

## FENOMENOLOGIE

---

K fenomenologii u nás po roce 1918 zprvu zaujímali kritické stanovisko představitelé obou nejvlivnějších filozofických proudů z počátku samostatného československého státu – kritického realismu a pozitivismu. Například František Krejčí chápal v roce 1918 fenomenologii přes její proklamovaný antipsychologismus jako empirickou psychologii a domníval se, že se Husserl bojem proti psychologismu dostal k hegelianismu, a v roce 1931 pak vystoupil proti fenomenologii jako noetickému subjektivismu a ontologickému idealismu.

Svědectvím o postupném pochopení fenomenologie v českém filozofickém prostředí je ukázka z textu **Františka Šerackého**, který charakterizoval Husserlovu filozofii jako logicismus. Významným impulsem pro rozšíření fenomenologie u nás bylo ustavení česko-německého Cercle philosophique de Prague v době konání pražského VIII. mezinárodního filozofického kongresu v roce 1934 z iniciativy Emila Utitze a J. B. Kozáka. Sekretářem Kroužku se stal Jan Patočka a E. Husserl byl jmenován jeho čestným členem. Také z iniciativy Pražského filozofického kroužku se konal v roce 1935 v Praze cyklus Husserlových přednášek, které se staly základem jeho pozdějšího díla Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.

Na Husserlovy pražské přednášky reagoval **Ladislav Rieger**, který v první polovině třicátých let intenzivně promýšlel otázky základů a jistoty filozofického poznání. Riegrův text o Husserlovi chtěl být současně stručným nástinem fenomenologické metody i její kritikou. Na obranu E. Husserla vystoupil **Jan Patočka**, který Riegrův přístup k fenomenologii odmítl. Přitom L. Rieger se později ve spise Idea filosofie (1939) poučeně věnoval jak Husserlovu spisu Logická zkoumání, tak Heideggerově hermeneutice existence.

Mezitím z Husserlova pojmu Lebenswelt a z Heideggerovy fundamentální ontologie vyšel Jan Patočka ve svém habilitačním spise Přirozený svět jako filozofický problém (1936), ve kterém výrazně pokročil při otevření možností jejího dalšího filozofického uplatnění a naplnění a z něhož přinášíme ukázku charakterizující fenomenologickou metodu.

František Šeracký

### **Pozitivismus a psychologie**

(Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929, s. 55-85)

Obraťme se blíže k ideji pravdy a k té vědě, jíž vedle etiky a estetiky je přiřítán normativní charakter – k logice. Máme k tomu tím více důvodů, čím více právě v poslední době projevuje se snaha učinit logiku nezávislou na psychologii, ba dokonce učinit logiku prvou disciplínou filozofickou a základem filosofie vůbec. Tento logicismus, který na naší půdě již před sto lety zastával Bolzano, ožil i u některých našich dnešních myslitelů a užívá se ho jako zbraně nejen proti psychologismu, nýbrž i proti pozitivismu, jak vidíme např. u Bertranda Russella, jehož spisy jsou s tímto úmyslem do naší mateřštiny překládány.

Zabýval jsem se sporem mezi logicismem a psychologismem již dříve (hlavně ve své Teorii poznání a vědy, 1920) a jsem nucen učinit tak i dnes, kdy tak zvaná čistá logika, např. ve smyslu Husserlově, má být základem čisté fenomenologie či fenomenologické filosofie. Když si vezmeme Husserla, tohoto čelného reprezentanta moderního logicismu, najdeme, že logika je tu chápána jako nauka o vědě (Wissenschaftslehre ve smyslu Bolzanově) a dále, že tato logika je normativní a praktickou disciplínou. Husserl sám praví: „Vědy jsou výplody ducha, které směřují k trvalému cíli, a proto jest je hodnotit dle tohoto cíle... Zda některá věda je vpravdě vědou (...) závisí na tom, vyhovuje-li cíli, ke kterému směřuje. Logika chce

vyšetřovat, co náleží opravdovým, platným vědám jako takovým, tj. co tvoří ideu vědy, abychom pak na tom mohli měřit, zda empirické vědy odpovídají její ideji, nebo pokud se jí blíží neb proti ní se prohřešují. Tak objevuje se logika jako normativní věda a odlišuje se od vědy historické, která snaží se chápat vědy jako konkrétní plody kulturní někdejších epoch dle jich typických vlastností a vysvětlit vše z časových poměrů.“ [Logische Untersuchungen, 1913, I, 26.] Tato logika je zároveň naukou o umění vědeckém (Kunstlehre von der Wissenschaft), či jak máme vědu tvořit a chyb se varovat.

Taková je idea čisté logiky husserlovské, ale přihlédneme-li k věci blíže, uvidíme, že Husserl, stejně jako Bolzano, chce ve skutečnosti ve své čisté logice dosáhnout co největšího zmatematizování či objektivizace poznání vůbec. Husserl chce se povznést nad „antropologickou stránku vědy“ a dojít k objektivním či ideálním vztahům pravd i věcí samých. [Srov. Logische Untersuchungen, s. 228.] Věci a pravdy jsou mu totiž apriori spolu dány, neboť „nemůže nic být, aniž by bylo tak a tak určeno a že je tak určeno, je právě pravda o sobě, jež tvoří nutný korelát bytí o sobě“.

Ideální jednota věcí a pravd je (dle Husserla) ovšem dána v soudech jen v abstrakci od myslících bytostí. Konáme-li nějaký akt poznání, „zaměstnáváme se předmětem“, kterýžto právě (jak poznáváme) je naším aktem kladen či myšlen. Pro Husserla, je-li předmět dán čistým názorem, pak i soudíme s evidencí a věcné vztahy jsou nám skutečně dány a jimi věc sama jako taková, jak právě poznáním je myšlena. Předmět jako takový není pak už jen myšlen, nýbrž i poznán, jaký je – je aktuální pravdou, jak je dána evidentním soudem. Pravda o sobě je tedy dle Husserla ideálním korelátem prchavého subjektivního aktu poznání, povznesena jsouc nad veškeru rozmanitost aktů i poznávajících individuí. Proto speciálním úkolem Husserlovy fenomenologie [Srov. též Ideen zur einer reinen Phänomenologie, Jahrbuch für Philosophie 1913.] je nejprve (logickou) zákonitost myšlení přivést na nejvyšší stupeň dokonalosti, aby každý mohl nazírat pravdu těchto nepodmínečně platných zákonů. Staví se tu zákony nikoli pro věci, jež existují nezávisle na nás, nýbrž (logické) zákony pro myšlení, jež však zároveň platí i pro předměty (adaequatio rei ac intellectus).

