

# Problém já v Husserlových Logických zkoumáních a v Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii

THE ISSUE OF THE EGO IN HUSSERL'S LOGICAL INVESTIGATIONS AND IDEAS PERTAINING TO A PURE PHENOMENOLOGY AND TO A PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY

---

David Rybák<sup>1</sup>

---

**Abstrakt:** V pátém *Logickém zkoumání* polemizuje Husserl s možností čistého Já jako funkce sjednocující intencionální prožitkové obsahy. Tato argumentace je explicitně zaměřena proti novokantovské koncepci čistého Já Paula Natorpa v jeho *Úvodu do psychologie na základě kritické metody* z roku 1888. Následující text zkoumá polemiku týkající se statutu jáství a dotazuje metafyzické a logické předpoklady, které jsou v této polemice aktivní. Prozkoumání těchto předpokladů je konečně využito pro načrtnutí některých klíčových motivací, které vedly Husserla při přehodnocení statutu a role čistého Já v jeho *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*.

**Klíčová slova:** fenomenologie, jáství, intencionalita, vědomí, Paul Natorp, Edmund Husserl

**Abstract:** In the fifth *Logical Investigation*, Husserl argues against the possibility of the pure I as a function that synthesizes the intentional contents. His argumentation is explicitly directed against Neo-Kantian conception of the pure ego elaborated by Paul Natorp in his *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* from 1888. The present text analyzes the polemic over the status of the I by exploring the metaphysical and logical assumptions involved in it. Finally, it is trying to sketch out some motivations that led Husserl to reevaluate the status of the pure I in his *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

**Keywords:** phenomenology, egoity, intentionality, consciousness, Paul Natorp, Edmund Husserl

---

<sup>1</sup> Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Katedra občanské výchovy a filosofie, Magdalény Rettigové 4, 116 39 Praha 1, david.rybak@pedf.cuni.cz

## Úvod

Dlouho byly diskutovány problémy spojené s Husserlovým krokem zavedení čistého Já do struktury původního vědomí. Jednou z nejznámějších je kritika Jean-Paul Sartra, který se snažil ukázat, že zavedení čistého Já do prožitkové imanence znamená především zrušení fenomenologického požadavku apodikticity a adekvace, tedy evidentní danosti prožitků,<sup>2</sup> metaforicky se Sartrem vyjádřeno, jejich „průhlednosti“.<sup>3</sup> Na tuto kritiku navazuje se svou „ne-egologickou koncepcí vědomí“ též Aron Gurwitsch.<sup>4</sup>

Kritika Sartrova, zaměřená především na to, že Husserl zbytečně přidává k aktové intencionalitě momenty, které jsou jí cizorodé a vlastně ji samu znemožňují, je z druhé strany doplněna kritikou opačnou, že totiž Husserl omezuje pole intencionálního života pouze na aktovou intencionalitu a nevidí, že jsou nalezitelné i jiné typy intencionalit, které není možné odvodit nebo převést na intencionalitu objektivující. Sem patří především kritika od Emmanuela Lévinase, podle se něhož se to, co nazývá životem, nevyčerpává ve vztazích představování, na nichž se teprve fundují vyšší typy aktů, ale má vlastní intencionální struktury, které je třeba odhalit.<sup>5</sup> A tato kritická linie je posílena též souvislejší a mnohvrstevnatější kritickou prací Jana Patočky.<sup>6</sup>

Spíše než bychom chtěli vstupovat do této souvislosti rozpracování kritických námitek či proklamovat nějaké jednou provždy rozhodné slovo, pokusíme se sledovat některé pro otázku jáství relevantní momenty Husserlova vývoje, které ho mohly vést ke kroku zavedení čistého Já. Tento krok, jak je dobře známo, vytváří přerýv i v jeho vlastním myšlenkovém vývoji. Husserl se k tomuto přerývu propracovával problematizováním svých vlastních původních fenomenologických nasazení.<sup>7</sup> Sledujeme nejprve Husserlovu explicitní diskusi o problematice

---

<sup>2</sup> „Není to evidence apodiktická, protože říkám-li „já“, tvrdím mnohem více, než vím. A není to evidence adekvátní, protože „já“ se dává jako neprůhledná realita, jejíž obsah by bylo třeba explikovat.“ SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Praha: Oikúmené, 2006, s. 22.

<sup>3</sup> „Transcendentálnímu „já“ chybí jakýkoli *raison d'être*. Kromě toho je „já“ přebytné a zhoubné. Kdyby existovalo, odtrhávalo by vědomí od něj samého, rozdělovalo by je, vsouvalo by se do každého vědomí jako neprůhledná deska.“ SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*, s. 14-15.

<sup>4</sup> Srov. GURWITSCH, Aron. *A non-egological conception of consciousness*. In: GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973)*. Volume II. Heidelberg: Springer, 2009, ss. 319-334.

<sup>5</sup> Srov. především LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikúmené, 1977, zejm. s. 78-9.

<sup>6</sup> *Sledování Patočkovy kritiky Husserlovy fenomenologie zde nemůžeme provést, neboť by nás to odvedlo od hlavního tématu. Citujme pouze pasáž ze studie Věčnost a dějinnost, která obsahuje kritický osten, spočívající v tom, že Husserl zaměnil otázku po „jest“ vědomí za toto vědomí samo: „Vědomí není původní půdou, původní „látkou“, která by umožňovala, aby se jsoucno kreslilo ve jsoucnu, aby se obrazilo (tak tomu chce odvozený pojem pravdy, podle něhož veritas est adaequatio intellectus et rei), nýbrž je blesk, kterým končí vláda jsoucího vůbec, kterým se jsoucno ukazuje překročitelným. Není tedy Cogito podmínkou transcendence, jak chce Husserl svým pojmem transcendentální „redukce“ na čisté vědomí, nýbrž transcensus od jsoucího k bytí, k radikálně ne-jsoucím, je podmínkou možnosti vědomí. První ve filosofii není Cogito ani Sum, nýbrž Est, které samo není ničím jsoucím, ale nás teprve činí tím, čím jsme.“* PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy*. Svazek 1. *Péče o duši I*. Stati z let 1929-1952. Nevydané texty z padesátých let. Praha: Oikúmené, 1996, s. 197.

<sup>7</sup> *Svědectvím o tom budiž Husserlovo zdržení se úsudku ohledně zavedení čistého já v přednáškovém cyklu o Základních problémech fenomenologie v zimním semestru 1910: „Der Einwand kann also nur meinen, dass etwa gegenüber dem empirischen Ich noch ein reines Ich als etwas von den cogitationes Unabtrennbares anzunehmen sei.“* HUSSERL, Edmund. *Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s. 155. („Námítka může tedy mínit jedině, že snad oproti empirickému já musíme přijmout ještě čisté Já jako něco od cogitationes neoddělitelného. O tom teď nepadlo žádné

jáství s novokantovským filosofem Paulem Natorpem (I) a v dalším kroku (II) stručně ukážeme, jak k já patří akty reflexe. Abychom získali interpretační distanci k Husserlovým východiskům v *Logických zkoumáních*, ukážeme jejich inspiraci humovskými problémy já a jáské identity (III). A konečně, po vyjasnění půdorysu interpretace já v *Logických zkoumáních* se podíváme na posun, který spočívá v transcendentálním prohloubení fenomenologické problematiky konstituce; tento posun má totiž závažný vliv i na rozšíření fenomenologické problematiky jáství a jáského života, jak se budeme snažit ukázat v poslední části této studie (IV).

## I. Diskuse s Paulem Natorpem

Přínos Husserlovy fenomenologie spočívá v tom, že namísto toho, aby prostě vycházela z půdy vědomí jako funkce či substance, činí si problémem *bytí tohoto vědomí* v podobě otázky po tom, *co to vlastně vědomí je?* Co patří nutně k vědomí jako vědomí? A jak se „vědomí“ v souladu se svou *podstatou* odehrává? V jakých modech a jednotách se tedy odehrává vědomí něčeho jako něčeho? „Být vědom něčeho jako něčeho“ není prostý vztah jedné věci (vědomí) k jiné věci (vědomému), ale je bytím vědomí samotného. Opačně vyjádřeno: vědomí, ve kterém by nebylo něco vědomo, by nebylo žádným vědomím tak jako trojúhelník, který by neměl tři strany, by nebyl trojúhelníkem.<sup>8</sup> A označením pro toto bytí vědomí, aktuálního *cogito*<sup>9</sup> je „akt“ či „intencionální prožitek“.

Jedna z raných polemik, která se točí kolem vyznačeného problému povahy vědomí a jáství, je obsažena v pátém *Logickém zkoumání*, v němž Husserl odmítá, že by v obsazích zkušenostního toku bylo nalezitelné Já jako funkční pól, spojující prožitkové obsahy do jednoty a odkazuje přitom na novokantovce Paula Natorpa. Podívejme se proto nejprve na Husserlovu polemiku s Paulem Natorpem, resp. s jeho *Úvodem do psychologie podle kritické metody* z r. 1888.<sup>10</sup>

V *Logických zkoumáních* Husserl polemizuje s Natorpovou koncepcí Já jako vztažného bodu všeho vědomí.<sup>11</sup> V aktové analýze, která je v *Logických zkoumáních* vůdčí, sledujeme způsoby, jak je něco vědomo, tedy právě akty vědomí čili intencionální prožitky.<sup>12</sup> Příslušný aktový obsah konstituuje fenomenologické redukované Já, čili s každým prožitkem se též mění toto

---

rozhodnutí. Řekli jsme pouze, že fenomenologický výzkum může a musí mluvit o všem, co se v jeho postoji nalézá“.)

