

EDMUND HUSSERL

*Idea fenomenologie*

a dva texty Jana Patočky k  
problému fenomenologie

PRAHA  
2001

minění v postupující souvislosti poznání krok za krokem vyplňuje (pokud ovšem má příslušné formy, které právě patří ke konstituci objektu zkušenosti). Chápeme potom, jak se objekt zkušenosti nepřetržitě konstituuje a jak je mu právě tento druh konstituce předsán, takže si ze své podstaty žádá právě této postupné, krok za krokem realizované konstituce.

Na této cestě zřejmě leží i ony metodické formy, jež jsou pro všechny vědy základní a pro všechny vědecké danosti konstitutivní, tedy objasnění teorie vědy a implicitně i objasnění všech věd: ale, samozřejmě, pouze implicitně, tj. jakmile bude tato obrovská objasňující práce vykonána, získá kritika poznání schopnost provést kritiku jednotlivých věd, a tedy i vytyčit jejich metafyzický obsah.

To jsou tedy problémy danosti, problémy konstituce předmětnosti *všeho druhu v poznání*. Fenomenologie poznání je věda o fenoménech poznání ve dvojitým smyslu: jednak o poznatcích jako jevech, v nichž se něco podává, o aktech vědomí, v nichž se podávají ony předmětnosti, aktivně i pasivně se uvědomují, a na druhé straně o těchto předmětnostech samých, jak se zde podávají. Slovo „fenomén“ je dvojnásobně díky podstatné korelaci mezi *jevením se* a *tím, co se v tomto jevu jeví*. Faino, menon se nazývá vlastně to, co se jeví, ale toto označení se používá především projevení samo, subjektivní fenomén (smíme-li použít tohoto výrazu, který je vystaven hrubému psychologickému neporozumění).

V reflexi se stává *cogitatio*, jevení samo předmětem, a to usnadňuje vznik dvojznačnosti. A konečně ani nemusíme zdůrazňovat, že když se mluví o přezkoumání předmětů poznání a modů poznání, míní se toto bádání vždy jako bádání o podstatě, které v oblasti absolutní danosti generálně vypracovává poslední smysl, možnost, podstatu předmětnosti poznání a poznání předmětnosti.

Je přirozené, že *všeobecná fenomenologie rozumu* má před sebou rovněž úkol řešit paralelní problémy korelace *hodnocení* a *hodnoty* atd. Kdyžbychom slova fenomenologie používali tak široce, že by obsáhlo analýzu veškeré samodanosti vůbec, pak by se v ní možná sešla i data bez souvislosti: analýza smyslových daností podle jejich rozdílných druhů atd. - to společně je pak třeba hledat v metodickém postupu analýzy podstat ve sféře bezprostřední evidence.

## I. přednáška

*Přirozený postoj myšlení a věda. Filosofický (reflexivní) postoj myšlení. Rozpory v reflexi na poznávání, reflektuje-li se v přirozeném postoji. Dvoji úkol pravé kritiky poznání. Pravá kritika poznání jako fenomenologie poznání. Nová oblast filosofie; její vlastní metoda vzhledem k vědě.*

V dřívějších přednáškách jsem rozlišoval mezi *přirozenou a filosofickou vědou*. Prvá má svůj původ v přirozeném, druhá ve filosofickém postoji ducha.

*Přirozený postoj ducha* se ještě nestará o kritiku poznání. V přirozeném postoji ducha se v nazírání a myšlení obracíme k *věcem*, jež jsou nám vždy a samozřejmě dány, byť různými způsoby a v různých druzích svého bytí podle pramene a stupně poznání. Například při vnímání nám věc zcela samozřejmě stojí před očima. Je tu mezi jinými věcmi, živými i neživými, oduševněnými i neoduševněnými, tedy uprostřed světa, který zčásti vnímáme jako jednotlivé věci a zčásti je dán také v souvislosti vzpomínky, a odtud se prostírá do neurčitá a neznáma.

K tomuto světu se vztahují naše soudy. Vypovídáme (v jednotlivostech i všeobecně) o věcech, jejich vztazích, proměnách, o funkcích závislostech těchto proměn a o jejich zákonitostech. Vyjadřujeme to, co nám dává přímá zkušenost. V souladu s motivy naší zkušenosti usuzujeme z přímo zakoušeného (z toho, co vnímáme, a z toho, co máme ve vzpomínce) na to, co nezakoušíme; zobecňujeme a všeobecný poznatek znovu aplikujeme na jednotlivé případy, nebo v analytickém myšlení dedukujeme ze všeobecných poznatků nové obecniny. Poznatky nepostupují za sebou tak, že by se prostě k sobě řadily, ale vstupují do logických vztahů, jeden vyplývá z druhého, „shodují se“ spolu, potvrzují se a umocňují tak svou logickou sílu.

Na druhé straně však také vstupují do vztahů rozporu a protimluvu, neshodují se, ruší je *zajištěné poznatky*, takže jejich nárok na poznání je snižen na pouhou pretenci. Rozpory možná vznikají ve sféře, kterou určují čistě formální zákony predikace: nevyhnují jsme se dvojjznačností, nechali jsme se zmýlit, přepočítali se nebo něco přehlédli. Je-li tomu tak, zjednáváme formální shodu: vyřešíme dvojsmysly atd.

A nebo rozpory ruší souvislost motivace, kterou ustavuje zkušenost: jedny empirické důvody odporují jiným empirickým důvodům. Jak si pomůžeme teď? Zvažujeme důvody pro různá možná určení či vysvětlení, slabší musí ustoupit silnějším, silnější zase platí jen natolik, nakolik odolávají, tj. dokud nemusí vybojovat stejný logický zápas s novými poznávacími motivy, přicházejícími ze širší sféry poznání.

Tak postupuje přirozené poznání. Zmocňuje se ve stále větším rozsahu skutečnosti, předem samozřejmě existující a dané, kterou je třeba blíže zkoumat jen co do jejího rozsahu a obsahu, tedy co do jejích elementů, vztahů mezi nimi a zákonitostí. Tak vznikají a rostají se různé přirozené vědy: přírodní vědy jako vědy o fyzické a psychické přírodě, duchovně, a na druhé straně matematické vědy, vědy o číslech, mnohostech, vztazích atd. Posledně jmenované se nezabývají reálnými skutečnostmi, nýbrž ideálními, o sobě platnými, ale nicméně právě tak předem neproblematickými možnostmi.

Na každém kroku přirozeného vědeckého poznání vznikají a řeší se těžkosti, a to buď čistě *logicky*, anebo *věcně*, na základě podnětů či myšlenkových motivů, spočívajících právě ve věcech samých, jež jako by vycházely z věci jakožto *požadavky*, s nimiž tyto danosti přicházejí před naše poznávání.

Proti *přirozenému postoji myšlení*, resp. přirozeným myšlenkovým motivům, stavíme nyní postoj či *motiv filosofické*.

Souběžně s probuzením reflexe na vztah poznání a jeho předmětu se otevírají propastné obtíže. Poznání, které je v přirozeném myšlení nanejvýš samozřejmé, tu rázem stojí jako mystérium. Musím však být přesnější. *Samozřejmostí je* přirozenému myšlení možnost poznání. Poněvadž stále osvědčuje svou nekonečnou plodnost a protože jde ve stále nových vědách od objevu k objevu, nevytane přirozenému myšlení nikde podnět k tomu, aby nadhodilo otázku po

možnosti vůbec. Ovšem i poznání je pro ně, jako ostatně vše, co se ve světě naskývá, v *jistém smyslu* problémem, předmětem příroze-ného bádání. Poznání je přírodní fakt, je to prožitek jakékoli poznávající organické bytosti, psychologické faktum. Jako každé psychologické faktum lze i poznání popisovat podle druhů a forem souvislosti, lze je studovat v jeho genetických vztazích. Na druhé straně je poznání ze své podstaty *poznáváním předmětnosti*, a je jím svým imanentním *smyslem*, jímž se k předmětnosti *vztahuje*. Již při tomto vztahování se osvědčuje přirozené myšlení. Předmětem jeho bádání se ve *formální* všeobecnosti stávají apriorní souvislosti významů a platnosti významů, apriorní zákonitosti, které patří k předmětnosti *jako takové*; odtud vyrůstá *čistá gramatika* a na vyšším stupni i čistá logika (a dle jejím různým možným vymezením celý komplex disciplín), zde také vzniká normativní i praktická logika jako nauka o myšlení, a zvláště pak jako nauka o vědeckém myšlení.

Až dosud však stále stojíme na půdě *přirozeného myšlení*.<sup>4</sup> Avšak právě korelace mezi prožitkem poznání a předmětem, o kterém j re jsme se zmínili, když bylo třeba postavit psychologii poznání a čistě logiky proti ontologickým, je pramenem nejlubších a nejobtížnějších problémů, souborně vzato problému možnosti poznání.

Poznání je ve všech svých podobách psychický prožitek: poznání poznávajícího subjektu. Proti němu stojí poznávané objekty. Jak si však může být poznání jisto shodou s poznávaným předmětem, jak může vykročit mimo sebe a věrně postihovat své objekty? Danost objektů poznání v poznávání, tak samozřejmě přirozenému myšlení, je hádankou. Při vnímání by měla být vnímaná věc dána bezprostředně. Před mým vnímajícím okem stojí věc, já ji vidím a uchopuji. Ale vnímání je pouze můj prožitek, prožitek mně jako vnímajícího subjektu. Podobně jsou subjektivními prožitky i vzpomínka a očekávání a také všechny na nich budované myšlenkové akty, v nichž se přímo klade reálné bytí a stanovují rozličné pravdy o bytí. Odkud já, poznávající subjekt, vím a mohu vůbec spolehlivě vědět, že tyto poznávací akty nejsou pouze mé prožitky, nýbrž že je i to, co poznávají, že je vůbec něco takového, co lze klást proti poznávání jako jeho objekt?

<sup>1</sup> Srv. Příloha I.

Mám tedy říci, že poznávajícímu subjektu jsou opravdu dané jen fenomény, že tento subjekt nikdy neprolomí a neopustí kruh svých prožitků, takže plným právem může říci jen tolik: jsem a vše, co není já, je jen pouhý fenomén, zapojený do fenomenálních souvislostí? Mám tedy přijmout hledisko solipsismu? To je tvrdý požadavek. Mám s *Humánem* redukovat všechnu transcendentní objektivitu na fikce, které lze psychologicky vysvětlit, nikoli však racionálně ospravedlnit? I to je tvrdý požadavek. Netranscenduje však i Humova psychologie, jako ostatně každá psychologie, sféru imanence? Což tím, že pracuje s takovými pojmy, jako jsou zvyk, lidská přirozenost (*human nature*), smyslové orgány, podnět apod., neopereje s transcendentními (podle jeho vlastního přiznání transcendentními) existencemi, třebaže má v úmyslu degradovat na fikci všechno to, co transcenduje aktuální „imprese“ a „ideje“?<sup>5</sup>

Proč ale připomínat rozpory, jestliže je *zpochybněna sama logika* a jestliže se ukazuje její problematičnost? Vskutku, *reálný význam logické zákonitosti*, která je pro přirozené myšlení zcela mimo věškerou pochybnost, se teď stal *problematickým, dokonce pochýbným*. Připomíná se nám moderní vývojová teorie, podle níž se člověk vyvinul v zápasu o život a přirozeným výběrem a spolu s tím se přirozené rozvinul i jeho intelekt se všemi jeho charakteristickými formami, zvláště pak s formami logickými. Neplatí pak podle toho, že logické formy a zákonitosti vyjadřují nahodilou zvláštnost lidského druhu, která by mohla být a také během dalšího vývoje třeba bude jiná? Poznání je, konec konců, jen *lidské poznání*, spjaté s *lidskými intelektuálními formami*, neschopné postihovat povahu věci samých, totiž věci o sobě.

Tu však opět vystupuje nová absurdita: mají ještě smysl poznatky, jimiž takové hledisko operuje, a možnosti, o nichž uvažuje, propadají-li logické zákony takovému relativismu? Není snad v pravdě, že je ta a ta možnost, obsažená předpoklad absolutní platnosti principu sporu, podle něhož každá pravda vylučuje to, co je s ní ve sporu?

Tyto případy by snad mohly stačit. Možnost poznání je všude hádankou. Vžijeme-li se do přirozených věd, shledáme, jsou-li exaktně rozvinuté, vše jasné a stozumitelné. Máme jistotu, že jsme se zmocnili objektivní pravdy, založené na společlivých, objektivitu skuteč-

<sup>5</sup> Srv. Příloha II.

ně vystihujících metodách. Jakmile však reflektujeme, upadáme do zmatků a bloudíme, zaplétáme se do zjevných nesrovnalostí, dokonce do sporů. Ocitáme se ve stálém nebezpečí skepticizmu, nebo lépe řečeno jsme v nebezpečí, že upadneme do některého ze skepticizmů, z nichž bohužel všechny mají jeden a týž rys: protismysl.

Jevivším oněch zvláštních nejasností a rozporuplných teorií, jakož i nekonečných dohadování s nimi spojených, je *teorie poznání a metafyzika*, která je s ní vnitřně srostlá historicky i věcně. Úloha teorie poznání či kritiky teoretického rozumu je především kritická. Musí postavit na pranýř zvrácenosti, v nichž se bezmála nevyhnutelně ocitá přirozená reflexe na vztah poznání, jeho smysl a předmět, a důkazem jejích protismyslnosti vyvrátit všechny zjevné i skryté skeptické teorie o podstatě poznání.

Na druhé straně je pozitivním úkolem teorie poznání vyřešit na základě přezkoumání podstaty poznání problémy korelace mezi poznáním, smyslem a předmětem. K těmto problémům rovněž náleží vypracování smyslu podstaty poznatelné předmětnosti, anebo - což je ale totéž - předmětnosti vůbec: smyslu, který je díky korelaci mezi poznáním a jeho předmětností předepsán této předmětnosti apriori (tj. z její podstaty). To se přirozeně týká i všech základních útvarů předmětnosti vůbec, jak jsou předznamenány podstatou poznání. (Ontologické formy apofantické stejně jako metafyzické.)

Právě vyřešení těchto problémů dá teorii poznání schopnost kritiky poznání, přesněji *kritiky přirozeného poznání* ve všech přirozených vědách. Umožní nám totiž interpretovat správným a konečně platným způsobem výsledky těchto věd, týkající se jsoucna. Neboť gnoseologické zmatky, do nichž nás zavádí přirozená (předgnoseologická) reflexe na možnost poznání (na možnost vystihnout předmět poznáním), podmiňují nejen chybná nahlédnutí do podstaty poznání, nýbrž přímo od základu nesprávné, protože v sobě rozporné, *interpretace* bytí, jak je poznáváno v přírodních vědách. Jedna a táž přírodní věda je tak interpretována v materialistickém, spiritualistickém, dualistickém, psychomonistickém, pozitivistickém a v různém jiném smyslu podle toho, jaká interpretace se uznává za nutný důsledek těchto reflexí. Teprve gnoseologická reflexe odhalí, že přirozené vědy o bytí nejsou konečně platné vědy o bytí. Potřebujeme vědu o jsoucnu v absolutním smyslu. Tato věda, kterou nazýváme *metafyzikou*, vyrůstá z „kritiky“ přirozeného poznání

v jednotlivých vědách na základě nahlédnutí (získaného ve všeobecné kritice poznání) do podstaty poznání a poznávané předmětnosti podle jejich základních forem a do smyslu různých fundamentálních korelací mezi poznáním a poznávanou předmětností.

Odhlédneme-li od vedlejších metafyzických cílů kritiky poznání a přidáme-li se čistě její úlohy *vyjasňovat podstatu poznání a poznávané předmětnosti*, je tato kritika *fenomenologie poznání a poznávané předmětnosti*. Tato úloha je prvním a základním momentem fenomenologie vůbec.

Fenomenologie: toto slovo označuje vědu, soustavu vědeckých disciplín. Avšak také a především znamená metodu a myšlenkový postoj: *specifický filosofický, myšlenkový postoj a specifickou filosofickou metodu*.

V současné filosofii, pokud vystupuje s nárokem na to být vážnou vědou, téměř zdomácnělo ořepané přesvědčení, podle něhož by existovala pouze jedna metoda poznání společná všem vědám, a tedy i filosofii. Toto přesvědčení plně odpovídá velké tradici filosofie 17. století, jež také měla za to, že spása filosofie závisí na převzetí metodického vzoru exaktních věd, zejména matematiky a matematické přírodovědy. S metodologickým ztotožňováním filosofie s ostatními vědami souvisí ztotožňování věcné, a proto ještě dnes vládně přesvědčení, že filosofie, přesněji nejvyšší ontologie a vědosloví, se nejen vztahují ke všem ostatním vědám, nýbrž že je lze dokonce založit na jejich výsledcích: tímž způsobem, jakým jsou vědy založeny jedna na druhé a jakým mohou závěry jedné sloužit za premisy druhým. Pripomíná mi to oblíbenou praktiku zakládat teorii poznání na psychologii poznání a na biologii. V naší době se množí reakce proti těmto fatálním předsudkům. A předsudky to také skutečně jsou.

Ve sféře přirozeného bádání může jedna věda bez dalšího stavět na druhé, jedna se může stát druhé metodickým vzorem, byť jen do jisté omezené míry, totiž podle povahy příslušné zkoumané oblasti. *Filosofie však leží ve zcela nové dimenzi*. Použije *zcela nové východisko* a zcela novou metodu, která se principiálně odlišuje od každé metody „přirozených věd“. Právě proto mají logické postupy, ustávající jednotu přirozených věd, jednotný principiální charakter i přesto, že se speciální metody liší od jedné vědy ke druhé: metodologické postupy filosofie však naproti tomu mají jednotu z principu

novou. A opět právě proto musí *čistá filosofie* — v rámci veškeré kritiky poznání a „kritických“ disciplín vůbec — odhlédnout od myšlenkové práce, jak ji provádějí vědy, jakož i od vědecky neorganizované přirozené moudrosti a znalosti a vůbec ji nepoužívat.

Tuto nauku, jejíž základy položí naše další výklady, si můžeme přiblížit následujícími úvahami.

Ve skeptickém médiu, jež nutně plodí gnoseologická reflexe na poznávání (mám na mysli první reflexi, která předchází vědecké kritice poznání a kterou vykonává přirozený způsob myšlení), přetrvává každá přirozená věda a každá přirozená vědecká metoda platit jako to, co můžeme volně používat. Vyšla totiž najevo záhadnost a pochybnost objektivní výstižnosti poznání vůbec, pokud jde o jeho smysl i možnost, a bylo tedy zpochybněno exaktní poznání neméně než neexaktní, vědecké neméně než předvědecké. Problémem je nyní možnost poznání, přesněji možnost vystižení objektivity, která je v sobě tím, čím je. A to tedy znamená, že jsme uvedli v pochybnost výkon poznání, smysl jeho nároku na platnost a správnost, smysl rozlišení mezi platným a pouze pretendujícím poznáním. Na druhé straně právě tak smysl předmětnosti, která je a je taková, jaká je, ať je poznávána, nebo ne, a přesto jako předmětnost je předmětností možného poznání, je principiálně poznatelná, byť by třeba fakticky nikdy poznávána nebyla a nebude, je principiálně vnímatelná, představitelná, určovatelná predikáty možného souzení atd.

Není však nijak patrné, jak nám může pomoci k rozřešení gnoseologických pochybností a k nalezení odpovědi na gnoseologické problémy operování s předpoklady, jež vyplývají z přirozeného poznání a jež jsou v něm nějak „exaktně založeny“. Jestliže jsme zproblematizovali smysl a hodnotu přirozeného poznání *jako takového* spolu se *všemi* jeho metodologickými podklady, se vším jeho exaktním založením, pak se totéž týká každého tvrzení, které přirozené poznání předpokládá ve svém východisku, a každé domněle exaktní metody odůvodňování. Ani ta nejexaktnější matematika, ani matematická přírodověda nemají sebemenší přednost před jakýmkoli skutečným či domnělým poznatkem běžné zkušenosti. Je tedy jasné, že zde nemůže být řeči o tom, že by se filosofie (která u kritiky poznání začíná a v kritice poznání má všechny své kořeny) měla metodologicky (nebo dokonce věcně!) orientovat podle exaktních věd, nebo že by si měla brát za vzor jejich metodiku. Jako by

tedy úkolem filosofie bylo podle jedině metody principiálně stejné pro všechny vědy jen rozvíjet a dokonávat práci vykonanou v exaktních vědách. Znovu opakují, že filosofie v protikladu ke všemu přirozenému poznání leží v *nové dimenzi*, a to, co této nové dimenzi - jakkoli je, jak její název napovídá, podstatně spjata se starou - odpovídá, je *nová*, od základu nová *metoda*, jež je „přirozené“ metodě protikladná. Kdo zde popírá, nepochopil vlastní problémovou rovinu kritiky poznání, tedy neporozuměl tomu, co filosofie vlastně chce a co má činit, co jí dává, na rozdíl od přirozeného poznání a přirozené vědy, její vlastní charakter a autoritu.

## II. přednáška

*Počátek kritiky poznání: každé vědění považovat za problematické. Dosažení absolutně jisté půdy navázáním na Descartovu úvahu o pochybování. Sféra absolutních daností. Rekapitulace a doplnění;*

*odmítnutí argumentu proti možnosti kritiky poznání. Záhada přirozeného poznání: transcendence. Rozlišení dvou pojmů transcendence a imanence. První problém kritiky poznání: možnost transcendentního poznání. Princip gnoseologické redukce.*

Na počátku kritiky poznání musíme opatřit indexem *problematickosti* celý svět, fyzickou i psychickou přírodu, stejně jako vlastní lidské já se všemi vědami, jež se k těmto předmětnostem vztahují. K jejich bytí, k jejich platnosti se ne vy slovujeme.

Otázka teď zní: jak je možno zavést *kritiku poznání*? Kritika poznání jako vědecké porozumění poznání sobě samému chce vědecky poznat, a tedy objektivně zjistit, čím je poznání podle své podstaty, co je smyslem vztahu k předmětnosti, který se poznání připsuje, a jaký je smysl předmětné platnosti či výstižnosti, má-li být poznání poznáním v pravém smyslu. Tato evpochí, kterou musí kritika poznání vykonávat, nemůže znamenat, že nejen na začátku, nýbrž ustavičně uvádí tato kritika v pochybnost každý poznatek, tedy i svůj vlastní, že nesmí ponechat v platnosti žádnou danost, tedy ani tu, kterou sama zjistila. Nesmí-li předpokládat nic jako *předem dané*, pak musí začít u takového poznání, jež odnikud slepě nepřevzala, nýbrž které si sama dala, které ona sama klade jako první.

Tento první poznatek nesmí obsahovat nic z nejasností a pochybností, které jinak dávají našim poznatkům charakter čehosi záhadného a problematického, takže se naposled ocitáme v rozpacích a nezbyvá nám než říci, že poznání vůbec je problém, cosí nepochopitelného, cosí, co je třeba teprve vyjasnit a čeho nároky jsou ve všech ohledech pochybné. Korelativně vyjádřeno: nesmíme-li žádné

bytí přijímat jako předem dané, protože je z hlediska kritiky poznání zatíženo nejasností, a je tedy nepochopitelné, jaký smysl může mít nějaké bytí, které je *o sobě, a přesto je v poznatku poznáno*, musí být přece možné vykázat bytí, jež musíme uznat jako absolutně dané a nepochybné, pokud je dáno s úplnou jasností, díky níž na každou otázku najdeme a musíme najít bezprostřední odpověď.

Připomeňme si nyní kartesiánskou úvahu o pochybnosti. Když se zamyslím nad rozmanitými možnostmi omylu a klamu, mohu se octnout v takové skeptické beznaději, že nakonec řeknu: nic není jisté, o všem mohu pochybovat. Avšak jakmile je evidentní, že přece ne o všem mohu pochybovat, neboť zatímco takto soudím, že všechno je pochybné, je nepochybné, že takto soudím já, pak by bylo protismyslné chtít setrvávat v universálních pochybnostech. A v každém případě určitého pochybování je nepochybně jisté, že jsem to já, kdo takto pochybuje. A právě tak je tomu i u každé *cogitatio*. Vždy, jakmile vnímám, představuji si, soudím, usuzuji a bez ohledu na to, zda jsou tyto akty jisté, nebo nejisté, bez ohledu na to, zda mají, nebo nemají svou předmětnost, je absolutně jasné a jisté, pokud jde o vnímání samo, že to a to vnímám, a pokud jde o soud, že o tom a tom soudím atd.

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

Tážeme-li se na podstatu poznání, pak ať ji provází jakákoli pochybnost o jeho výstižnosti i o jeho vlastní povaze, jedna věc je přece jistá: poznání samo je jménem pro mnohotvárnou sféru bytí, která nám může být dána absolutně a v jednotlivostech je nám absolutně dána vždy. Dané jsou mi totiž všechny útvary myšlení, jež skutečně vykonávám, pokud na ně *reflektuji*, přijímám je a kladu je v *čistém zření*. O poznávání, vnímání, představování, zakoušení, soudu, úsudku atd. mohu hovořit vágně, ale jakmile reflektuji, je fenomén vágního „mluvení o poznání, zkušenosti, soudu atd.“ a rovněž tak „mínění poznání, zkušenosti, soudu atd.“ vskutku daný, daný absolutně. Již tento fenomén vágnosti je jedním z těch, které patří pod titul poznání v nejširším smyslu. Mohu však též aktuálně vykonávat vnímání a přitom je pozorovat; vněm si mohu dále přítomňovat ve fantazii nebo ve vzpomínce a v této fantazijní danosti se na něj dívat. Pak již neběží o prázdné mluvení o vněmu nebo o vágní mínění a představování vněmu, nýbrž vněm se mi takřka

staví před oči jako aktuální či fantazijní danost. A totéž platí pro každý prožitek intelektu, pro každý útvar poznání a myšlení.

Položil jsem zde na stejnou úroveň nazírající reflexivní vnímání a fantazii. Podle kartesiánské úvahy bychom měli nejdříve vytknout vnímání: do jisté míry by odpovídalo tzv. vnitřnímu vněmu tradiční teorie poznání, což je ovšem pojem dosti nezřetelný.

*Každý prožitek intelektu a každý prožitek vůbec*, jakmile je vykonán, *se maže stát předmětem čistého nazírání a uchopování a v tomto nazírání je absolutní daností*. Je dán jako jsoucno, jako toto zde, o jehož bytí nemá smysl pochybovat. Mohu sice rozvažovat, jaké je to bytí a jak se tento způsob bytí vztahuje k jiným, dále mohu rozvažovat, co *zde* znamená danost, a po další reflexi mohu nazírat samo nazírání, v němž se tato předmětnost nebo způsob bytí konstituuje. Avšak nadále se již přitom pohybuji na absolutní půdě: tento vněm je, a pokud trvá, zůstává něčím absolutním, tímto zde, něčím, co je v sobě tím, čím je, něčím, čím mohu jako posledním měřítkem měřit, co může a co zde musí bytí a danost znamenat, zajisté alespoň pokud jde o druh bytí a danosti, jíž je „toto zde“ exemplárním příkladem. A to platí pro všechny specifické útvary myšlení, ať jsou dané kdekoli. Všechny mohou být třeba dané ve fantazii; mohou stát před očima Jakoby" a nebýt tu jako aktuální přítomnosti, jako aktuálně vykonávané vněmy, soudy atd. I pak jsou v jistém smyslu danostmi, stojí zde *názorně*, nemluvíme o nich ve vágních náznacích, v prázdných míněních, nýbrž je nazíráme a, nazírajíce je, můžeme vyzít jejich podstatu, jejich konstituci, jejich imanentní charakter a naši řeč pak prostě přiměřujeme tomu, co je nazřeno v plné jasnosti. To ale ještě musíme rozšířit o výklad pojmu podstaty a poznávání podstaty.

Předběžně mějme neustále na paměti, že od počátku lze vyznačit sféru absolutní danosti; právě této sféry je nám zapotřebí, má-li být možné směřovat k teorii poznání. Nejasnost ve věci poznání, pokud jde o jeho smysl a podstatu, opravdu vyžaduje vědu o poznání, vědu, která nechce nic jiného než dovést poznání k podstatné jasnosti. Nechce vysvětlovat poznávání jako psychologický fakt, nechce zkoumat přirozené podmínky, za nichž vznikají a zanikají poznatky, přirozené zákony, na něž se váže jejich vznikání a proměňování. Takové zkoumání je úkolem přirozené vědy, přírodní vědy o psychických faktech, o prožitcích prožívajících psychických individuí. Kri-

tíká poznání chce naopak osvětlit, vysvětlit a předvést podstatu poznání a jí odpovídající nárok na oprávněnost jeho platnosti. Co jiného to však znamená než dovádět k přímé samodanosti?

*Rekapitulace a doplnění.* Přirozené poznání si je ve svém ustavičně úspěšném postupu zcela jisto svou výstižností a nemá žádný důvod pozastavovat se nad možností poznání a nad smyslem poznávané předmětnosti. Jakmile se však reflexe zaměří na korelaci mezi poznatkem a předmětností (a případně i na ideální významový obsah poznatku v jeho vztahu k aktu poznání na jedné straně a poznávané předmětnosti na straně druhé), okamžitě se objevují těžkosti, nerosovnalosti, protirečící si a pouze domněle založené teorie, jež jsou dokonce nuceny připustit, že možnost poznání vůbec, pokud jde o jeho výstižnost, je záhadou.

V tom všem se ohlašuje potřeba nové vědy, kritiky poznání, která má uspořádat tyto zmatky a objasnit nám podstatu poznání. Na úspěchu této vědy očividně závisí možnost metafyziky, vědy o bytí v absolutním a posledním smyslu. Ale jak má být taková věda vůbec ustavena? Nemůže použít jako předem daný základ to, co nějaká věda zproblematizovala. V pochybnost je však teď uvedeno všechno poznání, protože kritika poznání nastolila problém možnosti poznání vůbec, veškerého poznání, a to s ohledem na jeho způsobilost vystihovat předmětnost. Jestliže vyšla právě odtud, pak pro ni žádný poznatek nemůže platit jako daný. Nesmí tedy převzít nic z předvědecké ani vědecké sféry poznání, každý poznatek je opatřen indexem problematičnosti.

Kritika poznání se nepohne z místa, nemá-li dán nějaký výchozí poznatek. Kritiku poznání tedy ani nelze zahájit. Žádná taková věda vůbec nemůže existovat.

Moje uvažování bylo správné potud, že na počátku nemůže platit žádný poznatek jako předem daný, *pokud není důkladně prošetřen*. I když ale kritika poznání nesmí převzít žádný poznatek předem, může nicméně začít tím, že si tento poznatek sama dá. Přirozeně takový poznatek, který neodůvodňuje, neodvozuje logickou cestou, protože to by vyžadovalo nějaké bezprostřední poznatky, které by musely být dané dříve, nýbrž poznatek, který tato kritika bezprostředně vykazuje a který je takového druhu, že jakožto absolutně

jasný a nepochybný vylučuje jakoukoli pochybnost o své možnosti a nemá v sobě nic ze záhad, jež vedly ke všem skeptickým zmatkům. Zde jsem poukázal na *kartesiánskou úvahu o pochybování* a na sféru absolutních daností, neboli na oblast absolutního poznání, kterou souhrnně označuje titul evidence *cogitatio*. Nyní bychom měli ukázat, že *imanence* tohoto poznání je zárukou jeho použitelnosti jako prvního východiska teorie, dále, že *právě díky této imanenci* je prosto vši záhadnosti, která je pramenem všech skeptických rozpaků, a konečně, že *imanence vůbec je nutným rysem veškerého gnozeologického poznání a že je protismyslné vypůjčovat si nejen na počátku, nýbrž vůbec cosi ze sféry transcendence, jinými slovy snažit se založit teorii poznání na psychologii či kterýchkoli jiných přirozených vědách*.

Na doplnění ještě připojuji toto: je nasnadě argumentovat otázkou, jak se vůbec může teorie poznání pohnout z místa, když každý výchozí poznatek jakožto poznatek je uveden v pochybnost a když je pro teorii poznání každý poznatek záhadou, a tedy i ten první, od něhož sama vychází. Na to odpovídám, že tato velmi samozřejmá argumentace je přirozeně jen pseudoargumentace. Klam vzniká vágní všeobecností vyjadřování. „V pochybnost uvedeno“ je poznání vůbec, to však znamená: nepopírá se, že poznání vůbec existuje (to by vedlo ke sporu), nýbrž že poznání představuje jistý problém, totiž problém toho, jak je možný nějaký jemu připisovaný výkon vystižení; snad dokonce pochybují o tom, zda je možný. Avšak jakkoli pochybují, již tato pochybnost je prvním krokem ke svému vlastnímu zrušení, neboť jsou při ní vykazatelné určité poznatky, v jejichž světle je taková pochybnost bezpředmětná. Vyjdu-li tedy z toho, že poznání vůbec nechápu, pak je toto nechápání ve své neurčité všeobecnosti obsaženo v každém poznatku. To ale neznamená, že mi každý poznatek, na který v budoucnu narazím, musí provždy zůstat nepochopitelný. Možná, že tato velká záhada provází všude onu třídu poznatků, které jsou nejdříve nasnadě, a proto když jsem se ocitl ve všeobecných rozpacích, říkám: poznání vůbec je záhada. Záhy se však ukazuje, že tato záhadnost v určitých jiných poznacích není. A tak tomu také, jak ještě uslyšíme, skutečně je.

Řekl jsem již, že poznatky, z nichž musí vycházet kritika poznání, nesmí obsahovat nic pochybného a problematického, nic z toho, co nás přivedlo do gnozeologických zmatků a co bylo popudem k celé



kritice poznání. Musíme ukázat, že právě toto se týká sféry *cogitatio*. K tomu je zapotřebí prohloubené reflexe, jež dá našemu zkoumání podstatné základy.

Podíváme-li se blíže na to, co je tak záhadné a co v nejběžnějších reflexích na možnost poznání vede k těžkostem, vidíme, že je to jeho transcendence. Veškeré přirozené poznání, předvědecké a zejména vědecké, je transcendentně objektivizující poznání; klade objekty jako jsoucí, vznáší na poznání nárok, aby vystihlo věcné vztahy, jež v něm nejsou „v pravém smyslu“ dané, nejsou mu „imanentní“.

Blíže pohled na věc odhalí, že *transcendence* je termín *dvojznačný*. Transcendenci se může mýlit to, že v aktu poznání není reálně obsažen předmět poznání tak, že by to, co je reálně obsaženo, bylo míněno jako „v pravém smyslu dané“ anebo „imanentně dané“; poznávací akt, *cogitatio*, má reální momenty, jež ho reálně konstituují, ale věc, kterou tento akt míní a kterou má vnímat, na kterou se rozpomíná atd., není v *cogitatio* jakožto prožitek, není tu reálně jako nějaká součást, jako cosi, co je v ní jako jsoucí obsaženo. Pak tedy vyvstává otázka, jak prožitek může takřkajíc překračovat sebe sama? *Imanentní zde tedy znamená reálně imanentní v prožitku poznání.*

Existuje však ještě *jiná transcendence*, jejímž opakem je zcela jiná imanence, totiž *absolutní a jasná danost, samodanost v absolutním smyslu*. Tato danost, vylučující každou smysluplnou pochybnost, toto naprosto bezprostřední nazírání a uchopování miněné předmětnosti samé a jako takové, jaká je, je pravý pojem evidence, pochopené jako bezprostřední evidence. Všechno neevidentní poznání, které, ač předmětnost míní anebo klade, *předmětnost samu nenazírá*, je transcendentní v druhém smyslu. V něm vždy vycházíme za to, co je v *pravém smyslu dané*, za to, co lze *přímo nazírat a uchopovat*. Zde pak zní otázka: jak může poznání předem klást jako jsoucí něco, co v něm není přímo a vpravdě dané?

Zpočátku, dříve než postoupíme na hlubší rovinu gnoseologického zamyšlení, se tyto dva druhy imanence a transcendence nerozlišně prostupují. Je jasné, že ten, kdo vysloví první otázku po možnosti reálních transcendencí, klade vlastně spolu s ní nepozorovaně i otázku druhou, otázku po možnosti transcendence nad sféru evidentní danosti. Mlčky totiž předpokládá, že jedině skutečně pochopitelná, neproblematická a absolutně evidentní danost je danost

*momentu reálně obsaženého* v poznávacím aktu, a proto vše na poznávané předmětnosti, co není v tomto aktu reálně obsaženo, pokládá za záhadu a problém. Brzy však uslyšíme, že je to osudný omyl.

Ať už chápeme transcendenci v jednom či druhém smyslu anebo zprvu jen mnohoznačně, je právě ona výchozím a hlavním problémem kritiky poznání, záhadou, která stojí v cestě přirozenému poznání a která vybízí k novým zkoumáním. Na samém počátku lze vyřešení tohoto problému vytknout za úkol kritiky poznání a především tuto novou disciplínu vymezovat tímto způsobem, abychom za její téma nemuseli označovat problém podstaty poznání vůbec.

Naráží-li tedy první ustavování disciplíny na záhadu, již *zde*, je tím také přesněji určeno, čeho se nesmí dovolávat jako předem daného. Nesmí totiž jako předchůdné danosti používat nic transcendentního. Nechápu-li, *jak* je možné, že poznání může vystihovat něco, co je vzhledem k němu transcendentní, pak také nevím, *zda* je možné. Vědecké zdůvodnění transcendentní existence mně teď už nepomáhá. Neboť každé zprostředkované zdůvodnění spočívá na bezprostředním zdůvodnění a v bezprostředním se již skrývá záhadu.

Někdo by však mohl namítnout: je jisté, že ve zprostředkovaném stejně jako v bezprostředním poznání se skrývá záhadu. Záhadné je však pouze, *jak* poznáváme, zatímco je absolutně jisté, že k poznání dochází. Žádný rozumný člověk nebude pochybovat o existenci světa a skeptik se již vlastní praxí usvědčuje ze lži. Dobrá, odpovíme tedy argumentem silnějším a důsažnějším. Neboť nechceme dokazovat pouze to, že nejen na *počátku*, nýbrž v *celém průběhu* teorie poznání není možné dovolávat se nějakého obsahu přirozených a transcendentně objektivizujících věd vůbec. Chceme také prokázat zcela fundamentální tezi, že *teorie poznání nemůže být nikdy vybudována na žádné přirozené vědě, ať jakékoli*. A nyní se ptáme: co si náš oponent počne se svým transcendentním věděním? Dáváme mu k volnému použití celou zásobu transcendentních pravd objektivních věd a máme za to, že hodnoty těchto pravd se ona věd' počne se svým všeobsáhlym věděním a jak chce postoupit od toho, že poznání je možné, k tomu, *jak* je možné? Jeho vědění jakožto fakt, že transcendentní poznání je skutečné, mu s logickou samozřejmostí zaručuje, že transcendentní poznání je možné. Záhadou je ovšem to, *jak* je možné? Může ji vyřešit na základě toho,

co kladou všechny vědy, předpokládáním všech anebo jen některých transcendentních poznatků? Uvažujeme: co mu vlastně ještě chybí? Možnost transcendentního poznání je mu samozřejmá, ale právě jen analyticky samozřejmá, když si totiž říká: mám vědění o tom, co je transcendentní. Co mu chybí, je zřejmé.<sup>6</sup> Nemá jasno o vztahu k transcenci, nejasné je mu „postížení něčeho transcendentního“, které se poznání, vědění připsuje. Kde a jak dospěje k jasnosti? Jestliže mu podstata tohoto vztahu bude někde *dána* tak, aby ji mohl nazírat, aby měl před očima jednotu poznání a poznávaného objektu, kterou slovo „postihování“ označuje, a aby měl v jasné danosti nejen vědění o této možnosti, nýbrž přímo tuto možnost samu. Neboť právě tato možnost sama je mu něčím transcendentním, je možností, o níž ví, kterou však nemá samu danou, ne-nazírá ji. Zřejmě si myslí: poznávání je cosi jiného než poznávaný objekt; poznání je dané, objekt poznání nikoli; a přesto se má poznávání vztahovat ke svému objektu, poznávat jej. Jak mám této možnosti rozumět? Odpověď: přirozeně zní: mohl bych jí rozumět jen tehdy, kdyby byl dán tento vztah sám jako něco, co mohu nazírat. Pokud je však objekt stále něčím transcendentním a pokud je poznání odtrženo od objektu, pak zde nemůže vidět nic a jeho nádej je na nějaké jasné vysvětlení, třeba i zpětným usuzováním na nějaké transcendentní presupozice, je zjevně bláhová.

Kdyby chtěl být důsledný, musel by se při tomto uvažování vzdát rovněž svého východiska: musel by uznat, že poznání něčeho transcendentního je za této situace nemožné, že jeho domnělé vědění o něm je předsudek. Neboť problémem by již nebylo, jak je možné transcendentní poznání, nýbrž jak lze vysvětlit předsudek, že poznání je transcendentní: právě to je cesta *Humova*.

Od této cesty však odhlížíme a k ilustraci základní myšlenky připojujeme ještě toto: problém onoho "jak" (totiž jak je možné transcendentní poznání a ještě obecněji: jak je možné poznání vůbec) nelze nikdy řešit na základě předem daného vědění o něčem transcendentním, předem daných tezí o něm, ať už pocházejí odkudkoli, třeba i z exaktních věd. Od narození hluchý člověk ví, že existují tóny, že tóny tvoří harmonie a na tom že je založeno jistě skvělé umění; nedokáže však pochopit, *jak* je toto umění zvuky tvořeno,

<sup>6</sup> Srv. Příloha III.

jak jsou možná hudební díla. Neboť něco takového si není s to *představít*, tj. nemůže to nazírat a v nazírání ono „jak“ uchopit. Jeho vědění o tom, co existuje, mu nikterak nepomáhá, a bylo by absurdní, kdyby chtěl na jeho základě dedukovat, jak je umění tónů možné, kdyby chtěl jeho možnost ujasnit usuzováním z toho, co zná. Nelze dedukovat z existenci, o nichž sice víme, ale které nenazíráme. Nazírání se nedá demonstrovat nebo dedukovat. Chít vysvětlovat možnosti (a to bezprostřední možnosti) logickým odvozováním z neintuitivního vědění je očividně *nonsens*. Byť jsem si naprosto jist existenci transcendentních světů, byť nechám v platnosti všechen obsah přirozených věd, přesto z nich nemohu čerpat. Nesmí mne ani napadnout, že budu-li se spoléhat na transcendentní supozice a vědecké úsudky, dostanu se v kritice poznání, kam se dostat chci, totiž k možnosti transcendentní objektivní poznání. A to neplatí zjevně jen pro začátek, nýbrž pro celý postup kritiky poznání, pokud jde stále o to vyjasnit *problém, jak je poznání možné*. A zjevně to neplatí jen pro problém transcendentní objektivní, nýbrž pro vyjasňování každé možnosti.

Spojme-li předešlý s neobyčejně silným sklonem soudit v transcendentálním smyslu a upadat tím do *meta-basij eivj a,vlvoj ge,noj* ve všech těch případech, kdy vykonáváme transcendentující myšlenkový akt a kdy se na jeho základě ustavuje nějaký soud, pak dospíváme k dostatečně a úplné dedukci *gnoseologického principu*: v každémgnoseologickém zkoumání toho či onoho typu poznání je zapotřebí provéstgnoseologickou *redukcí*, to znamená, že všechny transcendentní složky, jež tu působí, musí být opatřeny indexem vyřazení nebo indexem lhotejnosti,gnoseologické nulity, indexem, jenž říká: existence všech těchto transcencencí, ať už v ně věříme či nikoli, se mne netýká, soudy o nich sem nepatří, jsou zcela vyřazeny ze hry.

Všechny základní omyly teorie poznání souvisí se zmíněnou *meta-basij* na jedné straně základní omyl psychologismu, na druhé straně omyl antropologismu a biologismu. Ona *meta-basij* je tak mimořádně nebezpečná zčásti proto, že nikdy není vyjasněn vlastní smysl problému a v ní samé se naprosto ztrácí, a zčásti také proto, že ti, kdo tento smysl vyjasnili, jej v jeho jasnosti nedokážou podržet a ve svém myšlení snadno upadají zpět do svodů přirozených způsobů souzení a myšlení, jakož i do falešného a lákavého postulování problémů, jež na jejich půdě vyrůstají.

přirozeně myslící člověk podívám na něm, který právě prožívám, pak jej vzápětí a téměř nutně apercipuji (to je fakt) ve vztahu ke svému já; vněm je tu jako prožitek této prožívající osoby, jako její stav, její akt; obsah tohoto vněmu je zde jako to, co je jí obsahově dáno, co vnímá smysly, čeho je si vědoma a co se integruje spolu s prožívající osobou do objektivního času. Takto apercipovaný vněm a vůbec *cogitatio* je *psychologický fakt*. Je apercipován jako datum v objektivním čase, náležející prožívajícímu já, tomu já, které je ve světě a jehož čas trvá (čas, jež lze měřit empirickými časoměrnými přístroji). To je tedy fenomén ve smyslu té přírodní vědy, kterou nazýváme psychologií.

Fenomén v tomto smyslu spadá pod zákon, jemuž se v kritice poznání musíme podrobit, totiž pod zákon epoch, která se týká všeho transcendentního. Já jako osoba, jako věc ve světě, a prožitek jako prožitek této osoby - to vše je začleněno, třeba i zcela neurčitě, do objektivního času; jsou to transcendence a jako takové jsou gnoseologicky nicotné. Teprve redukci, kterou již můžeme rovněž nazvat *fenomenologickou redukcí*, získávám absolutní danost, která již nepodává nic transcendentního. Uvedu-li své já, svět i prožitek svého já jako takové v pochybnost, i pak bude výsledkem mé prosté nazírající reflexe na to, co je dáno v apercepci odpovídajících prožiteků, na mé já, *fenomén* této apercepcce, např. „vněmu uchopeného jako můj vněm“. Přirozeně mohu i tento fenomén v přirozeném způsobu uvažování vztáhnout opět ke svému já a klást toto já v empirickém smyslu, když znovu řeknu: mám tento fenomén, je to můj fenomén. Kdybych pak chtěl získat čistý fenomén, musel bych znovu zproblematizovat já, ale i čas a svět, a vypracovat tak čistý fenomén, čistou *cogitatio*. Při vnímání však také mohu v čistém ná-zoru pohlízet na vněm, na vněm takový, jaký zde je, a nepřihlížet ke vztahu k já nebo od tohoto vztahu abstrahovat. V něm takto v nazírání uchopený a vymezený je pak absolutní, prost vši transcendence, daný jako čistý fenomén ve smyslu fenomenologie.

*Každému psychickému prožitku odpovídá tedy po fenomenologické redukcí čistý fenomén, který ukazuje svou imanentní podstatu (individuálně vzato) jako absolutní danost. Veškeré kladení „neimanentní skutečnosti“, skutečnosti neobsazené reálně ve fenoménu, třebaže v něm miněné, a tedy nikoli dané v druhém smyslu, je vyřazeno neboli suspendováno.*

### III. přednáška

*Provedení gnoseologické redukce: vyloučení všeho transcendentního. Téma bádání: čisté fenomény. Otázka „objektivní platnosti“ absolutních fenoménů. Nemožnost omezit se na singularní danosti; fenomenologické poznání jako poznání podstaty. Dvoji význam pojmu „apriori“.*

Po těchto výkladech je přesně a spolehlivě zdůvodněno, co kritika poznání smí a nesmí používat. Její záhadou je transcendence, ale pouze pokud jde o její možnost, poněvadž na skutečnost transcendentního nesmí nikdy brát zřetel. Sféra použitelných předmětů, resp. použitelných poznatků, tedy těch, které vystupují jako platné a které nemají předznamenání gnoseologické nulity, není zjevně nulová. Vždyť sféru *cogitationes* jsme zaručili celou. Byť každé *cogitatio*, přesněji fenomén poznání sám, je mimo veškerou pochybnost, je prost záhady transcendence. Východisko problému poznání již tyto existence předpokládá, neboť otázka po tom, jak to, co je transcendentní, vstupuje do poznání, by ztratila svůj smysl, kdybychom obětovali nejen všechno transcendentní, nýbrž i samo poznání. Je tedy jasné, že *cogitationes* představují sféru *absolutních imanentních daností*, ať už *vyložíme imanenci jakkoli*. Při nazírání čistého fenoménu není předmět vně poznání, vně „vědomí“ a současně je daný ve smyslu absolutní samodanosti něčeho čistě nazíraného.

Avšak zde je zapotřebí zajištění *gnoseologickou redukcí*, jejíž metodickou podstatu zde chceme poprvé zkoumat *in concreto*. Redukce je tu nezbytná k tomu, abychom zabránili směšování evidencí bytí *cogitatio* s evidencí, že je to *moje cogitatio*, s evidencí *sum cogitans* apod. Musíme se mít na pozoru před zásadní záměnou *čistého fenoménu* ve smyslu fenomenologie s *psychologickým fenoménem*, s předmětem přírodovědné psychologie. Jestliže se já jako

Jsou-li tu tedy možnosti, jak učinit takové čisté fenomény předmětem bádání, pak je evidentní, že se už nenacházíme v oblasti psychologie, této přirozené, transcendentně objektivizující vědy. Pak již nezkoumáme nic o psychologických fenoménech, o jistých událostech tzv. reálné skutečnosti (jejíž existence je veskrze uvedena v pochybnost), a nemluvíme o nich, nýbrž o tom, co je a co platí, ať už něco takového jako objektivní skutečnost existuje, nebo nikoli, ať je kladení takových transcendentí oprávněné, či nikoli. Mluvíme pak o absolutních danostech; třebaže se intencionálně vztahují k objektivní skutečnosti, je toto vztahování určitým charakterem v nich samých, přičemž o *bytí* či *nebytí skutečnosti* tu není nic prejudikováno. Tím jsme již zakotvili u břehů fenomenologie, jejíž předměty jsou kladeny jako jsoucí stejným způsobem, jako věda klade objekty svého bádání, totiž nikoli jako existence v nějakém já, v nějakém časovém světě, nýbrž jako absolutní danosti, uchopené v čisté imanentním nazírání. Čistou imanenci zde musíme nejprve charakterizovat pomocí *fenomenologické redukce*: míním právě toto zde, a nikoli to, co je míněno jakožto transcendentující, nýbrž to, co je v sobě samém a jako co je dané. Vše, co tu zatím říkám, je přirozeně jen oklika, jež má pomoci spatřit to, co především je zde ke spatření, totiž rozdíl mezi kvazidanostmi transcendentního objektu a absolutní daností fenoménu samého.

Nutno však podniknout nové kroky a přikročit k novým úvahám, abychom na této nové zemi získali pevnou půdu pod nohama a abychom nakonec neztroskotali u jejího břehu. Neboť toto pobřeží má svá úskalí, nad nimiž se převaluje mračno nejasností, hrozící nám bouřnými vichry skepse. Co jsme řekli až dosud, týká se všech fenoménů; nás však, protože nám jde o kritiku rozumu, zajímají pouze fenomény poznání. Přece však to, co teď budeme vykládat, se bude týkat všech, poněvadž to *mutatis mutandis* platí pro všechny.

Zaměření na kritiku poznání nás vede k počátku, k pevnině danosti, které smíme používat a kterých, jak se zdá, je nám především zapotřebí: chci-li probádat podstatu poznání, musím přirozeně mít poznání ve všech jeho problematických podobách *jako danost*, a to tak, aby tato danost v sobě neměla nic z té problematickosti, kterou s sebou poznání jinak nese, jakkoli se zdá danosti nabízet.

Když jsme si tímto způsobem zabezpečili pole Čistých fenoménů poznání, můžeme je teď studovat a ustavit vědu o čistých feno-

ménech, *fenomenologii*. Nestane se právě ona samozřejmou základnou pro řešení problémů, které nás zneklidňují? Je přece jasné, že podstatu poznání objasním pouze tehdy, když budu mít před očima poznání samo a bude-li mi v nazírání dané takové, jaké je. Musím je studovat imanentně a čisté, nazíraje je v čistém fenoménu, v „čistém vědomí“: co je problematické, je transcendence poznání. Bytí předmětnosti, k níž se poznání vztahuje a která je transcendentní, mně dané není, a problémem se tedy stává právě to, jak lze přesto tuto předmětnost klást a jaký smysl má a může mít, má-li být toto kladení možné. Na druhé straně však tento vztah k čemusi transcendentnímu, byť uvedu v pochybnost bytí i vystižnost tohoto vztahu, v sobě přesto skrývá něco, co lze uchopit v čistém fenoménu. Neboť toto vztahování k čemusi transcendentnímu, ať už je míněno tak anebo jinak, je nicméně vnitřním charakterem fenoménu. Zdá se téměř, jako by zde běželo pouze o vědu o absolutních *cogitationes*. Neboť jestliže jsem musel skřtnout předchůdnou danost miněného transcendentního, kde jinde bych mohl studovat nejen *smysl* tohoto sebe sama překračujícího minění, nýbrž spolu se smyslem i jeho možnou *platnost* či smysl jeho platnosti, než právě tam, kde je tento smysl absolutně dán a kde v Čistém fenoménu vztahu (stvrzení a oprávnění) získává sám smysl této platnosti absolutní danosti?

Ovšem právě zde se nás zmocňuje pochybnost, zda tu nemusí působit ještě něco navíc, zda danost platnosti neprovází též danost objektu, jež by ovšem nemohla být daností *cogitatio*, pokud vůbec existuje něco takového jako platná transcendence. Ať je tomu jakkoli: co potřebujeme především, je věda o absolutních fenoménech ve smyslu *cogitationes*, a právě ona má přispět k řešení alespoň zásadní části našeho problému.

Cílem je tedy fenomenologie, v našem případě fenomenologie poznání, jako eidetická nauka o čistých fenoménech poznání. Její vyhlídky jsou slibné. Od čeho má však fenomenologie vyjít, jak je možná? Měl bych soudit, soudit s objektivní platností, vědecky poznávat čisté fenomény. *Nesměřuje ale všechna věda ke zjišťování objektivitý jsoucí o sobě, a tedy k něčemu transcendentnímu?* To, co bylo vědecky zjištěno, je o sobě a platí povýtce jako jsoucí, ať už je já jako poznávající kladu jako jsoucí, či nikoli. Nepatří tedy k podstatě vědy jakožto její korelát objektivita toho, co v ní je pouze poznáváno a vědecky odůvodňováno? A není vše, co věda zdů-

vodní, všeobecně platné? Jak to však vypadá zde? Zde se pohybujeme na poli čistých fenoménů. Proč však říkám *pole*, vždyť je to spíš věcný *héraleitovský tok* fenoménů. Co tu vůbec mohou vypovídat? Nazírám a jsem s to říci: toto zde! Bezpochyby to jest. Mohu snad i říci, že tento fenomén zahrnuje jako svou část jiný, nebo že je s ním spojen, že jeden fenomén přechází v druhý atd.

Tyto soudy však zcela zřejmě nemají žádnou „objektivní“ *platnost*, žádný „objektivní smysl“, mají jen „subjektivní“ *pravdu*. Nechceme se pro tuto chvíli pouštět do zkoumání, zda přece jen v jistém smyslu nemají i tyto soudy svou objektivitu, když už si osobují nárok na „subjektivní“ pravdivost. Leč ani zběžnému pohledu neunikne, že zde zcela a naprosto chybí ona vyšší dignita objektivit, kterou takřkajíc uvádějí na scénu předvědecké přirozené soudy a kterou vedou k nesrovnatelně vyššímu naplnění platné soudy exaktních věd. Soudům, jako např. že toto zde jest apod., které vyslovujeme z čistého názoru, nebudeme přiznávat žádnou zvláštní hodnotu.

Zde si ostatně vzpomenete na známé kantovské rozlišení mezi *vněmovými a zkušenostními soudy*. Spřízněnost je zřejmá. Avšak Kant, který neznal pojem fenomenologie a fenomenologické redukce a který se nikdy nedokázal úplně zbavit psychologismu a antropologismu, nedošel k poslední intenci tohoto nutného rozlišení. Nám přirozeně nejde o pouze subjektivně platné soudy, jejichž platnost je omezena na empirický subjekt, ani o soudy platné objektivně, tzn. platné pro každý subjekt vůbec: empirický subjekt jsme vyloučili a transcendentální apercpece, vědomí vůbec bude mít pro nás záhy zcela jiný a vůbec ne mysteriózní smysl.

Vraťme se však zpět k základní linii naší tívahy. Fenomenologické soudy jako soudy singulární nás jen stěží mohou o něčem poučit. Jak ale získat soudy, soudy vědecky platné? Hned slovo „vědecký“ nás přivádí do nesnázi. Ptáme se, zda objektivitu již neprovází *transcendence* a spolu s ní i pochybnost o tom, co má vlastně znamenat, zda a jak je možná. *Gnoseologickou redukcí jsme vyloučili transcendentní předpoklady*, protože možná platnost a smysl transcendence jsou uvedeny v pochybnost. Jsou pak ale ještě možná nějaká vědecká zjištění, transcendentní výpovědi teorie poznání samé? Není snad samozřejmé, že před zdůvodněním možnosti transcendence není přípustná žádná transcendentujícígnoseologická výpověď?

Jestliže všakgnoseologická evpoch, vyžaduje - jak by se mohlo zdát -, abychom neponechávali v platnosti nic transcendentního, dokud nezdůvodníme jeho možnost, a jestliže odůvodnění možnosti transcendence jako takové formou odůvodnění objektivního vyžaduje transcendentní teze, pak se zdá, jako bychom se ocitli v kruhu, zne-možňujícím fenomenologii i nauku o poznání, a jako by naše do-savadní lišili, podnikané s takovým zaujetím, bylo marné.

Nebudeme si hned zoufat nad možností fenomenologie a možností kritiky poznání, jež je na ní zjevně závislá. V této chvíli potřebujeme učinit další krok, jímž se tento klamný kruh rozplete. V zásadě jsme ho již vykonali, když jsme rozlišili dvoji transcendenci a imanenci. Jakmile Descartes stanovil evidenci *cogitatio* (přesněji evidenci *cogito ergo sum*, což jsme nepřijali), tážal se, jak si vzpomenete, takto: *Co to je, co mi dává jistotu o těchto základních danostech?* Nuže, *clara et distincta perceptio*. Zde můžeme navázat. Nepotřebují už říkat, že jsme věc uchopili čistěji a hlouběji než Descartes, tedy že jsme i evidenci *clara et distincta perceptio* uchopili a pochopili v ryzím smyslu. S Descartem (*mutatis mutandis*) však můžeme udělat i další krok; cokoli, co je jako jednotlivá *cogitatio* dáno skrze *clara et distincta perceptio*, s tím vším můžeme pracovat. Samozřejmě, vzpomeneme-li si na čtvrtou a pátou meditaci, na důkazy existence boží, na odvolávání se k *veracitas Dei* atd., lze se zde nadít i nejhorsšího. Budíme tedy velice skeptičti, nebo raději kritičti.

Danost čistě *cogitatio* jsme připustili jako absolutní, nikoli však danost vnějších věcí ve vnějším vnímání, ačkoli právě ono vznáší nárok na to, že podává bytí věci samých. Transcendence věci vyžaduje, abychom ji uvedli v pochybnost. Nemůžeme pochopit, jak může vnímání vystihovat něco transcendentního, ale chápeme, jak může vystihovat něco imanentního formou reflexivního a čistě imanentního vnímání, vnímání redukovaného. Proč je to však pochopitelné? Protože přímo nazíráme a uchopujeme to, co nazírájce a uchopujice míníme. Jestliže máme před očima jev, jenž míní cosi, co v něm samo není dané, pak má smysl pochybovat, zda toto cosi jest, a přemýšlet o tom, jak rozumět tomu, že jest. Avšak nazírat a nemínit nic než to, co je v názoru uchopeno, a přesto stále pochybovat a problematizovat, to smysl nemá. Neznamená to v zásadě nic než toto: nazíráni a uchopování samodanosti, pokud jde o skutečné nazíráni a skutečnou samodanost v nejpřísnějším smyslu, a ne

o nějakou jinou danost, která miní to, co dáno není, to je poslední základ. Je to *absolutní samozřejmost*: nesamozřejmost, problematičnost a snad i určitá mysterióznost provází minění transcendingující, tzn. minění, víru, eventuelně i obřížné zdůvodňování něčeho, co dáno není; nepomůže nám, že v těchto případech můžeme konstatovat zároveň i absolutní danost, totiž danost existence tohoto minění, této víry: stačí jen reflektovat a máme ji před sebou. Tato danost však vůbec není to, co bylo miněno.

Co však tehdy, když se tato absolutní samozřejmost, názorná samodanost vyskytuje pouze u jednotlivých prožitků a v jejich singulárních momentech a částech, tj. pouze v názorné tezi *tohoto zde*? Což neexistuje názorné kladení jiných daností jako absolutních samodaností, např. obecnin, a to takové, že by obecnina v názoru dospěla k absolutní samozřejmé danosti a každé pochybování o ní bylo protismyslné?

Jak podivné by bylo omezit se na fenomenologicky singulární danosti *cogitatio*, vyplývá již z toho, že by pak ztratila svou cenu celá úvaha o evidenci, kterou jsme, opírajíce se o Descarta, uvedli a která je zajiště prostoupena absolutní jasností a samozřejmostí. To znamená, že například o *cogitatio*, kterou máme před sebou jakožto něco singulárního, třeba i jako pocit, jenž právě prožíváme, bychom mohli říci: toto je danost; v žádném případě bychom se však nemohli odvážit obecného tvrzení, že *danost každého redukovaného fenoménu vůbec je absolutní a nepochybnou daností*.

Tolik jen k tomu, abych vás uvedl na cestu. Vždy je ovšem naprosto zřejmé, že možnost kritiky poznání závisí na vykázání ještě jiných absolutních daností, než jsou redukované *cogitationes*. Pozornější pohled ukáže, že tyto *cogitationes* již překračujeme předikujícími soudy, které o nich pronášíme. Třeba tehdy, když říkáme: základem tohoto fenoménu soudu je ten a ten fenomén představy, tento fenomén vněmu obsahuje ty a ty momenty, barevné obsahy apod. A když dejme tomu vypovidáme, přísně se držíce daností *cogitatio*, i potom logickými formami, jež se v jazykovém výrazu zrcadlí, překračujeme pouhé *cogitationes*. Je zde cosi navíc, co nespočívá v prostém hromadění nových *cogitationes*. (A být by i predikativní myšlení připojilo ke *cogitationes*, o nichž vypovidáme, nějaké nové, nebudou to nikdy ty, jež tvoří predikátová fakta, předmětnosti výpovědi.)

Mnohem srozumitelnější, alespoň pro toho, kdo dokáže zaujmout postoj čistého nazírání a vzdálit od sebe všechno přirozené zaujetí, je poznání, že nejen jednotliviny, nýbrž i *obecniny, obecné předměty a obecná fakta mohou dospět k absolutní samodanosti*. Tento poznatek má rozhodující význam pro možnost fenomenologie. Její specifický charakter totiž spočívá v tom, že je analýzou podstaty a bádáním o podstatě v rámci čistě názorného zkoumání, v rámci absolutní samodanosti. To je její nutný charakter; fenomenologie totiž chce být vědou a metodou, která vyjasňuje možnosti, možnosti poznání, hodnocení, a to na základě jejich podstaty. To vše jsou možnosti obecné problematické a bádání o nich je proto obecným bádáním o podstatě. Analýza podstaty je *eo ipso* analýza generální, eidetické poznání je poznání, které má za svůj cíl podstatu, esence a obecné předmětnosti. A zde také lze mluvit legitimním způsobem o nějakém apriori. Neboť co jiného znamená apriorní poznání, vyloučíme-li ovšem empiricky zfalšované pojetí apriori, než poznání, zabývající se čistými generálními esencemi, poznání, jež svou platnost čerpá čistě z podstaty?

To je v každém případě jeden oprávněný pojem apriori, ale můžeme získat i jiný, zahrneme-li pod něj všechny pojmy, které mají jakožto kategorie v jistém smyslu principiální význam, a dále pak i podstatné zákony, které jsou na těchto pojmech založeny.

Přidržíme-li se prvního pojmu apriori, bude se fenomenologie zabývat tím apriori, které patří do oblasti původních počátků, absolutních daností, dále *species*, které je třeba uchopovat generálním názorem, jakož i apriorními věcnými vztahy, které se na jejich základě konstituují způsobem, jež lze bezprostředně nazřít. V kritice rozumu nejen teoretického, ale i praktického, tedy rozumu vůbec, je ovšem hlavním cílem apriori v druhém smyslu: jde tu o to zjišťovat principiální formy a věcné vztahy, které se dávají jako ony samy, a prostřednictvím těchto samodaností realizovat, posuzovat a zhodnocovat logické, etické a axiologické pojmy a zákony, jež vznášejí nárok na principiální význam.

„prameny poznání“, na všeobecně nazíratelné původní počátky, na všeobecně absolutní danosti, které představují základní všeobecná kritéria, jimiž se má měřit všechnen smysl a rovněž i oprávněnost zaplétajícího se myšlení a jejichž pomocí se mají vyřešit všechny záhady, spojené s jeho předmětností.

Ale je tomu vskutku tak, že *obecnina* všeobecné podstaty a k nim náležející všeobecné věcné vztahy mohou dojít samodanosti ve stejném smyslu jako *cogitatio*? *Není tomu tak, že všeobecné jako takové transcenduje poznání?* Obecný poznatek je bezpochyby dán jako absolutní fenomén; mamě v něm však hledáme něco obecného, co má být v nesčetných možných poznatecích stejného imanentního obsahu v nejpřísnějším smyslu identické.

Odpovíme, jak jsme už odpověděli: k obecnině jistě patří tato transcendence. Každá reální součást fenoménu poznání, této fenomenologické jednotliviny, je rovněž jednotlivost, a proto nic obecného. Obecné přece není jednotlivinou, nemůže být reálně obsaženo ve vědomí obecniny. Pozastavovat se však nad *touto* transcendencí není nic než předsudek, který vychází z nenáležitého zkoumání poznání, z takového, které nečerpá z původního pramene samého. Neboť vyjasnit je třeba právě to, že absolutní fenomén, redukovaná *cogitatio*, pro nás neplatí jako absolutní samodanost proto, že je jednotlivinou, nýbrž proto, že se po vykonání fenomenologické redukce ukazuje v čistém zření *právě jako absolutní samodanost*. V čistém nazírání však můžeme nalézt *právě* jakožto takovou absolutní danost v nemenší míře i obecnost.

Je tomu tak skutečně? Podívejme se na případy danosti obecného zření, tj. na případy, kdy se čistě imanentní vědomí obecniny konstituuje na základě nějaké nazřené a samodané jednotliviny. Mám názor jednotliviny, názor červeně, nebo víc takových názorů; držím se přísně čisté imanence a pečlivě provádím fenomenologickou redukci. Odlučuji, co červeně znamená jindy, jako co může být apercipována transcendentně, např. jako červeně pijáku na mém stole atd., a čisté nazíraje vykonávám teď *mysl* myšlenky červeně vůbec, červeně *in specie*, tedy *identickou obecninu*, kterou jsem v tom či onom nazřel. Nemíním teď nějakou jednotlivinu jako takovou, to nebo ono, nýbrž míním červeně vůbec. Pokud jsme toto vše prováděli v čistém nazírání, mohli bychom snad ještě rozumně pochybovat, co je červeně vůbec, co se něčím takovým vlastně míní, čím ze

## IV. přednáška

*Rozšíření oblasti bádání o intencionalitu. Samodanost obecného; filosofická metoda analýzy podstaty. Kritika teorie evidence jako pocit; evidence jako samodanost. Žádná omezení na sféru reální imanence; tématem veškerá samodanost.*

Zůstaneme-li pouze u fenomenologie poznání, běží v ní tedy o *podstatu poznání*, jak je přímo vykazatelná názorem, tj. o názorné, v rámci fenomenologické redukce a samodanosti se pohybující vykazování a analytické rozlišování rozmanitých druhů fenoménů, jež shrnuje označení „poznávání“. Otázka se pak týká toho, co je v nich podstatně obsaženo a založeno, z jakých faktorů se budují, jaké možné komplexy mohou, a to podstatně a čistě imanentně, fundovat a jaké obecné vztahy odtud vůbec vyplývají.

Ale nejde jen o to, co je reálně imanentní, nýbrž právě tak o to, co je *imanentní v intencionalním smyslu*. Prožitky poznání (patří to k jejich podstatě) mají svou *intencio*, něco míní, tím či oním způsobem se vztahují k předmětnosti. Toto „vztahování“ se k předmětnosti k nim patří, třebaže nikoli předmětnost sama. A všechno předmětné se může zjevovat, může mít v jevu jistou danost, třebaže přitom reálně ve fenoménu poznání není, a třebaže není ani jinak dané jako *cogitatio*. Objasnit podstatu poznání a přivést k samodanosti podstatné souvislosti, které k poznání patří, znamená tedy bádát v obou směrech, znamená to studovat tento vztah, který patří k podstatě poznání. Právě zde se ovšem skrývají záhady, tajemství a problémy, týkající se posledního smyslu poznávané předmětnosti, vstřížnosti či naopak nevstřížnosti, jde-li o poznatek soudový, a adekvátnosti, jde-li o poznatek evidentní atd.

V každém případě je však veškeré toto zkoumání podstaty skutečně a zjevně bádáním všeobecným. Singulární fenomén poznání, vstupující do proudu vědomí a v něm zanikající, není objektem fenomenologického konstatování. Fenomenologie se zaměřuje na

své podstaty vůbec může být? Vždyť ji nazýváme, je tady, toto zde, co míníme, je červeň jako *species*. Může nějaké božstvo, nekonečný intelekt uchopit podstatu červeně lépe, než je uchopena v tomto všeobecném nazření?

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

Tedy i tato danost je čistě imanentní, není imanentní v nesprávném smyslu, tj. něčím vyskytující se ve sféře individuálního vědomí. Nehovoříme ani o aktech abstrakce v psychologickém subjektu ani o psychologických podmínkách jejich výkonu. Hovoříme o všeobecné podstatě neboli o smyslu červené a její danosti v názoru obecniny.

Teď již nemá smysl klást další otázky a pochybovat, co je vlastně podstatou červené nebo jaký je její smysl, když nazýváme červeň a uchopujeme její specifickou typičnost slovem červeň míníme právě to, co tu uchopujeme a nazýváme. Podobně nemá žádný smysl, pokud jde o podstatu poznání a kardinální formu poznání, pochybovat o tom, co je jeho smyslem, když máme v čistém názoru a ideujícím zkoumání v rámci sféry fenomenologické redukce dány před očima příslušné exemplární fenomény a příslušný typ. Poznání ovšem není tak jednoduchá věc jako červeň. Je třeba rozlišovat jeho rozmanité formy a druhy a nejen to, musíme také probádat jejich vzájemné podstatné vztahy. Neboť porozumět poznání znamená obecně objasnit *teleologické souvislosti* poznání, z nichž vyplývají jisté podstatné vztahy mezi různými podstatnými typy intelektuálních forem. Sem patří i poslední vyjasnění principů, které jakožto ideální podmínky možnosti vědecké objektivitě řídí jako normy všechny empirické vědecké postupy. Celé toto bádání a výklad principů se pohybuje ve sféře podstaty, jež se konstituuje na podkladě singulárních fenoménů fenomenologické redukce.

Na každém kroku je tato analýza podstaty a zkoumáním všeobecných věcných vztahů, konstituovaných v bezprostřední intuíci. Veškeré zkoumání je tedy apriorní; přirozeně nikoli ve smyslu matematických dedukcí. Od objektivizujících apriorních věd se liší svou metodou a cílem. *Fenomenologie postupuje názorným vyjasňováním, určováním a rozlišováním smyslu*. Porovnává, rozlišuje,

spojuje, uvádí do vzájemných vztahů, rozkládá na součásti nebo rozlišuje momenty. Ale to vše v čistém nazírání. Fenomenologie neteoretizuje a nematematizuje, tj. nevysvětluje ve smyslu deduktivní teorie. Protože objasňuje základní principy a zásady, které jako principy určují možnost objektiv i zující vědy (a nakonec se ovšem předmětem jejího reflexivního vyjasňování stávají i samy její základní pojmy a principy), končí tam, kde objektivizující věda začíná. Je tedy vědou ve zcela jiném smyslu a se zcela jinými úkoly a metodami. *Její výlučným oborem je nazírání a ideace v rámci nejprávní fenomenologické redukce; je to specifická filosofická metoda, protože jako tato metoda podstatně patří ke smyslu kritiky poznání, tedy i ke každé kritice rozumu vůbec* (též hodnotičím a praktického rozumu). Cokoli se mimo kritiku poznání v rytmu smyslu nazývá filosofii, je s touto kritikou těsně spjato: tedy metafyzika přírody a metafyzika všech forem duševního života, metafyzika vůbec v nejširším smyslu.

V takových případech nazírání se mluví o *evidenci* a vsutku také ti, kdo znají pregnatní pojem evidence a přidržují se jej v souladu s jeho podstatou, mají na mysli výlučně podobné případy. Zásadně však nesmíme přehlížet skutečnost, že evidence je vsutku toto nazírající, přímo adekvátně sebe uchopující vědomí, tedy že evidence není nic než adekvátní samodanost. Zastánci empiristické teorie poznání, kteří tolik hovoří o tom, jakou cenu má zkoumání posledních základů a přitom mají k těmto prvním pramenům stejně daleko jako nejextrémnější racionalisté, by nás chtěli přesvědčit, že celý rozdíl mezi evidentními a neevidentními soudy spočívá v jistém pocitu, jímž se vyznačují evidentní soudy. Co tu ale může objasnit nějaký pocit? Co má být jeho výkonem? Má snad na nás volat: stáť! zde je pravda? A proč mu důvěřovat? Musí být tato důvěra opět provázena jistým pocitem jako svým indexem? A proč soud, že 2 krát 2 jsou 4, tento index nikdy nemá? A proč jej nikdy mít nemůže? Z čeho vlastně pochází tato teorie o pocitových indiciích? Říkáme si: týž soud, např. soud, že 2 krát 2 jsou 4, může být logicky vzato jednou evidentní a jednou nikoli; týž pojem „4“ může být dán jednou intuitivně v evidenci a podruhé v pouze symbolické představě. Obsahově mám na obou stranách týž fenomén, ale jedna strana má přednostní hodnotu, rys, který její hodnotu zdůrazňuje; provází ji jistý význačný pocit. Mám však skutečně v obou případech týž



předmět, jen s tím rozdílím, že jednou jej provází jistý pocit a podruhé nikoli? Podíváme-li se na fenomény, pak si ihned všimneme, že v těchto dvou případech nejde o týž fenomén, nýbrž o dva, podstatně odlišné fenomény, které mají jen jedno společné. Vidím-li, že 2 krát 2 jsou 4 a vypovídám o tom vágní symbolický soud, míním rovnost; minit rovnost však neznamená mít tyž fenomén. Obsah je v obou případech různý, jednou nazírám a v názoru je dán věcný vztah sám, podruhé mám symbolické mínění. Jednou mám intuici, podruhé prázdnou intenci.

Tkví tedy rozdíl v tom, že v obou případech se vyskytuje něco společného, stejný „mysl“, ale jednou s indexem pocitu a podruhé bez něj? Jen se podívejme na fenomény; nemluvíme o nich deduktivně, nekonstruujeme je. Vezměme si ještě jednodušší příklad: mám-li jednou v živém názoru červeň a podruhé myslím na červeň jen v symbolické prázdné intenci, je v obou těchto případech reálně přítomen tyž fenomén červeň, jednou s pocitem a podruhé bez tohoto pocitu?

Stačí se tedy jen dívat na fenomény a hned poznáme, že jsou naprosto jiné, že jednotu jim dává pouze to, co je oba identifikuje a co nazýváme smyslem. A když tedy rozdílnost spočívá ve fenoménech samých, potřebujeme pak k jejich rozlišování ještě nějaký pocit? Nezáleží rozdíl právě v tom, že v jednom případě mám před sebou červeň v samodanosti, samodanost čísla a obecné rovnosti čísel, anebo, subjektivně vyjádřeno, adekvátní názorné uchopení a podřívání těchto věcí, zatímco v druhém případě jen jejich pouhé mínění? S touto cituplnou filosofií evidence se tedy spřátelit nelze. Byla by oprávněná, kdyby se vykazovala v čistém názoru, ale pokud čistý názor znamená právě to, co mu připisujeme my, pak je jí protikladný.

Užijeme-li pojem evidence, můžeme říci: o bytí *cogitatio* máme evidenci, a protože máme evidenci, není tu implikována žádná záhada, ani záhada transcendence; *cogitatio* považujeme za nepochybnou a můžeme s ní svobodně pracovat. Nemenší evidenci máme v případě obecniny, *obecné předmětnosti* a *věcné vztahy* u nás dospívají k samodanosti a jsou ve stejném smyslu dány jako nepochybné, totiž v nejpřísnějším smyslu adekvátně samodané.

Fenomenologická redukce tedy neznamená nějaké omezení našeho zkoumání na oblast reální imanence, na oblast toho, co je reálně uzavřeno v absolutním „toto“ dané *cogitatio*, a vůbec už neznamená

omezení na oblast *cogitatio*, nýbrž znamená omezení na oblast *čistě samodanosti*, na oblast toho, o čem se nejen hovoří a co je nejen míněno. Nejde tedy ani o omezení na oblast toho, co vnímáme, nýbrž o omezení na sféru toho, co je přesně v tom smyslu, v němž je míněno, také dáno, co je nejpřísnější samodaností, takže není dáno nic, co je pouze domnělé. Stručně řečeno, fenomenologická redukce tedy znamená omezení na sféru čisté evidence, přičemž toto slovo chápeme v přísném smyslu, který již vylučuje „zprostředkovanou evidenci“ a především veškerou evidenci ve volném smyslu.

Absolutní danost je to poslední. Je přirozeně snadné říkat a tvrdit, že je nám něco dáno absolutně, i když to není pravda. Také o absolutní danosti lze mluvit vágně, přestože je daná absolutně. Právě tak jako mohou nazírat fenomén červeň, nebo o něm pouze mluvit a nenazírat jej, stejně tak mohou mluvit o nazírání červeň a nazíraje tento názor červeň, mohou v názoru uchopit nazírání červeň samo. Popírat však samodanost vůbec znamená popírat všechny poslední normy, všechnu poslední míru, která dává poznatku smysl. Pak bychom museli všechno pokládat za zdání a protismyslně i zdání jako takové považovat za zdání, takže bychom se ocitli v protismyslech skepticizmu. Takto ovšem dokáže argumentovat proti skeptikovi jen ten, kdo *vidí* základy a pro něhož právě vidění, nazírání a evidence mají smysl. S tím, kdo nevidí nebo vidět nedovede, kdo jen hovoří, a dokonce argumentuje, a přitom nadále přijímá i odmítá vše, co je sporné, s tím si nemůžeme nic počít. Nemůžeme odpovédět: „zjevně“ je to tak, protože on odmítá, že něco jako „zjevnost“ vůbec existuje. Je to, jako by chtěl nevidoucí popírat vidění, nebo lépe, jako by chtěl vidoucí popírat, že vidí a že existuje vidění. Jak bychom jej přesvědčili, kdyby neměl žádný jiný smyslový orgán?