Tak zcela jasně tento husserlovský logicismus končí antilogismem, jak bylo u starověkých eleatů, jak je tomu i u moderního Russella, když praví: „Naše apriorní poznání, není-li mylné, není pouhým poznáním o konstituci naší mysli, nýbrž platí o všem, co svět obsahuje, ať je to mentální či nementální.“ [Problémy filosofie, 1927, s. 86, přel. Zdeněk Smetáček.] Ovšem Russell připojuje hned opatrně: „Faktem se zdá(!) být, že všechno naše poznání a priori se týká entit, které neexistují ve vlastním slova smyslu ani v duchovním, ani ve fyzickém světě.“ Jak Russell celou věc si myslí, vidíme pak z následující kapitoly, kde se jedná o univerzáliích. „O říši univerzálií,“ praví Russell, „lze tudíž mluvit jako o říši bytí. Říše bytí je neměnná, strnulá, přesná, plná půvabů pro matematika, logika, tvůrce metafyzických systémů a pro všechny, kteří milují více dokonalost než život. Říše existence je prchavá, neurčitá, bez ostrých hranic, bez jasného plánu nebo uspořádání.“

Odtud též snadno si vysvětlíme, proč logicisti jsou tak nepřátelsky naladěni vůči psychologii. Psychologie je právě věda, jež se týká života, je věda o skutečnostech, jež se týkají světa prostorově časového, a z premis, že naše faktické poznatky odpovídají skutečnosti „nepřesně“, logicisti činí hned nesprávný závěr, že existují určité obecně platné poznatky a ty mohou nám dát jen logické pravdy, povznesené nad logickou nestálost empirie. A tak vrací se v logicismu jen starý Leibniz se svým lišením na dvojí pravdy: rozumové, apriorní (verités de raison) – skutečnostní, aposteriorní (verités de fait): že „slunce svítí“ je např. pravda skutečnostní, nikoli logická, na jiném místě, v jiné době nemusí totéž platit. Ale řeknu-li slunce svítí ve smyslu jeho trvalé vlastnosti, pak prý je to soud obecně nutný, neboť neplatí jedině hic et nunc, není pouze skutečný, nýbrž i nutný.

Husserl ve své knize obrací se speciálně proti psychologismu jako skeptickému relativismu a kritizuje zvláště názory známých logiků B. Erdmanna a Sigwarta. Husserlovi se

nelíbí, že normy logické podle Sigwarta nelze jinak stanovit, než na základě studia konkrétních forem našeho myšlení, které normami mají být řízeny. Husserl nemůže chápat, že známé logické záhady, jako věta sporu, mají být pouhým funkčním zákonem našeho myšlení, pro Husserla je nepochopitelné, proč Sigwart zavrhuje, jak nějaký soud může být pravdivý, když žádná inteligentní bytost jej netvořila.

Podobně polemizuje Husserl proti Erdmannovi, který právem akcentuje: „Víme jen o našem myšlení. Od našeho rozdílné, nějaké myšlení vůbec nedovedme konstruovat jako nadřazený druh k tolika různým způsobům myšlení. Slova, o nichž by se zdálo, že takové (myšlení) popisují, nemají od nás plné moci, jež měla by nárok budit toto zdání. Neboť každý pokus podat to, co popisují, jsa vázán na podmínky našeho představování a myšlení, pohybuje se v jejich kruhu.“

Ale Husserl trvá dále na své trojnásobné antitezi: mezi praktickým pravidlem a logickým zákonem, mezi zákonitostí reální a ideální, mezi zákonem empirickým a exaktním. Zákony psychologické jsou prý jen nepřesné obecnosti, žádná pravidla bez výjimky; připouští, že pravidla praktické logiky jsou přizpůsobena specifické konstituci soudících bytostí a s nimi pak se mění, ale čistě logické ideální zákony jsou neproměnlivé a obecně platné. Husserl se ptá: „Mohou matematizující andělé mít jiné principy a poučky?“ A je opravdu podivné, jak Husserl zatlačuje zároveň psychologii na vědu nějakého druhého řádu. Zákony psychologie nejsou prý exaktní jako zákony teoretických věd přírodních, neboť „kdyby např. všechny gravitující hmoty byly zničeny, pak tím nepadá zákon gravitační a zůstává pouze bez možnosti faktického použití, kdežto zákony psychologie nejsou věčné a neproměnné.“

Je zbytečné polemizovat proti takovým názorům; kdyby nebylo soudících bytostí, pak nebylo by žádného zákona gravitačního a žádných zákonů přírodovědeckých vůbec. Neupíráme, že logické zákony a normy jsou do určité míry absolutní a nadindividuální, platíce všeobecně a nutně pro určité, specificky lidské myšlení, ale že platí pro myšlení vůbec, může si představovat jen nebetyčná lidská domýšlivost, jež je právě tak naivní jako názor divocha, že prosbami nebo popřípadě bitím může donutit fetiše k splnění svých osobních přání.

Ladislav Rieger  
**Na okraj fenomenologie**  
(Česká mysl 31, 1935, s. 157-165)

Tři přednášky E. Husserla v Praze oživily zájem o fenomenologii mimo kroužek, který má za úkol šířit její znalost; ozvěnou jich je tento článek, v němž se chci zabývat analýzou i stručnou kritikou Husserlova učení, přičemž se o přednáškách zmíním stručně předem.

I. 1. První přednáška byla věnována krizi psychologie; byla vlastně historickým úvodem k fenomenologii, jejíž metoda vyložena v druhé a ilustrována příklady v třetí, jež se konala v Cercle philosophique de Prague bohužel bez jakékoli diskuse (tento článek má právě za úkol diskusi podnítit).

2. Situace psychologie byla vskutku ta, že nebylo mimo zcela vágní pojem introspekce žádné specifické metody ve psychologii, a že tato bezmála se stávala kapitolou přírodních věd, zejména fyziologie smyslů, napodobujíc metody tzv. exaktních věd, popisujících objekty či děje co veličiny časoprostorové.

3. Byly vedle toho směry z medicíny vyšlé (studium hypnózy, sugesce, snů, chorob a anomálií duševních), ale zájem ten byl opět připoután ku fyziologickým jevům, kde se mohlo nejspíše terapeuticky zasáhnout. I když kupř. ve psychiatrii vytvořen pojem psychické osobnosti a funkce jáství a i když vytvořeny teorie podvědomého pudového základu všeho

psychického a metody odhalující analyticky emocionální báze duševního života, tendence řídicí v přestrojení snovém (pansexualismus Freudův a individualismus Adlerův), přece tyto velké práce nedaly psychologii a tzv. vědám duchovním vlastní základ a zásadní odlišení od předmětů přírodních.

4. To je *zásluhou fenomenologie* a hlavně jejího zakladatele Husserla, který v tom směru vykonal sám největší díl práce.

Husserl sám nejprve stanovil si odlišení psychologie od logiky (ve svých antipsychologizujících *Logische Untersuchungen*), pak se jal rozvíjet Ideje fenomenologie, a konečně pokusil se – navazuje na Descarta – ustavit fenomenologii v základní univerzální vědu a dojít jisté ontologie (monadologie), jež nevyklučuje metafyziku vůbec, jak sám praví v závěru *Méditations Cartésiennes*.

5. Třebaže tato metafyzika nemusí být naivní metafyzika věcí o sobě (co „jader“ předmětů reálných), přece vede ho do oblastí teologie, jak jeho výroky, jimiž stavěl fenomenologii co vyvrcholení evropské myšlenky syntézí řecko-křesťanského myšlení, tj. hebrejsko-křesťanského monoteismu s řeckou filosofií (Logos), ukazují.

6. Tyto závěry ve spojení s pretenzí činit z fenomenologie nejen apriorní základ všech věd, první filosofii, univerzální vědu „autentickou“ ve smyslu Descartově, ale dokonce centrální otázku evropské kultury a její budoucnosti, mírně řečeno překvapily u filosofa jeho významu nedostatkem sebekritiky a podrobíme je zběžné kritice v závěru.

Napřed však popíšeme fenomenologickou metodu, jež toto vše má vykonal.

II. 1. Husserl chtěje dojít pevného, nepochybného základu, dává nový význam Descartovu „*cogito cogitationes*“ metodou, již se zdržuje všech předpojatých mínění, všech teorií o významu toho, co prožíváme: tj. zůstává ve vlastní sféře toho „já myslícího“, ale prostě nazírá dané, neprováděje veškeré intence, jež se k němu pojí. To je tzv. „epoché“, čili fenomenologická redukce: zdržení se všech úsudků, jež vážeme na dané (úsudků o realitě vnějšího světa, o věcech a bytostech v prostoru, tedy i o druhých já a o sobě co psychofyzické bytosti v prostoru a čase).

