncepce vidění má své obecné paradigma v Hegelově dialektice vědomí.

Merleau-Ponty uzavírá perspektivu vidoucího a viditelného do jednoho „živelného“ bytí prostřednictvím pojmu tělesnosti. Tělesnost je reverzibilitou vidoucího a viditelného, subjektivního a objektivního. Reverzibilitou je míněn proces, který probíhá v opačných směrech, vcházení jedné věci do druhé a druhé do první zároveň. Reverzibilita je přecházením vidoucího do viděného a viděného do vidoucího, a právě tělesnost je touto reverzibilitou. Tělesnost je principem smyslového světa, principem, který sám zakládá vidoucí a viděné. „Tělesnost není hmota, není to duch a není to substance. K jejímu označení by bylo třeba

¹⁴⁴Maurice Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, Praha 2004, str. 133-134

starého výrazu „živel“ v tom smyslu, v němž se jej používalo, když byla řeč o vodě, vzduchu, zemi a ohni, to jest ve smyslu všeobecné věci uprostřed mezi časoprostorovým individuem a ideou, jakoby inkarnovaného principu, který zavádí určitý styl bytí všude tam, kde je nějaká jeho částička. Tělesnost je v tomto smyslu „živel“ bytí.“¹⁴⁵ Tělesnost je „živlem“ bytí, je tím, co stojí uprostřed mezi obecnem a konkrétnem, je živým a životodárným principem skutečnosti, je smyslovým a živelným inkarnovaným bytím, je vtěleným bytím, které se odívá smyslovostí a pouze v ní vystupuje. Tělesnost je zavíjení vidoucího do viditelného a viditelného do vidoucího, je zavíjením já do světa a světa do já. Tělesnost je intimním horizontem naší existence, je osobním principem, který přenáší viditelné do osoby a osobu do viditelného. Horizontem je myšlena dimenze, která v sobě bytostně zahrnuje svůj obsah, jež obemyká a která je v něm zároveň také obsažena: „... horizont stejně jako nebe či země není suma pevných věcí, pojmenování třídy, logická možnost pojmu anebo systém „potencialit vědomí“, nýbrž je to nový typ bytí, poréznost, těhotnost, všeobecnost, takže ten, před kým se otevírá horizont, je do tohoto horizontu zahrnut a je jím obemknut.“¹⁴⁶ Pojem tělesnosti jako reverzibility vidoucího a viděného je nejen založen na vzájemné interakci vidoucího a viditelného, ale sám tuto interakci vyjadřuje. Smyslový svět je střetem vidoucího a viditelného, já a věci, je jejich vzájemným vztahováním a určováním. Tak jako u Hegela získává já vlastní identitu skrze věc a věc vlastní identitu skrze já a já poznává svět tím, že se jím stává a svět se stává světem tím, že já poznává, tak u Merleau-Pontyho vidoucí a viditelné vzájemně konstituují vlastní realitu a jedno je samo sebou tím, že je druhým a druhé je samo sebou tím, že je prvním a celé toto vztahování a prostředkování je komplexní tělesnou skutečností, smyslovým světem. Ukázalo se nám, že Merleau-Pontyho pojem tělesnosti v sobě obsahuje Hegelovu dialektiku vědomí a že to, co Hegel vykazuje pro skutečnost vůbec, tedy její založenost ve vztahu já a věci, vykazuje Merleau-Ponty pro tělesnost, tedy její fundovanost ve vztahu vidoucího a viditelného.

c) Shrnutí Hegelova paradigmatu v Merleau-Pontyho pojmu tělesnosti

Merleau-Pontyho pojem tělesnosti je založen na pojetí smyslové skutečnosti jako vztahu mezi vidoucím a viditelným. Toto stanovisko v sobě obsahuje Hegelovo pojetí skutečnosti jako

¹⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, str. 142

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 151

vztahu mezi já a věcí, kdy já a věc na základě vlastních interakcí určují komplexní realitu a pohyb vědomí. Toto paradigma používá Merleau-Ponty v perspektivě optických fenoménů, když ukazuje, že vidění spočívá v interakci vidoucího a viditelného, a že celá realita tělesného světa a její dynamika se odvíjejí z těchto interakcí. Merleau-Pontyho pojetí tělesnosti je tedy založeno v Hegelově koncepci reality jako vztahu já a věci.

d) Různost Merleau-Pontyho tělesnosti a post-hegelovského moderního myšlení vůbec od Hegelovy dialektiky

Je třeba si uvědomit, že přes hegelovské paradigma v Merleau-Pontyho kategorii tělesnosti se přece nachází v Merleau-Pontyho fenomenologii velká odlišnost od hegelovského myšlení. Merleau-Ponty se oproti Hegelovi záměrně zabývá výhradně smyslovými fenomény vnímání. Merleau-Ponty zkoumá původní ještě reflexí nezpracované a neartikulované smyslové zkušenosti, jež formují základní porozumění světu. Hegela naproti tomu zajímá komplexní dialektika vědomí, kde reflexe neustále provází bezprostředno a jaksí ho zduchovňuje. Této myšlenkové orientaci se Merleau-Ponty záměrně vyhýbá a snaží se zkoumat danosti ještě neartikulované, nekategorizované a nepřetavené v pojmy, jimiž disponuje spekulace. Hegelova analýza vědomí je založena na neustálém střetávání reflexe s bezprostřednem a na jejich vzájemném prostředkování. Merleau-Ponty oproti tomu zkoumá bezprostředno samo, tak jak se ukazuje beze zprostředkování reflexí, tak jak je dáno v původních zkušenostech vnímání. Merleau-Ponty zkoumá čisté, „nahé“ bytí, jež nelze spekulativně uchopit a prostředkovat a jež se odhaluje v bezprostředních zkušenostech vnímání jako původní struktura světa. Poznání skutečnosti je dle Merleau-Pontyho nutno založit na zkušenostech vědomí, jež ještě nejsou reflektovány a pojmově artikulovány, na „nezpracovaných zkušenostech“, s nimiž se vědomí stýká, a které Merleau-Ponty v jejich celku nazývá pravým a „syrovým“ bytím. Jen tyto zkušenosti nám dle Merleau-Pontyho odhalují skutečný svět, svět, který ještě není zkreslený a „předělaný“ aparaturou lidské kategorické intelektivní činnosti.