<sup>8</sup> Srov. „patří k podstatě každého aktuálního *cogito* být vědomím vztaženým k něčemu.“ HUSSERL, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. Praha: Oikúmené, 2004, s. 76[64]. (Dále citujeme jako Ideje I, v hranatých závorkách též uvádíme stránkování z vydání z r. 1976, podle něhož byl český překlad pořízen.) To, že Husserl právě v Idejích uvažuje možnost vědomí, které by nebylo vztaženo ke světu, necháváme nyní stranou.

<sup>9</sup> Tamt.

<sup>10</sup> NATORP, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr, 1888.

<sup>11</sup> Srov. HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání. II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*. Praha: OIKOYMENH, 2010, V. LZ, §8. Svým sledováním celkového vývoje Husserlovy fenomenologie jáství je dosud nepřekonaná monografie Eduarda Marbacha: MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

<sup>12</sup> Srov. HUSSERL, Edmund. Ideje I, s. 76[64].

Já.<sup>13</sup> Ale žádné Já, které by zůstávalo, když příslušný aktový obsah prožitku „odteče“, podle Husserla není nalezitelné.<sup>14</sup>

Již zmíněné fenomenologické dotázání podstaty vědomí je cizí Natorpovu novokantovskému východisku. To se ukazuje na jeho polemice s brentanovskou koncepcí psychické činnosti.<sup>15</sup> Podle Paula Natorpa je tento koncept převzat z oboru praktického jednání, v němž vystupuje cítící a usilující Já.<sup>16</sup> Ale čisté vědomí nemůže být takto pochopeno, je podle Natorpa něčím abstraktním, stojí vždy proti předmětu a nemůže být samo nikdy učiněno předmětem.<sup>17</sup> Já je pouhým abstraktním momentem vědomí a nemůže se stát nikdy objektem.

Natorp rozlišuje abstraktně vyňaté momenty pojmu vědomí: 1) obsah vědomí, 2) být-vědom tohoto obsahu, čili jeho vztaženost k Já, 3) tento vztah samotný, který nelze objektivovat, neboť on sám je objektivací.<sup>18</sup> Mohli bychom se hned zeptat: pokud nelze tento vztah k čistému Já objektivovat, jak o něm tedy můžeme vědět?<sup>19</sup> Natorp mluví o tom, že tyto momenty získáváme pouze abstrakcí z faktu vědomí (*Thatsache des Bewusstseins*).<sup>20</sup> Potom ale, můžeme říci, je i Já samo pouze abstrakcí, která nemá nic společného s *ego cogito* a s apodikticitou, kterou se toto ego vyznačuje. Nezachycuje živé a žité *ego cogito*, ale pouze logický pojem, který analyzuje na jeho momenty.

Charakter Já jako neobjektivovatelného momentu, který stojí ve faktu vědomí proti všemu objektivnímu, motivuje Natorpa k polemice s Brentanovou koncepcí primárního a sekundárního vědomí, tedy s pojetím, že ve vědomí něčeho je primárně obsažen vztah k tomuto něčemu, a sekundárně zároveň vztah k příslušnému vědomí samotnému. Podle toho například při slyšení tónu máme nepřímo spoludáno též vědomí slyšení tohoto tónu.<sup>21</sup> Tento vztah vědomí

---

<sup>13</sup> HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. II/1, V. LZ, A 343.

<sup>14</sup> Tamt., B 361.

<sup>15</sup> Pro první přiblížení z perspektivy brentanovské srov. KRAUS, Oskar. Franz Brentano. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl. München: Oskar Beck, 1919, s. 26.

<sup>16</sup> „Die ganze Mythologie der „Thätigkeiten“ ist augenscheinlich aus dem Gebiete des Fühlens und Strebens hergeleitet; nur weil Bewusstsein oft oder immer von Streben begleitet ist, erscheint es als ein Thun, und sein Subject als Thäter.“ NATORP, Paul. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1888, s. 21. („Celá mytologie ‚aktivit‘ je očividně odvozena z oboru cítění a usilování; jenom proto, že vědomí je často nebo vždycky doprovázeno úsilím, jeví se jako akt a jeho subjekt jako ten, kdo jedná.“)

<sup>17</sup> „Das Ich, als gemeinsamer Beziehungspunkt zu allen bewussten Inhalten, kann selbst nicht Inhalt des Bewusstseins werden, da es vielmehr Allem, was Inhalt sein kann, schlechthin gegenübersteht.“ NATORP, Paul. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, s. 11. („Já, jako společný vztahový bod všech vědomých obsahů nemůže být samo obsahem vědomí, prostě proto, že stojí proti všemu, co obsahem může být.“)

<sup>18</sup> Tamt.

<sup>19</sup> Tuto námitku, která je ostatně nabíledni, formuluje Husserlův žák Adolf Reinach ve své recenzi Natorpovy Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode: „Wenn das Ich (und seine Beziehung zu dem jeweiligen Inhalt) in keiner Weise selbst bewußt werden kann, wie können wir dann überhaupt von ihm wissen und reden?“ REINACH, Adolf. Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1914, 176, s. 197. („Když já (a jeho vztah k příslušnému obsahu) nemůže být nijak vědom, jak bychom potom vůbec o něm mohli vědět a mluvit?“)

<sup>20</sup> NATORP, Paul. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, s. 11.

<sup>21</sup> Tamt., s. 15.

sám podle Natorpa ale objektivně mít dán nemůžeme, objektivně máme dán pouze obsah.<sup>22</sup> Teprve prozkoumáním spojení (*Verbindungen*), jako objektivně konstatovatelných znaků, které jsou v mnohosti tohoto obsahu spoludány, je možno usuzovat na apercipující Já, které tato spojení provádí.<sup>23</sup>

Natorp dokonce používá námitku, podobnou klasickému sofismatu vozu:<sup>24</sup> kdyby každé vědomí předmětu bylo zároveň doprovázeno spoluvědomím tohoto vědomí, muselo by se při zvýšení tónu vnímat také zvýšení jeho slyšení.<sup>25</sup> Domníváme se, že tato námitka plyne ze zmíněného nedorozumění ohledně „mytologie činnosti“: platila by jenom tehdy, pokud by slyšení bylo vyloženo ve svém smyslu bytí jako jednání. Podobně jako když chci například zlomit klacek, musím patřičně zvýšit tlak, zvyšovalo by se vědomí při zvýšení intenzity vědomého. Ale protože vědomí není jednající,<sup>26</sup> *není něčím vedle* svého aktu, ale jeho aktem je samo jeho „být vědom“, je věc potřeba vyložit jinak: podobně jako obraz v zrcadle neobsahuje skutečnou věc, „vědomí něčeho“ neobsahuje v sobě *skutečnou* věc, jejímž je vědomím. Nebo ještě jinak, akt vědomí je samo „vědomí něčeho jako něčeho“, ne jednání tohoto vědomí vůči něčemu. Když se předkloním před zrcadlem, neznamená to, že zrcadlo se předkloní také. Nepohybujeme se přitom na rovině skutečnosti, na rovině již ustavených skutečných jednot, ale na rovině jevení něčeho jako něčeho.

Husserl proto vysvětluje v reakci na Natorpovu kritiku, že „akty“ nemíní nic jiného než intencionální prožitky.<sup>27</sup> „Vědomí něčeho jako něčeho“ je samotným aktem vědomí. Intencionální prožitek není vztah věci vědomí k druhé věci, která je vědomá.<sup>28</sup> Intencionální charakter „jako něco“ nelze redukovat na logickou jednotu, každý intencionální celek má svou vlastní podstatnou nutnost, kterou je jako takovou možno nazírat, nemusí být teprve konstruována. Akty jsou vědomí něčeho a jsou co do své podstaty identifikovatelné a rozlišitelné – např. akt slyšení rozeznáme spolu s jeho korelátem od aktu vidění atd.<sup>29</sup>

---

<sup>22</sup> „*Aller Reichthum, alle Mannigfaltigkeit des Bewusstseins liegt vielmehr ausschliesslich am Inhalte.*“ *Tamt.*, s. 19. („Všechno bohatství, všechna mnohost vědomí spočívá výlučně v obsahu.“)

<sup>23</sup> *Tamt.*, s. 23-5.

<sup>24</sup> *Sofisma, připisované stoikovi Chrysippovi: „Mluvíš-li něco, prochází to tvými ústy; mluvíš však o voze; prochází tedy tvými ústy vůz.“* LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964, s. 326.

<sup>25</sup> *Srov.: „wer überhaupt beim Hören eines Tons Zweierlei bei sich zu erfahren glaubt, den Ton und sein Hören, wird mit der Steigerung des Tons auch eine Steigerung des Hörens wahrzunehmen vermeinen.“* NATORP, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, s. 20. („kdo věří, že při slyšení tónu zakouší dvojí, tón a jeho slyšení, bude se domnívat, že zvýšením tónu vnímá také zvýšení slyšení.“)

<sup>26</sup> *Srov. HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. II/1, V. LZ, s. B379.*

<sup>27</sup> *Tamt.*

<sup>28</sup> *Na to upozorňuje též Husserlův žák Reinach: „man die Intentionalität des Bewußtseins nicht als eine Relation im Sinne der Gleichheit oder Verschiedenheit oder dgl. fassen darf.“* REINACH, Adolf. *Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1914, 176, s. 199.

<sup>29</sup> *V tom spočívá Reinachova odpověď Natorpovi: „wesenhafte Unterschied der Funktionen, in denen einmal Farben und dann Töne uns anschaulich erscheinen, der Unterschied also zwischen Sehen und Hören, sofort in die Augen springt.“* *Tamt.*, s. 201. („podstatný rozdíl funkcí, v nichž se nám názorně jeví jednou barvy a pak tóny, tedy rozdíl mezi viděním a slyšením, je nám ihned viditelný.“)

Sebastian Luft interpretuje Husserlovu fenomenologickou redukci jako kritickou odpověď na Natorpovu metodu rekonstrukce.<sup>30</sup> Pokusme se vydat krátce touto stopou. Husserl kritizuje Kantovu konstruktivní metodu,<sup>31</sup> která zná jediné empirickou realitu jako konstrukt logických syntéz a forem názoru. Připomeňme, že Husserlova fenomenologie je nesena maximou „k věcem samým!“, k samodanosti, která je měřítkem všech měřítek pro vědění. V tomto smyslu je fenomenologická intuice samodaného ve sporu s jakoukoliv konstruktivní a dedukující metodou. To neznámá, že by fenomenologie odmítala konstruktivní přístupy. Pohyb fenomenologie je veden otázkou po základech vědění, takže jde od konstrukcí směrem k těmto základům, které samy již konstruovány nejsou.<sup>32</sup> V *Husserlových očích* proto musela Natorpova (re)konstruktivní metoda být pokračováním konstruktivní tendence, a to v tom smyslu, že dokonce i v problematice názoru inklinuje Natorp k překročení Kantova učení o formách názoru ve smyslu jejich konstruování převedením na logickou jednotu pojmu.<sup>33</sup> Subjektivní život ve své bezprostřednosti je mu něčím nepoznatelným, resp. je poznatelný teprve vědeckou objektivizací,<sup>34</sup> v níž fakta vědomí jsou převedena na zákony popisující konstrukce, ve kterých si vědomí synteticky dává své zakoušené danosti.<sup>35</sup> „Objektivní věda“ (*objective Wissenschaft*)

<sup>30</sup> Srov. LUFT, Sebastian. *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*. Phänomenologische Forschungen, 2006, zejm. ss. 115-121.

<sup>31</sup> Husserl charakterizuje Kantův přístup k vědomí jako konstruktivní, dokonce „myticko-konstruktivní“. A tento přístup je podle něho zatížen naturalizací psychologična. K tomu především srov. HUSSERL, Edmund. Krize, s. 136-7. Námitka anonymního recenzenta rané verze tohoto textu, že obrat „naturalizace psychologična“ je nesmyslný, protože psychologizace a naturalizace jsou totéž, považují za nesmyslnou. Ne každá psychologizace je naturalizací vědomí, ale jenom taková, která nerozlišuje mezi reálním a reálnou imanencí. Fenomenologie se může pohybovat na psychologické rovině, aniž by proto byla naturalismem. K problematice konstrukce u Husserla samotného srov. MERTENS, Karl. Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1996, ss. 235nn.

<sup>32</sup> Aniž bychom chtěli sugerovat nějaký Husserlův platonismus, připomeňme zde Platónovo rozlišení mezi věděním, které „postupuje ne směrem k počátku, nýbrž ke konci“ a rozuměním, „směřujícím k naprostému začátku“. PLATÓN. Ústava. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 210 [510b].

<sup>33</sup> Tak píše v tomto smyslu v dopise Husserlovi: „Ich war, von Kant herkommend, natürlich auch der Ansicht, dass ‚Anschauung‘ u. Begriff ganz zu trennen seien. Aber ich komme mehr u. mehr davon zurück. Giebt es irgend ein Merkmal der Zeit, das nicht in dem reinen Begriff der Reihensetzung genau vorgezeichnet wäre?“ s. 57. („Vycházejte z Kanta jsem zastával ten náhled, že ‚názor‘ a pojem musejí být odděleny. Ale od toho se stále více a více odkláním. Existuje nějaký znak času, který by nebyl předznačen v čistém pojmu kladení řady?“) Zde je na místě uvést zasvěcený postřeh Hanse-Georga Gadamera (který sám byl původně žákem Natorpovým) o kryptohegelianismu novokantovců: „Byl to jistě ve skutečnosti tajný, nepřiznaný hegelianismus, který stál za novokantovskými interpretacemi Platóna u Cohena, Natorpa a jejich následovníků (Cassirer, N. Hartmann, Hönigswald, Stenzel).“ GADAMER, Hans-Georg. Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem. Praha: Oikúmené, 1994, s. 7.

<sup>34</sup> Srov.: „das psychisch Unmittelbare, auf welches alle bereits vollzogene Objectivierung zurückzuleiten ist, nicht auch ein unmittelbar Bekanntes, sondern durch die psychologische Reconstruction erst wieder aufzuspüren ist“. NATORP, Paul. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, s. 97. („to, co je psychicky bezprostřední, na co je všechno už vykonané objektivování třeba převést, není něčím bezprostředně poznaným, nýbrž teprve v psychologické rekonstrukci vystopovatelným“).

<sup>35</sup> „Die ganze Arbeit der objectiven Wissenschaft besteht darin: die Phänomene aus der sozusagen zufälligen Verbindung, in der sie in der jedesmaligen Erscheinung, mithin im Bewusstsein, ‚zusammengerathen‘ sind, in eine solche Verbindung (unter Gesetzen) zu bringen, in der sie nothwendig ‚zusammengehören‘.“ NATORP, Paul. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, s. 27. („V tom spočívá celá práce objektivní vědy: fenomény z takřkajíc náhodného spojení, ve kterém se v příslušném jevu, a tedy ve vědomí, ‚spoluocitly‘, přivést v takové spojení (zákonité), v němž tyto fenomény ‚spolupatří‘ nutně.“)

spočívá v konstrukci pojmů jako myšlenkových nástrojů, pomocí nichž je možno právě pojmut jednoty, které jsou nutné.<sup>36</sup> A tato nutnost spočívá v zákonitosti, tj. v převedení subjektivně nahodilého v objektivně nutný řád pomocí pojmů jako funkcí jednoty.<sup>37</sup> Citujme Natorpa samotného: „*Objektivní věda je naprosto konstruktivní* (kurzíva – D. R.); tvoří jednoty pojetí, nástroje pojímání, „pojmy“. Dává tomu, co je v sobě bez určení určitost podstaty, a tím jev předmětu.“<sup>38</sup>

Základem vědění je pro Natorpa zákon, udávající pravidlo syntézy příslušné mnohosti jevů. Ukazuje se, že základ polemiky mezi Natorpem a Husserlem v otázce čistého Já je daleko hlubší: jde o rozdílné pojetí toho, co je to vědění vědy. Natorp již předem předpokládá svět jako realitu konstruovanou pomocí pojmů ve smyslu logických funkcí a podle tohoto předpokladu potom čisté Já vystupuje jako funkce všech těchto logických funkcí. Husserlova fenomenologie proti tomu nechce předpokládat žádnou předem danou teorii, leda jako fenomén platnosti, a je v tomto smyslu, jakkoliv to zní paradoxně, „před“-teoretickou vědou.

Protože Natorp se pohybuje na rovině protikladu transcendentálně-logického a empiricko-faktického, subjektivní danosti jsou pro něho právě jen „subjektivní“, chybí jim samotným řád, logická jednota. Tu je potřeba teprve konstruktivně získat, a to tak, že k subjektivnímu bezprostřednu, které je ve své empirické faktičnosti samo o sobě nahodilé, se hledá nutná jednota pojmu. Přitom je třeba ještě doplnit, že podle Natorpa naše běžná, nevědecká zkušenost již není úplně chaotická, nelogická, a to díky tomu, že v sobě již obsahuje předvědecké objektivizace.<sup>39</sup>

„Být si vědom“ potom znamená pro Natorpa: pojmut subjektivní mnohost do jednoty pomocí jednoty pojmu. Tato funkce vskutku nemůže být objektivně dána, neboť vztah mezi jednotou a mnohostí je již předem předpokládán. Vztah „být si vědom“ pak není ani subjektivní, ani objektivní, je konstrukcí aperceptivní jednoty, pojaté jako transcendentálně-logická funkce, která propojuje Já se skutečností, resp. pomocí níž si transcendentální Já dává skutečnost.

Jak se ale dojde k pojetí subjektivního bezprostředna jako něčeho, co samo v sobě nemá smysl, co je samo bez řádu, co je pouhým rejem (*Gewühl*)?<sup>40</sup> V základu není nic jiného, než konstruující descartovsko-galileovská metoda, analyzující to, co je dáno ve zkušenosti, na jasné a zřetelné představy. Všechna zkušenost je převedena na myšlení, na jednoty logického shrnování mnohosti do jednoty. Přitom musí konstruující metoda nejprve žitou zkušenost „oslepit“, vystoupit z ní a *zbavit ji všech živých významů*, intencionální vědomí něčeho je uměle rozloženo jako jakýkoliv přírodní proces, a to podle logických funkcí. Vědění tu má smysl

---

<sup>36</sup> *Tamt.*, s. 96.

<sup>37</sup> Srov.: „*die objectiv nothwendige Ordnung der ‚Natur‘ aus der subjectiven und zufälligen Ordnung (vielmehr Unordnung) der Phänomene herauszuerkennen*“. *Tamt.*, s. 27. („konstruovat poznání objektivně nutného řádu ‚přírody‘ ze subjektivního a nahodilého řádu (či spíše ne-řádu) fenoménů“.)

<sup>38</sup> „*Die objective Wissenschaft ist durchaus constructiv; sie schafft die Einheiten der Auffassung, die Instrumente des Begreifens, die „Begriffe“. Sie gibt dem in sich Bestimmungslosen die Bestimmtheit des Was, und damit der Erscheinung den Gegenstand.*“ *Tamt.*, s. 96.

<sup>39</sup> „*Die gesammte, auch nichtwissenschaftliche Vorstellung der „Dinge“ ist in der That das Ergebniss einer oft sehr weitgehenden Objectivirung.*“ *Tamt.*, s. 97. („Všechno představování ‚věcí‘, včetně představování nevědeckého, je ve skutečnosti výsledkem často dalekosáhlého objektivování.“)

<sup>40</sup> Tak již Kant vychází z těchto „rejů jevů“ (*Gewühle von Erscheinungen*), pro něž je třeba teprve konstruovat jednoty ve smyslu apriorních podmínek možnosti zkušenosti. Srov. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, A111.

odhalování zákonů jako jednot regulujících empirické jevy. A to samo má svůj cíl v regulování a kontrolování přírody pomocí aplikace těchto zákonů.

Metodická konstrukce jednoty vědomí ale předpokládá rozkouskování živého, intencionálního vědomí na části,<sup>41</sup> které mají povahu kousků (*Stücke*), tedy částí, které jsou samostatné a které vzájemně neobsahují žádné vnitřní pouto. To samo opět předpokládá pojetí vědomí jako něčeho, co je ve své *obsažnosti* nevědomé, pojetí vědomí po vzoru přírodní věci s konstatovatelnými a objektivně zachytitelnými částmi.<sup>42</sup> Teprve nějaká pořádací funkce může z těchto částí vytvořit jednotně propojené celky zkušenosti. Taková pořádací funkce ale bude každopádně vůči svým obsahům něčím vnějším. Právě tuto roli logického pořadatele plní u Natorpa čisté Já.

Jediným poutem mezi světem a svět zakoušejícím, resp. pojímajícím čistým Já je pro Natorpa pojem. Ale zde je možné namítnout: aby bylo možno konstruovat jednotu pojmu, musíme už předem disponovat jednotami, které chce metoda nejprve analyzovat a potom rekonstruovat kontrolovaným postupem. A tyto jednoty nebudou zřejmě pojmovou konstrukcí, tím bychom se dostali opět k regresi *in infinitum*.<sup>43</sup> Jednotlivé způsoby, jak je něco vědomo, intencionální vztaženosti, nemohou být samy konstruovány, ale musejí se naopak stát východiskem veškerého metodického vyjasňování. Přinejmenším od *Logických zkoumání* až po pozdní Husserlovy texty se táhne protiklad mezi deskriptivním a eidetickým zřením, které nechává ideje být tím, čím jsou, a logicko-metafyzickým konstruováním: „Fenomenologický výklad tedy skutečně není nějaká metafyzická konstrukce a není, ani otevřeně ani skrytě, teoretizování, přejímající předpoklady a pomocné myšlenky z tradice historické metafyziky. Ke všemu tomu stojí v nejostřejším protikladu, neboť se pohybuje v rámci čisté *intuice* či spíše v rámci, kterým je čirý výklad smyslu vyplňující samodanosti.“<sup>44</sup>

Žijeme již před veškerým logickým konstruováním ve smysluplném světě. Tato zkušenost snad není ve své žité bezprostřednosti logicky (ve smyslu aktivního kategoriálního určování) projasněna, ale rozhodně není žádným „rejem jevů“, můžeme říci: „dává smysl“. Mnohost našeho prožívání není chaosem počítků, ale obsahuje v sobě již smysluplné jednoty, čili prožitek není ničím jiným než „vědomím něčeho jako něčeho“. Charakter *jako něco* je tím, co dává prožitku jeho jednotu, můžeme říci, jeho „vědomí“. Nemůžeme mít vědomí, které by nebylo vědomím něčeho, to patří k podstatě vědomí.

---

<sup>41</sup> Martin Heidegger ve své kritice novokantovské teorie poznání mluví o „od-životnění“ (*Ent-leben*) konstruující metody a vůbec teoretického postoje. Přitom ale upozorňuje na to, že i toto „od-životnění“ je samo modelem života. HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, s. 91. Heideggerovy přednášky z r. 1919 jsou v této souvislosti pozoruhodné též pro pochopení rozdílné půdy, na níž se Heidegger i Husserl pohybují, provozující fenomenologii.

<sup>42</sup> To ladí s tím, co říká Husserl na adresu novověké psychologie, že totiž byla „zatížena úlohou paralelní vědy a pojetím, podle kterého duše – jež je tématem psychologie – je reálno ve stejném smyslu jako tělesná příroda.“ HUSSERL, Edmund. *Krise*, s. 236.

<sup>43</sup> To ukazuje Martin Heidegger: „Und vor allem ist nicht einzusehen, wie durch eine vermittelte Theoretisierung, eine solche, die über den Weg der zerstückelnden Analyse geht, das Unmittelbare eher gewonnen, überhaupt erreichbar sein soll. Woher nehme ich denn den Maßstab für die Rekonstruktion? Natorp bestreitet ja gerade, daß das Unmittelbare vor aller Analyse gebbar sei.“ HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, s. 107. („Především není vidět, jak by pomocí zprostředkovaného teoretizování, postupujícího rozkouskovávající analýzou, bylo bezprostředno vůbec získatelné a dosažitelné.“)

<sup>44</sup> HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 143-4.



Vztah mezi vědomím a tím, co je ve vědomí vědomo, nemusí být konstruován, ale naopak musí být předpokládán jako východisko. Můžeme se tedy ptát, co patří s podstatnou nutností k prožitkovému celku, aby byl vědomím toho a toho? Aby se v něm tedy ukazovalo něco jako něco? Namísto konstruktivní, nenázorné metody, podkládající veškeré zkušenosti logickou jednotu, přichází Husserl s metodou, kterou nazývá reduktivní, či později, v genetické fenomenologii, regresivní, metodou založenou na názoru, ne na konstrukcích z logických funkcí-pojmů.<sup>45</sup>

Intencionální prožitek je zpřístupněn ne jako funkce logické jednoty, ale jako významová struktura,<sup>46</sup> analyzovatelná ve svých syntetických momentech prostředky formalizované teorie vztahu celků a částí, kterou vypracoval Husserl především ve svém třetím *Logickém zkoumání*. Tento typ formalizace, v němž Husserl využívá metodických nástrojů nové matematiky a geometrie, je ovšem něčím, co zůstalo novokantovcům (a patrně nejen jim) cizí.<sup>47</sup> Stejně tak jim zůstala cizí metoda eidetické variace, v níž se sice pracuje s protikladem podstaty a faktu, ale nikoliv v horizontu skutečného.

Teprve jednota vědomí něčeho jako něčeho může být následně ve vyšších prožitkových jednotách, které jsou ovšem nesamostatné, vykládána ve svých kategoriálně-logických formách. Ale nemůže být vykládána z nich, neboť originární jednotu danosti konstruovat logicky nelze, u té je možné říci jedině: „dívej!“.<sup>48</sup> Tak vědomí zároveň přestává být pojato jako pouhá logická funkce, řídící zkušenost, jako forma jednoty, z níž je všechna zkušenost posléze, tj. po provedené konstrukci odvoditelná. Ne již Já jako logická forma jednoty, na níž má být převedena veškerá zkušenost, ale vědomí je otevřeno jako pole rozmanitých způsobů, jak může být něco vědomo. Já je potom v *Logických zkoumáních* samo konstituováno jako jednotná celkovost prožitkového obsahu (*einheitliche Inhaltsgesamtheit*).<sup>49</sup> Není konstituující funkcí logické jednoty, to by tato jednota jako jednota vědomí musela být předem předpokládána.

Není ale potom zavedení čistého Já v Husserlových *Idejích* regresí ke staré dogmatice vědomí, jehož bytí zůstává nedotázáno, jak jsme to viděli u Natorpa? A není potom motiv „Já, které žije v prožitcích“ onou mytologií aktů, o které Natorp mluvil? Je jisté, že všechny tyto možnosti urgentně ohrožují Husserlův krok zavedení čistého Já. K tomu dodejme, že i Adolf Reinach v citované recenzi sice souhlasí s Husserlovým transcendentálně-fenomenologickým projektem a s jeho zavedením čistého Já, ale způsob, jakým zdůvodňuje tento krok, se zdá být naprosto nefenomenologický. Prožitky podle něho musí patřit k Já stejně tak, jako k pohybu

<sup>45</sup> Srov. k tomu Krize, s. 137.

<sup>46</sup> Srov. HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. II/1, V. LZ, s. B343.

<sup>47</sup> Je to viditelné na tom, že Natorp četl i *Logická zkoumání optikou konstruktivní metody*. Husserlovi píše: „Was ist denn die von Ihrem 1. Bd. geforderte, von Psychologie durchaus unabhängige Logik? Kann sie sich auf etwas anderes als den reinen, insbesondere wissenschaftlich gereinigten Inhalt des Bewußtseins (der Erkenntnis) stützen, u. kann sie dann wohl etwas anderes als letztes Kriterium objektiver Gültigkeit aufstellen als die zentrale Einheit, in der aller Inhalt sich (wiederum inhaltlich) vereinigt (vereinigen soll), die Grundrelationen, die alle Relationen des Inhalts durchdringen und beherrschen?“ Natorp. 21. 1. 1909, s. 107. („Čím je ona ve Vašem 1. svazku požadovaná, na psychologii naprosto nezávislá logika? Může se opírat o něco jiného než o čistý, především vědecky očištěný obsah vědomí (poznání), a může pak vůbec vyjadřovat jako poslední kritérium objektivní platnosti něco jiného než centrální jednotu, v níž všechny obsah se (opět obsahově) sjednocuje (má být sjednocen), základní vztahy, které pronikají a ovládají všechny vztahy obsahové?“)

<sup>48</sup> Srov. „Nazírání se nedá demonstrovat; slepec, jenž se chce stát vidoucím, se jím nestane vědeckými důkazy; fyzikální a fyziologické teorie barev neposkytují žádnou viditelnou jasnost o smyslu barvy, jak jej zná každý, kdo vidí.“ HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*, Praha: Oikúmené, 2001, s. 17-18.