2. V této číře řekl bych kontemplativní pozici provádíme zření podstatných forem (eidos), podoby, při čemž empirická mnohost podob, mnohost časoprostorová, mnohost konkrétní, jednotlivin, není předmětem tohoto intelektuálního názoru čili nejde o poznání historické-individuální, jedinečné, okamžikové prožití, ale o poznání všeobecné-filosofické, jež Husserl jmenuje „*Wesenschau*“, tj. intuici esencí, vizí podstaty.

3. Není to ani *logická analýza* formy a obsahu, ale *vize ontologická*, chceme-li *psychologická deskripce*, popis tvarů bezprostředně prožívaného (eidetickou formou) za *vodítka* intencionality a porozumění ontické konstrukci forem. Intencionalita, ač nevykonávaná, ovšem zůstává a tak jsme vedeni při této deskripci od jednoho obsahu k druhému, od jednoho horizontu k dalšímu a konečně nalzáme tak přes onu základní redukci, intencionálně „uvnitř toho já – myslím“ zase všechny objekty vnějšího světa, s druhým já i s mým vlastním jakoby znovu se zrcadlíci, intencionálně – bezprostředně dané. Nakonec popisujeme vlastní, nejvnitřnější já, já toho cogito, subjekt co „transcendentální já“ a nalzáme jeho spojitost s jinými já v monadologii, k níž, jak se zdá, patří ještě jeho odlesk v univerzálním já, jež tvoří jednotu všeho; zde Husserl doplňuje systém monád metafyzicky pojmem Boha (podstaty takřka personální). Někteří kritikové chápou to co idealistický systém, v němž celý svět i všechna empirická já v něm jsou „snem této bytosti“ [Viz *The Journal of Philosophy* 27, 1930, 365. (Husserl's Phenomenological Idealism, Sidney Hook.)]; za tento celý metafyzický výklad jeho učení neručím; jak již řečeno, Husserl sám nedal v Praze příležitost k této diskusi – ostatně naše posouzení fenomenologie se bude týkat především metody a ne těchto výsledků, ať již jsou v intenci Husserla či jen některých žáků jeho; ke kritice této metafyziky se vrátíme jindy.

III. Když přistupujeme k analýze a kritice fenomenologie, musíme si především ujasnit základní formy či metody poznání, zejména popisného, jehož univerzálním základem chce být.

1. Máme tři základní formy poznání, odpovídající třem různým konstitutivním postojům vůči prožívanému co takovému, a to: poznání *popisné – předmětné* (tzv. objektivní), pak *popisné – hodnotící* (subjektivace se směrem k intersubjektivnímu) a konečně *předpisné, normativní*, k němuž cesta vede obyčejně přes hodnoty a jich objektivaci (někdy ovšem též konvencí).

2. Popis fenomenologický chce být prosté zření, tedy popis předmětný – objektivní (nehodnotící) ač zvláštního způsobu, bez provedení oné předmětné intencionality (epoché) a za podmínek zření (eidetického) toho *všeobecného*: podstaty i její konstituce. Redukcí na „já – myslím“, na svět „vnitřní“ se liší od popisu toho prožívaného, co dějů a objektů, vycházejícího z názoru smyslů, jichž základní forma je extenzita v časoprostorové formě okamžitých tvarů – jež možno subsumovat pod pojem *veličin* a konečně *čísel*.

3. Ale tento druh popisu fenomenologického liší se neméně (jak redukcí tak eidetičností) od jiné formy popisu, od formy historického popisu, vyznačení toho jedinečného, co právě určitou podobu, tvar činí něčím zvláštním, neobecným, konkrétně odlišný tím, že se tehdy a tehdy jedině vyskytla v časoprostoru lidských dějin.

4. Tedy popis *eidetický*, jehož obecnost má něco společného s popisem přírodovědecko-matematickým, přes zásadní odlišnost operací, je vlastní metodou pro psychologii a ty vědy, jež se na bezprostředním popisu a konstituci fakt zakládají. Z uvedeného je zřejmo, že materiál jím dodaný je jinak zpracován, než žádá kupř. historický popis i přírodovědecko-matematický (jež ostatně se nevyklučují – viz kupř. fyzikální historii Země nebo naší soustavy sluneční atd.), biologickou historii druhů forem života na ní.

5. V tomto smyslu je intencionalita i předpoklady fenomenologického popisu speciální forma poznání, které doplňuje popis přírodovědecko-historický (objektů v časoprostoru) prvým a bezprostředním popisem všeho daného, ale nezahrnuje v sobě ony popisy co zvláštní případ, není v tom smyslu *generální*, a není a nemůže proto jim být základem (de iure), myslíme-li tím zdůvodnění, logické založení jich metod i obsahu. Naproti tomu je prvou a dosud jedinou metodou psychologii vlastní, metodou očištěné introspekce, odhalující bezprostřední podstatu prožívaného co „já-daného“. [I zde zůstává fenomenologie v oboru bezprostředního prožívání a popisu – nemůže tedy nahradit kupř. psychoanalýzu ani psychologii mas, jež hledají emocionální (skrytý) základ projevů popisovaných.] Její popis *není hodnocení*; ač můžeme „zřít“ zrovna tak hodnoty i normy a jich intencionality tvoření, přece zření co pouhý popis kontemplativně-objektivní je netvoří ani nezakládá. I když konstituci jich ukazuje, de facto nekonstituje hodnoty a normy de iure.

IV. Tuto noetickou kritiku doplníme úvahou o tom, je-li fenomenologie s to nahradit logickou analýzu poznání, jeho forem a operací a je-li tzv. evidence zření dostatečným základem všeho poznání i této zvláštní teorie, tedy i fenomenologie co teorie poznání.

1. Každá všeobecná teorie poznání má nám učinit pochopitelným proces poznání, tj. má nám v zjednodušené, symbolické formě umožnit přehled, rozřídění i smysl jednotlivých druhů poznání a případně umožnit i jistou prognózu dalšího vývoje; chce-li být *základní teorií*, nebo docela *první filosofií*, pak musí zahrnovat i *teorii sama sebe*, popřípadě zdůvodnění (de iure) kritéria, jež je jejím vlastním (čili obsahovat sebekritiku).

2. Metoda speciální to ovšem nemusí dělat; pak je úkolem noetiky zařadit ji i poznání, jež skýtá, mezi ostatní metody, zkoumat, zda a kde se osvědčuje a kde jsou její limity, zkoumat zejména dosah a platnost její pretenze, totiž *nároků univerzalistických či totalitárních* na obsahu jejího kritéria evidence, a zvednout otázku nepochybného, totiž konečně *zdůvodnění nároků* této formy evidence.

3. O fenomenologické metodě, jejím speciálním oprávnění a oboru jsme již mluvili, o tom nebude sporu; jinak je to s univerzalistickými *nároky noetickými*: zde bude na místě pár slov o základním noetickém problému, jak se nám jeví, o problému teorie poznání a zejména o zdůvodnění poslední jistoty.

4. Jsou v celku dvě formy teorie poznání: jedna, jež přijímá poznání a jeho konstituci jako něco daného (fakt), zabývá se popisem jeho forem jakoby nezávislých – ta jest podstatou *ontologická* – a druhá zásadně *gnoseologická*, jež chápe formy tyto co vytvořené (v případě „daného“ operacemi spontánními zasahujícími hluboko do smyslovosti), a chápe všechny objekty (i hodnoty a normy) co *konstrukce* noetické, jež logická analýza odhaluje. Toto právo analýzy má, ježto tam, kde můžeme analyzovat, tj. *rozložit jednotu* ve mnohost, musila tato jednotu (i ta mnohost v ní) nějak existovat, být napřed vytvořena.

5. Prvá teorie nemusí být teorie kritického realismu neb pozitivismu, dle něhož obraz daného „z venku“ (tj. prostoru) do nás přichází neb předměty „v nás“ se zrcadlí; patří sem naopak Platonovy ideje vnitřně nazírané (co *éy* spadlé tam z nebe) i „podstaty“ nazírané fenomenologicky jako takové, co *hotový fakt poznání*, předmět, který nás takřka vede při inaktivní, neměnicí, netvořící – již kontemplaci.

6. Necháváme psychologickou otázku možnosti takového nestranného pozorování (bez zásahu sekundárního), tj. čisté kontempace stranou, a všimneme si jen důsledků této teorie. Je-li tomu tak, pak přicházíme k *nemožnosti* vysvětlit poznání předmětné (zkušenosti bezprostřední i vědecké) co *celek* jinak než nějakou další teorií o prestabilizované harmonii či nadlidském intelektu, který jich soulad zařizuje (a fenomenologie vskutku k této základní heteronomní teorii poznání vede).

7. Je totiž nesporný fakt, že celé vědecké poznání matematicko-přírodovědecké spočívá v tom, že přiřadíme nějakému bezprostředně danému obsahu (prožitku) určité symboly, provádíme s nimi určité, místy libovolně definované transformace, operace matematicko-logické, a hle, výsledek počtu (kalkul) souhlasí opět se zkušeností bezprostřední, ano předpovídá prožitky další. Zde jsou tedy nepopíratelně akce, zásahy, operace více méně umělé, mníce dle teorií obsah či jeho formu – a nakonec vypočtený či předurčený výsledek souhlasí s větší či menší přesností (většinou daleko nad přesnost smyslů), se zkušeností; na tom přece se zakládá všechno teoretické i praktické (technika) ovládnání reálně empirického světa vědou.

8. Jak nyní srovnat toto: na jedné straně jsou objekty to, co jsou, naše zření je netvoří, jsou nezávislé na popisu, naopak určují svůj popis (i popis své konstituce), mají podstaty vlastní, *jsoucno*, jež prostě konstatujeme – a na druhé straně poslouchají náhle toho, co jim předpisujeme, chovají se dle našich více méně umělých zásahů – operací, závisí tedy na naší akci intelektu. Či je dvojí svět, svět věcí „vně“, jež aktivně měníme, a vnitřní, jež pasivně nazíráme – a co potom s *jednotností intencionality*, jejíž realizaci jsme se jen *teoreticky* zavřeli – či je vnější svět jen „zdání“ a zřené podstaty jsou vyšší pravá realita aneb je opět za ním vlastní „věc o sobě“ co základ obou? [K těmto nesmyslným výkladům vede *každá* receptní teorie poznání.]

9. Či nejedná se pouze o různý pohled, pohled tvořící různé horizonty skutečnosti, a nejde vlastně o otázku: buď zastavit analýzu poznání na bezprostředním psychologickém popisu, a spokojit se s popisem i jeho konstituce, prožívání co hotového fakta, či pokračovat v *logické* analýze poznání až k základním operacím tvořícím ony popisované obsahy (de iure) i jich formy, analýze sjednocující celé poznání co *konstrukci* spontánní i umělou (symbolickou) a dávající teorii, která nepotřebuje se uchylovat k *heteronomním* a mimo dosah poznání jsoucím principům (nadmírné inteligence, prestabilizace harmonie lidského zásahu s ontickým během světa atd.).

10. Není pochyby, že každá teorie poznání zvedne tento postulát autonomního vysvětlení, autonomní teorie do důsledků, spíše než by abdikovala jako fenomenologie

přijímajíc a uctívajíc ony „podstaty jevů“ na rovno „Idejím“ Platonovým, spadlým odněkud z nebe. Racionalita poznání žádá si autonomní teorie, *autonomní odůvodnění* jejího (de iure) – jež, jak Kant již ukázal, není možno než *normativně*, neboť na postulát základní jistoty *není* dostatečná odpověď: vidím to, tak to je (ta se totiž týká pouze *empirického*, byť i *všeobecného* [eidetického] *fakta*), ale jedině tato: „má-li postulát (kupř. objektivního poznání) být splněn, musí to tak a tak být“. Jinými slovy zdůvodnění nároku objektivnosti (intence, postulátu) není možno prostým popisem (evidencí zření) obsahu „takového, jaký je“, ani šířením konstituce co fakta, ale *předpisem* (de iure), *normováním metody*, jaká vzhledem k zamýšlené intenci neb postulovanému charakteru poznání „být má“, a jež v posledním smyslu je logicky myslitelná co „nutná a postačující“, tedy taková, jaká pro intelekt, jež sám o sobě nechce si odporovat (lhát), „být musí“.

11. Tento rozdíl mezi faktem, porozuměním faktu a jeho konstituci (ať popisujícího, hodnotícího či předpisujícího poznání) a vlastním *vytvořením konstituujícím de iure* to které poznání, je zásadní: doznává charakteristického výrazu v kontemplativní a normativní teorii a kritice poznání, a zejména v otázce posledního zdůvodnění. Pro fakta (to, „co je“) stačí odkaz na „zření“; pro platnost (to, „co má být“) jest nutné zdůvodnění *normativní* – de iure, jež ovšem nemusí být absolutní, ale kondicionální (kupř. „chceš-li poznání objektivní, zaříd' se takto“). Rozhodně ale není ve faktech samých platnost předpisující (norma jednání), jak je zřejmo již na jednoduchých příkladech zabití „platí“ co fakt pro soud, ale není předpisem, *neplatí* co příkázání pozitivně ani negativně: příkaz „zabiješ – nezabiješ“ musí být konstituován de iure a „platí“ pak nad fakty co norma. Nelze tedy říci „co je, to platí“. (Logicky nesprávné myšlení také „je“ a přece neplatí.) (...)

15. Ostatně to, čeho evropská kultura vskutku potřebuje, je nové zdůvodnění nadosobní platnosti a jednotného systému příkazů etických – a ne starou ontologii neb metafyziku v novém vydání fenomenologického idealismu; fenomenologie je co složka intelektuální kultury protiváhou čistě přírodovědeckého pojetí světa, v tom leží její význam pro evropskou kulturu – ale celá intelektuální kultura musí být podřízena kultuře morální – tato hierarchie („primát rozumu praktického nad teoretickým“, jak by řekl Kant) je dnes centrální aktuální otázkou – a snad osudovou budoucností evropské kultury.

