

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Německá a francouzská filosofie



**Pojem objektu v Husserlově fenomenologii a jeho předobraz
v Aristotelově *Metafyzice***

Disertační práce

Mgr. Bc. Viktor Zavřel

Vedoucí práce: prof. Karel Novotný, M.A., Ph.D., DSc.

2021

Prohlášení

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

V Praze dne:

Viktor Zavřel

Poděkování

Chtěl bych především poděkovat svým blízkým za podporu, kterou mi poskytovali takřka po celou dobu studia. Na všech pracích, které vznikly, mají v tomto smyslu velmi zásadní podíl.

Obsah:

Úvod – pojem předmětu v Aristotelově <i>Metafyzice</i> (mezi <i>bytím a podstatou</i>)	6
οὐσία a <i>Metafyzika</i>	7
τὸ ὄν, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι.....	7
μορφή, εἶδος, ἐνέργεια	20
Bůh a náplň jeho života	25
Vývoj metafyzické terminologie	27
Pozdně antické interpretace, arabské překlady a scholastika.....	28
Novověké interpretace	42
οὐσία mezi ontologií a epistemologií	47
1. Význam objektu jako části vnějšku.....	50
1. 1. Intencionalita, smyslové vnímání, hylé	50
1. 1. 1. Intencionalita.....	50
1. 1. 2. Smyslové vnímání.....	52
1. 1. 3. Hylé.....	56
1. 2. Předpoklady propojení s vnějškem.....	59
1. 2. 1. Hylé, erlebnis a původ percepce	59
1. 2. 2. Datum.....	62
1. 2. 3. Objekt, věc a svět.....	65
2. Význam objektu jako neurčitého X.....	69
2. 1. Nové pojetí předmětu	71
2. 2. Úloha předmětu	77
2. 3. Syntéza předmětů	84
3. Význam objektu jako ideality <i>sui generis</i>	85
3. 1. Pojem ideality v <i>Karteziánských meditacích</i>	85
3. 1. 1. Předběžná analýza fundamentů poznání	85
3. 1. 2. Předběžné vymezení konstituce předmětu	88
3. 1. 3. Transcendentální ego a idealita předmětu.....	89
3. 2. Objektivace a založení logiky.....	94
3. 2. 1. Evidence a předmět.....	94
3. 2. 2. Proč je nutná idealita předmětu.....	96
3. 2. 3. Vymezení Husserlova idealismu vůči idealismům jiným.....	98
4. Význam objektu jako výsledku geneze poznávajícího vědomí	100
4. 1. Pasivní předmětnost a problematika její existence – fakt trvání	101

4. 2. Předmět jako fundament konstituce poznávaného světa – propozice jako fixace trvalého	105
Závěr – mezi jednotou, trváním a smyslem	110
Seznam zkratek	115
Bibliografie.....	116
Prameny	116
Sekundární literatura.....	118

Úvod – pojem předmětu v Aristotelově *Metafyzice* (mezi *bytím a podstatou*)

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

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

Obsahem této práce bude především analýza konceptu, který hraje ve filosofii Edmunda Husserla klíčovou roli, tj. konceptu předmětu. Ve čtyřech kapitolách bude postupně pojednáno o významech, jichž tento koncept v Husserlově fenomenologii nabývá; předmět bude po řadě představen jako součást vnějšího světa, jako neurčité X, jako specifická idealita, a nakonec jako výsledek genetické konstituce lidského poznání.

Všechny tyto čtyři významy však mají jasný předobraz v kontextu Aristotelovy *Metafyziky*. Přestože lze všeobecně konstatovat, že řecká filosofie pojem předmětu „nezná“, Aristotelova teorie i v rámci této problematiky nabízí řadu podnětů. Z těchto podnětů je nejvýraznější právě pojem οὐσία, který, jak bude ukázáno, představuje jistý předobraz objektu. Na toto dědictví se ovšem zhusta pozapomíná. Obsahem úvodní části této práce tak bude kromě důkladné analýzy řeckého textu Aristotelovy *Metafyziky* též shrnutí a vysvětlení dějin a interpretací tohoto pojmu, jejichž výsledkem již není originální οὐσία, ale pojem substance, který představuje jistou desinterpretaci originálu. Důkazem rozsahu tohoto omylu je skutečnost, že velká většina překladů *Metafyziky* do moderních jazyků chápe termín οὐσία právě jako substanci či jako podstatu. Účelem části věnované vývoji metafyzické terminologie však nebude jen poukázat na desinterpretaci Aristotela, jejím záměrem je též skrze analýzu dalších významných metafyziků představit skutečný posun v chápání elementárních konceptů této filosofické disciplíny.

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

Budu se soustředit především na knihy VII., VIII. a XII., které tvoří jádro vlastní Aristotelovy metafyziky. Zaměřím se Aristotelovo pojetí předmětu, jakožto entity jednak

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

ontologické (součásti reálného světa), a jednak epistemologické (entity mající významnou roli v ustanovování lidského poznávání); na základě analýzy řeckého textu *Metafyziky* se budu snažit toto pojetí představit.

Nejprve představím klíčové koncepty, s nimiž Aristotelés v tomto textu pracuje, následně se je pokusím propojit s jeho pojetím boha. Čtvrtá část této kapitoly bude věnována proměnám fundamentálních metafyzických pojmů v průběhu věků, tyto proměny totiž hrají významnou roli v současném pojetí Aristotelovy filosofie. V závěrečné, paté části, se dostanu k tomu, jak Aristotelés pojímá předmět; resp. k tomu, jak lze tento kruciólní epistemologický koncept charakterizovat prostřednictvím jeho metafyzické teorie.

οὐσία a *Metafyzika*

τὸ ὄν, οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι

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

τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίτην ἢ ἄνθρωπον: ὅταν δὲ τί ἐστίν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίτην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῶ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι. (*Met.* 1028a 10–20)

„Termín „je“ má mnoho významů, které jsme dříve rozlišili v *Kategoriích*. Označuje jednak to, že **je daná věc**, jednak, že tato věc je nějaká, že je v nějakém počtu, případně že je o ní vypovídáno něco dalšího. Toto vše lze tedy označit termínem „je“, nicméně primárně se jím označuje to, že daná věc je, tedy její **bytí**. (Pokud totiž máme říci, jaké to je, řekneme například, že to je dobré nebo špatné, ale nikoliv, že je toho mnoho nebo že je to člověk. Když však máme říci, co je to, co je, nepovíme, že je to bílé, horké nebo že je toho mnoho, nýbrž řekneme, že je

to například člověk nebo bůh.) O množství, jakosti, stavu a jiných takových určeních lze říci, že jsou jen proto, že náleží tomuto bytí.“²

Klíčovou otázkou *Metafyziky*, kterou Aristotelés explicitně pokládá až zde, v VII. knize tohoto spisu, je otázka po tom, o čem lze říci, že *to je* (τὸ ὄν). Záhy autor otázku precizuje tím, že se snaží objasnit to, o čem lze tvrdit primárně, že *to je*. Předně se tímto tvrzením označuje *bytí* (οὐσία) dané věci. Tento závěr Aristotelés vyvozuje ze dvou pojmů, jejichž chápání patrně u svých čtenářů (či posluchačů) předpokládal. Těmito pojmy jsou τί ἐστι a τὸδε τι. Doslovný překlad těchto termínů by byl velmi matoucí (*které?/jaké?/co? je a toto něco*); Antonín Kříž (autor posledního českého překladu *Metafyziky*) je překládá jako *co je a toto zde*. Tento volnější překlad je sice na první pohled mnohem srozumitelnější než ten doslovný, domnívám se však, že při bližším zkoumání je podobně nicneříkající. Předpokládám, že by bylo vhodnější oba pojmy přeložit souhrnně jako *to, že daná věc je*. Jak jsem uvedl výše, tento význam je pak chápán jako primární a je označen termínem οὐσία,³ přičemž samotný termín „je“ lze samozřejmě užívat v řadě kontextů – o dané věci lze říci, že **je** nějaká, že **je** v nějakém množství či že **je** v nějakém vztahu. Všechny tyto kontexty užití jsou však v principu (a primárně) vázány na jeden specifický význam, který τὸ ὄν má – označuje se jím právě bytí (οὐσία).

Aristotelés dále analyzuje stále ještě „před-teoretický“ význam termínu bytí, zkoumá jednoduše to, co se jím běžně označuje, jaké charakteristiky tento koncept musí splňovat, kde všude se vyskytuje a v jakých ohledech je primární. Už v této souvislosti je vhodné uvést, jaký význam patrně mělo slovo *být* v řeckém jazyce. V češtině rozlišujeme mezi jinými i existenční bytí – bytí funguje jako existenční predikát. V řečtině však tento význam nelze jednoznačně izolovat od významů jiných.⁴ Z toho důvodu se zdá, že je tento termín zároveň užit jako predikát dané věci i jako konstatování její existence (οὐσία) samotné.⁵ K tomu ale v analyzovaném textu nedochází, v něm spíše splývá existence dané věci s věcí samotnou.

² Není-li uvedeno jinak, autor překladů řeckých a latinských textů je VZ.

³ A. Kříž, autor nejznámějšího českého překladu *Metafyziky*, tento termín překládá českým slovem *podstata*, což je v kontextu *Metafyziky* velmi zavádějící. Slovo *podstata* totiž nejen že po jazykové stránce vůbec nesouvisí s řeckým termínem, ale nadto se originální termín po věcné stránce snaží dokonce interpretovat či doplňovat (byť to pravděpodobně nebyl Křížův záměr). Slovem *podstata* totiž v češtině obecně označujeme důležitý aspekt dané věci, aspekt, který stojí v jejím základu (pod-stata). Jsem přesvědčen, že právě tento charakter řecký termín οὐσία nemá.

⁴ Kahn, H., Ch. *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*. s. 248.

⁵ *Tamtéž*. s. 249.

Kahn zjevně považuje samotný termín *οὐσία*⁶ za problematický, nejprve totiž přejímá jeho překlad jako „substance“,⁷ následně však v souvislosti s Aristotelovou *Metafyzikou* hovoří striktně jen o esencích (tak ovšem překládá sousloví *τὸ τί ἦν εἶναι*).⁸ Zdá se tedy, že chápe termín *οὐσία* spíše jako vágní označení jisté skutečnosti, která je následně precizována pojmem *essence*.

πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον: ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη: καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν): καὶ εἰδέναι δὲ τότε οἴομεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάσαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστὶ τίς ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασὶν οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστὶν.

δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τά τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος) πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσῖαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δὲ τινες, σκεπτέον. δοκεῖ δὲ τισὶ τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσῖαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀίδια, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσῖας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν... (*Met.* 1028a 31–1028b 20)

„O tom, co je první, lze sice hovořit v mnoha významech, nicméně bytí je první ve všech ohledech – v řeči, poznání i v čase. Žádné určení věci totiž nelze pojmut samo o sobě, pouze její bytí. [Bytí] je tedy primární v řeči (každý výrok se totiž

⁶ Z lingvistického hlediska se jedná o substantivum odvozené od participia feminina slovesa εἶναι, tedy od οὔσα. (Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*. s. 1131.) Termín „bytí“ jednak odpovídá této etymologii, jednak (což je v tomto kontextu důležitější) může postihnout konkrétní charakter οὐσία.

⁷ *Tamtéž*.

⁸ *Tamtéž*. s. 253, 261

primárně týká toho, co je) a stejně tak je tomu v oblasti poznání, neboť se přeci domníváme, že jsme věc dobře poznali tehdy, když jsme poznali, co je člověk či oheň, nikoliv jen to, jaký je, kolik ho je či kde se nachází. Zpravidla totiž platí, že jakmile poznáme to, co je v nějakém množství či co má nějakou kvalitu, poznáváme zároveň i tyto [dílčí aspekty].

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

Zdá se, že bytí zjevně náleží tělesům. Bytím nazýváme živočichy, rostliny i jejich části a také jiná přírodní tělesa, jako je oheň, voda či země i jednotlivé věci, které jsou z nich složeny. Stejně tak bytím nazýváme částice těles i jejich složeniny (ať už všechny či jen některé), jako je nebe a jeho části – hvězdy, planety, Měsíc a Slunce. Nejprve je třeba zkoumat, zda bytím jsou jen tyto věci či také některé jiné či případně jen některé z těchto věcí a jiné vůbec ne. Někteří se pak domnívají, že existují způsoby vymezení těles, jako jsou plochy, čáry, body či jednotky, a že těmto náleží bytí spíše než tělesům. Obecně se jedni domnívají, že mimo smyslově vnímatelné věci není nic, druzí naopak uvažují o něčem, co existuje spíše [než smyslově vnímatelné věci] a je neměnné. Takto především Platón hovoří o idejích a matematických objektech jako o bytí a až třetím bytím jsou [podle něj] smyslově vnímatelné věci.“

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

λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα: καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου: διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἶον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον),

ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἔστιν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα: δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως: οὐ γὰρ ἰκανόν: αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεταί. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἔστιν ἄλλη διαφεύγει: περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὀρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλήν εἴ τί ἐστὶ τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (**τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης**), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστιν: οὐδὲ δὴ αἰ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην: **ἀδύνατον δέ: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.** τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη: φανερά δὲ πως καὶ ἡ ὕλη: περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον.“ (*Met.* 1028b 33–1029a 35)

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

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

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

Nicméně pokud odebereme šířku, délku i hloubku, pak uvidíme, že už nezbývá nic jiného než to, co se jimi určovalo, a tedy by se tomu, kdo takto uvažoval, nutně jako jediné bytí jevila látka. Samotnou látkou myslím to, co stojí v základu všeho ostatního, ať už konkrétní věci či jejich množství a vůbec všeho, čím lze věc charakterizovat. Ona je totiž tím, o čem vše ostatní vypovídá; její existence musí být tudíž odlišná od všech ostatních kategorií; **kategorie vypovídají o bytí, bytí vypovídá o látce**. To, co je takto samo o sobě poslední, nemůže být ničím konkrétním, ani určením nějakého množství, ale ani to nelze vymežit negativně prostřednictvím záporů, protože ty náleží věcem jen případně. Z této skutečnosti by bylo možné usoudit, že se tak bytím stává látka. **To je však nemožné, neboť se zdá, že bytím se především rozumí to, co lze pojmut samo o sobě a co je danou věcí. Právě proto bude snad pojem a to, co je z obou složeno, bytím spíše než látka.**

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

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

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

Důsledkem takto nastíněného pojetí bytí (toho, *na němž* je vše ostatní založeno) je nutně bytí jakožto látka, z níž jsou všechny věci složeny. Otázkou nyní je, proč toto podle Aristotela není možné. Proč není možné u tohoto vymezení zůstat? Odpověď je dalším ze zásadních bodů tohoto textu – látka není *danou věcí* (τόδε τι), je totiž neurčitá. Charakteristikou každé věci je ovšem primárně to, že vystupuje ze svého okolí, vymezuje se (χωρίζεται) vůči němu.⁹ Toto je konstitutivní aspekt každé věci. Mimo jiné umožňuje samozřejmě i to, aby se ostatní určení věci měla *čeho* týkat. Kvalita – jaké *to* je; kvantita – kolik *toho* je, vztah – jak se *něco* vztahuje k *něčemu*; tyto kategorie vždy už vyžadují to, *co* je jimi dodatečně určováno. V tomto smyslu je tedy bytí sice podkladem ostatních kategorií, přesto jej však není možné jako podmět či jako podklad vymezovat, a to proto, že by z něj toto striktní vymezení učinilo látku. První látka je totiž takovým podkladem všeho i bytí.¹⁰ Přesto lze však o bytí hovořit mimo jiné i jako o podmětu.¹¹

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

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

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

⁹ *Met.* 1029a 25–30.

¹⁰ *Met.* 1029a 23–24

¹¹ Např. *Met.* 1049a 25–30.

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

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

Rozbor tohoto termínu je ovšem velmi důležitý. Výraz τὸ τί ἦν εἶναι totiž primárně odkazuje k dané věci – τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω. A zachovává tak původní vymezení bytí jako τότε τι, přičemž odpovídá na otázku obsaženou v termínu τί ἐστι.¹² Na jedné straně tedy tento termín označuje jednotlivou věc (ta je v tomto slovním spojení zastoupena dativem), na straně druhé zdůrazňuje její vymezení, tj. „co to je být danou věcí“ (τὸ τί εἶναι).¹³ Původní otázka τί ἐστι je tedy precizována otázkou τὸ τί ἦν εἶναι. Je přirozené, že se zmiňovaní autoři neshodují na přesném významu uvedených termínů. Pro pochopení problematiky VII. knihy je však zásadní skutečnost, že se tímto termínem fixuje (tato fixace je pravděpodobně obsažena v imperfektu ἦν)¹⁴ charakter konkrétní věci, který je ovšem oddělen od nahodilých vlastností, které příslušná

¹² Tugendhat, E. *TI KATA TINOS*. s. 17.

¹³ *Tamtéž*. s. 18.

¹⁴ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 489; výše citovaný Tugendhat se nicméně domnívá, že v užití imperfekta je obsaženo vymezení vůči konkrétním okolnostem (vyjádřeným participiím perfekta – συμβεβηκότα), v nichž se vymežovaná věc nachází, že se tedy nedefinuje věc v přítomnosti, ale v minulosti, tj. jaká byla mimo tyto okolnosti (Tugendhat, E. *TI KATA TINOS*. s. 18). S tímto vývodem se Aubenque sice přímo neztotožňuje, avšak vysvětluje jej velmi podobně: „Výroku *bude* je tedy skutečnost dána až tehdy, když můžeme říci: *bylo*. Bytostná jsočnost věci nespočívá v jejích možnostech, ale v její skutečnosti, a ta se odhaluje jedině v minulém čase.“ (Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 490.).

věc má. Např. esenci Sókrata¹⁵ není být starý, velký, mohutný... (toto jsou jen jeho nahodilé vlastnosti) ale *být nejmoudřejším člověkem* (takto sám sebe definuje v *Apologii*).¹⁶

Nelze předpokládat, že by v řeckém jazyce bylo dané sousloví užíváno běžně, nadto je jeho výskyt dominantně spojen s Aristotelovými texty. Nicméně je v tomto spise uvedeno bez dalšího komentáře a s takovou samozřejmostí, že je oprávněné u řeckého posluchače (či čtenáře) předpokládat obecnou znalost jeho významu. Existují též četné doklady tohoto slovního spojení,¹⁷ mezi nimiž v interpretacích vyniká scéna z Aristofanových *Acharňanů*, v níž hlavní hrdina Dikaiopolis sahá do pytle a překvapen z toho, co v něm nahmatal, položí otázku: *τουτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα?*¹⁸ Tento doklad příslušného úsloví je ovšem důležitější, než by se mohlo zprvu zdát. Aristofanés ve svých komediích často užívá běžných, hovorových výrazů, je tedy možné předpokládat, že toto vyjádření (včetně onoho imperfektního ἦν) nebylo v řečtině zcela neobvyklé.¹⁹

Z těchto důvodů se domnívám, že termín *esence*, byť je přejat z latinského jazyka, je termínem ekvivalentním řeckému τὸ τί ἦν εἶναι. Zdomácněl totiž v češtině jako označení konstitutivní charakteristiky věci, přesto však není běžně užívaným termínem (což mohlo platit i pro jeho řecký protějšek). Tento překlad navrhuji také proto, že fixuje určitý *terminus technicus*, a je tak jednodušší odkazovat k němu, upozorňovat na něj, užívat jej jako koncept (kterým skutečně je).

Pokud by bylo třeba převést celé řecké úsloví do funkčně odpovídajícího českého, navrhol bych toto vyjádření: *to, co činí tuto věc touto věcí*.

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

Nejprve uvedu dvě analytická vymezení *esence*.²⁰ Seznámili jsme se s tím, že Aristotelés zprvu velmi obecně podotýká, že „esenci dané věci je to, co samo o sobě znamená danou věc“ (ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό).²¹ Tento můj překlad je jistě nedokonalý, což je dáno především tím, že více řeckých termínů shrnuje pod pojem „esence“ (nutnost tohoto

¹⁵ *Tamtéž*. s. 485.

¹⁶ *Ap.* 21 A.

¹⁷ Sonderegger, E. *Die Bildung des Ausdrucks to ti ēn einai durch Aristoteles*. s. 13.

¹⁸ *Acharn.* 767.

¹⁹ Sonderegger, E. *Die Bildung des Ausdrucks to ti ēn einai durch Aristoteles*. s. 15–16.

²⁰ *Met.* 1029b 13.

²¹ *Tamtéž*. 1029b 14.

kroku jsem však uvedl výše), a komplikuje tak jejich propojení se souslovím „o sobě“ (καθ' αὐτό). V této souvislosti se však tímto souslovím nechce říci nic jiného než to, že *esence* vymezuje danou věc bez toho, aniž by vyžadovala doplnění jakýmkoli jiným pojmem.

Esencí dané věci, tj. tím, *co znamená být danou věcí*, lze tedy označit prostřednictvím vymezení této věci, přičemž aby toto vymezení bylo logicky platné, nesmí v něm již být obsažen pojem vymezované věci (z tohoto důvodu je také v samotném termínu minulý čas – ἦν, který upomíná na to, že vymezujeme celek věci, tj. to, jaká věc z hlediska tohoto vymezení „byla“).²² Právě tuto problematiku ilustruje příklad s tabulí.²³ Pokud bychom se totiž pokoušeli černou tabuli definovat pomocí atributu černý, byť tento atribut tabuli přísluší zpravidla, pak bychom upadli do stavu, kdy by nebylo možné rozlišit věc samotnou a její atribut (který přitom teprve *o ní* má vypovídat). Z této skutečnosti by pak plynula Aristotelem naznačená kontradikce, tj. nemožnost rozlišit dva očividně různé atributy, které věci náleží. Stejně jako je tabule černá, je totiž i hladká, a pak tudíž není důvod při definici prostřednictvím atributu jeden z atributů vynechat. Jednotlivé atributy tedy splynou a být černým bude totéž, co být hladkým. Tak to ovšem není, obě vlastnosti vnímáme jako vlastnosti *náležející určité věci*. Proto je třeba určit primárně, *co to je být tabulí* – jaká je její *esence*. Tato otázka již upomíná na to, co vlastně je sama *esence*, je vyjádřením definice dané věci.²⁴

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

Esencí je tedy [odpověď na otázku, co je] daná věc, ale když se [této věci] něco dalšího přisuzuje, už to není jen tato daná věc; tak jako danou věcí například není bílý člověk; **bytí totiž znamená to, co je danou věcí**. Esence je tedy v těch věcech, pro které lze najít **výraz prostřednictvím definice**. Nicméně definicí nelze rozumět

²² Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 493.

²³ V originále se uvádí bílá plocha, ale domnívám se, že pro dnešního čtenáře je intuitivnější příklad černá tabule (k tabuli totiž alespoň do nedávné doby neodmyslitelně patřilo, že je černá).

²⁴ *Met.* 1030a 5–15.

výraz, jímž se označuje jméno dané věci (všechny výrazy by pak byly definicemi, všechny totiž jsou nějakými jmény; například by tak definicí bylo i slovo *Ílias*). Definicí se totiž určuje něco primárního, a nikoliv něco jiného, co o primárním vypovídá. **Esencí je tedy možné nazývat pouze pojmy rodů a nic jiného** (pojmem se totiž neurčuje nějaká případná vlastnost věci či její případný stav).“

Při definování je však třeba být obezřetný a definovat skutečně pouze to, co patří k bytí dané věci, a nikoliv například její vlastnost, který ovšem není součástí esence dané věci. Definovat i vlastností, které nejsou součástí esence věci. Tento případ dále ilustruje Aristotelův příklad s bělostí. Pokud bychom se totiž pokoušeli definovat bělost, měli bychom dvě možnosti. Mohli bychom poukázat na konkrétní výskyt této barvy – tj. ukázat např. na bílého člověka, nebo bychom mohli uvést pojem něčeho, co v sobě bělost již obsahuje, například prostěradla (přičemž pojem prostěradla už chápeme jako *něco* bílého).²⁵ V obou případech pro vymezení barvy potřebujeme tedy *něco*, co je jejím nositelem, v prvním případě je to člověk, ve druhém prostěradlo. Vymezení barvy (neboť ji nějak vymezit lze) tedy musí být již postaveno na vymezení bytí dané věci (ať už člověka či prostěradla). Vlastnostem nelze upřít esenci docela, je třeba si ale uvědomit, že jejich esence je odvozená od esence, která náleží tomu, co označujeme jako bytí v primárním slova smyslu.

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

„Nemá však i definice, stejně jako existence, více významů? Stejně jako existujícím lze nazvat jednak bytí dané věci a jednak její další určení (jakost, množství a ostatní). Všem totiž existence nějak náleží, ale nikoliv stejným způsobem – jedno existuje primárně, ostatní [druhy určení] jsou od něj odvozeny. Primárně a celkově

²⁵ *Tamtéž.* 1029b 25–103a 5.

existence náleží bytí, určitým způsobem náleží i ostatním [kategoriím]. Říkáme přeci, že vlastnost je, že množství je; ale nikoliv docela. [...] „Z toho, co bylo řečeno, je zjevné, že primárně a celkově sice esence náleží samotnému bytí, avšak náleží také ostatním [druhům určení věci], nikoliv ovšem jako určení bytí dané věci, ale jako určení její jakosti, jejího množství apod.“

Přestože jsou v kontextu *Metafyziky* důležité úvahy o tom, do jaké míry mají esenci i další kategorie kromě *esence*, zaměřím se nyní na problematiku důležitější, tj. na to, jak Aristotelés chápe v souvislosti s esencí definici. Definice, kterou zde Aristotelés hledá, je charakterizována takto: „Je tedy zjevné, že posledním rozdílem je bytí věci a definice...“ (φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμός).²⁶ Mohlo by se zdát, že je tedy konečně zřejmé, co je esencí věci. *Esence* věci je skutečně definicí jednotliviny v tom smyslu, že se uvede určitý rod, pod který jednotlivina spadá, a rozdíl, jímž je tento rod rozlišen. Právě toto spojení rodu a vymezení chápu jako *pojmem* (εἶδος).²⁷

Tato teze není nijak problematická, dokud si neuvědomíme, že zároveň s ní Aristotelés zastává stanovisko, že primárně existují jednotliviny, tj. že bytí náleží nejprve jim.²⁸ V této souvislosti je vhodné také zmínit dobře známý Aristotelův pojem „tvar“ či „podoba“ (μορφή), jenž na fyzikální rovině představuje aplikaci *esence* na nerozlišenou *látku*.²⁹ Přestože si Aristotelés vypomáhá poukazem na tento proces, stále je možné ohledně chápání bytí jednotlivých věcí poukázat na některé nejasnosti. Hned zpočátku je za to, co se v primárním smyslu označuje jako existující, považována jednotlivá věc, avšak *esence* této dané věci je chápána abstraktněji (na což upomíná otázka τί ἐστι). Bylo by také možné tento rozpor vyjádřit tak, že jednotlivá věc je přirozeně poznatelná smysly, avšak bytí (*esence*) této jednotlivé věci je poznatelné pouze rozumem.

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

καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένα ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελυθῆαι εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν): ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι

²⁶ *Met.* 1038a 19-20

²⁷ Sókrata bychom například mohli definovat jako nejmoudřejšího (poslední rozdíl) člověka (rod). Spojení tohoto vymezení s otázkou τὸ τί ἦν εἶναι by pak vypadalo takto: *Co činí Sókrata Sókratem* (τί ἦν τὸ Σωκράτει εἶναι)? To, že je nejmoudřejší z lidí (právě tak Sókrata *pojímáme*).

²⁸ *Met.* 1031b 20–25.

²⁹ *Tamtéž.* 1033a 30–35.

γνώμεν, καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μὴδὲ τὸ ἀγαθὸν εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὄν οὐδὲ τὸ ἐνὶ ἔν: (Met. 1031b 2–9)

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

Přestože je tento úryvek velmi abstraktní, jeho záměr je jednoznačný – poukazuje na nesmyslnost oddělení dané věci od její *esence*. V závěru poukazuje Aristotelés na kontradikci, která by z oddělení plynula – jedno by nebylo jedním a samotné bytí by nebylo. Velmi důležitým prvkem úryvku je také propojení ontologie a epistemologie (řeceno moderní terminologií); jednotlivá věc je zde pojímána nikoliv pouze jako to, co existuje v primárním smyslu, ale také jako to, co právě ve stejném smyslu musí být předmětem poznání. V tomto smyslu je také třeba chápat Aristotelovu výše uvedenou poznámku, že esencemi jsou pouze pojmy rodů. Pojmy ovšem nelze oddělit od jednotlivých věcí, naopak, prostřednictvím pojmů je poznáváme. Přestože tedy pojmy nelze bezesbytku chápat jako individuální, nelze je chápat ani jako obecné.³⁰ Tato určitá kontradikce mne vede k tomu, že se při pojednání o εἶδος budu termínům obecné a jednotlivé vyhýbat, εἶδος totiž spíše než cokoli jiného označuje způsob, jakým lze pojmut jednotlivinu. Je zřejmé, že takový způsob sám o sobě nemůže být entitou, které by bylo možné přisuzovat obecný či individuální charakter.

Nyní se vraťme k tomu, jak Aristotelés objasňuje vztah *esence* a jednotliviny. Dělá to prostřednictvím již zmíněného termínu *formy* (tvar či podoba). Má-li tato forma skutečně „ztělesňovat“ esenci, musí být jednoznačně individuální v tom smyslu, že je specifická pro každé jednotlivé jsoucnó. Z hlediska dobře známé problematiky univerzálií (tj. existence obecných pojmů), lze též na základě uvedených tezí podpořit Lloydovu teorii, jejíž autor zastává stanovisko, že dle Aristotela existují univerzálie *post rem*.³¹ Přestože toto stanovisko respektuje Aristotelovo pojetí obecnosti (výše bylo několikrát zdůrazněno, že podle Aristotela obecnému vždy předchází jednotlivé), domnívám se, že diskuze, jíž se účastní, je v principu

³⁰ Frede, M., Patzig, G. *Jsou formy obecné nebo individuální?* s. 56–59. (Zde je uvedena řada tezí, které podporují obě stanoviska, nicméně autoři v závěru zastávají názor, s nímž je možné se v principu ztotožnit.)

³¹ Lloyd, A., C. *Forma a univerzálie u Aristotela*. s. 34.

založena na problematickém snaze Aristotelovu *Metafyziku* (též s využitím jeho logických spisů) vyložit prostřednictvím formální logiky. Při snaze aplikovat logickou analýzu na Aristotelovo pojetí jednotlivé věci (οὐσία) se nevyhnutelně dochází k závěru, že pakliže se vědění týká něčeho obecného, nemůže se týkat jednotlivé věci. Prostřednictvím rozboru konceptu εἶδος se však ukáže, do jaké míry může být jednotlivá věc předmětem lidského vědění, přičemž problematika obecnosti s ní vůbec nemusí souviset.

Stejně tak se lze ztotožnit se závěry Fredeho a Patziga ohledně ontologického statutu εἶδος.³² Nicméně i v této souvislosti je třeba znovu zdůraznit, že ideální by pro termín εἶδος bylo, kdyby nebyl spojován s ničím obecným a nepřekládal se jako „druh“.

μορφή, εἶδος, ἐνέργεια

Přestože je úvaha o formě začleněna do obecného pojednání o různých druzích vzniku,³³ je třeba se důkladněji zaměřit na to, jakou roli obecně tento koncept v Aristotelově filosofii hraje. Mohlo by se zprvu zdát, že forma je jistou aplikací esence na látku. Jednotlivá věc je pak výsledkem této aplikace (jak bylo řečeno výše – *složením* látky a formy).³⁴ Tento popis skutečnosti je možná zprvu neproblematický, nicméně lze jej jen těžko propojit s úvahou o esencích a bytí obsaženou v předešlé kapitole.

K Aristotelově výkladu metafyzické báze vznikání věcí je možné přistupovat tak, že jeho autor zde zavádí jakési věčné formy nepodléhající vzniku ani zániku, které se působením činnosti přírody, případně činnosti člověka vtiskne do určité látky, a vytváří tak *danou věc* (τόδε τι). Jak tento závěr lze ale sloučit s faktem, že bytí v primárním smyslu je právě danost? Domnívám se, že termíny μορφή či εἶδος nelze považovat za termíny odkazující k nějaké specifické realitě.³⁵ Jsou to spíše termíny, které vyjadřují podobu dané existující věci. Proto lze tato řecká slova překládat nejen jako tvar či forma, ale především jako „podoba“, případně jako „pojmem“.³⁶

³² Frede, M., Patzig, G. *Jsou formy obecné nebo individuální?* s. 61–62.

³³ *Met.* 1032a 10–1034b 20.

³⁴ *Tamtéž.* 1033b 1–5.

³⁵ Společně s termínem látka je třeba i termín forma chápat jako relativní pojem, který slouží spíše jako způsob chápání reality, než aby se na jeho základě specifická realita konstruovala, srov. Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela.* s. 503.

³⁶ Termín εἶδος má shodný kořen se slovesem εἶδομαι („vypadám“, „podobám se“), které je příbuzné jak aoristu ἰδεῖν („spatřit“, „uvidět“), tak perfektnímu tvaru οἶδα („chápu“, „rozumím“). (Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek.* s. 379–380.) Tato etymologie (jakkoliv se pravděpodobně odráží v lat. *species*) se v českém termínu „druh“ (jímž bývá termín εἶδος překládán) očividně neodráží. Jeho významu by mohl odpovídat český termín „vid“, kterým se však v současnosti už neoznačuje nic jiného než jedna ze slovesných kategorií. Je ale nutné v překladu zachovat charakteristický aspekt termínu εἶδος, který je jednak určen jeho spojením s *viděním*, jednak s *poznáním*. Domnívám se, že termín „pojmem“ tento nárok částečně splňuje, přestože akcentuje spíše naznačenou souvislost s poznáním než s viděním. Je třeba mít ovšem na paměti, že koncept εἶδος nesmí být oddělen od konkrétní οὐσία, právě proto je vhodné tento termín překládat jako pojem; pojem neexistuje jako samostatná

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

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

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

Aristotelovi je vzdálená koncepce, jejímž autorem je Platón (pro něž jsou právě pojmy jako věčné podoby věcí pravou skutečností), a neváhá se vůči ní kdykoliv vymezit.³⁷ Pojmy věci neexistují mimo tyto věci samotné, jinak by to nebyly jejich pojmy. V primárním slova smyslu jsou pouze jednotlivé věci, nicméně to, co daná jednotlivina je, je určeno jejím pojmem. Aristotelés velmi silně svazuje existenci pojmů s existencí věcí. Věc je tím, čím je, pouze skrze svůj vlastní pojem.

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

Termín μορφή přirozeně označuje řadu věcí; např. tento kruh, tohoto člověka, případně jeho duši (vymezuje ji oproti tělu, které je látkou) či jeho myšlení (jako specifickou část duše).³⁸ Aristotelés se neostýchal tuto koncepci aplikovat na řadu různých skutečností. Její charakteristika je ovšem vždy poměrně jednoznačná – μορφή je nutně spojena s tím, jak danou

jednotka, pojem je nástrojem k uchopení (pojímání) dané jednotlivosti, má procedurální charakter. (Např. Materna, P. *Hovory o pojmu*. s. 55–56.)

³⁷ Např. *Met.* 1039b 25–1041a 5.

³⁸ *Tamtéž.* 1035b–1036a.

věc poznáváme, μορφή z ní činí věc „pro nás“. Naproti tomu látka je sama o sobě ostatně nepoznatelná.³⁹

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

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

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

V textu jsou zvýrazněny termíny, na jejichž významu (a jeho překladu) závisí interpretace celého úryvku. Je třeba přiznat, že v principu tento text umožňuje dvojí interpretaci a že je náročné mu správně porozumět. Domnívám se, že klíčové je alespoň v kontextu VII. knihy slovo λόγος překládat jako „výraz“ a nechápat jej jako synonymum termínu εἶδος (který překládám jako „pojem“). Od možné ilustrované dichotomie mezi těmito termíny se totiž odvíjí i interpretace tohoto úryvku. Je možné mu také rozumět tak, že Aristotelés prostřednictvím něj vyjadřuje svůj postoj k jazyku, který je sice prostředkem běžného lidského vyjadřování, nicméně se nemusí nutně týkat existujících předmětů.⁴⁰ Výraz tak může být oproti pojmu prázdný, pokud je užit nesprávně (pokud se prostřednictvím něj vypovídá např. o něčem, co neexistuje).

³⁹ *Tamtéž.* 1036a 8–9.

⁴⁰ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 112–113; *Met.* 1040a 10–12, nutno dodat, že příslušná úvaha je součástí Aristotelovy kritiky idejí, v níž upozorňuje na jejich nepoznatelnost. Ideje nelze poznat, neboť je nelze definovat, samy jsou totiž jmény a výrazy, prostřednictvím nichž se mají definovat věci spadající do domény tohoto světa.

Text je možné chápat ovšem i tak, že je zde zavedena opozice mezi danou věcí, která se označuje jako celek (σύνολον) látky a tvaru, a jejím pojmem, který je (adekvátně či neadekvátně) vyjádřen jazykovým výrazem. Pojem (tvar či forma), jakožto i esence (neboť právě ji pojem postihuje) jsou od dané věci odděleny. Věc totiž není obsahem definice, zatímco pojem věci by měl být výsledkem definice – dochází zde tedy ke sporu.

Jakkoliv je tato interpretace možná, domnívám se, že je v zásadním rozporu s tím, co Aristotelés tvrdí na začátku VII. knihy; zde totiž spojuje danou věc a její esenci. Tato interpretace zmíněné fundamentální spojení popírá. Samozřejmě, pokud by nebylo možné textu porozumět jinak, bylo by nutné uvedenou kontradikci přijmout jako součást této knihy. Jiné porozumění však možné je. Jednotlivá věc přirozeně nemůže být významem definice, a tak není ani významem výrazu (jímž definici vyjadřujeme),⁴¹ nicméně pojem, který si na základě této definice přirozeně tvoříme, jednotlivou věc obsahovat musí. Přirozeně různé pojmy obsahují různé typy věcí, jednotlivou věc však může charakterizovat pomocí rozdílu. Aristotelés tvrdí, že: „Posledním rozdílem je určeno bytí věci a je jím určena i její definice.“⁴² Pojem jednotlivé věci je tak určen rozdílem, jímž se tato věc vymezuje vůči věcem jiným (např. Sókratés se vymezuje vůči jiným lidem moudrostí). Definicí zde není žádná metafyzická entita, je to *terminus technicus*, jímž se označuje způsob, jakým nalézt esenci věci (která už metafyzickou entitou samozřejmě je).

Zdánlivě snadným řešením sporných vyjádření, které tato kniha obsahuje, by bylo jednoznačné odlišení látky, formy a jejich spojení (jímž je daná věc). Tato koncepce je blízká školskému pojetí Aristotelovy metafyziky, které nutně pro svůj účel musí odhlédnout od exaktnějšího pojetí jeho teorie. V této zjednodušené interpretaci (právě proto je zde zmíněna) se forma blíží obecně, to je však něco, čemu vlastní Aristotelova teorie jednoznačně odporuje.⁴³ Pokud v souvislosti s ní tedy užíváme výrazu „forma“, musíme mít na mysli, že forma je, co do bytí, neoddělitelná od věci jako předmětu našeho poznání. Dalo by se říci, že předmětem našeho poznávání je tato věc pouze skrze svou formu – skrze svůj vlastní pojem.

Domnívám se, že uvědomit si toto propojení s problematikou poznání je klíčové – forma věci je nejen tím, co se „zjevuje v řeči“,⁴⁴ ale především tím, co takřka vidíme, jakmile danou věc vnímáme. V tomto ohledu je pak vnímání skutečně neoddělitelné od intelektu, spíše je s ním propojeno,⁴⁵ a toto propojení umožňuje vnímat jednotliviny prostřednictvím jejich pojmů.

⁴¹ Např. *Met.* 1034b 20.

⁴² *Met.* 1038a 19–20

⁴³ Např. *Met.* 1038b–1039a.

⁴⁴ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela.* s. 482.

⁴⁵ Rabinoff, E. *Aristotle on the intelligibility of perception.* s. 738.

Je jasné, že Aristotelova koncepce přesto vyvolává řadu otázek, které se koncentrují především kolem problematiky individua.⁴⁶ εἶδος však není možné chápat jako druh, který je *eo ipso* oddělen od individua, jakožto celku formy a látky. Je nutné chápat nikoliv ontologické, ale epistemologické konsekvence tohoto pojmu a odlišit jeho smysl od μορφή, která představuje určité opositum vůči ὄλη.

Aristotelés se dále věnuje esencím věcí vnímatelných smysly,⁴⁷ a právě v této souvislosti uvede do pohybu svůj další zásadní koncept – *uskutečnění* (ἐνέργεια). Také úvaha o uskutečnění implikuje spíše nutnou souvislost pojmu a dané věci, neboť tato je určována, metaforicky řečeno, skrze „roli, jakou ve světě hraje“.

οἷον εἰ οὐδὸν δεοὶ ὀρίσασθαι, ξύλον ἢ λίθον ὡδὶ κείμενον ἐροῦμεν, καὶ οἰκίαν πλίνθους καὶ ξύλα ὡδὶ κείμενα (ἢ ἔτι καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐπ' ἐνίων ἔστιν) [...] φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὄλης καὶ ὁ λόγος. (*Met.* 1043a 7–12)

„Jako by se například práh vymezoval jako takto položené dřevo či kámen a dům jako takto postavené cihly a prkna; některé věci lze také vymezit jejich účelem. [...] Z toho je pak zjevné, že se uskutečnění a uspořádání určité látky liší od látky jiné.“

Pojem je uskutečněn v látce a výsledkem tohoto uskutečnění je jednotlivá věc.⁴⁸ Toto určení přirozeně vede k otázce, do jaké míry je pojem věci určován jejím (zamýšleným) účelem. Tato otázka je důsledkem toho, že koncept uskutečnění evokuje jednání, které má (alespoň podle Aristotela) vždy nějaký účel.⁴⁹ Není však příliš nutné mísit představu esence určité věci s jejím účelem; účel (tak jak je chápán dnes) se zde skutečně vztahuje především na oblast lidské činnosti, přestože Aristotelovi samému byla vlastní představa, že celý kosmos je uspořádán účelně.

Konceptem uskutečnění jsme vedeni k dalšímu doplnění termínu εἶδος a μορφή, které nás ovšem utvrzuje v jejich uvedené intepretaci. Skrze uskutečnění jsou pak velmi pevně v jednotlivé věci propojeny látka a pojem.

ἔστι δ' ὡσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὄλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἔν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνέργεια, ὥστε ὁμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι. (*Met.* 1045b 17–19)

⁴⁶ Woods, M. *Form, Species, and Predication in Aristotle*. s. 408.

⁴⁷ *Met.* 1042a.

⁴⁸ *Met.* 1043a 27–28.

⁴⁹ Např. *Met.* 994a 5–10; 1049b 8–9. Zde Aristotelés přímo ztotožňuje účel a uskutečnění a chápe jej také jako počátek vzniku věci.

„Jak bylo řečeno *tato* látka a *tento* pojem jsou tímtež a jedním, látka jako určitá možnost, pojem jako její uskutečnění. Snažit se je oddělit by tak bylo totéž jako oddělit jedno od toho, co činí jedno jedním.“

Bylo pojednáno o tom, jaké místo má v Aristotelově filosofii *bytí, daná věc, esence, pojem* a nakonec *uskutečnění*. Než postoupím k obměnám těchto konceptů (jichž jsme v dějinách filosofie svědky), zaměřím se na jejich souvislost s ústředním tématem *Metafyziky*, se zkoumáním boha.⁵⁰ Toto spojení představí zmiňované termíny v nové souvislosti, která bude užitečná pro doplnění Aristotelovy epistemologie i pro samotný pojem οὐσία.

Bůh a náplň jeho života

Na počátku této krátké části je třeba uvést, že konceptem boha je v Aristotelově filosofii vysvětlováno bytí celého kosmu. Bůh je, jak známo, nehybným hybatelem, jehož stav je natolik žádoucí, že se mu veškeré jsoucno, tvořené látkou snaží přiblížit (tímto způsobem jím tedy bůh pohybuje, jakožto účel tohoto jsoucna).⁵¹

V kontextu této práce je důležitý způsob bytí boha a to, čím je jeho bytí vyplněno. Bůh musí být věčný, neboť kruhový pohyb kosmu je věčný také. Z postulátu věčnosti vyplývá to, že bůh nesmí být tvořen látkou; řečeno terminologií, jakou jsem výše užíval, je bůh čistým pojmem. Jako takový je ovšem neustále činný. Provádí to, co lze dle Aristotela provádět bez látky a co je nejvznešenější lidskou schopností – myslí.⁵² Nelze jednoduše říci, že on sám je objektem svého myšlení, jeho myšlení je totiž charakteristické tím, že je nepřetržitě probíhajícím aktem. Není tedy nic, o co by se jeho proud myšlenek mohl zastavit, je to myšlení v podstatě neobjektivní. Aristotelés v souvislosti s touto nesází poznamenává, „je myšlením myšleného o myšlení“ (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις).⁵³ Toto zvláštní vyjádření se snaží vyrovnat se se skutečností, že myšlení boha je evidentně (což vyplývá z Aristotelových definicí tohoto konceptu) zcela odlišné od našeho myšlení.⁵⁴

Bůh je tedy specifickým typem οὐσία, dokonalým bytím, které není složeninou látky a tvaru, je tak čistým uskutečněním vlastní esence. Je zřejmé, že boha nelze chápat jako substanci – jako podstatu, z níž je tento svět složen. V Aristotelově filosofii naopak představuje bůh určité

⁵⁰ *Met.* 1026a.

⁵¹ *Tamtéž.* 1072a 25–1072b10.

⁵² *Tamtéž.* 1074b 15–20.

⁵³ *Met.* 1074b 34

⁵⁴ Opět je zde možné předeslat, že nesáže, které vyvolává popis myšlení boha, jsou způsobeny tím, že jeho myšlení není intencionální (není zaměřeno na něco odlišného od něj samotného), spíše by jej bylo možné nazvat myšlením „pudovým“, tj. myšlením, které je vyjádřením určité zákonitosti, jíž lze život boha charakterizovat.

ideální bytí, jemuž se vše ostatní touží přiblížit. Právě prostřednictvím této skutečnosti bůh světem pohybuje.

Jak bude řečeno ve druhé kapitole,⁵⁵ ve statické fenomenologii hraje podstatnou roli koncept noématu. Pokud bychom nastíněný popis lidského poznání vztahovali na poznání boha jakožto předmětu, dojdeme k pozoruhodnému výsledku. Jelikož bůh je čistou formou nemůže se jevit skrze jednotlivá noémata, není tedy možné, aby byl poznáván jejich „skládáním“. Musí být naopak okamžitě nahlédnut jako předmět – stává se tak optikou fenomenologické epistemologie nutným X (transcendentálním ideálním vodítkem), které je v pozadí veškerého našeho poznávání předmětů.

Uvedené propojení by mohlo být považováno za výrazný anachronismus. Je možné vznést námitku, že Aristotelova boha nelze spojovat s transcendentálním vodítkem, jakožto s nutně epistemologickým konceptem. Aristotelova filosofie však není jednoznačně rozdělena na ontologii a epistemologii. Všechna témata, která fenomenologie izoluje (jako by například oddělila poznání boha od teorie objektu), v *Metafyzice* splývají. Bůh zde plní pro lidské myšlení i pro celý kosmos velmi podobnou funkci⁵⁶ jako předmět, pojímaný v Husserlově epistemologii jakožto transcendentální vodítko, pro lidské poznání.

⁵⁵ *Tato práce*, s. 75.

⁵⁶ Viz *Met.* 1072a30–1072b20.

Vývoj metafyzické terminologie

V této části se pokusím představit stručné dějiny chápání výše vymezených konceptů, které Aristotelés v *Metafyzice* zavádí. Částečně se budu věnovat i interpretaci Aristotelových *Kategorií*, především se však budu držet témat týkajících se vlastní metafyziky. Nejprve je nutné zmínit překlady *Metafyziky*, neboť středověcí (případně dokonce též novověcí) učenci interpretovali Aristotelovu filosofii především skrze tyto překlady (arabské a latinské). Tato část práce ovšem nebude historiografická. Bude zde sice konstatováno několik faktografických údajů, mým záměrem je však především představit filosofické interpretace Aristotelovy teorie. Níže uvedení myslitelé samozřejmě nebyli pouze interprety Aristotelovy filosofie. Řada z nich se vyznačovala vlastními filosofickými koncepcemi, a proto budu pracovat pouze s těmi aspekty jejich teorií, v nichž zřetelně navazují na *Metafyziku*, případně rozvíjejí koncepty obsažené v ní.

Pozdně antické interpretace, arabské překlady a scholastika

Při rozboru daných komentářů se budu soustředit převážně na termín οὐσία, který je už arabskými překladateli chápáno jako *substantia*, tj. podstata (tyto pojmy οὐσία a *substantia* budu tedy v této části používat jako synonyma). Pozornost bude též věnována konceptu esence (τὸ τί ἦν εἶναι), pojmu (εἶδος) a skutečnosti (ἐνέργεια).

Účelem této části není pouze upozorňovat na nedůslednosti v různých komentářích či interpretacích *Metafyziky*. Je jím spíše pokus o vysvětlení současného pojetí Aristotelovy filosofie, které je paradoxně formováno spíše scholastickými a raně novověkými interpretacemi než samotnými originálními texty. Uvidíme zde, jak se pomalu měnil smysl klíčových metafyzických termínů, až byl Aristotelés jakožto jejich domnělý autor označen jako ten

„...kdo svou dialektikou znehodnotil přírodní filosofii, zhotovil svět z kategorií a lidskou duši, tu nejvznešenější podstatu, chápal jako rod druhého řádu;“

...qui philosophiam naturalem dialectica sua corrumpit: quum mundum ex categoriis effecerit; animae humanae, nobilissimae substantiae, genus ex vocibus secundae intentionis tribuerit; (NO 1. 63.)

Nejprve se zaměřím na interpretaci *Metafyziky*, kterou nabízí (již výše zmíněný) Alexandros z Afrodisiady. Z teorií tohoto peripatetika totiž vychází do značné míry i novoplatónismus (konkrétně samotný Plótinos),⁵⁷ což se projeví, jak uvidíme níže, na pozdějším (scholastickém, raně novověkém a venkoncem i moderním) chápání Aristotelovy filosofie.

Alexandros jednoznačně chápe οὐσία (v této práci překládané jako „bytí“) jako ὀρισμός (*definici*), lépe řečeno jako κυρίως ὀρισμός (*definici* v pravém slova smyslu).⁵⁸ Toto pojetí tedy klade důraz spíše na τί ἐστί než na τόδε τι.⁵⁹ To, co je v primárním smyslu (κυρίως τὸ ὄν) je οὐσία, ta také předchází veškeré ostatní kategorie.⁶⁰

Při charakterizaci klíčového pojmu τὸ τί ἦν εἶναι (výše překládané jako „esence“) užívá Alexandros termín ὄνομα σηματικόν (čemuž odpovídá český termín „jméno“ či „název“), jímž se označuje přirozenost dané věci, kterou lze ovšem chápat pouze rozumem – hovoří se zde totiž o věci inteligibilní (φύσις νοουμένη).⁶¹ Za esenci Sókrata pak považuje jeho obecnou definici, kterou vyjadřuje označení „člověk“ (a již se také označuje Sokratova přirozenost).⁶²

⁵⁷ Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 142–144.

⁵⁸ Alexandros. *In Met. Ar.* 1028a 1–10.

⁵⁹ *Tamtéž.* 1028b 26–27.

⁶⁰ *Tamtéž.* 1028a 25–30.

⁶¹ *Tamtéž.* 1029b 30–35.

⁶² *Tamtéž.* 45–47.

Přestože tuto mimořádně obtížnou pasáž *Metafyziky* Alexandros v jistém ohledu objasňuje (především důkladně rozebírá vyjádření τὸ τί ἦν εἶναι)⁶³, nelze se ztotožnit s jeho chápáním klíčových pojmů. Alexandros vlastně činí to, co ve výše uvedeném citátu vytýká Bacon Aristotelovi – zhotovuje svět z kategorií. Mezi těmito kategoriemi je první οὐσία a ostatní jsou na ní „navěšeny“ jako její predikáty. Do značné míry lze tak tento koncept ztotožnit s pojmem λόγος (u Alexandra jej lze přeložit jako „význam“).⁶⁴ Jakkoliv může být tato interpretace přípustná pro Aristotelovy *Kategorie*, pro *Metafyziku* vhodná není. Aristotelova představa (o níž bylo pojednáno výše) je mnohem komplikovanější a považovat za esenci Sókrata pojem člověka jí neodpovídá.

Nesnáze, na něž Aristotelés upozorňuje (souvislost bytí a poznání; nemožnost ztotožnění bytí s obecnem), řeší Alexandros s pomocí konceptu látky, který je u něj jakýmsi prototypem principu individuace.⁶⁵ Alexandros tak explicitně ontologicky odděluje tři koncepty – látku, formu a složeninu z obou (kterou je individuum).

Obtíž spočívá v tom, že právě Alexandrův komentář *Metafyziky* bude mít značný vliv na pozdější recepci samotného Aristotela. Tuto tezi dokládají již její první překladatelé do arabského jazyka, kteří pocházeli z novoplatónského prostředí, jež bylo samozřejmě soustředěno kolem osoby Plótína. Již Alexandros tedy položil základy cesty, na jejímž konci bude Aristotelés vnímán jako filosof uvažující o abstraktních podstatách.

Nyní je nutné zmínit též interpretaci významného logického spisu, jímž jsou *Kategorie*. Ty jsou totiž klíčové pro scholastické pojetí οὐσία jako substance. Platí zde tedy bezesbytku tato poznámka:

„V tradici západní filosofie neexistuje žádná jiná práce, která by měla výraznější vliv na rozvoj logiky, metafyziky a epistemologie než Aristotelovo drobné pojednání o *Kategoriích*.“⁶⁶

Klíčovou postavou pro pozdější recepci Aristotelova díla je pak novoplatonik Porfyrios, který v rámci pozdější filosofické tradice neproslul jen jako novoplatónský filosof, nýbrž právě jako komentátor Aristotelových *Kategorií*.⁶⁷ Tato charakteristika jeho díla klíčová:

⁶³ Alexandros. *In Met. Ar.* 5–7.

⁶⁴ *Tamtéž* 1031a 15.

⁶⁵ *Tamtéž*. 1032a 15–20.

⁶⁶ Athanasopoulos, C. „ousia“ in Aristotle's „Categories“. s. 213. (přel. VZ)

⁶⁷ Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 324–325.

„To, čeho Porfyrios dosáhl – čeho se dosáhnout snažil – byla logika takového druhu, který, i z důvodu jeho omezených metafyzických implikací, byl cenný pro Boethia a scholastiky a důležitý v celých dějinách filosofie.“⁶⁸

Podle Porfyria lze celou skutečnost rozdělit do deseti kategorií, přičemž od počátku svého komentáře *Kategorií* se snaží vysvětlit strukturu tohoto rozdělení.⁶⁹ Koncept οὐσία vymezuje zprvu negativně jako to, co neexistuje na žádném podkladu (...τό μή ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι...)⁷⁰, potom si pomáhá *Metafyzikou* a hovoří o trojím významu bytí, o látce (ὕλη), pojmu (εἶδος) a o jejich spojení (συναμφοτέρον), ale když se vrací zpět ke *Kategoriím*, hovoří o rozdílu mezi bytím v primárním smyslu, tedy tím, co je συναμφοτέρον, a bytím ve druhém smyslu, tj. pojmem. Bytím v primárním a vlastním smyslu jsou jednotlivé nedělitelné věci (ἄτομοι), jako je například Platón či Sókratés. Bytím v sekundárním smyslu jsou pojmy (εἰδή) a rody (γενή), tj. například člověk a živočich.⁷¹ Existence ostatních kategorií je pak odvozena od té původní (ta je jejich podmětem).

Domnívám se, že toto je první krok na cestě ke ztotožnění termínu εἶδος s termínem „druh“. Uvedené vymezení bytí totiž na jedné straně naznačuje, že εἶδος je přinejmenším důležitý pro způsob uchopení οὐσία (je tím, co ve spojení s látkou tvoří danou věc), zároveň však zavádí v rámci οὐσία určitou hierarchii – hovoří o jednotlivých věcech, pojmech a rodech (resp. v tomto smyslu se opravdu nabízí hovořit o druzích rodů, aby byla naznačena úzká souvislost mezi těmito koncepty). Pro Porfyria evidentně není toto propojení problematické; zřejmě předpokládá, že klíčovou skutečností určující veškeré *kategorie* je vztah vypovídání o něčem jakožto o svém *podmětu*,⁷² a tímto podmětem (či podkladem) je v posledku vždy οὐσία, která se sice dále významově větví, toto větvení však již není podstatné. Z uvedeného plyne, že naznačené významy termínu οὐσία jsou u Porfyria velmi pevně propojeny.

V této skutečnosti se ukazuje Porfyriova monistická tendence, která má kořeny v novoplatónské filosofii.⁷³ Jejím důsledkem je mizení ontologicky relevantního rozdílu mezi jednotlivými významy pojmu οὐσία. Toto sice nemusí být závažným problémem pro pojetí εἶδος, ale pro obecný γένος se to jako problematické jeví. Neboť, jak bylo uvedeno výše, γένος je podle Aristotela příliš obecný na to, aby byl οὐσία (v *Metafyzice* pak explicitně odmítá, že by rod mohl být οὐσία).

⁶⁸ Lloyd, A. C. *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*. 58. (přel. VZ)

⁶⁹ Porfyrios. In *Arist. Cat.* 20r 19–20v 7.

⁷⁰ *Tamtéž* 21v 31.

⁷¹ *Tamtéž* 22r 10–15.

⁷² Lloyd, A. C. *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*. s. 65.

⁷³ Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 333.

Tato tendence se pak odráží velmi výrazně i v Porfyriově předmluvě ke *Kategoriím*. Koncepty, o nichž je v předmluvě řeč, a jež jsou nazývány jako *predikabilie*, představují způsob klasifikace všech kategorií.⁷⁴ Porfyrios se zde zaměřuje především na γένος a εἶδος jako na způsoby chápání nejen samotného bytí, ale i kvality, kvantity apod. Zatímco rod má jednoznačně stanovený význam, význam slova εἶδος je podle Porfyria dvojitý.

Na jedné straně s ním spojuje termín μορφή („tvar“, „podoba“), tento význam je tedy velmi blízký českému termínu „pojmem“, o němž jsem hovořil výše. Na straně druhé však εἶδος chápe jako koncept existenčně závislý na γένος. Tomuto významu pak odpovídá český výraz „druh“ – hovoří se zde o druzích rodů.⁷⁵ V tomto smyslu pak není problematické hovořit o druzích barev (jako kvalit) či o druzích čísel (jako kvantit). Domnívám se, že toto pojetí εἶδος jako druhu je v zásadě relativní, neboť podle Porfyria je rod odpovědí na otázku τί ἐστι („co to je“), a totéž platí také pro druh. Jediný rozdíl spočívá v tom, že rod je odpovědí na otázku „co je daný druh?“ a druh je odpovědí na otázku „co je daný soubor jednotlivin?“⁷⁶ Takto se druh stává vymežitelným pouze relativně, tj. o druzích lze hovořit pouze z hlediska vztahu vůči rodu. Porfyrios také podotýká, že „samo o sobě je bytí rodem“ (...οὐσία ἔστι καθ' αὐτή γένος),⁷⁷ čímž se zcela vzdaluje pozici, kterou ve svém díle zastává Aristotelés. Tato formulace je vzdálena všem atributům οὐσία, které Aristotelés zmiňuje v *Kategoriích* či v *Metafyzice*.

Kombinace Porfyriovy vlastní novoplatónské představy o οὐσία jako o rodu všech věcí a jeho snahy komentovat Aristotelovy *Kategorie* vede ke konstrukci v zásadě inteligibilního světa, který je v principu složen z logických kategorií. Nikoliv tedy z věcí, které tyto kategorie označují (jako je tomu u Aristotela), ale přímo z těchto abstraktních výpovědí o jednotlivých věcech. Základem (podmětem) veškeré skutečnosti je pak οὐσία, nikoliv však jako konkrétní věc, ale jako abstraktní koncept, z něhož je vše odvozeno. Z této skutečnosti vyplývá, že „zásluhy za to, že Aristotelova logika byla učiněna branou k Platónově metafyzice, jsou správně přisuzovány Porfyriovi.“⁷⁸ Pokud je οὐσία chápána uvedeným způsobem a propojena s Porfyriovým monistickým pohledem na skutečnost, jehož úhelným kamenem je novoplatónský termín ὑπόστασις,⁷⁹ nakonec dochází k setření rozdílu mezi οὐσία a ὑπόστασις. Zbývá už jen zmínit, že právě ὑπόστασις lze adekvátně přeložit lat. termínem *substantia* a

⁷⁴ Porfyrios. *Isag. Arist. Cat.* 1a 10–15.

⁷⁵ *Tamtéž* 1b 30–40.

⁷⁶ *Tamtéž* 2a 1–10.

⁷⁷ *Tamtéž* 13–14.

⁷⁸ Lloyd, A. C. *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*. s. 64. (přel. VZ)

⁷⁹ Např. Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 327.

českým *podstata*. Ve skutečnosti se tedy substance nevztahuje k původní aristotelské οὐσία, ale až k její novoplatónské interpretaci, jejímž autorem byl především Porfyrios.

Obdobně o οὐσία uvažuje i pozdější novoplatonik Simplikios, shodně s Porfyriem ji ve svém komentáři ke *Kategoriím* chápe ve třech významech: „Jak bylo řečeno, bytí má tři významy, označuje látku, pojem a složení obojího.“ (τριχῶς τῆς οὐσίας λεγομένης, ὡς εἴρηται, κατὰ τὴν ὕλην καὶ κατὰ τὸ εἶδος καὶ κατὰ τὸ σύνθετον...) ⁸⁰ Pouze Porfyriův termín συναμφοτέρον (dosl. „obojí dohromady“) je zde nahrazen termínem σύνθετον („složené“). Oba autoři však mají na mysli totéž, tutéž první οὐσία, která je nedělitelná a je podmíněm všech ostatních kategorií. ⁸¹ Nicméně Simplikios podotýká, že vymezení οὐσία, které je uvedeno v *Kategoriích* je problematické. ⁸² Už Simplikios si uvědomuje napětí mezi bytím jako podmíněm a bytím jako tím, co je poznáváno (tedy pojmem), přičemž chápe, že obě tyto charakteristiky musí bytí dle Aristotela mít. Simplikios je nucen pevněji propojit bytí a pojem, rod je podle něj až třetím významem bytí. ⁸³ Problematizována je také skutečnost, že by bytí mělo být podkladem všeho ostatního. Mohlo by se totiž zdát, tvrdí Simplikios, že primární není daná věc, ale její příčina, která ji činí danou věcí. ⁸⁴

Simplikios podporuje novoplatónskou představu, že Aristotelova logika má především v pojmu οὐσία nedostatky. Tyto nedostatky jsou však částečně způsobeny novoplatónskou představou o řetězci rodů (γενή), druhů (εἶδη) a rozdílů (διαφοραί). Jedním z takových nedostatků je skutečnost, že jeden druh je od ostatních druhů odlišen prostřednictvím rozdílu. ⁸⁵ Rozdíl je však určitá jakost, a tedy kategorie, která se vypovídá o samotné οὐσία jako o svém podmíněm, a tak se zdá protismyslné, že by ji zároveň utvářela jako druhový rozdíl. ⁸⁶ Tento rozpor však nastává pouze v novoplatónském pojetí skutečnosti, v němž v sobě rod obsahuje druhy i rozdíly, a pouze z hlediska této skutečnosti se zdá problematické, že by v sobě rod (a tedy οὐσία) obsahoval i další kategorie, jejichž má být teprve podmíněm. ⁸⁷

Aristotelova teorie však neobsahuje podobné dělení skutečnosti na druhy a rody. Naopak, v *Kategoriích* je pro něj rod οὐσία pouze v druhotném smyslu, v *Metafyzice* pak i tuto představu odmítá téměř úplně. Co se týče domnělého konceptu druhu, uvedený problém jen podtrhuje důležitost odlišné interpretace termínu εἶδος, která jej pevněji propojí s οὐσία.

⁸⁰ Simplikios. *In Arist. Cat.* 20v 34–35.

⁸¹ *Tamtéž.* 50.

⁸² *Tamtéž.* 21r 5–6.

⁸³ *Tamtéž.* 21v 23–25.

⁸⁴ *Tamtéž.* 23r 1–5.

⁸⁵ Porfyrios. *Isag. Arist. Cat.* 3b–4a.

⁸⁶ Simplikios. *In Arist. Cat.* 48r 1–10.

⁸⁷ Armstrong, A. H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 363–365.

Osobností, která sehrála zásadní roli v pojetí termínu οὐσία a v jejím převodu do středověké latinské filosofie, byl „poslední antický filosof“, Boëthius. V osobnosti tohoto filosofa je již Aristotelova filosofie neoddělitelně spjata s její novoplatónskou interpretací. Boëthius je s největší pravděpodobností také prvním latinským překladatelem Aristotelových logických spisů a také Porfyriova *Úvodu*.⁸⁸ Nejdůležitější skutečností je, že v latinském překladu termínu οὐσία Boëthius zdůrazňuje tentýž aspekt jako Porfyrios, tj. *podmětnost* této první kategorie. „V primárním smyslu jsou substance tím, co je všemu ostatnímu podřazeno.“ (*Amplius principales substantiae eo quod aliis omnibus subjectae sunt*)⁸⁹ Stejně tak v překladu Porfyriova *Úvodu*:

*...substantia est quidem et ipsa genus, sub hae autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus sub quo animal, sub animali rationale animal, sub quo homo, sub homine Socrates et Plato et qui sunt particulares homines.*⁹⁰

„...substance je sama o sobě rodem, pod ní je těleso, pod ním oduševnělé tělo, pod ním živočich, pod živočichem rozumný živočich, pod ním člověk a pod člověkem Sókratés a Platón, kteří jsou jednotlivými lidmi.“

Bylo by samozřejmě možné zde namítnout, že Boëthius nemusí souhlasit s textem, který překládá, nicméně právě tento zmíněný význam, klíčový pro termín „substance“, tu lze intuitivně chápat jako něco, co je „samo o sobě rodem“. Boëthiova *substantia* tedy přejímá analyticko-logické aspekty, které do οὐσία vložili výše zmínění novoplatonikové. Právě na tyto aspekty se pak soustředila středověká scholastika, ať již v rozvíjení vlastních logických témat⁹¹ či témat ryze teologických. Toto pojetí οὐσία jako základu veškeré skutečnosti lze jednoduše ztotožnit s křesťanským pojetím Boha.⁹² Boëthiův vliv na středověkou filosofii je zjevný, skrze něj je scholastice zprostředkován nejen novoplatónismus, ale též ona „platonizující“ exezeze Aristotela.⁹³

Boëthius samozřejmě rozvíjí celou řadu samostatných logických a teologických témat, jimiž navazuje na novoplatónské komentátory.⁹⁴ Zde je zdůrazněna především jeho role jakožto překladatele a interpreta aristotelové logiky. Boëthiovy komentáře Aristotelovy logiky byly také součástí výuky této disciplíny, přičemž jeho překlad Aristotelova *Organon* byl na dlouhá léta

⁸⁸ Asztalos, M. *Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The Categories*; in De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 357.

⁸⁹ Boëthius. *In. Arist. Cat.* 187 A.

⁹⁰ Porfyrios. *Isag. Arist. Cat.* 4, 15–20 (Je zde uveden Boëthiův překlad).

⁹¹ Athanasopoulos, C. „ousia“ in Aristotle's „Categories“. s. 218.

⁹² Heckman, H., Ch. *The Order of the World: Boethius's Translation of Aristotle's "Categoriae" and the Old English "Solomon and Saturn" Dialogues. Carmina Philosophiae*. s. 39.

⁹³ De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 251.

⁹⁴ *Tamtéž*. s. 258–259.

jediným Aristotelovým textem přeloženým do latiny. Ostatní jeho díla scholastika objevovala až v rámci vrcholného středověku, a to zpravidla díky jejich uchování v rámci arabské filosofie.⁹⁵ *Aristoteles latinus* byl tak víceméně dokončen až ve 13. století.⁹⁶ Je možné oprávněně předpokládat, že pozdější překlady (týkající se téměř všech Aristotelových děl mimo *Organon*) vycházely z překladu Boëthiova, z jeho komentářů a z jeho interpretace.

S první interpretací a prvním překladem *Metafyziky* se setkáváme až v rámci islámské dynastie Abbásovců. Do arabštiny ji v 9. století kromě knihy X. a XI. údajně přeložil Eustáth (či Astáth) na žádost filosofa al-Kindího (pravděpodobně se jedná o jeden z prvních překladů později hojně překládaného textu).⁹⁷ Přestože by se mohlo zdát, že se al-Kindí ve svém pojednání *O první filosofii* bude snažit především o to, aby Aristotelovu úvahu o bohu propojil s islámským náboženstvím, obsahuje toto pojednání řadu postřehů a doplňků k vlastnímu tématu *Metafyziky*. V první kapitole traktátu autor shrnuje Aristotelovu nauku jako snahu o poznání účelové příčiny.⁹⁸

Ve druhé kapitole již autor tematizuje pole, jemuž se Aristotelés nikde nevěnuje přímo, zabývá se zde epistemologií. Při úvaze o smyslovém poznání hovoří o kontaktu našich smyslů s objektem (vůbec poprvé se tak v souvislosti s interpretací *Metafyziky* objevuje termín objekt). Objekt je pojímán jako εἶδος, které je „zakresleno“ do duše. V této souvislosti se také zmiňuje role imaginace, která za uvedený přesun smyslového data do podoby poznávaného objektu odpovídá.⁹⁹ Al-Kindího představa je tedy velmi podobná té, kterou jsem výše nastínil. Aristotelská „forma“ je podle něj způsob, na jehož základě věci poznáváme.

Dalším pojmem, jemuž se arabský myslitel věnuje, je pojem esence. Nejprve rozvíjí Aristotelovu myšlenku o nutné souvislosti esence a bytí dané věci.¹⁰⁰ Následně se však v rámci vlastního příkladu dostává k pojmu života, který je dle něj esencí každého živého organismu.¹⁰¹ Tato úvaha jej vede ke ztotožnění bytí a podstaty (substance). Na základě vlastního příkladu a Aristotelova ztotožnění bytí (οὐσία) a esence (τὸ τί ἦν εἶναι)¹⁰² al-Kindí přirozeně dovozuje totožnost termínů οὐσία a „podstata“. Následně proti sobě staví podstatné (esenciální) vlastnosti

⁹⁵ *Tamtéž.* s. 355–356.

⁹⁶ *Tamtéž.* s. 356.

⁹⁷ De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 86; Bertolacci, A. *On the arabic translations of Aristotle's metaphysics*. s. 251.

⁹⁸ Ivry, A. L. *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-kindī's Treatise "On First Philosophy"*. s. 56.

⁹⁹ *Tamtéž.* s. 61.

¹⁰⁰ *Tamtéž.* s. 76–77.

¹⁰¹ *Tamtéž.* s. 78.

¹⁰² *Met.* 1031a 18.

dané věci a její vlastnosti nahodilé/akcidentální.¹⁰³ Domnívám se, že al-Kindí představuje počátek cesty, která povede přes scholastiku až do raně novověké filosofie. Na této cestě se sice bude rozvíjet Aristotelova filosofie z hlediska epistemologie a logiky, bude ovšem hned od počátku poznamenána nepřesností ve svém fundamentu – v novoplatónském pojmu podstaty,¹⁰⁴ který se aplikuje na Aristotelův koncept οὐσία.

Nyní přejdu k jednomu z nejvýznamnějších interpretů Aristotelovy filosofie z islámského světa, jímž byl Ibn Sína (Avicenna). Tohoto myslitele Aristotelova *Metafyzika* uchvátila natolik, že se ji údajně po několikanásobném čtení naučil nazpaměť, přesto mu však její smysl dlouho unikal.¹⁰⁵ Ještě podrobněji než al-Kindí rozvádí Avicenna myšlenku o souvislosti bytí (*existentia*) a esence (*essentia*). Avicenna nejprve výrazně přibližuje esenci rozumu, chápe ji totiž jako rozumově poznatelný charakter dané věci.¹⁰⁶ Tento charakter označuje jako *necesse esse* (nutné bytí), vymezuje jej oproti *possibile esse* (možnému bytí) a zasazuje tuto dvojici do silně teologického rámce.¹⁰⁷ Na základě této úvahy pak vymezuje nutné bytí boha oproti možnému bytí jednotlivých věcí, oproti jejich **existenci**, které předchází.¹⁰⁸ V tomto tedy spočívá jeden z kořenů oddělení esence a existence ve scholastické filosofii. Tento rozdíl však nejen že nelze nalézt u Aristotela, ale není explicitně formulován ani v Avicennově díle.¹⁰⁹

Domnívám se, že toto je prvním plodem výše uvedeného matoucího překladu termínu οὐσία. Substance či podstata totiž přisuzuje určitou dignitu věci, kterou označuje. V arabské filosofii je ovšem stále přítomné původní aristotelské ztotožnění οὐσία (už ovšem jako substance) s esencí. Pokud ovšem οὐσία ztratí svůj původní význam (tj. bytí), pak se přirozeně vnučuje otázka, jak souvisí esence věci s jejím bytím (s její existencí). Případně se dokonce v odpovědi dovozuje, že esence předchází existenci, která je oproti ní něčím nahodilým, něčím nepodstatným. Pro Aristotelovu filosofii však οὐσία není pojmem, který by měl takto úzký

¹⁰³ Ivry, A. L. *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-kindī's Treatise "On First Philosophy"*. s. 79

¹⁰⁴ Jak bylo uvedeno výše novoplatónská filosofie proslula kromě snahy spojit Platónovu filosofii s filosofií Aristotelovou, také snahou vyrovnat se s nesrovnalostmi v Aristotelově metafyzické a logické teorii (Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofie pozdní antiky*. s. 364–365). Právě ztotožnění podstaty (ὕποστασις) a bytí (οὐσία) může představovat způsob, jakým zachovat esenci dané věci a zároveň její esenci prostřednictvím pojmu podstaty propojit se základní logickou kategorií – podmětem (ὕποκειμενον) (případně ji následně vymezovat vůči jejím akcidentálním vlastnostem). Je nepochybné, že se do Persie (tedy do arabského prostředí) Aristotelova filosofie dostala skrze novoplatónismus (např. De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 87–89), proto lze předpokládat jeho působení na arabské překladaře a interprety *Metafyziky* (tedy jak na Astháta, tak na al-Kindího).

¹⁰⁵ De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 122.

¹⁰⁶ García-Marqués, A. *La polémica sobre el ser en el Avicennay Averroes Latinos*. s. 76–77.

¹⁰⁷ *Tamtéž* s. 86.

¹⁰⁸ Belo, C. *Essence and Existence in Avicenna and Averroes*. Al-Qanṭara. 30. 403–426. s. 405–406.

¹⁰⁹ *Tamtéž* s. 410.

význam – jako οὐσία lze totiž primárně označit každou jednotlivou věc (u Avicenny začíná jeho specifikace).¹¹⁰

Pro mapování historie klíčových termínů *Metafyziky* je vhodné, aby další část byla věnována islámskému filosofu, jenž byl scholastiky (mimo jiné i Tomášem Akvinským) označován jako *Komentátor* Aristotelova textu. To dokazuje, že jeho komentář měl výrazný vliv též pozdně středověkou evropskou recepci Aristotela.¹¹¹ Tímto filosofem je Ibn Rušd (Averroes). Averroes je autorem řady komentářů¹¹² k Aristotelovým spisům. Já se zde zaměřím na jeho *Velký komentář* k *Metafyzice*. Nesmírným přínosem tohoto textu je skutečnost, že Averroes zevrubně komentuje každou Aristotelovu větu. Budu se soustředit na jeho výklad klíčových pasáží VII. knihy.

Od začátku textu je zřejmá snaha o jeho vysvětlení, které se realizuje prostřednictvím zasazení komentovaného textu do rámce určité rané predikátové logiky. Averroes jednoznačně užívá termínu substance v tomto logickém smyslu jako podkladu ostatních kategorií. Tyto kategorie (jako např. kvalita a kvantita) jsou nazývány predikáty – akcidentální výpovědi o substancii (jejich vztah k substancii je zde již vyjádřen těmito slovy).¹¹³ Pomalu tak posouvá smysl termínu οὐσία, což ústí v toto vyjádření: „Je zjevné, že podstata nejzjevněji existuje právě v tělesech.“ (*Videtur aut substantia (οὐσία) existere manifestissime quidem in corporibus.*)¹¹⁴ Tento doslovný překlad umocňuje odlišnost od původního textu *Metafyziky*. Pokud bychom zde nahradili termín podstata termínem bytí (který řeckému textu odpovídá více), byla by zvláštnost tohoto vyjádření zcela jasná.

V textu dále následuje úvaha o esenci a její souvislosti s podstatou, která je nicméně zjevná už ze samotného termínu substance (oba termíny jsou užívány téměř jako synonyma). Esence věci (tedy její substance) je poznatelná pouze rozumem a nespočívá v složeninách, tj. v subjektu spojeném s akcidentálním predikátem (např. bílý člověk).¹¹⁵ Esence věci je vyjádřena v její definici.¹¹⁶

V následující pasáži přejdu k nejvýznamnějšímu latinskému interpretu Aristotela, k Tomáši Akvinskému. Tento filosof měl již k dispozici řadu latinských překladů Aristotelových spisů, které do značné míry vycházely z arabské překladatelské tradice. Je přirozené, že edice těchto

¹¹⁰ *Tamtéž* s. 413.

¹¹¹ De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 169.

¹¹² *Tamtéž*. s. 170.

¹¹³ *Aristotelis Opera cum Averrois Comentariis*. Vol. VII. s. 153 C.

¹¹⁴ *Aristotelis Opera cum Averrois Comentariis*. Vol. VII. s. 155 F.

¹¹⁵ *Tamtéž*. s. 162 B.

¹¹⁶ *Tamtéž*. s. 164 C.

textů byly velmi různorodé, často se od sebe významně lišily (např. v rámci *Metafyziky* počtem knih, které do celkového korpusu zahrnovaly); přesto lze předpokládat, že aristotelská latinská terminologie byla ve svých zásadních obrysech (tj. především ve výše zmíněných pojmech) dílem již konstituována, dílem předmětem konstituce (tak je tomu např. právě u Akvinského).¹¹⁷

Zaměřím se nyní na Akvinského komentáře klíčových míst *Metafyziky*. Akvinský již nekomentuje tak obezřetně jako Averroes, naopak suverénně určuje VII. knihu jako knihu analytickou v kontextu celého spisu.¹¹⁸ Metafyzika je v jeho pojetí vědou o prvních principech „jsoucna“¹¹⁹ (*ens*), konkrétně o jsoucnu, které je označeno jako „substantia“, jejíž funkce je charakterizována: „...v níž se jako v pravdě slučuje jsoucno a jedno, která obojí určuje a je ustavena čtyřmi principy...“ (*vero ens et unum se consequuntur, et sub eadem consideratione cadunt, ut in principio quarti est habitum*).¹²⁰

Po tomto úvodu se Akvinský vrací k Aristotelovi a vymezuje různé způsoby určení jsoucen (*quod ad determinandum de ente*).¹²¹ Jsoucna lze určit deseti atributy, jen jeden z nich je však nejdůležitější (je obsažen v ostatních devíti), tím je právě podstata. Zásadní je zde úvaha, podle níž je jsoucno *určováno* podstatou jako fundamentální kategorií. Tato úvaha je však Aristotelově *Metafyzice* poměrně vzdálená. Z toho, co se určovalo termínem οὐσία a co nebylo možné oddělit od konkrétní věci, činí jakýsi základní prvek uvnitř dané věci (právě na tomto rozdělení je založen i smysl českého termínu „pod-stata“). Samotnou podstatu pak lze, podle Akvinského, pojmout pouze rozumem.¹²²

Pozoruhodné je, jak termín substance Akvinský spojuje s termíny *quid est a hoc aliquid* („co to je“ a „toto“). O substanci hovoří jako o esenci dané věci, jako o odpovědi na otázku „co to je“, esence ovšem předchází určitému „toto“ a určuje jej.¹²³ Nevzdaluje se sice Aristotelovu textu natolik, aby opomíjel skutečnost, že jako οὐσίαi jsou chápána i individua (hovoří též o *substantia sensibilis*)¹²⁴, přesto jej tato skutečnost, tož že sám taková individua považuje za *substantiae*, vede k tomu, že se snaží je vymežit rozumem (jenom ten totiž dokáže chápat substanci).¹²⁵

¹¹⁷ De Libera, A. *Středověká filosofie*. s. 356–358.

¹¹⁸ Akvinský, T. *In Arist. Met. lib. 7 l. 1 n. 1*

¹¹⁹ V kontextu tomistické metafyziky je, domnívám se, vhodné termín *ens* překládat termínem „jsoucno“ (v rámci metafyziky aristotelské je tento termín však zavádějící).

¹²⁰ *In Arist. Met. lib. 7 l. 1 n. 1*

¹²¹ *Tamtéž. 2*

¹²² *Tamtéž.*

¹²³ *Tamtéž. 3.*

¹²⁴ *Tamtéž. 2 n. 29.*

¹²⁵ *Tamtéž. 1 n 11.*

Také u Akvinského (stejně jako u Averroa) se setkáváme s osvětlením problematiky esence, které je zcela v souladu s vnitřní logikou výkladu. Objevuje se zde termín *quidditas*,¹²⁶ který je odpovědí na otázku vyjádřenou termínem *quid est*. Esence (či *quidditas*) je v Akvinského pojetí předmětem definice dané věci; tím, v čem spočívá její bytí.¹²⁷ Akvinský také vysvětluje Aristotelovy příklady věcí, které samy o sobě nelze definovat (především vlastností). V tomto bodě se od Aristotela příliš neodchyluje, přesto je pozoruhodné, jak jej spojení esence s termínem substance vede ke značné „racionalizaci“ Aristotelovy metafyzické teorie. Bytí v primárním smyslu přisuzuje substanci,¹²⁸ jež je vysvětlena termínem esence. Charakteristikou esence je její uchopitelnost logickou definicí. Bytí v primárním smyslu lze tedy chápat pouze na základě logiky (tento závěr by ovšem vyplýval spíše s Aristotelových *Kategorií* než z jeho *Metafyziky*).

V rámci Akvinského výkladu *Metafyziky* je též pozoruhodný termín *species* jako překlad Aristotelova εἶδος. *Species* a jeho užití je totiž dalším dokladem analytické interpretace *Metafyziky*. Lze skutečně definovat pouze druhy a každá definice vychází z rodu a rozdílů.“ (Species enim sola definitur, cum omnis definitio sit ex genere et differentiis.)¹²⁹ Toto vyjádření sice upravuje vztah rodu a druhu a jejich roli v souvislosti s konceptem esence, ale principiálně rod od druhu neodlišuje. Toto opět představuje posun oproti významu řeckého textu. Akvinský zde pravděpodobně vychází ze zmíněného Boëthiova překladu *Úvodu k Aristotelovým kategoriím*, jehož autorem je novoplatonik Porfyrios. Zde je tematizována řada pojmů pocházejících z Aristotelových logických spisů, mezi nimi i εἶδος (lat. *species*).¹³⁰ V rámci *Metafyziky* však samozřejmě nelze předpokládat, že význam slova εἶδος je omezen striktně na tuto „logickou“ půdu. Stal by se tak principiálně provázaným s termínem γένος („rod“) a bylo by jej totiž možné chápat také jako rod ve vztahu k nižšímu druhu.¹³¹ Aristotelés však odmítá, že by esence byla něčím obecným,¹³² což dokazuje i jeho polemika s Platónovou metafyzickou teorií.¹³³ Nutnost revize významu pojmu εἶδος v rámci *Metafyziky* tedy dokládá mimo jiné i skutečnost, že sám Platón užívá totožného termínu pro charakteristiku neměnné skutečnosti (překládat tento termín jako „druh“ by bylo tedy příhodné spíše v jeho filosofii).¹³⁴

¹²⁶ *Tamtéž* 2 n 18. Do českého jazyka nelze tento termín jednoduše implementovat jako „kvidita“ (přestože právě takto byl převzat termín „kvalita“ z lat. „qualitas“). Překládá se tedy termínem „cost“. V této podobě ovšem také nedokáže osvětlit složitou strukturu Aristotelova (ani Akvinského) výkladu.

¹²⁷ *Tamtéž* 3n 17.

¹²⁸ *Tamtéž* 18.

¹²⁹ *In Arist. Met. lib. 71. 3 n. 22*

¹³⁰ Porfyrios. *Introduction (or Isagoge) to the logical Categories of Aristotle*. 615–617.

¹³¹ Tak by byl například živočich rodem druhu savec, ale savec rodem druhu pes.

¹³² *Met.* např. 1031b.

¹³³ *Tamtéž.* např. 1039a 25–30.

¹³⁴ Např. *Phd.* 103e.

Domnívám se, že na základě výše uvedených bodů lze dojít k závěru, že Akvinského interpretace Aristotelovy *Metafyziky* je sice v určitých ohledech původnímu textu věrná (např. osvětlení problematiky esence), často se však snaží porozumět *Metafyzice* skrze vlastní logické konstrukce. Tato snaha pak vede k výrazné abstrakci, která se projevuje především v samotném významu termínu „substance“ a termínu „druh“. Jejím důsledkem je mimo jiné hlavně to, že *substance* je možné poznat čistě rozumovým úsudkem jakožto logické *druhy*, což je závěr, který je s původním textem v rozporu.

Tuto tezi také dokládá též z hlediska metafyziky emblematický Akvinského spis *O jsoucnu a bytnosti* (*De ente et essentia*), v němž odděluje bytí (*esse*) věci od její bytnosti (*essentia*).¹³⁵ Akvinský zde samozřejmě Aristotelovy myšlenky rozvíjí, proto mu nelze vytýkat, že se jich nedrží; přesto je hlavní teze tohoto spisu založena na nepřesnosti v jejich pojetí způsobené užitím termínu *substance*. Tento termín totiž Akvinskému umožňuje zdánlivě se držet Aristotelovy filosofie, přitom ji však domýšlet v rámci problematiky bytí. Aristotelés sám však *bytí* (οὐσία) a *esenci* spojuje, Akvinský je s ní tedy v přímém rozporu, když tvrdí následující:

Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. (De ente et essentia. 4. 67.)

„Každou esenci či kviditu lze ovšem chápat bez toho, aniž by bylo nějak pojímáno její bytí; mohu například chápat, co je člověk nebo Fénix, a přitom se nezabývat tím, zda v přírodě skutečně jsou.“

Jelikož význam slova οὐσία je právě *bytí* věci, které je skrze její *pojem* (εἶδος) uchopeno v konceptu *esence* (τὸ τί ἦν εἶναι), nelze esenci od bytí oddělovat. Příklad s fénixem ilustruje, jak je Akvinského pojetí esence i bytí formální a „analytické“.¹³⁶ Chápe esenci čistě jako předmět logické definice, přitom by Aristotelovu pojetí odpovídalo spíše tvrzení, že právě proto, že nevíme nic o bytí Fénixe, nemůžeme ani nic vědět o jeho esenci.¹³⁷ Přestože je i u Aristotela esence velmi výrazně spojena s definicí věci, nelze ji od existence dané věci oddělit. Je sice možné Akvinského považovat za jednoho z prvních, kdo tematizoval tuto problematiku,¹³⁸ viděli jsme však, že bytí a jeho vztah k esenci je rozebírán i v rámci *Metafyziky*. Pozoruhodná je Akvinského aplikace této difference na koncept boha. Bůh nemá esenci, je čistým bytím,¹³⁹

¹³⁵ *De ente et essentia*. 4. 67.

¹³⁶ Kobusch, T. *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. s. 344–345.

¹³⁷ Viz problematika nesprávného užití slov na s. 38.

¹³⁸ *Tamtéž*.

¹³⁹ *De ente et essentia*. 5. 80.

nelze jej tedy poznat rozumem, je pouze předmětem víry či zjevení (stává se tak konceptem velmi podobným novoplatónskému Jednu).¹⁴⁰ Aristotelův bůh je naopak dokonalým předmětem myšlení, neboť je sám svým pojmem (čistým bytím – čistou esencí bez látky).

Nyní přejdu k pozdější recepci Aristotela, z níž přímo vychází i moderní a současná recepce tohoto filosofa. Jednou z nejdůležitějších postav zprostředkování Aristotela moderní filosofii je Španěl Francisco Suárez. Tento filosof představuje přechod mezi scholastickou metafyzikou a moderní ontologií.¹⁴¹ Přestože je Suárez filosofem, který ve své vlastní teorii Aristotela příliš nenásleduje,¹⁴² bude užitečné představit jeho pojetí Aristotelovy *Metafyziky*, neboť tato interpretace je dokladem pozdější práce s aristotelskými pojmy.

Nejprve se opět zaměřím na Suárezův vlastní komentář k *Metafyzice*. Pozoruhodné je již Suárezovo shrnutí VII. knihy, Aristotelés zde podle Suáreze tvrdí, že „...pojednává o prvním podkladu, o do jisté míry výjimečném (což uvedl už v první kapitole) předmětu této vědy, jímž je podstata (substance)“ (*agere de principali subjecto, et quodammodo unico (ut ipse primo cap. dixit) objecto huius scientiae, quod est substantia...*).¹⁴³ Řečeno slovy moderní epistemologie (která je do značné míry postavena na uvedených pojmech) se v VII. knize *Metafyziky* podle Suáreze pojednává o vědě, jejímž objektem je substance, která je zároveň subjektem této vědy.

Komentář je již velmi poznamenán scholastickou interpretací. Vytrácí se z něj Aristotelův pojem dané věci (τόδε τι); substance je už charakterizována pouze jako *quod quid est* („to, co je“)¹⁴⁴ a je zde výrazně vymezena proti akcidentu.¹⁴⁵ Také je akcentován její „formální charakter“, její přednost před látkou (jakožto formy i jakožto složeniny formy a látky).¹⁴⁶

I zde se setkáváme s tvrzením, že podstatou věci je její esence charakterizovaná jako předmět definice, který je ovšem vždy obecný.¹⁴⁷ Esence věci se tak stává jakýmsi privilegovaným predikátem (či případně jedním z privilegovaných predikátů), stejně tak se substance od věci odlučuje a stává se předmětem *sui generis*. V rámci pojetí substance pak lze konstruovat obecné distinkce prostřednictvím několika význačných predikátů.¹⁴⁸ Důsledkem spojení *Metafyziky* s Aristotelovými analytickými spisy (především s *Kategoriemi*), které nastává už v rámci

¹⁴⁰ Armstrong, A., H. (Ed.) *Filosofové pozdní antiky*. s. 275.

¹⁴¹ Aubenque, P. *Problém bytí u Aristotela*. s. 437.

¹⁴² Např. Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika*. s. 255.

¹⁴³ *Index locupletissimus in Met.* L. VII.

¹⁴⁴ Suárez, F. *Index locupletissimus in Met.* L. VII.

¹⁴⁵ *Tamtéž*. Cap. I. Q. 1–2.

¹⁴⁶ *Tamtéž*. Cap. II–III. Q. 4.

¹⁴⁷ *Tamtéž*. Cap. IV. Q. 1.

¹⁴⁸ Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika*. s. 116–117.

arabské interpretace těchto spisů, je izolování konceptu substance v rámci logiky, tj. tento koncept je tvořen *výjimečným* predikátem. Oproti Platónovi (vůči němuž se Aristotelés velmi výrazně v *Metafyzice* vymezuje) se pak tato teorie liší jen tím, že u něj je ono izolování substance vyjádřeno i na rovině ontologické, tj. substance je zde chápána jako idea.¹⁴⁹ Navzdory uvedenému rozdílu se však v Suárezově interpretaci (podobně jako v interpretaci scholastické) koncepce obou myslitelů spíše propojují, neboť aristotelské formě (μορφή) je zde přisuzována samostatná existence (z toho lze mimo jiné vyvodit i to, že Suárez ztotožňuje esenci a existenci).¹⁵⁰ Suárez dále kritizuje Aristotelovo pojetí látky jako domnělého principu individuace.¹⁵¹ Také tato skutečnost ukazuje, jak silně byla v rámci scholastické filosofie ukotvena představa, že v Aristotelově *Metafyzice* je látka a forma je v individuu striktně oddělována.

Přestože se interpretace dalších pojmů tvořících základ Aristotelovy *Metafyziky* shoduje s interpretací, kterou jsem uvedl na začátku této kapitoly, zaměřím se zde ještě na pojem „uskutečnění“ (ἐνέργεια). Ukazuje se zde, jak blízká je Suárezovi myšlenka, že skutečnost je v Aristotelově pojetí definicí, která předchází existenci konkrétní věci.¹⁵² Interpretace XII. knihy *Metafyziky* je pak vedena zcela v duchu křesťanské filosofie, což se projevuje mimo jiné například úvahou o oddělených substancích.¹⁵³

Stojí též za zmínku, že samotný Suárez se snaží Aristotelovy úvahy doplnit o koncept předmětu, který u Aristotela v této ucelené podobě (v podobě objektu jakožto fundamentální součásti teorie poznání) nenalezneme. Rozlišuje formální koncept a koncept objektivní.¹⁵⁴ Objektivita je u něj do značné míry spojena s intencionalitou mysli, tj. všechny předměty, k nimž se mysl vztahuje, jsou objektivní. O myšlenkách pak hovoří právě jako o formálních konceptech, oproti konceptům objektivním, jimiž jsou věci (realita).¹⁵⁵

Tato úvaha může doplňovat onu méně jasnou část VII. knihy, v níž Aristotelés pojednává o výrazu a pojmu.¹⁵⁶ Formální koncept, který je v Suárezově díle dále spojován s konceptem jména (či výrazu).¹⁵⁷ Rozdělení formálního konceptu, tj. výrazu a konceptu objektivního tak do značné míry kopíruje rozdělení výrazu (λόγος) a pojmu (εἶδος), s nímž jsme se setkali v rámci

¹⁴⁹ *Tamtéž.* Suárez, F. *Index locupletissimus in Met.* Cap. X. Q. 1–2.; Cap. XIII. Q. 1.

¹⁵⁰ *Tamtéž.* L. VIII. Cap. V–VI.; Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika.* s. 162.

¹⁵¹ Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika.* s. 270.

¹⁵² *Tamtéž.* L. IX. Cap. VIII–IX; XI

¹⁵³ *Tamtéž.* L. XII. Cap. VIII.

¹⁵⁴ Suárez, F. *Disputationes Metaphysicae.* II, 1 1.

¹⁵⁵ Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika.* s. 67–68.

¹⁵⁶ *Tato práce.* s. 17.

¹⁵⁷ Suárez, F. *Disputationes Metaphysicae.* II, 1 3, 7.

Metafyziky.¹⁵⁸ Výraz zde představuje obecné uchopení předmětu (je jeho pojmenováním) oproti pojmu, prostřednictvím něž uchopujeme konkrétní předmět. Suarezův přínos spatřuji právě v tom, že se snaží tuto problematiku přesunout přímo na úroveň lidského poznávání, pouze na ní lze totiž metafyzické problémy osvětlit.¹⁵⁹

Novověké interpretace

V poslední části věnované vývoji metafyzické terminologie se zaměřím na důsledky, které má výše popsané zmatení pojmů pro novověkou filosofii. Jak bylo výše naznačeno citátem z díla Francise Bacona, filosofové raného novověku Aristotelovy teorie vesměs odmítali. Samotný Bacon hovoří v souvislosti s Aristotelem o termínech, které překážejí rozumu, a o nezdravé autoritě filosofa.¹⁶⁰ Chápe Aristotela jako filosofa, jenž je strůjcem prázdné filosofické spekulace.¹⁶¹ Samotný pojem substance (za jehož inauguratora je již bezpochyby považován Aristotelés) je zpochybněn jako prázdný, lépe řečeno je zpochybněno Aristotelovo vymezení tohoto pojmu jako příliš abstraktní.¹⁶²

Velmi zásadními kritiky Aristotelovy *Metafyziky* byli Descartes a Spinoza, kteří právě proto, že pojem substance je klíčovou součástí jejich filosofické teorie, desinterpretovali teorii Aristotelovu (vůči jehož domnělému pojetí substance se vymezovali).

U Descarta je patrný předpoklad, že Aristotelés do značné míry ignoroval skutečnost, když ji chtěl podřídít řadě analytických pojmů. Descartes klade důraz na intuici (na základě níž poznáváme jasná a rozlišená fakta) a dedukci (která z těchto faktů tvoří úsudky).¹⁶³ Nicméně právě Descartova metafyzika a jeho rozdělení substancí na substancí myslící a rozlehlou¹⁶⁴ je též domnělým vymezením vůči Aristotelově teorii.

Velmi podobně je tomu u Spinozy, který substancí definuje jako „...to, co je chápáno samostatně skrze sebe sama; tj. něco, čeho pojem nepotřebuje pojem jiné věci, aby jím byl formován.“ (*id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*).¹⁶⁵ Je pozoruhodné, jak se tyto charakteristiky do značené míry shodují s definicemi vlastního Aristotela, až na to, že se v jeho filosofii netýkají pojmu substance. Právě tento fakt je jedním z hlavních důvodů, proč je obsahem této práce lakonická analýza textů raně novověkých filosofů. Pokud totiž Spinoza tvrdí, že „Podstata

¹⁵⁸ *Met.* 1035b 33–1036a 8.

¹⁵⁹ Heider, D. *Suárez a jeho metafyzika*. s. 428–429.

¹⁶⁰ Bacon, F. *NO* I. 43–44.; Röd, W. *Novověká filosofie I*. s. 28.

¹⁶¹ Bacon, F. *NO* I. 45.

¹⁶² Např. Bacon, F. *NO* I. 15, 66, 69.

¹⁶³ Descartes, R. *Pravidla pro vedení rozumu*, III.

¹⁶⁴ Např. Descartes, R. *Principy filosofie*, I, 47–48.

¹⁶⁵ Spinoza, B. *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*. 1. 1. 3.

nemůže být tvořena něčím jiným, je tedy příčinou sebe sama, tj. její esence v sobě nutně zahrnuje existenci. Součástí její přirozenosti je tedy existence.“ (*Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere.*),¹⁶⁶ modifikuje smysl termínu substance do míry, která je pro řadu kritiků z řad empirismu neúnosná. Ironií této Spinozovy charakteristiky substance je to, že se docela dobře může vztahovat i na Aristotelský pojem οὐσία za předpokladu, že jím již intuitivně označujeme něco jasného, něco, s čím jsme takřka samozřejmě obeznámeni, tj. *bytí*. Ze samotného výrazu „substance“ či „podstata“ plyne opak – na Spinozu se tak může vztahovat kritika, že jeho filosofie je založena na pojmu, který je pouhou složenou ideou, ideou pocházející z idejí původnějších.¹⁶⁷

Totožná kritika spočívající v upozornění na abstraktnost a odvozenost pojmu substance je pak právě pro nastíněné interpretační nedostatky vztahována i na samotného Aristotela. Řada charakteristik Spinozovy substance¹⁶⁸ svědčí o tom, že tento filosof nejenom že pojímal substanci principiálně jinak než výše zmíněný Descartes, ale také, že se toto pojetí striktně drží významu slova „substance“ – u Spinozy je totiž skutečně tím, co je základem veškeré reality. V tomto smyslu je termín „substance“ spíše možné spojit s aristotelským termínem „podklad“ (ὕποκειμενον); proto je též možné Spinozovu substanci v konečném důsledku považovat za princip spíše látkový, i u Aristotela je ostatně posledním podkladem skutečnosti látka.¹⁶⁹

Dalším dokladem významu, jakého termín „substance“ požívá, je také teorie G. W. Leibnize. Ústřední pojem jeho filosofie, tj. monáda, má sice řadu společných prvků se Spinozovou substancí, avšak obsahuje v sobě také něco z aristotelské οὐσία (to dokládá například skutečnost, že každá substance se musí lišit od jiné – jako individuální jednotka).¹⁷⁰ Jeho teologické chápání světa¹⁷¹ i jeho úvaha o duši jako o entelechii¹⁷² jsou společnými prvky jeho a Aristotelovy metafyzické teorie.

Leibniz chápe Aristotelovu *Metafyziku* spíše jako základ scholastické filosofie, který sice vznáší řadu podnětných otázek, avšak zdaleka ji nedokáže vyřešit. Stále ovšem, jak je patrné z krátkého spisku o pojmu substance, vůbec nepředpokládá, že by základní pojmy *Metafyziky* mohly v konkrétním zrcadle scholastiky prodělat značné změny.¹⁷³ Podobnost mezi jejich

¹⁶⁶ Spinoza, B. *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*. 1. 3. 7.

¹⁶⁷ Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. 2. 12. 6.

¹⁶⁸ Röd, W. *Novověká filosofie I*. s. 298.

¹⁶⁹ *Met.* 1029a 20–30.

¹⁷⁰ Leibniz, G., W. *Monadologie*. 9; 13.

¹⁷¹ *Tamtéž*. 87–88.

¹⁷² *Tamtéž*. 70.

¹⁷³ Leibniz, G., W. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*.

systemy může být ovšem nalezena v pojmu esence (prostřednictvím něž Aristotelés chápe bytí). Leibniz totiž uvažuje o predikátech (vlastnostech), které jsou nutnou součástí subjektu (potažmo tak tvoří jeho esenci). Leibnizova úvaha je sice poněkud extrémní, vede totiž k zamítnutí existence jakýchkoliv nahodilých vlastností dané věci (všechny jsou totiž obsaženy v pojmu dané věci),¹⁷⁴ avšak reformulace vztahu predikace jako vztahu v rámci daného subjektu (nikoliv tedy vztahu mezi subjektem a od subjektu zcela odlišným predikátem) je bod, v němž se Leibniz Aristotelovi také přibližuje.¹⁷⁵ Dalo by se tedy říci, že Leibniz k Aristotelovu odkazu přistupuje mnohem vstřícněji než jeho současníci, byť cítí potřebu jej rekonstruovat, a především doplnit.¹⁷⁶

Filosofie Immanuela Kanta tvoří jistou výjimku v přístupu k problematice substance a předmětu. Přestože ani u Kanta nelze hovořit o změně hodnocení Aristotelovy filosofie, je třeba zde jeho teorii zmínit jako specifickou především z toho důvodu, že v řadě aspektů z ní vychází samotný Husserl. Zatímco v následujících kapitolách budou zmíněny odlišnosti obou teorií (především v kontextu problematiky idealismu), nyní se budu soustředit na styčné body.

Substance, či lépe řečeno inherence, je jednou z kategorií, jednou z funkcí čistého rozumu.¹⁷⁷ Prostřednictvím této funkce rozlišujeme u věci její nutné vlastnosti a její vlastnosti nahodilé. Je pozoruhodné, že Kant tuto kategorii nijak neprotežuje před ostatními, přestože její epistemická dignita je výrazná. Kategorie inherence se podobá aristoteléské esenci, byť představuje extrapolaci tohoto pojmu do oblasti epistemologie. O samotné substanci pak Kant hovoří v rámci pojednání o změně jako o „substrátu časových určení“, jako o tom, co v daném (proměnlivém) jevu trvá.¹⁷⁸

Pokud ovšem Kantovu teorii propojíme s poznatky, které jsme nabyli o konceptu οὐσία, dospějeme především v otázce předmětu poznání k pozoruhodným paralelám. Podstatnou vlastností všech Kantových kategorií je skutečnost, že jsou aplikovány pouze na předměty možné smyslové zkušenosti, tj. na jevy.¹⁷⁹ To znamená, že věci, které poznáváme jsou tak do značné míry již výsledkem aktivity čistého rozumu. Tento rys bylo možné (po jejím detailnějším zkoumání) pozorovat i u samotné οὐσία. Její specifitější vymezení, tj. esence, je také výsledkem rozumových aktivit (reprezentovaných především koncepty εἶδος a ὄρισμός),

¹⁷⁴ Leibniz, G., W. *Metafyzická rozprava*. s. 23–25.

¹⁷⁵ Leibniz, G., W. *Monadologie a jiné práce*. s. 61; Röd, W. *Novověká filosofie II*. s. 131.

¹⁷⁶ Leibniz, G., W. *Metafyzická rozprava*. s. 29–31.

¹⁷⁷ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. A 80/B 106.

¹⁷⁸ *Tamtéž*. A 189/B 232.

¹⁷⁹ *Tamtéž*. B166.

kteře ovšem v konečném důsledku, stejně jako je tomu v Kantově teorii, umožňují poznání dané věci.

Klíčovým rozdílem obou koncepcí je skutečnost, že doménou Aristotelovy teorie je bytí věcí, které on sám nikdy neproblematizuje. Jinak řečeno, podle Aristotela je poznání věci samé naprosto samozřejmé. Kant v tomto ohledu provádí mnohem subtilnější gnoseologickou analýzu zákonitostí, jimiž se řídí naše poznání, a dochází k závěru, že je není možné aplikovat na oblast jsoucí mimo dosah našeho poznání samotného. Právě proto zůstává oblast věcí samých přinejmenším běžnými prostředky nepoznatelná.

Husserlovo pojetí předmětu, jehož precizaci bude věnována další část této práce, sice vychází z Kantových teorií, avšak v klíčové problematice poznatelnosti věcí samých je překonává. Husserl nepochybně umožňuje možnost poznat *věc o sobě*, nicméně tuto *věc* podrobuje ještě subtilnějším analýzám než Kant. Úběžníkem těchto analýz je koncept předmětu, který v Husserlově filosofii nabývá řady významů. Nepochybně jsou však všechny tyto významy propojeny s konceptem mnohem starším, než je předmět, s konceptem οὐσία.

I οὐσία v sobě totiž (stejně jako předmět) propojuje bytí a myšlení; věci, které jsou v mém okolí, existují potud, pokud jsou jako takové poznávány. Tato teze intuitivně vyplývá z Aristotelovy metafyzické teorie, aniž by ji on sám explicitně zmiňoval. Tematizací klíčových rysů předmětu v Husserlově filosofii bude tedy objasněna souvislost bytí a poznání, které jsme již od antiky svědky.

Závěr podkapitoly o vývoji metafyzické terminologie věnuji ozřejmění jejího místa v této práci. Pro možnost konstituce Aristotelovy teorie οὐσία je nutné se též vyrovnat s mylnou představou, že jeho teorie je založena na pojmu podstaty. Kořeny této mylné představy jsem se pokusil představit právě v této podkapitole. Kritika, která důvtipně zpochybňuje poznatelnost podstaty;¹⁸⁰ kritika, která považuje podstatu za složenou ideu (jak bylo uvedeno výše) či specifitější kritika, podle níž je substance složena z předmětů;¹⁸¹ kritika, která termín substance domněle překvapivě osvětluje termínem bytí;¹⁸² kritika zpochybňující samotný vztah subjektu a predikátu, jímž je podstata (a její úloha jakožto subjektu) vymezena¹⁸³ – všechny uvedené velmi vlivné kritiky se vůbec nevztahují k samotnému pojmu οὐσία.

Těchto několik poznámek svědčí o tom, jak je nutné revidovat Aristotelovu *Metafyziku*, pokud ji chceme interpretovat v rámci moderní filosofie (kteřá se musí vymezit vůči kritice

¹⁸⁰ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. s. 15–16. (Zde se Hume táže, jakým způsobem můžeme podstatu poznat – jaký smysl jí může vnímat.)

¹⁸¹ Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 2.021.

¹⁸² James, W. *The Principles of Psychology Vol. I*. s. 344.

¹⁸³ Frege, G. *Pojmopis*. s. 15.

zmíněných myslitelů), tj. snažit se dnes rekonstruovat Aristotelovo pojetí metafyziky samotné. Ukazuje se také, jak je recepce tohoto textu, a dokonce i jeho pochopení, velmi silně založeno na pojmu substance (téměř všechny překlady *Metafyziky* interpretují οὐσία jako substanci), jemuž *de facto* žádný Aristotelův pojem neodpovídá. Bylo by tedy nesprávné Aristotelovo pojetí οὐσία spojovat s termínem substance. Představa věci jako substance vede k závěru, že to skutečně existující se nachází až *pod* skutečností, která je nám běžně přístupna. Něco, co ve skutečnosti neodpovídá našemu smyslovému vnímání a může být pojímáno pouze myšlením.

οὐσία mezi ontologií a epistemologií

V závěru této práce se pokusím tematizovat vlastní interpretaci pojmu οὐσία, která tvoří pozadí celé této práce. Domnívám se, že je možné problematický termín οὐσία spojit s konceptem, který tvoří základní kámen teorie poznání, tj. s konceptem předmětu. Objekt je samozřejmě výhradně epistemologický koncept, který *sensu stricto* v antické filosofii nikde tematizován nebyl. Výše se ukázalo, že Aristotelova filosofie byla vnímána jako filosofie podstat – zvláštních metafyzických entit nahlédnutelných pouze rozumem. Domnívám se, že byly uvedeny důvody, kvůli nimž lze tento názor považovat za mylný. Nyní uvedu důvody, pro něž je možné považovat řadu charakteristik bytí (οὐσία) za charakteristiky předmětu.¹⁸⁴

Aristotelés nutně svazuje bytí a poznání tvrzením, že bytí věci je poznáváno primárně.¹⁸⁵ Tímto pevně propojí ve své metafyzice teorii bytí a teorii poznání; nejen, že bytí – daná věc má ontologický primát (existuje dříve než její vlastnosti, stavy...), má též primát epistemologický – je poznáváno dříve než jeho stavy, vztahy, v nichž se nachází apod. Tato skutečnost ukazuje mimo jiné především to, že bytí nemůže být vlastnost věci, stejně tak jako nemůže být ničím, co tvoří podklad věci – k čemu je možné se dostat pouze myšlením (tj. podstatou). Bytí věci je podle Aristotela samotná věc, která je vnímána a poznávána.

Aristotelés sám tematizuje vztah mezi smyslovým *vjemem* a *jevem*, v němž se jeví bytí.¹⁸⁶ Oproti vjemu, který se může lišit u zdravého a nemocného člověka, je jev již spojen s předmětem (s bytím dané věci), podle způsobu tohoto spojení lze určit, jestli je to jev pravdivý či nepravdivý, tj. odpovídající či neodpovídající předmětu, který se jeví.¹⁸⁷ Uvedenou úvahu lze však aplikovat spíše na různé stavy věcí, samotná věc (jakožto οὐσία) je spíše něčím, co jevy (a případně vjemy) vyvolává. To však neznamená, že by οὐσία byla tajemnou věcí „o sobě“, naopak, je tím, co je poznatelné „nejpřirozeněji“.¹⁸⁸

Na tomto místě je třeba zmínit, že Aristotelés nikde na příslušných místech *Metafyziky* nezmiňuje způsoby poznávání věcí. Máme-li se však snažit o to, být v odpovědi na otázku po takovýchto způsobech konzistentní s Aristotelovou vlastní teorií, museli bychom poukazovat na souhru smyslového vnímání a myšlení; bylo by třeba ukázat na to, že v otázce poznání οὐσία hrají roli jak smysly, jejichž prostřednictvím získáváme vjemy dané věci, tak rozum, tvořící z

¹⁸⁴ Předpokládám, že jedině na poli epistemologie je možné uvedenou kritiku ještě upřesnit a vyjasnit smysl termínu οὐσία.

¹⁸⁵ *Met.* 1038a 30–35.

¹⁸⁶ *Tamtéž.* 1010b 1–2.

¹⁸⁷ *Tamtéž.*

¹⁸⁸ *Tamtéž.* 1029b 3–10.

vjemů její pojem (εἶδος). Koncept esence věci (τὸ τί ἦν εἶναι) je třeba chápat jako vyjádření právě oné pojmové stránky věci (na níž upozorňuje i termín ὀρισμός).

Vnucuje se otázka, jak jsou vjemy konkrétní věci spojeny s pojmem této věci; jak se daná věc stane jakýmsi *konkrétním obecnem*?¹⁸⁹ Jak je vůbec možné tvrdit, že při vnímání dané věci v ní zároveň nutně rozpoznávám (lépe nebo hůře) její pojem? Této problematice se Aristotelés nevěnuje přímo. Kromě uvedených míst lze však i z jeho logických spisů vypozařovat představu, kterou o poznávání má. Určitá jednotlivá věc, tedy bytí v primárním smyslu musí být jako takové předmětem smyslového poznávání.¹⁹⁰ Jednotlivá věc (τόδε τι) je tedy předmětem smyslového vnímání, nicméně jednotlivá věc je charakterizována také jako τί ἐστὶ a οὐσία, tj. jako to, co je – jako bytí. Jako taková pak může (a musí) být též předmětem definice, to znamená, musí být pojímána rozumem. Pokud by byla pouze předmětem smyslového vnímání, a nikoliv předmětem definice, nemohli bychom jednotlivou věc poznat. Věc tedy musí být zároveň předmětem smyslového vnímání i myšlení – tyto dvě charakteristiky lidského poznání jsou pouze společně s to určitou věc pojmout jako bytí (οὐσία).

Tuto problematiku lze řešit poukazem na rozdíl mezi jevem a vjemem, poukazem na to, že Aristotelés je schopen v konceptu jevu (φαινόμενον) spojit jak smyslové vnímání (αἴσθησις), tak myšlení (νόησις). To, co se nám jeví, je samozřejmě jednotlivá věc – οὐσία; poukazem na to, že se nám nějak jeví, může Aristotelés přejít k problematice pravdy a nepravdy (tj. případně adekvátního či neadekvátního soudu o daném jevu).

Dalo by se říci, že v jevu rozpoznávám danou věc na základě jejího pojmu. Toto rozpoznání je takřka okamžité, my v dané věci již „vidíme“ jistou formu (μορφή), jejíž kontury lze sice neustále zpřesňovat, avšak přítomná je v procesu poznání od počátku. Je jasné, že smyslové vnímání nemůže být původcem tohoto rozpoznávání, neboť bylo uvedeno, že forma představuje definici dané věci. Je zřejmé, že chápání definice je výsledkem myšlení, zde se ovšem nejedná pouze o porozumění definici (či její tvorbu). Zaměřujeme se spíše na přiřazení určitého vymezení ke konkrétní věci. Domnívám se, že schopností, která za toto zodpovídá, je *obrazotvornost*.

Není to *obrazotvornost* v běžném slova smyslu. Řecký termín φαντασία zde spíše odkazuje ke specifické práci s jevy (φαινόμενα). Touto prací mám na mysli propojení smyslového vnímání dané věci (toho, co je τόδε τι) a logického soudu (který vytváří definici dané věci). Jedině skrze toto spojení je možné postihnout esenci věci (τὸ τί ἦν εἶναι) a neupadnout do kontradikce, kterou zmiňuje Aristotelés, která by spočívala v oddělení bytí dané věci od její

¹⁸⁹ Hegel, G., W., F. *Fenomenologie ducha*. § 111.

¹⁹⁰ *Cat.* 2a 12–13; *An. Post.* 81b 6–7.

esence. *Obrazotvornost* je pravděpodobně intuitivně chápána jako schopnost, která spíše souvisí s vnímáním (podobně je vymezena i ve spisu *O duši*, i když i tam se poukazuje na její místo mezi myšlením a vnímáním),¹⁹¹ nicméně její vlastní průběh, zaměření a vyvolání s vnímáním nemusí souviset vůbec (může být vyvolána i řízena myšlením).

Problém spojený s tím, zda jsou formy a *esence* věcí obecné či individuální, je způsoben právě tím, že v *Metafyzice* není popsán způsob, jakým esenci poznáváme. Je tam uvedeno pouze *in nuce*, že bytím v primárním smyslu, tedy ve smyslu *esence*, jsou jednotlivé věci. V souvislosti s důrazem na problematiku poznání později vznikla otázka, jakým způsobem můžeme toto bytí vnímat. Právě tato úvaha dala vzniknout kontradikci spočívající v tom, že nemůžeme smyslově vnímat výsledek logického soudu, avšak daný výsledek nutně musí být bytí v primárním smyslu, tedy být danou věcí, jejímž atributem je to, že je smyslově vnímána (že je τόδε τι). Domnívám se, že navržené pojetí konceptu *obrazotvornosti* tento problém řeší tím, že v procesu poznání přirozeně propojuje smyslový vjem individua s jeho esencí. Dalo by se říci, že konkrétním smyslovým vjemem prostřednictvím *obrazotvornosti* „vidím“ Sókrata – nejmoudřejšího z lidí.

Nyní již přejdu k Husserlově fenomenologii a ve čtyřech následujících kapitolách se pokusím ukázat významy konceptu předmětu, které bude možné chápat též jako objasnění či alespoň usoustavnění výše pojednávané problematiky.

¹⁹¹ *De an.* 428a 5-10.

1. Význam objektu jako části vnějšku

Objekt je primárně epistemologický koncept, už v *LU* je chápán primárně jako konstitutivní součást čisté logiky, která by dle Husserla měla tvořit podklad veškeré vědy.¹⁹² Při pojednání o objektu se tedy soustředím primárně na akty v nejširším slova smyslu (mezi takové akty řadím vnímání, souzení, ale také fantazii a vzpomínání), zdálo by se tedy, že při pojednání o objektu by tedy bylo možné nechat stranou jakékoliv fyziologické procesy našeho těla (mezi tyto procesy řadím především emoce, tělesné pochody obecně nesouvisející s naší vůlí, ale také instinkty). V průběhu této kapitoly se však ukáže, že první význam termínu objekt, který je v Husserlově fenomenologii obsažen, vyžaduje ke svému objasnění i sféru oněch fyziologických procesů.¹⁹³ Tyto procesy však zkoumá z hlediska deskriptivní psychologie, tj. z hlediska toho, do jaké míry jsou prožívány. Příslušné zkoumání se tedy stále vymezuje vůči zkoumáním přírodních věd (např. fyziologie). Celá tato kapitola tedy usiluje o precizaci odpovědi na otázku: v jakém smyslu lze v Husserlově filosofii o konceptu předmětu hovořit jako o součásti vnějšku, tj. korelátu příslušného poznávacího aktu. Termínem vnějšek zde tedy označuji vše, co v těchto aktech není samo o sobě přítomno, tj. *to*, k čemu se tyto akty vztahují.

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

1. 1. Intencionalita, smyslové vnímání, hylé

1. 1. 1. Intencionalita

První význam objektu, jímž se budu zabývat je tedy objekt jakožto *součást vnějšího světa*. Klíčovým konceptem, který zajišťuje spojení našeho vědomí s okolním světem je intencionalita. Přestože se zprvu samozřejmě ocitáme na půdě světa „před-vědeckého“, „přirozeného“, neznamená to, že by nebylo v principu možné tento svět zkoumat vědeckými metodami. Naopak, koncept intencionality nám zaručuje možnost zkoumat koreláty našich mentálních aktů, koreláty nacházející se právě ve vnějším světě.

„Předvědecký přirozený svět Husserl nikdy nepřijímal dogmaticky takový, jaký je, nýbrž jen jako problém transcendentální konstitutivní analýzy. Tato analýza stála vždy nakonec ve službách samotné vědy a logiky, neboť fenomenologická 'analýza původu' neznamená nic jiného než hledání nejzazší, zakládající evidence a jako taková se nemůže ujmout důstojnějšího a odpovědnějšího úkolu než reflexe

¹⁹² *LU*. A 5, 20.

¹⁹³ Tato skutečnost se ukazuje především v díle pozdního Husserla.

opomíjené, subjektivní stránky lidské intencionality, a to v přísné korelaci s jejími vědeckými výkony.“¹⁹⁴

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

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

„Způsob, jak jsou dány prožitky a jak předměty, které jsou v prožitcích jako fenomény (tj. předměty samy, ale v modech svého jevení) míněny, se liší, protože předměty nikdy nemohou být součástí prožívání, jsou vůči němu transcendentní...“¹⁹⁵

Na jedné straně je nutné mít na paměti, že reálný obsah prožitku je podstatně odlišný od obsahu intencionálního téhož prožitku.¹⁹⁶ Obsah intencionálního prožitku je nutně vůči tomuto prožitku samotnému transcendentní v tom smyslu, že není jeho reálnou součástí. Tento obsah je totiž určován objektem vnějším příslušnému prožitku.

„Objekty představují oproti subjektivním intencionálním aktivitám, které se na ně zaměřují, jednotu a tvoří v jistém smyslu cíle rozmanitých intencí. Nelze říci, že by celé prožívání bylo intencionální, ale intencionalita je to, co mu dává předmětné zaměření, co mu vůbec dává zaměření, co tvoří imanentní zacílenost prožívání.“¹⁹⁷

V rámci vlastní fenomenologické teorie poznání je samozřejmě nutné oddělovat obsah prožitku od jeho předmětu, neboť obsah prožitku je spjat právě se samotným prožíváním příslušného jevového aspektu předmětu.¹⁹⁸ Uvedené skutečnosti však se samotným konceptem intencionality přímo nesouvisejí, jeho smysl spočívá právě v konstatování zmíněné „zacílenosti“ na předmět. Intencionalita je tedy konceptem, který o sobě nutně implikuje určitý vnějšek – *to*, k čemu se vědomí vztahuje. Je-li prožitek intencionální, skrze svůj obsah se

¹⁹⁴ Cho, K., K., *Mezi „konstitucí“ a „analýzou“*. Místo Logických zkoumání v Husserlově fenomenologii. s. 96.

¹⁹⁵ Novotný, K. *Co je fenomén? O fenomenologických diferencích*. s. 358.

¹⁹⁶ LU. A 375.

¹⁹⁷ Patočka, J., *Fenomenologické spisy I*. s. 291.

¹⁹⁸ LU. A 361.

vztahuje k nějaké předmětnosti.¹⁹⁹ Předmět jako výsledek uvedeného způsobu „vztahování se“ může být chápán obecně dvěma způsoby:

„Objekt lze naopak nazvat „přítomným“ ve dvojitým smyslu. Na jedné straně ve smyslu modifikujícím. Zde nejde o skutečný objekt, o věc ve světě, ale pouze o objekt tak, jak je zpřítomněn. Tomuto objektu lze připsat pouze intencionální existenci; to znamená, že není ničím jiným než obsahem příslušného zpřítomnění, které je na něj zaměřeno.“²⁰⁰

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

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

1. 1. 2. Smyslové vnímání

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

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

„V husserlovské fenomenologii je zkušenost vnímání spojena s viděním: 'mlhavě pojímané' skutečnosti v 'poli vnímání' mohou být 'osvětleny paprsky' vědomí. Jinými slovy, zkoumání zkušenostního vědomí se uskutečňuje terminologií týkající se vidění, světla a stínu, jasnosti a mlhavosti.“²⁰¹

„K vnímání patří, že se v něm něco jeví...“²⁰² Tento zdánlivě jednoduchý fakt je klíčovou charakteristikou smyslového vnímání. Tento akt představuje přímou vazbu k vnějšku – k jeho objektům. Je ovšem podstatným rysem vnímání, že nikdy nezprostředkovává celý předmět, ale vždy pouze jeho část, v tomto smyslu je možné nazvat korelátory vnímání jako

¹⁹⁹ LU. A 376.

²⁰⁰ Schuhmann, K. *Intentionality and the Intentional Object in the Early Husserl*. s. 144. (přel. VZ)

²⁰¹ Lima, E. *Of Horizons and Epistemology: Problems in the Visuality of Knowledge*. s. 28. (přel. VZ)

²⁰² LU. A705

nesamostatné, tj. součástí celku transcendentního předmětu.²⁰³ „Předmětnosti, pokud jsou názorně dány, se jeví vždy jen částečně, názor smyslových kvalit nikdy nedává celý předmět...“²⁰⁴ Pokud se tedy zaměřujeme na to, čím se danost sama vymezuje, je to právě specifický vztah k určité části předmětu, tento specifický vztah je označen jako *samodanost* (Selbstgegebenheit). V souvislosti s jinými poznávajícími akty však můžeme provést obdobné rozlišení intencionálního obsahu daného aktu a objektu tohoto aktu – Husserl v *LU* rozlišuje předmět tak, *jak* je intendován a předmět, *který* je intendován (v případě smyslového vnímání je předmět však intendován privilegovaným způsobem).²⁰⁵ Rozdvojení obsahu daného aktu a jeho objektu smyslové vnímání by bylo možné vymežit též tímto způsobem:

„To, co je vnímáno vnímáním, je objekt, a ten se liší od jednotlivých vjemů či prožívaných obsahů mysli. Proto se zdá, že Husserl je epistemologický dualista, pokud si myslí, že obsahy mysli a předmět jsou numericky odlišené.“²⁰⁶

Lze tedy tvrdit, že intencionální vazbu k vnějšku nejbezpečněji zajišťuje člověku smyslové vnímání. Od objektu, tak jak je vnímán, se bezesporu odvíjí i jakákoliv další myšlenková práce s příslušným objektem (ve fantazii či případně v rámci vzpomínání).²⁰⁷ Je nicméně přehnané chápat Husserlovu koncepci jako epistemologický dualismus, je třeba mít na paměti, že fakticky neexistují dva obsahy daného aktu – předmět je vnímán jako obsah aktů vnímání.²⁰⁸ Proto se právě o *epistemologický* dualismus nejedná. Vnímání tedy nelze chápat bezezbytku jako něco, co má charakter transcendentní, tj. že je samo něčím, co se ocitá mimo naše mentální schopnosti, v jejich rámci je naopak imanentní,²⁰⁹ pouze zprostředkovává transcendentní předmětnost. Ani v případě pojednávání o této specifické epistemické schopnosti však nelze tvrdit, že je v jejím případě transcendence předmětu dána bezezbytku, pak by totiž nebylo možné hovořit o vnímání jako o poznání.²¹⁰ Již na úrovni smyslového vnímání je třeba mít na paměti i to, že je každý vnímaný předmět je *eo ipso* též imanentní příslušnému aktu do té míry, do níž je obsahem tohoto aktu.²¹¹

²⁰³ *Ideen*. § 138.

²⁰⁴ Novotný, K. *O povaze jevů*. s. 56.

²⁰⁵ *LU*. A 376.

²⁰⁶ Drost, M., P. *The Primacy of Perception in Husserl's Theory of Imagining*. 571. (přel. VZ)

²⁰⁷ *Tamtéž*. s. 582.

²⁰⁸ *LU*. A. 352.

²⁰⁹ Např. Ameriks, K. *Husserl's Realism*. s. 501.

²¹⁰ Např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*. s. 47.

²¹¹ Novotný, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s. 63.

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

„...apercepce vytváří to, co nazýváme jevením, ať už je nesprávné, či správné, ať už se drží věrně a adekvátně v mezích toho, co je bezprostředně dané, anebo tyto meze jakoby v anticipaci budoucího vnímání překračuje. Jeví se mi dům – jak jinak, než že skutečně prožívané smyslové obsahy určitým způsobem apercipuji. Slyším flašinet – smyslově pocíťované tóny vykládám právě jako tóny flašinetu.“²¹²

Na tomto místě ještě není možné se věnovat aperpepci jako klíčové schopnosti pro konstituování samotného vnímání, to je možné pouze v rámci sestupu k původu této aktivity (tj. smyslového vnímání). Je nicméně třeba si uvědomit, že již v této fázi svého myšlení Husserl nechápal smyslové vnímání jako nekomplikovanou a neproměnnou kapacitu lidského těla, že již v rámci *LU* pojednává o její vazbě na aperpepci.

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

„Empirický názor, speciálně zkušenost, je vědomím, které se vztahuje k individuálnímu předmětu a které jako nazírající vědomí 'přivádí tento předmět k danosti' a jako vnímání k originární danosti, k vědomí toho, že tento předmět je uchopen 'originárně', ve své 'tělesné' samotnosti.“²¹³

Korelátem smyslového vnímání je tedy dozajista nějak pojímaný předmět, avšak Husserl zároveň zdůrazňuje, že „...podstaty, které patří k těmto kategoriím, *mohou* být dány pouze 'z jedné strany'²¹⁴ V tomto smyslu v sobě tedy např. každý zrakovým vjem daného předmětu obsahuje stopu jisté ne-adekvace – vnímaná věc mu může být dána principiálně jen z jedné strany, je tedy „jednostranné“.²¹⁵

²¹² *LU*. B 233.

²¹³ *Ideen*. I. 11

²¹⁴ *Ideen*. I. 10

²¹⁵ *Tamtéž*.

Nyní se zaměřím na dva problémy, které s touto modifikací konceptu smyslového vnímání vyvstaly. Zaprvé se v totiž při zavedení termínu *podstata*²¹⁶ jako privilegovaného předmětu jistých typů epistemických aktů vnucuje aristotelský termín *τόδε τι*. Samotný Husserl jej spojuje s označením poslední materiální substrát.

„Jestliže nyní dáme přednost třídě materiálních předmětností, dojdeme k *posledním materiálním substrátům* jako jádrům všech syntaktických útvarů. K těmto jádrům patří *substrátové kategorie*, které se řadí pod dva disjunktivní hlavní tituly: „*materiální poslední podstata*“ a „*toto zde*“.²¹⁷

Je tímto substrátem též ve smyslu syntaktickém, tj. je *podmětem* všech komplexnějších syntaktických útvarů. Zde je opět patrné, jak prospěšné pro aristotelské metafyzické termíny je, když jsou interpretovány epistemologicky. Jestliže totiž chápeme *τόδε τι* jako určitou korelativní kvalitu jistých typů mentálních aktů, je smysl tohoto termínu zřejmý (zřejmější, než pokud se jej snažíme vykládat jako charakter reality). Přičemž nelze zapomínat na to, že tento koncept nutně k vnějšku odkazuje, lépe řečeno, i když jej přeložíme jako *danost*, odkazuje ke způsobu spojení mentálních aktů s vnějším světem.

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

„Objekt vnímání, popsán fenomenologicky, je produktem základní intuice, což bude pojednáno níže. Nazývám toto 'osvětlení' a tento 'popis' radikálně empirickým ...“²¹⁸

Přesto však, jak bylo ukázáno výše, není nutné rezignovat²¹⁹ na pojmy jako je *podstata*, *substrát* etc. Jen je třeba reformulovat porozumění uvedeným termínům.

Druhý problém se týká konceptu originární danosti. S ním se nejprve setkáváme zde,²²⁰ v kapitole, v níž se Husserl kriticky vypořádává mimo jiné i s určitou formou empirismu. Originárně danými předměty jsou koreláty aktů, které Husserl shrnuje pod termín vidění.

²¹⁶ Uvedená Husserlova charakteristika je přílehavější Aristotelově *οὐσία* než českému termínu *podstata*.

²¹⁷ *Ideen*. I. 28.

²¹⁸ Vannatta, S. *Radical Empiricism and Husserlian Metaphysics*. s. 20. (přel. VZ)

²¹⁹ *Tamtéž*. s. 30.

²²⁰ *Ideen*. I. 37.

„Jestliže se nyní ptáme, co znamená rozumné vykazování, tj. v čem spočívá rozumné vědomí, pak nám intuitivní zpřítomnění příkladů a počátek na nich vykonávané podstatné analýzy nabídne hned několik rozdílů: Za prvé rozdíl mezi pozicionálními prožitky, v nichž to kladené dochází k originární danosti, a těmi, v nichž k takové danosti nedochází: tedy mezi 'vnímajícími', 'vidícími' akty – v jistém nejšířším smyslu – a akty ne 'vnímajícími'.“²²¹

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

1. 1. 3. Hylé

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

Za pozornost stojí samotné Husserlovo užívání termínu hylé (lze přeložit jako látka). Je možné předpokládat, že se jím chce vyhnout empiristickou epistemologií zatíženým konceptům počítka, vjemu a ideje,²²² přitom však popisovat tu vrstvu mentální aktivity, která tvoří materiální bázi vrstev dalších. Již v *LU* nalezneme náznaky tohoto pojmání mentálních aktů – rozdělení na jejich reelní a ireelní vrstvu.²²³ V tomto vztahu také vždy bude hylétický obsah daného prožitku jeho obsahem reelním, jeho obsah intencionální jeho obsahem ireelním. „Hylétická data vstupují do intencionální struktury vědomí, avšak sama intencionální povahu nemají.“²²⁴ (Totéž samozřejmě platí o datech smyslových, tj. o vjemech, počítcích,²²⁵ přesto se však domnívám, že uvedené tvrzení se netýká samotného smyslového vnímání.) V *LU* je tato hylétická vrstva označována jako smyslový či primární obsah.²²⁶

Zdálo by se, že zmíněním konceptu hylé se též nastoluje otázka: do jaké míry je právě onen hylétický obsah prožitku pro tento prožitek konstitutivní, do jaké míry je touto hylé ovlivněn i

²²¹ *Ideen. I.* 282.

²²² Gallagher, S. *Hylétická zkušenost a prožívané tělo.* s. 104.

²²³ *LU.* A 374.

²²⁴ Gallagher, S. *Hylétická zkušenost a prožívané tělo.* s. 104.

²²⁵ Rabanque, L., R. *Hyle, Genesis and Noema.* s. 206.

²²⁶ *Tamtéž.*

jeho obsah intencionální? Právě v odpovědi na tuto otázku je nutné zmínit, že oba korelativní koncepty jsou do jisté míry abstrakty (koncepty vytvořené reflektujícím vědomím).²²⁷ Úvaha o intencionálním obsahu prožitku je stejně tak abstraktní jako úvaha o tom, že těleso je komplexem počitků. Je též důležité uvést, že oba koncepty jsou komplementární – výše jsem zmiňoval nutnost danosti intencionality samotné, podobně musí být nutně dáno hylérické *datum*, i toto datum musí být tedy principiálně určitelné jako intencionální předmět (příp. příslušným způsobem modifikovaného) vnímání.

Přestože analýza Husserlových *Ideen* bude obsažena v následující kapitole, je nutné ji zmínit i zde v souvislosti s konceptem hylé. Tvoří totiž doplnění výše zmíněné odpovědi. Husserl hovoří o tom, že se pojmy jako je látka a forma (hylé a morfé) skutečně „vnucují“ při popisu jakéhokoliv intencionálního aktu (ať už vidění či souzení nebo zalíbení).²²⁸

Ve světle konceptu hylé se však ukazuje jako vhodné ve fenomenologické epistemologii rozlišit smyslové vnímání (které je chápáno jako intencionální už v rámci *LU*) a receptivitu.²²⁹ Tímto termínem spíše označujeme schopnost získávat určité *počítky* (*Empfindungen*). K samotnému předmětu však přímý přístup nemají, toho se dotýká (ve výše uvedeném smyslu) až smyslové vnímání, které je jimi samozřejmě spoluutvářeno.

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

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

²²⁷ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 207. s. 109.

²²⁸ *Ideen*. I. 173.

²²⁹ Např. Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 207. Autor zde užívá anglický termín *sensation* a míní jím ne-intencionální akt.

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

„Nicméně obecná platnost této charakterizace je brzy zpochybněna paralelním vývojem v rámci časové konstituce, hylétických polí a vědomí pozadí. Ta ukazují, že hylé není pouze konstituována reflexí, ale že sama žitá zkušenost je už konstituována jako temporálně-materiální jednota v určitém proudu. Tato skutečnost by ovšem neměla rozmnožovat námitky proti schématu aprehenze – obsah, spíše to totiž umožňuje určit místo tohoto schématu v rámci celé intencionality.“²³⁰

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

²³⁰ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 207. s. 213. (přel. VZ)

1. 2. Předpoklady propojení s vnějškem

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

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

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

Cestu od čistě hyléického data k vjemu lze chápat takto:

„Hyléické datum prodělává v rámci pasivní časové konstituce koexistenci a postup v celém proudu, ale také přijímá pasivní látku formující se jako pole strukturované v popředí a v pozadí. Druhem analýzy, který dosahuje těchto poznatků je *genetická analýza*.“²³¹

Datum je nejprve pasivně předem-dáno (vorgegeben) v rámci časového vědomí.²³² Toto datum představuje prvotní kontakt vědomí s „vnějším světem“, navzdory tomu však nelze ještě hovořit o jeho poznávání, dokonce ani o jeho vnímání. V souvislosti s tímto předem-daným datem nelze totiž hovořit ani o intencionalitě,²³³ pokud ji chápeme tak, jak bylo naznačeno výše. Samotný koncept pasivní syntézy, jíž je tomuto datu umožněno proniknout do dalších struktur naší mentální aktivity, je komplikovaný. Husserl jej rozvíjí prakticky od začátku svého obratu ke genetické fenomenologii.²³⁴ Je možné ji však bez větších komplikací chápat jako stupeň na cestě od data k vjemu.

Nicméně už na půdě této pasivní předchůdné danosti je třeba rozlišit aktivitu časového vědomí – touto aktivitou je *asociativita*. Husserl hovoří přímo o asociativní struktuře, kterou pasivně předchůdně dané pole má.²³⁵ Výše jsem zmínil důležitost termínu pole, kterým Husserl označuje strukturovanou množinu určitých dat (v našem případě dat smyslových, proto budeme hovořit o smyslovém poli). Koncept pole pravděpodobně umožňuje plasticky znázornit

²³¹ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 210. (přel. VZ)

²³² EU. § 15 s. 73.

²³³ Rabanque, L., R. Hyle, *Genesis and Noema*. s. 213.

²³⁴ Rölli, M. *Husserl's Concept of Passive Synthesis*. s. 100.

²³⁵ EU. § 16 s. 74.

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

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

„...na čas jako na formu a na hylérický soubor jako na obsah, ale formálně-obsahový vztah v časové konstituci je fundamentálně odlišný od toho, který je vyvolán objektivizující interpretací.“²³⁶

Z tohoto určení ovšem vyplývá otázka – prostřednictvím čeho je toto datum vůbec pojímáno (mluví se zde o *intepretaci* či *aprehenzi*). Tato otázka je jedním z předmětů dalšího Husserlova zkoumání.²³⁷ Velmi detailně je tematizována právě v díle *Erfahrung und Urteil*. Je zde třeba velmi opatrně rozlišit hranici mezi pasivní syntézou a elementární jáskou aktivitou (ichliche Aktivität).²³⁸ Pasivně dané smyslové pole musí být totiž vnímajícím vědomím nějak pořádáno. Je dokonce pořádáno s takovou samozřejmostí, že je skutečně náročné odlišit pasivitu a aktivitu jako dvě neměnné kvality, Husserl dokonce v dalších kapitolách hovoří o druhu pasivity v aktivitě.²³⁹ Přestože tato aktivita ještě není aktivitou objektivující, není tím, co běžně rozumíme termínem vnímání, musí tvořit její předstupeň. Touto aktivitou je asociativita, díky níž můžeme vůbec konstatovat, že: „Každé takové pole je samo o sobě jednotné, jednotné jako homogenita. Ke každému dalšímu smyslovému poli se vztahuje jako k heterogennímu.“²⁴⁰

Jako homogenní či na základě kontrastů jako heterogenní můžeme příslušné pole vnímat pouze díky asociativitě, kterou umožňuje koncept podobnosti. „V podstatě to není možné jinak než skrze postupující stupně podobnosti s limitou v úplné rovnosti.“²⁴¹ Celý koncept asociativity je tedy rozkročen mezi polem pasivní danosti a vědomím. V příslušném poli existuje podobnost, vědomí tuto podobnost díky asociativitě pojímá a pole je tak určeno jako homogenní. Nicméně možnost vnímání spočívá v něčem, co jen na asociaci postaveno – na základě kontrastu se může z homogenního pole (i v tomto ohledu se ukazuje, jak je termín pole vhodný pro popis této aktivity) něco odlišit (abgehoben).²⁴² Toto něco je pak podnětem (Reiz) pro já, které se k němu přivrací (zuwendet).

²³⁶ Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 62. (přel. VZ)

²³⁷ *Tamtéž*. s. 62–63.

²³⁸ *Tamtéž*. s. 67–68.

²³⁹ *EU*. § 23 s. 119.

²⁴⁰ *EU*. § 16 s. 76. (přel. VZ)

²⁴¹ *Tamtéž*. s. 78. (přel. VZ)

²⁴² *Tamtéž*. § 16 s. 79.

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

Celý koncept pozornosti, který zde Husserl naznačuje, je postaven na představě homogenního a heterogenního pole, na podnětu (z tohoto pole pocházejícího) a na síle, s níž tento podnět vědomí „při-tahuje“, příslušné vědomí se k němu následně přivrací.²⁴³ Pojetí Husserlova pokusu vysvětlit nejnižší vrstvu lidského vědomí, na níž působí vnější svět, lze vyjádřit takto: „Při popisu složek nejnižší úrovně pasivity v rámci aktů vnímání, Husserl formuluje svoji teorii pasivních syntéz homogenity a heterogenity.“²⁴⁴

V naznačené struktuře vystupuje ovšem naše vědomí především v roli pasivního příjemce – je podněcováno vnějškem. Hovoříme-li však už o vnímání (jak o něm bylo pojednáno výše), ocitáme se právě na půdě receptivity Já.²⁴⁵ Tato receptivita již není pasivní, naopak tvoří nejnižší stupeň aktivity Já.²⁴⁶ Pokud se však přesuneme společně s Husserlem k pojmu pozornosti (*Aufmerksamkeit*), definitivně opouštíme půdu pasivní danosti, na níž jsou nám „objekty“ dány pouze ve formě více či méně podnětných kontrastů.

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

„Husserlova genetická fenomenologie opouští analýzu vnímání v rámci termínů forma a obsah. Pokud je smysl vnímání charakterizován z hlediska podobnosti a kontrastu, identity a rozdílu a dochází se tak k nejabstraktnějším rysům konkrétního vnímání—k hylétickým komplexům jako určitým aspektům—pak neexistují žádná data postrádající formu, na nichž bychom museli postavit určitost.“²⁴⁷

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

²⁴³ *EU*. § 17 s. 82.

²⁴⁴ Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 71.

²⁴⁵ *Tamtéž*. s. 72.

²⁴⁶ *EU*. § 17 s. 83.

²⁴⁷ Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 74. (přel. VZ)

týká pouze té „části“ percepce, která výrazně pasivně provázaná s vnějším světem. Jakmile začneme vnímání pojímat jako *sui generis* součást lidského poznání (tj. aktivity, která konstituuje objekty svého poznání), pak je třeba uvedenou charakteristiku doplnit. Úvaha o specifčnosti smyslového vnímání, o jeho průbězích, o specifické úloze, kterou v něm mají horizonty,²⁴⁸ je možná společně s korelativní úpravou vnějšku.

1. 2. 2. Datum

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

Namísto hylé (konceptu neurčitého a příliš se vymezujícího proti formě) budu užívat pojem hylérické datum, které označuje danou část vnějšího světa. Hylérická data jsou organizována do jednotlivých smyslových polí (*Sinnesfelder*), z nich se pak určité datum odlišuje (*abhebt*) a podněcuje naši receptivitu. Na této úrovni je komplikované užívat příklady,²⁴⁹ neboť vnímání dané věci už předpokládá vyšší aktivity vědomí.

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

„Tečky jsou zde analogické datům barvy, tónu etc.; vidět, jak data představují objekt (např. pyramidu nebo dinosaura) je analogické intencionálnímu ožívání dat. Toto dokonce ilustruje i souhru mezi pečlivou cílenou pozorností a spontánním 'dobrým viděním': první se 'snaží' vidět v tečkách něco ve 3D, ale člověk nakonec nemusí nutně vědět, co z toho 'vzejde'.“²⁵⁰

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

²⁴⁸ Např. Welton, D. *Husserl's Genetic Phenomenology of Perception*. s. 76–77.

²⁴⁹ Např. Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 502.

²⁵⁰ *Tamtéž*. s. 506. (přel. VZ)

Je samozřejmě možné tímto prizmatem (tj. optikou hylétických dat) nahlížet celou skutečnost, tj. např. reduktivně i vědomí samotné, jakožto lidský mozek.²⁵¹ To ovšem neznamená, že by Husserl v rámci konceptu hylétických dat přisuzoval světu charakteristiky, jaké má vědomí – že by jej činil výsledkem činnosti vědomí (subjektu).²⁵² Tato skutečnost je evidentní, pokud se držíme pouze kontextu *LU*, případně *EU*, tj. zůstáváme v rámci vysvětlování původu lidského poznání (či specifičtěji původu predikativních soudů, jak je tomu v *EU*), zde je skutečně velice dobře možné využít termínu datum jako něčeho, co je *prostě* dáno. Jakmile je koncept data vysvětlován z hlediska *Ideen* (tj. především z hlediska noeticko-noematické struktury lidského poznání²⁵³), věc se komplikuje, protože je nutné vysvětlit souvislost data s noésemi, lépe řečeno, především s noématy.²⁵⁴ Ukazuje se ovšem, že není možné ztotožňovat hylétickou strukturu s noeticko-noematickou strukturou, hylétická je v rámci struktury našeho poznání nutně primární.

Snažit se však Husserla interpretovat v rámci konceptů naturalismu²⁵⁵ či idealismu je zbytečné, neboť jeho analýza vlastního procesu poznání je velmi odlišná od jeho analýzy původu poznání. V rámci první problematiky především rozebírá půdu našeho vědomí, v rámci druhé se pak přesouvá k tomu, jak na toto vědomí působí data.

Z uvedených skutečností vychází také snaha Husserlovu filosofii interpretovat (v rámci soudobých epistemologických pozic) jako externalistickou. Důvodem toho, proč je zde tato snaha zmiňována je především to, že při své intepretaci vychází z velice důležitého konceptu Husserlovy filosofie, který jsem rozebíral výše, tj. z *intencionality*. David Smith například tvrdí, že každá zkušenost je nutně intencionální, proto je též nutně spojena s vnějším světem.²⁵⁶ Nelze se však bezesbytku ztotožnit s tvrzením, že „...zkušenost vnímání podstatně závisí na svém intendování reálného fyzického objektu.“²⁵⁷ Přestože Smith uznává, že je třeba Husserla chápat jako „idealistického externalistu“²⁵⁸, a uznává tak důležitost úlohy, kterou v procesu poznání hraje vědomí, je tvrzení, že smyslová zkušenost se intencionálně vztahuje přímo k reálném fyzikálnímu objektu, zavádějící. Intencionální koreláty jsou nutně obsahy vědomí. Ty samozřejmě určitou souvislost s vnějšími předměty mají, a ta se ukazuje právě v konceptu hylétických dat, nicméně korelátem daného intencionálního aktu (např. v aktu vidění), je jiný

²⁵¹ Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 511.

²⁵² *Tamtéž*.

²⁵³ Tato struktura a pojetí předmětu, které vzniká v jejím rámci, bude podrobně rozebírána v další kapitole.

²⁵⁴ *Tamtéž*. s. 512.

²⁵⁵ *Tamtéž*. s. 516–517.

²⁵⁶ Viz Smith, D., A. *Husserl and Externalism*. s. 319–320.

²⁵⁷ *Tamtéž*. s. 331. (přel. VZ)

²⁵⁸ *Tamtéž*.

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

V souvislosti s problematikou vnějšího světa se ukazuje především to, jakým způsobem je nutné rozdělit fenomenologii samotnou. Fenomenologii noeticko-noematickou, která je rozpracována v *Ideen*, a fenomenologii hylétickou, jejíž nárys je sice též proveden v *Ideen I*,²⁵⁹ avšak rozpracována je až v *EU*. Tyto dvě sféry by též bylo možné oddělit právě prostřednictvím konceptu intencionality, sféra noeticko-noematická je intencionální, naopak s konceptem hylé přecházíme ke sféře ne-intencionální.

Jedna z těchto sfér je však nutně v Husserlově fenomenologii protežována. Jakkoliv je totiž možné interpretovat objekt jako část vnějšku, jako hylétické datum či prostě jako zdroj počítka, při této interpretaci samotné jej nevyhnutelně činíme předmětem našeho zkoumání. „Problém interpretace jevu je tu od počátku: nelze analyzovat konkrétní danost a nevycházet přitom z nějakého porozumění tomu, co je dáno, co se jeví.“²⁶⁰ Jakmile tedy něco učiním objektem svojí zkušenosti (tj. například tomu něco predikuji), podrobuji to zároveň interpretaci, intencionálnímu zásahu vědomí. Pro nás jako pro poznávající individua je tento typ práce se skutečností primární (v tomto smyslu je tedy tato sféra skutečnosti protežována), je ovšem třeba uvést i to, že nemusím mít zkušenost každé sféry skutečnosti, tato totiž může být tvořena též něčím „nezkušenostním“.²⁶¹ Právě toto je sféra oněch hylétických dat.

Tuto skutečnost je možné s jistou mírou nadsázky vyjádřit tvrzením, že jeden svět nestačí.²⁶² Nejedná se zde však o konstrukci světů, mezi nimiž by byl nepřekonatelný rozpor. Naopak – právě v díle pozdního Husserla se ukazuje, do jaké míry může být svět, který tvoří základ našich zkušeností předmětem reflexe. Ukazuje zde také, jak „hluboko“ je možné sestoupit při analýze působení vnějšku. Ovšem tento sestup lze provést pouze díky tomu, že je bezpochyby možné, aby se nám svět jevil (Husserl samozřejmě představuje řadu metod, jak s tímto jevením nakládat).

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

²⁵⁹ *Ideen*. I. § 85–86.

²⁶⁰ Novotný, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s. 191.

²⁶¹ *Tamtéž*.

²⁶² *Tamtéž*. s. 293.

posledním principem fenomenologie jako singulární událost jeví
neredukovatelná na něco jiného...“²⁶³

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

1. 2. 3. Objekt, věc a svět

V závěru této kapitoly se budu zabývat konceptem objektu tak jak je Husserlem zaveden v souvislosti s fenomenologickým zkoumáním. Je třeba uvést, že v rámci analýzy předpredikativní „zkušenosti“ se Husserl v *EU* vyhýbá přijetí obvyklého smyslu termínu objekt.²⁶⁴ Data, o nichž jsem výše pojednával, objekty dozajista ještě nejsou. Přesto je však možné rekonstruovat Husserlovo pojetí objektu, které není součástí fenomenologického projektu nastíněného v *Ideen* či v *Karteziánských meditacích*. Je to možné tak, že se zaměříme na objektivující akty, které Husserl rozebírá v rámci V. zkoumání v *LU*, tj. v díle na něž později (především v rámci *EU*) navazuje.

Objektivující akty jsou akty, které disponují privilegovaným vztahem k objektu, přesněji řečeno jsou to akty, které jsou v objektu fundovány.²⁶⁵ To, že se vědomí vztahuje k nějakému předmětu je podle Husserla naprosto zřejmé.²⁶⁶ Toto vztahování se k předmětu (tj. kvalita a materie) tvoří podstatu každého *intencionálního* aktu.²⁶⁷ Materie, tj. obsah aktu představuje právě jeho spojení s předmětem, odlišné typy aktů mohou mít totožný obsah, mohou se vztahovat k témuž předmětu (ve fantazii, ve vzpomínce atd.).²⁶⁸ K této skutečnosti však Husserl poznamenává: „Pro <deskriptivně>²⁶⁹ fenomenologické pozorování předmětnost sama není ničím; je přece, obecně řečeno, vůči aktu transcendentní.“²⁷⁰ Přísně vzato, je tato poznámka v rámci zkoumání intencionálních prožitků zavádějící. Je možné ji tedy ignorovat a orientovat se na kvality objektivujících aktů – na jejich evidence, na to, že jsou charakteristické samodaností (*Selbstgegebenheit*) předmětu.²⁷¹ Přestože jsme neustále konfrontováni se skutečností, že předmět je vůči aktu transcendentní, vnější, jsme také nuceni posuzovat kvality příslušných aktů právě na základě jejich spojení s předmětem.

²⁶³ Novotný, K. *O povaze jeví. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. s 299.

²⁶⁴ Např. *EU*. pozn. k § 17.

²⁶⁵ Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. 164.

²⁶⁶ *LU*. A 356.

²⁶⁷ Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. s. 168.

²⁶⁸ *LU*. A 387.

²⁶⁹ Doplněno ve druhém vydání *LU*

²⁷⁰ *LU*. A 388/B 412.

²⁷¹ Mayer, V. – Erhard, Ch. *The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation*. s. 185.

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

„Vyjevování se [das Erscheinen] objektu přesahuje vědomí, zaměření se na něj se ale dle Husserla konstituuje na nejnižší úrovni aprehenze, apercepce je neintencionální zkušeností látkového [stofflich] obsahu, který je ovšem imanentní vědomí. Toto je ono dobře známé často diskutované a kritizované 'schéma obsah – aprehenze'.“²⁷²

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

To, čím je tato úroveň receptivity podněcována, není objekt, ale prosté datum. Na jedné straně je tedy možné za ne-objektivující intencionální akty, např. akty volní, hodnotící,²⁷³ na straně druhé pak ne-intencionální ne-objektivující akty receptivní (jejichž atributy byly uvedeny výše). Je zřejmé, že objektivující intencionální akty jsou oproti neobjektivujícím intencionálním aktům primární.²⁷⁴ Stejně tak jsou ovšem primární akty ne-objektivující ne-intencionální oproti aktům intencionálním, tyto totiž tvoří sféru oné pasivní předchůdné danosti (*passive Vorgegebenheit*).²⁷⁵

²⁷² Melle, U. – Eldridge, P. *Objectifying and Nonobjectifying Acts*. s. 197. (přel. VZ)

²⁷³ *Tamtéž*. s. 195

²⁷⁴ *LU*. A 459.

²⁷⁵ *EU*. § 17. s. 73.

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

Trefným vyjádřením uvedeného rozvojeného významu je pojem světa, který představuje jakýsi původní horizont²⁷⁶ a původní danost. Oblast ne-intencionální, kterou, jak bylo řečeno výše,²⁷⁷ nelze rozlišit na formu a materii.

„Svět je beztvorost, protože je půdou jakéhokoliv nabývání tvaru, pozadím pro každou figuru, starším než jakákoli syntéza či struktura. Je nicméně rovněž cizí rovině obsahu, protože je polem, na němž se obsah může jevit...“²⁷⁸

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

„(...) ‘vnitřní takt’, kontakt – v odchylce a díky odchylce – se *Sache*, který může ne snad garantovat nebo zajišťovat, ale vést fenomenologický smysl v jeho praktikování, a nemůže se již jednat o ‘vědu’²⁷⁹, ale o velmi zvláštní druh ‘umění’, v němž je ústřední mohutností (*Vermögen*) ‘schopnost reflektující soudnosti’ v kantovském smyslu, tj. velmi svébytný druh ‘rozumového čichu’, jehož dvěma úskalími jsou intelektuální konstrukce a imaginární reprezentace...“²⁸⁰

²⁷⁶ Novotný, K. *O povaze jevů*. s. 298.

²⁷⁷ *Tato práce*. s. 52–53.

²⁷⁸ Barbaras, R. *Touha a odstup*. 88–89.

²⁷⁹ Tj. o oblast konstituovanou poznávajícími akty vědomí (pozn. VZ)

²⁸⁰ Richir, M. *Smysl fenomenologie*. s. 182.

Zde Richir nicméně už naznačuje způsob tematizace onoho předem-daného světa, což není součástí této kapitoly. Jejím záměrem bylo upozornit na nutnost rozvětvení významu objektu jako součástí vnějšku – jednak jako korelátu smyslových aktů, jednak ve formě jejich hylétického obsahu jako půdy, k níž se vztahuje před-predikativní sféra našeho vědomí. Je ovšem velmi důležitou otázkou, jakým způsobem lze zkoumat tuto půdu, pokud si vypůjčíme slova Marca Richira, budeme Husserlův pokus v *EU* charakterizovat jako intelektuální konstrukci. Je tedy možné Husserlovi klást otázku nikoliv, *o čem* mluví, ale z jakého důvodu *o tom* mluví právě takto.²⁸¹

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

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

²⁸¹ Richir, M. *Co je fenomén?* s. 229.

2. Význam objektu jako neurčitého X

„Objev romanopisce (La trouvaille du romancier) spočíval právě v nápadu nahradit ty části pro duši neproniknutelné stejným množstvím částí nehmotných, to znamená takových, které si naše duše může přisvojit (assimiler)“²⁸²

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

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

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

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

²⁸² Proust, M. *Hledání ztraceného času. I. Svět Swannových*. s. 81.

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

2. 1. Nové pojetí předmětu

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

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

Nástroji, které Husserl v pozdější fázi svého myšlení při popisu vztahu mezi lidským vědomím a předmětem zavádí, jsou především termíny noésis a noéma. Nejlépe vymezuje tyto pojmy sám Husserl takto:

„Rozmanitým datům reálného, noetického obsahu odpovídá vždy rozmanitost dat v korelativním *'noematickém obsahu'*, nebo krátce, v *'noématu'*, a tato data jsou vykazatelná ve skutečně čisté intuici (...) Vjem např. má svoje noéma, na nejnižším stupni svůj vjemový smysl, tj. *vnímané jako takové*. Stejně tak má ta která vzpomínka své *vzpomínané jako takové*, právě jako to své, přesně jak je v ní *'míněné'*, *'vědomé'*; *souzení má zase souzené jako takové*, zalíbení má líbící se jako takové atd.“²⁸³

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

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

„...popis podstaty vědomí vede k popisu toho, co je v něm vědomé, že korelát vědomí je od vědomí neoddělitelný, a přesto v něm není reálně obsažený. Tak se odlišilo ono noematické jako jistá k vědomí náležející, a přesto *svérázná předmětnost*.“²⁸⁴

²⁸³ *Ideen. I.* § 88 182.

²⁸⁴ *Tamtéž.* § 128 265.

Není možné úplně oddělit vědomí od předmětů, neboť předměty jsou předměty vědomí; vědomí se k nim intencionálně vztahuje. V principiálně odlišném ohledu (tj. že existují nezávisle na vědomí) předměty chápat nelze. Přitom však existenci předmětů poukazem na tuto nutnou epistemickou vazbu se nic neubírá, není nijak devalvována. Je rušena jeho absolutní existence, k níž se Husserl vyjadřuje takto:

„*Absolutní realita znamená přesně totéž co kulatý čtyřúhelník. Realita a svět jsou právě označení pro určité platné jednotky smyslu, totiž jednotky 'smyslu' vztáženého k jistým souvislostem absolutního, čistého vědomí, které ze své podstaty udělují smysl a vykazují platnost smyslu takto, a ne jinak.*“²⁸⁵

Nyní je zřejmé, jak Husserl omezuje realitu předmětu. Jeho absolutní danost považuje za *contradictio in adjecto*, za inherentně nesmyslnou. Přesto tímto tvrzením samozřejmě nepopírá existenci vnějšího světa, jen objasňuje ontologický statut světa poznávaného, korelátu intencionálního aktu.²⁸⁶

Aby však bylo možné správně uchopit realitu předmětu, je třeba zkoumat obsah a rozdělení samotného noématu, které je v této fázi jediným vodítkem k předmětu. Ono samo má totiž vlastní strukturu, noematický charakter a noematický smysl²⁸⁷ (či případně noematické jádro). Tento charakter určuje specifičnost daného noématu (např. zrakového vjemu), jeho smyslem se chápe to, co je v něm předmětné, či lépe řečeno *to*, prostřednictvím čeho se noéma přímo vztahuje ke svému předmětu.

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

²⁸⁵ *Ideen. I. § 55 106.*

²⁸⁶ Lanfredini, R. *Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema.* s. 137.

²⁸⁷ *Ideen. I. § 129 267.*

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

„Jestliže se tedy přeneseme do nějakého živého *cogito*, má toto *cogito* v souladu se svou podstatou ve význačném smyslu 'zaměření' na předmětnost. Jinými slovy k jeho noématu patří jistá 'předmětnost' – v uvozovkách – s jistým noematickým obsahem, který se rozvíjí v určité vymezeném popisu, totiž v takovém, který *se jako popis 'míněné předmětnosti, tak jak je míněna', vyhýbá všem 'subjektivním' výrazům*.“²⁸⁸

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

„Užívány jsou formálně-ontologické výrazy jako 'předmět', 'vlastnost', 'stav věcí'; materiálně-ontologické výrazy jako 'věc', 'tvar', 'příčina'; věcně obsahová určení jako 'drsny', 'tvrdý', 'barevný' ...“²⁸⁹

Skrze jednotlivá noematická určení se právě těchto výrazů užívá pro vymezení předmětu. Každé noéma lze analyzovat, zkoumat jeho vztahy k předmětu a následně konstruovat noematický smysl noémat, jimiž je vlastně soubor predikátů, které vymezují samotný předmět.²⁹⁰

Husserl si je samozřejmě vědom toho, že i z hlediska obecné logiky vyžadují predikáty jako obsahová určení objekt, který jimi bude určován. Tak se následně dostává skrze noematickou analýzu k nutnému předmětu, který ji samu umožňuje. Předmět je chápán jako v principu určitelné X, k němuž jako paprsky směřují noémata.²⁹¹ Tato úvaha o identickém předmětu *za* různými noématy se stane názornější, pokud si představíme odlišné typy noésí – noémat. Tj. např. vzpomínkové a smyslové; nejprve vidím obraz, mám zrakové noéma (zjednodušeně řečeno) daného obrazu, později na *týž* obraz vzpomínám prostřednictvím vzpomínkové noése a vzpomínkového noématu. Je důležité si připomenout, že noematická jádra či noematické

²⁸⁸ *Ideen. I.* § 130 269.