Podobně jako u Kierkegaarda se u Merleau-Pontyho nachází silná odlišnost vůči Hegelovi tkvící v obratu k nereflektovanému, k nekategorizovanému, k spíše intuitivně motivovanému poznání, jež má blíže k instinktu než k reflexi. Merleau-Ponty a Kierkegaard stojí na

hegelovském paradigmatu subjekt-objektivity, ale pohybují se v něm jiným směrem než sám Hegel. Hegelovi jde o způsob, jak se reflexe střetává s bezprostřednem a jak ho racionalizuje, post-hegelovské moderní filosofii jde však o bezprostředno samo, tak jak se iracionálně podává. Moderní filosofie drží Hegelovo paradigma subjekt-objektivity, avšak ubírá se v něm vlastní cestou, na které nachází specifické problémy, jež v Hegelově fenomenologii nevyvstávají.

Závěr

Smyslem tohoto textu bylo ukázání přechodu novověké filosofie ve filosofii moderní v problematice subjekt-objektivitu. Bylo nutno ukázat původ moderny v pohybu z novověku, kvůli vyjasnění bytostné intence a smyslu moderního myšlení. Na Berkeleyho a Spinozově pozici se vykázal fundament novověké metafyziky, jež spočívá ve fixaci reality v kategorii subjekt-objektivitu. Tato reflexe skutečnost traktuje jako já či věc. Novověk však skutečnost artikuluje bytostně v totalitě pojmu a nikoliv v totalitě pohybu, jehož momenty jsou až pojmy. Berkeley a Spinoza realitu převádí na staticko-logické obsahy, jež abstrahují od imanence vědomí. Berkeley skutečnost fixuje v pojmu subjektu, z něhož se dá odvodit a vysoukat totalita reality. Spinoza fixuje skutečnost v pojmu objektu, z něhož se také odvozuje celek skutečnosti. Oba myslitelé realitě rozumí jako fixnímu myšlenkovému obsahu, jako definici, úvaze a reflexi. Hegel ruší toto novověké metafyzické stanovisko tím, že realitu nepojímá jako obsah pojmu subjektu či objektu, ale jako způsob jejich vzájemného vztahování. Obsah pojmů já a věci se u Hegela ukazuje jako vztah těchto obsahů k sobě. Smysl já a věci spočívá v jejich vzájemných střetáváních. Realita tak u Hegela není fixním pojmem nýbrž pohybem, jehož momenty jsou až pojmy. Tedy vztah já a věci a jejich vzájemná interakce teprve plodí pojmový obsah, resp. pojmový obsah má svůj původ až v pohybu zkušenosti vědomí. Hegel tímto krokem mění filosofické paradigma a zakládá moderní myšlení, jež nerozumí realitě ve větě, pojmu, myšlence, ale v pohybu vědomí, žití, z něhož samotného až získávají racionální kategorie vlastní realitu a srozumitelnost. Vědomí, žití je pohybem, jenž se odehrává ve vztazích dvou entit, já a věci. Hegel mění filosofické paradigma tím, že realitu neuchopuje v kategorii já a věci, ale v jejich vzájemném vztahu, jež je zdrojem pohybu vědomí, žití. Já a věc nejsou samy o sobě úplné a potřebují se k tomu, aby realizovaly svou vlastní skutečnost, jež spočívá v jejich vzájemném vztahování. Já mění věc a věc mění já a toto měnění samo je bytím, žitím, jehož vývoj je s ním totožný. Hegel tímto paradigmatickým vyjadřuje význam a smysl moderní filosofie.

Bibliografie

Primární texty:

Berkeley, George. 2004, *Pojednání o principech lidského poznání*, Oikoymenh, Praha

Berkeley, George. 2008, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, In: *George Berkeley: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, New York

Berkeley, George. 2007, *Tři dialogy*, Oikoymenh, Praha

Berkeley, George. 2008, *Three Dialogues between Hylas and Philonus*, In: *George Berkeley: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, New York

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1960, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Brno

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Kant, Immanuel. 2001, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha

Kierkegaard, Søren. 2006, *Opakování*, Vyšehrad, Praha

Merleau-Ponty, Maurice. 2004, *Viditelné a neviditelné*, Oikoymenh, Praha

Spinoza, Benedictus De. 2004, *Etika*, Dybbuk, 2. vydání, Praha

Spinoza, Benedictus De. 2010, *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, Nabu Public Domain Reprints, Charleston

Sekundární texty:

Bennett, Jonathan. 1984, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Pub Co Inc, Indianapolis

Berman, David. 1996, *George Berkeley: Idealism and the Man*, Oxford University Press, New York

Pippin, Robert. 2001, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge