

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

O INTROSPEKTIVNÍ REFLEXI POZNÁNÍ
A BÁZI PŘÍRODNÍCH VĚD

Ing. Jan Janský

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

O INTROSPEKTIVNÍ REFLEXI POZNÁNÍ
A BÁZI PŘÍRODNÍCH VĚD

Ing. Jan Janský

Školitel: PhDr. Vladimír Havlík, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil při tom jen uvedených pramenů.

Zároveň tímto děkuji svému školiteli Vladimíru Havlíkovi za jeho otevřenost, tolerantní přístup a mnohaletou, trpělivou podporu, Rudolfu Steinerovi za to, že dal mým bloudivým myšlenkám pevný směr, a všem ostatním, kteří mi byli nápomocni radou, inspirací, diskusí, kritikou, povzbuzením či již jen tím, že *jsou*.

Plzeň, říjen 2013

*He has read all the right books but
has got the wrong thing out of every
one...*

— C. S. Lewis

Obsah

Úvod	8
1 Meditace o lidském poznání	11
2 Prvotní problém	20
2.1 Existence otázky jako problém	20
2.2 Zřejmost a danost jako problém	26
2.2.1 Horizont a nová zkušenost	27
2.2.2 Kontext a skutečnost	29
2.2.3 Pluralita a volba skutečnosti	32
2.3 Shrnutí	36
3 Fenomenologická reflexe	38
3.1 Co je fenomenologie	39
3.2 Danost věci samé	39
3.3 Fenomenologická redukce	43
3.4 Fenomenologie jako radikální obrat	48
3.4.1 Problém objektivizace	49
3.4.2 Nové poznání a údiv	51
3.4.3 Pohyb a klid ducha	54
3.4.4 Solipsismus	55
3.5 Paradoxy fenomenologické báze	56
3.5.1 Paradox prvosti	57
3.5.2 Paradox redukce	58
3.5.3 Paradox transcendentálního vědomí	61
4 Idea první fenomenologie	64
4.1 Esenciální principy reflexe vědomí	65
4.1.1 Výchozí pozice a vývoj vědomí	65
4.1.2 Identita esence a zacyklení	66
4.1.3 Absolutno imanence a redundance transcendencí	67
4.1.4 Relativizace a solipsismus	69
4.1.5 Jistota, realita a pravda	70
4.1.6 Originalita a aktualita	71

4.2	Nový pojem intencionality a myšlení	72
4.2.1	Popud k vědě — spokojenost a nespokojenost	73
4.2.2	Předmětné mody vědomí — podmíněnost, explanace, fakt	76
4.2.3	Problém východiska a polarita myšlení–zkušenost	78
4.2.4	Myšlení jako zkušenost	96
4.2.5	Myšlení jako přímá zkušenost	102
4.2.6	Myšlení jako transparentní zkušenost	104
4.2.7	Subjekt a objekt	106
4.2.8	Myšlení, vědomí a <i>Já</i>	111
4.3	Monismus	116
4.3.1	Vjem, pojem a představa	117
4.3.2	Překonání dualismu	120
4.3.3	Monismus a hranice poznání	122
4.3.4	Most mezi přírodní a duchovní vědou	126
5	Formální elementy myšlení	130
5.1	Pevný bod	131
5.2	Rozlišitelnost	134
5.2.1	Prostor	135
5.2.2	Číslo	136
5.3	Obsah a forma	137
5.3.1	Vjem–pojem	137
5.3.2	Vjem–obsah	139
5.3.3	Obsah–forma, analýza	139
5.3.4	Forma–pojem, syntéza	141
5.4	Identita	142
5.4.1	Identita formy	143
5.4.2	Identita obsahu	143
5.5	Fenomenální aspekty logiky	147
5.5.1	Esence logického usuzování	148
5.5.2	Proces formalizace a fixace obsahu	150
5.5.3	Pravda a pravdivost	152
5.5.4	Čas	156
6	Logické paradoxy	160
6.1	Základní charakteristika logických paradoxů	160
6.2	Russelův paradox	161
6.3	Richardův paradox	163
6.4	Paradox lháře	165
6.4.1	Externí pohled	165
6.4.2	Interní pohled	167
6.5	Intermezzo o podstatě paradoxů	167

6.6	Gödelův „paradox“	168
6.6.1	Jádro důkazu	169
6.6.2	Penroseova varianta	169
6.6.3	Smullyanova varianta	172
6.7	Intermezzo o autoreferenci	174
6.8	Gödelův důkaz	175
6.9	Dokazatelnost a pravda — stigma paradoxu lháře	181
6.10	Autoreference, význam a myšlení	185
7	Lidský subjekt a věda	188
7.1	Prostor jako interpretace	190
7.1.1	Klasická mechanika	192
7.1.2	Námítky k dynamice Newtonovy koncepce	198
7.1.3	Fenomenologické intermezzo	201
7.1.4	Relativistické kontexty	203
7.1.5	Za hranicemi inerciality	208
7.1.6	Pokusy o implementaci Machova principu	209
7.1.7	Relační mechanika André K. T. Assise	210
7.1.8	Podstata interpretace a skutečnost	213
7.2	Ontologická propast a obrat k člověku	216
7.2.1	Kvantové konotace	217
7.2.2	Ontologická propast	220
7.2.3	Obrat k člověku	224
8	Meditace o lidském vědění	226
	Literatura	236
	Shrnutí	242
	Summary	244
	Résumé	246

Úvod

Cílem této studie je pokus o reflexi nejelementárnějších aspektů poznání, přičemž je kladen důraz na základní epistemologické pozadí oblasti věd přírodních a exaktních. Hlavním předkládaným argumentem je poukaz na zcela specifické aspekty činnosti *myšlení*, které se však stanou patrnými jen tehdy, pokusíme-li se myšlení samé uchopit na základě vlastní zkušenosti — jen skrze zkušenosti nabyté jeho introspektivní reflexí. V tomto ohledu je možné práci zhruba rozdělit na tři části.

V první části jsou nastíněny problémy, vyplývající z čistě objektivního přístupu ke světu — který je dodnes převažující definiční vlastností vědy. Jedná se především o jeho principiální neúplnost v explikaci a závislost evidence na kontextu, který je *volen* subjektem. Hlavní tezí je poukaz na nutnost introspektivního přístupu, jakožto nutného předpokladu cesty za porozuměním povaze poznání, a dále pak poukaz, že pevným východiskem této cesty je prožitek *zřejmosti*, který je invariantní složkou naší zkušenosti jak u jednotlivých, principiálně neúplných explikací, tak pro navzájem různé kontexty.

Druhá část je věnována tematizaci zřejmosti, danosti a předmětnosti — přijímání objektivní části skutečnosti — z hlediska Husserlovy fenomenologické filosofie a z hlediska myšlenkového monismu Rudolfa Steinera. Představeno je fenomenologické pojetí zkušenosti jako zkušenosti předmětné — jako zkušenosti *intencionální* — a metoda fenomenologické redukce a její význam. Zároveň je poukázáno na některé problémy, které pro fenomenologii představuje v ní stále přítomné reziduum transcendentálního přístupu k podstatě poznání. Překonání tohoto problému nahlédnutím původu představ o transcendentální v imanenci vědomí je možné dojít k novému chápání intencionality, které je v detailu osvětleno na podkladě Steinerovy monistické koncepce. Jejím klíčovým prvkem je uchopení *myšlení* jako činnosti subjekt i objekt přesahující, je generující a zároveň tím i k sobě přímo vztahující. Jako činnost je tak zkušenost daná myšlením *přímo* dostupná našemu vědomí i zároveň v *identické* formě přírodním procesem — je identicky subjektivním vjemem i objektivní realitou.

Konečně třetí část práce je věnována využití a extenzi nových poznatků a nahlédnutých souvislostí v oblasti logiky a v doméně exaktních věd. Hlavním cílem zde je ukázat, že bádání v těchto oblastech je založeno na intencionální zkušenosti, která sama však s ohledem na jimi dosahované výsledky reflektována není. Symptomem absence této reflexe je pak opomenutí, že *každý* akt evidence — ať již platnosti logického soudu,

přímého pozorování či výsledku měření — nutně *předpokládá evidenci vnímajícím subjektem*. Vyloučení této subjektivní složky z logických úvah vede k možnosti formulovat logický (množinový, sémantický) *paradox*. Vyloučení subjektivní složky ze zkoumání přírody zase vede k mylným představám o světových ontologiích a paradigmatickému charakteru vědeckého bádání, v němž změna paradigmatu není ničím jiným, než nahrazením jedné sady *idolů* sadou jinou.

Tematickým cílem práce je především celistvou argumentací podložená prezentace nového introspektivního náhledu povahy intencionální zkušenosti a tím i nové možnosti porozumění postavení, role a potenciálu člověka v kontextu vědeckého bádání i poznání obecně.

Rovněž strukturní a metodické aspekty práce ovlivnilo několik faktorů. Předně, jak bylo zmíněno, je práce koncipována principiálně jako *soběstačný argument*, k jehož sledování není vyžadována hluboká znalost úzce specifické oblasti filosofie či vědy. Jeho středobodem je introspektivní reflexe intencionality, tedy uchopení zkušenosti, jejíž podstata je zcela univerzální a na kontextu nezávislá, tedy interdisciplinární.

Dalším faktorem je skutečnost, že prakticky neexistuje odborná literatura, primárně zaměřená na filosofické a epistemologické aspekty filosofického díla Rudolfa Steinera, v němž jsou k nalezení v práci argumentované klíčové vhledy, týkající se myšlení a jeho vztahu k subjektu, objektu, zkušenosti a poznání. Problémem, který je s touto situací spojen, je praktická nemožnost koncipovat práci jako rešeršní či komparativní studii. Pro oba tyto případy je totiž jejich *předpokladem* povědomí o zkoumaných či srovnávaných oblastech, především však jejich přijímání jako relevantních filosofických (teoretických, vědeckých) postojů. Steinerovo filosofické dílo takovýto statut v současné filosofii či filosofii vědy nemá. I z tohoto důvodu je práce koncipována jako *argument*, jehož nedílným cílem je i obhajoba Steinerovy filosofické koncepce jako platného a relevantního východiska, s mnoha významnými přesahy nad rámec filosofie samotné. Jedinou výjimkou, umožňující alespoň částečné komparativní srovnání, je jádro Husserlovy fenomenologické filosofie, jejíž východiska, směřování a vhledy se z tohoto důvodu, byť s výhradami, staly součástí hlavního argumentu práce.

Exkurze do různých oborů — převážně logiky, matematiky a fyziky — uváděné v třetí části práce pak mají především význam demonstrace *důsledků* a *využití* náhledů, získaných introspektivním zkoumáním intencionality. Nemají sloužit jako selektivní interpretace dílčích problémů za účelem podpory hlavní teze. Výběr aplikovaných oblastí v třetí části je pochopitelně, vzhledem ke smysluplnému rozsahu práce i rozhledu autora, omezený a týká se především oblastí, které jsou blízké autorovu zaměření.

Zmíněné metodické „obtíže“ byly zohledněny při volbě struktury a gradaci argumentu samého. Klade-li si práce za cíl dojít k vyjádření argumentu, založeném na *introspektivní* zkušenosti — kterou je možné v prvním přiblížení, byť nesprávně, chápat jako zkušenost čistě subjektivní —, pak je nezbytné nejprve přivést čtenáře k takové schopnosti nahlížení a k reflexi těch aspektů vědomí dostupného prožívání, které vůbec takovou zkušenost umožní *mít* — evidovat ji jako skutečnou a existující. Tento *kvalita-*

tivně odlišný způsob nahlížení a uchopování zkušenosti — v podstatě fenomenologický přístup ke zkoumání skutečnosti — je hlavním předmětem první části práce a je nezbytným pro plné uchopení argumentu části druhé.

Z nastíněného je patrné, že studie měla od počátku *apriori daný cíl* a její konečný obsah je z převážné části výsledkem hledání vhodných prostředků k jeho komunikaci. V tomto ohledu se metodicky liší od studií, jejichž cílem je mapování, popis či pokrytí vybrané oblasti či tematiky — od studií, které jsou založeny na svědomitém a metodickém sběru a kompilaci faktů, z nichž jsou pak činěny závěry ve snaze nalézt nové struktury. Takové studie mají pevnou metodu, ale nejistý cíl. Předkládaná práce je v tomto smyslu opakem — měla od počátku vymezený cíl a její hlavní obsahovou náplň konstituuje metoda jeho dosažení. V kontextu dnešních akademických zvyklostí se proto nejedná o „typickou“ vědeckou studii. Zmíněný přesun těžiště studie — z důsledné systematické reflexe, komparace a zhodnocení již existujících přístupů na pokus o genezi vlastního soběstačného argumentu a položení základu *jiného* východiska v základních otázkách poznání — se mi proto jeví nejen jako ospravedlnitelný, ale s ohledem na fundamentální odlišnost cílových tezí i jako *vhodný* způsob jejich prezentace.

Metodickým cílem práce je tedy úspěšná výstavba fundamentálních argumentů, umožňujících přijetí prezentované filosofické báze nejen jako relevantní a nosné, ale navíc implicitně obsahující dostatečný základ pro možnost reflexe oblastí a otázek explicitně nevyjádřených.

Je patrné, že zvoleným tématem je činěn pokus o reflexi zcela obecných, univerzálních a fundamentálních aspektů poznání. To s sebou nese obtíž velmi specifického charakteru: úspěšné splnění vytyčeného cíle v tomto případě znamená, že se podaří upozornit a pojednat o nezřejmých aspektech té složky naší zkušenosti, která je běžně brána jako naprosto samozřejmá. Takový podnik je vždy neustálým *balancováním na hraně mezi banalitou a absurditou* — pohybem na horizontu zcela samozřejmého a zcela nesrozumitelného, protože univerzálně skrytého. Z tohoto důvodu začneme s naším výkladem v prostoru víceméně známých a snadno uchopitelných samozřejmostí, abychom se pozvolnou problematizací dostali ke smysluplnému uchopení jejich méně zřejmé složky.

Kapitola 1

Meditace o lidském poznání

Poznávání světa je dnes v našich myslích úzce spojeno s pojmem *věda*. K vědě se dnes obracíme, žádá-li si naše nitro vysvětlení evidovaných, prožívaných jevů. Nezpochybnitelné a hmatatelné výsledky vědy považujeme za stvrzení její kredibility, za důkaz opravdovosti jejími prostředky nabytých poznatků. Zvláštní status mezi vědami mají vědy exaktní. Jejich „exaktnost“ indikuje jakousi záruku, že oproti ostatním vědám, které takzvaně exaktními nejsou, jsou jejich metody a výsledky méně náchylné k možnosti alternativních výkladů napříč různými individualitami, kulturami, národy a epochami. Exaktnost je indikací jakési nevyřčené, podvědomé záruky — že exaktním způsobem nabyté poznatky by *měly být platné*.

Zároveň se však k současnému vědeckému poznání váže určitý jev, který je na jednu stranu hnacím motorem vědecké aktivity, na straně druhé je ve tváři vědy nepřehlédnutelným mateřským znaménkem. Totiž každá cesta k vědeckému průlomů je lemována očekáváním a nadějí, že s ním získané nové poznání už bude nějakým způsobem *konečné, definitivní*, že nám *dá odpovědi* na otázky, které jsme si kladli a které často samy byly příčinou a hybnou silou celého předchozího bádání. V okamžiku, kdy pak k takovému průlomů skutečně dojde, a lidé mají tyto *nové*, hlubší poznatky o „struktuře světa“ k dispozici, dojde k něčemu zvláštnímu — onen poznávaný a hledaný svět se od nás zase o kousek vzdálí. *Zdá se, jako by každý krok vědy směrem kupředu byl vyvážen větší propastí mezi člověkem a světem*.

Vysvětlení, od kterého jsme si slibovali poznání skutečné *příčiny*, nejen, že není vysvětlením dostatečným, ale zároveň s sebou často vyvolává více otázek, než kolik dalo odpovědí. V progresivním rozšiřování našich poznatků o světě jsme tak konfrontováni se stále větším souborem stále méně spolu souvisejících střípků kdysi snad jednotné reality. Z jedné *filosofie* se vydělují samostatné *obory* se samostatným jazykem, samostatnými metodami a v posledku pak i samostatnou, nezávislou realitou.

Celý proces je možné připodobnit k růstu stromu. Strom vědy roste od kmene, v němž je spojen pevně se zemí — světem. Na cestě vzhůru se pak štěpí na větve a větévky a my v naději očekáváme, že s každým novým dělením, s každým nově rašícím pupenem dostaneme v podobě nového listí nějakou zásadní znalost o spojení kmene se

zemí. Na stromě tak horečně raší nové větve a nové listy, až nakonec z krajních pozic jednotlivých lístečků není již samotný kmen ve spleti větvení a záplavě zeleně vidět. Možnost evidovat a uvědomovat si onen původní zdroj vědeckého snažení se ztrácí ve změti větví a listů. Kmen sice již nevidíme, zato si oplátkou můžeme dosytosti užívat plodů, které jsou nám na jednotlivých větvích k dispozici. Jsou nám svědectvím a zárukou, že má věda skutečné výsledky, navíc lahodná, někdy snad až omamná, chuť těchto plodů dává na čas zapomenout na otázky po existenci kmene a možnostech cesty k němu.

Cesty ke kmeni se nám otevírají v zásadě dvě. Jednou z nich je cesta *nazpět*, sestup zpět k nižším a silnějším, širěji vymezeným, větvím. Tato cesta není pro vědu příliš zajímavá, protože s sebou nese jistou znevažující relativizaci jejích současných výsledků a znovu vrhá světlo na méně specifické, neostré a z jejího pohledu „dávno překonané“ poznatky — snad až „dogmata“ — dob minulých. Navíc je na těchto větvích většinou méně ovoce, které navíc nemá při srovnání s tím na větvích koncových tak lahodnou chuť. Avšak jen tak, že pochopíme, jak jsme se mohli dostat na místo, na kterém stojíme nyní, z pozice, na které jsme stáli dříve, je možné alespoň letmo zachytit *smysl* našeho snažení v určitém širším kontextu. Touto cestou se dnes převážně ubírají filosofové vědy, kteří se na základě rekonstrukce a progresu vědecké aktivity snaží v retrospektivě znovu složit ucelený, lépe pochopitelný a pro dnešní dobu snad i ospravedlnitelný obraz stromu vědy.

Druhá cesta je cestou radikální. Namísto, abychom postupovali zpět od vyšší větévky k nižší, necháme veškeré listy spolu s plody na stromě opadat v naději, že za cenu ztráty možnosti bezprostřední opory ve většině vědeckých poznatků budeme mít možnost nahlédnout původ vědy samé, jak je navázána na středový kmen spojený se zemí — světem —, a její nerozlučné spojení s lidským duchem, jehož potřeby a kvality byly kdysi prvotní příčinou růstu stromu samého. Teprve když odložíme *všechny* současné opěrné struktury, máme možnost evidovat, na jakém základě vzniká opora sama. K tomu, abychom mohli nahlédnout prvopočátek procesu, který v jeho dnešní komplexitě shrnujeme pojmem *věda*, je nezbytné pokusit se nejprve veškerou vědu „zapomenout“. Dalo by se namítnout, že takový krok pochopitelně z principu není možné učinit. To je samozřejmě naprosto relevantní námitka, kterou není možné nijak obejít. Co však je možné, je poukázat na to, že *princip* vzniku poznatků o světě je, co se týká vnitřních duchovních procesů v člověku, *zcela nezávislý* na konkrétním stavu vědy. Tím „zapomenutím“ veškeré vědy se tak nemíní možnost vžít se do jakéhosi „předvědeckého“ prostředí a to dále zkoumat, ale především se tím míní pokus sledovat a dohledat *niterná východiska* poznání, zvláště pak toho, jež si zaslouhuje přívlastek „vědecké“. Takové reflexe jsme právě naopak schopni až v okamžiku, kdy je tu něco, co je reflexi přístupno — jen tím, že naše dnešní věda je *zde* ve své současné podobě, je možné se nad ni samu povznést a položit si otázku po jejím původu a charakteru.¹

¹Nesnažíme se tedy vědecký proces *vytvořit*, ale *pochopit*. K tomu abychom mohli něco vytvořit, musíme před realizací této věci, již chceme tvořit, o ní mít předem vytvořen patřičný pojem. Snažíme-li

Tento radikální přístup komplikuje v prvním přiblížení to, že v žádném případě *není metodologii* vědy. Každá metodologie je ve svém působení na existující vědě *závislá*, potřebuje již fungující vědecký proces, který se může stát předmětem jejího zkoumání na základě již dosažených výsledků. V důsledku toho se i metodologie sama vyvíjí spolu s vědou. Odložíme-li konkrétní vědecké poznatky, zanikne možnost budování metodologie v jejím klasickém smyslu. Je zřejmé, že hlavní předmět pokusu o prvotní reflexi, který by přesahoval a zastřešoval jednotlivé metodologické přístupy, tak není možné považovat za metodologii vědy.

Na co se tedy snažíme poukázat? Co je tím, co zde tak komplikovaně obcházíme bez explicitního vymezení? Je to právě podstata *toho*, co nám proklouzává mezi prsty v případě velkých vědeckých průlomů. Je to právě onen *chybějící apex*, završení, které jako by *nikdy* nemohlo být nalezeno na poli externí vědy, externí skutečnosti, externího poznatku. V této souvislosti, k demonstraci podstaty míněného, si v metaforické analogii vypůjčíme několik myšlenek z přednášky Manly Palmera Halla, vztahujících se se iniciačním praktikám starověkého Egypta.

Podle Halla je možné si povšimnout, že častým aspektem velkých starověkých monumentů, které mají nějakým způsobem reprezentovat vzájemnost vztahu člověka ke kosmu,² je jistá nedokonalost či *nedokončenost* vzhledem k našemu očekávání. Většinou jinak dokonalé stavby se vyznačují z našeho, zvláště současného, pohledu *vadou*, kterou lze interpretovat jako symbol jejich pozemské nedokončenosti, jako náznak toho, že „úplným je jen Bůh sám“ [Hall 1928, 44].³ Tak například pyramidě Slunce v Mexiku chybí na jejím vrcholku údajně kdysi stojící chrám, stupňovitá struktura rozsáhlého buddhistického chrámového komplexu Borobudur na Jávě je zase zakončena svatyní, která je zcela prázdná.⁴ Záhadou Velké pyramidy v Gíze je její chybějící vrcholek, absence jakýchkoli nápisů a zcela prázdné, údajně pohřební, vnitřní síně.

Tyto a jiné monumenty mají společných několik věcí. Především se dodnes vedou spory o to, kdo a kdy je postavil a k jakému sloužily účelu. Druhým aspektem pak je právě často jejich *chybějící hmotné završení* — apex, viditelný symbol, na který bychom si mohli sáhnout nebo který by byl alespoň vidět. Jeho neexistenci se snažíme vysvětlit nějakou událostí, kterou samu nelze nijak doložit — domněnka o existenci sochy na vrcholu Borobuduru se zakládá na rozporných záznamech britských výzkumníků, prázdné vnitřní prostory a chybějící vrcholek Velké pyramidy zase předpokládají její

něco pochopit, lze tak učinit jen na základě věci již existující, jež nám dává možnost její reflexi si o ní pojem utvořit.

²Pohled vzhůru, k nebesům a hvězdám dříve člověku evokoval odraz světa bohů — makrokosmu —, jehož analogickým *zrcadlením* dole na zemi byl on sám i příroda — mikrokosmos. Náhled na člověka jakožto mikrokosmický obraz makrokosmu, s nímž je bytostně svázán analogickou vazbou, se držel v kulturním i bytostném povědomí člověka od „předfilosofického“ období až v podstatě do nástupu novověku. Poté postupně slábl až s postupující „vědeckou revolucí“ z lidského vědomí téměř zcela vymizel.

³Vizte též [Hall IPa].

⁴Od poloviny devatenáctého století se vedou spory, jestli ve vrcholové svatyni byla obří Buddhova socha či nikoli [Soekmono 1976, 6].

otevření a vyloupení kdysi ve starověkých dobách.⁵ Třetím a pro nás nejdůležitějším aspektem těchto struktur je, že jsou fyzickým ztělesněním, manifestací pojmu *poznání* v jeho absolutním smyslu — symbolem pro souvztažnost člověka a kosmu a lidskou snahu se k němu nějak přiblížit, vztáhnout. Pokud jsou pro nás dnes tímto symbolem světové univerzity, zastávaly podobnou roli v dobách středověkých klášterů a v dobách předfilosofických byly centrem poznání a „vzdělanosti“ školy mystérií.

Pro výklad naší metafory se nyní omezíme pouze na Velkou pyramidu v Gíze. Je to stavba, která dodnes udivuje svou velikostí a precizností výstavby. Právě úhly této stavby jsou vystavěny s přesností v řádech jednotek úhlových minut stejně jako orientace jejích stran a stěn vůči hlavním světovým stranám. I samotný „zakladatel astronomie“, Ptolemaios, byl tři tisíciletí po historiky datovaném vystavění Velké pyramidy schopen provádět svá měření s přesností o téměř celý jeden řád nižší. V době před jejím prvním násilným otevřením roku 820 n. l. a následným zemětřesením roku 1300 byl povrch pyramidy pokryt leštěnými vápencovými deskami o hmotnosti až 200 tun, mezi než údajně nebylo možné zasunout ani střížku nože, jak precizně byly opracovány a sestaveny. Při snaze odhalit původ a účel této stavby jsme nasbírali mnohé další pozoruhodné poznatky, relevantní i irelevantní. Jedno však zůstává ve změní dat, informací a hypotéz nadevše jistým — jedná se o technicky téměř dokonalou stavbu vyžadující a ztělesňující v sobě hlubokou *znalost*. Tato, možná nejdokonalejší ze známých pyramid, má však jednu zásadní vadu — není dokončena, chybí jí apex sjednocující její čtyři sbíhající se stěny. Chybí jí element sjednocující rozdělené.

Význam tohoto „defektu“ vysvětluje Manly Palmer Hall v souvislosti právě s mysterijní praxí starého Egypta. Cílem mysterijní iniciace bylo získání „vyššího poznání“ — kterým byla v souladu s hlavním motivem egyptského náboženství též reflexe mystéria smrti. Završení iniciačního procesu, který s sebou nesl i hluboké morální a etické aspekty, pak bylo, podle Halla, vázané na zkušenost spojenou s poznatkem, že v každém jednotlivci žije nesmrtelná jiskra, která nezaniká ani okamžikem smrti. Tohoto poznání však bylo možné dosáhnout jen skrze *vlastní zkušenost*, teprve pak se z víry mohl stát poznatek — mysterijní výcvik byl proto završen rituálem, ve kterém byl adept přiveden do stavu klinické smrti a po opětovné obnově životních funkcí se vracel do života s *novým poznáním* o nesmrtelném elementu v nitru člověka.⁶

Proces aspirace na nejvyšší poznání je symbolizován právě ve tvaru nedokončené pyramidy — díla nedokončeného v jeho viditelné materiální podobě. V dílech záměrně nedokončených v jejich materiální podobě je skryt poukaz, že bez ohledu na jejich aktuální materiální a fyzickou dokonalost — jejich přesnost orientace, preciznost výstavby

⁵Pro zde prezentovanou myšlenku není důležité, zda dříve byla pyramida, dokud byly její stěny ještě pokryty leštěnými vápencovými deskami, zakončena ostrým vrcholkem, stejně jako dvě s ní sousedící, či nikoli. Důležitá v tuto chvíli nejsou často rozporovaná historická „fakta“, ale v analogii vyjádřená idea. Co se rozhodujícího důkazu o zakončení Velké pyramidy týče, dostupné dochované historické záznamy zmiňují pyramidu vždy bez vrcholového zakončení, i když se objevují různé a spekulativní hypotézy o opaku.

⁶Nutný předchodí mysterijní, tj. i mravní a etický, výcvik byl nezbytný právě proto, aby si adept po obnově svých fyzických životních funkcí tuto *zkušenost* pamatoval.

atd. — musí být vždy dokončena *jiným způsobem*, především ale *skrze člověka smého*, skrze jeho *vnitřní neviditelnou část*, skrze *vlastní vnitřní zkušenost*. Chybějícím elementem je v tomto ohledu vždy člověk sám.

Tato nedokončenost, nedokonalost jinak dokonalé struktury odkazuje na podobný princip, který způsobuje, že s každým dalším vědeckým průlomem nedocházíme ke konečným odpovědím, pouze k dalším otázkám.

Zkoumání světa vědeckými prostředky je v tomto smyslu možné připodobnit k pyramidovému tvaru a k postupnému stoupaní po jeho stěně směrem vzhůru. Racionální koncepce postavené na empirických či teoretických *faktech* nás mohou dostat jen do určité úrovně, do bodu, ve kterém budeme přímo konfrontováni s nemožností dobrat se takovému, v podstatě „mechanickým“, vzestupem vrcholu. Postupujeme-li pohledem od základu pyramidy směrem vzhůru, dostaneme se do bodu, ve kterém již náš zrak nenachází oporu v masivním kameni a propadá se do prázdna — v místě chybějícího vrcholku. „Všechny viditelné věci, sledujeme-li je dostatečně vysoko, zmizí“ [Hall IPa, 1h:8m].

Proto se nám při hledání podstaty života stále detailnější analýzou složení a hmotného fungování živých organismů před očima ztratí život samotný. Proto při hledání podstaty hmoty na základě jejího elementárního složení dospíváme nakonec k otázce, nakolik naše vlastní hledání ovlivňuje to, co nacházíme — původní *jev materie*, naše východisko, se rozplyne v matematických vztazích, experimentálních procedurách a jejich mnohoznačných interpretacích. Stejně je tomu při snaze pochopit či dokonce syntetizovat přirozené či umělé myšlení na základě znalosti a pokusu o rekonstrukci neuronových procesů našich mozků — v takovém konání získáme sice obrovského množství nových a cenných poznatků, avšak podstata myšlení mezi nimi nikdy nebude.

Podstatu popsané ztráty relevance výsledku poznání, směru bádání a nakonec i hledaného smyslu samého je možné nahlížet a kontemplantovat s pomocí jednoduchého podobenství o chybějícím vrcholku, *záměrně* viditelné nedokonalosti, jež symbolizuje a poukazuje na principiální aspekt našeho konání ve snaze porozumět světu. Čím výše ve snaze o porozumění vystoupáme bez nutného doplňujícího a reflektujícího *vnitřního* článku, tím větší vytvoříme odstup mezi tím, co podvědomě hledáme a tím co vědomě nalézáme.

„Balony vystoupily tak vysoko, až se dostaly do černé oblohy, kde není nic vidět. A právě tato obloha to jest, kam naše věda nakonec dospěje.“⁷

Tento *syndrom chybějícího završení*, jak je možné nastíněný princip pojmenovat,⁸ je dnes ve filosofii vědy reflektován na několika rovinách v přístupech, které se zabývají studiem dvou jeho nejvýraznějších symptomů. Tím prvním symptomem je *pluralita* vědeckých teorií a metod, nemožnost sestavit *jednoznačnou* metodologii vědy, která by

⁷Výrok Julese de Goncourta glosující „vědeckou horečku“ na přelomu devatenáctého a dvacátého století v úvodu [Lasenic 1936].

⁸V anglickém překladu se nabízí mnohem lepší obrat *missing capstone syndrome*.

se mohla stát normativním kritériem pro posuzování vědeckého procesu. Nejvýraznějším příspěvkem v tomto ohledu je pravděpodobně dílo a odkaz Paula K. Feyerabenda, především jeho práce *Rozprava proti metodě* [Feyerabend 2001]. Popularizované shrnutí jím propagované „metodologie“, která se často zjednodušuje do sousloví *cokoli jde*, nejen, že poukazuje na pluralitu, neuspořádanost a živelnost vědeckého vývoje, ve kterém jsou veškeré poznatky vždy přímo vázány *na člověka v daném konkrétním sociokulturním kontextu*, ale zároveň má *relativizující* charakter, co se hodnoty takto získaného vědeckého poznání týče. Reflexe jednoho symptomu u *syndromu chybějícího zakončení* tak ústí do postmoderního vidění vědy, v níž je na jedné straně podporována pluralita jejich racionalit,⁹ jež je navíc rozpoznána jako základní a fundamentální požadavek zdravé vědy, na straně druhé však ztrácí všechny tyto racionality pevnou půdu pod nohama, protože jejich obsahu není možné spolehlivě přiznat absolutní ontologický statut. Samotné hlásání pluralismu teorií se, bez dalšího doplnění, stává principiální rezignací na dosažení *absolutna*.

Druhým a důležitějším symptomem je právě nedokonalost celé stavby v její viditelné podobě a tedy přítomnost jistého limitu — *horizontu*, směrem k němuž slábne schopnost našeho pohledu rozlišovat mezi jednotlivými objekty a naopak sílí jejich vzájemná provázanost, která na horizontu samotném přechází v naprostou slitost, kontinuitu. Tento limit se v reflexi procesu poznávání fenomenálně projevuje jakožto jistá *neostrosta* pojmových (racionálních) struktur, o něž se při uchopování jevů napříč různými pohledy opíráme — struktur, které dávají obsahu našeho pohledu řád a smysl. Každý pohled sahá jen do určité „šíře“ a „vzdálenosti“, jimiž je omezena aktuální fenomenální (empirická) opora veškerého jeho možného teoretického (pojmového) obsahu. Za tento horizont náš aktuální pohled již nesáhá. Jevy, které se nám ukazují na samé hranici našeho pohledu, na horizontu, jsou pro nás pozvánkou k dalšímu možnému poznání, k odhalení toho, co se skrývá za horizontem, a zároveň tvoří nezbytný kontext aktuálního pohledu. Abychom však byli schopni horizont naším omezeným pohledem překročit, jsme nuceni změnit naši pozorovací pozici a tím přehodnotit — tedy ztratit — opěrný základ aktuálního pohledu i s racionalitou mu příslušející. Překročit horizont tak znamená vzdát se, do jisté míry, našeho předchozího východiska — každý krok *směrem k* horizontu je zároveň krokem *směrem od* bodu, z něhož jsme vyšli.

Toto omezení je však zároveň paradoxně *nutnou podmínkou, abychom vůbec něco viděli*. Jen díky tomu, že za horizont nevidíme, máme možnost jako souvislé a celistvé spatřit to, co se nám jeví *na něm* jakožto projev toho, co je *za ním*.¹⁰ Problém je právě

⁹Racionalitu budeme chápat jakožto pojmově-teoretické struktury, jako jeden ucelený souhrn pojmů či idejí a jejich souvislostí.

¹⁰„Osvětlená část pozorovaného předmětu nám poskytuje oporu, která ovšem ve směru k obzoru slábne. Přitom je lhostejno, zda tímto předmětem je nějaký shluk či svět jevů, nebo jev jediný táhnoucí se až k obzoru. To, o co nám jde především, však leží za obzorem oddělujícím osvětlené od neosvětleného. O tom (nikoliv o tom všem) nám pak více či méně srozumitelnou zprávu podává obzor. Jednak tím, že nás nenásilně vede k přijímání tezí (to je k prodlužování některých výkladů z osvětlené na neosvětlenou část), jednak tím, že jevy na něm ležící nás vyzývají, abychom je vykládali jako projevy jevů ležících za ním“ [Vopěnka 2001, 61].

v tom, že chceme-li se dostat k tomu, co je za obzorem, musíme buď změnit pozici a nebo rozšířit dosah našeho pohledu. V obou případech tím však měníme způsob vidění světa a tedy i s pohledem svázanou racionalitu samotnou, k čemuž pak patří deformace či ztráta evidence jevů, rozlišených na původním horizontu, který je nově *nabrázen* horizontem jiným. Matematik a filosof Petr Vopěnka, který je českým průkopníkem tohoto náhledu na poli matematiky a filosofie, to přibližuje na analogii s pohádkovou postavou Bystrozrakého: kdybychom jako on „viděli“ až *za* horizont, pak by nám ze změní evidovaných elementárních částic nikdy nevyvstal před očima obraz například stolu; kdybychom viděli jednotlivá zrnka, nikdy bychom neuzřeli hromadu písku, ani bychom si o něčem takovém nemohli vůbec utvořit pojem. Všechny pojmy, ať již pojmy zcela běžného všedního života či vědecké termíny, jsou tak z fenomenologického hlediska omezeny a určeny (lidským) pohledem a jemu příslušejícím horizontem. Toto omezení je nutnou podmínkou a jádrem existence pohledu i samotné schopnosti „vidět“. Ono *chybějící završení* tu v jistém smyslu nejen skutečně *je*, ale dokonce *je nutné* k tomu, abychom byli schopni vůbec mít *jakékoli* poznání.

Z principiální nedokonalosti, jež je symbolizovaná prázdnotou, zející na místě vrcholku nedokončené Velké pyramidy, tak můžeme tušit, že je tu něco zásadního. Něco, co nám umožňuje na jednu stranu *vidět a pojmenovat* věci tohoto světa, co nás zároveň skrze jejich jas *oslepuje* a šálí a vyvolává v nás přesvědčení o jejich nezávislosti, oddělené *realitě*. Toto zaslepení nás svádí k přílišnému lpění a hledání stability, neměnnosti a opory v tom, co je povrchově viditelné, v tom, co je principiálně nestálé a proměnlivé. Při tom nám uniká ona esenciální neviditelná složka našeho světa — ta, jež je skutečně neměnnou a stabilní, jež je tou skutečnou oporou našeho poznání i bytí. Stoupáme-li navíc pohledem po povrchu pyramidy směrem vzhůru, její okrajové linie se postupně sbíhají. Prostor, na kterém se náš pohled, hledající oporu pouze ve viditelném, může zachytit, je čím dál tím menší — až se nakonec propadne do prázdna v místě *chybějícího* vrcholku. S postupným zužováním linií je tento okamžik nejen bližší, ale zároveň i stále více evidentní.

Analogicky je tak možné podchytit další aspekt (nejen) vědeckého poznávání světa. S postupným rozvojem a stále užší specializací jednotlivých vědních oborů se totiž stává čím dál markantnějším okamžik, kdy se ocitneme na okraji prázdnoty ve vrcholové oblasti. Konečným smyslem a poslední fází každého, a tedy i našeho současného, vědeckého paradigmatu a vědeckého progresu poznání tak může být, možná paradoxně, právě *uvědomění* si tohoto principu. V tom je možné spatřovat určitý „vyšší“ úkol současné vědy. Bez vědy, pokroku a změny, kterou s sebou nese, bychom se k tomuto vrcholku nikdy nepropracovali — stáli bychom na úpatí u základů pyramidy netušíce, že její vzhůru stoupající linie vedou do nicoty. Zároveň však nemůžeme po vědě chtít odpovědi, které jí nepřísluší, stejně jako nejsou kamenné bloky pyramidy nositeli skrytého významu jejího *chybějícího* vrcholku.

Podíváme-li se s nadhledem na vývoj metodologických či epistemologických pokusů o uchopení vědy a poznávání samého, stane se tento *chybějící* element zřetelným svým

zcela specifickým způsobem. Ukazuje se nám v podobě nedokonalosti a nezpůsobivosti každého jednoho přístupu jako jeho hranice, horizont, díky jehož existenci byla zatím každá z navrhovaných koncepcí omezena, kritizována a případně opuštěna či překonána — aby byla často nahrazena koncepcí jinou, se sobě vlastní, novou manifestací inherentních nedokonalostí a limitů pramenících z téže skryté podstaty. Pozitivistická metodologie vědy tak na svém horizontu nutně naráží na problém apriorních teoretických struktur, Popperův deduktivní falzifikacionismus zase nemůže zcela odhlédnout od induktivních aspektů stavby teorií, racionalistická pojetí narážejí na sociální faktory vědeckého výzkumu a sociologické a antropologické přístupy zase příliš relativizují zcela evidentní ontologické aspekty racionality. Ke každé koncepci lze najít výjimky, které můžeme vynést na světlo z prostoru za jejím horizontem a postavit je nekompromisně jako protiváhu proti případnému tvrzení její obecné platnosti. Avšak stejně tak pro ni nalézáme i velké množství podpůrných argumentů v oblasti před ním. A přitom *zdroj* této nedokonalosti, skrytý v podstatě tohoto nezbytného a neodstranitelného horizontu, je právě tím, na co je třeba zaměřit pozornost, máme-li se přiblížit k té „neviditelné“ složce reality, která činí spojení člověka se světem dokonalým a úplným.

Proto je nutné obrátit náš pohled na ten aspekt skutečnosti, který je *společný* všem našim pohledům, vši naší poznávací zkušenosti. Je evidentní, že tento aspekt nebude možné nalézt jako *objekt* v zorném poli našeho pohledu — různé pohledy nám poskytují různé, nikoli společné obsahy. Přesto však jsme schopni rozlišit určitý formální aspekt spojený se všemi pohledy, napříč všemi kontexty, všemi teoriemi i metodologiemi. Je jím přece sama ona záhadná *zřejmost*, s jakou uchopujeme objekty, rozlišené v našem pohledu a uchopované naším *myšlením*. Bez zřejmosti, bez myšlení, bychom neměli k poznání, jež se tak náruživě snažíme strukturovat, žádné cesty. Ke všemu viditelnému tak vždy přináležejí i tato skutečnost — že je samo „nějak“ *zřejmé* a zároveň myšlením *uchopitelné*.

Protože je mu neustálým skrytým průvodcem, je člověku jeho vlastní myšlení zdrojem největší jistoty jeho poznání. Zároveň však může být i zdrojem největších omylů. Jistotou se stává ve chvíli, kdy na jeho základě vyrážíme na cestu k horizontu a za něj, v očekávání a naději nových poznatků. Zdrojem omylu se pak stává v okamžiku, kdy nabudeme dojem, že tyto nové poznatky nám mohou samy posloužit ke zpětné rekonstrukci a objektivního uchopení onoho výchozího popudu k cestě, kterou jsme právě vykonali. Podstatu *zřejmosti* samotné v objektivním smyslu na konci cesty nikdy nenajdeme — je to totiž ona, která nás na cestě *vede a provází*. Je na cestě naším stále přítomným, tichým průvodcem, nikoli jejím cílem.

Smyslem našich dalších úvah nebude hledání jistoty v doméně viditelných entit, hledání strukturovaných pojmů *na* a *za* — beztak proměnlivým — horizontem našeho pohledu. Spíše půjde o reflexi podstaty oné tvůrčí síly, onoho svobodného impulsu, oné možnosti cestu poznání samu vůbec uskutečnit. Respekt k oněma dvěma průvodům poznávání — *myšlení a zřejmosti* — nás postupně povede k vnitřnímu náhledu souvislosti mezi poznávajícím subjektem a povahou jím uchopovaných objektů, bez nutnosti rela-

tivizovat objektivitu či skutečnost ve zřejmosti nalezeného poznání. *Myšlení a zřejmost* jsou dva aspekty, které je možné jako její jisté opěrné body objevit za vší dostupnou evidencí. Jako němí svědkové jsou neviditelnými průvodci naší kognitivní aktivity. Bez zřejmosti, bez jasu našeho myšlení není poznání možné. Přesto je samotné naším pohledem téměř nikdy nevidujeme. Stojí s námi jakožto dárci i garanti možnosti vydat se na cestu poznání světa, na cestě samotné se však s nimi nesetkáme, dokud je neobjevíme, jako naše věrné, mlčenlivé průvodce, nejprve sami v sobě.

Až tak daleko nás tedy dovedla počáteční analogie s chybějícím vrcholkem Velké pyramidy v Gíze. Je pevným přesvědčením autora tohoto textu, že nastíněné úvahy nejsou pouhým výsledkem jeho fantazie, ale naopak základem umožňujícím skutečnou reflexi problému, před kterým dnes věda i člověk, jako její původce a realizátor, stojí. Ona pomyslná cesta „ke kmeni“ se v budoucnu bude muset stát *nutností*, nemá-li se *obsahem* vědeckého snažení stát ona chimérická *prázdnota* na vrcholku pyramidy. Cílem a motivací následujících kapitol je pokus o reflexi této problematiky a poukaz na projevy syndromu chybějícího završení ve vybraných oblastech filosofie a vědy. K takovému účelu je nutné nejprve, alespoň v nástinu, pojednat o podstatě onoho neviditelného elementu, který má jako jediný potenci zakončit principiálně nedokončené dílo. Jak o tom mluví M. P. Hall, „je to náš vnitřní život, který musí zakončit *každou* strukturu materiálního světa“ [Hall IPa, 1h:10m]. Naše cesta tedy musí začít cestou do našeho nitra — fenomenologickou analýzou *zřejmosti a myšlení*.

Stále hledáme ono Slunce, jež nám osvětluje vší dostupnou skutečnost. Máme-li však možnost na chvíli pohlédnout na ně samotné, zůstáváme jeho jasem oslepeni a nevidíme nic.

Kapitola 2

Prvotní problém

Klademe si otázky, nacházíme odpovědi. Avšak málokdy se pro nás otázkou stane otázka sama, málokdy se tážeme odkud k nám toto tázavé puzení přichází. Ještě méně se tážeme po tom, jak je možné, že nás odpověď uspokojila — jak je možné, že je s takovou samozřejmostí schopna uspokojit onu za otázkou skrytou potřebu.

2.1 Existence otázky jako problém

Rozličné otázky, které si můžeme pokládat, a jejichž odpovědi snažně hledáme, se od sebe mohou lišit formou i obsahem. Přesto mají všechny otázky jeden aspekt společný. To, že si je pokládáme, je neklamným důkazem našeho zájmu o svět. Každá otázka v sobě odkazuje na činný element, přítomný uvnitř naší bytosti, kterým se aktivně vztahujeme k vnějšímu světu s očekáváním, že se snad v odpovědi dobereme něčeho cenného, kvůli čemu stojí za to vynaložit úsilí při jejím hledání. Snad nás dokonce každý okamžik nalezení odpovědi svým způsobem přibližuje blíže světu. S každou nalezenou či zjevenou odpovědí jsme tak vždy schopni na okamžik zažít jisté spojení naší bytosti se světem.

Tento společný niterný aspekt, stojící v pozadí všech otázek, má však poněkud zvláštní povahu. V žádné z odpovědí jej samotný nejsme s to explicitně nalézt. V důsledku pak žádná z odpovědí není „kompletní“. Poté, co prchavý okamžik, v němž prožíváme vnitřní blaženost z nalezení mostu mezi otázkou a odpovědí — ze spojení niterného impulsu a „jevů světa“ — pomine, stává se nalezená odpověď pouze výcho-diskem k další otázce. Tím se počíná přízračně nekonečný proces hledání „konečné“ odpovědi. Přesto, že je tento esenciální problematický aspekt přítomen u všech otázek, některé jsou pro svoji přímočarost k jeho vyjádření vhodnější než jiné. Jednu z takových otázek si nyní položíme a zkusíme na ni hledat odpověď. Výchozí otázkou pro nás bude tento primitivní dotaz:

Proč vidím stůl?

Tuto otázku berme prozatím jako modelový případ, který by pochopitelně mohl mít mnoho jiných podob. Uvedenou otázku je možné bez ovlivnění následného procesu přeformulovat mnoha způsoby: „Jak je možné, že vidím stůl?“; „Co způsobuje, že vidím stůl?“; „Co se musí odehrát k tomu, abych byl schopen vidět stůl?“ atd. Bude nás zkrátka zajímat možnost nalezení odpovědi na otázku spojenou jak s počitkovou, tak pojmovou stránkou evidence „jevu stolu“. V této kapitole této evidenci budeme říkat *vjem*.¹

Pokusme se nyní na takto položenou otázku odpovědět. Budeme postupně formulovat jednotlivé teoretické přístupy a odpovědi, svým obsahem a formou snad adekvátní kontextu znalostí člověka dnešní doby, a pokusíme se posoudit směr, který tato snaha nabere.

Odpověď 1: *Stůl vidím, protože mám otevřené oči.*

Je ihned evidentní, že první odpověď je sice správná, avšak zcela nedostačující. Máme-li zavřené oči, stůl nevidím. Musím se tedy nutně dívat s otevřenými očima. Odpověď je však příliš neobsažná, nekonkrétní a ponechává stále ještě mnohé zahaleno.

Odpověď 2: *Stůl vidím, protože mám otevřené oči; ... a protože je tu dostatek světla, jehož paprsky se odráží od povrchu stolu; a mají vlnovou délku odpovídající receptorům na mé sítnici a dovolují tak světločivou reakci.*

Při hledání odpovědi jsme získali a využili další *poznatky* v podobě *nových pojmů* a *dějů* reprezentujících entity, bez jejichž existence a přičinění bychom stůl neviděli. Odpověď však stále není „kompletní“. Pokračujeme tedy dále.

Odpověď 3: *Stůl vidím, protože mám otevřené oči; a protože je tu dostatek světla, jehož paprsky se odráží od povrchu stolu; a mají vlnovou délku odpovídající receptorům na mé sítnici a dovolují tak světločivou reakci; ... a protože v mozku vzniká na základě receptorů neurofyzilogická reakce a následuje progresivní šíření vzruchu aktivující zrkové centrum, které mi „po zpracování“ zprostředkuje vjem stolu*

Vysvětlení však stále není dostatečné. Možnost chopit se podstaty *vjemu* stolu — to, na co jsme se ptali již na počátku — odpovědi i nadále schází.

Odpověď 4: *Stůl vidím, protože mám otevřené oči; a protože je tu dostatek světla, jehož paprsky se odráží od povrchu stolu; a mají vlnovou délku odpovídající receptorům na mé sítnici a dovolují tak světločivou reakci; a protože*

¹Později nabude pojem *vjem* poněkud jiný a specifitější význam než jaký mu pro jednoduchost naší prvotní úvahy přisuzujeme zde.

v mozku vzniká na základě receptorů neurofyziologická reakce a následuje progresivní šíření vzruchu aktivující zrkové centrum, které mi „po zpracování“ zprostředkuje vjem stolu; ... a protože je dostatek světla zaručen činností 150 mil. km vzdálené hvězdy, která na bázi proton–proton cyklu z vodíku tvoří jadernou fúzi helium a těžší prvky a emituje světelná kvanta, která se jen díky tomu mohou následně odrazit od plochy stolu atd., atd., atd., ...

S trochou nadsázky bychom mohli říci, že takto nějak často vypadá běžný pokus zodpovědět onu prvotní, z gramatického i sémantického hlediska velmi jednoduchou otázku „Proč vidím stůl?“. Reflexí celého procesu je možné zjistit následující:

1. Nalezli jsme *nutné*, avšak *nikoli postačující podmínky* k tomu, abychom stůl viděli.
2. Získali jsme mnoho *nových poznatků* v podobě nových *pojmu* a jejich příčinných *vztahů* (nové kauzální mechanismy).
3. *Nezjistili jsme, proč* vidíme stůl.
4. Prvotním *východiskem* naší analýzy byla *jistota*, že vidíme stůl.

Je zřejmé, že cesta, kterou jsme se vydali, nás k odpovědi na položenou otázku nedovede. Ať posuneme obzor našeho pohledu jakkoli daleko, ať bude naše znalost podmínek nutných k evidenci vjemu stolu jakkoli obsáhlá, zůstanou body 3. a 4. v platnosti. Stejně tomu bude i v případě, že pro explanaci použijeme jiného teoretického kontextu, či kontext stávající o tento obohatíme — například zahrneme-li do vysvětlení nutné biologické, evoluční a kulturní příčiny. Cokoli, s čím můžeme k našemu vysvětlení v *objektivní* rovině přispět, bude nedostatečné.² Celá situace se stane ještě bezvýchodnější v okamžiku, kdy si uvědomíme, že každá jednotlivá část, *evidence* každého jednoho z kroků, uvedených v našem pokusu o explanaci, v sobě skrývá stejný problém jako úvodní otázka — otázku možnosti vlastní evidence každé části vysvětlení.

Epistemologická obtíž, na kterou zde poukazujeme je pochopitelně stará jako filosofie sama. O kolik se kvalitativně změnila fundamentální báze přístupu k jejímu řešení je možné nahlédnout z porovnání dvou tezí, které od sebe dělí přes dva tisíce let. Předkládáme je v jejich zjednodušené formulaci, která ve své stručnosti lépe postihuje podstatu problému.

Otázka: *Proč jsme schopni vidět stůl?*

Vysvětlení 1: *Částičky světla působí přímo na duši, kterou uvádí do pohybu a tím v ní vzniká příslušný vjem.*³

²Mohli bychom například jako další nutnou podmínku přidat argument, že například pro zvíře či pralesního člověka „stůl“ jednoduše neexistuje. Odpověď na otázku tím pochopitelně nikterak nedáváme, pouze se jí změnou kontextu a relativizací jejího východiska snažíme zcela vyhnout. Stejně tak, pokud bychom chtěli mezeru v přechodu od „objektivních“ procesů k „subjektivnímu“ vjemu vyplnit libovolným esoterickým konceptem (např. vysvětlit jej působností či přítomností „duše“), problém zůstane nevyřešen.

³Parafráze na Démokritovu atomistickou koncepci percepce.

Vysvětlení 2: *Zrakové centrum v mozku zpracuje způsobem XY elektrochemické impulsy a tak vzniká příslušný vjem.*⁴

Ze strukturního hlediska jsou obě vysvětlení v podstatě totožná. Obě *popisují proces*, na jehož konci by měl „nějak vyvstat“ náš prožitek vjemu stolu. Stejně tak oba přístupy *ignorují vnitřní zkušenost* při pokusu o její rekonstrukci prostřednictvím pojmových reprezentací objektů vnějšího pozorovaného okolí, jejichž *relevance je brána jako zcela samozřejmá*, a tyto objekty jsou k sobě se stejnou samozřejmostí svázány v přidružených teoretických úvahách. Výsledkem je *popis externích dějů*, které je možné skutečně evidovat, či je jako skutečné bez jejich bezprostřední evidence předpokládat (uvažovat a myslet), a které jsou nutné pro realizaci vjemu. Postačující podmínku, která pochopitelně musí zahrnovat i popis realizace vnitřní zkušenosti, nepostihuje ani jeden z přístupů — již z toho konkrétního důvodu, že ji z explanačního procesu vynechává a zabývá se pouze uchopováním vnějších skutečností, objektů. V obou pokusech o vysvětlení se tak v důsledku *samotný vjem stolu zcela ztratí*. Je zcela lhostejné, jestli zprostředkování vjemu svěříme nějakému fyzickému procesu či nefyzické „duši“. Dokud pro nás budou tyto pojmy *vnějšími* entitami, nebude možné skrze ně obsáhnout *vnitřní* zkušenost; a to už jen z toho důvodu, že je apriori stavíme do role s ní neslučitelné. Vnější bude vždy protikladem, doplňkem vnitřního.

Pochopitelně lze ihned namítnout, že není možné do explanačního procesu zahrnovat to, co je teprve nutné explarovat. Tato oprávněná námitka však okamžitě vede k závěru, že vznik vjemu stolu není principiálně možné vysvětlit. Do zdánlivě absurdní roviny se v naší úvaze dostaneme v okamžiku, kdy nahlédnutou nemožnost zisku odpovědi na otázku po podstatě vjemu srovnáme s plným uvědoměním jeho zakoušené a prožívané skutečnosti. *Zdá se, že nás naše tázání přivádí k poznání, nikoli však k prožívané skutečnosti.*

Problém, který skýtá otázka původu našeho vjemu stolu, se nevztahuje pouze na otázky přímo referující k tazateli. Každá otázka, která neobsahuje v prvním náhledu zpětnou vazbu na tazatele — například „Proč je tráva zelená?“ — tuto vazbu odhalí v některém z kroků sledovaných při snaze o důsledné zdůvodnění jí příslušející odpovědi — v okamžiku, kdy budeme chtít zvážit její epistemologickou stránku. Každá dílčí odpověď totiž sama vyvolává otázku po zdůvodnění, vybízí k otázce „Jak je možné, že odpověď známe, vidíme a evidujeme?“.

Předpokládejme, že jsme získali odpověď na první otázku po zelenosti trávy v podobě „Tráva je zelená, protože její stébla obsahují chlorofyl.“⁵ Odpověď můžeme označit za správnou, případně „vědeckou metodou“ ověřitelnou. Opět si můžeme všimnout dvou aspektů.

1. O důvodu zelenosti trávy není v odpovědi žádná výpověď. Pokud odsuneme pro-

⁴Parafráze na neurofyzilogické uchopení percepce.

⁵Konkrétní podoba odpovědi na otázku po zelenosti trávy (zdůvodnění) je v tuto chvíli zcela lhostejná.

blém zelenosti trávy na zelenost chlorofylu (a tu pak případně dále), nijak si nepomůžeme.

2. O čem však je v odpovědi výpověď je *spojení dvou pojmů* — pojem „tráva“ a pojem „chlorofyl“ jsou spojeny *skrze konkrétní zkušenost* — vjem „zelenosti“. Toto spojení je zcela *zřejmým* a stává se zákadem poznání souvislosti pojmů trávy a chlorofylu.

Je patrné, že to, co běžně považujeme za zdůvodnění či vysvětlení jevu jím striktně vzato — kauzálně či konstitutivně — není. Za „vysvětlení“ (zelenosti trávy) většinou zcela přirozeně přijímáme již nalezení první souvislosti s něčím dalším (zeleností chlorofylu). Pochopitelně i zde je problém obecnější povahy a netýká se pouze zkoumání založeného na otázkách percepčního charakteru. I podnět ke zkoumání, které nemá přímou percepční vazbu, vykazuje stejnou charakteristiku. Zeptáme-li se například z čeho je složeno lidské tělo, odstartujeme podobný regresní sled nových souvislostí a neúplných „zdůvodnění“, jako v případě dotazu na zelenost trávy: lidské tělo se skládá z hlavy, trupu, údů, nervové, pohybové, oběhové a opěrné soustavy, ty jsou zase složeny z různých orgánů atd. Otázka a její řešení přináší nové poznatky a nové vztahy, které s naprostou zřejmostí přijímáme jako její plody, její odpovědi. Postačující návod na složení těla však ani v jednom okamžiku ze shromážděných odpovědí nezískáme a sama otázka po složení tak zůstává, chceme-li být skutečně důslední, nezodpovězena.

Je možné si všimnout, že předchozí otázky po „vysvětlení“ vjemu stolu či zelenosti trávy jsou exemplárními demonstracemi fenoménů *neúplnosti* a *horizontu*, o nichž byla zmínka v úvodní meditaci, a jejich rolích při našem poznávání světa. Duch pokládaných otázek byl záměrně přizpůsoben k demonstraci skutečnosti, že snaha dobrat se jejich „úplného“ zodpovězení vede k nikdy nekončícímu regresu, který nejenže principiálně nedovoluje na výchozí otázku postačující odpověď nalézt, ale zároveň nás velmi rychle svede k řešení vztahů a otázek, které s těmi původními mají pramalou souvislost. Zároveň je vidět, že jisté omezení dosahu našeho aktuálního pohledu — jeho horizont — tomuto regresu brání, protože nám z každé výchozí pozice, z níž otázku pokládáme, nedovoluje „vidět dále“. Brání před automatickým zpochybněním — snahou o vysvětlení — odpovědi *a právě proto je zárukou její smysluplnosti*. Odpověď je smysluplnou, dokud ji přijímáme jako zřejmou, dokud není její přijímání zpochybněno další otázkou. Jakmile totiž z jinak naprosto *samozřejmého* jevu učiníme jev *nezřejmý* tím, že se budeme domáhat jeho podložení něčím dalším, obracíme naši pozornost — naše *vědomí*, naše *uvědomění* — na horizont, díky němuž se jev našemu pohledu ukazoval jako jednotný a celistvý, dále nečleněný. Průvodním znakem snahy o překročení horizontu, tedy podložení jevu, je rozbití této jednoty — a tedy i původní celistvosti, původního smyslu.

Jak smysluplnost závisí na neúplnosti je možné nahlédnout srovnáním dvou různých odpovědí na danou otázku. Při cestě za horizont na základě otázky „Z čeho se skládá lidské tělo?“ dojdeme k prvnímu rozlišení hlavy, trupu a končetin. Půjdeme-li

za horizont daný výchozím pohledem dostatečně daleko, dojdeme k rozlišení, že se lidské tělo skládá z vodíku, uhlíku, kyslíku a mnoha dalších prvků. Je evidentní, že vztah mezi otázkou a odpovědí se u obou prezentovaných odpovědí velmi liší — odpověď má ve vztahu k výchozí otázce *jiný smysl*. Přesto pro nás všechny odpovědi *mají smysl*, byť každá *jiný*. Je rovněž evidentní, že konkrétní smysl je vždy spojen s konkrétním horizontem — je kvalitativním výsledkem „aktuální neúplnosti“ pohledu. Tento náhled je možné shrnout takto:⁶

Horizont je garantem smyslu.

Na pomyslné cestě, spojující potenciálně mnoho horizontů, můžeme dojít libovolně daleko. Objevíme při tom mnoho nového, původní otázky se promění, získají nové významy, světové souvislosti budou mít pro nás v různých pohledech různý smysl. Na této cestě neustálých proměn si však nevšímáme právě toho, že jedna specifická niterná součást naší zkušenosti zůstává beze změny; a to bez ohledu na to, kde aktuálně stojíme a na co svým pohledem hledíme. Nejsme si ji vědomi, protože je v každé naší zkušenosti přítomna docela identicky — protože není běžně „vidět“. Viditelným je v našem pohledu to, co jsme schopni rozlišit, odlišit od „jiného“. To, co je všem jevům v dosahu našich pohledů společné, rozlišit nelze — to, *co je všemu viditelnému společné, samo viditelné není*. Tohoto obecného aspektu naší zkušenosti si koneckonců mimoděk povšiml i Galileo, když ve svých *Dialogích* [Galileo 1661, 107] hovoří při své revoluční obhajobě koncepce relativního pohybu o tom, že pohyb, který je věcem společný, není pozorovatelný. To, co je věcem společné, učiníme viditelným, až když poodstoupíme a zasadíme je do širšího kontextu, v němž to, co bylo v předchozím pohledu přítomné ve všem, bude v novém přítomné pouze v něčem — a stane se tak rozlišitelným.

Tím společným elementem našeho zkoumání světa je právě *zřejmost*, jež nám dovo-luje přijímat nové poznatky jako *skutečné*, a jejich vzájemné souvislosti jako *smysluplné*. Je to ona vnitřní zkušenost, kterou v souvislosti s položenou otázkou prožíváme právě v okamžiku, kdy k nám nalezené odpovědi zcela automaticky přistupují jako „nějak skutečné“, nějak „celistvé“ — jako aktuálně naprosto *samozřejmé*. Jako uspokojující odpovědi pak slouží až do okamžiku, kdy se samy stanou *nezřejmým* předmětem v dalších, stejných či odlišných otázkách. Nový pohled pak již nezachycuje nic z jejich původní úplnosti a samozřejmosti, která pro nás aktuálně již není relevantní — a proto se tážeme dále. V tomto potenciálním „propadání se“ sérií otázek a odpovědí však jako stálice zůstává jeden jeho aspekt neměnným. Jsme schopni jej *prožívat* ve vztahu každé konkrétní odpovědi s každou konkrétní otázkou právě jako jeho *zřejmost samu*. Specifickou vlastností prožitku zřejmosti je to, že přivedeme-li jej samotný do zorného pole našeho

⁶Je patrné, že jiný smysl vztahu otázky a odpovědi je dán především způsobem, kterým otázku samu míníme. Při dotazu na složení lidského těla se pochopitelně můžeme již rovnou ptát s cílem zjistit jeho konkrétní atomární složení. Klíčové zde není to, jestli jsme k poukazu proměny smyslu otázky a odpovědi použili „cesty za horizont“, ale to, že nalezené odpovědi dávají smysl *jen díky přítomnosti horizontu* — protože jsou principiálně „neúplné“.

pohledu, *ukazuje vždy zcela stejně*.⁷ Zároveň je to právě jejich zřejmost, jež všem evidencím, smyslovým či ideovým, i všem možným odpovědím na námi kladené otázky dává punc platné skutečnosti. Odkud se však bere tato jistota ve zřejmosti? V pouze vnějších věcech původ této zřejmosti hledat nelze, prožitek zřejmosti samé přece nutně vyžaduje i participaci našeho subjektu — naši účast, teprve za níž je nám zřejmost odměnou v podobě záruky, že je naše poznání „nějak skutečné“.

2.2 Zřejmost a danost jako problém

V tuto chvíli před námi vyvstává zobecněná obdoba původní otázky „Proč vidím stůl?“. Nová otázka však přesahuje percepční účelovost otázky původní a stejně tak její kontextovou omezenost — zaměření na konkrétní předmět a konkrétní vjem. Tato nová otázka tedy zní:

Proč je mi vůbec něco zřejmé?

Co to znamená býti zřejmým?

V jiném jazykovém opisu lze tento termín *zřejmosti* uchopovat jako „jasnost“, „evidentnost“, „zřetelnost“, „jasnou rozlišenost“, případně „danost“. My zde budeme používat v této souvislosti téměř výhradně termínu *zřejmost*, případně *zřejmé*, protože svým významem má tento termín nejbližší k tomu, co zde chceme nabídnout k nahlédnutí. Termíny jiné, seč podobné, s sebou nesou často až nežádoucí konotace — přemíra „jasu“ může oslepit; „danost“ je možné chápat jako transcendentální či dokonce transcendentní; „zřetelnost“ a „evidentnost“ směřují přímo ke svému předmětu a upozadují esenciální element vlastního uvědomění; „rozlišitelnost“ je ve své neutralitě příliš volným termínem s příliš „objektivním“ významem. *Zřejmost* oproti tomu je vždy zřejmostí *něčeho*, jež je zároveň zřejmé *někomu*, nemůže být chápána v transcendentálním smyslu a především je vždy nepochybně aktuální — odkazuje přímo k prožívání v modu „tady a teď“.

Naším cílem v následujících úvahách bude pokus o postižení *zřejmosti* jako takové. Začneme tím, že namísto pokusu o explicitní odpověď na výše uvedené otázku se pokusíme důležité a charakteristické rysy této *zřejmosti* přiblížit na několika příkladech, které jsou vhodné k prožitku konkrétní zkušenosti zřejmosti. Mějme na paměti, že se nám nejedná o analýzu a vyvozování závěrů v kontextech příkladů samotných, ty nám zde slouží pouze jako pomůcka pro osvětlení pojmu *zřejmosti* na introspektivní, zpětné reflexi zkušenosti, kterou tyto příklady v našem vědomí evokují.

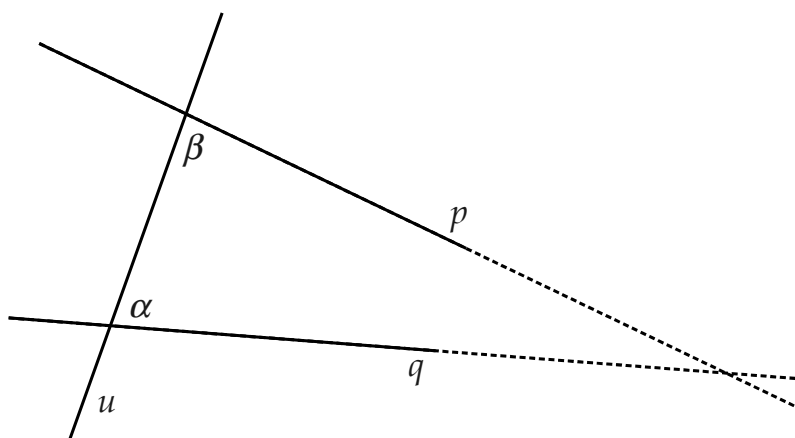
⁷Na tomto místě je dobré upozornit na skutečnost, že učiníme-li *zřejmost* (vnějším) předmětem našeho zkoumání, budeme veškeré jeho výsledky evidovat s *toutéž* (vnitřní) zřejmostí — to, co se snažíme pozorovat jako vnější, „viditelný“ objekt, je zároveň *identicky* naší vnitřní, „neviditelnou“ zkušeností. Tento aspekt nabude v našich pozdějších úvahách klíčového významu.

2.2.1 Horizont a nová zkušenost

Jako první příklad nám poslouží Eukleidovy postuláty, které jsou zápisem základních geometrických konstrukčních úkolů.⁸ Z postulátů si k demonstraci vybereme jeden, konkrétně dodatečný čtvrtý,⁹ který říká:

Nechť úsečka u protíná dvě úsečky p, q tak, že je součet vnitřních úhlů $\alpha + \beta$ menší než dva úhly pravé. Pak je možno na straně vymezené těmito úhly obě úsečky p, q prodloužit tak, aby se protly.¹⁰

Obrázek 2.1 pak může posloužit jako prostředek vizualizace tohoto postulátu. Je-li součet velikostí úhlů $\alpha + \beta$ menší než dva úhly pravé, pak se úsečky při dostatečném prodloužení vždy protnou.



Obrázek 2.1: Eukleidův dodatečný postulát

Dodatečný postulát se stává zřejmým v okamžiku, je-li geometr schopen učinit krok, který je však zároveň v rozporu s „prvním principem“ Eukleidovy geometrie — zásadou zabývat se pouze geometrickými objekty a evidencí jevů, „které lze umístit

⁸Eukleidovy postuláty, tzv. „úkoly prvotné“ [Eukleides 2007, 43] pokládají základní požadavky na zřejmost jisté úlohy u geometra — jedná se o úkoly, které musí každý geometr zvládnout a musí mu být samozřejmostí jejich principiální proveditelnost. Původně se jednalo o základní dovednosti tzv. *napínačů provazů*, měřičů, jejichž úkolem bylo vytyčit a značkami opatřit základní body pozemků a staveb [Eukleides 2007, 11]. K základním třem postulátům [Eukleides 2007, 43] (1. vytvořit úsečku, která spojuje dva dané body; 2. danou úsečku na jedné i druhé straně prodloužit tak daleko, jak potřebujeme; 3. vytvořit kruh o daném středu na jehož obvodu leží daný bod) musel Eukleides, při snaze „do geometrického světa přenést pravidla používaná napínači provazů a konstrukce jimi prováděné“ [Eukleides 2007, 64], připojit k třem původním postulátům ještě postulát dodatečný — postulát o rovnoběžkách.

⁹Vzniká zde malý paradox, neboť běžně uváděný čtvrtý postulát, tj. „*všechny pravé úhly sobě rovný jsou*“, ve skutečnosti není prvotným konstrukčním úkolem, ale axiomem. Proto je například ve Vopěnkově vydání Eukleidových základů přesunut mezi axiomy. V našem výkladu se budeme držet Vopěnkovy verze a „pátý postulát“ budeme označovat jako *čtvrtý* nebo *dodatečný*.

¹⁰Jedná se o námi upravené znění postulátu z [Eukleides 2007, 64]. Postulát sám má mnoho podob, nejznámější jinou ekvivalentní formulací je tato: *Máme-li přímku a bod na ní neležící, pak tímto bodem lze vést s danou přímkou jedinou rovnoběžku*. Dodatečný postulát rovněž platí pouze v Eukleidovské (rovině) geometrii.

do zorného pole geometrů“ [Eukleides 2007, 8]. To jinými slovy znamená zásadu ho-vořit pouze o tom, co je v dosahu naší přímé náhledové zkušenosti, našeho přímého, aktuálního pohledu. Objekty a jejich vztahy považuje antická elementární geometrie za jisté a evidentní, právě když jsou *v celku* obsažitelné naším pohledem. Dodatečný postu-lát po nás však vyžaduje „uvěřit“ v proveditelnost úkonu, u kterého dojde při malých úhlech α a β k posunu průsečík obou přímek daleko za horizont našeho přímého po-hledu a daleko za naše potenciální konstrukční možnosti. V případě, že se součet obou úhlů vyrovná dvěma pravým, se pak tento průsečík posouvá až do nekonečna — do místa, které nejenže není přístupné pohledu lidskému, ale ani pohledu „nadlidskému“, pohledu (tehdejších) antických bohů.

Eukleides od nás požaduje, abychom uvěřili, že máme schopnost, kterou ne-máme, nebo alespoň, že existuje někdo, kdo tuto schopnost má. Když neu-věříme, nejen nebudeme schopni evidovat, že součet úhlů v trojúhelníku je roven dvěma úhlům pravým, ale nebudeme si jisti, že tak tomu vsutku je. Když uvěříme, pak ale musíme přiznat, že některé pravdy, týkající se jevů bezprostředně nazíraných, jsou odleskem pravd zásvětných, to je takových, které žádný člověk nebude schopen nikdy nazírat. [Eukleides 2007, 64–65]

Víra v platnost postulátu o rovnoběžkách se nemůže opírat o klasickou geometric-kou evidenci, protože jeho obecná proveditelnost, která by k takové evidenci vedla, není v lidských silách. Uchopení a přisvojení si jeho pravdivosti znamená přechod od jed-noho druhu evidence (přímého geometrického názoru) k evidenci zcela *nového druhu*, k evidenci geometrických vztahů v jejich idealizované podobě — přechodu od evidence „ná-zorem“ k evidenci „rozumem“. Jak poukazuje Vopěnka, bylo přijetí tohoto no-vého druhu evidence příčinou možnosti „odpoutání antické geometrie od Země“, a po-sléze v novověku příčinou možnosti „rozepnutí geometrického světa do nekonečna“ [Eukleides 2007, 66].

Je tu však ještě jeden aspekt. Nový druh evidence, který s sebou toto idealizované „odpoutání“ přináší, získává svou oporu v *rozšíření lokálního poznatku ve všeobecnou platnost* — ono „rozepnutí do nekonečna“. Důsledkem realizace takového rozšíření vejde ve zřejmost to, že přímky p, q v dodatečném postulátu budou vůči sobě svírat stále tentýž úhel — a to i na místech od nás neomezeně vzdálených, která jsou daleko za horizontem naší přímé evidence. Skrze lokálně nahlížený jev, či jeho část, získá-váme v extenzi přístup k obecně platné skutečnosti.¹¹ V okamžiku, kdy naše schop-nost přímé evidence slábně nebo zcela vymizí, zastoupí její roli znalost takového zo-becnění — pravidlo, jehož obecnou platnost jako zcela zřejmou přijímáme. Jak cha-rakterizuje tuto transformaci Vopěnka, „nebude to však již cesta evidencí, ale vědo-mostí“ [Eukleides 2007, 25]. Z Eukleidova dodatečného postulátu se tak stává „další

¹¹Proto byl tento postulát později překlasiřován z prvotného úkolu konstrukce na axiom: „K da-nému bodu, jenž neleží na dané přímce, existuje toliko jedna přímka, která danou přímku neprotíná“ [Eukleides 2007, 66].“

důkazový prostředek“, nikoli však ve formě geometrické konstrukce, ale ve formě konstrukce myšlené [Vopěnka 2003, 194]. Eukleidův dodatečný postulát v tomto smyslu značí cestu přechodu od přímých evidencí k logice.

Výše vedená úvaha nám umožnila charakterizovat dva základní fenomenologické rozdíly postulátu o rovnoběžkách oproti třem postulátům základním. Tyto rozdíly jsou jednak v požadavku na zřejmost nového poznatku, který je *mimo* naši přímou, „názornou“ zkušenost, a dále pak v přesvědčení, že je tento poznatek v *souladu* se skutečnostmi, které jsme již předtím, na jevech naší „názorné“ zkušenosti dostupných, poznali a ověřili .

Přes vzájemnou kvalitativní rozdílnost nového a starého „geometrického vidění“ však mají oba zmíněné mody geometrického nazírání jedno společné. Oba totiž zprostředkovávají něco, co je nazírajícímu dáno k přijetí jako zcela *zřejmé*. Tato zřejmost je *identická* pro všechny, od sebe odlišné a různým kontextem obestřené případy — je zcela *nezávislá na druhu a obsahu konkrétního názoru*. To, že jsou dva trojúhelníky stejné, můžeme ověřit názornou metodou jejich překryvu. To, že jsou podobné můžeme ověřit na základě názorného poměření velikosti jejich úhlů, případně poměru jejich stran. Dodatečný postulát vyžaduje k nahlédnutí své platnosti zcela jiný, „vnitřní“ druh evidence. Ve všech případech je nám však tato evidence „nějak“ zcela zřejmá a tato její zřejmost je ve všech případech *identickým vnitřním prožitkem*.

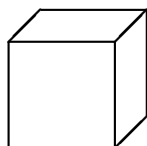
Platnost dodatečného postulátu je nám navíc *zřejmá zcela a nebo vůbec*. Jakmile jsme schopni postulát správně uchopit, vystupuje jeho zřejmost před náš „zrak“ jaksi *sama o sobě*, jakoby bez zjevné příčiny, a nedojde-li k zásahu do našich mentálních kompetencí, pak si přístup k této zřejmosti uchováme. Navíc na samotném aktu přijetí zřejmého se nezmění nic ani v okamžiku, kdy se náš původní náhled transformuje v nový, či se při transformaci starý náhled zcela zhroutí. K tomu dojde v našem případě v okamžiku kdy jako novou zřejmost přijmeme objev a charakteristické prostorové vlastnosti neeukleidovských geometrií, v nichž dodatečný postulát již obecně neplatí. Zřejmost tohoto nového způsobu nazírání má opět stejnou podstatu, změnil se pouze *kontext* a s ním konkrétní podoba vzájemných vazeb mezi nazíranými objekty, jejichž prostřednictvím se zřejmost projevuje. Toto tvrzení lze zobecnit takto:

Rozdílné názory s rozdílnými kontexty a objektovými obsahy jsou dány skrze identickou zkušenost jejich zřejmosti.

2.2.2 Kontext a skutečnost

K dalšímu příkladu *zřejmosti* je připraven obrázek 2.2. Většina čtenářů tohoto textu pravděpodobně okamžitě a s naprostou jistotou rozpozná v nákresu krychli. Obrázek však může stejně dobře reprezentovat dvourozměrný geometrický útvar — čtverec a dva rovnoběžníky. Nebo se může jednat o schematizovaný diagram uličního plánu nějaké čtvrti.

K tomu, abychom přešli od jedné evidence (krychle) k jiné (2D obrazec), musíme



Obrázek 2.2: Krychle či rovinný útvar?

změnit *kontext* v němž obrázek nahlížíme. Přestože se jedná o stále tentýž obrázek, je to, co aktuálně vidíme, přímo závislé na naší *volbě* pohledu.¹² Dané kontexty, jejichž nedílnou součástí jsou i diskutované jevy, se navíc vzájemně vylučují — není možné vidět zároveň krychli a 2D obrazec. Společným elementem napříč *všemi* kontexty je opět *zřejmost*, s jakou je v každém z nich *dána konkrétní evidence*. Můžeme říci, že krychli vidíme, protože obrazec spojujeme se způsobem vnímání v trojrozměrném prostoru. Z čeho při takové úvaze vycházíme je právě *zřejmost evidence krychle*, k níž přidáváme znalost kontextu, který jsme schopni s touto evidencí uvést v souvislost. Vidíme-li čtverec a dva rovnoběžníky, zasazujeme celý obrazec do dvourozměrného prostoru — což si opět uvědomujeme na základě *zřejmosti evidence čtverce a dvou rovnoběžníků*.

Uvedený příklad je elementární ukázkou fenoménu *nesouměřitelnosti*. Souměřitelností se rozumí možnost srovnání míry, kvality, případně správnosti evidovaných skutečností. V tomto smyslu je zjevné, že evidence trojrozměrné krychle není jakkoli srovnatelná, souměřitelná s evidencí čtverce a dvou rovnoběžníků — jedná se o zcela odlišné „reality“, zásadně se lišící nejen evidencemi samotnými, ale i celkovým kontextem. Poměřovat dvě různé evidence je možné jen tehdy, vztáhneme-li je ke společnému měřítku — v jediném společném kontextu, ve kterém musí být nahlíženy „vedle sebe“, aby bylo možno (kvalitativně) rovnocennými prostředky rozlišit, v čem se od sebe (kvantitativně) liší. I Eukleides ve svých *Základech* k rozdílu přistupuje přes identitu hned v prvním ze svých axiomů: „Co se navzájem kryje, navzájem rovno jest“ [Eukleides 2007, 43]. Překrývající se objekty musí být ve stejném prostoru — ve stejném kontextu. Jen tak je možné je „položít na sebe“ a rozhodnout o jejich stejnosti či rozdílu — jen v rámci stejného kontextu je možné mluvit o srovnání, o souměřitelnosti.

Obrázek 2.2 tak umožňuje nahlédnout podstatu nesouměřitelnosti evidencí lišících se kontextem, který je jejich definujícím pozadím, sám pak uceleným samostatným světem se svými zákony, pravidly a vztahy.¹³ Vytvořením kontextu jiného, který by dané

¹²Není důležité, zda nejprve vidíme krychli a až následně, například při upozornění, jsme schopni evidovat i jiné případy. Důležitá je v tomto ohledu pouze *možnost volby a schopnost střídát jednotlivé pohledy*.

¹³Definující vliv kontextu je možné přirovnat ke způsobu reflexe fundamentálních pohybových zákonů v současné fyzikální teorii. Zákony, jejichž znalost slouží k popisu pohybu objektů *v prostoru*, jsou dnes nahlíženy *důsledky* vlastností kontextu, okolí, v němž se tyto objekty vyskytují. Kontextem v tomto případě je samotný pojem prostoru. Fyzikální pojem prostoru je definujícím elementem tvaru fundamentálních pohybových zákonů a zákonů zachování, které platí pro objekty v něm obsažené — pro objekty, které obklopuje, jimž je okolí. Podobné analogie pochopitelně můžeme získat i vykročením za hranice fyziky a v sociologii a antropologii ve stejném smyslu hovořit například o determinaci jednotlivce kontextem společenským a kulturním, apod. Definující vliv kontextu pro individuální jev a jeho evidenci je

srovnání umožňoval, s sebou nese problém deformace a následně ztráty kontextů původních a tedy i zánik toho, co bychom chtěli poměřovat — se ztrátou kontextů se vytratí i jevy, kterým soužily jako definující podklad (například projekcí třírozměrného obrazce do roviny zmizí možnost evidence hloubky prostoru a s ním i evidence krychle).

Nesouměřitelnost je tedy nutným a fundamentálním aspektem rozdílných kontextů. Zároveň však všechny nesouměřitelné jevy v jejich navzájem různých kontextech evidujeme jako *skutečnosti*, jako relevantní jevy, jejichž opodstatněním je nutný soulad s kontextem jejich evidence. Kritériem jejich skutečnosti a relevance pro naše poznání je opět prožitek jejich *zřejmosti* s jakou vstupují před náš zrak či rozum, jež je opět pro každý z odlišných kontextů *identická*.

Přes pluralitu kontextů je však obrázek 2.2 *pouze jeden*, a je nám dán jako *jediný počítkový vjem*. V závislosti na volbě kontextu jsou nám prostřednictvím zřejmosti v rozdílných evidencích dány minimálně tři odlišné skutečnosti. Zřejmost evidence je nejen všem třem kontextům společná, ale zároveň je i kritériem k uznání odlišných pozorovaných jevů jako *skutečných*. Skutečným je to, co je dáno jako zřejmé.

Ve vjemu nalézáme objekt v okamžiku, kdy nám vyvstane v podobě zřejmé evidence konkrétního jevu jako kontextem vymezená skutečnost.

Zde by snad bylo možné položit námitku, že ona „skutečnost“ může být něco zcela odlišného, že dané kontextuálně odlišené evidence nejsou „tou pravou“ skutečností. Tato námitka je však sama o sobě rozporná. Důsledným přijetím jejího východiska bychom totiž tvrdili, že vlastně neexistuje žádná skutečnost. Při nemožnosti skutečnost poznat nějak bezprostředně by nám totiž žádná evidence nemohla být podkladem k tvrzení, že existuje skutečnost „jiná“, „opravdovější“ — a tedy by ani nemohl neexistovat důvod k námitce samé. I kdybychom se nějak od role kontextu jako definujícího faktoru skutečnosti oprostili — a dostali tak „vědeckému“ krédu objektivního a „nezávislého“ pozorování —, pak jedinou alternativou k těmto „kontextuálně neskutečným skutečnostem“ je stav, ve kterém musíme kontext zcela eliminovat. V takovém případě však to, co bychom chtěli nazírat, nebude ničím vymezeno, definováno. Tím jsme však právě popsali stav, ve kterém *nevidujeme nic*.

Skutečnost bez kontextu by byla zcela prázdnou — byla by ničím.

Všimněme si, že přestože kontext sehrává klíčovou roli pro naše pozorování tím, že určuje formu evidované skutečnosti a zakládá vůbec možnost ji evidovat, je v okamžiku pozorování objektu sám neviditelným. Objekt — ať již krychle, plošný obrazec či cokoli jiného — před nás předstupuje ve své celistvosti, a ač jsme schopni v úvaze nahlédnout, že je jeho podoba daná kontextem našeho, vnitřního či vnějšího, pohledu, tohoto kontextu samotného si v momentě *aktuální* evidence objektu nikdy nejsme vědomi. Kontext není nikdy viditelnou součástí jevů, které do našeho vědomí vstupují

nepopíratelný.

jako „objekt“, „to“, či „něco“. Je však zároveň *nutnou* i *neviditelnou* podmínkou každé evidence, každého pozorování.

Tyto vlastnosti jsme však v předchozích úvahách již přisoudili jednomu jevu, který byl rovněž nutným k tomu, abychom na straně jedné byli schopni něco „vidět“, a abychom, na straně druhé, nesklouzli do nekonečného regresu neúplných evidencí. Tímto jevem byl —*horizont*. Vidíme, že horizont je zároveň kontextem, jenž na pozadí konstituuje předměty, které jsme schopni pohledem zachytit. A lhostejno je, jde-li o pohled „vnější“, smyslový či „vnitřní“, myšlenkový.

2.2.3 Pluralita a volba skutečnosti

Předchozí dva příklady odhalily dvě formy nesouměřitelnosti našich zkušeností vztahujících se k jednomu a témuž vjemu.¹⁴ V první z nich jsme byli svědky vyvstání nového náhledu po překročení horizontu bezprostřední zkušenosti přijetím zřejmosti zkušenosti jiné, kvalitativně odlišné. Poznatky o jevech v oblasti za horizontem původní zkušenosti byly přijaty jako zřejmé skrze *novou formu* zkušenosti — v našem případě na základě zkušenosti spojené s rozumovou extenzí lokálního geometrického pohledu. Druhá forma nesouměřitelnosti nám pak ukázala, jakou roli při popisu *skutečnosti* hraje *volba kontextu* — abychom mohli skutečnost vidět, musíme ji vždy nahlížet v uceleném, nikoli však jedinečném, kontextu.

V mnoha případech jsou při střetu odlišných pohledů obě formy nesouměřitelnosti kombinovány. Takový případ si ukážeme na dvou odlišných historických přístupech k fyzikálnímu uchopení pohybu Země — pokusíme se nahlédnout řešení problematiky složených pohybů z hlediska aristotelské geostatické koncepce a z hlediska galileovské heliocentrické koncepce.¹⁵ Rovněž tím vykročíme od matematických a percepčních příkladů do oblasti (fyzikální) reflexe přírody a přírodních zákonů. U obou rozdílných paradigmat nejprve ve stručnosti shrneme jejich přístup k empirii a k tomu, co je v jejich rámci považováno za zřejmou evidenci.

Geostatické aristotelské hledisko vychází ze *zřejmé zkušenosti*, že tělesa zůstávají v klidu, dokud nejsou nějakou externí (případně vnitřní) příčinou uvedena v pohyb. Jako zřejmé je přijímáno, že každý pohyb musí mít svou příčinu. Tento pohyb pak trvá tak dlouho, dokud tato příčina existuje, dokud trvá.¹⁶ Její absence se projeví vymizením pohybu — zastavením tělesa. O volném pádu — tj. o ději následujícím poté, co ponecháme těleso jeho „vlastní přirozenosti“ v různé výšce nad povrchem země — opět ze zřejmé zkušenosti víme, že těleso padá přímo dolů, pokud mu nějakým impul-

¹⁴V případě dodatečného Eukleidova postulátu je tímto vjemem obraz reprezentovaný trojúhelníkem ze sbíhajících se přímek. Ani v představě nejsme schopni geometricky nahlédnout nekonečné a nikde se neprotínající přímky. K poznatku o jejich nesbíhavosti se dostáváme v i v naší představě právě skrze vjem obsahující přímky, které se vždy sbíhají. Na základě tohoto „jednoho vjemu“ pak záleží na tom, jestli nám bude dán prožitek *zřejmosti* o platnosti či neplatnosti dodatečného postulátu.

¹⁵Budeme při tom vycházet z popisu problému jak jej zpracoval Paul Karl Feyerabend v knize *Rozprava proti metodě* [Feyerabend 2001].

¹⁶Je zcela lhostejné, je-li takovou příčinou hybatel, *causa efficiens* či *impetus*.

sem nevnutíme pohyb do strany, v horizontálním směru. Šikmo padající tělesa jsou pak taková, u kterých kromě přirozeného vertikálního pádu jsme schopni evidovat i horizontální pohyb.

Hodíme-li tedy dolů z věže kámen bez toho, abychom mu udělili impetus pro pohyb v horizontálním pohybu, evidujeme, že padá přímo dolů. Z tohoto experimentálního výsledku současně plyne argument pro nehybnost Země. Kdyby se totiž Země pohybovala, musel by se volně puštěný kámen ve svém pádu od stěny věže odchýlit a my bychom viděli, že padá šikmo. Volné těleso je takové, na které nepůsobí hybná příčina, a musí tedy přirozeně dospět do stavu bez pohybu. Při volném vypuštění kamene z věže taková příčina nepůsobí. Kdyby působila, cítili bychom ji jako interakci s kamenem, skrze kterou bychom mu při jeho vypouštění předávali hybný impuls, impetus. Bez něj by se kámen musel během volného pádu od věže, pohybující se spolu se Zemí, odchýlit. Nic z toho však nepozorujeme a proto je pro nás závěr, v aristotelském kontextu, jednoznačný — Země se nepohybuje.