²⁸⁹ *Tamtéž.* § 130 269.

²⁹⁰ *Tamtéž.* 270.

²⁹¹ *Tamtéž.* § 131.

smysly se v těchto dvou případech liší, avšak předmět, jako *to*, k čemu se jednotlivá jádra vztahují, je identický. Domnívám se, že tento typ úvahy nutně musí být možné aplikovat také na tytéž druhy noésí a noémat (např. smyslová); identický předmět by se pak jevil skrze různá zraková noémata např. z různých stran.

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

„Jednomu objektu připisujeme rozmanité způsoby vědomí, akty, resp. noémata aktů. To zjevně není nic nahodilého; žádný objekt by nebyl myslitelný, kdyby nebyly myslitelné rovněž rozmanité intencionální prožitky...v nichž je 'on', objekt vědomý jako identický, a přesto vědomý noematicky odlišným způsobem.“²⁹²

Předmět je něco, k čemu se noéma nutně vztahuje, co uděluje noématu smysl. Z tohoto pojetí je také jasné, že jednotlivá noémata mohou příslušný předmět pojímat lépe a hůře. Je pak možné temná noémata objasňovat, revidovat, a upravit tak i jejich vztah k předmětu.²⁹³

Nyní je vhodné položit si otázku, zda je skutečně nutné v teorii poznání koncept noématu zavádět? Nelze jej opravdu po vzoru reprezentantů analytické filosofie považovat za „...krok na dlouhé a trnité cestě k transcendentálnímu idealismu...“?²⁹⁴ Domnívám se, že nikoliv. Fenomenologie neruší danost předmětu, jen se snaží podrobit filosofické (epistemologické) analýze moment jeho styku s vědomím. Soudím, že správně usuzuje, že vědomí pojímá předmět pouze jako koncept nějak se nacházející ve vědomí. Vzniká tak pojem noéma, pojem vyznačující kontakt vědomí a předmětu. Předmět není rušen, jen je rušena jeho mystická absolutní realita (jíž jsem zmínil výše). Husserl si uvědomoval, že předmět nelze vůbec pojímat jinak než jako principiálně vědomý předmět.

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

„Mysleli jsme v každém případě především na 'skutečné' předměty, na věci toho 'skutečného světa' nebo přinejmenším 'nějakého' skutečného světa vůbec. Co však znamená toto 'skutečný' pro předměty, které jsou přece vědomě dány jedině

²⁹² *Ideen. I.* § 131 271.

²⁹³ *Tamtéž.* § 132.

²⁹⁴ Dummett, M. *An Origins of Analytical Philosophy.* s. 79. (přel. VZ)

prostřednictvím smyslů a vět? Co to znamená pro věty samé, pro podstatný rys těchto noémat, resp. paralelních noésí?²⁹⁵

Vztah k předmětu je zprostředkován především charakterem aktů, právě na ty se budu soustředit nyní. V této souvislosti se ukazuje důležitost konceptu kladení, který je přímo propojen s předmětem, který se v procesu poznání klade. Relevanci této problematiky lze vysvětlit s pomocí jednoho z nejstarších a nejrozšířenějších pojetí pravdy – chápané jako shoda soudu o skutečnosti se skutečností samotnou. Pravdivost soudu je určena podle toho, zda odpovídá skutečnosti (např. danému předmětu). Zdálo by se, že pro tento způsob určení není v Husserlově filosofii místo, že vlastně neexistuje žádná pevná hranice mezi noématy a předměty, protože zde není nic, čím by bylo možné určit *pravdivost* noématu. Pro dostatečnou odpověď je třeba zaměřit se právě na charakter kladení předmětu. Tyto charaktery totiž určují, jakou vazbu má noéma na předmět, lépe řečeno, skrze jaké noéma (a samozřejmě jakou noési)²⁹⁶ se předmět „ukazuje“ jasně a zřetelně, nebo temně a nejasně.

„Jestliže se nyní ptáme, co znamená rozumné vykazování, tj. v čem spočívá *rozumné vědomí*, pak nám intuitivní zpřítomnění příkladů a počátek na nich vykonávané podstatné analýzy nabídne hned několik rozdílů: Za prvé rozdíl mezi pozicionálními prožitky, v nichž to kladené dochází k *originární danosti*, a těmi, v nichž k takové danosti nedochází: tedy mezi *'vnímajícími'*, *'vidícími'* akty – v *jistém nejširším smyslu* – a akty *ne 'vnímajícími'*.“²⁹⁷

S konceptem originární danosti se nejprve setkáváme zde, v kapitole, v níž se Husserl kriticky vypořádává mimo jiné i s radikální formou empirismu.²⁹⁸ Originárně danými předměty noémat se vyznačují noése, které Husserl shrnuje pod termín vidění. Zprvu by se mohlo zdát, že originárně dané jsou především předměty smyslů. Smysl zrakového noématu je okamžitě vyplněn příslušným předmětem (opět zde podotýkám, že proces vnímání je mnohem komplikovanější – při „vidění domu“, je nám originárně dána např. jeho přední strana, nikoliv celý dům), neboť tento je mu daný originárně. Koncept této danosti lze však rozšířit i na logické a matematické soudy. Evidence soudu $1+1=2$ je také dána originárně. Je třeba pamatovat na to, že všechny koncepty, jimiž se charakterizuje lidské myšlení jsou intencionálně provázané, tj.

²⁹⁵ *Ideen. I.* § 135 281.

²⁹⁶ Opět zde narážíme na charakteristické vrstvení Husserlovy teorie poznání – korelátem noése je noéma, korelátem noématu je noematický obsah, korelátem noematického obsahu (jakési noéma noématu) je předmět.

²⁹⁷ *Tamtéž.* § 136 282.

²⁹⁸ *Tamtéž.* § 19 37.

originárně dané mohou být předměty pouze jistých noémat a jistých noésí, nezáleží v žádném případě pouze na předmětech samotných.

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

„Přitom to ‘ve vlastním smyslu’ se zjevující nelze od věci oddělovat jako věc pro sebe; jeho korelát smyslu tvoří v plném věcném smyslu *nesamostatnou* část, která může mít jednotu smyslu a samostatnost smyslu jen v nějakém celku, který v sobě *nutně* skrývá složky prázdnoty a složky neurčitosti.“²⁹⁹

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

V závěru této části se ještě zmíním obecně o problematice chápání noématu. Noéma je konceptem, který zcela zjevně představuje abstraktní, nicméně základní kámen statické konstituce poznání. V souvislosti s ním dobře možné hovořit o úloze tělesnosti v konstituci poznání.³⁰⁰ Tělo je zde pojímáno pouze jako hylétický doplněk poznání, které je schematizováno prostřednictvím pojmu noéma. Na rozdíl od genetické konstituce poznání, s níž se seznámíme ve čtvrté kapitole, zde vývoj epistemických aktivit nehraje podstatnou roli.

²⁹⁹ *Ideen. I.* § 138 286.

³⁰⁰ Lanfredini, R. *Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema.* s. 141.

2. 2. Úloha předmětu

V úvodu naznačená dichotomie může být vyjádřena také tak, že se předmět chápe jako regulativní idea v procesu poznání.³⁰¹ Domnívám se však, že toto vyjádření do značné míry představenou dichotomii ruší či, lépe řečeno, překlenuje. K následující části této práce lze proto přistupovat jako k objasnění a rozvedení úlohy předmětu jako regulativní ideje v lidském poznávání.

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

„Druhý svazek měl být věnován analýzám určitých konkrétních problémů za účelem objasnění vztahu mezi fenomenologií na straně jedné a přírodními vědami, psychologií a vědou o mysli na straně druhé.“³⁰²

Přirozeně se tento záměr pro jeho nesmírnou obtížnost nepodařilo zcela naplnit, nicméně tento druhý svazek lze považovat za jistou formu aplikace teoreticky chápaného a terminologicky fixovaného pojetí poznání v *Ideen I* na vnější svět,³⁰³ tj. na doménu exaktních věd (ať už biologie či psychologie)

Husserl zprvu rozlišuje teoretický, praktický a axiologický přístup ke světu.³⁰⁴ Hovoří se zde výhradně o přístupu, neboť není možné mluvit o ryze teoretických mentálních aktech, jejich „teoretičnost“ je dána spíše samotným zaměřením těchto aktů na svůj obsah (tedy především na svůj předmět). Podstatou teoretického přístupu je právě možnost pojímání předmětů, které jsou v těchto (teoretických) aktech obsaženy:

„...ke zvláštnosti teoretického postoje a jeho teoretických aktů (...) patří to, že se v těchto aktech v jistém smyslu předem nacházejí předměty, jež se ze všeho nejdřív stávají teoretickými předměty.“³⁰⁵

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

³⁰¹ Srov. Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. s. 142.

³⁰² Schuetz, A. *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*. s. 394. (přel. VZ)

³⁰³ *Tamtéž*. s. 397.

³⁰⁴ *Ideen. II.* § 2 4.

³⁰⁵ *Tamtéž*. § 4 6.

atributem tohoto postoje je též koncept intencionality, který jediný *zajišťuje* spojení s objektem poznání.³⁰⁶

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

„...pokud vytváříme spontaneity, které přivádějí dotyčné předmětnosti k plnosti vlastní originární danosti, pak dojdeme (případně řadou kroků) k *fundujícím předmětnostem*, potažmo noématům, které již neobsahují takové odkazy a které uchopujeme či můžeme uchopit původně v *nejprostších tezích* a které nepoukazují zpět na jakékoliv předchozí teze...“³⁰⁷

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

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

Nyní se zaměřím na objasnění tohoto původního smyslového předmětu. Klíčem k němu je analýza konkrétního smyslového aktu a aisthetické syntézy.³⁰⁸ Pokud hovoříme o vnímání předmětu, máme na mysli spíše než vjem celého předmětu syntézu těchto jeho jednotlivých smyslových vjemů. Základní charakteristikou těchto vjemů, a především jejich obsahů je to, že se nacházejí v čase a prostoru.³⁰⁹ Tyto smyslové poznávací akty přirozeně odkazují k tělesům

³⁰⁶ Zhongwei, LI, *Husserl on Intentionality as an Essential Property of Consciousness*. s. 107.

³⁰⁷ *Ideen*. II. § 8 17.

³⁰⁸ *Tamtéž*. § 9.

³⁰⁹ *Tamtéž*. § 10 22.

(k materiálním předmětům) a další mentální akty jsou v nich principiálně fundovány.³¹⁰ V teoretickém postoji je také zcela odhlíženo od většiny druhů emocionálního zaujetí danými předměty, zkoumána je pouze struktura jevení předmětu, případně předmět sám. Jediná touha, která je v teoretikovi přítomná, je touha po vědění.³¹¹

Předměty, které takto poznávám, jsou tedy materiální, vyznačují se tím, že existují v prostoru a čase. Husserl však neklade rovnítko mezi prostor a čas, o tomto svědčí už poznámka o reálné známce předmětu (realem Merkmal), která se vyjevuje v prostoru, a určování (či konstituování) tohoto předmětu, které se děje v čase (zeitlicher Bestimmung).³¹² Toto rozdělení hraje v pozdějším zkoumání důležitou roli. Nejprve se zaměřím na prostorové určení věci.

„...prostorová extenze neboli *tělesovost* – má zcela osobité postavení mezi konstitutivními vlastnostmi materiální věci. K podstatě extenze patří ideální možnost *fragmentace* (Zerstückung). Je evidentní, že každá fragmentace fragmentuje věc samu, tj. rozloží ji v díly, z nichž každý má opět plný věcný charakter, charakter materiální přesnosti.“³¹³

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

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

„V noématu vnímání, tj. ve vnímaném, bereme-li je v přesně takové fenomenologické charakteristice, jakou má jakožto intencionální objekt vnímání, je zahrnut určitý poukaz ke všem dalším zkušenostem dotyčného předmětu. Ve vnímání je tento stůl dán, avšak dán vždy určitým způsobem. Vnímání má svůj *vjemový* *smysl*...“³¹⁴

³¹⁰ Tato fundace samozřejmě nemusí platit ve všech sférách lidského poznání, Husserl se zde zaměřuje výhradně na poznání přírody, tedy v jistém smyslu primárně materiálna, které působí na lidské smysly.

³¹¹ *Ideen. II.* § 11 26.

³¹² *Tamtéž.* § 12 28.

³¹³ *Tamtéž.* § 13 30.

³¹⁴ *Tamtéž.* § 15 35.

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

V samotném smyslovém vjemu nelze vnímat podstatu předmětu, vnímá se *smyslové schéma* (sinnliches Schema), právě ono je tou „první stranou“ viděného předmětu či „drsným povrchem“ předmětu, kterého se dotýkáme.³¹⁵ Těmito schémata je pak asociativně tvořen také smyslový (tj. materiální) předmět. Jinými slovy, předmět může být jako tatáž věc stále „dourčován“ prostřednictvím různých schémat, které se k němu vztahují kauzálně, předmět je jejich příčinou.³¹⁶ Pro lepší uchopení samotného pojmu schématu jej budu charakterizovat už jako koncept zapojený do poznání duchovního (které bude systematicky zpracováno níže).

„Samo schéma je již jednotou projevoání, přesněji řečeno, je to jednota v rozmanitostech odstínění. Čistě prostorové schéma je pouhý tělesový tvar (extenze bez smyslové náplně), který se v empirickém názoru nutně dává jen jednostranně a vždy zas jednostranně. V originárním projevení se tvar podává v rozmanitosti originárně daných stran, které můžeme uchopit kdykoliv v příslušné změně pohledu (jež, jako odvrát duchovního pohledu od běžného zaměření na věc samu, se zaměřuje na její tvar v jeho aspektech, způsobech jevení, jevicích se stranách).“³¹⁷

Pro vnímání materiálního tělesa (při vnímání takového tělesa se tato nutnost ukazuje jako evidentní) je však nutné, aby naše vědomí bylo schopné nejen asociovat jednotlivá schémata, jež jsou, jak jsem uvedl, výsledkem kauzálního působení předmětu, nýbrž také tvořit rámec tohoto slučování, tj. do nějaké míry chápat jednotu předmětu předtím, než provádí asociace. Za přítomnost této jednoty v poznávacích aktech zodpovídá apercepce. Apercepce se sice obecně vzato v Husserlově fenomenologii vyjadřuje souvislost smyslových poznávacích aktů s dalšími mentálními akty, což ovšem v tomto případě vede ke sjednocení jednotlivých jevů (výsledků smyslových poznávacích aktů), jakožto jevů *téhož předmětu*.³¹⁸ Husserl pracuje s modifikovaným významem termínu apercepce, který je původně v dějinách filosofie spjat

³¹⁵ *Ideen. II.* 36.

³¹⁶ *Tamtéž.* 45.

³¹⁷ *Tamtéž.* § 32 128.

³¹⁸ *Tamtéž.* 46.; *Ideen. I.* § 53 103–104.

výhradně s vědomím sebe sama.³¹⁹ V první kapitole jsem odkazoval ke druhém vydání (sic!) přílohy ke druhému svazku *LU*. Zde lze nalézt velmi trefné (především právě z hlediska výše nastíněné problematiky vnímání) vymezení role apercepce v lidském poznání, tak jak ji chápe Husserl.³²⁰ Husserl zde, viděno zorným úhlem jeho pozdějších prací (zejména *Ideen*), nepřímo naráží na roli mentálních aktů v problematice vnímání předmětu.

Nutnou součástí smyslového vnímání je však také lidské tělo, Husserl tedy jeho roli ve vnímání věnuje řadu úvah. Od prvotní lokalizace vjemu ve vztahu k tělu,³²¹ k vymezení normálních podmínek vnímání.³²² Věc, která se jeví tělu, je uspořádána a určována v čase a v prostoru.³²³ Ukázalo se tedy, že s ohledem na teoretický přístup ke světu (který jediný je s to reflektovat úlohu předmětu v poznání) je předmětnost vnějšího světa primárně spojena se smyslovými akty, neboť to, co se v těchto aktech jeví, je originárně dáno. Je tedy možné s evidencí smyslového názoru popisovat strukturu jevení daného předmětu s ohledem na tento předmět sám (na jeho podstatu, vlastnosti či stavy), ale možnost tohoto popisu je nutně spjata i s poznávajícím subjektem. Teprve v souvislosti s ním je totiž možné hovořit o originární danosti, podmínkách poznání a jeho normách.

Jak bylo zmíněno výše, předmět je tělu v principu dán neadekvátně, je však možné případnou změnou tělesného postoje vnímání zlepšit. „Tentýž objekt mi může být dán i v neuspokojivém způsobu jevení a mé Já může být podněcováno odpovídajícím způsobem změnit své tělesné postavení vůči objektu, pohnout očima apod.“³²⁴ Lze říci, že celá řada duševních aktů je fundována v aktech smyslových, bylo by však mylné z toho dovozovat, že duševno je materiálně nějak určováno (už zde totiž existuje také pole působnosti onoho duševního Já, které poznává). Určujícím prvkem je zde spíše evidence daného aktu, popřípadě to, že část jeho předmětu je dána originárně, což lze sice pozorovat především u smyslových aktů, avšak je tomu tak i u aktů jiných. Toto pojetí poznání je specifické právě tím, jaký důraz klade na subjekt, který je jeho konstitutivní součástí.³²⁵ Je nasnadě, že propletení obou typů aktů lze nejlépe pozorovat při poznávání člověka, který je jednak viděn jako určitý přírodní objekt, jednak už také v apercepci chápán (zejména prostřednictvím vcítění) jako lidská bytost.³²⁶

³¹⁹ Např. Leibniz, G., W. *Monadologie a jiné práce*. s. 158; Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. B 68.

³²⁰ *LU II/2*. B 233.

³²¹ *Ideen. II*. § 18 56.

³²² *Tamtéž*. 63–64.

³²³ *Tamtéž*. 83.

³²⁴ *Tamtéž*. § 55 216.

³²⁵ *Tamtéž*. § 18 90.

³²⁶ *Tamtéž*. § 46 169.

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

V následující části této práce se zaměřím na duševní akty, které, jak se ukázalo výše, jsou velmi důležité pro konstrukci samotného předmětu. Husserl nepojímá duši a tělo jako dvě samostatné složky lidské bytosti. Naopak si je vědom jejich nutné spojitosti a nazývá tělo dokonce „orgánem ducha“.³²⁷ Samotného ducha – Já, které nutně provází všechny moje mentální akty, považuje za uchopitelné jakožto objekt.³²⁸ Podobně jako je jejich lokalizovatelnost v prostoru (jež se vyznačuje jejich postavením vůči tělu) základní dimenzí vjemů, je imanentní čas. Ten tvoří základní dimenzi vědomí, jímž je Já konstituováno.³²⁹ V samotné problematice pojmání předmětů je pak toto Já velmi důležité, neboť jakožto subjekt tvoří výchozí bod všech našich poznávajících aktů.³³⁰ Vztah mezi subjektem a objektem nemusí být však nutně vztahem, kde vždy hraje určující a dominantní úlohu pouze subjekt, objekty také mohou svérázným způsobem poutat pozornost:

„Objekt se 'vnucuje subjektu', působí na něj podněty (teoretickými, estetickými, praktickými), chce být jakoby objektem přivrácení (Zuwendung), klepe na bránu vědomí ve specifickém smyslu (totiž ve smyslu přivrácení), přitahuje, subjekt je přitahován, až si konečně objektu všímá.“³³¹

Funkce tohoto Já (subjektu poznání) se ukazuje především v tom, že je to ono, které zaměřuje pozornost například na určité vjemy, a následně je tak schopno je konstituovat v předměty. Způsob této konstituce je však, jak zde bylo mnohokrát naznačeno, poměrně komplikovaný. Já má totiž ve skutečnosti funkci dvojí. Já, jakožto bdělé či čisté Já, se totiž může zaměřit na určitý intencionální prožitek, a uchopit tak předmět tohoto prožitku. Avšak Já (reálné), jakožto sada mých poznávajících aktů předmět v ideji jaksi předpokládá už při potenciálním vnímání jednotlivých jevů.³³² Toto reálné Já ovšem originárně dáno také jako objekt v „absolutní sebeidentitě“.³³³

³²⁷ *Ideen*. II. § 21 96.

³²⁸ *Tamtéž*. § 23 101.

³²⁹ *Tamtéž*. 103.

³³⁰ *Tamtéž*. § 25 105.

³³¹ *Tamtéž*. § 55 220.

³³² *Tamtéž*. § 26–27 108–109.

³³³ *Tamtéž*. § 28 111.

Záměrem této práce není přesně charakterizovat rozdíly mezi smyslovým a duševním či mezi materiální realitou a duší,³³⁴ proto se v těchto oblastech soustředí především na to, co zkoumání těchto oblastí skutečnosti vypovídá o problematice předmětu. Je zřejmé, že nelze oddělit předmět od subjektu, který jej poznává, jinak řečeno, nelze jej oddělit od způsobu, jakým je poznáván. Tuto tezi Husserl neustále z různých úhlů pohledu doplňuje a rozpracovává. V pojmu schématu, který jsem charakterizoval výše, se ukazuje, jak je oblast materiálního smyslového poznání s oblastí duševní propojena. Originární naplňování schématu vjemy je výsledkem materiálního působení aspektu věci na smyslové orgány, avšak pojmání jevů jakožto jevů a jejich zapojování do schématu (a samozřejmě i následná konstituce předmětu) je důsledkem duševní poznávací činnosti.³³⁵

V oblasti materiální přírody i v oblasti lidského ducha je předmět chápán v principu totožně. Rozdílné jsou spíše způsoby jeho poznávání. Než přejdu k závěru tohoto textu, důkladněji se zaměřím na zmíněný vztah fundace, který mezi jednotlivými typy předmětu existuje. Na daný předmět lze pohlížet kupříkladu jako na předmět denní potřeby, jako na zboží, které je možné výhodně prodat či jako na umělecké dílo vysokých estetických kvalit – tyto hodnotící či estetické akty, jejichž korelátem je příslušný předmět jsou fundovány v aktech originárních. Původní – fundující – předmět (jakožto korelát např. smyslového aktu) je tak možné prostřednictvím jiných aktů chápat jako obohacený o význam, jenž mu dávají právě tyto kupříkladu hodnotící akty.³³⁶ Jsme zde tedy konfrontováni s různými předměty, či dokonce s různými předmětnosti. Nabízí se otázka, zda je opravdu fundující předmětnost původní? Dalo by se říci, že do té míry, do níž je výsledkem teoretického zkoumání, původní není, neboť jak bylo naznačeno výše, jedině teoretické zkoumání je schopné zaměřit se na samotnou předmětnost. Primární je přirozeně svět „předteoretický“.

„Spíše je tomu tak, že tím, co je předem dáno, je svět jakožto každodenní svět, a uvnitř tohoto světa vyrůstá lidský teoretický zájem vědy vztahující se ke světu (...) Tento předem daný svět je nejprve zkoumán z hlediska přírody *samé*. Pak přijdou na řadu animální bytosti, a to nejprve lidé.“³³⁷

³³⁴ K tomuto tématu viz např. Schuetz, A. *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*. s. 401–403.

³³⁵ *Tamtéž*. § 32 129.

³³⁶ *Tamtéž*. § 50 188.

³³⁷ *Ideen. II*. § 53 208.

2. 3. Syntéza předmětů

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

Přejdeme ještě k samostatnému jevu, tento jev je dán originárně, je dán v „samodanosti“, která je ovšem nutně pouze částečná.³³⁸ Tento jev přirozeně nikdy nemůže existovat samostatně, vždy je to jev něčeho, tj. jev jako část jevícího se předmětu. Předmět je jednak možné určovat jednotlivými danými jevy, jednak je nutné, aby byl předmět v procesu poznání od počátku ideálně přítomen jako cíl konstitutivních výkonů vědomí.³³⁹

V Husserlově zakládající fenomenologické teorii je samozřejmě zdůrazňována první koncept předmětu,³⁴⁰ v této kapitole jsem se však snažil ukázat, že teorie předmětnosti, kterou Husserl v rámci statické fenomenologie předkládá, je komplexnější a že je schopná popsat i pojetí předmětnosti v konkrétních poznávacích aktech.

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

³³⁸ Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 133.

³³⁹ *Tamtéž*. s. 142.

³⁴⁰ *Ideen. I.* § 150.

3. Význam objektu jako ideality *sui generis*

Ústředním tématem této části práce bude popis vnitřních struktur poznávajícího Já s ohledem na koncept předmětu, tj. především s ohledem na míru, v níž je pojem objektu přítomen *a priori* v procesu poznávání. Podoby „apriornosti“ objektu shrnuji pod termín idealita objektu. Nejprve se budu touto idealitou zabývat na pozadí Husserlových *Karteziánských meditací*, následně přejdu ke konkrétnější práci s typy předmětů a předmětností v rámci *Formální a transcendentální logiky*, abych nakonec ukázal nutnost ideality předmětu v rámci konstituce jakéhokoliv druhu poznání.

V úvodu této kapitoly připomínám zmíněný příklad týkající se vnímání pyramidy.³⁴¹ Představujeme si řadu černých teček, které v jistém upořádání představují určitý objekt – pyramidu. Pokud se však zaměříme na samotný vizuální vjem černých teček, zjistíme, že se pyramida rozpadne do směsice bodů. Jelikož tedy v příslušném vjemu (či v jeho souboru) nelze nalézt moment, kdy vnímáme pyramidu jako celek, či alespoň některou její část, je třeba usoudit, že je v nás apriori (tj. před poznáním daných černých bodů) koncept pyramidy přítomen. Uvedený příklad by bylo tedy možné charakterizovat jako ilustraci ideální existence předmětu.

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

Domnívám se, že ozřejmit Husserlovo pojetí ideality a vymezit, jakým způsobem se liší od idealistických systémů dřívějších, bude užitečné i z toho důvodu, že mnohé kritiky, s nimiž jsme se seznámili v předchozí kapitole, rozumí idealismu takřka jako vulgárnímu termínu.³⁴²

3. 1. Pojem ideality v *Karteziánských meditacích*

3. 1. 1. Předběžná analýza fundamentů poznání

Postulováním nutné – apodiktické evidence se Husserl přesouvá z analýzy jazyka a deskriptivní psychologie (kterou jsme se zabývali v předchozích kapitolách) na půdu *čistého ego*.³⁴³ Každé jednotlivé ego (tj. vědomí) je s okolním světem spojeno skrze své *cogitationes*.

³⁴¹ Williford, K. *Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness*. s. 502.

³⁴² Např. Dummett, M. *An Origins of Analytical Philosophy*. s. 79.

³⁴³ *Cartesianische Meditationen*. § 8.

„...pokud zaměřím svůj pohled výhradně na tento život samotný jako na vědomí o světě, nalézám tak sebe jako čisté ego s proudem čistých cogitationes. Ve skutečnosti tedy přirozeně existujícímu světu — světu, o němž mluvím a mohu mluvit — předchází existence čistého ego a jeho cogitationes jako sama o sobě dřívější.“³⁴⁴

Tak Husserl na jedné straně sice zajišťuje našemu vědomí spojení s okolím, na straně druhé však vůči okolí vymezuje pozici vědomí jako primární, co do jeho vlastní existence i co do existence jeho *cogitationes*. Půda čistého ego je *transcendentální*, nauka, která se jí zabývá, *egologie*, zaujímá základní pozici ve struktuře transcendentální fenomenologie.³⁴⁵ Avšak nejen další stupně transcendentální fenomenologie, ale také exaktní vědy a s nimi celý objektivní svět čerpají smysl z této fundamentální vrstvy čistého Já.³⁴⁶

Transcendentální reflexi (tj. obrat k čistému ego) je možné provést u každého typu aktu.³⁴⁷ V každém aktu lze (přirozeně až po provedení *ἐποχή*) v posledku vykázat apodiktickou strukturu transcendentálního Já. Věda o této struktuře, věda o transcendentální subjektivitě, je v zásadním protikladu vůči ostatním objektivním vědám.³⁴⁸ Aby její fundament mohl být skutečnou základající evidencí jak pro ni, tak pro ostatní vědy, je třeba, aby byl podstatně odlišný od jakéhokoliv vědeckého postupu dokazování. Budování vědeckých důkazů na základě *objektů*, musí být právě v rámci egologie založeno na evidenci *subjektu*, tj. na evidenci elementárního faktu vědomí – *ego cogito*.

Již v této subjektivní struktuře je však nutně obsaženo určité *cogitatum*, případně určité *cogitationes*. Čím jsou však určovány jednotlivé cogitationes, co je jejich základním rysem? Jejich vztah k určité předmětnosti.³⁴⁹

„...také říkáme, že každé *cogito* či každý prožitek vědomí něco znamená a v tomto smyslu v sobě nese své cogitatum, přičemž to každé činí svým specifickým způsobem. Vnímání domu znamená tento dům, přesněji tento individuální dům,

³⁴⁴ *Cartesianische Meditationen*. § 8. s. 61. (přel. VZ)

³⁴⁵ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 370.

³⁴⁶ *Cartesianische Meditationen*. § 11.

³⁴⁷ *Tamtéž*. § 15; Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 378. Zde je názorně uvedena cesta od „prostého“ vjemu domu k vědomí, které analyzuje charakteristiky vizuálního aktu.

³⁴⁸ *Cartesianische Meditationen*. § 13.

³⁴⁹ Zatím zde neuvádím termín předmět, neboť v této fázi popisu zkušenosti vědomí ještě tento koncept konstituován není, nicméně užitím pojmu předmětnost zdůrazňuji, že už v této fázi transcendentální analýzy poznání je možné v rámci aktivity *cogito* nalézt prostřednictvím analýzy určitého *cogitatum* vztah k něčemu, co ji přesahuje, k něčemu transcendentnímu (právě to označuji pojmem předmětnost).

který je vnímán, vzpomínání na dům znamená opět dům ve vzpomínce, představa domu znamená dům v představě...“³⁵⁰

Uvedené příklady je sice možné chápat především jako ilustrace hlubších zákonitostí, i přesto ale vidíme, že dle Husserla lze již v každém prožitku vědomí (*Bewußtseinserebnis*) rozlišit specifické *cogitatum* (což je faktem velmi konkrétním). Jeho specifčnost je dána právě vztahem k dané předmětnosti (vnímám tento dům, případně jeho stranu, vzpomínám na něj atd.). Pokud tedy Husserl hovoří o transcendentálním ego v plné konkrétnosti, je logické, že tím má na mysli všechny intencionální koreláty, které jsou v tomto ego obsaženy.³⁵¹ Tak jako v *Ideen*, lze i zde provést rozlišení daného aktu vědomí na jeho stránku noetickou a noematickou.

Samotný intencionální předmět (*intentionale Gegenstand als solcher*) příslušného aktu je představován jako: „...identická jednota noeticko-noematických proměnlivých způsobů vědomí, ať už zjevných či nezjevných.“³⁵²

V rámci *ego cogito* je tedy možné společně s Husserlem rozlišit nejprve *cogitatum*, následně odhalit noeticko-noematickou strukturu, do níž je každé *cogitatum* nutně zapojeno, závěrem pak charakterizovat předmět jako jednotu noeticko-noematických proměn způsobů myšlení daného *cogitatum*. Ve světle uvedených charakteristik lze též porozumět Husserlově kritice Descarta – fenomenologie nekonstruuje karteziánský substanční dualismus, překonává jej právě oním akcentováním transcendentální zkušenosti určitého *ego cogito* a komplementárním vyzdvižením intencionálního obsahu příslušného *cogitatum*.³⁵³ V tomto (substančním) ohledu tedy nestaví hranici mezi myslící vědomí a svět, v němž se toto vědomí nachází.

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

„Transcendentální empirie se již nezkoumá jednoduše po stránce imanence a transcendence. Husserl už nesetrvává u imanence ve smyslu samodanosti, nýbrž

³⁵⁰ „...jedes *cogito*, jedes *Bewußtseinserebnis*, so sagen wir auch, meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*, und jedes tut das in seiner Weise. Die Hauswahrnehmung meint ein Haus, genauer als dieses individuelle Haus, und meint es in der Weise der Wahrnehmung, eine Hauserinnerung in der Weise der Erinnerung, eine Hausphantasie in der Weise der Phantasie...“ (*Cartesianische Meditationen*. § 14. s. 71.) (přel. VZ)

³⁵¹ *Tamtéž*. § 16. s. 76.

