

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Tomáš Bárta

Husserlova teorie poznání

Husserl's Theory of Knowledge

2018

Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval za veškerou pomoc, které se mi dostalo od vedoucího této mé diplomové práce, jímž byl doc. Jakub Čapek, Ph.D. Děkuji mu jak za jeho odbornou pomoc, tak za jeho nesmírnou trpělivost a ochotu, s níž mi ve všech ohledech vždy vycházel vstříc.

Dále bych tímto rád poděkoval všem svým blízkým, kteří při mně během kompletování této práce stáli.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou 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.

Abstrakt

Hlavním cílem této práce je představit Husserlovu teorii poznání. Celá práce je uvedena interpretací Husserlovy myšlenky o selhání novověkých věd a jeho celospolečenských důsledcích. Následuje výklad specifikující problém poznání jako problém transcendence vědomí vůči poznávanému objektu. V rámci shrnutí Husserlovy kritiky vzniku a vývoje novověké vědy a filosofie je pozornost zaměřena na motivy dosvědčující nemožnost řešit problém poznání s využitím objektivistických, resp. naturalistických koncepcí. Husserlovou odpovědí na problém poznání je naproti tomu analýza konstituce předmětnosti na půdě transcendentálního vědomí. V závěrečné kapitole je nastíněna Patočkova kritika několika stěžejních pojmů Husserlovy fenomenologie.

Klíčová slova

fenomenologie, poznání, věda, transcendence, subjektivita

Abstract

The main aim of this thesis is to introduce Husserl's theory of knowledge. The whole work is prefaced by the interpretation of Husserl's idea of the failure of modern science and its societal consequences. The following is an explanation specifying the problem of knowledge as a problem of the transcendence of consciousness towards the cognized object. In the summary of Husserl's critique of the origin and development of modern science and philosophy is the focus laid on the motives that prove the impossibility of solving the problem of knowledge using objectivistic respectively naturalistic concepts. On the other hand, Husserl's answer to the problem of knowledge is the analysis of the constitution of subjectivity in the field of transcendental consciousness. In the final chapter, Patočka's critique of several key concepts of Husserl's phenomenology is outlined.

Keywords

phenomenology, knowledge, science, transcendence, subjectivity

Obsah

Abstrakt	4
Klíčová slova	4
Abstract	4
Keywords	4
Úvod	6
1. Krize věd	7
2. Poznání jako filosofický problém	9
2.1 <i>Poznání na půdě přirozeného postoje</i>	14
2.2 <i>Poznání na půdě teoretického postoje; problém poznání vůbec</i>	20
3. Husserlova kritika novověkého vývoje vědy	23
3.1 <i>Idea univerzálního poznání jako vůdčí motiv evropských věd</i>	23
3.2 <i>Novověká proměna antického ideálu vědy; přírodovědecká matematická metoda</i>	28
3.3 <i>Nástin Husserlovy kritiky novověké filosofie</i>	35
3.4 <i>Kritika Husserlovy interpretace vzniku novověké vědy</i>	44
4. Husserlovo řešení problému poznání na půdě transcendentálního fenomenologie	52
4.1 <i>Úloha teorie poznání</i>	52
4.2 <i>Metodické odstranění všech předsudků; odhalení pole čistého vědomí</i>	56
4.3 <i>Husserlovo řešení problému poznání vůbec; konstituce objektivit na půdě transcendentálního vědomí</i>	60
5. Kritika Husserlovy fenomenologie	66
5.1 <i>Reflexe</i>	66
5.2 <i>Epoché</i>	68
5.3 <i>Generální teze</i>	70
Závěr	73
<i>Seznam použité literatury</i>	74

Úvod

Hlavním cílem této práce je představit Husserlovu fenomenologii jako pokus náležitým způsobem položit a následně řešit problém poznání vůbec. Domnívám se, že k tomuto účelu bude na úvod vhodné alespoň v nezbytné stručnosti načrtnout pozadí motivů, které samotného Husserla k problému poznání přivedly.

Úvodní kapitola proto pojednává o Husserlem nastoleném tématu krize existujících věd. Tuto krizi, jejímž nejvážnějším symptomem je, že se vědy odcizily přirozeným duchovním potřebám člověka, dává Husserl explicitně do souvislosti s absencí autentické vědecké filosofie, která by dokázala svět vědy se světem každodenních lidských starostí propojit.

Kapitola následující se zabývá Husserlovou cestou od epistemologických problémů základů logiky k problematice poznání jako takového. Za tímto účelem je podán výklad Husserlova pojmu přirozeného postoje, na jehož pozadí bude problém poznání vůbec představen.

Následuje stručný historický exkurs, během něhož je učiněn pokus o zrekapitulování Husserlovy kritiky tradičních pokusů o řešení problematiky poznání. Při té příležitosti je připomenuta Husserlova teleologická koncepce dějin Evropy, jejichž úsvit Husserl spatřuje v antickém filosofickém ideálu univerzálního poznání. Hlavním motivem Husserlova kritického výkladu vzniku novověké vědy je totiž představa, že v průběhu zakládání moderní přírodovědy v renesanci došlo k nezpozorované, avšak radikální proměně onoho antického ideálu. Právě v důsledku toho novověké vědy, podle Husserlova názoru, ztratily schopnost sebekritiky, a během následného vývoje nebyly s to rozpoznat, že namísto poznávání světa přirozené zkušenosti podávají pouze jeho matematickou rekonstrukci.

Ústřední část této práce, věnovaná Husserlovu vlastnímu filosofickému projektu, je rozvržena tak, aby bylo možné v logickém sledu především představit všechny ústřední pojmy Husserlovy fenomenologie, a poukázat na jejich význam pro Husserlovu teorii poznání.

Účelem závěrečné kapitoly této práce je poskytnout čtenáři alespoň elementární představu o limitech Husserlovy fenomenologie, kterou její autor rozvrhl jako vědu o konstituci předmětnosti na půdě transcendentálního vědomí.

1. Krize věd

V úvodních paragrafech svého pozdního a již nedokončeného díla nazvaného *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* konstatuje *Edmund Husserl (1859-1938)* existenci závažné krize soudobých věd. Husserl hovoří o tom, že tato krize je krizí spíše latentní, neboť se vědecké praxe dotýká jen sporadicky, v podobě ‚záhadných a neřešitelných nesrozumitelností v moderních, dokonce i matematických vědách‘. Objevují se při tom ovšem také nejasnosti v samotných základech jednotlivých věd, a ty již svědčí o vážnosti celé situace.¹

Moderní člověk však podle Husserlova názoru začíná přítomnost krize ve vědách přinejmenším pociťovat spíše z jiných příčin. Atmosféra nadšení pro bezprecedentní vědecký pokrok, k jakému došlo zejména ve druhé polovině 19. století, totiž ochladla především v důsledku světové války, která prokázala, že tváří v tvář destruktivní iracionalitě byl veškerý dosavadní progres na poli vědy v podstatě bezradný. Definitivně se tak ukázalo, že vědy, ať již jde o vědy o přírodě nebo vědy duchovní, nemají co nabídnout právě v těch otázkách, které jsou pro lidský život nejdůležitější, v otázkách týkajících se hodnoty a smyslu či nesmyslnosti lidské existence.

Z těchto důvodů, pokračuje Husserl, se vědy začínají postupně člověku odcizovat a jejich význam se z jeho života pozvolna vytrácí. Takový vývoj však podle jeho soudu nelze hodnotit jinak než jako závažné selhání, neboť vědy jakožto institucionalizovaný nástroj k dosahování spolehlivého poznání byly od počátku povolány právě k tomu, aby člověku byly oporou během celé jeho životní cesty. A tak s sebou toto jejich selhání zákonitě nese řadu závažných společenských důsledků ve všech oblastech kulturního a společenského života.

Pokud jde o příčinu krizové situace ve vědách, tu spatřuje Husserl v samotném způsobu jejich založení v novověku (viz zejm. podkap. 3.2 této práce). Již ten podle jeho mínění rozhodl o tom, že moderní vědy nespočinuly na základech dostatečně širokých na to, aby odtud byly schopny postihnout celé spektrum otázek, které jsou pro všechny stránky lidského života relevantní. Jinými slovy, vědám, k tomu aby mohly plnit svůj bytostný úkol, podle Husserla schází nezbytný *univerzální základ*, v němž by se stýkaly i s veškerým mimo oblast vědy ležícím životem člověka. A protože teoretickým základem věd chápaných v užším smyslu je již tradičně filosofie, může Husserl uzavřít, že hlavní příčinu krize věd lze spatřovat v absenci dostatečně nosné filosofické základny celé stavby novověkých věd. Protože však

¹ Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 25-27.

jednotlivé vědy kráčí i bez tohoto nezbytného základu od jednoho dílčího úspěchu ke druhému, objevují se tendence k podstatné revizi jejich báze jen zcela sporadicky.

Jediné východisko z této krize spatřuje pak Husserl jediné v pochopení, že k tomu, aby vědy mohly skutečně plnit svůj pravý účel, je třeba filosoficky projasnit podmínky samotné jejich možnosti jistého a spolehlivého poznání, a pochopit tedy dosud přezírané či nepochopené podmínky přísné vědeckosti.² Jeho vlastní celoživotní filosofický projekt je proto v tomto smyslu možné chápat jako odpověď na krizi věd; jako pokus o vybudování skutečné vědecké filosofie, z níž by se jako ze svého základu mohly obrodit vědy i jejich zásadní význam pro všechny stránky život člověka.

*

Dovolím si v tomto bodě navázat krátkou poznámkou, v níž bych rád vyjádřil své přesvědčení o tom, že Husserlem nastolené téma krize vědeckosti je naneštěstí tématem stále velice aktuálním. Je sice nesporně pravdou, že vědy lze v dnešní době považovat za rozvinutější a aktivnější více, než to bylo kdykoli v jejich historii možné. Že přístup ke vzdělání má stále více lidí. A že vědecko-technologický pokrok dosahuje v mnoha oblastech ještě nedávno nepředstavitelného tempa.

Na druhé straně je však vědecká praxe od každodenního života v řadě ohledů odtržena přinejmenším stejně jako před 80 lety. Jednotlivé vědy se navíc stále více štěpí a uzavírají do specializovaných oborů, jejichž náplň se stává pro laika často nesrozumitelnou. Chybí dostatečně široká platforma pro vzájemnou komunikaci mezi odbornou a neobornou veřejností. Ta proto sice ochotně konzumuje veškeré výtěžky vědeckého úsilí, avšak z důvodů obapolného nepochopení a nedorozumění do značné míry pohrdá odborným názorem. Takový přístup má potom ovšem dalekosáhlé důsledky v celém spektru oblastí, ať již se jedná o politiku, etiku, ekonomii, ekologii, náboženství...

Domnívám se tedy, že s Husserlem lze zcela souhlasit v tom, že se vědám skutečně nedaří plnit svůj účel beze zbytku. Že stále existuje příliš hluboká propast mezi odborným světem vědy a každodenním životem. A že tato propast je symptomem absence všobecného povědomí o ideji univerzálního racionálního základu, který by byl s to podepřít vůbec všechny oblasti lidského života.

² Viz Husserl, E. *Filosofie jako přísná věda*, str. 5.

2. Poznání jako filosofický problém

Krizová situace moderních věd je tedy podle Husserla přirozeným důsledkem toho, že těmto vědám schází skutečně univerzální báze, která by jim – alespoň v principu – garantovala možnost dosáhnout systematické jednoty. Takovýmto univerzálním základem může být ovšem jedině filosofie, a to taková, jejímž programem bude teoretické uchopení celého světa v nejsilnějším smyslu slova a jejíž metoda bude s to k takovému uchopení skutečně otevřít cestu.

To znamená, že takováto filosofie musí, bez ohledu na každý aktuální stav svého vývoje, od samého počátku disponovat koncepcí, která jí – zhruba řečeno – dovolí zkoumat svět v celé jeho prostorové i časové extenzi, každou jednotlivinu, ale i každý soubor jednotlivin v jeho rámci, každý jejich aspekt a stav, ať již skutečný, nebo jen možný, a to vše na každém stupni obecnosti; zároveň s tím ovšem musí dokázat i každý svůj vlastní krok dostatečně odůvodnit. Neboli reflektovat vedle objektivní i veškerou subjektivní stránku skutečnosti.

Teoreticky uchopit svět vcelku bylo ambicí již celé řady filosofických systémů historie. Žádnému z jejich autorů se však dle Husserlova mínění dosud nepodařilo představit metodu, která by byla s to takovou ambicí skutečně naplnit, či alespoň s takovým naplňováním započít.

Husserl se důvody toho, proč taková univerzální filosofická metoda dosud nespátřila světlo světa, ve svém díle soustavně zabýval. Ty hlavní z nich, které je třeba podle jeho mínění klást do přímé souvislosti s krizovou situací novověkých věd, se pokusím představit v následující kapitole této práce. Tyto důvody přitom lze – a tato práce o to usiluje – interpretovat z hlediska teorie poznání. A sice tak, že ze všech vlivných filosofů historie před Husserlem se zkrátka dosud žádnému nepodařilo uspokojivě vyřešit *problém poznání vůbec*.

*

Sám Husserl k problematice poznání jako takového dospívá na základě prohlubování svého zájmu o objasnění základů matematiky (která byla jeho původním oborem), a později také logiky; přičemž mezi prvotními motivy tohoto zájmu lze uvést zejména kolísání a víceznačnost slovních významů, které stojí v cestě pokroku v rámci logiky.³ Ve svých *Logických zkoumáních*, dvousvazkovém dílu z let 1900 a 1901, které svého autora proslavilo,

3 Viz Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 63.

ovšem již vychází z kritiky tehdy za samozřejmost považovaného *logického psychologismu*. Ten lze zhruba charakterizovat jako teorii, podle níž je zakládající vědou logiky psychologie, neboli že původ všech pojmů a zákonitostí čisté logiky je možné odhalit prostřednictvím empirického zkoumání psychických výkonů lidské mysli.⁴

Husserl však – zejména v prvním svazku *Logických zkoumání* s podtitulem *Prolegomena k čisté logice* – zevrubně ukazuje, že toto pojetí spočívá jednak na chybných předpokladech (mj. na pojetí evidence jako jistého „pocitu“) a jednak ústí v celou řadu protismyslných důsledků. K těmto důsledkům náleží především skutečnost, že psychologismus nedokáže zdůvodnit *absolutní nutnost* logických zákonů. Pokud totiž psychologie jakožto empirická věda postupuje cestou induktivního zobecnění zkušenostních dat, podléhá za všech okolností potenciální falzifikaci, a její závěry mají tudíž vždy pouze *pravděpodobnou*, tj. relativní platnost, která by se pochopitelně týkala i všech takto odvozených logických zákonů. Naproti tomu si však logické zákony, jako např. logická věta sporu⁵, nárokují platnost *absolutní*, fakticky nepodmíněnou.⁶ Původ logických zákonů tedy cestou empirického výzkumu lidské mysli odhalovat nelze.

Dalším nesmyslným důsledkem, k němuž důsledně domyšlený psychologismus vede, je podle Husserla *relativismus*. Pokud totiž psychologismus tvrdí závislost logických pravd na faktických psychických aktech vědomí, znamená to, že každá specificky konstituovaná *psýché* bude disponovat logickými pravdami právě tak specifické povahy. Takové logické pravdy by však neměly závaznou platnost pro žádnou psychologicky jinak ustrojenou bytost; a případná změna psychické konstituce by s sebou nutně nesla i změnu s nimi spojených logických zákonů. Absolutní nutnost logických zákonů je pak podle tohoto pojetí pouhým zdáním plynoucím z toho, že člověk nedokáže překročit hranice svého vlastního myšlení.⁷

4 Viz Trnka, J. *Kant a Husserl o zkušenosti*, str. 182; Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 242.

5 Tzn. zásada, že dva sporné soudy nemohou být oba současně pravdivé.

6 Viz Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 39.

7 Tamt., str. 41.

Snad nejzávažnějším důsledkem psychologismu je však podle Husserla *skepticismus*, který plyne z toho, jestliže teze nějaké teorie „buď výslovně tvrdí, nebo v sobě analyticky obsahují to, že logické či noetické podmínky možnosti teorie vůbec jsou nesprávné.“⁸ V případě psychologismu jde konkrétně o to, že empirická psychologie, která stojí v jeho základu, totiž sama, tak jako žádná empirická věda, nedokáže vysvětlit zdroj platnosti ani svých vlastních *obecných tezí*. Příkladem takové teze může být Husserlem uváděná věta, že „všechno platné myšlení je založeno na zkušenosti jako na jediném dávajícím názoru“.⁹ Budeme-li totiž zkušeností rozumět – jak je v empirických vědách běžné – přímou zkušenost, která dává pouze singulární data, a nikoli obecné pojmy a zásady, ústí takové pojetí v protismysl, neboť uvedená věta sama si nárokuje platnost obecnou. A obdobně to platí pro všechny zprostředkující úsudky, ať již induktivní nebo deduktivní, a pro všechny jejich (logické) principy, jichž empirická věda při svém usuzování běžně užívá.¹⁰ Pokud je však „[t]eorie jakožto založení poznání“¹¹ (v tomto případě empirického) sama o sobě sporná, nutně ústí ve skepticizmus.¹²

Husserl ovšem v žádném případě není skeptikem. Proti psychologismu naopak „hájí tezi, že logické pravdy mají svou ideální platnost, tj. jsou nezávislé na jakýchkoli faktech, a to včetně faktů psychických.“¹³ Základní myšlenka je zde přítom odvozena z teorie *významu*. Ten je čímsi specifickým, určitou jednotou, která je dána vždy jako *totožná*, byť v časově i individuálně odlišných aktech vědomí.¹⁴ V tomto ohledu spočívá pak základní problém psychologismu v tom, že dostatečně nerozlišuje mezi *aktem* vědomí a jeho *obsahem*. Zatímco

8 Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, str. 108.

9 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 50.

10 Viz tamt.

11 Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, str. 107.

12 Srv. Tamt., §§ 32, 33.

13 Trnka, J. *Kant a Husserl o zkušenosti*, str. 186.

totiž akt vědomí, např. akt logického soudu, tzn. konkrétní v čase se odehrávající prožitek vědomí, je čímsi, co lze do jisté míry zkoumat prostřednictvím empirických vědeckých metod; ideálně-logický obsah takového soudu se svou časově nepodmíněnou platností takovému přístupu vymyká, a v důsledku toho není možné vztah mezi vědomím a jeho předmětem vůbec postihnout.

Na tomto místě stojí jistě za to alespoň stručně zmínit, že pojetí logiky jako na psychologii (či jakékoli jiné empirické vědě) nezávislé disciplíny bylo u Husserla ovlivněno *Bernardem Bolzanem (1781-1848)*.¹⁵ Bolzano se ve své době postavil proti Kantovu pokusu založit racionalitu věd *a priori*, který postihuje pouze fenomény a věci o sobě nechává nepostihnutelné, čímž otevírá dveře skepticismu. Proti tomu Bolzano vystupuje se svým konceptem vět nezávislejších svým obsahem na aktu souzení, tzv. *vět o sobě*, které „nemají žádný další důvod své pravdivosti“.¹⁶ Ty mohou být pravdivé, nebo nepravdivé bez ohledu na to, zda je někdo poznává, či nepoznává, myslí, nebo nemyslí.¹⁷ Jan Patočka hovoří v této souvislosti o „myšlenkovém prostoru, jenž dosud nikdy nebyl pojednán samostatně, pro sebe, a který bychom mohli nazvat *významem* jako čímsi odlišným jak od procesu myšlení, tak od jeho předmětu v běžném smyslu fyzické skutečnosti nebo ideální možnosti, například v oblasti čísel či jiných matematických entit.“¹⁸ Bolzano tento význam, resp. představy, pravdy a věty o sobě pojímá jako cosi zcela *objektivního*, byť způsob jejich bytí určuje pouze negativně, „nedostatkem reality“. Ve vztahu k těmto představám a větám o sobě vystupují pak jednotlivé reálné myšlenkové akty, které je vyjadřují, jako pouhé fenomény, projevy onoho „o sobě“ ve vědomí; a dále jako *mnohost* stojící v opozici vůči *jednotě* pravd a vět o sobě.¹⁹

V rámci této koncepce zkoumal pak Bolzano vztahy a zákonitosti, a nakonec dospěl

14 Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 243.

15 Viz např. tamt., str. 242; dále Holzhey, H., Röd, W. *Filosofie 19. a 20. stol. II. Novokantovství, idealismus, realismus a fenomenologie*, str. 198 aj.