Argument pro *heliocentrické* hledisko, který si vypůjčíme od Galilea Galileiho,¹⁷ ve svém náhledu a odůvodnění pohybu a rotace Země vychází z principu nerozlišitelnosti stejných absolutních pohybů. Podle tohoto principu je evidovatelný pouze pohyb relativní, operativní.¹⁸ Zkušební podporu pro koncepci relativních pohybů získává Galilei argumentací:¹⁹

Salviati: Představte si, že jste na lodi s očima upřenými na špičku stěžně. Myslíte si, že když se loď pohybuje rychle, budete muset pohybovat očima, abyste udrželi pohled stále na tento bod stěžně a sledovali jeho pohyb? [Galileo 1661, 224]

[*Simpliciovou* odpovědí je, že nikoli; dialog pokračuje:]

Salviati: A k tomu dochází proto, že pohyb, který loď sděluje stěžni, sděluje rovněž vám a vašim očím, takže nemusíte jimi pohnout ani kousek, abyste hleděl na vrcholek stěžně, který se vám jeví jako nehybný. [Galileo 1661, 224]

[...]

Sagredo: Je rovněž pravdivé, že když se Země pohybuje, sestupný pohyb kamene je skutečně úsekem dlouhým mnoho set loktů, či snad tisíce loktů;

¹⁷Zde uváděný příklad s padajícím kamenem uvádí Galileo Galilei ve své provokativní obhajobě heliocentrismu a své koncepci relativního pohybu v díle *Dialogy o dvou největších systémech světa* [Galileo 1661].

¹⁸Operativní pohyb je relativní pohyb, jehož „idea vzniká, když nějaký omezený předmět, který neobsahuje příliš mnoho částí, se pohybuje v rozsáhlém a stabilním okolí, např. když velbloud kráčí pouští, nebo když kámen padá z věže“ [Feyerabend 2001, 93] — tedy když se ucelený objekt pohybuje v daném kontextu.

¹⁹Výňatek z Galileiho *Dialogů* [Galileo 1661], části argumentu probíhajícího mezi postavami *Salviatiho*, který v dialozích reprezentuje Galileiho samého, *Sagreda* a *Simplicia*. Překlad citován z [Feyerabend 2001, 92–93].

a kdyby bylo možné zaznamenat jeho průběh v nehybném vzduchu nebo na nějakém jiném povrchu, zanechal by za sebou velmi dlouhou nakloněnou linii. Avšak ta část jeho pohybu, která je společná kameni, věži a nám, zůstává nevnímatelna a jako by neexistovala. Pozorovatelnou zůstává jen ta část, na níž se nepodílíme my, ani věž; zkrátka ta část, již kámen při svém pádu poměřuje věž. [Galileo 1661, 152]

Přijmeme-li jako zřejmé, že je možné neoperativnost pohybů v případě pohybující se lodi nalézt ve *stejně* podobě u věže a padajícího kamene, dostaneme hledaný závěr — nebudeme schopni pouštěním kamenů z věže od sebe *experimentálně odlišit* případ, kdy se Země pohybuje a kdy stojí. Závěr experimentu, byť v případě Galilea experimentu myšlenkového, je pak jednoznačný — není možné od sebe odlišit případ, kdy je Země v klidu a kdy se pohybuje kolem Slunce a otáčí okolo vlastní osy.

Přesto, že je Galileiho závěr výsledkem experimentu, je možné k němu dojít jen proto, že ve svém argumentu již apriori spoléhá na přijetí obecnou platnosti *nového* teoretického principu — nerozlišitelnosti sdílených pohybů —, který je navíc nutné kombinovat s *novým* zákonem setrvačnosti, který je v Galileiho případě navíc chybný.²⁰ Zhodnocení výsledků experimentu je tak zcela závislé na teoretickém náhledu — nová teorie doslova „vymýšlí“ novou zkušenost:

Nyní můžeme dodat, že [tento způsob pohledu na přírodní jevy] vede k vynálezu *nového druhu zkušenosti*, který je nejen mnohem rafinovanější, *rychlejší i mnohem spekulativnější* než zkušenost Aristotelova nebo zdravého rozumu. Řekneme-li to paradoxně, nikoli však nesprávně, pak můžeme říci, že *Galilei vynalézá zkušenost, která má metafyzické složky*. Právě pomocí takové zkušenosti se dosahuje přechodu od geostatické kosmologie k pojetí Kopernika a Keplera [Feyerabend 2001, 101–102].

Postavíme-li nyní obě teoretické koncepce proti sobě a pokusíme-li se o jejich komparaci ve snaze rozhodnout, která z nich lépe odpovídá skutečnosti, zjistíme, že tak nelze učinit ani na základě zkušenosti, která je pro každou z nich odlišná, ani na základě racionálních kritérií, jež je možné definovat pouze v kontextu dané konkrétní zkušenosti. Zkušenost tak tvoří s teorií „jednotu“ či „uzavřený kruh“ a v takové formě, tj. nedílně, podkládá to, čemu říkáme „skutečnost“. Presentované raně novověké, geostatické i novější heliocentrické hledisko reprezentují dvě racionálně a empiricky nesusměřitelné skutečnosti, které byly obě stejně oprávněné a adekvátně „platné“ v době své aktuálnosti na počátku 17. století. Zároveň nám však jejich reflexe ukazuje, že srov-

²⁰Galileo na podporu svého argumentu zavádí tzv. *zákon kruhové setrvačnosti*, který k Aristotelově teorii impetu *přidává pravidlo*, že „kruhový pohyb stále pokračuje“ [Feyerabend 2001, 100]. Tento zákon Galileo potřebuje k tomu, aby měl k dispozici alternativu k aristotelové představě, že těleso, které není pod vlivem (vnější) hybné příčiny, musí nutně dospět do klidu — zastavit se. Při pouštění kamene z věže takovou příčinu nepozorujeme a tak potřebujeme nějak „vysvětlit“, že se při pádu v horizontálním směru nijak nevychyluje, tj. že v tomto směru nemění rychlost svého pohybu.

návat teorii se skutečností není principiálně možné, neboť každá teorie je vždy její nedílnou součástí. Protože racionální ani empirická kritéria pro „výběr“ preferované skutečnosti nalézt nelze, je nutné důvody pro rozhodnutí o preferenci jedné či druhé skutečnosti hledat *mimo* empiricko-teoretický kontext, a tedy „mimo skutečnost“ samu. Jak to v případě Galilea shrnuje Feyerabend:

Přichází především z přání vidět, že „celek ((odpovídá)) svým částem s nádhernou jednoduchostí“, jak se už vyjádřil Kopernik. Pochází z „typicky metafyzické touhy“ po jednotě pochopení a pojmového vyjádření. A za druhé motivace změny souvisí se záměrem udělat místo pro pohyb Země, který Galilei přijímá a není ochoten se ho vzdát. Idea pohybu Země je bližší prvnímu paradigmatu než paradigmatu druhému, nebo tomu aspoň tak bylo v Galileiho době. To dodává sílu a přesvědčivost aristotelovským argumentům. K jejich potlačení bylo zapotřebí podřadit první paradigma pod druhé a relativní pohyb rozšířit na všechny jevy. Idea *anamnesis* zde funguje jako psychologická berla, jako páka, která usnadňuje proces podřazování tím, že skrývá jeho existenci. Výsledně jsme ochotni aplikovat relativní pojmy nejen na lodě, kočáry, ptáky, nýbrž i na „pevnou a stabilní Zemi“ jako celek. A máme dojem, že tato ochota byla v nás odjakživa, ačkoli uvědomit si ji vyžadovalo jistou námahu [Feyerabend 2001, 97].

Při „výběru“ teorie se zde stává mnohem důležitějším než racionalita a empirie to, co bychom mohli nazvat estetickým cítěním a především pak zcela specifické vnitřní pohnutí, které má opět dva charakteristické znaky.

Jednak jsme na jeho podkladě nuceni překročit pomyslný horizont, který jako kontext vymezuje naši dosavadní konkrétní zkušenost, abychom mohli na základě nové, původní horizont přesahující představy tuto zkušenost reinterpretovat. To Galileo činí tím, že nás nejprve přesvědčuje o správnosti obecné platnosti u koncepcí nerozlišitelnosti relativních pohybů na základě pečlivě konstruované představy, aby nás následně přiměl z této nové představy učinit kontext všech (ostatních) evidencí — volného pádu kamene puštěného z věže, pohybu lodi, pohybu Země, atd.

Za druhé je pak pro nás klíčové, že jsme při přijetí daného kontextu, ať již geocentrického či heliocentrického, schopni v něm nahlížet nesouměřitelné světové skutečnosti se stejnou vnitřní jistotou — jsme schopni prožívat identickou *zřejmost* v obou případech. „Starou“ i „novou“ skutečnost uchopujeme se stejnou vnitřní zřejmostí. Právě ona je tou zkušeností, která je primárním arbitrem naší důvěry v otázce přijetí jakéhokoli teoretického konceptu. Je to *zřejmost*, jež nám dává víru a naději, že odpovědi, které při zkoumání světa získáváme, jsou vždy nějak hodnotné a cenné. A jen skrze *zřejmost*, v roli jejich společného jmenovatele, jsme schopni přijmout jako hodnotné, cenné, případně rovnocenné i názory, koncepte a teorie, jež jsou svojí povahou vzájemně rozporné a neslučitelné povahy — které jsou nesouměřitelné.

2.3 Shrnutí

Na základě výše řečeného jsme měli možnost na procesu poznávání rozlišit tři jeho klíčové aspekty:

1. možnost potenciálně nekonečného regresu otázek a odpovědí,
2. principiální existence plurality adekvátních skutečností,
3. kontextuální vymezení skutečnosti horizontem, který je možné překonat jen přijetím zkušenosti zcela nového druhu.

Nekonečný regres otázek a odpovědí je spuštěn v okamžiku, kdy nejsme spokojeni s žádnou z daností na cestě poznávání — každý nový poznatek, nová danost se automaticky stává další otázkou. Toto jsme se pokusili ukázat na příkladu s pokusem o řešení otázky „Proč vidím stůl?“, přičemž jsme se ihned ptali na dostatečnost každé ze získaných odpovědí. Pluralita skutečností je výsledkem naší vědomé či nevědomé možnosti volby či utváření kontextu, v jakém danosti nahlížíme. Selekcí, předpokladem či apriorní představou toho, co již jako dané nějak známe, jako výchozího kontextu k dalšímu poznávání, tak do jisté míry předjímáme podobu danosti nově získávané. Předem pokládáme formu, kterou na sebe následně evidovaný skutečnost bere — její podoba i výklad podléhají zvolenému kontextuálnímu rámci. Tato problematika byla nastíněna na příkladě nesouměřitelnosti vjemu krychle a plošného obrazce a dále na výkladu rozdílného teoretického pozadí nutného k ospravedlnění geostatického a heliocentrického názoru. O překročení horizontu mluvíme v případě, kdy využijeme nový druh zkušenosti jako opory nových soudů o entitách, spadajících do domény zkušenosti staré. Toto překročení je explicitně patrné na příkladě s Eukleidovým dodatečným postulátem, kde tvrzení o neprotínajících se rovnoběžkách bylo podloženo jistou a novou zkušeností, která však byla zkušeností zcela jiného druhu — oproti staré ji nebylo možné zakusit jako jasnou obraznou vizi či představu „v celku“, ani názorně demonstrovat na tužkou na papíře či na křídou na tabuli. Galileova koncepce nerozlišitelnosti stejných absolutních pohybů musela zase překročit — obejít — zcela konkrétní zkušenost s pohybem těles, vykládaným dynamikou aristotelskou. Jen tak bylo možné starou zkušenost upozadit — v podstatě zapomenout — a na její místo dosadit zkušenost jinou, rozšířenou o nové, obecné, a starou zkušeností nenahlédnutelné poznatky. Těmi bylo rozšíření platnosti principu nerozlišitelnosti sdílených pohybů na všechna, pozemská i nebeská, tělesa.

Zmíněné tři aspekty našeho poznání mu v jistém smyslu dávají možnost „života“. Dovolují pomyslnému stromu poznání a vědy jeho růst. Nalézání nových výkladů, nového uchopování světa, a s nimi spojený pokrok vědy, je však vyvážen separací jednotlivých kontextuálních rámců. Větve stromu jsou vzájemně oddělené a jediné, co je jim společné, je místo, ze kterého vzešly, bod, na němž se oddělily od kmene nebo od nižších, silnějších větví. V množství nesouměřitelných směrů, pohledů a kontextů našeho poznání, můžeme jako jejich společný element identifikovat pouze *zřejmost* jaké

se jim v našem vědomí dostává. To platí pro všechny teorie a náhledy bez rozdílu; pochopitelně za předpokladu, že jsme schopni a ochotni v plné míře přijmout je definující kontext, kdy jsme pro přijetí jejich zřejmosti dostatečně zralí. Ukázali jsme, že každá aktuální rovina poznání, každý pohled, kterým si zjednáваме přístup ke světové skutečnosti, je principiálně omezeným — je možné jej změnit a historie lidského poznání ukazuje, že dříve či později bude každý pohled nahrazen jiným. Chceme-li hlouběji proniknout k podstatě poznání, musíme tedy zaměřit naši pozornost nikoli k tomu, co je pomíjivé — ke konceptům, strukturám a předmětným obsahům našich pohledů —, ale k tomu, co je trvalé, co je během vývoje našeho poznání neměnné, stálé. Musíme se pokusit sestoupit co možná nejhlouběji až k podstatě onoho bodu, z nějž veškeré objektivní poznání vyvstává. Prvním ukazatelem na cestě k tomuto bodu je právě *zřejmost*, která je jakožto stálice přítomná všem poznávacím aktům a která se projevuje jako „danost“ všeho, co jsme schopni evidovat. V následujících úvahách se proto pokusíme odhlédnout od pomíjivých objektů „vnější skutečnosti“ a obrátíme naše pohledy směrem do nitra, směrem k našemu vědomí — k jedinému kontextu, v němž je možné jako skutečnost zakoušet *zřejmost* samu.

Kapitola 3

Fenomenologická reflexe

Porozumět poznání znamená poodhalit závoj, zakrývající jistotu. Vydejme se tedy na cestu ke svatostánku, pod jehož ochranou všechny jistoty stojí — na cestu k našemu vlastnímu vědomí.

K výše nastíněným problémovým okruhům a s nimi spojeným základním otázkám, týkajících se povahy a smyslu pojmu *zřejmosti*, jak k němu zde přistupujeme, se v podobném duchu a s víceméně podobným cílem nejvíce přiblížila klasická fenomenologická filosofie Edmunda Husserla a jeho následovníků. Husserlovým východiskem a podnětem, který později vedl k jeho fenomenologické koncepci, byl především poznatek, že základy vědeckého názoru o světě stojí na *předpokladech*, které nejsou uvnitř na nich budovaných teoriích nijak zohledněny či reflektovány. Tyto základy se jako *danosti* přirozeného postoje, přirozeného světa, pozicují do role „axiomů“ vědeckých názorů a teorií. V důsledku nemůže takovýto způsobem fundovaná věda nic vypovědět o vlastních, většinou přehlížených a neuvědomovaných, v podstatě dogmatických základech. Problémy a absurdity se pak objeví při pokusu o vědecké postižení těchto základů. Příkladem můžou být pokusy o „naturalizaci“ vědomí či racionality, jejichž autoři si často neuvědomují, že sami a priori vědomí a racionalitu, jako bázi pro opodstatnění veškerých vlastních výpovědí, nejen předpokládají, ale především aktivně užívají. Takové pokusy nemohou často ve své výpovědi přinést nic, co by již samo nebylo nutně podřazeno skutečnému, aktuálně činnému vědomí či skutečné, aplikované racionalitě — a nemohou tak nabídnout nic, co by nutně nebylo ve snaze o vyjasnění svého předmětu vždy fundamentálně a principiálně deficientním. Ohniskem fenomenologické reflexe se proto stává právě povaha *danosti samé* a proces *pasivní receptivity* či stav „nehybnosti ducha“, jak tento stav označil Husserlův kolega Eugen Fink — stav myslí, v němž v běžném, přirozeném životě tyto danosti přijímáme jako východiska našich úvah, představ a soudů.

Právě proto, že fenomenologie v obecném smyslu obrací svůj pohled na *danost* věci, a tedy její *zřejmost* a vyvstávání ve vědomí, má její bazální stanovisko velmi blízko k našim úvahám v předchozích kapitolách. Proto nyní předložíme nutný základ fenomeno-

logického přístupu, který jako esenciální prisma využijeme pro naše další úvahy a argumenty. Zároveň se pokusíme poukázat na aspekty, ve kterých považujeme za nutné klasický fenomenologický náhled přehodnotit, případně rozšířit.

3.1 Co je fenomenologie

Fenomenologie by se dala charakterizovat jako filosofický směr, který vychází z náhledu, že *vše*, s čím se ve světě i v životě setkáváme, s tím se setkáváme *vyšhradně* na poli našeho vědomí. Proto je oprávnění veškerého poznání primárně nutné hledat právě na půdě vědomí. Předměty, jejich formy i obsahy, které jsou nám „dány“ ve vědomí k evidenci, přijímáme v přirozeném životě se samozřejmostí *tak, jak se dávají*, bez potřeby či popudu je v aktu jejich evidence jakkoli problematizovat — jakmile jsou *dané*, jsou nám automaticky dané jako zcela zřejmé a vždy srozumitelné. Jedním z úkolů fenomenologie, kterým se zde budeme zabývat, je proniknout podstatu a povahu tohoto *dávání se*, jevení se světa v našem vědomí. Z uvedeného fenomenologického východiska zároveň plyne, že právě proto, že se jedná o jediný způsob našeho vědění o světě, je každý pozorovaný jev spojen s názorem (kontextem), který je názorem oprávněným. Fenomenologie činí tzv. *obrat k věcem samým*, k nimž máme jediný, zároveň ale také *přímý* přístup v jejich jevení se v našem vědomí. Fenomenologické pozorování se tak snaží oprostit od jakýchkoli dodatečných soudů o existenci, oprávněnosti či „reálnosti“ obsahu názoru — jeho úkolem je přijímat a respektovat jevy jako celistvé entity, přirozeně i prvotně ukotvené v našem vědomí.

3.2 Danost věci samé

Tematizace danosti samé, spočívá *v bdělé a vědomé reflexi* okamžiku, ve kterém bychom za jiných okolností v této danosti zcela automaticky přijali to, co *dává* — předmět, fakt —, ale přehlédli bychom ji samotnou. Přitom právě v každém okamžiku pasivní recepce daného jsme v přímém styku s něčím, v čem se jistým způsobem manifestuje *věc sama* tou pro poznání nejčistší formou. Fenomenologická cesta k základům poznání, a tedy i základům vědy, tak vede skrze zkoumání toho, co a jak se pozorovateli — divákovi — takto přímo z věci samé *dává*. To, že například vidíme stůl, přijímáme jako zcela evidentní a dané. Čeho si při recepci vjemu stolu běžně nevšímáme je právě onen podvědomý krok přijetí, okamžik recepce, v němž v našem vědomí „nějak“ vyvstala „věc“ v podobě obrazu, pojmu, konceptu stolu. Přesto však aktem reflexe tohoto „zvědomění si“ stolu získáváme zásadní a *nový* poznatek — totiž, že tu není jen stůl, ale zároveň, že ho vidím a vnímám právě *Já* a to způsobem zcela nepodmíněným. Danost v tu chvíli pro naše pozorování zkrátka „nějak je“.¹ Pozornost se tedy přenáší z objektu

¹O nemožnosti konceptuálně podchytit právě toto „bytí nějak“ (ve zřejmosti) bylo pojednáno v kapitole 2.

na *vztah* objektu (věc) a subjektu (Já) — na *intenci*. Pokud k takové reflexi nedojde, bude mít veškerý další proces, který v souvislosti s vjemem stolu vykonáme (úvahy, soudy atd.), čistě objektivní charakter. Objektivní v tom smyslu, že v obraze takového procesu nebude přítomen poznávacím operacím nutně spolu-přítomný subjekt, ten při objektivním uchopování do našeho „obrazu světa“ vůbec nevstupuje, není v něm tedy ani nijak „zvědoměn“ jako jeho nutná součást. Takový obraz skutečnosti nereflktuje danost, ale pouze dané, a dává vzniknout iluzi, že se divák sám svým poznáním procesů probíhajících ve světě nijak neúčastní. Tímto způsobem se v „objektivní“ vědě ztrácí *danost* a v jejím obsahu figuruje jako „fakt“ pouze *dané*. Celý proces tak získává zdánlivé stigma nezávislého pozorování, které se zhroutí ve chvíli, kdy provedeme jeho důsledný fenomenologický rozbor.

Pod heslem „zpět k věcem samým“ se hlavním tématem fenomenologie stala cesta reflexe *danosti věcí samých*. Skrze ni se nám otevírá možnost přiblížit se v názoru s tomu, co „na pozadí“ konstituuje a zpřístupňuje přirozený svět v jeho vyplněnosti objekty, předměty našeho přirozeného, vědeckého i jiného konání. Fenomenologie hledá cestu, jak zkoumat stav vědomí ještě *před* nástupem konceptualizací, které nám až dodatečně dávají svět „přirozený“ a následně na něm fundované světy „teoretické“ a „vědecké“. Přirozený svět se pro fenomenologii stává *transcendentálním* doplněním, variabilním a potenciálně mnohotvárným přesahem toho, co v sobě danost sama skrývá jako svoji nejzákladnější podstatu. Snahou fenomenologie je dospět k samému jádru poznání, oproštěného od „deformací“, vznikajících přidruženými představami v podobě předpokladů a předsudků (psychologismů) — oproštěného od automatického, tedy neuvědomovaného přijímání daností přirozeného světa jako *východisek* poznání. Tento krok se označuje jako „obrat k věcem samým“. Esence tohoto obratu je zachycena v tzv. *principu všech principů* fenomenologické filosofie:

Žádná myslitelná teorie nás nemůže zmýlit ohledně *principu všech principů*, že každý originálně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v „intuici“ originálně nabízí (takříkajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to dává. [Husserl 2004, 56]

Důraz je zde kladen právě na *danost* názoru, protože „v danosti je bezpečně obsažena věc sama“ [Patočka 1993, 40] a rovněž i *jasnost* s jakou danosti používáme v přirozeném životě, protože „lidský život se odehrává na základě této jasnosti“ [Patočka 1993, 41].² Ospravedlnění obratu k věcem v jejich přirozené danosti je založeno na naší přímé životní zkušenosti s tím, že z těchto daností s naprostou jasností (tj. zcela zřejmě) vychází naše konání v životě.

Žijeme v jasnosti, aby naše chování bylo úspěšné, aby život trval, rozhojňoval se, překonával své problémy, nesnáze. Řešení tohoto úkolu předpokládá

²Námi používaný termín *zřejmost* v sobě skrývá obě klíčové esence a dal by se tedy popsat jako „jasná danost“. Důvod, proč zde používáme konkrétně tento termín, a nikoli zavedené „jasné“ či „dané“, byl vysvětlen v kapitole 2 na str. 26.

vždy jistou jasnost. Ale jasnost sama není při tom vykonávání nikdy tématem života, vlastním námětem. [Patočka 1993, 41]

A protože je naše, zcela jednoznačně *existující* konání fundováno na této *neuvědomované* danosti, představuje snaha poodkrýt pomyslný Isidin závoj především pokus ustavit nejdůležitějším předmětem filosofické reflexe právě jasnost samu. Proto Husserl fenomenologii nazýval „první filosofií“. V tomto ohledu je akt fenomenologické reflexe jasnosti unikátní lidskou činností. Protože, jak poznamenává Patočka, přestože se v rámci jasnosti odehrávají naše životy, není možné účelnosti života akt reflexe jasnosti podřadit [Patočka 1993, 41–42]. Není možné jej v rámci ontologicky-evolučního, či sociálně-kulturního náhledu na vývoje člověka chápat jako jeden z jeho „cílů“. Prvotním cílem života je, podle Patočky, „úspěšně řešit svou úlohu žít a být“. Avšak „tematizovat člověka [...] exkluzivně jako bytost zájmů, znamená tedy a priori osvětlovat i jasnost člověka o sobě jako bytost zájmu — a to znamená přeskóčit problém“ [Patočka 1993, 41]. Pokud bychom totiž k reflexi jasnosti samé přistupovali jen ve smyslu životního účelu, pak bychom na základě teoretické konstrukce (evoluční účelnost) měli podstatu problému — totiž naši *zkušenost* s jasností samou. Ptali bychom se po možném účelu takového reflexivního aktu v životě a vývoji člověka, nikoli po podstatě a „obsahu“ aktu samého.³

Tematizací jasnosti se podle fenomenologie otevírá možnost vrátit se, skrze rehabilitaci předmětné danosti, onoho prvního bezprostředního vztahu člověka ke světu, k pravdě:

A tak je základní věcí fenomenologie — a v ní, jak se Husserl domnívá, zachycuje věc filosofie — možnost pravdy, možnost člověka být v pravdě. Smyslem hesla „k věcem samým“ je: neutíkat, neuhýbat před problémem pravdy. [Patočka 1993, 42]

K pravdě se „čistá či *transcendentální fenomenologie*“ dobere tím, že „*bude založena ne jako věda o faktech, nýbrž jako věda týkající se podstat*“ [Husserl 2004, 16]. Existence konkrétní věci je ospravedlněna její daností ve zkušenosti — (empirickém) faktu. Poznání její *obecné esence* je ospravedlněné pouze přímým *nazřením podstaty* v její danosti — zřením *eidos*. Zatímco v konkrétním faktu můžeme získat (nazřít) esenci (např. v jediném exempláři předmětu je již v plnosti dána jako jedna z esencí jeho rozlehlost), tak na druhé straně „podstatné pravdy [(esence)] neobsahují sebemenší tvrzení o faktech“ [Husserl 2004, 27]. Podstata každé konkrétní zkušenosti (faktu) je skryta v tom, co v obecnosti zahrnuje její *potenci být jinak*. Nazřením a uchopením podstaty není predikována konkrétní aktuální podoba toho „to“, co právě podstata určuje jakožto va-

³Stejně jako zcela bezpečně vidíme stůl, a přesto, že tuto *prožívanou skutečnost* neumíme zdůvodnit, podobně jsme schopni se zcela stejnou zřetelností prožít skutečnost, že si naše vidění stolu jsme schopni uvědomit jako *dané*. Principiální absence „externího“ (kauzálního) zdůvodnění pro evidenci stolu platí zcela identicky v případě evidence (uvědomění si) jasnosti evidence (danosti) samotné. Jistotu obou těchto zkušeností však absencí jejího zdůvodnění není možné nijak zpochybnit.

riabilní (např. rozlehlost neimplikuje žádný konkrétní tvar). Kategorie sdružující konkrétní faktické individuality (konkrétní „instance“ věci) jsou vymezeny právě tím, že i přes vzájemnou rozmanitost mají jí příslušející fakta stejnou podstatu, *eidos*. Husserl k tomu zdůrazňuje, že eidetické obecniny nemohou být v žádném případě chápány jako „nesamostatné abstrakce“ v empirickém smyslu; jsou naopak „samostatnými“ podstatami a mnohdy ani nemají „existující“ faktický (konkrétní, hmatatelný, empiricky evidovaný) protiklad.⁴

Pro nás je ovšem především zajímavý přechod od zkušenosti k obecninám. Ve zkušenosti jsou nám dávány pouze jednotliviny, konkrétní fakta a jejich různorodost. Husserl tento přechod a jeho původ nevysvětluje, poukazuje však nepřímou na jeho jedinečnost a výsadní roli při tvorbě názoru. Nazývá jej *ideací*, procesem, při kterém ve vědomí vystává podstata věci. *Ideace* je „*originálně dávající vědomí podstaty*“ [Husserl 2004, 55]. Podstata věci pak je tím, co přímo reprezentuje kategorii ke které věc přísluší — na základě kategoriální reprezentace nabývá podstata v našem vědomí statut obecniny. Jak jsme však uvedli, je tato obecnina více než pouhou abstrakcí. Názor podstaty v její originalitě, původnosti, jak se *prvně* objevuje ve vědomí skrze ideaci, není možné redukovat na pouhý psychický fenomén, na proces abstrakce operující nad souborem rozmanitých, „reálných“ empirických zkušeností. Je tomu především proto, že to, co se v názoru podstaty dává je *vždy znovu a stejně nahlédnutelné* jako *tentýž předmět ideace* a nikoli jen jako *vždy různý a originální akt ideace* (představa) [Husserl 2004, 54]. Představa čísla je akt, který *nutně předpokládá číslo samo*. Akt představování je aktem směřujícím, je něčím kvalitativně odlišným od toho, *ke čemu* se vztahuje. Na základě této úvahy Husserl staví názor podstaty na roveň smyslové zkušenosti. A, podobně jako u smyslové zkušenosti, je možné se i v nazření podstaty mýlit — nesprávně o ní mýnit. Její nazření však stojí na stejně pevném základě, jako zkušenost smyslová [Husserl 2004, 56]. O čem však již po takové úvaze nemůžeme pochybovat je to, že je zření podstat ve věci poznávání *originálně dávajícím* aktem.

Uchopení podstaty a názor podstaty je ale mnohotvárným aktem, speciálně *nazření podstaty je originálně dávajícím aktem*, a jako takové je *analogem smyslového vnímání, a nikoli fiktivního zpřítomňování*. [Husserl 2004, 56]

Z této úvahy rovnou plyne jak výše uvedený *princip všech principů*, tak i hlavní zacílení fenomenologické reflexe na nově vymezené pole její působnosti — *danost v názoru a intenci*. Hlavním polem působnosti fenomenologie se tak stává v danosti názoru uskutečněný, *přímý* vztah subjektu a objektu — bezprostřední spojení mezi člověkem a světem.

⁴Samostatnost se zde chápe jako principiální nezávislost na konkrétní existenci faktického empirického základu (empirické zkušenosti). Podstata „lva“ není závislá na fyzické existenci lvů, podstata „kentaury“ podložena empiricky dosud nebyla a některé pojmy jsou dokonce *čistě eidetické*, bez existujících „fyzických substrátů“ přístupných abstrakci — např. „číslo“, „předmětnost“, „rozlehlost“, „časovost“ atd. Domény některých věd, například logiky a matematiky, jsou *čistě eidetické* a jejich pojmový základ tvoří nezávislá čistá *eidos*, nikoli na souboru konkrétních faktických empirií závislé abstrakce.

Námi používané a terminologicky volné vyjádření vztahu člověk–svět je v Husserlově fenomenologii uchopeno jako rozdíl mezi *předmětem* (objektem) a *intencí* (subjektivním vztahem k objektu) — jako rozdíl mezi míněným a míněním, mezi *noema* a *noesis*. Předmět je tím, k čemu směřuje naše *mínění*, co v něm máme „deficientně na mysli“ [Patočka 1993, 44]. Míněním je *poukaz* na předmět. Vnější podobou mínění může být psané slovo (například „Slunce“, „kružnice“, „soused“), jeho konkrétním obsahem je pak v aktu vědomého poukazu míněný objekt. Tento objekt je v mínění vždy konkrétní, i přesto, že daná forma (například slovo „soused“) může mít mnoho konkrétních interpretací. Interpretace dovoluje mnoho různých mínění, která však jsou vždy poukazem na nějaký konkrétní předmět. O skutečnosti míněného předmětu můžeme hovořit až v okamžiku, kdy dojde k *vyplnění* tohoto mínění, když jsme s míněným předmětem v bezprostředním, například empirickém, kontaktu — tj. když je nám *dán jak je*. Dostaneme-li se do bezprostředního kontaktu s exemplářem míněného objektu (potkáme-li míněného souseda), jedná se o vyplnění daného mínění. Teprve ve vyplnění je možné, skrze jeho jasnost, která nikdy není „deficientní“, setkat se s danostní stránkou předmětu a tedy zároveň získat cestu k pravdě. Ve vyplnění se skrze intencionální akt setkává *subjektivní* mínění s *objektivní* stránkou předmětu, který je *vždy pravdivě* poznáván ve způsobu, *jakým se ukazuje*. Hovoříme o *evidenci* předmětu, věci.

Evidence není nic jiného, než způsob, jakým se nám věc, kterou se zabýváme, ukazuje. Je to ukazování věci samé. [Patočka 1993, 45–46]

Tímto pohledem je opět do jisté míry podložena část principu všech principů, která hovoří, že to, co je postiženo v názoru (předmět), musí být přijato tak *jak se dává*, tzn. tak jak se věc *ukazuje*, jak se nám *jeví*. Zbývá zodpovědět druhou část podmínky týkající se názoru — totiž že to, co dává, musíme přijímat *pouze v mezích*, v nichž se dává. Na splnění této podmínky je zaměřen proces tzv. *fenomenologické redukce*, která je zároveň ve fenomenologii klíčovou základní *praktickou metodou*, jak se dobrat podstat věcí samých.⁵

3.3 Fenomenologická redukce

Idea *fenomenologické redukce* spočívá v přechodu od reflexe předmětu jakožto míněné věci o sobě k reflexi *imanentní* danosti okamžiku vyplnění v prožívané zkušenosti — reflexi toho jediného a aktuálního způsobu, jakým se nám předmět k evidenci dává. Nezbytným požadavkem této redukce je *oproštění se od všech tuto imanenci přesahujících konceptualizací*. To znamená nevytvářet dodatečná mínění, nesnažit se o uchopování, přemýšlení o předmětu, ale namísto toho se zaměřit na obsah aktuálního vyplnění, imanentní obsah v prožívané zkušenosti — na *čistý obsah vědomí*. Cílem je daný předmět

⁵Praktičnost zde však nemá význam *vhodnosti* metody, ale především *nutnosti* jejího praktikování. Aplikace této metody je nutná jak pro možnost jí samé porozumět, tak pro možnost dobrání se fenomenologických výsledků.

v celé jeho předmětnosti vyloučit jak jako objekt našeho zájmu, tak i jako objekt ze zorného pole našeho pohledu. Náš pohled bychom posléze měli zaměřit na zbývající zkušenost s nahlížením samotným. Jak to shrnuje Jan Patočka:

Tento předmět nestudujeme, on není předmětem našeho poznávacího interese, neinteresuje nás, reflektující, on nás jako filosofy přestává zajímat, vyřadíme tento předmětný zájem, tento předmět jako předmět zájmu, ale soustředíme svůj zájem na zkušenost o předmětu. Do tohoto zájmu nepojmeme nic, co souvisí se zájmem o předmět jako takový. Ten předmět nám, reflektujícím, ovšem nezmizí z očí, protože reflektujeme na něco, co nereflektovaný život má stále před sebou, ale my ponecháváme předmět jako předmět nereflektovaného života a obracíme se v reflexi k nereflektovanému životu samému. Jeho zájem o předmět již není naším zájmem, ten musíme co možná abslutně vyřadit. A to je podmínkou toho, abychom jej dostali do zorného pole svého studia. [Patočka 1993, 55]

K tomuto aktu patří radikální zdržení se jakéhokoli soudu o všem předmětném, tj. o světě. Pro toho, kdo tuto reflexi provádí, nesmí platit teze svět, svět ho nezajímá, svět je tam jen jako svět toho vědomí, na které reflektuje, ale ne svět reflektujícího. [Patočka 1993, 58]

Z reflektujícího se musí stát „čistý divák [, který] transcendoval veškerou předmětnost, proto je to transcendentální divák“ [Patočka 1993, 58]. Co zbývá, je pak zkušenost zbavená psychologismů a teoretických předpokladů, zkušenost prostá jakýchkoli konceptualizací.

Patočkově vymezení fenomenologické redukce je dobrým filosoficko-rationálním popisem vnější formy, s jakou se proces fenomenologické redukce metodicky snaží přiblížit k realizaci reflexe danosti věci. Nehovoří již však o významu a smyslu obsahu, kterým by tato forma měla být naplněna. Hlavní podstatu redukce samé totiž není možné bez zásadní deformace jejího smyslu uchopit ve formálním (jazykovém, pojmovém) popisu vztahu reflexe, reflektujícího a reflektovaného. Vnějšímu pozorovateli se takto může metoda redukce jevit, její skutečný obsah a přínos však tkví v něčem jiném — v *prožití zřejmosti* zcela specifického charakteru, v prožívání skutečnosti a bytí v *čistém vědomí*.

Jinými slovy: místo toho, abychom naivním způsobem *vykonávali* akty patřící k vědomí konstituujícímu přírodu s jejich transcendentními tezemi a nechali se určovat v nich spočívajícími motivacemi ke stále novým transcendentním tezím — vyřazujeme všechny tyto teze „mimo působnost“, nepodílíme se na nich; zaměřujeme náš uchopující a teoreticky zkoumající pohled na *čisté vědomí v jeho absolutní osobitosti*. To je tedy tím, co zbylo jako hledané „*fenomenologické reziduum*“, co zbylo, přestože jsme „vyřadili“ celý svět se všemi věcmi, živými bytostmi, lidmi, nevyjímaje nás

samé. Neztratili jsme ve vlastním smyslu nic, ale získali jsme celé absolutní bytí, které v sobě, správně chápáno, skrývá všechny světské transcendence, v sobě je „konstituuje“. [Husserl 2004, 103]

Proces fenomenologické redukce má dvě složky — tzv. *epoché* a *vlastní redukci*. *Epoché*,⁶ kterému odpovídá též v Husserlův termín „uzávorkování“, odpovídá snaze zdržet se jakéhokoli konceptualizace a soudu o nazírané věci. Soudu a konceptualizace (zpředměňování) vystupující při praktikování redukce jako *transcendentální* elementy, jsou jako takové rozpoznány a „uzávorkovány“ — není jim svěřena výpovědní hodnota týkající se fenomenologického pozorování, nebereme je jakožto relevantní obsah pozorování, snažíme se eliminovat je ze zorného pole. To se týká především všech předpokladů a domněnek o skutečnosti či iluzornosti věci a její předmětnosti ve světě *mimo aktuální zkušenost*.⁷ S uzavorkováním se nám současně „odkrývá“ věc ve své pravé podstatě, nad níž až posléze skrze konceptualizaci probíhá (resp. může probíhat) intencionální proces směřující k, věc samu transcendentujícím, soudům — tento proces je však nyní potlačen. *Vlastní redukce* pak spočívá především v nahlédnutí imanencí přítomných v okamžiku, kdy se ke slovu dostává *receptivita* — uchopování podstaty věci v její konceptualizaci a následný přechod k transcendenci.⁸ *Tento proces není možné konceptualizovat ani formálně vymezit, protože vede k zisku zkušenosti o spojení člověka se světem předtím, než dochází k jakékoli konceptualizaci, k jakémukoli zpředměňování*. Fenomenologickou redukci je nutné chápat jako *meditativní praxi*, introspektivní cestu k niternému prožitku samotné podstaty chápání se světa. Podstata vědomí, „*prožitek vědomí vůbec*“, se stává hlavním tématem fenomenologie [Husserl 2004, 72].

Prožitky vědomí budeme brát *v celé plnosti jejich konkrétnosti*, s níž vystupují ve své konkrétní souvislosti — *v proudu prožitků*, do kterého se ze své vlastní podstaty spojují. Pak bude evidentní, že každý prožitek tohoto proudu, který může být zasažen reflexivním pohledem, má *svou vlastní, intuitivně uchopitelnou podstatu*, „obsah“, který lze zkoumat *o sobě* v jeho *osobitosti*. [Husserl 2004, 73]

Skrze proud prožitků, který je sledem *mnoha imanentních* vjemů (více pohledů) je možné získat vjem *jedné transcendentní* věci (jeden předmět pohledu). Rozdíl mezi imanencí a transcendencí v tomto smyslu Husserl rozlišuje na základě příslušnosti předmětu vjemu k proudu prožitků. Pokud předmět intencionálního aktu náleží k témuž proudu prožitků jako tento akt samotný, pak se jedná o vjem imanentní, pokud jej přesahuje, jedná se o vjem transcendentní. Imanentními vjemy jsou veškeré reflexe vlastního vědomí a jeho vjemů (prožitky červenosti, jasnosti, rozprostraněnosti) — „kde se nějaký akt vztahuje k aktu téhož Já, nebo také kde se akt vztahuje ke smyslově pocitové

⁶Termín má původ v řeckém ἐποχή znamenajícím *zdržení se souhlasu* (či přitakání, přijetí).

⁷Zde si můžeme tuto snahu připodobnit k výše zmíněné eliminaci kontextu.

⁸Jako příklad může posloužit pokus o vědomé zachycení, pozorování toho, co se děje v okamžiku, kdy v počítkovém vjemu obrázku 2.2 spatříme vystouplou krychli.

danosti téhož Já atd.“ Transcendentními vjemy jsou pak veškeré „prožitky jiných Já“, „materiální věci“, „reality vůbec“ [Husserl 2004, 79–80]. Zatímco pro *imanentní vjem* „tvoří vjem a to vnímané ze své podstaty nezprostředkovanou jednotu, jednotu jediné konkrétní cogitatio“, *transcendentní vjem* „nejen ve svém reálném obsahu neobsahuje věc samu, nýbrž je s ní mimo veškerou podstatnou jednotu, přirozeně za předpokladu její existence“ [Husserl 2004, 80].

Zde se dostáváme ke klíčovému aspektu Husserlovy fenomenologie — k *podstatnému odlišení transcendence a imanence*. Transcendentní věc o sobě totiž není něčím, co by bylo principiálně nepřístupné přímému náhledu kvůli omezenému dosahu našich vědomých imanentních vjemů, ale je jakožto *obsahově prázdná forma* (ideální/ideový objekt) poznatelná principiálně výhradně skrze její *obsahově plné jevení se* v jednotlivých imanencích [Husserl 2004, 83]. *Věc sama o sobě nemá žádný konkrétní imanentně vnímatelný obsah* a projevem jejího bytí je vždy jen *jevení se* v mnohosti konkrétních imanencí. Ani dokonalé, „božské“ entitě, Bohu, principiálně nepřisluší možnost „vidět“ věc o sobě, jak „skutečně“ je, protože její skutečná podstata je transcendentní a její jediná forma projevu je skrze konkrétní jevení se [Husserl 2004, 89]. Transcendence věci samé v tomto pojetí se tak stává její *fundamentální podstatou*, ke které stejně podstatně patří její *zjevování se*. Z tohoto hlediska věc není transcendentní proto, že není možné ji přímo poznat, nýbrž proto, aby se mohla *jevit*.⁹

Jevení se transcendentního objektu tedy probíhá skrze mnohost imanencí v prožitkovém proudu vědomí. Že se jedná o *mnohost imanencí jediného objektu* je pozorované fenomenologické faktum vyplývající z reflexe běžné zkušenosti a zároveň hlavním axiomem intencionality vůbec — zážitkem *kontinuity vědomí*. V obměnách, různých konkrétních obsazích imanentního (smyslového) vjemu jsme schopni rozpoznávat tentýž (fyzický) objekt. Předmět se nám jeví při různých příležitostech jeví „odstíněně“, v různých „odstínech danosti“.¹⁰ Tato skutečnost v souvislosti s předchozími úvahami má tři důsledky. Prvním z nich je *nutnost podstatné neadekvátnosti* vjemu objektu — věc může být dána vždy jen nedokonale, jednostranně, v jednom z mnoha „odstínů“ danosti.

K nezrušitelné podstatě korelace věci a vjemu věci patří být tímto způsobem in infinitum nedokonalou. [Husserl 2004, 91]

Druhým důsledkem je, že jednotlivé „odstíny“ jsou našemu vědomí dány *absolutně* — jakožto imanentní manifestace v prožitkovém proudu vědomí jsou automaticky absolutními jistotami. Objekt, který se v nich jeví, je však dán pouze *fenomenálně* skrze tyto absolutní imanence [Husserl 2004, 90]. O fyzické, empirické existenci a smyslu

⁹Zde je opět možné poukázat na paralelu s myšlenkou z předchozích kapitol, totiž že k tomu, abychom vůbec něco viděli, musí být náš pohled „omezen“ — a tedy část „toho“, na co hledíme, musí být skryta za horizontem, musí být z hlediska naší imanentní evidence jejím transcendentním doplňkem.

¹⁰Husserl v tomto případě používá příkladu vjemu stolu — jsme schopni jej nahlížet v mnoha situacích, z různých stran, v různých časových okamžicích, přesto jsme schopni jej identifikovat jako *týž stůl*. Podobně jsme schopni rozpoznat v různém „odstínění“ *touž červeně* (červenou barvu) jako *červeně* [Husserl 2004, 84–85].

transcendentního objektu tak je možné pochybovat, o existenci imanentního vjemu pochybovat nelze.¹¹ Třetím důsledkem je *nutná existence Já* — identity subjektu — a obrát k jeho vnitřnímu životu, jako nutné báze pro fundaci poznání skrze absolutní skutečnost vědomého prožitku. V téměř descartovském smyslu tak o existenci věcí světa pochybovat lze, o existenci vlastních prožitků a sebe sama nikoli.

Fenomenologie tak rozšiřuje koncept vědomí jako *předmětu reflexe*, jak je pojímáno především v přírodních vědách a psychologii, o skutečnost, že ve smyslu této předmětnosti je ono samo též primárním a výhradním *zdrojem reflexe*. V tomto smyslu se vědomí stává zcela *nezávislým* na nějaké konkrétní reflexi, na konkrétním (pojmovém) zachycení jevení se obsahu (vnější) světové skutečnosti; jeho podstata není podřízena existenci žádné konkrétní věci — je obráceno výhradně k sobě samému. Fenomenologická *epoché* vedou niterného pozorovatele (vlastního) vědomí k zakoušení *absolutna čistého vědomí* podobně, jako by jej k němu dovedlo „zničení světa“ — zničení všech věcí, všech předmětů.

[...] *bytí vědomí*, každého prožitkového proudu vůbec, *by zničením světa věcí bylo sice nutně modifikováno, ale ve své vlastní existenci by bylo nedotčeno*
[...] *Tedy žádné reálné bytí, žádné takové bytí, které se ve vědomí podává a vykazuje pomocí jevů, není pro bytí vědomí samého* (v nejširším smyslu proudu prožitků) *nutné*. [Husserl 2004, 101]

Na těchto základech stojí základní fenomenologická teze o „neexistenci reality“ bez jí konstituujícího vědomí, bez jejího nutného vztahu k člověku, k jeho *Já*, k jeho vědomí, k jeho postojům a transcendentálním vhledům.

Realita, a to jak realita věci brané jako individuum, tak i realita celého světa, postrádá podstatně (v našem přísném smyslu) samostatnost. Není o sobě žádným absolutnem, které se spojuje sekundárně s něčím jiným, nýbrž je v absolutním smyslu naprostým nic, nemá vůbec žádnou „absolutní podstatu“, má bytnost něčeho, co je principiálně *jen* intencionální, *jen* vědomé, vědomě představené, zjevující se. [Husserl 2004, 103]

Tento filosofický postoj je pochopitelně pro, především přírodní, vědy zcela radikálním. Jejich snaha modelovat či popisovat „svět“, „realitu“ ztrácí jakýkoli základ, pokud je z popisu vyloučeno právě ono fundament dávající vědomí — člověk sám a jeho reflektující *Já*. Protože je v těchto vědách kladen důraz na objektivitu, předmětnost, která nejen, že vyloučení lidského faktoru předpokládá, ale důsledně *požaduje*, stávají se z fenomenologického hlediska veškeré vědy o přírodě nikoli vědami o „realitě“ či snažíci se realitu „modelovat“, ale především manifestacemi strukturovaných lidských intencí,

¹¹Například halucinaci je možné rozpoznat jakožto vjem neexistující věci až v *následném* vědomém prožívání, kdy imanentní prožitky vědomí, které v jednu chvíli byly základem pro *konstituci* transcendentního předmětu halucinace, jsou spojeny a srovnány s dalšími, jež nás nakonec vedou k přehodnocení předmětu od transcendentně existujícího na transcendentně neexistující. Existence objektu může být pochybnou a náchylnou k mýlce, existence prožitku samého však nikoli — ta je jistá vždy.

omezených horizontem vědou „povolených“ či tolerovaných odstínění. Vědy v tomto smyslu hrají roli vymezení — horizontu — „povolených“ zkušeností.

3.4 Fenomenologie jako radikální obrat

Po stručném nástinu do fenomenologického programu je nyní nutné vyzdvihnout klíčové prvky *radikalit*y, se kterou se fenomenologie snažila vstoupit na filosofickou půdu v motivaci stát se „první filosofií“. Husserlovou motivací bylo oživení karteziánského převratu, snaha navrátit filosofii její autonomii, „životnost“ a překlenout „jednotným duchovním prostorem“ izolovanost a roztržštěnost filosofických směrů přelomu 19. a 20. století [Husserl 1993, 11].

Nepochází bezútěšnost naší filosofické situace nakonec z toho, že hnací síly, vyzařující z oněch Meditací,¹² ztratily svou původní životnost, a to proto, že zmizel duch radikální filosofické odpovědnosti? Neměl by onen domněle přepjatý požadavek filosofie, odhodlané k nejvyššímu myslitelnému oproštění od předsudků, filosofie, která se vytváří ve skutečné autonomii na základě posledních evidencí, jež si sama byla vytvořila, a tudíž filosofie absolutně odpovídající sama za sebe, patřit naopak k základnímu smyslu pravé filosofie? Touha po opravdu životné filosofii vedla v nejnovější době k celé řadě renesancí. Není snad jediné plodnou renesancí právě ta, jež probouzí k životu Descartovy Meditace: ne aby je převzala, nýbrž aby nejdřív ze všeho odhalila nejhlubší smysl jejich radikalismu v obratu k *ego cogito* a v dalších důsledcích pak věčné hodnoty pramenící odtud? [Husserl 1993, 11]

Fenomenologie se tak primárně obrací na *ego*, na vědomí samo, a rozšiřuje Descartův přínos v ustanovení *ego cogito* jakožto *nutné jistoty* o jeho *vztažnost* k věcem skrze vazbu *mínění–vyplnění*. Fundace fenomenologie v obsahu jistých imanentních daností v prožitkovém proudu vědomí však zároveň vyzvedává na světlo nové problémy. Věc jako taková již neslouží pouze k *pochybování*,¹³ ale je nutné ji „nějak“ pro vyplnění *konstituovat*, přivést k vědomí v nějakém jejím konkrétním odstínění, dovést čisté *ego* k *jevu*. Fenomenologická redukce, jakožto hlavní fenomenologický nástroj, nám sice umožňuje se prostřednictvím *epoché* přiblížit rovině vědomí zbaveného receptivity, tato zkušenost má však pouze *transformační* nikoli *explanační* charakter.

Transformační povaha fenomenologické redukce nám přináší zcela jistou a nevyvratitelnou zkušenost, zisk pevného poznání, že konstituce veškerých realit se odehrává na straně vědomí, na straně ducha, při jeho kontaktu s jevením se věci samé. To nutně

¹²Descartovy *Meditace o první filosofii*.

¹³Descartovo univerzální pochybování o existenci či správnosti směřované vůči všem vnímatelným objektům mělo jediný cíl — reflexi nezpochybnitelné jistoty aktu pochybování, myšlení. O zpětnou „konstituci věcí“ samotných se Descartes již nepokoušel.

plyne z faktu, že jsme schopni vědomě a z vlastního rozhodnutí provést *epoché*. Čisté vědomí, prožívání ducha, je to, co nám zbude v okamžiku, kdy provedeme *epoché* absolutním způsobem, když takříkajíc v redukci uzavorkujeme, „zničíme“ celý svět. Tolik nám přináší zkušenost. Na druhou stranu v této zkušenosti nejsme schopni postihnout *konstituci* reality, lhostejno v jakém z konkrétních možných odstínění, protože ta je vždy výsledkem *konceptualizace*, uvedením do kontextu, což *nutně* vyžaduje *receptivitu* — akt přijímání daného je opakem *epoché*. Navíc, jak bylo zmíněno, na základě této receptivity, na základě života v přirozeném světě, jsme schopni žít naše životy. Zážitek transcendingícího ducha nás v tomto ohledu obohatí, ale nutnost žít život i nadále na podkladě této receptivity tím není nikterak ovlivněna.

Vyvstává zde docela paradoxní situace. Transformační zkušenost skrytá za fenomenologickou redukcí nás přivádí ke zkušenosti, ve které jsme schopni prožívat *čistý obsah vědomí*, jemuž však nepřísluší žádná konkrétní *forma* — předmět, vztah, soud. Redukcí jsme schopni nahlédnout, že až na základě nutné participace našeho ducha je tato *forma* teprve „nějak“ konstituována — je nám „dán“ objekt.¹⁴ V tomto receptivním aktu se do vědomí dostává část „přirozeného světa“, světa, v němž — *a pouze v němž* —, žijeme se samozřejmostí naše životy. *Cesta fenomenologické redukce je nezbytným prvkem každé fundamentální teorie poznání. Cesta konstituce a receptivity je nutným prvkem života jako takového.* Dostáváme se tím ke klíčové otázce:

Na jakém základě může fenomenologie zkoumat proces konstituce předmětnosti?

Ke každému zkoumání, k evidenci čehokoli, je nutné již mít konkrétní rámec, kontext a ten je možné získat jedině skrze zcela určitou míru „objektivizace“ — skrze přijetí, recepci daností, skrze proces, který je *opakem* k procesu fenomenologické redukce. Takový přístup by však v důsledku byl obrácením fenomenologického programu naruby — minimálně v tom smyslu, že fenomenologická redukce sama o sobě jako „metoda“ fenomenologického zkoumání nepostačuje.

Vyvstává před námi několik problémových okruhů, týkajících se především otázek problému objektivizace a konstituce předmětných daností. Tyto problémové okruhy ze své podstaty automaticky plynou z rozvržení fenomenologického programu.

3.4.1 Problém objektivizace

Povaha fenomenologické redukce dává vyvstat problému, který v jedné větě shrnuje například poznámka Jana Patočky, že „Husserlově fenomenologii chybí kritická teorie reflexe“ [Patočka 1993, 66–67]. Toto tvrzení je silně ambivalentní a velmi záleží na pozici, z jaké jej nahlížíme.

¹⁴Že je v tomto ohledu participace našeho ducha nutnou komponentou lze nahlédnout z toho, že jsme do jisté míry schopni učinit a dostát rozhodnutí o tom, kam zaměříme pozornost — jestli k vědomí samému nebo k jeho obsahu — a tím de-facto *rozhodujeme* o tom, jestli proces předmětné konstituce proběhne a jak.

Z pozice *pasivního* pozorovatele, který *hodnotí* fenomenologii z externí pozice, z pozice mimo fenomenologii samotnou, jeví se tato kritika jako evidentně opodstatněná. Husserlova fenomenologie v sobě skutečně *nemá* teorii reflexe. Taková pozice však *není fenomenologická*, tvrzení je tak činěno z pohledu *mimo* fenomenologii a bez ohledu na podstatu tvrzení samotného, které neprošlo fenomenologickou redukcí — a stále samo inherentně obsahuje apriorní *normativní formu*, jež musí onu „teorii reflexe“ definovat. Tvrdit, že Husserlova fenomenologie nemá teorii reflexe lze jen z hlediska, které z principu nemůže splňovat základní podmínky fenomenologického pozorování. Znamená to vynášet soud na základě recepce danosti — jevu, pozorování (ne)přítomnosti apriorního konceptu teorie reflexe — o filosofii, jejímž stěžejním tématem je právě doména reflexi předcházející. Chtěli bychom tak po fenomenologii, aby inherentně splňovala podmínky, které jsou s ní samotnou neslučitelné a jí cizí. Jak to shrnuje Eugen Fink:

Je zásadní chybou předpokládat, že principy, na nichž se má položit základní kámen filosofie [(fenomenologie)], budou přítomny — získány, takříkajíc, z rozporů mezi filosofy — jakožto normativní ideál předcházející a vnější této filosofii. [Fink 1972, 11]

Fenomenologická redukce je navíc svojí podstatou důslednou reflexí sama o sobě, v důsledném smyslu se nemůžeme při jejím praktikování stavět vůči ní do subjektivní pozice a vnímat ji jako objekt, protože pak bychom předčasně „konceptualizovali“.¹⁵ Fenomenologie se nesnaží přinést *novou teorii reflexe*, namísto toho se snaží být *první filosofii reflexe* a v tomto smyslu pokládá svůj základní kámen na reflexi danosti všeho, co přináší fenomenologická redukce — a ta v nejposlednějším kroku přináší zření naprosté „dekonceptualizace“ světa a *jistotu* čistého vědomí.

[Fenomenologie] chce mít svůj základ pouze ve výsledcích radikální a vytrvalé bytostné meditace¹⁶ a na nich ustavit celou svou filosofickou koncepci. Pojetí „základu“ ve fenomenologii, obrátíme-li se na způsob, jakým se toto slovo ve filosofickém uchopování realizuje, ztratilo svůj běžný „objektivní“ smysl právě kvůli vytrvalému ustavování bytostné meditace, prováděné s jistou radikální „čistotou“, jakožto výlučného tematického zdroje filosofie. Základem, postulovaném ve fenomenologické ideji pokládání základu, je „Já“ [(self)], které se odhaluje jen při bytostné meditaci [(„self-meditation“)]. [Fink 1972, 13–14]

¹⁵Sám Husserl uvádí ([Husserl 2004, 116–127]), že fenomenologická redukce je jakožto proces složena z *jednotlivých epoché*. Postupným procesem redukce, uzávorkovávání konceptů dané úrovně se dostáváme na úroveň nižší. Absolutní, poslední pozicí je pak čistý prožitkový proud vědomí. Chceme-li však o čemkoli hovořit, potřebujeme k tomu „neredukované“ *pojmy*, na jejichž základě je možné v představách uchopovat jimi míněný zkušenostní obsah.

¹⁶Termín „self-meditation“ budeme překládat jako „bytostná meditace“. Obsahově znamená meditaci zaměřenou na čisté prožívání, čisté vědomí.

Fenomenologie se tak obrací především k filosofovi a jeho vědomí jakožto *základu* veškeré filosofie. Proto to opakované přirovnání „první filosofie“ ve spojitosti s „radikální transformací“. Jakmile začneme operovat s „objekty“, základ jsme vždy již položili, či byl nevědomě položen „za nás“, a stavíme na něm, objektivizujeme — jeho prostřednictvím však nemáme možnost nijak postihnout *zdroj* a fundament této objektivizace. Shrňme proto tuto fundamentální vlastnost fenomenologie takto:

Podstatu fenomenologie je možné zakusit, nikoli však objektivizovat.

Zatím jsme však postihli pouze jednu z polarit zmíněné ambivalentní námitky — totiž že fenomenologii chybí teorie reflexe. Zaměřením se pouze na fundamentální podstatu fenomenologie se námitka jeví jako irelevantní. Pokud ale má být fenomenologie více než její „metoda“ — fenomenologická redukce —, jestliže má mít nějaké „konkrétní“ výsledky, pak je *objektivizace nevyhnutelná*. Není snad *každé* uchopování — uchopování věci samé, či uchopování její podstaty — takovou objektivizací? Objemné svazky dostupné fenomenologické literatury dokazují, že i fenomenologie podléhá a závisí na objektivizaci. Skrze reflexi objektivizace přišla na svět a skrze další objektivizaci svého přínosu přináší „nové pole působnosti“ pro filosofii jako takovou. Nestává se pak celá fenomenologická koncepce tím, co samo o sobě podléhá „uzávorkování“?

Sjednotit obě polarit je však nejen možné, nýbrž přímo fenomenologickému přístupu inherentní, v případě, že nebudeme brát *objektivitu* jakožto *normativitu*. Cílem fenomenologické redukce je přivést filosofa k prožitku *transcendentálního ega* — k čisté subjektivitě. Fenomenologie pak tuto transcendentální úroveň na základě právě jejího zření staví za *základ* veškeré objektivitě a činí objektivitu nutně závislou na subjektivitě. Odtud plyne Husserlova teze, že se fenomenologie nutně stává pramenem všech ontologií a zároveň zdůvodněním veškerých věd. Zde se ihned spojují dvě primární fenomenologická pozorování — že *žijeme na základě objektivních, samozřejmých daností, které mají svůj původ v transcendentálním subjektu*. Je to obdobné jako v našem příkladě se stolem z kapitoly 2, který nás dovedl ke dvěma jistotám — stůl zcela zřejmě vidíme, původ této zřejmosti však nejsme schopni explikovat v rovině objektivní — skrze souvislosti a vazby jiných zřejmých objektů, které budou mít stejnou evidenční modalitu jako stůl samotný. Z reflexe, z obratu našeho pohledu směrem do nitra a následné uvědomění si této nemožnosti, ihned nutně plyne *možnost přímého zření* onoho „transcendentálního základu“. U každého okamžiku reflexe jsme schopni nejen přímo žít, ale následně i reflektovat to, co, jako jejich nutný, *subjektivní* protiklad, *spolu-realizuje* konstituci (vjem) objektů. Tento závěr není z fenomenologického hlediska potenciálně možný či pravděpodobný, ale zcela principiálně *nutný*.

3.4.2 Nové poznání a údiv

Radikálnost *transformující vnitřní zkušenosti* spočívá v možnosti prožitku přímého transcendentálního — duchovního — zření *vznikání* receptivity daného, *vznikání* konceptualizace, a zároveň možnosti této konceptualizaci nepodléhat. To je samotný *zá-*

klad fenomenologické redukce, že jsme schopni se oprostit od automatické receptivity — jsme schopni „uzávorkovat“. Tento stav myslí, kterému Husserl dal jméno *transcendentální divák*, tak dává především možnost prožít v jisté zkušenosti samo *svěbytí subjektu — Já — i jinak, než skrze konceptualizaci*,¹⁷ jako transcendentální ego, a dále pak možnost nahlédnout že veškerý „kontakt“ člověka se světem má svůj základ v takovém bytí. V tomto bytí si *transcendentální divák* uvědomuje sám sebe a prožívá své bytí, v němž mu je skrze reflexi neustále vznikajících receptivních podnětů dána možnost prožívat, či si alespoň letmo uvědomit, okamžiky *konstituce* objektů — okamžik, kdy se daný objekt v našem vědomí „nějak“ *zpřítomní*. V běžné řeči bychom řekli, že nás „napadají“ myšlenky, či že „máme“ představy. V takovém zachycení se skrývá radikální *nová* zkušenost, totiž že *v tomto okamžiku zcela přímo prožíváme jediný možný způsob, jakým se dostáváme s daným objektem do styku — jediný možný přístup k věci samé. Stojíme takřka při vzniku vědomí o objektu*, a tento moment se nám dává formou čistého „údivu“.

Jinými slovy, jediné původní „poznání“ je „poznání“ přímo spojené s údivem; protože jen v údivu člověk prožívá naprosté zhroucení svého tradičního vědění a předpojetí světa a věcí; toto zhroucení je následkem *nové* konfrontace existujícího a následkem *nového* obrazu o smyslu „bytí“ a „pravdy“. [Cogan 2006]¹⁸

Okamžik „vzniku“ poznatku musí být ve své podstatě spojen s *údivem*, protože jen v něm skutečně prožíváme *evidenci něčeho nového* — něčeho, co nebylo možné konstituovat či anticipovat v jeho totalitě předem *bez* samotného okamžiku, ve kterém se tato evidence objevila. Cokoli, co by bylo možné předvídat či čeho by bylo možno nabýt „jinými prostředky“, jaksi automaticky, bez evidence, se nedá považovat na *nové poznání*.¹⁹ V reflexi receptivních aktů prožívá transcendentální divák vyvstávání a přijímání daností. Údiv přichází po rozpoznání formy — dané nejprve žádným způsobem *nemám* a posléze je „nějak“ *získám*, aniž bych z pozice svého *Já* o to nějak konkrétně usiloval, či se o to vědomě přičinil. Nahlédnutí kvality onoho „nějak“ přináší zmiňovaný údiv — údiv nad doslova *obdarováním* diváka *daným*.

Nahlédnutím receptivní stránky údivu se transformuje naše „přirozené“ poznání světa, neuvědomovaně praktikované receptivitou daného, na poznání transcendentální. Rozdíl mezi nimi je v tom, že

[...] životy, které žijeme ve všedním [přirozeném] světě žijeme *in toto* s tímto světem, tzn. že tento svět, jak mu rozumíme, je částí toho, co nás činí

¹⁷Subjekt zde nemá primárně význam ontologického termínu, ale především odkazu na přímou zkušenost — na prožitek *Já* nikoli v reflexi, ale v přímém vědomí.

¹⁸Citace z Finkova *Problem of the Phenomenology of Edmund Husserl*.

¹⁹Zde je možné najít analogii v rozdílu mezi analytickým a syntetickým poznáním v Kantově teorii poznání. Čisté formy a syntetické soudy není možné vyvodit, v okamžiku evidence jsou vždy „samy od sebe“ přítomny.

tím, kým si myslíme, že jsme; a naopak, svět je tím, čím je (čím si myslíme, že je), na základě toho, že jsme v něm obsaženi, protože pokud uvažujeme o světě jako celku, musíme si uvědomit, že je to celek, jehož součástí jsme již i my tak, jak jej myslíme. Tak se (my a svět) udržujeme v zájemném sevření na základě toho, co přijímáme — v receptivitě — jako pravdivé. Takové reflexivní sevření je částí toho, co Fink míní když říká, „Poznat svět návratem k ‚transcendenci‘, která v sobě znovu svět *obsahuje*, značí realizaci *transcendentálního poznání* světa. Jen a pouze v tomto smyslu je možné považovat fenomenologii za ‚transcendentální filosofii‘“. [Cogan 2006]

Zatímco *přirozený* svět je konstituován danostmi, s kterými jsme v něm po jejich recepci konfrontováni, je svět *transcendentální* konstituován spíše potencialitou a oblastí vznikání receptivních aktů, které jsou vlastním „obsahem“ světa transcendentálního, a z nichž se teprve konstituuje svět přirozený. Dané tu nabývá další roviny, najednou již není jako *přirozeně dané*, nýbrž v reflexi jako *nějak záhadně dané* — dané transcendentním způsobem, nikoli jen tak přirozeně „samo od sebe“. Z transcendentálního náhledu je však v obou případech (světech) *vždy v celosti* zahrnut divák ve své nejvlastnější podstatě. *Svět není myslitelný bez nás, jako bytostí v něm obsažených a jej myslících*. Spojení a vzájemně se podmiňující závislost subjektu a objektu se po těchto úvahách stávají ještě pevnějšími.

Údiv, kterým je charakterizována kvalita prožitku vyvstávání nových daností, je znám z běžného života i lidem, kteří fenomenologickou redukci „nepraktikují“ vědomě nebo ji jako pojem přímo explicitně neznají. Okamžiky, ve kterých prožíváme údiv, který je u fenomenologické redukce cílem nahlédnout jako stav imanentní každému poznávacímu aktu, jsou ve všedním životě popisovány jako zkušenosti, kdy „se nám rozsvítilo“, kdy nás „něco osvítilo“, či obecně, kdy nás „něco napadlo“. Všimněme si zde především jazykové formy, která zcela explicitně odkazuje k něčemu *externímu* — myšlenka (ona) nás *napadá*, *cosi* nás osvětluje, odněkud *zvnějšku* k nám proudí to, co s sebou nese kvalitu *světla*. Tato forma je přítomna nejen v jazyce českém, ale i jazycích ostatních — *I have got an idea. I have the idea. Ich habe eine Idee*. Hovoříme sice o myšlení, ale nikoli o tom, že prožíváme, jak *myšlenku tvoříme*. Hovoříme o tomto ději tak, že nejprve myšlenku *nemáme*, následně je *nám* myšlenka *dána* a posléze ji jako externě daný objekt *máme* — reflektujeme. Již tento jemný odraz introspektivního nahlížení procesu uchopování světa pojmovým myšlením nám odhaluje to, co se skrývá v jádru fenomenologické redukce — je to snaha nahlížet konkrétně toto „dávání se“ (myšlenek) *nám*, transcendentálním divákům. Rovněž je zde v jazykové formě zcela nezakrytě rozpoznatelné bytostné oddělení *Já* od *myšlenky* — *objektu*. Stavíme se *naproti* v reflexi zachycené myšlenky, která se nám tak *nejeví jako subjektivní!* Tato běžná jazyková forma zcela přímo, jakožto nevědomý odkaz k fenomenologické redukci, poukazuje na *prožitek* vnitřní reflexe našeho vlastního *myšlení*. Tyto úvahy však již překračují klasický fenomenologický kontext a jejich zásadnější význam bude vyložen později.

3.4.3 Pohyb a klid ducha

Na jistou radikalitu fenomenologie a především fenomenologické redukce odkazuje i výklad, ve kterém se Eugen Fink pro vysvětlení podstaty fenomenologické redukce odkazuje na pozorování *pohybu ducha*. Rozlišuje v tomto ohledu dva stavy — *pohyb* a *nehybnost*. Pohyb ducha je projevem jeho seberealizace — v umění, vědě, politice. Tato seberealizace je zdrojem veškeré kultury a civilizace. Cílem fenomenologické redukce by pak mělo být „dosáhnout *pohybu* ducha směrem k sobě, jeho příchodu k sobě samému“ [Fink 1972, 14]. V běžném stavu je duch *v pohybu* — v procesu seberealizace aktivně tvoří v rámci žitého života jeho konceptuální jistoty. Tento stav *pohybu*, s veškerou rozmanitostí svých podob, však vyvěrá ze stavu — a je protkán, prostoupen stavy — *nehybnosti*.

[...] kulturně-kreativní stav *pohybu* ducha — filosoficky řečeno — je, nicméně, vždy omezen a uzavřen mnohem hlubším stavem *nehybnosti* ducha, který je, skrze základní zkušenosti fenomenologické redukce, úkolem pozvednout [do vědomí]. [Fink 1972, 15]

Zatímco pohyb ducha je aktem kreativním, tvořivým, je *nehybnost ducha* naproti tomu je stavem jehož charakteristikou je *receptivita* v níž *přijímáme* objekty světa jako *zřejmé* a *zcela přirozeně pochopitelné*.

„Pokládání“ světa za „zřejmý“ a „držení“ světa „ve zřejmosti“ přesně ve smyslu univerzální před-danosti takového světa — ve zcela nezpochybnitelném aperceptivním systému porozumění světu v jeho nejobecnějším „ontologickém stylu“, dosažení takové zřejmosti [(receptivity)] světa je přesně tím hlubokým *stavem nehybnosti a klidu ducha*, který bude uveden „v pohyb“ při fenomenologické redukci. Vržen zpět na sebe v nejradiálnější bytostné meditaci, táže se duch explicitně po vlastní esenci, jež byla zakryta silou největší samozřejmosti. Zřejmost světa, a s ní i zřejmost sebe sama, se stane pochybnou. Nikoli však, jako by byla nejistou, či by mohla být odhalena jako chybná; spíše proto, že je [náhle] neprůhlednou, nepochopenou. Jen v samotné snaze o porozumění pak filosof tím, že uvede ducha v pohyb, ničeho nedosáhne; nemůže tematicky vstoupit na zcela samozřejmý základ pro posouzení světa; protože jej [jeho zřejmost] neustále hrozí polapit a svěst, musí se oprostit od samozřejmosti obecné apercepce světa, který, ač v neustálých obměnách, přece jen obsahuje jednotu a jistotu světa jako takového. [Fink 1972, 18–19]

Zde Fink explicitně popisuje nejniternější jádro fenomenologického pozorování, které je dodnes předmětem různých interpretací, často hraničících až s nepochopením. Jeho správné porozumění předpokládá uchopení nového, zcela *neobjektivního* obsahu pojmu „duch“. Vyžaduje po fenomenologovi schopnost zkušenosti s niterným sloučením naprosté *fundamentality* s jistým *paradoxem neuchopitelnosti*. Fundamentalita spočívá v náhledu, že každé *poznání* je zapříčiněno *pohybem*, činností ducha, a že každá

samozřejmost je reflexí ve *stavu klidu* ducha. Samozřejmost ducha samého, *porozumění sobě* — fakt, že sami sobě jsme zcela samozřejmými — je projevem jeho přirozené *podstaty*. Z toho zároveň můžeme nahlédnout důvod nutné paradoxní neuchopitelnosti ducha samého, projevující se tím, že *při snaze o poznání, nahlédnutí ducha, duch ve své podstatnosti sám sobě uniká*. Snaha o přímé poznání ducha znamená snahu o náhled toho, co se skrývá za zřejmostí. To však znamená učinit onu zřejmost v sobě, zřejmost sebe sama nezřejmou, a tedy zrušit právě ten vnitřní stav — zřejmosti —, o jehož náhled se pokoušíme. Pohyb ducha, vyvolaný tazavým přístupem a snahou překročit rámec samozřejmostí samých, přináší možné poznání, avšak poznání ducha samotného v něm v objektivním smyslu obsaženo nikdy nebude — protože principiálně být ani nemůže.²⁰

K problému neuchopitelnosti zřejmosti samotné, tedy problému neuchopitelnosti a „sobě-unikání“ ducha, jakožto „objektivně uchopitelné“ podstaty za zřejmostí samou, se ještě, a v hlubším smyslu, vrátíme. Na tomto místě postačí tento poukaz na úzkou a radikální spojitost fenomenologie s problémem zřejmosti a otázky ducha samotného.

3.4.4 Solipsismus

Vůči celému fenomenologickému přístupu je často vznášena námitka poukazující na problém subjektivity daného, tedy že nutným důsledkem fenomenologické koncepce je *solipsismus*. Detailnější pohled na samotný pojem solipsismu však ukáže, že je možné s ním v jeho zdánlivé smysluplnosti operovat pouze pokud stojíme zcela *mimo* fenomenologickou pozici. Platnou se může jevit námitka solipsismu jen tomu, kdo sám není fenomenologického náhledu schopen. K tomuto závěru je možné dojít poměrně jednoduchým sledem pozorování.

Námitkou solipsismu nutně předpokládáme, že fenomenologická pozice v důsledku vylučuje možnost postihnout „reálnou“ komunikaci *mezi* subjekty — intersubjektivitu —, protože se její jádro zakládá na pozorování, že vše, co každý jednotlivý subjekt vnímá a prožívá, to nejprve sám nachází a uvažuje jako konkrétní obsah svého vlastního vědomí. Toto tvrzení samo o sobě by nebylo nijak problematické, pokud bychom s takto formulovanou námitkou zároveň *nepředpokládali*, že subjekt si tento obsah vlastního vědomí *sám vytváří*. Jen pokud je subjekt, ve své předpokládané a podsouvané izolovanosti, sám tvůrcem obsahu vlastního vědomí, pak by se jevila námitka solipsismu smysluplnou. Tento skrytý předpoklad, který je na pozadí podobných výhrad téměř vždy přítomen, však zcela evidentně *odporuje* tomu, co fenomenologie sama tvrdí. Vědomí je sice fenomenologickému subjektu *jediným* zdrojem poznání, avšak obsahem tohoto poznání je i *vědomí o existenci objektu* — tedy vědomí existence skutečnosti, která pro subjekt samotný nemá výlučně subjektivní charakter, protože ji prožívá jako jej přesahující, je mu dána jako *objekt*, byť „pouze“ transcendentálně. Schopnost plnohodnotně tvořit *dané*, jak bylo předpokládáno výše, k dispozici fenomenolog jednoduše

²⁰Zde opět můžeme ve smyslu „praktického cvičení“ odkázat na náš příklad se zřejmostí vjemu stolu. Samozřejmost jeho vjemu nám ve snaze o její „podložení“, „vysvětlení“ *vždy* uniká, přesto je vjem jako takový *zcela samozřejmý*.

nemá a ani ji neprožívá ve svém vědomí jakožto evidovanou skutečnost — tento poznatek je přece základním kamenem fenomenologického uchopování daností a odstiňování vnějších věcí. Z fenomenologické pozice tedy není principiálně možné námitku solipsismu nikterak uchopit — jeví se totiž zcela automaticky jako holá nemožnost.

Jinou možností je námitku formulovat pomyslně „nad“ fenomenologickým náhledem samotným — vynést soud o fenomenologickém pohledu z roviny fundamentálně *jiné*. Jedinou takovou rovinou je však pozice, na níž *zcela odhlédneme od vlastního vědomí*. Musíme tedy vynášet soud o vlastnostech fenomenologického vědomí a odhlížet při tom od skutečnosti, že jsme těchto soudů schopni pouze na půdě vědomí vlastního. Pouze když zapomeneme na vlastní subjekt, pak jsme v pohlcení objektem naší pozornosti schopni formulovat zdánlivě smysluplnou námitku o solipsismu koncepce, jejímž základem je reflexe vědomí. Hovoříme pak o *vědomí z pozice bez vědomí*. Je zjevné, že takto postavená námitka se po položení otázky po zdroji svého tvrzení automaticky zhroutí.

Z těchto důvodů není možné námitku solipsismu pokládat ani za oprávněnou, ani za smysluplnou. Koncept solipsismu je sám o sobě paradoxním a absurdním pojmem, který své zdánlivé oprávnění čerpá pouze v naší možnosti odhlížet při konceptualizaci světa od vlastního vědomí.

Snad nejkratší cestou, jak nesmyslnost pojmu solipsismus postihnout je položení si otázky „Jsem solipsistou?“. Snaha o její řešení problém poměrně rychle odhalí. Jsem-li schopen si tuto otázku položit, pak to znamená, že zcela přirozeně vím, že objekty okolního světa jsou mému vědomí dány jako protiklad k mému subjektu. Ve svém vlastním vědomí nenacházím nejmenší náznak možnosti, že bych si tyto objekty sám tvořil. Moje vlastní pozice tedy nemůže být solipsistickou, a to ani v případě, že bych předpokládal nějaký „mechanismus“, který by v mém vědomí tyto objekty konstituoval — ani v tomto případě daný mechanismus není podřízen mému subjektu a zůstává pro mne „vnější“ skutečností. Na druhé straně, kdybych byl skutečně solipsistou, mohl bych si danou otázku vůbec smysluplně položit? Kde bych v takovém případě mohl najít prožitek jakékoli objektivní skutečnosti — a tedy nutného základu pro položení otázky samé? Jednoduchá úvaha ukáže, že takový základ bych nemohl najít — při jeho nalezení by totiž mé stanovisko okamžitě přestalo být solipsistickým. Pojem solipsismu je tak spíše teoretickou hříčkou než jakkoli smysluplným konceptem — jeho jediným smyslem je poukaz na vlastní rozpornost.

3.5 Paradoxy fenomenologické báze

Fenomenologické ustavení *vědomí* jakožto relevantního primárního zdroje filosofické reflexe se ukázalo mimořádně plodným. Z eidetických vhlédů skutečně „povstala“ fenomenologická, *eidetická věda*, a to hned v několika proudech — Husserlově, Heideggerově, Sartrově a dalších. Vědomí přivedené k sobě, obrácené na sebe samé, se stává studnicí pro hledání nových přístupů, především v otázkách vlastního bytí a bytí vůbec.

Při tomto procesu je možné zcela obecně pozorovat jeden zcela konkrétní jev. V první fázi dojde skrze fenomenologická *epoché* k náhledům, které se stávají základem nové filosofické stavby. *Tato stavba však postupuje ve zcela objektivním smyslu a nahlédnuté ve své zřejmosti přijato jako dané.* Zbytek výstavby zajistí série soudů a logického vyvozování. Heideggerova filosofie je toho dobrým příkladem — jeho *pobyt* je ve *jsoucno*, v *objekt* přetavená zkušenost vědomí obráceného k sobě. Heideggerovým programem je ustanovit fenomenologii jako základ všech ontologií.

Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. *Ontologie je možná pouze jako fenomenologie.* Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí *jsoucího*, jako smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí *jsoucího* může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, „za“ čím stojí ještě něco, „co se nejeví“.

„Za“ fenomény fenomenologie bytostně nic jiného nestojí, nicméně však to, co se má stát fenoménem, může být skryto. A právě proto, že tyto fenomény zprvu a většinou dány *nejsou*, je třeba fenomenologie. Zakrytost je pojmový protějšek „fenoménu“. [Heidegger 2002, 53]

V této souvislosti pak vyvstává otázka, jaký je v takovém pojetí principiální rozdíl mezi „přirozenou“ vědou a fenomenologií? Vždyť fenomenologie jakožto eidetická věda postupuje při své výstavbě *téměř identickým*, tedy nakonec objektivním způsobem a od „přirozené“ vědy se odlišuje pouze dvěma aspekty — zaprvé tím, že jakožto základ své koncepce umísťuje reflexi jí konstituujícího vědomí, za druhé pak tím, že má principiální snahu uvědomovat si vlastní východiska. Tato východiska však mají opět podobu *daností*, byť jako daností reflektovaných. Výsledkem je tedy opět objektivizovaná struktura — jedinou odlišností je inherentní „zpětná vazba“ této eidetické vědy na ji konstituující vědomí. Tato struktura je však vždy zachycena ji aktuálně konstituujícím, myslícím vědomím — jak bylo řečeno, svět, a to ani ten „fenomenologický“, není možné uvažovat bez nás, jej uvažujících.

Z této na sebe obrácené podstaty pro fenomenologii v jejím klasickém pojetí plyne několik paradoxních aspektů, které zde v nástinu uvedeme.

3.5.1 Paradox prvosti

Programové označení *první filosofie* konstituuje první paradox fenomenologického náhledu. Slůvko „první“ má reprezentovat soběstačnost, nezávislost fenomenologické koncepce na skrytých předpokladech. *Koncepčně první* zde však zároveň *nutně* znamená *evolučně poslední*. Pojetí fenomenologie jakožto pokračování karteziánského převratu totiž *nutně* předpokládá jak existenci karteziánského převratu, tak dále předchozí existenci situace, na níž k takovému převratu mohlo dojít. Stejně tak fenomenologická

epoché mají svou reflexivní sílu jedině v okamžiku, kdy mohou být na něčem uplatněna — a tudíž nutně předpokládají jak existenci „přírodní“ vědy a „přirozeného světa“, tak život žitý v nevědomé receptivitě. Programová snaha fenomenologie stát se fundamentální bází a ospravedlněním jednotlivých věd se sama nevědomě opírá o předpoklad jejich předchozí existence.

Tento paradox nijak neoslabuje ani skutečnost a radikalitu fenomenologické reflexe, ani význam a hloubku fenomenologické epoché. Slůvko „první“ tak více než k ontologické prvosti poukazuje na kvalitativně novou fundamentální reflexi a především na její přínos ve smyslu *změny nabližejícího vědomí*. Tato změna je však umožněna jen tím, že vývoj lidského vědomí a poznání předtím dosáhl rozsahu a obsahu tuto novou reflexi umožňující.

3.5.2 Paradox redukce

Problematickým bodem se v jistých ohledech může jevit i role a smysl fenomenologické redukce. Budeme-li totiž důslední, vede nás tento koncept ke dvěma antagonistickým závěrům.

Pokud dekonceptualizaci, tedy vyřazování transcendencí, provedeme skutečně důsledně, výsledkem je „čistý proud vědomí“, ve kterém však není dáno absolutně *nic*, a zbývá jen bytí v prožívání (vlastního) vědomí. Není zde žádný intencionální vztah, protože neexistuje objekt — předmět pozorování. Husserl si tohoto problému byl vědom, způsob jakým se jej rozhodl obejít však ihned vede k druhé polaritě problému.

Nemůžeme ale vyřazovat transcendence bez omezení, transcendentální očista nemůže znamenat vyřazení *všech* transcendencí, neboť jinak by sice zbylo čisté vědomí, ale ne možnost vědy o čistém vědomí. [Husserl 2004, 119–120]

A ihned zvažuje, zda není pro zachování možnosti *vědy* o čistém vědomí nutné z vyřazování „vyjmout“ formální logiku a ontologii — jakožto domény, které nám skýtají *danosti* týkající se soudů a jsoucnosti samotné a které jsou *nutnou* bází pro *každou* vědu.

Každý badatel se přece musí moci svobodně odvolávat především na formální logiku (popř. na formální ontologii). Neboť, ať již zkoumá cokoli, vždy jsou to předměty, a to, co platí *formaliter* pro předměty vůbec (pro vlastnosti, stavy věcí vůbec atp.), platí i pro něj. A ať již chápe pojmy a věty jakkoli, ať vyvozuje závěry atd. jakkoli, to, co formální logika stanoví o takovýchto významech a rodech významů ve formální obecnosti, týká se stejným způsobem i jeho, tak jako každého speciálního badatele. Tak i fenomenologa. Logicky nejširšímu smyslu předmětu je podřazen též každý čistý prožitek. Formální logiku a ontologii nemůžeme tedy — jak se zdá — vyřadit. A taktéž, ze zjevně stejných důvodů, ani obecnou noetiku, která vyslovuje podstatné náhledy o rozumnosti a nerozumnosti soudícího

myšlení vůbec, jehož významový obsah je určen jen ve formální obecnosti.
[Husserl 2004, 120]

I tyto domény je však možné podle Husserla vyřadit za předpokladu, že se „fenomenologický výzkum“ omezí pouze na „úkoly deskriptivní analýzy, které musí být řešeny v čisté intuici“. V tomto ohledu se *nemusí* obsahy těchto disciplín odvolávat s poukazem, že platnost jakýchkoli jejich jaderných aspektů (např. „logické *axiómy*, jako zásada sporu“) by fenomenologie „mohla učinit exemplárně nahlédnutelnou na svých vlastních danostech“ [Husserl 2004, 120–121].²¹

Přesto však existuje, podle Husserla, oblast, jejíž obsah *nelze* vyřadit:

I kdybychom si vzali za cíl studovat čisté vědomí v jeho singulárních ozvláštněních, tedy na způsob vědy o faktech, ale přece ne empiricko-psychologicky [...], nemohli bychom postrádat ‚a priori‘ vědomí. Věda o faktech se nemůže zřici práva užívat podstatné pravdy, které se vztahují k individuálním předmětnostem *její vlastní* oblasti. [Husserl 2004, 120]

Pro fenomenologii je touto „její vlastní“ oblastí je sféra „*imanentních podstat*“ vědomí. Na rozdíl od podstat transcendentálních — konstituovaných *na základě* bazálnějších, např. smyslových, prožitků²² — jsou imanentními takové, „které mají své jednotlivé případy v individuálních fenoménech proudu vědomí, v nějakých uplývajících singulárních prožitcích“ [Husserl 2004, 121–122].²³

Nyní si však položíme otázku: *je deskriptivní analýza imanentních podstat vůbec možná bez toho, abychom se jich chápali z fenomenologického hlediska v transcendentálním*

²¹V tomto ohledu by mohla být zajímavou poznámka, že ani tyto „exemplárně nahlédnutelné“ danosti oblasti logiky, potažmo formální logiky, nejsou pro lidskou intencionalitu ničím *nutným* ani *nepostradatelným*. Například A. R. Lurija ve své studii ([Lurija 1976]) ukazuje, jak nesamozřejmou je schopnost logického usuzování s abstraktními koncepty, na něž jsme jakožto Evropané navykli — jak je (bylo) něčím zcela cizím pro „zaostalé“ a často ngramotné obyvatele jižních sibiřských oblastí tehdejšího Sovětského svazu (výzkum probíhal převážně v Uzbekistánu). Ukazuje, jak je racionalita těchto lidí svázána s jejich *přímou* zkušeností, ale vykazuje sníženou míru *ideace*. Zření podstat či schopnost abstrakce samostatného pojmu se u nich neprojevuje v takové míře, která by dovolovala činit jejich běžné zkušenosti zdánlivě odporující závěry, vyplývající z vhodně postavených a na logické abstrakci závislých logických sylogismů — neumí pojem abstrahovat a pracovat s ním samostatně. Činí jim problém oprostít se v souvislosti s pojmy a ideami od bezprostředních zkušeností, s nimiž je mají spojené. Například tak nedokáží řešit slovní úlohy založené na myšleném předpokladu této zkušenosti odporující: že cestující na kole se pohybuje pomaleji než chodec nebo že vzdálenost dvou míst (reálných obcí) je předpokládána jako jiná, než jaká je ve skutečnosti, apod. (vizte např. [Lurija 1976, 142–145]). Vědomí těchto lidí bychom sice mohli označit již za předmětné (intencionální), nejsou však schopni se ve svém vědomí od objektu „odtáhnout“ a uchopit jej čistě „abstraktním“ způsobem. Proto v jejich chápání světa není pro formální logiku ani noetiku prostor — na základě neschopnosti „odtáhnout“ se od bezprostřední zkušenosti s předměty okolního světa nejsou schopni je (logiku a noetiku) v životě praktikovat, o to méně pak reflektovat. Je patrné, že samotná fenomenologická analýza v tomto ohledu *předpokládá* jisté *schopnosti* našeho vědomého života, které však není možné zobecňovat jako na univerzální imanence vědomí samotného.

²²Husserl uvádí příklady: „věc“, „prostorový tvar“, „pohyb“, „barva věci“, „člověk“, „lidský počitek“, „duše“, „duševní prožitek“, „osoba“, „charakterová vlastnost“ [Husserl 2004, 122].

²³Jako příklady bychom mohli uvést např. „červen“, „bolest“, „radost“, „čítí“ — ve všech případech se jedná o singulární, imanentní prožitky.

smyslu? Každá deskripce, každá analýza předpokládá *uchopení* objektu v intencionálním smyslu. To nutně platí i v případě fenomenologické deskripce imanentních podstat, kterých se musíme také nějak „chápat“, nahlížet je zpětně jako *to*, co je *předmětem* našeho nahlížení. Jak se však takový popis liší od popisu podstat transcendentálních či od popisu objektů přirozeného světa? Husserlův záměr je zřejmý — je jím snaha přistoupit k podstatám „podkladové“ roviny vědomí samého — ovšem *způsob*, kterým tak může učinit se *principiálně neliší* od přístupu k jakékoli jiné předmětnosti.

Nahlédnutelným výsledkem těchto úvah je, že *ve fenomenologickém pojetí by důsledná redukce transcendence na imanenci principiálně vylučovala intencionalitu samu*. Po důsledném provedení totiž ve vědomí nezbyl žádný objekt, k němuž bychom se jako subjekt mohli intencionálně vztahovat. Je evidentní, že *to*, co se může stát základem jakéhokoli popisu, je vždy *reflexivním uchopením prožitku* — a z fenomenologického hlediska pak vždy *transcendentálním uchopením imanentního*. A to platí stejnou měrou pro „imanentní podstaty“ i přirozené předmětnosti. Do jisté míry se tak i do „vlastní sféry“ fenomenologie neodkladně navrácí odlesk receptivity objektů přirozeného světa v podobě přijímání transcendentálních daností.

V lepší patrnost vystoupí tento problém v případě „jednoúrovňové“, bezprostřední *epoché*. Pozorujeme-li objekt, můžeme pak skrze *epoché* učinit předmětem naší pozornosti právě toto pozorování s „uzávorkovanými“ transcendentními danostmi (původním objektem). Vše, co z takového pozorování získáme eidetickými intuicemi budou danosti *identické modality* jako danosti uzávorkované — budou to opět danosti z fenomenologického hlediska transcendentální. Stejně jako je možné *epoché* praktikovat na více úrovních — například postupným uzávorkováním —, je jeho výsledkem i více úrovní transcendentálních eidos. Ovšem samotná *danost* obsahů jednotlivých náhledů na všech úrovních má *identickou modalitu* — všechny tyto transcendentální předmětnosti se pozorujícímu jeví se stejně jasnou *zřejmostí*. Je lhostejné, zda se jedná o „naivní“ předmětnost (předmětem je věc přede mnou), „přirozenou“ reflexi (předmětem je vjem věci přede mnou) či transcendentální fenomenologickou reflexi (pozorování vjemu uzávorkované věci přede mnou ve vědomí). Důsledná reflexe by musela provést *epoché* nad touto zřejmostí — a tím zcela eliminovat reflexi samu.

Tohoto problému si v jistém ohledu všimá i Husserl, když se snaží v úvahách domyslet důsledky procesu fenomenologické *epoché*.

Naše nynější metoda, *epoché*, proměnila veškeré objektivno v subjektivno. [...] V čistém korelačním postoji, jenž *epoché* vytváří, se ze světa, z objektivna samého, stává zvláštní subjektivno. Při tomto postoji se paradoxním způsobem relativizuje dokonce i „subjektivno“, jak vysvitne z dalšího: Svět (na základě *epoché* nazývaný „transcendentální fenomén“) je od začátku přijímán jen jako korelát subjektivních jevů, mínění, subjektivních aktů a mohutností, v nichž má a jimiž nepřetržitě znovu získává svůj proměnlivě jednotný smysl. Dojde-li nyní ke zpětnému tázání, jež od světa (majícího už jen způsob bytí jednotky smyslu) jde k bytostným formám těchto „jevů

o mínění“ o světě, pak tyto formy platí jako jeho „subjektivní způsoby danosti“. Stanou-li se při další reflexi a při novém regresivním tázání tématem esenciálního bádání póly jáství a veškeré jejich specifické egoično, nazývají se nyní v novém a vyšším smyslu subjektivní složkou světa a jeho jevových forem. Všeobecný pojem subjektivita zahrnuje však v epoché všecko: pól já i universum pólů já, rozmanitosti jevů nebo předmětné póly a universum předmětných pólů. [Husserl 1996, 202–203]

Problém, který z tohoto náhledu vyplývá je ten, že se zdá, že konstitutivně činná „subjektivní komponenta světa pohlcuje takřkajíc celý svět, a tím i sebe samu“ [Husserl 1996, 203]. Překročení této subjektivitu — jež sama je nyní nahlížena jako transcendentální objekt — jejím uzávorkováním, jež Husserl nazývá „druhá epoché“, je aktem odhalujícím nejzazší rovinu, z níž povstává veškeré světové, i samo intencionální, bytí — *transcendentální ego*. Toto ego, podkládající jak subjektivitu tak objektivitu, je pak konstituentem veškeré předmětnosti, všech našich transcendentálních náhledů včetně intersubjektivitu, a jako takové je něčím zcela *jedinečným*, které není možné chápat jako součást „tohoto“ světa [Husserl 1996, 207–210]. Druhá epoché je v tomto ohledu *překročením samotného vědomého aktu reflexe* s odkazem k existenci *jisté* roviny, v níž má veškerá reflexivita i veškerá intencionalita svůj původ.²⁴ Všimněme si však, že i zde zůstává *způsob vztahování se* tomuto nově získaného náhledu (spojeném s *jedinečným, mystickým* prožitkem nové transcendentální roviny) stejným — akt jeho reflexe si stále bazálně i nadále ponechává tytéž intencionální atributy, je stále vztahem k „něčemu“.

Paradoxem redukce zde tedy chceme poukázat na skryté vnitřní pnutí ve významu fenomenologické *epoché*. V důsledném provedení nás vede k prožitku *objektově prázdného vědomí* — „nic“. V objekt dávajícím provedení narážíme na zkušenost, že veškerý dávající dekonceptualizující pohled přináší dané se stejnou zřejmostí jako pohled konceptualizující. Jedinou odlišností je míra „poodstoupení“ či „rovina reflexe“, na které se divák aktuálně nachází. Tímto se na jednu stranu staví podstaty získané fenomenologickou redukcí na skutečnou roveň empirického pozorování, na druhou stranu se ale relativizuje absolutní „bazální“ význam redukce samotné. Ten si redukce ponechává jen ve své roli klíčového, a „klasický“ náhled transformujícího, epistemologického nástroje, nikoli však jako konečná epistemologická nutnost — nové horizonty se s ní teprve otevírají, nikoli s konečnou platností ukotvují.

3.5.3 Paradox transcendentálního vědomí

Nyní se dostáváme ke specifickému problému, který je, jak se, zdá v klasickém fenomenologickém náhledu obsažen inherentně. Tento problém se týká paradoxní povahy transcendentálních obsahů vědomí.

²⁴Není možná bez zajímavosti, že význam pojmu *transcendentální ego* je srovnatelný s významem, který Rudolf Steiner dává pojmu *mýšlení*. Tematizací Steinerova náhledu se zabývá následující kapitola.

Předně je dobré si všimnout, že snaha překlenout most mezi reflektujícím vědomím a věcí o sobě — tedy snaha o rozšíření descartovské jistoty existence vlastního vědomí na reflexi skutečnosti objektů okolního vnímaného světa — silnou měrou odkazuje ke Kantovu dualistickému pojetí vztahu (pouze smyslově pojaté) zkušenosti a transcendentálních (nezkušenostních) idejí. Imanentní obsahy vědomí jsou v Husserlově koncepci reprezentovány výhradně čistými smyslovými prožitky a jeho imanentními podstatami, jejichž prostřednictvím se v jistotě odstiňuje transcendující věc, a na nichž je možné evidovat její transcendentální eidos, věcnou podstatu. *Vztah* k věci je tak v reflektujícím vědomí vždy *pouze transcendentálním* a nikdy *sám nenáleží k prožitkovému proudu čistého vědomí* (nepředmětnému smyslovému vjemu), *není jeho imanentním obsahem* — vědomí věci je vždy *vědomím transcendentálním*, vědomím něčeho „princiálně jiného“, co jej samotné přesahuje a není v něm obsažitelné.

Označení fenomenologické redukce a rovněž tak čisté sféry prožitků jako „transcendentální“ je založeno právě na tom, že v této redukci nalzáme absolutní sféru látek a noetických forem, k jejichž určitě charakterizovaným spojením náleží *v souladu s imanentní podstatnou nutností* toto podivuhodné vědomí něčeho určitého nebo určitelného, tak a tak daného, které je pro vědomí samo protějškem, něčím principiálně jiným, ireelným, transcendentním, a že zde tkví původní zdroj jediného myslitelného řešení nejhlubších problémů poznání, které se týkají podstaty a možnosti objektivně platného poznání něčeho transcendentního. [Husserl 2004, 206]

Nyní posuďme následující úvahu. Přirozenému vědomí je dán objekt v jeho přímé předmětnosti, v nevědomém imanentním vztahu — ve vědomí uchopujeme objekt, který je přímo *zde* „před námi“. Fenomenolog pozoruje tento vjem a objekt uzávorkovává, eliminuje z předmětu pozorování pojmový obsah vjemu — uzávorkovává ontologickou stránku předmětu — a zaměřuje se na tohoto obsahu zbavený prožitek vědomí předmětu. Získává zkušenost s tím, že toto vědomí, tato „vědomost předmětu“ je *zde* a opět přímo „před“ ním. Máme tedy dva *mody vědomí*, „přirozené“ a „fenomenologické“ a s nimi související otázku — *odkud se bere idea transcendence objektu* či, jinak řečeno, *idea transcendentální konstituce objektu*? Ve dvou zmíněných pohledech, v těchto dvou stavech vědomí, dvojím způsobem prožíváme *skutečnost*. Tyto prožitky samotné však zdaleka nestačí k tomu, abychom mohli hovořit o transcendentální konstituci předmětnosti objektu — prožívání v obou popsáných modech vědomí v sobě neobsahuje nic jiného než *čisté imanence*. K tomu, abychom mohli přejít k *transcendentálnímu vědomí* objektu, je nutná preference jednoho modu vědomí oproti jinému — v našem případě *preference fenomenologického modu vědomí oproti vědomí přirozenému*. Přitom však nejen, že automaticky opomíjíme fakt, že *zřejmost* s jakou vnímáme imanentní obsahy obou modů vědomí je kvalitativně táž, ale dokonce zapomínáme i na to, že fenomenologický modus vědomí je chronologicky (evolučně) závislý na přirozeném modu vědomí — nejprve musíme být schopni objekt vnímat plně konstituovaný v jeho

přirozené předmětnosti, abychom *až následně* byli schopni si tuto předmětnost učinit přirozeným předmětem ve fenomenologickém modu vědomí.

Idea transcendence objektu či, v Kantově smyslu, věci o sobě, kterou fenomenologie odhaluje jakožto transcendentálně konstituovanou, je tak podložena právě zkušeností s její přirozenou daností, ve které však její transcendentní podstata není ani v náznaku obsažena. *Rozlišování mezi transcendencí a imanencí ve fenomenologickém smyslu se v tomto ohledu jeví jakožto preference jedné — reflexivně vyšší — úrovně vědomí a opomenutí její nutné fundace a oprávněnosti ve skutečnosti a relevanci vědomí úrovně jiné — reflexivně nižší.* Bez tohoto stigmatu jakéhosi „odtržení“ transcendentálních obsahů v reflexi přirozené danosti, bez ideje principiální nedostupnosti věci o sobě, není nutné vůbec zavádět transcendentální danost a i fenomenologická redukce nabude významu pouze způsobu otevření nových vhlédů k uchopování světa, aniž by jakkoli změnila platnost a smysl světa „přirozeného“, přirozeně daného. Celá fenomenologická snaha v nastíněném ohledu čerpá především z konfliktu *probouzejícího se vyššího vědomí*, které je na jednu stranu strháváno zpět pod tíhou prožitku „že přece ta věc je přímo předemnou, takže musí být nějaká sama o sobě“, a na druhou stranu se snaží tomuto strhávání uniknout skrze nové fundamentální vhledy v takové rovině vědomí, z níž nabývají obsahy roviny nižší, roviny přirozené, relativní a nezřejmou — transcendentní — povahu. Rozdíl mezi těmito rovinami však podle našeho pohledu není nutné uvažovat v rovině konfliktu, paradoxu, avšak jejich vzájemná koexistence a doplnění může vést k jejich harmonické syntéze. Této možnosti, která využívá a dále rozšiřuje fenomenologický pohled se budeme věnovat v následující kapitole.

Kapitola 4

Idea první fenomenologie

Mnozí jsou přesvědčení, že s limitovanými možnostmi poznání na základě smyslových vjemů jsou zároveň určeny limity veškerému porozumění. Kdyby však sami důsledně sledovali, jakým způsobem si tyto limity byly schopni uvědomit, pak by v tomto uvědomění zároveň našli prostředky k jejich překročení.¹

V našich předchozích úvahách jsme otevřeli několik klíčových problémů. Předně jsme se snažili poukázat, že v každém poznávacím aktu, bez ohledu na jeho kontextuálně absolutní či relativní povahu, je přítomen specifický subtilní prvek — uvědomovaná či neuvědomovaná zkušenost jeho zřejmosti. Tato zřejmost je jakožto dárce jasnosti a jistoty přítomna ve všech intencionálních aktech,² at' již se jedná o bezprostřední smyslový kontakt s „věcmi přímo před námi“, optický klam, vědeckou teorii či se jedná o ty nejprchavější transcendentální vhledy. K tomuto náhledu jsme pak připojili shrnutí podstaty fenomenologického filosofického přístupu, který si jakožto předmět svého studia bere způsob danosti objektů subjektu — jevení se —, a jehož klíčovým přínosem je, mimo jiné, rehabilitace ducha, skrytého v pojmu „transcendentálního vědomí“, jež je fenomenologickou realitou, z níž povstávají všechna jsoucna přístupná k uchopení subjektem — lidským vědomím.

Nyní chceme oba tyto náhledy zastřešit a spojit jednotícím prvkem, který je zároveň ideou i bezprostřední zkušeností. Vyjdeme přitom jak z fenomenologického pozorování, jež ustanovuje bezprostřední spojení objektu a subjektu a jejich vzájemnou neoddělitelnost, tak z esenciální povahy zřejmosti, která si zachovává svoji inherentní stejnost napříč všemi rovinami vědomí, napříč rozmanitými kontexty. K fenomenologickému propojení objektu a subjektu tak přidáme bezprostřední spojení ideje a zkušenosti. Pokusíme se ukázat, že vůči Husserlově fenomenologii vznesenou námitku o chybějící teorii reflexe je možné překonat pojmenováním onoho jednotícího prvku, který stojí za

¹Rudolf Steiner, *Anthroposophical Leading Thoughts*, [Steiner 2007, 14].

²I „temné“ a „neurčité“ ideje a intence jsou samy ve své neurčitosti stejně zřejmé jako ideje a intence zcela ostré a konkrétní. K naší zkušenosti ve světě patří se stejnou jistotou jak zážitek ostrosti a zřetelnosti, tak zážitek neostrosti a nejasnosti. Jen na základě toho, že obě tyto polarities jsou nám zřejmé jsme vůbec schopni mezi ostrostí a neostrostí rozlišovat.

„tvorbou“ *obsahu* intencionálního vztahu a jehož *formou* projevu je zřejmost daného. Tento jednotící prvek přirozeně známe a v běžném životě se k němu vztahujeme pojmem „*myšlení*“.

V následujících pasážích nejprve vymezíme klíčové fenomenologické aspekty týkající se esenciálních projevů *myšlení* a *vědomí*, z nichž následně přirozeně vyplyne rozšíření významu těchto pojmů o nové vhledy, novou vnitřní zkušenost a především o novou jistotu.

4.1 Esenciální principy reflexe vědomí

Každá „věda o vědomí“, ať již ji nazveme fenomenologií či jinak, nesmí uhýbat před jedním základním principem: *to, o čem vypovídá, musí být zároveň aplikovatelné na ji samu*. Formulují-li jakýkoli poznatek, vhléd či intuici týkající se vědomí, je tento poznatek, vhléd či intuice zároveň vždy aktuálním *obsahem* mého vědomí. Z této zpětné vazby není úniku, a proto, chceme-li být skutečně důslední, musí tuto vazbu každá další stavba týkající se reflexe vědomí respektovat. Zároveň podstata vědomí, fenomenologické *transcendentální ego*, je (musí být) opět identicky přítomna pro všechny možné vymežující (intencionální) postoje a náhledy — *principiálně není možná jakákoli mimo-vědomá či nad-vědomá reflexe*. Přehlednutí těchto dvou fundamentálních aspektů vědomí dává často vyvstat pro klasickou fenomenologickou reflexi několika komplikacím, které však při správném uchopení transformují svůj charakter jistého nedostatku ve fundamentální bázi v rozšířeném pojmu *myšlení*. V následujících odstavcích přiblížíme principiální kvality, nahlédnutelné důslednou fenomenologickou introspekci vědomí, jež musíme vzít v úvahu jakožto fundamentální principy pro extenzi klasického fenomenologického hlediska, která bude po jejich vymezení následovat.

4.1.1 Výchozí pozice a vývoj vědomí

Pohlédneme-li na historický vývoj filosofie, je patrný do jistý vývoj reflexivní aktivity člověka — od Aristotelova položení základu ontologii a metafyzice, přes Descartovu éru jakožto prvopočátků reflexe vědomí „o sobě“, a tedy počátek pravé epistemologie, k Husserlovi, vzniku fenomenologie a snaze propojit epistemologii a vědecky-přirozený pohled na svět. Nyní stojíme na konci tohoto řetězce a máme možnost pohlédnout, jak se postupně vyvíjela a měnila schopnost introspekce směrem ke stále větším hlubinám, až se u Husserla a Heideggera staly základním předmětem jejich zkoumání niterné aspekty poznání a bytí. Na tomto vývoji je zároveň zřetelně patrné, že *každé nové uchopení filosofických východisek stojí vždy na konci předchozího historického vývoje vědomí. Filosofické úvahy začínají vždy s vědomím, které tento vývoj reflektuje a těží z dosud nereflektované skutečnosti epoch předchozích*. Podrobíme-li něco reflexi, znamená to, že předmět této reflexe pro aktuální vědomí *nutně existuje* a reflexi nám umožňuje. Jen v tomto duchu se může fenomenologie pyšnit svým „prvenstvím“, které vlastně znamená, že je ve

skutečnosti *historicky posledním* stadiem filosofické reflexe, která potřebovala skutečnou a funkční ontologii, skutečnou metafyziku a stejně tak skutečnou a funkční „pozitivní vědu“, vůči jejímž světonázorovým pozicím se vůbec mohla prvně, poprvé vymezit.

V tomto smyslu je vhodnější oproti „pokládání báze“ či „nalezení posledního ospravedlnění vědy“ hovořit spíše o jakémisi aktuálním „završení“ či „novém názoru“, který je sám naopak ospravedlněn skutečností toho, co nově v reflexi nazírá. Evolučně je tak na jednu stranu nová reflexe podložena, umožněna reflektovaným, na straně druhé se nové vědomí stává nutným předpokladem další stavby — přitom jsou nové obsahy vědomí *stejně* „skutečné“, jako byly ty původní.³ Stejně jako není možné upírat význam „překonaným“ přístupům minulým, podobně není možné relativizovat či zpochybňovat význam a transformativní charakter jejich reflexe a její roli jakožto nové skutečnosti. Tato skutečnost se v okamžiku svého „vzniku“ v danosti či *zřejmosti* stává *skutečným a vždy solidním* základním kamenem vývoje.⁴

4.1.2 Identita esence a zacyklení

Na stejnost podstat různých stupňů reflektujícího vědomí jsme již poukázali. Převedení do předmětné roviny to znamená, že *existuje invariant*, existuje v jistém smyslu určitá a konkrétní *absolutní entita* či kvalita, která zůstává neměnnou napříč různými mody intencionálního vědomí.⁵ To se ukazuje jako nezbytný důsledek pozorování zřejmosti, při jejímž zvědomění je nám dána možnost nahlédnout právě tuto kvalitu (její) stejnosti. Prožitek zřejmosti je tedy manifestací tohoto *invariantu* v našem (běžném) vědomí.

Použijeme-li na danou konstrukci fenomenologické *epoché* — a tedy učiníme-li předmět daný ve zřejmosti něčím nesamozřejmým a uzavorkujeme-li jej — pak se stavíme jakožto pozorovatelé do *nové* pozice, ve které můžeme nahlédnout *nové zřejmosti z jiného pohledu*. Podstata, samotné vědomí a zřejmost jeho obsahu, zůstává identická, změnilo se však naše východisko. Tento výsledek fenomenologického pozorování se dá shrnout takto:

Nablížená zřejmost je vždy jiná zřejmost, zachovává si však stejnou esenci.

Chceme-li něco v předmětnosti pozorovat, musíme se vůči tomu vymezit — postavit se bytostně „mimo“ a tím vytvořit intencionální vztah *já-věc*. Pozorujeme-li zřejmost samu, pak postavíme-li se „mimo“, pozorujeme náš zpředmětněný prožitek zřejmosti opět na identickém podkladě zřejmosti. Je evidentní, že tímto způsobem je možné se

³Všimněme si, že Husserlovou snahou bylo postavit fenomenologická zření na roveň empirické zkušenosti — vyrovnat jejich význam s tím, co je sice nahlíženo v reflexi, co si ale jinak drží statut jakéhosi normativního kritéria „hmatatelné skutečnosti“.

⁴Ona prostě je a proto je *nutně vždy solidní*. „Správnost“ či „mylnost“ zde nehrají roli — jistá zkušenost nového vhledu, nové danosti v aktuálním okamžiku nepodléhá kritériím pozdějšího — *zpětného* — hodnocení ani kontextovým preferencím.

⁵Zde je nutné zdůraznit, že vědomím zde máme na mysli právě vědomí *intencionální*, vědomí v kterém je přítomna vazba objekt-subjekt.

v rekurzivní konstrukci stavět do roviny pozorování *předchozího* pozorování, kde v každém kroku je podstata takového nazírání identická, výchozí pohled je však v aktuálním aktu vždy odlišný od toho v aktu předcházejícím — neustále se stavíme „mimo“, po každé však *s naprosto identickou vnitřní formou*.⁶ Taková pozorování nejsou tedy ekvivalentní co do své aktuality, jsou však naprosto rovnocenná ve smyslu své obecné podstaty — realizace jejich skutečnosti je nám umožněna skrze invariantní charakter jejich individuální zřejmosti.⁷

Opět před námi vystupuje *sobě-unikající* atribut bazální podstaty vědomé percepce a v této souvislosti i přímá analogie na Finkovy obrazné popisy týkající se pohybu a klidu *ducha*.⁸ Přivedení ducha k nahlédnutí vlastní podstaty je umožněno pouze skrze jeho, novou předmětnost generující, „vedení v pohyb“ a následné pozorování nově vzniklého ve stavu „klidu ducha“. Duch sám sebe může nahlížet pouze jako invariantní esenci, uchopitelnou jen na výsledku jeho vlastní tvůrčí činnosti. Analogicky rekurzivní stavbu vykazuje námi míněná *zřejmost* — i ta je jakožto invariant obsažena v každém intencionálním vztahu jako obecná forma danosti jeho předmětné složky.

Koncepty *zřejmosti* a *ducha* nejsou pouze analogiemi — to, že mají společnou bázi vyplyne z našich dalších úvah, které umožní jejich harmonickou syntézu.

4.1.3 Absolutno imanence a redundance transcendencí

Klasické pojetí fenomenologické redukce vede k „uzávorkování“ transcendencí a redukci vnímaného vjemu ve vědomí na jeho čistou imanentní složku. Imanencemi se v tomto smyslu rozumí čisté obsahy vědomí, to o čem z hlediska introspektivní analýzy nelze v descartovském duchu nijak pochybovat. Jedná se o absolutně jisté percepce vlastního vědomí, v důsledku v podstatě o smyslová „počítková data“ rozšířená v Kantově smyslu o percepce rozlehlosti a časovosti. Transcendencemi jsou všechny ostatní vjemy — reality okolního, uzavorkovatelného světa, ideje, myšlenky. Imanencemi jsou veškeré bezprostřední (jisté) vjemy odstiňujících se (nejistých) transcendencí. V tomto pojetí se i *intencionalita* stává čistě transcendentálním vztahem — vztahem subjektu k transcendující věci. Vzniká tak paradoxní situace, protože samotný vztah ke světu se z tohoto hlediska stává zcela transcendentálním. V imanenci totiž nalezneme pouze „čisté“ vjemy vědomí, které jsou samy o sobě zcela *bez jakéhokoli významu*, protože veš-

⁶To lze uvažovat v teoretické rovině, pokusíme-li se tento rekurzivní proces zachytit vlastním niterým pozorováním, pravděpodobně rychle zjistíme, že při snaze o pozorování několika následných, na sebe sama aplikovaných „postavení se mimo“, celé naše cvičení vyplyne do prázdna — nebudeme totiž schopni ve vědomí v jasnosti udržet zřetězení jednotlivých *epoché*.

⁷Vidím-li stůl, je mi zcela zřejmě dán vjem stolu. První rovina reflexe — poodstoupení — mi umožní získat vjem o mém vjemu stolu. V druhé rovině si mohou zvědomit, že je mi „nějak“ dán i vjem vjemu, a to se stejnou mírou zřejmosti, s jakou mi byl dán samotný vjem stolu. Tyto tři roviny jsou vůči sobě navzájem z hlediska kontextu nesouměřitelné, a přesto jsou z hlediska esence danosti jejich předmětného obsahu identické. Na všech rovinách stojím jakožto pozorovatel „mimo“ předmět, který v intencionálním vztahu zkoumám, a je lhostejno, že vyšší roviny reflexe „obsahují“ či „odkazují na“ samotný intencionální vztah v rovinách nižších.

⁸Vizte oddíl 3.4.3 na str. 54.

keré předmětnosti jsou v nich uzavřeny, a vědomí samotnému tak nenáleží žádný předmětný obsah. Toto rozlišení je navíc, jak jsme ukázali, přímo podřízeno preferenci fenomenologicky redukováného modu vědomí, který je považován za *bázi* a podkladovou rovinu transcendentálních vazeb — jen obsah této roviny je považován za imanentní, všechny ostatní vjemy, které až „nad“ ní vyvstávají jakožto konkrétní předmětnosti, jsou transcendentní.

Fenomenologický pohled, který chceme představit, je v tomto ohledu velmi odlišným. Imanenci obsahů vlastního vědomí totiž nelze smysluplně uvažovat pouze v rámci fenomenologicky redukováného pohledu. *Pokud má být „imanentním“ to, co patří k prožitkovému proudu vědomí, pak musí být bez ohledu na úroveň vědomí pod pojem imanence zahrnuta veškerá vědomě prožívaná zkušenost se svojí formou i obsahem.*⁹ V souladu s výše zmíněnou invariancí esence napříč úrovněmi vědomí je imanentním obsahem to, co přísluší danému modu vědomí — imanentním vjemem je tak pro přirozené vědomí „stůl“, stejně jako je pro fenomenologicky redukováné vědomí imanentním „uzavřený stůl“.

Pojednáváme-li o transcendentu a imanenci vzhledem ve vztahu k vědomí, pak cokoliv se stane dostupným tomuto vědomí — jeho obsahem — je automaticky a zcela *nutně imanentním*. Transcendentním by z hlediska poznání bylo pouze to, co se nachází *mimo* dosah vědomí. O tom, co je mimo dosah vědomí z principu nemůžeme nic vědět — a tedy to nemůžeme principiálně nijak uchopit, poznat. Jakákoli myšlenka přisuzující nějakému objektu atribut „transcendentní“ jej automaticky odhaluje jako zcela vědomý a tedy imanentní a konkrétní ideový vjem. Imanentním z podstaty zůstane i v případě, kdy po náhledu odlišnosti různých rovin reflexe, například redukováného a přirozeného vědomí, k pojmenování této odlišnosti použijeme termínu „transcendentální vazba“. Mluvíme-li o „transcendentální vazbě“, pak tím neříkáme nic jiného, než že se na rovině vědomí přirozeného snažíme nějak vyrovnat s našimi náhledy z roviny vědomí redukováného. Jako bychom se sami sebe snažili přesvědčit, že obsahy našeho přirozeného vědomí, jsou ve skutečnosti transcendentními vjemy. K *aktuálně zcela imanentnímu* přirozenému vjemu připojujeme skrze naše uvědomění *potenciální možnosti jeho redukce v jiné rovině vědomí* termín *transcendentní*. Problém transcendence a imanence se tak projevuje nikoli jako vlastnost konkrétních rovin vědomí (přirozené a redukováné), ale pouze jen jako výsledek naší snahy tyto roviny navzájem srovnávat. *Aktuální* vjemy na obou rovinách vědomí však zůstávají, co do své kvalitativní složky, rovnocenné — jsou aktuálně stejně *imanentní*.

Důvod rozlišování transcendence a imanence je možné hledat též v původním významu obou termínů. Původní teologické vymezení pojmů transcendence a imanence se dělo za účelem odlišení posvátné a světské (případně profánní) roviny bytí a poznání a nebylo primárně vztahováno k problému vědomí a vědomého vnímání. Až Kantova *Kritika čistého rozumu* přinesla koncept *transcendentální filosofie* a principiální rozšíření transcendence na vztah vědomí a věci o sobě. Toto rozšíření je však, dle argumentu

⁹Opět připomínáme, že vědomí zde uvažujeme pouze ve smyslu vědomí intencionálního.

výše, vnitřně rozporné a při snaze o sloučení s fenomenologickou analýzou vědomí přímo paradoxní.

Zůstaneme-li věrni principům, které se zde snažíme předeštit, pak rozlišování transcendence a imanence pro fenomenologii ztrácí jakýkoli smysl. Pro obsah vědomí jako takového existuje pouze *absolutní imanence*. Úvahy o transcendentích se stanou z *hlediska vědomí samého* redundantními, svůj smysl si ponechají pouze ve vztahu k vymezeným a navzájem srovnávaným kontextům — např. přirozené vědomí, redukované vědomí, smyslovost —, nikoli však co se týká obecného kontextu vědomí samého. Tento problém velmi zjednodušující krok je oprávněn tím, že nutnost odlišit „dostupnou“ a „nedostupnou“ část skutečnosti, která byla pro Kanta i Husserla nutným podnětem pro přijetí konceptů transcendence a transcendentality, a která má svůj původ v preferenci jednoho konkrétního modu vědomí, je automaticky suplována *principiální oprávněností všech reflexivních úrovní vědomí*. Protože nepreferujeme jednu úroveň reflexe (například redukovaný fenomenologický pohled) vůči jinému, můžeme — a musíme — považovat za skutečné veškeré obsahy vědomí v té formě *jak se dávají*, a to *napříč všemi úrovněmi* — tedy *jako absolutně imanentní*.

4.1.4 Relativizace a solipsismus

Obecné přijetí všech modů a obsahů vědomí jakožto rovnocenně skutečných a relevantních by se mohlo jevit jakožto pobídka k univerzální *relativizaci*. Taková myšlenka, je-li brána jakožto námitka poukazující na jisté negativum, je možná pouze za dvou předpokladů. V prvním z nich bezprostředně předpokládáme existenci pouze *jediné* referenční, a tedy absolutní, roviny — jen díky takovému předpokladu můžeme poukazovat na deficientní charakter kritizované „relativizace“. V druhém z předpokladů navíc musíme takovou rovinu postulovat jakožto *nedosažitelnou našemu vědomí*. Tím, že ji posuneme za hranice našeho vědomí, se vyhýbáme konfrontaci s paradoxem, že pokud bychom chtěli jednu rovinu — modus, obsah — vědomí nadřadit rovinám jiným, museli bychom tomu příslušný „argument“ založit právě na vlastní vědomé zkušenosti s těmito ostatními rovinami — a tím i jim přiznat rovnocennou skutečnost nebo naprosto popřít relevanci argumentu. Námitka existence jedné „absolutní“ roviny, která by zamezovala obávané „relativizaci“, se tak před vlastním kolapsem chrání tím, že zdroj své oprávněnosti v naší představě klade za hranice jakékoli možné zkušenosti. Námitka relativizace je proto sama o sobě paradoxní. Na jedné straně musí svou oporu ukotvit ve zřejmosti aktuálního vědomí, zřejmosti jeho „relativních“ obsahů a modů — a tedy hrozí, že i ona sama podlehe vlastní kritice. Tomu se na straně druhé snaží zabránit tím, že svůj soud zdánlivě vynáší z pozice zcela mimo zkušenost aktuálního vědomí. Je proto evidentní, že tato námitka je z hlediska introspektivního zkoumání vědomí zcela rozporná a nesmyslná.

Spíše než o univerzální relativizaci v negativním smyslu bychom měli na nastíněný

koncept pohlízet jako na *univerzální absolutizaci* ve smyslu pozitivním.¹⁰

Ze stejného důvodu se rozpadá i námitka *absolutního solipsismu* diskutovaného náhledu.¹¹ Tato námitka se jeví jakou platnou pouze z *pozice, která do své zkušenostní domény ještě nezařadila výsledky důsledné fenomenologické redukce* — z pozice vědomí, které ještě samo neprošlo zkušeností s fenomenologickou redukcí. Jen v takovém případě můžeme totiž předmětně (intencionálně) uvažovat o zcela nepochybné existenci objektů, a jiných vědomím nabytých subjektů, jako o na něm *nezávislých* skutečnostech — a na základě tohoto předpokladu se pak zdánlivě vyhýbat „solipsistickému pohledu“ na skutečnost. Tato idea, tento postoj mají však znovu svůj původ a oporu pouze ve zkušenosti vlastního vědomí. Problém se dá shrnout v jedné větě:

Každá námitka solipsismu podléhá sama své působnosti.

Závěrem je tedy nutné a absolutní vyloučení námitky solipsismu na základě její principiální nezpůsobivosti.

Ve stejném duchu přistupujeme k jakýmkoli námitkám poukazujícím na nemožnost postihnout v rámci prezentovaného přístupu *intersubjektivitu*. V odpovědi je nutné vždy připomenout, že idea intersubjektivitě vystupuje opět pouze jako konkrétní zřejmost v imanentním obsahu vědomí. Z fenomenologického hlediska je tím potvrzena relevance ideje intersubjektivitě i oprávněnost prezentovaného náhledu.

4.1.5 Jistota, realita a pravda

Z dosavadních úvah vyplývá i nutnost jistého zásadního doplnění pojmů *jistota*, *realita* a *pravda*. Nového významu nabývají tyto pojmy především proto, že vše spojené s předmětností, a tedy i veškeré soudy týkající se jistoty, reálnosti a pravdivosti k této předmětnosti vztažených, je vždy imanentním obsahem vědomí. Je lhostejné, zda je soud vztažený k předmětnosti empirického rázu (např. přisouzení atributu nějaké „viditelné“ věci), ideového rázu (např. platnost Pythagorovy věty), či rázu logického (např. platnost sylogismu). Ve všech případech je vše, co se týká daného soudu i jeho předmětu, imanentním obsahem vědomí se stejnou zřejmostí. Výpověď o jistotě, realitě a pravdivosti je vždy spojena s *konkrétním, aktuálním* vědomím, jehož imanentní obsah je v reflexivním náhledu *nutně* jistý, reálný a pravdivý. Předmětnosti v něm uchopované však tuto charakteristiku nést nemusí — je tak možné vědomě o daném v jeho ideovém hodnocení (jistota, realita, pravdivost) *pochybovat*, považovat je za chiméru či za nepravdu. Avšak charakteristika — (ne)jistota, (ne)realita, (ne)pravdivost —, kterou s sebou ve vědomí

¹⁰Připomeňme na tomto místě Feyerabendovu *Rozpravu proti metodě* ([Feyerabend 2001]) a jeho artikulovanou obhajobu platnosti a relevance *všech* svetonázorových koncepcí a jejich potence být přínosem lidskému poznání a vývoji, stejně tak jeho snahy poukázat na nesmyslnost snahy o důslednou racionální — jedním kontextem určenou — komparaci odlišných teorií z hlediska jejich vztahu ke skutečnosti (která bývá v takovém případě opět vždy určena jedním zvoleným kontextem). Teorie totiž vždy již v prvé řadě *samy skutečností jsou* (minimálně jako její součást). V tomto duchu jsou v našem případě skutečností i veškeré obsahy vědomí.

¹¹Vizte též oddíl 3.4.4 na str. 55.

tyto předmětnosti nesou, je vzhledem k její imanenci v aktuálním vědomém prožitku *zcela absolutní* — pochybuji-li, pak pochybuji aktuálně absolutně, jsem-li si jist, jsem si jist aktuálně absolutně.

Výsledkem tohoto náhledu je, že *jistota, realita i pravda jsou vždy aktuální veličiny, a ve své aktuálnosti jsou absolutní* — jsou vždy vztaženy k nazírajícímu vědomí jako jeho *aktuální imanentní obsahy*.

Nutno dodat, že v našich úvahách zatím zcela záměrně vynecháváme v otázce jistoty a pravdivosti členění na pravdy (jistoty, reality) *ideální* a, dejme tomu, *přírodní* či *empirické, smyslové*. Na podstatě příslušnosti pravdivosti a jistoty k vědomí samotnému případné další rozlišování těchto kategorií nic nepřidá. Naopak, v minulosti byly jim příslušné polární domény — svět smyslových evidencí versus svět idejí —, pokud byly brány jako východiska, základem koncepcí, které nebyly v principu schopny postihnout podstaty pravdivosti, jistoty a reality tak, jak jsou přímo *dány* jako konkrétní *zkušenost* ve vědomí samém. Dokonce i jedním z východisek Husserlovy fenomenologie je poukaz na existenci *eidetických pravd* — čistých, věčných a vždy stejně nahlédnutelných pravd, mezi něž patří matematické a geometrické relace, logika a veškeré eidetické intuice. Přestože se ve vědomí, které je schopné je nahlížet, mohou jevit tyto pravdy zcela samozřejmé a evidentní, musíme se vyvarovat snahy hledat podstatu jistoty a pravdivosti *pouze* v oblastech umožňujících *takový* druh evidencí — eidetických pravd. Jejich absolutizací bychom se totiž dostali do rozporu především s výše uvedeným principem týkajícím se výchozí pozice a historického vývoje vědomí.¹² Samotným důvodům absolutní pravdivosti čistých eidetických, zvláště pak matematických a logických pravd, se budeme v našich úvahách věnovat později.

4.1.6 Originalita a aktualita

Vzpomeňme nyní na Husserlův *princip všech principů*:

Žádná myslitelná teorie nás nemůže zmýlit ohledně principu všech principů, že každý originálně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v „intuici“ originálně nabízí (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to dává. [Husserl 2004, 56].

Tento princip nabývá v našem pojetí *imanence obsahů vědomí* nového, čistšího smyslu a dá se zjednodušit na formu:

Každý aktuální názor je originálním zdrojem oprávnění pro poznání.

V podstatě tím neříkáme nic jiného, než že *to, co je nám dáno* jakožto obsah vědomí, je právě kvůli nutné imanenci *vždy* oprávněným zdrojem poznání. Tato triviální pravda je platná na všech reflexivních úrovních intencionálního vědomí a zároveň *nepotřebuje*

¹²Vizte oddíl 3.5.1 na str. 57.

dbát jakýchkoli mezi v nichž se dává — ty jsou totiž pevně a zcela automaticky dány nemožností nazírat cokoli *mimo* vlastní vědomí. Mezi danosti je zcela automaticky vědomí samo. Význam mezi v Husserlově formulaci je opět poukazem na *preferenci* úrovně vědomí odpovídající *jím* pojaté imanenci, které v „obsahu vědomí“ přísluší jen čistý prožitkový proud — ke smyslovému vjemu vázaná počítková složka prostá všech transcendencí.

* * *

Nahlédnutí a přijetí uvedených principů s sebou nese jisté stigma ambivalence, jisté bytostné resistance, která nám zpočátku brání v plné míře akceptovat jejich sdělení a z něj vyplývající důsledky. Tento vnitřní rozpor pramení ze zdánlivě protichůdných prožitků předmětnosti v přirozeném a fenomenologicky redukovaném vědomí. Jak jsme se pokusili argumentovat, intenzita tohoto předpokládaného rozporu zanechala svoje stopy i v klasické fenomenologii, především v podobě udržování rozdílu mezi transcendentními a imanentními vjemy. Tato urputná podvědomá snaha zachovat status quo původního předmětného vědomí se sama od sebe rozplyne v okamžiku plného přijetí bytostných jistot aktuálně prožívaného vědomí. Toto prožívání se odehrává *vždy* v modu *tady a teď*.¹³ Smazáním rozdílu mezi transcendentním a imanentním pro oblast introspektivního zkoumání vědomí se zásadním způsobem transformuje pojetí *intencionality* jako podstaty spojení *objektu a subjektu*. Dochází k transformaci primárně *dualisticky* pojaté intencionality na pojetí bazálně *monistické*. Skutečný, „reálný“ svět se tím stává člověku, jeho vnímajícímu vědomí, mnohem bližším a bytostnějším než kdy předtím, není již dále oddělen pomyslnou, neviditelnou, avšak neproniknutelnou bariérou od transcendující „věci o sobě“ — vše, co je, je tu ve své plné předmětné idealitě i realitě *teď* a zcela *skutečně*.¹⁴

4.2 Nový pojem intencionality a myšlení

Stojíme nyní před úkolem pokusit se transformovat pojem *intencionality* tak, abychom jím obsáhli tři elementární principy, které jsou patrné z výše vedené fenomenologické meditace. Shrňme-li je do jednotlivých bodů, jedná se o:

1. *invarianci esence* vztahování, přímého i rekurzivního (reflexivního);

¹³Ve fenomenologii je kladen důraz na *meditativní* charakter praxe *epoché*. Jejím výsledkem je prožitek *imanencí* přítomných v onom „tady a teď“ — nezaujatý prožitek čistého vědomí. Meditativní praxe prakticky všech duchovních nauk, převážně těch východních, je ve všech klíčových bodech naprosto identická. Důraz těchto nauk na prožitek „přítomného okamžiku“ není ničím jiným, než praktikováním *epoché*. Oproti těmto naukám však náš postoj nemá za cíl přijetí pomyslné „prázdnoty“ tohoto původního vědomí (fenomenologického transcendentálního ega), ale především přivedení tohoto náhledu k formám a obsahům předmětnosti „přirozeného“ světa.

¹⁴Skutečná je pochopitelně i přítomnost „objektu“, který se v *pozdější* zpětné reflexi „ukáže“ jakožto „neexistující“, „nereálný“. Takové je *jevení* se *skutečného* světa a našeho vztahování se k němu.

2. *absolutní imanenci* skutečnosti jako obsahu vědomí;
3. *nutnost existence zřejmého* na základě eliminace rozdílu mezi imanentními a transcendentními vjemy.

Spolu s těmito principy musí nový pojem intencionality pochopitelně naplňovat její bazální smysl — vztah subjektu a objektu, který nutně předpokládá pro vědomí zachování obou stran vztahu, tedy žádný solipsismus či absolutní subjektivismus.

K nástinu nového pojmu intencionality využijeme jakožto primárního zdroje inspirací a klíčových myšlenek dvou studií, které na konci 19. století napsal Rudolf Steiner, později (a dnes) známý především jakožto „duchovní badatel“, zakladatel Anthroposofie a Anthroposofické společnosti, původce idejí biodynamického zemědělství, homeopatie a waldorfského školství. Jedná se o jeho téměř neznámý spis *Základy teorie poznání Goethova světového názoru*¹⁵ a pak známější knihu *Filosofie svobody*.¹⁶ Obě díla se ze současného pohledu jeví jakožto fundamentální fenomenologické spisy, jejichž teze jsou k evidenci dostupné *pouze* důslednou introspektivní meditací — nad tím, co je nám originálně *dáno* v samotném zkoumajícím vědomí. Protože byla jednou z hlavních autorových inspirací filosofie Johanna Wolfganga Goetha, myslitele, který byl v otázkách filosofie vědy v mnohém opakem, protiváhou tehdy — a do značné míry i dnes — převládajícího Kantova přístupu k teorii poznání, jsou pro nás tyto spisy významné především z hlediska kategoricky jiného vztahu k otázkám imanence a transcendence, potažmo vztahu mezi empirickou a racionální složkou poznání. Filosofické stanovisko v nich obsažené je možné označit jako plnohodnotnou fenomenologii, v žádném smyslu však jako *transcendentální* filosofii.¹⁷

4.2.1 Popud k vědě — spokojenost a nespokojenost

Dosud jsme se zabývali především problémem *zřejmosti* — jasně prožívaného jevení se předmětnosti, „něčeho“ ve vědomí. Zřejmost v našem vědomí vyvstává *sama*, bez

¹⁵*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, GA-2; *Goethes Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview*; český nepublikovaný překlad pak pod názvem *Základy teorie poznání Goethova světového názoru*. V našem textu budeme vycházet z anglického překladu [Steiner 2008a].

¹⁶*Základy teorie poznání Goethova světového názoru* je spis, který Rudolf Steiner sepsal na základě svého zaměstnání, kterým tehdy bylo uspořádání archivu Goethovy písemné pozůstalosti. Tato práce, sepsaná a prvně vydaná roku 1886, znovu vydaná roku 1924. Obsahem spisu je shrnutí a základní filosofická analýza idejí týkajících se východisek poznávání přírody, jež Steiner metodicky uchopil na základě „goethovského“ vidění světa a rozvinul je ve fundamentální monistickou koncepci. Prvotní ideje obsažené v tomto spisu dostaly pak širšího základu a přesahu k esenciálním otázkám lidské svobody a etiky v pozdější práci *Filosofie svobody*, jež nese podtituly „*Základy moderního světového názoru*“ a „*Výsledky pozorování duševního života podle přírodovědecké metody*“, vydané roku 1894 (někdy se uvádí i rok 1983) a znovu pak 1918 (česky 1991). V knize rozvíjí argumentaci ve prospěch filosofie „myšlenkového monismu“, jakožto nutného východiska každé důsledné epistemologie, a z ní vyplývající pojetí svobody člověka, spočívající v individuálně *chtěném* jednání na základě ideového poznání světové skutečnosti. Naším primárním zdrojem bude první část knihy věnovaná epistemologické bázi.

¹⁷Poměrně zajímavé hledisko vyloučení transcendentality jakožto redundantního pohledu je možné najít v prvním dodatku k druhému vydání *Filosofie svobody*, [Steiner 1991, 184–190]

možnosti na ní samotné bezprostředně rozpoznat jakékoli *naše* přičinění. Když něco pozorujeme, když něčemu rozumíme, je nám zřejmost v takovém aktu dána jakoby *sama o sobě*. Takové je naše dosavadní fenomenologické pozorování, které však není ještě úplně. K manifestaci této zřejmosti sice dochází bez našeho přičinění, nikoli však svévolně — bez ohledu na naše niterné rozpoložení, bez ohledu ke stavu a kvalitám našeho subjektu, našeho *Já*. Co jsme doposud opomíjeli byla skutečnost *výběru* kontextu. Přestože zřejmost samu „vytvořit“ nedovedeme, je v našich silách možnost spoluurčovat způsob, jakým se nám zřejmé ukáže — jsme schopni volit u zřejmosti její kontext. V kapitole 2 jsme pokládali důraz na oprávněnost plurality kontextů a jejich skutečností v ekvivalentním prožitku jejich zřejmosti, avšak nezabývali jsme se oním nutným *impulsem*, kterým se ještě před náhledem musíme sami — *vlastním přičiněním* — do daného kontextu vpravit. Pojednávali jsme tak o výsledných aspektech procesu poznávání — o daném —, nikoli však o jeho výchozích podnětech a podmíněnosti — o daném *komu*.

Nyní svůj pohled obrátíme právě na onen zřejmost doplňující element, který je opět společný jak našemu výchozímu problému s percepcí stolu,¹⁸ tak jádru fenomenologického obratu. Tímto elementem, který je oním hybným *impulsem* k činnému vnitřnímu životu, je již zmiňovaná *nedostatečnost v danosti*, prožitek deficiencie pozorování, a s ní spojená vnitřní *nespokojenost*. Je to vždy jakási vnitřní nespokojenost s aktuálně daným, která vůbec vede k položení otázky. Ptáme-li se, není tomu bezdůvodně, danost nám přestává stačit a snažíme se ji tedy nějak doplnit, podmínit, přivést k evidenci nalezením souvislostí, které naši žádost poznání uspokojí, alespoň dočasně. Rudolf Steiner začíná svůj výklad problému výchozího „popudu k vědě“ těmito slovy:

Člověk není jednotně organizovaná bytost. Žádá stále více, než mu svět dobrovolně dává. Příroda nám dává pocítit nejrůznější potřeby; mezi nimi jsou takové, jejichž uspokojení ponechává naší vlastní činnosti. Bohaté jsou dary, které nám přidělila, ale ještě bohatší je naše žádostivost. Zdá se, že jsme zrozeni k nespokojenosti. Pouze zvláštním případem této nespokojenosti je naše touha po poznání. Pohlédneme dvakrát na strom. Jednou vidíme jeho větve v klidu, podruhé v pohybu. Tímto pozorováním se nespokojíme. Proč se strom ukazuje jednou klidný a podruhé v pohybu? Tak se tážeme. Každý pohled do přírody v nás vytváří řadu otázek. Každým jevem, s nímž se setkáváme, je nám zároveň dán úkol. Každý zážitek se nám stává záhadou, kterou je třeba rozluštit. Vidíme, jak z vajíčka vzniká bytost podobná mateřskému živočichu; tážeme se po příčině této podobnosti. Pozorujeme na živé bytosti růst a vývoj až k určitému stupni dokonalosti: hledáme podmínky této zkušenosti. Nikde nejsme spokojeni s tím, co příroda rozprostírá před našimi smysly. Všude hledáme to, co nazýváme *vysvětlení* skutečností. [Steiner 1991, 21]

¹⁸Str. 20.

Způsoby pro zjednání si hledaného vysvětlení, doplnění daného, se nabízí dva. První směřuje k podmínění danosti danostmi jinými — podmínění vysvětlením, konstitucí z jiných zřejmých „jistot“ a uvedením deficientní danosti s nimi v *souvislost*. Druhý směřuje k reflexi této nespokojenosti — k fenomenologickému pozorování, ke snaze se nad původní danost „povznést“, „transcendovat ji“, proniknout její „transcendentální“ podstatu a tím *zrušit* její působnost. V prvním počínáme *konstruktivní* poznávací proces, v jehož progresu získáváme nové poznatky, nové danosti, budujeme v zásadě kumulativním způsobem vědu.¹⁹ V druhém případě začínáme proces *dekonstruktivní*²⁰ — danosti odebereme její přirozenou zřejmost skrze uzávorkování a nastupujeme cestu fenomenologické redukce. První cesta je cestou vědy a poznání přírody, druhá cesta je cestou fenomenologie a epistemologie. Obě cesty vedou k novým *zkušenostem*, k novým obsahům a stavům *vědomí* — byť směřování první cesty je obráceno v pomyslném obrazu *směrem ven k věci* a směřování druhé *směrem dovnitř k člověku*. Hybným impulsem, společným oběma cestám, je *pocit nedostatečnosti, potřeba podmínit, překlenout, získat na věcech víc*. Husserl tuto nedostatečnost považuje za podstatnou nutnost v jevení se věci a její působení na nás označuje jako *motivaci*. Forma, kterou na sebe tato nedostatečnost bere, je v přesahu našeho *mínění* oproti zakoušenému *vyplnění* — jedná se o „korelát složek neurčitosti“, o *horizont*:

Tento horizont je však korelátem složek neurčitosti ulpívajících z podstaty na zkušenostech věci [(!)] samých a tyto složky — vždy z podstaty — nechávají otevřeny možnosti vyplnění, které nejsou v žádném případě libovolné, nýbrž *předznačené podle svého podstatného typu*, motivované. Všechna aktuální zkušenost poukazuje přes sebe k možným dalším zkušenostem, a tak in infinitum. [Husserl 2004, 99]

Každá zkušenost s věcí v jejím aktuálním odstínění v sobě obsahuje prožitek *horizontu*, hranice, která *motivuje*, „intencionálně pudí“ naši bytost k tomu, aby tento horizont přesáhla — *věc nám v podobě, v jaké se před námi aktuálně odstiňuje, nedostačuje*. Způsob přesažení horizontu v sobě má infinitní potenciál — jeho překračování, dokud trvá, se odehrává jako potenciálně nekonečná sekvence nových poznatků, nových odstínění s novými motivacemi a popudy.²¹

Mnohem větší nezávislost a substancialitu přisuzuje tomuto „puzení“ Goethe, když píše o hybném impulsu k poznávání přírody — přirozeného světa. Ona aktivní, působnost oné činné síly je v jeho vhledu více připisováno věcem, přírodě, akt poznání tak není čistě jednosměrným pronikáním věci k subjektu (či subjektu k věci), ale *skutečnou*

¹⁹ „Kumulativně“ zde znamená, že jsme zaměřeni na sběr nových a nových poznatků. Jestli během tohoto konání celou svou stavbu několikrát celou přestavíme s touto „kumulací“ není v žádném rozporu. Výsledkem takto pojaté kumulace je chronologická, historická stránka poznání, i se všemi paradigmatickými převraty a revolucemi.

²⁰ Místo slova destruktivní raději používáme tento termín, ovšem je možné i použít Husserlova obratu „destrukce světa“.

²¹ Přesně v tomto duchu byl nastíněn náš výchozí problém snahy vysvětlit percepci stolu v kapitole 2 na str. 20.

interakcí subjektu a objektu. Goethovi se příroda sama ze své podstaty přímo „vnucuje“ v rozmanitosti svých jevů:

„Když se člověk, podnícený k živoucímu pozorování, pustí do boje s přírodou, cítí nejprve silné puzení k tomu, aby si podmanil její objekty. To však netrvá dlouho a ony na něho začnou mocně naléhat, takže opravdu cítí, jak silný důvod má k tomu, připsat jim jejich vlastní moc a obdivovat jejich působení.“ [Pleštil 2006, 282]²²

Goethe nejenže vnímá ono „puzení“ k pronikání do přírody jako primárně její projev, jako něco, co jej pokouší z prostoru *vně* jeho bytosti, ale zároveň *vše*, co k němu takto pronikne bere jako *kvalitativně rovnocennou předmětnost*. Smyslová zkušenost má stejnou „zkušenostní“ váhu jako zkušenost ideová. Klíčové je, že v Goethově pohlížení na proces poznávání se *interakce, intencionální vztah* subjektu k věci, odehrává podobně jako každý jiný proces v přírodě, získává svou vlastní živelnost, je něčím skutečným, zakoušeným a aktuálně přítomným.

Pocit nedostatečnosti, naše vnitřní zkušenost s tím, že *naš vlastní vztah* ke světu není v plné harmonii s tím, jak se nám svět ve zkušenosti dává, je popudem k otázce a tím i počátkem vědy. V niterném položení otázky jsme puzeni k *činu* — vnitřnímu zacílení a směřování vůle k jejímu řešení. Tento *čin*, toto „hnutí“, jehož jsme jako jeho iniciátoři nutně spoluúčastní, je opět možné nahlížet ve smyslu Finkova obrazu pohybu ducha — je jeho aktivitou, je *naší* aktivitou. *Impulsem* k činu je *otázka*, jeho *výsledkem* je nově nabytá *zřejmost*. Jistota a bezprostřednost, s jakou tuto zřejmost zakoušíme, nám dává, byť třeba jen chvilkově, zakusit stav k onomu impulsu opačný, stav, ve kterém zakoušíme *spokojenost*. S ní je opět spojena receptivita, stav klidu ducha, ve kterém není žádné pnutí ani jakákoli pochybnost, naše tázací aktivita mizí, za věci se nesnažíme najít více, než jak je nám dána. V tomto prožitku zřejmosti je nám tak umožněno evidovat to, čemu běžně říkáme *fakt*.²³

4.2.2 Předmětné mody vědomí — podmíněnost, explanace, fakt

Naše vnitřní spokojenost s *daným* je evidentně vrtkavá — *každý* fakt je možné kdykoli podrobit „descartovským“ pochybnostem, „husserlovskému“ uzávorkování či „steinerovské“ nespokojenosti. V takovém případě se vůči němu vymezujeme v intencionálním vztahu a dále se tážeme. Vrstáme tím do světa faktů *nových*, buď v potenciálně nekonečném regresním sledu, jak byl nastíněn v kapitole 2, nebo ve smyslu fenomenologického hledání podstat, nastíněném v kapitole 3. Nesmíme však zapomenout, že *každá* tímto způsobem aktuálně nově získaná danost je *opět faktem* — je prvotně vždy

²²Citace z Goethe, *Das Unternehmen wird entschuldigt*, in: *Leopoldina Ausgabe* I, 9, str. 5.

²³Vzpomeňme na Galileovu obhajobu koncepce heliocentrismu. *Důvod* pro přijetí jeho pohledu nebylo možné najít v racionálním ani empirickém kontextu. Vysvětlení jejího přijetí bylo nutné hledat *jinde* — ve zřejmosti jednoduchosti a krásy „záhadně dané“ člověku, ochotnému a schopnému přijmout a v sobě *prožít ideje a obrazy*, kterými Galileo argumentoval.

dána jako zřejmá, k její další problematizaci můžeme přistoupit až na základě nové reflexe. Zpětná vazba danost–reflexe si však zachovává *identickou esenci* na každém kroku tohoto vždy možného regresního procesu. Cesta k *novým* faktům, které dočasně uspokojí naši potřebu poznání, vede skrze *sekvenci vzájemného střídání stavů spokojenosti a nespokojenosti*.

Při popisu našeho prožívání s ohledem na pocit spokojenosti a nespokojenosti s daným jsme se zaměřili na jejich význam ve vztahu k impulsu, podnětu k tázání. V aktu pokládání otázky je možné k pocitům spokojenosti a nespokojenosti připojit modus uchopování jejich předmětnosti. Protože se pohybujeme v mezích intencionálního vztahu, je spokojenost či nespokojenost vždy vztažena ke konkrétnímu danému — jedná se vždy o *naši* nespokojenost *s něčím*. Způsob uchopování daného v našem vědomí s ohledem na hybný impuls tázání dává možnost rozlišit dva odlišné stavy, které budeme nazývat jako *předmětné mody vědomí*.

První modus vědomí reprezentuje prožitky předmětností *nepodmíněných*. Jedná se o veškeré předmětnosti, jejichž evidence je plně dána sama o sobě, nevzbuzující ve vědomí poukaz na jejich nedostatečnost. Pozorujícím jsou *dány ve formě náhledu, zkušenosti či jako zření*, nemají časový, kauzální či explanační charakter a ve své aktuálnosti jsou vždy přímo dané — není nutné je zdůvodňovat spojením s poznatky jinými. Jedná se o přirozené prožívání evidence předmětností všedního světa, přímou evidenci matematických pravd — například základních geometrických konstrukcí jejichž platnost je přehlednutelná v jednom jediném, celistvém náhledu — a obecně veškerých předmětností, jejichž evidence s sebou nenese jakoukoli pochybnost o jejich aktuální skutečnosti a neevokuje tedy ani otázku týkající se modalit jejich *bytí*. *Předmětnosti prvního modu nevyžadují zdůvodnění. Jejich definujícím subjektivním stavem je stav spokojenosti.*

Druhý modus vymezuje veškeré prožitky předmětností *podmíněné*. Sem spadají všechny poznatky, jejichž *evidence je vždy existenčně spojena s připraveným či hledaným zdůvodněním*. Předmětnosti tohoto typu jsou nahlíženy jako podstatně deficientní, jejich existence vyžaduje podmínění spojením s předmětnostmi jinými. Toto spojení má většinou explanační, kauzální či logický charakter a inherentně v sobě nese otázku po původu objektu, otázku „proč?“, otázku po modalitě bytí objektu. Jako příklad předmětností tohoto druhu můžeme uvést veškeré reflexe teoretických koncepcí, pojmové soudy a predikce, logicky vyvozené skutečnosti, fenomenologicky redukováné danosti. Jedná se o všechny předmětnosti, jejichž přirozená receptivita je nějak zpochybněna a samy o sobě nejsou pro pozorovatele *bezprostředně* přijatelné. *Předmětnosti druhého modu vyžadují zdůvodnění. Jejich definujícím subjektivním stavem je stav nespokojenosti.*

Zatímco předmětnosti prvního modu bereme jako *jisté zkušenosti*, předmětnosti modu druhého potřebujeme *zkoumat, vysvětlit či dokazovat*.

Při vědeckém poznávání světa reprezentují prožitky prvního modu *fakty*, které se stávají oporou pro uchopování prožitků předmětností modu druhého, pro *vývody a soudy*. Koncepce, myšlenky, představy či teorie, jež je nutné zdůvodnit či explanovat, jsou podkládány *jistotami prožitků* prvního modu, které svou nezpochybněnou *da-*

nosti podmiňují, podírají, případně doplňují prožitky modu druhého. Tento stav však není neměnný, nezůstává fixní, vyvíjí se — přijímání nových faktů a zpochybňování faktů starých vede ve vztahu k týmž předmětnostem k možnosti *přechodu* mezi oběma mody.

Možnost změny prožitku prvního modu na prožitek modu druhého ve vztahu k jedné věci je základním kamenem pro ideu *kumulativního poznávání* — to, co jsme dříve chápali jako něco podléhající pochybnosti, vyžadující vždy nutnou míru adekvátního zdůvodnění, se může později v našem vědomí konstituovat jako prožitek prvního modu. Například Pythagorova věta pro matematika či platnost Newtonova druhého pohybového zákona pro fyzika jsou jimi uchopovány jakožto celistvé prožitky, aktuálně nepotřebující zdůvodnění. Přechod od druhého modu k prvnímu je cestou struktury věd a kumulace poznatků.

Možný je ale i proces opačný, který místo konstrukce z daností provádí dekonstrukci těchto daností. Jeden způsob této dekonstrukce skýtá zpochybnění danostního charakteru předmětných jistot prvního modu. Touto cestou se vydala klasická fenomenologie při svém *obratu k věcem samým* — jedná se o „uzávorkování“ předmětností při praktikování fenomenologické redukce s cílem dobrat se nahlédnutí podstat a prožitku imanentních obsahů vědomí. Druhý způsob dekonstrukce je uvedení předmětnosti druhého modu v konstitutivní souvislost s jinými předmětnostmi, ideálně prvního modu. Tomuto *uvedení předmětností druhého modu v souvislost s předmětnostmi modu prvního říkáme explanace*. Tato cesta vede potenciálně ihned k nekonečnému sledu principiálně vždy nedostatečných a v sobě stejným způsobem zpochybnitelných odpovědí.

Fenomenologie poukázala na problém s přijímáním daností prvního modu — přirozeného světa — a ustanovila *jevení se* věci ve vědomí jakožto nutnou bázi k „ospravedlnění“ věd a filosofii — o přirozeném světě pojednávajících. Jeden problém však zůstává společný vědě i fenomenologii: to, co zbude po uzavorkování předmětnosti prvního modu či explanaci předmětnosti druhého modu, buď zcela ztrácí jakoukoli předmětnost (stavem fenomenologického transcendentálního diváka) a nebo je opět předmětností prvního modu (explanací uvedením v souvislost).

4.2.3 Problém východiska a polarita myšlení–zkušenost

Na základě uchopení rozdílu dvou předmětných modů vědomí je možné postihnout klíčovou *dualitu* v procesu poznání. Jejich střídání jsme nahlédli jakožto probíhající alternaci stavu *pasivně* dané jistoty a *aktivního* tázání se — jako sekvenci pasivních a aktivních prvků poznání. Tyto dva stavy jsou v běžném chápání úzce spojeny s tím, co běžně rozumíme pojmy *zkušenost* a *myšlení*. Podobně totiž zkušenost chápeme jako jistotu reflexe *faktu* a máme tendenci ji přijímat jako to, co je *dané*, co je pasivní složkou našeho poznání i života. Naproti tomu myšlení je činností, v níž k evidenci faktu přistupujeme se snahou ji nějak přesáhnout, je složkou činnou, aktivní, je *hledáním* něčeho nového — nové jistoty, nového náhledu, nového faktu.

Přímá souvislost pojmů zkušenosti a myšlení s dvěma předmětnými mody vědomí, a tedy i s pocity *spokojenosti* či *nespokojenosti* s daným, však s sebou nese významné důsledky. Jestliže totiž přijmeme principiální možnost přechodů mezi oběma předmětnými mody, měla by též možnost příslušet i vztahu zkušenost–myšlení. Tedy, každou zkušenost (první mod) je možné spojit jak s jí předcházející, tak na ni navazující myšlenkovou aktivitou (druhý mod). Na zajímavý problém pak narazíme, položíme-li si otázku po možnosti a povaze „pevné báze“ poznání — pokud se zeptáme, zda je jeho *východisko* nutné hledat ve zkušenosti či v myšlení. Přece je však ihned zjevné, že ani zkušenost *sama*, ani myšlení *samo*, východiskem být nemůže, pokud je jedno vždy podmíněno druhým: ke zkušenosti (prvnímu modu) nelze dospět bez předcházející aktivity myšlení, stejně tak myšlení (druhý mod) by bez zkušenosti ztratilo svůj předmět.

V následujících úvahách se přes zmíněnou vzájemnost zkušenosti (faktu) a myšlení — respektive prvního a druhého modu — pokusíme jedno učinit druhému základem, bez možnosti oboustranných přechodů. Z tohoto pokusu bude patrné, že tímto způsobem nastíněné náhledy poměrně dobře odpovídají podstatám hlavních novověkých přístupů k uchopení podstaty poznání a vztahu člověka ke světu. Zároveň tím bude ozřejmena v tomto ohledu i jejich principiální neúplnost.

Dvojí možnost linearizace kruhu

Pevným se nám jeví to, o čem aktuálně nepochybujeme, co je zřejmé — je to předmětnost prvního modu reprezentující *fakt*. Receptce faktu je ve střídání modů z „obou stran“ vymezena (naší vnitřní) aktivitou. Na jedné straně je tato aktivita cestou *směrem k* tomuto faktu, na druhé straně je pak cestou *směrem od* tohoto faktu. V prvním případě *na základě vlastní aktivity poznatek získáváme*, v druhém případě *na základě vlastní aktivity z poznatku vycházíme*.²⁴ Izolujeme-li od sebe tyto dvě přirozeně se střídající „cesty“ *směrem k* a *směrem od*, dostaneme dva možné pohledy na *souvislost* prožitku receptce faktu s aktivitou k němu vztaženou — a zároveň s tím dva přístupy k chápání pojmů *myšlení* a *zkušenosti* a jejich vzájemného vztahu. První přístup bude akcentovat fakt jakožto *konečnou* evidenci, druhý pak jako evidenci *výchozí*.

Tímto rozdělením se též principiálně otevírá možnost pohlížet na tyto faktové evidence jako na *kvalitativně odlišné*, a tím od sebe odlišit i „zkušenosti“ s nimi spojené. Na tomto základě stojí možnost předpokladu, že zkušenost, jež je výsledkem aktivity myšlení, je *podstatně jiná*, než zkušenost, jež je k ní podnětem. Jinými slovy, představa, že *ve vztahu ke světu* existuje v podstatě dvojí zkušenost — zkušenost „vnitřní“, vázaná na „ideovou“ složku vztahu ke světu, a zkušenost „vnější“, vázaná na jeho „smyslovou“,

²⁴Onu „vnitřní aktivitu“ je možné nalézt u *každé* evidence. Jedná-li se o „přirozenou“ evidenci, například vjem stolu, pak tento vjem je pro nás zcela „přirozeně“ faktem. Přesto však, například prostřednictvím epoché, snadno nahlédneme, že se „něco“ musí stát, aby k evidenci faktu došlo. Rozvíjíme-li logickou úvahu či spojujeme-li k sobě v souvislost dva pojmy, dva fakty, pak je opět „něco“ v činnosti. A toto, *zřejmost v náhledu skýtající* „něco“ přímo závisí na aktivitě našeho subjektu, ať jsme si ji bezprostředně vědomi či nikoli.

percepční složku — se zakládá na rozlišení faktu jakožto (vnitřního) *výsledku* či jakožto (vnějšího) *podnětu* k činnosti myšlení.

První přístup si všímá především nutnosti *vnitřní* aktivity, na jejímž *konci* je dosažení faktu, elementu poznání. Jeho nedílným základem je pozorování, že k jistému poznání je možné dojít čistě na základě niterného procesu — úsudkem, úvahou, vnitřním zřením, *rozumem*. Prožitek zřejmosti, který se nachází na konci tohoto niterného procesu, je zárukou nalezení skutečnosti, světové „pravdy“. To ovšem neznamená, že by takový přístup musel zcela ztratit vztah k vnějšímu světu — ke zkušenosti smyslové, k tomu, co je dáno „vně“. Tento vztah si popisovaný pohled zachovává, smyslovou zkušenost nepotřebuje nijak eliminovat (ovšem i to může), avšak pravdu ani skutečnost — jistotu — v ní primárně nehledá — těch je možné se dobrat pouze rozumem. Protože jsou výchozí kritéria, definující „pravdivé“ i „skutečné“, v tomto náhledu pouze vnitřní, hrají v něm často klíčovou roli elementy domén, jejichž obsahy a formy spadají výhradně do ideální roviny — logika, matematika, geometrie, teologické představy o Bohu, atd. Zásadní roli má skutečnost, že čistě rozumem je možné získat poznatek, který má potenci zůstat *trvale* jistým a pravdivým — v čase neměnným a zároveň vždy stejně nahlédnutelným — faktem (např. matematické pravdy), kdežto smyslové evidence jsou nedokonalé, proměnlivé, pomíjivé a mohou často „klamat“. Vyskytne-li se nutnost přehodnocení stávajících představ na základě nových zkušeností či nově nalezených logických inkonzistencí, není brána jako indikace principiální nezpůsobivosti celého přístupu, ale pouze jako chyba v *aktuální* podobě racionální stavby — nedokonalost rozumem odhalené struktury *našich* představ a idejí. Takovýto přístup k poznání je možné zhruba označit jako *racionalismus*.

Druhý přístup klade důraz na jistotu *vnější* zkušenosti — receptivitu „přirozeně“ — z hlediska subjektu pasivně — daného. Jistotu v tomto pohledu není nutné teprve aktivně získat, ale je nám již *dána* v působení vnějšího světa na nás samé. Veškeré poznání je nahlíženo jako ukotvené ve vnější zkušenosti, která k nám přistupuje tím, že svět v našem vědomí — které by bez zkušenosti s ním bylo „čisté“, jako *tabula rasa* — zanechává svou vjemovou stopu, svůj otisk. Snad proto, že jen máloco se nám může v prvním přiblížení jevit více vnějším než objekty, jichž se chápeme primárně prostřednictvím smyslových vjemů, bývá epistemologické východisko tohoto přístupu kladeno do oblasti smyslové evidence — v nich je spatřován náš nejbezprostřednější a nejzákladnější kontakt s „vnějším“, objektivním a daným světem, který je předmětem zkoumání, předmětem pohledu obráceného ven. Ideje a logické usuzování jsou ve smyslu pramene poznání upozaděny, stávají se především *nástrojem* k organizaci poznání, nikoli jeho principiálním kritériem, esencí či snad *zdrojem* — tyto aspekty náleží pouze vnější zkušenosti našich smyslů. Tuto výchozí pozici teorie poznání je možné označit jako *empirismus*.

To, co bylo dříve kruhovým spojením dvou vzájemně se podpírajících elementů — prvního a druhého modu vědomí —, je nyní roztrženo ve dvě téměř polární hlediska. Řečeno extrémní formou, první stojí na přesvědčení, že veškeré *poznání musí být zís-*

káno myšlením, druhé stojí na náhledu, že veškeré *poznání musí vycházet ze zkušenosti*. Proces poznávání přijetím pouze jednoho z nich není bytostně kruhovým, umožňujícím přechody mezi předmětnými mody, ale byl redukován na v podstatě lineární vztah, který navíc nyní dovoluje nahlížet na *zkušenost* a *myšlení* jako na podstatně odlišné, vzájemně polární, domény. Rozdíl obou naznačených konceptuálních přístupů spočívá především ve směru, v jakém tuto lineární souvislost kauzálně uchopuje.²⁵

Vyloučení možnosti přechodů mezi předmětnými mody se dále projevuje nutností *ukotvit* aktuální danosti v *jediném* kontextu, v němž jim pak připisujeme buď výlučně zkušenostní nebo ideový (myšlenkový) původ. V linearizovaném vztahu totiž v případě „empiristického“ náhledu nemůže být zkušeností vymezené myšlení konstitutivním elementem (empirické) zkušenosti nové; podobně se principiálně žádná „vnější“ zkušenost sama o sobě nemůže stát dostatečně věrohodným zvěstovatelem skutečnosti či pravdy v náhledu „racionalistickém“. Původní vzájemná *kruhová komplementarita* myšlení a zkušenosti se požadavkem na jejich striktní rozlišení změnila na *lineární kauzální korespondenci*. Bez této linearizace by byl proces poznání v jistém smyslu „živou“, organickou strukturou, jež neskýtá možnost „skutečného omylu“. Každý nesoulad, každý prožitek nedostatečnosti — druhého předmětného modu — by byl pouze podnětem k myšlení, na jehož konci by vždy vyvstávala předmětnost prvního předmětného modu — a to pokaždé jako plnohodnotná zkušenost. Byla by zde sekvence jistých zkušenostních prožitků, které by byly vzájemně provázány aktivitou myšlení. Přetnutím tohoto kruhového vztahu a snahou na myšlení a zkušenost hledět jako na dvě autonomní oblasti jsme nuceni vystavět hranici — *rozlišovat* — mezi empirickými (zkušenostními) a ideálními (rozumovými) fakty, potažmo pak i mezi zkušeností „vnější“ a „vnitřní“, mezi smyslovými a ideovými vjemy.

Taková klasifikace je pochopitelně možná, pokusíme-li se však jejím prostřednictvím uchopit náš vztah ke světu — intencionalitu — a vystavět na ní teorii poznání, bude výsledkem zmatení významu a vztahu pojmů myšlení a zkušenosti (resp. faktu). Přes snahu vymezit jim vlastní pole působnosti jsme totiž sami schopni *aktuálně* myslet vždy jen způsobem, ve kterém jsou zkušenost a myšlení kruhově komplementárními. Z toho důvodu epistemologické koncepce, založené na jejich striktním odlišování, nemohou být způsobilé adekvátně postihovat tu část skutečnosti, k jejíž evidenci nutně potřebují hledat oporu nikoli v preferované bázi, v preferovaném pólu duality *myšlení–zkušenost*, ale právě v jejím protipólu. Obě pozice tak ponechávají prostor pro klíčové a v nich nezodpovězené otázky, na které se pokusíme poukázat v následujícím stručném nástinu.

²⁵Vzhledem k problematice a subtilní charakteristice popisovaných vztahů mezi myšlením a zkušeností není možné námi formulované vymezení v jeho ostré formě aplikovat na historicky ustanovené koncepce, označované jako *empirismus* a *racionalismus*. Přesto je možné jejich základní orientaci a preferenci báze naším prismaťem poměrně dobře postihnout.

Empirismus

Pro demonstraci esence empirismu vyjdeme z myšlenek Davida Huma.²⁶ Hume rozděluje všechny vjemy do dvou kategorií, na *imprese* a *ideje* (myšlenky) [Hume 2007, 12–13]. Imprese reprezentují všechny smyslové počítky a bezprostřední dojmy, ideje jsou s nimi spojené myšlenky, představy a jejich vzájemné souvislosti. „Imprese jsou Humovi „poslední“ realitou, která je nám dána“ [Novotný 1999, 23], a z níž jsou odvozeny všechny ideje — „ke každé jednotlivé jednoduché ideji lze najít původní jednoduchou impresi“ [Novotný 1999, 25]. Všechny objekty dostupné našemu usuzování a zkoumání se pak dělí do dvou kategorií, na *vztahy idejí* a na zkušenostní *fakta* [Hume 2007, 18].²⁷ Do první kategorie spadají dle Huma geometrie, algebra a aritmetika. Propozice týkající se objektů této kategorie jsou „naležitelné čistým myšlenkovým pochodem, nezávisle na tom, co je kdekoli ve vesmíru existujícím“ a zachovávají si trvale své kvality, a tedy i pravdivost [Hume 2007, 18]. Tvrzení tohoto druhu je možné vždy činit v modu *a priori* — to plyne i z toho, že se s nimi *nikdy* nemůžeme setkat nějak „později“ ve zkušenosti. Oproti tomu tvrzení týkající se zkušenostních *faktů* na sebe bere vždy formu vztahu *příčiny a následku* [Hume 2007, 19] a pravdivost jim příslušejících propozic je možné zjistit pouze *a posteriori*. Znalost souvislosti příčin a následků získáváme nikoli rozumem, ale zkušeností na základě *četnosti* asociací dvou oddělených událostí (objektů). I všechny přírodní zákony jsou objevitelné jen na základě zkušenosti, rozumem samotným není možné je odvodit *a priori* — zákon spojuje příčinu s následkem, avšak jejich spojení není v příčině samé rozumem naležitelné.²⁸ Příčina a následek jsou v tomto ohledu dvě zcela samostatné události, jejichž souvislost můžeme nalézt pouze díky zkušenosti. „Jedním slovem tedy, každý následek se liší od své příčiny. Nemůže tedy být v příčině objeven, a jeho nalezení či odvození z ní *a priori* musí být zcela náhodné“ [Hume 2007, 21].

Empirismus klade důraz na kolekci zkušenostních dat a následnou tvorbu kategorií a teoretických představ induktivním způsobem. Myšlení pro empirismus hraje pouze roli abstrakce — roli „nesubstančního“ zobecnění zkušenosti, jehož účelem je primárně ideová *organizace* získaných zkušeností. Ideje si tvoříme na základě zkušenosti, avšak nejsou „reálným“ obsahem světa — samy ke skutečnosti nepatří, jejich role je v podstatě „podružná“. Protože si ideje a představy o přírodě tvoříme na základě zkušenosti, není možné hovořit o *konečných příčinách* uchopitelných rozumem. Je tomu tak proto, že korespondující ideje si teprve tvoříme, nesetkáváme se s nimi v přírodě přímo, při první konfrontaci s objektem či procesem, který reprezentují. Rozumem jsme sice schopni uspořádat a zjednodušit souvislosti pozorovaných příčin a následků jakožto singulár-

²⁶Mezi další představitele podobného náhledu, shrnutého v tradici tzv. britského empirismu, jsou dále řazeni např. John Locke, Francis Bacon, George Berkeley, Thomas Hobbes a další.

²⁷Toto dělení vešlo ve známost jako tzv. *Humova vidlice* [Novotný 1999, 28].

²⁸Hume toto ukazuje na možnosti více kvalitativně stejně *a priori* platných propozic. Uvádí že z pohybu jedné kulečnickové koule nemůžeme předjímat pohyb druhé po vzájemném rázu, protože v pohybu první nemáme žádnou informaci o jeho následku. Takovou informaci získáváme pouze na základě zkušenostního pozorování [Hume 2007, 21].

ních jevů, avšak jakékoli snahy připisovat jim metafyzickou realitu pouze poukazují na naši ignoranci a nevědění si principiální nemožnosti pozorování takových skutečností ([Hume 2007, 22]).

Jeden problém však empiristickému náhledu zůstává — je skryt v samotném principu indukce. Uvědomuje si jej i Hume když pokládá otázku „*Co je podkladem všech zkušenostních soudů?*“ [Hume 2007, 23]. Poukazuje tím na chybějící spojnici mezi dvěma propozičními tvrzeními o *faktech* — mezi „*Zjistil jsem, že takový objekt byl vždy doprovázen takovým účinkem a Předpokládám, že jiné objekty, které jsou navenek podobné, budou doprovázeny podobnými účinky*“ [Hume 2007, 25]. K druhé propozici není možné dojít z první logickou či rozumovou úvahou. Ze zkušenosti rovněž nijak nutně nevyplývá podobnost minulého a budoucího — vnitřní atributy objektů se mohou bez našeho vědomí změnit a uvažovaná korespondence tím ztratí svoji principiální platnost, vysvětlení indukce na základě zkušenosti pak svůj smysl. Zůstává tu tedy otevřena otázka po *původu* schopnosti předpovědi na základě minulé zkušenosti. Tento problém by ihned vymizel v případě rehabilitace metafyziky a možnosti skutečně niterně „nahlédnout metafyzické příčiny“ působící v přírodě. To však empirismus odmítá — takové náhledy totiž nemají charakter *impresí*, ale *idejí*, které *nemají zkušenostní charakter*. Vyloučením metafyziky jakožto právoplatné skutečnosti tím empirismus v podstatě směřuje k *noetické skepsi* — v nekonečně rozmanité přírodě se na základě zkušenosti sice učíme orientovat, avšak pomyslná „mapa“, kterou si v tomto ohledu jako pomůcku vytváříme, nám o podstatě přírody a světa, ve kterém žijeme, a který „mapujeme“, nic nevypovídá.

Jiný problém, který analýza principů empirismu odhalí, tkví v tom, že všechna zkušenostní *fakta* musí být vždy před samotným sběrem již „nějak“ *racionalizována* — sama zkušenost, se kterou v empiristickém smyslu operujeme, již sama „nějak“ předpokládá strukturální vliv striktně nesmyslového (neempirického) charakteru. V *impresích* musíme být předně schopni onu zkušenost nalézt — v impresi samotné však není zaručena, dána žádná předmětnost, ani v ní nenalezneme vztahy mezi předmětnostmi aktuálně zakoušenými. K tomu, abychom vůbec mohli o zkušenosti mluvit, musíme nutně předpokládat zásah „nezkušenostního“ konstitutivního elementu. Zisk nové zkušenosti tak vždy podléhá kritériím takovéto „apriorní racionalizace“ a probíhá jen v rámci kontextu jí předjímaném — nová empirická zkušenost je již předem ovlivněna racionální stránkou poznání, tedy svým protipólem. K pozorování musíme již „nějak“ vědět, co pozorujeme. Pokud například neznáme pojem krychle, pak ji na obrázku 2.2²⁹ nikdy neuvidíme — *zkušenost* vjemu krychle nám bude nedostupná. Empirismus tak často přehlíží problematiku zásadního významu zvolených metod, teoretických a ideálních představ jakožto apriorní přípravy kontextu a kategorií nově získávaných zkušeností.

²⁹Strana 30.

Racionalismus

Pod *racionalismus* se tradičně shrnují pozice, jejichž elementární dogma tvrdí, že k pravdě a ke skutečnosti je nutné dojít převážně či výhradně na základě rozumového náhledu — *myšlením*. Pevný bod je v otázce zkoumání kladen nikoli na „vnější“ sílu smyslové imprese, ale na „vnitřní“ jas *ideového poměru*. Primárním cílem je nahlédnout ideální principy a na jejich základě pak přistupovat ke „zkušenostnímu“ světu, kterému je možné na základě těchto idejí skutečně *porozumět*. Takové racionální poznání sobě samému nepřisuzuje roli pouhé utilitární, organizující, aplikovatelné abstrakce, ale svůj obsah považuje za skutečná světová jsoucna a světové principy — a nikterak nevdá, že vlastně jsou *metafyzické* povahy. Protože je pro racionalismus kritériem věrohodnosti a pravdivosti rozumový náhled, staví jemu příslušné struktury právě na doménách, v nichž je tento náhled nejostřejším a jeho vjemy nejjasnějšími. Zásadní roli hraje u každé koncepce její pokud možno čistá logická výstavba (sylogistické usuzování), často spojená s matematickými a geometrickými náhledy. Toto spojení plyne již z povahy východiska samotného a je latentně skryto v základním přesvědčení, že cesta ke skutečnosti vede skrze nalezení a uchopení správných *ideových poměrů*. Logická pravda není přece nic jiného než *nalezení poměru*, stejně tak i v esenci čísel a základních geometrických objektů je skryta právě jistá *poměrnost*. Jako příklad raného racionalismu nám mohou posloužit *Pythagorejci*, kteří si jako jedni z prvních uvědomili možnost nalezení pravdy čistým rozumovým pochodem. Nejostřejším stavebním kamenem jim bylo právě číslo, v němž spatřovali základní stavební kámen celé přírody. V konkrétních číselných *poměrech* se pak „zjevovaly“ pravdy o její struktuře — dokonalost čísla jako elementu se odrážela v dokonalosti přírodní stavby.³⁰ Podobně i základní pravdy eukleidovské geometrie jsou nalézány skrze *zachovávání poměru* — skrze stejnost, identitu vztahu, geometrickou podobnost. Jistota rozumového náhledu tak ve svém jádru obsahuje odkaz k něčemu, co přetrvává, k souvislosti, k *oměru, který se nemění*. Podstatnou vlastností povahy této jistoty je navíc její naprostá *nezávislost na konkrétním obsahu* — klíčová je zřetelnost vazby a nikoli zřetelnost toho, co je jí spojeno.

Příklad racionalistického východiska epistemologie je možné v počátcích novověké vědy v krystalické podobě nalézt v Descartově a Leibnizově filosofii. Když Descartes hledal výchozí bod své filosofie a snažil se formulovat principy její stavby, neobrací se pro kritérium pravdivosti a jistoty na vnější (smyslovou) zkušenost, ale na univerzálně pojatou *jasnost a rozlišenost* objektů našeho *myšlení*.³¹ Myšlení chápal Descartes velmi široce: „nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání je zde totéž, co

³⁰Například Pythagorovi přisuzovaný objev, že „základní hudební vztahy v oktávě mohou být vyjádřeny jednoduchými číselnými vztahy“ [?, 304].

³¹„Je však jisté, že nikdy nebudeme mít něco nepravdivého za pravdivé, když budeme souhlasit pouze s tím, co jasně a rozlišeně poznáme. [...] Vždyť přece poznatek, o němž lze opřít jistý a nepochybný soud, musí být nejen jasný, ale též rozlišený. Jasným nazývám ten, který je přítomný a zjevný pro pozornou mysl. Tak například můžeme o něčem říci, že to jasně vidíme, pokud to dostatečně silně a zjevně působí na oko pozorovatele. Rozlišeným pak <nazývám> ten poznatek, který je jakožto jasný oddělen a precizován od všeho ostatního tak, že v sobě obsahuje jen to, co je jasné“ [Descartes 1998, 47–49].

myšlení“ [Descartes 1998, 17]. Pravý původ poznání je nutné pokládat do mysli člověka, protože „naše mysl je poznávána nejen dříve a jistěji, ale dokonce zřejměji než tělo“ [Descartes 1998, 19]. Nejjistější a v jistém smyslu i jediný pevný poznatek v Descartově pojetí, totiž *cogito ergo sum*, je nahlédnutím klíčové pravdy — „že není možné, aby to, co myslí, neexistovalo“ [Descartes 1998, 19]. Tím je ustaveno jisté východisko, pevný bod poznání, a to na základě uchopení zřejmosti racionálního argumentu o existenci naší mysli.³² Kritérium pravdivosti ostatních poznatků však přesahuje jistotu jejich zvědomění v naší mysli — musí být posvěceno odjinud. Pro toto posvěcení se musí Descartes obrátit k dokonalosti nejvyšší mysli nahlédnutelné ideji — k ideji Boha.

První Boží atribut, který je zde namísto uvážít, je, že Bůh je veskrze pravdivý a že je dárce všeho světla. Zcela si tedy odporuje, aby nás klamal, čili aby byl vlastně a pozitivně příčinou omylů, kterým jsme, jak zakoušíme, vydáni. Neboť jakkoli by se snad mohlo zdát, že schopnost klamat je u nás lidí jakýmsi dokladem ducha, vůle klamat zajisté pochází vždy ze zlovolnosti nebo strachu a slabosti, pročť nemůže náležet Bohu.³³

Z toho tedy plyne, že světlo přirozenosti čili Bohem nám daná poznávací schopnost se nemůže vztahovat k žádnému objektu, který by nebyl pravdivý, pokud se k němu tato schopnost vztahuje, to jest, pokud je poznáván jasně a rozlišeně. Boha bychom totiž právem nazývali podvodníkem, pokud by nám dal takovou zvrácenou schopnost, že by považovala nepravdivé za pravdivé. A tím se ruší ona všeobsažná pochybnost, která vzešla z toho, že jsme nevěděli, zda se ze své přirozenosti nemýlíme i v tom, co se nám zdá nejzřejmější. Na základě tohoto principu jsou dokonce snadno odstraněny i všechny ostatní dříve uvažované příčiny pochybnosti. Ani matematické pravdy bychom tudíž neměli mít za podezřelé, protože jsou zcela zřetelné. [Descartes 1998, 37]

Descartes výše nastíněným způsobem ustavuje rozum, resp. mysl, jako preferovaný zdroj poznání a *racionální úvahou podkládá kritérium věrohodnosti* takového poznání — ke svému závěru dospívá deduktivním procesem na základě zcela obecné ideje (Boha).

V Descartově pojetí se stává racionalita a myšlení preferovaným východiskem poznání. Leibniz tento náhled dále rozvíjí a *přisuzuje racionalitu Bohu i přírodě samotné* — svět jako celek je podle Leibnize *rozumným celkem*, který se řídí rozumem poznatelnými zákony. K poznání se dospívá *deduktivním rozбором pojmů*, na jehož základě se ukazuje *možnost* věci pojmem definované. Definice pojmu je podle Leibnize dvojí —

³²Descartes si všímá, že k tomuto náhledu „je předtím potřeba vědět, co je myšlení, co existence, co jistota; a rovněž že není možné, aby to, co myslí, neexistovalo, a podobně“ [Descartes 1998, 19]. Přestože si Descartes uvědomuje nutnost těchto znalostí pro nahlédnutí *cogito ergo sum*, původ a význam těchto idejí dále neřeší s poukazem, že se jedná o „jednoduché poznatky“, které nevypovídají nic o „poznání žádné existující věci“ [Descartes 1998, 19].

³³Sklon chybovat je v naší přirozenosti dle Descarta dán projevy naší vlastní svobodné *vůle* — je nám dána možnost se rozhodnout, zda poznatek přijmout či nikoli [Descartes 1998, 43-45].

reálná a nominální. Z reálné definice je možné odvodit možnost věci, nominální definice nám pouze umožňuje věc poznat, rozlišit od jiných na základě výčtu postačujících znaků [Leibniz 1982, 39–42].³⁴ Zatímco nominální definice může být v podstatě nahodilá, reálná definice včleňuje pojem do uspořádání a odhaluje nám tak jeho spojitost s ostatními pojmy na základě logického úsudku.

[...] o *nominální* definici mluvím, lze-li ještě pochybovat, zda je definovaný pojem možný. [...] ke každé věci odpovídající vlastnost může sloužit k nominální definici. Dává-li však vlastnost poznat možnost věci, vytváří reálnou definici. A pokud máme pouze nominální definici, nemají závěry z ní vyvozené žádnou jistotu, neboť kdyby v ní byl skryt nějaký spor nebo nemožnost, bylo by možné z ní vyvozovat vzájemně protichůdné konsekvence. Pravdy tedy nezávisí na jménech a nejsou nijak libovolné, jak věřili někteří novější filosofové. [Leibniz 1982, 81]³⁵

Podobné členění se promítá i do Leibnizova rozlišení vztahu *faktové* a *rozumové* pravdy.

33. Rozumové pravdy jsou nutné a jejich opak je nemožný, faktové pravdy jsou naproti tomu nahodilé a jejich opak je možný. Je-li nějaká pravda nutná, lze ukázat na její důvod prostřednictvím analýzy, rozkládá-li se na jednodušší ideje a pravdy, až se dospěje k původním.

34. Tak se u matematiků převádějí spekulativní poučky a praktické předpisy prostřednictvím analýzy na *definice, axiomy a postuláty*.

35. Přitom se nakonec dochází k jednoduchým idejím, jejichž definici nelze podat, i k axiómům a postulátům, nebo stručně, k *původním principům*, jež nejsou schopny důkazu a také ho nepotřebují. Jsou to identické věty, jejichž opak obsahuje výslovný spor. [Leibniz 1982, 161–162]³⁶

Jak Leibniz sám uvádí, faktové pravdy jsou nahodilé pouze z hlediska našich (aktuálních) rozumových mezí, tj. z hlediska nemožnosti zcela nahlédnout všechny konstitutivní příčiny. Avšak i jako takové jsou nahodilé pravdy s ohledem na subjekt pravdami *jistými a důvodnými* [Leibniz 1982, 67–68].³⁷ V okamžiku nahlédnutí *všech* pojmových souvislostí se nám v čistě rozumové rovině principiálně odhaluje *možnost* věci — známe její *původ a důvod*.

Poznávání světa na základě Leibnizova náhledu postupuje především směrem *idealizace* a *harmonizace* pojmové struktury — vytváření konzistentní a nerozporné logické stavby. Metodou je deduktivní analýza stávajících pojmů a snaha jejich redukce na původnější, podkladové elementy — hledání jejich *původu* a *důvodu*. Kritériem pravdivosti

³⁴ *Úvahy po poznání, pravdivosti a idejích* (1684).

³⁵ *Metafyzické pojednání* (1686).

³⁶ *Monadologie* (1714).

³⁷ *Metafyzické pojednání* (1686).

a relevance poznání se stává logická *nerozpornost* a vzájemná *slučitelnost* jednotlivých článků ideové struktury — jak pro „vertikální“ (kauzální), tak pro „horizontální“ (nekauzální) pojmové souvislosti. Podobnost s axiomatickou stavbou matematiky není náhodná — vše, co reálně existuje musí být buď složenou jednotkou a nebo původním samostatným elementem — *monádou* (axiomem). Složenina, či „agregát“, odvozuje veškeré své vlastnosti z jí konstituující monadické báze, která pro ni hraje roli *celé příčiny*. V tom, že jsme schopni *nahlédnout důvod*, tj. objevit v nastíněném smyslu přírodní zákonitosti, a tedy porozumět vzniku a chování agregátu, spočívá zároveň záruka pravdivosti takového poznání a též rehabilitace smyslu *metafyzické* reality světových fenoménů — což je i základem víry v existenci a *poznatelnost přírodních zákonů*. Veškerá příroda se Leibnizovi jeví ve své podstatě principiálně jako *rozumná*, řádu podléhající struktura, povstávající z dále neredukovatelných „metafyzických bodů“ — monád [Leibniz 1982, 121].³⁸ Otázka po původu a determinaci samotných monád je, dle Leibnize, nutně spojena s otázkou po příčině nejvyšší a absolutní, která stojí *mimo* hierarchii přímo fyzicky působících příčin. Protože jevy (znaky) světové skutečnosti samy fyzicky povstávají výhradně z monadických agregátů, je i jejich nejzazší původ nutně hledat *mimo* fyzickou rovinu. Podstata světa je tedy nutně a výhradně *metafyzická*.³⁹

Descartovu a Leibnizovu filosofii je možné považovat za dobré ukázky *racionalistického* přístupu k poznání. Jak je patrné, klade tato pozice důraz na *univerzalitu kategorií* (pojmu) a snaže podřadit veškerou zkušenost a známou skutečnost jedné ideální a fixní⁴⁰ struktuře obecnin — jedné konzistentní, nerozporné rozumové struktuře, umožňující v důsledku přistupovat k akumulaci a strukturaci nového poznání primárně deduktivním způsobem. Toto poznání neplní primárně funkci orientace ve světě rozmanité zkušenosti, ale má roli poukazu na *metafyzickou realitu* za touto zkušeností. Odtud je možné vykročit k evidentním mezím racionalistického náhledu. Čistota a jas ideových souvislostí, které nás mohou vynést do výše při vysoce abstraktních, logických a metafyzických úvahách, si podržují svou zdánlivou pevnost a zřetelnost právě proto, že je u nich možno téměř zcela odhlédnout od specifické a konkrétní vnější zkušenosti našich smyslů, případně ji vhodným způsobem interpretovat. Směrem „dolů“

³⁸ *Nová soustava přírody a vzájemného spojení substancí, jakož i jednoty duše a těla* (1695).

³⁹ Monády nejsou agregáty a není v nich tedy *nic*, co by mohlo podléhat působnosti vnější příčiny. Veškerá determinace je pro monádu *vnitřní*, její vnitřní stav není možné odvodit či zrekonstruovat na základě poměrů v „okolí“. „Monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat.“ Příklad, který v této souvislosti Leibniz v *Monadologii* uvádí a na němž je možné nahlédnout substancialitu monád, je velmi podobný našemu výchozímu problému — hledání vysvětlení percepce stolu. „Dále se musí nutně přiznat, že percepce a to, co na ní závisí, nelze vysvětlit z *mechanických důvodů*, tj. z tvaru a pohybů. Kdybychom si mysleli nějaký stroj, který by byl zařízen tak, že by dokázal myslet, vnímat a percipovat, mohli bychom si jej při zachování těchto vztahů myslet zvětšený tak, že bychom do něho mohli vstoupit jako do nějakého mlýna. Předpokládáme-li to, pak, kdybychom prohlíželi jeho vnitřek, nenašli bychom v něm nic než kusy, které na sebe narážejí, nikdy něco, z čeho by bylo možno vysvětlit percepce. Je jí tedy nutno hledat v jednoduché substanci, nikoli ve složeném či ve stroji.“ *Monadologie* (1714) [Leibniz 1982, 157–158].

⁴⁰ Ve smyslu, že co je skutečně pravdivé (platné), musí být pravdivé (platné) *vždy* a pokud možno *vždy stejně*.

k oblasti empirických daností a s požadavkem na vysvětlení či predikci *konkrétní* smyslové zkušenosti se ukazuje neúplnost, nepřesnost a mnohdy i nejednoznačnost ideální metafyzické báze.⁴¹

Protože je racionalistický pohled zaměřen na vytvoření *jedné* pojmové struktury, je častým průvodním jevem racionalistického přístupu ke světu vylučování potenciální životnosti alternativních výkladů, vymykající se aktuálně přijímanému racionálnímu rámci (kontextu). Pokud se objeví problematické skutečnosti ve formě nestrukturovatelných zkušeností, a jsou-li perzistentní, pak je nutné přijít s *novou racionalitou* a *novou metafyzikou*, která je sice rozšířena o nové jevy, avšak v jádru má opět stejně rigidní formu jako racionalita stará.⁴²

Kantova reflexe

Jistou syntézu empiristického a racionalistického východiska je možné najít v Kantově transcendentální filosofii. Kant si zcela jasně uvědomil jak jisté oprávnění bazálních pohledů obou koncepcí, tak nemožnost preference pouze jedné z nich na úkor druhé. V jeho pojetí musí být poznání světa na jedné straně ukotveno ve (smyslové) zkušenosti, jeho strukturní aspekty a poznané nutné zákonitosti jsou však dosažitelné pouze

⁴¹Uvažme nyní z hlediska této pozice například Galileem objevený zákon volného pádu — tedy poznatek, že všechna volně vypuštěná tělesa padají k zemi rovnoměrně zrychleným pohybem. V tuto chvíli není důležité, zda tento snadno matematizovatelný poznatek bereme jakožto důsledek nějaké obecnější teorie (např. Newtonovy gravitační teorie), či se jedná o individuálně podchycený jev (jako např. v Galileiho případě). Podstatné je, že jsme schopni rozumem nahlédnout a uznat objevený vztah za přírodní zákon i přesto, že není experimentálně ověřitelný, či dokonce *odporuje* naší přímé zkušenosti. V Galileiho době nebylo možné zákon nijak ověřit (např. experimentem ve vakuu) a každý provedený experiment by vedl k jeho popření — kvůli odporu vzduchu padají totiž různé těžká i různé veliká tělesa k zemi s odlišným a nerovnoměrným zrychlením. Zavedením vlivu odporu prostředí na padající těleso sice náš racionální výklad „zachráníme“, avšak poznatek samotný (teorie volného pádu) při konfrontaci se zkušeností ztrácí buď svou přesnost a nebo svoji platnost. Připojíme-li k našemu náhledu teorii tření a budeme-li brát zákon volného pádu jen jako specifický analytický důsledek obecnější ideové struktury v podobě například (Newtonovy) teorie gravitace, principiální problém tím nevyřešíme, pouze jej dále přeneseme na nové, zkušenosti stejným způsobem se vymykající ideální struktury — problém přesnosti a ověřitelnosti se v newtonovské fyzice převede na koncepcí *absolutního prostoru*, vztahy pro *gravitační silové působení na dálku*, vliv *viskozity prostředí* atd. Ve světle nové teorie se může jevit původní teze o volném pádu jako nedostatečná či mylná, jako překonaná. Podobně nový pohled teorie relativity zásadním způsobem přetvořil — či zrušil — představy o *absolutním prostoru* a *působení na dálku*. Racionalistická pozice tak v sobě obsahuje v jistém smyslu paradox: to, co se jednou jeví jako zcela evidentní a zřejmé, může být na základě *nového náhledu*, *nové zkušenosti*, podrobena zásadnímu přehodnocení. Vznikem nové racionality se mění i racionálně poznávaná metafyzická báze skutečnosti. Jak bude ukázáno dále (v kapitole 7), i v tak exaktních oblastech, jakou je fyzikální reflexe prostoru a základních pohybových zákonů, je možné strukturovat z metafyzického ohledu navzájem zcela si odporující koncepcí, které však pro konkrétní empirické pozorování dávají téměř identické výsledky.

⁴²Jako příklad sporu dvou *racionálních* rámců nám může posloužit i Galileiho kritika aristotelské koncepcí pohybu (str. 32). V obou případech se jedná o *zřejmé* a v dějinném kontextu i *kompetentní* racionální výklady zkušenosti. Galilei ke svým revolučním závěrům (nejen v otázce přímočarého pohybu, ale dokonce i v odvození zákona volného pádu) dospěl výhradně rozumovou úvahou a logická soudržnost a zřetelnost pojmů jeho teorie mu byla jak kritériem pravdivosti, tak velmi dobrým argumentem. Z dnešního hlediska jsou obě koncepcí překonané a považované za „nesprávné“ (v případě Galileiho například jeho idea kruhové setrvačnosti).

rozumem v pojmovém myšlení. Cíl poznávacího aktu — pojem, idea — je však v Kantově pojetí něčím principiálně zcela odlišným od jej podkládající zkušenosti, názoru. V prvním odstavci nauky o elementech v kapitole transcendentální estetiky *Kritiky čistého rozumu* Kant uvádí:

At' už jsou způsoby a prostředky, jimiž se nějaké poznání vztahuje k předmětům, jakékoli, přece jen způsob, jímž se k nim vztahuje bezprostředně a jemuž veškeré myšlení slouží jako prostředek, je *názor*. Ten se však uskutečňuje jen tehdy, když je nám dán předmět; to je však opět možné — alespoň u nás lidí — jen tak, že předmět nějakým způsobem afikuje naši mysl. Schopnost (receptivita) získávat představy tak, jak jsme afikováni předměty, se nazývá *smyslovostí*. Předměty jsou nám tedy *dány* prostřednictvím smyslovosti a jedině ona nám poskytuje *názory*; zatímco rozvažováním jsou předměty *myšleny* a z něj pocházejí *pojmy*. Veškeré myšlení se však musí, at' přímo (directe) či nepřímo (indirecte) prostřednictvím určitých znaků vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovosti, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán. [Kant 2001, 53]

Zkušenost s předměty je nám v tomto náhledu dána prostřednictvím smyslového názoru, jehož principiálními a čistými formami, v nichž jedině se nám tělesa, dle Kanta, vůbec *mohou* jevit je prostorovost a časovost.⁴³ K takto dané předmětné zkušenosti přistupuje myšlení umožňující ji organizovat — vtisknout jí řád, zákonitost. Zkušenost je zde z hlediska prvotní duality intencionálního vztahu — *já-věc* — chápána jako jeho vnější, jevová (materiální) stránka a myšlení pak jako stránka vnitřní, strukturální (ideová). Tomuto dělení odpovídá i duální charakter základních zdrojů poznání samého, jež je dáno kombinací smyslovosti a myšlení.

... existují dva kmeny lidského poznání, které však pocházejí z jednoho společného, nám však neznámého kořene, totiž *smyslovost* a *rozvažování*. Prvním jsou nám předměty *dány*, druhým je *myšlíme*. [Kant 2001, 50]

⁴³Na tomto podkladě pak Kant dovozuje, proč je možné na přírodní jevy aplikovat zákony matematiky — geometrii a aritmetiku: „Smyslovost, jejíž formu si geometrie bere za základ, je tím, na čem spočívá možnost vnějších jevů, které tedy nemohou nikdy obsahovat nic jiného, než co jim předpisuje geometrie. Bylo by tomu zcela jinak, kdyby smysly musely představovat předměty tak, jak jsou samy o sobě. Neboť pak by z představy prostoru, kterou si matematik v geometrii bere *a priori* za základ i s rozmanitými prostorovými vlastnostmi, ještě nikterak nevyplývalo, že to vše — včetně toho, co se odtud vyvodí, — musí být v přírodě právě tak. Geometrický prostor by byl považován za pouhou fikci a nepřipisovala by se mu objektivní platnost, protože nelze nijak pochopit, proč by se věci nutně musely shodovat s obrazem, který si o nich sami od sebe a předem uděláme. Jestliže však tento obraz či spíše tento formální názor je podstatnou součástí naší smyslovosti, jejímž prostřednictvím jedině jsou nám dány předměty, a jestliže tato smyslovost před nás nestaví samy věci o sobě, nýbrž jen jejich jevy, pak je snadno pochopitelné a zároveň je nepopíratelně dokázáno, že všechny vnější předměty našeho smyslového světa musí být ve shodě s geometrickými větami, a to naprosto přesně, poněvadž smyslovost činí svou formou vnějšího názoru (prostorem), kterou se zabývá geometrie, samy ony předměty jakožto pouhé jevy teprve možnými.“ [Kant 1992, 54–55].

Světovou skutečnost můžeme podle Kanta poznávat *pouze* prostřednictvím *jevů*, které však skrze své jevení odkazují na další, principiálně přímo nepoznatelná jsoucna — *věci o sobě*.

[...] věci jsou nám dány jako předměty našich smyslů ležící mimo nás, avšak o tom, čím asi jsou samy o sobě, nevíme nic, nýbrž známe jen podobu, ve které se nám jeví, tj. představy, které v nás vyvolávají tím, že se dotýkají našich smyslů (afikují je). Tím ovšem přiznávám, že mimo nás existují tělesa, tj. věci, které — ač pro nás zcela neznámé, pokud jde o to, čím jsou samo o sobě, — známe prostřednictvím představ, které nám dává jejich působení na naši smyslovost a které pak nazýváme tělesy; toto slovo znamená tedy pouze to, jak se onen nám neznámý, ale nicméně skutečný předmět ukazuje: jeho jev. [Kant 1992, 56]

Tato *věc o sobě*, „toto neznámé něco [které se] dotýká našich smyslů“ [Kant 1992, 81], je zároveň uvažována jako nutně existující právě proto, že jsme schopni se chápat jevů — jejich projevů:

Rozvažovací schopnost tedy již tím, že přijímá jevy, připouští také existenci samotných věcí o sobě, a potud můžeme říci, že představa takových jsoucnen, která tvoří základ jevů, tedy jsoucnen čistě inteligibilních, je nejen přípustná, ale také nevyhnutelná. [Kant 1992, 81]

Náhled, že *věc o sobě* je na jedné straně „principiálně nepoznatelnou“ a na straně druhé je „tělesem“, existujícím „mimo nás“ a „dotýkající se našich smyslů“, navíc existující „nutně“ a „nevyhnutelně“ jako „inteligibilní jsoucno“, toto *cyklické zdůvodnění*, je jedním z hlavních problémů Kantovy — a v podstatě jakékoli dualistické — epistemologie. Jak bude později patrné, konceptuálně jej lze překonat pouze přijetím specifického monistického hlediska.

Klíčový problém, který se Kantova epistemologie snaží řešit, je spojen s možností *apriorních syntetických soudů*, neboli schopnosti nabýt poznatků, k nimž není možné, podle Kanta, dojít prostřednictvím zkušeností získaných smyslovým nazíráním (jež umožňuje pouze soudy aposteriorní), ani je není možné analyticky odvodit jako čistě logické důsledky již známých idejí (pojmu) a jejich vztahů. Do sféry apriorního syntetického poznání spadá veškeré poznání *nutných* zákonitostí, obsah všech „teoretických věd rozumu“, matematické věty a vesměs obecné „principy přírodovědy“ — přírodní či fyzikální zákony a jejich nutné formy [Kant 2001, 42–44]. Principiální strukturní aspekty přírody tedy nejsou obsaženy v názoru, ale jsme schopni je poznat rozumem. Tyto v podstatě *ideové* aspekty jevového světa, přesahující názornou zkušenost, mají svůj původ v naší rozvažovací schopnosti, v *čistém rozumu*. Dle takového náhledu pak principiální aspekty světa nelze uchopit na základě zkušenosti, která nám z nich skýtá pouze tyto principy neobsahující „povrchovou texturu“, ale jedině prostřednictvím apriorních forem, které k našim názorům přírodních jevů připojuje čistý rozum.

Rozum je totiž mohutnost, která nám poskytuje *principy* apriorního poznání. Proto je čistým rozumem ten rozum, který obsahuje principy, na jejichž základě lze poznat něco a priori. *Organon* čistého rozumu by pak byl souborem principů, na základě kterých by se daly získat a skutečně vytvořit všechny čisté poznatky a priori. [Kant 2001, 47]

Fundamentální principy přírody (např. zákon kauzality či trvání substance) tak podle Kanta není možné poznat na základě zkušenosti s přírodou, protože tyto zákony nejsou vlastností přírody, ale vlastností rozumu, naší rozvažovací schopnosti, která „*nečerpá své (apriorní) zákony z přírody, nýbrž předepisuje jí je*“ [Kant 1992, 86].

V souvislosti s našimi předmětnými mody vědomí Kantův náhled opět konstituuje lineární vztah, který postupuje od zřejmosti dané v *názoru* (zkušenosti) ke zřejmosti získané myšlením v *pojmu* (ideji). Protože zkušenost (*názor*) je v jeho pojetí něčím principiálně odlišným od ideje, zachovává linearitu přechodů mezi předmětnými mody tím, že zkušenostem a idejím vymezí zcela vlastní domény, jejichž rozsahy jsou chápány jako vzájemně disjunktní. Jakmile by zde zůstal jediný společný element, bylo by možné zkonstruovat kruhový přechod, v němž by se výsledek myšlenkové aktivity konstitoval jako zkušenost. Kant se však možnosti označit výsledek myšlení — evidenci pojmu ve vjemu — za zkušenost snaží zabránit. Do domény zkušenosti samotné pak může zahrnout pouze smyslové počítky formované *čistými formami názoru* v prostoru a čase. Veškeré pojmové poznání, které vyvstává *nad* názornou zkušeností, je pak čistě ideového rázu jako „pouhý“ obsah naší mysli. Přesah k objektům vnějšího světa — věcem o sobě — tak nikdy není přímý, protože je vztahem ke vždy nedostupnému, transcendentujícímu objektu — vztahem *transcendentálním*.

Kantova filosofie tak dospívá k dualistické pozici na základě striktního rozlišování myšlení a názoru či věci o sobě a jevu. Výsledkem je koncepce, podle níž poznání souvislostí a působících sil v přírodě (na straně světa) není možné nalézt ve světové zkušenosti, v jejím „povrchovém“ jevení se — to je možné pouze v jejím „protikladu“, v čisté mysli (na straně *Já*), která k jevu skrze názor přistupuje. V tomto ohledu pak apriorní syntetické poznání nelze označit jako *empirické*, ale zcela právem za *transcendentální* — a doménu, zabývající se jeho kritikou, jako *transcendentální filosofii* či transcendentální vědu. Jako shrnutí našeho nástinu Kantovy reflexe můžeme využít slov Rudolfa Steinera:

[Kant] přemístil celou přírodu do lidského ducha a její zákony prohlásil za zákony tohoto ducha samotného.

...

Kant nezastává pouze názor, že lidské vědění vůbec je možné potud, pokud má zákonitost tohoto vědění původ v samotné sebevědomé duši, a že jistota o této duši pochází z jiného pramene, než ze znalosti přírody. Kant poukazuje i na to, že lidské vědění se musí před přírodou zastavit tam, kde se zdá,

že stejně jako v živoucím organismu, vládne myšlenka i v samotných přírodních podstatách. Kant tím vyslovuje, že si nedovede myslet myšlenky, které bychom si představovali při působení v samotných přírodních podstatách. Uznání takových myšlenek tedy předpokládá, že lidská duše nejen myslí, ale v myšlení i spoluprožívá [— zakouší —] život přírody. [Steiner 2008b, 68]

Z výše vedených úvah je možné nahlédnout, že každá transcendentální filosofie v podstatě předpokládá, vědomě či nevědomě, nemožnost kruhového přechodu mezi předmětnými mody vědomí. Jen tak ti může dovolit na myšlení a zkušenost nahlížet jako na od sebe podstatně odlišné kvality našich životů, a ptát se — či snad na tuto otázku odpovídat —, v rámci které z nich se v našem kontaktu se světem setkáváme s tím, čemu říkáme „skutečnost“. Tato předpokládaná podstatná kvalitativní odlišnost, případně až polarita, se pak stává základem přesvědčení, že *všechny* děje, které přisuzujeme subjektu, *Já*, naší mysli — tedy naše myšlenky, ideje a představy —, musí být *podstatně odlišné* od dějů, jejichž průběh přisuzujeme vnějšímu *světu*, přírodě. Taková je představa, jež je základem dualistických epistemologií. Ty kladou důraz právě na *podstatnou* odlišnost myšlení a zkušenosti, a principiálně tím odmítají možnost existence sdíleného elementu — toho, co by jako zkušenosti přístupná „vnější“ skutečnost bylo zároveň „niterně“ přímo uchopitelné lidským duchem, možnost existence toho, co by bylo možné nahlížet jako podstatně identické na straně *Já* i na straně *světa*, jako průnik subjektu i objektu. Pro dualistické náhledy, k nimž patří i Kantova epistemologická koncepce, není takové spojení principiálně možným, realita světa je pro ně z hlediska možnosti přímého poznání naprostým *transcendens*.

Goethova reflexe

Zajímavý postoj vůči empiristické a racionalistické pozici je možné najít v Goethových myšlenkách. V jeho pojetí představují empirismus a racionalismus dvě v podstatě *archetypální* metody vědeckého procesu. V čistém smyslu se však jedná o *polarity*, které nejsou samostatně schopny celistvého uchopení skutečnosti a skutečného poznání. Racionalismus, který na základě preference metafyzické podstaty vychází z již celistvé ideje, tím totiž „vnucuje objektu určitou podobu, přetváří jej na základě předpojatých obecných představ“ [Pleštil 2006, 332] — což spěje k přehlížení rozmanitosti detailů a podceňování významu a rozmanitosti empirické zkušenosti. Naproti tomu empirismus „není schopen dospět k poznání působícího obecného principu, resp. typu. Obecný princip považuje empirismus maximálně za abstraktní souhrn jednotlivých jevů“ [Pleštil 2006, 332]. Střet obou archetypů se tak projevuje tím, že „metafyzický racionalismus nedoceňuje objekt a subjektivním způsobem jej před-určuje, zatímco empirismus (positivismus) se snaží subjekt z poznávacího procesu pokud možno zcela vyloučit“ [Pleštil 2006, 333]. Goethe to vyjadřuje svým vzosným jazykem:

„Tomu, jenž rozvažuje, hledí si zvláštního, přesně pozoruje, rozčleňuje, je

jistým způsobem přitěží to, co pochází z ideje a znovu se k ní vztahuje. Ve svém labyrintu se zabydlel svým způsobem, aniž by se staral o nit, jež by ho spolehlivě vedla skrz naskrz; a takovému se každý kov, co není ražen, nelze jej spočítat, jeví jako obtížný majetek. Naproti tomu ten, jenž zastává vyšší stanoviska, velmi snadno nedbá jednotlivostí, a to, co žije pouze jako oddělené, strhává do umrtvující všeobecnosti.“ [Pleštil 2006, 333–334]⁴⁴

Představenou polaritu je možné stručně shrnout v následující extrémní hyperbole:

Empirismus, ač postaven čelem k pravdě ve zcela konkrétní zkušenosti, není schopen ji uchopit jinak než v nesubstanciálních abstrakcích. Racionalismus, přistupující ke světu skrze jeho jasný ideový obraz, čelí neustálému nebezpečí, že nová zkušenost, bude-li nucen ji připustit, odhalí celý tento obraz jako jeden velký klam. Empirismus nemůže svět doopravdy pochopit. Racionalismus jej chápe, ovšem mylně.

Takové „shrnutí“ je pochopitelně velmi extrémní, nicméně je dobré k tomu, abychom pokud možno co nejjasněji ukázali, jak paradoxními aspekty se tento, v čisté rovině uvažovaný, dualismus ve své podstatě projevuje. Goethovou snahou bylo najít živé a harmonické spojení obou těchto archetypálních pozic, které by umožňovalo na jedné straně respektovat ideovou podstatu světa, ale na straně druhé ji spojovalo s empirickou zkušeností. Výsledkem této snahy je pohled, který Goethe se Schillerem označili jako *racionální empirismus*.⁴⁵

Tuto metodu nazývají jako *racionální empirismus*, protože za obsah poznání přijímá pouze objektivní [(empirické)] děje; zároveň je to sít' podmínek (zákonů), které v nich naše mysl objeví, co drží tyto objektivní děje pospolu. Racionální empirismus zahrnuje smyslově vnímatelné jevy, navzájem spojené způsobem, který lze uchopit pouze myšlením. [Steiner 2008a, 68]

Proces poznávání je dle Goetha neustálým střídáním empirické analýzy a racionální syntézy — „systolou a diastolou lidského ducha“ [Pleštil 2006, 340]. Tento proces odpovídá střídání dvou vnitřních stavů při uchopování skutečnosti.

„Ideu nelze předvést ve zkušenosti [(empirické)], stěží dokázat a kdo ji nemá, nikdy si ji ve zkušenosti neuvědomí. Kdo ji má, zvykne si snadno hledět daleko za jev, a vrací se arci po takové diastole znovu, aby se neztratil, zpět ke skutečnosti, aby tak střídavě postupoval nejspíše po celý svůj život.“ [Pleštil 2006, 340]⁴⁶

V jistém smyslu se v Goethově pojetí dostáváme k reflexi střídání našich *předmět-
ných modů vědomí* s tím rozdílem, že v našem případě reprezentují oba mody poukaz na

⁴⁴Citace z Goethe, *Das Unternehmen wird entschuldigt*, in: *Leopoldina Ausgabe* I, 9, str. 5.

⁴⁵Vizte například [Pleštil 2006, 331, 341] nebo [Steiner 2008a, 68].

⁴⁶Citace z Goethe, *Botanik*, in: *LA I*, 9, str. 236.

dva *obecné* stavy při uchopování předmětností v našem vědomí. Racionální empirismus v sobě spojuje dva opačně orientované přechody předmětných modů vědomí — přechod ve směru *myšlení–zkušenost* s přechodem ve směru *zkušenost–myšlení*. V Goethově pojetí se antagonismus jednosměrných východisek racionalismu a empirismu opět spojuje v celek, umožňující „živé“ přecházení z jedné pozice ve druhou a zpět. Zároveň se tím vymezuje i vůči Kantově „lineární“ koncepci, protože umožňuje na základě zkušenosti rozvíjet myšlenkovou aktivitu, která je však zcela způsobilá přivést nás k *nové* zkušenosti. To je pochopitelně možné jedině tím, že zkušenosti neupíráme možnost obsahovat i ideovou složku. U racionálního empirismu tedy přechod mezi předmětnými mody nacházíme opět jako principiálně kruhový.

V Goethově pojetí rovněž dochází k transformaci významu a role subjektu. Stává se z něj jakýsi „prostředník“, který v sobě spojuje oba archetypální přístupy k poznání, a jsou to jeho kvality, jež subjektivně určují podmínky k tomu, aby se „objekt sám [objektivně] vyslovil“ [Pleštil 2006, 333]. Kritérium pravdivosti poznání je tak sice na jednu stranu pomyslně přeneseno do nitra subjektu, avšak obsahy, se kterými subjekt operuje, jsou *nadsubjektivní* povahy — jsou skutečným, reálným projevem objektu, a v tomto smyslu jsou skutečně „objektivní“. Subjekt je v procesu poznávání jak neodmyslitelnou *součástí* přírody, kterou poznává, tak součástí samotného poznávacího procesu, který skrze svou bytost iniciuje. V Goethově náhledu se tím otevírají možnosti pro velmi zajímavou celostní syntézu, která bude na základě Steinerovy extenze rozebrána dále.

Goethův *racionální empirismus* též znovu otevírá onu palčivou otázku *východisek* a *kritérií* pravdivosti poznání. Jestliže přijmeme v otázce poznání jako nezbytnou nutnost neustálý *vývoj* a vzájemné ovlivňování empirických a racionálních skutečností (střídání předmětných modů), kde je pak možné hledat nějaký *pevný bod*? Goethův náhled totiž z principu neumožňuje odhlédnout od vlivu vnitřní konstituce subjektu na výsledek pozorování a zkoumání — subjekt, který se neustále mění a vyvíjí, se stává jevištěm, na němž se celá hra hraje. Jak racionalistická, tak empiristická pozice v sobě tento problém pochopitelně též latentně obsahují, avšak tím, že je v jejich náhledu „přetržena“ *vzájemná* (oboustranná, kruhová) souvislost myšlení a zkušenosti, mohou si ze své pozice dovolit tuto „proměnlivou“ subjektivní rovina připisovat pouze jedné z obou polarit vztahu myšlení–zkušenost.⁴⁷ Goethův racionální empirismus však *ze své pozice* toto činit nemůže. K hledání *pevného bodu*, pokud existuje, se zde musí, jak uvidíme dále, přistoupit zcela jiným způsobem.

* * *

Všimněme si, že nastíněný antagonismus a tendence k preferenci „empirické“ či „racionální“ epistemologie, se všemi nastíněnými důsledky, se jako problém objevují pouze

⁴⁷V případě extrémního racionalismu je subjektivně zabarvena smyslová zkušenost, v případě extrémního empirismu je subjektivní složkou především proces a výsledek její abstrakce.

v doméně epistemologie samotné — až v pokusech o *zpětnou reflexi* procesu poznání. K problémům s rozlišováním racionální a empirické — či myšlenkové a zkušenostní — složky dochází jen v případě, kdy předmětem zkoumání učiníme právě přijímání racionálních či empirických daností. V „přirozeném“ a vědeckém zkoumání se nastíněný problém prakticky nevyskytuje, protože tato zkoumání dané v jeho zřejmosti přijímají zcela automaticky — bez nutnosti jeho zpětné reflexe. Kritériem věrohodnosti evidence je ve vědě samo dané, naprosto *bez ohledu* na jeho ideovou či empirickou povahu. Tuto skutečnost je možné považovat za důvod, proč ve snaze o univerzalitu selhaly dosud všechny pokusy o nalezení jednotného „metodického podchycení“ vědecké aktivity i procesu poznání vůbec. Ke každému metodologickému schématu byla vždy nalezena fundamentální výjimka.⁴⁸ Tato skutečnost se ve druhé polovině 20. století stala jádrem ne-metodických reflexí vědy, reflexí, které se pro vysvětlení úspěchu vědy obrací k *lidské* aktivitě v širším smyslu. Kuhnova koncepce *vědeckých revolucí* [Kuhn 1997], a mnohem silněji pak Feyerabendův „*metodologický anarchismus*“ [Feyerabend 2001], vyzdvihují význam sociálních a kulturních kontextů jakožto klíčových pro utváření konkrétní vědy a vědecké racionality. V duchu našich výchozích úvah z kapitoly 2 tyto náhledy dochází k uznání skutečné platnosti a adekvátnosti různých kontextů, různých racionalit — *různých rámců* racionální a empirické *skutečnosti* — a tedy i různých, s nimi spojených zkušeností. Nutnost akceptovat koexistenci plurality nesouměřitelných a přesto evidencí ekvivalentně oprávněných teorií se stává nevyhnutelným prvkem současných teorií poznání a filosofii vědy. Formuje se nová epistemologická báze, která rozšiřuje polaritu empirismus–racionalismus, či myšlení–zkušenost, o nová kritéria — o kulturní, sociální a politické vlivy. Tato „extenze“ v sobě odhaluje zajímavý symptom:

Východiska koncepcí, které staví na striktním rozlišování mezi empirickým a racionálním prvkem procesu poznávání, a které se z hlediska možnosti stát se obecně univerzálními ukazují jako nedostačující, je možné rozšířit na koncepcie obecnější, lépe odpovídající skutečnému historickému i teoretickému vývoji, ovšem za cenu ztráty jednoznačného charakteru — a tedy možnosti striktního rozlišování — empirické a racionální složky procesu poznání.

Moderní epistemologické koncepce⁴⁹ z antagonistického vztahu myšlení–zkušenost vycházejí při formulaci argumentu, že svět poznání a vědy má sám o sobě mnohem bohatší vnitřní strukturu, jež přesahuje její čistý ideový a zkušenostní obsah, a kterou nelze jednoznačným způsobem podchytit prismatem koncepcí, jež tento striktní antagonismus vnitřně zachovávají. Dochází tak k ideji nutnosti „socializace“ či „antropocentrizace“ teorie poznání. Tento posun však z větší části podstatu problému pouze

⁴⁸Například novopozitivistické schéma *dané — teorie — verifikace*, tedy metoda *verifikace* teorie získané indukci z daného, je běžnou praxí, přestože je postaveno na neplatném sylogismu. Popperův kritický racionalismus s metodou *falsifikace* se svou deduktivní stavbou a deduktivním testováním teorií přináší sice vcelku jasná kritéria pro posuzování (koroboraci a falsifikaci) teorií, na která však ve skutečné praxi vůbec nemusí být brán ohled. A tak dále.

⁴⁹Čímž zde míníme především reflexi Kuhnovu a Feyerabendovu.

odsouvá do pozadí — pohled na vývoj poznání a vědy se sice ve svém antropomorfním rozšíření stává obecnějším a reflexe vztahu myšlení–zkušenost pozbývá na vyhraněnosti, avšak ve své aktuálnosti je tento vnitřní protiklad i nadále přítomen, pouze jeho role je *relativizována*. Přijetí plurality relevantních, oprávněných teorií, světonázorů i epistemologických koncepcí je provázeno *rezignací* na snahu nalézt řešení hlavního problému, kterým je stále stojící bariéra — *podstatné* rozlišování — mezi myšlením a zkušeností. Tuto bariéru je nyní nutné prolomit, abychom mohli nastínit koncepci, ze které pluralita *oprávněných skutečností* vyplýne nikoli jako rezignované smíření se s mnohotvárností, s níž myšlení (teorie) a zkušenost (empirie) formují naše poznání, ale naopak jako přirozený a bytostně samozřejmý výsledek jejich harmonické souvztáženosti.

Fakt, že dosud nebylo možné na základě ostrého rozlišování mezi myšlením a zkušeností (resp. teorií a empirií) postavit obecnou teorii poznání, vybízí k úvaze, zda je skutečně takové rozlišování *principiálně* možné. Stojí myšlení proti zkušenosti? Jedná se skutečně o polaritu? Položme si nyní otázku:

Na jakém základě vlastně mezi myšlením a zkušeností rozlišujeme?

Ve vývoji filosofie vědy ve dvacátém století se dospělo k relativizaci v náhledu na vztah myšlení a zkušenosti, respektive rozdílu mezi racionální a empirickou složkou zkušenosti. Počáteční striktní polarita byla nahrazena vztahem poněkud užším, stále však relativně nejasným, který v sobě původní status quo jejich rozlišování zastřeně nesl dále. My zde nyní nastíníme nevyhnutelnost dalšího kroku. *Hranici mezi myšlením a zkušeností specifickým způsobem zcela zrušíme.*

4.2.4 Myšlení jako zkušenost

Každá výpověď o světových jsooucnech a jejich vztazích automaticky předpokládá, že jsme schopni tato jsooucna či vztahu nějak poznat a obsáhnout v ideové, pojmové struktuře — čímž předpokládáme skutečnost myšlení. V tomto triviálním postřehu se však skrývá důležitá skutečnost: *Na základě poznání světa není nikdy možné dospět k myšlení. Možné je jedině myšlením se dobrat k poznání světa.*

Necht' stanovíme jakýkoliv princip: musíme buď dokázat, že jsme jej někde pozorovali, nebo jej musíme vyslovit ve formě jasné myšlenky, kterou každý může myšlenkově uchopit tak jako my. Každý filosof, který začíná mluvit o svých základních principech, musí užívat pojmové formy, a tím myšlení. Tím nepřímou přiznává, že pro svou činnost již předpokládá myšlení. Je-li myšlení či něco jiného hlavním prvkem světového vývoje, o tom se zde ještě nevyslovujeme. Že však bez myšlení nemůže filosof o tom získat žádnou vědomost, je předem jasné. Při vzniku světových jevů necht' hraje myšlení vedlejší úlohu, při vzniku názoru o tom mu však jistě přísluší úloha hlavní. [Steiner 1991, 29]

Myšlení je nutným předpokladem toho, abychom si mohli o něčem *utvořit názor*. Zároveň však podobným předpokladem je nutnost mít s oním „něčím“ *zkušenost* – jednotlivé složky tohoto názoru musí vyvstat v našem vědomí, musíme být schopni plody tvořivé činnosti myšlení nějak *pozorovat*. Vše, s čím se v obecném smyslu setkáváme si „uvědomujeme nejprve pozorováním. Obsah počitků, vjemů, názorů, city, volní akty, útvary snové a fantazijní, představy, pojmy a ideje, všechny iluze a halucinace jsou nám dány pozorováním“ (resp. zkušeností) [Steiner 1991, 29].⁵⁰ Myšlení a zkušenost se zpočátku jeví jako dvě polarity. Při bližším pohledu však mezi nimi nalezneme velmi úzký vztah, jehož povaha plně vyvstane v okamžiku, kdy se pokusíme rozřešit následující rébus:

Pokud vše, o čem se mohu dovědět, je mi dáno na základě zkušenosti (pozorováním), musí mi být i vlastní myšlení dáno jako zkušenost. K takové zkušenosti si však mohu zjednat přístup jen tak, že ji uchopím v její ideové struktuře — jen tak, že ji budu myslet.

Jistou syntézu myšlení a zkušenosti je v tomto ohledu možné nalézt, jak jsme viděli výše, již u Goetha, jehož světový názor bývá někdy označován jako „naivní realismus“, a to především proto, že kvalitativně nerozlišuje mezi ideovou a empirickou zkušeností, a dále proto, že do velké míry připisuje substancialitu ideám. Při pozorování světa Goethe „pozoruje ideje“ podobně jako ostatní hmotné předměty.

„Neměl jsem pro filosofii ve vlastním smyslu žádný orgán, pouze neustálé protipůsobení, jímž jsem se stavěl vstříc vnucujícímu se světu a které mě nutilo si jej osvojovat, muselo mne přivést k metodě, již jsem se snažil uchopovat mínění filosofů, jako by to byly také předměty, a také jsem se na nich snažil vzdělávat.“ [Pleštil 2006, 281]⁵¹

V diskusích s Friedrichem Schillerem, stoupencem Kantovy filosofie, jež staví na důsledném rozlišování mezi zkušeností a ideou, je možné najít mnohé příklady Goethova „naivního realismu“, spočívajícího v „pozorování idejí“ a *substancializaci myšlenek*. V konfrontaci Goethova pozorování *prvorostliny*⁵² s Schillerovou námitkou, že

⁵⁰Ve *Filosofii svobody* ([Steiner 1991]) popisuje Steiner jako základní protiklad *myšlení–pozorování* (Denken–Beobachtung), v *Základech teorie poznání Goethova světového názoru* ([Steiner 2008a]) používá v témže kontextu termínů *myšlení–zkušenost* (Denken–Erfahrung). V obou případech se však jedná o popis stejného vztahu. Zkušenost i pozorování mají identický význam ve smyslu reflexe předmětností, ke kterým si získáváme přístup na základě myšlení. V našem pojednání se budeme držet termínu *zkušenost*, v citacích z *Filosofie svobody* zachováváme původního termínu *pozorování*. Mějme však dále v povědomí, že zkušenost i pozorování jsou pro nás svým významem identickými pojmy.

⁵¹Citace z Goethe, *Einwirkung der neueren Philosophie*, in: *Leopoldina Ausgabe* I, 9, str. 90.

⁵²*Prvorostlina* je obecná *idea rostliny*, na jejímž základě a jí předepsaným způsobem se *každá* rostlina v přírodě vyvíjí. Goethe sleduje v přírodě spolu s jednotlivými rostlinami i tuto, v nich přebývající a působící ideu samu. Pozorování ideje je pro něj *zkušeností* stejné kvality, jako smyslové pozorování konkrétní rostliny, v níž se idea prvorostliny „ukazuje oku ducha“. (Užívanějším českým synonymem termínu *prvorostlina* je *prarostlina*, my zde budeme užívat Pleštilova termínu *prvorostlina*, jelikož v jemných nuancích lépe odpovídá významu původního Goethova *die Urpflanze*.)

„při metamorfóze rostlin nejde o zkušenost, ale o ideu“ je podstata problému velmi vkusně artikulována:

„Jak lze získat zkušenost, která by byla přiměřena ideji? Neboť zvláštnost ideje spočívá právě v tom, že jí nikdy nemůže odpovídat zkušenost.“ [Pleštil 2006, 290]⁵³

„Jestliže považoval za ideu to, co já označil za zkušenost, pak přece mezi obojím muselo být něco zprostředkujícího, nějaký vztah.“ [Pleštil 2006, 290]⁵⁴

Tyto protikladné náhledy odrážejí problém významu samotného pojmu *zkušenost*. Rozpor uvedených dvou pohledů pramení ze dvou zdánlivě protikladných pojetí zkušenosti — zkušenost *čistá* a zkušenosti *předmětné*. Jejich explicitním vymezením a rozbořením nyní dovedeme obě, na první pohled rozporná pojetí zkušenosti k témuž, nutnému a nerozpornému závěru.

Čistá zkušenost

Čistou formu zkušenosti je možné popsat Steinerovými slovy takto:

Jako čistá zkušenost se nám skutečnost jeví, stavíme-li se před ní s vyloučením všeho, co do ní sami vnášíme. [Steiner 2008a, 17]

Taková je zkušenost, které v podstatě odpovídá fenomenologický pojem *čistý proud vědomí*, tedy stav vědomí, v němž není vůbec nic uchopitelného — žádná předmětnost, žádné uzavorkovatelné dané, žádný objekt. Této zkušenosti nepřísluší žádný intencionalní vztah — není v ní *k čemu* se vztahovat. Tato zkušenost sama nezakládá žádnou možnost poznání čehokoli ani možnost vědomého života — není v ní *co* by žilo *kde*.

Chceme-li v souvislosti s čistou zkušeností hovořit o světě, o *objektu* a *subjektu*, o intencionalitě, musíme tuto zkušenost spojit s „něčím“ dalším — s entitou, která na jejím základě zajistí „konstituci“ reality. Protože tato „realita“ nutně leží mimo imanentní, čistou zkušenost, je nutné v případě „reality“ hovořit o transcendentních objektech. Vztah k nim musíme chápat jakožto vztah „transcendentální“, který pak považujeme za principiálně *jediný* možný vztah ke „realitě“ samé. Vše, co o v tomto smyslu o světě i o sobě víme, pak nahlíženo jako nutně transcendentální povahy.

Možná trochu kuriózním prvkem tohoto přístupu je, že samotné koncepty transcendence a transcendentality *nenáležejí* k čisté zkušenosti, protože možnost jejich uchopení nutně *předpokládá reflexi intencionalního vztahu* — a ta není možná bez zkušenosti s konstitucí objektu na úrovni přesahující čistý proud vědomí. V důsledku pak ale i samotné dělení zkušenosti na její imanentní a transcendentní složku musí být

⁵³Jak Pleštil uvádí, jedná se o Schillerovu citaci Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. D. Kuhn, *Erläuterungen*, in: *Leopoldina Ausgabe* II, 10A, str. 782.

⁵⁴Citace z Goethe, *Glückliches Ereignis*, in *Leopoldina Ausgabe* I, 9, str. 82.

svou povahou transcendentálním, stejně jako všechny ostatní objektivní danosti. Skutečnost světa vystavěného z „čisté zkušenosti“ je *vyhradně transcendentální*. Rozlišování transcendence a imanence je v takovém případě v jakémkoli diskurzu zbytečné — předmětné imanence zde jednoduše neexistují, bez nich však neexistuje možnost diskurzu.

Objekty přirozeného světa, ani ideje s nimi spojené nelze v čisté zkušenosti nalézt.⁵⁵ Vidíme-li například v krajině strom či pohlédneme-li na náš náčrt krychle⁵⁶ a vidíme-li v něm krychli, pak bychom z tohoto hlediska nemohli říci: „má zkušenost je taková, že vidím strom“ nebo „má zkušenost je taková, že vidím krychli“. Připustíme-li, že se přece jen i v tomto případě jedná o zkušenost, *již to není čistá zkušenost*. To, co jsme schopni na obrázku evidovat, závisí, jak jsme ukázali, na kontextu, který předem „kontaminuje“ naši zkušenost, předjímá její podobu.⁵⁷ Představa čisté, na myšlení nezávislé zkušenosti se v takovém případě ukáže nemožnou, protože bychom jí jako její součást přiznávali i ideální, pojmový obsah. Budeme-li však důslední a budeme-li chtít za každou cenu koncept čisté zkušenosti zachovat, co je pak *to*, co před sebou v krajině či na obrázku evidujeme? Nemuseli bychom nakonec připustit, že v obsahu naší čisté zkušenosti ještě „navíc“ *i vidíme ideu*?⁵⁸ Je přitom docela jedno, jestli ideou myslíme *obecninu* či její *instanci*, protože v obou případech *vidíme čistou zkušenost přesahující, ideální entitu*.⁵⁹ Máme-li hovořit o zkušenosti s *něčím*, pak k pojmu zkušenosti nevyhnutelně, byť třeba neuvědomovaně, řadíme i evidenci *idejí*.

Předmětná zkušenost

Druhou možností, jak přistupovat k vymezení pojmu zkušenosti, je zahrnout do něj bez výjimky *vše*, co je našemu vědomí nějak *dáno*. Můžeme mluvit o „předmětné“ či „intencionální“ zkušenosti, protože se vždy jedná o *zkušenost něčeho*, vůči čemu je postaven — a od čeho je odlišen — náš nahlížející, zakoušející subjekt, naše *Já*. V tomto

⁵⁵Je to forma zkušenosti, která je i v Kantově pohledu sama nedostačující a pro rozumové uchopení předpokládá pojmový charakter – jehož původ Kant připisuje čistému rozumu.

⁵⁶Obrázek 2.2, str. 30.

⁵⁷Jak se ukáže zřejmějším v našich dalších úvahách, tento kontextuální, objekt konstituující děj probíhá jak v případě evidence stromu, tak v případě evidence krychle na plošném obrazci. Tyto dvě „konstituce“ skutečnosti se nám v prvním přiblížení mohou jevit jako podstatně odlišné pouze proto, že u vjemu stromu — u vjemů objektů „přirozeného“ světa — si tuto konstituující aktivitu již bezprostředně neuvědomujeme, nebo si ji uvědomujeme, například při praktikování epoché, v míře mnohem menší.

⁵⁸Opět můžeme zde nastíněnou myšlenku srovnat s Kantovým náhledem – v nadsázce bychom mohli říct, že v jeho případě bychom v krajině nemohli *vidět strom*, ale pouze na základě empirické (bezobsažné) zkušenosti *myslet strom*.

⁵⁹V tomto smyslu není pak důležitý ani rozdíl mezi tím, jestli Goethe pozoroval *konkrétní* rostlinu a nebo jestli v ní zakoušel *ideu* prvorostliny. Vjem krychle a čistá zkušenost jsou k sobě v tomto smyslu v podobném vztahu, jako vjem ideje krychle a vjem krychle. Kdybychom chtěli trvat na nutnosti objasnit rozdíl mezi ideou a její instancí, pak můžeme ve stejně absurdním duchu přistupovat k například „nadidejím“, jakožto zobecněným ideám idejí, jejichž instancemi by byly „obyčejné“ ideje. V takovém nesmyslném případě bychom byli opět chyceni do stejné regresní pasti, jakou byla snaha konstitutivně zodpovědět otázku „Proč vidím stůl?“ v kapitole 20. Z hlediska přístupu jsou instance, idea i „nadidea“ *dány* zcela stejným způsobem jako „nějaké“ předmětnosti sloužící porozumění a orientaci ve světě, a tento způsob danosti nijak nesouvisí s jejich vzájemným vztahem či hierarchizací.

smyslu je možné „zakoušet“ vjem stolu, jeho ideu, sílu větru, nebo třeba pojem trojúhelník — prožíváme vždy předmětnou evidenci, v níž je inherentně přítomen jí odpovídající *pojmem*, idea. Tato zkušenost je svou povahou vždy *imanentní* a *aktuálně jistá*. Evidence nových souvislostí, nových idejí a pozorování nových předmětností, stejně tak revize, např. ve vzpomínkách, těch „starých“, je opět takovou zkušeností. Skrze dané, v evidenci předmětu, prožíváme *jedinou* — a jednotnou — aktuální skutečnost, podobně, jako když jsme výše za zkušenost považovali pouze čistá početková data (resp. čistý proud vědomí). Jediný rozdíl je v tom, že nyní uvažujeme vztah k předmětnostem jako daný „sám od sebe“, „nějak“ přímo, a nikoli jako daný skrze nějakou nedostupnou kvalitu, „nějak“ transcendentálně — z vyššího hlediska, jak jsme právě nastínili, jsou obě tato stanoviska *identická*. Obě navíc znovu ukazují na redundanci rozlišování mezi imanentními a transcendentními vjemy a zkušenostmi, pokud se *poznávání* světa týče.

* * *

Zpět k naší výchozí otázce — *jaký je rozdíl mezi myšlením a zkušeností*? Pokud si máme vytyčit mezi myšlením a zkušeností hranici, bude výsledkem pohled, ve kterém *zkušenost* sama nebude mít, paradoxně, v důsledku žádné místo — i k jediné uznávané zkušenosti v podobě čistého proudu vědomí budeme zpětně přistupovat pouze skrze její *ideu*. Veškerý přirozený, daný svět bude transcendentálně *ideový*.⁶⁰ Při snaze vytyčit hranici se nám pak jedna z ohraničovaných oblastí zcela vytratí. V případě druhé možnosti, v případě předmětné zkušenosti, od počátku žádnou hranici nevytyčujeme — *myšlení se stává součástí zkušenosti*. Podle Rudolfa Steinera tak poznání nejzákladnější podstaty světové zkušenosti spočívá v kontemplaci toho, čím k této zkušenosti přistupujeme — tím, že se předmětem naší kontempace stane myšlení samo:

I samo myšlení se nám nejprve ukazuje jako objekt zkušenosti. Již v okamžiku, kdy začneme myšlenku [(myšlení)] zkoumat, ji od sebe oddělujeme; v našich představách má nejprve formu, jako by přicházela z neznámého zdroje. Nemůže tomu být jinak. Naše myšlení, je *kontemplací*; především chápeme-li jej jako vymezenou činnost uvnitř našeho vědomí; je směřováním pohledu ven k něčemu, co stojí před ním. Na základě toho pak jeho činnost přechází ve spočinutí. Bez konfrontace s něčím by jen hledělo do prázdna, do nicoty.

Vše, co se stane objektem našeho poznání, na sebe musí vzít formu takové konfrontace. Nad ni se nejsme schopni povznést. Před tím, než můžeme myšlením hlouběji porozumět světu, musí se nejprve zkušeností stát sama myšlenka [(myšlení)]. *Mezi zkušenostními fakty musíme hledat i myšlenku samotnou*. Jen v takovém případě neztratí naše světová skutečnost svou vnitřní soudržnost. V okamžiku, kdy bychom do ní chtěli vnést cizí

⁶⁰Tato pozice je pak *transcendentálním idealismem*.

element, by ji okamžitě pozbyla. Přistupujeme k čisté zkušenosti a hledáme *v ní* element, který osvětluje sám sebe, stejně jako zbytek reality. [Steiner 2008a, 17]

Tak je postiženo sblížení významů obou pojmů ve směru *od zkušenosti k myšlení*. Myšlení se musí stát zkušeností, tj. musíme být schopni jej introspektivně pozorovat, abychom správně pochopili jeho vztah k ostatním zkušenostním faktům. Zároveň jsme však uvedli, že zkušenost musí být *zkušeností něčeho*, a v takové formě ji nikdy není možné nalézt v „čisté zkušenosti“ samotné. K čistému, bezobsažnému vjemu musí nejprve přistoupit myšlení, aby teprve utvořilo zkušenost — směřujeme nyní *od myšlení ke zkušenosti*.

Posuďme nyní čistou zkušenost. Jaká je její podstata ve vědomí předtím, než je zpracována myšlením? Je pouhou rozprostřeností v prostoru a sledem v čase; souborem naprosto nesouvisejících elementarit. Žádný z objektů, které se zde objevují a mizí, nemá nic společného s žádným jiným. V této fázi nemají vnímaná, vnitřně zakoušená fakta mezi sebou navzájem žádnou souvislost.

[...]

V takové rovině náhledu je pro nás svět v našich myslích zcela hladkým povrchem; žádná jeho část neční nad ostatní; nic není vzájemně odlišeno. Teprve poté, co je tento povrch zasažen jiskrou myšlení, se objeví výšky a hloubky, jedna věc začne čnít nad druhou. Teprve s myšlením vše získává konkrétní podobu; natahují se vlákna od jedné formy k druhé, vše se stane vnitřně harmonickým celkem. [Steiner 2008a, 19–20]

Takový náhled ukazuje myšlení v roli činného elementu, který *konstituuje, zpředměťňuje* skutečnost — *dává dané*, které se může *až následně* stát předmětem našeho pozorování, naší zkušenosti.⁶¹

Striktní rozlišování mezi zkušeností a myšlením přestává být udržitelnou představou. Oba pojmy jsou nyní zřetelně spojeny ve vztahu *vzájemného podmínění a neoddělitelnosti*, oba mají *sdílenou podstatu*. Vše, co označujeme jako zkušenost, vystupuje jako předmětnost teprve díky aktivitě myšlení. Tuto skutečnost nahlédneme tehdy, učiníme-li vlastní myšlení zkušeností. Nezbyvá než explicitně shrnout vztah myšlení a zkušenosti takto:

Zkušenost je vždy zkušeností něčeho, její předmětný obsah je dán činností myšlení. Pouze v předmětné zkušenosti získáváme vztah ke světu. Chceme-li mu tedy hlouběji porozumět, je nutné jako zkušenost uchopit i samotný element zkušenost světa dávající — myšlení se pro nás musí stát zkušeností.

⁶¹Všimněme si též, že *prostor* (prostorovost) a *čas* (časovost) (resp. prostorové a časové *souvislosti*), které Kant nahlížel jako apriorní, „čisté formy názoru“, podkládající veškerou možnou empirickou zkušenost, jsou ve Steinerově náhledu samy utvářeny až „jiskrou myšlení“.

4.2.5 Myšlení jako přímá zkušenost

Myšlení má jakožto *zkušenost* zvláštní a výsadní povahu. Naše běžná zkušenost se pohybuje v hranicích vytyčených zmíněnými *předmětnými mody vědomí*. Dokud trvá náš zájem o věc, jsme v područí neustále se střídajících stavů spokojenosti a nespokojenosti. Prožitek *zřejmosti* je v každé intenci velmi prchavým a pomíjivým. Co je nám dáno nejprve bezprostředně a nepodmíněně se velmi rychle stává předmětem pochybností. Aktuální jev samotný nás není s to uspokojit — dále se tážeme a opakovaně uvádíme v činnost myšlení, abychom hledáním dalších souvislostí překlenuli rozdíl mezi míněním věci a jejím aktuálním vyplněním, jevením se. Vnitřně cítíme, že za jevem se skrývá víc, než kolik se v něm jeví, že věc před námi není cele tím, co je nám v ní z jevu odhaleno. Učiníme-li však předmětem (jevem) našeho zkoumání v tomto smyslu myšlení samotné, situace se stane velmi odlišnou — *jako zkušenost je nám myšlení dáno přímo a cele*.

U zbytku zkušenosti není v tom, co se jako jev ukazuje mému vědomí, bezprostředně obsažena celá realita; u myšlenky je celý její kontext plně obsažen v tom, co je mi dáno. V prvním případě musím proniknout slupku, abych se dostal k jádru; v druhém jsou slupka i jádro nedělenou jednotou. Jen následkem obecné lidské předpojatosti se nám myšlenka jeví jako zcela analogická zbytku naší zkušenosti. V případě myšlenky stačí překonat pouze tuto předpojatost. Avšak u zbytku zkušenosti musíme řešit obtíže vlastní samotné situaci. *To, co musíme u zbytku zkušenosti teprve hledat, se u myšlení stává samo přímou zkušeností.* [Steiner 2008a, 29–30]

Tato odlišnost zkušenosti myšlení oproti ostatním odhaluje *důvod, proč se myšlení projevuje výhradně v podobě zřejmosti*, jejíž reflexí jsme započali naše úvahy. *Naše vlastní myšlení k nám přistupuje pouze jako pozadí prvního předmětného modu — jako nezpochybnitelný a zcela automaticky přijímaný prožitek.* Tato povaha neumožňuje myšlení samému o sobě pochybovat — dává se nám jako zkušenost vždy zcela přímo, absolutně a celistvě. Tento vhled, který je silnější variantou Descartova „*cogito ergo sum*“, můžeme shrnout jednou větou:

V případě myšlení samého je mínění vždy identické s vyplněním.

Tímto způsobem se, jak Steiner poznamenává, řeší jeden klíčový epistemologický rozpor: na jedné straně požadujeme, aby bylo *veškeré poznání ukotveno ve zkušenosti*, a na straně druhé cítíme potřebu odhalit v její „*vnitřní zákonitosti*“ strukturu a souvislosti světových fenoménů [Steiner 2008a, 30].⁶² Tyto strukturální vlastnosti skutečnosti

⁶²Teoretický důsledek, že zmíněný náhled „umožňuje řešení“ tohoto rozporu nelze brát jako „podpůrnou evidenci“ pro náhled samý. Nahlédnutím vztahu mezi myšlením a zkušeností totiž tento rozpor pozbývá jakékoli podstaty — jako by nikdy neexistoval. Podpůrnou zkušenost pro popisovaný náhled je nutné hledat *v něm* samém — tedy jeho přímým náhledem.

jsme však schopni, jak si všiml Kant, *pouze myslet* — přistupovat k nim skrze *ideje, pojmy*. Nyní však toto „pouze myslet“ nabývá zcela nového významu — znamená totiž najednou zároveň i *mít zkušenost*. Ideová forma, která je nutná k uchopení struktury světa, je tak na jedné straně obsažena v mysli, na druhé straně je skutečně *pozorována* jako součást světa (přírody).

Všimněme si, že uvedený náhled zcela naplňuje první zásady fenomenologického programu — své plné oprávnění hledá výhradně v kontextu vědomí se vším, co je v něm dáno. Navíc však zcela automaticky vylučuje jakékoli soudy o své vlastní omezenosti a nárokuje si *absolutní platnost* — nemusí se jako Husserlův *princip všech principů* odvolávat na jakékoli „meze“ vlastní danosti. Pokud Husserlova fenomenologie rozlišuje *imanentní zkušenost ve vyplnění a zření transcendentální podstaty v mínění*, pokouší se tím vytěsnit výsledek činnosti myšlení nad rámec bezprostřední zkušenosti — myšlení v jejím pojetí stále zkušenost transcenduje. Přesto, že fenomén světa vždy transcendentně vystupuje „zpoza“ čisté zkušenosti, není na ono vystupování pohlíženo jako na rovnocennou zkušenost — proces konceptualizace — tedy myšlení — tedy není bezprostřední — imanentní — zkušeností. Steinerova koncepce rozšiřuje fenomenologický náhled právě o tento element — o *podstatnou identitu bezprostřední, „čisté“ zkušenosti, zkušenosti předmětné i zkušenosti myšlení*. Ustavením vystupování předmětností, uzávorkovatelných konceptualizací či transcendentních vjemů, do role kvalitativně rovnocenné zkušenosti je v našem kontextu veškerá zkušenost *spojena invariancí esence*, kterou je právě *myšlení*. *Zkušenost myšlení nemůžeme přestoupit, transcendovat*, její esence bude vždy imanentně s námi v podobě *zřejmosti* s jakou se nám jako zkušenost dává.

Zkušenost myšlení samého Steiner označuje jako „*vyšší zkušenost*“, „běžnou“ zkušenost, zkušenost s fenomény vnějšího světa, rozšířenou o „vyšší zkušenost“ označuje jako „*obecnou zkušenost*“ [Steiner 2008a, 30–31]. Obecná zkušenost, tedy zkušenost, ke které *imanentně* náleží i *veškerý ideový obsah* vědomí, je způsobilá naplňovat dříve problematický principiální požadavek oprávnění poznání a vědy, totiž že *veškeré (vědecké) poznání musí být ukotveno ve zkušenosti*:

Jedná se o čistě metodologický princip; nevyjadřuje vůbec nic ohledně podstaty zkušenosti. Pokud bychom předpokládali, že pouze smyslové vjemy je možné považovat za předmět poznání (jak to činí materialisté), pak není možné se tímto principem řídit. Tento princip nerozlišuje, zda je obsah smyslově vnímatelný či ideální. Pokud ovšem má být tento princip aplikovatelný ve své nezákladnější, právě zmíněné, podobě, pak se tím zajisté činí předpoklad. Požaduje se totiž po objektech, aby ve svém zakoušení již měly formu, která je způsobilá k zisku poznání. Jak jsme ukázali, v případě zkušenosti vnějších smyslů tomu tak není. Je tomu tak pouze u myšlení. *Pouze u myšlení je princip zkušenosti použitelný ve svém nejpřísnějším smyslu.* [Steiner 2008a, 30]

Ke zkušenosti tedy musíme řadit i nahlížené *ideje, podstaty*, a stejně tak i *souvislosti* a poznané *zákonitosti*, vymezující vztahy mezi jednotlivými objekty. Napříč všemi

těmito „zkušenostními mody“ zůstává jejich společným atributem jejich příslušnost k „obecné zkušenosti“ – zkušenosti zahrnující do sebe i *zkušenost myšlení*. Tuto sekci uzavřeme Steinerovým komentářem, který vymezuje vzájemnou pozici smyslovosti a myšlení ve zkušenosti:

Protože zakoušíme skutečnou zákonitost – ideální definovanost – pouze v myšlení, musí být [nahlížená] zákonitost [ve vztazích mezi objekty] zbytku světa, již samu přímo nezakoušíme, rovněž obzažena v myšlence. Jinými slovy: to, co se ukazuje smyslům a myšlení, stojí ve zkušenosti proti sobě. První nám ovšem nijak neosvětluje vlastní podstatu; druhé nám osvětluje jak samo sebe, tak i podstatu toho, co se jeví smyslům. [Steiner 2008a, 32–33]

4.2.6 Myšlení jako transparentní zkušenost

Myšlení má tedy podobu přímé a celé zkušenosti. Jak jsme ukázali, skutečnost, že jako „jev“ je plně tím, co se jeví, má významný důsledek – *u myšlení samotného nemůžeme nikdy nalézt rozpor mezi míněním a vyplněním*, tedy hledat za ním víc, než je nám v něm již dáno. Tím se odlišuje od *všech* ostatních objektů, které je možné uzavřít, kterých je možno se chápat v druhém předmětném modu vědomí. V případě zkušenosti s naším *aktuálním* myšlením toto možné není. Tato výlučnost, je jedním z důvodů, proč k nám naše *aktuální* myšlení, když jej vykonáváme, přistupuje zcela *transparentně* – nejsme si ho vědomi. Tato „průhledná jasnost procesu myšlení“ se projevuje tím, že všechny jeho dary, tedy evidence předmětů, idejí a jejich souvislostí, přijímáme zcela samozřejmě a přirozeně – jsou jasné a *zřejmé* „samy o sobě“ [Steiner 1991, 32].⁶³

Že *myšlení* samotné uniká pozornosti a nebývá mu vědomě přiznávána forma zkušenosti však nespočívá pouze v tom, že se nám v dává primárně ve formě zcela nepodmíněné *zřejmosti*, jež nás nemotivuje, nepudí k tomu, abychom ji problematizovali. Další, velmi specifickou vlastnost, kterou se myšlení projevuje, nalezneme, pokud se nad ním hlouběji zamyslíme jakožto nad *naší činností*.

Již jsme uvedli Finkovy obrazy *pohybu a klidu ducha* v souvislosti s konstitucí předmětných daností.⁶⁴ K tomu jsme přidali popis *předmětných modů vědomí* jakožto fenomenologickou reflexi stavů, v nichž střídavě prožíváme zklidnění mysli při přijetí *zřejmosti* ve stavu *spokojenosti*, následované její zacílenou aktivitou, motivovanou *nespokojeností* nad rozdílem *mínění* a *vyplnění*. Pokud se však pokusíme přímo pozoro-

⁶³Vezměme si například poznatek, že $1 + 1 = 2$, predikci „vyhodím-li kámen vzhůru, dopadne zpět na zem“ či náhled vzájemné příčinné souvislosti mezi bleskem a hromem. Ve všech těchto případech je nám *zřejmost* těchto poznatků dána zcela transparentně – sama sebou. Způsob vyvstání souvislosti mezi jednotlivými jevy je pro nás nepozorovatelným procesem, našemu vědomí se ukazuje pouze tak, že souvislost nejprve „není“ a pak se „z ničeho nic“, „nějak“ objeví. „Proč pro mé pozorování následuje po blesku hrom, nevím z pouhého pozorování; proč mé myšlení spojuje pojem hromu s pojmem blesku, vím bezprostředně z obsahu obou pojmů. Nezáleží ovšem vůbec na tom, mám-li o hromu a blesku správné pojmy. Souvislost těch pojmů, které mám, je mi jasná, a to sama sebou“ [Steiner 1991, 32].

⁶⁴Vizte oddíl 3.4.3 na str. 54.

rovat aktivní myšlení — tedy přímo „zakusit“ své vlastní myšlení — narazíme záhy na obtíž spočívající v *nemožnosti předmětné reflexe aktuálně činného myšlení*. K tomu, abychom mohli vlastní činné myšlení pozorovat, muselo by se samo se sebou v této činnosti konfrontovat. To však není z principu možné, jednak proto, že stav *pohybu* a stav *klidu* se vzájemně vylučují, za druhé pak proto, že pozorovatelná předmětnost, jež je vždy výsledkem činnosti myšlení, je činností myšlení teprve konstituována. Myšlení tak nemůže nikdy samo sebe ve své probíhající činnosti bezprostředně uchopit, toho je schopno jedině zpětnou reflexí výsledku této své činnosti.

Jestliže jsme tedy dospěli k závěru, že veškerá předmětná zkušenost je *nám dána* myšlením, popisujeme tím zároveň subtilní povahu intence samotné — říkáme totiž, že *jako pozorovatelé stojíme proti předmětu*. V tomto *aktuálním* okamžiku ale danou *předmětnost netvoříme* — je nám *již dána* a stojí pomyslně před námi, jinak bychom ji nemohli jako předmětnost pozorovat. Z dosavadních úvah dále plyne, že proces myšlení se alespoň z části zakládá na *naší vlastní* činnosti — uvádíme jej v pohyb právě skrze onu *nespokojenost* s aktuálně danou předmětností. *Avšak vykonáváme-li bytostně nějakou činnost, nemůžeme ji samu v její aktualitě stavět jako předmět proti sobě*. Jak to vyjadřuje Rudolf Steiner:

Důvod, proč nepozorujeme myšlení ve všedním duchovním životě, je právě jenom ten, že myšlení se zakládá na naší vlastní činnosti. Co sám nevytvářím, vstupuje do pole mého pozorování jako něco předmětného. Vidím, že je mi to dáno, aniž jsem se sám o to přičinil; přistupuje to ke mně; musím to přijmout jako předpoklad svého myšlenkového pochodu. Zatímco přemýšlím o předmětu, zaměstnávám se jím, můj pohled je k němu obrácen. Má myšlenková úvaha je právě tímto zaměstnáním. Nikoliv k mé činnosti, ale k předmětu této činnosti je zaměřena moje pozornost. Jinými slovy: zatímco myslím, nedívám se na své myšlení, které sám vytvářím, nýbrž na předmět myšlení, který nevytvářím.

Stejně je tomu dokonce i tehdy, přivedím-li onen výjimečný stav a přemýšlím-li o samotném svém myšlení. Své přítomné myšlení nemohu nikdy pozorovat; ale pouze zkušenosti, které jsem získal o svém myšlenkovém pochodu, mohu později učinit předmětem svého myšlení. Musel bych se rozštěpit ve dvě osobnosti: v jednu, která myslí, a v druhou, která při tomto myšlení pohlíží sama na sebe, kdybych chtěl pozorovat své přítomné myšlení. To nemohu. Mohu to provést pouze ve dvou oddělených aktech. Myšlení, jež má být pozorováno, není nikdy myšlení, které je přítom v činnosti, nýbrž jiné. Pozoruji-li za tím účelem své vlastní dřívější myšlení nebo sleduji-li myšlenkový pochod jiné osoby, [...] na tom nezáleží. [Steiner 1991, 31–32]

Doposud jsme pojem *zřejmost* využívali jako poukazu na konkrétní zkušenost. Nyní je možné náhled, že *zřejmostí se projevuje myšlení*, rozšířit o prvotní pochopení

důvodu, proč jej prožíváme z podstaty právě jako zřejmost. Ve zřejmosti světové zkušenosti totiž nacházíme nejen stopu činnosti „nějakého“ myšlení, ale zároveň poukaz, že se jedná o *naši vlastní činnost* — *naše vlastní* myšlení, naše *bytí v myšlení*. Předmětnosti a jejich souvislosti pro nás mají zřejmý a ucelený charakter právě proto, že jsou výsledkem *naší vlastní*, bytostné činnosti. Protože je myšlením sami (spolu)vytváříme, nejsme schopni se zároveň vůči této činnosti vymezovat, pozorovat ji jako objekt. Celý tento proces je pro nás ve své aktualitě proto *naprosto transparentním*.

Činnost sama nepřipouští polaritu, vymezení či nespokojenost spojenou s druhým předmětným modem vědomí. Podobně pak výsledek vlastní, transparentní činnosti myšlení nepřipouští pochybnosti — je *zřejmý*. Pochyby mohou přijít až v okamžiku, kdy jsme puzeni či motivováni je na základě zpětné reflexe revidovat, pozměnit — znovu či jinak je v jejich konstituci prožít. Toto puzení, tuto motivaci či nespokojenost můžeme pocítovat vůči všem světovým objektům s výjimkou jednoho — vlastního činného myšlení. Reflexe činnosti myšlení je možná až v okamžiku, kdy jsme schopni postavit se jeho výsledku „čelem“, tedy až na základě zkušenosti, v níž máme možnost se *aktuálním* myšlením chopit výsledků našeho *předchozího* myšlení — v okamžiku kdy jsme se od své předchozí (bytostně vlastní) činnosti „oddělili“ a stavíme ji před sebe jako pozorovatelný (bytostně cizí) objekt.⁶⁵ Vidíme, že platí následující:

Vlastní aktuální činnost nejsme schopni pozorovat. Myšlení je naší nejvlastnější a nejjistější činností, a právě proto je pro nás v životě transparentní zkušeností.

Jako závěrečnou tečku k pojednání o transparentní povaze myšlení využijeme opět slov Rudolfa Steinera:

Dvě věci se nesnesou: činné vytváření a pozorující postoj vůči věci. To ví už první kniha Mojžíšova. V prvních šesti vesmírných dnech nechává Boha tvořit svět, a teprve když svět je stvořen, je dána možnost, aby na něj pohleděl: „A viděl Bůh všechno, co učinil, a aj, bylo to velmi dobré.“ Tak je tomu také s naším myšlením. Nejprve zde musí být, jestliže je chceme pozorovat. [Steiner 1991, 32]

4.2.7 Subjekt a objekt

Introspektivní pozorování našeho myšlení nás též vede ke specifickému náhledu podstaty i vztahu subjektu a objektu. Přestože v běžném i v námi prezentovaném náhledu je myšlení považováno jako činnost vázaná na subjekt, je nyní nutné dávat pozor na to, abychom nastíněnou pozici nepochopili předčasně jako *subjektivismus*. Že jakožto subjekt něco — akt myšlení — tvoříme či iniciujeme, totiž ještě neznamená, že je výsledek možné připsat *pouze našemu subjektu*. Koneckonců zde se jedná o tvorbu *intence* — a tedy *obou stran* intencionálního vztahu. Přesto je možné námitku subjektivismu

⁶⁵Jedině *pak* jsme schopni zakoušet rozpor mezi *míněním* a *vyplněním*. Opět zde můžeme učinit referenci na *předmětné mody vědomí* (oddíl 4.2.2, str. 76).

vznést. Hlubší náhled však ukáže, že *myšlení není možné koncipovat jako čistě subjektivní činnost*.

Když jsme u předmětných modů vědomí hovořili o nespokojenosti, bylo to v souvislosti s niternou potřebou nějak *podmínit* evidovanou předmětnost. Steiner podstatu této nespokojenosti, nutnosti hledat „vysvětlení světa“, spojuje s podstatou intencionality samotné, konkrétně s okamžikem, ve kterém je subjektu dán objekt — s okamžikem, v němž v našem vědomí prvně vyvstává rozdíl mezi „vnitřním“ a „vnějším“ světem; a tedy rozdíl mezi subjektem a objektem:

Přebytek toho, co ve věcech hledáme, ve srovnání s tím, co je nám v nich bezprostředně dáno, rozděluje celou naši bytost ve dvě části; uvědomujeme si svůj protiklad ke světu. Stavíme se vůči světu jako samostatná bytost. Vesmírný celek se nám projevuje ve dvou protikladech: *já a svět*.

Tuto přehradu mezi námi a světem stavíme, jakmile v nás zazáří vědomí. Avšak nikdy neztrácíme pocit, že přece patříme ke světu, že existuje páska, která nás s ním spojuje, že nejsme bytostí *mimo* vesmír, nýbrž uvnitř vesmírného celku. [Steiner 1991, 21–22]

Tento krátký výtah poukazuje opět na esenciální podnícenost procesu myšlení impulsem, pramenícím v pocitu nedostatečnosti daného. Opět je zde přímá analogie na Husserlovu *motivaci* a rozdíl mezi *míněním* a *vyplněním*. Čteme-li pozorně, odhalíme v něm poukaz mnohem hlubší — že na tomto rozdílu *povstává* to, co je označováno jako *intencionální vztah*. Vlastní vymezenost vůči věci zakoušíme jako protiklad očekávání, toho, „co ve věcech hledáme“, a toho, „co je nám ve věcech dáno“ — subjekt ve *svém vlastním bytí*, se vymezuje staví proti objektu, *vlastnímu bytí věci*.

Popsanou zkušenost bychom mohli nazvat *de-facto první zkušeností* každého z nás, protože je nutnou složkou jak každého intencionálního vztahu, tak i nutným projevem naší vlastní subjektivity — našeho *Já* — ve světě.

Přes jistotu zkušenosti vydělení *Já* od *objektu* však, jak Steiner poznamenává, stále existuje spojující element, „páska“, vyvažující tuto zdánlivě nepřeklenutelnou dualitu — a to, co je rozdělené, opět spojuje a začleňuje v jeden celek. To je zaručeno v podstatě již jen tím, že je celek *nějak* rozdělen na dvě části, tedy nutně *existuje něco*, co jej svou činností rozdělilo. Hraničním elementem ve Steinerově kontextu je právě *myšlení*, jímž se následně snažíme vzniklou dualitu, onen přebytek, vyrovnat — v intenci samotné jsou obě polarity spojeny v jednotu. Intencionalitu v tomto ohledu není možné chápat již jen jako pouhý vztah mezi autonomním subjektem a autonomní věcí o sobě, ale šířeji:

Subjekt a objekt jsou v intencionálním vztahu postaveny proti sobě. V jednotný celek je možné je spojit, přidáme-li k nim jako spojující článek tento vztah samotný.

Tento pohled stále respektuje fenomenologické stanovisko, že k věcem o sobě máme *přímý* přístup v jejich odstiňování se (tj. jak se ukazují našemu vědomí), zároveň jej však

značně přesahuje — intencionální *vztah sám* získává vlastní substancialitu, rovnocennou substancialitám *objektu a subjektu*. Otevírá se nám zde možnost nově porozumět tomu, co vlastně reprezentují pojmy „subjektivní“ a „objektivní“. Z podstaty věci plyne, že *subjektivním je to, co přísluší subjektu*, a naproti tomu je *objektivním to, co přísluší objektu*. Ve Steinerově náhledu to znamená, že subjektivním je to, co *definujícím způsobem vymezuje postoj* subjektu (*Já*) při konfrontaci s věcí (světem), objektivním je vše, co se *v souladu s tímto subjektivním postojem ve věci objektivně ukazuje*, jeví. Vezmeme-li si opět za příklad obrázek krychle⁶⁶, pak k subjektivní části intence náleží volba kontextu, která v sobě nese jisté předporozumění, očekávání — náš vnitřní postoj již předjímá konkrétní formu následné zkušenosti.⁶⁷ Objektivní složkou intence pak je předmětný vjem krychle. Tento vjem krychle není subjektivní, protože jej *netvoří subjekt, ale myšlení* — byť v souladu s konstitucí subjektu. Ať bychom se snažili sebevíce, na daném obrázku nebudeme schopni spatřit například příkrčeného tygra, ať bude naše subjektivní „očekávání“ jakékoli.⁶⁸ Námitka, že je tato pozice čistě subjektivistická tak automaticky pozbývá smyslu, protože:

Tato námitka vychází ze záměny dvou věcí: roviny v níž se naše myšlenky objevují, a elementu, který rozhoduje o jejich obsahu, který jim dává vnitřní řád. Myšlenkový obsah ve skutečnosti netvoříme tak, že bychom sami určovali do jakého vztahu naše myšlenky vstoupí. Poskytujeme pouze příležitost k tomu, aby se myšlenkový obsah rozvinul podlé své vlastní přirozenosti. Uchopíme myšlenku *a* a myšlenku *b* a dáme jim možnost vstoupit v platnou souvislost tím, že je uvedeme v kontakt. Není to však naše subjektivní organizace, co formuje souvislost mezi *a* a *b*, ale podstata *a* a *b* samotných. Naše mysl vyvolává spojování myšlenkových kvant pouze dle pravidel, odpovídajících jejich vlastnímu obsahu. [Steiner 2008a, 34]

Námitku subjektivismu je možné směřovat i proti samotnému „myšlenkovému obsahu“ — poukázat na možnost, že sami *vytváříme obsah* vlastních myšlenek. Jak Steiner poznamenává, taková námitka se okamžitě setká s problémem, že bychom museli souvislosti mezi strukturními prvky myšlenkového obsahu tvořit „*dle pravidel, jejichž původ by nám byl zcela neznámý*“ [Steiner 2008a, 35]. Vztahy mezi věcmi bychom tedy sami určovali, avšak nevěděli bychom jak ani proč. Mluvili bychom o subjektivní činnosti, která by se odehrávala za hranicemi vědomí subjektu — tedy v podstatě *mimo* subjekt.⁶⁹ Takový náhled je pochopitelně nesmyslný. Opět narážíme na transparentní

⁶⁶Obrázek 2.2 na str. 30.

⁶⁷Nebo může střídat více forem.

⁶⁸Pochopitelně je možné, při zapojení velkého množství fantazie, případně při důmyslné hře s obrazy, onoho příkrčeného tygra zmíněnému nákreсу skutečně „vnutit“. V takovém případě však nesmíme zapomínat, že zcela radikálně *měníme kontext* i očekávání s kterým před věcí stojíme — formu toho, co ve věcech hledáme. Pochopitelně je možné si vytvořit takovou „tygří asociaci“ stejně, jako když v obrázku vidíme pouze zmet' čar, či uliční plán čtvrti. Subjektivní střídání a výběr kontextu nemění nic na způsobu, s jakým do hry vstupuje myšlení, ani na objektivitě jím zprostředkované výsledné zkušenosti.

⁶⁹Dle předchozích úvah je patrné, že „vztahem“ zde není jen souvislost dvou „věcí“, ale i *struktura*

zřejmost, která k nám hovoří z prostoru, který je zcela *mimo* náš subjektivní dosah, a musíme připustit, že se skutečně setkáváme s něčím, co nemůžeme připisovat naší subjektivitě, že se setkáváme s něčím *objektivním*.

Zde je vidět, který ze dvou aspektů myšlenkového světa je tím nejpodstatnějším: je to objektivní povaha jeho obsahu a nikoli subjektivní povaha způsobu, jakým se nám ukazuje. [Steiner 2008a, 35]

Spojíme-li v následnost několik předchozích myšlenek, získáme zajímavé souvislosti. Obecná zkušenost, tedy zkušenost rozšířená o samotné myšlení, umožňuje uchopit jinak těžko postižitelnou hranici mezi myšlením a zkušeností a zároveň ozřejmuje roli subjektu a objektu. Existuje-li intence, je v ní definován vztah *vědomí subjektu k fenoménu objektu*. Námitka subjektivismu je tak zcela automaticky překonána v každé intenci — i subjekt sám totiž existuje, jen pokud proti němu stojí *od něj odlišná* entita, objekt. Protože je objektivita v myšlení zaručena zcela principiálně, formuje se náš vztah k fenoménu světa již od prvních počátků přesně tímto způsobem — *absolutně nic* na něm v prvním přiblížení nejsme schopni přisoudit *pouze vlastní* působnosti. *Ze samotného smyslu intence plyne, že svět se nám může dávat pouze jako objektivní*.

Pro nepředpojaté myšlení není na formě, v níž k nám realita přímo přistupuje (ve zkušenosti), možné najít cokoli, co by nás mohlo jakkoli oprávnit k tomu, abychom ji označili za pouhý sled mentálních obrazů. I jednoduchá reflexe — že naivní člověk nevnímá na věcech absolutně nic, co by jej mohlo k takovému náhledu přivést — nám ukazuje, že v objektech samotných neleží pro tuto domněnku žádný přesvědčivý důvod. Co mě ohledně stromu nebo ohledně stolu může přimět považovat je za pouhý mentální obraz? Přinejmenším takové stanovisko nelze předkládat jako zjevnou pravdu. [Steiner 2008a, 24]

Zkušenost světa je v tomto ohledu možná pouze jako myšlenková interakce subjektu s objektem. *Neexistuje čistě subjektivní zkušenost, zároveň však ve stejném smyslu neexistuje ani zkušenost čistě objektivní*. Samotné myšlení, jakožto zprostředkovatel a generátor intence, musí být něčím, co není *ani subjektivní, ani objektivní*, musí stát „mimo“ — je koneckonců přece tím, co nás *spojuje* se světem.

Nesmíme však přehlédnout, že pouze pomocí myšlení můžeme určit sebe jako subjekt a postavit se naproti objektům. Proto nesmíme nikdy chápat myšlení jako činnost pouze subjektivní. Myšlení je *mimo* subjekt a objekt. Vytváří oba tyto pojmy právě tak jako všechny ostatní. Jestliže tedy

stavby každé jednotlivé věci — veškerý předmětný „obsah“ objektu je sám o sobě takovýmto vztahem. V tomto smyslu můžeme poukaz na *danost* formy vztahu mezi věcmi rozšířit na *danost* věci samé. Ani v jednom případě nenajdeme žádný náznak toho, že by tyto *danosti* byly závislé čistě na naší subjektivitě, že by byly dány čistě na základě naší libovůle — nejsme si v nejmenším vědomi toho, že bychom měli vědomý důvod či zájem dát jim *právě takovou* formu, s jakou jsou nám dány.

jako myslící subjekt vztahujeme pojem k určitému objektu, nesmíme tento vztah chápat jako něco pouze subjektivního. Není to subjekt, který skutečně tento vztah, nýbrž myšlení. Subjekt nemyslí proto, že je subjektem, nýbrž jeví se sobě jako subjekt, protože dovede myslit. Činnost, kterou člověk vykonává jako *myslící* bytost, není tedy pouze subjektivní, nýbrž je to činnost, která není ani subjektivní, ani objektivní, činnost, která přesahuje oba tyto pojmy. Nesmím nikdy tvrdit, že můj individuální subjekt myslí, nýbrž můj subjekt žije sám z milosti myšlení. Proto je myšlení prvek, který mě vyvádí nad mé „já“ spojuje mne s objekty. Ale zároveň mě od nich odděluje tím, že mě staví jako subjekt naproti nim.

Na tom se zakládá dvojitá přirozenost člověka: myslí, a tím obepíná sebe sama a ostatní svět; ale zároveň musí tímto myšlením určit sebe jako jedince, stojícího naproti věcem. [Steiner 1991, 44]

Výše vedená úvaha má další dva důležité důsledky. První se týká subjektivity samotného myšlení. Jak Steiner poznamenává, není-li možné myšlení dále uvažovat jakožto výhradně subjektivní proces, znamená to, že výsledek aktivity myšlení, *myšlenky, pojmy a souvislosti* myšlením utvořené *nemají jen subjektivní platnost* [Steiner 1991, 45]. Myšlenky tak dostávají jistým způsobem výsadní charakter, stávají se subjekt bytostně přesahujícím, skutečným jsoucím bytím *uvnitř* světového celku — v němž je možné je pak i skutečně „objektivně pozorovat“, jak to činil Goethe.

Druhý nahlédnutelný důsledek vyplyne spojíme-li *invarianci esence* myšlení, tedy formu s jakou k nám jakožto identická, transparentní *zřejmost* přistupuje napříč kontexty, a jeho *nad-subjektivní* charakter. Z běžné zkušenosti víme, že subjekt i objekt podléhají v čase změnám — mění se kontext, přístup subjektu a tím i k němu příslušející objektivní skutečnosti, staré pravdy a náhledy pro nás přestávají platit a přijímáme nové. V pozadí však pracuje stále tentýž princip. V *myšlení* je tak možné vidět *skutečný invariant* vývoje člověka a světa. Opět je patrné, že právě tato vlastnost — *invariance dávající se zřejmosti* — je důvodem pro *skrytost* myšlení samotného. Protože je tou skutečně skálopevnou a neměnnou podstatou našeho vztahu k sobě a světu, přijímáme s naprostou důvěrou jeho plody, aniž bychom v nich mohli bezprostředně zahlédnout odlesk jejich pravého zdroje. Vůči myšlení samému nemůžeme zakusit onu nespokojenost, nenajdeme v něm nikdy přebytek očekávání oproti tomu, co nám samo v sobě dává. S vlastním myšlením jsme vždy spokojeni, protože *myšlení samo je tím, co nám umožňuje vnímat se jako subjekt mezi objekty*. Ona „vyšší zkušenost“, nahlédnutí samotné podstaty myšlení, musí být tedy již sama úplná, v sobě celistvá a dokonalá, protože je v ní obsažena podstata našeho vlastního bytí. Myšlení můžeme využít v rámci vývoje naší pozice *uvnitř* světa, nikoli však k tomu, abychom mohli kdy zpochybnit je samotné — nemůžeme je zpochybnit stejně jako nejsme schopni popřít vlastní existenci.

4.2.8 Myšlení, vědomí a Já

Nyní uvedeme několik krátkých poznámek, jež je na tomto místě vhodné zmínit. Nebudeme je příliš hluboce či do krajnosti rozvádět. Jejich účel spočívá především v dokreslení jemných kontur námi utvářeného obrazu pojmu *myšlení*.

Myšlím, tedy jsem

Descartovo „*cogito ergo sum*“ bývá chápáno jakožto konstatování náhledu nezpochybnitelné pravdivosti implikace „jestliže myslím, pak existuji“. Myšlení však mělo v Descartově pojetí mnohem širší význam a vztahovalo se spíše k tomu, co dnes míníme pojmem *vědomí*, a proto se jeho „*cogito*“ někdy předkládá jako „zvědomuji, tedy jsem“.⁷⁰ V našem kontextu ovšem zmíněná implikace mění význam. Descartes zůstal u evidence myšlení ve smyslu jistoty existence vědomí. My zde však spojujeme myšlení s *intencí* ve smyslu oddělení subjektu a objektu. Protože jen skrze myšlení může subjekt ve své vymezenosti proti objektu vědět o sobě, stává se z Descartovy implikace v našem kontextu *ekvivalence*. „Myšlím, tedy jsem“ v našem kontextu znamená „*myslím právě tehdy, když jsem*“, či identicky v opačném sledu, „*jsem právě tehdy, když myslím*“.

Tato ekvivalence je pochopitelně smysluplná *pouze* tehdy, pokud ji vztahujeme na *poznání* vlastní existence. Je pochopitelně myslitelná modalita bytí *bez* myšlení. Není však myslitelná modalita *poznání tohoto bytí bez myšlení*. *Myšlím právě tehdy, když jsem* má pak význam ekvivalence ve smyslu *poznání* subjektu, prožitku *Já*.

Podstata Já

Dosud jsme se vyhýbali přesnějšímu vymezení významu termínu *Já*, který v při se při našich introspektivních úvahách v podstatě překrýval s rolí subjektu v intenci. Absence explicitního vymezení *Já* byla do jisté míry záměrem, protože v běžném pojetí je termín ve svém významu natolik rozvolněný a problematický, že bylo vhodné počkat na okamžik, kdy bude možné mu porozumět v rámci ucelenější koncepce. Nutné koncepční pozadí máme k dispozici až nyní.

Pojmu *Já* přirozeně ihned rozumí každý, ve smyslu označení vlastní *identity* je tento pojem poměrně zřejmý.⁷¹ Přesto, položíme-li si otázku „*Co je to Já?*“ nebo „*Kdo jsem?*“ velmi rychle zjišťujeme, že se při snaze odpovědět najednou nemáme o co opřít, vůči

⁷⁰ „Jménem ‚myšlení‘ chápu vše, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi. A tedy nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání je zde totéž, co myšlení. Neboť říkám-li? ‚já vidím‘ nebo ‚já chodím, tedy jsem‘, a toto chápu o vidění nebo o chůzi, které jsou prováděny tělem, závěr není zcela jistý. Mohu se totiž domnívat — jak se často stává —, že vidím nebo chodím, přestože nemám otevřené oči a nehýbu se z místa, a snad dokonce ani nemám žádné tělo. Ale závěr je zcela jistý, pokud to chápu o samotném vjemu čili o vědomí vidění nebo chůze, protože tehdy se to týká myslí, jež sama smyslově vnímá či myslí, že vidí nebo že chodí.“ [Descartes 1998, 18–19]

⁷¹ Heideggerova fenomenologie *pobytu* — jsoucna, tázajícího se po svém bytí, sebe-reflektujícího své „bytí zde“ — touto vlastností *zřejmosti* dokonce pobyt samotný vymezuje: jako to, čemu záleží na vlastním bytí, jako jsoucno vztahující se k sobě a *samo sobě v tomto vztahování zcela přirozeně, samozřejmě rozumí*.

čemu se vymezit. Nějak sice našemu vlastnímu jáství přirozeně rozumíme, uchopit jej však nedokážeme — každý pokus o explicitní vymezení se ihned ukazuje jako zcela nedostačujícím. Toto *Já* není naším tělem, to je pro něj něčím vnějším, není ani „jungovskou persónou“, s níž je asociován veškerý vnější sociální, intelektuální či kulturní život ega. Pojmy „vyšší já“ či „bytostné já“ (anglické *Self* či německé *das Selbst*) jsou v jejich běžném chápání našemu „intencionálnímu“ *Já* již bližší. Přesto, než bychom předčasně jejich význam ztotožnili s naším *Já*, pokusíme se o vlastní nástin.

První kvalitou, které si ohledně našeho jáství můžeme všimnout, je, že *přetrvává*. Je tu stále něco, co označuji jako *Já* i přesto, že pomíjivé formy s ním spojované podléhají změnám či s postupem času zcela mizí. V našich vzpomínkách na minulé události, případně až na události našeho dětství, vystupuje naše *Já* ve zcela identické podobě jako dnes — říkáme „to jsem já“ — ačkoli se změnilo naše tělo i naše intelektuální stránka. V podobném duchu *nemůže být Já ztotožněno se subjektem*, který je vymezen vždy vůči danému objektu v *konkrétní* intenci. Stejně jako se mění naše tělo a intelektuální stránka, tak přicházejí a odcházejí jednotlivé intence — mění se naše vnímání a chápání skutečnosti, mění se sama objektivní skutečnost a jí příslušející subjekt. Ve všech těchto změnách však stále jako odraz vystupuje na jejich pozadí *něco*, co si zachovává svou konstituci, svou jedinečnost a individualitu — to je naše *Já*.

V podobném duchu je přetrvávajícím doplňkem k našemu *Já* to, čemu říkáme *svět*. Přesto, že s jednotlivými intencemi přichází a odchází objekty, které posuzujeme jako světové skutečnosti, přesto pro okamžiky, kdy zmizí z našeho aktuálního bdělého vědomí, stále připouštíme, že v totalitě světového bytí i nadále „nějak jsou“ — třeba jsou jen nedostupné našemu zraku na jiném místě či existují již jen ve formě vzpomínky, jako dávno odvátý historický záznam, jako světová stopa dávné intence. Přesto je nutně řádné ke *světu*, k podstatě, která, podobně jako naše *Já*, nějak přetrvává. V tomto smyslu je možné uvažovat *Já* jakožto ono „vyšší já“ — to, co přetrvává oproštěno od jakékoli pouze aktuální, dočasné, pomíjivé formy. *Dualita Já–svět tak v podstatě poukazuje na podstatu, která přetrvává jako společný kontext všech našich intencí.*

Strídání *předmětných modů vědomí*, neustálá tvorba nových intencí, nových subjektivně–objektivních zkušeností se skutečností, je tedy provázeno několika spolu souvisejícími invarianty. Celek, který je rozdělen na dualitu *Já* a *svět* se v jednotu opět sceluje jejich vzájemným vztahem, který je vždy živou interakcí — *myšlením*. Svět k našemu *Já* v myšlení promlouvá formou *objektivní zřejmosti* zakoušených skutečností — výsledkem je naše pozorování, zkušenost, evidence, poznání. *Já* se pak staví vůči světu na základě onoho pocitu bytostné *nespokojenosti* s nedostatečností „toho, co je mu dáno“ a z ní plynoucího *činu* — tedy změnou stanoviska, změnou kontextu, hledáním *nové zřejmosti, otázkou*, aktivním zásahem ducha. Zřejmost je pro *Já* zárukou skutečnosti světa, subjektivně pocíťovaná nedostatečnost jeho danosti je pak podnětem pro *vlastní činnost Já* a další dotváření a metamorfózu jejich vztahu. Myšlení — duchovní složka světa — se v tomto ohledu stává něčím, co je principiálním elementem světové podstaty, základem světové *reality*.

Název Steinerovy knihy *Filosofie svobody* ([Steiner 1991]) není v tomto smyslu náhodný — i přesto, že je první polovina této knihy věnována téměř výhradně epistemologickému rozboru *myšlení* a jeho roli při *poznávání* světa. Avšak právě proto, že náš vztah ke světu není možné při nahlédnutí jeho povahy dále pokládat za pouze jednosměrný, je při uchopení myšlení jako bazální zkušenosti dána možnost nahlédnout jeho význam i z pozice opačné — směrem od *Já* ke světu. V oné *nespokojenosti*, schopnosti *tázat se*, která je stigmatem našeho vztahu k objektu, se totiž skrývá zárodek *plně individuálního činu*, odrážejícího skutečnost bytostné nezávislosti *Já*, skutečnost naší *svobody*. Povaha nastíněného náhledu nás může svádět k tomu, abychom jej — po uvědomění si nemožnosti vyvázání se z naší vlastní *jedinečnosti*, jež je však neprodyšně uzamčena v hranicích vědomí — považovali za beznadějně solipsistický. Silně působivým vnitřním zážitkem je až okamžik, kdy si uvědomíme její plný dopad v obráceném smyslu. Onen prožitek jedinečnosti je prožitek našeho *vydělení* se ze světa, nikoli však prožitkem naší *konstrukce* světa. Vědomí o *Já* se zrcadlí ve vědomí o *světě*. Vývoj vztahu *Já*–svět je principiálně vždy vztahem vzájemné provázanosti, duality v celistvosti. Tento vývoj je umožněn nad-subjektivní, nad-objektivní činností myšlení a principiálně nemá hranic, jelikož on sám není ničím jiným, než vývojem hranice samotné — vztah je přece popisem hranice mezi k sobě se vztahujícími, spolu sousedícími, sebe navzájem zrcadlícími se oblastmi. Touto hranicí je ve vztahu *Já*–svět naše vlastní *vědomí*, v němž se celý prožitek vztahu objektu a subjektu myšlením konstituuje. Jak bylo řečeno výše, aktuální podobu světové skutečnosti — dané — určujeme v subjektivní doméně jen, v modu „*jak*“, nikoli v objektivní doméně, v modu „*co*“ — můžeme subjektivně určit kontext pohledu, nikoli však jeho objektivní obsah. Svobodou je pak ve Steinerově pojetí bytostná možnost *stavět se proti objektu vždy zcela individuálním způsobem* a je nutné ji chápat jako *vždy kontextuální*. *Já* si ve svém vztahování ponechává možnost určovat jeho *formu*, nikoli možnost plně tvořit výsledný *obsah* — tím se plnohodnotně jako subjekt vymezuje v rámci světového celku a zároveň tím neztrácí přístup k jeho objektivní složce. Z této pozice je možné vykročit k nerozpornému zastřešení klasicky protichůdných přístupů k otázce svobody vůle — řešení konfliktu představy o nutné absolutní předurčenosti a reálné možnosti svobodného jednání. Tyto úvahy jsou však nad rámec této práce a jsou v nastíněném duchu zpracovány v druhé části Steinerovy knihy *Filosofie svobody*.

Nespokojenost a zřejmost

Drobnou poznámku můžeme věnovat též dvěma prožitkovým formám, spojeným s předmětnými mody vědomí — *nespokojenosti* a *zřejmosti*. Při pozornějším náhledu je totiž opět možné rozpoznat v jistém smyslu „směr“, z nějž jsou nám tyto dva invarianty intencionálního vědomí dávány.

Zřejmost, jak bylo již řečeno, je formou, v jaké se nám samým dávají plody našeho *myšlení*. Jsou nám *dané*, tudíž na nich nenacházíme *nic*, co bychom mohli bezprostředně považovat jako vycházející z *nás*. *Zřejmost*, jakožto projev myšlení k nám přichází z

pozice světa, z pozice objektivní stránky skutečnosti.

Oproti tomu *nespokojenost*, onen rozpor, který zakoušíme ve srovnání *mínění* a *vyplnění* — či jako přebytek našeho očekávání oproti tomu, co je nám ve věci dáno — přichází z opačného směru. Je to *naše* bytostně založená nespokojenost a *naš* rozpor — a jako takovou ji nemůžeme přisoudit objektivnímu světu, ale jeho, na subjekt vázanému protipólu, našemu *Já*.

Na této jednoduché úvaze se opět dokreslují oba pojmy subjektu a objektu i pojem jáství. Je zde opět patrná v obou pojmech obsažená jejich vzájemná nerozlučnost a komplementarita. Nespokojenost můžeme totiž pocít'ovat nad tím, co musí být nejprve dáno jako zřejmé. Zatímco je zřejmost vlastní formou myšlení, je nespokojenost vlastní formou *Já*. První nám dává možnost skutečně *poznat*, druhá pak možnost i impuls toto poznání dále *rozvíjet* — a v důsledku pak uchopit nejen světovou skutečnost, ale skrze introspektivní reflexi způsobu jejího uchopování následně i skutečnost a povahu samotného *Já*.

Vědomí lidské a *jiné*, bytostné vymezení

V našich úvahách se zabýváme pouze *intencionálním* vědomím, tedy vědomím, v němž se subjekt cítí *vymezen* vůči objektu. Nyní je vhodné alespoň minimálním způsobem tematizovat či přiblížit to, co míníme vymezením samotným, a jaká omezení z toho vyplývají pro náš pojem intence. Zároveň bude ihned patrné, proč naše úvahy nemůžeme nikdy vést v rovinách vědomí jiného, a proč naše náhledy samotné na jiné formy vědomí bezprostředně ani aplikovat nelze. Pro jednoduchost se omezíme na dvě rozdílné formy vědomí.

Velmi výstižně je možné rozdíel mezi *intencionálním* a *neintencionálním* vědomím nahlédnout z následujícího popisu:

[...] přestože se lidé podívají na vodu a vidí vodu, když se na tutéž věc dívají bytosti jiných sfér vnímají ji odlišně. Když ji vidí zvířata, vidí ji pouze jako něco, co se pije, nikoli jako vodu. [Gyaltsen 2002, 37]⁷²

U intence není mezi subjektem a objektem *žádný jiný* vztah kromě intence samotné. „Voda“ je poukazem na zcela nezávislou entitu, která nemá v rámci intence na vnímající *Já* absolutně *žádný vliv*, nemá s ním, jako pojem „voda“, bezprostředně nic společného — nevyvíjí na *Já* žádný určující vliv. Myšlením generovaný intencionální vztah dává *Já* možnost se přijetím role subjektu postavit naproti od něj zcela *oddělené* entitě — objektu „voda“. „Něco, co se pije“⁷³ je naproti tomu operativní poukaz, podnět k akci, vyznačující se *přímým vztahem* ke vnímající bytosti. Operativní vědomí, připisované v uvedeném příkladu zvířecím formám, není vědomím intencionálním — není v něm prostor

⁷²Komentář v originále pokračuje dále: „Pekelné bytosti ji vidí jako oheň či led; hladoví duchové [(„pretas“)] jako nějakou špinavou věc.“

⁷³V obratu „něco, co se pije“ by nás nemělo zmást slovíčko „něco“, které jako by naznačovalo zkušenost s entitou v její předmětné formě. Povaha jazyka nedovoluje hovořit v „mimo-pojmovém“ modu, který zde právě ono slovíčko „něco“ reprezentuje.

pro objekt a subjekt, oba jsou spojeny pevnou vazbou vzájemně se prolínají. V rovině vnímání „něčeho, co se pije“ není prostor pro samostatnou existenci *Já*. V extenzi takového „zvířecího“ náhledu není totiž možné uvažovat jeho vymezení se vůči fenoménu světa — bytí světa se takovému vědomí jeví nerozlišitelně od jeho vlastního bytí, protože do vědomí nevstupuje jako samostatný objekt, ale jako sdílená činnost, ať již v její aktuálnosti či pouhé potencialitě).⁷⁴ Intencionální vědomí je v tomto ohledu bohatší o možnost evidence čistého, nezávislého *pojmu* „voda“, který sice *můžeme* použít k tomu, abychom jej spojili s operativní skutečností, že se jedná o „něco, co se pije“, máme však i možnost *volit*, vybrat si dle vlastního subjektivního pohnutí pohled zcela jiný. Všechny „možné skutečnosti“ však budou spojeny s jedním zastřešujícím *pojmem* „voda“. Od kontextem určeného konkrétního objektu v intencionálním vědomí můžeme kdykoli *odhlédnout* — redukovat jeho předmětný obsah. Tento akt, tedy v podstatě aplikace fenomenologické redukce, je možný jen v intencionálním vědomí. Sama možnost fenomenologické redukce zase předpokládá naši schopnost *vědomě měnit vnitřní konstituci vymezuujícího se subjektu* a uvádět tak objekt v evidenci *námi zvoleným* způsobem. To je rovina, v níž se objevuje jednotící význam invariantního bytostného základu všech vymezení — *Já*.

Podobným způsobem je nutné též rozlišovat intenci a *pocit'ování*. Pokud cítíme například bolest, pak i této zkušenosti odpovídá zcela konkrétní vědomý prožitek, a dokud nezapojíme do jeho reflexe myšlení, budeme bolest prožívat ve zcela autentickém modu vědomí. Toto vědomí však bude zcela jiné povahy a nebude vědomým předmětným. K tématu se vyjadřuje Rudolf Steiner takto:

Někdo by mohl namítnout, že totéž, co jsem zde poznamenal o myšlení, se týká také cítění a ostatních duchovních činností. Máme-li například pocit radosti, který se také roznítí na nějakém předmětu, pak sice pozorujeme předmět, ne však pocit radosti. Tato námitka však spočívá na omylu. Radost naprosto nemá stejný poměr ke svému předmětu jako pojem, který je vytvářen myšlením. Jsem si naprosto určitě vědom, že pojem věci se vytváří mou činností, kdežto radost je ve mně vyvolávána nějakým předmětem podobným způsobem, jako například změna, kterou působí padající kámen v předmětu, na který dopadne. Pro pozorování je radost dána přesně tímž způsobem, jako děj, který ji vyvolal. Totéž neplatí pro pojem. Mohu se tázat: Proč ve mně vyvolává nějaký děj pocit radosti? Ale naprosto se nemohu tázat: Proč ve mně vyvolává nějaký děj určitý souhrn pojmů? To by prostě nemělo smysl. Jestliže přemýšlím o nějakém ději, nejde vůbec o [přímý] účinek na mě. Nemohu se dovědět nic o sobě tím, že budu znát příslušné

⁷⁴V podobném duchu je možné nahlížet i další zmíněné „bytostné“ formy vědomí. V případě „pekelných“ bytostí se jedná o „živlové“ vědomí, které není ani objektivní, ani operativní. V případě hladových duchů by se jednalo o vědomí „emoční“. Pochopitelně se zde jedná pouze o demonstrativní příklady, které nelze brát doslovně, ale pouze ve smyslu volného přiblížení. Možné další výklady a introspektivní cvičení ponecháme na čtenářovi.

pojmy pro pozorovanou změnu, kterou způsobí v okenní tabuli kámen hosený proti ní. Avšak zajisté se dovím něco o své osobnosti, znám-li pocit, který ve mně vyvolá určitý děj. Řeknu-li o pozorovaném předmětu: toto je růže, neříkám naprosto nic o sobě samém; řeknu-li však o témže předmětu, že mi působí pocit radosti, pak jsem charakterizoval nejen růži, ale také sebe sama ve vztahu k růži. [Steiner 1991, 30]

V cítění se tedy primárně jedná o *přímý* účinek, bezprostřední odezvu vědomí *bez* jakéhokoli intencionálního vymezování. Nestojíme jakožto nezávislá entita proti předmětu, ale jsme s ním ve vzájemné působnosti spojeni v probíhajícím ději, do kterého nás sám svojí podstatou „vtahuje“. Pochopitelně tento stav můžeme *učinit předmětem* reflexe a v tu chvíli se pro nás i cit — bolest, radost, atd. — stanou objekty. V takové chvíli se však vůči našemu cítění intencionálně vymezujeme a již se pohybuje v jiné rovině vědomí.

4.3 Monismus

V předchozích úvahách jsme se zaměřovali především na tu stránku myšlení, která se týká rozdělení celku na objekt a subjekt a na jeho roli „původce“ *zřejmosti a daného* (předmětnosti). Jak jsme již uvedli, co je rozděleno, zůstává principiálně ve svém rozdělení stále spojeno skrze samotného činitele tohoto dělení. Jestliže je myšlení tím, co od sebe subjekt a objekt v konstitutivním vytváření odděluje, je zároveň tím elementem, který je nezbytným k jejich opětovnému sjednocení. Tohoto sjednocení je dosaženo v *intenci* samotné. Ve sledu a střídání jednotlivých intencí se v každé z nich manifestuje *jediná možná* zkušenost bytí subjektu *ve* světě a *proti* světu — každá intence je jako projev myšlení dokonalou a úplnou skutečností. Tato myšlenka je vlastně v lehce přeneseném smyslu i východiskem fenomenologie samotné — právě protože je každá aktuální zkušenost *jediná možná*, je nutné na ni brát zřetel tak, jak se nám aktuálně dává.

Přijmeme-li tuto myšlenku, že pro aktuální subjekt nemůže mít nikdy jeho světová zkušenost „nějaký jiný“ charakter, získáme v ní zároveň možnost uchopit *skutečný pevný bod* poznání. Klíč k němu je pochopitelně ukryt ve významu sousloví „*jediná možná*“. Bráno důsledně to znamená, že k žádné intenci není alternativy, jiného výkladu a ona sama nemůže být nikdy ani zdrojem pochyb — příslušnost subjektu k objektu je v každé intenci zárukou její úplnosti a dokonalosti. To, co zde popisujeme, vystupuje v našem vnitřním prožívání jako forma každé zkušenosti — jako její *zřejmost*. Zřejmost vystupuje v naší zkušenosti jako velmi specifický prožitek konstituce předmětnosti, kdy nad čistým prožitkovým proudem vědomí, ve *vjemu*, vyvstává evidence jeho „ideového doplňku“, ⁷⁵ *pojmu*. Proto je zřejmost zcela jedinečným prvkem veškeré naší předmětné zkušenosti — podvědomě je nám jistotou, že k aktuální intenci z principu neexistuje alternativa, nemá potenci být zpochybnitelnou, při své manifestaci je

⁷⁵Obrat vypůjčen z [Steiner 1991, 42].

vždy aktuální a jedinečnou světovou skutečností našeho vlastního *bytí ve světě*.

Není možné mít „nějakou“ jinou zkušenost než právě tuto zkušenost. Zřejmost světové evidence je pro nás, ze světa se vydělující subjekt, tím, co jej v celek se světem opět navrácí.

Na tomto základě staví Rudolf Steiner svůj *monismus* či *monistickou filosofii*. Jeho monistický světový názor dává především možnost překlenout typické problémy dualistických koncepcí, které mají svůj původ v představách *princiální neslučitelnosti* podstat. Dualistické náhledy jsou většinou založeny na principiálním oddělování „vnitřní“ (ideové) a „vnější“ (reálné) složky skutečnosti, které vymístí ují do autonomních, vzájemně izolovaných domén. Tato „izolace podstat“ se pak stává principiální překážkou plnohodnotného poznání — a vede *transcendentálním* filosofickým koncepcím. Ve Steinerově monismu je tato neslučitelnost překonána identifikací jednotícího elementu, který se zároveň stává *pevným bodem* veškerého poznání, a umožňuje i nový pohled na podstatu lidské individuality. Druhým důležitým výsledkem Steinerova monismu je pak transformace smyslu otázek týkajících se hranic a možností lidského poznání. Steinerovu koncepci *myšlenkového monismu*, jejíž mnohé elementární vhledy byly již představeny, zde nyní ve výše zmíněných dvou ohledech doplníme.⁷⁶

4.3.1 Vjem, pojem a představa

Principiální rozdíly mezi monistickým a dualistickým náhledem se stanou dobře patrnými a srozumitelnými při správném uchopení významů a vzájemných vztahů konceptů *vjemu, pojmu a představy*.

Evidence světa naším subjektem se bazálně zakládá na *vjemu*. V našem, a tedy *subjektivním* vjemu jsme schopni *myšlením* přistoupit k *objektivnímu* obsahu světa — tím, že v jeho vjemové složce nalezneme *pojem*.⁷⁷ Pozorujeme-li nějaký předmět, pak pomine-li jeho přímý, většinou smyslový vjem — když se předmět dále nenachází v zorném poli našeho „pohledu“ —, pak se ztrátou přímého vjemu zaniká i možnost *přímé* evidence pojmového obsahu. Přesto si však vnitřně i dále uchováváme na tuto evidenci

⁷⁶Steiner sám nechtěl označovat „svůj“ *monismus* přívlastkem. Ve svých kritických připomínkách označil filosof a jeden ze Steinerových učitelů Eduard von Hartmann jeho koncepci jako *noetický monismus* a dále implikoval, že sama musí v důsledku být buď naivním realismem, transcendentálním idealismem (v důsledku tak absolutním iluzionismem) či transcendentálním realismem. Proti tomuto stanovisku se Steiner vymezil tím, že Hartmannův transcendentální realismus, který je v podstatě dualismem, „se vůbec nepokouší zabývat se skutečným průběhem poznávacího děje; uzavírá se před ním pomocí myšlenkového přediva a do tohoto se zaplétá. Monismus, který se objevuje ve ‚Filosofii svobody‘, by neměl být nazýván ‚noetický‘, nýbrž, chce-li ho už někdo vybavit přívlastkem, tedy ‚myšlenkový monismus‘.“ Steinerovou snahou zde je poukázat na nemožnost *externího* noetického zkoumání v otázce myšlení samotného a dále ozřejmit, že stanovisko označované jako „naivní realismus“, tedy jednoduše přesvědčení, že „můj vjem je celá skutečnost“, je v případě myšlení (a pouze myšlení) samotného *nutnou* a zároveň *jedinou* oprávněnou pozicí. Označení „noetický“ v daném kontextu nevystihuje podstatu textu *Filosofie svobody* a odtud plyne vymezení v podobě termínu „myšlenkový“ monismus [Steiner 1991, 186–190].

⁷⁷Zkusme se nyní oprostít od úvah ohledně rozdílu mezi obecninou a její instancí a berme pojem takto v jeho obecné rozvolněnosti.

„vzpomínku“, kontinuálně v nás zůstává „otisk“ předchozí předmětné zkušenosti. Tato vnitřní, konkrétní, individuální a *subjektivní* reprezentace předchozího spojení vjemu a pojmu, na jejímž základě se na poli vlastního vědomí znovu chápeme předchozí zkušenosti, je tím, co nazýváme *představou*.

Představa není nic jiného než intuice, vztahující se k určitému vjemu, pojem, který byl jednou s vjemem spojen a jemuž vztah k tomuto vjemu zůstal. Můj pojem lva není utvořen z mých vjemů lva. Jistě však je má představa lva utvořena na základě vjemu. K pojmu lva mohu přivést i někoho, kdo lva nikdy neviděl. Ale abych ho přivedl k živé představě, to se mi bez jeho vlastního vnímání nepodaří.

Představa je tedy individualizovaný pojem. A nyní bude pro nás pochopitelné, že věci skutečnosti mohou být pro nás reprezentovány představami. Plná skutečnost věci vyplývá pro nás v okamžiku pozorování ze splnutí pojmu a vjemu. Pojem dostane vjemem individuální podobu, vztah k tomuto určitému vjemu. V této individuální podobě, která v sobě nese jako charakteristickou zvláštnost vztah k vjemu, žije v nás pojem dále a stává se představou příslušné věci. Setkáme-li se s druhou věcí, s níž se spojuje též pojem, pak poznáme, že patří s první věcí k témuž druhu; setkáme-li se podruhé s toutéž věcí, pak nenajdeme ve své pojmové soustavě jen všeobecně jí odpovídající pojem, nýbrž pojem individualizovaný, se zvláštním vztahem k témuž předmětu, a předmět znovu poznáme.

Představa tedy stojí mezi vjemem a pojmem. Je to pojem určitý, poukazující na určitý vjem.[Steiner 1991, 77]

V představách jsme tedy schopni znovu si zpřítomnit minulou evidenci předmětu tím, že jeho pojem spojujeme s jemu příslušejícím, minulým a již neaktuálním vjemovým prožitkem. Hovoříme-li běžně o „naši zkušenosti“, rozumíme jí většinou právě veškerý obsah, který je nám dostupný v tomto vnitřním „zpřítomňování“ — jako *představa* —, a který se nijak nevztahuje k *aktuálnímu prožívání*, k aktuálnímu vjemu. K obrazům, které si o světových skutečnostech na základě aktuálních prožitků tvoříme, nemůžeme principiálně přistupovat jejich aktuálním zakoušením, ale pouze jejich zpětným zpřítomněním — pouze v reflexi předchozí žité zkušenosti, pouze *v představě*:

Souhrn toho, o čem si mohu utvořit představy, smím nazývat svou zkušeností. Člověk, který má větší počet individualizovaných pojmů, bude mít bohatší zkušenost. Člověk, jemuž chybí jakákoliv schopnost intuice, není způsobilý, aby získával zkušenost. Ztrácí předměty zase ze svého zorného pole, protože mu scházejí pojmy, které má s nimi uvést do vztahu. Člověk s dobře vyvinutou schopností myšlení, ale se špatně fungujícím vnímáním v důsledku hrubých smyslových nástrojů, bude moci nasbírat právě tak málo zkušenosti. Může si sice nějakým způsobem získávat pojmy; ale

jeho intuicím bude chybět živý vztah k určitým věcem. Bezmyšlenkovitý cestovatel a učenec žijící v abstraktních pojmových systémech jsou stejně neschopní, aby získali bohatou zkušenost.

Jako vjem a pojem se nám zjevuje skutečnost, jakožto představa se nám objevuje subjektivní reprezentace této skutečnosti. [Steiner 1991, 77]

Představy nám v rámci komplexu naší životní — nikoli aktuální — zkušenosti subjektivně reprezentují skutečnost. *Zapomeneme-li* však, že sama představa byla na počátku vyvolána nějakým přímým, *aktuálním* a nereprezentovaným vjemem, který byl myšlením uveden v souvislost s pojmem, — že je vždy založena na nějaké *aktuální* zkušenosti —, může se stát, že *vjem naší představy ztotožníme s vjemem samotným*.⁷⁸ V takovém případě mezi přímo zakoušený vjem skutečnosti a v něm nalezený pojmový obsah „vsuneme svět představ“ a tím v našem chápání se povahy poznání pomyslně vztyčujeme bariéru mezi „přímou“ skutečností a jejím „neskutečným“ odrazem v subjektivní reprezentaci. Představa začne v našem náhledu přestupovat vlastní hranice a ustavovat se v roli nejen jediného nositele zpětně dostupné zkušenosti, ale i v roli jejího jediného původního *zdroje*. Na tomto základě si pak můžeme začít myslet, že i naše bezprostřední, aktuální předmětná zkušenost světa není nic jiného než představa.

Vsunutým světem představ se už člověk nemůže dívat na takovouto skutečnost [(danou pohledem naivního realismu)]. Musí se domnívat, že je pro tuto skutečnost slepý. Tak vzniká myšlenka o „věci o sobě“, která se zdá být pro poznání nedosažitelná. [...] Jenomže k něčemu jinému, co bychom mohli pokládat za pravdu, nedojdeme, opustíme-li pouze naivní stanovisko, avšak — aniž bychom to pozorovali — ponecháme si způsob myšlení, který nám vnucuje. Do takové chyby upadáme, řekneme-li si: Prožívám pouze své představy, a zatímco se domnívám, že mám co činit se skutečnostmi, uvědomuji si pouze své představy o skutečnostech; musím proto předpokládat, že pravé skutečnosti existují teprve mimo okruh mého vědomí; to jsou pak „věci o sobě“, o nichž bezprostředně nevím vůbec nic, které ke mně nějak, nevím jak, přistupují a působí na mě tak, že ve mně ožívá můj představový svět. [Steiner 1991, 73]

Povýšením představy z činitele zpětné subjektivní reprezentace skutečnosti na jediný *zdroj* aktuálně dostupné skutečnosti tvoříme základ dualistického náhledu, v němž se rozvírá nepřeklenutelná propast mezi *vnitřním* a *vnějším* světem. Jejich spojení je absolutizací role představy v našem vědomí přerušeno. Hledání oprávnění samotné *možnosti poznání* objektů vnějšího světa subjektem s sebou pak nese dále toto stigma, o jehož částečné překlenutí se pokoušejí filosofické koncepce *transcendentálního idealismu*

⁷⁸Pochopitelně i představu jako takovou můžeme učinit *předmětem* reflexe — a tedy i u ní samotné zkoumat její vjemovou a pojmovou složku. Sama představa může být fenomenologickou redukcí jejího pojmového obsahu zkoumána jako konkrétní vjem, v němž jsme opět schopni myšlením evidovat jeho pojmový obsah. To však nemění nic na její funkci *subjektivní reprezentace* předchozích intencí — předchozích aktů myšlení.

či *transcendentálního realismu*.⁷⁹ Kontakt lidského ducha se světem (přírodou) se pak stává principiálně *deficientním* — pokud je vůbec brán jako možný, je jeho charakter vždy pouze *transcendentální*.

4.3.2 Překonání dualismu

Hledisko transcendentální filosofie s koncepcí „věci o sobě“ se na základě pozorování, že naše (smyslové) vjemy, jimž přisuzuje čistě subjektivní charakter, v sobě z „věci o sobě“ *nic* neobsahují, dostává se ke klasickému dualistického rozpolčení. To je především patrné při snaze nějak „vysvětlit“ vznik a povahu vjemů. Problém spočívá v tom, že žádný z kroků dualistického náhledu v pokusu o jejich vysvětlení není dostačující a nebo nutně *předpokládá existenci fiktivních „reálných“ procesů či jsovcen*.⁸⁰ Tyto předpokládané, avšak fiktivní procesy přijímá dualistické hledisko proto, aby samo před sebou mohlo „obhájit“ realitu světa, již si od prožitků ve vědomí subjektu představuje jako oddělenou nepřekročitelnou a nepostižitelnou bariérou. Jak to výstižně shrnuje Rudolf Steiner:

Dualismus se dopouští té chyby, že protiklad objektu a subjektu, který má význam jen uvnitř vjemové oblasti, přenáší na dočista vymyšlená jsovcna mimo tuto oblast. Protože však věci, jež se uvnitř vjemového obzoru jeví odděleně, jsou odděleny jen potud, pokud se vnímající zdržuje myšlení (které ruší všechno oddělování a ukazuje, že je podmíněno pouze subjektivně), přenáší dualista některá určení na jsovcna za vjemy, přičemž tato určení nemají ani pro tato jsovcna platnost absolutní, nýbrž jen relativní. Tím rozkládá ony dva faktory, které přicházejí v úvahu pro proces poznání, totiž vjem a pojem, ve čtyři: 1. objekt o sobě; 2. vjem, který má subjekt o objektu; 3. subjekt; 4. pojem, jímž se vjem vztahuje k objektu o sobě. Vztah mezi objektem a subjektem je reálný; subjekt je skutečně (dynamicky) ovlivňován objektem. Tento reálný proces prý nespadá do našeho vědomí. Ale vyvolává prý v subjektu reakci na působení vycházející z objektu. Výsledkem této reakce je prý vjem. A ten teprve spadá do vědomí. Objekt prý má realitu objektivní (na subjektu nezávislou), vjem realitu subjektivní. Tuto subjektivní realitu prý subjekt vztahuje k objektu. Tento vztah je tudíž ideový. Dualismus tím rozkládá proces poznání ve dvě části. Jedna, vytvoření vjemového objektu z věci o sobě, se podle něho odehrává mimo vědomí, druhá, spojení vjemu s pojmem a vztahování pojmu k objektu, uvnitř vědomí. Za těchto předpokladů je jasné, že se dualista domnívá, že ve svých pojmech získává pouze subjektivní představitele toho, co leží před jeho vědomím. Objektivně reálný děj v subjektu, kterým se uskutečňuje vjem, a tím spíše objektivní vztahy věcí o sobě zůstávají pro takového dualistu přímo nepoznatelné; podle jeho mínění si může člověk opatřit pouze pojmové předsta-

⁷⁹ Které se od sebe liší pouze ve způsobu s jakým uvažují charakter transcendující „věci o sobě“.

⁸⁰ Vizte naše prvotní úvahy v kapitole 2.

vitele objektivní reality. Jednotné spojení věcí, které váže věci mezi sebou a objektivně s naším individuálním duchem (jakožto věcí o sobě), je mimo vědomí v jakési podstatě o sobě, o níž bychom ve svém vědomí mohli mít také jen pojmového představitele.

Dualismus se domnívá, že by se celý svět vypařil v abstraktní pojmové schéma, kdyby vedle pojmových souvislostí mezi předměty nestanovil ještě souvislosti reálné. Jinými slovy: dualistovi se jeví ideální principy, které můžeme najít myšlením, příliš vzdušné a hledá ještě principy reálné, jimiž by je mohl podepřít. [Steiner 1991, 83–84]

Těmito „reálnými“ principy jsou podle Steinera „nevnímatelné“ síly a objekty připisované „reálnému“ světu. Ve fyzice jsou to například fyzikální zákony, koncepce sil působících mezi tělesy, principy kauzality, fyzikální povaha prostoru a obecně veškeré kvality připisované hmotným složkám světa a jejich vzájemné působení.⁸¹ Takovouto dualistickou koncepci Steiner označuje jako „metafyzický realismus“, jehož specifickým znakem je, že do pojetí reality zavádí „hypotetické síly“ jako „nevnímatelná jsoucna s vjemovými kvalitami“ [Steiner 1991, 87].

Na tomto základě se pojetí našeho vztahu ke světu rozpadá do dvou principiálně oddělených sfér — objevuje se dělení na oblast *imanencí* a oblast *transcendencí*. K dějům spadajících do imanentní oblasti je připojována jejich neviditelná, konstitutivní, „reálná“ složka — *postulací* transcendentních a přímým poznáním principiálně nedosažitelných jsoucen, jež jsou reprezentovány subjektivními pojmy. Navíc znovu vyvstává problém rozlišování mezi kontextem myšlení (idejí) a kontextem zkušenosti (smyslových vjemů). Pojmy příslušející transcendentáliím totiž nejsou brány ani za součást „skutečnosti“ jako takové, ani za plnohodnotnou, imanentní zkušenost. Jsou vymísťeny do „nesvětských“, nemateriálních, metafyzických oblastí, dostupných pouze ve formě transcendentálních náhledů a soudů. Přitom celá tato dualistická představa stojí pouze na tom, že myšlení, kterým se k těmto náhledům samotným dospívá, je vykázáno *mimo* zkušenost, a dále na tom, že pojům, se kterými naše vjemy propojuje, není přiznán status světové skutečnosti, „reality“. Paradoxnost tohoto přístupu se objevuje v okamžiku, kdy se zeptáme na statut oněch „nahlédnutých“ či „nalezených“ přírodních zákonů a souvislostí světových objektů — ty mají totiž *výhradně* charakter pojmový či ideový.⁸²

⁸¹Dalším příkladem mohou být naše představy o mikrosvětě. *Atom* není nic jiného než ideová skutečnost, vzniklá na základě interpretací výsledků experimentálních uspořádání, do nichž jsou jako představy přimísleny naše zkušenosti s (ostatními, jinými) makroskopickými objekty. Přesto, že atom dodnes nikdo přímo nepozoroval, nic nebrání tomu, aby naše ideové uchopení s ním spojovaných představ nebylo přínosem našemu poznání či praktickým aplikacím. To, že dnes máme k dispozici „fotografie“ atomů, které nejsou ničím jiným než *interpretovaným* záznamem měření elektrických výbojů skenovacími mikroskopů, a které jsou *prezentovány* téměř jako „fotografické“ evidence, na nichž atomy nejsou nepodobné malým kuličkám, na jejich ideové podstatě nic nemění.

⁸²Vše, co lze nazvat zákonem přírody, nejsme schopni uchopit jinak, než jako ideovou souvislost a ideovou zkušenost.

[Dualismus] se [rozhodl], že kromě oblasti světa, pro jejíž formu existence má ve vnímání poznávací prostředek, bude uznávat ještě jednu oblast, pro niž tento prostředek selhává a kterou lze zjistit jen myšlením. Nemůže se však zároveň také rozhodnout, aby formu existence, kterou mu zprostředkuje myšlení, tj. pojem (ideu), uznal za rovnoprávného činitele vedle vjemu. Chceme-li se vyhnout rozporu nevnímatelného vjemu, pak musíme přiznat, že pro vztahy mezi vjemy zprostředkované myšlením neexistuje pro nás jiná forma bytí než forma pojmu. Jako souhrn vjemů a jejich pojmových (ideových) vztahů se jeví svět, vyřadíme-li z metafyzického realismu jeho neoprávněnou složku. [Steiner 1991, 87–88]

Dualistická pozice, v níž beze zbytku nahradíme koncept zkušenosti nedosažitelných věcí o sobě či metafyzických konstruktů konceptem zkušenosti přímo dosažitelných ideových souvislostí, se takovým krokem transformuje v pozici *monistickou*. Průvodním důsledkem tohoto kroku je nutnost ontologického zrovnoprávnění vjemové a pojmové složky našeho poznání — od světových skutečností není možné dále odnímat jejich *objektivní-ideovou* podstatu, ani pak to, že tato forma jejich objektivního ukazování se je *identicky* dostupná naší přímé zkušenosti.⁸³ Monismus tak skutečně dovoluje vyplnění onoho „naivistického“ přístupu k poznání — totiž že *veškeré poznání musí mít svůj základ pouze v přímé zkušenosti*.

4.3.3 Monismus a hranice poznání

Přijetím monistického náhledu je položen základ pro radikální transformaci otázky týkající se *limitů poznání*. Z výše vedených úvah je patrné, že otázka nepoznatelnosti či omezené poznatelnosti světových skutečností má svůj smysl, jen pokud jim přisuzujeme samostatné, zcela nezávislé a autonomní bytí — pokud je chápeme podobně „věci o sobě“. K tomu, abychom mohli hovořit o limitech poznání, musíme v představě ze světové jednoty tyto skutečnosti nejprve vydělit a navzájem je od sebe a od nás oddělit. Jak Steiner ukazuje, takový náhled je možný jen v případě, že *nejprve sami věcem určíme hranice*, které si představujeme jako nepřekročitelné, abychom je pak mohli považovat za principiálně nepoznatelné entity.

Při takových úvahách však přehlízíme, že skutečná podstata hranice, oddělující subjektivní a objektivní složku naší zkušenosti, nemá smysl *omezující*, poznání limitující, ale naopak *konstitutivní*, poznání umožňující. Hranice oddělující subjekt od objektu *musí* existovat, má-li existovat možnost opětovného spojení subjektu s objektem v jednom společném celku. Zprostředkujícím činitelem tohoto spojení je hranice sama. Subjekt i objekt spojuje v jeden celek a sama je tak nejen nutnou konstitutivním elementem

⁸³ Opět si připomeňme, že zde není možné uplatnit námitku subjektivismu či „neskutečnosti“ takové pojmové zkušenosti. Pokud bychom skutečně chtěli trvat na nutnosti zachování „světa o sobě“, pak takovému světu v podstatě nemůže náležet žádný ideový kontext — a byl by skutečně *ničím*. Vizte též naše úvahy na str. 31.

jejich vlastního bytí a jejich odlišnosti, ale zároveň též absolutní, tedy plnohodnotnou a celou, světovou skutečností. K otázkám týkajících se problému omezenosti a „subjektivity“ poznání je proto nutné přistoupit zcela jiným způsobem.

Jen pro naivní a metafyzický realismus, který vidí v obsahu duše pouze ideovou reprezentaci světa, existuje otázka po hranicích poznání. Pro něj je totiž to, co existuje mimo subjekt, něčím absolutním, spočívajícím v sobě, a obsah subjektu jeho obrazem, který je naprosto mimo toto absolutno. Dokonalost poznání se zakládá na větší či menší podobnosti obrazu s absolutním objektem. Bytost, která má menší počet smyslů než člověk, bude vnímat ze světa méně, bytost s větším počtem smyslů bude vnímat více. První tedy bude mít méně dokonalé poznání, než druhá.

Pro monismus je tomu jinak. Organizací vnímající bytosti je určena podoba předělu, jímž se světová souvislost jeví roztržena v subjekt a objekt. Objekt není absolutní, nýbrž jen relativní, vzhledem k tomuto určitému subjektu. K překlenutí protikladu proto také může dojít pouze specifickým způsobem, vlastním právě lidskému subjektu. Jakmile se já, které je ve vnímání odděleno od světa, zase včlení myslící úvahou do světové souvislosti, přestávají všechny další otázky, které byly jen důsledkem rozdělení.

Jinak uzpůsobená bytost by měla docela jinak uzpůsobené poznání. Naše poznání postačuje, aby odpovědělo na otázky kladené naší vlastní bytostí. [Steiner 1991, 89]

Je obecně přijímaným klamem, že více smyslů a větší míra jejich dokonalosti jsou dobrým předpokladem k *přesnější* či *plnější* reflexi skutečnosti. Pro monistické včlenění vnímající bytosti do světového celku se však takové hledisko stává nesmyslným. U poznávání světa tato představa totiž počítá pouze s objektem, chápe jej jako absolutně a konečně vymezenou entitu, a zapomíná na to, že proti objektu *vždy* musí stát subjekt *s odpovídající vlastní konstitucí*. Poznávání na základě „rozšířených vjemových možností“ přirozeně vyústí v *jiné* než *naše* poznání, v rámci světového celku však nebude ve svém obsahu o nic úplnější či přesnější, *jeho objekty budou pouze vztaženy k jinému subjektu*.⁸⁴

⁸⁴Tuto myšlenku je možné nastínit v jisté, až paradoxní, rovině tím, že ji dovedeme poněkud do extrému. S narůstajícím počtem „smyslů“ roste i počet „dimenzí“ či rozhraní umožňujících vnímat, umožňujících vjem. Skutečnost je v takovém případě *roztržena na více místech* než v případě menšího počtu smyslů. Zjednávání světových souvislostí se s rostoucím počtem smyslů stane obtížnějším a komplexnějším procesem — poznání světa se stane rozrůznějším a problematičtějším. Okamžiky zřejmosti bude mnohem obtížnější zjednávat. Tento stav je možné v jistém smyslu nahlédnout například na vývoji fyziky na přelomu 19. a 20. století. Teoretický rozvoj oboru a nové, pokročilé experimentální aparatury, které v jistém smyslu lze použít jako vzdálené analogie smyslů „lidských“, přinesly „nové druhy vjemů“, ovšem za cenu ztráty samozřejmosti a spokojenosti s předchozím náhledem. Newtonova fyzikální pojmová koncepce najednou již nestačila pro uchopení „nových vjemů“ v oněch „mikroskopických“ a „makroskopických“ sférách. Snaha o vyrovnání a zpětné ucelení roztržené skutečnosti tak dala vznik teorii relativity a kvantové mechanice. Obě teorie díky širší „vjemové“ bázi postihují sice větší část skutečnosti, ovšem za

Ani naše vlastní smyslové vjemy není možné uvažovat jakožto omezené, jelikož, jak Steiner poukazuje, je není možné chápat jako výsledek neúplné vnitřní reflexe vnější předlohy (věci), ale jako reálný projev „všeobecného světového dění“.⁸⁵

Otázka: jak dostanu zprávu o stromu, který stojí ve vzdálenosti deseti kroků ode mne, je položena naprosto nesprávně. Vzniká z názoru, že hranice mého těla jsou absolutní přehradou, skrze kterou do mne vstupují zprávy o věcech. Síly, které působí uvnitř kůže mého těla, jsou tytéž jako síly, které jsou vně. Jsem tedy skutečně věcmi; ne ovšem já, pokud jsem subjektem vnímání, ale já, pokud jsem částí všeobecného světového dění. Vjem stromu je spolu s mým já v témže celku. Toto všeobecné světové dění vyvolává stejnou měrou tam vjem stromu, jako zde vjem mého já. [Steiner 1991, 75]

Činností tohoto „všeobecného světového dění“ vzniká nejprve to, co jsme označili jako čistý vjem, vjem prožitkového proudu vědomí či čistý obsah vědomí. Přistoupí k tomuto „čistému“ vjemu, opět jako součást „všeobecného světového dění“, myšlení, dojde ke vzniku konkrétní intence — vzájemnému kontaktu subjektu a objektu. Tento kontakt nám (subjektu) konstituuje světovou skutečnost (objekt) a je pocíťován jako *zřejmost*, jako samozřejmost a skutečnost světa. Poznávání, které z takového spojení vyplývá, je jako takové vždy kompletní a celé, jeho forma a obsah jsou však spoluurčeny právě strukturou poznávající entity — kvalitami subjektu.

Každá objektivní předmětnost je nám v tomto ohledu dána vždy *plně* tak, jak odpovídá naší *aktuální konstituci* a naší *aktuální potřebě* poznání. Můžeme se nyní v myšlenkách opět na chvíli ohlédnout za významem citované pasáže „přebytku toho, co ve věcech hledáme“.⁸⁶ To, co bychom mohli označit jako dostatečnost či úplnost poznání, není v žádném případě určeno z pozice nějaké absolutní míry. Přece samotným popudem k poznání je *naše nespokojenost*, jen ona je poukazem, že *nám* něco chybí, že dané

cenu velkého množství problémů a paradoxů, které jsou dodnes předmětem diskusí a nejednoznačných interpretací. Přesto v doménách *mimo* dosah těchto nových „smyslů“ — relativně malé rychlosti a dostatečně „velká“ tělesa — si bez problémů své místo s transparentní zřejmostí drží mechanika Newtonova. S rostoucím počtem „smyslů“ tak rostou rozsahové možnosti poznání, ale zároveň s tím roste i potenciál naší nespokojenosti s ním. Opačným případem je pochopitelně omezení počtu smyslů — kdy je vydělení ze světové jednoty realizováno na méně rovinách. Zjednoduší se pojmy i pojmové struktury, vzroste však míra spokojenosti i potenciál k zakoušení zřejmosti takového poznání. Extrémním případem pak je bytost s téměř neomezeným počtem smyslů, která však *nic* neví s jistotou, protože její pojmový aparát bude příliš roztráštěným. Proti ní stojí v druhém extrémním případě bytost, žijící permanentně ve zřejmosti a jistotě, avšak bez jakéhokoli pojmového poznání či vlastního strukturovaného vědomí. Podstatou první bytosti bude neustávající a neuspokojitelná myšlenková aktivita, neustálé činné vytváření bez jistoty spočinutí — stav připodobnitelný k *šilenství*. Podstatou druhé bude dokonalá pasivní receptivita, naprosto nečinné spočinutí, *spočívání* — stav připodobnitelný ke *spánku*. V přeneseném smyslu můžeme tento princip zahlédnout i v oblasti lidského společenství samotného — stačí proti sobě postavit intelektuálně sečtělého, bujnou intuici obdařeného metodického skeptika a průměrného prodavače. *Rozsah* jejich poznatku u nich bude velmi pravděpodobně v *opačném poměru* než *jistota*, se kterou je přijímají. Skutečnost světa v životech obou z nich však bude zcela rovnocennou.

⁸⁵Všeobecné světové dění je zde možno pro zjednodušení chápat jako „přírodní proces“.

⁸⁶Vizte str. 107.

poznání se *nám* nezdá jako úplné. Tuto nespokojenost nemůžeme pochopitelně přisuzovat poznání, ale pouze subjektu. Z toho nutně plyne, že kritériem úplnosti poznání nemůže být nic jiného, než vyrovnání jeho neúplnosti ve zřejmosti, již prožíváme pouze — a vždy — v okamžiku nalezení hledaných ideových souvislostí — ve spojení vjemové a pojmové složky zkušenosti myšlením. Míra a konkrétní „zbarvení“ této potřeby se pochopitelně různí podle povahy subjektu, a tedy i výsledné poznání odpovídá jeho individualitě.

Hranice, kterou jsme dříve chápali ve smyslu vymezení oblasti dosažitelného poznání, tedy zásadně mění svůj význam. Není možné na ni dále pohlížet jako na obecnou limitaci, svůj smysl si uchová pouze jako ukazatel vlastní konstituce a vnitřní struktury každého jednotlivého myslícího subjektu.

Plyne z pojmu poznání, jak jsme ho určili, že nelze mluvit o hranicích poznání. Poznání není všeobecná záležitost světa, nýbrž věc, kterou člověk musí vyřídit sám se sebou. Věci nežádají vysvětlení. Existují a působí na sebe vzájemně podle zákonů, které lze najít myšlením. Existují v nerozlučné jednotě s těmito zákony. Tu před ně předstoupí naše jáství a zachytí z nich zprvu jen to, co jsme označili jako vjem. Ale v nitru tohoto jáství je přítomná síla, schopná najít i druhou část skutečnosti. Teprve když jáství také pro sebe sjednotí oba prvky skutečnosti, které jsou ve světě nerozlučně spojeny, je potřeba poznání uspokojena: já dospělo znovu ke skutečnosti. [Steiner 1991, 82]

To, že jsou „kontury dostupné skutečnosti“ určeny subjektem, má ještě jeden význam. Protože je výchozí pozice určena výhradně konkrétními vlastnostmi subjektu, jsou u něj zároveň splněny *veškeré* nutné předpoklady k tomu, aby se myšlením mohl opět do „plné skutečnosti“ včlenit. Protože kvalita rozdělení odpovídá kvalitám subjektu, je tímto způsobem předurčen i obsah a rozsah jeho tázavého vztahování se vůči objektům. *Otázky, které si klademe, vždy nutně zrcadlí naší vlastní konstituci. Nemůžeme si položit otázku, kterou si principiálně nebudeme schopni zodpovědět.* Naše vlastní konstituce totiž zcela automaticky „dovolí“ vyvstat pouze otázkám, které se týkají *jen našeho individuálního* vztahu ke světu — odpověď na otázku totiž hledáme v kontextu *téže* vjemové báze, na které jsme byli schopni si ji položit.⁸⁷ To se týká pochopitelně i množství a kvality našich fyzických smyslů, dovolujících nám prožívat smyslové vjemy — tím, že je jejich počet i kvalita určena právě tím a ne jiným způsobem, získáváme automaticky záruku, že si budeme schopni klást jen takové otázky, které *odpovídají* kvalitě prožívaných vjemů. Řčení „v otázce je již skryta odpověď“ je zábleskem lidové moudrosti, která výborně a v silném smyslu vystihuje zde popisovaný princip. Monismus k tomu

⁸⁷Jednodušeji konstituovaný člověk totiž v oblasti, která je centrem zájmu například bytostně nespokojeného filosofa, totiž *často ani otázku nenajde*. Takový člověk na ni nenalezne odpověď, nikoli však proto, že by mu byla nedostupnou, ale především proto, že se v něm vůbec nenachází impuls, umožňující danou otázku položit. Nezažehne se v něm plamen nespokojenosti, pudící k překonání pocitu vydělení ze světa a následnému spočinutí ve zřejmosti při nalezení odpovědi.

přidává ještě náhled, že souvislosti, které k rozřešení otázky potřebujeme odhalit, jsou vždy k nalezení *uvnitř* nám dostupné zkušenosti.

Jako teorie poznání překonává myšlenkový monismus Rudolfa Steinera klasická dualistická pojetí tím, že k sobě samé vztahuje podstatu, o které jednak vypovídá, a z níž zároveň činí pevný bod vlastní koncepce — *myšlení*. Myšlení se stává spojujícím článkem mezi objektem a subjektem, které současně svojí činností staví proti sobě. Vztah subjektu k objektivnímu světu se při spojování vjemů s pojmy stává zcela bezprostředním a přímým. Jakékoli dodatečné *úvahy* o limitovaných možnostech lidského pozorování, omezenosti smyslů, hranicích poznání, o poznatelnosti a nepoznatelnosti věcí nejsou samy ničím jiným než *myšlenými světovými skutečnostmi*, s nimiž jsme jakožto myslící bytosti konfrontováni, jimiž jsme ale zároveň sami definováni. Z hlediska monismu je tak tradičním způsobem nahlížené sousloví „hranice našeho poznání“ anachronismem. Daná hranice je totiž pouze průvodní charakteristikou toho *kým a čím jsme*, a tedy není možné na ni nahlížet jako na poukaz naší *omezenosti*, ale především jako na odraz samotné *bytostné podstaty lidství*. Z monistického principu poznávání též vyplývá, že i naše vlastní subjektivita musí být zahrnuta ve zcela rovnocenném modu mezi ostatní světové skutečnosti — souvislosti zjednané myšlením tím získávají punc celistvosti a úplnosti.

4.3.4 Most mezi přírodní a duchovní vědou

Specifikem monistického náhledu je, že své východisko staví právě tam, kde jakýkoli dualismus vidí nepřekonatelnou propast, absolutní neznámo. V čem dualistická pozice spatřuje neproniknutelnou bariéru, v tom identifikuje myšlenkový monismus svůj jistý a nezbytný základní stavební kámen. To, co je v dualistickém náhledu *podstatně* oddělené, je v monistické koncepci naopak nahlíženo jako *podstatně* spojené. Pokud dualistické reflexe světových fenoménů hledají spojení oddělených oblastí vždy jedné z nich,⁸⁸ monismus nahlíží možnost oddělení pouze prismaticem spojující vazby.

Svět je nám dán jako dvojnost (dualisticky) a poznání jej zpracovává v jednotu (monisticky). Filosofii, která vychází z tohoto základního principu, je možné označit za filosofii monistickou či monismus. Proti ní stojí teorie dvou světů neboli dualismus. Dualismus tyto světy nechápe jako dvě stránky jednotné skutečnosti, oddělované od sebe pouze naší organizací, nýbrž jako dva světy, rozdílné od sebe absolutně. Pak hledá vysvětlující principy pro jeden svět v druhém.

⁸⁸To pochopitelně vede k tomu, že jedna z těchto stran je položením výchozího bodu do druhé dokonale *popřena*. Jako příklad můžeme uvést ideu „povstávání“ ducha z hmotné báze. Představu, že z hmotného substrátu povstává duchovní kvalita, není možné přijmout z pozice jiné než takové, která inherentně onu duchovní kvalitu zcela popírá. Její chybějící místo sice můžeme vyplnit například pojmem *emergence*, ani ten však ve své bezobsažnosti nic nevysvětluje a dále jen skrytě poukazuje na vnitřní rozpor v původní představě. Monistické hledisko tento problém neobsahuje, jeho základ spočívá v rovnocenném uznání obou polarit jichž je ono samo „vysvětlujícím“ pojivem.

Dualismus se zakládá na nesprávném chápání toho, co nazýváme poznáním. Rozděluje veškeré bytí ve dvě oblasti, z nichž každá má své vlastní zákony, a staví tyto oblasti zevně proti sobě. [Steiner 1991, 80]

Monistický světový názor se tak od samotného počátku principiálně situuje do role *mostu* mezi oběma oddělenými stranami. V *myslení* je nám umožněno na tomto mostě *přímo* stát — koneckonců jsme to vždy my, kdo dává podnět k jeho vztyčení a rozepnutí mezi břehy. S vývojem našeho poznání a konstituce se obměňují krajiny, které tento most spojuje, sám zůstává beze změny — kdykoli stojí, *víme a prožíváme s jistotou*, že oba břehy jsou na svém místě tam, kde *mají a musí* aktuálně být.

Přijetí monistické pozice může být z počátku problematické, nutí nás totiž důsledně přijmout, tedy vnitřně prožít a pochopit, skutečnost, že „myslící zapomíná na [vlastní] myšlení, zatímco je vykonává“ [Steiner 1991, 31]. Tím v naší běžné zkušenosti figuruje světová skutečnost, z níž však vylučujeme sami sebe. Světová skutečnost se nám tak „naivně“ jeví jako na nás nezávislejší. Při reflexi možnosti omylu, změny náhledu či nedokonalosti vlastních smyslů — když máme možnost reflektovat změnu našeho vymezování se vůči světu — pak sice ke zkušenosti dočasně připojujeme i náš vlastní subjekt, zároveň tím však máme ihned tendenci zpochybňovat a relativizovat její původní objektivní složku — jako klam či omyl. Světová skutečnost se nám najednou jeví zastřené, nedostupná kdesi za hranicemi naší vlastní subjektivity. V našem povědomí na jedné straně stále zůstává v působnosti *pocit* oné první a základní zkušenosti, v níž se *pocitujeme* jakožto *nezávislí* pozorovatelé zcela vydělení od pozorovaných *skutečností*.⁸⁹ Na straně druhé se v okamžiku, kdy si uvědomíme „limity“ a „nedokonalosti“ našeho vjemového aparátu, stává onen prvotní pocit nezávislosti základem pro přesvědčení, že se o věcech samých vlastně nemůžeme přímo nic dozvědět. Paradoxně se tak reziduum první pozice střetává se náhledem pozice druhé a vzniká konflikt mezi našim *lpěním na pocitu jistoty* existence nezávislého a objektivního světa *bez nás* a *lpěním na pocitu jistoty* principiálního zapovězení možnosti jeho poznání. Naivní jistota se střetává s nekonečnou marností, systémovou skepsí vůči možnostem poznání.

Obě pozice však poukazují na jistý vývoj. Naivní hledisko nebere pro vztah ke skutečnosti v potaz vlastní konstituci subjektu. Subjekt a objekt jsou sice odděleny, avšak toto oddělení se nestává předmětem zkoumání skrze vědomou reflexi a nezpůsobuje tedy žádný problém.⁹⁰ Skeptické hledisko přidává ke zkušenosti význam konstituce subjektu, snaží se však přitom na pozadí udržet ve striktním oddělení subjektivní a objektivní stránku skutečnosti. Výsledkem je problematická pozice, na které je vždy nutné balancovat mezi absolutním relativismem a nutností přijmout alespoň některé skutečnosti v naivním smyslu⁹¹ — což jsou pozice, kterých se skeptické stanovisko samo snaží

⁸⁹Vizte oddíl 4.2.7 na str. 106.

⁹⁰Nebot' předměty běžné zkušenosti přijímáme s naprostou samozřejmostí tak, jak se dávají, nikoli jak se *nám* dávají. I věda obecně v rámci pole své působnosti má tendenci přijímat poznatky a předměty svého zkoumání v téže formě samozřejmosti.

⁹¹Obecná idea „věci o sobě“ je přece sama takovou „naivní“ zkušeností. Je rovněž lhostejné, jestli oblast poznání rozdělíme na oblast smyslové zkušenosti a oblast idejí, jimž zkušenostní statut odepřeme.

vyvarovat. Aby z vlastního pohledu nesklouzlo k solipsismu, hledá ono „někde“, kde bude možné přijmout ve vztahu k poznání s jistotou naivní pozici. Jediné nekonfliktní „někde“ je pozice vztahu objektu a subjektu samotného. To je ale východisko, na němž právě stojí koncepce myšlenkového monismu a jí příslušný náhled na vztah a význam *myšlení* jakožto spojovacího elementu. Monismus je v tomto smyslu nutným dalším krokem na cestě reflexe lidského poznání.⁹² Jak bylo ukázáno *myšlení je jedinou zkušeností, ke které je možné přistupovat v plně naivním smyslu.*

Reflexe objektivní složky skutečnosti — naivní hledisko — tak vede k reflexi její subjektivní složky — ke skeptickému hledisku. Jejich syntézou v dalším kroku reflexe je pak *myšlenkový monismus*, v němž jsou obě neoddělitelné složky součástí jednoho celku. Vývoj individuálního poznání není dále možné nahlížet jako oddělený od vnitřních kvalit subjektu, respektive našeho *Já*. Samotný popud k poznávání, k zažehnutí myšlenkové aktivity, jsme identifikovali s *pocitem* nespokojenosti, zakoušením rozporu mezi hledaným a daným — to je ona kvalita, která je skutečně *vlastní subjektu*. Naše poznávání rozvíjíme vždy ve směru, ve kterém tuto nespokojenost *cítíme*. S rostoucím poznáním se tak synchronně *vyvíjí* na *Já* vázaný subjekt uvnitř světa způsobem, který je mu vlastní, a vymezuje tak v něm svoji individuální pozici mezi ostatními skutečnostmi — které mu nejsou dané nedokonale, ale naopak zcela *adekvátně*. Pro monistický náhled se subjektivita, individualita sama stává z vyššího hlediska nedílnou součástí skutečnosti.⁹³ V monismu ožívá v nové rovině prastarý odkaz Sfingy a dávných mysterií: „poznej sebe sama“. Chceme-li hlouběji proniknout do světových souvislostí, není to možné bez poznání podstaty nás samých. Podobně žádnému dosaženému poznání není možné odejmout punc naší vlastní lidské osobitosti — ve spojení obou se totiž realizuje úplnost a pravda naší i světové skutečnosti.

Myšlenkový monismus, jak byl formulován Rudolfem Steinerem na konci 19. století, je možné považovat za plnohodnotné filosofické východisko. Je však možné postoupit ještě o krůček dále a označit jej za plnohodnotné fenomenologické východisko. Podobně jako u fenomenologie je klíčovou k uchopení jeho obsahu „metoda“ introspekce. Podobně jako fenomenologie, která se zrodila poměrně záhy, přibližně o dvě dekády později, obrací náš pohled nikoli k věci (světu), ale ke vztahu člověka a věci (světa) — ke skutečnosti rozdílu mezi tím, co jako lidé ve věci hledáme, a tím, co je nám v ní dáno, ke skutečnosti rozdílu mezi prázdným míněním, v pojmu, v představě, a jeho vyplněním v konkrétním vjemu. Zároveň však, jak jsme se pokusili ukázat, feno-

V každém případě budeme nuceni „někde“ konstituovat přístup subjektu k entitám, kterým nebude příslušet subjektivní charakter. Tímto způsobem však problém nijak nevyřešíme, jen onu problém působící hranici přesuneme na jinou rovinu. Objevují se znovu tytéž principiální otázky, jen v jiném hávu — jakým způsobem se subjekt dovídá o ideových vazbách a jejich souvislostech?; proč nejsou tyto poznatky stejně přístupné a pochopitelné každému subjektu?

⁹²Podtitul Steinerovy *Filosofie svobody* [Steiner 1991], v níž je tato koncepce v obecné a čisté formě představena, je „Základy moderního světového názoru“.

⁹³Stejně jako v případě *myšlení*, i subjektivitu je možné učinit *předmětem* zkoumání v objektivním smyslu — ovšem opět jen skrze *myšlení* samo.

menologický přístup značně přesahuje. Tento přesah je především ve způsobu, jakým k jevení se věci samé, k objektu, připojuje vnímající subjekt — člověka. Intencionalita pro myšlenkový monismus není jen transcendentálním vztahem, ale plnohodnotnou imanentní skutečností, která díky podstatě myšlení, jakožto nadsubjektivní i nadobjektivní sdílené reality, spojuje nitro člověka se světem — „duši“ s „tělem“. Klíčové je v tomto ohledu uvědomění, že naše subjektivní myšlenkové pochody jsou zároveň objektivní světovou skutečností — skutečně probíhajícím nadsubjektivním dějem. Každá intence poukazuje na pravé a definiční kvality subjektu a jeho činnou roli v rámci světového celku. Myšlenkový monismus transformuje pohled na člověka jako na bytost *omezenou, nedokonalou a odtrženou od světa* v pohled na bytost *úplnou, individuální a žijící uvnitř světa* — a zároveň v něm působící a vyvíjející se dle svých možností.⁹⁴

K nahlédnutí hloubky a potenciálu, které v sobě Steinerův myšlenkový monismus skrývá, stačí učinit velmi malý krok. Je to krok tak malý, že často vyvolává pochyby o velikosti svého významu, či je pro svou nepatrnost zcela přehlížen. K uskutečnění tohoto kroku stačí plně uchopit a rozvinout následující myšlenku, jíž uzavřeme tuto kapitolu:

Jakožto myslící bytost jsem schopen se povznést k uchopování světových skutečností. Když myslím, realizuji ve svém myšlení proces, který je možné jako zcela identický proces nalézt uvnitř světa, jehož jsem součástí. Uchopování světových skutečností tak probíhá na základě procesu, který v jeho celosti se světem sdílím. Myslím, a tím ve mně myslí kosmos.

★ ★ ★

Na klasickou fenomenologii je možné nahlížet jako na „první filosofii“ v tom smyslu, že je její snahou důsledná reflexe ontologické podstaty a báze všech filosofí a věd. Jejím rozšířením o náhledy Steinerova myšlenkového monismu je možné získat pohled, který k reflexi ontologické podstaty přidává i reflexi samotné možnosti a podstaty poznání a jeho souvislost s nejniternější podstatou lidství. Jako se fenomenologie snaží oprávněně nést titul „první filosofie“, můžeme její extenzi v bazálních otázkách poznání plnohodnotně označovat titulem *první fenomenologie*.

⁹⁴Tento pohled je základem Steinerovy etické koncepce, již označuje jako *etický individualismus*. V něm je důraz kladen nikoli na přizpůsobení individuálního jednání obecné maximě, ale maximě individuální, která je v konkrétní situaci vždy adekvátní kvalitám konkrétního jednotlivce.

Kapitola 5

Formální elementy myšlení

Patří k nejintimnější součásti našeho svěbytí. Spoléháme na něj pokaždé, kdy si naše bytost žádá kontaktu se světem. Poslušně následuje naši vůli a svým aktem pro nás realizuje bytí přírody. Málokdy se však obracíme k němu samému, jako by snad bylo všedním a samozřejmým, nehodné naší pozornosti.

V předchozích kapitolách jsme předmětem našich úvah učinili tři klíčové vlastnosti *myšlení*, které nyní stručně shrneme. První z těchto vlastností je *imanence* všech jeho obsahových výsledků, jakož i formy, s níž se nám tyto výsledky dávají — jako *zřejmost*. V obsahu daném nám v myšlení nenacházíme bezprostředně nic, co by bylo možné bez vnášení skrytého rozporu označit jako transcendentní či transcendentální — každá danost je vždy nutně imanentní.¹ Druhou vlastností myšlení je jeho *nad-subjektivní* podstata. Veškeré danosti dává myšlení subjektu jako objekty, tedy objektivně. Bez myšlení neexistuje objekt ani subjekt. Ono samo tedy především konstituuje vznik intencionálního vztahu, a tedy nemůže být ani čistě subjektivní, ani čistě objektivní. Hraje roli spojujícího mostu mezi subjektem a objektem, ovšem ve velmi specifickém smyslu — objektivní složka světa je každému subjektu dána zcela objektivně, ovšem v podobě ovlivněné vlastní konstitucí subjektu.² Třetí klíčovou vlastností myšlení je, že ono jediné se nám samo o sobě dává jako naprosto *přímá a úplná zkušenost*. Pouze u myšlení může být předmět naší zkušenosti *identický* se zkušeností samou — jen v případě myšlení nemusíme v jeho zkušenosti spatřovat poukaz na něco, co je „za ní“, nemusíme si u jevu klást otázku, *co se v něm jeví*. V myšlení je sám *jev* tím, *co se jeví*.

¹Dokonce i termín transcendentální, pokud jím poukazujeme na uvědomění si transcendující věci, je podobně rozporný. K předpokladům existence transcendentních entit i transcendentálního poznání jsme totiž opět došli pouze myšlenkovou úvahou na základě imanentních daností. Došli jsme k nim přijetím *představy* oddělenosti subjektu a objektu, kterou jsme ve svých úvahách povýšili do role aktuální *zkušenosti* při kontaktu s věcmi (objekty).

²Nejen ve smyslu vjemových kvalit subjektu (omezenosti smyslového aparátu), ale i ve smyslu jeho vnitřního postoje — představy, zastávání konkrétní pozice a preferovaná dogmata zde ovlivňují výsledek procesu myšlení — je vždy objektivní, ale v *podobě* určených subjektem.

Sjednocení těchto tří základních aspektů pokládá základ *monistické* filosofii, která svůj hlavní opěrný bod vkládá právě do nadsubjektivního myšlení, čím umožňuje vyvést Descartovu jistotu existence vlastní mysli za hranice subjektu.

Monistický náhled navíc pevně sjednocuje dvě zdánlivě neslučitelné polarity — *myšlení* a *zkušenost* — a umožňuje tak poukaz nutné přítomnosti zkušenostní složky i v doménách, jimž příslušející obsahy jsou tradičně nahlíženy jako výhradně ideální. Jedná se domény rozumového poznání, obsahující pravdy a souvislosti spojené se samotným myšlením a jeho formami — *logiku*, *matematiku* a *geometrii*. V následujících úvahách se pokusíme ukázat, že monistické východisko, a především jeho klíčová složka v podobě spojení myšlení a zkušenosti, hraje zásadní roli i pro širší pochopení smyslu a původu struktury těchto ideálních a formálních domén lidského poznání.

Po předchozím syntetizujícím pohledu podrobíme nyní myšlení *analýze*, jejímž prostřednictvím budeme schopni rozlišit interakce a souvislosti mezi *formami* a *obsahy*. S pomocí koncepce formy a obsahu se pokusíme se o jemnější náhled na myšlení, pojímané primárně jako zkušenost generující spojení mezi *vjemem* a *pojmem*.³ Pokud jsme se zabývali vztahem myšlení a jím konstituovanými předmětnostmi, zaměříme nyní náš introspektivní pohled na zkoumání struktury předmětnosti samotné. Pokusíme se v prvé řadě o rozbor nutné podstaty východisek všeho logického, racionálního a analytického usuzování — postihnout povahu „prvotních kamenů“ poznání a prvo počátek vzniku základních logických, matematických a geometrických forem. Po celou dobu budeme udržovat v povědomí poukaz právě na neoddělitelnost *zkušenostní složky* u všech forem myšlení a jím zprostředkovaných soudů.

Dříve, než bude možné pokročit ke konkrétním jednotlivým tematickým okruhům, mezi než jsme zařadili rozbor klasických logických paradoxů a fenomenologické aspekty vybraných problémů matematiky a fyziky, je nutné přiblížit prisma, kterým budeme na celou problematiku nahlížet. Jak bude zjevné dále, jedná se o několik zásadních principiálních vhladů, které jsou opět natolik zřejmé, že jim právě proto nebývá věnován samostatný prostor a jsou tak přijímány zcela *nevědomě* za *apriori* automaticky platné. Jak dále ukážeme, tento nevědomý faktor se u pokročilejších myšlenkových a teoretických staveb vrací v podobě „podivností“ a *paradoxů*, kdy v úvahách dospíváme do bodu, v němž tyto neuvědomované základy, ze kterých jsme však vyšli, začneme přímo či nepřímou popírat. Abychom mohli původu a vzniku zmíněných podivností porozumět, začneme explicitním nástinem těchto základních elementů.

5.1 Pevný bod

Pevný bod nebudeme hledat ve významu „archimedovském“, tedy abychom s jeho pomocí pohnuli světem, ale ve smyslu opory, o kterou budeme moci spolehlivě opřít veškerou další stavbu. Tímto pevným bodem bude v další úvaze rozuměna *vědomá zkušenost*.

³Rudolf Steiner, průkopník monistického náhledu v podobě, z níž zde vycházíme, určuje roli myšlení jako tvůrce spojení mezi vjemem a pojmem. Vizte oddíl 4.3.1 na str. 117.

nost myšlení, jak byla nastíněna v předchozích kapitolách a jak je vždy, podobně jako matematické pravdy, dostupná individuálnímu introspektivnímu náhledu.. Předmětem našeho zkoumání nebude tentokrát zřejmost a vztah subjektu a objektu, ale především *rozlišitelnost a pravdivost*.

Pro první přiblížení se ještě jednou vrátíme k základům Descartovy filosofie. Když Descartes hledal pevný bod pro svou filosofii a dospěl ke svému slavnému *myslím, tedy jsem*, označil za myšlení vše, „co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi. A tedy nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání je zde totéž, co myšlení“ [Descartes 1998, 17]. Myšlením tedy označil to, o čem bychom řekli, že je veškerým naším prožíváním — naším vědomím. K výchozí pozici jistoty ve svém myšlení (resp. pochybování) připojil pak Descartes metodu posuzování a rozeznání jistého na základě *jasnosti* (evidentní existence) a *rozlišitelnosti* (schopnosti precizně rozlišit objekt od jeho okolí) [Descartes 1998, 47]. Samotnému fenoménu rozlišitelnosti se však hlouběji nevěnuje — přijímá jej jako základní princip a nástroj k dalším úvahám. Z Descartova hlediska je pro nás důležité především to, že je zřejmé, ač to nikde explicitně neuvádí, že i pro něj je *myšlení* jistým druhem *zkušenosti*. Základem jeho filosofie se tak stává ta jediná zkušenost, kterou dále nedokáže zpochybnit — zkušenost myšlení. Klíčovým prvkem je zde právě *zvědomování prožitku, kterým je myšlení*.

Abychom se dostali k *vědomé zkušenosti myšlení* v našem pojetí, je nutné toto hledisko poněkud rozšířit. Descartes totiž obecně o zkušenosti, především však zkušenosti smyslové, pochybuje a zdůvodňuje to tím, že k omylům dochází v okamžiku, kdy je naše poznání v jasnosti a rozlišenosti nedokonalé.⁴ Poznání skrze dokonale jasné a rozlišené podle něj nemůže vést k omylu [Descartes 1998, 37–47]. *Budeme-li však důslední, pak i odhalení omylu samo musí být jasné a rozlišené, tedy musíme být schopni omylu přisoudit jak evidentní existenci, tak jej precizně vymezit vůči okolí* — tedy vůči pravdě i ostatním omylům. I evidentnímu omylu náleží tedy kvality jasnosti a rozlišenosti. Tím však ztrácíme možnost pouze na základě jasnosti a rozlišitelnosti nalézt rozdíl mezi tím, co omylem je a co jím není. To, co nazýváme omylem, totiž nemůžeme postihnout jen skrze *metodu* (jasnost, rozlišitelnost) ale až skrze uchopení předmětu její aplikace — skrze rozlišenou (evidovanou) skutečnost (jev).⁵ Míra „dokonalosti“ se v Descartově pojetí sice vztahuje na *obsah* skutečnosti (předmět), ale přisouzena je jejímu projevu, *formě* (atribut předmětu či jeho evidence).

Formou tedy budeme rozumět hodnotící metodu — *jaké to je* (jasné, rozlišené) — a *obsahem* předmět její aplikace — *co to je*. Předmět můžeme zpochybnit tím, že zjistíme nesprávné použití metody (předmět není jasný či rozlišený). To je možné učinit i bez toho, abychom byli nuceni se obrátit na předměty jiné, dosažené například správným použitím téže metody či metodami jinými. Pokud je však metoda použita správně (a to je i v případě zřejmého omylu), můžeme ke zpochybnění jejího předmětu (rozpoznání

⁴Naprostou jistotu před omylem našel pouze v jistotě prožitku myšlení.

⁵Neboli s příslušným pojmem, ideou spojit jí příslušející vjem — tedy k naší vnitřní *subjektivní* představě připojit *objektivní* náhled.

omylu) dospět jen prostřednictvím *jiných předmětů*, získaných jinak použitou metodou nebo použitím metody jiné. Jasnost a rozlišitelnost v Descartově pojetí by byly použitelnými metodickými nástroji k odhalení omylu pouze v případě, pokud by nevyžadovaly k poměřování dokonalosti svých předmětů *jiných* předmětů či metod. Například k tomu, aby bylo možné mluvit o nedokonalosti našich smyslů — o tom, že nás mohou „klamat“ — je nutné se obrátit na zkušenost (jev), že pro *jednu* „věc“ potenciálně existují *různé* (a různě jasné a rozlišené) obsahy — to, co náš pohled zachytí, je nestálé a může se měnit. Kritériem rozpoznání omylu tak není *forma* (jasnost a rozlišitelnost), ale možnost srovnání více *obsahů*.

Předpoklad možnosti existence dokonale jasného a rozlišitelného obsahu skutečnosti (zkušenosti) je předpokladem existence *konečné* ontologické roviny — reality. Problém, který nám však zůstává, je ten, že stejně jisté a rozlišitelné pro nás zůstává je i potenciální „nereálno“. Descartes v tomto ohledu nabývá pouze jistoty *jak* v myšlení poznáváme (jasně a rozlišitelně), ale ne v tom *co* vlastně poznáváme.

Rozšíření předchozího pohledu o *pojmový obsah* (co) jsou v zásadě možné dvě. Liší se od sebe především tím, jakou roli přisuzují *myšlení*, které bylo východiskem dosavadních úvah.

První rozšíření spočívá v *odtržení reality od skutečnosti*. Skutečnost, jakožto veškerá námi uvědomovaná předmětná zkušenost, bude navždy a principiálně odtržena od reálného pozadí světa, od reality, jejímž bude vždy jen nedokonalým, stínovým odrazem, formovaným naším *subjektivním* myšlením. Na tomto náhledu postavil svou prvotní epistemologii například Immanuel Kant ve své *Kritice čistého rozumu*. Ve skutečnosti šel ještě o krok dále, jelikož myšlení samému (racionalitě) odňal zkušenostní povahu — tu ponechal v procesu poznávání pouze smyslovosti v názoru — a myšlení přesunul v jeho čisté formě do role konstituce transcendentálního poznání. Nutným důsledkem tohoto přístupu je neprolomitelné *oddělení subjektu a objektu*. Subjektivní poznatky jsou vždy jen transcendentálním uchopením nedosažitelné *věci o sobě*, objektu reality, o němž se dozvídáme prostřednictvím omezených smyslových vjemových zkušeností. Aby tento přístup nesklouzl k solipsismu, je nutné *postulovat intersubjektivitu* — prostředek sdílení poznatků mezi jednotlivými subjekty. Problém nastane, položíme-li si otázku, zda je tato intersubjektivita skutečností (subjektivním stínem) nebo realitou (věcí o sobě). Věcí o sobě být nemůže, to by odporovalo samému jádru tohoto náhledu. Pokud je tedy opět pouze stínovou subjektivní skutečností, pak zavedení konceptu *intersubjektivity* nic neřeší.

Druhé východisko je téměř opakem prvního. Absenci přímého propojení „vnitřní“ jistoty našeho myšlení, s proměnlivostí a vrtkavostí objektů „vnějšího“ světa, lze namísto jejich striktního oddělení vyřešit přesným opakem — položením důrazu na jejich spojení skrze intenci. K tomuto spojení dojdeme v okamžiku, kdy *zkušenost že myslíme*, rozšíříme o *zkušenost jak myslíme* — tedy vždy intencionálně. Výsledkem tohoto přístupu je *monistická* filosofie, která, namísto aby se primárně snažila vypořádat s proměnlivostí a nestálostí subjektu dostupných vnějších obsahů, klade důraz na jistotu

a stálost samotného spojení „vnitřního“ a „vnějšího“ světa — klade důraz na skutečnou invariantní podstatu veškeré zřejmosti a myšlení. V myšlení je tak nalezena nejen absolutní a nezpochybnitelná jistota (že myslíme), ale též jistota *spojení* subjektu s objektem — a tedy spojení formy s obsahem (jak myslíme). Toto hledisko není nuceno řešit problém míry korespondence „věci o sobě“ se subjektivní skutečností, svůj fundament totiž nevkládá do předpokladu nedostupné „absolutní ontologické báze“, ale do absolutní povahy spojení subjektu a objektu.

Kromě toho jsme schopni nahlédnout, že se v případě myšlení jedná o *proces*, tedy o něco, co má své „východisko“ a svůj „cíl“. Východisko — ono „odkud“ — je subjektivní *vjem*, jeho cíl — ono „kam“ — je objektivní *pojmem*. Pokud tedy myšlením rozumíme proces, který spojuje vjem a pojem, pak trojice *vjem-myšlení-pojem* ve své celistvosti reprezentuje *myšlenku*. Pro následující úvahy je klíčové, abychom jistotu této trojnosti byli schopni přijímat se stejnou jistotou, s jakou Descartes přistupuje k samotnému myšlení.

Dosud byla v našich předchozích úvahách jednotící podkladovou entitou *zřejmost* jako zkušenostní poukaz kvalitativní invariance procesu myšlení. Tematizací této zřejmosti, či ve slabším smyslu danosti, bylo možné dojít fenomenologickými úvahami a náhledy až k nástinu a přijetí monistického hlediska. Nyní se zaměříme na další klíčovou formu myšlení — na *rozlišitelnost*. Zřejmost nám posloužila jako odrazový můstek pro uchopení absolutního charakteru myšlení. Rozlišitelnost nám nyní pomůže podobným způsobem zjednat přístup k formálním aspektům pojmových souvislostí a jejich proměn napříč různými náhledy. Skrze rozlišitelnost spojíme jistotu *aktuálního* náhledu s problémem *pravdivosti* v širším kontextu veškeré dostupné zkušenosti.

5.2 Rozlišitelnost

Myslíme-li, nacházíme ve vědomí spojení mezi vjemem a pojmem. Ze zkušenosti každý ví, že vjem není pouze jeden a stejně tak pojmů známe mnoho. Mezi vjemy i mezi pojmy jsme schopni *rozlišovat*. Před naším „zrakem“ vystupují při myšlení *rozlišené jevy*. Veškeré *jevy* jsou prožívanými skutečnostmi, které nám jako předmětnosti zprostředkovává naše myšlení. Jsou východiskem fenomenálně–objektivního přístupu ke světu, tvoří pro nás vždy jeho prvotní obsah, z něhož až poté můžeme rozvíjet další poznání.⁶ Jevem lze tedy obecně nazvat obsahový výsledek myšlení. Petr Vopěnka ve svých *Meditacích* postihuje jev takto:

Co lze pohledem zachytit a odlišit od všeho ostatního, na co lze takto ukázat, pro to si mohu zjednat první porozumění spočívající v tom, že to nějak „je“ a že to je „to“. Tomu, co na sebe může takto upozornit, co se může takto projevit, budu říkat jev. [Vopěnka 2001, 11]⁷

⁶Jsou předmětnostmi prvního modu — fakty (vizte oddíl 4.2.2 na str. 76).

⁷Ve Vopěnkově a většině klasických fenomenálních náhledů je však poznání jevu něčím *trpným* —

Jev — „to“ — je *obsahem*, který v předmětném smyslu plní naši zkušenost, k jeho *rozlišení* přináležejí konkrétní *forma*, definující podobu, v jaké této zkušenosti nabýváme. Pojmu formy se budeme nyní krátce věnovat, abychom mohli ukázat, že ve své „čisté“ podobě hraje rozlišitelnost zásadní význam pro myšlení a jeho základní logickou strukturu.

Aktem rozlišení vždy něco získáváme — *rozlišujeme jako předmět od okolí* — poznáváme, evidujeme jev. Kdybychom nerozlišovali, předmět by pro nás nebyl evidovatelný a to, co jsme skrze jeho rozlišení (vydělení) nazvali *okolím* by rovněž nemohlo existovat ve stejné podobě. S každým dalším rozlišením „vybíráme“ obsah z okolí a tím se v našem náhledu mění jejich struktura a vzájemné vztahy. V extrémním případě, kdy by ještě nedošlo k žádnému rozlišení, bychom „neviděli“ (nevnímali) vůbec nic.⁸ Veškerá skutečnost by byla naprostou *jednotou*. Byla by *celá*, ale zároveň *ničím*.⁹ Rozlišením tak povstává předmět a jeho okolí — z ničeho vzniká „něco“ a „okolí“. Forma (charakter) prvotního rozlišování je v tomto smyslu *vždy ostrá* — k rozlišení buď dojde či nikoli.

5.2.1 Prostor

Rozlišujícímu pohledu jsou předmět a jeho okolí dány vždy „současně“ a jaksi „vedle sebe“. Podobně jako myšlení spojuje pojem a pojem je *rozlišování* spojením předmětu s okolím, s kontextem, v němž byl rozlišen. Termíny jsou opět uvedeny v uvozovkách, jelikož mají sloužit jako vodítko k vyvolání představy a následně vnitřního prožitku „obecné“ rozlišitelnosti. Z toho, že rozlišené prožíváme vždy ve formě „zároveň“ a „vedle sebe“, je možné nahlédnout základní podstatu pojmu *prostoru* a *prostorovosti* v jejich nejčistších formách. Prostor je zde možno pochopitelně chápat v kontextu nejširšího možného užívání tohoto termínu, nikoli tedy jen jako *prostoru* „fyzického“, „rozprostraněného“. V souvislosti s rozlišitelností jevů (objektů) tento termín běžně užíváme ve zcela obecném modu — proto můžeme hovořit o *prostoru* všech funkcí, *prostoru* hudebních tónů, v přeneseném smyslu pak i například *prostoru* pro realizaci „něčeho“. Ve všech těchto případech se pojmem „*prostoru*“ identickým způsobem vztahujeme k rozlišitelnosti — k vymezení vztahované entity vůči jejímu kontextuálnímu okolí.

Každá danost, která je daností *něčeho* a která je rovněž daností *někde*, tedy v kontextu, tak s sebou v aktu jejího rozlišování již inherentně nese i esenci *prostorovosti*.

něčím, na jehož uchopení se nepodílí naše aktivní *Já*. Jevy jsou tak pro většinu fenomenálních přístupů výchozím bodem, který je však ontologicky stále oddělen od subjektu, který jediný může jev jako rozlišený evidovat — bez subjektu *není* jevu. Je však evidentní, že i z hlediska tohoto reziduálně „objektivistického“ pohledu na svět je jev *rozlišen* a brán jako existující *jistota*. Důležité rovněž je, že tuto jistotu máme ještě dříve, než k jevu připojíme nějakou jazykovou reprezentaci; že tomu tak je můžeme nahlédnout již z toho, že jev v prvním přiblížení označujeme pouze jako neurčité „to“. „To“, které jsme opětovně schopni rozeznat (rozlišit), ačkoli pro „to“ ještě nemáme zavedený jazykový termín.

⁸Zakoušeli bychom v podstatě stav transcendentálního diváka, který vnímá pouze bazální rovinu čistého vědomí bez jakýchkoli objektů.

⁹Dalo by se říci, že nerozdělená jednota je odrazem ničeho. V této souvislosti stojí za zmínku poukázat na hermetické podobnosti, podle nějž je základním číslem číslo 0 (nic, prázdnota), jehož zrcadlením vzniká číslo 1 (plnost, jednota) [Lasenic 1990, 26].

Ke všemu, co je nějak rozlišeno, vždy náleží i tomuto rozlišení adekvátní „prostor“ — cokoli, co chápeme jako evidovatelnou existenci, chápeme vždy jako existenci v příslušném prostoru a zároveň jsou pro nás tyto existence samy definičním vymezením kvalit takového prostoru. Pojem prostoru tak vyvstává zcela automaticky jako reflexe bazální formy, s jakou se v myšlení konstituují danosti. *Prostor je formou toho, co je rozlišeno.*

5.2.2 Číslo

Zároveň můžeme nahlédnout, že *forma* rozlišení má velmi blízko k tomu, co známe pod pojmem *číslo*. K esenci pojmu *číslo* dojdeme v okamžiku, kdy předmětně uchopíme *formu*, která přísluší rozlišitelnosti samotné. V prvotním rozlišování, v povstání objektu a jeho okolí, tkví podstata prvního rozlišitelného čísla — čísla *dvě*.¹⁰ S každým dalším rozlišením jsou automaticky tvořena všechna ostatní přirozená čísla.

Jak poukazuje Petr Vopěnka, nejostřejší nám známou entitou jsou právě malá přirozená čísla [Vopěnka 2009, 39–41]. Podobně akt rozlišení, povstání jevu, je naprosto jistý — ostrý. Jistota, se kterou od sebe dokážeme rozlišovat malá přirozená čísla je táž jistota, se kterou dokážeme od sebe rozlišovat nevelký počet evidovaných předmětů. Analogie však nekončí na malých počtech. Stejně jako pro náš „vnitřní zrak“ téměř splývají čísla milion a milion-jedna, identicky ztrácíme schopnost rozlišovat v běžném životě objekty, je-li jejich množství příliš veliké — vidíme-li najednou celý milionový dav, již těžko od sebe rozlišíme jednotlivé osoby nebo jejich přesný počet.

Všimněme si, že pro vymezení pojmu čísla nemusíme hledat oporu ve smyslu *reprezentace počtu*. Počet poukazuje na již konkrétní stav rozlišenosti objektů — i v obecnosti pojem počet do jisté míry předznamenává *konkrétní* rozlišenost reprezentovanou *konkrétním* číslem. Počet sám již *předpokládá* rozlišenost. *Podstata čísla — číselnost — je čistou formou rozlišitelnosti samotné.* V důsledku toho je tak *číslo* nutným formálním aspektem myšlení — *každá* danost, každý intencionální vztah v sobě ve vlastní rozlišitelnosti nese číselný charakter.

* * *

Takto lze ve formě rozlišitelnosti nalézt v čisté podobě dvojí — *prostorovost* a *číselnost*. První je prvotní formou rozlišovaného, druhé prvotní formou rozlišitelnosti samotné. Každé rozlišení, které jsme schopni zachytit pohledem, s sebou ve své nejčistší podobě nese esenci pojmu prostoru a zároveň s ní esenci pojmu čísla.