<sup>49</sup> HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. II/1, V. LZ, s. B354.

musí patřit to, co se pohybuje.<sup>50</sup> Pokud bychom ovšem chtěli čisté Já obhájit fenomenologicky, tedy na půdě čistého vědomí, žádný takový vztah nositele a jeho vlastností či modů zde nenacházíme a nemůžeme předpokládat předem, naopak, tento vztah sám by měl být ve svém oprávnění teprve viditelný z půdy čistého vědomí. Zdá se ponejprv, že zavedení čistého Já je vskutku pádem fenomenologie do metafyziky.

## II. Problém reflexe

Viděli jsme, že v *Logických zkoumáních* zapadá problém reflexe do širší problematiky aktové analýzy. Co do své podstaty vzata se reflexe jako prožitková modifikace liší od zpřítomňujících modifikací (jako je vzpomínka, fantazie, očekávání atd.) tím, že nezpřítomňuje, dává sama v originále. Je tedy sice modifikovaným, ale přesto vnímáním, vnímáním vyššího stupně.<sup>51</sup> Provedu-li reflexi v přirozeném postoji, mám dán modifikovaný původní prožitek vědomí něčeho, ve kterém se teprve konstituuje jemu příslušné prožívající *ego*, vykonávající svoje *cogito*.

Modifikace je modifikací vědomí něčeho, tj. právě vztah na něco se změnil a v reflexi je dáno Já jako vztažný bod (*Beziehungspunkt*) příslušného prožitkového vztahování,<sup>52</sup> ne například viděná kniha, ale Já vidící knihu. Podíváme-li se na prožitek samotný, aktová kvalita se ve vyšším aktu stává matérií, a přitom *se teprve konstituuje*, stává předmětným *Já*, které se v obsahu původního prožitku nikde samostatně nenalézalo, nemělo podobu nějakého zvláštního momentu. Tomu by odpovídaly i větné výrazy prožitku a jeho modifikace: „zelená kniha“<sup>53</sup> a „já vidím zelenou knihu“. Podle Husserla právě teprve v reflexi připojujeme k prožitku, k vědomí něčeho vztažný bod „já“, takže se nám zdá, že již v původním prožitku bylo přítomno nějaké Já mající tento prožitek.<sup>54</sup> Ale v obsahu původního vědomí Já nenacházíme, jediné jako jednotu tohoto vědomí (*Bewusstseinsseinheit*), jako to, co toto vědomí spojuje do jednotného svazku (*Bündel*) zaměření na něco,<sup>55</sup> takže aktové momenty prožitku nejsou disparátní, například „nešilhají“ v tom smyslu, že by měly dvě témata zároveň nebo nedávají více „něco“ najednou či pouhé rozpadlé fragmenty.

V aktové analýze je tedy reflexe modifikací prožitku, tj. v novém prožitku, viděném z formálně-ontologického hlediska vztahu celků a částí je původní prožitek podstatně fundující částí celkového prožitku, v němž je reflexe nesamostatnou, fundovanou částí. Není to tak, že by šlo o jeden prožitek vztažený k druhému prožitku, nemodifikovaný prožitek nemůžeme opakovat ve druhém prožitku na něho vztaženém *jako nemodifikovaný*. Reflexe není ovšem nějakým druhým prožitkem, který by se vztahoval k prvnímu, to by se nám tok *cogitationes* musel rozdvojit. Já je zde pouhá bezobsažná forma, jednotu aktu, obsah získává právě teprve

---

<sup>50</sup> „Wie aber mit Evidenz erfaßbar ist, daß keine Bewegung realiter existieren kann, ohne als Modus eines sich Bewegenden aufzutreten, so wäre es schlechthin sinnlos, von dem Vollzüge eines Erlebnisses, etwa eines Willensaktes, zu reden, ohne zugleich ein Ich anzusetzen, welches diesen Willensakt vollzieht.“ REINACH, Adolf. *Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1914, 176, 193-214., s. 198. („Jako je evidentní, že nemůže existovat reálně žádný pohyb, aniž by šlo o modus toho, co se pohybuje, tak by bylo naprosto beze smyslu mluvit o výkonu prožitku, třeba aktu vůle, aniž by nebylo zároveň nasazeno já, které tento akt vůle vykonává.“)

<sup>51</sup> Srov. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie, VIII*, s. 88.

<sup>52</sup> HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání. II/1, V. LZ*, s. B376.

<sup>53</sup> Resp. *plněji i s aktovým momentem: „vidění zelené knihy“*.

<sup>54</sup> HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání. II/1, V. LZ*, s. B377.

<sup>55</sup> HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání. II/1, V. LZ*, s. B376.

ve zpětné reflexi, která doplňuje k aktovému obsahu moment identického já, majícího ty a ty prožitky.

### III. Humovské stanovisko *Logických zkoumání*

Problematiku jáství by bylo možno nahlédnout též v širších souvislostech problematiky a problematičnosti fenomenologické metody. V tom totiž smyslu, že Husserl zřejmě v *Logických zkoumáních* je veden v otázce já spíše než fenomenologickým zkoumáním stanoviskem Davida Huma oproti (novo)kantovskému rozlišení transcendentálního a empirického já. Jak celá situace vypadá v Humově skeptickém empirismu? Také Hume zdůrazňuje, že v idejích svého vědomí nenalézáme žádnou ideu já – z jaké imprese by totiž tato idea mohla být odvozena?<sup>56</sup> Já není nikde zakusitelné, ani jako idea, ani jako imprese. Kde je potom ale zdroj této ideje?

Podle Huma disponujeme idejemi totožnosti (*identity*) a stejnosti (*sameness*).<sup>57</sup> Dále disponujeme idejemi sukcese a vztahu. Všechny tyto ideje jsou nám ve vědomí dány v dokonalé zřetelnosti (*perfectly distinct*). Jelikož ale následné ideje ve vědomí jsou si často velice podobné, velice lehko se necháváme mást, namísto rozlišení je konfundujeme a soudíme, že tyto podobné ideje jsou idejemi téhož předmětu, který trvá.<sup>58</sup> Přitom ale toto trvání nikde ve vědomí nenalézáme. Abychom tuto nekonzistenci sami pro sebe ospravedlnili, simulujeme (*feign*) jakýsi nad-objekt, který sice nikde ve vědomí nenalézáme, který nám ale umožňuje napojit všechny podobné ideje na jednoho nositele a prohlásit tyto ideje za stejné a jejich nositele za trvajícího. Tam, kde je přísně vzato dána pouhá variace podobnosti, fingujeme stejnost a k této fikci stejnosti ještě fingujeme či simulujeme věc, která je nositelem či fundamentem této stejnosti. Tak docházíme k ideji duše či Já jako trvající substance.<sup>59</sup>

Jenomže Hume zůstává přes všechnu svou jasnozřivost paradoxně stále vězet v empirické půdě vědomí. Celá půda světa a věcí v něm zakoušených je pro toto vědomí pouhým korelátém víry a ta sama má svou příčinu ve zvyku, v asociativním spojení představ, které v sobě nenesou žádnou nutnost. Předmětným korelátům nemůžeme naprosto přisuzovat samostatnou jsoucnost, to by znamenalo neodůvodněně věřit své víře. Takže pokud jde o žijícího člověka, o prozkoumání jeho plného života, nedává Humovo zkoumání vlastně vůbec nic než ten negativní zisk, že totiž žijící člověk musí znát hranice svého poznání a neupadat tak do spekulací a nebýt ve svém životě ovládan fikcemi, které ve skutečnosti nemají žádné oprávnění.<sup>60</sup>

Jednak zde vzniká otázka: kdo ví o této sukcesi, čili komu se jeví sukcese vědomí? To je otázka, kterou Husserl klade celé tradici metafyziky vědomí: nepředpokládá náhodou vědomí sukcese sukcesi vědomí?<sup>61</sup> A dále s tím souvisí na vyšší rovině (která zajímá nás) konstituce otázka, kdo je to ten, kdo sám takto přitakává fikci nějaké trvající věci? *Koho vlastně Hume oslovuje*, když v plurálu mluví o „nás“, kteří „se“ klameme a kteří se dokonce klameme ohledně svého klamání, takže zavádíme fikce fikcí, které tento sebeklam mají udržet a ospravedlnit?<sup>62</sup>

---

<sup>56</sup> HUME, David. Pojednání o lidské přirozenosti. *Kniha 1., Rozum*. Praha: Togga, 2015, s. 299.

<sup>57</sup> *Tamt.*, s. 301.

<sup>58</sup> *Tamt.*, s. 302.

<sup>59</sup> *Tamt.*, s. 302.

<sup>60</sup> HUME, David. Zkoumání o lidském rozumu. Praha: Svoboda, 1996, s. 220.

<sup>61</sup> *Srov. klasické místo: HUSSERL, Edmund. Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Praha: Ježek, 1996, s. 29.*

<sup>62</sup> HUME, David. Pojednání o lidské přirozenosti, s. 302.

Aby Hume mohl o vztahu fikce a toho, kdo sám sebe touto fikcí klame, mluvit, musel již provést reflexi vyššího řádu, ve které identifikuje oba členy vztahu (reflektující a reflektované). Následně ale tuto identifikaci mezi nimi odmítá. A je třeba uznat, že na půdě vědomí jako subjektu představ je toto odmítnutí naprosto konsekvantní. Stejně jako transcendentní svět a věci v něm odmítá Hume jako fikci, neboť souvislost skutečnosti nikde v představě nelze nalézt, musí se mu i transcendence já jevit jako pouhá fikce, jakkoliv se tato fikce zdá být našemu reflektujícímu či zpřítomňujícímu pohledu nezbytná.