16 Bolzano, B. *Výbor z filosofických spisů*, str. 147.

17 Viz např. Bolzano, B. *Výbor z filosofických spisů*, str. 334-335. Srv. tamt., str. 74, 384, 390 aj.

18 Patočka, J. *Lovaňské přednášky*, str. 68.

k závěru, že „existuje *pouze jeden opravdu objektivní sled* pravd, postupujících od důvodu k důsledkům.“ Vzhledem k tomu, že dále předpokládal konečný počet prvních důvodů a pravd, domníval se, že lze vybudovat vědu absolutně objektivní, která veškeré skepsi unikne, neboť bude operovat „čistě pojmovým způsobem“.²⁰

Husserl se ve svých *Logických zkoumáních* podrobně zabývá právě onou zvláštní povahou vztahu mezi ideálními předměty a zákony čisté logiky na jedné straně a konkrétními reálnými akty či prožitky myšlení na straně druhé. Totiž tím, že (1) povaha předmětů a zákonů čisté logiky je na konkrétních psychických aktech vědomí zcela nezávislá; zároveň ale (2) tyto objektivně platné pojmy a zákony jsou člověku přístupné pouze prostřednictvím subjektivních aktů či prožitků jeho vědomí; a (3) v případě individuálních myšlenkových, řečových a poznávacích aktů dochází k *aplikaci* oněch čistě-logických zákonů na psychologická fakta.²¹

Husserlovi se proto v tomto ohledu rýsoval jako zcela nezbytný úkol doplnit objektivně chápanou logiku o její subjektivní pendant, tzn. o výzkum korelací mezi všemi základními pojmy a ideálními zákony čisté logiky a jim příslušnými prožitky vědomí, neboť „všechno logično, má-li se stát naším objektem zkoumání a umožnit evidenci apriorních zákonů, které v něm mají svůj základ, musí být dáno v subjektivní realizaci.“²² Na základě takového paralelního výzkumu logiky samotné a logiku nutně doprovázejících subjektivních aktů vědomí, bude, jak se Husserl domníval, možné odhalit samotný zdroj všech logických pojmů a zákonů, a zároveň s tím i podmínky možnosti jejich aplikace na naše myšlení v případech správného souzení. Bádání v těchto intencích byl věnován zejména druhý svazek *Logických zkoumání*.

Při tom ovšem platí, že ona ‚subjektivní realizace logična‘ spočívá ve zcela zásadním smyslu na ideující *abstrakci*, s jejíž pomocí teprve vznikají z jednotlivých reálných předmětů zkušenosti logické pojmy jakožto prožitkové formy vyššího stupně obecnosti; a že tedy už

19 Tamt., str. 68-69.

20 Tamt., str. 69. Srv. Bolzano, B. *Výbor z filozofických spisů*, str. 148.

21 Viz Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 45.

22 Husserl, E. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, str. 18.

samotná zřejmost čistě logických předmětů předpokládá danost oněch prostých předmětů pro vědomí.²³ A tak Husserla jeho snaha o objasnění souvislostí mezi objektivní logikou a subjektivními prožitky, v nichž se s logickou předmětností setkáváme, potažmo snaha o „*epistemologické objasnění čisté logiky*“,²⁴ přivádí k obecněji zaměřenému úkolu: vyjasnit vztah mezi vědomím a předmětností jako takovou, tzn. k problému poznání vůbec.

2.1 Poznání na půdě přirozeného postoje

Výkladu toho, v čem podle Husserla problém poznání vůbec spočívá, poslouží po mém soudu dobře, přidržíme-li se alespoň na úvod jeho pojmu *přirozeného postoje*, který je podrobně vymezen především v prvním svazku *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* (1913). Tak snad posléze nejlépe vysvitnou první kontury důvodů, proč podle Husserla novověká filosofie – a v důsledku toho ani novověká věda – nedokázala problém poznání řešit dostatečně radikálním způsobem.

Jako *přirozený postoj* Husserl označuje habituální, neboli zvykem ustálený způsob života, v jehož rámci všichni trávíme převážnou část svých životů, a někteří z nás jej možná dokonce neopustí po celý život. Přirozeným jej Husserl nazývá proto, neboť tento postoj je nezbytně o sobě prvním postojem, který každý člověk na cestě svého individuálního vývoje spontánně zastává.²⁵

Charakteristické pro přirozený postoj je především to, že zastáváme-li jej, teoreticky i prakticky se pohybujeme na půdě *světa* v běžném smyslu slova. To předně znamená, že zcela bezprostředně a názorně před sebou a kolem sebe nalézáme tělesné věci, které můžeme jednoduše uchopovat prostřednictvím vnímání svých tělesných smyslů. Tyto věci jsou nám, jak říká Husserl, jednoduše „po ruce“, a to ať již si jich zvláště všímáme, nebo jich zrovna nedbáme. Vedle věcí jsou pro nás stejně bezprostředně zde i animální bytosti, zvířata a lidé,

23 Viz Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 62-63; srv. Husserl, E. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, str. 19, 363 aj. K ideující abstrakci (ideaci) srv. např. Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, §§ 3-5.

24 Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 62.

25 Viz např. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 166.

a jejich přítomnost, příp. nepřítomnost, jejich chování ani jiné projevy nepředstavují v našich očích žádný zásadní problém.²⁶

Samy sebe, tj. především své tělo, všechny tělesné věci i bytosti spontánně nalézáme v určité prostorové organizaci; a sám *prostor*, do něhož jsou zasazeny, při tom sahá do nekonečna, nebo lépe řečeno do neurčita, a tvoří tak jakýsi pevně daný *horizont* vší skutečnosti. V rámci tohoto horizontu se může libovolně pohybovat naše pozornost, takže pak některé věci či bytosti vystupují jako určitější či známější; nicméně i všech ostatních jsme si i tehdy neustále vědomi jako v zásadě zde jsoucích, a případně blíže určitelných. Toto naše prosté „vědění“, kterým se spontánně věcí v našem okolí zmocňujeme, ovšem podle Husserla „neobsahuje nic z pojmového myšlení a teprve zaměřením pozornosti se mění v jasné nazírání, a i tehdy jen z části a většinou velmi nedokonale.“²⁷

Má se to tedy spíše tak, že „je předznačena jen ‚forma‘ světa, právě jako ‚světa‘“.²⁸ Vše, co se nachází v rámci jeho vlastně jen neurčitě zakoušeného horizontu, není nikdy možné plně uchopit a určit. Více či méně určité je v každém okamžiku pouze jakési ‚centrální okolí‘, tvořící aktuální pole vnímání, z něhož vychází naše pozornost.

Do určité míry obdobně jako s uspořádáním věcí v prostoru se to v přirozeném postoji má se světem s ohledem na jeho uspořádání z hlediska *času*. I ten tvoří v jistém smyslu neurčitý horizont pro každé aktuální vědomí, a sice nekonečný horizont obestírající veškerou minulost a budoucnost. Do minulosti zcela přirozeně pronikáme prostřednictvím svých vzpomínek, v nichž si zpřítomňujeme uplynulé zážitky; do budoucnosti samovolně vstupujeme v podobě očekávání a fantazie. Díky tomu můžeme libovolně „měnit své stanoviště v prostoru a v čase, zaměřovat pohledy tam a onam, časově dopředu a zpět.“²⁹

Všem věcem i bytostem v takto přirozeně prožívaném světě podle Husserlova mínění naprosto samozřejmě připisujeme vedle jejich smysly vnímatelných vlastností a stavů také *hodnotové* a *praktické* charaktery. Zcela bezprostředně jsou pro nás věci krásné, ošklivé,

²⁶ Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 61, 82.

²⁷ Tamt., str. 62.

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt.

příjemné, nepříjemné apod. Stejně tak přímo je zakoušíme jako vhodné či nevhodné nástroje, pomůcky nebo nářadí, jako nábytek, nádobí, hudební nástroje atd. A analogicky rovněž k lidem přistupujeme bez dalšího jako k přátelům či nepřátelům, nadřizeným apod.,³⁰ a ke zvířatům jako ke zvířatům hospodářským, chovným, domácím, či naopak nebezpečným atd.

Vše doposud uvedené přitom podstatným způsobem náleží do sféry právě jednoho *jediného světa*, k němuž se „za bdělého vědomí“ a „aniž bychom to mohli změnit“, neustále vztahujeme, a v němž se zároveň sami nacházíme. Náš vztah k tomuto světu nabývá podob „rozmanitě se měnících *spontaneit* vědomí“. Ty zahrnují všechny varianty „teoretizujícího vědomí“, jako je: pozorování, explikování, popisování v pojmech, srovnávání, počítání, rozlišování apod. Dále pak „akty a stavy emotivity a vůle“: zalíbení, znelíbení, chtění, nechtění, rozhodování se atp. „Ty všechny, včetně prostých jáských aktů“, v nichž jsme si spontánně vědomi „světa jako bezprostředně zde jsoucího, zahrnuje jeden karteziánský výraz *cogito*.“³¹

S použitím tohoto pojmu (majícího vlastně podobu slovesa v první osobě singuláru indikativu přítomného aktiva) Husserl jednoduše shrnuje tu skutečnost, že v přirozeném postoji má bdělý stav vědomí základní formu *aktuálně* prožívaného vztahu vůči setrvalé nás obklopujícímu světu. Tento vztah, který sám o sobě zůstává po dobu zastávání přirozeného postoje většinou netematizován, se přitom může stát předmětem *reflexe*. V takovém případě reflektující vědomí žije nové *cogito*, které je ovšem samo nereflektované, a tedy není pro toto vědomí samotné předmětné.³²

Zároveň platí, že přirozený postoj není jediným postojem, který lze v průběhu života zastávat. Jinými slovy, ne vždy se naše vědomí vztahuje pouze ke světu ve výše uvedeném smyslu. Předměty našeho aktuálního zájmu se totiž na základě našeho svobodného rozhodnutí mohou stát např. čísla nebo předměty čisté logiky, kategorie apod., které se nenacházejí nikde v reálném světě, nýbrž v pomyslném či ireálném světě aritmetickém, logickém atd. I v takových případech jsou však pro nás jednotlivé předměty našeho aktuálního zájmu dány jako *zde jsoucí* a „po ruce“, jen předmětné pole naší pozornosti je pak obklopeno aritmetickým

30 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 63.

31 Tamt., str. 63.

32 Viz tamt.

či logickým horizontem. Přesto ovšem je pro nás takovýto alternativní svět zde pouze tehdy, pokud právě zaujímáme příslušný postoj. Naproti tomu svět přirozeného postoje, je pro nás zde nepřetržitě, ať již si jej jsme, nebo nejsme vědomi, a to jako pozadí (avšak nikoli horizont) případně aktuálně prožívaného alternativního světa. A jakmile ten který alternativní postoj opustíme, vrací se naše *cogito* samovolně zpět do světa přirozeného postoje.³³

O tomto všem, zastáváme-li přirozený postoj, jsme přesvědčeni, že má platnost nikoli jen pro nás samotné, nýbrž vztahuje se i na všechny ostatní lidské bytosti. I o nich se přirozeně domníváme, že mají povahu obdobnou naší, tzn. povahu subjektů s tělem vztahujících se ke světu, a v jeho rámci ke svému bezprostřednímu okolí. Vzhledem k tomu, že se každý z nás nutně nachází v jiné části prostoru, je pro nás samozřejmé, že každý člověk v důsledku odlišné prostorové perspektivy nezbytně vnímá věci poněkud odlišným způsobem. Samozřejmostí je pro nás také to, že, tak jako my, i všichni ostatní prožívají svět a cokoli v rámci jeho časoprostorového horizontu prostřednictvím rozličných modů svých vlastních vědomí. Proto nás nepřekvapí, že i když se s ostatními na povaze určitých věcí rámcově shodneme, druzí mohou tyto věci pokaždé pojímat svým osobitým způsobem. Nic z toho však nijak nenarušuje společně zastávaný názor, že se všichni vztahujeme k pouze *jedinému* zde a nyní objektivně existujícímu světu, jehož jsme neustálou součástí.³⁴

Nás ovšem mezi všemi možnými podobami našeho vztahu ke světu a všemu v něm – výše nezbytně jen zhruba načrtnutými – bude nadále zajímat zvláště to, jakou formu má v přirozeném postoji naše poznání. O něm Husserl píše, že „začíná zkušeností a setrvává ve zkušenosti“.³⁵ To v jeho pojetí předně znamená, že posledním zdrojem pro odůvodnění všech našich poznatků, které mají mít nárok na správnost či pravdivost, je právě přirozená zkušenost; přičemž bezprostředně, nebo jak Husserl také říká „*originárně*“ dávající zkušeností je *vnímání* v běžném – tedy značně širokém – smyslu slova: „Mít něco reálného originárně dáno, prostým názorem to ‚postřehovat‘ a ‚vnímat‘ je totéž.“³⁶

33 Viz tamt., str. 63-64.

34 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 64.

35 Tamt., str. 21.

36 Tamt., str. 21-22.

Co je tím míněno lze ilustrovat na jednoduchém příkladu. Pokud budu např. s porozuměním číst nějaký text, řekněme novinový článek o bankovní loupeži, stane se sice obsah tohoto textu, tzn. informace, kterou onen text sděluje, mou zkušeností, avšak nebude to originární zkušenost s onou bankovní loupeží ve smyslu reálné události ve světě. Za takovou by totiž v tomto ohledu bylo možné považovat pouze očitě svědectví dotyčné události. Naproti tomu mé bezprostřední, v tomto případě smyslové, vnímání fyzické podoby samotného novinového článku bude zkušeností originární.

Vnímání může být *aktuální* či *neaktuální*, tak jako když jsme si jen implicitně vědomi světa věcí, na něž právě není zaměřena naše aktuální pozornost, a vůči nimž se právě díky tomuto neaktuálnímu spolu-vnímání může kdykoli obrátit.³⁷ Rozhodující úloha však připadá vnímání aktuálnímu, neboť vyvrácení případného omylu má podobu vjemu potvrzeného *aktuální souvislosti* zkušenosti.³⁸ „Originární zkušenost máme o fyzických věcech ve ‚vnějším vnímání‘, ale již ne ve vzpomínce nebo kupředu hledícím očekávání; originární zkušenost o sobě samých a svých stavech vědomí máme v tzv. vnitřním vnímání čili sebevnímání, nemáme ji však o druhých a jejich prožitcích ve ‚vcítění‘.“³⁹ Na povahu prožitků druhých lidí tak vždy pouze nepřímou usuzujeme na základě bezprostředního vnímání jejich tělesných projevů a následného vcítění, tj. představy svých vlastních pocitů obvykle se pojících s obdobnými vlastními fyzickými projevy.

Ukazuje se tedy, že přirozená zkušenost, coby jediný zdroj našeho poznání v přirozeném postoji, zahrnuje jak akty poznání originárně dávající (tj. aktuální vnímání, vnitřní a [smyslové] vnější), tak i akty podávající své předměty pouze ne-originárně, jakými je vzpomínání, očekávání či usuzování, které však na oněch originárně dávajících aktech podstatně závisí.

Takto na základech originární zkušenosti stavíme v přirozeném postoji vrstvy poznání, které sice již není poznáním bezprostředním, přesto však je za jistých podmínek spontánně považujeme za spolehlivé. Ke světu přirozeného postoje se tak vztahují naše soudy, v nichž soudíme o jednotlivém i obecném; zabýváme se ‚vztahy, proměnami, funkčními závislostmi

37 Viz např. tamt., str. 61-62, 82.

38 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 82.

39 Tamt., str. 22. Srv. Husserl, E. *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*, str. 199.

těchto proměn⁴⁰ i jejich ‚zákonitostmi‘. Na základě toho, co přímo vnímáme, nebo jsme vnímali a nyní vyvoláváme ve vzpomínce, usuzujeme na stavy věcí přímo nezakoušených. Z jednotlivých případů indukujeme obecné závěry a z nich dedukujeme nové poznatky, které následně aplikujeme v praxi. Zcela přirozeně máme tedy určité povědomí o nezbytné logické struktuře zkušenosti, takže některé nejasnosti a omyly našeho poznání můžeme odstraňovat prostřednictvím pouhé úpravy jeho formálně-logické struktury.⁴⁰

Zásadním ale za všech okolností zůstává, že přirozené poznání se, přes všechny své logické či věcné revize, zmocňuje ve stále větším rozsahu světa chápaného jako vždy již *předem samozřejmě existující skutečnost*, „kterou je třeba blíže zkoumat jen co do jejího rozsahu a obsahu, tedy co do jejích elementů, vztahů mezi nimi a zákonitostí.“⁴¹

Ze stejného hlediska přistupují pak ke světu i *vědy*, vyrůstající na půdě přirozeného postoje jako kulturní útvary, jejichž cílem je naše poznávání světa rozvíjet a prohlubovat systematickým a metodickým postupem. Také pro ně platí jako samozřejmé východisko všech jejich činností, že svět je *předem danou* souvislostí skutečnosti. Na základě své specializace se zaměřují na tu kterou oblast v rámci takto chápaného světa s cílem organizovat co možná nejefektivnější a pokud možno soustavný postup stále obsažnějšího a spolehlivějšího poznání v této rovněž předem dané oblasti. Všechny přírodní vědy se takto obracejí na předměty fyzické přírody, společenské a humanitní vědy na sféru předmětů duchovních či kulturních, a i vědy jako matematika nebo logika, které se zabývají ideálními předměty, tyto ireálné předměty pojímají jako samy o sobě předem neproblematicky dané.⁴²

Podle Husserla proto platí, že poznání jako takové nepředstavuje v přirozeném postoji nikdy zásadní problém. O tom, že poznání dosahujeme, se totiž přesvědčujeme na každém kroku. Stává se sice, že se dopustíme omylu, zmýlíme se ohledně konkrétních vlastností či dokonce samotné existence určitého předmětu. Můžeme se stát obětí halucinace, iluze či

40 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 25-26. Srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 15-16.

41 Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 26, srv. Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 65.

42 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 26.

smyslového klamu.⁴³ To však nic nemění na tom, že každý omyl je v zásadě odhalitelný na základě vhodného praktického a teoretického postupu.

Mezi současnými vědami se poznáním zabývá zejména psychologie, ale i pro ni je jen problémem mezi problémy, neboť samotná *možnost* poznání je předem samozřejmá a prokazuje se v podobě neustálého postupu všeobecného vědeckého pokroku. Psychologie tak zkoumá poznání jen jako každý jiný ‚přírodní fakt‘, a sice jako ‚prožitek jakékoli poznávající organické bytosti‘, jehož povahu a vlastnosti lze studovat s použitím empirických metod. Logika se pak zabývá apriorně platnou formální stránkou poznání, která před ní ovšem rovněž vyvstává jako danost.⁴⁴ Poznání *vůbec*, *možnost* poznání jako takového, tedy není na půdě přirozeného postoje vlastně nikdy zásadním způsobem problematizována.

2.2 Poznání na půdě teoretického postoje; problém poznání vůbec

Jak však již bylo zmíněno, přirozený postoj je možné vždy alespoň po určitou dobu nahradit postoji jinými, a jedním z nich je *postoj teoretický*. Pro něj je charakteristický odvrát pozornosti od veškerých partikulárních praktických zájmů našeho přirozeného běhu života a naopak zostřený zájem o to, jakou podobu má svět sám o sobě, jakoby z pozice ‚nezúčastněného diváka‘.⁴⁵ Jedná se tedy o postoj *reflexivní*, v jehož rámci se snažíme pozorovat, jak se nám svět sám dává ve vědomí.

Zaměříme-li se však v teoretickém postoji na samotné poznání, ihned vyvstávají nejasnosti zásadního rázu. V postoji přirozeném má poznání, jak si Husserl všímá, vlastně podobu jakéhosi, jen spontánně a netematicky prožívaného, zcela bezprostředního uchopování, resp. ‚dotýkání‘ se objektu vědomím.⁴⁶ Dalo by se dokonce říci, že v přirozeném

43 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 82.

44 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 27.

45 Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 346-348.

46 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 82.

postoji vlastně vůbec nerozlišujeme mezi poznávanými objekty a svými poznatky o nich, neboli že obojí *ztotožňujeme*.⁴⁷

Avšak spolu s probuzením reflexe teoretického postoje na poznání jako takové se ukazuje, že poznání má podobu *vztahu*, jehož jedním členem je poznávající vědomí a druhým poznávaný objekt, a že tedy mezi obojím nutně existuje diference. V takovém případě je ale nevyhnutelné klást si otázku, jak je vůbec možné, aby vědomí v aktu poznání vystupovalo jaksi *mimo sebe* a uchopovalo objekt stojící *proti* němu. S tím se navíc ihned pojí další potíž, a sice jak si může být vědomí jisto tím, že v poznání *„vystihuje“* povahu poznávaného objektu, který při tom zůstává čímsi samostatným mimo vědomí.⁴⁸

Jinými slovy, na půdě teoretického postoje se tedy může ukázat, že ona výše zmiňovaná *předchůdná danost* světa a všech věcí, která je pro život v přirozeném postoji naprostou samozřejmostí, v sobě vlastně implikuje přesvědčení, že svět a vše v něm existuje *o sobě – objektivně –* tj. *nezávisle* na vědomí, které se k němu v podobě rozličných subjektivních aktů, včetně poznání, až jaksi dodatečně vztahuje. Problém spočívající v tom, jak vědomí v aktech poznání *překračuje samo sebe*, tj. *transcenduje*, vůči jakýmkoli objektům, které mu nejsou imanentní, vystupuje pak ovšem před pohledem reflexe na poznání jako záhada.⁴⁹ A právě takto položený problém představuje problém poznání v pravém smyslu; problém, k němuž Husserl přivedlo jeho zkoumání souvislostí týkajících se poznání čistě logického.

Problém poznání vůbec, který, jak se snad výše podařilo ukázat, lze zahlédnout teprve na základě zvratu přirozeného postoje v postoj teoretický, je tradičním filosofickým problémem. Husserl však není přesvědčen o tom, že by se jej kterémukoli z dlouhé řady jeho předchůdců povedlo s definitivní platností vyřešit. Přitom se tento problém týká samotné podstaty filosofie a na ní stojících věd, jejichž smyslem je spolehlivé poznávání světa a úlohy člověka v něm. Krizovou situaci, kterou Husserl v současných vědách spatřuje (viz 1. kap.

47 Viz Karásek, J. *Duch a organismus. Schellingovy teze k pojmu ducha v „Pojednání k výkladu idealismu vědosloví“ z let 1796–1797*, str. 8. Srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 15: „V primitivním člověku i dítěti před jakýmkoli výslovným přemýšlením se vytvářejí názory o věcech tohoto světa, které často nedovede odlišit od jeho daností a které průběhem osobního vývoje mohou ustoupit, a to zcela automaticky, názorům jasnějším a vypracovanějším.“

48 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 17 a 27.