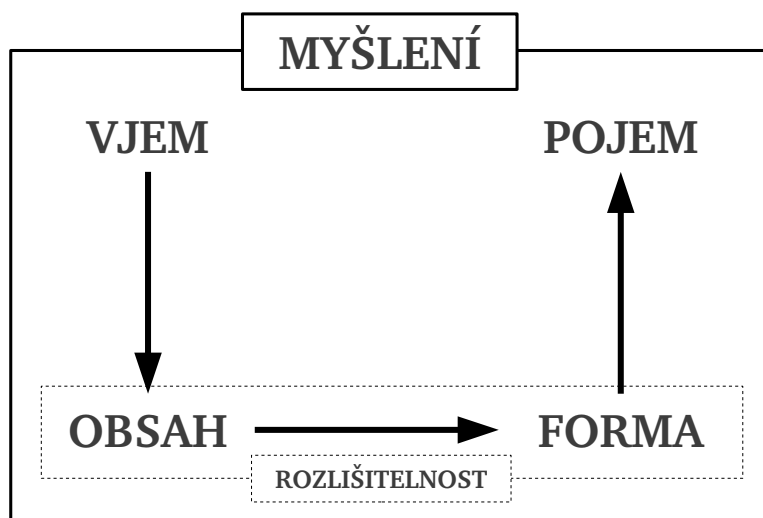
Není bez zajímavosti, že počátky matematiky, která se začala rozvíjet jako cesta *jisté pravdy*, jsou rozvojem vzhledů a aplikací oněch dvou esencí rozlišitelnosti. V tomto ohledu přestává být záhadou, že aritmetika a geometrie jsou domény s *invariantní* platností svých obsahů, jestliže je jejich základ takto přímo svázán s *invariancí esence* všech

¹⁰Číslům *jedna* a *nula* v tuto chvíli ponecháme jejich „mystický“ charakter a nebudeme se zabývat tím, jaký vztah má jejich obsah k formě rozlišování.

daností samých — s myšlením. Formální základ „prostorovosti myšlení“ došel své manifestace v rozvíjející se *geometrii* a základ „číselnosti myšlení“ v počátcích nauky o číslech, v *aritmice*. Ona jistota, kterou Platonici a Pythagorejci spatřovali v elementárních geometrických objektech a v přirozených číslech, vyplývá nutně přímo z formy rozlišitelnosti, která je zároveň formou myšlení. Zpětným náhledem pak můžeme kruh uzavřít — v aplikovaném uchopení aritmetických a geometrických jistot se zrcadí počátky matematiky, která svou prvotní oporu nachází právě v probouzející se schopnosti uchopit základní *formální elementy myšlení*.

5.3 Obsah a forma

Vytváření vazby mezi vjemem a pojmem shrnujeme pod pojmem myšlení. V podobném duchu nyní přistoupíme k *rozlišování* jakožto ke spojení *obsahu* a *formy*. Tyto čtyři termíny se nyní pokusíme uvést do vzájemné souvislosti, v jaké se ukazují našemu vnitřnímu zraku při introspektivní analýze myšlení. Nebudeme — ani nemůžeme — je tedy považovat za pouze účelné abstrakce, ale za pojmy reprezentující konkrétní prvky naší introspektivní zkušenosti. Jejich základní strukturní „uspořádání“ je možné nahlédnout na obrázku 5.1.



Obrázek 5.1: Formální elementy myšlení

5.3.1 Vjem–pojem

Roli vjemu a pojmu jsme již částečně tematizovali při rozboru Steinerova monistického hlediska.¹¹ Tento náhled nyní rozšíříme a spojíme s problémem rozlišitelnosti.

Rozdíl mezi tím, co je míněno termíny *vjem* a *pojem*, se dá nejnázve ukázat na rozdílu mezi *dívat se* a *vidět* — na procesu vyvstávání předmětností ve vědomí. Můžeme se

¹¹Vizte oddíl 4.3.1 na str. 117.

dívat do krajiny a přitom místo stromů, luk a oblohy „vidět“ jen souvislou změť barevných skvrn — to je čistý vjem. Stejně tak můžeme jít v zamyšlení městem, a přesto, že máme oči otevřené a díváme se do prostoru kolem sebe, přesto přes vlastní myšlenky „nevidíme“ kudy jdeme. V prvním případě se sice díváme, ale nejsme schopni *rozlišit* na vjemu žádné objekty. V druhém případě bychom objekty snad i poznali, ale v našem vědomí žádné objekty nevyvstávají, protože mysl zaměstnáváme jinou činností — myšlení nám na základě našeho volního směřování konstituuje jiné předmětnosti. Oba případy ukazují, jak je možné dívat se a nevidět. *Vidíme* až v okamžiku, kdy ve *vjemu* rozlišujeme další struktury. To, s čím je nutné vjem spojit, aby vyvstala rozlišená předmětnost, je *pojmem*. Pojmem je to, co se staví do role pomyslné „vyprázdněné formy“, která při „naplnění obsahem“ vjemu získává charakter konkrétního evidovaného objektu. Tímto způsobem se vjemy spojují s již známými či nově vyvstávajícími pojmy. Konkrétní akt *spojení vjemu a pojmu* je pak tím, co nazýváme *myšlenkou*. Vjemem je tedy vše, co je položeno před náš „zrak“ jako čistá zkušenost.¹² Pojem reprezentuje nutnou formální esenci, jen díky které jsme ve vjemu schopni *rozlišit* konkrétní objekt.

Tato základní formální strukturace myšlení v mezích vjemu a pojmu sice odpovídá obecné zkušenosti myšlení, přesto pro přílišnou obecnost neumožňuje dobře postihnout na kontextu závislou předmětnost, jak jsme ji rozebírali v kapitole 2, ani variace předmětnosti ve vědomí při střídání předmětných modů vědomí.¹³ Přesto, že u poznání v principu nikdy nepřekračujeme hranice myšlení, a tedy vše, co v něm probíhá, se odehrává „v oblasti mezi“ vjemem a pojmem, je pro hlubší rozbor nutné odkrýt u myšlení jeho jemnější předitivo.

V kapitole 2 jsme poukázali na vliv *kontextu* na konečnou podobu objektů naší zkušenosti.¹⁴ Kontext samotný, ač je koherentním celkem, není nedělitelný — sám je strukturovanou složeninou, agregátem vzájemnými souvislostmi propojených, předmětných jednotlivostí.¹⁵ Přecházíme-li v rámci kontextu pohledem z jedné předmětnosti k druhé, jejich vazby zůstávají zachovány, pouze z celku kontextu vyzdvihujeme k naší pozornosti do vědomí jeho různé složky — kontext nám umožňuje tyto jednotlivosti evidovat. *Vidět* vždy znamená vidět *něco v kontextu*.

Rozlišitelnost jednotlivostí v rámci kontextu je ukotvena ze dvou stran — z jedné strany jistotou *evidence* na základě *vjemové* báze; ze strany druhé možností *porozumění* na základě uchopitelné struktury *pojmové* báze. Těmto dvěma aspektům rozlišitelnosti v rámci kontextu budeme říkat *obsah* a *forma*. Jejich smysl naznačí následující analýza.

¹²Vizte oddíl 4.2.4 na str. 98.

¹³Vizte oddíl 4.2.2 na str. 76.

¹⁴Poukázali jsme na skutečnost, že změnou kontextuálního pozadí se může zcela transformovat naše aktuální zkušenost. Například obraz trojrozměrné krychle se po změně „výkladového pozadí“ (třírozměrný prostor — rovina) změní na obraz rovinného obrazce. Obojím zároveň však, v jednom pohledu, být nemůže.

¹⁵Například zkušenost vyvstávající v rámci daného paradigmatu, tj. agregátu jednotlivostí konstituujících kontextuální rámec, je komplexně předurčena jeho jednotlivostmi a jejich vzájemnými souvislostmi. Vizte oddíl 2.2.3 na str. 32.

5.3.2 Vjem–obsah

Naší běžnou zkušeností je, že s vjemem bývá spojena *evidence jevů*. Jvem je přesně ono identifikovatelné „to“, o jehož evidenci sami od sebe nijak neusilujeme, přesto je nám k evidenci dáno. S vjemem tedy zakoušíme evidenci (většinou více) jevů, které máme tendenci přijímat „jak se nám dávají“ — a tedy zcela zřejmě, jako *fakta*. Tato, v jistém smyslu trpná evidence odpovídá v podstatě prvnímu předmětnému modu vědomí. Všechny takové jevy příslušející vjemu budeme nazývat *obsahem* vjemu.

Rozdíl mezi vjemem a obsahem se dá opět přiblížit na rozdílu mezi *dívat se* a *vidět*. Díváme-li se do kraje, máme *vjem* reprezentovaný změtí barevných skvrn, přechodů, světlých a tmavých oblastí. Vidíme-li v této změti stromy, louky a oblohu, evidujeme ve vjemu *obsah*. Klíčovou je ovšem pro nás skutečnost, že je obsah vždy dosažitelný pouze ve spojení s jej podkládající, bezprostřední vjemovou zkušeností.

Naší další běžnou zkušeností, která s poměrem vjemu a obsahu bezprostředně souvisí, je možnost evidence *různých* obsahů na *témže* vjemu v případě více možných kontextů. Svázání konkrétního vjemu s konkrétním obsahem nazveme *pohled*. Možnost evidence více obsahů nad týmž vjemem je tedy (dle definice) možností existence *různých* *pohledů*.

5.3.3 Obsah–forma, analýza

Vztah *obsahu* a *formy* je středobodem našeho rozboru. Spojení obsahu s formou jsme identifikovali jako proces *rozlišování*. Toto spojení má principiálně rekurzivní charakter a lze jej vystihnout takto:

V rámci pohledu dochází k rozlišování forem na obsahu. Tyto formy se vzápětí stávají obsahem, na němž mohou být rozlišovány formy další. Každý obsah má formální původ. Každá forma se může, ale nemusí, stát obsahem.

Veškeré rozlišování má *v rámci jednoho pohledu* vždy směr *shora dolů*, od obecného ke konkrétnímu. Již samo slovo rozlišování samo indikuje proces „rozdělení“ či „dělení“. Nejprve musí existovat základ, který je až pak možné dále dělit — analyzovat. Dělením tohoto základu pak dostáváme nové obsahy, které je možné dělit dále. Výchoziskem rozlišování je čistý vjem — v podstatě „prázdný“ obsah — na němž jsou rozlišeny *formy*, které „uzavírají“ a de-facto *vymezují*, jim příslušné *obsahy*. Vjem se začíná strukturovat — formovat — a nám je umožněno „něco“ vidět. Ve vztahu obsahu a formy se skrývá podstata procesu analýzy:

Rozlišování forem na obsahu je procesem analýzy.

Všimněme si, že *analýzou*, rozlišováním forem na obsahu, *není možné výchozí obsah změnit* či *popřít*, *ani neumožňuje dojít k obsahu, který s ním bude v rozporu*. K „rozporné evidenci“ můžeme dojít jedině tehdy, pokud bychom v počátku založili proces analýzy na *jiném* obsahu — výsledná analýza pak povede k *jiným* evidencím, které jsou

ale vztažené k jinému původnímu obsahu. Když k tomu dojde, *změnil se náš celkový pohled*¹⁶ a je nutné s procesem rozlišování forem na obsahu začít znovu. Všimněme si však, že ke zmíněné „rozporné evidenci“ nemůže nikdy docházet na úrovni čistého vjemu, ale až na úrovních vyšších — předmětných. Nad úrovní čistého vjemu je podoba naší (předmětné) zkušenosti dána myšlením *v kontextu*, a tento kontext je sám uceleným agregátem prvky naší předmětné zkušenosti — získané dříve opět myšlením *v kontextu*. Rozporná evidence nad jednou vjemovou bází se proto může týkat pouze obsahů, které samy byly již dříve „formalizovány“.¹⁷

Pro ilustraci opět využijeme naší analogii s pohledem do krajiny. Nejprve jsme schopni v krajině vidět stromy, oblohu, louky. Dále můžeme rozeznat mezi stromy topoly, buky, smrky a břízy, stromy vzrostlé a menší. Avšak žádným myslitelným procesem nemůžeme *analýzou* stromů zjistit, že stromy nevidíme. Při pohledu do krajiny nemáme nejmenší důvod se domnívat, že bychom mohli dojít ke zjištění, že žádné stromy vlastně nevidíme — to se nám jeví jako holá nemožnost.¹⁸ Ovšem v případě našeho obrázku „krychle“¹⁹) toto již neplatí. U něj jsme schopni měnit kontexty a s nimi i obsah přinášející pohledy. Co však zůstává v platnosti je onen klíčový formální princip, že analýzou v rámci jednoho pohledu — v jednom kontextu — *není* možné jemu příslušné obsahy jakkoli zpochybnit.

Pro nemožnost zpochybnění původních obsahů v rámci pohledu je možné najít důvod. Dokonce se jedná o důvod *principiální a absolutní* — tyto jeho atributy lze dokonce poměrně snadno odkrýt. Pokusíme-li se totiž ohlédnout zpět a dojít k vůbec prvotnímu možnému obsahu, u kterého můžeme dle výše nastíněného principu očekávat, že nebudeme schopni zpochybnit, musíme přece dojít k Descartovu *cogito ergo sum*, k našemu *výchozímu bodu*, k jistotě vlastního *vědomí*. Postup, jakým se k této jistotě dostáváme, se však od Descartova liší. Nehledáme totiž poslední nám poznatelnou, nezpochybnitelnou entitu, ale sestupujeme na analytickém „stromu“ rozlišených forem směrem dolů ke kmeni, až narazíme na obsah, z něhož bylo vůbec možné analýzu započít. Dostáváme se tak rovněž k jistotě vlastního vědomí, avšak spíše ve smyslu úplné fenomenologické redukce, kde onen prvotní obsah je obsahem vědomí transcendentálního diváka. Tento prvotní obsah *nemá alternativu* — je první „bezpředmětnou předmětností“, která nemá potenciál se jevit jinak, *odstiňovat*. Jedinou alternativou k tomuto prvotnímu obsahu by byla *absence vědomí*.

¹⁶A s ním i celý jím generovaný kontext. *Kontext* chápeme jako již konstituovaný a strukturovaný soubor vzájemně provázaných obsahů a forem, který má vesměs pasivní charakter. Oproti tomu *pohledem* rozumíme spíše činný princip tvorby obsahu ve vjemu.

¹⁷Pozorný čtenář si na tomto místě jistě všimá explicitní souvislosti jak s *předmětnými mody vědomí* (oddíl 4.2.2 na str. 76), tak s fenomenologickou redukcí (oddíl 3.3 na str. 43). *Epoché* je v tomto ohledu možno nahlížet jako *opačný* proces, kdy odhlížíme od vyšší předmětné *formy*, abychom se dostali k jí podkládajícímu *obsahu*. Obsahem prvotním — „nejnižším“ — je pak čistý proud vědomí, čistý vjem.

¹⁸Můžeme být pochopitelně oklamáni tím, že místo stromů budou v krajině například jen jejich umělé makety, u nichž prvotní analýzou jejich nepravost odhalíme. Pointa je však v tom, že i přes toto odhalení nedošlo ke zpochybnění původního poznatku, totiž že vidíme stromy, třebaže umělé. V prvotním vjemu jsme totiž nerozlišili, že „vidíme živé stromy“, pouze že „vidíme stromy“.

¹⁹Obrázek 2.2 na str. 30.

Příslušnost obsahu k formě je vzájemná a nerozlučná. Jejich prostřednictvím můžeme opět nahlédnout, jak pevně je spojeno to, co běžně rozlišujeme jako myšlení a zkušenost, případně subjekt a objekt. Obsah k nám až skrze jemu příslušnou formu může přistupovat jako — objektivní — předmětnost, na druhé straně pak forma získává svůj evidenční charakter, pouze je-li vyplněna obsahem, má-li se v čem — subjektivně — ukazovat, jevit, odstiňovat.

5.3.4 Forma–pojem, syntéza

Má-li vztah obsahu a formy charakteristické rysy procesu analýzy, je pak souvislost mezi formou a pojmem charakterizovatelná procesem *syntézy*. Každý stupeň „vertikální hierarchie“ rozlišených forem, které vymezují obsahy pro další rozlišování, rozšiřuje a prohlubuje význam stupňů, které stojí v této hierarchii níže. Tento „zpětný souhrn“, *syntéza* všech rozmanitých forem a obsahů vyšších — konkrétnějších — stupňů, konstituuje pro každý nižší — obecnější — stupeň to, co označujeme jako *pojem*.

Pojem je „to“, co ve vjemu rozlišeně poznáváme.

Pojem je spojen s vjemem skrze rozlišitelnost v podobě obsahu a formy (obr. 5.1). Každý pojem je spojen s „fenomenální bází“ vjemu. Vjemy se však neustále mění a přináší s sebou rozmanitost v mnohosti *konkrétních* forem a jejich obsahů. Syntézou rozlišitelných elementů každého obsahu se dostáváme k pojmu.²⁰ Pojem pochopitelně není stejné podstaty jako vjem, a tak i jeho „trvalost“ či „proměnlivost“ je na vjemu nezávislá. Různé vjemy, odstíny „věci“ mohou vyvolat evidenci *téhož pojmu*, podobně jako tentýž vjem může vyvolat evidenci *různých pojmů*.²¹

Jestliže nám podstata, skrytá za významem elementů vjem–obsah–forma, umožňovala rozlišovat — a tedy *evidovat* —, až skrze pojem je nám umožněno *rozumět a chápat* — chápat se světa tím, že *pojmenujeme jeho obsah*. Vidíme, že taková struktura není statická, ale v pravém smyslu živá a proměnlivá, že neklade na možnost evidence *nových* obsahů a forem v souvislosti s pojmem žádná principiální omezení, umožňuje pojmu se rozvíjet. S každým dalším rozlišováním, tj. s každým dalším aktem myšlení, s každou myšlenkou, dostává v procesu syntézy pojem stále novější, aktuálnější a bohatší rozsah — *roste*. Zároveň si však pojem i přes proměnlivost jemu příslušejících forem a obsahů (různých vjemů) ponechává identitu — *konkrétní jméno*. Opět vidíme, jak myšlení (spojení vjemu a pojmu) *neměnnost* jména propojuje s realitou života *v rozmanitosti* jeho konkrétních reálných manifestací.²²

²⁰V běžném smyslu máme tendenci pojem chápat jako jazykovou kategorii. V našem případě však pojmem není pouhá abstrakce, ale přímo evidovatelná idea — není abstrakcí, ale skutečností, se kterou máme v její evidenci přímou zkušenost.

²¹Obejdeme-li dům, konkrétní vjem i jemu příslušné obsahy a formy se změní, pojem *tohoto domu* však pro nás zůstává stejný. Na druhou stranu obrázek 2.2 umožňuje na základě jednoho vjemu evidovat více odlišných pojmů. Opět zde připomínáme, že není nutné a ani vhodné zavádět distinkci mezi „pojmem“ a „instancí pojmu“ — v nastíněném pojetí se totiž v takovém případě jedná o *dva různé* pojmy (vizte též pojednání o čisté zkušenosti, oddíl 4.2.4, str. 98).

²²Rozvolněněji bychom mohli říci, že životem slova (pojmu) je odstíněný jev (vjem).

Použijeme-li opět naši analogii s pohledem do krajiny a vyjdeme-li z jistoty našeho rozlišení (evidence) stromu, je možné sledovat, jak se při bližším pohledu pojem stromu vyvíjí. Prožitek rozlišení stromu se stává východiskem, základem, ke kterému postupně přibývají nové obsahy — strom je listnatý, je to topol, je v blízkosti vody, nemá listí atd.²³ Syntézou těchto nových rozlišeností pak akumulujeme rozsah poznání svázaného s pojmy „strom“ a „tento strom“ (a dalšími).

* * *

Z charakteru myšlení vyplývá, že k rozlišeným výchozím obsahům — fenoménům, jevům — a jejich formám — způsobu jejich jevení se, odstiňování — přísluší i *reálná existence* k nim připojeným pojmům. Vjem i pojem jsou nedílnými formálními aspekty reality, kterou nám *myšlení* v jejich spojení dává k dispozici jako konkrétní *zkušenost*.²⁴

5.4 Identita

„Co se navzájem kryje navzájem rovno jest“, praví první axiom Eukleidovy geometrie [Eukleides 2007, 43]. Ve starověké geometrii poukazovala tato rovnost především na *identitu obsahů* plošných útvarů. K rozhodnutí, zda jsou dva obsahy identické, se používala metoda překryvu — jeden útvar byl *rozdělen* na jednotlivé části, které byly následně přeskupeny a umístěny přes útvar druhý tak, aby bylo možno jedním pohledem přímo *evidovat*, zda se oba útvary kryjí či nikoli. Identita obsahů v geometrii tak byla podložena fenomenálně — zkušeností konkrétního náhledu.²⁵

²³Rozlišitelnost v našem pojetí není možné reprezentovat či připodobnit pouze k procesu postupného dělení celku na menší a menší části. Důležité je rozlišení *formy* na nějakém jevu, *obsahu* nebo ve vztahu k němu. Zmíněná *prostorovost* rozlišování není vázaná jen na dvě či tři „dimenze prostoru“, jimiž se ve vědomí chápeme fyzických těles, ale reprezentuje *vzájemnost, současnou evidenci* (existenci) dvou a více forem. Tří-dimenzionální prostor umožňuje chápat se této vzájemnosti pro fyzická tělesa, to, co bychom mohli nazvat třeba jako „zvukový prostor“ umožňuje stejným způsobem současnou koexistenci více tónů stejných či různých nástrojů atd. Proto můžeme říci nejen tolik, že u stromu rozlišujeme, zda má listí nebo je holý, ale rovněž, že roste ze země a je v blízkosti vody. Všechna tato rozšíření jsou *extenzemi* původního jevu.

²⁴Všimněme si, že toto hledisko je jakousi vyšší syntézou nominalistického a realistického přístupu k podstatě pojmu. Pojem *musí* být vždy v jistém smyslu „abstrahován“ (objeven) na podkladě vjemové rozmanitosti. To však neznamená, že by nebyl *reálnou* součástí světa — je přece vždy dán k evidenci v podobě zcela *konkrétní* zkušenosti. Pouze v okamžiku, kdy bychom chtěli zkušenost hledat pouze ve vjemové oblasti, kde ji pochopitelně nikdy nenajdeme, a upírali jí ideální složku, je možné zaujmout nominalistickou pozici a považovat pojem za něco nereálného. Nominalismus se pro svou oporu obrací na obsah *bez formy* — pokud by pojem skutečně „neexistoval“, nebyla by možná ani jakákoli zkušenost. Realistické stanovisko zase přehlíží nutnost svázání pojmu s *konkrétním* vjemem, či více konkrétními vjemy, a považuje jej za již nějak předem „hotovou“ věc. Taková pozice se snaží opřít o reálně existující formu, která je však prázdná, *bez obsahu* — pokud pojem skutečně existuje, musí být evidovatelný na základě konkrétního vjemu. Syntézou obou těchto stanovisek je pak opět nastíněné stanovisko *monistické*.

²⁵Na tomto místě je možné lehce oživit uvedenou poznámku o *prostorovosti* jakožto čistého formálního podkladu myšlení — a tedy i rozlišování (oddíl 5.2.1 na str. 135).

Přihlédneme-li k dosavadnímu pojednání o rozlišitelnosti jako vztahu obsahu a formy, nabízí se možnost rovněž *identitu* chápat jejím prostřednictvím — tedy jako *nerozlišitelnost*. Podobně jako ve starověké geometrii byly dva útvary stejné tehdy, nebylo-li možno je rozlišit vůči sobě v překryvu, tak i *identita sama je formálním uchopením nerozlišitelnosti*. Měla-li rozlišitelnost obsahový a formální charakter, je vhodné nyní oba tyto formální elementy a jejich vztah analyzovat i u jejího opaku, nerozlišitelnosti — u identity. Poukážeme zde opět na dvojí modus chápání stejného a budeme rozlišovat mezi identitou *formy* a identitou *obsahu*.

5.4.1 Identita formy

Identitu formy lze nejspíše přiblížit na tom, co nám běžně reprezentuje pojem *identifikace*. Identifikace je totiž převážně užíváno jakožto termínu pro náhled *nerozlišitelnosti forem*. Tento akt vychází vždy ze spojení formy s pojmem a směřuje od rozlišené formy k pojmu. Identifikujeme-li dva předměty stejným způsobem, tedy spojíme-li si jejich evidenci se stejným pojmem, budou navzájem formálně identické. Identita formy dovoluje na základě rozlišitelných vlastností rozeznat předmět bez toho, abychom se museli zabývat konkrétními obsahy, skrze které jsme na něm rozlišené formy mohli evidovat.

Postavíme-li vedle sebe na stůl dva předměty, můžeme naším pohledem posuzovat jejich formální identitu. V prvním okamžiku na nich rozlišíme *tutéž formu*, která okamžitě vyvolá spojení s pojmem „hrnek“. Po této stránce jsou oba předměty identické, oba jsou „hrnky“. Rozlišováním dalších forem zjistíme, že jsou oba „bílé“, oba „stejně váhy“, ze „stejného materiálu“ atd. Závěrem bude *formální* identita obou předmětů. Kdykoli nám pak bude položen před zrak jeden z hrnků, budeme schopni jej *formálně identifikovat* vždy jako jeden a týž. Identita formy však většinou respektuje určité meze. Hrnky můžeme označit za identické, aniž bychom k tomu požadovali, aby k jejich formálním vlastnostem přibyla například i jejich stejná pozice v prostoru (či vůči ostatním předmětům) nebo na setiny gramu stejná hmotnost. Identita, stejně jako rozlišitelnost, je *evidencí* a je *vázána* na jí příslušející a vymezující *pohled* — na aktuální *kontext*. Pohled, v jehož rámci evidence probíhá, je pomyslně vždy omezen horizontem svého dosahu — oblastí, která určuje kritéria rozlišitelnosti a s nimi i kritéria stejnosti. Při *každé* postupující analýze bychom dříve nebo později byli schopni evidovat nějaký rozdíl, odlišnost, která by nás svedla k závěru, že dříve nerozlišitelné předměty vlastně vzájemně identické *nejdou*. Čeho si však většinou v tomto ohledu již nevšímáme, je skutečnost, že v rámci takové analýzy průběžně měníme kritéria, dle nichž stejnost poměrujeme — pohled postupně *zostřujeme*, posunujeme jeho výchozí bod atd.

5.4.2 Identita obsahu

Druhou možností, jak nahlížet na identitu, je chápat ji jako *identitu obsahu*. Pokud jsme se výše v procesu rozlišování zaměřili na jeho formálně–pojmovou část a uchopili tak identitu rozlišovaných forem, zaměříme se nyní na „to“, co v evidenci představuje

obsah, jemuž jsme dané formy přisoudili — obracíme se k podstatě, skryté za *jevem* samým. Jaký je fundamentální charakter *identity obsahu* osvětlíme opět na příkladě.²⁶

Máme před sebou v modelové situaci dva formálně identické hrnky.²⁷ Jak poznáme, že jsou tyto dva objekty identické nejen svou formou, ale i obsahem? Pokud například jednomu z hrnků ulomíme ucho a u druhého dojde k téže změně, pak můžeme říct, že jsou tyto hrnky identické nejen svou formou, ale i obsahem. Oba jevy budou mít nejen stejnou formu v rámci pohledu, ale i samotný obsah — to, co je substanciálním základem, na němž dochází k evidenci formy odstiňováním se, jevením se „nějak“ jako předmětnost. K bližšímu nastínění lze použít následující explicitní vyjádření:²⁸

Řekneme, že akce A má efekt na objekt X (neboli, že X bylo změněno A), jestliže nějaká forma P, která byla rozlišena na X před A, se stane nerozlišenou po A.

Řekneme, že dva objekty X, Y jsou stejné, jestliže jakákoli akce, která má efekt na X, má tentýž efekt na Y.

Výše uvedená definice dobře demonstruje identitu obsahu, ale zároveň předpokládá, že objekty *X* a *Y* mohou být rozlišitelné svou, nějakou jim příslušnou, formou (mohou například ležet v prostoru vedle sebe). V naší běžné zkušenosti se nesetkáváme často s případy, kdy by byla identita obsahová v praktickém ohledu nějak výrazněji odlišná od identity formální. Naopak právě zkušenost s tím, že identita formální nás většinou vede k poznání identity obsahové, k jednoznačné identifikaci konkrétního předmětu, a zároveň že předpokládaná identita obsahu implikuje identitu formy, je základem možnosti konzistentního poznávání světa.²⁹

I přes jejich blízkost existuje mezi formální a obsahovou identitou rozdíl. Formální identita nám umožňuje rozlišené objekty vzájemně identifikovat a v rámci jednoho kontextu je spojit se stejnými pojmy. Obsahová identita však poukazuje na stejnost bytostnou, na stejnost podstaty, která náleží ke konkrétnímu kontextu — poukazuje od konkrétního, formálně rozlišeného objektu k jeho fenomenálnímu pozadí, k tomu, co jej jako fenomén vůbec konstituuje. Například svého blízkého přítele můžeme identifikovat, rozlišit při mnoha příležitostech v kontextuálně navzájem velmi odlišných situacích. Jistota toho, že jsme schopni jej poznat, pramení z identity formální. Tato

²⁶Inspirováno přednáškami Hala Abelsona a Geralda Sussmana z MIT [Abelson–Sussman 1985, záznam 5a].

²⁷Stejně by příklad fungoval i v případě, že tyto dva hrnky neuvidíme najednou vedle sebe, ale budou nám ukázány postupně v různých časech.

²⁸Modifikované znění přístupu k identitě objektů v přednášce [Abelson–Sussman 1985, záznam 5a, 1h:0min]. Původní znění je v podobě: *Řekneme, že akce A má efekt na objekt X (neboli, že X bylo změněno A), jestliže nějaká vlastnost P, která byla pravdivá o X před A, se stane nepravdivou po A. Řekneme, že dva objekty X, Y jsou stejné, jestliže jakákoli akce, která má efekt na X, má tentýž efekt na Y.*

²⁹Například u experimentu automaticky předpokládáme, že obsahově identický zkoumaný předmět — při nahlížení v rámci identického pohledu či opakování experimentu — nás dovede vždy k rozlišení *identických forem*. Na druhé straně z toho, že jsme byli schopni nahlédnout u mnoha objektů stejné vnější formy (například stejný průběh jejich pádu k zemi), usuzujeme na *identitu* za těmito formami skrytých *obsahů* — usuzujeme například na stejnost je spojujících zákonitostí či stejnost jejich hmotného složení, apod.

schopnost i jistota však předpokládají, že již máme pojem, který můžeme formálně rozlišovat — musíme přítele nejdříve znát k tomu, abychom jej mohli poznat. Abychom však mohli dojít k závěru, že dvě osoby, například jedna rozlišená na fotografii a druhá v osobním setkání, jsou u obou těchto manifestací — „na pozadí“ — spojené s identickou, s toutéž osobou, je samotná formální rozlišitelnost nedostačující. Musíme být totiž nejprve schopni nějak nahlédnout, že tyto dvě zcela odlišné formy — fotografii osoby a živou osobu — je možné uvést v souvislost skrze identitu něčeho jiného. K této identitě dojdeme na základě schopnosti náhledu identity obsahové, která odkazuje ke stejnosti toho, co zakládá možnost rozlišení obou forem — například při vzpomínce na pořízení dané fotografie.³⁰ Identita obsahu je základem jistoty, že se i přes mnohost rozlišených forem máme před sebou — evidujeme — týž jev. Jen v tomto smyslu jsme vůbec schopni si o něčem *tvorit pojmy* samotné — musíme být schopni ve fenomenální mnohosti sledovat jednotu. U identity obsahové se tedy nejedná o stejnost rozlišeného, která by vycházela ze znalosti pojmu, *jedná se o náhled identity pojmu v od sebe navzájem rozlišených evidencích* — pokud je formální identita stejností rozlišeného, je identita obsahu stejností toho, *na čem se rozlišuje*.³¹

★ ★ ★

Rozdíl mezi formální a obsahovou identitou v sobě v jistém smyslu opět zrcadlí základní prožitek intencionální zkušenosti. Jakožto pozorovatelé jsme postaveni před *obsah*, abychom v něm hledali *formu*. V obsahu, na tom, co je nám z věci (subjektivně) *dáno*, rozlišujeme na základě naší konstituce, našeho pohledu konkrétní (objektivní) *formy*. Avšak, jak jsme již mnohokrát ukázali, rozlišování, potažmo myšlení, má cyklický charakter — rozlišováním nových forem docházíme k novým obsahům a následně k novým formám. Spojení formální a obsahové identity v naší běžné zkušenosti poukazuje opět na *spojující* charakter myšlenkové aktivity — v poznání forem nás v neustávajícím cyklickém střídání činnosti a její reflexe spojuje s obsahem světové skutečnosti.

Z našich předchozích úvah však plynou i další důsledky. Střídání činnosti a reflexe, které se zrcadlí v rozdílu formální a obsahové identity, vede k proměně, k *vývoji* našeho

³⁰Jistotu, že osoba na fotografii je *identická* s osobou, jež před námi stojí, můžeme mít na základě toho, že jsme byli přítomni okamžiku jejího pořízení. V tomto ohledu „víme“, že fotografie je „autentická“, že na ní zachycená situace se skutečně odehrála a že osoba na ní zachycená je „táž“, jaká před námi stojí. Vzpomínka na tuto situaci nám umožňuje obě rozlišené formy — fotografii i živou osobu — vztáhnout k něčemu, co zakládá možnost rozlišení obou. V případě, že by fotografie byla podvrhem či fotomontáží, pak sice osobu formálně identifikujeme, situaci na fotografii však nepoznáme a s osobou si ji nebudeme moci spojit — po obsahové stránce osobě na fotografii totiž přísluší zcela jiné „pozadí“, než osobě reálné.

³¹Příkladem v tomto ohledu mohou být reakce domorodců, kteří prvně spatřili vlastní fotografii. Přestože byli schopni se na fotografii formálně identifikovat, či případně na ní identifikovat ostatní, nebyli již schopni nahlédnout, že integrita osoby, kterou na fotografii poznali, tím nijak neutrpěla. Tím, že nebyli schopni k formě rozlišené na fotografii připojit takový pojem, jenž by umožňoval evidovat obsahovou identitu u fotografie i sebe samých, museli nutně v obou evidencích spatřovat rozdíl. Možným způsobem, jak takový rozdíl do celého fenoménu vnést, a tím mu i porozumět, byla například představa, že jim přístroj „vzal duši“.

poznání. Invariantním, referenčním prvkem tohoto vývoje je myšlení — jak jsme již uvedli dříve, způsob, jakým k nám myšlení přistupuje, je totožný s ním samotným. Protože je myšlení samo již tím, jak se nám jeví, jsou u něj *forma* i *obsah* z hlediska rozlišitelnosti *identické*. Pokud u ostatní zkušenosti musíme dbát na rozdíl mezi jejím aktuálním obsahem a formou, pak *u myšlení je z principu obsah jeho formou a forma jeho obsahem*.

V této úvaze můžeme jít dále. Jestliže v sobě myšlení snoubí formu s obsahem a je navíc skutečným invariantem postupujícího a měnícího se lidského poznání, pak lze očekávat, že myšlení příslušející vlastní formy (resp. obsahy) mají tentýž charakter. Tyto specifické formy (resp. obsahy) budou *přetrvávat* jakožto invarianty napříč poznávací aktivitou člověka. Navíc budou kvůli totožnosti obsahu a formy takové povahy, která nedovolí vymezování se vůči nim způsobem, jakým se vymezujeme vůči předmětům okolního, „vnějšího“ světa.

Lze nahlédnout, že formy myšlení, které zde máme na mysli, tvoří elementární základ *matematiky* a *logiky* — tedy domén, které se od svých prvních uchopení myslí člověka staly etalonem schopnosti lidského rozumu dosahovat pravdivého poznání, které si svou platnost ponechává i s postupem času. Zatímco poznatky o *přírodě* podléhají proměnám a vývoji, je *způsob*, jakým tyto poznatky v jejich vývoji strukturujeme stále tentýž — je stále stejně logický a stejně matematický. Základní struktury matematiky a logiky totiž mají stejné vlastnosti, které jsme dosud odhalili u samotného myšlení — tedy *zřejmost, invarianci a nadsubjektivní charakter*:

1. *Zřejmost*. Poznatky obou domén jsou *zřejmé* a *jasné* — a to zcela *samy sebou*. Jejich platnost je nahlížena čistě skrze je samotné, skrze myšlení samotné a jsou ukotveny v mysli samotné.³²
2. *Invariance*. Nahlédnuté obsahy matematiky a logiky nemění svou platnost. Obě domény jsou od svého „vzniku“ symbolem a etalonem jistoty a pevnosti v poznání. Je tomu tak právě proto, že jejich základní stavební elementy jsou čistými *formami* myšlení.

³²Například na axiomatický základ geometrie, stejně jako na logická pravidla usuzování, se poukazuje jako na východiska či tvrzení, která je nutná akceptovat, přijmout. Často tak nabýváme dojmu, že axiom je axiomem pouze díky naší víře v něj — že jeho přijetí stojí pouze na našem rozhodnutí, našem dobrém rozmaru, případně na tom, že má pro nás jeho přijetí „praktický“ užitek. Axiomům z tohoto hlediska nezbyvá než „věřit“, protože nemáme z *čeho* bychom je odvodili, *o co* bychom je „opřeli“. Co v takovém přístupu často zcela přehlízíme je právě fakt, že v axiomu máme přímý přístup k něčemu, co je *opřeno o sebe* — k formě, která je zároveň i obsahem. Axiomy svojí podstatou *přímo* odkazují k podstatě našeho myšlení, které na *svém* — a tedy axiomatickém — základě umožňuje tvořit soudy a nám dává schopnost usuzování a vyvozování. Tuto schopnost však nijak odvodit nelze, protože k takovému aktu bychom ji samu již potřebovali. Tento závěr vyplyne i ze zamyšlení nad samotnou podstatou myšlení. Jsou-li totiž axiomy formálním znakem myšlení samého, není možné je z „něčeho“ odvodit právě proto, že uchopení tohoto „něčeho“ předpokládá uchopení objektu subjektem. Avšak myšlení samotné je z podstaty nadsubjektivní i nadobjektivní — není tedy principiálně možné je tímto „něčím“ podepřít. „Víra“ v axiom proto není ničím jiným než „vírou“ v sílu našeho vlastního myšlení.

3. *Nad-subjektivní charakter.* Přesto, že na poznání na poli matematiky a logiky dnes hledíme jako na výsledky pouze „vnitřní“, myšlenkové aktivity, jsou nabyté zákonitosti a principy těchto disciplín stále a znovu použitelné k popisu a porozumění přírodě — tedy oblasti, již dnes vnímáme jako zcela „vnější“. Úvahy o přírodních jsoucnech a jejich vztazích formujeme vždy zcela přirozeně dle zákonů logiky a logického usuzování. Nalezené poznatky pak často odhalují svůj matematický charakter a tím umožňují člověku přírodě porozumět a komunikovat s ní — a skrze vlastní činnost v ní působit a přetvářet ji.

Logika a matematika jsou domény, v nichž je možné v čisté podobě hledat jádro, sjednocující vnější ontologické *co* a vnitřní epistemologické *jak*. Jejich obsahy jsou přímo dostupné našemu vnitřnímu zraku jako formy, jimiž se v myšlení chápeme objektů vnějšího světa. Logika a matematika tak právoplatně nesou titul *formálních* věd, protože jejich obsahem jsou skutečně formy — *formy myšlení*.

Identitu obsahu a formy, kterou nalzáme v myšlení samotném, však není možné přenášet na objekt — na pozorovaná jsoucna, na popis skutečnosti. Objektům, k nimž směřují naše subjektivní pohledy, tuto identitu nikdy přisuzovat nemůžeme — ta totiž nepřísluší ani objektu, ani subjektu, ale intencionalitě samotné. Jakmile bychom se pokusili naznačenou identitu přenášet na jsoucna samotná, hledali bychom myšlení, popřípadě intencionalitu, v objektu — a tedy v oblasti, kde ji nikdy nenalezneme. V dalších sekcích se pokusíme ukázat, že předmětům logické a myšlenkové činnosti přísluší obsah a forma, které jsou však svojí podstatou vždy principiálně, byť často ne zcela zjevně, odlišné. Pokus o *formalizaci obsahu* objektů pak vede k jevu, který známe pod označením *paradox*, případně *logický paradox*. Ukážeme, že původem paradoxů je právě pokus o identitu — či záměnu — obsahu a formy tam, kde jsou principiálně odlišné.

5.5 Fenomenální aspekty logiky

V předchozích odstavcích jsme obecně pojednávali o myšlení a rozlišitelnosti. Nyní se pokusíme introspektivním, fenomenálním náhledem uchopit povahu *logického usuzování*. Výsledkem tohoto náhledu bude poukaz na původ logiky jako praktického uchopení vztahu *obsahu* a jemu příslušné *formy*. Ukážeme, že zatímco u logiky samotné jsou obsah a forma identické, v předmětech její praktické aplikace — v usuzování — jsou od sebe odlišné.

Logiku je možné svým způsobem považovat, a to nejen v našem kontextu, za formalizovanou nauku o myšlení, za oblast poznání, v níž je možné formálně uchopit zákony myšlení. Zároveň je ale nutné mít na zřeteli naše východisko, že *výsledek myšlení je vždy zkušeností* — zkušeností s jevem a jemu příslušejícím obsahem. Každý soud *předpokládá* uchopení nějaké skutečnosti, možnost evidence obsahu, tedy existenci aktuálního náhledu *jevu*. Jako nauka o vztahu obsahu a formy je logika od svého počátku *neoddělitelně spjata s fenomény*, s jevy, které jsou přístupné našemu zraku, kterých se chápeme

jako objektů — tedy jako entit *mimo* náš subjekt, mimo naše *Já*. Pokusíme se rovněž nastínit, jak procesem formalizace předmětů logického usuzování dochází k eliminaci této esenciální fenomenální složky a jak ztrátou rozlišování mezi obsahem a formou našich úsudků dochází ke vzniku paradoxů. Tyto paradoxy nejsou pak často ničím jiným, než demonstrací následků pokusů o *objektivizaci myšlení* — snahou pozicovat myšlení do role nezávislé na subjektu, do role čistě „objektivní“ či čistě „subjektivní“. Pokud kvality, které přísluší pouze myšlení (logice) a intencionalitě samé, přisoudíme objektu nebo subjektu, je pak možné představit si zpětné vztahování se objektu, či subjektu, k sobě samému. Pokud je v tomto vztahování negace, vzniká paradox — objekt, či subjekt, „popírá sám sebe“. Při tom však z pozornosti uniká skutečnost, že soud — přijetí, popření či náhled vztahu — *předpokládá aktuálně činné myšlení*, které je vždy vztahem subjektu i objektu a především *nedovoluje* subjektu bezprostředně se vztahovat k sobě samému formou objektu. Pokusíme se tedy ukázat, že *logický paradox* vyvstává jako důsledek našich *mylných představ* o charakteru myšlení a usuzování.

5.5.1 Esence logického usuzování

Pohlédneme-li zpět k Aristotelovi, který je považován za zakladatele klasické logiky, můžeme učinit několik pozorování, kterými se odrazíme k uchopení základních aspektů logického usuzování.

Pohlédneme-li na sekvenci, v jaké je uspořádáno Aristotelovo *Organon*, pak se v přípravných úvahách před prvními a druhými *Analytikami* věnuje Aristotelés rozlišení slovních kategorií, které v dalším spise *O vyjadřování* využívá k analýze soudu. Jak jednotlivé kategorie, tak následně soudy, jsou Aristotelovým východiskem, ve své celistvosti je uchopuje již jakoby „nějak hotové“ svým pohledem, kterým je zkoumá jako pozorovatelné *existující fenomény*. Aristotelés tyto fenomény uchopuje a *popisuje* vlastnosti a vzájemné vazby, které u nich nalézá — *popisuje* rozlišené formální aspekty již existujících obsahů, jevů. První i druhé *Analytiky* jsou důsledným rozbořem apriorně existujícího obsahu, který je přístupný analyzujícímu pohledu. Procesem syntézy je pak Aristotelés vždy schopen nahlédnout, že každé rozlišení, forma, kterou našel, je v souladu s výchozím obsahem — že mu skutečně „náleží“. V podstatě tak poukazuje na existenci a nahlédnutelnost *ideových* souvislostí. Na straně čtenáře pak Aristotelés *předpokládá obeznámenost* s jevy, které popisuje a analyzuje. Souvislosti a vztahy pak u čtenáře, kterého jako by na ně pouze upozorňoval formou jejich popisu, *předpokládá jako nahlédnutelné*.

Vezměme si jako příklad úryvek ze spisu *O vyjadřování* a zaměřme pozornost na *způsob*, jakým je nám předkládáno jeho sdělení — nehleďme nyní na jeho význam, ale na *způsob*, jakým je nám sdělováno:

Jméno je hlas, mající význam podle dohody bez časového určení, jehož žádná část nemá význam. [Aristoteles 1959, 25; kap. 2]

Sloveso je slovo, které spoluznačí čas, jehož žádná část nemá samostatný význam a jež je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném. [Aristoteles 1959, 26; kap. 3]

Řeč je hlas, který má význam podle dohody a z jehož částí některé mají význam jako výraz, nikoliv však jako kladný nebo záporný soud. Míním, že např. „člověk“ sice něco značí, ale nikoli, že „jest“ nebo „není“; kladný nebo záporný soud vznikne, jestliže se něco přidá. Avšak jediná skupina písmen ve slovu „člověk“ neznamená nic. Vždyť ani ve slovu „myš“ nic neznamená „yš“, ale je tu jediné hlas. Ve složených jménech má sice každý část význam, ale nikoli pro sebe, jak bylo řečeno již nahoře. [Aristoteles 1959, 27; kap. 4]

K jednomu kladnému soudu je jeden záporný, v němž se vypovídá o témž bez ohledu na to, zda je to obecné, pojaté obecně, anebo ne; např. „Každý člověk je bílý“ — „Ne každý člověk je bílý“; „Člověk je bílý“ — „Člověk není bílý“; „Žádný člověk není bílý“ — „Některý člověk je bílý“, jestliže „bílý“ má jeden význam. [Aristoteles 1959, 30; kap. 8]

Na formě citovaného textu je patrné především jedno. Jedná se o *popisný* text, o text *osvětlující*, nikoli *vysvětlující*. Aristotelés uchopuje již *existující* struktury a popisuje jejich *existující* souvislosti. Jeho pojednání tak *předpokládá*, že jsou čtenáři již plně dostupné obsahy, jejichž formální stránka je předmětem jeho zkoumání. V tomto zkoumání pak pouze *popisuje, jak* se uchopovaná, existující věc *jeví*.

Dále pak v *Prvních analytikách* Aristotelés rozebírá spojení dvou soudů či premis — *sylogismus*. Sylogismus slouží k nalezení vztahu, mezi dvěma krajními termíny skrze termín střední. Termíny jsou označeny *A*, *B* a *C*. Jednotlivé sylogistické figury a jejich mody, které Aristotelés analyzuje, jsou téměř výhradně podloženy fenomenálními vhledy. Pro vztahy mezi jednotlivými termíny je použito téměř vždy sloveso „*náležet*“ či někdy sloveso „*vypovídat*“. Pro Aristotela jsou oba obraty identické: „Že jedno je obsaženo v druhém jako v celku a že druhé se vypovídá o každém případě prvního, znamená totéž“ [Aristoteles 1961, 28]. Aristotelés ukazuje, že dané teze o vztazích termínů skrze sylogismus jsou platné tím, že je demonstruje na konkrétních, evidovatelných fenoménech.³³ Každému ze tří termínů přisoudí konkrétní *jev* (obsah) a pak poukazuje na jejich spojení skrze rozlišení *identické formy* náležející obsahům příslušejícím všem třem termínů. Aristotelův vstup do výkladu jednotlivých figur sylogismů začíná takto:

Kdykoli se tedy tři termíny mají k sobě navzájem tak, že poslední je obsažen v celém středním a střední v celém prvním je obsažen nebo není, pak se nutně tvoří pro krajní termíny dokonalý sylogismus.

Středním nazývám termín, který je obsažen v jiném a obsahuje v sobě

³³To, že něco něčemu náleží nelze určit apriori bez znalosti obsahů obou termínů. Tyto obsahy je nutné znát před možností premisy o náležitosti. Místo termínu *náleží* můžeme použít „*rozlišitelné na*“ či „*rozlišitelné ve vztahu k*“.

zase jiný; středním se stává také svou polohou. Krajními termíny nazývám předně ten, který sám je v jiném, a za druhé ten, v němž je jiný.

Neboť vypovídá-li se A o každém B a B o každém C , musí se A vypovídat o každém C ; uvedli jsme totiž nahoře, jak rozumíme výrazu „o každém“.³⁴

Podobně nevypovídá-li se A o žádném B , ale B se vypovídá o každém C , nebude A náležet žádnému C .

Jestliže však náleží vyšší termín sice každému střednímu, ale střední termín žádnému nižšímu, nebude možno utvořit sylogismus pro krajní termíny. Neboť z toho, že tomu tak je, nic nevyplývá s nutností. Vyšší totiž stejně může náležet každému nižšímu, jako nenáležet žádnému, takže tu není nutný ani částečný závěr, ani obecný. Poněvadž tu však z těchto předpokladů neplyne nic nutného, nelze utvořit sylogismus. Pro první případ, že vyšší náleží nižšímu, uveďme termíny: živočich, člověk, kůň; pro druhý případ, že vyšší nenáleží nižšímu: živočich, člověk, kámen. [Aristoteles 1961, 30–31]

Aristotelova nauka o sylogismech je souhrnným popisem obecných tezí, které je možné aplikovat na základě fenomenální *rozlišitelnosti* platnosti dvou vstupních premis. Tato rozlišitelnost je nutným východiskem k dosažení závěru o vztahu krajních termínů, jehož platnost je možné posoudit opět pouze přímým náhledem. Živočich, člověk, kůň jsou pojmy, jejichž obsahová složka zakládá možnost porovnávání jejich vztahů. Tato obsahová složka má *vždy* fenomenální základ, jak bylo nastíněno výše. Proto i základ Aristotelovy logiky je *popisem* k *pojům* (termínům) přidružených *forem*, jež jsme schopni rozlišit na *obsazích*, dostupných našemu náhledu.

5.5.2 Proces formalizace a fixace obsahu

Děj, ve kterém postupně stále více odhlížíme od obsahu a upřednostňujeme před ním v rozlišování již známou formu, je procesem *formalizace*. Tento proces sám má dva stupně, které od sebe navzájem opět nejsou přesně oddělené, přesto však jsou odlišné.

S *prvním stupněm* formalizace postupně mizí aktivní účast pohlízejícího při rozlišování formy na obsahu. K tomu dochází při evidenci na již známých a často či opakovaně analyzovaných jevů. Evidence prvotních forem jevu automaticky vyvolává v našem vědomí — skrze vzpomínku či představu — asociaci na jim příslušející *obsah*. Předjímáme tak na základě evidence formy ve vědomí obsah, který se však nemusí plně krýt s obsahem *aktuálně* nahlíženého jevu, ale je již automatickou asociací „kontaminován“ představou, vznikající na základě jeho předchozích evidencí. Pozorovatel se v určitém smyslu staví do *pasivní* pozice, ve které jako by již ani neočekával, že by k jevu

³⁴ „Pravíme však, že se něco vypovídá o každém, když nelze najít případ podřazený podmětu, o němž by nebylo možno říci to, co se vypovídá. A stejně je tomu s vypovídáním o žádném.“ [Aristoteles 1961, 28]

mohly příslušet formy, které dosud nerozlišil — přijímá *dané*, které odpovídá jeho vnitřním, subjektivním předpokladům. Světové jevy pro něj získávají v tomto ohledu poměrně pevný a neměnný formální rozsah — nedochází k častému rozlišování nových forem a tedy ani k nutnosti „přehodnocovat“ přístup ke (zkoumané) skutečnosti. Poznání světa se tím stává *kontextuálním* vůči pozorovateli a jeho domnělé působnosti. Mohli bychom říci, že takový pozorovatel si vybudoval „jasný náhled na svět“. Procesu, v němž k němu dospěl, budeme říkat *fixace obsahu*.³⁵

Na základě úvah, které jsme rozvíjeli v kapitolách 3 a 4, je patrné, že fixaci obsahu je možné předcházet dvojím způsobem. Prvním z nich je aktivní dotazování na základě nespokojenosti s daným, která se zakládá na niterném prožitku rozdílu mezi *míněním* a *vyplněním*, na rozdílu toho, „co ve věcech hledáme“ a toho, „co je nám v nich dáno“.³⁶ Druhým způsobem, jak bránit fixaci obsahu je praktikování *fenomenologické redukce*, která vede k oproštění se od přijímání předmětu zažitým, „přirozeným“ způsobem a podněcuje možnost zachytit v redukci cíleně vyprázdněném pohledu něco „nového“. Oběma způsoby směřujeme svou myšlenkovou aktivitu k možnosti rozlišení nových forem, nových obsahů a následně k transformaci, k *vývoji* významu a rozsahu nám známých pojmů, které nám evidované obsahy (jevy) evokují.

Zároveň však je patrné, že právě *fixace obsahu* je základním *předpokladem možnosti vědy* i vědecké metody, které musí být postaveny na pevně definované bázi. Jen díky tomu, že je obsah fixován v konkrétní a relativně neměnné formě, je možné jej brát jako etalon, jako měřítko, neměnnou oporu další myšlenkové aktivity.

O *druhém stupni* formalizace budeme hovořit, pokud formalizace pokročila natolik, že byl potenciálně evidovaný obsah zcela ztotožněn s formou. Pro analýzu obsahu, který byl ztotožněn s formou není již nutné respektovat podkladový jev — *je možné se zcela oprostít od vjemové složky*. Jakmile je možná evidence zcela určena formou, jediné, co zbývá a o čem je ještě možné soudit na základě aktuálního vjemu — fenomenálně —, je *potenciální* stav rozlišenosti. Jev je možné evidovat či neevidovat, jeho aktuálnímu obsahu na druhém stupni formalizace zbývá pouze formální dualita stavu *rozlišeno-nerozlišeno*, vše ostatní je dáno předjímanou formou. Ze zkušenosti si tedy na druhém stupni s sebou přinášíme a ponecháváme pouze její *potenciální rozlišitelnost*. Tento stupeň budeme označovat jako *čistá formalizace* a poznatky odpovídající druhému stupni jako *čistě formální* — jejich obsah byl zcela eliminován a nahrazen formou.

Pro úplnost a další použití můžeme k prvnímu a druhému stupni přidat ještě *nultý stupeň*, který bude reprezentovat stav, ve kterém ještě nedochází k fixaci obsahu. Označení stavu, který je spojen s nahlížením světa na tomto stupni, již známe — jedná se

³⁵Na tomto místě je možné nahlédnout, že široké spektrum filosofických i přírodovědných směrů, které mohou být vůči sobě navzájem zdánlivě neslučitelné povahy, má svůj původ a opodstatnění právě v procesu fixace obsahu. Důležité je, že *všechny* tyto směry či koncepce jsou, či byly, postaveny na *nějaké prvotní a jisté zkušenosti*, která dala vzniku jejich jádru. Fixace obsahu však následně (za)bránila *prožívání a přijetí jiné, další, rozšiřující zkušenosti* — procesem apriorní blokace její evidence. Paradigmatické jádro každé z koncepcí tímto postupně podstupovalo přirozené — a nerefektované — upevňování i kostnatění zároveň.

³⁶Vizte oddíl 4.2.7 na str. 107.

o stav *čistého vědomí*. Tento stupeň svojí podstatou odpovídá charakteristice fenomenologického *transcendentálního diváka*, kdy v proudu čistého vědomí nedochází k rozlišitelnosti žádných forem a obsahy tak nejsou nijak uchopovány. Tento stav je stavem *úplné* fenomenologické redukce.

Rozlišujeme tedy nyní tři různé stupně podle úrovně formalizace — stupeň *čistého vědomí*, stupeň *fixace obsahu* a stupeň *čisté formalizace*.

Na základě tohoto rozlišení trojí možné podoby vztahu obsahu a formy je možné poukázat na jeden důležitý aspekt týkající se vynášení soudů. Soudíme-li, soudíme vždy *o něčem* — naše pozornost je obrácena *obsahu* — a nikoli k jeho *formě*. Tento obsah je však předmětností pouze v souvislosti s příslušnou formou. Chceme-li tedy vynášet *o něčem* soud, pohybujeme se nutně na úrovni stupně *fixace obsahu*. Stupeň čistého vědomí ani stupeň čisté formalizace totiž nedovolují přistupovat k obsahům předmětným způsobem — přistupovat „k něčemu“. U čistého vědomí ještě není rozlišena žádná forma, u čisté formalizace je zase obsah uchopován pouze jako *potenciální* rozlišenost v modu „jestliže–pak“.

Pro ilustraci, například výroková forma „*A je B*“ je potenciálně platným i neplatným výrokem. K její aktualizaci — k výroku — však dojde až po „naplnění“ této formy příslušným obsahem. Teprve když máme konkrétní výrok, například „*Sníh je bílý*“, můžeme začít s posuzováním jeho platnosti. *Ovšem pouze za předpokladu, že jsou obsahy termínů „sníh“ a „bílý“ dostupné naší evidenci!* „Sníh“ i „bílý“ pro nás musí být aktuálně fixovanými obsahy, na nichž musíme být schopni rozlišit společnou formu — „bělost“. Klíčová je zde opět schopnost nejprve „vidět“ — přímo fyzickým okem či v okem ducha v představě —, tedy konkrétní předmětná zkušenost, abychom byli schopni vynášet soud a zhodnotit jeho platnost. Pro fixovaný obsah — konkrétně vymezenou zkušenost se sněhem — je o pravdivosti či platnosti výroku možné rozhodnout *aktuálně*. Pokud bychom zkušenost se sněhem vůbec neměli, či pokud bychom od obsahu této zkušenosti zcela abstrahovali — pokud bychom rozhodovali *čistě formálně* —, pak je o pravdivosti výroku možné rozhodnout *pouze potenciálně*. Museli bychom říci „*jestliže je sníh bílý, pak by byl* výrok pravdivým“.

Rozdíl mezi *aktuální* a *potenciální* rozhodnutelností výrokové formule — a tedy rozdíl mezi fixací obsahu a čistou formalizací — se ukáže klíčovým pro naši analýzu logických paradoxů, k níž se dostaneme dále.

5.5.3 Pravda a pravdivost

K uchopení pojmu *pravda* existuje z historického i teoretického hlediska mnoho přístupů, které se od sebe často velmi liší.³⁷ Individuální reflexe a snahy o komparaci jed-

³⁷ „Teorie pravdy“ se většinou zařazují do dvou hlavních kategorií — na teorie *sémantické* a teorie *logické*. Ve svém stručném pojednání např. Miloš Dokutil vyjmenovává jednotlivé historické přístupy k problému pravdy a dává „výčet“ dalšího členění teorií pravdy na: existenční, korespondenční, koherenční, konvencionalistické, asertivně redundanční, performanční, pragmatické, pozitivistické, verifikační, simplifikační, metajazykové, postmodernistické, deflační, konvergenční, perspektivistické, marxistické, ob-

notlivých náhledů by nás však odvedla od základního problému, se kterým se musí bez výjimky potýkat *všechny* teorie pravdy v okamžiku, kdy se „pravda“ stane předmětem jejich zkoumání. Tento problém je zcela stejného rázu, jaký v sobě skrývá problém uchopení myšlení samotného: *o pravdě není možné vypovědět nic, aniž bychom ji již znali na základě přímé zkušenost.* Podobně, jako je nutné při úvahách o myšlení již vycházet z myšlení, je stejně nutné i pro všechny úvahy o pravdě a pravdivosti vycházet z jejich *prožívání*. Pokud nechceme, aby nám byla evidence pravdy principiálně nedostupná — což by vyústilo v protimluv —, musíme být schopni její podstatu hledat *uvnitř* našeho prožívání při tvorbě všech teorií, soudů. Pravda musí být přítomna vši konkrétní zkušenosti, ze které při takové činnosti vycházíme. Přece pro každý soud, který jsme schopni formulovat či myslet, jsme schopni udat jeho *důvod*, pokud tedy nemá být zcela nahodilý — někde v pozadí se odkazujeme na zcela konkrétní zkušenost s *pravdou*.

V našem pojetí pojem *pravda odkazuje vždy na aktuální či potenciální zkušenost s rozlišením formy na obsahu*. Vesměš všechny myslitelné přístupy k uchopení podstaty pravdy skrývají ve svém základu poukaz na *náhled*, že „něco“ je „nějak“. Pravda je tak přímo svázána se zřejmostí naší konkrétní či potenciální evidence, který je provázen prožíváním stavu spokojenosti a *harmonie* — pocitem souladu, vzájemné příslušnosti obsahové a formální stránky skutečnosti.³⁸ V tuto chvíli je lhostejné, o jaké konkrétní obsahy se jedná — různé přístupy k pravdě a pravdivosti se liší právě jen kontextuálním vymezením obsahů a forem, a jejich příslušnosti k pojmu „pravdy“.³⁹

razové, supervaluační [Dokutil 2001, 21–22]. Již tento výčet samotný, bez dalšího rozboru, snad postačí u čtenáře k vyvolání konkrétního pocitu — že přece tak *elementární* a *každému* zcela běžně a samozřejmě dostupný pojem jako je „pravda“ musí být možné charakterizovat zcela přiměřeně stejně elementárním a *každému* dostupným způsobem. Dostupným ve smyslu, který bude v souladu s každou běžnou a především *vlastní* zkušeností, bez nutnosti brát zřetel na oborově specifická a kontextuálně omezená pojetí většiny výše jmenovaných přístupů.

³⁸Vizte kapitolu 2 k prvotnímu problému a rozbor problematiky předmětných modů vědomí v oddílu 4.2.2 na str. 76.

³⁹Uvažme například čtyři základní teoretická pojetí pravdy — existenční, korespondenční, koherenční a konvencionalistické. *Existenční* pojetí pravdy klade důraz na ontologický status myšleného. Pokud myslíme to, co skutečně „jest“, pak myslíme pravdivě, pokud jsou naše myšlenky obráceny k tomu, co „není“, myslíme nepravdivě. *Korespondenční* přístup rozvíjí existenční pojetí a pravdu spojuje s výrokem, jehož sémantický význam odpovídá skutečnosti. Například výrok „Právě prší“ je pravdivý pokud aktuálně prší, výrok „Bílé je černé“ není pravdivý nikdy — náhledy odpovídající sémantice výroků jsou tak kritériem pravdivosti. *Koherenční* teorie se odklání od poměřování výpovědí ontologicky a zaměřují se na jejich *logickou* (formální) slučitelnost v rámci formulovaného logicko-deduktivního systému (souboru předem fixovaných obsahů). Pravda je v tomto ohledu nahlížena jako opak sporu. *Konvencionalistické* pojetí v koherenčním přístupu nahrazuje logicko-deduktivní strukturu konvencí — smlouvanou *interpretací* souboru pojmů v rámci dané (sociální) komunity či v rámci dané situace. Každé tvrzení (v jazyce) má potenci být potenciálně pravdivé či nepravdivé, o jeho aktuální pravdivosti rozhoduje až individuální (či skupinová) interpretace ve vztahu ke konkrétní situaci. Konvencionalistický přístup tak vnáší do otázky pravdivosti prvky relativizace a neurčitosti vztažené k lidské individualitě. Všimněme si, že přesto, že jednotlivé přístupy kladou v otázce pravdy důraz na odlišný strukturální prvek (ontologii, sémantiku, logiku, interpretaci), mají všechny jedno společné. K posouzení pravdivosti *předpokládají* schopnost náhledu, rozlišení *jimi zvolené* formy (sémantická, logická, ...) na *jimi uvažovaném* obsahu (pozorování, výrok, ...) *jim odpovídajícím* způsobem. Všechny přístupy tak, byť nevědomky, za pravdu v důsledku považují *uvedení do harmonické souvislosti* formální a obsahové stránky objektů, se kterými pracují.

Pokud jsme se probojovali až k evidenci, že náš celý myšlenkový svět nese charakter plné vnitřní harmonie, dostane se nám skrze ni uspokojení, jehož si žádá náš duch. *Cítíme, že jsme nabyli pravdy.* [Steiner 2008a, 40]

S ohledem na různé úrovně formalizace nabývá pojem *pravdy* různého významu. S procesem formalizace se určitým způsobem mění aktuální kvality ve vztahu obsahu a formy — a tedy i modus, v němž pak můžeme jako harmonii zakoušet jejich spojení. V souvislosti s výše popsányými třemi stupni procesu formalizace nyní pojednáme o třech možných pojetích pravdy a pravdivosti z hlediska míry *fixace obsahu*. Můžeme je označit jako pravdu *fenomenální, analytickou a formální*.

Na stupni čistého vědomí je *pravda* přímo svázaná s *evidencí vjemové složky jevu*. Prožitá zkušenost, která při evidenci jevu vyvstává jako rozlišená forma na vjemovém obsahu čistého vědomí, je nutně existující, stejně jako podkladový stav čistého vědomí samotný, který ji substanciálně podpírá. Každá taková zkušenost je pravdivá, protože její *vjemový podklad* je existující. Konkrétní forma zkušenosti zde v otázce existence — pravdivosti — nehraje žádnou roli a může být zcela libovolná, dokud je slučitelná s obsahem ji podkládajícího vjemu.⁴⁰ Pravdivost je pro všechny *imanence* našeho vlastního vědomí zaručena zcela automaticky. Na tomto fenomenálním stupni je proto *každá zkušenost je nutně pravdivá*, včetně zkušenosti s rozlišenými formami, zkušenosti předmětné. Pravdivost jako evidovatelnost či skutečnost naší zkušenosti s okolními jevy je substanciálním základem pro tvorbu pojmů, je obsahovým podkladem stojícím za všemi rozlišenými formami. *Fenomenální pravda předchází veškeré formalizaci, je nezávislá na kontextu a nevyžaduje apriorní existenci pojmů utvořených myšlením.*

Ve spojitosti se stupněm fixace obsahu můžeme hovořit o *pravdě analytické*. Proces analytického zkoumání je možný pouze respektuje-li vlastní, apriorní východiska. Pro analytickou pravdivost jsou těmito východisky *kontextuálně fixované obsahy* — ty jsou tím, co je v procesu dalšího rozlišování bráno jako stále, neměnné. Analytická forma pravdivosti se tak vztahuje na rozlišování vztahů *již existujících* a pojmově již víceméně pevných struktur.⁴¹ Toto je forma pravdivosti, na které Aristotelés rozvíjí svou nauku o soudu a svou sylogistiku. Soudem je v tomto ohledu vždy *vyjádření rozlišitelnosti*. Například soud „člověk je živočich“ je soudem pravdivým právě proto, že *již známe* obsahy, ke kterým se vztahují pojmy *člověk* a *živočich*. Soud „člověk je živočich“ je pravdivý tehdy, jsme-li schopni *na obsahu, spojeným s pojmem člověk, rozlišit formu, spojenou s pojmem živočich* — když „něco“ je „nějak“.⁴² V sylogistice, kde se pojednává o závěrech vyvoditelných ze spojení dvou soudů, jsou používané formulace mnohem

⁴⁰Například na obrázku 2.2 (str. 30) je „pravdivý“ samotný obrazový vjem, stejně tak jako na něm povstávající evidence krychle či plošného obrazce.

⁴¹U obrázku 2.2 bychom mohli říci, že „nákresem zobrazené uliční schéma obsahuje plán devíti ulic“. Fixace obsahu nám zabrání říci, že „zobrazená krychle je složena z devíti ulic“ nebo třeba že „ulice jsou rozmístěny do krychle“ — bez výraznějšího přispění notné dávky kreativní fantazie by se jednalo o sémantický nesmysl. Všimněme si však, že i v obou těchto, z pojmového hlediska „nesmyslných“ případech je stále pravdivost náhledu *ukotvena* v nižší fenomenální úrovni — za oběma kontexty je stále skutečný obsah.

⁴²Vyhodnocení pravdivosti soudu „člověk je živočich“ je možné se chopit i na základě konceptu iden-

explicitnější, hovoří se přímo o *náležitosti* — dostáváme tak soud „člověku náleží živočich“. Analytická pravdivost tak v sobě snoubí spojení pojmu s vjemem a zpětně zrcadlí proces *myšlení* jako takový — o pravdě hovoříme, až když je *soud doveden k evidenci*. Otázka pravdivosti, povstávající na spojení myšlením — a tedy i zkušeností — nejprve utvořených pojmů, je zodpověditelná *pouze pohledem* od forem pojmu zpět k jeho obsahu a tedy nakonec až ke konkrétnímu vjemu — když jsme schopni skutečně „fenomenálně vidět“ to, co nám pak umožňuje rozhodnout o pravdivosti soudu. Analytickou nepravdou je pak nemožnost či neschopnost na pojmem evokovaném obsahu rozlišit konkrétní strukturu, formu. *Analytická pravdivost je proto vždy kontextuální a vyžaduje apriorní znalost obsahů i forem spojených s analyzovanými pojmy*.

Na stupni čisté formalizace obsah zcela ustupuje formě. *Formální pravda* je proto přímo spojena s *rozlišitelností* samou. Forma rozlišitelnosti má, jak bylo pojednáno výše, duální charakter: rozlišeno–nerozlišeno. Pravdivost formálních soudů není nutné ověřovat pohledem — ani to není možné, protože vjemově–obsahová složka je u nich redukována do podoby *potenciální evidence*. Soud „každý člověk je živočich“ formálně není možné rozhodnout, lze pouze konstatovat, že z formálního hlediska je tento soud buď pravdivý nebo nepravdivý. Přidáme-li k němu dále soud „každý živočich je smrtelný“, nelze z obou soudů formálně rozhodnout o pravdivosti jejich závěru, tedy že „každý člověk je smrtelný“ — formálně k závěru samotnému na základě uchopení sylogistické formy dojít pochopitelně můžeme, o jeho pravdivosti je však možné rozhodnout až na základě rozhodnutí pravdivosti jej podkládajících soudů. *Formálně* je proto možné říci pouze tolik, že *pokud* jsou oba soudy *analyticky pravdivé*, pak je pravdivý i jejich sylogistický závěr. *Z formálního hlediska není možné říci, že nějaký soud je pravdivý, je možné pouze říci, že bude pravdivý pokud budou splněny jeho nutné evidenční podmínky v rámci analytické pravdivosti*. Tato skutečnost se ukáže jako klíčová při následující analýze problematiky logických paradoxů.

Z podstaty formální pravdivosti je zřejmé, že nepřipouští možnost omylu, avšak za cenu ztráty možnosti konkrétní výpovědi čehokoli o skutečnosti — o čemkoli, čemu je možné připsat vjemovou či evidenční, *zkušenostní* složku. Při formální analýze není potřeba se odvolávat na konkrétní náhled a konkrétní rozlišení či analytickou pravdivost jednotlivých soudů — rozbor v sobě apriori zahrnuje *všechny* možné varianty a analyzuje pouze jejich vzájemné vazby, nikoli jejich korespondenci s evidencí.

Tyto tři modálně odlišné přístupy k uchopení problému pravdy ukazují, jak je pojem pravdivosti závislý na konkrétním uchopení rozlišitelnosti a důrazu, který klademe na evidenci formy. Na *fenomenální* úrovni je pravdivým vše, protože nepředjímáme

tifikace — *identity formy* — (vizte výše), kdy u živočicha i člověka dojdeme k rozlišení identické společné formy. Přesto je zde možné si všimnout malého, přesto významného rozdílu. Identita formy — tedy náhled, že „jedno“ je stejné jako „druhé“ —, totiž platí stejně i v obráceném smyslu — „druhé“ je stejné jako „jedno“. Pro výše nastíněný soud toto neplatí — je zjevné, že soudem „živočich je člověk“, míníme něco jiného, než soudem „člověk je živočich“. Je patrné, že „člověka“ a „živočicha“ se v našem soudu nechápeme jako rovnocenných kvalit, jeden je bazální, primární — první termín je etalonem pro druhý. Nejedná se o dva obsahy, u nichž nazíráme společnou formu, ale první je *obsahem*, na němž hledáme formu.

konkrétní formu a klíčová je pro nás sama existence vjemově–obsahové složky — čistý obsah našeho vědomí. Pravdivost je zaručena za cenu ztráty možnosti jakékoli formalizace. Pravda *analytická* pak umožňuje uchopovat konkrétní formy, ale jen prismatem dostupného a již *fixovaného* obsahu — k posouzení pravdivosti je nutná evidence korepondence formy a obsahu. Konečně čistá *formální* úroveň nehledí již na nutnost evidence, od té je možné odhlédnout, protože pravdivost je uvažována výhradně v modu *kdyby* — evidence se jako potencialita pouze předpokládá, není však bezprostředně nutná.

5.5.4 Čas

Než uzavřeme tuto kapitolu, poukážeme ještě na přímou souvislost mezi *rozlišitelností*, *pravdivostí* a *časem*.

Pojem času je bezprostředně spojen s evidencí *změny*. I jeho měření vždy vážeme na evidovatelnou změnu — například na změnu vzájemné polohy nebeských objektů, na změnu danou výkyvy kyvadla či třeba na změnu spojenou s oscilací krystalové struktury křemene. Avšak mluvíme-li o změně, předpokládáme tím automaticky, že se *mění něco, co je nám již známo* — něco, o čem máme již utvořen pojem. Pokud jsme v případě rozlišitelnosti samotné hovořili o jejím prostorovém aspektu, poukazovali jsme na základ prostorovosti v aktu *rozlišení*, oddělení dvou elementů, formálního odlišení obsahů.⁴³ Rozlišení samo však není ve své podstatě změnou ale (novou) evidencí, zkušeností, v níž samotné není možné bez „něčeho dalšího“ nalézt *žádný* náznak toho, že něco v prostoru evidovaných skutečností je „nově jinak“ — že podléhá změně. Tím „něčím dalším“, co se musí přidat ke zkušenosti *rozlišitelnosti*, abychom si vůbec mohli utvořit pojem *změny*, a tedy i pojem *času*, je zkušenost *identity* a *analytické pravdivosti*.

Evidence změny je vždy reflexí identifikace objektu s něčím stálým, neměnným — jen tím, že jsme schopni ve změněné entitě rozpoznat něco známého, tedy stejného, a neměnného, něco, co nám může dát jistotu, že se jedná o stále *týž* objekt, který se však „mění“. Zkušenost změny tedy předpokládá, že jsme schopni rozpoznat známý objekt, že jsme schopni jej *identifikovat* s jemu příslušejícím pojmem. Současně však evidujeme, že s pojmem spojené formy, které jsme objektu procesem *fixace* obsahu přisoudili, již plně neodpovídají aktuálnímu obsahu. Jsme tak nuceni v našem vědomí pojem a formy spojené s objektem „aktualizovat“, přehodnotit, přesto však „víme“ — musíme vědět —, že se jedná o *tentýž* objekt. Tento náhled můžeme shrnout v jedné větě:

Evidence změny předpokládá identifikaci objektu.

Je tedy zřejmé, že právě na základě identifikace objektu jsme schopni přistoupit k reflexi jeho změny. Skrze naši schopnost uchopit změnu — tedy schopnost k sobě vztáhnout rozlišitelnost a identitu — je nám umožněno *mínit* o (témže) předmětu i s uchopením jeho proměny. V „tom, co ve věcech hledáme“, v našem mínění, tak máme možnost

⁴³Vizte oddíl 5.2.1 na str. 135.

ve vztahu k „tomu, co je nám v nich dáno,“⁴⁴ hledat jeho další, jiné a odlišné — *změněné* — formální reprezentace. Pojmová stránka předmětu nám dovoluje chápat se jej v jeho možném „odstiňování“, v mnoha, v představách často až „neskutečných“ podobách, v proměnách — chápat se *jednoho v mnohém*. Zatímco jsme jednotlivá odstínění schopni mýnit, ne všem z nich bude příslušet i *aktuální* vyplnění, kdy míněná forma odpovídá přímé evidenci objektu. Taková mínění, která odpovídají vyplnění, tedy když existuje *soulad* mezi aktuálně evidovaným obsahem a jemu v mínění přisuzovanou formou, jsou základem prožitku specifické vnitřní *harmonie* — *prožitkem pravdy*.

Všimněme si, že *prožitek pravdy* — tedy soulad mínění a vyplnění, obsahu a formy — je v našem vztahu k evidovanému vždy specifickým pevným bodem, spojeným s tím aspektem naší životní zkušenosti, který označujeme jako „*nyní*“, „*ted*“ či „*přítomnost*“. Je to evidentní i z toho, že tento prožitek (princiálně jakýkoli prožitek) *nemůže být jiný, než aktuální*. To, co označujeme jako minulost a budoucnost je charakteristické právě tím, že nás v představě odkazují na zkušenost, o níž však můžeme mít pouhé mínění, které je *vždy odlišné* od aktuálního vyplnění. Jen v přítomnosti můžeme mezi míněním a vyplněním nalézt jejich *identitu*.

Možnost reflexe změny — tedy spojení mnohého v jednom, spojení rozlišitelnosti a identity — však není obrácená jen směrem „ven“, k objektům „vnějšího“ světa. Podobně, jako v jejich případě, jsme stejně tak schopni pozorovat proměnu objektů světa „vnitřního“ — proměnu našeho vlastního mínění.⁴⁵ Jsme schopni si *uvědomit*, že naše vlastní mínění podléhá změně, přestože — či spíše protože — jej, jak naznačuje slůvko „naše“, zcela jednoznačně spojujeme s neměnným a vždy identickým *Já*. Naš vnitřní, myšlenkový svět se neustále mění, přesto zkušenost s ním i s jeho proměnou vždy spojujeme s odkazem na jeho pevný, neměnný bod — na naše *Já*.

Ke vztahu mezi identickým a rozlišeným i ke konceptu změny je možné přistoupit ještě z jiného směru. Zatímco předcházející úvahy byly vedeny ve fenomenální či fenomenologické rovině, neméně zajímavý je i následující druhý přístup, který je, řekněme, spíše metafyzický.

Začněme skutečností, že s jedním a týmž, s identifikovaným předmětem jsme schopni, v kontextu naší nashromážděné zkušenosti, spojit více, vzájemně rozlišených evidencí. Pokud však tyto jednotlivé evidence jako od sebe rozlišené pomyslně pouze „položíme“ jednu vedle druhé, můžeme si položit otázku, *jakým způsobem, na základě jaké kvality, je vůbec můžeme srovnávat?* Pokud bychom zůstali jen u jejich *rozlišenosti*, pak by každá z evidencí byla jednoduše „jinou“ evidencí, koexistující v „prostoru“ zcela *paralelně* ke všem ostatním — nebyl by zde žádný kvalitativní činitel, který by nám zaručoval, že se jedná o evidenci vztaženou k témuž objektu. Stáli bychom před mnohostí evidencí, bez toho, abychom v nich nalézali cokoli, co by je vzájemně spojovalo.

⁴⁴Vizte str. 107.

⁴⁵Z podstaty myšlení směřuje vývoj mínění vždy k harmonizaci svého poměru k vyplnění. Není-li vjem v souladu s míněným pojmem, dochází k prožívání rozporu, nespokojenosti — k otázce —, jež nás nutí takto vzniklý potenciál v myšlení vyrovnat. K vyrovnání, k prožitku „harmonie“, dochází v okamžiku nalezení jemu odpovídajícího pojmu.

K tomuto problému nedochází jedině tím, že u každé z evidencí vnímáme i *ideový* otisk činitele jedinečné kvality, jenž jejich mnohost sceluje v nerozdělenou jednotu. Tímto nutným jednotícím kvalitativním doplňkem je *pojem času*. Čas je ideovou spojnicí mezi *identitou* předmětu a *rozlišitelností* jeho změny. To, že jsme schopni prožívat mnohost evidencí, vztažených k jednomu a témuž — k *identickému* — předmětu, je možné jen díky tomu, že jsou tyto evidence k sobě vzájemně spojené vláknem času.⁴⁶ Proto tedy:

*Sloučení identity s rozlišitelností je možné a myslitelné jedině na základě pojmu času.*⁴⁷

Čas je jako specifická kvalita tím, co dovoluje našemu vědomí „přenést“, *uchovat identitu objektu* mezi jeho jednotlivými evidencemi a co nám umožňuje cílit naše mínění identickým směrem. Kdybychom se zkušeností pojem času nespojovali, kdybychom „neznali“ času, nebyli bychom schopni se v našem mínění, bez ohledu na jeho vlastní proměnlivost, vztahovat k *témuž* objektu. Nebyli bychom schopni jakkoli porovnávat naše aktuální evidence s evidencemi dřívějšími.⁴⁸ Bez přítomnosti kvality času bychom se v našem vztahu ke světu ani nebyli schopni nahlédnout, že je naše mínění o předmětu neadekvátní — že neodpovídá jeho *aktuálnímu* vyplnění. Neměli bychom totiž jak poznat, že se v tomto odlišném mínění vztahujeme k objektu, který máme před sebou. K tomuto rozpoznání potřebujeme pojem času, jímž jsou k sobě pro tentýž předmět svázána jeho možná „odstínění“ a který je nutným základem pro uchopení *změny*.

Jedině skrze pojem času jsme schopni se v mínění vztahovat k témuž.

Nyní můžeme učinit pokus o uchopení povahy vztahu mezi *časem* a *pravdou*. Pravdou jsme označili evidenci příslušnosti formy k obsahu — *identifikaci* formy na obsahu. Pro fenomenální a čistě formální modus pravdivosti se problém s identitou či rozlišitelností téhož prakticky neobjevuje. Na fenomenální úrovni, kde ještě nedošlo k fixaci obsahu, není k jakékoli identifikaci důvod či podnět — apriori zde totiž není nic hledáno, a tedy ani zde není ani *co* identifikovat. Na čistě formální úrovni je pro posouzení pravdivosti identita apriori předpokládána, aniž by byla nutná její aktuální evidence. Klíčovou roli tak hraje identifikace pouze u pravdivosti analytické. K tomu, abychom se mohli v mínění či v soudu analyticky vztáhnout k předmětu, nutně potřebujeme být schopni jej v jeho možných obměnách v aktuální evidenci identifikovat. Jen skrze tuto

⁴⁶Podobně jako je polární vztah subjektu a objektu spojen skrze generující aktivitu myšlení, tak je mnohost evidencí vázaná k *identickému* předmětu spojena prvkem času.

⁴⁷Nezapomínejme, že i *čas*, stejně jako *každá* předmětná zkušenost, má ideovou složku. To lze snadno nahlédnout již jen tím, že skrze *epoché*, skrze její „uzávorkování“, jsme od této ideové složky schopni odhlédnout, a navodit si stav vědomí „bez času“ — například při „bdělém spočívání v přítomnosti“.

⁴⁸Je vhodné připomenout, že otázkou času se zde zabýváme ve vztahu k naší zkušenosti, k intencionalitě a *poznání*. Nesnažíme se uchopit jeho metafyzický význam ve vztahu k *existenci*. V tomto ohledu je pak možné uvažovat, jaký by byl náš intencionální vztah ke světu, pokud bychom na jeho pozadí s *časem* „neměli zkušenost“.

schopnost totiž vyvstává *možnost rozpoznat změnu* a na základě *nové* evidence nahlížet na starou (aktuálně) jako na omyl.⁴⁹

Díky času je každá evidence včleněna do kontextu *vývoje* našeho vztahování se ke světu. Jen díky skutečnosti času neztrácejí rozpoznané omyly nic na svém smyslu a připomínají nám, že jsme se *my sami* změnili. Změnilo se naše subjektivní mínění, pro něž to, co bylo dříve pravdivou evidencí, je možné nově nahlížet jako omyl. Přesto je díky času zašlá „pravdivost omylu“ uložena jako zcela konkrétní minulá zkušenost — jako stará pravda. Čas je pro analytickou pravdivost tmelem bez něhož bychom v mnohosti pravdivých a neidentifikovatelných evidencí ztratili kontakt se skutečností, i se sebou samými.

Z výše uvedeného je možné opět přejít k náhledu specifčnosti domén, jejichž formální složka je identická s obsahovou. Časovost, která je klíčovým prvkem pro posouzení pravdivosti tam, kde se obsah střetává s formou, přestane mít působnost v okamžiku, kdy se forma stane obsahem — nutnost identifikace, tedy opětovného nalezení jejich spojení, zde odpadá. Proto pro evidence v oblasti matematických a logických struktur, jakožto reprezentantů čistých forem našeho myšlení, není element času přítomen. Invariance myšlení samotného se přenáší do sféry matematických a logických forem. Identita matematických struktur a konceptů je v každé jejich evidenci zaručena zcela automaticky — každá nová evidence má charakter zcela identické evidence, na níž se nijak neprojevuje zub času.⁵⁰

⁴⁹Občas se nám stává, že „nevěříme vlastním očím“. Aktuální zkušenost v takovém případě poměříme s identifikovanou formou zkušenosti minulé, ke které přistupujeme jako k fixovanému obsahu s víceméně pevnou formou. Na základě přesvědčení o „nečasovosti“, trvalosti a platnosti našeho mínění, vztaženého k (fixované) zkušenosti minulé, tak máme problémy s přijetím zkušenosti aktuální, odlišné.

⁵⁰Matematické koncepty, jakmile se jich chopíme, zůstávají stále, nemění se. Přestože jsme pochopitelně schopni sledovat, jak s postupem našeho poznání stále hlouběji pronikáme do tajů matematického, geometrického, případně logického světa, tato změna se týká pouze rozsahu naší reflexe, nikoli vztahu našeho mínění (formy) k evidovanému vyplnění (obsahu) — ten zůstává od okamžiku jeho uchopení dále neměnným. Jak s oblibou uvádí Miroslav Holeček, „nemůžeme si nikdy říci: jo, to zamlada, to byly panečku kružnice!“

Kapitola 6

Logické paradoxy

Teprve když zapomeneme sami sebe, může se nám zdát smysluplnou myšlenka, že věty mohou něco tvrdit. A některé i samy o sobě.

Po delším, avšak nezbytném nastínění relace formy a obsahu u myšlení a jejich vztahu k logice je možné nyní přistoupit k pojednání o povaze logických paradoxů na základě nabytých poznatků a vhlédů. Pokusíme se ukázat, že logické paradoxy, které se projevují kontradikcí mezi premisami a jejich důsledky, jsou téměř vždy výsledkem procesu, v němž dochází k záměně, zmatení či chybné identifikaci obsahové a formální složky našeho myšlení. K tomu může dojít dvojím způsobem. V prvním případě nejprve provedeme vyprázdnění obsahu a jeho ztotožnění s formou, abychom se pak snažili dojít k závěru, který závisí na evidenci *analytické pravdy*. Konkrétní evidence analytické pravdivosti však není možná, protože obsah přístupný přímému, aktuálnímu náhledu byl eliminován a nahrazen formou. K paradoxu v prvním případě dojde v okamžiku, kdy z logiky vyloučíme její analytickou, náhledovou složku. V druhém případě se zase snažíme formu evidence *analytických pravd* přenést do roviny čistě formální, v níž je jakákoli evidence pouze potenciální — a tedy dosažení důkazu či náhledu, který závisí na evidenci analytické pravdy, není principiálně možné, přesto je však předpokládáno. Paradox se tak do našich logických úvah dostává důsledkem naší nepozornosti při přijetí chybného předpokladu. V konečném důsledku se paradoxy manifestují jako snaha o uchopení protikladu myšlení nebo, chcete-li, jako pokus o aktualizaci nemožné formy myšlení.

6.1 Základní charakteristika logických paradoxů

Téměř všechny logické paradoxy mají následující charakteristické vlastnosti:¹

¹Mohli bychom říci, že tyto vlastnosti mají *všechny* logické paradoxy. Pokusíme se však ukázat, že mezi logické paradoxy spadají i jisté formální předpoklady, které běžně nenesou status paradoxu, ale naopak triviální pravdy. Pro tyto případy nejsou některé z následujících bodů platné.

1. negativní autoreference
2. reference k neexistujícímu, nevidovatelnému
3. identita, ztotožnění či záměna obsahu a formy

Negativní autoreference spočívá v „postulaci“ vlastní neexistence či „popření“ vlastní aktuální formy entitou samou (větou, tvrzením). Jako *zdánlivou* je tuto autoreferenci možné označit proto, protože referovat — vztahovat se — k sobě může pouze *subjekt*, kterým však tyto entity (věty, tvrzení), nejsou — jsou objekty, které teprve *my*, jakožto subjekt, *interpretujeme*. Referenci k neexistujícímu rozumíme *předpoklad* evidencí, které v rámci daného kontextu nemohou *aktuálně* existovat nebo zcela jistě *aktuálně* neexistují. Identita obsahu formy se projevuje různě, často však jako identita konkrétního prvku a množiny či třídy nebo jako identita výsledku (náhledu obsahu) a procesu (rozlišování formy), kterým jej bylo dosaženo. Naše myšlenky budeme dále rozvíjet na základě rozboru konkrétních paradoxů.

6.2 Russelův paradox

Russelův paradox nese své jméno po Bertrandu Russelovi, který jej formuloval jako poukaz na inkonzistenci Fregovy formální logiky. Paradox vychází z následující úvahy.

Russel si všiml [Russel 1993, 21–26], že je myslitelná existence zvláštních tříd. Jedná se o případy kdy třída sama je svým prvkem. Například třída všech čajových lžiček není sama svou třídou, avšak třída všech „věcí“, které nejsou čajovými lžičkami již obsahuje sebe samu. Třída všech tříd musí opět tvořit třídu. Množina všech tříd, které nejsou svými vlastními prvky pak také tvoří třídu. Russel se pak táže, zda-li je taková třída sama svým prvkem.