Jan Patočka

### **K článku p. docenta dra Riegra Na okraj fenomenologie**

(Česká mysl 32, 1936, s. 104-106)

Pan docent Rieger vyzývá v citovaném článku k diskusi o Husserlových přednáškách v Praze. Tyto přednášky vzbudily dosud pochopitelně jen slabý věcný ohlas a teprve od jejich publikace, která započne v nejbližší době v časopise *Philosophia*, lze očekávat více. Na rozdíl od jiných prací Husserlových zabývaly se tyto přednášky pouze nejobtížnějšími metafyzickými otázkami. Jejich formulace byly velmi jemné a opatrné, jak ostatně je u Husserla vždy. Bylo by tedy příkazem obezřetnosti buď vyčkat publikace anebo aspoň kontrolovat vlastní záznamy publikovanými Husserlovými díly. Účelem těchto mých řádek také není dávat se do podrobné diskuse, nýbrž varovat před jistým druhem debaty, který nemůže být plodný. Pan docent Rieger byl přednáškami filosofickými podnícen, a to částečně pozitivně, částečně polemicky. Skutečná filosofie je ovšem velmi jemná věc, s kterou nutno zacházet přísně a důkladně, zejména pak se vystříhat práce od oka. Přirozeně nikdo nemůže znát každou filosofii; vždy nám bude něco bližší, něco zůstane vzdálenější – ale to, co je nám vzdálené, nás nikdo a nic nenutí rozebírat a s ním se zhruba „vyrovnávat“. To se přihodilo bohužel panu doc. Riegrovi; přichází se to často i jiným, např. onomu kritiku z *Journal of Philosophy*, jehož fantastické názory cituje. Nedorozumění p. docenta Riegra jsou tak hojná,

že je nemohu všechna výslovně citovat (uvádí úplně nesprávně i názvy děl, neuvádí některé z nejdůležitějších prací, zkresluje ideu redukce, myšlenku eidetického názoru – věci, jichž přesné formulace by našel v publikovaných spisech Husserlových; identifikuje monadologii Leibnizovu a Husserlovu, neuvědomuje si smysl Husserlova idealismu atd. atd. – všechny tyto podrobnosti by asi málo zajímaly čtenáře České mysli, nebudu je tedy dále rozprávět, ale až bude třeba, jsem ochoten svá tvrzení doložit citacemi); kromě toho se vůbec nezmiňuje ve svém článku o vlastním problému přednášek, totiž o poměru psychologie a filosofie (pojaté transcendentalisticky). P. docent Rieger se nedostal přes základní pojmy; problém sám mu nutně unikl. Unikl mu také proto, že užívá fenomenologické terminologie v tak nepřesném a zkresleném smyslu (např. slova „konstituovat, konstituace“, „výkon intencionality“, při nichž si u autora nedovedu nic určitého myslit), že jej tato slova při snaze seznámit se s fenomenologií musila plést.

Nejjasnější námitkou proti fenomenologii je, že nemá noetické kritiky. Je to námitka naivní; kdyby si p. Rieger přečetl Formální a transcendentální logiku, spis, který mu patrně v době, kdy psal svůj článek, nepřišel do ruky, byl by viděl, že se tam Husserl zabývá výhradně ideou sebekritiky poznání a hledí ji prohloubit a rozvést do všech možných forem a důsledků. Co se týče normativního pojetí poznání, které p. docent Rieger zastává, nevidím v této teorii poslední slovo nauky o poznání – zůstává vždycky faktem, že chceme *smysl*, vyhýbáme se *sporu*, hledáme *pravdu*, tj. hledíme vystihnout věci, jak jsou, o zachycení této podstaty těchto fenoménů, buďte si činnostmi normujícími, fenomenologii jde. Všechny normy jsou předepsány životem, nikoli filosofií, filosofující je zachycujeme a ujasňujeme, ale nepředepisujeme. Ostatně p. docent Rieger by našel už v Logických zkoumáních (1. díl) užitečné výklady o logice jako normativní a jako teoretické disciplíně; snad by mu pomohly, aby noetickou kritiku nesbližoval tak příliš nebezpečně s ryzím postulováním, kterému se podle některých výroků na s. 163 u něho podobá. Vůbec by bylo prospěšné, kdyby věnoval poněkud bedlivější pozornost literatuře těch oborů, jimiž se zabývá: našel by u fenomenologů (zejména u Schelera) velmi mnoho úvah o normě a skutečnosti a neodvažoval by se pak asi předhazovat fenomenologii, že nedovede zdůvodnit normy myšlení a jednání. Fenomenologie je „zdůvodňuje“ tím, že odkrývá podstatu, strukturu správnému normování; více nemůže činit žádná teorie, více než činí ani teorie p. Riegra.

Jedna z poznámek p. docenta Riegra však téměř volá po ostrém slovu. Je to onen zvláštní, u nás poslední dobou oblíbený humbuk s větou o rozdílu toho, co je, a toho, co platí. Tímto rčením lze polemizovat snad proti těm, kdo ve svém primitivním naturalismu popírají problém pravdy a mravního zákona, převádějící je na problémy zákonitosti ryze přírodní. Hřeší toutéž chybou, kterou páše p. docent Rieger, když se tímto slovním hračkářstvím ohání proti fenomenologii: zapomínají na mnohoznačnost slova „být, jsoucno, jsoucí“, onu mnohovýznamovost, o které se tolik napřemýšlelo od dob Aristotelových. Také norma určitým způsobem je; její bytí je právě ona „platnost“, o které pan docent Rieger tolik mluví, aniž jinak určil, co to vlastně jest. Kdyby p. docent Rieger věnoval bedlivější pozornost některým novějším filosofickým dílům, např. Hartmannovým, upozoroval by, že právě otázky různých modalit bytí jsou v dnešní filosofické literatuře obšírně diskutovány. Pravděpodobně by pak nebyl s věcí tak snadno a rychle hotov.

Pan docent Rieger chce v podstatě říci, že fenomenologie je část psychologie, ale žádná filosofie; že tedy tzv. transcendentální fenomenologie není možná. Řekli to již mnozí před ním. Někteří transcendentalisté (Zocher, Kreis) se pokusili též ukázat, že tzv. transcendentální fenomenologie vznikla kontaminací motivu kritického s „psychologickou“ naukou o evidenci. Husserlův „intuitivismus“ prý jej vedl k „hypostazování“ noetického subjektu. Postupovali jemně analyticky a na základě dokonalé znalosti Husserlových publikací. Přesto se nedá prostě říci, že by se jim důkaz zdařil (viz článek E. Finka Die Phänomenologie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik v Kantstudien 38, 1933, s. 3-4). Ony



kritiky jsou kusem poctivé práce, pomáhaly filosofujícím orientovat se. Obávám se, že kritiky p. dra Riegra nelze zařadit do téže kategorie. Nezbyvá tedy než varovat znovu před diskusí, která by za tohoto stavu věcí musila zůstat neplodnou.

Jan Patočka

### **Přirozený svět jako filosofický problém**

(Praha 1936, <sup>4</sup>1992, s. 64-74)

*Metoda fenomenologie je analytická a deskriptivní. Redukce není metodou získání eidetických poznatků. Metoda vodítek. Konstituce a její problémy. Eidetický názor*