49 Viz tamt., str. 38.

této práce), lze proto po mém soudu interpretovat také jako nevyhnutelný důsledek absence uspokojivého řešení problému poznání.

Na cestě k definitivní podobě své vlastní teorie poznání se Husserl důvody stojícími za tím, proč podle jeho mínění problém poznání nebyl dosud náležitým způsobem řešen, soustavně zabýval. V poli jeho zájmu se při tom ocitají především nejvlivnější filosofické koncepce novověku, neboť právě pro ně je charakteristický přesun pozornosti od věcí jako existujících nezávisle na vědomí ke způsobům jejich danosti pro vědomí.

Především ve své *Krizi evropských věd* Husserl předkládá systematický výčet hlavních teoretických motivů, o nichž se domnívá, že měly na formování vědy v novověkém slova smyslu rozhodující, avšak v mnoha ohledech právě neblahý vliv ústící až v dnešní krizovou situaci. Explikování těchto motivů proto pro Husserla do značné míry splývá s odhalením příčin krize věd.

Cílem prvních tří podkapitol následující kapitoly bude toto jeho zamyšlení nad duchovním vývojem novověku stručně shrnout, a v rámci tohoto shrnutí akcentovat ty myšlenky, o nichž bude možné říci, že odrážejí nedostatek pochopení pro hloubku problému poznání ve výše uvedeném smyslu. Ve čtvrté podkapitole pak budou nastíněny stěžejní prvky kritiky Husserlových závěrů ohledně klíčových momentů formování novověké vědy ze strany současného filosofa a teoretika vědy Ladislava Kvasze.

3. Husserlova kritika novověkého vývoje vědy

V úvodu vydavatele *Krize evropských věd* Walter Biemel připomíná, že se jedná o vůbec první publikaci, v níž Husserl zaujímá výslovné stanovisko k dějinám filosofie.⁵⁰ Husserlův zájem ovšem ani v tomto případě není zájmem čistě historickým, neboť v centru jeho pozornosti je především současná situace věd. Jeho historicko-filosofický výklad je zde tedy v první řadě třeba chápat jako pokus o rekonstrukci kontextu, na jehož pozadí lze teprve zahlédnout pravou povahu jím proklamované krize ve vědách a její příčiny. A protože konečným Husserlovým cílem není tuto krizi pouze konstatovat, nýbrž rovněž řešit, slouží tento kontext současně jako zdroj inspirace při hledání adekvátního řešení.

3.1 Idea univerzálního poznání jako vůdčí motiv evropských věd

Mluvit o krizi dává smysl pouze v opozici vůči nějakému ideálnímu, či alespoň normálnímu stavu. Žádný ideální stav ve vědách však podle Husserla *de facto* nikdy reálně nenastal. Téma krize věd proto opírá o ideu vědy, kterou čerpá z vlastních meditací nad vznikem, vývojem a „samotnou vědeckostí věd“.⁵¹ V celém novověku podle něj „možná neexistuje mocněji, nezadržitelně se prosazující idea nežli idea vědy.“⁵² A tato idea má jasně určené místo a čas svého zrodu. Tím je Řecko 7. a 6. století př. n. l. Právě tehdy totiž uzrály veškeré podmínky k tomu, aby světlo světa vůbec poprvé spatřil soustavně pěstovaný *teoretický postoj* (viz 2. kap. této práce), a na jeho půdě následně jako zvykem ustálený jednotný kulturní útvar mohla vzniknout *filosofie*, která ve svém původním smyslu nebyla ničím jiným než *univerzální vědou*.⁵³

Tento okamžik je podle Husserla současně okamžikem, kdy vzniká Evropa; nikoli snad Evropa jako geografický či politický celek, nýbrž jako *ucelený duchovní útvar*, k němuž

50 Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 17.

51 Viz Grygar, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, str. 48; srv. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 12-16.

52 Husserl, E. *Filosofie jako přísná věda*, str. 12.

53 Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 339.

„nepochybně patří britská dominia, Spojené státy apod.“⁵⁴ Evropě v tomto duchovním smyslu je totiž právě vznikem filosofie vrozen její bytostný *telos* nekonečně se utvářet na základě *čistě filosofického* rozumu.⁵⁵

Možnost takovéhoho sebe-utváření je ukryta v osobitosti řecké filosofie, neboť ta, na rozdíl od ostatních kulturních forem, jakými jsou např. řemesla či zemědělství, „neprodukuje reálno, ale ideálno“.⁵⁶ Její *čistě teoretické výtěžky*, jimiž jsou jednotlivé ideje, se proto použitím nespotřebovávají, nýbrž mohou sloužit stále znovu, a lze na nich stavět nové a nové vrstvy zkušenosti. Právě díky tomu podle Husserla filosofie jakožto univerzální věda vlastně „představuje ideu nekonečných úkolů, z nichž je určitý konečný počet vždy již vyřešen a jako trvalí platnost uchován“; a zároveň „tvoří fond premis pro nekonečný horizont úkolů jako jednotný všeobjímající úkol.“⁵⁷

Bylo by možné namítat, že vědu měli již Babyloňané, Egypťané, Číňané nebo Indové. Oproti vědám těchto národů však Husserl vyzdvihuje, že teprve v Řecku poprvé nešlo již pouze o jednotlivá, izolovaná bádání, nýbrž o univerzální dokazování v *čistě teoretické* podobě. Jeho vzorem se mohla stát eukleidovská geometrie; vůbec první logicky provázaný *systém* pojmů, axiomů a postulátů, v jehož rámci nelze pochybovat o pravdivosti žádné z dokázaných vět. Řecká filosofická, resp. vědecká *theoria* díky tomu nabývá podoby univerzálního kritického postoje vůči životu v *doxa*, tzn. přirozenému, každodennímu a neproblematickému životu se všemi jeho naivně přijímanými tradicemi, normami a hodnotami.⁵⁸ Symptomatickou je v tomto ohledu postava Sókrata, který žádné předem dané

54 Tamt., str. 337.

55 Viz tamt., str. 37.

56 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 341.

57 Tamt.

58 Viz tamt., str. 343; srv. Grygar, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, str. 50-51.

mínění nepřijímá za své, aniž by se sám důsledně netázal po jeho oprávnění. Zaujímá tak vůči celému světu určitou distanci, jejímž smyslem je odhalit, jak se tento svět jeví sám o sobě.⁵⁹

Jak Husserl připomíná, veškerá evropská kultura byla postupně zasažena a přetvořena *idealizací*, která ovlivnila všechny tradiční normy práva, spravedlnosti, krásy apod.⁶⁰ A idealizována byla zejména samotná představa vědecké pravdy, *pravdy o osobě*, neboť v jejím případě platí, že každé její fakticky uskutečněné ověření lze považovat nanejvýš za relativní, zatímco pravda sama má charakter v nekonečnu ležícího ideálu. Takovýto ideál je sice reálně nedosažitelný; na druhou stranu je ovšem možné sdílet ho s kýmkoli, kdo je s to jej nahlédnout, neboť je právě čímisi navýsost teoretickým, co překračuje veškeré reálné osobní i kulturní rozdíly. A je možno mít jej neustále před očima a při vědecké, ale i jakékoli jiné kulturní činnosti se jím lze nechat inspirovat či řídit jako jakýmsi azimutem; bez ohledu na to, v jaké fázi cesty k němu se sami aktuálně nacházíme. Je tedy možné konstatovat, že v řecké filosofii byl „nárok univerzální platnosti explicitně povýšen na základní teoretický ideál.“⁶¹

Takovýto vliv na kulturu jako celek by ovšem byl nemyslitelný bez toho – a to je prvek, který Husserl vyzdvihuje především – aby filosofie byla při svém zrodu právě vědou *s nárokem na univerzální poznání*. To znamená, že polem jejího zájmu se stal od počátku *svět v celku*; nikoli pouze nějaký jeho omezený okrsek, jak tomu bývá v prakticky orientovaném životě.⁶² K tomu mohlo dojít právě jen za vhodných historických podmínek, které svedly dohromady řadu nejrůznějších národů s odlišnými nábožensko-mytickými názory na svět, jejichž heterogenita probudila onen pověstný *údiv* nad nesamozřejmostí všeho dosud samozřejmého, jímž vznik filosofie vysvětlují takoví velikáni jako Platón a Aristotelés.

Filosofický nárok na univerzalitu poznání ovšem na každém kroku čelí vážnému nebezpečí, že dojde nepozorovaně k jeho zúžení, a některá sféra v rámci světa bude trvale ztracena ze zřetele. Reálnost tohoto nebezpečí se, jak Husserl upozorňuje, projevuje od

59 Viz Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie*, str. 60.

60 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 342 a 351.

61 Trnka, J. *Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení*, str. 733.

62 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 345.

samého úsvitu filosofie v podobě rozporů mezi jednotlivými filosofickými soustavami,⁶³ z nichž každá si pro sebe nárokuje univerzální platnost. Tomuto riziku se však nikdy není možné vyhnout zcela, neboť vpravdě nekonečného úkolu univerzálního poznání je možné se zhostit vždy pouze za cenu jistého omezení původního požadavku, v podobě zaměření pohledu na ten či onen konkrétní výsek či ohled skutečnosti.⁶⁴

Tímto způsobem se ostatně záhy po vzniku univerzální filosofie rodí *speciální vědy*, tzn. vědy v užším smyslu slova. Na ty však Husserl z výše uvedených důvodů nahlíží jen jako na nesamostatné výhonky jediné univerzální vědy. Tato jejich nesamostatnost spočívá právě v tom, že v důsledku svého specifického zaměření nutně ztrácí ze zřetele celek světa, a spolu s tím i možnost univerzální reflexe vlastních výkonů s ohledem na výkony věd ostatních. Takováto reflexe proto zůstává bytostným úkolem filosofie, která si musí za všech okolností, na základě nepřetržitého promýšlení této vlastní úlohy, podržet statut vědy, jejímž tématem je svět vcelku.

Avšak nebezpečí pádu do jednostrannosti samozřejmě neustále ohrožuje i samotnou filosofii. A Husserl je dokonce přesvědčen, že „staré i nové filosofie“ byly a zůstávají v jistém smyslu jednostranně orientované, v důsledku čehož jim všem unikla jednostrannost zaměření speciálních věd, jež vyústilo až v dnešní krizi. A stručné jméno této jednostrannosti zní: *objektivismus*.⁶⁵

Ten má svůj původ už v *přirozeném postoji* (srv. 2. kap. této práce), v postoji člověka stojícího mimo půdu filosofie, který je spontánně zaměřen na svět a věci jako na *vždy již předem, objektivně jsoucí*, existující nezávisle na poznávajícím vědomí. Tento objektivismus je v člověku zakořeněn tak hluboko, že se promítá i do postoje teoretického a celé filosofické tradice. Jeho stěžejním projevem v oblasti novověkých věd je, jak Husserl upozorňuje, *naturalismus*, který vposled redukuje veškerou skutečnost na přírodní jsoučno, a následkem toho veškeré poznání na metodu poznání přírodních věd (viz následující podkapitulu této práce).

63 Viz tamt., str. 355.

64 Viz tamt., str. 347 a 355.

65 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 356; srv. tamt., str. 90.

Pokud ale již první filosofie nahlíží na svět jako na objektivně jsoucí, je nasnadě, že se zaměří především na *hmotnou přírodu*. Neboť ta se jeví být „homogenním, všestranně spojeným celkem“,⁶⁶ v jehož rámci má i vše nehmotné nevyhnutelně své kořeny. „Lidé a zvířata nejsou jen hmotná těla, ale – v pohledu upřeném na svět, v němž žijí – se jeví jako hmotné jsoucno, a tedy jako reality zařazené do univerzální prostoročasovosti.“⁶⁷

Oproti tomu všechno, co je zakoušeno jako *nehmotné*, především tedy všechny jevy odehrávající se na půdě vědomí, některé fyziologické projevy, společenské instituce, to vše na první pohled postrádá onu kontinuitu, jakou se prokazuje fyzická příroda. Jednotlivá vědomí se totiž zdají být od sebe navzájem oddělenými, do sebe uzavřenými celky, jejichž projevy a vzájemné působení jsou zprostředkovány pouze tělesně. Podle Husserla je proto zcela logické, že od samého počátku byly podnikány pokusy hledat i pro všechny nehmotné jevy jejich vědecké vysvětlení ve sféře hmoty. Je sice pravdou, že „[n]ejvětší duchové“, jakými byli Platón a Aristotelés, k žádnému takovému reduktivnímu kroku nepřistoupili a přírodu i člověka zkoumali jednak po stránce tělesné a jednak netělesné; avšak např. již již Démokritovo úsilí vyložit vůbec všechny jevy, včetně projevů lidské duše, na základě tvaru, velikosti, uspořádání a pohybu atomů v prázdném prostoru, bylo právě takovým pokusem.⁶⁸ A přesně v tomto duchu navázal následně podle Husserla novověk svou matematickou metodou poznání (viz následující podkapitulu této práce).

Při opravdu vysoké míře zjednodušení lze tedy, domnívám se, na tomto místě záměr Husserlovy interpretace vzniku všech věd v lůně řecké filosofie spojit s výše uvedeným (srv. 2. kap. této práce) a vše shrnout následovně. Přirozený postoj, který všichni samovolně zaujímáme po většinu svých životů, je postojem *spontánně objektivistickým* v tom smyslu, že člověk přirozeného postoje považuje svět dávající se mu ve vnější i vnitřní zkušenosti za existující o sobě, nezávisle na právě takto jej uchopujícím vědomí, které je tehdy samo zcela netematické. Současně s probuzením teoretického postoje a následným vznikem filosofie jako univerzální vědy o světě vcelku dochází ovšem k objevu problému poznání, a vzniká otázka: *Jak je možné, že vědomí v aktu poznání transcenduje samo sebe a postihuje objekt, který se*

66 Tamt., str. 357.

67 Tamt.

68 Tamt., str. 358.

nachází o sobě mimo vědomí? Takto položená otázka však v sobě obsahuje onen spontánní předpoklad přirozeného postoje, že svět existuje objektivně, nezávisle na vědomí, které se k němu teprve jaksi *ex post* vztahuje.

Všechny pokusy o řešení takto kladné otázky jsou proto podle Husserla naivně objektivistické a zpronevřují se (nevědomky) filosofickému nároku na absolutní univerzalitu; neboť jejich pozornosti uniká, že již ono prvotní kladení objektu (jako jsoucího o sobě) samo je *aktem vědomí*, jehož charakter zůstává zcela nereflektován.⁶⁹ Přirozeným důsledkem tohoto objektivismu pomíjejícího před-teoretickou aktivitu vědomí, který z přirozeného postoje prosakuje i do postoje teoretického, je potom *naturalistická* tendence zkoumat především hmotnou přírodu, která se pro svou kontinuitu (v protikladu vůči diskontinuitě přírody duchovní) zdá být základem všech jevů vůbec.

Jak již bylo naznačeno, Husserl konstatuje, že ani novověká filosofie se naivního objektivismu a naturalismu nevyvarovala. V průběhu novověku navíc podle jeho mínění celá idea filosofie jako univerzální vědy prošla radikální transformací, v jejímž důsledku mělo dojít k definitivnímu odstranění veškerých předsudků kalících průzračnost vědeckého poznání. Ve skutečnosti se však tato novověká verze ideje univerzální vědy svému antickému vzoru natolik odcizila, až se sama stala strůjkyňou onoho pomyslného roztržení světa ve svět vědy a svět přirozené zkušenosti, které je charakteristickým rysem krize moderní společnosti (viz 1. kap. této práce). A právě souhrn podstatných bodů Husserlovy expozice této proměny ideje univerzální vědy v novověku bude cílem následující podkapitoly.

3.2 Novověká proměna antického ideálu vědy; přírodovědecká matematická metoda

Období renesance bývá popisováno jako období převratných změn, během něhož se obyvatelé duchovní Evropy odvracejí od středověkého způsobu života, který již dále nepovažují za hodnotný a hodný následování. Vzorem a inspirací pro nový způsob vedení života se stává antika, a do centra zájmu se tak znovu dostává myšlenka na možnost „dávat svobodně sobě samému a celému svému životu své pravidlo vytěžené z čistého rozumu, z filosofie.“⁷⁰ V průběhu 17. a 18. století však podle Husserla dochází na poli vědy k vývoji,

⁶⁹ Viz např. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 360. Srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 66.

⁷⁰ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 29.

který nelze charakterizovat jinak než jako nezpozorované sejítí z cesty směřující k antickému ideálu filosofie jako univerzální vědy.

S cílem vyzdvihnout rozhodující momenty tohoto vývoje obrací Husserl pozornost vůči osobě *Galilea Galileiho (1564-1642)*, kterého (za cenu jistého zjednodušení, jehož si byl ovšem Husserl sám vědom), pojímá jako klíčového reprezentanta převratně nového způsobu vědeckého myšlení, který měl zásadní vliv na podobu novověkých pozitivních věd i filosofie, a v důsledku toho i novověkého evropského lidství vůbec.⁷¹ Galileův přínos evropské vědě Husserl označuje jednoduše jako „*zmatematizování přírody*“, jako proměnu světa kvalitativních jevů ve svět matematických veličin.⁷²

Tímto krokem se Galileo rozešel s tradičním ontologickým rozvrhem universa. Aristotelés ve své fyzice rozdělil svět na sféry supralunární a sublunární, přičemž za matematizovatelnou (tj. poznatelnou prostřednictvím matematického způsobu uvažování) považoval pouze supralunární sféru nebeských těles. Příkladem takové matematizace je geocentrický model vesmíru *Ptolemaia z Alexandrie (asi 100-175 n. l.)*, který byl téměř beze změn uznáván jako platný ještě ve středověku. Naproti tomu jevy v sublunární sféře umožňují podle Aristotela pouze kvalitativní popis.⁷³

Proti tomuto heterogennímu pojetí světa postavil však Galileo myšlenku, podle níž má absolutně každý přírodní jev matematickou podstatu, takže celý svět je vlastně *jediným matematickým universem*. V případě některých jevů, jako jsou délka či tvar, jsme schopni dokonce přímo nahlédnout ideální matematické objekty tvořící jejich podstatu. U všech ostatních jevů, jakými jsou teplo, pohyb, atmosférický tlak apod., již sice žádné takové ideální objekty bezprostředně nepozorujeme, avšak i jejich ideální podstatu je možné za pomoci vhodných – experimentálních – metod odhalit.

Tato zcela revoluční myšlenka, která se podle Husserla „*takřka poprvé již hotová*“⁷⁴ objevuje právě u Galilea, byla patrně motivována zkušeností, kterou měl Galileo s možností

71 Viz tamt., str. 79-80.

72 Viz např. tamt., str. 43.

73 Viz Kraus, I. *Fyzika od Tháleta k Newtonovi*, str. 54-56.

74 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 79.

praktické aplikace čisté geometrie. Geometrie sama se vyvinula z *měřictví*, které dávno před Eukleidem provozovali tzv. napínačů provazů. Ti z praktických důvodů vyměřovali a vytyčovali nejrůznější pozemky a stavby, přičemž „[m]ěřili čtyři druhy jevu velikosti: délky, plošné obsahy, objemy a velikosti úhlů.“⁷⁵ V důsledku zdokonalování jejich metod, jejichž cílem bylo dosahovat stále přesnějšího měření, ovšem nakonec došlo k objevu pouze pomyslných ‚mezních tvarů‘, „k nimž jako k invariantním a nedosažitelným pólům míří každá ta která řada zlepšovacích úsilí“.⁷⁶ A těmito mezními tvary jsou již čistě ideální objekty geometrie, kterým je sice připisován oproti předmětům běžné zkušenosti odlišný způsob bytí, nicméně jsou považovány za *předem dané* a zcela *objektivně* existující.⁷⁷

V rámci geometrie, která se postupně etablovala jako nauka o vlastnostech a konstrukci stále většího množství těchto čistých tvarů, je však díky její *exaktnosti* možno dosahovat výsledků, které jsou v praxi neuskutečnitelné, a nakonec konstruovat a poznávat vůbec *všechny myslitelné ideální geometrické objekty* „jako substráty absolutně identických a metodicky jednoznačně určitelných vlastností.“⁷⁸ Právě kvůli této možnosti se z geometrie posléze stal velmi užitečný nástroj měřictví samotného, s jehož pomocí lze – obdobně jako s pomocí zjednodušeného *modelu* skutečnosti – „na základě konkrétně daných a změřených tvarů“ *a priori* „vypočítat s nevývratnou nutností vyplývající neznámé a přímému měření zcela nepřístupné tvary“.⁷⁹ Díky tomu je rovněž předem dána možnost metody praktického měření neustále zdokonalovat; přičemž je podstatné, že možnosti tohoto zdokonalování jsou vlastně nekonečné, neboť jeho „vodítky“ jsou v praxi nerealizovatelné ideální tvary. Tak

75 Viz úvod Petra Vopěnky in Eukleides. *Základy. Knihy I-IV*, str. 11.

76 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 45-46.

77 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 26.

78 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 47.

79 Tamt., str. 53.

podle Husserla nakonec dochází *de facto* k ‚idealizaci‘ měřictví, které od své původně pouze ‚empiricko-praktické objektivující funkce‘ ‚přešlo na čistě geometrický způsob myšlení.‘⁸⁰

V důsledku této idealizace ovšem při aplikaci geometrie na skutečnost může snadno dojít k úplnému setření zásadního rozdílu mezi přirozeným světem a ideálním prostorem geometrie. Neboť idealizované měřictví v sobě zdánlivě již obsahuje idealitu geometrie, a jeví se být tudíž schopno ji při měření dostát. Ve skutečnosti však měřictví idealitu obsahuje pouze ve formě nekonečného programu *aproximace* směrem ke geometrickým mezním tvarům a není možné si představit okamžik, kdy by ideality reálně dosáhlo. Podle Husserla však v průběhu staletí, kdy byla geometrie stále znovu a znovu s úspěchem aplikována nejen v měřictví ale i v astronomii nebo mořeplavectví, nakonec převládlo přesvědčení, že jejím prostřednictvím poznáváme pravou – nerelativní – podobu světa.⁸¹

Husserlův Galileo měl tedy k dispozici tradiční metodu, o níž panovalo přesvědčení, že umožňuje dokonalé poznání vlastní matematické podstaty přirozeně prožívaného světa po stránce jeho tvarů a rozměrů.⁸² V jeho očích tak už jen zbývalo přijít na způsob, jak odhalovat matematickou podstatu ‚smyslových náplní‘ těchto tvarů, tzn. všeho toho, ‚co se zjevuje v tzv. ‚specifických‘ ‚smyslových kvalitách‘, jako je barva, tón, vůně apod., ‚v jejich vlastním odstupňování.‘⁸³

Protože však již v běžné zkušenosti zakoušíme, že ony specificky smyslové kvality jsou jakýmsi způsobem *zákonitě sdruženy* s geometricky určitelnými tvary,⁸⁴ nabízela se tak

80 Viz tamt., str. 48-49, 61.

81 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 48; srv. tamt., str. 57.

82 Filip Grygar k tématu úspěšných aplikací geometrie, které inspirovaly vznik moderní fyziky, připojuje, že Galileo měl zkušenosti také s řadou mechanických technologií, v čele s mechanickými hodinami, jejichž vynález již od 14. století zásadním způsobem proměnil vnímání času celé společnosti. Viz Grygar, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, str. 109-110.

83 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 50.

84 Typickým příkladem, který Husserl připomíná, je závislost výšky znějícího tónu na délce kmitající struny, která byla popisována již pythagorejci; viz tamt., str. 58.

podle Husserlova výkladu Galileovi smělá *hypotéza*, že vůbec všechno, co se odehrává ve sféře smyslových kvalit, musí mít nevyhnutelně svůj „*matematický index*“ ve sféře tvarů.⁸⁵ Podle této hypotézy by tedy platilo, že, za předpokladu vývoje adekvátních metod měření, budeme-li v tom kterém případě měřit na zkoumaném jevu vše, co spadá do rámce užití geometrie, bude možné všem současně se odehrávajícím událostem a jevům ve sféře kvalit přidělit jejich matematický index, a tím je *matematizovat nepřímou*.

Příkladem této metody je Galileův vlastní postup při objevu *zákona volného pádu*. U tohoto jevu, byť jej bezprostředně pozorujeme, nejsme s to jednoznačně určit všechny jeho vlastnosti, např. jestli se jedná o pohyb zrychlený nebo rovnoměrný. Galileo proto vytvořil zjednodušenou – *experimentální* – situaci, během níž byl průběh celého jevu patrnější než za běžných podmínek a všechny jeho přímo měřitelné parametry skutečně změřil. Užil k tomu nakloněnou rovinu, neboť si uvědomil, že volný pád je vlastně pohybem po totálně nakloněné, tj. svislé rovině; zatímco pohyb vodorovný je pohybem po rovině s nulovým sklonem. Díky tomu objevil zákonitost, že dráha, kterou urazí koule po nakloněné rovině, narůstá s druhou mocninou času, a to bez ohledu na velikost úhlu náklonu roviny. Proto mohl usoudit, že i když bude rovina zcela svislá, bude dráha stále úměrná druhé mocnině času, ačkoli již nemáme možnost tuto skutečnost ověřit přímým pozorováním.⁸⁶

Galileo byl tedy podle Husserla vůbec prvním, kdo na svět přirozené zkušenosti pohlédl s představou, že jeho podstata je jednoznačně objektivně poznatelná prostřednictvím jeho univerzální matematizace.⁸⁷ Tato úplná matematizace je však opět, obdobně jako v případě aplikace geometrie při měření reálných objektů, jen předjímana v podobě nekonečného programu vědeckého úsilí. A to nejen z toho důvodu, že svět je v makroskopickém i mikroskopickém pojetí natolik rozlehlý a složitý, že jeho matematický popis vyžaduje patrně nekonečnou řadu specifických metod jeho měření. Podstatné je i to, že každé jedno reálně prováděné měření je možné nekonečně zpřesňovat, neboť – jak již bylo uvedeno – jeho vodítkem je ideální, a tedy reálně nedosažitelná přesnost geometrie.

85 Viz tamt., str. 57.

86 Viz Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 50-51.

87 Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 58.

Právě z této Galileiho představy o možnosti metodického uskutečňování univerzální matematizace se podle Husserlova výkladu zrodila novověká *přírodověda*, resp. *fyzika*, jejíž *matematizující metoda* se následně stala základem a vzorem vůbec všech věd v novověkém slova smyslu. Pro tuto metodu je charakteristické, že má *obecný smysl*, neboť každý pozorovaný jev je pochopen jen jako příklad univerzálně platného *přírodního zákona*, který lze vyjádřit v podobě všeobecného matematického *vzorce*. Takovéto vzorce tak do značné míry představují cíl celého vědeckého úsilí, neboť nejen že mají vyjadřovat reálnou podobu toho kterého jevu, ale jejich prostřednictvím lze navíc *a priori* dedukovat, tedy *předvídat*, budoucí průběh celé řady jevů dalších. Ostatně přesně v této schopnosti uchopit skrytou podstatu jevů, a díky tomu předvídat vývoj budoucích událostí je ukryta příležitost k ovládnutí přírody, která – v protikladu vůči aristotelskému ideálu čistě kontemplativní vědy – tanula na mysli novověkým myslitelům, jako byl Francis Bacon či René Descartes.⁸⁸

Jak Husserl připomíná, možnost získání obecných matematických vzorců i další práce s nimi byla podmíněna přiměřeným pokrokem v čisté matematice, jejímiž standardními nástroji formalizace se postupně stávají algebraické znaky či analytická geometrie. Zcela pochopitelné upření pozornosti na samotné fyzikální vzorce a na čistě teoretickou práci s nimi, z níž se v průběhu novověku do jisté míry stává svébytné umění (s cílem zvětšovat rozsah možných deduktivních závěrů), však v sobě podle Husserla skrývalo vážné nebezpečí, že dojde k *zastření původního smyslu celého vědeckého úsilí*, jímž je poznávání *všech* aspektů mimo-vědeckého světa.⁸⁹

Přesně k takovému vývoji ovšem podle jeho mínění v průběhu novověku v podstatě došlo. A zcela zásadní podíl na tom, vedle neustále vzrůstající míry formalizace vědecké práce, mělo to, že z vědy bylo takřikajíc vypuzeno veškeré *subjektivní prožívání* světa. Při tom sehrálo významnou roli právě Galileovo rozlišení *primárních* a *sekundárních* kvalit, podle něhož jevy, které nám předkládají naše smysly, nejsou ničím o sobě reálným, nýbrž pouze subjektivními *kauzálními následky* té stránky dějů odehrávajících se ve vnějším světě, kterou lze objektivizovat prostřednictvím měření. V důsledku tohoto pojetí, které se ve vědeckých kruzích do značné míry udržuje dodnes, totiž dochází k fatálnímu znehodnocení prakticky veškeré přirozené, mimo-vědecké zkušenosti.⁹⁰

88 Viz tamt., str. 41 a 72.

89 Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 67-70.

Vědecký názor se tak uzavírá sám do sebe. Nemůže k němu proniknout žádná mimo-vědecká kritika.⁹¹ Sám sobě se stává samosoudcem, jemuž jedinému přísluší vynášet poslední soud o smysluplnosti vědeckého konání. Díky tomu je ale podle Husserla vědecký odborník ve své roli slepý vůči nedotázaným předsudkům, na nichž celá jeho vědecká metoda spočívá. Prvním a ústředním mezi nimi je přitom stále *objektivismus*, který zde nabývá podoby neproblematizovaného předpokladu, že matematická podstata světa, kterou, jak se vědec domnívá, odhaluje či nalézá za pomoci svých exaktních metod zkoumání, existuje nezávisle na jeho vlastním takto ji uchopujícím vědomí.⁹² Ve skutečnosti však pravá povaha světa matematiky podstatným způsobem závisí na galileovskou vědou nepostřehnuté aktivitě vědomí samotného (viz 4. kapitolu této práce).

Dalším předpokladem, jehož problematičnost, jak se Husserl pokouší předvést, již dávno překryly vrstvy novověké vědecké tradice, je ten, že univerzální matematizace je s to vyčerpávajícím způsobem objasnit *vůbec všechny jevy*, s nimiž se v běžné zkušenosti setkáváme, a to bez nebezpečí zásadní redukce jejich smyslu.⁹³ Jak však historie vědy ukázala, matematizující metoda se dokázala „bezespornými úspěchy osvědčit jen v pozitivních vědách“; zatímco jevy tzv. metafyzické, tzn. takové jako krása, láska, přátelství, duše, bůh apod., kterým přitom v mnoha ohledech přísluší zásadní úloha v lidském životě, nijak podstatně postihnout nedokázala.⁹⁴

Na tomto místě je tak po mém soudu možno stručně shrnout, že vědy galileovského typu se podle Husserlova přesvědčení zpronevěřují antickému ideálu univerzálního poznání. Přes všechny bezprecedentní úspěchy, které jejich matematizující metoda přináší na poli zkoumání (především hmotné) přírody, se totiž nejedná o metodu, která by byla s to

90 Viz tamt., str. 74-76. Srv. Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 61.

91 Srv. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 78.

92 Srv. tamt., str. 71.

93 Srv. tamt., str. 59.

94 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 32.

postihovat svět v jeho komplexnosti. Naprosto mimo dosah novověkých věd se proto nalézají nejen obrovské množství témat, která hrají v přirozeném životě podstatnou roli, ale i nedostatečně projasněné *předpoklady* těchto věd samotných. V důsledku toho si tyto vědy během svého běžného provozu ani nemohou uvědomit, že jejich poznávání není adekvátním řešením problémů poznání vůbec (viz 2. kap. této práce); neboť jejich vlastní odpověď na otázku *Jak vědomí v aktu poznání transcenduje vůči svému objektu?*, spočívá v tom, že každý objekt poznání v momentě aproximace *nahrazují a priori* konstruovaným ideálním předmětem matematiky, o němž už je předem rozhodnuto, že představuje pravou, nerelativní, v sobě identickou podstatu poznávaného objektu. Následkem toho ovšem vědy vlastně vůbec nepoznávají svět přirozené zkušenosti (což je jejich bytostným úkolem), nýbrž operují jen s jeho matematickým *modelem*, který předem postavily na jeho místo.⁹⁵ Tím však dochází ke zcela zásadnímu nedorozumění ohledně smyslu vědeckého poznání, které mělo dalekosáhlé důsledky nejen pro veškerou na Galilea navazující vědu v užším smyslu, nýbrž i pro novověkou filosofii, nejobecnější ze všech věd.

3.3 *Nástin Husserlovy kritiky novověké filosofie*

Renesanční filosofie navázala na antický ideál univerzálního poznání světa, jemuž, na rozdíl od každodenního a relativního poznání, *doxa*, přísluší racionální forma *epistémé*, forma poznání pronikajícího až ke jsovcu o sobě. S postupem sekularizace se oproti středověku do popředí zájmu dostává stále více zkoumání světských příčin přírodních i společenských jevů, přičemž významní systematikové pro filosofii usilovali o nalezení *absolutních základů*.⁹⁶ A jak zdůrazňuje Husserl, vzorem se jim při tom stala právě matematika, potažmo matematická fyzika, která slibovala možnost uchopit celek světa prostřednictvím jednotné a zcela racionální teorie.⁹⁷ Činnost renesanční filosofie byla tudíž podněcována představou, že nejen hmotná příroda, ale i člověk samotný, po stránce fyzické i duchovní, všechny jevy přírodní i společenské, a (u některých myslitelů) i bůh, to vše že je součástí

⁹⁵ Viz tamt., str. 70-71.

⁹⁶ Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 10-13.

⁹⁷ Viz Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 82-83.

jediného objektivně existujícího systému, jehož podstatu je možné beze zbytku vystihnout za pomoci metody převzaté z matematizované přírodovědy.

Samozřejmě se vyskytovali i *skeptici*, kteří pochybovali o tom, že by člověk byl s to dosahovat absolutně spolehlivého poznání. U některých filosofů, obvykle označovaných za *empiriky*, pak převládalo přesvědčení, že lidé mají schopnost nabývat nanejvýš poznání více či méně pravděpodobné, a to že musí vycházet ze zkoumání hmotné přírody. Naproti tomu autoři jako Descartes, Spinoza, karteziáni či stoupenci platonismu, tedy myslitelé obvykle řazení mezi *racionalisty*, vycházeli především z představy, že lidský rozum je s to chápat podstatné rysy skutečnosti zcela nezávisle na přirozené zkušenosti.⁹⁸

Při tom je důležité, že novověká filosofie, počínaje Descartem, není již pouze nejobecnější ze všech věd o světě, nýbrž současně s tím reflexivně obrací svůj zrak i sama na sebe a stává se *teorií zkušenosti*. Jejím cílem je odhalit přirozenému postoji skrytou činnost vědomí, jejímž výsledkem je naše kompletní zkušenost se světem odehrávající se v různých modech duševního života. Do její kompetence proto spadá i problematika poznání; tedy především otázka jak je lidské poznání vůbec možné, jak se uskutečňuje a jak daleko jeho možnosti sahají. Tento *kritický* program novověké filosofie, který významným způsobem kulminoval u Kanta, představuje podle Husserla cestu hledání filosofie ve smyslu přísné vědy, podnikané za účelem „vyjasnit dosavadní filosofii přezírané či nepochopené podmínky přísné vědeckosti, aby se učinil pokus o novostavbu filosofické nauky.“⁹⁹

Podle jeho názoru ovšem žádná z filosofických koncepcí novověku neprochází onu cestu k základům přísné vědeckosti až do konce. Namísto toho u každého z nejvýznamnějších autorů, jejichž myšlením se (zejména ve své *Krizi evropských věd*) explicitně zabývá, odhaluje stopy objektivismu; tedy názoru, který vposled tu nebo onu objektivitu, s níž vědomí v momentě poznání takřikajíc přichází do kontaktu,¹⁰⁰ pouze konstatuje, aniž by se dotázal po *podmínkách a předpokladech* tohoto konstatování samotného. Ve shodě se záměrem této práce lze potom, jak se domnívám, tento objektivismus interpretovat jako nedostatek pochopení pro hloubku problému poznání vůbec. Neboť každá snaha vysvětlovat možnost

⁹⁸ Viz Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 13-14.

⁹⁹ Husserl, E. *Filosofie jako přísná věda*, str. 5.

¹⁰⁰ Ať již je jí objektivita předmětů přirozené zkušenosti, objektivita matematické předmětnosti kladené do jejího základu, či objektivita boží.

poznání na základě předpokladu, že objekt poznání existuje původně *o sobě, nezávisle* na poznávajícím vědomí, musí čelit *paradoxu tradičního výkladu transcendence*; neboli problému, jak může vědomí vykročit za hranice vlastní imanence a vystihnout objekt, který je mu transcendentní; či opačně řečeno, jak může transcendentní objekt vstoupit do vědomí.

Na samý počátek linie autorů, jejichž spisy dnes patří ke kánonu novověké filosofie, řadí Husserl Galileova současníka *René Descarta (1596-1650)*. Na mnoha místech svých vlastních textů se vrací zejména k Descartovým *Meditacím o první filosofii* a jejich myšlenkový postup opakovaně kriticky prochází. Konstatuje při tom, že právě filosofické poznání je pro Descarta pouze poznání absolutně zdůvodněné. To v Descartově podání znamená, že se musí jednat o poznání *apodiktické*, tj. takové, jehož bezprostřední evidence vylučuje každou myslitelnou pochybnost. Takovouto evidenci navíc musí vykazovat i každý zprostředkující krok příslušné úvahy.

Protože však Descartes (ve známé rozvaze svých *Meditací*¹⁰¹) takovou evidenci nemůže přisoudit žádnému ze svých dosavadních přesvědčení, nutně začíná radikální skeptickou pochybností týkající se veškeré vlastní dosavadní zkušenosti, a to nejen té *vědecké*, ale i *přirozené*. Právě to je motiv, který Husserl vyzdvihuje nad všechny dosavadní skeptické úvahy. Připomíná při tom, že již antický skepticismus sice popíral možnost vědeckého poznání jsoucna o osobě, avšak nikdy před Descartem nedošlo k systematickému rozvinutí kritiky *objektivity vůbec*.¹⁰²

Teprve Descartes tedy prostřednictvím své univerzální pochybnosti, prováděné z metodických důvodů v první osobě singuláru,¹⁰³ mohl dospět k závěru, že hledaným apodiktickým poznáním vylučujícím každou pochybnost je poznání, že mé „já“, mé „ego“

101 Srv. Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*; zejm. 1. a 2. meditaci.

102 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 98.

103 Tuto okolnost zvlášť zdůrazňuje Patočka: „Ego cogito se nedá transponovat neosobně, do třetí osoby. Pokus o takovou transpozici dává sylogismus: Cokoli přemýšlí, jest; Descartes přemýšlí, Descartes jest. Ale tím je heslo vyprázdněno. To již není předvedení jistoty automaticky se dokazující při pokusu podrobit ji pochybnosti.“ Patočka, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 15.

pokud myslím, nutně existuje.¹⁰⁴ Při všem pochybování, které mohu provádět, jsem nutně jakožto pochybující; neboli „univerzální pochybování se ruší samo“.¹⁰⁵

Až potud je Husserl s Descartem zajedno. Kriticky se však obrací vůči jeho dalšímu postupu, jehož prostřednictvím Descartes (ve svých *Meditacích*) od apodiktické jistoty *ego cogito* dospívá k jistotě matematického způsobu poznání světa ve smyslu galileovské vědy (srv. podkap. 3.2 této práce). Descartes totiž podle jeho mínění neprovádí proklamované univerzální pochybování o platnosti předchozích mínění tak radikálně, nakolik je to ve skutečnosti možné. Díky tomu mu uniklo, že *ego* odhalené při vpravdě univerzálním pochybování nemá smysl pouhé duše bez těla, „myslící věci“ (*res cogitans*), která by tedy byla „malým zbytečkem světa“ daného již před celou skeptickou úvahou, nýbrž má zcela nový smysl *transcendentálního základu* veškeré objektivitě vůbec (srv. 4. kapitolu této práce). Pro Descarta je však toto *ego* čistou duší, pro niž je sice problémem svět přirozené zkušenosti, plný předsudků a smyslových klamů, avšak jeho čistým rozumem uchopitelná matematická podstata je pro ni stále objektivní daností.¹⁰⁶

Husserlův závěr proto zní, že ačkoli sám Descartes ani zdaleka nevytěžil všechen filosofický potenciál ukrytý v jeho vlastním objevu apodiktické jistoty *ego cogito*, v každém případě u něj počíná „docela nový styl filosofování, jež své poslední zdůvodnění hledá v subjektivnu.“¹⁰⁷ Descartes však naneštěstí příliš spěchal zdůvodnit objektivismus exaktních věd, a proto jeho teorie poznání opět stojí před paradoxem, jak poznání transcenduje *ego* vůči objektivní danosti; v tomto případě danosti matematické podstaty přírody. Descartovo domnělé řešení pak spočívá v tom, že vztah mezi *ego* a jemu transcendentním objektem je

104 Srv. Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, 2. meditace.

105 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 99.

106 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 96-102. Srv. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 27-28. Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 98: „*Cogito ergo sum* jako věta transcendentální filosofie patří na úroveň, která se bytostně liší od úrovně výpovědí o skutečnostech. [...] Husserlův výklad této věty jako principu transcendentální filosofie je v zásadě oprávněný.“

107 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 104.

zprostředkován boží pravdivostí;¹⁰⁸ ačkoli i existence personálního božstva ve skutečnosti představuje objektivní danost, jejíž apodikticky jistou platnost by bylo třeba nejprve dokázat,¹⁰⁹ a to se Descartovi nepodařilo.¹¹⁰

Od Descarta sleduje Husserl vývojovou linii novověké filosofie, která se dělí ve větev *racionalistickou* a *empiristickou*. K první jmenované náleží především Spinoza, Malebranche, Leibniz či Christian Wolff, tedy myslitelé, kteří byli v zásadě přesvědčeni o tom, že absolutně zdůvodněné, univerzální poznání světa, myšleného ovšem stále jako transcendentní „jousocno o sobě“, je možné celé odvodit nezávisle na smyslové zkušenosti, tzn. *a priori*, z metafyzických premis metodou *more geometrico*.¹¹¹ Zastávali tedy koncepci vědy, podle níž věda představuje jednotný systém vět, které jsou buď evidentní, a tedy nevyžadují důkaz, resp. je nelze dokázat, nebo jsou z takových vět odvozeny způsobem, jakým jsou v geometrii ze zásad či axiomů odvozovány teoremy.

Proti tomuto názoru vystupuje britský empirismus se svým, jak Husserl zdůrazňuje, *skeptickým* stanoviskem, podle něž vědecké poznání světa neproniká „až do ,transcendentna““,¹¹² a jeho charakter je bytostně *hypotetický*, neboť se nutně zakládá nejen na

108 Srv. Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, zejm. 3.-6. meditace, např. str. 113: „A ježto Bůh neklame, je naprosto zjevné, že mi ony ideje neposílá bezprostředně sám od sebe, ani prostřednictvím nějakého stvoření, v němž by jejich předmětná realita byla obsažena nikoli formálně, nýbrž výhradně vynikavě. Když mi však nedal žádnou schopnost, jak to poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje jsou vysílány tělesnými věcmi, nevidím, jak by bylo možno chápat jej pak jako neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí. A tělesné věci tudíž existují. Snad ale všechny neexistují tak, jak je uchopuji smysly, neboť ono uchopování smysly je v lecčem dosti temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich všechno, co chápu jasně a rozlišeně, to jest všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky.“

109 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 97, 115. Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 105-108.

110 Jak posléze přesvědčivě ukázal Immanuel Kant ve své *Kritice čistého rozumu* – ať již se jedná typ důkazu ontologického, nebo z něj pouze odvozených typů, kosmologického či teleologického důkazu – argument ve všech případech (předem) klade pojem takové věci, jejíž reálnou existenci není možné empirickou cestou vyvrátit. To však neznamená nic jiného, než že věc označovaná takovým pojem nevykazuje absolutně žádné znaky reálné existence. Kant celou svou argumentaci pregnantně shrnuje ve slavné větě: „Bytí zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci.“ Viz Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, str. 371.

111 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 105-106.

112 Viz tamt., str. 106.

premisách apriorních, nýbrž i na premisách získaných ze smyslové zkušenosti. V tomto kontextu Husserl upozorňuje na vliv Descartova *psycho-fyzického dualismu*, podle kterého každé jsoucno představuje buď tělesnou ‚věc rozlehlou‘ (*res extensa*), nebo netělesnou ‚věc myslící‘ (*res cogitans*).¹¹³ V důsledku této koncepce se totiž oblast možné zkušenosti principiálně rozpadá na sféru *vnější* smyslové zkušenosti a na *vnitřní* sféru vědomí myslícího subjektu. Právě na tomto základě následně vzniká první novověká psychologie, a na její půdě teorie poznání, která již poznání nezakládá na vědomí vrozených apriorních principech jako Descartes, nýbrž za základ všeho poznání pokládá smyslové vjemy, počítky.

I tato senzualistická teorie poznání, kterou pro Husserla ztělesňují především *Thomas Hobbes (1588-1679)* a *John Locke (1632-1704)*, ovšem stojí na určitých objektivistických předsudcích. Vychází totiž ze zcela hypotetického předpokladu, že empirická data se objevují ve vědomí v důsledku *kauzálního působení* těles existujících mimo vědomí a nezávisle na něm. Vedle toho se zde dle Husserla projevuje naivně *naturalistický* prvek, v jehož důsledku je vědomí protismyslně redukováno na „reálný anex těles“.¹¹⁴ V obou těchto ohledech pak senzualistická teorie poznání působí – podle Husserlova mínění neblaze – na psychologii a teorii poznání až dodnes.¹¹⁵

Motivem, který na empirismu Husserl naopak oceňuje, a to jako motiv vposled konstruktivně kritický, je jeho skepse. Proti racionalistickému ideálu inteligibilního, a tedy absolutně poznatelného světa, stojí totiž nyní pojetí, podle něhož je absolutní poznání

113 Viz tamt., str. 84. Srv. Descartes, R. *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, zejm. 6. meditace.

114 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 107-108, 359. Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 235-236; srv. Locke, J. *Esej o lidském rozumu*, např. str. 93: „[...] veškeré smyslové vnímání je v nás vyvoláváno pouze rozmanitými stupni a mody pohybu mezi našimi spirituálními jednotkami duše, rozmanitě vzbuzenými prostřednictvím vnějších objektů.“

115 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 84-85, 108. Srv. např. Kern, H. [et al.]. *Přehled psychologie*, str. 275: „Psychologie má při zkoumání psychiky k dispozici dvě základní metody [...] [1.] *Pozorování (pozorování chování)*: Psychologie se omezuje na sledování *chování* jedné osoby a zkoumání *fyzilogických jevů* zvnějšku pozorovatelných současně jedním nebo více pozorovateli. [...] Takto získané *výsledky* jsou *exaktně a objektivně* (intersubjektivně) přezkoumatelné; [...] [2.] *Introspekce*: Psycholog pozorující pouze vnější chování a probíhající fyziologické procesy se vystavuje nebezpečí pochybení vzhledem k neznalosti přání a požadavků. [...] Aby o tom mohl vypovídat, je odkázán na introspekci (sebezpozorování) dotyčné osoby (nebo vlastní osoby).

realizovatelné pouze na půdě samotného vědomí, neboť bezprostředními předměty vědomí jsou výhradně naše ideje;¹¹⁶ zatímco o pravé povaze vůči vědomí transcendentních objektů můžeme činit pouze hypotetické závěry na základě smysly zprostředkovaného působení těchto objektů. Problémem se proto ihned stává dosah a míra jistoty poznání vnějšího světa jako takového.

Jak Husserl připomíná, již *George Berkeley (1685-1753)* tento problém zásadním způsobem vyostřil, a to když kritizoval Lockův materialismus, tj. předpoklad, že vůbec existují věci nezávislé na vědomí.¹¹⁷ Podle Berkeleyho mínění totiž předpoklad objektivní existence předmětů netvoří žádnou součást naší (veskrze subjektivní) zkušenosti o nich;¹¹⁸ resp. samotný pojem věci nezávislé na vědomí obsahuje spor.¹¹⁹ Odtud však dospěl k závěru, že zdrojem představ věcí nezávislých na vědomí, které se shodují v myslích více lidí, na základě čehož usuzujeme na jejich objektivní platnost, musí být bůh;¹²⁰ tedy opět jistá objektivní danost transcendingící vědomí.

Na tuto kritiku následně navazuje *David Hume (1711-1776)*, avšak sám se chce vyvarovat dogmatismu jakéhokoli druhu. Necháme-li totiž stranou, že jeho výraz „*impression*“, tj. dojem „at' vnitřní nebo vnější“, se zdá odkazovat k transcendentnímu působení na subjekt,¹²¹ vysvětluje Hume všechny *obecné formy*, v nichž zakoušíme objekty

116 Viz např. Locke, J. *Esej o lidském rozumu*, § 8.

117 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 109.

118 Viz např. Berkeley, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, § 4.

119 Viz tamt., I, § 9.

120 Viz Röd, W. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, str. 157-161. Srv. např. Berkeley, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, §§ 30-32.

121 Viz např. Hume, D. *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 46-49 (II, 14, 17). Dále viz Röd, W. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*, str. 403: „Kdyby totiž byly impresse charakteristické jen zvláštní živostí a neodbytností, pak by se nedalo rozlišovat mezi impressemi a halucinacemi, jak to Hume činí. [...] To lze vysvětlit jen tak, že impresse chápal jako určené něčím, co halucinacím chybí: totiž závislostí na věcech vnějšího světa.“

zkušenosti (jako je čas, prostor, kauzalita, substance, působení atd.), na základě čistě psychických zákonů asociace prožitků imanentních vědomí. „Všechny kategorie objektivit jsou fikce. Fikcemi jsou vědecké kategorie, jimiž vědecký život myslí o objektivním, mimoduševním světě, ale fikcemi jsou stejně i předvědecké kategorie, v nichž o něm myslí každodenní život.“¹²² Podle Husserlovy interpretace tak Hume dovádí skepsi ohledně objektivního bytí až na samou její mez. Ve svých důsledcích se totiž dotýká nejen veškeré vědecké a mimo-vědecké zkušenosti (jako u Descarta), ale i čisté matematiky,¹²³ neboť základy všeho našeho poznání nejsou podle Huma axiomatické, nýbrž pouze induktivní povahy. Avšak jako každý skepticismus i ten Humův sám sebe vyvrací tím, že sám ztělesňuje teorii, která si osobuje všeobecnou platnost (viz 2. kap. této práce).

Přesto ale Husserl Humovi (a spolu s ním i Berkeleymu) přiznává významnou zásluhu na ‚otřesení‘ veškerým *objektivismem vůbec*. Podle něj totiž jeho ‚skepticismus vynáší nyní na světlo, co již vězelo nerozvíto v karteziánském fundamentálním zkoumání, že totiž veškeré poznání světa, jak předvědecké, tak vědecké poznání, je obrovskou záhadou.“¹²⁴ Tento skeptický otřes však praxi exaktních věd nijak zásadně nepoznamenal. Jejich matematizující metoda se totiž neustále prakticky osvědčovala v podobě stále nových objevů a vynálezů.

Možná i z tohoto důvodu podle Husserlovy interpretace Humova skepse nevyburcovala *Immanuela Kanta (1724-1804)* z jeho příslovečného dogmatického spánku k tak radikálnímu výkonu, jak se on sám patrně domníval. Proti pokarteziánskému racionalismu a jeho postulátu čistě apriorního myšlení se totiž Kant obrací s argumentem, že přírodověda není čistě racionální, neboť vedle mohutností čistého rozumu vyžaduje také *smyslovost*, tzn. *vnější zkušenost*.¹²⁵ Jeho filosofie tedy nedovede původ rozmanitosti smyslových dat vysvětlit jinak než jako výsledek ‚transcendentální afekce od ‚věcí o sobě‘‘.¹²⁶

122 Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 109.

123 Viz tamt., str. 109. Srv. Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 28.

124 Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 111.

125 Viz tamt., str. 116. Srv. např. Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, §§ 14, 18.

Kant tudíž podle Husserla nenahlédl s potřebnou důkladností to, na co již poukazovali Berkeley s Humem, totiž že *celý svět*, tzn. celý objektivně platný svět vědecké i předvědecké zkušenosti, veškerou svou platnost čerpá ze subjektivity. O Kantově filosofii Husserl přesto hovoří jako o historicky prvním pokusu o uskutečnění univerzální filosofie ve smyslu přísné vědy. A přisuzuje jí přídomek „*transcendentálně subjektivní*“, neboť se jedná o filosofii, která se obrací k subjektivitě jako původnímu zdroji všech „*objektivních formací smyslu i platnosti bytí*“.¹²⁷

Důvody toho, že ani Kant ve svém úsilí o vypracování univerzálního a bezrozporného filosofického systému nakonec zcela neuspěl, shledává pak Husserl v nedotázaných předsudcích v základu Kantovy filosofie, z nichž ten ústřední podle něj spočívá opět v předpokladu neproblematické existence světa přirozeného postoje (viz 2. kap. této práce), na jehož půdě veškeré vědecké a filosofické zkoumání u Kanta probíhá.¹²⁸ To se podle Husserla projevuje tak, že Kant, ačkoli kritizuje i empirismus, zůstává sám v rámci jeho psychologie v tom ohledu, že duši chápe jako součást člověka v jeho časoprostorovém způsobu bytí. Avšak evidence takto pojaté duše nemohou nabývat apodiktické, nýbrž pouze empirické jistoty. V důsledku toho pak v Kantově podání není možné vykazovat apriorní struktury veškeré předmětné zkušenosti jinak než prostřednictvím nenázorných *konstrukcí* podmínek její možnosti.¹²⁹

Kantovi ovšem i tak v Husserlových očích přísluší zásluha na velkém objevu, že nutnou podmínkou veškeré exaktně-vědecké zkušenosti o světě je, aby i celý před-vědecký

126 Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 117.

127 Tamt., str. 122.

128 Viz Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 125-126, 131-132.

129 Viz tamt., str. 136-137. Srv. Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 46; Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 48-49. Dále srv. např. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 46: „Je tedy úkolem kritické filosofie překonání *všech* předpokladů, které se přijímají za platné, jakmile počíná teoretizování, tj. jejich subjektivní geneze. [...] Tyto předpoklady musí filosofie zdůvodnit, bez toho by byla založena na pouhé transcendentální empirii, tj. takové, která sice předchází vší zkušenosti, ale pro ni zůstává v platnosti alespoň prázdňá možnost jinakosti, jak to též u Kanta prosvítá tam, kde mluví o nazírajícím intelektu jako logické možnosti, o níž ovšem nemáme žádné konkrétní pochopení, nebo tam, kde mluví o nemožnosti bližšího zdůvodnění způsobu chápání kategoriemi na základě syntetické jednoty apercepce a názorových forem.“

svět byl „útvarem mohutností ‚čistého názoru‘ a ‚čistého rozumu‘, tedy produktem týchž mohutností, jež se v matematice a logice projevují plně vyjádřeným myšlením“.¹³⁰ Problematickým však zůstalo, že Kant nedokázal tento svůj objev zdůvodnit dostatečně názorně.¹³¹

Na Kanta následně navazují velké systémy klasického německého idealismu. I jim přisuzuje Husserl charakter přísné vědeckosti a spatřuje v nich především pokusy o transcendentálně subjektivní zdůvodnění evidence vědecké metody exaktních věd. Tato jejich snaha kráčí však ruku v ruce s programem odhalit a systematicky zmapovat dosud ještě nikdy neprobádanou půdu transcendentální subjektivity, z níž vyrůstají jak všechny vědy, tak i celý mimo-vědecký svět a vůbec veškerá zkušenost.¹³²

K tomuto programu se posléze hlásí i sám Husserl. Domnívá se však, že žádný z jeho předchůdců nebyl ve svém filosofování dostatečně důsledný, a tak na žádného z nich nenavazuje jinak než kriticky. Než však v této práci přistoupím k interpretaci Husserlovy vlastní filosofické metody (viz 4. kap. této práce), bude po mém soudu vhodné pozastavit se ještě na okamžik u jeho kritiky vývoje novověkých věd a alespoň stručně nastínit některé limity jeho výkladu.

3.4 Kritika Husserlovy interpretace vzniku novověké vědy

Husserl své historičko-filosofické zamyšlení nad vznikem novověké vědy, jehož obsah tvoří podstatnou část jeho *Krize evropských věd*, podnikl za konkrétním účelem. Tím bylo zodpovězení jím samotným kladené otázky, proč novověká věda přes všechny své nespočetné úspěchy, jichž dosáhla a neustále dosahuje, přeci jen nakonec selhala. Na místě je proto zajisté tázat se, nakolik je Husserlova interpretace zrodu evropské vědy skutečně objektivním popisem průběhu vědecké revoluce, k níž během 17. století došlo; případně nakolik do tohoto popisu vstupují Husserlovy vlastní předsudky.

Domnívám se, že téměř vyčerpávající odpověď na tuto otázku podává Ladislav Kvasz ve své knize *Zrod vedy jako lingvistická udalost*. Cílem této knihy je vznik novověké vědy

¹³⁰ Husserl, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 117.

¹³¹ Viz tamt., str. 125.

¹³² Viz tamt., str. 122-123.

vysvětlit jako zrod nového formálního jazyka, který „díky reprezentaci fyzikálního systému pomocí *stavu* umožňuje prostřednictvím *pohybové rovnice* analyticky určit *budoucí stav systému*“; a vychází při tom právě z Husserlova výkladu v *Krizi evropských věd*.¹³³

Hned v úvodu Kvasz konstatuje, že Husserlův rozbor je sice originální a v mnohém objevený a inspirativní, ale chybí mu dostatečné porozumění fyzice. V důsledku toho Husserl předkládá analýzu, která se netýká celé fyziky, ale jen jejího fragmentu; protože novověká fyzika nestojí pouze na Galileovi, ale stejným dílem i na Descartovi a Newtonovi.¹³⁴

V případě samotného Galilea podle Kvasze Husserl správně uchoпил rozhodující aspekty jeho díla. A jeho kritika vzniku vědy je z tohoto hlediska kritikou založenou na skutečném porozumění vědě, která „odhaluje implicitní předpoklady jejího vzniku“ a „skryté podmínky jejího fungování“.¹³⁵ Zároveň však Kvasz poukazuje na řadu nepřesností či opomenutí, jichž se Husserl dopustil.

Především uvádí na pravou míru Husserlova slova o tom, že právě Galileo byl tím, kdo *zmatematizoval přírodu*,¹³⁶ neboť tato matematizace nebyla tak jednoduchým procesem, jak by se na základě Husserlova výkladu mohlo zdát. Galileo se pokoušel matematizovat přírodu za pomoci prostředků, které měl k dispozici, tzn. za pomoci trojúhelníků, kružnic a ostatních geometrických tvarů. Nepoužíval ještě žádné vzorce a své zákony vyjadřoval ve verbální podobě. K matematizaci přírody bylo však nutné nejprve zdokonalit matematiku, přičemž rozhodující úlohu hrála možnost přepisu fyzikálních zákonů s použitím algebraické symboliky, jejímž autorem je Descartes, a Newtonův objev diferenciálního a integrálního počtu.¹³⁷

133 Viz Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 21.

134 Viz tamt., str. 23.

135 Tamt., str. 72.

136 Srv. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 43.

137 Viz Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 72-73.

Husserla doplňuje Kvasz dále v tom, jak významná byla při vzniku novověké vědy *instrumentalizace pozorování* jevů, mezi jejíž průkopníky Galileo patřil. Na mysli má při tom především Galileovu konstrukci dalekohledu, s jehož pomocí dosáhl řady významných astronomických objevů. „Objevil pohoří na povrchu Měsíce, Jupiterovy měsíce, fáze Venuše, sluneční skvrny stejně jako množství nových hvězd. Tak se během jediného měsíce (ledna 1610) událo v astronomii víc než za celé předešlé století.“¹³⁸ Právě tyto nově objevené skutečnosti, uveřejněné ve spise *Siderius Nuncius*, byly neslučitelné s aristotelským předpokladem podstatného rozdílu mezi sublunární a supralunární sférou; a navíc se zdálo, že svědčí o pravdivosti heliocentrické koncepce sluneční soustavy.¹³⁹

Kvasz přitom zdůrazňuje převratnost, kterou v 17. století představoval fakt, že tato vědecká pozorování byla uskutečněna za pomoci *přístroje*. Galileovi kritici totiž argumentovali tím, že optické čočky dalekohledu nezobrazují jevy takové, jaké skutečně jsou, nýbrž změněné, a proto nemůžou být součástí vědy. Zatímco klasické astronomické pomůcky jako sextant nebo astroláb, které se pouze přikládají k ose pohledu tak, abychom pomocí jejich úhloměru přesněji určili polohu objektu na obloze, ukazují tento objekt stejně jako přirozená zkušenost; dalekohled vstupuje mezi pozorovatele a objekt a umožňuje spatřit i objekty, které by bez něj nikdy nebylo možné zahlédnout. Dalekohled a mikroskop, k jehož objevu Galileo rovněž významně přispěl, představovaly tedy jedny z prvních přístrojů, které zásadním způsobem obohatily svět přirozené, a potažmo i vědecké zkušenosti.¹⁴⁰

Další stránku celého procesu matematizace přírody, na jejíž význam Kvasz upozorňuje, je vědecké etablování *měřicích přístrojů*. Právě rozvoj instrumentální praxe měření je totiž jedním z důvodů, proč se novověká věda stále více vzdaluje světu přirozené zkušenosti. V případech měření parametrů jevů, které jsou smysly přístupné i za běžných podmínek, jako jsou délka či hmotnost, není tato skutečnost ještě tolik patrná. Avšak např. již v případě měření atmosférického tlaku či teploty je situace odlišná. Atmosférický tlak v běžné zkušenosti nevnímáme; „až pomocí barometru je atmosférický tlak *konstituovaný jako*

138 Tamt., str. 46-47.

139 Viz Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, str. 47.

140 Viz Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 48-49.

fenomén, tj. jako součást lidského světa.¹⁴¹ Barometr přitom vzniká standardizací Torricelliho *experimentu* se sloupcem rtuti, tzn. standardizací *umělé situace*, čímž je zjištěna intersubjektivita a reprodukovatelnost měření. V případě experimentu s nakloněnou rovinou jde sice rovněž o umělou situaci, avšak lze zde ještě hovořit o zpřesňování přirozené zkušenosti. Naproti tomu při měření např. velmi nízkého atmosférického tlaku nebo velmi vysokých teplot je již představa o pouhém zpřesňování přirozené zkušenosti neudržitelná a stává se zřejmým, že „mezi fenomenální a instrumentální skutečností je rozpor.“¹⁴² Věda má přitom podle Kvasze tendenci tento rozpor potlačovat a prosazuje názor, že mezi přirozenou zkušeností a vědeckým popisem světa existuje plynulý přechod. Husserl si však tento rozpor uvědomil a ukázal, že vědecký postup měření spočívá vlastně v *nahrazení* skutečně zakoušeného jevu jeho matematicky ideální konstrukcí. „Až tento svět veličin je východiskem matematizace přírody. Věda tedy nematematizuje původní *fysis* antické filosofie, Aristotelés měl pravdu, když tvrdil, že to není možné, že teplo, barva ani chuť tak, jak je vnímáme, se matematizovat nedají.“¹⁴³

Zcela zásadní bod, v němž Kvasz Husserlův výklad rozšiřuje, představuje ovšem fakt, že Galileo ještě neznal pojem *stavu*, s nímž operuje současná fyzika. Tuto skutečnost Kvasz vysvětluje tak, že Galileo sice „*homogenizoval prostor*“, čímž zrušil aristotelské rozdělení na sublunární a supralunární sféru, avšak „*nehomogenizoval pohyb*“, a zachoval tedy ještě tradiční rozlišení druhů pohybů, které více odpovídá běžné zkušenosti. Moderní fyzika naproti tomu zná pouze jediný druh pohybu, jímž je pohyb rovnoměrný přímočarý, a ostatní jevy vysvětluje jako výsledek silového působení. Galileo však různé druhy pohybu zkoumal ještě odděleně a popisoval je speciálními zákony, byť pomocí funkcionálních závislostí čísel, v důsledku čehož jeho fyzice schází skutečně *univerzální přírodní zákony*, na nichž je moderní věda založena.¹⁴⁴

141 Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 52.

142 Tamt., str. 55.

143 Tamt.

144 Viz tamt., str. 66-67.

Zejména proto tedy Kvasz konstatuje, že novověkou vědu ve skutečnosti nelze považovat za přímé pokračování Galileova projektu, jak se Husserl domníval. Vedle pojmu stavu a univerzálních zákonů, u Galilea chybí také popis *interakce*, tedy koncepty, s nimiž přichází Descartes, jehož fyzika podle Kvasze „přináší radikální proměnu celého Galileova projektu matematizace přírody“¹⁴⁵ a tvoří nezbytný předstupeň fyziky newtonovské.¹⁴⁶

Descartes byl podle Kvaszova názoru fyzikem prvotřídního významu, který však bývá filosofií vědy opomíjen, a to zejména pro svoji příliš zjevnou spjatost s teologií, explicitní metafyziku i řadu podstatných omylů. Podle Kvasze je ovšem vývoj vědy mezi Galileim a Newtonem bez reflexe Descartova přispění neúplný a v zásadě nesrozumitelný. Právě jemu totiž připisuje původ ideje *ontologické homogenity* světa, na níž je deskriptivní univerzalita vědy zbudovaná.

Základ této ideje představuje Descartova metafyzická koncepce světa jako kauzálně determinovaného systému pohybujících se rozprostraněných věcí. Tímto pojetím Descartes významně překračuje Galilea, který „se plně uspokojil s matematickým popisem jevů a vzdal se ambice hovořit o jejich příčinách.“¹⁴⁷ Descartes naproti tomu *idealizoval* nejen jednotlivé izolované jevy, nýbrž i jejich *ontický základ*.¹⁴⁸ Podle něj neexistuje žádná materiální substance ve smyslu aristoteléské *hýlé*¹⁴⁹, která by se vymykala matematickému popisu.

145 Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 76.

146 Viz tamt., str. 68, 74, 76.

147 Viz tamt., str. 79-80, 104.

148 Viz tamt., str. 92.

149 Srv. např. Aristotelés. *Metafyzika*, 1042a26-34: „Všechny smyslové podstaty však mají látku. Podstatou je podmět, v jednom smyslu látka (*hýlé*) – látkou rozumím to, co není sice *toto zde* ve skutečnosti, ale je *toto zde* v možnosti –, v jiném smyslu však pojem (*logos*) a tvar (*morfé*), a ty, poněvadž jsou něčím určitým, jsou pojmově odlučitelné. Za třetí je to, co je z nich <složeno> – a jenom tomu náleží vznik a zánik – a co je zhora odlučitelné, neboť co do pojmu jsou jedny podstaty odlučitelné, druhé nikoli. Je však patrné, že také látka je podstatou. Neboť ve všech změnách z jedné protivy do druhé je nějaký podklad, na němž se změny dějí; [...]“

Podstatou veškerého jsoucna je pro něj pouze *rozprostraněnost a pohyb*; jen díky tomu je uskutečnitelná univerzální matematizace světa.¹⁵⁰

Kvasz k tomu dále připojuje, že Descartes byl také vynikajícím matematikem. Vytvořil *analytickou geometrii* a je autorem dodnes používané *algebraické symboliky*.¹⁵¹ A právě algebra umožnila formulaci univerzálních přírodních zákonů, z nichž za vůbec první Kvasz považuje Descartův *zákon zachování množství pohybu*. Algebra totiž dovoluje „přejít od popisu jevu k vyjádření struktury, která jev konstituuje.“¹⁵² Tímto způsobem Descartes zformoval pojem *stavu fyzikálního systému*, klíčový pojem moderní fyziky: připsat systému stav totiž znamená „předpokládat, že celou budoucnost systému je možné určit z jeho popisu v daném okamžiku.“¹⁵³ A pojem stavu Descartovi dále otevřel cestu k tomu, aby pohyb pochopil jako stav, k jehož změně dochází prostřednictvím *interakce*. Protože pak jím formulovaný zákon zachování množství pohybu vyžaduje, aby interakce těles nabývala podoby mechanického předávání hybnosti jednoho tělesa druhému, stává se Descartovo universum *dynamickým*; na rozdíl od pouze *kinematického* pojetí vesmíru představeného Galileem (které spočívá v pouhé klasifikaci a popisu různých druhů pohybu, aniž by byly zkoumány jeho příčiny).¹⁵⁴

V tomto směru postoupil ještě dále *Isaac Newton (1642-1727)*. Ten, jak připomíná Kvasz, nahrazuje Descartovo kauzální působení, které má stále poměrně blízko k přirozené zkušenosti, již skutečně málo intuitivním *silovým působením* na dálku.¹⁵⁵ Až tímto krokem

150 Viz Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 104-105.

151 Viz tamt., str. 88, 90.

152 Tamt., str. 105.

153 Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 82.

154 Viz tamt., str. 108-109.

155 Viz tamt., str. 135.

podle Kvasze Newton celý proces matematizace přírody završuje. Kvasz tak může shrnout, že novověká fyzika stojí na třech úrovních idealizace. První úroveň představuje „galileovská *idealizace fenoménů*, spočívající v nahrazení fenoménů žitého světa matematickými veličinami, získanými prostřednictvím instrumentálních technik pozorování, experimentování a měření. Druhou úroveň tvoří karteziánská *idealizace předmětnosti* spočívající v nahrazení předmětů žitého světa matematickou reprezentací stavu fyzikálního systému, získaného v procesu ontologické redukce skutečnosti. Třetí úroveň idealizace tvoří Newtonova *idealizace působení*, spočívající v nahrazení kauzálního působení v rámci žitého světa analytickým popisem sil způsobujících změnu stavu.“¹⁵⁶

Teprve spojením těchto tří úrovní idealizace tedy dle Kvaszova výkladu vzniká onen idealizovaný svět, kterým podle Husserla novověká věda svět přirozené zkušenosti nahrazuje. Husserlovu analýzu vzniku novověké vědy, jak ji prezentuje ve své *Krizi*, proto nelze ani zdaleka považovat za obsahově vyčerpávající.

Na otázku, proč Husserl zužuje svůj pohled téměř výhradně na analýzu Galileovy přírodovědy, dává poté Kvasz vcelku překvapivou odpověď, že ačkoli „Husserlova fenomenologie přichází se zásadní kritikou pozitivismu, Husserl ve své polemice přebírá od pozitivismu celkové chápání vědy.“¹⁵⁷ Pozitivismus ovšem podle Kvaszova mínění uchopuje vědu příliš úzce a v podstatě ji redukuje na empirickou metodu, jak ji lze najít u Galilea. Právě toto pojetí následně kritizuje Husserl, když ukazuje, že věda nepostupuje tak, že by pouze induktivně odvozovala obecné závěry z neutrálních empirických dat, nýbrž že celý proces matematizace závisí ve zcela zásadním smyslu na *idealizaci přirozeného světa*. Jak však bylo již výše naznačeno, novověká věda nestojí pouze na „galileovském empirismu“, ale i na Descartovi a Newtonovi, tedy vedle ‚pojmu *experimentu*‘ také na ‚pojmu dynamického stavu systému a pojmu časového vývinu stavu, popsaného pomocí *pohybové rovnice*‘.¹⁵⁸ Husserl tedy kritizuje pozitivistickou koncepci vědy, avšak sám z rámce této koncepce nevykračuje.

156 Tamt., str. 136.

157 Tamt., str. 24.

158 Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*, str. 25.

Na Husserlovu obranu by však jistě bylo možné připojit alespoň tolik, že cílem pasáží věnovaných v *Krizi evropských věd* Galileovi a jeho úloze při vzniku novověké přírodovědy nebylo podat vyčerpávající, historicky přesný výklad. Husserlovým záměrem bylo spíše uplatnit své pojetí dějin ve smyslu *teleologie*, tedy ideu, že o dějinách lze hovořit pouze tam, kde existuje kultura jakožto hierarchicky budovaný intersubjektivní *výtvar ducha*.¹⁵⁹ Dějiny novověké vědy proto v rámci této koncepce Husserl prezentuje především jako postupnou výstavbu, během níž jsou individuální teoretické výkony v rámci odborné veřejnosti intersubjektivně fixovány, a stávají se tak podložím opět dalších a dalších vrstev duchovních výkonů. Z hlediska Husserlova záměru proto nebylo rozhodující, zda ten který konkrétní krok na cestě k matematizaci světa uskutečnil Viète, Galileo, Descartes nebo Newton.

159 Viz Trnka, J. *Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení*, str. 729-731.

4. Husserlovo řešení problému poznání na půdě transcendentálního fenomenologie

Vraťme se ale zpět k ústřednímu tématu této práce. Jak již bylo výše uvedeno (viz 1. kap. této práce), Husserl shledává příčinu krize současných věd (a s ní související obecněji společenské krize) ve skutečnosti, že v důsledku přinejmenším jejich novověkého vývoje tyto vědy postrádají společné, skutečně univerzální hledisko, z něhož by mohly přehlédnout svět jako celek. Jinými slovy, chybí jim ukotvení v podobě filosofie kompetentní k tomu, aby mohla zprostředkovat vztah jak mezi jednotlivými specializovanými vědami navzájem, tak mezi vědami a světem přirozené zkušenosti, a na základě toho odhalovat všechna nedorozumění či rozpory, k nimž by v rámci této sítě vztahů docházelo.

Následkem toho, že takováto filosofie nikdy nevznikla, mohlo ovšem dojít k tomu, že se novověké vědy soustředily především na zkoumání hmotné přírody, a to prostřednictvím metody, která na místo světa přirozené – tedy podstatně *subjektivní* – zkušenosti klade jeho *objektivní* matematický model. To na jednu stranu umožnilo dosáhnout obrovského vědeckého pokroku v podobě odhalení celé řady zákonitostí takto rekonstruované hmotné přírody, na stranu druhou má však uskutečněný pokus o přenesení matematizující metody na sféru ducha ve formě empirické psychologie paradoxní důsledky ústící ve skepsi (viz podkap. 3.3 této práce).

Podle Husserla se ale tato skepsi nikdy nestala dostatečným důvodem k všeobecné revizi postupu vědeckého poznání, a proto nebylo ani zpozorováno, že vědy oblast duchovní přírody neuchopují adekvátně; a že tudíž náležitě nepostihují ani problematiku poznání. Touto skutečností je však vážně kompromitován samotný smysl úsilí současných věd a spolu s tím i jejich přínos pro veškerý život v přirozeném postoji.

4.1 Úloha teorie poznání

Z výše uvedených důvodů je dle Husserlova mínění úlohou každého filosofa radikální zamyšlení nad smyslem vědy jako takové, resp. nad smyslem filosofie jako vědy nejobecnější.¹⁶⁰ Filosof se při tom ovšem nesmí nechat vést vzorem v podobě existujících věd, neboť jejich vědeckost se právě stala problémem. „Normativní ideál vědy“ si proto musí teprve sám pro sebe vytvořit, byť „všeobecnou ideu vědy“ lze do jisté míry čerpat z věd fakticky daných.¹⁶¹ V tomto ohledu tedy Husserl postupuje radikálněji než Descartes, pro

¹⁶⁰ Viz např. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, §§ 2., 3.

¹⁶¹ Tamt., str. 12-13. Srv. Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 253-254.

něhož bylo předem samozřejmé, že univerzální věda musí mít formu axiomaticko-deduktivního systému po vzoru geometrie.¹⁶² Husserl naproti tomu striktně odmítá přijmout předem jakýkoli důsledně neanalyzovaný předpoklad, neboť by se posléze mohl ukázat být zavádějícím předsudkem.

Po Descartově vzoru nicméně veškeré své filosofické úsilí systematicky zakládá na *teorii poznání*.¹⁶³ Pro ni stanovuje tři základní cíle. Prvním z nich je vyvrácení *skepse*, v níž se ocitá konsekventně uvažující rozum, sleduje-li argumentaci vycházející z přirozené reflexe na poznání. Přirozená reflexe totiž poznání pojímá na základě spontánní představy, že mysl či vědomí prostřednictvím poznání transcenduje vůči poznávanému objektu, jenž jako takový existuje o sobě, zcela nezávisle na vědomí (viz podkap. 2.2 této práce). Již tato výchozí představa však implikuje nezrušitelnou *diferenci* mezi vědomím a jeho předmětem, a proto ústí v paradoxní koncepci poznání jako zobrazování či obtiskování reality ve vědomí, jimž je všem společné, že poznání redukuje na uchopení objektu po stránce, jak se tento *jeví*, a nikoli, jak sám *o sobě jest*, a objekt jako takový tedy vlastně nepostihují.

Jak ovšem Husserl soudí, i moderní vědecké, tedy psychologické vysvětlení poznání, sahající svými kořeny až k britským empirikům (viz podkap. 3.3 této práce), vychází právě tak z této přirozené představy o transcendenci. Nabývá podoby *hypotézy* o *kauzálním působení* transcendentní objektivitě na vědomí, která do vysvětlení protismyslně zavléká prvek, jenž vlastně nelze dokázat.¹⁶⁴ Spolu s Husserlem lze tedy konstatovat, že přirozená, mimo-vědecká, i na ní zbudovaná vědecká teorie poznání, jsou-li domyšleny do důsledků, ústí ve skepticismus ohledně možnosti poznání.

Vyvrácení tohoto skepticismu však podle Husserlova mínění není složitým úkolem, neboť skepticismus je vnitřně spornou koncepcí, která, byť možnost poznání popírá, sama poznání domněle generuje: právě v podobě teze, že poznání není možné. Řečeno též jinak, pokud bychom všechno pokládali za pouhé zdání, museli bychom za zdání pokládat i zdání

162 Viz Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 12.

163 Viz např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 31.

164 V této souvislosti připomíná Patočka Schellingův postřeh, že kauzální výklad může podat vysvětlení, že „subjekt je afikován, ale nemůže objasnit, jak o tom ví“; Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 65-66.

samo, což je spor.¹⁶⁵ Každý skepticismus tedy paradoxně možnost poznání předpokládá, a tím podle Husserla sám sebe vyvrací. Už z tohoto titulu tak přísluší filosofické teorii poznání *kritická úloha* vůči všem pojetím, jejichž kroky, ať již explicitně, nebo ve svých skrytých důsledcích vedou ke skepsi.¹⁶⁶

Druhý úkol, který Husserl pro teorii poznání stanovil, je již zcela pozitivní a je jím samotné *řešení problému poznání vůbec* (srv. podkap. 2.2 této práce), které Husserl formuluje jako úkol „vyřešit na základě přezkoumání podstaty poznání problému korelace mezi poznáním, smyslem a předmětem.“¹⁶⁷ K tomu se na tomto místě v první řadě sluší dodat, co Husserl míní pojmem „podstata“.

Podle Husserlova výkladu lze v případě každé jednotlivé věci – ať již fakticky dané, nebo jen ve vzpomínce či fantazii zpřítomněné – na základě vhodného diskursivního postupu uchopit její *podstatu* čili *eidós*, jehož je právě tato věc specifickým reprezentantem. Tomuto uchopení podstaty říká Husserl „názor podstaty“ neboli „ideace“. A postup, jímž k ní dospíváme, má podobu *variace*, během níž: (1) pomyslně vytváříme možné obměny všech analyticky uchopitelných prvků příslušného individua, (2) registrujeme všechny prvky, které se během těchto obměn překrývají, (3) aktivně vyzvedneme a identifikujeme to, co se kryje, a odlišíme to, co se liší. K získání podstaty při tom není nezbytné procházet *všechny* možné obměny; ostatně v případě takových individuí jako je např. tón, je množství obměn jeho výšky nekonečné. K získání podstaty ovšem postačí registrovat tendenci či *směr*, jímž variace postupuje ve smyslu „a tak dále“. Touto cestou tedy můžeme v případě každé jednotlivé věci, každého faktu, uchopit „skladbu *podstatných* predikabilí“, které mu musejí příslušet, aby jej bylo možné považovat za reprezentanta příslušné podstaty, a nikoli podstaty jiné. Tak se např. každý tón nezaměnitelně liší od každé barvy, každá barva od každé kočky, každá kočka od každého psa atd. Ony podstatné predikabilie lze přitom explikovat podle stupně jejich obecnosti, takže můžeme hovořit o podstatě *tónu určité výšky*, podstatě *tónu vůbec* či podstatě

165 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 55.

166 Viz tamt., str. 29.

167 Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 29.

akustična vûbec atd. Nejvyšší podstatné obecnosti označuje Husserl jako „regiony“ či „kategorie“.¹⁶⁸

Protože tedy podle Husserla „*ke smyslu všeho, co je nahodilé, náleží mít právě podstatu, a tedy eidos, které lze uchopit v jeho čistotě*“,¹⁶⁹ je možné uchopit i podstatu poznání a zkoumat ji z hlediska toho, co je pro *poznání vûbec* charakteristické, jaké jsou jeho možné varianty, a čím se poznání podstatně liší od jevů jiných, jako vzpomínání, imaginace apod. Záruka této možnosti spočívá jednoduše v tom, že pro nás existuje nepřekročitelný rozdíl mezi poznáním, vzpomínkou, předjímáním, halucinací apod., tedy v tom, že existují rozdílné *typy* jevů ve sféře vědomí.¹⁷⁰ Pojmem ‚čistoty‘ při tom Husserl vyjadřuje, že kladení podstaty je nezávislé na kladení jakékoli individuální *existence* (jakéhokoli *faktu*),¹⁷¹ a je tudíž aktem ‚očistěným‘ od kladení jakýchkoli *fakt*, resp. od každé *zkušenosti*, a má tedy platnost *a priori*. Vše, co náleží k podstatě poznání, jí proto musí náležet s *apodiktickou* nutností; neboli není možné myslet, že by jí nenáleželo, pokud má jít o poznání, a nikoli o něco jiného.¹⁷²

Na základě vyjasnění podstaty poznání přísluší podle Husserla teorii poznání třetí základní úkol, a sice *vyjasnění smyslu podstaty veškeré poznávané předmětnosti*. V tomto ohledu tedy z teorie poznání přirozeně vyrůstá filosofie jakožto *univerzální věda*, v Husserlově pojetí věda „o jsoucnu v absolutním smyslu“, tj. *metafyzika*.¹⁷³ Té přísluší v hierarchii všech věd nejvyšší pozice, neboť všechny vědy o tom kterém jsoucím v sobě

168 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 22-28; srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 71-73. Dále srv. Janoušek, H. *Husserlova nauka o celku a části a její význam pro fenomenologii*, str. 64-72.

169 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 23.

170 Srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 74.

171 Právě proto je ideaci možné provádět i na příkladech daných jen ve zpřítomňující vzpomínce či fantazii; a vyzdvihovat např. podstatu kentaura, zlaté hory apod.

172 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 26-31. Srv. tamt., str. 72-73.

173 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 29-30.

eidetické poznatky z principiálních důvodů nezbytně zahrnují; a právě v ní proto Husserl shledává ztělesnění antického ideálu o univerzálně platném poznání.

Univerzální filosofii v tomto smyslu tudíž přísluší regulativní funkce vůči všem vědám ostatním, existujícím i těm, které teprve vzniknou. A protože se jedná o vědu postihující i podstatu veškerého přirozenou zkušeností registrovaného mimo-vědeckého jsoucná, shledává Husserl v postupném vypracovávání jejího, z principiálních důvodů nekonečného programu naději na léčbu krize, která evropské lidství postihla.

4.2 Metodické odstranění všech předsudků; odhalení pole čistého vědomí

Univerzální věda musí tedy podle Husserla nezbytně vycházet z teorie poznání. Kde však má snaha o vypracování této teorie začít, jestliže bylo jednou zproblematizováno poznání vůbec? Přesněji řečeno, zproblematizována nebyla existence poznání jako takového (neboť to by vedlo ke sporu), nýbrž správnost přirozené interpretace jeho výkonu,¹⁷⁴ která se tradičně promítá i do vědeckého výkladu poznání. Přivedeme-li však tuto interpretaci k jejím konsekvencím, ukazuje se, že představa poznání jako *vystihování* objektu transcendentního vůči vědomí je paradoxní.

Od toho již však lze vyjít. Problematickým se totiž vlastně nejvíce jeví být poznání jako takové, nýbrž představě o výkonu poznání inherentní představě objektivitě jako čehosi transcendentního vůči poznávajícímu vědomí. Z tohoto důvodu je třeba při snaze objasnit podstatu poznání odhalit původ této přirozené, avšak nejasné představy a celou věc vyložit způsobem logicky koherentním.

Z logických důvodů při tom musí být vyloučeny všechny poznatky operující s právě zmíněnou představou o transcendentní objektivitě, což ovšem v první řadě znamená, že do teorie poznání nesmí vstupovat výsledky žádné přirozené vědy, ani žádné jiné poznatky pramenící na půdě *přirozeného* postoje (z něhož vědy vycházejí).¹⁷⁵ Jak totiž již bylo výše uvedeno (viz podkap. 2.1 této práce), přirozený životní postoj spočívá právě v tom, že svět a vše v jeho rámci, fyzické objekty, lidé, jejich vlastnosti, vztahy, ale i ideální objekty jako čísla atd., to vše je neustále pojímáno jako vždy již zde jsoucí danost, jako cosi existujícího nezávisle na vědomí.

174 Viz tamt., str. 16.

175 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 31.

Z těchto důvodů musí zkoumání podstaty poznání probíhat v postoji *teoretickém*, tzn. v postoji, který záměrně odhlíží od všech přirozených sklonů, jimiž se řídíme po většinu doby trvání svých životů. Jen díky tomu také můžeme zaměřit pozornost na svět jako celek, což je nezbytná podmínka budování základů univerzálně platné vědy (viz podkap. 2.2 a 3.1 této práce). A protože teoretický postoj je postojem *reflexivním*, je celý výzkum přenesen na půdu vědomí. To znamená, že nejde o bádání prováděné takřikajíc ‚ve světě‘, nýbrž o studium naší ‚*zkušenosti se světem*‘; o reflexivní zkoumání toho, jak se nám svět a vše v něm, včetně takových jevů jako poznání a objektivita, *jeví ve vědomí*.

Aby však mohl mít takový výzkum naději na to, že by se mohl stát pevným základem přísně pojaté vědy, je třeba nejprve zajistit, aby do něj nemohly zasahovat jakékoli předpoklady, které by mohly být posléze odhaleny jako zavádějící předsudky. K tomuto účelu zavádí Husserl v rámci své filosofické metody tzv. *princip všech principů*. Ten stanoví, že během zkoumání struktur vědomí v reflexi je posledním zdrojem oprávnění pro poznání ‚*každý originárně dávající názor*‘, a že ‚*vše, co se nám v ‚intuici‘ originárně nabízí* (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti), *je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává*, ale rovněž *jen v mezích, v nichž se to zde dává*.¹⁷⁶ Posledním zdrojem filosofického poznání je tedy pro Husserla bezprostřední, intuitivní ‚názor‘ či, jak se někdy také vyjadřuje, ‚evidence‘.¹⁷⁷

Právě tímto principem, tedy požadavkem zakládat veškeré poznání na bezprostředním názoru, se Husserl vymezuje vůči veškeré předchozí filosofické i v užším smyslu vědecké tradici. Zatímco všechny předchozí filosofie v jeho očích selhávaly zejména proto, že byly příliš spekulativní a málo názorné, vědy, zejm. ty empirické, o názornost sice usilovaly, ale uvízly nakonec v objektivismu, který je rovněž jistou spekulativní konstrukcí.¹⁷⁸

Aby se sám podobnému selhání vyhnul, zformuloval Husserl během řady let úsilí v jednotlivých svých spisech několik variant metodického postupu¹⁷⁹ určeného k tomu, aby byl filosofický názor skutečně uchráněn veškerých spekulací, veškerých teorií, které by se

176 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 56.

177 Viz např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 34, 53.

178 Viz Trnka, J. *Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení*, str. 735.

179 Srv. např. Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 76-90.

mohly *ex post* ukázat jako mylné a zavádějící. Smysl tohoto postupu je následující. Husserl dospěl k závěru, že všechny předsudky jsou v podstatě tezemi (byť většinou nevyslovenými), které bez názorného ověření kladou jistou předmětnost jako existující o sobě, nezávisle na vědomí. Všechny tyto předsudky tudíž lze pomyslně shrnout v jedinou, tzv. *generální tezi*, jejímž obsahem je přesvědčení o existenci světa. Tato teze „přirozeně *nespočívá v nějakém zvláštním aktu*, v artikulovaném predikativním soudu o existenci.“¹⁸⁰ Nicméně lze konstatovat, že tím, co charakterizuje přirozený postoj, je cosi jako implicitní, netematické zastávání právě této generální teze jakožto přesvědčení o předchůdné danosti světa.¹⁸¹

V zájmu vyvarovat se všech možných předsudků, které by do teoretického postoje mohly pronikat z postoje přirozeného (jako se to dle Husserlova mínění v té či oné podobě stalo všem jeho filosofickým předchůdcům), je proto nezbytné generální tezi přirozeného postoje nějakým způsobem neutralizovat. Metodickému kroku, jímž se tak stane, dal Husserl řecký název vyjadřující *zdržení se soudu*: „*epoché*“. Uplatněním *epoché* přitom generální teze není zrušena či negována. (Jak Husserl upozorňuje, něco takového není ostatně ani v naší moci.¹⁸²) Jedná se spíše o něco takového, jako bychom celou tuto tezi ‚*dali do závorek*‘ – teze tedy zůstává s celým svým obsahem zde tím, čím je, tj. spontánní vírou v existenci světa, ale my ji ‚*nevyužíváme*‘, ‚*rušíme její působnost*‘, suspendujeme její platnost pro nás jakožto filosofující.¹⁸³

Husserl byl přitom přesvědčen o tom, že není žádoucí *epoché* uplatňovat zcela univerzálně, nýbrž v zájmu jakéhokoli dalšího smysluplného teoretického postupu je nezbytné míru její aplikace *omezit*. Při jejím univerzálním uplatnění by totiž, podle jeho mínění, došlo k nežádoucí modifikaci platnosti vůbec všech možných tezí, tzn. i všech tezí po *epoché* následujícího výzkumu.¹⁸⁴

180 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 66.

181 Viz tamt., str. 65.

182 Viz tamt., str. 66.

183 Viz tamt., str. 67.

184 Viz tamt., str. 68.

Husserlovým záměrem však bylo dospět prostřednictvím jím objevené možnosti *epoché* k metodickému odlišení vědomí jakožto vědomí *reflektujícího* a (téhož) vědomí jakožto *reflektovaného*. Zatímco totiž vědomí reflektované setrvává při zastávání generální teze, a žije tedy na půdě přirozeného postoje; před filosofickým, reflektujícím vědomím se rozprostírá celý zkušenostní život reflektovaného vědomí, a to včetně jeho víry v existenci světa, aniž by však reflektující vědomí této víře přitakávalo. Teprve díky *epoché* může tedy podle Husserla vědomí jakožto reflektující zaujmout pozici absolutně neinteresovaného diváka vůči světu vcelku,¹⁸⁵ a vykročit tak na cestu plnění onoho antického ideálu univerzálního filosofického poznání.

Protože však součástí zkušenosti reflektovaného vědomí je i veškerá zkušenost, jež je výsledkem přirozené sebereflexe prováděné vědomím za spontánní víry v existenci světa – na půdě právě této zkušenosti se pohybuje empirická psychologie –, dochází v důsledku *epoché* k modifikaci i této zkušenosti. To ovšem znamená, že vědomí jakožto reflektující je (oproti vědomí jakožto reflektovanému) nezbytně *zredukováno* o veškeré komponenty, které spadají pod působnost generální teze, a platnost jejich bytí je proto v důsledku *epoché* rovněž suspendována. Takto redukováno vědomí tudíž nelze chápat jako vědomí člověka ve smyslu psychofyzické bytosti, jako reálné vědomí existující ve světě, nýbrž jako vědomí vyřazené svou povahou z veškeré časoprostorové souvislosti, jako vědomí *transcendentální*.

Husserl se vyjadřuje také tak, že transcendentální vědomí je vědomím *absolutním*. Tím chce zdůraznit, že bytí světa a bytí transcendentálního vědomí je bytím v odlišném smyslu; neboť bytí světa, světa přirozeného postoje, je tím, čím je, pouze jakožto předmět zkušenosti transcendentálního vědomí – „*mimo to* je však ničím“. Lze si docela dobře představit, že celý svět není ničím jiným, než zdáním, souvislým snem. Svět tedy podle Husserla potřebuje „jisté vědomí“, aby byl tím, čím je, a proto je jeho bytí vůči bytí vědomí bytím *relativním*.¹⁸⁶ Naproti tomu – jak již ukázal Descartes – transcendentální vědomí k apodiktické sebejistotě vlastního bytí ničeho dalšího nepotřebuje (srv. podkap. 3.3 této práce).¹⁸⁷

185 Viz např. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 37.

186 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 100-103.

187 Viz Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 20-25.

Podle Husserlova přesvědčení je tedy na základě výše naznačeného myšlenkového postupu možné odhalit tradici zcela neznámý, „princiálně svérázný region bytí“, na jehož půdě lze začít budovat univerzálně platnou vědu, která by plnila úlohu tradičně prisuzovanou metafyzice. Jedině díky důsledně aplikované *epoché* se totiž radikálně filosofující vědomí systematicky ‚očisťuje‘ ode všech spontánních spekulací ohledně existence toho, co se mu dává jako jeho objekt, a vše nazírá jako pouhý jev neboli *fenomén* – odtud tedy název Husserlovy filosofické metody: *fenomenologie*. Transcendentální vědomí, které je výsledkem takové očištné redukce, proto Husserl označuje také jako region „čistého“ vědomí,¹⁸⁸ či jako „universum *fenoménů* ve smyslu fenomenologie“.¹⁸⁹

Pro pomyslný pohled transcendentálního vědomí totiž světu, tzn. veškeré možné předmětnosti přirozeného vědomí, ať již objektivní nebo subjektivní, nepřísluší status čehosi existujícího, nýbrž status pouhého fenoménu s *nárokem* na existenci. Protože je však transcendentální vědomí vůči naléhavosti tohoto nároku (díky *epoché*) imunní, může zkoumat, na čem se takový nárok zakládá; neboli na základě čeho přirozené vědomí tomu nebo onomu předmětu status existence, příp. objektivně-transcendující existence prisuzuje. Husserlova fenomenologie je pak v tomto smyslu studiem struktury zkušenosti; a výzkum teorie poznání nabývá v jejím rámci podoby výzkumu možných podob vztahu mezi přirozeným vědomím a jeho předmětností, přičemž tento výzkum je uskutečňován v bezprostředním názoru.

4.3 Husserlovo řešení problému poznání vůbec; konstituce objektivit na půdě transcendentálního vědomí

Jak se tedy snad podařilo výše ukázat, právě fenomenologická *epoché* je nástrojem, o němž se Husserl domnívá, že umožňuje přenést celý problém poznání na bezprostředně nahlédnutelnou rovinu. Dovoluje totiž vztah mezi přirozeným vědomím a jeho předmětností – tzn. vztah, který je na půdě přirozeného postoje vykládán jako vztah reálné *imanence* vůči reálné *transcendenci* – nahlédnout jakoby z vyšší perspektivy nezúčastněného diváka, totiž v rámci imanence vědomí transcendentálního.

188 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 71.

189 Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 24.

Tomuto vědomí se nyní otevírá bezprostřední pohled na proud prožitků přirozeného vědomí. Při tom se ukazuje, že tento proud není žádnou chaotickou masou, nýbrž že je *zákonitě uspořádán*. Je proto možné vyzdvihnout například skutečnost, že ani uskutečnění *epoché* nemění nic na tom, že každý prožitek vědomí musí být z principu možné připsat *identickému „já“*. Toto „já“ transcendentálního vědomí samozřejmě není žádnou osobou ve smyslu psychologie, nýbrž *čistým „já“*, redukovaným o všechny atributy spadající pod působnost *epoché*.¹⁹⁰ Toto „já“ je podle Husserla „zcela prázdné co do podstatných složek, nemá vůbec žádný aplikovatelný obsah, nelze je o sobě a pro sebe popsat: je čistým Já a nic víc.“ Je spíše jen jistou formou prožitků, díky níž je na prožitcích možné „rozlišovat *subjektivně orientovanou a objektivně orientovanou stranu*“.¹⁹¹

Každý aktuální prožitek vědomí je totiž na jedné straně určitým *aktem* ve formě *cogito*, např. ‚vnímám‘, ‚vzpomínám si‘, ‚chci‘ apod., který má své *reelní* momenty, z nichž se bezprostředně skládá, a které neexistují mimo něj; na straně druhé má pak každý takový akt svou *intentio*, *něco míní*, tzn. že se tím či oním způsobem *vztahuje k určité předmětnosti*.¹⁹² Husserl v tomto ohledu přímo navazuje na práci německého filosofa a psychologa *Franze Brentana (1837-1917)*. Ten ve své *Psychologie vom empirischen Standpunkt* rozděluje všechna data vědomí na fenomény *fyzické* a *psychické*. Za fyzické fenomény při tom pokládá *objekty* vnějšího vnímání, jako jsou barva, figura, akord, teplo, zápach a „podobné útvary objevující se ve fantazii“. Naproti tomu za fenomény psychické považuje *akty vědomí*, ať již se jedná o smyslovou aktivitu (např. vidění, pociťování tepla), fantazii, myšlení (např. myšlení obecných pojmů), souzení, vzpomínání, očekávání, pochybování, dále emoce jako štěstí, smutek, strach, láska, a dále akty vůle, záměr atd.¹⁹³ K tomu ovšem dodává, že každý psychický fenomén je charakterizován „intencionální (či mentální) inexistencí

190 Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 117-118.

191 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, str. 165-166. Tuto představu však Husserl s postupem času modifikuje, a v textech sepsaných po roce 1913 přisuzuje již „já“ určité schopnosti, stanoviska či přesvědčení; viz např. Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 216-217. Srv. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, §§ 30-33.

192 Viz Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 50.

193 Viz Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, str. 103-104. [Přeložil T. B.]

objektu“, neboli ‚referencí vůči obsahu‘ ‚zaměřením vůči objektu‘ či ‚imanentní objektivitou‘. „Každý psychický fenomén v sobě zahrnuje něco jako svůj objekt, ačkoli ne každý stejným způsobem. V představě je něco představovaného, v soudu je něco uznáváno či zavrhováno, v lásce milováno, v nenávisti nenáviděno, v touze je po něčem touženo atd.“ Z těchto důvodů Brentano charakterizoval psychické fenomény (ovšem nikoli fyzické) jako ty, které „v sobě intencionálně zahrnují svůj objekt.“¹⁹⁴

Na tyto myšlenky tedy Husserl navázal, ale současně je též překročil, neboť podle něj „každé *cogito*, každý zážitek vědomí, jak také říkáme, něco míní a v této podobě míněného nese v sobě samém své *cogitatum* a každé to činí svým vlastním způsobem.“ Husserl tedy *intencionalitu* povýšil na „všeobecnou základní vlastnost vědomí být vědomím o něčem, nést jako *cogito* v sobě své *cogitatum*.“ Zcela zásadní při tom ovšem je, že na skutečnosti, že rozmanité akty vědomí vztahující se ke světovému jsoucnu „nesou tento vztah v sobě samých“, naprosto nic nemění uskutečněná *epoché*.¹⁹⁵

Svět, jehož existence byla suspendována vyřazením generální teze, tedy naprosto nezmizel. Je stále zde, k dispozici pro pohled transcendentálního vědomí jakožto v rozličných modech vědomí (jako je vnímání, vzpomínání, chtění apod.) *míněný* celek či souhrn veškeré předmětnosti vůbec. Díky tomu může fenomenologické zkoumání vztahu mezi vědomím a jeho předmětem nabýt podoby výzkumu *korelace* mezi akty vědomí na jedné straně a jejich prostřednictvím míněné předmětnosti na straně druhé.

Při něm se v první řadě ukazuje, že zatímco jednotlivé akty vědomí, např. při vnímání domu, představují *rozmanitost* kontinuálně se měnících způsobů jevení (dům je vnímán zblízka, z dálky, ze stran apod.), jejich předmět, dům jako takový, je dán jako *stále týž*, jako určitá *jednota*. Podle Husserla přitom způsoby jevení nejsou jen kontinuálním spojením zážitků, nýbrž probíhají v jednotě *syntézy*; díky tomu je jejich jednota „spojením v jediné vědomí, v němž se jednota nějaké intencionální předmětnosti *konstituuje* jako jednota téže předmětnosti rozmanitých způsobů jevení.“ Intencionální povaha vědomí se tedy projevuje v tom, že předmět vědomí není ve vědomí jako jeho součást, podobně jako některý z jeho

194 Tamt. 115-116. Srv. Husserl, E. *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*, Příloha.

195 Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 35. Husserl ovšem dodává, že „ne každý reálný moment v konkrétní jednotě intencionálního prožitku samého má základní charakter *intencionality*, tedy vlastnost být ‚vědomím něčeho‘. To se týká např. všech *počítkových dat*, která hrají tak velkou roli v perceptivních názorech věcí.“ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 77.

kontinuálně uplývajících reálních momentů, nýbrž jako „intencionální, jako jevící se ‚ideální obsažnost‘ nebo, což je totéž, obsažnost jako jeho imanentní *předmětný smysl*.“ A protože toto vše platí za nepřetržitého uplatnění *epoché* (která brání jakémukoli souzení o reálné transcendenci), nezbyvá než identitu rozmanitě se jevícího předmětu vědomí považovat za „*intencionální výkon* syntézy vědomí“ samotného.¹⁹⁶

Právě tento výkon syntézy vědomí stojí za tím, že týž předmět může být uvědomován jako *identický* v různorodých a také vzájemně oddělných aktech vědomí, jako např. v oddělných vjemech, vzpomínkách, fantaziích apod.; ale také za tím, že v podobě jednoty lze uchopovat i takovou na první pohled „ne-identickou“ předmětnost jako mnohost, vztah, rozpor apod. Díky tomu je podle Husserla *synteticky ujednocen veškerý život vědomí*, přičemž „[z]ákladní formou této univerzální syntézy, jež umožňuje všechny ostatní syntézy vědomí, je všeobšáhle vnitřní vědomí času.“¹⁹⁷

Tak se v čisté reflexi ukazuje, že např. během vnímání tónu máme na jedné straně apodikticky dané čisté akty či prožitky vědomí, na straně druhé pak samotný tón, avšak tento tón jakožto intencionální předmět každý *aktuální* prožitek *přesahuje*. Je pro vědomí přítomen jako jednota, ovšem jako jednota dávající se skrze rozmanité mody prezentace neboli „odstiňování“, díky čemuž není zkušenost o něm vlastně nikdy uzavřena. Každé aktuální „ted“ prožitku tónu postupně uplývá, stává se neaktuálním, ale je vědomím podrženo v rámci tzv. *primární vzpomínky* neboli *retence*. Na základě toho je pak možné nahlédnout, a to zcela evidentně, zda se např. tón během svého trvání měnil, nebo nikoli. To ale znamená, konstatuje Husserl, že „[p]ředmětnost není reální součástí fenoménu. V její časovosti je cosi, co nelze nalézt ve fenoménu a co se na něj nedá převést, a přesto se to ve fenoménu konstituuje. Ukazuje se v něm a je v něm evidentně dáno jako ‚jsoucí‘.“¹⁹⁸

Obdobně pak platí např. pro danost podstaty, že ono ‚všeobecné‘, které je v ní intencionálně míněno, přesahuje svým smyslem každý reální moment vědomí. Při tom však je možné podstaty nazírat evidentně. Ukazuje se zde tedy totéž co v případě vnímání

196 Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 43-44.

197 Viz tamt.

198 Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 58.

jednotlivého, totiž že se jedná o předmětnost, která se konstituuje prostřednictvím aktuálních prožitků vědomí, byť s žádným z nich není identická.

Totéž je možné spatřit i v případě prožitků fantazie; i tyto se jeví ve vědomí, v čistém vědomí názorně. Tak např. fiktivní hrdina Harry Potter je v každém aktuálním prožitku zpřítomňujícího vědomí nějak dán, a sice jednou z té, podruhé z jiné strany, tzn. „odstiňuje se“; ale stále je při tom evidentní, že Harry Potter jakožto intencionální objekt vědomí každý jednotlivý prožitek transcenduje.

A zcela obdobně je konstituován i každý objekt myšlení symbolického, např. „2 krát 2 jsou 4“; a dokonce i „kulatý čtverec“ představuje předmětnost, k níž je možné se vztahovat prostřednictvím aktů vědomí, na jejichž reálný obsah ji nicméně nelze nikdy redukovat.¹⁹⁹

Na základě toho lze učinit obecný závěr, že z hlediska Husserlovy fenomenologie je vědomí ze své podstaty transcendingící. Tuto transcendenci však nelze interpretovat jako reálnou transcendenci ve světě existujícího vědomí vůči předmětu existujícímu o sobě, nezávisle na vědomí. Díky *epoché* se totiž ukázalo, že vědomí se na základě svého intencionálního charakteru vztahuje k nějaké předmětnosti bez ohledu na to, zda této předmětnosti přisuzujeme samostatnou existenci. Proto lze říci, že vědomí a předmětnost v nejširším smyslu slova „svět“ jsou *korelativní* pojmy: v jednotlivých prožitcích vědomí se vždy zákonitě konstituuje jistá předmětnost.

To ovšem znamená, že „[p]ředmětnost není věc, která je vložena do poznání jako do nějakého vaku“, nýbrž že „*předmět se konstituuje v poznání*, že kolik lze rozlišit základních podob předmětnosti, tolik je také základních podob dávajících aktů poznání, skupin a souvislostí těchto aktů.“²⁰⁰ Úkol vyjasnit podstatu poznání proto v tomto smyslu spadá vjedno s úkolem zmapovat průběh konstituce všech předmětů, jimž v přirozeném postoji přisuzujeme objektivní bytí.

Toho lze podle Husserla dosáhnout tak, že budeme procházet jeden typ předmětů zkušenosti za druhým (tzn. takové typy jako fyzický předmět, vzpomínka, fantazie, podstata, druhé „já“, nesmysl, logický predikát apod.) a při tom se zaměřovat na k nim korelativní *struktury* (statická analýza) konstituujícího vědomí a *průběhy* jejich výstavby (genetická analýza). Následně je ještě potřeba veškerá takto získaná data uchopit z hlediska toho, co je pro ty které zkušenostní struktury, resp. průběhy podstatné. Tak bude zabezpečena apriorní

199 Viz tamt., str. 62.

200 Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 63.

platnost výsledných zjištění, a bude zajištěno, aby filosofie mohla být systematicky uspořádanou přísnou vědou.