³⁵² *Tamtéž*. § 17. s. 79.

³⁵³ *Tamtéž*. § 13. s. 69–70.

právě samodanost je dále diferencována a Husserl v ní hledá přístup ke dvojímu druhu bytí.³⁵⁴

Každé vědomí je naopak charakteristické oním míněním-přes-sebe-ven (Über-sich-hinaus-meinen). Analýza, zpřesnění těchto aktů vědomí, vede k objasnění toho, *co* je takto míněno, předmětného smyslu (des gegenständlichen Sinnes).³⁵⁵

3. 1. 2. Předběžné vymezení konstituce předmětu

V rámci tématu této kapitoly vyvstává nyní otázka: do jaké míry je předmět konstituován samotným vědomím? Pro vědomí platí (i v rámci běžného procesu poznání), že je schopné zpřítomňovat si potenciální nenázorné vjemy (tj. např. při vizuálním vjemu přední strany domu jeho zadní stranu), a tak kombinací vjemů názorných a nenázorných dojít ke konstituci vnímaného předmětu jako ustálené jednoty. Tato kombinace je možná díky tomu, co je Husserlem označováno jako *horizontová struktura intencionality*.³⁵⁶ Přestože tedy na této úrovni vědomí nelze hovořit o předmětech, tak jak je např. chápeme v rámci exaktních věd, můžeme i zde nalézt zákonitosti, jimiž se *ego cogito* při konstituování předmětů řídí.

Existuje totiž základní typika toku intencionální syntézy, která konstituuje noetickou i noematickou jednotu předmětného smyslu, a tuto typiku lze přesně vymežit.³⁵⁷

Na základě intencionální syntézy aktuálních a potenciálních prožitků vědomí dochází tedy ke konstituci předmětného smyslu. Tato konstituce se přirozeně může odehrávat pouze na půdě vědomí. V tomto smyslu je tedy role vědomí v souvislosti s ní naprosto klíčová. Otázkou však zůstává, čím je tato konstituce umožněna, na základě čeho probíhá a zda je ve vědomí přítomna jakási transcendentální idea předmětnosti, jíž se vědomí při konstituování předmětu řídí.

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

³⁵⁴ Patočka. J. *Fenomenologické spisy II.* s. 447.

³⁵⁵ *Tamtéž.* § 20. s. 84.

³⁵⁶ *Tamtéž.* § 20. s. 85–86.

³⁵⁷ „Denn im Fluß intentionaler Synthesis, die in allem Bewußtsein Einheit schafft und Einheit gegenständlichen Sinnes noetisch und noematisch konstituiert, herrscht eine wesensmäßige, in strenge Begriffe faßbare Typik.“ (*Tamtéž.* § 20. s. 86.) (přel. VZ)

„Každé zpřítomnění objektu je jednostranné a evidence, která se k němu vztahuje, je tedy též jednostranná. Ale jakmile přecházíme od jednoho zpřítomnění daného objektu k jeho jinému zpřítomnění, docházíme k syntéze příslušných evidencí.“³⁵⁸

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

Husserl tak zavádí ideu transcendentálního *vodítka* (transzendentaler Leitfaden). Takto uchopený předmět přirozeně není noématem, není konkrétním obsahem poznávacího aktu, nicméně v podstatě je součástí vědomí označenou jako *cogitatum*.³⁵⁹ Husserl se dále zaměřuje na nalezení jistých strukturálních vlastností takto pojímaného předmětu, orientuje se tedy na zkoumání strukturální typiky samotné předmětnosti.³⁶⁰ Toto zdůraznění určité procesuálního charakteru předmětnosti, toho, že je jí poznávající ego vedeno, shrnuje Husserl v této formulaci: „Každý objekt, *obecně každý předmět* (včetně předmětů imanentních) uvádí *strukturu pravidla transcendentálního ego*.“³⁶¹

Následně takto vymezené zkoumání předmětnosti vede k tomu, že je předmět nazván transcendentální ideou poznání.³⁶² V následující části kapitoly se zaměřím na to, co přesně toto označení o konceptu předmětu vypovídá.

3. 1. 3. Transcendentální ego a idealita předmětu

Hlubší osvětlení teorie konstituce předmětu vyžaduje se zaměřit na strukturu samotného transcendentálního ego. Už zpočátku je třeba si uvědomit, jak je Husserl charakterizuje v úvodu IV. meditace: „...transcendentální ego je tím, čím je pouze ve vztahu k intencionálním předmětnostem.“³⁶³ Pevnou součástí transcendentálního ego je tedy intencionální vztah k předmětům, tento vztah je hluboce ukotven ve struktuře tohoto ego, tj. v něm *samotném*. Jako je možné postupovat od *ego cogito* k proudu rozmanitých *cogitationes* (noeticko-noematickým

³⁵⁸ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 380. (přel. VZ)

³⁵⁹ *Cartesianische Meditationen*. § 21. s. 87.

³⁶⁰ *Tamtéž*. s. 88.

³⁶¹ *Tamtéž*. § 21 s. 90. (přel. VZ)

³⁶² *Tamtéž*. s. 90–91.

³⁶³ *Cartesianische Meditationen*. § 30. s. 99. (přel. VZ)

strukturám a korelativním předmětům), je možné též postupovat opačným směrem – od *cogitationes* k ego, k myslícímu Já, které se identicky projevuje v rozmanitosti svých *cogitationes*.³⁶⁴

Transcendentální ego nelze ovšem charakterizovat pouze jako identický pól prožitků. Ego má několik vrstev, které pomáhají vymezit jeho podstatné rysy právě i ve vztahu ke světu – Já je též pojímáno jako substrát habitualit a jako monáda.³⁶⁵

Termínem substrát habitualit se poukazuje na neměnnost ego či jeho setrvalost v rámci svých aktů, tyto akty, i když nemusejí být současným transcendentálním ego realizovány, stále tvoří součást jeho „osobnosti“, jsou jeho „vlastnictvím“ – habitualitami. V souvislosti s touto skutečností lze pak hovořit i o charakteru určitého Já.³⁶⁶

Husserl se při charakterizaci další nejkonkrétnější vrstvy transcendentálního ego zaměřuje především na vztah ego ke světu, a právě tento vztah vysvětluje užitím leibnizovského pojmu monáda. Touto monádou je v Husserlově pojetí „faktické transcendentální ego—samotný meditující filosof.“³⁶⁷ Jakým způsobem pak lze co nejpřesněji vystihnout vztah meditujícího vědomí k okolnímu světu? Husserl si vypůjčuje Leibnizovo vymezení vztahů jednotlivých monád, podle Leibnize totiž každá monáda (tj. každá substance) v sobě zahrnuje vztahy ke všem ostatním monádám, a stává se tak mikrokosmem.³⁶⁸ Velmi podobně je tomu i u transcendentálního ego, jehož okolní svět Husserl charakterizuje takto:

„Jako ego mám kolem sebe okolí, které tu stále *existuje pro mne*, s jeho předměty, které tu také existují pro mě, a to tím způsobem, že mi jsou na základě jeho trvalé struktury již známé, nebo je anticipuji jako předměty, které teprve mají být poznány.“³⁶⁹

Smysl okolního světa je tedy odvislý od konkrétního transcendentálního ego, které předměty svého okolí poznává (či případně může poznat – anticipuje je, jako poznatelné). V tomto smyslu je okolí – předmětné koreláty intencionálních aktů vědomí konstituováno jako *jsoucí pro*

³⁶⁴ *Cartesianische Meditationen*. § 31. s. 100.

³⁶⁵ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 380–381.

³⁶⁶ *Cartesianische Meditationen*. § 32.

³⁶⁷ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 381.

³⁶⁸ Leibniz, G., W. *Monadologie*. 56–57.

³⁶⁹ „Ich habe als ego eine fortwährend für-mich-seiende Umwelt, in ihr Gegenstände als für mich seiende, nämlich schon in bleibender Gliederung für mich als bekannte, oder nur antizipiert als kennenzulernende.“ (*Cartesianische Meditationen*. § 33. s. 102.) (přel. VZ)

(*seiend für*) dané ego.³⁷⁰ V rámci tohoto světa je také konstituován předmět jako „...to identické v rozmanitosti svých vlastností.“³⁷¹

V následujících částech meditace rozvíjí Husserl otázky genetické fenomenologie (s nimiž jsme se seznámili už v kapitole první) – problematiku pasivní a aktivní geneze, asociativitu...³⁷² Přímo na tuto problematiku se budu koncentrovat v následující kapitole, zde přejdu k vymezení transcendentální ideality předmětu.

Intuitivně je každý objekt poznání pro samotné ego transcendentní jako součást vnějšího světa (této skutečnosti si je Husserl velmi dobře vědom).³⁷³ Hlubší (transcendentální) analýza objektu ovšem vyžaduje revizi tohoto intuitivního chápání transcendence. Ukáže se nutnost konstituce objektu v rámci vědomí. Husserl hovoří o statické a genetické konstituci předmětnosti.³⁷⁴ Genetická statickou přirozeně předchází, pro obě je nicméně charakteristická idealita konceptu předmětu, s níž obě pracují a v jejímž rámci se současně pohybují.

Transcendentální analýza *ego cogito* a jeho *cogitationes* ukazuje, že problém transcendence objektu poznání je striktně vzato falešný problém.³⁷⁵ Všechny *cogitationes* jsou výsledky činnosti poznávajícího subjektu, ve formě těchto *cogitationes* je však již obsažena sama předmětnost. Je tedy protismyslné hovořit o domnělé transcendenci, neboť poznávaný předmět *ipso facto* transcendentní není, tento fakt ovšem může ukázat až transcendentální analýza poznávajících aktů našeho Já.

„Transcendence v každé podobě je imanentním rysem bytí, které se konstituuje uvnitř ego. Každý myslitelný smysl, každé myslitelné bytí, ať už jej nazýváme jako imanentní či transcendentní, spadá do oblasti transcendentální subjektivity jako subjektivity, která sama smysl i bytí konstituuje.“³⁷⁶

Tento úryvek je přesnou formulací transcendentálního idealismu – svět, který poznáváme, je do značné míry konstituován samotným poznávajícím ego. Nejsme v něm však konfrontováni s idealismem Kantova nebo Fichtova typu. Jaký je ale mezi těmito druhy idealismu rozdíl? Husserlova teorie je teorie fenomenologická, jeho idealismus je tak transcendentálně *fenomenologický*, v němž není nutně obsažena nepřekonatelná propast mezi subjektem a objektem, překlenutí této domnělé propasti je totiž fundamentální součástí

³⁷⁰ *Cartesianische Meditationen*. § 33.

³⁷¹ *Tamtéž*. s. 102.

³⁷² *Tamtéž*. § 34–40.

³⁷³ Např. Husserl, E. *Idea fenomenologie*. s. 50–51.

³⁷⁴ *Cartesianische Meditationen*. § 40. s. 115.

³⁷⁵ *Tamtéž*. § 41. s. 116.

³⁷⁶ *Tamtéž*. § 41. s. 117. (přel. VZ)

struktury *ego cogito*, které se intencionálně vztahuje k předmětům poznání. Je tak možné se ztotožnit s uvedeným doplněním Husserlova idealismu: „Jediný důkaz tohoto idealismu spočívá ve skutečném provádění fenomenologie.“³⁷⁷ Tento idealismus chce za pomoci činnosti ego konstituovat ze smyslových dat svět, který poznáváme, který lze oznařit jako *objektivní*.³⁷⁸

Idealita vědomí nestojí v žádném protikladu vůči realitě světa. ani se jejím prostřednictvím nevysvětluje vztah vědomí k věcem o sobě (jak tomu bylo v Kantově idealismu), v Husserlově smyslu je idealismem míněno zkoumání transcendentálního ego, které ovšem umožňuje smysluplně vysvětlit poznání vnějšího světa. Díky nutnosti transcendentální redukce spojené s intencionálním charakterem cogitationes je možné říci, že: „Důkazem tohoto idealismu je tedy samotná fenomenologie.“³⁷⁹

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

„...něco ztrácí (z hlediska jevu) – svou realitu mimo vědomí (tj. přirozenou realitu, kterou má, když se vyskytuje vně vědomí, aby pak byla vědomím poznána jako to, čím je). Něco však také získává: přítomnost tohoto vědomí, kterou nemá ani vnější jabloň v běžném pojetí poznání, ani obraz jabloně v naturalistické psychologii.“³⁸⁰

Díky konceptu intencionality Husserl ovšem není nucen tvrdit, že okolní svět je, co do svého bytí, naším vědomím konstruován, je zřejmé, že je našemu vědomí dán předem. Je nicméně třeba tuto danost zařadit do struktury poznávajícího vědomí.³⁸¹

Je jasné a též odpovídá schémátům poznávaného světa, že existují různé typy objektivit (v rámci přírodních věd, kultury, zkušenosti druhého člověka). Pokud ovšem hovoříme o idealitě objektu, máme na mysli především první sféru objektivit, konstituovanou naším vědomím.

³⁷⁷ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 382. (přel. VZ)

³⁷⁸ *Cartesianische Meditationen*. § 41. s. 118.

³⁷⁹ *Tamtéž*. s. 119. (přel. VZ)

³⁸⁰ Descombes, V. *The Institutions of Meaning*. s. 60. (přel. VZ)

³⁸¹ *Tamtéž*. s. 64.

Tuto sféru Husserl nazývá primordiální transcendencí.³⁸² Transcendencí proto, že jejím obsahem je vnější svět (k němu se intencionálně vztahuje *cogito*), který není odvozen od aktivit poznávajícího ego.

„Je to následně konstituce světa, který je cizí a *vnější* mému vlastnímu konkrétnímu Já (rozhodně však nikoliv vnější v běžném prostorovém smyslu), o sobě primární, *primordiální* transcendence (či případně svět), který bez ohledu na svou idealitu, představuje totiž nekonečnou syntetickou jednotu soustavy mých potencialit, *je ještě součástí určení mého konkrétního bytí – ego.*“³⁸³

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

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

Důležité je však znovu zdůraznit, že primordiální konstituce předchází a umožňuje pozdější stupně konstituce odlišného či cizího – tímto způsobem je konstituován vnější svět (svět objektivní zkušenosti), ovšem jako svět stále již *předem daný*.³⁸⁴ Představené transcendentální analýzy měly však po Descartově vzoru zajistit pevný a nezpochybnitelný počátek veškerého poznání, veškeré vědy. Aby naplnily tento cíl, musely být analýzy zaměřeny na samotné

³⁸² *Cartesianische Meditationen*. § 48.

³⁸³ *Tamtéž*. § 48. s. 136. (přel. VZ)

³⁸⁴ *Tamtéž*. § 59.

poznávající ego, které je v posledku výlučným dárce smyslu vnějšího světa. Zdůrazňovala se tak idealita samotného ego a konceptů, které konstituovalo, aby se zajistila nezpochybnitelnost tohoto počátku.

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

3. 2. Objektivace a založení logiky

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

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

3. 2. 1. Evidence a předmět

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

formální logiky přirozeně propojeny. Nejprve se zaměřím na Husserlovo pojetí evidence, která sama o sobě přirozeně nabízí určitý vztah k předmětnosti.

„Evidence ireálných, v nejširším smyslu ideálních předmětů je ve svém výkonu plně analogická evidenci obyčejné zkušenosti, takzvané zkušenosti vnitřní a vnější, které jediné – bez jiného zdůvodnění, než je zdůvodnění spočívající na předsudku – se přisuzuje výkon původní objektivace.“³⁸⁵

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

Nyní se zaměřím na otázku, jak je možné konstituovat objekt v rámci této zkušenosti. Každá objektivace je nutně teleologická, všechny objektivující akty mají teleologickou strukturu.³⁸⁶ Právě tento fakt zjevně vypovídá o zásadách vědomí v rámci konstituce jakéhokoliv předmětu. Husserl předmětnost spojuje s identitou³⁸⁷ – prostřednictvím obměňujících se poznávajících aktů se nám (slovníkem běžného pojetí zkušenosti) jeví totožný předmět. Naznačují se zde také různé variace poznávacích aktů (retence, protence, vybavení si ve vzpomínce), které odkazují k témuž předmětu. Lze samozřejmě klasifikovat jednotlivé způsoby danosti předmětu, jednotlivé zkušenosti předmětu, a posuzovat jejich evidence. Evidenci Husserl označuje „*intencionální výkon samodání*“.³⁸⁸ Základním modem tohoto samodání je vnímání.

Evidence smyslového vnímání ovšem není charakteristická svou naprostou nepochybností, ale spíše právě oním způsobem danosti určitého objektu. Daný objekt pak ve zkušenosti zastává analogickou pozici jako subjekt logického soudu.³⁸⁹ Jeho „predikáty“ jsou nalezeny prostřednictvím smyslového vnímání, ale právě jako *jeho predikáty* jsou dané vjemy chápány díky jiným (v následující kapitole bude uvedeno díky jakým) schopnostem poznávajícího ego. Je možné sice pragmaticky (tj. s ohledem např. na běžné pojetí smyslového vnímání) rozlišit

³⁸⁵ Husserl. E. *Formální a transcendentální logika*. § 58. s. 163.

³⁸⁶ Např. Mayer. V., Erhard. Ch. *Husserl*. s. 185.

³⁸⁷ *Formální a transcendentální logika*. § 58.

³⁸⁸ *Tamtéž* § 59. s. 165.

³⁸⁹ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 289.

předměty reálné a ideální,³⁹⁰ ale není možné je od sebe beze zbytku oddělit. V tomto ohledu může být také evidence chápána jednoduše jako určitý vztah vědomí k objektu, jako: „...nutná struktura každého vědomí, které se vztahuje k objektu. Takto se může vztahovat pouze v rámci proudu času.“³⁹¹

Podobně jako je možné rozlišit oba druhy předmětností, je možné rozlišit i dva druhy ego – ego konstituující svět a ego jsoucí ve světě.³⁹² Oba tyto póly je však nutné v konceptu transcendentálního objasnění poznání propojit. A právě Husserlův pokus o založení formální logiky, který začíná analýzou možnosti jednoduchých logických soudů,³⁹³ nám toto propojení umožňuje. Jak bylo naznačeno výše, logický soud, přestože se týká jednotliviny, ve své formě již obsahuje takovou míru všeobecnosti,³⁹⁴ že si zmíněné propojení doslova *vynucuje*.

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

„Takto je evidence univerzální na celou oblast života vědomí vázaný způsob intencionality, díky němuž má tento vědomý život univerzální teleologickou strukturu, dispozici k 'rozumu', a dokonce průběžnou tendenci k němu...“³⁹⁵

3. 2. 2. Proč je nutná idealita předmětu

Otázka zní, jak se nastíněná problematika vztahuje k předmětu a předmětnosti? Je možné specifikovat souvislost evidence s předmětností? Bezesporu ano. Ke každé předmětnosti nutně patří odpovídající evidence.³⁹⁶ Lze dokonce říci, že evidence a jejich předměty se vzájemně přitahují. Z hlediska tohoto do jisté míry transcendentálního tvrzení lze samozřejmě posuzovat jednotlivé druhy předmětnosti, odpovídající evidence, případně příslušné typy zkušeností.

Například v případě přírodní vědy lze stanovit, že „...přírodní věda *musí* stavět na *vnějších zkušenostech* jen proto, že tato zkušenost je právě modem samodržení přírodních objektů...“³⁹⁷ Takto lze posuzovat přírodní vědu z hlediska náležitosti vůči jejím objektům, z hlediska jí odpovídající předmětnosti. Právě tato předmětnost pak koreluje s evidencí odpovídající

³⁹⁰ *Formální a transcendentální logika*. § 59. s. 165.

³⁹¹ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 298. (přel. VZ)

³⁹² *Tamtéž*. s. 294.

³⁹³ *Formální a transcendentální logika*. § 12.

³⁹⁴ *Tamtéž*. § 13. s. 67.

³⁹⁵ *Tamtéž*. § 60. s. 167.

³⁹⁶ *Tamtéž*. s. 167–168.

³⁹⁷ *Tamtéž*. s. 168.

zkušenosti, kterou je v tomto případě smyslové vnímání, které nám zprostředkovává vnější předměty.

Podobně lze nalézat a kategorizovat různé formální regiony a jim odpovídající formální ontologie. Každý tento region je pak charakterizován určitým typy předmětností a evidencí. Koncept formální ontologie tedy nelze chápat jako opozitum vůči ontologii materiální právě proto, že určité regiony jsou naplněny určitými typy předmětů.³⁹⁸

Existují však typy předmětností, které jsou pro naše poznání fundamentální. Takové předmětnosti jsou předmětnostmi ireálnými. Do této sféry patří předměty analytické logiky.³⁹⁹ Tyto předměty nelze vnímat v rámci vnější zkušenosti, týká se jich zkušenost vnitřní – vypovídají o ní prožitky imanentní časovému vědomí.

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

V jakém smyslu je předmětem umožněno poznání (či jinak řečeno: Jaký je důkaz transcendentální ideality předmětu)? Jak bylo řečeno již dříve jazykem *Ideen*⁴⁰⁰ – příkladně kolem vnějšího předmětu jsou navrstvena různá noémata. Každé z nich má osobitý noematický smysl, v němž je však odpovídajícím způsobem (např. ve vzpomínce či fantazii) pojímán předmět. Předmět tvoří noematické jádro zmíněných noémat. Smysl tohoto konceptu se však objasňuje v rámci konstituce transcendentální logiky.

„...ve sledu a syntéze různých zkušeností o témž činí evidentně zřejmým právě něco, co je *numericky identické, a nikoli jen stejné, totiž onen předmět, který je tu zkušenostně postihován vícekrát, nebo který, jak můžeme také říci, 'vystupuje' vícekrát (vzhledem k ideální možnosti nekonečněkrát) v oblasti vědomí.*“⁴⁰¹

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

³⁹⁸ Scanlon, J. *Formal Logic and Formal Ontology*. s. 100.

³⁹⁹ *Formální a transcendentální logika*. § 61. s. 169.

⁴⁰⁰ *Tato práce*. s. 72–73.

⁴⁰¹ *Formální a transcendentální logika*. § 61. s. 169.

v konkrétních poznávacích aktech spočívá jeho idealita. Právě tato skutečnost teprve umožňuje poznání předmětů, a to jak vnitřních, tak vnějších.

V rámci intuitivního pojetí poznání je přirozené domnívat se, že realita vnějších předmětů znemožňuje charakterizovat je jako ideální. Víme ovšem, že v Husserlově filosofii je opozitum reálného ireálné (nikoliv ideální), a tedy i tato domnělá kontradikce je právě v rámci fenomenologie objasněna. Přičemž Husserl se při objasňování těchto pojmů příliš nevzdaluje od jejich intuitivního pochopení – zdůrazňuje, že reálné předměty mají přednost před předměty ireálnými v tom smyslu, že „*ireality jsou v souladu se svou podstatou zpětně vztaženy ke skutečné nebo možné realitě.*“⁴⁰² Vnější (reálný) předmět je vůči prožitkům poznávajícího vědomí nutně transcendentní – jak už bylo řečeno, je vědomí předem-dán. Tento vztah k reálné transcendenci je atributem vnější zkušenosti.⁴⁰³

Průběh poznání založeného na vnější zkušenosti však zůstává stejný, i zde je nutné nalézt koncept, který bude představovat jednotu v rozmanitosti – v tomto smyslu bude vůči jednotlivým intencionálním prožitkům (reprezentujícím onu rozmanitost) jako jejich sjednocující princip transcendentní.⁴⁰⁴ Tento princip nicméně musí předcházet konkrétním prožitkům, musí je doplňovat, sjednocovat, konstituovat. Z tohoto důvodu je i v souvislosti s vnější zkušeností možné tvrdit: „...*transcendence jakožto reálného je zvláštní formou 'ideality' ...*“.⁴⁰⁵

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

Idealismus má od Platóna přes Kanta, Fichta a Schellinga (ale též Berkeleyho a Huma) po Husserla mnoho podob. Jediný idealismus Husserlův však nestaví idealitu proti realitě, spíše realitu vysvětluje na základě ideality. V jeho filosofii bychom mohli rozlišit ideální jednotliviny (jako ireálné předměty), případně ideální obecniny.⁴⁰⁶ Husserlova filosofie, byť ji lze charakterizovat jako idealismus (který se ostentativně projevuje právě v pojmu předmětu), nediskvalifikuje reálný svět – nepovažuje jej za svět pouze *pro nás* (jako Kant), neodvozuje jej z činnosti samotného Já (jako Fichte), ani jej ovšem nepovažuje za bytostně odvozený z ideálních pojmů (jako je tomu u Platóna). Přestože lze nutně nalézt styčné body ve všech zmíněných druzích idealismu, je třeba zdůraznit, v čem Husserlův idealismus výrazně vybočuje.

⁴⁰² *Formální a transcendentální logika.* § 64. s. 174.

⁴⁰³ *Tamtéž.* s. 170.

⁴⁰⁴ *Tamtéž.* § 61. s. 172.

⁴⁰⁵ *Tamtéž.*

⁴⁰⁶ Cairns. D. *The Ideality of Verbal Expressions.* s. 460.

Idealita je v Husserlově filosofii součástí obecné kritiky poznání – je součástí kritiky konstitutivní funkce poznávajícího vědomí.⁴⁰⁷ Podobnou kritikou je však také filosofie Kantova,⁴⁰⁸ v čem přesně se tedy Husserlův fenomenologický postup liší? Liší se tím, že svoji kritiku staví na třech základních stavebních kamenech (o nichž bylo v této kapitole pojednáno), které v Kantově filosofii vůbec užity nejsou. Na evidenci, intencionalitě a předmětnosti. Evidenci zajišťuje intencionální spojení vědomí se svým předmětem. Reflexe této skutečnosti, tohoto prvku v procesu poznání, je specifická.⁴⁰⁹ Tato reflexe totiž ukotvuje analýzu poznání v realitě, na níž je evidence principiálně založena. Právě proto se v jeho filosofii vnější svět nestává světem věcí *o sobě*,⁴¹⁰ poznávající vědomí je s ním nutně od počátku procesu poznání spojeno.

Husserlova filosofie je pevně ukotvena ve zkušenosti, a to samozřejmě i ve smyslové zkušenosti – Husserlův idealismus je konstruován empiricky.⁴¹¹ Ani v období *Karteziánských meditací* se nevzdaluje od schématu poznání, jímž lze ilustrovat jeho teorii (aplikovanou především na smyslové vnímání) v *Ideen*.⁴¹² V pozdějším období se Husserl spíše snaží objasnit původ této struktury, její teleologický charakter.

Dospívá k názoru, že předmět (či spíše předmětnost) musí být v našem vědomí přítomen jako idea vždy již na začátku procesu poznání. Tuto skutečnost se snaží vykázat právě na poli čistého *ego cogito* a na evidenci této skutečnosti založit kritiku poznání. Navzdory zmíněným odlišnostem by bylo tedy možné vypůjčit si tento kantovský termín a nazvat předmět regulativní ideou v procesu poznání.⁴¹³

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

⁴⁰⁷ *Formální a transcendentální logika*. § 66.

⁴⁰⁸ Sám Husserl si je ostatně podobnosti vědomí už při svém vypracovávání teorie čisté logiky: viz *LU A 214*.

⁴⁰⁹ *Formální a transcendentální logika*. § 69; § 107.

⁴¹⁰ Küng, G. *Husserl on Pictures and Intentional Objects*. s. 673.

⁴¹¹ Patočka, J. *Fenomenologické spisy II*. s. 103–104.

⁴¹² Küng, G. *Husserl on Pictures and Intentional Objects*. s. 677.

⁴¹³ Monathy, J., N. *Edmund Husserl's Freiburg Years*. s. 294.

4. Význam objektu jako výsledku geneze procesu poznání

Idealita předmětu byla ve druhé kapitole postulována, ve třetí byla představena jako nutná součást procesu poznání, nyní bude uvedena konstituce objektivit na pozadí geneze samotného poznání. V minulých kapitolách bylo dílo *Erfahrung und Urteil* zmíněno především v souvislosti s předpredikativní sférou lidského myšlení (byl například uveden princip asociativity, podobnosti...), v rámci této sféry však ještě nelze hovořit o objektech. Ty jsou postaveny až na myšlenkové aktivitě, již je proces predikace (zjednodušeně řečeno, skutečnost, že nějakému *S* přisuzujeme nějaké *p*).⁴¹⁴ Je ovšem zřejmé, že samotný objekt se nerodí z ničeho, že tento koncept musí být postaven na skutečnosti platné již pro sféru předpredikativní.

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

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

⁴¹⁴ EU. § 58 s. 282.

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

Rozdíl mezi jednotlivými stupni objektu (tj. mezi jeho předobrazem a objektem myšlení) do značené míry splývá s rozdílem dvou Husserlem nastíněných světů – světem „předem daným“ (Vorwelt) a světem, který je konstituován naším poznáním.⁴¹⁵

Není sice možné říci, že se v rámci tohoto předem daného světa vyskytují předměty⁴¹⁶ (jako identické jednoty smyslu), nicméně už na této půdě lze elementárním způsobem rozlišovat např. smyslově vnímané věci. Přestože není možné učinit je objekty našeho poznání, je možné je alespoň pojmout jako rozlišené věci.

„Pokud na počátku předpokládáme individuum, které nabývá určitého názoru, je jednota tohoto individuálního názoru závislá na původní jednotě trvání, tj. na původním vědomí času, jímž je individuální trvání konstituováno.“⁴¹⁷

Jednota je tedy konstituována již na této intuitivní úrovni na základě konceptu trvání (Dauerns) v rámci vědomí času, které představuje fundamentální vrstvu našeho vědomí (dosud pasivně afikovaného světem).⁴¹⁸ Přestože vztah této vrstvy ke světu nelze charakterizovat jako intencionální, svět, který je pasivně dán v rámci vědomí času, je již prostřednictvím tohoto vědomí pořádan (byl zmíněn princip asociativity jako jakýsi základní předstupeň jáské aktivity, prostřednictvím níž je samotné vědomí světem zaujato).⁴¹⁹

Na základě Husserlova textu je ovšem patrné, že již tato vrstva svět nějak pořádá, byť se zatím nejedná o příliš komplexní uspořádání. Jeho principem je aplikace základní charakteristiky časového vědomí (tj. trvání) na vnější svět – v rámci elementárního rozlišování jednotlivých celků (jednotlivých smyslových polí) se konstituuje jednota (či mnohost) jako trvání spojení určitých prvků (daných příslušným smyslovým polem).⁴²⁰ Trvání je zde tedy aplikováno na vnější svět jako jeho „proto-objektivní“ charakteristika. Tento fakt představuje velmi významný krok v rámci předpredikativní sféry lidského vědomí, neboť tímto rozšířením časového vědomí i na oblast vnějšku se samotné vědomí poprvé dostává do kontaktu s nezávisle se vyvíjející realitou, kterou Husserl charakterizuje jako objektivní. „Objektivní čas, objektivní

⁴¹⁵ Bower, M. Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 110.

⁴¹⁶ Viz *tamtéž*. s. 111.

⁴¹⁷ „Nehmen wir zunächst nur ein Individuum an, das in die Anschauung fällt, so reicht die Einheit der Anschauung des Individuums genau so weit als die Einheit des ursprünglichen Dauerns, d. i. des im ursprünglichen Zeitbewußtsein sich konstituierenden individuellen Dauerns.“ (EU. § 36 s. 181.) (přel. VZ)

⁴¹⁸ Viz Bower, M. Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 112.

⁴¹⁹ *Tato práce*. s. 59–60.

⁴²⁰ EU. § 36 s. 183.

bytost a ostatní určení věcí jako objektivní se týkají bytí, a to nikoliv pouze ve vztahu ke mně, ale ve též k jiným.⁴²¹

Pojem objektivitý lze tedy aplikovat již na tuto bazální sféru lidského kontaktu se světem. K tomuto světu však paradoxně poznávající individuum nemá, tak říkajíc, intuitivní přístup – intuice je již součástí, která zprostředkovává (či případně aktivně konstituuje) objektivní realitu. Svět, z něhož Husserl odvozuje základní aktivity vědomí, je sám o sobě teoretickým postulátem a není možné k němu přistupovat jinak než skrze ilustrace a myšlenkové experimenty. Kladení tohoto pasivního světa lze považovat za problematickou fenomenologickou tezi,⁴²² nicméně je třeba ji chápat právě jako Husserlův postulát, jehož prostřednictvím vysvětluje původ lidského poznání (případně původ predikativních soudů).