Rezultát radikální očisty zkušenosti až k ryzí danosti je tedy, jak se redukcí ukázalo, čisté vědomí. Jedna ze základních myšlenek moderního empirismu, očista zkušenosti, je v této ideji redukce, jejímž původcem je E. Husserl, radikálně dovedena ke svým nejdalekosáhlejším konsekvencím, v nichž vchází v kontakt s filosofickými intencemi konstruktivního racionalismu. Zdar filosofie závisí na tom, dovede-li sloučit intenci radikálnosti a konsekvence, vlastní racionalismu, s intencí konkrétnosti, vlastní empirismu. Metoda empirismu je podstatně analytická, předpokládá tedy plnost danosti, kterou je třeba rozčlenit a uspořádat. Právě tak postupujeme nyní po nabytí transcendentálního terénu. Transcendentální terén se nám jevil, jak již výše řečeno, jak proudící život, prezentující se s charakterem apodiktčnosti; k jeho obsahu patří veškeré předměty našeho prožívání, veškeré jsoucno, pojato ovšem jako fenomén. To vše je dáno v apodikticitě, ale nikoli všecko stejným způsobem. Vnímám-li stůl, je zde jednak akt vnímání (pozornosti, přivržení), jednak určité smyslové kvality, jednak míněné jako takové, stůl aktuálně v modu jistoty daný. Je nyní patrné, že akt a smyslové kvality jsou dány zcela jiným způsobem než míněné jako takové. Akt a smyslové kvality náleží k prožitku, jsou dány jako to, z čeho se prožitek bezprostředně skládá, co neexistuje mimo něj. Naproti tomu míněný stůl *přesahuje* každý aktuální prožitek, ba vlastně v něm není nikdy obsažen. Akt a kvalitativní rozmanitost jsou apodikticky dány; jak je však dán stůl? Ničím jiným než faktem, že k vnitřnímu charakteru aktu patří být vědomím něčeho, a to na prvním místě něčeho, co se od něho samo liší. Tomuto zvláštnímu rysu vědomých aktů byl dán (podle Brentana) název „intencionalita“, stůl je tedy ve vědomí nikoli snad jako součást, jako jeho moment, nýbrž intencionalně, jako korelát, bez něhož by akt nebyl tím, čím je. Vnímání je tu vnímání stolu, ale stůl není vnímání ani jeho součást; co však k vnímání náleží jako součást, je právě akt a kvalitativní dojmy. Nač původně směřuje pohled fenomenologického diváka, je konkrétní aktivita; patří však k jejím charakterům, že sebe samu přesahuje, že má něco jako mimo ni samu ležící smysl. V této okolnosti leží ontologicky reprezentativní rys vědomí, který lze charakterizovat jako transcendenci. Označujeme-li transcendenci vědomí jakožto intencionalitu, užíváme obrazu směřování mimo sebe, který se dobře hodí na akt pozornosti, takřka vycházející z já a dospívající k předmětu; nemíníme tím však reálný proces, v němž by vědomí reálně zasahovalo do věcí či naopak věci do vědomí. Zřejmě pak k vyjasnění transcendence nemůže přispět kauzální výklad, který sice, jak se jednou vyjádřil Schelling, může vyložit, že subjekt je afikován, ale nemůže objasnit, jak o tom ví [F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke II, s. 56, 87 an.]; a tak zůstává zde filosofie stejně odkázána na výklad z vědomí sama. Transcendence vědomí je transcendence *pro* a *skrze* vědomí, a tak málo prospívá interpretovat ji jakožto následek reálně objektivní rozlišnosti mezi „subjektem“ a „objektem“ [Podle N. Hartmanna „význam poznávacího fenoménu poukazuje k tomu, že skutečný předmět leží v prodlouženém směru objekce“; je patrné, že *obsah* transcendence je tu zaměněn za její *podstatu*.]. Je nutno ji pochopit ryze deskriptivní analýzou, nikoli na základě ontické analogie. Ontická analogie, tj. výklad transcendence pomocí vztahů mezi objektivními jsoucnými, buď ji úplně vyřazuje a činí

analytika slepým vůči ní, nebo neprokazuje službu, k níž je určena. Analogie, které užívá *empirismus*, je kauzální vztah (v jeho pojetí zákonitostním); vědomí je soubor kauzálních účinků (působnost centrálního nervového systému); je známo, že toto hledisko vede jednak k senzualismu, jednak k paradoxnímu výsledku, že transcendence, od níž se vyšlo, úplně mizí, jelikož vědomí podle tohoto pojetí tvoří uzavřený celek reálních elementů. Analogie, které užívá *intuitivní realismus*, je poměr obsahujícího k obsahovanému; vědomí je (ovšem neexplicitně) pojato jako recipient schopný rozšiřování a přenášení; na tomto stanovisku, které se ostatně bez podpory kauzálního modelu neobejde, nelze vysvětlit iluzi a omyl. – Je nutno lišit *obsah* transcendence, tj. to, co nám dává, a takové, jaké nám to dává, a *podstatu* transcendence, to, co dávající funkci transcendence umožňuje. Patří k obsahu transcendence, dává-li se v ní *předmět* jako prius před *vědomím předmětu*, patří k podstatě transcendence, že je pro vědomí a skrze vědomí, že tudíž musí být objasněna z jeho podstaty. Transcendence je však v tom, že *skrze* reálně, pouze aktuálně existentní danost je mi něco přítomno, co s touto aktuálně existentní daností není identické. To, k čemu akty vědomí transcendují, má se pak k jejich vlastním průběhům jako jednotka k rozmanitosti a tento vztah není nahodilý, nýbrž nutný. Vědomí netranscenduje libovolně, nýbrž zákonitě, a jeho transcensus je podstatně syntetický. Zcela zvláštního druhu problémy, problémy vyššího řádu, klade zde vědomí transcendentálního pozorovatele, které je nejen samo syntetické, nýbrž zároveň vědomím ontických syntéz; je transcendentálně syntetické i transcendentálně tetické. Transcendence transcendentálního pozorovatele nemůže vůbec být uvažována zároveň s transcendencemi jiného druhu; není transcendencí, jež překračuje od vědomí k předmětu jsoucímu, není transcendencí ve světě, nýbrž je transcendencí uvnitř transcendentálního vědomí, transcendencí k bytí v celku, transcendencí mimo svět. Transcendence – a intencionalita – není jednoznačný titul, který znamená totéž pro vědomí tetické a pro transcendentálního pozorovatele, nýbrž jejich jednota je pouze analogická. Budeme se zde zabývat transcendencí tetického vědomí, tj. veškerého vědomí kromě transcendentálního pozorovatele. Tetické či doxické vědomí není podstatně možno jinak nežli kladem nějaké „reality“; to tkví v jeho podstatě analyticky. Tetické vědomí má podstatně korelátou jsoucí. Tuto „korelaci“ nesmíme ovšem chápat jako vztah mezi dvěma jsoucími věcmi [Z této konfúze se pak čerpají snadno argumenty proti idealismu (např. N. Hartmann: aby mohl být vztah, jakým je vědomí, musí zde být termíny vztahu).], poněvadž celý proces vztahování se se odehrává ve vědomí. Poněvadž však doxický život má určitá pravidla, podle nichž se řídí, jak výše uvedeno, vykazování se jsoucího, je celý průběh zkušenosti řízen zákony, a zákony doxického života jsou tedy pravidly transcendence. Úlohou transcendentální fenomenologie je nyní popsat průběh celého doxického života, najít jeho zákonitosti v souvztahu k daným předmětnostem, čili nalézt zákony syntetického ustavování se předmětů (jsoucím) korelativně k průběhu doxické zkušenosti. Tím je však zároveň, pojme-li se úloha univerzálně, jako deskriptivní analýza skutečného i možného prožití všech možných předmětností a zachycení jeho zákonitých forem, splněna úloha filosofie podat vyjasnění světa v celku a být zároveň vědoukou ve smyslu Fichteho. Neboť k filosofickému vyjasnění světa je vyžadováno především vysledování všech možných forem průběhu doxického života. Úvaha, která zkoumá zákonitý výsledek korelace mezi jevícím se předmětem a prožitkovými řadami, je nazývána úvahou o *konstituci* předmětu či předmětnosti (typu předmětů) ve vědomí; [E. Husserl, *Ideen*, s. 315-315; *Méditations cartésiennes*, s. 44.] transcendentální problémy jsou konstitutivní problémy. [F. Krejčí (*Filosofie posledních let před válkou*, s. 302) mluví o tom, že čisté vědomí v sobě „konstruuje“ transcendence. Ježto o konstrukci předmětu se mluví obvykle ve smyslu radikálně odlišném od smyslu konstituce, je nutno brát tento výrok s rezervou.]