Jak jsme ale mohli zhlédnout, odmítnutí transcendentního světa u Huma zároveň vede k rozdělení uvnitř jeho argumentace. Hume musí přeskokovat z hermeticky uzavřené půdy subjektivity k „nám“, kteří vytváříme fikce, reflektujeme „se“. Domyšleno důsledně, jsme podle Huma fikcí, která finguje a klame tak samu sebe. Hume objevil protiklad mezi přirozeným světem a životem a mezi metodicky získanou půdou vědomí, a ve své argumentaci mezi těmito dvěma dimenzemi neustále osciluje. Ale nedovedl tento protiklad mezi nimi nikdy překročit, totiž nedovedl ho překročit jinak, než že opustil vědění založené na metodě.

#### IV. Logická zkoumání a Ideje – dva rozdílné počátky

Husserlova fenomenologie usilovala již v nasazení *Logických zkoumání* ve své koncepci intencionality o prolomení uzavřenosti subjektu vůči světu a věcem v něm, které se jevily Humovi jako pouhé koreláty víry (*belief*), fundované ve zvyku. Ale není v tomto úsilí obsažena též možnost, byť v *Logických zkoumáních* neprovedená, využít ideje intencionality též ve vztahu k sobě samému, vůči onomu funkčnímu či vztažnému bodu, kterému říkáme „já“?

V *Logických zkoumáních* šlo o studium aktů vědomí, způsobů, jak je něco vědomo. Tento intencionální vztah, resp. rozličné způsoby, jak může něco být vědomo, zde byly odpovědi na otázku, jak myslet souvislost mezi vědomím a tím, co je vědomo. Husserlovi šlo o vyjasnění předpokladů konstrukce vyšších kategoriálně-logických útvarů, obecněji vyjádřeno, o vyjasnění možnosti logiky a vědy vůbec. Nebyl zde důvod sledovat *jáský život* jako takový. Já v *Logických zkoumáních* vystupovalo jako *já empirické* se svými zkušenostními a poznávacími akty na půdě světa a aktová analýza sledovala různé způsoby vědomí a jejich vzájemnou podstatnou souvislost.

Proti tomu v projektu *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*<sup>63</sup> se celkový záběr výzkumu prohloubil: jakkoliv v základu stojí stále otázka po možnosti vědy a vědění a v tomto smyslu vázanost na vědu, nejde již pouze o rozmanitost psychických-intencionálních prožitkových vztahů, vědomí něčeho jako něčeho, ale též o *já, které žije* a je subjektem možných způsobů tohoto vědomí. A v tom zároveň o *já, které* je nejen konstituentem, empirickým já, nejen objektem na světě pro sebe a pro jiná já, ale též subjektem pro svět, a to opět ve smyslu konstitutujícího i konstituovaného.<sup>64</sup> Jak toto *já žije* a jak se v tomto životě udržuje jeho jednota se sebou samým? Husserlovým záměrem v *Idejích* a v následných projektech je učinit tématem celkovou jednotu jáského života, ne jenom z této plnosti abstraktivně vyjmuté akty, třeba poznávací. A zavedením čistého Já do prožitkové struktury se

<sup>63</sup> *K obecněji provedenému kontrastování Logických zkoumání a Idejí* srov. MENSCH, James R. The Question of Being in Husserl's Logical Investigations. Dordrecht: Springer Science, 1981.

<sup>64</sup> *Tento paradox Já, které je zároveň objektem ve světě i subjektem pro svět rozvine Husserl ve větší konkréci spolu s podstatovými strukturami v Krizi. Srov. HUSSERL, Edmund. Krize, §§53-55. Ale věc je již v Idejích: „K tomuto světu, světu, ve kterém se nacházím a který je zároveň mým okolním světem, se vztahují komplexy mých rozmanitě se měnících spontaneit vědomí“. HUSSERL, Edmund. Ideje I, 63[50].*

mění též teoretický pohled na prožitek reflexe – rozšiřuje se o problém chování já vůči „svým“ prožitkovým možnostem i vůči sobě. Toto rozšíření se pokusíme předvést.

Aby bylo jasno, připomeňme, že se nyní snažíme přivést k jasnosti motivace, které vedly Husserla k zavedení svébytné transcendence čistého Já. Vždyť tento, i pro Husserla zprvu problematický krok se zdá bortit evidentnost reálné imanence a spolu s ní vlastně hlavní devízu fenomenologie, založené na důsledném měřítku evidentního názoru. Nechceme zde vůbec tvrdit, že Sartre nebo Husserl *Logických zkoumání* si v něčem odporují. Rozpory mezi jimi zastávaným stanoviskem a stanoviskem *Idejí* spíše vznikají podle našeho názoru tím, že došlo k proměně celkového rámce Husserlova projektu fenomenologie mezi *Logickými zkoumáním* a *Idejemi*. A právě tuto proměnu chceme alespoň v základních obrysech ukázat. Jaké má Sartre důvody k tomu nepřijmout dle našeho názoru rozšířený záběr *Idejí* a kde nalézá náhradu za onu vrstvu jáského života, kterou nelze redukovat na aktovou intencionalitu, ničí z toho se tu nechceme zabývat, neboť to není ani naším tématem, ani věcí fenomenologie.<sup>65</sup>

Mluví-li Sartre o tom, že reflexe proměňuje prožitek, neboť tématem v ní již není věc původního prožitku jako transcendence k věcem, ale prožívající já, je třeba se zeptat: odkud ví o tomto rozdílu? Odkud ví o původním nemodifikovaném prožitkovém životě, o ne-tetickém a nemodifikovaném charakteru původních prožitků? Jedině z reflexe a z další reflexe na rozdíl mezi původním prožitkem a reflexí. Je důležité podržet i nadále, že stojíme v postoji reflexe vyššího řádu vždycky, když mluvíme o reflexi. Zdá se přitom, že právě tuto možnost chce Husserl vyjasnit, jak ukazuje na příkladu reflexe radosti: „Máme ale také možnost, vzhledem k radosti, která se dodatečně stala objektem, vykonat reflexi na reflexi, která ji činí objektem, a tak ještě účinněji vyjasnit rozdíl mezi *prožívanou*, avšak nepozorovanou, a *pozorovanou* radostí; totéž platí o modifikacích, které vstupují do hry s přivrácením pohledu přicházejícími akty uchopování, explikování atd.“<sup>66</sup> Vidíme zároveň z tohoto úryvku, že Husserl vůbec nepopírá modifikující charakter reflexe vůči původnímu prožitku.<sup>67</sup> Uvidíme ještě, že nepopírá dokonce ani to, že s čistým Já vstupuje do prožité imanence jistá neprůhlednost, totiž že reflektující já samo zůstává vskrytu.

Je třeba dále souhlasit se Sartrem, že „předtím“, v nemodifikovaném pra-vědomí, například ve vidění této knížky nebo v radosti nad tím, že jsem si tuto knížku koupil, je vědomí non-tetické a nenacházíme v jeho obsahu žádnou představu já.<sup>68</sup> Ale zdá se, že Husserl v *Idejích* nechce

---

<sup>65</sup> Ve svém *Bytí a nicotě* Sartre v souvislosti „bytí v sobě“ v terminologii metafyziky vědomí převypráví fenomenologický rozdíl jevení a toho, co se jeví. Poměřuje toto „bytí v sobě“ s bytím o sobě, s identitou staré metafyziky, což je samo o sobě velice objektivní perspektivou. Tím ale taktéž spolupřesazuje fenomenologickou půdu do horizontu staré metafyziky. Namísto sledování názorných daností užívá fenomenologických nálezů jako východiska a rekonstruuje pomocí nich metafyziku existence. Tomu odpovídá též jeho protismyslné pojetí cogito jako kontingence, které z cogito dělá faktickou věc. Především jde o opuštění fenomenologické půdy a principu všech principů. To není samozřejmě žádná kritika, fenomenologická metoda přece není nic obligatorního. Pouze konstatujeme, že Sartre opouští fenomenologickou metodu. Proto jeho vývody zde nebudeme sledovat.

<sup>66</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje* I, s. 152[146].

<sup>67</sup> „Je nutné si přitom vyjasnit, že veškerá „reflexe“ má charakter modifikace vědomí, a sice takové modifikace, kterou může projít principiálně každé vědomí.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje* I, s. 154[148].

<sup>68</sup> To zcela ladí s popisem Husserlovým v *Logických zkoumáních*: „In den Beschreibung ist die Beziehung auf das erlebende Ich natürlich nicht zu umgehen; aber das jeweilige Erlebnis selbst besteht nicht in einer Komplexion, welche die Ichvorstellung als Teilerlebnis enthielte.“ HUSSERL, Edmund. *V. LU*, s. 36. A že na této podstatné souvislosti nic nezměnily ani *Ideje* a pozdější Husserlovy projekty, o tom svědčí jeho pozdější rozbor fenoménu reflexe: „Gewahrend-betrachtend bin ich auf das Haus gerichtet. Aber daß ich das bin – und darin besteht die Selbstverlorenheit, von der die Rede ist –, davon weiß ich nichts, und das sagt, darauf bin ich nicht gerichtet. Das geschieht erst in Gestalt der Reflexion,

řící, že by čisté Já bylo v původním prožitku teticky. Tuto devízu jeho analýz, která se vymaňuje z představy o Já uzavřeném v něm samém, nechce zahodit, naopak ji zachovává i nadále.