Je-li sama svým prvkem, pak musí mít definující vlastnost třídy, která nemá být prvkem sama sebe. Není-li sama svým prvkem, nesmí mít definující vlastnost třídy a musí tedy být sama svým prvkem. Tak každá alternativa vede ke svému opaku a dochází ke kontradikci. [Russel 1993, 21]

Vrátíme-li se zpět ke konkrétnímu příkladu s čajovými lžičkami, pak třída všech čajových lžiček je souhrnným vymezením všech objektů, na kterých můžeme rozlišit formu „čajová lžička“. *Třída sama však nemá konkrétní obsah, je pouze vymezením rozlišitelnosti formy*. Souhrn entit, které třída „obsahuje“ totiž není možné evidovat předem jako celistvý jev.² *Aktuální obsah třídy*, kterým jsou objekty jí příslušející, *je generován až jednotlivými evidencemi* v procesu rozlišení formy (pojmové asociace), která třídu vymezuje, na obsahu *jevu* (vjemu), který v danou chvíli evidujeme. Evidence, zda objekt náleží dané třídě či nikoli, spadá do sféry *analytické pravdivosti*, o níž je možné

²To se týká i *představy* třídy. S představou třídy nedostaneme automaticky souhrn všech entit, které jí přísluší. S představou získáváme pouze jakousi obecnou *formální metodu*, kterou můžeme aplikovat na posouzení náležitosti ke třídě u následných konkrétních představ (evidencí).

rozhodnout až v okamžiku, kdy je samotný objekt dostupný naší evidenci jako jev s *konkrétním* obsahem — rozhodnutí o jeho příslušnosti k třídě je tedy možné učinit až ex post na základě znalosti jak třídy (formy), tak objektu (obsahu). Pokud nejsme schopni *evidovat všechny* prvky třídy, pak se nemůže jednat o analytickou, aktuálně rozhodnutelnou, pravdivost, ale o pravdivost *formální* — ta ovšem nepracuje s aktuálními evidencemi, ale pouze s jejich *možností*. Pokud bychom přesto chtěli mluvit o *obsahu* třídy jako o evidovatelném *jevu*, pak jediným s ní spojeným evidovatelným obsahem je sama její *forma*.

Jinak je možné tento aspekt přiblížit tak, že *entity s obsahem je možné analyzovat* a rozlišovat na jejich obsahu „bližším“ pohledem další formy. *Třidu analyzovat nelze*. Cokoli můžeme o třídě říci, tvrdíme vždy na základě *jiných objektů*, entit s obsahem, na nichž jsme rozlišili formu reprezentující danou třídu. Neanalyzujeme tak nikdy třídu, ale entity s obsahem.

Třída všech čajových lžiček tak poukazuje na formálně-pojmovou část procesu rozlišování spojeného s rozlišitelností formy čajové lžičky. Třída sama je pak spojena nikoli s *obsahem*, ale především s tím, co jsme výše nazvali *pojmem*.

K tomu, abychom zkonstruovali Russelův paradox, musíme učinit v analogii k výše zmíněným třem aspektům následující kroky.

Třída musí být schopna pojmut či vyloučit sama sebe jako element. Aby to bylo možné, musíme být schopni rozlišit, zda na *obsahu* třídy samé, budeme schopni nalézt její *formu*. K tomu, aby měla třída obsah a mohlo tak dojít k jeho *evidenci*, a tedy k rozlišení, že třída je svým prvkem či nikoli, musíme *formu*, která jako jediná třídu definuje, učinit zároveň jejím obsahem. *Předpokládáme tak identitu obsahu a formy*.

K tomu, aby bylo možné analyzovat obsah a rozlišit na něm příslušné formy, musí k nám obsah přistupovat jako *jev* ve své celistvosti — s fixovaným obsahem, který se v procesu aktuální analýzy nemění. K tomu, aby bylo možné na třídu pohlížet jako na celistvý jev, musel by apriori již (jako jev) existovat absolutní výčet všech jejích elementů.³ Příslušnost entity k třídě je však daná aktem rozlišitelnosti formy třídy na entitě, nikoli rozlišením jednotlivých entit na nahlížené třídě. *Entita „třída“ však neexistuje jakožto evidovatelný jev!* K tomu, abychom mohli posuzovat příslušnost třídy k sobě samé ji přesto jakožto existující jev musíme postulovat — a to lze jedině skrze identitu formy a obsahu.⁴

Vhodnou definicí formy třídy je pak možné vytvořit pozitivní či negativní autoreferenci — třídu, jejíž „obsah“ v sobě zahrnuje či nezahrnuje třídu samu. Třídy tříd obsahujících či neobsahujících samy sebe jsou pak jen zopakovanou aplikací výše zmíněných kroků identity obsahu s formou a referencí k neexistující, aktuálně *nenahlédnutelné* entitě. Kombinací pozitivní a negativní formální autoreference dostaneme Russe-

³Jak bylo pojednáno výše, v průběhu analýzy se nemůže měnit jev který analyzujeme. Pokud by se analýzou třídy docházelo ke změně výčtu jí příslušejících entit, docházelo by ke změně východiska a závěry analýzy by nebyly platné — v průběhu zkoumání by se nám měnil jeho předmět.

⁴Čímž zároveň překračujeme ve vztahu k pravdě rámec aktuální evidovatelnosti a přesouváme se na pole potenciálních spekulací. Z pravdivosti analytické, se stává pravdivost formální.

lův paradox. Jeho extrémní shrnutí by mohlo být formulováno asi jako „snaha o konstrukci formy všech forem, které nejsou svou formou“ nebo ještě extrémněji jako „hledání pojmu, který není svým pojmem“.

Nejdůležitější zkušenost však přichází s okamžikem, kdy si paradox *uvědomíme*. V tu chvíli totiž odhlížíme od *formální identity* a pohlížíme na celé schéma skrze kritéria *identity obsahové*.⁵ Paradox vystupuje až v okamžiku, kdy za formami nejsme schopni nenalézt obsah, který jim připisujeme. Russelova antinomie, stejně jako každá jiná, by měla být poukazem k tomu, že jsme se příliš vzdálili *skutečným obsahům* v procesu myšlení. Ztráta vztahu k analyzovanému *obsahu* a zaměření se čistě na jeho *formální* složku může vést k „přílišné formalizaci“, záměně formy za obsah a následkem toho pak k paradoxu.

6.3 Richardův paradox

Richardův paradox, prvně formulovaný francouzským matematikem Julesem Richardem v roce 1905, je pro nás zajímavý, protože klasické náhledy na jeho rozřešení ukazují na vztah matematiky, formální logiky a jazyka. My se na něj pokusíme navíc podívat naším fenomenálním náhledem a ukážeme, že ve své formě kombinuje prvky Russelovu paradoxu spolu s dalšími aspekty, které nabudou významu později. Pro demonstraci nepoužijeme původní variantu paradoxu, která pracovala reálnými čísly, ale využijeme její variaci pro čísla přirozená, jak je formulována v [Nagel–Newman 2003, 48–49] a [Wiki RP].

Argument začíná vymezením třídy všech definic vlastností vztahujících se k přirozeným číslům. Jejím elementem je například definice „číslo dělitelné pouze 1 a sebou samým“, která je slovním vyjádřením vlastnosti „býti prvočíslem“; nebo například „číslo které je výsledkem násobení jiného čísla sebou samým“ definuje čísla, která jsou druhou mocninou nějakého jiného čísla. Takovýchto definic o konečném počtu slov může být obecně nekonečně mnoho a jejich posloupnost generuje třídu, kterou je možné uspořádat — primárně podle délky slovních řetězců, pro stejně dlouhé řetězce pak sekundárně podle abecedy. Tuto posloupnost řetězců pak můžeme očíslovat a počínaje číslem 1 přiřadit každému dalšímu členu posloupnosti číslo o jedna větší, tedy 2, 3 atd.

Cesta k paradoxu pak pokračuje úvahou, že mezi formulacemi v očíslované posloupnosti vlastností čísel musí být i tato: *číslo n má vlastnost být Richardovským právě tehdy, když mu nepřísluší vlastnost popsaná definicí na pořadovém čísle posloupnosti n* . Do paradoxní situace se dostaneme v okamžiku, kdy se pokusíme zjistit, zda má číslo n vlastnost „býti Richardovským“. Logickým vyústěním je nalezení kontradikce, že je číslo n Richardovské právě tehdy, když Richardovským není.

Nejčastější „rozřešení“ či upozornění na chybu v konstrukci Richardova paradoxu spočívá v poukazu na nemožnost úplného formálního postižení posloupnosti definičních vlastností čísel. Jedná se o principiální nemožnost formálně rozhodnout o tom,

⁵Vizte oddíl 5.4 na str. 142.

zda daná definice skutečně něco vypovídá o přirozených číslech či nikoli — jestli má jazykový význam. Problém se pak řeší v rovině vztahu formálního jazyka a metajazyka. Sledováním jazykových aspektů paradoxu bychom však minuli fenomenální povahu problému.

První, čeho bychom si měli všimnout, a co je do jisté míry společné s uvedeným klasickým přístupem, je opět základní charakter třídy *všech* definic. Pohledem na konkrétní definici jsme schopni posoudit, zda je či není elementem třídy. Pohledem na třídu však výčet všech definic získat nemůžeme. Formálně však předpokládáme, že aktuální a úplná existence takové třídy je možná na základě toho, že jsme schopni u každého tvrzení rozlišit jeho příslušnost k ní.⁶ K dispozici však opět máme pouze *formu* třídy s tím, že její *obsah* existuje pouze *potenciálně* vzhledem k *možné* evidenci a nikoli *aktuálně* vzhledem ke *stávající* evidenci.

Dále je evidentní, že do třídy samotné musí spadat i definice, které se vztahují i k ní samotné. Definice vlastnosti „být Richardovským“ pracuje ve své formulaci s *aktuálně danou* posloupností řetězců třídy, ve které se tato definice sama nachází. Všimněme si, že samotná možnost posoudit, zda je *konkrétní* číslo Richardovským předpokládá, že máme posloupnost definičních vlastností čísel již k dispozici. Je však evidentní, že v úvahách aktualitu této posloupnosti opět pouze formálně *předpokládáme*. Třídě, která je vymezena pouze formálně a *potenciálně*, tedy jako *aktuální* prvek přisuzujeme, skrze definiční vlastnost „býti Richardovským“, ji samu. K rozhodnutí o aktuální příslušnosti lze dospět pouze na základě *rozlišení formy na obsah*. Obsahem v tomto případě je *forma třídy*. K tomu, aby třída mohla obsahovat definici „býti Richardovským“, musíme opět nejprve předpokládat identitu její formy a jejího obsahu. Tato vlastnost je formálně zcela identická jako u Russelova paradoxu, kde třída může sama sebe obsahovat jako svůj element.

Na Richardově paradoxu však můžeme odhalit ještě jeden problematický aspekt, který ke vzniku paradoxu přispívá stejnou měrou, jakou má ve výše zmíněném ohledu předpoklad aktuality potenciálního ve vztahu k posloupnosti a třídě. Tento aspekt lze nahlédnout na základě zjištění, že přesto, že je definice vlastnosti „býti richardovským“ evidentně negativní autoreferencí, dojdeme k paradoxnímu závěru i bez této negace. Zkusme se oprostít od předchozích problematických aspektů (reference k neexistujícímu a identitě obsahu a formy) a zkusme nahlédnout, co se děje v případě, kdy by bude mít definiční vlastnost „býti Richardovským“ pozitivní tvar — číslo n by bylo Richardovským, právě když by mělo vlastnost určenou definicí na pořadovém čísle posloupnosti n . Předpokládejme tedy, že tuto posloupnost aktuálně máme k dispozici a můžeme proto aktuálně rozhodnout, zda číslo n danou vlastnost má či nikoli. V posloupnosti na pozici n však najdeme právě tutéž definiční vlastnost — „býti Richardovským“ —, již se snažíme u daného čísla posoudit. Je zřejmé, že u čísla n nelze o jeho

⁶Směr evidence zde opět, stejně jako u Russelova paradoxu, obracíme. Nehledáme formu třídy na obsahu elementu, ale obsahy elementů na formě třídy — k čemuž je nutné předpokládat identitu či dokonce záměnu obsahu a formy, jinak by se jednalo o zjevný nesmysl.

„Richardovství“ nijak rozhodnout, jelikož jsme nuceni tak činit pouze na základě *aktuální* rozhodnutelnosti jeho vlastnosti „býti Richardovským“. K tomuto klíčovému aspektu paradoxních konstrukcí, se ještě vrátíme v podrobnějším rozboru.

6.4 Paradox lháře

Paradox Lháře je praděpodobně nejstarším známým logickým paradoxem. Jeho formulace je připisována Epimenidovi, paradox sám je však staršího data [Dowden 2001]. Přesto, že se jedná o snad nejjednodušší známý paradox, je jeho analýza, snad i trochu „paradoxně“, obtížnější. Jeho podoba totiž přímo směřuje k podstatě problému rozhodnutelnosti o pravdivosti. V našich úvahách posoudíme dvě různé formulace paradoxu.

Ve formulaci připisované Krét'anu Epimenidovi pronáší Epimenidés tvrzení

Všichni Krét'ané jsou lháři!

a vzápětí se ptá, zda byl jeho výrok pravdivý. Druhá formulace je více formální a neobsahuje kvantifikátor *všichni* ani odkaz na velmi širokou, potenciálně i principiálně neobsáhnutelnou evidenční bázi — ke konkrétním tvrzením konkrétních Krét'anů. Znění této kompaktní formy je

Tato věta není pravdivá.

Paradox lháře se liší od Russelova a Richardova tím, že referuje explicitně k *pravdivosti*, zatímco předchozí dva paradoxy byly postaveny na posouzení příslušnosti entity (prvku) k určité formě (třídě). Akt rozlišení příslušnosti prvku (obsahu) k třídě (formě) je u nich přímo svázán s analytickou pravdivostí. Problém s identitou obsahu a formy se v případě Russelova a Richardova paradoxu týkal především specifického nakládání s *pojmem* třídy. U paradoxu lháře je tato identita (záměna) posunuta přímo do domény *rozlišitelnosti* samé. K nahlédnutí tohoto problému se pokusíme nejprve rozebrat Epimenidovu verzi na základě naší fenomenální báze.

6.4.1 Externí pohled

Externí pozorovatel vidí, že *Epimenidés pronáší tvrzení, že všichni Krét'ané jsou lháři*. Tato situace je pro něj *jevem*, na kterém je schopen rozlišit, že Epimenidés je (náleží mu forma) Krét'an a rovněž jeho tvrzení je (náleží mu forma) „všichni Krét'ané jsou lháři“. Na Epimenidovu pobídku, aby bylo rozhodnuto, zda je jeho výrok pravdivý či nikoli, se rozhodneme posoudit jeho pravdivost. Otázka je *na čem? Co můžeme použít k posouzení pravdivosti výroku?*

Pokud chceme skutečně rozhodnout o pravdivosti výroku *analyticky*, je to možné *jedině vlastním náhledem, rozlišením*, že pojmy, ke kterým se výrok vztahuje, rozlišíme na jevech vždy v souladu s jejich postulovanou formou. Pokud takto najdeme jediného

Krét'ana, jemuž budeme schopni přisoudit „pravdomluvnost“, pak je Epimenidův výrok jednoduše nepravdivý. V případě, že u všech Krét'anů⁷ s výjimkou Epimenida samého shledáme, že neříkají pravdu, musíme nakonec posoudit pravdomluvnost Epimenida samého. Zatím máme k dispozici pouze *formu* (Epimenidovo tvrzení), jejíž rozlišenost přisuzujeme *jeho vlastnímu náhledu* — disponujeme s *předpokladem* Epimenidovy evidence. Pokud tuto formu přijmeme za *obsah* našeho pozorování, a tím ji zařadíme mezi *naše* evidence, znamenalo by to, že s ním souhlasíme, že jsou všichni Krét'ané lháři. K poznatkům, které bychom nabyli skrze vlastní *pozorování*, bychom, rozhodnutím přijmout formu jakožto obsah, přidali i předpokládané pozorování Epimenidovo. Avšak na jakém základě? Rozhodně nikoli na základě *naší* evidence. Přijetí Epimenidova tvrzení mezi *naše* evidence, by znamenalo, že tato evidence je obsahově identická s formou závěru, který *analyticky* teprve zkoumáme (s tvrzením samotným) a zároveň tedy popřením celého analytického procesu! Tento krok tedy učinit nelze. I v případě Epimenida samého musíme učinit *vlastní* a samostatné rozlišení. Problém je, že jeho výrok nám k dispozici nechává pouze formu, která není k posouzení *analytické* pravdivosti použitelná. To nás nutí obrátit se na úvahu v modu *kdyby* — na potenciální charakter pravdivosti *formální*.

Chceme-li rozhodnout o pravdivosti Epimenidova výroku *formálně*, můžeme na základě nahlédnutí formy rozlišitelnosti předpokládat, že je jeho výrok buď pravdivý či nepravdivý. Touto cestou bychom se dostali k paradoxu jak je běžně prezentován, avšak *pouze tehdy, pokud by byl náš předpoklad o pravdivostní formě správný!* Předtím, než bychom vůbec mohli Epimenidův výrok analyzovat z hlediska formálního, museli bychom do předpokladu o jeho pravdivosti či nepravdivosti zahrnout i *celý analytický proces*, který by musel Epimenidés podstoupit k tomu, aby mohl vyřknout výrok, který by pak pro nás mohl mít potenci být formálně pravdivým či nepravdivým.⁸ Tento aspekt vyžaduje pojednání z druhé strany, ze strany Epimenidovy.

⁷Předpokládejme, že se jedná o konečný a definovaný výčet jedinců a nikoli o aktuálně neúplnou třídu.

⁸Na tomto místě by bylo možné vznést námitku, že nyní předpokládáme, že by Epimenidés musel k formulaci výroku jeho obsah skutečně nahlédnout, přičemž by jej mohl vyřknout pouze jako syntakticky správně utvořenou větu v daném jazyce, aniž by jí skutečně něco konkrétního mínil (tj. referoval ke konkrétní rozlišené skutečnosti). V takovém náhledu by však jazyk samotný přestal plnit funkci *reference na prožitou zkušenost* (nebo představovanou zkušenost potenciální). Toto pojednání se snaží v míře, v jaké je to možné, vyhnout převedení analýzy logických paradoxů z fenomenální úrovně (uvažujícího vědomí) do úrovně jazykové (objektivizace). V odpovědi na tuto námitku proto uvedeme pouze několik otázek, jejichž smyslem je alespoň částečně nahradit chybějící „jazykovou analýzu“: Jaký by byl smysl výroku, který by se ve své formě nevztahoval na evidovatelnou skutečnost? Existuje formální systém, za kterým by skutečně nebyl v pozadí *žádný* obsah? Pokud bychom Epimenidův výrok nevztahovali k nahlédnutelné skutečnosti, tedy k něčemu, co můžeme sami ověřit *evidencí*, proč bychom se jím měli vůbec zabývat?

6.4.2 Interní pohled

Z Epimenidova pohledu je evidentní, že se problém redukuje v podstatě na posouzení pravdivosti tvrzení „*nyní neříkám pravdu*“. V našem rozboru je to poprvé, kdy se autoreference vztahuje přímo na samotného arbitra pravdivosti. Pohled nesměřuje pouze směrem *k* autoreferující entitě, ale vychází zároveň, pomyslně, *z ní samé*.

První, čeho si opět můžeme povšimnout je, že obratu „*nyní neříkám pravdu*“ opět chybí předmět — *neříkám pravdu o čem?* Znovu tedy nemůžeme *analyticky* posoudit pravdivost tvrzení bez obsahu. Budeme-li přesto předpokládat, jak nám to umožňuje forma rozlišování, ke kterému však reálně nemůže nikdy bez obsahu dojít, že dané tvrzení nutně musí být pravdivé či nepravdivé a *dosadíme-li* za předmětný obsah tvrzení tuto formu samu, pak dostaneme kýžený paradox.

6.5 Intermezzo o podstatě paradoxů

Interní pohled na paradox lháře a předchozí množinové paradoxy nám může posloužit i k odhalení hlubší podstaty paradoxů obecně. K lepší názornosti uvažme následujících několik tvrzení:

„*Nyní říkám pravdu.*“ — „*Nyní neříkám pravdu.*“

„*Tato věta je pravdivá.*“ — „*Tato věta není pravdivá.*“

Je evidentní, že se jedná o obměny větné konstrukce paradoxu lháře — s tím, že ke každé větě jsme přidali i její opačnou, „pozitivní“ formu. Věty se liší dále tím, že v jednom případě ztotožňujeme arbitra pravdivosti s námi samými, v druhém případě přisuzujeme pravdivost větě samé — tvrdíme, že „*věta něco tvrdí*“. Dále se liší tím, že za paradoxní bývá považována pouze věta s negací — věta vždy na pravé straně v uvedené dvojici. Jedno však mají všechny čtyři věty společné — *zcela jim chybí předmět výpovědi*. Pokud je v případě množinových paradoxů předmět výpovědi ve tvrzení obsažen, avšak sám je na základě záměny obsahu a formy neexistující nebo je jen potenciální a aktuálně nevidovatelný, v případě obdoby paradoxu lháře zcela chybí.⁹

Problém uvedených čtyř tvrzení spočívá v nemožnosti nalézt předmět jejich výpovědi „*O čem (ne)říkám pravdu?*“, „*V čem je tato věta (ne)pravdivá?*“ Jak pěkně ukazuje Alexandre Koyré, věta „*Nyní (ne)říkám pravdu*“ není nijak paradoxní, pouze *významuprázdná* a jako soud nesmyslná. Koyré ukazuje, že pokud bychom větu „*Nyní lžu*“ interpretovali jako „*Tvrzení Y, které pronáším, není pravdivé*“, pak k žádnému paradoxu nedojdeme, protože jednoduše žádné tvrzení *Y* neexistuje. Totéž bude platit

⁹Mělo by být již alespoň v náznu patrné, že bazální a univerzální aspekt paradoxních konstrukcí spočívá v odkazu k aktuálně neexistujícímu, nenahlédnutelnému. U množinových paradoxů byl tento odkaz „skryt“ v problematickém pojmu třídy — až teprve jehož analýzou byla odhalena nemožnost aktuální evidence všech jejích prvků a tedy nemožnost aktuální evidence jejího obsahu. Představené varianty paradoxu lháře se v tomto ohledu liší tím, že v jejich formální konstrukci chybí onen „zprostředkující“ člen–pojmem a k nahlédnutelnosti (evidencí, pravdivostí) samotné — respektive k její nemožnosti — se odkazují přímo.

v případě, že formulace bude pozitivní, tedy v případě věty „*Tvrzení Y, které pronáším, je pravdivé*“. Obě tyto věty budou jednoduše nepravdivé [Koyré 1946, 351].

Přesto se tvrdí, že výraz „Nyní lžu“ vede k paradoxu. Tváří se jako soud o sobě samém, a tedy, nárokuje si být sám sobě předmětem. V tom případě [...] se stává nesmyslem, nedosažitelným „významem“ nebo, což je totéž, výrazem, který klamně předstírá, že význam má. [Koyré 1946, 352]

[...]

Tedy tvrzení „Jsem zticha“ má predikát a předmět; problém je, že nejsou vzájemně slučitelné. Jedná se tedy o nepravdivé tvrzení. Na druhé straně tvrzení „Právě zpívám francouzskou píseň“ sice má predikát, ale jeho předmět ve skutečnosti neexistuje; a je to též nepravdivé tvrzení. Avšak výraz „Nyní lžu“ předmět nemá, a proto to není soud. Stručně řečeno: každé tvrzení musí mít předmět; žádné tvrzení nemůže být svým vlastním předmětem. [Koyré 1946, 353]

V procesu interpretace, který vede k paradoxu, tak předpokládáme obsah (význam) tam, kde žádný není, a na jeho místo dosazujeme formu jeho potenciální existence. Tento krok nás nutí uvažovat v modu *kdyby* — *kdyby* předmět existoval, *pak by* „něco“. *Podstatou paradoxů tak je snaha nahradit neexistující aktuální evidenci jejím potenciálním předpokladem.* Je docela jedno, zda v případě množinových paradoxů formálně předpokládáme existenci všech prvků dané třídy nebo v případě paradoxu hláře formálně předpokládáme samu pravdivost či nepravdivost věty jej formující. Ani v jednom případě není možná aktuální *evidence* předmětu takových tvrzení, jejich obsah aktuálně neexistuje. Tím, že mu tento existenční statut přiznáváme, tvoříme paradox.

6.6 Gödelův „paradox“

Ve svém slavném článku z roku 1931 [Gödel 1962] využívá Kurt Gödel schématu Richardovy antinomie k tomu, aby demonstroval, že prostředky každého formálního axiomatického systému, který obsahuje operace sčítání a násobení, je možné zapsat formuli, která je teorémem (tvrzením) tohoto systému, jejíž pravdivost v tomto systému však není žádným způsobem rozhodnutelná. Přesto je zjevně demonstrabilní, že je tato formule pravdivá. Gödel zároveň dokazuje, že taková formule *musí* existovat, pokud má být formální systém konzistentní, tedy že je postaven takovým způsobem, aby neumožňoval odvození kontradikce. Tento výsledek vešel ve známost jakožto *Gödelova druhá věta* či *věta o neúplnosti (formálních systémů)*.

My se zde pokusíme ukázat, že prostředky, užitě k dosažení Gödelova závěru, mají tři charakteristiky logických paradoxů, jak byly rozebrány výše. Díky *snaze o úplnou formalizaci* části argumentu je však v prvním přiblížení obtížnější odhalit místo, kde

dochází k zavedení identity mezi *obsahem* a *formou*. Platnost závěru Gödelova argumentu sice zůstává zachována, avšak jeho dosažení formálními prostředky je možné jen na základě přijetí skrytého paradoxu.

6.6.1 Jádru důkazu

Před vlastním detailním postupem uvádí Gödel hlavní argument důkazu [Gödel 1962, 27–30], který je možné shrnout následovně. Formule formálního systému (jazyka PM — formálního systému Whiteheadova a Russelova díla *Principia Mathematica*) jsou *konečné* posloupnosti jeho základních znaků, důkazy v tomto systému jsou reprezentovány *konečnými* posloupnostmi takovýchto formulí. Za základní znaky jazyka lze zvolit znaky *libovolné* a tedy je možné zvolit k jejich reprezentaci (zápisu) navzájem odlišná přirozená čísla. Formule je pak možné zapsat jako posloupnosti přirozených čísel a stejně tak je možné analogicky číselnými posloupnostmi zapsat i jejich důkazy, které jsou opět řetězci základních znaků.

Sekvencí formálních definic a odvození pak Gödel ukazuje, že je možné *každé* metamatematické tvrzení¹⁰ o přirozených číslech vyjádřit jako formuli systému PM a tuto formuli je opět možné specifickým způsobem *zobrazit na číslo* — každému teorému formálního jazyka je pak možné přiřadit jedno *konkrétní číslo*. Protože důkazy samy nejsou ničím jiným než posloupností odvoditelných formulí, je možné i každému důkazu dle Gödelova postupu přiřadit jedno konkrétní a jedinečné číslo. Argument vrcholí tím, že je v systému PM jeho prostředky formulován (zapsán) teorém, reprezentující metamatematické tvrzení „*formule reprezentovaná číslem n není dokazatelná*“. I formální zápis tohoto tvrzení lze pochopitelně zobrazit na nějaké *konkrétní číslo*.

Dosadíme-li však takto nalezené číslo n , reprezentující tvrzení o nedokazatelnosti formule s číslem n , do formule samé, získáme formuli, která „o sobě samé tvrdí“, že v rámci formálního systému PM není dokazatelná.

Než přistoupíme k rozboru samotného Gödelova článku, podíváme se na dvě varianty tohoto důkazu, které obsažený argument sdělují ve zjednodušené, méně formální a snáze pochopitelné podobě. Tato zjednodušená forma však na druhou stranu mnohem lépe ukazuje hlavní problém v použité argumentaci, který je v samotném Gödelově článku obtížněji rozlišitelný.

6.6.2 Penroseova varianta

Jako první rozebereme variantu, kterou ve své knize *Shadows of the Mind* uvádí Roger Penrose [Penrose 1995, 72–77], [Liley 1998]. Jeho varianta převádí problém rozhodnutelnosti *pravdivosti formule* na problém algoritmického rozhodnutí o *dokončitelnosti běhu programu* — snažíme se zjistit, zda-li je možné formálně rozhodnout, zda nějaký

¹⁰Metamatematické tvrzení je tvrzením *o matematice* či o matematické struktuře, které nemusí být nutně samo matematizováno. Například „ $1 + 1 = 2$ “ je matematický výraz, avšak „ $1 + 1 = 2$ “ je matematický výraz“ je metamatematické tvrzení. Vizte např. [Nagel–Newman 2003, 23].

program (algoritmus) v konečném čase dospěje k výsledku, a tedy zda se zastaví či nikoli. Argument je postaven následovně.¹¹

Budiž $C(n)$ výpočetní funkce (algoritmus, program) operující se zadaným přirozeným číslem n . Takovýmto programem může být například

$C(n)$: Najdi číslo, které není součtem n druhých mocnin (jiných čísel).

Problémů, které lze algoritmicky postihnout je potenciálně nekonečné množství. Jednotlivé algoritmy C_i , vztahující se k různým problémům je možné seřadit do posloupnosti

$$C_0, C_1, C_2, C_3, \dots,^{12}$$

$C_q(n)$ pak bude označením pro q -tý algoritmus operující nad přirozeným číslem n . Zároveň předpokládáme, že je takto možné spočetně označit množinu všech algoritmů.

Budiž dále $A(q, n)$ algoritmus, který nám v případě, že doběhne do konce (zastaví), poskytne důkaz (demonstraci, sekvenci formálně odvoditelných kroků), že $C_q(n)$ nikdy nedoběhne do konce (nezastaví). Zároveň požadujeme, že pokud A zastaví, pak bude daná demonstrace vždy pravdivá, tj. A je spolehlivý.

Pokud tedy algoritmu $A(q, n)$ na vstupu vložíme čísla q a n , získáme s ukončením jeho běhu zároveň důkaz o tom, že se algoritmus $C_q(n)$ nikdy nezastaví, tedy

$$\text{Pokud se } A(q, n) \text{ zastaví, pak se } C_q(n) \text{ nezastaví.} \quad (6.1)$$

Musí tedy také platit, že

$$\text{Pokud se } A(n, n) \text{ zastaví, pak se } C_n(n) \text{ nezastaví.} \quad (6.2)$$

Protože v posloupnosti C_i jsou zahrnuty všechny algoritmy, musí mezi nimi být i $A(n, n)$, tedy

$$A(n, n) = C_k(n). \quad (6.3)$$

Na nějaké pozici k v posloupnosti C_i musí být algoritmus identický s $A(n, n)$, protože $A(n, n)$ již závisí pouze na jedné proměnné n . Dosadíme-li do tohoto algoritmu za $n = k$, pak z (6.3) dostaneme

$$A(k, k) = C_k(k) \quad (6.4)$$

a na základě (6.2) pro $n = k$ dostaneme

$$\text{Pokud se } A(k, k) \text{ zastaví, pak se } C_k(k) \text{ nezastaví.} \quad (6.5)$$

¹¹Posloupnost argumentace přejímáme z [Penrose 1995, 72–77] a [Liley 1998]. Text byl přeložen a vhodně přizpůsoben našim potřebám.

¹²Což je pro potenciálně existující programy vždy v principu možné, jelikož každý program musí být reprezentován vždy konečným zápisem v jazyce o konečném počtu základních znaků. Zapsané algoritmy je tak vždy možné seřadit (stejně jako u definic v případě Richardova paradoxu) například primárně dle délky a druhotně dle abecedy — množina všech algoritmů (v daném jazyce) je vždy spočetná.

Avšak podle (6.4) máme $A(k, k) = C_k(k)$ a tak dosazením do (6.5) získáme

$$\text{Pokud se } C_k(k) \text{ zastaví, pak se } C_k(k) \text{ nezastaví.} \quad (6.6)$$

Z toho *nutně* vyplývá, že $C_k(k)$ se nezastaví, protože kdyby ano, pak by došlo k logické kontradikci (6.6). Z toho však na základě (6.4) plyne, že $A(k, k)$ se také nezastaví. Algoritmus A je tedy *neschopen* rozhodnout, zda konkrétní výpočetní funkce definovaná algoritmem $C_k(k)$ doběhne v konečném čase či nikoli.

Protože podle požadavku A nemůže vrátit nepravdivou odpověď, a protože víme, že $C_k(k)$ se nezastaví, proto víme něco, co A nikdy „nezjistí“ — to, že se $C_k(k)$ nikdy nezastaví.

Výše předložený Penroseův argument vyniká svou názorností ve snaze demonstrovat kýžený závěr — totiž že totiž budou vždy existovat nahlédnutelné pravdy (například ve formě tvrzení o přirozených číslech), které nebude možné mechanicky (formálně) rozhodnout či najít. Penrose se tak snaží poukázat na jedinečnost a především *neformalizovatelnost* mysli a myšlení samého. Avšak argument, který předkládá je k tomuto nezpůsobitý a nesprávně vedený a to hned z několika důvodů, které nyní přiblížíme.

Prvním skrytým aspektem uvedeného argumentu je jeho existenční závislost na použití implikace v definiční vlastnosti algoritmu A vyjádřené v (6.1) — jen díky ní totiž závěr celé konstrukce nekončí paradoxem a je možné dospět k tezi, že *víme něco, co programovými prostředky zjistit nelze*. Kdyby zde totiž byla místo implikace *jestliže-pak* použita ekvivalence *právě-tehdy-když*, pak by se paradox (6.6) přenesl i do závěru — $A(k, k)$ zastaví právě když $A(k, k)$ nezastaví.

Závažnějším problémem důkazu je však samotná *definice* povahy algoritmu A . Jeho vstupem jsou dvě čísla q a n , na základě nichž musí být schopen posoudit *konkrétní algoritmus* $C_q(n)$. To je však možné pouze v případě, že *součástí A bude i celá posloupnost C_i* !¹³ Součástí této posloupnosti pak bude i sám algoritmus A , který opět musí *obsahovat* celou posloupnost C_i .

V tomto ohledu se z argumentace, která je účelně zahalena do výpočetního kontextu, stává zcela obyčejný množinový paradox analogický paradoxu Russelovu. Celé schéma se stává pokusem o konstrukci množiny, jejímiž elementy jsou opět *identické* množiny, které nejsou svými prvky. Znovu se tak setkáváme s předpokladem existence *aktuálně neexistujících* elementů množiny, reprezentovaných v tomto případě postulací, *předpokladem existence* algoritmu A . Tím *chybějící obsah*, (skutečný algoritmus A), nahrajujeme jeho *formální stránkou* (jak by asi vypadal, kdyby existoval), která v sobě zahrnuje *negativní autoreferenci*. Analytickým procesem docházíme ke kontradikci, tedy ke

¹³ Buď bude tato posloupnost explicitně součástí algoritmu A a nebo jeho součástí musí být schopnost na základě vstupních parametrů q a n takový algoritmus *rekonstruovat*. Ani jedna z možností však v argumentaci není zmíněna. Bez dalších, a poměrně složitých, operací je takto definovaný algoritmus A již předem scestně pojatý. O analogii možnosti rekonstrukce algoritmu na základě jeho „zakódování“ v jednom ze vstupních parametrů se v podstatě pokouší Gödel ve svém originálním článku [Gödel 1962] o kterém bude pojednáno dále.

zjištění, že k *formě*, která by příslušela *obsahu*, jenž by *popíral sám sebe*, nejsme schopni žádný přiměřený obsah nalézt.

Že je příklad od počátku formulován chybně je možné nahlédnout, když posoudíme vlastnosti postulovaného algoritmu A pro ty členy posloupnosti C_i , které reprezentují algoritmy *kteřé zastaví*. Protože A má být použito k rozhodnutí o konečnosti průběhu výpočtu $C_q(n)$, musí být kompetentní určit nám ty členy posloupnosti, které pro dané n rozhodnutelné *jsou*. Již podle definice to však náš algoritmus nedovede. Pro *rozhodnutelné* algoritmy, tedy pro ty, které zastaví, by *nikdy nevrátil výsledek*. Forma, kterou taková výchozí úvaha reprezentuje, je sama o sobě paradoxní a scestná a je jako základ smysluplné logické úvahy nepoužitelná.

Paradox, který Penrose formuluje, a v určitých aspektech přisuzuje algoritmům a algoritmizovatelnosti obecně, tak mnohem více než o povaze algoritmů a formálních systémů vypovídá o charakteru našeho myšlení. Když se totiž obrátíme k východiskům naší úvahy a vzpomeneme si, jaký jsme našli vztah mezi obsahem a formou, můžeme si položit otázku, jaký to vlastně nazýváme *jev*, jemuž přísluší formy, které pak stavíme do paradoxních relací.

6.6.3 Smullyanova varianta

Pravděpodobně nejkratší „demonstrací“ Gödelova argumentu je varianta, jejímž autorem je Raymond Smullyan [Smullyan 1992], [Fiala 2006]. Je formulována následovně.¹⁴

Mějme abecedu teorie (jazyka), která obsahuje (mimo jiné) pět znaků: $\sim P N ()$. Dále pak mějme počítač, který ze znaků abecedy teorie skládá a postupně tiskne některé řetězce. O daném řetězci budeme říkat, že je „tisknutelný“ (dokazatelný, odvoditelný), pokud byl nebo bude (může být) jednou počítačem vytištěn. Některé takové řetězce vyčleníme a *přisoudíme jim význam* — avšak *nikoli v teorii*, ta je již formálně definována a nemá v kompetenci přisuzovat význam vlastním důsledkům. Jde o tyto řetězce, v nichž x zastupuje jakýkoli řetězec:

- $P(x)$ znamená x je tisknutelný,
- $\sim P(x)$ znamená x není tisknutelný,
- $PN(x)$ znamená norma řetězce x je tisknutelná,
- $\sim PN(x)$ znamená norma řetězce x není tisknutelná,

kde normou řetězce se rozumí řetězec $x(x)$.

Dále předpokládáme, že náš počítač tiskne pouze „pravdivé“ řetězce, tedy pokud vytiskne $P(P(N))$, pak je řetězec (důsledek) $P(N)$ tisknutelný. Otázkou pak je, jestli takový počítač dokáže vytisknout *všechny* pravdivé řetězce. Ukazuje se, že nikoli, protože existuje řetězec $\sim PN(\sim PN)$ reprezentující pravdivé tvrzení, jehož významem je, že

¹⁴Formulace argumentu je s úpravami textu a zvýrazněním, s přihlédnutím k původní Smullyanově variantě ve [Smullyan 1992, 1–4], přebrána z [Fiala 2006].

norma řetězce $\sim PN$ není tisknutelná. Pokud má počítač tisknout pouze pravdivé řetězce, pak by vytištěním takového řetězce porušil předpoklad vlastní pravdivosti. Uvedený řetězec však musí být zároveň pravdivým tvrzením, protože kdyby nebyl, pak by byl tisknutelný a počítač by vytiskl nepravdivý řetězec.

Uvedený argument je opět problematický na několika úrovních a zcela analogický k výše rozebíraným paradoxům.

Předně je tu nezmíněný problém s možností formalizace tisknutelnosti samotné, a tedy vůbec s možností přisoudit formě $P(x)$ význam, se kterým argument dále pracuje. Nevyřčeně se tu předpokládá, že prostředky formálního jazyka teorie je možné vytvořit konstrukci, jejímž interpretovaným významem v metajazyce (v neformální rovině) je tvrzení o tisknutelnosti řetězce. Jinými slovy, pokud chceme, aby (byť jen potenciálně) mohl počítač operovat s konstrukcemi, interpretovatelnými jako „tisknutelnost“, musíme nejprve ukázat, že je vůbec možné takové konstrukce formálním aparátém teorie vyjádřit. V uvedeném argumentu se tak neděje — ani ve Fialově, ani v původní Smullyanově verzi. Nezmínit tento krok a místo toho pouze konstatovat, že „některým řetězcům přisoudíme význam“, odhlížíme od formálních požadavků argumentu — podsouváme představu, že počítač (potenciálně) umí něco, co principiálně neumí, nebo tvrdíme, že vazba mezi formální a neformální rovinou je v podstatě podružná. Bud' totiž předpokládáme, že počítač „dokáže“ při „rozhodování“ o řetězcích, které (ne)vytiskne, operovat s pojmem tisknutelnosti samé (a tedy nějak dovede reflektovat výsledky vlastní činnosti, jak je skryto v samotném požadavku jeho schopnosti rozlišit a tisknout pouze pravdivé důsledky) nebo zcela odhlížíme od významu vztahu mezi formální a neformální rovinou a celá konstrukce je účelovou hrou s neformálními ad-hoc argumenty. Pro Gödelův argument, jak uvidíme dále, je však krok, který zde byl zcela vynechán (resp. nezmíněn), klíčovým — před vyvozením svého závěru pečlivě demonstruje, že zvolený formální jazyk (teorie) dovoluje utvořit konstrukce, které lze interpretovat jako zápis tvrzení o tisknutelnosti řetězce (v Gödelově případě o dokazatelnosti formule).

Hlavní obtíž však spočívá v definici funkce *normy*, která do argumentu vnáší nutnou, a spornou, autoreferenční vazbu. Všimněme si, že neformální interpretací funkce *normy*, která formálně nedělá nic jiného, než že specifickým způsobem duplikuje daný řetězec, je „aplikace“ řetězce na řetězec samý. Normu je možné aplikovat na jakýkoli řetězec — i na řetězec, který by samostatně mohl být z formálního hlediska syntaktickou chybou. Například řekněme, že řetězec $\sim P$ je syntakticky chybným zápisem (a i z neformálního hlediska je pouze sledem znaků). Aplikujeme-li však na takovýto řetězec normu, tedy $N(\sim P)$, je výsledkem $\sim P(\sim P)$ — což je formálně syntakticky korektní formule a též neformálně smysluplné tvrzení „řetězec $\sim P$ není tisknutelný“. Ani počítač by neměl s vytištěním řetězce $\sim P(\sim P)$, jako formálního důsledku teorie, problém — řetězec $\sim P$ je evidentně netisknutelný, protože syntakticky není platným zápisem jakéhokoli tvrzení (a totéž by pochopitelně šlo pro jakékoli jiné syntakticky nesprávně uspořádané řetězce). Problém však vznikne, aplikujeme-li normu na řetězec

obsahující normu *samotnou*. Vezměme například řetězec $PN(PN)$, jehož neformální interpretací je, že „o sobě samém“ — protože $N(PN)$ opět dává $PN(PN)$ — tvrdí, že je tisknutelný. Pochopitelně ihned vidíme, že pokus o analýzu vede k nekonečnému regresu $PPP \dots PPN(PN)$.

Vzhledem k původnímu rozvrhu argumentu můžeme nyní uvést další případ „pravdivého“ řetězce, který postulovaný počítač nikdy nevytiskne — bude to ovšem ze *zcela jiných* a mnohem fundamentálnějších důvodů. Takovým řetězcem je $\sim PN(PN)$. Neformálně se takový řetězec jeví jako pravdivý, a tedy je skutečně netisknutelným, avšak nikoli proto, že by jeho vytištěním počítač realizoval logický spor, ale protože formule reprezentovaná daným řetězcem vede k nekonečnému regresu — není ani tak netisknutelná, jako *principiálně* neanalyzovatelná, protože vlastně nemá žádný *konečný* tvar.¹⁵ V definici normy je opět možné nahlédnout předpoklad identity (záměny) obsahu a formy, tentokrát v podobě *identity* transformační *funkce* a jejího *argumentu*, která nebyla záměrně a zcela svévolně *syntakticky* ošetřena. Celý Smullyanův argument stojí na předpokladu, že konstrukce NN či $N(N)$ jsou formálně syntakticky — a neformálně sémanticky — v pořádku.

6.7 Intermezzo o autoreferenci

V citovaném článku Jiřího Fialy ke Smullyanově variantě Gödelova argumentu je poznámka pod čarou, již lze využít k demonstraci problému autoreference z fenomenálního hlediska. Problém je v tomto tvrzení, týkajícího se výše zmíněné „normy“ řetězce [Fiala 2006, 697, ppč 6]:

$x(x)$ je predikát použitý na sebe sama;
krátké(krátké) je v pořádku, protože slovo *krátké* je *krátké*.

Tato věta je však *nesmyslná*, podíváme-li se na ni blíže. Její skutečně zamýšlený význam totiž je, že *slovo* „*krátké*“ je *krátké*. Jak k takovému závěru můžeme dospět? S ohledem na naše pojednání o rozlišitelnosti musíme nejprve *evidovat jev* (posloupnost rozlišených znaků tvořící slovo „*krátké*“) a na tomto jevu poté *rozlišit formu* *krátké* (posloupnost znaků je *krátká*). Tato rozlišená jazyková forma odpovídá *pojmu* KRÁTKÉ. Významově jsou „*krátké*“, *krátké* a KRÁTKÉ tři *podstatně odlišné entity*.

Zápis *krátké(krátké)*, zkráceně pak $x(x)$, se *jeví* jako regulérní pouze proto, že nám šikovně podsouvá představu, že $x()$ je *identické* s x . To je možné tehdy a jen tehdy, pokud pomíneme podstatnou fenomenální odlišnost elementů takového zápisu — a tedy samotnou funkci — samotný proces evidence — zcela ztotožníme s její formální reprezentací. Formalizovat pochopitelně můžeme všechny tři entity („*krátké*“, *krátké*, KRÁTKÉ), ovšem jako *odlišné formální entity*.

¹⁵Všimněme si, že například řetězec $\sim PN(PNP)$ takový problém nemá (jako ostatně každý jiný řetězec, v němž argumentem funkce normy není norma jako funkce). Zde je konečným tvarem (po rozpisu) dle naší definice formálního systému $\sim P(PPP(PP(P)))$, případně $\sim P(PPPPPP)$, a tedy k žádnému problému nedochází.

Citovaná věta by byla v pořádku pouze tehdy, pokud by byla zapsána jako *krátké* ('krátké'). To je také konečná významová reprezentace původního zápisu, jak se jeví naší mysli. Původní formulace se nám zdála smysluplná pouze proto, že jsme v okamžiku jejího *vjemu* podvědomě položili identitu mezi jevem a jeho formou, protože jsme již apriori znali a předjímalí původní účel daného zápisu. V okamžiku, kdy skutečně odlišíme esenciální významové rozdíly mezi jevem, formou a pojmem a pokusíme-li se poté původní větu analyzovat, nebude dávat smysl. Zdánlivý smysl tak dává *pouze* v případě, že podvědomě přehlízíme tyto zcela klíčové rozdíly.

Postulováním identity mezi odlišnými fenomenálně-formálními aspekty myšlení podvědomě připravujeme paradox. Ve svém článku se Gödel pokusil tento klíčový problém svého argumentu vyřešit — či obejít — tím, že se pokusil tento fenomenální rozdíl, který však rozhodně nebyl vědomým předmětem jeho úsilí, překlenout vhodným *zobrazením*. V podstatě by se dalo říci, že se v jeho případě jednalo o pokus nalézt jednoznačné zobrazení — vztah — mezi *jevem* a jeho *formou*. Zobrazení jako vzájemně jednoznačná korespondence však nezakryje skutečnost, že skrze něj pouze zakrýváme a přehlízíme problém *identity*, ztotožnění kvalitativně neslučitelných entit — formy a obsahu.

6.8 Gödelův důkaz

Rozdíl původního Gödelova argumentu a jeho zjednodušených opisů je převážně v tom, že původní článek obsahuje důsledně zpracovaný pokus o úplné *zobrazení* metamatematických pojmů a tvrzení *do* použitého formálního jazyka¹⁶ *prostředky* tohoto jazyka samého. Toto zobrazení využívá vlastností nesoudělnosti prvočísel k demonstraci možnosti zobrazit jakoukoli sekvenci formálního jazyka na *konkrétní číslo*. Takové číslo se běžně označuje jako *Gödelovo číslo* dané sekvence (formule).

Princip tohoto zobrazení je efektivní a relativně jednoduchý. Základní abecedu, jednotlivé znaky formálního jazyka lze seřadit a očíslovat — každému znaku přiřadit číselnou hodnotu. Jakákoli formule je sekvencí znaků, pro jejíž každou n -tou položku (znaku na pozici n) lze přiřadit n -té prvočíslo z (nekonečné) posloupnosti prvočísel. Formulí jako celek lze pak jednoznačně zobrazit na číslo jako

$$2^{c_1} \times 3^{c_2} \times 5^{c_3} \times 7^{c_4} \dots, \quad (6.7)$$

kde c_i reprezentuje číslo přiřazené i -tému znaku formule. Číslo sama jsou reprezentována *číslíciemi* formálního jazyka jakožto j -tý následník znaku 0 (nula) — například číslo 5 je reprezentováno formálním zápisem „*ssss0*“. Gödel ukazuje, že je takto možné zobrazit na číslo jakoukoli vyjádřitelnou formulí či sekvencí formulí.¹⁷ Rozkladem čísla

¹⁶Kterým je formální systém *Principia Mathematica*.

¹⁷Zobrazení posloupnosti formulí, funkcí o n proměnných a výrokových funkcí je jen složitější variací tohoto postupu. V konečném důsledku je zobrazením takové struktury vždy přirozené číslo, které je ve

na prvočinitele, jejich seřazením podle velikosti a analýzou jejich mocnin (jejichž výše identifikuje i -tý znak formální abecedy) je možné zpětně „dekódovat“ původní formální zápis a z konkrétního čísla opět získat původní formuli.

Jádro argumentu se pak opírá o formální zápis *důkazu* prostředky formálního jazyka. Důkaz je sekvencí formulí, reprezentovaných Gödelovým číslem x , které na základě syntaktických a odvozovacích pravidel vedou k závěru, reprezentovanému Gödelovým číslem z . Formální reprezentaci důkazu tvrzení s Gödelovým číslem z označíme $Dem(x, z)$. Jádro argumentu pokračuje následovně.¹⁸

Formule $(\exists x)Dem(x, z)$ je zápisem tvrzení „existuje sekvence formulí s Gödelovým číslem x , která je důkazem formule s Gödelovým číslem z “ — jinými slovy „formule s Gödelovým číslem z je dokazatelná“ (v systému PM). Analogicky pak $\sim (\exists x)Dem(x, z)$ tvrdí opak, tedy nedokazatelnost formule s Gödelovým číslem z . Zvláštním případem takové formule je formule

$$\sim (\exists x)Dem(x, Sub(y, 17, y)). \quad (6.8)$$

Tato formule reprezentuje metamatematické tvrzení „neexistuje důkaz, reprezentovaný číslem x , pro tvrzení, které vznikne jako výsledek dosazení číslice y do všech proměnných, kterým náleží v notaci číslo 17, ve formuli reprezentované Gödelovým číslem y “.¹⁹

Výraz $Sub(y, 17, y)$ ve formuli 6.8 reprezentuje nahrazení proměnné se znakovým číslem 17 číslicí („ $sss\dots s0$ “), reprezentující Gödelovo číslo y , v řetězci, kterému přísluší právě Gödelovo číslo y — tedy dosazení číselné hodnoty řetězce do proměnné (určené číslem 17) v řetězci samém.

Ve formuli 6.8 je jedna volná proměnná — y . Pro formuli samu lze vypočítat její Gödelovo číslo, které označíme jako n a dosadíme jej (jeho číslicový zápis „ $sss\dots s0$ “) za volnou proměnnou y ve formuli 6.8. Získáme tak novou formuli G :

$$\sim (\exists x)Dem(x, Sub(n, 17, n)). \quad (6.9)$$

Tato formule je rovněž formulí PM, a tudíž i jí náleží nějaké Gödelovo číslo g . Ukazuje se, že toto číslo je reprezentováno právě řetězcem $Sub(n, 17, n)$. Ten je totiž zápisem Gödelova čísla jakékoli formule, která vznikne dosazením číslice „ n “ za proměnnou s Gödelovým číslem 17 (tedy „ y “) ve formuli, jejíž Gödelovo číslo je n samotné. Formulí 6.9 jsme však získali přesně tímto způsobem.

formálním systému reprezentováno řetězcem, číslicí „ $sss\dots s0$ “.

¹⁸Formulaci s úpravami volně a s vhodnými úpravami textu přebíráme z [Nagel–Newman 2003, 75–81].

¹⁹Číslo 17 náleží v číslování základních znaků PM, použitém v citovaném zdroji [Nagel–Newman 2003, 58–60], volná proměnná označená znakem „ y “. Výraz $Sub(a, b, c)$ reprezentuje operaci, při níž ve formuli, reprezentované číslem a , nahradíme proměnnou, které přísluší znakové číslo b , hodnotou (číslicí) c .

Formule 6.9 je formální reprezentací (tzn. „uvnitř“ PM) metamatematického tvrzení (tzn. „vně“ PM) „formule s Gödelovým číslem g není dokazatelná“. Formule tak „sama o sobě tvrdí“, že není teorémem PM. To, že je toto tvrzení pravdivé plyne z toho, že *kdyby* teorémem PM byla, byla by pravdivá formule $(\exists x)Dem(x, Sub(n, 17, n))$, a tedy by formule 6.9 byla dokazatelná, právě když by dokazatelná nebyla, což by byl spor. Pokud je tedy systém PM bezesporný, pak je daná formule nedokazatelná. Pokud je nedokazatelná, pak musí být evidentně pravdivá — to, že je nedokazatelná „o sobě sama tvrdí“.

Gödelův výsledek je obecně uznáván jakožto po formální stránce platný a prověřený. My si zde dovolíme vznést několik doplňujících poznámek, týkajících se problémů, které nejsou na první pohled na vysoce formální povaze celého argumentu patrné — převážně snad proto, že jsou fenomenální povahy.

Rozdíl mezi Gödelovým důkazem a Richardovým paradoxem je především v tom, že v Richardově paradoxu je kontradikce vyvolána spojením metamatematického tvrzení a formálního teorému. Gödel se tomuto problému snaží vyhnout tím, že zavádí důmyslný systém číslování, kterým každé metamatematické *tvrzení* o vlastnostech přirozených čísel jednoznačně převádí na *číslo*, jehož reprezentace (číslice) již je součástí formálního jazyka, v němž reprezentuje určitou formuli tohoto jazyka — a „to, že tato formule reprezentuje metamatematické tvrzení, je takříkajíc zcela náhodné“ [Nagel–Newman 2003, 78, ppč. 32]. Interpretace formulí samotných je možná pouze v metamatematické rovině. Jak Gödel ukazuje, je možné metamatematickou interpretací formálně zapsaného tvrzení dojít k rozhodnutí o jeho pravdivosti, aniž by toto rozhodnutí bylo možné učinit prostředky formálního systému samotného. V tomto ohledu je Gödelův závěr podobný našemu — poukazuje na *jinou než formální* podstatu pravdivosti a jemně předjímá pravdivost *analytickou*. Přesto, jak nyní ukážeme, je tohoto výsledku v Gödelově případě dosaženo jenom na základě přijetí paradoxu, jehož odstraněním dojde celá konstrukce výrazného zjednodušení.²⁰

Ve výše přednesené posloupnosti argumentace o nedokazatelnosti formule s Gödelovým číslem g byla jako výchozí bod použita jedna konkrétní formule, 6.8. Její charakter je takový, že si během argumentu nevšimneme, že jeho smysluplnost závisí výhradně právě na tvaru této konkrétně zvolené formule a interpretaci, kterou nám podbízí. Jinak řečeno, pokud by byla argumentace v pořádku, neměli bychom její aplikací ohledně formule *jiné* dojít k absurdním závěrům. Problém nyní odhalíme pokusem znovu použít tentýž argument na formuli opačnou, podobně jako jsme tomu učinili v případě Penroseovy a Smullyanovy zjednodušené varianty důkazu.

Začneme tím, že za výchozí formuli zvolíme negaci formule 6.8, tedy formuli, která bude formálním zápisem tvrzení, že „existuje důkaz formule reprezentované Gödelovým číslem g , v níž dosadíme za volnou proměnnou, které odpovídá Gödelovo číslo

²⁰V podstatě se celý argument ukáže jako redundantní a ve své složitosti zbytečně omezený jen na úzkou oblast formální matematické logiky.

17, číslici y “, tedy

$$(\exists x)Dem(x, Sub(y, 17, y)). \quad (6.10)$$

Této formuli opět přísluší nějaké konkrétní Gödelovo číslo n . Dosadíme-li analogicky za volnou proměnnou y toto n , získáme

$$(\exists x)Dem(x, Sub(n, 17, n)). \quad (6.11)$$

Gödelovo číslo formule 6.11 bude opět odpovídat řetězci, který získáme operací $Sub(n, 17, n)$. Máme tak formuli a jí příslušející číslo g , jejichž *metamatematický* význam je „formule reprezentovaná číslem g je dokazatelná“, přičemž číslo g je číselným obrazem právě této formule.

Máme tedy ve formálním jazyce analogicky získaný zápis formule, která „o sobě samé tvrdí“, že je *dokazatelná*. Jediný rozdíl oproti argumentu o nedokazatelnosti je, že jsme nahradili negativní autoreferenci autoreferencí pozitivní. Další postup, kterým je rozhodnutí o pravdivosti této věty, se opět bude opírat o metamatematický argument.

Protože je věta 6.11 správně utvořenou větou jazyka PM, pak pokud má patřit do formálního systému PM, musí být možné větu 6.11 nebo její negaci odvodit ze základních axiomů PM; avšak nikoli jak větu, tak její negaci, protože pak by nebyl systém PM bezesporným. Metamatematickým argumentem ukážeme, že získaná věta opět *není* součástí formálního systému PM.

Je-li totiž věta 6.11 pravdivá, pak musí existovat číslo x , které je obrazem důkazu věty s Gödelovým číslem $Sub(n, 17, n)$ — Gödelovým číslem věty 6.11 samotné. Důkaz, a tedy rozhodnutí, že je věta dokazatelná, spočívá v nalezení takového čísla. *Takový důkaz však neexistuje, protože jej není z principu možno odvodit*. Proč tomu tak je, by mělo být patrné z toho, že věta 6.11 vypovídá *pouze formálně o vlastní dokazatelnosti*, což je však *právě to*, o čem je třeba rozhodnout. Jsme zde nuceni posuzovat dokazatelnost věty výhradně na základě samotného pojmu dokazatelnosti! Dokazatelnost samotná je ale čistě potenciální formou, která vyžaduje konkrétní obsah, aby nabyla aktuálního smyslu — nelze učinit *aktuální* rozhodnutí na základě jeho pouhé *potenciality*.

Formální dokazatelnost obecně spočívá v možnosti redukovat větu až na axiomatickou úroveň. Ve svém článku Gödel z axiomů systému PM postupně odvozuje 45 relací, které jsou *rekurzivní*, což znamená, že *každou* z nich je možné utvořit buď ze dvou předchozích (primitivních, rekurzivních) relací (resp. funkcí) nebo substitucí z předchozích relací (resp. funkcí) s pomocí povolených pravidel odvozování. Nakonec je definována 46. relace, kterou je právě dokazatelnost sama. O ní Gödel sám explicitně uvádí, že je to „jediný z pojmů 1–46, o němž nemůžeme tvrdit, že je rekurzivní“ [Gödel 1962, 55]. To znamená, že pojem dokazatelnosti samé, přestože je explicitně definovatelný v jazyce PM, není odvoditelný z předchozích teoretických relací (resp. funkcí) ani substitucí, ani kombinací dvou předchozích. Pokud pak máme větu, jejíž *jedinou* vnitřní relací je právě dokazatelnost, pak *principiálně neexistuje* způsob, jak odvodit ji nebo její negaci, a tedy větu potvrdit či vyvrátit, na základě *jakékoli* axiomatické báze. Dokaza-

telnost stojí zcela *mimo* konkrétní axiomatickou bázi, je na ní naprosto nezávislá — je pouze zcela obecným formálním aspektem *všech* axiomatickýchází. ²¹ V takovém případě je tudíž zcela lhostejné, jaký konkrétní tvar má věta, jejímž jediným předmětem je dokazatelnost samotná. Z metamatematického hlediska je možnost toho, že by byla věta 6.11 dokazatelná zcela absurdní — jedná se o evidentně nedokazatelnou větu, jejíž metamatematickou interpretací je, že „o sobě tvrdí“, že dokazatelná je.

Na základě naší úvahy je evidentní, že *formálně* nedokazatelná bude i *negace* věty 6.11

$$\sim (\exists x)Dem(x, Sub(n, 17, n)). \quad (6.12)$$

Je však nutné podotknout, že tato věta je *jiná* než věta 6.8, která byla použita v Gödelově demonstraci. Řetězec $Sub(n, 17, n)$ zde totiž reprezentuje formální zápis věty 6.11 a věta 6.12 tak nevrdí nic o sobě samé, ale o své negaci. Věta 6.12 je z metamatematického pohledu evidentně pravdivá, protože tvrdí, že „neexistuje důkaz věty s Gödelovým číslem reprezentovaným řetězcem $Sub(n, 17, n)$.“ Metamatematickou argumentací je tak opět analogicky možné rozhodnout, že věta 6.11 je *nepravdivá*.

Důvod, proč jsme celý Gödelův postup „rekonstruovali“ na jiné variantě nedokazatelné věty je ten, že každá z obou variant poukazuje na jiný problém. Gödelova formule 6.8 *musí být nedokazatelná, má-li být PM konzistentní*. Nedokazatelnost formule 6.8 plyne z předpokladu konzistence formálního systému PM. Jak to shrnují popularizátoři Gödelova důkazu:

[Gödel] postupuje tak, že ukáže, že *kdyby* byla formule G [věta 6.8] dokazatelná, pak by její formální negace (totiž formule $(\exists x)Dem(x, Sub(n, 17, n))$), jejíž překlad zní ‚Existuje důkaz G uvnitř PM‘) byla rovněž dokazatelná; a naopak, že *kdyby* byla formální negace G dokazatelná, pak by byla dokazatelná i samotná formule G . Tudíž máme: G je dokazatelná tehdy a jen tehdy, jestliže je dokazatelná $\sim G$. Jak už jsme poznamenali výše, je-li možné v nějakém formálním kalkulu odvodit jak formuli, tak i její formální negaci, pak ten kalkul není bezsporný. Když to otočíme, můžeme učinit závěr, že je-li PM bezsporný formální kalkul, pak ani formule G , ani její negace nemůže být dokazatelná. Krátce a dobře, je-li systém PM bezsporný, je G nutně formálně nerozhodnutelná.
[Nagel–Newman 2003, 78–79]

Argument o nedokazatelnosti se v Gödelově případě primárně opírá o požadavek na bezspornost formálního systému. Bezspornost formálního kalkulu PM tím však dokázána není, zůstává pouze v potencialitách uchopovaným předpokladem. S jistotou tak pouze víme, že *pokud by* byla věta 6.8 dokazatelná, *pak by* byl formální systém PM nekonzistentní. ²²

²¹Opět je patrné, že axiomatická báze má *konkrétní* obsah, kdežto dokazatelnost je jen formálním uchopením *potenciální* obsahové evidence. Nemůže být tedy v žádném případě axiomem.

²²Vlastnost konzistence zde vlastně znamená, že v rámci třídy *potenciálních* evidencí nemůže nikdy dojít k *aktuálnímu* rozporu.

Co však uniká při takovém usuzování ze zorného pole je onen zásadní poznatek o podstatě dokazatelnosti samé, ze kterého jasně a rezolutně plyne, že věta 6.8 je *nedokazatelná již z principu*. Při použití analogické metamatematické argumentace nad jejím „protikladem“ ve větě 6.11 se nejenže nemůžeme obrátit na požadavek konzistence formálního systému, ale navíc dospíváme ke stejnému závěru o dokazatelnosti a (ne)pravdivosti věty 6.11.

Samotné Gödelovy závěry o existenci nedokazatelných vět uvnitř systému PM si ponechávají svou formální platnost, jejich metamatematickou, interpretační rovinu je však nutné zásadně přehodnotit. K tomu je možné vykročit poukazem na skutečnost, že k dosažení Gödelových závěrů bylo použito argumentu, jehož závěr by *nemohl být jiný*, i kdybychom v něm použili *jakékoli* jiné, čistě k dokazatelnosti samé se vztahující formule. O její *potenciální* dokazatelnosti totiž *nelze* rozhodnout, protože je čistě *formální* povahy a formu bez obsahu nelze nijak *evidovat* — není tedy *jak rozhodnout*, protože zde není nic k evidenci. Pro názornost a podtržení problematického jádra argumentu použijeme metaforický příklad, který je záměrně přemrštěný, aby bylo naše sdělení lépe nahlédnutelné.

Mějme tři osoby, Alici, Boba a Cecílii. Alice je přesvědčena, že není dobrým střelcem a tvrdí, že vůbec nedokáže na větší vzdálenost zasáhnout terč. Naproti tomu Bob je střelcem výborným, a tak si dovolí tvrdit, že málokdy mine. Cecílie chce ověřit, nakolik jejich tvrzení odpovídá skutečnosti, a proto připraví experiment, ve kterém budou Alice a Bob postaveni před úkol zasáhnout na střelnici terč. Cecíliina metoda se opírá o kontrolu terčů Alice a Boba po střelbě.

Nejprve střílí Alice. Zazní několik výstřelů a Cecílie posléze zkontroluje terč, na kterém není evidentní jediný zásah. Závěr je jasný — to, co Alice tvrdí je *Cecíliinou metodou dokázáno* jako pravdivé.

Jako druhý střílí Bob. Opět se ozve několik výstřelů a Cecílie zkontroluje terč. K jejímu překvapení na něm opět není patrný žádný zásah. *Cecíliinou metodou je dokázáno*, že Bob nemluví pravdu, když tvrdí, že málokdy mine.

Tento poměrně jednoznačný závěr může nabýt poněkud jiných rozměrů v okamžiku, kdy začneme analyzovat Cecíliinu metodu. Tato metoda nutně *předpokládá*, že použité střelivo *má potenci cíl zasáhnout*. V okamžiku, kdy například připustíme či zjistíme, že jak Alice, tak Bob stříleli slepými náboji, jeví se situace docela jinak.

V první řadě musíme být schopni nějak *nablédnout*, *rozpoznat*, že náboje, kterými Alice a Bob na terč střílí, jsou skutečně slepé, tedy že *vůbec nemají potenci cíl zasáhnout*.²³ Tato evidence vyžaduje *znalost* něčeho, co *přesahuje* metodu samu — k tomu abychom poznali, že jsou náboje slepé, je třeba znalost jistého širšího kontextu, původní metoda s takovou skutečností totiž *vůbec nepočítá*.

Dalším důsledkem je, že pokud se omezíme pouze na tvrzení, které nám dává Alice, pak tento problém pravděpodobně *nikdy neodhalíme*. I když budou náboje slepé, Ali-

²³Analogicky musíme být schopni *nablédnout*, že dokazatelnost nemá potenci vztahovat se sama na sebe.

cino tvrzení o neschopnosti zasáhnout terč bude v souladu se závěrem, ke kterému došla Cecílie na základě evidence absence zásahů v terči.²⁴ Jinými slovy, ať již bylo tvrzení Alice pravdivé či nikoli, Cecíliinou argumentací dospějeme *vždy* k témuž konzistentnímu závěru, tj. že Alice říkala o svých střeleckých schopnostech pravdu. I *kdyby* totiž Alice střílet náhodou uměla, nijak by ji Cecíliin závěr nepřekvapil. V případě, že posuzujeme pouze Alici, problém metody samotné zůstane neodhalen.

Bob však bude proti výsledku experimentu protestovat. Tvrzení o jeho střelecké kompetenci bude v rozporu se zcela *evidentní skutečností* — totiž že v terči nebyly po jeho střelbě žádné zásahy. Pokud je Bobovo tvrzení skutečně pravdivé, objeví se otázka „*jak je možné, že minul?*“, případně „*jak by mohl cíl zasáhnout?*“ Řešení těchto otázek, které by v případě úvahy Alice samotné vůbec nebyly vzneseny, nás dříve nebo později zavede k inkompetenci použité metody — tak dlouho budeme zkoumat *jak* by to měl Bob udělat, aby zasáhl (je-li stále přesvědčen o své pravdě), až zjistíme, že z *principu nikdy zasáhnout nemohl*.

Uvedený příklad se střelbou je hyperbolickou parafrází na metamatematickou úvahu použitou v Gödelově argumentu, přesto však poměrně dobře obnažuje jádro našeho sdělení. Klíčové body Gödelova postupu se opírají o *metamatematické náhledy*, které mají téměř identickou konstrukci jako uvedený příklad se střelbou na terč. Podobně je evidentní náš závěr, že věta 6.11 je nedokazatelná z principu a nikoli pouze na základě požadavku, aby formální systém PM zůstal konzistentním.

6.9 Dokazatelnost a pravda — stigma paradoxu lháře

Naši interpretaci Gödelova výsledku, především pak poukaz na *principiální* nedokazatelnosti vět 6.8 a 6.11, je možné použít k tomu, abychom se od Gödelova argumentu vrátili zpět k našemu základnímu tématu — ke vztahu formy a obsahu a fenomenálním aspektům logiky. Pokusíme se ukázat, že v Gödelově argumentu je možné možné najít v jistém smyslu „vratný“ bod, umožňující nahlédnout roli fenomenálních evidencí pro logiku i samotný proces formalizace.

Jak jsme ukázali, proces formalizace obecně předpokládá evidenci obsahů, které můžeme po jejich ustálení fixací použít k analýze. V Gödelově argumentu jsou roviny takové formalizace tři, a odpovídají jim tři různé jazyky — jazyk *přirozený*, *formální* a jazyk *aritmetiky*.²⁵

Nejvyšší rovinou, v níž je samotný Gödelův argument formulován, je rovina jazyka *přirozeného*. Na ní musíme vycházet z *intuitivních evidencí*, z přímých náhledů platnosti a pravdivosti — ze samotné rozlišitelnosti forem na evidovaných obsazích.²⁶ Ro-

²⁴ A analogicky tak zůstane stejně pravdivým tvrzení, jež „vyjadřuje“ věta 6.8, i přesto, že k nahlédnutí jeho platnosti bylo užito prostředků (argumentačního odkazu na bezespornost a její vztah k dokazatelnosti), které v daném kontextu zastávají obdobnou roli „slepých nábojů“ a jsou pro správnou analýzu uvedené věty principiálně nezpůsobivé.

²⁵ Pro rozlišení jazykových rovin vizte např. [Švandová 2007, 274].

²⁶ Rozumíme slovům, větám, základním matematickým operacím a pojmy jsou nám zcela přirozeně zřejmé

vina přirozeného jazyka *předpokládá a vyžaduje význam* spojený s aktuálním a konkrétním obsahem. Tyto naše intuitivní náhledy jsme schopni pak zapsat jazykem *formálním* a ukotvit je v podobě, která umožňuje jejich použití jako pevných bodů analýzy a procesu odvozování.²⁷ V rámci analytického procesu pak postupujeme v souladu s tím, co dovolují takto fixované obsahy, avšak *interpretace* veškerých výsledků probíhá i nadále v rovině jazyka přirozeného.

Formální jazyk vzniká jako v symbolech zachycená fixace obsahů (významu) — jako pevně určená množina formálních znaků, jejich kombinací a povolených transformací. Formalizací je určena pevná korespondence formálních entit s fixovanými významy jazyka přirozeného.²⁸

[...] Kurt Gödel jednoznačně definoval významy základních znaků jazyka formálního axiomatického systému a jednoznačně zadal pevná pravidla, jak se znaky mechanicky manipulovat, abychom z předem zadaných axiomů — intuitivně zřejmých pravd — vyvodili pravdy, které z nich vyplývají.

Jenže takový přesně definovaný jazyk je vždycky vnořen do „širšího“ jazyka, pomocí kterého ten přesný definičně zavedeme. Tento „širší“ jazyk jistě nemůže být přesný ve stejném smyslu, protože by potřeboval ke svému zavedení „širší“ jazyk atd., což vede k nekonečnému regresu. [Švandová 2007, 271]

Zmiňovaná „přesnost“ není nic jiného než výsledek fixace obsahů „širšího“ jazyka — jejich formalizace je zároveň přesným vymezením *kontextu* postižitelného formálním jazykem.

Vymezenost a pevnost struktury formálního jazyka s sebou nese možnost zcela *odhlížet* od konkrétních významů a docházet k novým tvrzením (formálním vztahům) týkajících se formalizovaných struktur na zcela mechanické bázi — tedy bez nutnosti jejich *přímé evidence* — *pravdivosti*. Pravdivost je v takovém procesu zcela automaticky zaručena, *pokud* bylo vymezení základních formálních elementů z *přirozeného* jazyka provedeno správně — tedy pokud je formální systém *konzistentním*. Za předpokladu konzistence je tedy možné od evidence pravdivosti upustit a pouze ji *předpokládat*.²⁹ Pravdivost se tak nově maskuje jako *dokazatelnost* — jako formální odvoditelnost závěru.

— dokážeme je uchopovat, tvořit soudy, operovat s nimi na základě jejich aktuálního a konkrétního významu.

²⁷Zapíšeme např. *axiomy* a přesná *pravidla inference* (případně postuláty). To sice neznamená, že v nejvyšší rovině (přirozeného jazyka) budou vždy považovány za platné, neměnné, či vhodně „zvolené“, důležité je to, že se k nim v rámci aktuální *analýzy* můžeme odkazovat jako k *neměnným* strukturám — jako k opěrným bodům.

²⁸Formální jazyk nevzniká nikdy „sám od sebe“. Za jeho formulací vždy stojí myslící bytost — a *myslící* automaticky předpokládá celý proces vjem–obsah–forma–pojmem a tedy předpokládá význam. To platí zcela obecně, pokud máme být schopni formule formálního jazyka interpretovat.

²⁹Za předpokladu konzistence je totiž forma pravdivosti vnesena do samotné struktury formálního jazyka.

Přechod od přirozeného jazyka k jazyku formálnímu tedy umožňuje *vzdát se* přímých — fenomenálních — evidencí a tím i aktuální evidovatelnosti *pravdy*. Formy příslušné obsahům *vybraných* intuitivních evidencí se staly základem formálního jazyka v podobě axiomů a pravidel odvozování. Při operacích na formální rovině nemusíme být schopni „vidět přímo“, místo toho však musíme respektovat pevně formalizovanou podobu intuitivních poznatků a na jejich základě „dokazovat“. Jev *dokazatelnosti* se tak objevuje jakožto průvodní důsledek ztráty přímého nahlížení procesem fixace obsahu — jeho transformací z aktuální evidence na její *formální předpoklad*. Důkaz samotný není nic jiného, než posloupnost formálně povolených kroků (soudů), kterými můžeme dojít k novému, dokázanému závěru. Výsledek formálního důkazu je pak možné opět učinit přímou evidencí — interpretací výsledku posloupnosti formálních kroků jsme schopni závěr důkazu opět uchopit v rovině přirozeného jazyka a dát mu tak *význam*.³⁰ V okamžiku interpretace formálního důkazu se znovu vynořuje jako průvodní důsledek jeho (přirozená) fenomenální *pravdivost*. Proces důkazu je v tomto ohledu ztělesněním *cesty k evidenci*, k jejímu aktuálnímu dosažení však sám o sobě principiálně nepostačuje — evidence pravdivosti totiž předpokládá interpretaci v přirozeném jazyce.

Formální jazyk však nemůže *přímo* operovat „se sebou samým“ — vést k tvrzením, které by se týkaly jeho vlastní vnitřní struktury. Důvod toho je jednoduchý a poměrně přímočarý. Veškerá tvrzení *o formálním jazyce*, včetně tvrzení o dokazatelnosti jeho formulí, je nutné vynášet z úrovně, na které je formální jazyk se svými pravidly uchopitelný — „evidovatelný“. Jen v nějakém „širším“ jazyce, v jazyce přirozeném, ve kterém jsme formální jazyk definovali, můžeme přinášet tvrzení o jeho vlastnostech — jen v přirozeném jazyce máme k dispozici intuitivní podklady, které se staly základem stavby jazyka formálního.³¹

Gödelovi se toto omezení podařilo v jistém smyslu „překonat“. Toto překonání v jeho pojetí spočívá v demonstraci možnosti zapsat a jednoznačně tak zobrazit všechny výrazy formálního jazyka, s pomocí zcela mechanických pravidel, v „jazyce“ *aritmetiky* — v možnosti převést struktury (věty) formálního jazyka na čísla resp. číslice. Protože formální jazyk PM umožňuje operovat nad čísly, pak to v interpretaci přirozeným jazykem znamená, že je formální jazyk PM schopen se vztahovat sám na sebe — v operacích s čísly pojednávat o vlastních strukturách.

K aspektu, který uniká pozornosti, se dostaneme v okamžiku, kdy se obrátíme

³⁰ Stejně tak můžeme učinit evidovatelnými i jednotlivé kroky posloupnosti důkazu. Každý krok je buď již sám nahlédnutou evidencí (např. axiomem) a nebo je z předchozího odvozen zcela konkrétním a intuitivně uchopitelným pravidlem odvozování. Každý krok důkazu je tak vždy možné nejen „mechanicky provést“, ale vztažením na definiční rovinu jazyka přirozeného k němu připojit i konkrétní evidenci — a tedy skrze formální dokazatelnost poukazovat k fenomenální podstatě jeho platnosti a pravdivosti.

³¹ Porušením tohoto principu můžeme vytvořit například Richardův paradox. Mezi definiční tvrzení o vlastnostech čísel jsme zařadili tvrzení, které se vztahovalo k vlastnosti „býti richardovským“ — která sama odkazuje k definičním vlastnostem čísel *ve vztahu* k jejich zápisu v posloupnosti a tedy k formalizaci samotné. Richardův paradox jsme z fenomenálního hlediska probírali v oddíle 6.3 na str. 163.

k podstatě pojmu *číslo*.³² Jak jsme pojednali dříve,³³ *číslo reprezentuje formu rozlišitelnosti a samo je formálním elementem myšlení, jehož forma je zcela identická s obsahem*. Referujeme-li o konkrétním čísle, jedná se navíc vždy o *totéž* číslo, ať se jedná o jakýkoli jazyk, který je způsobilý obsáhnout aritmetiku — tedy pojednávat o vlastnostech čísel. Aritmetické vlastnosti čísel jsou tak *identickým a společným prvkem všech takových jazyků*.³⁴

Nyní přichází klíčový krok. Jsme-li schopni ve formálním jazyce vyjádřit formuli, která v přirozeném jazyce znamená „Pro formuli reprezentovanou číslem g neexistuje důkaz“ v níž g je *číslo* reprezentující formuli samotnou (formule 6.9), pak jsme z *pozice jazyka přirozeného zkonstruovali paradox lháře na úrovni jazyka formálního*. Důvod, proč se nám celá stavba nejeví paradoxní *přímo*, je skryt za skutečností, že formální zápis vyjádřeného neformálního tvrzení neoperuje s vlastní dokazatelností, ale s čísly. Až interpretace v přirozeném jazyce ukazuje, že vlastně v případě dané formule reprezentuje číslo g ji samotnou — a tedy že „ona sama tvrdí“ svou vlastní nedokazatelnost.

Tvrzení o konzistenci formálního jazyka (resp. jeho axiomatické báze) je pak opět jen výsledkem našeho přirozeného a intuitivního vhledu, že konzistentním je formální jazyk (resp. soubor axiomů) tehdy, není-li možné v něm odvodit kontradikci — a tedy například *realizovat* paradox lháře. Ani rozdíl, který se při přechodu od přirozeného k formálnímu jazyku rozevírá mezi *pravdivostí* a *dokazatelností*, na podstatě věci nic nemění. Na úrovni přirozeného jazyka je paradox lháře formulován nad konceptem pravdivosti, na rovině jazyka formálního nad konceptem dokazatelnosti, která aktuální evidenční charakter pravdivosti převádí na charakter formální a potenciální. Věta „*Tato věta není pravdivá*“ je na úrovni přirozeného jazyka *principiálně* nerozhodnutelná proto, že *nemá význam* — protože jí chybí předmět.³⁵ Zcela analogicky pak formální věta, jejíž interpretací je „*Pro formuli reprezentovanou číslem g neexistuje důkaz*“ 6.9, je opět nerozhodnutelná proto, že její interpretace také *nemá význam* — protože jí opět chybí předmět (není *co* dokazovat). Význam obou vět posuzujeme v přirozeném jazyce (metajazyce), který je *nadřazeným* jazykem k jazyku formálnímu. Ani Gödelův argument, který celou problematiku formálně precizoval v exaktní formě, na této skutečnosti nic nemění.

Rozdíl mezi dokazatelností a pravdivostí se tedy v Gödelově argumentu objevuje na základě transformace pojmu pravdivosti při přechodu z přirozené na formální úroveň jazyka. Klíčové otázky spojené s autoreferencí i strukturní podstatu paradoxu lháře je tím možné *reinterpretovat* na formální úrovni a „přeložit“ do formálního jazyka. Gödelův výsledek nám v tomto ohledu ukazuje dvojí. Jednak to, že sebevztáznost není *konzistentně* postižitelná žádným *konečným* (úplným) formálním systémem (jazykem) — pokud by byla, bylo by možné *realizovat* paradox lháře. Druhým aspektem pak je

³²Zde máme vždy na mysli číslo přirozené.

³³Vizte oddíl 5.2.2 na str. 136.

³⁴Dalo by se říci, že musí být *latentním* prvkem *všech* jazyků a všech struktur, které mají jakkoli *rozlišenou* strukturu — tedy nutně všech, jinak by se nejednalo o jazyk ani o „strukturu“.

³⁵Vizte oddíl 6.5 na str. 167.

nutnost hledat řešení k problému sebereflexe v rovině *přirozených* evidencí — v rovině, která nám sama umožnila skrze proces formalizace k tomuto závěru dojít. Touto rovinou je však rovina našeho *aktuálního myšlení* a s ním spojené *aktuální evidence*. Skrze analýzu vlastností formálních, evidencí zbavených struktur jsme nuceni vrátit se zpět k podstatě vlastního myšlení a jeho introspektivní, fenomenologické reflexi.

6.10 Autoreference, význam a myšlení

Výše vedené úvahy jako by naznačovaly, že téměř každý autoreferenční problém přece jen v jistém smyslu odkazuje ke svému archetypu, kterým je paradox lháře.³⁶ Zaměříme se — znovu — na lhářskou větu fenomenologickým pohledem. Vybereme si klasickou formulaci paradoxu — „tato věta není pravdivá“ — s tím, že pro jednoduchost pomíne již odhalenou skutečnost, že není principiálně rozhodnutelná a ze sémantického hlediska je nesmyslná. To, co nás nyní primárně zajímá, je způsob, jakým k větě přistupujeme v našem vědomí.³⁷

Předně je nutné si povšimnout, že se vůči větě samotné vymezujeme jako vůči objektu — *objektivizujeme ji*. Máme přirozenou tendenci říkat, že „věta něco tvrdí“, nikoli však, že jsme to *my*, kdo o větě, na základě její reflexe, něco tvrdí. Tímto způsobem větám, popřípadě celému jazyku, prisuzujeme v jistém smyslu nezávislost na nutnosti aktu jejich evidence, odhlížíme od nutnosti participace našeho subjektu — jako by problém, který skrze větu nalézáme, existoval „sám o sobě“ i v případě, že bychom o ní neměli ani tušení. *Problém subjektivní interpretace projektujeme jako objektivní problém jazyka*. Následně se pak pokoušíme *interpretovat* to, co objektivizovaná věta „tvrdí“. Snažíme se k *vlastní* evidenci dovést v ní nalezený význam. Součástí významu věty však — tak ji interpretujeme — je ona sama, opět se odkazuje k sobě, a nás tedy naše interpretace nutí k opakované objektivizaci, k *novému* vymezení se vůči větě jako objektu — a celý cyklus se opakuje v potenciálně nekonečném střídání fází *interpretace* a *objektivizace*.

Tato struktura — neustále se vyvíjející střídání dvou stavů — by nám však měla být již povědomá. Střídání pasivního stavu reflexivní evidence a aktivního stavu interpretace přece téměř přesně odpovídá střídání *předmětných modů vědomí*,³⁸ potažmo pak střídání *pozorování* a *myšlení*.³⁹ Uvědomíme-li si tuto *přímou* souvislost, pak se náhled na problém autoreference a na něm stojící struktura logických paradoxů dostane do

³⁶I Alexandre Koyré, jehož řešení paradoxu lháře jsme zmínili v oddíle 6.5 na str. 167, považuje strukturu spojenou s paradoxem lháře za bázi, na kterou je svým způsobem možné redukovat jakýkoli jiný logicko-matematický paradox. Rozmanité autoreferenční paradoxy jsou podle něj pouze různě komplexní aplikací tohoto základního vzoru [Koyré 1946, 347].

³⁷Kdo chce, může si namísto této věty dosadit jakoukoli jinou „variantu“ s autoreferencí k ní samotné, například „Nyní nečtu tuto větu“, „Tuto větu nelze vyjádřit“, „Zde uvedená věta neexistuje“ apod., případně je možné uvažovat i jejich varianty s pozitivní autoreferencí — výsledek následující úvahy bude stejně platný ve všech případech, negativní autoreference umožňuje pouze pointu snáze nahlédnout.

³⁸Vizte oddíl 4.2.2 na str. 76.

³⁹Vizte oddíl 4.2.6 na str. 104.

nového světla.

Již jsme ukázali, že z důvodu, že nemůžeme pozorovat vlastní, aktuálně činné myšlení, musíme nejprve aktuálně myslet, abychom se posléze mohli postavit před výsledek této činnosti v pozorování, které se pak stane základem dalšího myšlenkového aktu. V pozorovaném, v reflektovaném obsahu pozorování je tak pochopitelně „obsažena“ i naše předchozí myšlenková činnost — naše *Já* je tak invariantním prvkem a pojícím článkem jednotlivých reflexí. Na základě takové *identity pozorovatele* jsme schopni vůči němu — tedy vůči sobě — vztáhnout sekvenci „úrovní“, v nichž každá je *rozšířením* té předchozí. Každá nová evidence v sobě v tomto smyslu obsahuje i evidenci starší. Naše poznání tím, v sekvenci obsahově se neustále „rozšiřujících“ evidencí, roste — jsme schopni *novým* náhledem posuzovat náhledy *staré*. Mění se tedy, byť třeba pomalu, i naše interpretace evidovaných skutečností a s ní nutně i *jazyk*, který je reprezentuje — mění se *význam* obsažený v jazykových reprezentacích.⁴⁰ Je rovněž zřejmé, že každá úroveň reflexe je úrovní konečnou, nesoucí s sebou zcela *konkrétní* evidenci, nikoli evidenci neurčitou. Konečnost pochopitelně předpokládá fixovaný obsah, který odpovídá konečnosti evidence a její interpretace a který je jen díky této konečnosti způsobilý k formalizaci, k uchopení v pevné struktuře s neměnicím se významem. Každá taková úroveň je z „širšího“ hlediska pochopitelně nutně *neúplná*. *Tato neúplnost však nemá původ v povaze formálních systémů či jazyků, ale v podstatě myšlení samotného*. Protože je myšlení živý, cyklický proces, neustálé střídání předmětných modů vědomí, stavu pasivní reflexe a činného bytí, není samo postižitelné žádnou formou, která by byla spojena s *konečným*, a tedy fixovaným, obsahem. Proto jediné koncepty, kterými se k podstatě myšlení po jeho formální stránce můžeme přiblížit, jsou ty, jež nemají fixovatelný obsah — ty, jejichž obsah je již z podstaty identický s jejich formou. Těmito koncepty jsou přesně ty, které jsme v předcházejících úvahách rozpoznali jako čisté formy myšlení a rozlišitelnosti — tedy prostor, číslo, pravda a čas.

Vezmeme-li výše vedenou úvahu do důsledků, pak z ní jednoznačně plyne poznatek, že *aktuální* myšlení nemůže z principu probíhat v jiné rovině, než v rovině *metajazyka*. Opět je možné nahlédnout důvod, proč musí mít všechny formální jazyky svůj původ v širším jazyce — v *metajazyce*. V něm je možné přistupovat pouze k aktuálním evi-

⁴⁰Můžeme tak mluvit o tom, že „širší“ jazyk (nové pozorování) je schopen definovat jazyk „užší“ a je schopen o něm činit výpověď. V tomto ohledu se na čistě jazykové úrovni rozvíjela „řešení“ paradoxů a přístupů k pravdě v autoreferenčních konstrukcích. Zrodila se tak Russelova teorie typů, stejně jako například Tarského sémantická teorie pravdy. Náš fenomenologicky uchopený problém pochopitelně Tarski na fenomenální úrovni neřeší, namísto toho k přistupuje k *objektivizovanému* jazyku z něž vylučuje pozorovatele. Objektivním způsobem uchopuje vztah jazyka (jazyků) k „jinému“ jazyku (jazykům) a dochází tak ke konceptům *objektového* jazyka a *metajazyka*. *Objektový* jazyk je ten „o kterém mluvíme“, *metajazyk* je jazyk „v němž [aktuálně] mluvíme“ (např. o jazyce objektovém) [Tarski 1944, 349]. Řešení paradoxu lháře pak spočívá v poukazu na *fundamentální*, kvalitativní rozdíl mezi metajazykem a objektovým jazykem. Nicméně je třeba podotknout, že takové řešení je pouze řešením popisným — umožňuje si rozdíl obou úrovní *uvědomit*, nenabízí však možnost mu *porozumět*. K možnosti porozumění dojdeme, až když celý problém spojíme s podstatou myšlení samotného — až když si uvědomíme nutnou roli fenomenálních evidencí ve vztahu ke skutečné, myslící bytosti a střídání činných a reflexivních stavů jejího — našeho — vědomí.

dencím a aktuálním obsahům, které budou vždy pro svoji aktualitu nadřazeny jakékoli jejich následné formalizaci. Přece na základě rozporu mezi aktuální evidencí a jejím formalizovaným protějškem se v jistém smyslu opět setkáváme s prožitkem konfrontace mezi tím „co ve věcech hledáme“ a tím „co je nám v nich dáno“⁴¹ — tedy, setkáváme se s podnětem k myšlenkové aktivitě, jež nás nutí k neustálému vnitřnímu rozvoji.