Skutečnost, že naše vědomí je tímto předem daným světem afikováno, nelze vykázat jako běžnou zkušenost (nelze tedy případně uvést dokonalý příklad takové afekce), neboť každá zkušenost je výsledkem příslušné afekce.⁴²³ Jedinou možností, jak osvětlit tento proces ustanovení možnosti zkušenosti poznání, je zaměřit se na běžnou formu zkušenosti a pokusit se na jejím principu tento proces zpětně konstruovat. Touto formou je smyslová zkušenost. Je tedy třeba si vypůjčit charakteristiky percepce a jejich prostřednictvím objasnit afekci pasivně daným světem.

Percepce ovšem sama o sobě představuje již intencionální vztah ke svému předmětu, my však nyní chceme uchopit pole, které nelze charakterizovat jako takto intencionální,⁴²⁴ právě optikou této problematiky se jeví jako mimořádně ilustrativní koncept horizontu. Horizont je totiž tím, co je sice dáno spolu s vnímanou věcí, nicméně to není výsledek aktivity vědomí – intencionální předmět je konstituován *na pozadí* určitého horizontu. Horizont lze proto chápat jako jistou motivaci našeho poznání⁴²⁵ (např. v rámci dourčování vnímaného objektu).

Jak bylo zmíněno výše, tento horizont také podléhá temporální konstituci, kterou provádí poznávající ego. Příslušný horizont trvá, vyvíjí se s objektem vnímání, doplňuje jej. Sám však *eo ipso* není předmětem vnímání, přestože tvoří podklad jeho objektivitý. Temporální konstituce tedy představuje kantovskou formu smyslovosti,⁴²⁶ která je aplikována na *věc samou*, která je reprezentována horizontem. Je možné říci, že pasivní předem daný svět se do

⁴²¹ EU. § 36 s. 184. (přel. VZ)

⁴²² Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 115.

⁴²³ *Tamtěž.* s. 116.

⁴²⁴ *Tato práce.* s. 59.

⁴²⁵ Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 120.

⁴²⁶ EU. § 38 s. 191.

značné míry ukazuje jako horizont našeho poznání.⁴²⁷ Horizont, který není reflektován, který nicméně tvoří pole, k němuž se vědomí může přivracet.

Domnívám se, že zde⁴²⁸ uvedené schéma původu smyslového poznání sice názorně představuje vrstvy hrající roli v konstituci tohoto poznání, avšak na základě Husserlova *EU* se ukazuje, že vrstva transcendentního objektu zde ještě nemůže hrát takovou roli, jakou má v rámci samotného procesu poznání. Je pravda, že u percepce je velmi obtížné nalézt hranici mezi pasivní konstitucí a jáskou aktivitou. Úhelný kámen této aktivity je možné spatřovat v konceptu uchopení (*Erfassung*), který představuje počátek aktivity v rámci pasivně konstituované předpredikativní sféry lidského myšlení.

Uchopení Husserl demonstruje na příkladu poslouchání hudby – na percepci modifikace určitých tónů vnímaných na pozadí vyvíjející se melodie.⁴²⁹ Moje vědomí samozřejmě může být v průběhu tohoto uchopování vyrušeno⁴³⁰ – může být dokonce na chvíli přivraceno k rušivému podnětu, pak se ovšem znovu zaměřuje na aktivní uchopování toho, co vnímalo dříve. Uchopením je také umožněn koncept, který již stojí na pomezí mezi předem danou pasivní sférou a sférou aktivní konstituce poznání, tímto konceptem je krytí (*Deckung*).

Na pozadí této problematiky se ukazuje, že zmíněné pomezí je poměrně subtilní, neboť zahrnuje nejen problematiku krytí (krytí samo o sobě už vyžaduje poměrně komplexní dispozice myslícího vědomí), ale též problematiku noetického charakteru předem daného světa.⁴³¹ Tuto skutečnost zde zmiňuji z toho důvodu, aby bylo zřejmé, že ilustrace původu lidských poznávacích aktivit na problematice smyslového vnímání může vést k bezděčné záměně aktivních a pasivních konceptů.

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

Pokud tedy přizpůsobíme charakterizaci (jak to bylo uvedeno výše) původu percepce této skutečnosti a budeme ji popisovat v rámci Husserlovy genetické analýzy,⁴³² pak je třeba brát

⁴²⁷ Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World. s. 124.

⁴²⁸ Welton, D. Husserl's Genetic Phenomenology of Perception. s. 61.

⁴²⁹ *EU*. § 23 s. 117.

⁴³⁰ *Tamtéž*. např. § 24 s. 126.

⁴³¹ Např. Hopp. W. Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation. s. 230; Welton, D. Husserl's Genetic Phenomenology of Perception. s. 68–69.

⁴³² *Tamtéž*. s. 74–75.

v potaz skutečnost, že v případě, kdy Husserl hovoří o homogenitě, heterogenitě, odlišnosti, přivrácení, uchopení a krytí, jsou všechny tyto termíny opatřeny hvězdičkou. Je nutné je tedy chápat jako přibližné nastínění v rámci pasivní předchůdné danosti, nikoliv jako koncepty, které neopatrně naplníme významem nabytým z oblasti skutečného poznání (jež je samozřejmě aktivně konstituováno naším vědomím).

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

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

Předobrazem je koncept jednoty (Einheit), jehož význam je sice zachycen v rámci základního vědomí času – vnímáme, že nějaká skutečnost nějakou *dobu trvá*. Přestože je jednota tedy patrná opět jako určitá funkce poznávajícího vědomí, skrze ni lze proniknout k základu světa pasivně daného. Jednoty, které jsou v něm obsaženy, jsou právě tím, co v rámci časového vědomí trvá, jsou tím, co prolamuje hranice jednotlivých smyslových polí, co je tedy možné např. jak vidět, tak ohmatat. Jednoty se také ukazují jako nacházející se v nějakém prostoru, odlišují se právě jeho prostřednictvím.⁴³³

Tuto jednotu nelze chápat jako materiální charakteristiku předem daného světa, je spíše formou jeho danosti, způsobem jeho existence.⁴³⁴ Nicméně je sama o sobě atributem věcí, které se na půdě tohoto světa nacházejí, a je předpokládána predikativním myšlením, které na jejím základě buduje koncept předmětu.

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

⁴³³ EU. § 43 s. 215–216.

⁴³⁴ *Taméž.* s. 223.

pak objevují až na tomto stupni a všeobecně předpokládají výkony predikativního myšlení.⁴³⁵

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

Přechod z oblasti předpredikativní do sféry predikativního myšlení je poměrně pozvolný. Poznávající Já se ukazuje jako předem dobře připravené na svou klíčovou aktivitu, kterou je právě predikace. Prostřednictvím receptivity, tj. přesněji díky řadě přivrácení k jednotě konstituované v rámci trvání,⁴³⁶ může vědomí formulovat dvě základní logické kategorie – subjekt⁴³⁷ a predikát. Zatímco je však receptivita pouze formou dispozice pro pozdější recepci, je recepce již kreativně spontánní aktivitou poznání.⁴³⁸

Pojem subjektu zde splývá s pojmem substrátu našeho poznání, s tím, co poznáváme jako dané, případně jako to, jemuž náleží určité vlastnosti (predikáty). Takto chápe základ našeho predikativního myšlení i Aristotelés v *Kategoriích*, ten jej sice staví na pojmu οὐσία (jehož význam je, jak bylo naznačeno, problematický), nicméně v této souvislosti jím rozumí právě subjekt či substrát.⁴³⁹ V rámci *Kategorií* je totiž klíčovým atributem οὐσία právě to, že ona sama nevyovídá nic o ničem jiném – vše ostatní (všechny ostatní kategorie) vypovídají o ní.

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

„...logické útvary, které na základě slovesa κατηγορεῖν (z něž označení těchto soudů pochází), nazýváme kategorickými *předmětnostmi* nebo též (neboť souzení je výkon rozumu) *předmětnostmi rozumu*.“⁴⁴⁰

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

⁴³⁵ „Das Ganze der Kollektion zum Gegenstand machen, ist freilich schon eine Leistung höherer Stufe, nicht der Rezeptivität, sondern der erzeugenden Spontaneität, wie überhaupt die formalen Relationen erst auf dieser Stufe auftreten und durchwegs die Leistungen des prädikativen Denkens voraussetzen.“ (*Tamtéž.* s. 223.) (přel. VZ)

⁴³⁶ EU. § 47 s. 231.

⁴³⁷ Toto označení je čistě gramatické a míní se jím substrát daného soudu. Dalo by se tedy říci, že subjekt v rámci predikativního soudu je objektem poznání.

⁴³⁸ Hanne, J. *Husserl on Reason, Reflection, and Attention.* s. 265.

⁴³⁹ *Cat.* 2a 10–17.

⁴⁴⁰ EU. § 47 s. 233. (přel. VZ)

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

Na této úrovni poznání již spontánně vznikají rozmanité typy soudů, ať už soudy reflexivní⁴⁴¹ či různé způsoby modifikace soudů predikativních. Různým typům soudů jsou pak korelativní různé typy předmětností,⁴⁴² které jsou však odvozeny od výše nastíněného vztahu (který je postaven na časovém vědomí jednoty). V rámci této práce se ovšem zaměřuji pouze na původní predikativní soudy a jimi konstituovanou předmětnost.

Samotný Husserl hovoří obecně o dvou stupních objektivitu, o objektivitě vznikající v rámci receptivity a o objektivitě predikativní spontaneity, oba stupně jsou pak pevně propojeny.⁴⁴³ Klíčový rozdíl mezi nimi spočívá ve skutečnosti, že predikativní spontaneita se vyznačuje tvořením soudů⁴⁴⁴ – základních jednotek poznání. S tvořením soudu jde ruku v ruce konstituce významu a objektu jako úběžníku tohoto významu.

Analýza struktury predikativního soudu ukazuje, že subjekt a predikát je na jedné straně pevné schéma formy soudu (do nějž musí být každý soud zasazen), na straně druhé je však význam subjektu zpětně určován predikáty, které jsou s ním v rámci soudu spojeny.⁴⁴⁵ V těchto dvou skutečnostech (spojených s elementární formou soudu) se ukazuje ambivalence samotného konceptu objektu.

V minulých kapitolách jsme se setkávali s různými charakteristikami předmětu, které by bylo možné shrnout pod pojmy *ideální* a *reálné*. Ukázalo se, že objekt je ideálním pojmem (pojmem, který existuje v poznávajícím vědomí a který umožňuje veškeré poznání), avšak také pojmem reálným (jednotlivé noematické smysly neustále zpřesňují jádro, kolem něhož jsou „obaleny“). Substrát (v tomto případě objekt⁴⁴⁶) daného soudu je jednak předpokladem samotné formy soudu (danému *S* připisujeme nějaké *p*), jednak jsou právě tímto soudem postihovány jeho vlastnosti, je prostřednictvím tohoto soudu poznáván.

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

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

⁴⁴¹ Hanne, J. *Husserl on Reason, Reflection, and Attention*. s. 268.

⁴⁴² *EU*. § 47 s. 234.

⁴⁴³ *Tamtéž* § 49 s. 239.

⁴⁴⁴ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 196.

⁴⁴⁵ *EU*. § 50 s. 242–243.

⁴⁴⁶ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 203.

jsou též postaveny na jiném druhu formování, základní formě: subjekt má základní formu substantivity, v predikátu je určení p v základní formě adjektivitivy.“⁴⁴⁷

Základní forma (kernform) soudu tedy spočívá v tom, že subjekt daného soudu (subjektem soudu je samozřejmě objekt našeho poznání,⁴⁴⁸ subjekt je v tomto případě označení čistě syntaktické) tvoří podklad (Substantivität) příslušného predikátu. Struktura samotného predikování je určena na základě tohoto podkladu. Tento fakt do jisté míry rozhoduje, na jakou stranu se v rámci výše zmíněné ambivalence pojmu objekt přiklonit.

Zatímco koncept noematického jádra neumožňuje uspokojivou odpověď na otázku, zda objekt tvoří reálný obsah poznání (přestože vlastně činí ze samotného objektu transcendentní pojem, který je nutné chápat spíše jako určitou ideu než jako reálnou součást poznávané věci),⁴⁴⁹ na základě analýzy vzniku predikativního soudu lze tvrdit, že objekt je nutnou součástí samotné struktury tohoto soudu, musí mu tedy předcházet jako umožnění jeho formy.

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

V rámci predikativního myšlení je samozřejmě nutné rozlišit jednotlivé typy soudů, typy predikátů, jejich modality etc.,⁴⁵⁰ základní struktura predikace však zůstává totožná. Skutečnost, že se prostřednictvím predikátů určuje substrát (objekt) soudu je platná vždy.

„Jsou to všechny útvary smyslu, které jsou soustředěny kolem uchopeného identického pólu předmětu. Ten je identickým substrátem a tím, k čemu se vztahuje soud, vstupuje jako subjekt do predikativních soudů a je určován stále novými predikáty: jako subjekt je tedy subjektem mnoha predikátů a atributivních určení.“⁴⁵¹

⁴⁴⁷ „Die Glieder des Urteilssatzes haben nicht nur die syntaktische Formung als Subjekt, Prädikat usw. als Funktionsformen, die ihnen als Gliedern des Satzes zukommen, sondern sie haben darunter liegend noch eine andere Art Formung, die Kernformen): das Subjekt hat die Kernform der Substantivität, im Prädikat steht die Bestimmung p in der Kernform der Adjektivität.“ (EU. § 50 s. 248.) (přel. VZ)

⁴⁴⁸ *Tamtéž*.

⁴⁴⁹ Pradelle, D., De Santis, D. *On the Notion of Sense in Phenomenology*. s. 202–203; Patočka, J. *Fenomenologické spisy III/2*. s. 543.

⁴⁵⁰ EU. § 52–55.

⁴⁵¹ „Es sind alles Sinnesgestaltungen, die sich um einen identischen, als das festgehaltenen Gegenstandspol zentrieren. Er ist das identische Substrat, der beurteilte, der in Subjektform in die prädikativen Urteile eintritt und da in immer neuem prädikativem Wie vermeinter ist: als Subjekt ist er Subjekt immer neuer Prädikate und attributiver Bestimmungen.“ (*Tamtéž* § 56 s. 276.) (přel. VZ)

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

Předmětnost tedy nemůže být dána v pasivitě, je naopak vždy aktivně konstituována poznávajícím Já.⁴⁵² Tato skutečnost je zřejmá na základě predikativního myšlení, případně ze samotného predikativního soudu, v jehož rámci vědomí konstituuje substrát soudu a tomuto substrátu přisuzuje určité vlastnosti. Koncept substrátu soudu samozřejmě může být rozdělen, může být tvořen větším množstvím objektů, o nichž je něco vypovídáno. I v takovém případě však zůstává platný fakt identity a trvání určité jednoty (která je v rámci predikativního myšlení chápána jako objekt).⁴⁵³

Stejně jako v předchozí kapitole, i zde se setkáváme s irealitou některých typů objektů.⁴⁵⁴ Ireálné a reálné objekty se od sebe liší tím, že první jsou vnitřní (tj. existují pouze v mysli) a druhé vnější (zpravidla jsou jimi objekty percepce). Toto rozdělení však, jakkoliv je důležité v rámci precizace pojmu objektu (je přirozeně velmi důležité v souvislosti s poznáním a existencí tohoto typu předmětu, v souvislosti s jeho smyslem apod.⁴⁵⁵), nehraje důležitou roli v procesu konstituce samotné předmětnosti.

Přestože je Husserlovo dílo rozvětvené a mnohvrstevnaté, problematika předmětu je v principu pojednávána v různých dílech totožně (uvedených podobností je si očividně vědom i Husserl, když ve svém posledním díle odkazuje k dílu takřka prvnímu⁴⁵⁶). Předmět je od počátku chápán jako výsledek aktivity Já.⁴⁵⁷ V *Erfahrung und Urteil* je rozpracován původ této aktivity, je zde uvedeno jednak, na čem je tato aktivita predikativního myšlení postavena v rámci předpredikativní sféry, jednak je zde také představen přechod z předpredikativní (pasivní) sféry do sféry vědomím aktivně konstituované sféry lidského poznání.

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

1. Vnitřní vědomí času – možnost afekce prostřednictvím rozlišení trvání.

⁴⁵² Např. Patočka, J. *Fenomenologické spisy III/1*. s. 299.

⁴⁵³ *EU*. § 61 s. 292

⁴⁵⁴ *Tamtéž* § 63 s. 303–304.

⁴⁵⁵ *Tamtéž* § 65 s. 324.

⁴⁵⁶ *Tamtéž* § 16 s. 78.

⁴⁵⁷ Richir, M. *Pasivní syntéza a tempralizace/specializace*. s. 185–187.

2. Asociativní syntézy – jejich prostřednictvím dochází k odlišení určitých částí smyslového pole.
3. Podnět – vnucuje se naší pozornosti, naléhá na ni.
4. Přivracení Já k podnětu – základní kámen receptivity.

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

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

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

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

Závěr – mezi jednotou, trváním a smyslem

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

(DK 28 B 3)

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

Přestože oba myslitelé, jimž byla tato práce věnována, vypracovali nadmíru komplexní systémy, domnívám se, že je možné v jejím závěru vyzdvihnout jejich koherenci, a dokonce jejich komplementaritu. Aristotelés, jako myslitel nesmírně širokého zájmu, se povšechně dotýká jak problematiky bytí, tak problematiky poznání. Všeobecnost, která je pro jeho dílo charakteristická, samozřejmě vede k celé řadě nesnází (s nimiž jsme se v souvislosti s rozličnými interpretacemi jeho teorií seznámili). V rámci jeho díla však lze nalézt řadu pronikavých vhlédů do mnoha oblastí lidského zájmu; v souvislosti s touto prací konkrétně do oblasti epistemologie.

Problematika hranice mezi poznáním a bytím byla v první, ještě poněkud nejasné podobě, vyjádřena v konceptu οὐσία (pokud za její první vyjádření nepovažujeme výše zmíněné zlomky). Aristotelova οὐσία, jak bylo ukázáno, zahrnuje obě domény – je součástí světa, tj. jednou z věcí; ale zároveň je primárním objektem poznání. První zmíněnou charakteristiku vyjadřuje termín ὑποκείμενον (látka), druhou termín εἶδος (forma). Skutečnost, kterou vnímáme, je podle Aristotela výsledkem propojení těchto dvou konceptů.

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

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

jako je tomu u οὐσία, též substanci je třeba chápat jako něco, co je do značné míry pojímáno našim rozumem, nikoliv jako něco, co je na něm zcela nezávislé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Viděli jsme však, jaké problémy v sobě koncept substance obsahuje, že neřeší problematickou dvojakost původní οὐσία (která se projevuje především v těžko uchopitelné hranici mezi poznáním a bytím), proto navrhuji chápat Husserlův pojem předmětnosti jako ὑποκείμενον. Jedině tak bude zjevné, jaké charakteristiky předmětnosti se vyzdvihují. Intuitivně známá skutečnost trvání našeho vědomí, to, že právě toto vědomí samo lze eo ipso charakterizovat jako ὑποκείμενον (jako subjekt), vede k tomu, že na základě trvání je v rámci pasivní geneze koncipován i vnější svět. Ve skutečnosti je to právě trvání věci, které označujeme termínem bytí (οὐσία).

Aristotelův pojem οὐσία je tedy možné vymezit prostřednictvím výše zmíněných charakteristik předmětu. Je pozoruhodné, že právě tento fakt trvání Aristotelés nepovažuje za tu klíčovou skutečnost, jíž se má metafyzika zabývat. Zcela zásadní je pro něj oproti tomu poznání esence dané věci, její pojem (εἶδος). Paralelu tohoto přístupu ke skutečnosti lze nalézt i u Husserla, i u něj bylo možné rozlišit dva elementární typy předmětnosti, z nichž jedna je primární (předchází každé konkrétní poznávání), druhá je však epistemologicky mnohem podstatnější – umožňuje rozpoznat danou věc mezi jinými, identifikovat ji jako objekt a případně uchopit jeho esenci.

Stejně tak je pozoruhodné, do jaké míry se u obou myslitelů klíčové koncepty překrývají. V tomto ohledu se projevuje velký přínos Husserlovy fenomenologie, která umožňuje poměrně přesnou identifikaci jednotlivých význam zmíněných konceptů, na jejímž základě je možné formulovat tyto závěry. Předmět a samozřejmě ani předmětnost není ničím, co by existovalo v jakémkoliv smyslu nezávisle na poznávajícím vědomí, naopak, možnost poznávat věci jako předměty je nutnou dispozicí každého vědomí. Ať už se tato dispozice projevuje v rámci sjednocení projevů dané věci v procesu trvání (což je součástí pasivní geneze) či v rámci transcendentálního ukotvení předmětnosti, která je dourčována jednotlivými noématy jako jejich jádro. I u Aristotela lze, byť v neurčité podobě, pozorovat totéž – též v rámci jeho metafyziky se koncept οὐσία postupně vymezuje jako něco, co je nutně spojeno s našimi

poznávacími aktivitami. Také v tomto ohledu lze tedy učinit zadosť výše uvedenému citátu – myšlení je jistou činností a svět, tak jak jej vnímáme, je jejím výsledkem.

Seznam zkratek

Aristotelés:

An. Post. – Analytica Posteriora

Eth. Eud. – Ethica Eudemia

Cat. – Categoriae

De an. – De anima

Met. – Metaphysica

Aristofanés:

Acharn. - Acharnes

Bacon, F.:

NO. – Novum organum

Husserl, E.:

EU. – Erfahrung und Urteil

Ideen – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

LU. – Logische Untersuchungen

Platón:

Ap. – Apologia Socratis

Phd. – Phaedo

Bibliografie

Prameny

- Aristofanés (1900): *Comoediae I* (eds. Hall, V., F. – Geldart, V., M.), Oxford: Oxford University Press.
- Aristotelés
 - (1938) *Categories; On Interpretation; Prior Analytics* (trans. Cooke, H., P. – Tredennick, H.), Harvad: Harvard University Press.
 - (1956): *De anima* (Ed. Ross, W., D.), Oxford: Oxford University Press.
 - (1991): *Ethica Eudemia* (eds. Mingay, J., M. – Walzer, R., R.), Oxford University Press.
 - (1957): *Metaphysica* (Ed. Jaeger, W.), Oxford: Oxford University Press.
 - (1962): *Aristotelis opera cum Averrois commentariis Vol. VII* (Ed. Zimara, M., A.), Frankfurt am Main: Minerva.
 - (1960): *Posterior Analytics; Topica* (trans. Cooke, H., P. – Tredennick, H.), Harvard: Harvard University Press.
- Alexandros z Afrosiady (1891): *Alexandri in Aristotelis Metaphysica Commentarium* (Ed. Hayduck, M.), Berlin: De Gruyter.
- Akvinský, T.
 - (2020): *Commentary on Metaphysics Books 7-12* (trans. Rowan, J., P.), Steubenville: Emmaus Academic.
 - (2014): *De ente et essentia*, Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Bacon, F. (1878): *Novum Organum* (Ed. Fowler, T.), Oxford: Clarendon Press.
- Boëthius (1887): *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium* (Ed. Busse, A.), Berlin: De Gruyter.
- Descartes, R.
 - (2000): *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha: OIKOYMENH.
 - (1998): *Principy filosofie*, Praha: Filosofia.
- Diels, H. (Ed.) (1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Frege, G. (2013): *Pojmopis*, Praha: OIKOYMENH.
- Hegel, G., W., F. (2019): *Fenomenologie ducha*, Praha: Filosofia.

- Hume, D. (1896): *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E.
 - (2012): *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: F. Meiner.
 - (1939): *Erfahrung und Urteil*, Praha: Academia/Verlagsbuchhandlung.
 - (2007): *Formální a transcendentální logika*, Praha: Filosofia.
 - (2015): *Idea fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2006): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2009): *Logická zkoumání I*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2011): *Logická zkoumání II/1*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2012): *Logická zkoumání II/2*, Praha: OIKOYMENH.
- Ivry, A. L. (1974): *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-kindi's Treatise "On First Philosophy"*, New York: New York Press.
- James, W. (1957): *The Principles of Psychology Vol. I*, New York: Dover Publications.
- Kant, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH.
- Leibniz, G., W.
 - (2020): *Metafyzická rozprava*, Praha: OIKOYMENH.
 - (1982): *Monadologie a jiné práce*, Praha: Svoboda.
 - (1982): *Opuscula philosophica selecta*, Paris: Boivin.
- Locke, J. (1979): *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- Patočka, J.
 - (2008): *Fenomenologické spisy I*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2009): *Fenomenologické spisy II*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2014): *Fenomenologické spisy III/1*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2016): *Fenomenologické spisy III/2*, Praha: OIKOYMENH.
- Platón
 - (2005): *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2005): *Faidón*, Praha: OIKOYMENH.
- Porphyrios (1887): *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium* (Ed. Busse, A.), Berlin: De Gruyter.

- Simplikios (1907): *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium* (Ed. Busse, A.), Berlin: De Gruyter.
- Spinoza, B (2014): *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, New York: Nabu Press.
- Suárez, F. (2018): *Opera omnia Vol. 25*, London: Forgotten Books.
- Wittgenstein, L. (2017): *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH.

Sekundární literatura

- Aubenque, P. (2014): *Problém bytí u Aristotela*, Praha: OIKOYMENH.
- Armstrong, A., H. (2020): *Filosofie pozdní antiky*, Praha: OIKOYMENH.
- Ameriks, K. (1977): Husserl's Realism, *The Philosophical Review* 86(4), 498–519.
- Asztalos, M. (1993): Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The Categories, *Harvard Studies in Classical Philology* 95, 367–407.
- Athanapoulos, C. (2010): "ousia" in Aristotle's "Categories", *Logique Et Analyse* 53, 211–243.
- Barbaras, R. (2005): *Touha a odstup*, Praha: OIKOYMENH.
- Beekes, R. (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden: Brill.
- Belo, C. (2009): Essence and Existence in Avicenna and Averroes. *Al-Qanṭara*. 30 (2), 403–426.
- Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. (2004): *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha: OIKOYMENH.
- Bertolacci, A. (2005): On the arabic translations of Aristotle's metaphysics, *Arabic Sciences and Philosophy* 15, 241–275.
- Bower, M. (2015): Husserl's Concept of the "Vorwelt" and the Possible Annihilation of the World, *Research in Phenomenology* 1, 108-126.
- Cairns, D. (1941): The Ideality of Verbal Expressions, *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (4), 453-462.
- De Libera, A. (2001): *Středověká filosofie*, Praha: OIKOYMENH.
- Descombes, V. (2014): *The Institutions of Meaning*, Harvard: Harvard University Press.
- Drost, M. P. (1990): The Primacy of Perception in Husserl's Theory of Imagining, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (3), 569–582.
- Dummett, M. (2014): *An Origins of Analytical Philosophy*, London: Bloomsbury.

- Frede, M. – Patzig, G. (1993): Jsou formy obecné nebo individuální? in Rezek, P. (Ed.) *Jednotliviny a individuální formy*, Praha: OIKOYMENH.
- Gallagher, S. (2003): Hyléická zkušenost a prožívané tělo, in Blecha, I. (Ed.) *Philosophica V*, Olomouc: UPOL, 103–126.
- García-Marqués, A. (1987): La polémica sobre el ser en el Avicenay Averroes Latinos. *Anuario Filosófico* 20, 73–103.
- Hanne, J. (2016): Husserl on Reason, Reflection, and Attention, *Research in Phenomenology* 46 (2), 257-276.
- Heckman, H., Ch. (2013): The Order of the World: Boethius's Translation of Aristotle's "Categoriae" and the Old English "Solomon and Saturn" Dialogues. *Carmina Philosophiae* 22, 35–64.
- Heider, D. (2011): *Suárez a jeho metafyzika*, Praha: Filosofia.
- Hopp, W. (2008): Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation, *Canadian Journal of Philosophy*, 219–245.
- Cho, K. K. (2003): Mezi „konstitucí“ a „analýzou“. Místo logických zkoumání v Husserlově fenomenologii, in Blecha, I. (Ed.) *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: UPOL, 91–97.
- Kahn, H., Ch. (1966): The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being, *Foundations of Language* 2 (3), 245–265.
- Kobusch, T. (2013): *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: OIKOYMENH.
- Kohl, M. (2008): Substancehood and Subjecthood in Aristotle's "Categories", *Phronesis* 53 (2), 152–179.
- Küng, G. (1973): Husserl on Pictures and Intentional Objects, *The Review of Metaphysics* 26 (4), 670-680.
- Lanfredini, R. (2015): Analytical or Continental? The Phenomenological Notion of Noema, *Archivio di Filosofia* 83 (3), 131–143.
- Loyd, A., C. (1993): Forma a univerzálie u Arisotela, in Rezek, P. (Ed.) *Jednotliviny a individuální formy*, Praha: OIKOYMENH.
- Lloyd, A. C. (1955): Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic, *Phronesis* 1 (1), 58–72.
- Lima, E. (2003): Of Horizons and Epistemology: Problems in the Visuality of Knowledge, *Diacritics* 33(¾), 19–35.
- Materna, P. (2016): *Hovory o pojmu*, Praha: Academia.

- Mayer, V. – Erhard, Ch. (2019): The Significance of Objectifying Acts in Husserl's Fifth Investigation, in Drummond, J. – Höffe, O. (eds.) *Husserl*, New York: Fordham University Press, 163–192.
- Melle, U. – Eldridge, P. (2019): Objectifying and Nonobjectifying Acts, in Drummond, J. – Höffe, O. (Eds.) *Husserl*, New York: Fordham University Press, 193–208.
- Monath, J., N. (2011): *Edmund Husserl's Freiburg Years: 1916–1938*, Yale: Yale University Press.
- Novotný, K.
 - (2010): Co je fenomén? O fenomenologických diferencích, in Novotný, K. (Ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 355–408.
 - (2010): *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Pradelle, D., De Santis, D. (2016): On the Notion of Sense in Phenomenology, *Research in Phenomenology* 46 (2), 184-204.
- Proust, M. (2012) *Hledání ztraceného času. I. Svět Swannových*. Nové Město: Rybka Publishers.
- Rabanque, L. R. (2003): Hyle, Genesis and Noema, *Husserl studies* 19, 205–215.
- Rabinoff, E. (2015): Aristotle on the intelligibility of perception, *The Review of Metaphysics* 68 (4), 719–740.
- Richir, M.
 - (2010): Smysl fenomenologie, in Novotný, K. (Ed.) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH, 169–183.
 - (2010): Pasivní syntéza a temporalizace/specializace, in Novotný, K. (Ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Praha: Pavel Mervart / OIKOYMENH 185–212.
- Rölli, M. (2016): *Gilles Deleuze's Transcendental Empiricism: From Tradition to Difference*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Röd, W.
 - (2016): *Novověká filosofie I*, Praha: OIKOYMENH.
 - (2004): *Novověká filosofie II*, Praha: OIKOYMENH.
- Scanlon, J. (1975): Formal Logic and Formal Ontology, *Research in Phenomenology* 5, 95-107.
- Schuetz, A. (1953): Edmund Husserl's Ideas, Volume II, *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (3), 394-413.
- Schuhmann, K. (2019): Intentionality and the Intentional Object in the Early Husserl, in Drummond, J. – Höffe, O. (Eds.) *Husserl: German Perspectives*, New York: Fordham University Press, 141–162.
- Smith, D. A. (2008): Husserl and Externalism, *Synthese* 160 (3), 313–333.
- Sonderegger, E. (1983): Die Bildung des Ausdrucks *to ti ēn einai* durch Aristoteles, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 18–39.
- Tugendhat, E. (1958): *TI KATA TINOS*, Freiburg/München: K. Alber.
- Vannatta, S. (2007): Radical Empiricism and Husserlian Metaphysics, *The Pluralist* 2 (3).
- Welton, D. (1982): Husserl's Genetic Phenomenology of Perception, *Research in Phenomenology* 12, 59–83.
- Williford, K. (2013): Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness, *Phenom Cogn Sci* 12 (3), 501–519.
- Woods, M. (1993): Form, Species, and Predication in Aristotle, *Synthese* 96 (3), 399–415.
- Zhongwei, Li (2014): Husserl on Intentionality as an Essential Property of Consciousness, *Frontiers of Philosophy in China* 9 (1), 87–108.