Musí zde být třetí možnost: *přestože je čisté Já transcendentní, není teticky kladeno*. Tak bychom interpretovali Husserlovu řeč o „osobitosti“ (*Eigenartigkeit*) transcendence čistého Já, která spočívá právě v tom, že není konstituovaná.<sup>69</sup> To pro nás především znamená, že tato transcendence není výsledkem objektivace, jednoduše: není představou ani ničím v jejím obsahu. Tento typ transcendence vyjadřuje Husserl jako „život“ čistého Já a mluví později o žijícím já. A v tomto smyslu a s ohledem na zmíněnou ne-konstituovanost bychom mohli říci, že jde jaksí o transcendenci „naruby“. Čisté Já není v prožitku (spolu)představováno. Ale čisté Já ani není tím, kdo představuje, pokud by se pod tím mělo rozumět, že jeho akty jsou modifikace trvajících vědomí-já.<sup>70</sup> V takovém pojetí by se nám oknem vrátila metafyzika, Descartovo vyložení vědomí jako substance a *cogitationes* by potom byly mody této substance. Toto Descartovo řešení mnohokrát Husserl prohlásil za protismyslné, ba za ztrátu půdy, kterou Descartes objevil.<sup>71</sup>

Všechny interpretace transcendence čistého Já, které přebírají typy identity odjinud, z jiných typů předmětností a vnucují ji této svébytné transcendenci, opomíjejí právě její osobitost. Opačně vyjádřeno, to, že čisté Já se nevykazuje způsobem bytí, který známe z nějaké regionální ontologie, ještě neopravňuje k tvrzení, že toto já žádnou identitu nemá. Odkud ale získat cestu k takové svébytné identitě? Jednota čistého Já není ani jednotou prožitků, ani jednotou prožívající věci, ale zdá se být jednotou, která je příbuzná<sup>72</sup> jednotě věci ve smyslu numerické jednoty,<sup>73</sup> jednoty *téže* věci, která je pólem intencionálního prožitku. Dále, jakkoliv se jí formálně vzato podobá ve své syntetické funkci, nejde ani o kantovskou funkcionální prázdnou jednotu „já myslím“,<sup>74</sup> neboť prožitky nejsou *konstrukcí* názorových a rozvažovacích forem, ale, jak to Husserl vyjadřuje, čisté Já *žije* v *cogitationes*.

---

einer Wahrnehmung höherer Stufe.“ HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie*, s. 88. („Ve stvrzujícím pozorování jsem zaměřen na dům. Ale že jsem to já – a v tom spočívá sebeztracenost, o které je řeč –, o to nevím nic, a to znamená, na to nejsem zaměřen. To se odehrává teprve ve formě reflexe, ve vnímání vyššího stupně.“)

<sup>69</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje I*, s. 118[109-10]. Vzhledem ke specifčnosti právě popsané „třetí možnosti“ je třeba též rozlišit čisté Já od personálního já jako konstituentu, k jehož danosti strukturně patří reflexe. Odtud je srozumitelné upozornění Dana Zahaviho, že totiž Husserl „[e]very conscious experience belongs to a subject,“ a že „this form of egocentricity must be distinguished from any explicit I-consciousness“. ZAHAVI, Dan. „Self and Consciousness.“ In: ZAHAVI, Dan (ed.). *Exploring the Self*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2000, s. 56.

<sup>70</sup> Zdá se, že právě to chce Husserl zdůraznit: „Já je pólem aktů, akty nejsou vlastnostmi, rovněž nejsou afekcemi.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 283[311].

<sup>71</sup> Přesto je důležité říci, že právě v souvislosti se svébytnou transcendencí já se Husserl znovu odvolává na Descarta. Srov. téměř oslavnou pasáž v *Idejích II*, s. 105[103]. To ale neznamená, že by přijal znovu schéma substance-akcident, pro výklad půdy vědomí.

<sup>72</sup> Vyjadřujeme takto slabě, neboť typ identity čistého já nelze úplně ztotožnit s typem intencionální jednoty toho, co je vědomo. Neboť tu vždycky čisté já zůstává vskrytu, i když je objektem zaměření, je vždycky i subjektem. To u jiných předmětností nenalzáme.

<sup>73</sup> V *Erste Philosophie* řekne Husserl přímo, že u čistého já jde o tento typ jednoty, když mluví o tom, že v každém intencionálním prožitku lze nalézt „numericky identický pól subjektu“. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie*, s. 105. Podobně srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 107[105].

<sup>74</sup> Husserl sám v klíčovém paragrafu 57 *Idejí* při charakteristice čistého já se odvolává na Kantovu myšlenku syntetické jednoty apercepcí.

Kdybychom zůstali pouze u aktové intencionality, to znamená, kdybychom se omezili pouze na *ego* žijící v aktech, v nichž je něco tematicky vědomo, zdají se být Sartrova tvrzení korektní. Ale v *Idejích* se, jak řečeno, změnila perspektiva, která se ve všech dalších zkoumáních a nových výzkumných projektech Husserlových ještě dále rozšiřuje: ze zpětného pohledu viděno, *já* již není pouze *já* úzce omezené na svůj logický život, založený na objektivujících aktech jako fundamentech všeho ostatního kvalifikování, ale jde o *já*, jež vede plný život na světě, k němuž patří též tělo, aktivita i pasivita, souvislost habitualit, sedimentace minulého žití atd., a přitom jednota jeho života, ale i světa je též něčím, co se konstituuje v imanenci, aniž by šlo o aktovou jednotu. Tato širší souvislost horizontové intencionality a modů vědomí s jejich svébytnou jednotou není v *Logických zkoumáních* vůbec učiněna problémem.<sup>75</sup>

Protože život *já* není pouze aktový, ale tvoří ho plná souvislost toku včetně horizontové intencionality, a jí vlastních jednot, musí být vyjasněna možnost vstoupit do rozdílného horizontu, než je ten, v němž bylo žijící *já* se svým původním prožitkovým proudem, na který nyní reflektuji. Tato změna horizontu je sama nereflektovaná, resp. musel bych ji jako součást horizontové intencionality učinit tematickou ve specifické reflexi, která je odlišná od reflexe na nemodifikované akty.<sup>76</sup> Důležité nyní je, že tato proměna není sama v aktové sféře tematická, a to proto, že nepatří ke směru objektivací. Ale aktuální *já* nežije jenom v prožitcích objektivujícího „zaměření na...“, tedy v aktech ve vlastním slova smyslu, ale též v různých pasivitách, v modech odklánění se od tématu, nepozornosti, ve které je něco zaměřeno pouze mlhavě, přičemž vždy spolu s tím, co je dáno v pozornosti máme vždy spoludáno i to, co pouze spoluzaznamenáváme. A těmto rozmanitým typům vztahu odpovídá též strukturace prožitého pole na noematické straně popředí (*Vordergrund*) a pozadí (*Hintergrund*) a vůbec charakter potenciality prožitého „pole“.<sup>77</sup>

Tyto tematicky nezaměřitelné a přesto zaznamatelné strukturní souvislosti patří též ke zkušenostnímu poli jakožto *potenciálnímu poli vnímání*.<sup>78</sup> Aktová, resp. bděle-aktová (*wach-aktiv*) intencionalita je ovšem pra-modem, kterému odpovídá přítomnostní pole (*Gegenwartsfeld*), ale toto pole je daleko bohatší a dovoluje množství modifikací jáského života, které nelze vyjasnit pouze aktovou intencionalitou.<sup>79</sup> Tyto strukturní souvislosti patří k vědomí žijícího *já*, přestože třeba nikdy nevstoupí do jeho tematického pohledu, nestanou se tématem jeho pozornosti. Je třeba říci, že s rozdílem mezi tematickou pozorností a pouhým zaznamenáním něčeho pracuje Husserl již v *Logických zkoumáních* a v dalších svých analýzách. Čili tento rozdíl není sám o sobě něčím, co by vedlo k opuštění původního teoretického rámce.

A přesto zde máme nový moment a rozšíření záběru, spočívající v tom, že čisté *Já* se může chovat k poli toho, co je mu vědomo ve smyslu zahrnujícím nyní nejen výslovné tematizování v pozornostním přivrácení (*Aufmerken*), ale i podélné zaznamenávání (*Bemerken*) jako k poli potenciality. Toto pole je strukturováno nejenom jako prostá koextenze věcí, ale této koextenzi

---

<sup>75</sup> Na to upozorňuje zpětně i Husserl: „V Logických zkoumáních mi ještě chyběla teorie horizontové intencionality, jejíž vşeurčující roli odhalily teprve Ideje.“ HUSSERL, Edmund. Formální a transcendentální logika. Praha: Filosofia, 2007, s. 203.

<sup>76</sup> Opět se v tom ukazuje, že reflexe vůbec není jednoduchým, všeobsahujícím paprskem vnitřního vnímání, ale že sama je vnitřně členitá a umožňuje vydat se různými směry.

<sup>77</sup> HUSSERL, Edmund. Ideje I, s. 173-4[169].

<sup>78</sup> HUSSERL, Edmund. Ideje I, s. 174[169].

<sup>79</sup> Srov. k tomu pozoruhodné analýzy těchto modifikací jásky-bdělého života v HUSSERL, Edmund. Grenzprobleme der Phänomenologie. Dordrecht: Springer, 2014, s. 51-62.

čisté Já rozumí jako konkrétní svobodné situovanosti do svých možností, která se vnitřně proměňuje v jednotě jeho života.

A jak Husserl průběžně zdůrazňuje, možnosti tu nejsou žádné prázdné logické možnosti, ale naopak konkrétní možnosti tohoto žijícího já.<sup>80</sup> Čisté Já není v prožitcích „obsaženo“, ale žije *skrze* ně, je čistou funkcí těchto možností, které mu dávají teprve živou, plnou jednotu, korelativní ve své konkrétnosti k jeho potencialitám. Já tedy od svých prožitků má svébytný odstup jako od prožitkových *možností*. Vůbec ne v tom smyslu, že by stálo vně, vůči svým prožitkům – extrémně ve vší absurditě takové představy vyjádřeno: že by si mohlo volit, jaké bude mít prožitky. Ale spolu s aktuálně daným tématem své pozornosti má čisté Já danu paletu potencialit, které nejsou někde skryty, ale samy se jeví a Já jim rozumí jako svým potencialitám, jako možným „kam“ se může (nebo také nemusí) nasměrovat. Toto „moci anebo také nemuset“ vytváří právě svébytnost odstupů, který není nějakou distancí Já vůči svým *cogitationes*, ale *jeví se* přímo v *cogitatio* v oněch strukturních rozdílech prožitkového pole.