Nazveme-li bezprostřední prožitek s kvalitativními (hyletickými) daty a intencionálními, mínícími, doxickými momenty noesis, předmět prožívání noema, můžeme

problém konstituce charakterizovat jako otázku vyjasnění noeticko-matematických struktur. Tím, že jsme mluvili o konstitutivních zákonitostech, anticipovali jsme ideu transcendentální fenomenologie, abychom mohli spíše proniknout k její *metodě*. Pokusme se tuto metodu charakterizovat blíže a rozptýlit zároveň možná nedorozumění. Co je dáno v redukci, řekli jsme, je proudící život, a ten musí pozorovatel zachycovat v jeho plné danosti, nepřinášeje k němu principy posuzování, nýbrž pouze konstatuje jeho průběh. Nemaje předpokladů posuzování, diskursu, nemůže tedy být fenomenologický postup ničím jiným než reflexivním názorem, intuicí. Leč neplatí proti reflexivnímu názoru v jeho čistotě námitky často formulované, jak jsme je např. viděli u Kanta: že subjektivní aktivita, zachycovaná v reflexi, není již aktivitou ve stavu zrodu, stala se tedy *něčím jiným*, než původně byla ve svém výkonu? Nealteruje reflexe ráz duševního života? – Ale odkud čerpá tato námitka své oprávnění, ne-li z *věděni* o rozdílu mezi vědomím ve stavu bezprostředního výkonu a vědomím ve stadiu reflexe? A v čem spočívá pro naše bezprostřední vědomí tento rozdíl? A priori bylo by lze očekávat dvojí: buď se alterace týká kvalitativní náplně aktivity nebo způsobu její danosti. Kdyby alterace, kterou aktivita projde při přechodu z bezprostředního výkonu do zorného pole reflexe, byla kvalitativní, nemohli bychom si být vědomi *identity* mezi aktivitou v modu výkonu a aktivitou v modu objekce, na prožívání by nebyla např. možná ani bezprostřední vzpomínka. Vzpomínka je však faktum, tudíž i vědomí identity prožívání i prožívaného, tudíž musí zmíněný rozdíl být jiného než kvalitativního řádu. Liší se prostě jako aktuální a neaktuální výkon a jako výkon, který pro já není tématem, v poměru k výkonu tematickému. – Vyvrácení námitky, jak jsme je zde podali, postihuje empirickou reflexi; ani pro ni námitka neobstojí. Zejména však neobstojí pro reflexi transcendentální. Transcendentální pozorovatel má totiž jakožto *já* tu zvláštnost, že *není* vykonavatelem aktů, které se stávají předmětem jeho reflexe, kdežto empirické *já* žije (či může žít) střídavě v přímém výkonu a v reflexi na sebe samo, na *své* vlastní zážitky. Empirické *já* nikdy není *ryze* reflexivní, jakým je *já* transcendentálního diváka. S ohledem na tento stav mluví Husserl o rozpolcení, rozštěpení *já*, které nastává fenomenologickou redukcí. [E. Husserl, Méditations cartésiennes, § 15, s. 30: „dédoublement du moi“.]

Metoda fenomenologie je tedy především deskriptivní analýza toho, co nalezeno v reflexivním názoru transcendentálního diváka, který svou ryze nazíravou aktivitou nezasahuje do aktivního výkonu víry ve svět, jehož produkce je dílem transcendentálního života. Ježto však metoda obsahuje nejen prostředek a způsob poznání, nýbrž též cíl, s ohledem na který se poznání děje (poněvadž prostředek musí být adekvátní cíli), a jelikož cílem je, jak anticipatoricky výše určeno, poznání konstituce, je hlavní otázkou metody získání vodítka pro poznání konstituce. Poněvadž *konstituce* byla určena jakožto ustavování syntetické jednoty, může jednota *konstituované* předmětnosti sloužit za požadované vodítko. To znamená, že určitý druh předmětů zkušenosti (ať vnější, ať vnitřní), tak jak nám jej podává naše naivní zkušenost, bude sloužit za Ariadninu nit objevení oněch noetických průběhů, k nimž je korelativní; jeho jednota musí nám dát vyčíst prožitkovou rozmanitost, kterou jako jednotící pól ovládá. Tento bod metody, nalezení vodítek v typech konstituovaných předmětů, je druhým podstatným kusem jejího postupu, dosvědčujícím zřejmě analytičnost metody. Na rozdíl od metody německého idealismu, který tím, že subjektivita, od které *vychází*, je abstraktní cogito, pouhé abstraktní *já*, je nucen postupovat výhradně synteticky, je metoda vodítek dvojnásobně analytická. Uvažovaná předmětná zkušenost je deskriptivně rozkládána na své (podstatné i nepodstatné) momenty a se všemi těmito momenty se provádějí variativní operace, o nichž bude v dalším ještě řeč. Celá tato deskriptivní analýza je však ryze statická, bere předmět i zkušenost o něm tak, jak se nám hotově prezentuje, a ptá se pouze po jejich struktuře. Tak se můžeme ptát např. po specifické struktuře vnímání, vzpomínky, hodnocení atd., a dostane se nám odpovědi takovou *statickou* analýzou. Naproti tomu můžeme analyticky dospět ještě za pouhou úvahu strukturální, ptáme-li se, jak jednotlivé *konkrétní*

útvary naší zkušenosti, paralelní k nějakému předmětnému oboru, se vzájemně předpokládají, jaká je tedy *stavba* oné zkušenosti. Tak od analýzy statické přikračuje se dále k transcendentální úvaze genetické, která je ve vlastním smyslu úvahou konstitutivní.

Konstitutivně genetické vyjasnění zpravidla předpokládá dvojí popis: 1. popis předmětnosti dané ve zkušenosti, 2. popis zkušenosti, tj. všech modalit prožitkových, v nichž předmětnost určitého druhu může být dána. Vedle toho deskriptivního úkolu (který je přirozeně analytický) má pak fenomenologie ještě složku v posledním smyslu výkladovou, tj. konstituční.

Konstitutivní analýza tedy nepředpokládá na rozdíl od německého idealismu žádnou jinou tezi o podstatě subjektivity nežli její zachytitelnost v reflexi, nevychází od žádného definitivního pojetí této podstaty, nýbrž naopak celé její úsilí jde na konkretizaci pojmu subjektivity a musí být vždy připraveno ke korekturám a k výstižnějším aproximacím. Proto i tam, kde je konstitutivní proces líčen takřka historicky, od nejzákladnějších vrstev k nejvyšším, je tento syntetický postup vlastně pouze metodou expozice, nikoli vlastního bádání, které zůstává analytickým. Teprve božský filosof, schopný přehlédnout celé nekonečné bohatství konstitutivních procesů, mohl by se v konstitutivní problematice pohybovat libovolně analyticky či synteticky.