Držíme-li se tedy absolutní samodanosti, o které již víme, že neznamená samodanost reálních jednotlivin, např. absolutních jednotlivin *cogitatio*, pak je naší další otázkou to, jak daleko tato samodanost sahá a nakolik anebo v jakém smyslu je odkázána na sféru *cogitationes* a na sféru obecnin, které je generalizují. Když jsme odmítli první a bezprostřední předsudek, který v singulární *cogitatio* a v oblasti imanence vidí jedinou absolutní danost, pak se musíme vypořádat i s dalším a neméně bezprostředním předsudkem, podle něhož by nově samodané předmětnosti vznikaly *jen* na základě obecných intuic odvozených z této oblasti.

„V reflexivním vnímání jsou nám absolutně dané *cogitationes*, pokud je vědomě prožíváme“, tak by se asi dalo začít. A pak se můžeme dívat na obecniny, jež se vydělují jako cosi jednotlivého z *cogitationes* a z jejich reálních momentů, v názorné abstrakci můžeme pak obecniny uchopovat a konstituovat v názorně vztahujícím myšlení jako samodané věcné vztahy podstatné souvislosti, které jsou v těchto obecninách čistě založeny. To je vše.

Žádný sklon není pro nazírající poznávání prvních pramenů absolutních daností nebezpečnější než ten, který příliš myšlenkově spekuluje a čerpá pak z těchto myšlenkových reflexí domnělé samozřejmosti, jež většinou ani nebývají výslovně formulované a jež nelze podrobit žádné kritice názorem. Tyto samozřejmosti však implicitně určují směr bádání a nepřipustně je omezují. *Názorné poznání je rozzum, který si předseval přivést rozvažování k rozumu*. Zde se rozvažování vůbec nesmí dostat ke slovu a nelze mu dovolovat, aby své nekruté šelky pašovalo mezi kryté. Jeho metodika rozměňování a přepočítávání, která je založena na pouhých peněžních poukázkách, jimiž, lze říci, zachraňuje své směnky, zde zkoumána nebude.

Tedy co možná nejméně rozvažování, ale o to více ryzí intuice (*intuitio sine comprehensione*). Zde se nám vsutku připomene řeč mystiků popisujících intelektuální nazírání, které není vědění z rozvažování. Celé umění tkví v tom, abychom nechali mluvit. Čistě nazírající oči a vyloučili s nazíráním propletené transcendující mínění, to, co je domněle spoludané a je spolumyšleno a eventuálně i to, co přináší teprve přidružená reflexe. Otázka zní stále takto: je to, co je míněno, také v ryším smyslu dáno, nazřeno a uchopeno v nejpřisnějším smyslu, nebo míní něco mimo sebe?

Předpokládáme-li toto vše, hned poznáváme, že by bylo *fikci*, kdybychom měli za to, že se nazírající bádání pohybuje v oblasti tzv. *vnitřního vnímání* a v oblasti čistě imanentní abstrakce na něm budované, která získává své fenomény a fenomenální momenty ideací. Existují rozmanité mody předmětnosti a s nimi též rozmanité mody tzv. danosti. Danost něčeho jsoucího ve smyslu tzv. „vnitřního vnímání“ a danost něčeho jsoucího v přirozených a objektivizujících vědách je snad právě jen jednou z těchto daností, zatímco jiné, ačkoli označované jako nejsoucí, jsou také danostmi, a právě proto, že jsou danostmi, lze je klást do protikladu k oněm prvním a v evidenci je od nich odlišit.

## V. přednáška

*Konstituce časového vědomí. Uchopení podstaty jako evidentní danost esence; konstituce singulární esence a vědomí obecniny. Kategorická danosti. Symbolicky myšlené jako takové. Oblast bádání ve svém nejširším rozsahu: konstituce různých modů předmětnosti v poznání; problém korelace mezi poznáním a poznávanou předmětností.*

Přesvědčili jsme se o evidenci *cogitatio* a v dalším kroku rovněž o evidentní danosti obecniny; odtud se nám ukazuje cesta dále.

Vnímám-li barvu a provádím-li přitom redukci, získávám čistý fenomén ‚barva‘. Vykonám-li teď čistou abstrakci, získám podstatu ‚fenomenologická barva vůbec‘. Nemám však plně tuto podstatu I tehdy, představuji-li si ji jasně ve fantazii?

*Vzpomínka* není tak jednoduchá věc; dává různé a vzájemně spojené formy předmětnosti a danosti. Tak bychom mohli poukázat na tzv. *primární vzpomínku*, na *retenci*, která je nutně provázána s každým vněmem. Prožitek, který právě prožíváme, se pro nás bezprostřední reflexí zpředměťuje a ‚podává se s evidencí jako plynoucí a eventuálně uplyvající, mizející v temporálním proudu. Má se teď tato evidence týkat jen absolutního teď a není toto uchopení teď, bereme-li je přísně, pouhou abstrakcí? ‚Teď‘ klesá do nenávratna a stává se z něj ‚ne-Teď‘; ale nemáme i o tom evidenci a nepřekračujeme tedy tímto způsobem bod teď? Aktuální teď se stává minulou fází zjevujícího se obsahu, např. nějakého tónu, takže evidentně je spolu s bytím dáno i minulé bytí.

<sup>7</sup> Následuje vsuvka, kterou neobsahuje vydání textu W. Biemelem (Husserliana sv. II). Srv. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, P. Janssen (vyd.), Hamburg 1986, str. XLIV.

Přítom je však třeba od fenoménu odstinění, jak je dán v příslušném bodu *ted'*, odlišovat ono předmětné, které se v tomto odstinění prezentuje a je nám v něm dáno. Jestliže slyšíme nějaký tón a chápeme jej v jeho „imanenci“, pak jakmile ustane, není tu prázdno, nýbrž tón „odeznívá“, tedy je tu fenomén odstiňování, a protože ten, jak slovo „odstiňování“ samo říká, se kontinuálně mění,<sup>8</sup> představuje se v něm neustále táž předmětnost: týž tón, dokonce ještě jako skutečně *ted'*, je neustále týž, ale ustupuje do minulosti a přítom konstituuje týž objektivní časový bod. A jestliže tón nekončí, nýbrž trvá a během tohoto trvání se obsahově ukazuje jako týž nebo jako měnící se, nelze pak s evidencí (v jistých mezích) uchopit, že trvá nebo že se změnil? A neznámená to, že nazírání *přesahuje* čistý bod *ted'*, tedy zeje s to intencionalně podržet v příslušných nových *ted'* cosi již nyní nejsoucího a nabytí jistoty o určité linii minulosti na způsob evidentní danosti? Na jedné straně je tu tedy opět příslušná předmětnost, která je a byla, která trvá a mění se, a na druhé straně příslušný fenomén přítomnosti a minulosti, trvání a změny, který je vždy *ted'* a který v odstínech, jež jsou v něm obsaženy, a ve svém ustavičném proměňování, jemuž je podroben, zjevuje a prezentuje *časové bytí*. Předmětnost není reální součástí fenoménu. V její časovosti je cosi, co nelze nalézt ve fenoménu a co se na něj nedá převést, a přesto se to ve fenoménu konstituuje. Ukažuje se v něm a je v něm evidentně dáno jako „jsoucí“.

A nyní k danosti podstaty: tato danost se nekonstituuje pouze na základě vněmu a s ním spojené retence tak, že si z fenoménu vezmeme něco obecného, nýbrž také tak, že zjevující se předmět *zobechňuje*. Že s ohledem na tento předmět klade něco všeobecného: Sášovy obsah vůbec, trvání vůbec, změnu vůbec. Základem danosti podstaty mohou být i fantazie a opětná vzpomínka, i ony totiž dávají možnost, jež mohou být čisté uchopeny, a ve stejném smyslu bere danost podstaty i z těchto aktů obecniny, jež v nich nicméně nejsou obsaženy reálně.

Je zřejmé, že naprosto evidentní uchopení podstaty sice *odkazuje* k singularnímu názoru, na jehož základě se musí konstituovat, ale *nikoli na singularní vněm*, který dal exemplární jednotlivinu jako to, co je *ted'* reálně přítomné. Podstata fenomenologické kvality, inten-

<sup>8</sup> Konec vsuvky.

žity a barvy tónu, jasnosti atd. je sama dána, ať vykonáváme ideující abstrakci na základě *vnímání*, anebo na základě *zpřítomnění ve fantazii*; skutečná i modifikovaná *teze existence* je v obou případech *irrelevantní*. Totéž platí pro uchopení podstaty, vztahující se na *species* psychických dat ve vlastním smyslu, tj. na soud, přitakání, popření, vněm, úsudek atd. A totéž platí přirozeně i o všech obecných věcných vztazích, spojených s těmito obecninami. Nahlédnutí, že jeden tón je nižší než druhý a že tento vztah nelze obrátit, se konstituuje v názoru. Příklady musí být před očima, ale ne vždy jako fakta *vnímání*. V úvaze o podstatě jsou si *vnímání* i *fantazijní představa* zcela rovnocenné, z obou lze názorem stejně dobře získat, abstrahovat tutéž podstatu - a *teze existence* s nimi spjaté jsou irrelevantní. To, že *vnímání* tón spolu se svou intenzitou, kvalitou atd. v jistém smyslu *existuje*, že *fantazijní* a *řečnické* přímo *řingovaný* tón *neexistuje*, že jeden je evidentně reálně *přítomný*, zatímco druhý *nikoli*, že v případě opětné *vzpomínky* je kladen jako *minulý*, a *nikoli* *ted'* *přítomný*, že *ted'* je pouze *zpřítomněný*, to všechno patří k jiné úvaze, od toho zkoumání o podstatě odhlíží, pokud není jeho cílem prezentovat právě tyto rozdíly, jež také mají svou danost, a získávat o nich nějaké obecné poznatky.

Je ostatně jasné, že i když jsou tyto příklady dány ve *vnímání* jako určitý podklad, nezabýváme se vůbec tím, co právě *vněmovou* danost vyznačuje: její existenci *ted'*. Avšak nejen při zkoumání podstaty je *fantazie* rovnocenná *vnímání*; podle všeho v sobě obsahuje rovněž *singularní danosti*, a to jako danosti skutečně evidentní.

Uvažme *ted'* *pouhou fantazii* bez *teze* *vzpomínky*. *Fantazijní* barva není danost ve smyslu barvy získané z počítků. Rozlišujeme mezi *fantazijní* barvou a *prožitkem* představování si této barvy ve *fantazii*. Barva, jak mi tane na mysli, je (jednoduše vyjádřeno) nějaké *ted'*, v tuto chvíli *jsoucí cogitatio*, ale barva jako taková není barva *ted'* *jsoucí*, není to počitek. Na druhé straně je však přesto v jistém smyslu daná, mám ji před očima. Stejně jako barvu získanou *smyslovým* počítkem, i tuto lze redukovat vyloučením všech *transcendentních* významů, a neznámená tedy barvu papíru, barvu domu apod. Všechny empirické *teze existence* lze suspendovat, a pak tuto barvu beru právě tak, jak ji „nazírám“, jakoby „*prožívám*“. Reální součástí *fantazijního* *prožitku* nicméně není, není to *přítomná*, nýbrž *zpřítomněná* barva, mám ji *takřka* před očima, avšak *nikoli* jako

reelní přítomnost. Při tom všem je však nazírána a jakožto nazřena je v jistém smyslu daná. Nekladu ji proto jako fyzickou či psychickou *existenci*, nekladu ji ani jako existenci ve smyslu ryzí *cogitatio*, protože taje reální „ted“, je to danost, jež je charakterizována s evidencí jako danost. To, že fantazijní barva není dána v jednom ani druhém smyslu, ovšem neznamena, že není daná vůbec. Zjevuje se a zjevuje se ona sama, ona sama se prezentuje, a když si ji názorně zpřítomním, mohu o ní vynášet soudy, mohu soudit o momentech a jejich souvislostech, které ji konstituují. I ty jsou přirozeně danostmi ve stejném smyslu, tedy ve fantazijním prožitku „skutečně“ neexistují; nejsou reálně přítomné, nýbrž jen „představované“. Lze tedy vynést čistý fantazijní soud, který vyslovuje pouze *obsah*, singulární podstatu toho, co se jeví: toto je uchopeno tak a tak, ob- sahuje tyto momenty, tak a tak se mění, aniž bychom soudili o existenci jako skutečném bytí ve skutečném čase, o tom, zda tato existence má reálné bytí teď, dříve či v budoucnu. Proto jsme mohli říci, že soud se týká *individuální esence*, a nikoli existence. Právě proto není všeobecný soud o podstatě, který běžně označujeme jako soud eidetický, závislý na rozdílu mezi vnímáním a fantazií. Vnímání klade *existenci*, má však také *esenci*; *obsah*, kladený jako existující, může být též i ve zpřítomnění.

Protiklad *existence a esence* neoznačuje nic jiného, než že se zde projevují dva způsoby bytí ve dvou modech samodanosti, a to je třeba rozlišovat. Při pouhém představování barvy ve fantazii nejde o existenci, jež barvu jako cosi skutečného zasazuje do času; o tom nevnášíme žádný soud a nic z toho není ve fantazijním *obsahu* dáno. Barva se však jeví, mám ji před sebou, je to nějaké „toto“, které se může stát subjektem soudu: evidentního soudu. Ve fantazijních názorech a v evidentních soudech, které jsou v nich založeny, se tedy ohlašuje jistý modus danosti. Setrváváme-li ovšem pouze ve sféře individuálních jednotlivin, nelze si s takovými soudy mnoho počít. Pouze tvoříme-li obecné eidetické soudy, získáváme pevnou objektivitu, kterou požaduje věda. Ale na tom zde nezáleží. A zdá se proto, že jsme se ocitli v pěkně matoucím víru.