Ale toto odhalení odstupů čistého Já a návazných strukturních souvislostí prožitkového pole můžeme vytežit i pro modifikované prožitky. I reflexe, fikce či vzpomínka atd. v sobě obsahují tuto dynamiku, i modifikace jsou tedy potenciality, které může (nebo také nemusí) čisté Já vykonat. A opět se zde tato struktura potenciality opakuje též na noematické straně: vím, že ve fikci si mohu svobodně vybavit cokoliv a následně se přivrátit u fikta k čemukoliv. Stejně tak ve vzpomínce se mohu vžít do vzpomínaného Já a rozlišit to, k čemu se toto minulé já přivracelo a to, k čemu se mohlo přivrátit. To je základem možnosti vybavit si ve vzpomínce věci, které mne jako tehdejší Já vůbec nezajímaly. I vůči „sobě“, vůči prožitkovému poli se čisté Já vztahuje svobodně, jako vůči potencialitě, ale ne tak, že by se úplně mohlo z prožitkového toku stáhnout a být samo sebou mimo tok. Již jsme řekli, že takové já, oddělené od svých *cogitationes* je jenom abstraktivním momentem.

Každý plný prožitek patří do celkové souvislosti jáského života, jakýkoliv aktový moment lze tedy pouze abstraktivně vyjmout jako „tentýž“, a to díky eidetické struktuře každého transcendentálního útvaru. Jak říká Husserl: „žádný konkrétní prožitek nemůže platit za něco v plném smyslu samostatného. Každý ‚potřebuje doplnění‘ vzhledem k souvislosti, která není co do svého druhu a formy libovolná, nýbrž vázaná.“<sup>81</sup> Prožitek je tímto způsobem vždycky provázán na celek jáského života. V tomto smyslu můžeme například eideticky mluvit o tom, že dva lidé vidí tutéž věc, tedy mají „tentýž“ prožitek, ale to jenom potud, pokud jsme příslušný prožitek vyjmuli z jedinečné souvislosti, patřící tomu kterému já. Je tedy v eidetické redukci prožitku obsaženo jisté abstraktivní vyjmutí ve vztahu k celku jáského života.

Takové abstraktivní vyjmutí je ale oprávněno do té míry, že zasazenost prožitku do jedinečného toku nemění nic na jeho podstatové struktuře a na tom, že vědomí něčeho jako něčeho je artikulováno eideticky.<sup>82</sup> Tím je umožněno, že i když můj prožitek vidění něčeho zapadá do souvislostí mého života s jeho jedinečným tokem, přesto se principiálně mohu shodnout s někým jiným právě na vědomí tohoto něčeho, na *téže* věci. Intencionální prožitek *jako intencionální* se vřazuje do toku, tento tok je sám ideou a jako takový předepisuje možné způsoby tohoto vřazení, komposibility prožitků. Prožitek je tedy individuován plně v toku, ale je jednak eidetickou možností uvnitř tohoto toku, jednak on sám má eidetickou strukturu „vědomí něčeho jako něčeho“. A z druhé strany zase by snaha o plné, „neabstraktivní“

<sup>80</sup> Například: „Přitom se nejedná o nějakou prázdnou, pouze logickou možnost, nýbrž o obsahově bohatou a s tímto obsahem platnou podstatnou možnost.“ HUSSERL, Edmund. *Ideje I*, s. 107[98].

<sup>81</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje I*, s. 171-2[167].

<sup>82</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje I*, s. 172[167].



zachycení prožitkové konkréce ve smyslu „transcendentální empirie“ znamenala zohlednění celkového prožitkového života, skrze který je příslušné žijící já jedinečně individuováno. Toto zohlednění evidentně není možné, a to nejenom pro neproniknutelnou hloubku prožitkového toku, ale i s ohledem na to, že takové celkové sebe-zachycení by přitom samo zachyceno nebylo.

I studium egologických možností musí tedy být eideticky omezeno. Ale toto eidetické „omezení“ patří k jáskému životu samotnému. Není vpravdě omezením, ale ve svém celku naopak udává pole otevřeností, které se odehrávají jako žité rozumění potencialitám, možnostem, patřícím příslušnému žijícímu já. Tyto možnosti jsou jeho možnosti, Já si z nich rozumí jako možnostem vytvářejícím celkové pole jeho života, jeho motivací a rozhodnutí. Opačně řečeno, tyto motivační souvislosti a rozhodnutí jsou vždy zároveň „sebe“-rozhodnutími, mají charakter výběru z možností, které nejsou nějakými možnostmi vůbec, prázdnými logickými formami, ale právě mými možnostmi, rozevřenými celou souvislostí mého transcendentálně-konstituujícího života.

Tzv. objektivní popis faktického běhu jáského života by byl v tomto smyslu podstatně neúplný, neboť potenciality samotné a výběr z nich se objektivizovat nedá a nelze ho najít jako obsah představy. Ale především by takový objektivní popis zakryl nutnost, uvnitř níž se tato otevřenost, toto pole potencialit pro příslušné žijící já otevírá. A porozumět této nutnosti znamená porozumět žijícímu já, porozumět „sobě“.

A stejně tak ke každé reflexi jako ke každému aktu jáského života patří jeho potenciality, a tyto potenciality patří právě jenom tomuto já, aniž by to zároveň bránilo studiu prožitku reflexe v eidetické obecnosti. Já je každopádně individuováno právě svým tokem, svou jedinečnou prožitkovou jednotou, k níž patří příslušný jedinečný systém potencialit: „Já jako jednota je systémem onoho ‚mohu‘.“<sup>83</sup> „Zde se zvyklost a svobodná motivace proplétají.“<sup>84</sup> Neboť to, co ‚mohu‘, nejsou nějaké věčné v mé podstatě přítomné možnosti, ale je samo předznačeno v mém životě dříve získanými habitualitami, které patří k mému Já.

## Seznam použitých zdrojů

ASEMISSEN, Hermann Ulrich. Egologische Reflexion. *Kant-Studien*, 1959, **50** (1-4), s. 262-72.

GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Překl. Jan Šindelář a Filip Karfik. Praha: ISE, 1994. Oikúmené. ISBN 80-85241-46-3.

GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume II*. Heidelberg: Springer, 2009. ISBN 978-90-481-2941-6.

HEIDEGGER, Martin a Bernd HEIMBÜCHEL. *Zur Bestimmung der Philosophie. 1., Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem: 2., Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie. 2., durchges. und ergän. Aufl.* Frankfurt am Main: Klostermann, 1999. Gesamtausgabe. 224 s. ISBN 3-465-03043-5.

HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Překl. Hynek Janoušek. Kniha 1., Rozum. Praha: Togga, 2015. 455 s. ISBN 978-80-7476-094-5.

HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Překl. Josef Moural. Praha: Svoboda, 1996. 235 s. ISBN 80-205-0521-0.

HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1994. ISBN 978-0-7923-2173-6.

---

<sup>83</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 232[253].

<sup>84</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 233[255].

- HUSSERL, Edmund a Ullrich MELLE. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*. [1. Aufl.]. Dordrecht: Nijhoff, 1984. Husserliana. 553 s. ISBN 90-247-2947-5.
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie: Text nach Husserliana VII und VIII*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. ISBN 3-7873-1094-0.
- HUSSERL, Edmund. *Formální a transcendentální logika*. Překl. Jiří Pechar a kol. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-250-9.
- HUSSERL, Edmund, Rochus SOWA a Thomas Frank VONGEHR. *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte : Metaphysik : Späte Ethik : Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht: Springer, 2014. 665 s. ISBN 978-94-007-5813-1.
- HUSSERL, Edmund a Jan PATOČKA. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Překl. Miroslav Petříček a Tomáš Dimter. První vydání. Praha: Oikoymenh, 2001. Oikúmené. ISBN 80-7298-023-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Překl. Alena Rettová a Petr Urban. I. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-085-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Překl. Erazim Kohák et al. II. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 2006. 380 s. ISBN 80-7298-129-3.
- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Překl. Oldřich Kuba. Vydání 2., reprint 1. vydání, Academia 1972. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.
- HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání*. II/1, Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání. Překl. Petr Urban, Karel Novotný a Hynek Janoušek. Praha: OIKOYMENH, 2010. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-397-1.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologie der Intersubjektivität*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. ISBN 90-247-5028-8.
- HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Překl. Vladimír Špalek & Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996. 147 s. ISBN 80-901625-9-2.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Překl. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem. Praha: OIKOYMENH, 2001. 567 s. ISBN 80-7298-035-1.
- KRAUS, Oskar. *Franz Brentano: zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München: Beck, 1919. 171 s.
- LAERTIOS, Diogenés a Dušan MACHOVEC. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964. 492 s.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.
- LUFT, Sebastian. Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie. *Phänomenologische Forschungen*, 2006, s. 99-134.
- MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Haag: Martinus Nijhoff, 1974. 348 s. ISBN 90-247-1587-3
- MENSCH, James R. *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht: Springer Science, 1981. 211 s. ISBN 978-94-017-3446-2.
- NATORP, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr, 1888. 129 s.
- PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy. Svazek 1. Péče o duši I. Stati z let 1929-1952. Nevydané texty z padesátých let*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 505 s. ISBN 80-86005-24-0.
- REINACH, Adolf. Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. *Göttingische gelehrte Anzeigen*. 1914, 176, 193-214.
- SARTRE, Jean-Paul. *Vědomí a existence*. Překl. J. Čapek a M. Petříček. Praha: Oikoymenh, 2006. 135 s. ISBN 80-7298-171-4.