Na základě takového postupu, pokud bude proveden univerzálně, dojde vlastně k odhalení průběhu a zákonitosti konstituce veškeré zkušenosti; a korelativně k tomu i k vysvětlení pravé podoby celého světa. Tím by také byla splněna úloha filosofie jakožto vědy univerzální.²⁰¹ Fenomenologie, jejíž program právě ve studiu všeobecných zákonitostí konstituce předmětnosti v transcendentálním vědomí spočívá, je proto podle Husserla zcela kompetentní k tomu, aby se stala teoretickou základnou pro všechny vědy. Jedině na její půdě je totiž možné klást otázky původu vůbec všech konstrukcí, na nichž spontánně spočívá život v přirozeném postoji, a které od tohoto postoje přirozené vědy naivně přebírají.

201 Viz tamt., str. 63; srv. Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, str. 64-75.

5. Kritika Husserlovy fenomenologie

Husserlem založená fenomenologie se na počátku 20. století během krátké doby stala jedním z nejvlivnějších proudů ve filosofii. Mnozí z Husserlových následovníků však na samotného Husserla navazovali především kriticky. V této závěrečné kapitole bych se rád pokusil alespoň o stručné nastínění několika závažných připomínek, které vůči Husserlově pojetí fenomenologie vznesl jeden z nejvýznačnějších českých filosofů *Jan Patočka (1907-1977)*. Ten ve svých filosofických textech Husserlovu fenomenologii konfrontoval především s koncepcí fenomenologie vypracovanou *Martinem Heideggerem (1889-1976)*.

5.1 Reflexe

Patočka konstatuje, že Husserlova fenomenologie si kladla jen ty nejvyšší cíle. Usilovala o nové založení filosofie, která měla být vypracována jako přísná věda. Protože Husserl shledal, že vědecká a filosofická tradice vychází ve všech svých podobách z vykonstruovaných pojmů, a nikoli z čisté zkušenosti, bylo pro něj samozřejmostí celou tradici odmítnout a učinit vlastní pokus „dojít v kritickém dotazování až ke skutečně původní zkušenosti, na níž může být vposled každá konstrukce založena.“²⁰²

Lze shrnout, že Husserl při své snaze o objasnění podstaty poznání navázal na Bolzanovo „pojetí významu jako jednotky totožné v různých subjektivních představách a soudech“²⁰³ a na Brentanovu myšlenku intencionality a zaměřil se na reflexivní zkoumání apriorních zákonitostí vztahů mezi typy zkušenostních průběhů (jakými jsou vnímání, vzpomínání, počítání apod.) a typy jejich předmětů (vnímaná věc, vzpomínka, počet). Uvědomil si totiž, že „[u]niverzální dualita ‚prožívání – to, co prožíváme‘ je jiná formule pro subjekt – objekt.“²⁰⁴ Aby se však při studiu zákonité korelace mezi strukturami aktů vědomí a předmětností bylo možné zbavit veškerých možných předsudků, a díky tomu zkušenost studovat v ryzím názoru, je podle Husserla třeba prostřednictvím fenomenologické *epoché* ‚uzávorkovat‘ platnost v přirozeném postoji spontánně zastávané tzv. generální teze,

202 Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 499.

203 Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 165-166.

204 Tamt., str. 169.

tn. instinktivního přesvědčení o samostatné existenci předmětnosti. Na základě této ‚modifikace‘ generální teze nabývá u Husserla svět povahy *relativního* předmětného smyslu, zatímco vědomí je redukováno na *absolutní* půdu čistých fenoménů. Toto redukované vědomí je u Husserla záměrně ponecháno jako jediné mimo dosah *epoché*, a to z toho důvodu, aby byla zachována vůbec nějaká ‚oblast pro nemodifikované soudy‘, ‚pro vědu‘.²⁰⁵

Patočka nicméně konstatuje, že Husserlův postup založený na pojmech generální teze, *epoché* a redukce k vytyčenému cíli nevede, a to především proto, že Husserl postupuje – ostatně v duchu tradice – bez explicitního vyznačení *ontologické difference*, tzn. rozdílu mezi jsoucím a bytím (tj. jsoucností jsoucího).²⁰⁶ Kvůli tomu mu podle Patočky uniklo, že každé poznání jsoucna je *podmíněno předchůdným porozuměním bytí*, které patří k samotné podstatě člověka, totiž toho jsoucna které Heidegger terminologicky fixuje jako ‚*pobyt*‘.²⁰⁷

To však znamená, že, má-li být fenomenologie skutečně vědou o nejzazších podmínkách veškeré zkušenosti, je třeba ji pojmut nikoli jako nauku o podstatě vědomí studovaného v čisté reflexi, nýbrž jako vědu usilující o odhalení ‚důvodů a možností zjevování všeho zjevujícího se‘²⁰⁸ neboli jako vědu o bytí – *ontologii*. Husserlova fenomenologie však naproti tomu v Patočkových očích vykazuje podstatné rysy *pozitivní vědy*, tzn. vědy o vědomí pochopeném jako (absolutní) *jsoucno*; a to přestože jeho intence vlastně k ‚otázce po bytí čistých fenoménů (a tím i po bytí vědomí a předmětu vědomí)‘ směřovala.²⁰⁹

Důvody pro takový způsob založení fenomenologie u Husserla spatřuje Patočka v tom, že u Husserla vlastně chybí vypracovaná teorie reflexe. ‚Pro Husserla, bez bližšího odůvodnění, je reflexe čirá kontempace – je schopna zachycovat svůj předmět, aniž k němu má jakýkoli vztah, praktický, ovlivňující.‘²¹⁰ Právě v tom spočívá nestrannost onoho

205 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 68.

206 Viz Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 512.

207 Viz Patočka, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 76; srv. Ritter, M. *Péče o duši a otázka zjevování*, str. 52-53; dále srv. Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 23, 34.

208

Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 497.

209

Tamt., str. 506-507.

nezaujatého diváka-teoretika (srv. podkap. 4.2 této práce). Husserl tedy reflexi považuje za bezprostřední akt sebe-uchopení, aniž by jakkoli problematizoval její možnost.²¹¹

V důsledku toho také může Husserl pojímat transcendentální vědomí jako *absolutní* základ pro pouze *relativní* bytí světa. Je pro něj totiž snadné ukázat, že jakýkoli svět, ať již reálný nebo imaginární, představuje vždy cosi, čeho existenci nelze vykázat bezprostředně, nýbrž pouze prostřednictvím vědomí; zatímco existence čistého vědomí je apodikticky zajištěna bezprostřední jistotou teze „*cogito ergo sum*“.²¹²

Fenomenologická redukce tedy podle Patočky ústí u Husserla v ontologii, jejímž „základem je dvojí druh přístupu ke jsoucnu.“ „Vědomí, prožitek, subjektivita se bezprostředně zjevuje sobě samé a nechává zjevovat vše ostatní. Naproti tomu reálné se nezjevuje samo od sebe, nýbrž musí se podávat prostřednictvím prožitku.“²¹³ Právě v tom Patočka shledává pozůstatky kartezianismu v Husserlově fenomenologii, neboť byl podle něj oproti Descartovi v podstatě „pouze zdůrazněn imenentismus, smysl *res extensa* byl oslaben na pouhou předmětnost a jejich vzájemný vztah byl ze sféry objektivní kauzality přesazen do intencionality.“²¹⁴

5.2 Epoché

Pojetí transcendentálního vědomí jako poslední, absolutní půdy výzkumu dává Patočka dále do souvislosti s Husserlovou potřebou *pozastavit* působnost *epoché* ještě před branami čistého vědomí. Husserl se podle vlastních slov domníval, že zcela univerzálně provedená *epoché* by znemožnila kladení veškerých tezí, a tedy i samotné založení vědy, o niž usiloval. Patočka však proti tomuto názoru namítá, že jakékoli omezení *epoché* je zcela zřejmě „motivováno něčím, co nemůže mít základ v *epoché* samé.“ A že tudíž Husserlovo pojetí fenomenologie jako vposled pozitivní vědy o čistých fenoménech je nevyhnutelným

210

Patočka, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 79.

211

Patočka, J. *Epoché a redukce* in *Fenomenologické spisy II*, str. 448.

212

Srv. Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Kartezianské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 181; dále srv. Ritter, M. *Péče o duši a otázka zjevování*, str. 48-49.

213

Patočka, J. *Epoché a redukce* in *Fenomenologické spisy II*, str. 448.

214

Viz např. Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 510.

důsledkem takového přístupu, který se ovšem neslučuje s Husserlovým předsevzetím založit filosofii jako přísnou vědu.²¹⁵

Sám Patočka se vůči tomuto postupu ohrazuje s tím, že pokud má být fenomenologii možné považovat za skutečně základní filosofickou vědu, je nezbytné na její půdě prozkoumat vůbec všechny potenciální předsudky, a tedy i Husserlovo nijak nezduodněné přesvědčení o bezprostřední danosti „já“ v reflexi, které za rozhodnutím pozastavit působnost *epoché* stojí. Jinými slovy, *epoché* je podle Patočky nezbytné uplatnit zcela univerzálně, a suspendovat tedy i platnost teze „*sum res cogitans*“.

Teprve díky tomu se podle jeho mínění otevře přístup k *a priori*, které samotnou tezi „já“ umožňuje, resp. bude takto možné proniknout k podmínkám možnosti zjevování vůbec, a tedy i k podmínkám zjevování vědomí. *Epoché* uplatněná do všech důsledků ale podle Patočkových slov nemůže vést k žádnému absolutnímu ani jinému *jsoucnu*, nýbrž k nazření, že „právě tak jako je já podmínkou možností zjevování věcí světa, je svět jako horizont horizontů (nikoli jako celek realit) podmínkou možnosti zjevování našeho já“.²¹⁶ „Já“ totiž nikdy není vnímáno osamoceně, nýbrž výhradně na pozadí světa. A také jedině díky tomu se může reflexivně vztahovat k sobě samému a k věcem ve světě. Patočka v této souvislosti také podotýká, že „není myslitelný žádný subjekt, který by neanticipoval svět a byl nicméně subjektem s uspořádanou vnitřní zkušeností a verifikujícími průběhy“,²¹⁷ a připomíná tak Kantovo vyvrácení idealismu z *Kritiky čistého rozumu*.²¹⁸

Světů, který je tedy třeba správně chápat jako podmínku možnosti veškeré zkušenosti, pak podle Patočky v každém případě náleží naprosto stejný druh evidence jako existenci transcendentálního vědomí, tj. evidence *apodiktická*.²¹⁹ Aby se však tato skutečnost stala zřejmou, je nejprve potřeba uplatnit veškerý potenciál, který *epoché* skýtá, a nezakládat fenomenologii na redukci, jak to učinil Husserl.

215

Tamt., str. 505-507.

216

Patočka, J. *Epoché a redukce* in *Fenomenologické spisy II*, str. 449.

217

Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 182-183.

218

Srv. Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, str. 183-185.

219

Srv. např. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 20-23.

5.3 Generální teze

S Husserlovou koncepcí *epoché* úzce souvisí rovněž další námitka, kterou Patočka proti Husserlovu pojetí fenomenologie vznáší, a sice že u Husserla vlastně není možné najít odůvodnění možnosti uskutečnit *epoché*. Husserl sice v prvním svazku *Idejí* označí suspenzi generální teze (viz podkap. 4.2 této práce) za akt svobody,²²⁰ ale dále již podmínky její možnosti nevysvětluje. Proti tomu Patočka namítá, že tato svoboda musí nezbytně pramenit kdesi zcela mimo oblast všech tezí, a to znamená mimo sféru působnosti *logiky*. K tomuto motivu ostatně na některých místech poukazuje i Husserl,²²¹ ale sám důkaz nepodal.

Z tohoto důvodu označuje Patočka Husserlův pojem generální teze za problematický. Jako logická teze je totiž podle něj ve skutečnosti neproveditelná, neboť k pozastavení platnosti teze připisující bytí světu vcelku by bylo nezbytné mít nejprve představu tohoto světa. Svět však, jak již bylo zmíněno, představuje v pravém smyslu horizont, na nějž vše jednotlivé nutně poukazuje, a jako takový nemůže být podle Patočky předmětem žádné teze.

Patočka naproti tomu poukazuje na možné řešení problému původu generální teze, resp. *epoché* v Heideggerově pojednání *Co je metafyzika?* V něm se Heidegger pokouší podat důkaz o tom, že zápor, jeden z klíčových pojmů logiky, pramení v mimo-logické oblasti, v „pocitové sféře“, v níž se ovšem odehrává rovněž naše původní zkušenost s bytím jsoucího, které je z pohledu logiky *ničím*.²²² Heidegger ve svém pojednání ukazuje, že „[v]eškerost jsoucná musí být napřed dána“, aby bylo možné se od ní jakkoli distancovat; a že do jsoucná v celku nás situuje naše „naladěnost“, např. úzkost, v níž „je obsaženo jisté couvnutí před...“ veškerým jsoucнем o sobě.²²³ Právě tuto zkušenost Heidegger spojuje s bytostnou možností pobytu *transcendovat* jsoucnou v celku, vztáhnout se k něčemu ne-jsoucím – tedy k bytí. Jen díky této transcendenci je podle něj možné porozumět rozdílu mezi bytím a jsoucнем, a rozumět tak jsoucnu vůbec a mezi všemi jsoucny i sobě samému.²²⁴

220

Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, str. 68.

221

Srv. např. Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 12.

222

Viz Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 513-517.

223

Heidegger, M. *Co je metafyzika?*, str. 51-55.

224

Viz tamt., str. 61.

Patočka tedy shledává, že zatímco Husserl před otázkou, na čem je založena možnost uskutečnění *epoché*, z obavy, že nebude co zkoumat, ucouvl, Heidegger naproti tomu celý projekt fenomenologie radikalizuje a *epoché* dovádí až do konce, což jej přivádí k pojetí fenomenologie jako ontologie; tzn. vědy pro niž je fenomenologie primárně metodou jejího zkoumání, zatímco vlastním problémem je bytí jsoucího.²²⁵

*

Již na tomto místě je snad patrné, že všechny Patočkovy výhrady gravitují kolem závěru, že ani Husserl, přes veškerou programovou snahu postavit filosofii jednou provždy na pevný, tj. absolutně projasněný základ, nakonec neuspěl. Domníval se totiž, že všech zavádějících před-porozumění je možné zbavit se jednorázovým uplatněním fenomenologické *epoché*. Patočka naproti tomu namítá, že Husserl sám je příkladem toho, že pokus proniknout pod povrch všech předsudků nastřádaných během generací je naopak nutné podnikat stále znovu.²²⁶

Navazuje v tom na Heideggerovu ideu *hermeneutické filosofie*, podle níž je třeba si uvědomit, že člověka na každém kroku provází jisté před-porozumění, které může pravou podobu hledaného zakrývat. Skutečně radikální filosofie, jakou měla fenomenologie vždy být, musí ovšem nezbytně do svého výzkumu zahrnout i filosofa samotného. Ten tedy vstupuje do nevyhnutelného hermeneutického kruhu, avšak, je-li si toho vědom, může tohoto vědomí využít k tomu, aby jeho předchůdné porozumění bylo vypracováno jako tématu co možná nejprůměrnější. Nezbytným dalším prvkem je pak „historický postup, který v běžných představách a pojetích bytí odhaluje tradiční souvislosti, nevědomé předjímání, neproblematizované sedimentace, jejichž domnělou samozřejmost je třeba prohlédnout a jejichž dogmatickou setrvačnost je třeba vymýtit.“²²⁷

To se však Husserlovi nezdařilo, o čemž svědčí řada problémů, s nimiž si ze svého stanoviska transcendentální fenomenologie nedokázal poradit. Vedle již uvedených lze na

225

Viz Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 523. Srv. Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 7.

226

Viz Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 500.

227

Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 510. Srv. Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 7; dále srv. Thurnher, R. – Röd, W. – Schmidinger, H. *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*, str. 282.

tomto místě již jen heslovitě zmínit alespoň závažný problém *intersubjektivit*y; dále neobjasnění pojmu *intuice*, na němž celá stavba Husserlovy fenomenologie vlastně spočívá; problém časové podmíněnosti našeho poznání, a tedy problém lidské *konečnosti*; a vůbec problém ztotožnění transcendentálního vědomí s člověkem přirozeného postoje, který patrně úzce souvisí s pojmem *tělesnosti*.

Patočka však přes všechny naznačené výhrady Husserlovi přiznává nesmírnou zásluhu na tom, že svým projektem fenomenologie alespoň poukázal k vážnému problému krize, k problematice předpokladů a možností vědecké zkušenosti. A že naznačil, že přístup k podmínkám možnosti zkušenosti vůbec je patrně možný i jinou cestou, než cestou apriorní konstrukce.²²⁸

228

Viz Patočka, J. *Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“* in *Fenomenologické spisy II*, str. 190; Patočka, J. *Co je fenomenologie?* in *Fenomenologické spisy II*, str. 521.

Závěr

Záměrem této práce bylo představit Husserlovu transcendentální fenomenologii jako výsledek Husserlovy snahy podat definitivní kritiku poznání. K jeho naplnění jsem vykročil především cestou rekapitulace Husserlových úvah týkajících se toho, proč podle jeho soudu všechny dosavadní pokusy o řešení problému poznání ztroskotaly. Husserlem konstatované příčiny neúspěchu veškeré vědecké i filosofické tradice lze po mém soudu shrnout v tezi, že cosi z každodenního praktického života, během něhož se problematikou poznání zabýváme jen velmi povrchně, proniká i do všech pokusů vyjasnit problém poznání jednou provždy. A tímto „něco“ se ukazuje být spontánní *objektivismus*, který je životu v přirozeném postoji vlastní.

Za pomyslné těžiště celé práce považuji pak Husserlovu myšlenku, že věda v pravém smyslu slova si za svůj cíl musí klást jedině takové poznání, které bude *platné univerzálně*. K takovému poznání je ovšem dle Husserlova mínění možné proniknout pouze na základě radikálního přenesení pozornosti ze světa, pochopeného jako celek předmětnosti existující o sobě a pro sebe, na naši vlastní zkušenost o něm. Jen díky tomu bude jinak nepřekročitelný protiklad subjektu a objektu možné pochopit jako příslovečné spojené nádoby, nikoli tedy jako vztah kauzality, nýbrž jako korelaci.

Ani skutečnost, že Husserl v očích svých následovníků ve svém úsilí postavit veškeré vědy na skutečně univerzální bázi v podobě transcendentální fenomenologie, nakonec neuspěl, po mém soudu neubírá na inspirativnosti Husserlovy filosofické vize. Tu spatřuji především v jeho zarputilém odhodlání řešit problém poznání opravdu radikálním způsobem, a dále ve skutečnosti, že sám, vědom si mnohých nedostatků své koncepce – v souladu se svým ideálem filosofického života – ji až do svých posledních dní neustále korigoval.

Seznam použité literatury

- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-27-9.
- BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [online]. [cit. 5.7.2018]. Dostupné z Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/4723/4723-h/4723-h.htm#knowledge>.
- BERNET, Rudolf – KERN, Iso – MARBACH, Eduard. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-122-6.
- BOLZANO, Bernard. *Výbor z filozofických spisů*. Praha: Svoboda, 1981.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humboht, 1874.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.
- EUKLEIDES. *Základy. Knihy I-IV*. Nymburk: OPS, 2007. ISBN 80-903773-6-X.
- GRYGAR, Filip. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*. Červený kostelec: Pavel Mervart, 2005. ISBN 80-86818-06-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-167-6.
- HOLZHEY, Helmut., RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. stol. II. Novokantovství, idealismus, realismus a fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-178-1.
- HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *Filosofie jako přísná věda*. Praha: TOGGA, 2013. ISBN 978-80-7476-035-8.
- HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-129-3.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993. ISBN 80-205-0311-0.
- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.
- HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-270-7.
- HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-397-1.
- HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-444-2.

- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.
- JANOUSEK, Hynek. Husserlova nauka o celku a části a její význam pro fenomenologii. *Reflexe – filosofický časopis*. 2009, 36, 57-75. ISSN 0862-6901.
- KARÁSEK, Jindřich. Duch a organismus. Schellingovy teze k pojmu ducha v „Pojednání k výkladu idealismu vědosloví“ z let 1796–1797. *Reflexe – filosofický časopis*. 2016, 51, 3-24.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- KERN, Hans,[et al.]. *Přehled psychologie*. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-426-5.
- KRAUS, Ivo. *Fyzika od Tháleta k Newtonovi*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1540-2.
- KVASZ, Ladislav. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť. Galileo, Descartes a Newton ako tvorcovia jazyka fyziky*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-397-1.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.
- PATOČKA, Jan. *Lovaňské přednášky*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 978-80-7298-217-2.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.
- PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997.
- RITTER, Martin. Péče o duši a otázka zjevování. *Reflexe – filosofický časopis*. 2009, 36, 35-55. ISSN 0862-6901.
- RÖD, Wolfgang. *Německá klasická filosofie I. Od Kanta k Schopenhauerovi*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-200-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-039-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-109-9.
- THURNHER, Rainer – RÖD, Wolfgang – SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.
- TRNKA, Jakub. Dějinnost a racionalita v Husserlově pozdním myšlení. *Filosofický časopis*. 2017(5), 721-738.
- TRNKA, Jakub. *Kant a Husserl o zkušenosti*. Praha: Filosofia, 2017. ISBN 978-80-7007-511-1