Na počátku byla *evidence cogitatio*. Tu se nejprve zdálo, že máme pevnou půdu, nic než *čistě bytí*. Stačilo po něm jen sáhnout a nazírat je; nic nebránilo tomu připustit, že se stačí dívat na tyto danosti a můžeme je potrovnávat a rozlišovat, vytykat specifické obecniny,

a dospívat tak k podstatným soudům. Nyní se však ukazuje, že čisté bytí *cogitatio* se při přesnější úvaze již nedává jako cosi jednoduchého. Vyšlo najevo, že již v kartesiánské sféře se „konstituují“ *různé předmětnosti*, a tato konstituce znamená, že imanentní danosti nejsou, jak se nejdříve zdálo, ve vědomí jako v nějaké schránce, nýbrž že se vždy ukazují v jakýchsi „jevech“, jež samy nejsou předměty a předměty reálně neobsahují, v jevech, jež ve své proměnlivé a pozoruhodné stavbě předměty pro já jistým způsobem tvoří, neboť právě jevy takového druhu a stavby patří k tomu, aby tu vůbec bylo něco, co se nazývá „danost“.

Ve vědomí s jeho retencí se konstituuje *původní časový objekt*; pouze v takovém vědomí může být dán čas. Ve *vědomí obecného*, vybudovaném na vnímání či fantazii, se konstituuje, vyloučíme-li tezi existence, názorný obsah ve smyslu singulární *esence*. K tomu pak přistupují, jak si vzpomenete, kategoriální akty, které jsou zde všude předpokladem evidentních výpovědí. Kategoriální formy, jež tu vystupují a jež se vyjadřují slovy, např. *je a není, totéž a jiné, jedno a mnohé, a či nebo*, formou predikace a atribuce atd., poskytují na myšlenkové formy, jejichž prosřednictvím (jsou-li sestaveny patřičným způsobem) si na základě synteticky slučovaných elementárních aktů uvědomujeme danosti: fakta té či oné ontologické formy. Také zde „dochází“ ke „konstituování“ příslušné předmětnosti v tak a tak zformovaných myšlenkových aktech. A vědomí, v němž se danost, jakoby čisté nazíraní věci, odbývá, není jen pouhý schránka, v níž tyto danosti jednoduše jsou, nýbrž je to *nazírající vědomí*, tj. - odhlédneme-li od pozornosti - jsou to *tak a tak zformované myšlenkové akty*. Věci, které nejsou myšlenkovými akty, se nicméně v těchto aktech konstituují, dospívají v nich k danosti a jen takto konstituované se ukazují takové, jaké jsou.

Nejsou to samé záznaky? A kde tato konstituce předmětnosti začíná a kde končí? Existují tu skutečně nějaké hranice? Nevykonává se v každém představování a souzení v jistém smyslu nějaká danost, není každá předmětnost, pokud je tak a tak nazřena, představena a myšlena, daností, evidentní daností? Při vnímání určitě vnější věci, řekněme tohoto domu, který máme před očima, říkáme o této věci, že je vnímaná. Tento dům je transcendence a je co do své existence podroben fenomenologické redukci. Skutečně evidentně dané je jevení tohoto domu, tato *cogitatio*, jež se vynořuje a uplývá v proud

vědomí. Ve fenoménu domu nacházíme fenomén červeně, fenomén rozlohy atd. To jsou evidentní danosti. Není však též evidentní, že se ve fenoménu domu zjevuje právě dům, kvůli němuž se tento vněm právě nazývá vněmem domu; nejen dům vůbec, nýbrž právě tento dům tak a tak určený a jako takto určený se ukazující? Nemohu tedy v evidentním soudu prohlásit, že fenomenálně, ze smyslu vněmu, je tento dům takový a takový, že je vystaven z cihel, že má břidlicovou střechu atd.?

A jestliže si ve fantazii smyslím fikci, takže mi na mysli vytane třeba rytíř svatý Jiří usmrcující draka, není evidentní, že fantazijní fenomén představuje právě svatého Jiří, a to toho zde, který popsán tak a tak, „jest“, tedy že představuje tuto „transcendenci“? A nemohu zde pronášet evidentní soudy nikoli o reálním obsahu fantazijního jevu, nýbrž o zjevujícím se věcném předmětu? Do rámce vlastního zpřítomnění ovšem spadá pouze jedna strana předmětu, a to jednou ta, podruhé druhá, ale stále je přítom evidentní, že tento předmět „rytíř svatý Jiří“ atd. spočívá ve smyslu jevu a že se v něm fenomenálně ohlašuje, jako danost“.

A konečně tzv. *symbolické myšlení*. Bez jakékoli intuice myslím např. 2 krát 2 jsou 4. Mohu pochybovat o tom, že myslím tento početní výrok a zda se to, co je myšleno, netýká třeba dnešního počasi? Také zde máme evidenci; tedy něco jako danost? A jsme-li už tak daleko, nemůžeme než přijmout, že jistým způsobem je „daný“ i protismysl, i to, co je naprosto absurdní. Kulatý čtverec se mi nezjevuje ve fantazii tak, jako se mi v ní zjevuje svatý Jiří, ten, kdo zabíjí draka, nezjevuje se mi ani ve vnímání, jako kterákoli vnější věc, avšak nějaký intencionální objekt je přesto evidentně zde. Mohu popisovat fenomén „myšlení kulatého čtverce“, pokud jde o jeho reální obsah, a kulatý čtverec v něm přesto není; a přece je evidentní, že je v této myšlenice myšlen, že jsou v myšlenice takového předmětu myšleny kulatost i čtvercovitost současně, nebo že objekt tohoto myšlení je zároveň kulatý i čtverhranný.

Tím nemá být řečeno, že naposled uváděné danosti jsou skutečné danosti v ryzím smyslu. Podle toho by nakonec všechno vnímané, představované, každá fikce a absurdita byly „evidentně dané“. Je však třeba poukázat na to, že zde stojíme před *velkými těžkostmi*. To, že ještě nejsou principiálně vyjasněny, nám však nebrání vyslovit, že *kam sahá skutečná evidence, tam sahá i danost*. Při zjišťování

čisté evidence bude přirozeně velkou otázkou hlavně to, co je v ní skutečně dané a co nikoli, co sem vneslo nepatřičné myšlení a co sem vložilo bez toho, aby to bylo odůvodněno daností.

A nikde nejde o to konstatovat libovolné jevy jako dané, nýbrž nahlédnout podstatu danosti a sebekonstituci různých modů předmětnosti. Každý fenomén myšlení má svůj předmětný vztah a každý - to je první podstatné nazření - má svůj reální obsah jako úhrn těch momentů, jež ho v reálním smyslu komponují; a na druhé straně má svůj intencionální předmět, předmět, který míní jako tak a tak konstituovaný vzhledem k podstatnému typu tohoto předmětu.

Má-li se toto vše přivést k evidenci, musíme se všemu potřebnému naučit právě na ní; v ní se musí vyjasnit, co vlastně znamená „intencionální inexistence“ a jak se má k reálnímu obsahu fenoménu myšlení jako takového. Musíme se podívat, v jakých souvislostech vystupuje jako skutečná a pravá evidence a co je v této souvislosti skutečná a pravá danost. Pak bude třeba *vypracovat různé mody pravé danosti*, popř. *konstituci různých modů předmětnosti a jejich vzájemné vztahy*: danost *cogitatio*, danost *cogitatio přezívající ve svěži vzpomínce*, danost *jednoho jevu*, trvající v proudu fenoménu, danost *změny jednoho jevu*, danost *věci ve „vnějším vnímání“*, danost různých forem fantazie a opětné vzpomínky, jakož i *vněmí a jiných představ*, rozmanitě se v příslušných souvislostech synteticky sjednocujících. Přirozeně též *logické danosti*, danost *obecného, predikátu, faktu atd.*, danost *protismyslu, rozporu, nebytí atd*. *Danost*, ať už se v ní ohlašuje něco pouze představované anebo pravdivě jsoucí, reálné anebo ideální, možné anebo nemožné, je zde všude *daností ve fenoménu poznání*, ve fenoménu myšlení v nejširším smyslu tohoto slova, a v *eidetickém zkoumání je všude třeba sledovat tuto zprvu tak podivuhodnou korelaci*.

Pouze v poznání lze zkoumat podstatu předmětnosti vůbec, její základní podoby, pouze v něm je daná a lze ji evidentně nazírat. Toto *evidentní zření je samo poznáváním v nejpřegnantnějším smyslu*. Předmětnost není věc, která je vložena do poznání jako do nějakého vaku, jako by poznání byla jen prázdná forma, stále týž prázdný vak, do něhož je jednou vloženo to, podruhé ono. V danosti vidíme, že *předmět se konstituuje v poznání*, že kolik lze rozlišit základních podob předmětnosti, tolik je také základních podob dávacích aktů poznání, skupin a souvislostí těchto aktů. A akty po-

znání, šíře pak myšlenkové akty vůbec, nejsou nesouvislé jednotliviny, nesouvisle a izolovaně vstupující do proudu vědomí a jím procházející. Jako spolu navzájem spjaté ukazují teleologické *souvislosti příslušnosti* a odpovídající souvislosti vyplnění, potvrzení, osvědčení a jejich protikladů. A právě o tyto *souvislosti*, které představují jednotu rozvažování, běží. Právě ony totiž konstituují předmětnosti; logicky spojují akty dávající nevlastním způsobem a právě dávající akty, akty pouhého představování či spíše pouhé víry na jedné straně a akty nahlédnutí na straně druhé, a rozmanitosti aktů vztahujících se k téže předmětnosti, ať už běží o myšlení názorné či nenázorné.

A teprve v těchto souvislostech se konstituuje, ač nikoli naráz, nýbrž vzestupným procesem, předmětnost objektivní vědy, především pak předmětnost reálné spatio-časové skutečnosti.

To vseje třeba studovat, studovat ve sféře čisté evidence, aby bylo možno vyjasnit velké problémy podstaty poznání a smyslu *korelace poznání a poznávané předmětnosti*. Původním problémem byl *vztah mezi subjektivně psychologickým prožitkem a skutečností o sobě v něm uchopenou*, zprvu skutečností reálnou a později též matematickou jakož i jinými ideálními skutečnostmi. Je zapotřebí nejprve nahlédnout, že *radikální problém se musí týkat spíše vztahu mezi poznáním a předmětem*, ale v *redukovaném* smyslu, kdy již není řeč o lidském poznání, nýbrž o poznání vůbec, přičemž se nepřihlíží k žádným spolukladeným existenčním tezím, ať už se vztahují k empirickému já nebo k reálnému světu. Je zapotřebí nahlédnout, že vpravdě významný problém je *problém poznání jako posledku udílejícího smysl*, tedy i problém předmětnosti vůbec, která je tím, čím je, pouze ve své korelaci k možnému poznání. Dále je zapotřebí nahlédnout, že tento problém je řešitelný jen ve sféře čisté evidence, ve sféře absolutních, a tedy i posledních normativních daností a že chceme-li určit smysl všech vyjasňovaných korelací, musíme postupem, opírajícím se o zření, postupně zkoumat všechny základní podoby poznání a všechny základní podoby předmětnosti, které v poznání buď zcela nebo jen částečně dospívají ke své danosti.

## PŘÍLOHY

### I.

(Pozdější příloha /1916 ?/ ke str. 27)

V poznání je dána příroda, ale i lidstvo ve svých sdružených celcích a ve svých kulturních dílech. To vše je *poznávané*. K poznání kultury však jako akt konstituující smysl předmětnosti náleží i hodnocení a chtění.

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

Vedle formálně *logické* nauky o smyslu a nauky o pravdivých výpovědích máme v přirozeném postoji ještě jiná *přirozeně vědecká zkoumání*; rozlišujeme základní rody (regiony) předmětů a uvažujeme, např. pokud jde o oblast pouhé fyzické přírody v principiální všeobecnosti, co k ní, ke každému přírodnímu předmětu v sobě a relativně jakožto objektu přírody nezrušitelně náleží. Zauvážáme se tedy ontologií přírody. Vykládáme přitom smysl, a to zde znamená platný smysl přírodního objektu jakožto předmětu přírodního poznání, jakožto toho objektu, který toto poznání míní: toho, bez čeho nemůže být možný přírodní objekt, to jest objekt možné zkušenosti vnějšího světa, myšlen, má-li moci být vskutku jsooucí. Uvažujeme tedy *smysl* zkušenosti vnějšího světa (předmětmíněné), a to smysl v jeho *pravdě*, jak je vpravdě či platně ustrojen svými neodmyslitelnými konstitutivními momenty.

Právě tak zvažujeme *pravdivý smysl uměleckého díla vůbec* a zvláštní smysl určitého uměleckého díla. V prvním případě studujeme „podstatu“ uměleckého díla v čisté všeobecnosti, ve druhém skutečný obsah skutečně daného uměleckého díla, což je totéž jako poznávání konkrétního předmětu (jako vpravdě jsooucího podle jeho pravých určenosti), např. nějaké Beethovenovy symfonie. Právě tak studujeme podstatu státu vůbec anebo empiricky podstatu německého státu v jisté epoše, jeho všeobecné rysy nebo zcela individuální určení, tedy toto individuální předmětné bytí „německý stát“. Paralelní je pak např. přírodní určení individuálního předmětu „Země“.