Dalším podstatným rysem, regulujícím *dosah* metodického postupu, je získání apriorních generalit. Docílení apriorních generalit na půdě transcendentální je analogon jejich dosažení na půdě světské. Docílení těchto generalit není dílem pouhé abstrakce ve smyslu nauk moderního empirismu a kantismu, kde abstrakce značí vždycky rozdělení konkrétního představovaného celku a separátní uvažování jeho momentů, nýbrž předpokládá zaměření na podstatné, jehož partikularizacemi jsou fakta, od nichž se vychází. [Srv. k tomu E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, sv. II, 2. zkoumání.] V tomto zaměření provádí se proběhnutím řady možností partikularizace, které daná species nebo genus dovoluje, zachycení toho, co všem těmto specializacím je společným základem, k němuž přistupují jejich zvláštní určení. In concreto provádí se tato operace tak, že na příkladu, který pro nás funguje jako reprezentant intendované obecniny, se provádějí *variace*, změny jeho momentů, které nám indikují, pokud můžeme mluvit ještě o *témže* nebo pokud přecházíme do sféry jiné generality, či jiným výrazem, připomínajícím aristotelovskou tradici, do sféry jiného eidos. Také tento variativní metodický postup na základě tematizace původně spontánně se vytvořivšího u nás vědomí obecnosti je v moderní filosofii vystaven často nedosti prohlubujícím útokům. Je to zejména vnější terminologická shoda s některými motivy platónskými, která tu vedla často k úplnému zavržení postupu, který byl v Logických zkoumáních pouze zhruba narýsován. Ke zmatku přispělo, že postup rozeznání identického eidos označil Husserl jako ideaci či eidetický názor (*Wessenschau*, *Wessensschauung*); to zní podobně jako platónská nad každou diskursivní *διάνοια* povýšená *ἐπιστήμη*, přímé zření „ideálního jsoucná“, a poněvadž Husserl to byl, který v prvním dílu Logických zkoumání propagoval čistou logiku bolzanovského, tj. platonicko-leibnizovského ražení a v druhém dílu mluvil o „ideales Sein der Speziez“ (přičemž se ovšem ohrazoval proti každé *realizaci* ideálna), leželo nasnadě identifikovat jeho nauku o poznání ideálního s platónským intuicionismem (ovšem v interpretaci moderní!). Jakožto bezprostřední názor měla by pak eidetická intuice ovšem onu bezprostřední jistotu, která diskurzivnímu postupu chybí; ale právě toto postulování intelektuálního nazírání činilo po tolikerých moderních kritikách platónsko-aristoteléské *noese*, která v celé dogmatické školské filosofii hrála tak význačnou roli, eidetický názor podezřelým, přičemž jen málokterí si položili otázku, shoduje-li se originál s jejich interpretací. [Setkáváme se s ní např. u Joh. Volketa, *Gewissheit und Wahrheit*, s. 453-54. Dále ji zastupují Rickertovi žáci R. Zocher (*Husserls Phänomenologie und Kritizismus*, 1930). U nás se v tomto směru interpretace pohybuje J. Tvrďý (*Moderní proudy ve filosofii*, s. 42-43) a s poněkud naivní benevolencí V. Hoppe (*Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*, s. 93).

Je ostatně nepopíratelné, že někteří myslitelé, běžně považováni za fenomenology, sami sugerují tuto shodu ideace s platónsko-aristotelskou noesí (např. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, s. 11-12). Také Husserlovy formulace z článku *Philosophie als strenge Wissenschaft* nejsou přesné a uváděly často v omyl.]

Ve skutečnosti je eidetický „názor“ právě sám *diskursem*, tj. intelektuálním *postupem*. Podle nových zkoumání Husserlových je třeba při ideaci rozeznávat trojí podstatný moment, tři stránky jejího procesu: 1. vytváření obměn na příkladě a jich probíhání, 2. jejich jednotné spojení ustavičným částečným krytím, 3. aktivní vyzvednutí a identifikace toho, co se kryje, a toho, co se liší (Log. *Untersuch.*, § 73). Variace, např. výšky tónu, mohou ovšem jít do nekonečna; ale k podstatnému či eidetickému názoru není potřebí probíhat *všemi*, nýbrž postačí vědomí *směru* variace, které lze vyjádřit jako vědomí „a tak dále“; jsme si pak jisti, že v žádném konkrétním případě nemůže individuum jistého eidos nespĺňovat podmínky, které podstatný názor pro ně vyžaduje. Felix Kaufmann vyjadřuje jeden z hlavních rozdílů Husserlovy teorie poznání generalit proti tradiční teorii abstrakční tak, že podle ní akt vyzvednutí generálního je ne snad *vyřazení* něčeho, nýbrž *ponechání volného místa pro variaci* („kein Ausschalten, sondern ein Offenlassen“, viz referát na filosofickém kongrese v Praze, č. 77, s. 5); rozdíl tedy leží v jiném směru, nežli se obvykle za to má, a to nikoli ve směru ontologickém nýbrž *deskriptivním*. Zapomíná se, že termínem „ideální bytí“ nemínil Husserl řešit, nýbrž pouze naznačit problém; právě, co námi uvedeno, dosvědčuje, že bytí „ideálních předmětů“ a „ideálních vztahů“ nelze si myslit bolzanovsky naivně jako absolutně nezávislé na subjektu, nýbrž že k jejich *ontologickému smyslu* patří, že mohou principiálně být dány jenom v naznačené intelektuální aktivitě. Význam eidetického poznání lze poznat z toho, že veškeré naše abstraktně generální poznatky jsou v podstatě eidetické; pro logiku a matematiku to ukázal Husserl, pro jiné disciplíny jiní, a novopozitivistická, nominalistická teorie matematiky, která operuje pojmem struktury, nemůže platit za vyvrácení eidetické podstaty matematických poznatků, poněvadž struktura sama je eidos (jak ukázal u nás dr. V. Tardy v disertaci *O základech matematiky*; srov. též *Noetika XX. stol.*, s. 32-33).

Pro transcendentální fenomenologii je tedy zásadně důležité, aby aplikovala metodu ideace ve svém oboru, aby mohla studovat všeobecnou *zákonitost* konstituce. Že to nemůže být zákonitost empirická, je z předchozího zřejmé. Že ideace v oboru transcendentálním je vůbec možná, není třeba dokazovat; její možnost je v tom, že existuje pro nás rozdíl mezi vzpomínkou, vněmem atd. a jinými duševními akty, jakož identita těchto aktů v průběhu časovém: prostě, že existuje typika prožívání. Všude pak, kde je typika, je možná i tematizace této typiky, tj. eidetický názor. Tím, že transcendentální divák provádí eidetický názor, provádí vlastně ještě další redukci, totiž redukci transcendentální fakticity na transcendentální eidetiku, nejen tedy, že provádí abstinenci od víry v svět, nýbrž i abstinenci faktické danosti, která odtud funguje pro něho pouze jako exemplum. Odtud běh transcendentálního života není již indikován spontánním tvořivým proudem, nýbrž teoretickou intencí transcendentálního diváka. Ze sféry transcendentální empirie se dostáváme do sféry transcendentální typiky. – Přitom však nelze zapomínat na podstatné rozdíly mezi eidetikou přirozenou a transcendentální. Eidetické vědění přirozené je apriorní, tj. směřuje na předpoklady jednotlivého vědění, které musí již fungovat, aby ono jednotlivé vědění mohlo být uskutečněno, je to takřka *rozpomenutí se* na něco, co již (ač nikoli výslovně) nám bylo známo (ἀνάμνησις). Transcendentální vědomí nemá již předpokladů, jsouc zároveň tvorbou apriorního i aposteriorního; není tedy zde vlastně rozdílu apriori a aposteriori ve světském smyslu. [O těchto problémech poučují úvahy E. Finka *Transzendente Methodenlehre*.] – Tím však, že z transcendentálně empirické stává se fenomenologie transcendentálně eidetickou, získává se jí doktrína o možném vědomí vůbec, tím pak i nauka o možné konstituci vůbec, čímž se teprve pro fenomenologii otvírá vyhlídka na možný filosofický

system. Metodika sem spadajících filosofických problémů je ovšem dosud naprosto ve stavu zrodu.