* * *

Výše vedené úvahy nás měly přivést k dvěma závěrům. Prvním z nich je, že i logika a s ní spojené struktury mají fenomenální složku. Jejím uchopením se dostaneme k závěru druhému, totiž že skrze tuto fenomenalitu logických struktur připojujeme k jejich objektivnímu — formálnímu, jazykovému — aspektu i aspekt subjektivní — lidský. V otázce logických struktur a jejich forem tak dojdeme hlubšímu porozumění až v okamžiku, kdy k nahlíženým objektům připojíme jejich opomíjené subjektivní protějšky — kdy k formám připojíme příslušné obsahy, k abstrakcím evidence, k pojmům vjemy. Fenomenální uchopení logiky opět ukazuje na nutnost *obratu k člověku* jakožto středobodu možnosti poznání, které se skrývá v bytostné podstatě jeho myšlení — *našeho myšlení*.

⁴¹Vizte str. 107.

Kapitola 7

Lidský subjekt a věda

Praktické úspěchy exaktních věd v popisování přírody nás svádějí interpretovat přírodu na základě jejích matematických modelů. Při tom si neuvědomujeme, že právě tato forma popisu od počátku sama není ničím jiným než právě interpretací.

V rámci lidské činnosti snad neexistuje jiná oblast, než právě oblast vědy a vědeckého bádání, v níž by byl ohledně poznávání skutečnosti kladen větší důraz na dva kvalitativní aspekty — na *objektivitu* a *ostrost*. Důraz na objektivitu je zcela pochopitelný, neboť vědecký pohled je vždy obrácen směrem *ven* do přírody, nikoli směrem *dovnitř* do lidského nitra. Je to právě ideová (pojmová) složka skutečnosti,¹ v níž nalzáme adekvátní a objektivní přírodních zákonitosti a souvislosti. V ideji je možné je uchopit jako objektivní a relativně neměnné i přes subjektivně proměnlivý vjemový aspekt jejich manifestace. Věda se tak snaží na podkladě subjektivních vjemů dojít k objektivním pojům.² Důraz na ostrost je pak zase kritériem zajišťujícím přesnost procesu analýzy — možnost vyvozování jednoznačných závěrů a jednoznačně vymezených predikcí. Ostrost je tak zárukou replikovatelnosti, možnosti na *identickém* základě zopakovat proces odvození závěru, možnosti generovat identickým způsobem nové predikce.

Je-li možné dovést predikované teoretické závěry zpět k vjemové evidenci, pak máme zkušenost s tím, že „to, co ve věcech hledáme“ skutečně koresponduje s „tím, co je nám v nich dáno“, a naše teoretické představy nabývají punc relevance, použitelnosti a aplikovatelnosti v praxi — v aktuálním životě.³ Prediktivní *ostrost* — tedy replikovatelnost — a *objektivita* — tedy přenositelnost — jsou němými kvalitativními signaturami

¹Jak bylo pojednáno v kapitole 4.

²Situaci pochopitelně pomáhá to, že v intenci proti subjektu vždy stojí objekt, a tedy směřování k objektivnímu poznání je ve své podstatě zaručeno automaticky.

³Tím se věda odlišuje od „nevědy“. Různé formy „nevědeckého“ přístupu jsou pro aktuální život rovněž prakticky použitelné, liší se však tím, že jim chybí buď ostrost, a tedy možnost z poznatku opakovaně a přesně vyvozovat, a nebo intersubjektivita, tedy schopnost poznatek bez jeho deformace předávat dále.

vývoje vědy. Dostání těmto základním požadavkům je prvním předpokladem úspěchu vědeckého bádání.

Jeden aspekt však s akcentem intersubjektivní objektivity a ostrosti ustupuje do pozadí — a to i přesto, že je sám jejich společným jmenovatelem. Je jím nutnost *formalizace* a tedy nutnost procesu *fixace obsahu*.⁴ Analytickým procesem nad fixovaným obsahem můžeme s jistotou opakovaně docházet k identickým závěrům — a můžeme tedy identicky replikovat naše předchozí myšlenkové pochody s jistotou, že objekt, k němuž je vztahujeme, zůstává neměnným. Je naší běžnou a denní zkušeností, že přesto, že nejsme schopni druhému člověku — jinému subjektu — předat náš konkrétní subjektivní vjem (obsah), a nemáme dokonce ani důvod předpokládat, že jeho *vjem* je *stejný* jako náš, přesto jsme schopni si navzájem *porozumět* — dojít v úvahách ke *sdílenému* rozlišení identických formálních (pojmových, ideových) struktur, ke stejnému *významu*. Nad vjemovou bází, která je pro každého z „nás“ — pro každý subjekt — striktně individuální, jsme schopni dojít ke vzájemnému porozumění prostřednictvím stejných, na ní rozlišitelných — a tedy zkušenosti dostupných — objektivních forem. Těmito slovy v podstatě popisujeme funkci jazyka, jehož hlavní funkcí je právě opakovatelná intersubjektivní přenositelnost významu — odkazu na rozlišenou formu.⁵ S rostoucí formální strukturací fixovaných obsahů (významů) pak máme tendenci u vjemů okolního světa zcela automaticky odhlížet od jejich *aktuálního* obsahu a namísto nich dosazujeme obsahy *fixované* — ve vjemu evidujeme na základě identity formy⁶ již *známý* pojem. Na jednu stranu jsme tak schopni opakovaně „nazírat“ ve vjemu tytéž formy, na straně druhé si tím uzavíráme možnost evidovat formy jiné či nové. Schopnost nahlédnout něco nového definičně předpokládá možnost evidence dosud nerozlišené formy a ta zase vyžaduje nutnost na určité úrovni *odhlížet* od známých, předmětnost konstituujících forem — odhlížet od fixovaných obsahů. Tento princip odhlížení od známých předmětností, umožňující rozlišit nové formy, však již známe — je to proces praktikování *fenomenologické redukce*, která je základní „metodou“ fenomenologie samotné.⁷

Máme tak před sebou v jistém smyslu paradox, inherentní všem poznatkům, pro jejichž získání byly aspekty objektivity a ostrosti klíčovými kritérii — tedy paradox inherentní všem vědeckým poznatkům. Na jedné straně umožňují fixované obsahy s jistotou podstupovat analytický proces — rozlišování forem na jim příslušných obsazích, aniž bychom riskovali možnost rozporu. Struktura, kterou tímto způsobem stavíme je vždy *pevná* a v sobě konzistentní. Na druhé straně však na počátku celé takové struktury stojí zcela konkrétní evidence, konkrétní obsah, který byl fixací obsahu „zabezpečen“ před možnostmi změny. Tento krok však není v žádném případě zárukou, že se jedná o *jedinou možnou* evidenci v rámci stanoveného kontextu, že se jedná o jediný možný způsob

⁴Vizte oddíl 5.3.3 na str. 139 a oddíl 5.5.2 na str. 150.

⁵Ovšem přirozený jazyk nespĺňuje plně ani požadavek stálosti objektů, ani požadavek jejich ostrosti — to je vlastnost pouze jazyků formálních, u nichž je cenou za exaktní vymezenost jejich neúplnost (vizte kapitolu 6).

⁶Vizte oddíl 5.4 na str. 142.

⁷Vizte kapitolu 3.

fixace jejího obsahu. Paradox pak spočívá v tom, že abychom mohli o něčem *s jistotou* (vědecky) vypovídat, musíme „obětovat“ možné ostatní kontexty, musíme *odhlížet* od možných alternativních přístupů. *Jistota konzistence a koherence poznání je vyvážena cenou jejího omezení a neúplnosti.*⁸

Z tohoto náhledu zcela přirozeně plyne, že průvodním znakem každého vědecké poznání, které začíná fixací obsahu, je eliminace „alternativních“ náhledů. Děje se tak nikoli z důvodu jejich irelevance, ale na základě nutnosti *výběru* a preference *jedné z možných interpretací*. Jak se pokusíme nyní demonstrovat, mají tento charakter již fundamentální základy tak exaktního vědního oboru, jakým je fyzika — i ty nejzákladnější a nejelementárnější fyzikální koncepty, jakými jsou prostor a čas, je nejprve nutné *interpretovat* zcela konkrétním způsobem — fixovat jejich obsah — k tomu, abychom na takovém základě mohli postavit konzistentní teorii.⁹

7.1 Prostor jako interpretace¹⁰

Naše úvahy začneme trochou fyzikálně-historického pozadí. Přeneseme se o několik staletí nazpět a uvedeme kontext našich úvah malou exkurzí do vývoje fyzikálního pojetí prostoru.¹¹

V období na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století se, po pokusech o modelování reálného světa ve světě geometrickém (Descartes) či o hledání geometrie ve světě reálném (Galilei, Newton), rozhořel spor mezi zastánci v zásadě dvou možných přístupů k chápání podstaty prostoru. Po vydání *Principií*¹² se proti Newtonem zavedenému pojmu absolutního prostoru (a času) stavěli především dva myslitelé — G. Berkeley a G. W. Leibniz. Díky důmyslně vedené interpretaci myšlenkového *experimentu s vědrem*, u něž nedokázali tito kritici přesvědčivě vysvětlit *dynamické* účinky u zrychleně se pohybujících těles, vyplynul tento spor výrazně ve prospěch Newtonovy interpretace. Tato skutečnost přispěla k tomu, že — alespoň co se fyziky a fyzikálního chápání se světa týče — byly děje světa „reálného“ pomyslně „umístěny“ do matematicky dobře uchopitelného světa geometrického a jejich popis pevně spojen s vlastnostmi rovinného Eukleidovského prostoru — s vlastnostmi Newtonova absolutního prostoru.

Ve fyzice se tímto způsobem pevně uchytila jedna představa, jedna interpretace povahy prostoru, ke které byly později pevně připojeny další, s prostorem přímo spojené, koncepty. Mezi nejvýznamnější z nich patří:

⁸Jak je možné si povšimnout, tentýž antagonismus mezi úplností a konzistencí se objevuje ve vztahu formálního jazyka a metajazyka, jak jsme o něm pojednali v kapitole 6 o logických paradoxech. Vizte oddíl 6.9 na str. 181 a oddíl 6.10 na str. 185.

⁹Přesto, že omezíme demonstraci problému výběru interpretace na několik, převážně fyzikálních případů, mělo by být z našich úvah patrné, že tato vlastnost poznání je vlastností zcela obecnou.

¹⁰Text této podsekcce je upravenou a výrazně rozšířenou verzí mé starší studie *Prostor jako interpretace* [Janský 2008].

¹¹Užší a odbornější zaměření obsahu této sekce předpokládá na straně čtenáře obeznámenost se základními fyzikálními koncepty, především stran klasické Newtonovy mechaniky.

¹²Newtonovo stěžejní dílo *Philosophiae naturalis principia mathematica* [Newton 1974].

- *éter* — všeprostopující substance, spjatá s prostorem, zprostředkovatel elektromagnetické interakce (silového působení);
- *polní popis* — náhrada představy *působení na dálku* lokálním působením skrze tzv. *pole*, které prostupuje prostorem, v každém místě má konkrétní měřitelné vlastnosti, které ovlivňují chování v prostoru umístěných těles.

Koncepce éteru se setkala s problémy poté, co dva experimenty, založené na předpokladu, že rychlost šíření světla je při pohybu éterem konstantní, existenci *éteru* pokusem prokázat — známý Michelsonův ([Michelson 1881]) a posléze Michelsonův—Morleyův experiment ([Michelson–Morley 1887]) — jeho existenci nepotvrdily a podle mnohých výkladů byl dokonce jejich výsledek dokladem jeho neexistence.¹³ Hendrik A. Lorentz, jakožto silný zastávce teorie éteru, se pokusil výsledek experimentu s teorií éteru usmířit tím, že do fyzikálního popisu zavedl délkové kontrakce, dnes známé jako *Lorentzovy transformace*, které měnily tvar elektromagnetických entit (částic a polí) v závislosti na rychlosti jejich pohybu éterem, čímž se pokoušel negativní výsledek Michelsonova a Morleyova experimentu vysvětlit a zároveň koncepci éteru zachovat. Einsteinova speciální (a později obecná) teorie relativity pak ukázala, že je možné na základě vhodné *reinterpretace* experimentálních výsledků i teoretických představ koncepci éteru definitivně opustit. S důsledky, plynoucími z obou teorií relativity, však došly svému konci i představy, že by svět kolem nás mohl být „ponořen“ do Eukleidovského prostoru v Newtonově původním smyslu.¹⁴ Byla to opět interpretace výsledku experimentu, která významnou měrou přispěla k transformaci stávajících teoretických představ o povaze prostoru.

Původní Berkeleyovy a Leibnizovy námitky proti Newtonově koncepci — směřující převážně k problémovosti samotné ideje *prázdného* prostoru *nezávislého* na tělesech — byly v roce 1868, ještě před Michelsonovým experimentem, doplněny Ernstem Machem dvojím způsobem. Jednak se jednalo o jeho pokus o *jiný náhled* základních principů mechaniky,¹⁵ především však o zpochybnění jednoho ze základních pilířů úspěchu Newtonovy mechaniky — ideje absolutního prostoru — *jinou interpretací* okolností a výsledku experimentu s vědrem. Machovi se však nepodařilo sestavit použitelný matematický model, který by umožnil experiment s vědrem zrekonstruovat a *kvantitativně* uchopit čistě prostřednictvím jím proponovaných relačních veličin.¹⁶

¹³Cílem obou experimentů, které byly následně několikrát opakovány s v podstatě stejným výsledkem, bylo existenci éteru prokázat. Naměřený výsledek se však oproti očekávanému předpokladu lišil o celý řád a původní představy o povaze i samotné existenci éteru se tak musely s tímto, v podstatě negativním potvrzením, nějak vyrovnat.

¹⁴Ve speciální teorii relativity jsou již Lorentzovy kontrakce — prostorové deformace — vztaženy nikoli jen k elektromagnetickým polím a nabitým částicím *v prostoru*, ale přímo *k prostoru samotnému*. V obecné teorii relativity je pak metrika prostoru z hlediska pozorovatele „deformována“ jako důsledek postulované lokální ekvivalence gravitačního a setrvačného působení — prostor fyzikálního světa je „zakřivený“.

¹⁵[Assis–Silva 2000, 114].

¹⁶K tomu by Mach potřeboval najít zákon, obdobný *Newtonovu gravitačnímu zákonu*, který by však závisel i na vzájemných rychlostech působících těles. Vizte například [Kadrnoška 2007].

V tomto stavu nechává diskusi ohledně přístupu k prostoru většina kurzů současné fyziky. Ve dvacátém století pak zcela převládlo relativistické paradigma, a to i přes to, že v jeho rámci stále není možné důsledně postihnout a zodpovědět otázky, které již před staletími kladli Berkeley, Leibniz a později Mach. Od sedmdesátých let dvacátého století se však postupně objevují přístupy, které se znovu pokoušejí vybudovat mechaniku bez nutnosti hledání opory v představách absolutního prostoru (a času). Nejzajímavějším z těchto přístupů je pravděpodobně koncepce *relační mechaniky* André K. T. Assise. Nejen, že poměrně přesvědčivě buduje dynamiku na čistě relačních veličinách bez odkazu k „neměřitelným“ jevům, jakým absolutní prostor z epistemologického hlediska bezpochyby je, ale navrhuje i způsob, jak jinou než relativistickou, případně Lorentzovou, interpretací uchopit problém, který pro „fyziku éteru“ představoval Michelsonův experiment. I přes zcela jinou interpretační bázi, a z ní vyplývající formální i ontologickou odlišnost vztahů pro elektromagnetické a gravitační silové působení, tento přístup dosahuje obdobných a pro některé esenciální případy i zcela identických předpovědí, jaké dává obecná teorie relativity. Navíc ke kinematickému i dynamickému popisu této teorii jako matematický podklad zcela postačuje klasický, rovinný Eukleidovský prostor.

Při podrobnějším prozkoumání podstaty problému je možné nalézt ve vývoji fyzikálních teorií posledních staletí momenty, kdy jedna *interpretace* zvítězila nad jinou, aniž vešlo do povědomí, že se jednalo pouze o interpretaci, a tudíž, že k „řešení“ — výkladu či uchopení — daného problému *principiálně* vede cest více.¹⁷ Současné fyzikální pojetí prostoru je jednou z takovýchto „interpretačních větví“, jak se pokusíme nahlédnout následujícím rozbořem.¹⁸

7.1.1 Klasická mechanika

Odkaz Newtonových *Principií* je možné považovat za završení procesu, při kterém ve fyzice docházelo k postupnému procesu ztotožnění prostoru geometrického s prostorem „reálného“ světa — k jejich formální identifikaci.¹⁹ Tím se rozumí přijetí předpo-

¹⁷Jak jsme ukázali, takového povědomí je možné nabýt až *reflexí* poznávacího procesu samotného, nikoli na základě sporu mezi různými ontologickými koncepcemi, kterými jsou uchopovány konkrétní fenomenální evidence.

¹⁸Jiným příkladem, který posloužil Feyerabendovi k demonstraci nesouměřitelnosti teorií, byl přechod od koncepce Aristotela absolutního ke Galileově koncepci relativnímu pohybu, jak jsme jej zmínili v kapitole 2 (oddíl 2.2.3 na str. 32). Ve Feyerabendově demonstraci je však kladen větší důraz na nesouměřitelnost teorií v rámci dějinného vývoje a v rámci jejich hodnoty pro lidské poznání. Nám jde spíše o snahu ukázat, že podstata nesouměřitelnosti tkví v možnosti — a pro vědu v *nutnosti* — volby interpretace, volby konkrétního referenčního rámce (fixovaného obsahu), k němuž následně, jako k fundamentální opoře i interpretačnímu rámci, vztahujeme výsledky dalších pozorování.

¹⁹*Reálným světem* se, Vopěnkovými slovy, míní „vědou předpokládané rozšíření *přirozeného reálného světa*“, který reprezentuje „prostředí, jehož jevy nazýváme“. Pro podrobnější rozbor vizte [Vopěnka 2001, 16] a [Vopěnka 2009, 10], ke ztotožnění světa geometrického a reálného pak [Vopěnka 2003, 640–689]. Formální identifikace geometrického a reálného prostoru spočívá v tom, že v otázce vzájemné rozlišitelnosti (rozprostraněnosti) jevů přirozeného světa přisuzujeme ideovou složku, jejíž podstata je formálně *identická* s eukleidovským geometrickým prostorem. Jinými slovy, všechny *reálné* děje chápeme jako

kladu, že existuje *prostor o sobě*, ontologicky zcela nezávisle na existenci těles, která jsou do něj vložena až ex-post. Tento prostor je navíc, co se týká vlastností, v podstatě *identický* s geometrickým Eukleidovským prostorem a je tím, co Newton označuje jako *sensorium Dei* — jevištěm, na němž — *v němž* — se odehrávají veškerá kosmická dějství. Newtonovy tři pohybové zákony²⁰ jsou všechny — svou platností i smyslem — vztaženy k takto koncipovanému, v ontologickém smyslu tedy absolutnímu prostoru.²¹

Kritické poznámky proti Newtonově pojetí prostoru byly založeny na nesouhlasu s jistými aspekty procesu, který sám o sobě, jak uvidíme dále, je ve fyzice zcela běžný. Tím procesem je *volba* vztažných či referenčních entit, kvalit či „etalonů“, které dále slouží jako výchozí a referenční rámec dalších teoretických i experimentálních konstrukcí. Níže shrnuté argumenty uváděné ve spojitosti s kritikou Newtonova pojetí prostoru vycházejí většinou — v *kinematických* případech — z rozdílu dvou interpretací, které, ač jsou vnitřně zcela konzistentní, nedovolují vzájemné srovnání:

1. Pojetí prostoru jakožto *samostatné entity, která má vlastnosti* — ke vztahům mezi tělesy je přístupováno skrze vlastnosti prostoru. Tento přístup označíme pracovníě „*geometrickou interpretací*“.
2. Pojetí prostoru jakožto *kvality, povstávající současně s „rozprostraněností“, rozlišitelností těles samých* — až vztahy mezi tělesy, případně tělesa samotná, definují prostor jako takový. Tento přístup označíme pracovníě „*relační interpretací*“.

V následujícím rozboru se pokusíme přiblížit a shrnout základní argumenty za oběma zmíněnými přístupy. Zajímavým aspektem těchto pokusů o uchopení podstaty prostoru je skutečnost, že jsou oba ukotveny na specifickém — a odlišném — ukotvení pojmu *rozlišitelnosti*, který je ve fyzikálním kontextu skryt ve vztahu mezi měřitelnou veličinou a vztažnou soustavou, v níž je tato veličina měřena — tedy v pojmu *měřitelnosti*. Pojem prostoru je tak i zde opět v přímém spojení s pojmem — s *formou* — rozlišitelnosti a chápání jeho konkrétní podstaty se dotýká chápání rozlišitelnosti (resp. měřitelnosti) samotné.²²

probíhající *uvnitř* na nich nezávislém geometrickém prostoru, jehož role tkví *pouze* v tom, že je jejich pomyslným „jevištěm“. Toto jeviště je na dějích a dějstvích, které se na něm — *v něm* — odehrávají, zcela nezávislé a svou existenci a vlastnosti by si ponechalo i v případě jejich nepřítomnosti — v případě, že bychom z něj (z prostoru), „odstranili“ všechna tělesa a veškeré děje.

²⁰ 1. zákon setrvačnosti, 2. zákon síly, 3. zákon akce a reakce.

²¹ Respektive k prostoru „relativnímu“, jak jej Newton označuje, který se vůči prostoru absolutnímu pohybuje rovnoměrně přímočaře a nelze jej od „skutečného“ sensoria Dei nijak experimentálně odlišit. Vizte [Assis 1999a, 17–18].

²² Prostorovost jsme již dříve v obecnosti označili jako *čistou formu* rozlišitelnosti — vizte oddíl 5.2.1 na str. 135.

Leibniz a princip nerozlišitelnosti

Jedním ze základních principů, který Leibniz uvádí ve své korespondenci se Samuelem Clarkem je *Princip identity nerozlišitelných věcí*.²³ Tento princip v kombinaci s *principem dostatečného důvodu*²⁴ použije k tomu, aby ukázal, že prostor není substance, ale pouze uspořádání. Jeho argument je následující:

(1) Prostor je zcela uniformní; jeden bod se od jiného neliší žádným způsobem.

(2) Prostor je entita o sobě, jiná, než vzájemné uspořádání těles; tedy, prostor je absolutně reálný.

Z (1) a (2) plyne:

(3) Bůh nemohl mít žádný důvod pro umístění hmotného světa do prostoru *tímto* konkrétním způsobem a ne jiným, ve kterém by zůstaly zachovány vzájemné prostorové relace mezi tělesy — například jeho rotací o 180 stupňů, nebo záměny západu za východ. To je ale v rozporu s principem dostatečného důvodu a proto tato varianta nemůže nastat.

Pokud ale pozměníme druhý výrok tak, že

(2) Prostor není nic jiného než souhrn vzájemných relací mezi tělesy, tak aby v jejich nepřítomnosti nebyl ničím jiným než pouhou potenciální možností jejich umístění,

nelze dospět k závěru (3), protože předpokládané *dva* stavy — vesmír, jak je, a vesmír otočený o 180 stupňů — nejsou dvěma stavy, ale jedním, stejnou entitou. [Leibniz–Clarke 2007, 9]

Podle Leibnize je tedy prostor pouze důsledek konkrétního *uspořádání koexistujících věcí* a sám je tedy jen *vlastností tohoto uspořádání*, koncepce absolutního prostoru je podle něj jen matematickou abstrakcí.

O (ne)rozlišitelnost opírá svoji kritiku absolutního prostoru a času i Berkeley. Neakceptuje jiný, než relativní pohyb — k jehož měření je vždy zapotřebí „čidel“ (*sensible things*). Vzhledem k tomu, že absolutní prostor není možné smysly nijak detekovat, je pro poměrování pohybu sám zcela nepoužitelný. U pohybu je navíc nutné znát jeho směr — a k jeho určení je opět potřeba referenčních těles. Z toho důvodu je podle Berkeleyovy nemožné absolutní pohyb jakkoli uchopit a proto navrhuje nahradit absolutní prostor prostorem stálíc — spojit jej s evidencí konkrétních objektů [Assis 1999a, 101–106].

²³Dva objekty, které nelze navzájem nijak rozlišit jsou identické (ve smyslu, že jsou tímtož objektem). Leibnizova identita koresponduje s naší identitou formy (oddíl 5.4 na str. 142).

²⁴Důvod pro konkrétní stav existence věcí — a je jedno o jakou konkrétní situaci či modalitu bytí se jedná — je možné nalézt pouze *vně* těchto věcí (ve věcech samých jej nalézt nikdy nelze), je dán externě. Důvodem existence světa jako celku tak může být jen něco, co jej přesahuje — což je v Leibnizově výkladu pochopitelně pouze Bůh. Vizte [Leibniz 1934].

Uniformita versus rozmanitost

Jak upozorňuje Julian Barbour, „epistemologická kritika Newtonovy dynamiky [...] se zaměřuje především na rozpor mezi teorií, ve které je změna rozložení vztažena k uniformnímu standardu, a skutečnou praxí, kdy je vztahována k *jinému rozložení*“ [Barbour 1982, 253]. Důsledkem toho je, že pro praktické účely je jakýkoli skutečně uniformní standard nepoužitelný, jelikož k veškerému *měření* je nutné použít nástrojů, na nichž budeme schopni *rozlišit*²⁵ kvantitu — *veličinu* —, kterou měříme. Idea uniformity (a tedy prostoru o sobě jako takovém) je pak tedy pouze určitou formou abstrakce — není ničím konkrétním. Pro měření na základě uniformního standardu to pak znamená „snažit se porovnávat něco s ničím“ [Barbour 1982, 253].

Redukcionismus versus holismus

Dvojice interpretací (relační a geometrická) odráží svou povahu i v zaměření pohledu, kterým svět okolo sebe nazíráme. V případě geometrické interpretace náš pohled směřuje pomyslně *dovnitř*, k detailu — podobně jako Boží oko shlížíme na souřadný systém, který je jakoby „proložen světem“ a jehož prostřednictvím identifikujeme jednotlivé body, místa v prostoru — na základě jejich prostorových souřadnic.²⁶ Newtonova koncepce dovoluje z představy fyzikálního prostoru eliminovat okolní tělesa,²⁷ jelikož opora pro popis fyzikálních jevů je vždy zcela automaticky předpokládána a myšlena jako existující v jakékoli mikroskopické části prostoru.

Naproti tomu v relační interpretaci je představa prostoru spojena primárně s evidencí *rozprostraněnosti* pohledem vycházejícím z pozice „uvnitř“ světa, ke které se dobereme pohledem *ven*, k okolním objektům. Dobře je tento „holistický“ přístup vidět v následujícím Machově textu z roku 1872:

V obyčejných pozemských situacích pro naše potřeby docela postačí určit směr a rychlost vzhledem k vrcholku věže nebo rohu místnosti; pro běžné astronomické případy postačí jedna nebo dvě hvězdy. Ale protože můžeme stejně tak vybrat jiné rohy místnosti, jiné vrcholky nebo jiné hvězdy, můžeme snadno dojít přesvědčení, že není potřeba žádný takový

²⁵V originálním textu je použito slovo *variety* — rozmanitost, změna. Rozmanitost a jednota (uniformita) jsou protiklady. Pro praktické účely je proto ke každému měření nutná míra „rozlišitelné rozmanitosti“. Na uniformitě jako takové nelze nic rozlišit, nejednalo by se pak o uniformitu. Uniformní standard tak nemá *žádné* rozlišitelné atributy, na základě kterých by jím mohlo být něco poměřováno.

²⁶Barbour toto ukazuje na příkladu Minkowského přednášky z roku 1908, na které Minkowski prostorečas v podstatě ztotožnil s všeprostopující *substancí* proložené souřadným systémem x, y, z, t . Vizte [Barbour 1982, 262].

²⁷Newton tak činí především na základě výpočtu síly, kterou působí homogenní (v případě gravitace pak hmotná) slupka na částici uvnitř. Zjišťuje, že pro silové účinky klesající úměrně s druhou mocninou vzdálenosti je tato síla nulová. Vzhledem k tomu, že gravitační síla klesá z druhou mocninou vzdálenosti, může odtud Newton dovodit, že síla, kterou na těleso na Zemi působí celý vesmír je (za předpokladu jeho rozumné homogenity) rovněž nulová. Proto si může dovolit vliv okolní vesmírné hmoty ve svých úvahách zcela zanedbat. Vizte např. [Assis 1999a, 19]

bod, ze kterého je potřeba vycházet. To je však omyl; souřadný systém má význam pouze je-li určený prostřednictvím těles.

[...]

Ve skutečnosti bude kterýkoli z uvedených počátků souřadného systému sloužit našim účelům tak dlouho, dokud bude dostatečné množství těles vůči sobě navzájem zachovávat svoji polohu. Pokud však budeme chtít použít zákon setrvačnosti během zemětřesení, nechají nás pozemské vztažné body na holičkách, a přesvědčení o jejich nepoužitelnosti, sáhneme po těch nebeských. Avšak i s těmito lepšími se stane totéž, jakmile se pohyb hvězd stane příliš patrným. Až již nebude možno ignorovat vzájemný pohyb stálic, vymezení souřadného systému dosáhne konce. Nebude již nepodstatné, zda zvolíme tu či onu hvězdu za vztažný bod; a stejně tak již nebude možno tyto systémy na sebe vzájemně převádět. Poprvé se ptáme, kterou hvězdu si máme zvolit, a v tomto případě je jasné, že hvězdy nemůžeme považovat za rovnocenné, avšak protože nemůžeme dát přednost žádné z nich, musíme vzít v potaz vliv všech najednou. [Mach 1872, 77–78]²⁸

V souvislosti se dvěma zmíněnými „mody“ pohledu si všimněme jednoho aspektu. První z náhledů nás vede k přijetí *univerzální* a jednotné ideje prostoru, která je sice z ryze fenomenálního hlediska nevidovatelná, avšak na základě postulované substanční identity prostoru těles s prostorem geometrickým dovoluje *univerzálním* — tj. jednotným — způsobem *matematizovat* průběh fyzikálních dějů — formulovat kinematiku a dynamiku mechanických dějů. Hlavním důvodem pro to je právě možnost zcela *odhlížet* od okolních těles a *redukovat* zkoumaný proces na vztah minimálního množství entit — a lze tak uvažovat vztah prostoru a *jednoho* tělesa. Charakter tohoto vztahu je pak možné vyjádřit v univerzálně platné formě — je *zákonem*.²⁹ Druhý z náhledů sice poukazuje na *princiální* i *fenomenální* nedostatky náhledu prvního, avšak dospět na jeho podkladě k prakticky použitelnému matematickému modelu je nevysslovně obtížnější, jelikož se principiálně staví proti možnosti *univerzální* redukce — principiálního zjednodušení formy vztahu — provedené v případě prvního náhledu.³⁰

Newtonův experiment s vědrem

Dosud uvedené námitky proti Newtonově koncepci absolutního prostoru byly převážně fenomenologického a kinematického charakteru. Rozhodujícím faktorem ve sporu s Berkeleyem a Leibnizem (prostřednictvím jeho korespondence se zastáncem

²⁸Vizte též komentář ke stejné citaci v [Barbour 1982, 263].

²⁹Newtonovy zákony jsou přesně takovýmito jednoduchými a *univerzálně* platnými principy — modely, jejichž matematická forma nikdy nemění svůj tvar — ovšem pouze za předpokladu jejich aplikace ve vztažné soustavě identické s absolutním (či relativním) prostorem.

³⁰Jak bude patrné dále, matematický model na čistě relačním základě vytvořit lze, k jeho dosažení je však nutné přijmout specifické předpoklady o tvaru sil působících mezi tělesy, které klasická mechanika neobsahuje.

Newtonova náhledu Samuelem Clarkem) však bylo především to, že Newton dokázal na jím postulovaný absolutní prostor, či vůči němu se rovnoměrně přímočaře pohybující prostor relativní, šikovnou argumentací nad vhodně zvoleným *experimentem* přímo poukázat. Jedná se o jeho slavný experiment s vědrem:³¹

Vědro plné vody je zavěšeno na zakrouceném provaze. Jakmile je uvolněno, působením gravitace se provaz začne rozmotávat a vědro roztáčet. Rotující vědro přenesse rotaci i na vodu, jejíž hladina díky společnému působení gravitace a dostředivé síly nabude zakřiveného (parabolického) tvaru.

Při rozboru problému se k vysvětlení jevu z hlediska Newtonovy koncepce pohledu nabízejí čtyři možnosti:³²

- *Vzájemné rotaci vědra a vody* — toto vysvětlení se ihned jeví jako zcela mylné, neboť před uvolněním i při ustálení rychlostí vědra i vody je jejich vzájemná rotace nulová, avšak v jednom případě zůstává hladina zcela rovná a ve druhém nikoli.
- *Vzájemné rotaci vody a Země* — tuto variantu sám Newton vylučuje, protože jediná síla, kterou je schopen v tomto kontextu identifikovat, je gravitační síla Země, a ta na vědro působí pouze směrem dolů (v ose rotace).³³
- *Vzájemné rotaci vody a vzdálených hvězd* — vzdálené objekty však mohou (dle předpokladu) působit pouze prostřednictvím gravitační interakce, jejich symetrické rozložení má tak za důsledek vzájemné vyrušení těchto sil.³⁴
- *Vzájemné rotaci vody a absolutního prostoru* — jakožto jediná alternativa, která zbývá.

Závěrem experimentu tedy je, že parabola se ve vědru objeví i v případě, kdy kolem něj nebudou *vůbec žádné* okolní objekty. Proto jediné, vůči čemu může vědro rotovat — a tím vyvolat setrvačné síly — je prázdný prostor samotný. Všimněme si však, že argument *nekončí evidencí* (a to ani ve smyslu evidence logické nutnosti), ale pouze *nemožností vyloučit* navrhovanou variantu na základě evidence *jiné*.

Výsledek Newtonova experimentu s vědrem je důležitý ze dvou hledisek. Jednak definitivně potvrdil významnou roli Newtonovy mechaniky a ukázal na její explanační

³¹Následný argument pak funguje identicky pro experiment myšlenkový i jako experiment skutečný. Je tedy lhostejné, zda-li Newton tento experiment skutečně provedl a demonstroval, či zda mu posloužil jen jako experiment myšlenkový.

³²Pro detailní rozbor problému vizte [Assis 1999a, 51–58]. Assis se snaží ukázat, že Newton ze své pozice neměl jinou možnost, než dojít k závěru správnosti posledního bodu — vlivu vzájemné rotace vody a absolutního prostoru.

³³Vyplývá z formulace experimentu ve Scholiu v první knize *Principií* [Newton 1974, 10–11], kde Newton vliv okolních těles sám vylučuje, a z jeho rozboru působení sférické slupky na těleso vně — první kniha, sekce 12, teorém 31 [Newton 1974, 193–195].

³⁴Vyplývá z rozboru působení sférické slupky na těleso uvnitř — první kniha, sekce 12, teorém 30 [Newton 1974, 193], explicitně je skutečnost vzájemného vyrušení sil vzdálených hvězd uvedena jako důsledek teorému 14 knihy třetí [Newton 1974, 422].

sílu, čímž dále prohloubil spojení a vzájemné zrcadlení světa reálného s Eukleidovským geometrickým světem. Za druhé, a to především, se jeho prostřednictvím snad prvně objevuje ve fyzice představa, že *prostor může být příčinou dynamických účinků*, která svého skutečného významu nabude až o téměř dvě století později.

7.1.2 Námitky k dynamice Newtonovy koncepce

Námitky směřující k dynamické stránce Newtonovy mechaniky položili až teprve v 19. století Ludwig Lange³⁵ a později pak Ernst Mach, který jako první nabídl po *dynamické* stránce se lišící interpretaci experimentu s rotujícím vědrem³⁶ — namísto toho, aby se pokoušel zpochybnit vysvětlení předložené Newtonem, předkládá interpretaci jinou a žádá její zpochybnění:

Ve hmotném prostorovém systému, kde jsou rozloženy hmoty s různými rychlostmi, které na sebe mohou vzájemně působit, projevují se tyto hmoty prostřednictvím sil. Velikost sil můžeme odvodit pouze tehdy, když známe rychlosti způsobené těmito hmotami. I hmota, která je v klidu, působí silou, když všechny ostatní hmoty v klidu nejsou. Uvažujme například Newtonovo rotující vědro, ve kterém voda dosud nerotuje. Jestli hmota m má rychlost v_1 a ta je vyvolaná sousední rychlostí v_2 , síla, která mezi nimi působí je $p = m(v_1 - v_2)/t$ nebo také práce, kterou si vymění je $ps = m(v_1^2 - v_2^2)$. Všechny hmoty a všechny rychlosti a následně i všechny síly jsou relativní. Není ničeho, co by mohlo rozhodnout mezi absolutním a relativním, s čím bychom se mohli setkat, co bychom si mohli vynutit, z čeho bychom mohli něco intelektuálně vytěžit. I moderní autoři někdy bloudí v argumentech týkajících se rotujícího vědra, když se snaží rozlišit mezi absolutním a relativním pohybem a zapomínají, že vesmírný systém je nám jednou dán a že Ptolemaiovův či Koperníkův popis je jen naší interpretací, která je ve skutečnosti tatáž. Zastavte Newtonovo vědro, roztočte nebe

³⁵Lange hledal vztažnou soustavu, ve které bude platit zákon setrvačnosti — zrodil se tak pojem *inerciální soustavy*. Za zmínku opět stojí, že i zde je patrný trend vykládat jevy reálného světa z jednoho konkrétního (absolutního, nadřazeného) pohledu, z jedné konkrétní soustavy, vztažené k *prostoru*, na jehož existenci je závislá dynamická platnost teorie — hledá se vhodný prostor (a tudíž se předpokládá, že apriori existuje). Vizte [Lange 1885], [Kadrnoška 2007] či [Vopěnka 2003, 709–710].

³⁶Jak však Assis v knize *Relational Mechanics* [Assis 1999a, 99–100] poukazuje, pravděpodobně prvním, kdo si uvědomil dopady vztahování prostoru ke vzdáleným hmotným objektům byl Samuel Clarke, který v korespondenční disputaci s Leibnizem uvedl:

Máme zde shodu v tom, že pohyb nutně implikuje relativní změnu polohy jednoho tělesa vůči tělesům okolním; přesto není naznačen způsob, jak se vyhnout absurdnímu důsledku, že pohyblivost jednoho tělesa závisí na existenci těles ostatních; a že těleso existující samo by bylo neschopno pohybu; či to, že by části rotujícího tělesa (předpokládejme Slunce) pozbyly své odstředivé síly [*vis centrifuga*] vyvstávající z jejich kruhového pohybu, pokud by byla odstraněna všechna okolní hmota. [Leibniz–Clarke 2007, 69]

s hvězdami a dokažte, že neexistují odstředivé síly!³⁷

Jakkoli je z výše uvedené citace argument zřejmý, zůstává pouze kvalitativní námitkou. Mach totiž nenavrhuje mechanismus, jakým by mezi sebou měly vzdálená hmota a rotující vědro interagovat. Navíc je možné si všimnout, že ve skutečnosti zde proti sobě stojí dvě *interpretace* prostoru, které jsou navzájem z praktického hlediska rovnocenné. Machův pohled na experiment s vědrem *předpokládá*, že prostor je *vlastností* relací mezi tělesy a nikoli entitou o sobě (substancí). Jeho výzva k nalezení důkazu, že vzdálená tělesa *nemají* na experiment vliv, je činěna ve stejně hypotetické rovině, jaké náleží i Newtonova postulace apriorního, všeprostopujícího, a v případně nutnosti i prázdného, prostoru.

Dalším Machovým postřehem je odhalení skutečnosti, že definice hmotnosti je v *Principiích* kruhová — hmotnost je totiž definována na základě vztahu *hustoty* a objemu. Hustota však sama již definici hmoty předpokládá a v *Principiích* není uveden způsob, jak by bylo možné hustotu určit i bez nutnosti odkázat se nejprve ke hmotnosti jako takové. Mach proto přichází s tzv. *operační definicí hmotnosti*, která zní:

Stejně hmotná jsou všechna ta tělesa, která v sobě při vzájemném působení vyvolají stejně velká a navzájem opačná zrychlení. [Assis 1999a, 111]³⁸

Tato alternativní definice hmotnosti, která navíc činí z hmotnosti relativní veličinu, je však závislá na *volbě* vztažné soustavy a znovu tedy vyžaduje nalezení „té správné“ soustavy, pro kterou bude platit. Pravděpodobně nechtěně se tak tato „alternativní“ definice hmotnosti opírá o koncept inerciální soustavy, pouze s tím rozdílem, že je vztažena ke vzdáleným hvězdám a nikoli k absolutnímu prostoru.³⁹ Nutnosti vztahovat popis jakýchkoli fyzikálních jevů vždy k nějaké *zvolené, privilegované soustavě* se tak ani Mach nedokázal definitivně zbavit.⁴⁰

Důvody nemožnosti oprostít se v mechanice od jejího nutného ukotvení v inerciální soustavě se pokouší hlouběji osvětlit brazilský fyzik André K. T. Assis ve své knize *Relational mechanics* [Assis 1999a]. Poukazuje na to, že k hlubšímu nahlédnutí problému je nutné posoudit dvě klíčové ekvivalence. Jsou jimi:

³⁷Přeložil [Kadrnoška 2007]. Zde m představuje hmotnost tělesa, v_1 a v_2 dva stavy rychlosti, mezi kterými těleso přejde za čas t . Dráha, kterou během této doby urazí, je s a síla, která je za změnu odpovědná, je označena jako p . Srv. s původním textem v [Mach 1991, str. 222].

³⁸Vizte původní Machův text v [Mach 1991, 211–212].

³⁹Jak poukazuje Assis, Mach to však zřejmě nikde explicitně neuvádí [Assis 1999a, 112–113].

⁴⁰K tomu, aby vůbec bylo možné nějak *poměrovat* — či *uvažovat* — zrychlení, opět potřebujeme mít referenční soustavu. Pro dvě zcela osamocená tělesa můžeme konceptuální naději pro nalezení takové soustavy spatřovat v prostoru samotném — a tím mu přiznat absolutní charakter. V případě, že prostoru tento absolutní statut odepřeme, nezbývá, než se pro teoretickou oporu obrátit k tělesům jiným. Kdybychom je k dispozici neměli, pozbyl by i v Machově případě koncept hmotnosti zcela svého smyslu a setrvačná hmotnost by byla principiálně naprosto *nedefinovatelnou* veličinou. Tělesa by doslova neměla *vůči čemu* setrvávat. V jejich vymezení vůči sobě samým by bylo možné evidovat pouze jejich *vzájemnou* vzdálenost a *vzájemné* zrychlení — obě tyto kvality by však byly pro obě kvantitativně *identické* a tedy *nepoměřitelné*, nerozlišitelné. Tedy i jejich hmotnosti by nebylo možné bez odkazu k nějaké stabilní, *inerciální* bázi od sebe jakkoli *rozlišit* — a tedy ani navrhovaným Machovým přístupem, který *inerciální* soustavu sám předpokládá.

1. *Kinematická ekvivalence soustavy vzdálených hvězd a absolutního prostoru*, respektive inerciální soustavy. Bez nalezení konkrétní formy dynamické interakce nebude znám důvod, proč je vztažná soustava spojená se systémem vzdálených hvězd (vzdálených galaxií či vesmírného pozadí) tak dobrou (ideální) aproximací inerciální soustavy, nikterak objasněn a tato identita zůstane i nadále jen „záhadnou“ koincidencí. K vysvětlení, k nalezení důvodu, je tedy, podle Assise, nutné identifikovat a formálně popsat *interakci*, spojující lokální soustavy se vzdálenými vesmírnými objekty — nalézt *dynamický zákon*.⁴¹
2. *Ekvivalence (identita) setrvačné a gravitační hmotnosti*. Newton našel přímou úměru mezi setrvačnou a gravitační hmotností experimentováním s kyvadly. Albert Einstein později při formulaci základů obecné teorie relativity tuto identitu (resp. úměru) ustavil jejím výchozím postulátem — určil — *definoval* — obě jako *identické* a vzájemně *nerozlišitelné*. Jestliže Newton k této rovnosti došel experimentem, který probíhal v inerciální soustavě, Einstein z této identity, která z „machovského“ hlediska platí pouze v inerciálních soustavách, při formulaci obecné teorie relativity *definičně* vychází.⁴² Jak jsme uvedli u Machovy operační definice hmotnosti, v případě použití neinerciální referenční soustavy přestane být takto pojatá hmotnost použitelná v Newtonových pohybových zákonech.⁴³

Krystalicky čistě vyvstane podstata problému při pokusu o popis pohybu těles v neinerciální vztažné soustavě. Představme si pro jednoduchost soustavu dvou vesmírných těles (například Země–Slunce), která kolem sebe navzájem obíhají. Z hlediska inerciální soustavy, vůči níž tato soustava rotuje, je fyzikální popis založen na rovnosti *dostředivého zrychlení* — výsledku působení gravitační síly — a *setrvačného zrychlení* — výsledku vychylování tělesa z jeho rovnoměrného přímočarého pohybu. V soustavě neinerciální — pro jednoduchost zvolme jako jednu z jejích souřadných os spojnicí obou těles — však vzniká problém. Tělesa jsou vůči sobě *v této* soustavě neustále v naprostém klidu a jediná síla, kterou jsme schopni bezprostředně přisoudit jejich interakci, je síla gravitační. Jak Assis poukazuje, do pohybových rovnic *v této* vztažné soustavě bude nutné zavést další člen, který označuje jako *fiktivní sílu*,⁴⁴ která tuto gravitační sílu vyrovná a zabrání tím jejich vzájemnému přiblížení [Assis 1999a, 59–66] — bez tohoto dodatečného členu by formálním výsledkem teorie byla předpověď přímého zrychlení těles směrem k sobě, která by byla v rozporu s pozorováním. Touto fiktivní silou je

⁴¹Tuto dynamickou interakci je na počátku nutné předpokládat, chceme-li se vůbec vydat na cestu hledání příčiny kinematické identity obou soustav.

⁴²Jinými slovy, identita (úměra) gravitační a setrvačné hmotnosti, která pro jiné byla jednou z klíčových *otáček*, žádající si vysvětlení v podobě *výsledku* nějaké teorie, se v případě Einsteinovy obecné teorie relativity stalo jejím *východiskem* jako *pozorovaná* skutečnost. Hezký komentář je možné též nalézt v [Horák–Krupka 1976, 451–452].

⁴³V neinerciálních soustavách by bylo nutno modifikovat buď koncepci hmotnosti, anebo Newtonovy pohybové zákony.

⁴⁴Tato zavedená síla je fiktivní proto, že její původ v Newtonově mechanice není možné nalézt v žádném *existujícím* tělese.

v našem případě síla *odstředivá*.⁴⁵

Pro teoretické (formální) *vysvětlení* původu těchto sil v neinerciálních soustavách se nabízí více, navzájem disjunktních interpretací, z nichž zde uvedeme dvě:

1. Nepředpokládáme-li vliv vzdálených objektů,⁴⁶ nabízí se *postulovat* existenci nějaké absolutní entity, která není závislá na okolních — tj. žádných — objektech, ale která je zároveň příčinou odstředivých sil, jimiž udržuje systém v rovnováze. Takovouto postulací též v podstatě dáváme i návod jak takovou entitu skrze evidenci odstředivých sil experimentálně zkoumat. Zavádíme ideu *absolutního prostoru*. Neměli bychom však zapomenout, že další poznání týkající se takto zavedeného prostoru a s ním spojených souvislostí je *naší interpretací*.
2. Jsme schopni rozpoznat — tj. měřit — rotaci okolních objektů vůči naší soustavě. Máme přímou zkušenost s tím, že pokud jsou tyto objekty vůči naší soustavě klidu či v rovnoměrném, přímočarém pohybu, není nutné do pohybových rovnic přidávat žádné členy s fiktivními silami. Pak se nabízí *postulace*, že v „neinerciálním případě“ musí být gravitační síla vyrovnávána silou, kterou *působí* na těleso právě ty ostatní *vzdálené objekty*, které v takovém případě vůči naší soustavě nejsou v klidu či rovnoměrném, přímočarém pohybu, ale v pohybu zrychleném. Aby se tato interpretace vyrovnala po praktické stránce (v konkrétním popisu) interpretaci Newtonově, je nutné specifikovat charakter a tvar interakce mezi vzdálenými a lokálními tělesy. *Postulujeme* existenci specifického tvaru interakce vzdálených a lokálních těles — a hledáme tedy dynamický zákon. Opět však nesmíme zapomenout, že se opět jedná o *naší interpretaci*.

Interpretace 1. a 2. obsahují dvě esenciální myšlenky. První z nich je opět několikerý poukaz na možnost chápat prostor z fyzikálního hlediska jednak jako substanci a jednak jako topologickou vlastnost rozprostraněnosti skutečných těles. Druhá myšlenka pak sehrála ve fyzikální teorii dvacátého století zásadní úlohu — nutným důsledkem první z obou interpretací je totiž představa, že na tělesa může *silově působit sám prostor*, či jinak, že *silové (dynamické) účinky jsou vlastností prostoru*.

7.1.3 Fenomenologické intermezzo

Výše vedené úvahy poukazují na problematickou povahu fyzikálních představ týkajících se pojmu prostoru a prostorovosti obecně. Zdá se však, že nemožnost dosáhnout nastíněnými fyzikálními reflexemi pevného *uchopení prostoru jako objektu* v sobě skrývá odkaz k něčemu hlubšímu.

⁴⁵Jiným příkladem může být Coriolisova síla, která se objevuje při pohybu po rotujícím tělese v radiálním směru — při vzdalování od osy rotace.

⁴⁶Například z podobného důvodu, jaký měl Newton — tj. vypočítal (na základě mnoha skrytých předpokladů), že gravitační působení okolních vzdálených těles, jež jediné podle něj připadalo v úvahu, nebude mít ve tvaru, v kterém mu bylo známo, na rotující tělesa vliv.

Předně je možné si všimnout jisté „neukotvenosti“ obou zmíněných fyzikálních koncepcí prostoru — tedy jeho pojetí jako *substance* a jako *vlastnosti*. Nejen, že ani jedna koncepce nedává v otázce prostoru možnost jeho *přímé* empirické evidence, ale navíc se pro vlastní formulaci musí obracet na objekty empiricky evidovatelné. V obou případech musíme být nejprve schopni *rozlišovat*, evidovat konkrétní, abychom mohli hovořit o tom, co evidovatelné není — o prostoru. Význam a formální charakteristiku pojmu prostoru pak tvoříme výhradně na základě *vlastní volby* v ohledu formální struktury této přímé evidence — interpretujeme. Takto například zcela subjektivně volíme mezi dvěma *ideovými* rámci — v jednom příčinu silového působení (např. zmíněnou odstředivou sílu) připišeme kvalitativní stránce prostoru samotnému, v druhém schopnosti těles na sebe při vzájemném pohybu vzájemně specificky působit. V takových případech nečiníme nic jiného, než že se v *ryze ideové* struktuře pokoušíme uchopit naší vjemovou evidenci — spojujeme naše vjemy s jejich ideovými protějšky, s pojmy.⁴⁷ Až na základě takové volby se pak mohou rozvíjet naše další představy a s nimi i souvislosti spojené s pojmem prostoru.

Častou otázkou, pokládanou v souvislosti s jednotlivými interpretacemi, je pak otázka jejich *správnosti* — „která z interpretací je správná?“ Tato otázka však, zvláště v námi uvedeném příkladě, nedává smysl. Interpretace se objevuje v okamžiku, kdy do procesu poznání *musí* zasáhnout náš subjekt se svými bytostnými kvalitami, aby bylo vůbec možné získat k reflexi nějaký objekt. Okamžik, kdy jsme „nuceni k interpretaci“, by pro nás měl být upozorněním, že poznání, které se nám v ní otevírá, může mít — a má — svůj objektivní charakter *právě jen na základě participace naší vlastní subjektivity*. Jak jsme ukázali,⁴⁸ tato participace je nutná vždy, avšak jen v relativně málo případech, jakým je například fyzikální problematika podstaty prostoru, je tato skutečnost nahlédnutelná ve velmi zřetelné formě. Pro objekty naší běžné zkušenosti zůstává tento fakt většinou skrytý, přijímáme je totiž zcela přirozeně jako „objektivně danou“ skutečnost a interpretaci samotnou si neuvědomujeme. V případě prostoru samotného je však situace jiná. Protože je prostor ve své podstatě sám čistou formou rozlišitelnosti,⁴⁹ nemůžeme se jej chápat jako „samostatné“ předmětnosti, *aniž* jej svážeme s něčím, co jako předmětnost uchopovat lze. K evidenci objektu potřebujeme objekt *rozlišit* a již tento akt sám s sebou nese podstatu *prostorovosti* — a to, použijeme-li běžného významu následujících termínů, pro rozlišování jak v čistě ideové (resp. „abstraktní“), tak empirické (resp. „smyslové“) rovině. V tomto ohledu je opět lhotejné, zda bychom hovořili o „abstraktním“ matematickém prostoru, v němž od sebe můžeme *rozlišovat* funkce, nebo o prostoru „fyzickém“, v němž od sebe můžeme *rozlišovat* hmotná tělesa. Pro oblast empirických evidencí si nutnosti prostorovost v názoru *apriori předpokládat* všiml již Kant — a na základě této skutečnosti pojmem *prostoru* a v podobném duchu pak i *času* přisoudil roli *čistých forem názoru* [Kant 2001, 55–76]. Z našeho obecného pojed-

⁴⁷Vztahu vjemu a pojmu jsme se intenzivně věnovali v kapitole 4.

⁴⁸Této základní povaze intencionality jsme se věnovali v oddílu 4.2 na str. 72, diskusi o vztahu objektu a subjektu pak konkrétně v oddílech 4.2.7 na str. 106 a 4.3 na str. 116.

⁴⁹Vizte oddíl 5.2.1 na str. 135.

nání nad formálními aspekty myšlení v kapitole 5 je však patrné, že jak prostorovost, tak časovost jsou především čistými formami *myšlení samotného*⁵⁰

V případě prostoru je opět, stejně jako v případě *myšlení*, jeho *forma* identická s *obsahem*. Podobně, jako musíme sami nejprve aktuálně a *skutečně myslet*, abychom mohli myšlení v reflexi opět skrze *myšlení samotné* uchopit jako zkušenost, podobně musíme sami nejprve *skutečně rozlišovat*, abychom pak skrze akt rozlišování mohli jeho zpětnou reflexí přistoupit ke zkušenosti s *prostorem*. V tomto ohledu jsou všechny interpretace po kvalitativní stránce rovnocenné. Liší se však od sebe na subjektu závislou *volbou kontextu*, ve kterém k tomuto rozlišování, k evidenci forem, dochází. Kontext samotný není nic jiného než *fixovaný obsah* — například představa či na ní založený výpočet, že vzdálená tělesa v souhrnu nemohou mít na Newtonovo vědro s vodou žádný účinek; nebo naopak představa, že na tato vzdálená tělesa nemůžeme principiálně zapomenout, jednak proto, že pak bychom neměli k čemu vztahovat naše měření, a jednak proto, že na svém místě budou přece nadále setrvávat i přes naše rozhodnutí nebrat je v potaz. Ať tak či onak, veškeré takto založené poznání, je poznáním konkrétních *idejí* — našeho ideového uchopování a strukturace skutečností. Přírodní zákony, ke kterým tímto způsobem dojdeme, pochopitelně *odpovídají* původnímu fixovanému obsahu, původnímu kontextu. Možnost existence *více* kontextuálních uchopení není poukazem na jejich potenciální nesprávnost, ale naopak poukazem na klíčovou roli jediného článku, který umožňuje překonat problém tkvící v jejich objektivní nesouměřitelnosti — poukazem na roli, kterou v poznání hraje *subjekt* a podstata *člověka samého*.

7.1.4 Relativistické kontexty

Michelsonův experiment⁵¹ se zapsal do historie jako jeden z těch, které sehrály ve vývoji fyzikálních koncepcí prostoru zásadní úlohu. Jeho původním účelem mělo být experimentální potvrzení existence *éteru*, jakožto všeprostopující substance, umožňující šíření světla a zprostředkování elektromagnetické interakce.⁵² Výsledek experimentu však ukázal něco zcela jiného. Světlo se mělo dle tehdejších představ šířit konstantní rychlostí vůči éteru, a tudíž měla být rychlost jeho pohybu podél na sebe vzájemně kolmých ramen Michelsonovy experimentální aparatury, umístěné na éterem se pohybující Zemi, různá. Experiment však tuto predikci nepotvrdil, ukázalo se, že obě rychlosti

⁵⁰Vizte kapitolu 5, konkrétně pak oddíl 5.2 na str. 134.

⁵¹Michelsonův v roce 1881 a Michelsonův–Morleyův v roce 1887.

⁵²Maxwellovy rovnice elektromagnetického pole totiž nejsou invariantní vůči Galileově transformaci, která se týká nerozlišitelnosti relativních, rovnoměrných a přímočarých pohybů. Následkem toho nejsou při popisu Maxwellovými rovnicemi původní Newtonovy relativní prostory (vzájemně přímočaře se pohybující) dále navzájem nerozlišitelné — Maxwellovy rovnice mění svůj tvar i pro vzájemně rovnoměrné a přímočaře se pohybující soustavy. Koncepce éteru pak poskytovala substanciální podklad platnosti Maxwellových rovnic v podobném duchu, v jakém je inerciální soustava (či absolutní prostor) podkladem platnosti Newtonových pohybových zákonů. Stejně jako je možné pomocí soustavy, ve které platí první a druhý pohybový zákon „nalézt“ absolutní prostor, mělo by být, alespoň podle tehdejších představ, možné na základě nalezení soustavy, ve které by platily Maxwellovy rovnice ve své nezměněné formě „potvrdit“ smysluplnost koncepce éteru. Vizte například [Feynman 2000, 15].

jsou prakticky stejné.⁵³ Zdálo se tak, že se světlo šíří konstantní rychlostí všemi směry zcela nezávisle na rychlosti pohybu jeho zdroje éterem.⁵⁴

Způsobů, jakými se mohla tehdejší fyzika s problémem vypořádat existuje opět několik. Jednou možností bylo plné zavržení teorie éteru a přehodnocení teorie elektromagnetického pole, a tedy modifikace Maxwellovy elektromagnetické teorie či Lorentzovy síly.⁵⁵ Takovým řešením by tedy byla změna dynamických zákonů. K jiné možnosti se přiklonil Hendrik A. Lorentz, velký proponent a zastánce teorie éteru. Aby usmířil výsledek Michelsonova experimentu s Maxwellovými rovnicemi popisujícími vlastnosti elektromagnetického *pole* v prostoru, odvodil transformace⁵⁶ pro éterem vzájemně se pohybující (inerciální) vztažné soustavy, které po substituci do Maxwellových rovnic dávaly predikce korespondující se závěry Michelsonova experimentu.⁵⁷ Výsledkem však byla *modifikace prostoru*, respektive představy s ním spojené — nově získaný prostor již nebyl identickým, absolutním podkladem všech vztažných soustav — jeho geometrické vlastnosti (vztažené k tělesům v něm obsaženým) se měnily v závislosti na rychlosti pohybu.⁵⁸

Albert Einstein roku 1905 ve své studii *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* [Einstein 1905] k problému přistoupil ještě odlišným způsobem. Koncepce éteru se v podstatě „zbavil“ tím, že referenční soustavu, ke které je vztažena rychlost světla, spojil s *novou*, ve fyzice do té doby neexistující, entitou — *pozorovatelem*. Všimněme si však, že Einsteinův náhled z Michelsonova experimentu nijak nevyplývá, je pouze *jednou* z možných interpretací, která s ním je v souladu — a pro speciální relativitu samotnou je princip konstantní rychlosti světla vůči pozorovateli *postulátem* — tj. teoretickým

⁵³Experiment spočíval v měření rozdílu fázového posunu dvou světelných paprsků, které byly získány rozdělením jednoho světelného paprsku, polopropustným zrcadlem. Tyto dva kolmé paprsky pak byly po zpětném odrazu svedeny dohromady a dopadem na stínítko vytvořily pozorovatelný interferenční obrazec odpovídající jejich fázovému posunu. Při následném otočení aparatury o 90° byla díky předpokládánému pohybu aparatury éterem očekávána i změna rychlosti šíření světla podél drah obou paprsků a předpovězen posuv (změna) maxim a minim ve výsledném interferenčním obrazci. Experiment sice změny interferenčního obrazce — a tedy i odchylky rychlosti šíření světla — v predikovaném směru ukázal, avšak jejich absolutní hodnoty byly o více než jeden řád menší, než jaký byl předpoklad. Přesto, že je obecně výsledek experimentu brán jako „nulový“ či „negativní“ je jeho konzistentní a nenulový výsledek dodnes příčinou mnoha „alternativních“ interpretací a různých pohledů. Vizte [Michelson 1881] a [Michelson–Morley 1887].

⁵⁴Připomeňme jen tolik, že jak emitor, tak detektor měřící aparatury byly *vůči sobě* v klidu, pouze se (dle předpokladu) společně pohybovaly éterem. Jinými slovy, naměřená rychlost světla na aparatuře byla zjištěna jako *nezávislá na pohybu vůči jejímu okolí*.

⁵⁵Síly působící na (ne)pohybující se elektrický náboj v elektromagnetickém poli.

⁵⁶Dnes známé jako *Lorentzovy transformace*, které jsou nedílnou součástí všech kurzů (speciální) teorie relativity.

⁵⁷Jedná se v podstatě o nalezení transformací, vůči nimž jsou Maxwellovy rovnice invariantní. Díky této vlastnosti si rovnice zachovávají pro všechny vzájemně rovnoměrně a přímočaře se pohybující vztažné soustavy tentýž (formální) *vvar*. Svým způsobem se jejich prostřednictvím do elektromagnetické teorie navrací analogie Newtonovy představy relativních prostorů, nerozlišitelných od „prostoru absolutního“, zde reprezentovaného éterem.

⁵⁸Je dobré zde opět upozornit na to, že v Lorentzově případě ještě nedošlo k přehodnocení způsobu šíření světla, pouze se změnila představa *prostoru* jakožto všeprostopupující entity — pozměnily se vlastnosti *sensoria Dei*, na kterém se světové dění odehrává.

východiskem — nikoli pozorovaným a empiricky ověřeným faktem.⁵⁹ V Michelsonově experimentu byl pozorovatel de-facto ztotožněn s měřicí aparaturou a nepohyboval se tedy ani vůči zdroji, ani vůči detektoru. Prismatem tohoto experimentu je tedy Einsteinem formulovaná speciální teorie relativity empiricky *nerozlišitelná* od Lorentzovy korekce⁶⁰ — a je tak možné na ni, snad trochu paradoxně, hledět i jako na koncepci (interpretaci) umožňující usmířit výsledek Michelsonova experimentu s koncepcí éteru.⁶¹

Obecná teorie relativity, jejímž hlavním cílem bylo rozšířit náhledy spojené se speciální teorií relativity i pro neinerciální soustavy, přidala další postulát v podobě aplikace slavného Einsteinova *principu relativity*⁶² na otázku rozdílu mezi gravitačními a setrvačnými silami [Einstein 1908, 454]. Einstein přichází s náhledem, že lokální pozorovatel nemůže *principiálně* rozlišit mezi setrvačným a gravitačním zrychlením — tedy, že nemůže od sebe odlišit zrychlení vyvolané působením gravitačního pole od zrychlení vyvolaného „fiktivní“ silou, která se „objevuje“ při akceleraci vůči lokální inerciální soustavě. Výsledkem aplikace principu relativity je pak úměra mezi gravitačním a setrvačným zrychlením, kterou pozoroval již Newton, povýšena na *identitu*. Einsteinův *princip relativity vede k postulátu identity gravitační a setrvačné hmotnosti* — tedy k předpokladu, že hmotnost tělesa, která se v urychlujícím gravitačním poli projevuje jako

⁵⁹V praxi je provedení experimentu, v němž by byla měřena rychlost světla pro vzájemně se pohybující zdroj a detektor, velmi obtížné. K mé znalosti nebyl takový experiment, s konkluzivními závěry dodnes (2013) proveden. I přesto však dnešní moderní technologie umožňují zajímavé experimenty, potenciálně dovolující dosud netestované aspekty Einsteinova druhého postulátu experimentálně prověřit. Jednu zajímavou možnost v tomto ohledu nabízí systém globálního polohování (GPS), umožňující experimenty s jednosměrným měřením rychlosti světla díky přesné synchronizaci hodin a velké prostorové základně. Interpretace experimentálních i teoretických výsledků spojených se systémem GPS však podle mnohých platnost Einsteinova postulátu o invarianci rychlosti světla vzhledem k pozorovateli nepotvrzují (vizte např. [Ashby 2002], [Wang–Hatch 2005], [Gift 2012]). Jiný zajímavý výsledek i další možnosti testování v tomto ohledu skýtají experimenty, v nichž je užito k měření změn v rychlosti šíření světla lineárně se pohybujících segmentů optických vláken spojených s optickými gyroskopy (vizte např. [Wang–Zheng–Yao 2004]). I tyto experimenty, u nichž bezprostřední interpretace jejich výsledků vede k závěru, že porušují Einsteinův druhý postulát o invarianci rychlosti světla, naznačují, že tyto klíčové otázky zůstávají nadále otevřené.

⁶⁰Důsledky konstantní rychlosti světla vůči pozorovateli zpracované v Einsteinově teorii však koncepci Lorentzových korekcí dalece přesahovaly. Uvedme například dynamické efekty (nárůst hmotnosti s rychlostí) či na soustavě závisící současnost událostí (relativita současnosti), která dramaticky změnila fyzikální pohled na prostor a čas — obě entity, dříve vystupující odděleně, jsou nově provázané v jedné čtyřrozměrné formě, v *prostoročase*.

⁶¹Díky tomu je též pochopitelné, že Lorentzovy transformace hrají ve speciální teorii relativity klíčovou roli. Tento fakt — „Einsteinovský“ výklad výsledků Michelsonova experimentu — Assis považuje za argument pro tvrzení, že (speciální) teorie relativity nejen nadále na původní koncepci éteru v podstatě staví, ale zavádí do fyziky novou entitu — pozorovatele — a navíc ještě další *absolutní* veličinu v podobě neměnné rychlosti světla vůči pozorovateli. Argumentuje dále tím, že k ověření předpokladu konstantního šíření světla vůči pozorovateli by bylo třeba provést experiment, ve kterém by se zdroj a detektor navzájem pohybovaly. Délkové a časové kontrakce, a tedy deformace prostoru, byly zavedeny jako ad-hoc korekce pro záchranu koncepce éteru, neměly by se tedy, jak tvrdí Assis, objevovat v teorii, která se o koncepci éteru neopírá. Vizte [Assis 1999a, 133–140, 144–146].

⁶²Princip relativity říká, že fyzikální zákony by měly zachovávat svůj tvar bez ohledu na volbu vztažné soustavy. V Einsteinově případě to znamená, že Newtonovy tři pohybové zákony by měly mít pro lokálního pozorovatele invariantní platnost.

tíha, je kvantitativně i kvalitativně vždy *stejná* s hmotností, která se projevuje setrvačností tělesa při jeho urychlování vůči inerciální soustavě. Důležité zde je slůvko *postuluje* — jedná se totiž o *předpoklad*, který ustavujeme jako neměnný princip (jako fixovaný obsah) a který se stává bází další teoretické stavby. Jako důsledek tohoto předpokladu pak při snaze o konzistentní (nerozporný) popis dalších skutečností vzniká teorie, která zcela mění naši představu o fyzikálním prostoru, který již dále není po formální stránce identický s prostorem Eukleidovským — vzniká obecná teorie relativity.

Tento krok opět výbornou ukázkou okamžiku, kdy do procesu poznání v silném smyslu vstupuje subjekt a jeho, vědomá či nevědomá, volba interpretace a s ní spojená fixace obsahu. Podívejme se ještě jednou na výše postulovanou identitu setrvačné a gravitační hmotnosti na příkladě *Einsteinova výtahu*, který se používá k názornému přiblížení jejího fundamentálního významu.

Představme-si, že jsme uzavřeni v kabině jakéhosi „výtahu“ bez možnosti výhledu ven. K našim potřebám máme vybavení na provádění různých dynamických experimentů k měření působících zrychlujících sil. Protože jsme v kabině uzavřeni bez možnosti výhledu, budeme pravděpodobně nuceni při volbě vztažné soustavy využít stěn kabiny, které s postupem času nemění svou vzájemnou pozici a je proto možné je použít jako pevný referenční rámec. Nyní uvažme dva hypotetické případy. V prvním z nich je kabina výtahu zavěšena na laně v gravitačním poli (např. Země) s tíhovým zrychlením g . V druhém případě je kabina na laně tažena prostorem *bez* gravitačního pole se zrychlením $a = g$. Budeme-li v obou případech provádět uvnitř kabiny různé experimenty, nebudeme nikdy schopni poznat, zda jsme s kabinou uvnitř gravitačního pole, či zda je kabina zrychleně „tažena prostorem“. Podobně pak nebudeme od sebe schopni na základě pozorování *uvnitř* kabiny rozlišit případ, kdy bude u kabiny zavěšené v gravitačním poli lano uvolněno a kabina začne v gravitačním poli padat volným pádem, od případu, kdy přestane v prázdném prostoru působit na kabinu tažná zrychlující síla. Závěrem tohoto názorného myšlenkového experimentu je, že v obou případech jsme schopni vůči *lokální* souřadné soustavě, dané stěnami kabiny (a v reálném případě například pozemskou laboratoří), naměřit hodnotu zrychlení g , která je ale zcela *rovná* zrychlení a . Mezi případy tak není z *lokálního* hlediska rozdíl a odtud pak nutně plyne náhled nutnosti postulovat hmotnost gravitační a hmotnost setrvačnou jako identické.

Zdá se tedy, že závěrem myšlenkového experimentu je jednoznačný argument pro přijetí identity gravitační a setrvačné hmotnosti. Jeho problematická stránka však vyjde najevo, jakmile se pokusíme o reflexi pozice, z níž je celý argument vedený. K tomu, abychom mohli dospět k uvedenému závěru, jsme totiž byli nuceni od sebe podvědomě oddělit dva kontexty — *globální* (kontext argumentu) a *lokální* (kontext lokálního experimentu). Úvaha poukazuje na *nerozlišitelnost příčiny* zrychlující síly v lokálním kontextu. V myšleném kontextu globálním jsou však od sebe obě působící příčiny zcela zřetelně rozlišené. Aby nebylo možné argument samotný označit jako paradoxní — tedy, že operuje s něčím, co pak sám popírá, musí se celý odehrávat v *modu kdyby* — tedy přesvědčit nás, že *i kdybychom* celou situaci uvažovali v (potenciálním) globálním

kontextu jako možnou, *pak* v lokálním kontextu (z něhož se nikdy principiálně nemůžeme vyčlenit) nebudeme schopni rozpoznat rozdíl obou zrychlení. Platnost závěru pro lokální kontext je existenčně závislá na samotné smysluplnosti úvahy v kontextu globálním, tedy aplikovatelnosti rámce, do kterého je celá úvaha posazena — nutně se *předpokládá* platnost rekonstrukce celé situace v globálním kontextu. Avšak formulace myšlenkového experimentu probíhá ve zcela konkrétní soustavě — je jí přece inerciální soustava, koncepčně identická s Newtonovým absolutním prostorem, či soustava vztažená inerciálním způsobem ke vzdáleným objektům. Jinými slovy, myšlenkový experiment směřující k argumentu nerozlišitelnosti gravitačního a setrvačného zrychlení *sám předpokládá*, že jej celý uvažujeme ve zcela *konkrétně zvolené* soustavě — v soustavě inerciální —, v níž *jediné* je tato identita sama principiálně myslitelná! Ani základním stavebním kamenům teorie, jež „přetvořila“ naše představy o prostoru a času, se tak nevyhýbá *principiální* problém s *volbou* vztažné soustavy.

Rovněž je dobré si všimnout, že se zde znovu opakuje vztah roviny a meta-roviny, podobně jako v případě sémantických jazykových paradoxů — rozdíl je pouze v tom, že se nesnažíme v jazyce vztáhnout k jazyku, ale uchopením prostoru k prostoru samému. Podobné je to i v otázce „úplnosti“ popisu (rozsahu jazyka). V případě prostoru je rovina, na níž formulujeme příklad s výtahem, obsahově bohatší, než formalizovaná rovina lokálního měření. Rozdíl, který je evidovatelný pouze na globální úrovni, je možné nahlédnout například při snaze pomocí setrvačných sil (zrychlením vůči inerciální soustavě) natáhnout pružinu, na níž je zavěšeno závaží. Pružina se závažím pochopitelně mění svou délku identicky při působnosti zrychlující setrvačné síly i při působnosti stejně zrychlující síly gravitační. Avšak na globální úrovni bude mezi oběma experimenty rozdíl. V případě gravitačního působení stačí závaží na pružině „zavěsit“ v gravitačním poli, aniž by se jakkoli měnila celková mechanická energie takového systému — systém bude *pasivní*. V případě setrvačného zrychlení však pro dosažení stejného účinku budeme nuceni pružinu se závažím neustále urychlovat, neustále zajišťovat přísun mechanické energie, která neustále poroste — systém bude *aktivní*.

Z důvodu latentního požadavku *inerciality* u výchozí náhledové roviny teorie relativity pak vychází i Assisovo tvrzení, že se jak speciální, tak především obecná teorie relativity stále opírají o koncepci absolutního prostoru nebo „preferované“ vztažné soustavy. Dokonce to i demonstruje exaktním způsobem na matematické struktuře obou teorií. Assis tak ukazuje, že dynamické předpovědi obou teorií jsou skutečně závislé na volbě vztažné soustavy — a ve vhodně zvolených vztažných soustavách dochází k asymetrii mezi predikovanými pozorovanými výsledky.⁶³

⁶³U speciální teorie relativity argumentuje především závislostí velikosti síly při aplikaci Lorentzovy síly (působící na náboj v magnetickém poli) na volbě inerciální vztažné soustavy. V případě obecné teorie relativity pak poukazuje na komplikace při výpočtu setrvačných sil (odstředivé a Coriolisovy síly) při volbě neinerciálních vztažných soustav. Pro detailní rozbor a reference vizte [Assis 1999a, 140–159].

7.1.5 Za hranicemi inerciality

Hovoříme-li o možnosti *volby*, a tedy potenciální existenci více interpretací, je vhodné nejen upozornit, že současné relativistické paradigma stojí na interpretačním základě, ale rovněž poukázat na existující a konzistentní *alternativní* výklad. Odlišné uchopení základních fyzikálních interakcí, které zde dále nastíníme, je zajímavé především v tom, že se na jedné straně snaží vyhnout nutnosti volby jedné *absolutní* vztažné soustavy — absolutního prostoru — a vycházet místo toho z čistě relačních vztahů, na straně druhé však k tomu *musí předpokládat* existenci okamžité interakce mezi tělesy — působení na dálku. To, co bylo možné v případě Newtona a Einsteina připisovat vlastnostem prostoru (polí) se tak v Assisově pojetí stává vlastností hmoty a jejich — předpokládaných — přímých interakcí.

Než se tomuto pojetí budeme blíže věnovat, je třeba vrátit se zpět do přibližně poloviny devatenáctého století, kdy se formovala Maxwellova elektromagnetická teorie. V té době byla v Německu rozšířena *Weberova elektrodynamická teorie*.⁶⁴ Vznikala ve stejné době kdy Maxwell pracoval na svých rovnicích elektromagnetického pole [Assis–Silva 2000, 393]. Zajímavé na ní jsou především tři aspekty:

1. síla mezi dvěma náboji je závislá nejen na jejich velikosti, ale též na jejich *vzájemných* rychlostech a zrychleních [Assis 1994, 56];⁶⁵
2. Weberova elektrodynamika je „kompatibilní“ s Maxwellovými rovnicemi elektromagnetického pole, které jsou z ní odvoditelné [Assis 1994, kap. 3–5];
3. silová interakce mezi nabitými částicemi u nich vyvolává setrvačné účinky [Assis–Silva 2000, 402].

Důvodů, proč tato teorie, Maxwellem samotným velmi vyzdvižovaná [Assis 1994, 73], upadla do zapomnění, bylo pravděpodobně více. Jedna z možných spekulativních příčin, co se vnitřní historie vědy jako takové týká, mohla spočívat právě v dominanci geometrické interpretace prostoru. Koncepce *éteru* a *polí* konstituujících prostor jistě nebyla snadno slučitelná s představou „blíže nevysvětleného“ silového působení nábojů v podstatě *na dálku*, bez mediátora. Přitom představa *působení na dálku* není o nic více metafyzickou koncepcí, než jakou je *prostor o sobě*, či existence nějakého prostorem propustujícího *pole*. Metafyzický element silového vztahu mezi tělesy se v druhém případě pouze přesouvá od schopnosti interakce těles samých na jeho zprostředkovatele v podobě (rovněž metafyzické) externí entity — prostoru či pole.⁶⁶ Dalším rozhodujícím faktorem v neprospěch Weberovy elektrodynamiky však pravděpodobně byla Helmholtzova námitka, podle byla tato teorie v rozporu se zákonem zachování energie. Přesto,

⁶⁴Název nese podle fyzika Wilhelma Webera (1804–1891).

⁶⁵Tato síla neodkazuje k prostoru samotnému — neřeší zrychlení vůči médiu ani vůči inerciální soustavě, její formální vyjádření obsahuje prostorovost jako výhradně relační vlastnost obou těles.

⁶⁶Pro diskusi explanační potence a dalších filosofických argumentů ve prospěch působení na dálku vizte např. [Assis 1999b].

že se později ukázalo, že Helmholtzovy závěry nebyly správné [Assis–Silva 2000, 396–397], úspěch Maxwellovy elektromagnetické teorie byl pro postupné vytlačení Weberovy elektrodynamiky rozhodující.

Dnes je Weberova teorie vyložena okrajovou záležitostí. Díky čisté relační povaze a zajímavým predikcím, převážně v otázce setrvačných sil, se k ní však obrací mnohé pokusy o implementaci právě Machových myšlenek. Pro koncepci relační mechaniky, kterou dále představíme, tato teorie představuje jeden ze základních stavebních kamenů.

7.1.6 Pokusy o implementaci Machova principu

Přestože je formulací „Machova principu“ mnoho, dá se jeho základní myšlenka shrnout tvrzením, že *setrvačnost má původ v silové interakci mezi tělesy*. Je patrné, že příčiny tohoto silového působení jsou v tomto ohledu připisovány spíše podstatě těles samotných a nikoli prostoru. Teorie implementující Machovy myšlenky — Machův princip — má mít podle Einsteina čtyři hlavní důsledky, které lze shrnout takto:⁶⁷

1. Nárůst setrvačnosti tělesa při nárůstu množství hmoty v okolí.
2. Na těleso začne působit zrychlující síla, je-li urychlena okolní hmota.
3. Rotující duté těleso musí uvnitř generovat tzv. *Coriolisovo pole*.
4. Těleso v prázdném prostoru nemá žádnou setrvačnost.

Koncepce snažící se formulovat Machův princip kvantitativně lze rozlišit na dva hlavní typy. V prvním případě jde o reformulaci kinematických a dynamických zákonů mechaniky tak, aby při urychlení tělesa *vuči okolní hmotě* na něj začaly působit zrychlující — setrvačné — síly. Tento přístup většinou *postuluje* identitu gravitační a setrvačné hmotnosti, za níž pak již nehledá možnost jiného, příčinného vztahu mezi gravitací a setrvačností. Variačními metodami se pak hledá ze všech možných vztažných soustav ta, ve které dochází při přechodu systému — *celého vesmíru* — mezi dvěma stavy k *minimální akci*.⁶⁸ Tímto způsobem je možné nalézt a kvantifikovat *změnu* „nikoli prostřednictvím uniformního a neviditelného prostoru, ale prostřednictvím změn samých“

⁶⁷Einstein byl Machem silně ovlivněn a implementaci „Machova principu“, jak je většinou nazýván, je možné považovat za jeden z prvotních cílů obecné teorie relativity. Podle Assise však obecná teorie relativity nenaplňuje ani jeden z požadovaných důsledků. Poukazuje na to, že první důsledek byl z obecné teorie relativity vyvozen díky špatné interpretaci početní chyby. Druhý z teorie sice vyplývá, jeho interpretace však není jedinečná. Třetí důsledek, tzv. *Thirringova síla*, přináší správné předpovědi pro odstředivou sílu, avšak síla Coriolisova vychází 5× větší. Ani čtvrtý důsledek obecná teorie relativity nesplňuje — setrvačnost tělesa zůstává jeho inherentní vlastností i ve zcela prázdném prostoru. Pro podrobnější rozbor a reference vizte [Assis 1999a, 148–152] a [Einstein 2004, 103, 105]

⁶⁸„Akce“ představuje určitou veličinu — například kinetickou energii, hybnost, moment hybnosti. Vzhledem k různě zvoleným vztažným soustavám, a za předpokladu platnosti Newtonova prvního a druhého pohybového zákona, má pak v součtu pro *celý* vesmír tato veličina pokaždé — pro každou soustavu — jinou hodnotu. Mezi možnými soustavami se bude nacházet i ta, u níž je tato hodnota nejmenší — u níž se bude největší množství hmoty blížit ve zvolené soustavě „klidovému“ stavu. Vizte např. [Barbour 1982, 270–271].

[Barbour 1982, 270–271]. V podstatě se tak hledá zcela *konkrétní inerciální soustava*, bez nutnosti odkazovat se k „nedetekovatelným“ entitám — jako například k absolutnímu prostoru.

Druhý z přístupů snažících se o kvantitativní implementaci Machova principu pak staví naopak na *modifikaci formy gravitačního silového působení* mezi tělesy, a to tak, aby výsledná působící síla mezi nimi byla závislá na jejich vzájemném pohybu.⁶⁹ V tomto případě není nutné identitu setrvačné a gravitační hmotnosti postulovat, je možno ji totiž ze vztahů pro silové působení — jehož forma je závislá na vzájemné rychlosti těles — přímo *odvodit*.

Společné mají oba přístupy většinou to, že se opírají o představu okamžitého silového působení *na dálku* — ať je to v prvním případě dosud neznámá „setrvačná interakce“ či ve druhém okamžitá propagace gravitační interakce napříč prostorem.⁷⁰

7.1.7 Relativní mechanika André K. T. Assise

Assisova *relativní mechanika* [Assis 1999a, 163–258] je dobrým příkladem interpretační alternativy k současnému newtonovskému–relativistickému paradigmatu. Prostor pro tuto koncepci není dějištěm ani nositelem dynamiku ovlivňujících či určujících esencí, případně polí, ale plní pouze charakter kinematický a relační — veškerá dynamická složka je přenesena do těles samých — „do hmoty“ — a jejich vzájemného působení *bez* jakékoli interakce s prostorem. Cílem této koncepce je důsledná implementace Machova principu a zároveň formulace „nové“ mechaniky, opírající se pouze o soubor *relativních veličin* bez použití absolutních konceptů, jakými jsou *absolutní prostor* či *absolutní čas*. Rovněž se snaží neužívat veličin závislých na pozorovateli.⁷¹ Teorii zde ve stručnosti představíme protože je výborným příkladem životaschopnosti koncepcí, které zakládají svou strukturu na odlišných *interpretacích* experimentálních faktů. Fundamentem teorie je pět primitivních konceptů a tři postuláty:⁷²

Primitivními koncepty teorie jsou:

1. *gravitační hmota*,
2. *elektrický náboj*,
3. *vzdálenost mezi tělesy*,
4. *čas mezi fyzikálními událostmi*,

⁶⁹Například na první a především druhé derivaci vzájemné vzdálenosti těles podle času. Ty pak dovoluji uchopit druhý Newtonův zákon (zákon síly) na základě *vzájemné* silové interakce mezi tělesy, nikoli na základě jejich *individuálního* pohybu v prázdném prostoru.

⁷⁰Velmi zajímavé jsou v kontextu komparace lokálního a nelokálního působení, včetně shrnutí kosmologických důsledků, články od André Assise a Petera Graneaua — [Assis 1999b] a [Assis 1996].

⁷¹A v tomto smyslu přesně odpovídá koncepci „objektivní“ vědecké teorie, která se principiálně snaží fixací konkrétních obsahů (postulací základních konceptuálních elementů) *eliminovat* veškeré „proměnlivé“ subjektivní prvky — a tedy, jako všechny ostatní koncepce, ani ona není schopna reflektovat vlastní interpretační podstatu.

⁷²Primitivní koncepty a postuláty citovány z [Assis 1999a, str. 163–164].

5. síla či interakce mezi hmotnými tělesy.

Postuláty jsou následující:

1. Síla je vektorová veličina popisující interakci mezi hmotnými tělesy.
2. Síla, kterou bodová částice A působí na bodovou částici B , je stejně veliká a opačně orientovaná než síla, kterou působí B na A , a působí podél přímé spojnice mezi A a B .
3. Součet všech sil jakékoli povahy (gravitační, elektrické magnetické, elastické, jaderné, atd.), působících na libovolné těleso, je vždy nulový ve všech vztažných soustavách.

Třetí z postulátů představuje „hlavní odklon od Newtonovy mechaniky“. Reprezentuje tzv. „*princip dynamické rovnováhy*“, jak jej Assis nazývá [Assis 1999a, 165], který umožňuje se zcela vyhnout nutnosti *apriorní* formulace koncepce setrvačnosti (resp. setrvačné hmotnosti) — a tedy i absolutního prostoru. V Newtonově mechanice je zavedení těchto pojmů esenciální pro formulaci prvního a druhého pohybového zákona, jichž jsou nedílnou součástí. Princip dynamické rovnováhy nevyžaduje zavádění koncepce výše zmíněných fiktivních sil, platí ve všech soustavách a stejně tak i v případě, že budou všechny síly vynásobeny libovolnou konstantou — nezáleží totiž na absolutní velikosti sil, ale jen na jejich vzájemném *poměru*.

Gravitační interakce mezi tělesy je pak formulována — a interakce setrvačná *odvozena* — pomocí Weberova elektrodynamického zákona, analogicky „upraveného“ pro gravitační interakci. Jinými slovy, „soubor“ pohybových rovnic celé teorie, která je schopna v sobě zahrnout jak setrvačnou, tak i gravitační interakci, reprezentuje *jeden jediný zákon*.⁷³

Implementace *Machova principu* a položení základů nové mechaniky jsou pak již relativně přímočarými kroky. Po odvození silového působení na hmotnou částici uvnitř kulové slupky Assis odvozuje sílu kterou bude na hmotné těleso působit *celý* vesmír — veškerá okolní vesmírná hmota. Výsledkem je „obecná“ mechanika, která se při *volbě* specifických podmínek⁷⁴ redukuje na „klasickou“ mechaniku Newtonovu. Podle Assise je možné mezi teoretické *důsledky* koncepce relační mechaniky zahrnout [Assis 1999a, 188]:⁷⁵

1. Odvození rovnic podobných Newtonovu prvnímu a druhému pohybovému zákonu.
2. Odvození úměry mezi gravitační a inerciální hmotností.

⁷³V Newtonově klasické mechanice jsou pro popis setrvačné a gravitační interakce vztahy dva. Jsou jimi Newtonův druhý pohybový zákon a zákon gravitační.

⁷⁴Jedná se především volbu takových parametrů, které mají v Newtonově mechanice formu *koincidencí* — především tedy o kinematickou identitu absolutního prostoru se systémem vzdálených hvězd, stálic.

⁷⁵Volně přebráno s vhodnými úpravami textu.

3. Odvození skutečnost, že nejlepší inerciální soustavou je klidová soustava vzdálených galaxií (hvězd) — tedy vysvětlení kinematické a dynamické identity absolutního prostoru a soustavy vzdálených galaxií (hvězd).
4. Odvození gravitačního původu kinetické energie jakožto interakční energie mezi tělesem a vzdálenými galaxiemi (hvězdami).
5. Odvození skutečnosti, že fiktivní síly Newtonovy mechaniky jsou skutečné síly gravitačního původu mezi tělesem a vzdálenou hmotou.
6. Odvození stejné numerické velikosti „setrvačných“ sil pro všechny (libovolně zvolené) vztažné soustavy, přestože se formální uchopení (matematické vyjádření) těchto sil může pro jednotlivé soustavy lišit.

V neinerciálních soustavách,⁷⁶ v nichž musí Newtonova mechanika zavádět koncepci fiktivní síly — protože neumožňuje pohyb vztáhnout k ničemu jinému, než absolutnímu prostoru — se v relační mechanice objevují síly „skutečné“, kterými „působí“ vzdálená akcelerující hmota na těleso, které může být vůči zvolené vztažné soustavě zcela v klidu. Z pohledu tělesa tak *skutečně* akceleruje celý okolní vesmír a výsledkem je rovněž *skutečná*, tedy z teorie přímo vyplývající, působící síla.

Nutným důsledkem relační mechaniky je pak i relativita gravitační hmotnosti jako takové. Všechny fyzikální zákony a probíhající procesy by zůstaly při zdvojnásobení — či libovolném k -násobku — velikosti veškerých hmotností identické.⁷⁷

Pro nás je však zajímavým ještě jiný aspekt takto koncipované mechaniky. Tím je její *způsobnost korektně popisovat a predikovat* jevy, které byly fyzikou „vysvětleny“ až prostřednictvím *zakřiveného prostoru* obecnou teorií relativity. Nejen, že z relační mechaniky lze například odvodit analyticky zcela identický vztah pro stáčení perihelia planet, tedy výsledek zcela ekvivalentní prověřeným predikcím obecné teorie relativity, ale především není k formálnímu uchopení — matematizaci — tohoto jevu nutné opouštět metriku Eukleidovského prostoru.⁷⁸ *Výsledek, který z jedné teorie vyplyne jako důsledek vlastností — „zakřivení“ — prostoru, je ve druhé důsledkem jiné formální podoby zákona popisujícího silové působení mezi tělesy.*

Specifický náhled přináší relační mechanika i co se týká Einsteinova prvního postulátu relativity — že fyzikální zákony by měly (musí) zachovávat svůj tvar bez ohledu na volbu vztažné (u speciální teorie relativity *inerciální*) soustavy. Tento požadavek na formální jednotu fyzikálního popisu naplňuje zvláštním způsobem. Z výše uvedeného je patrné, že základem teorie jsou vztahy pro přímou silovou interakci mezi hmotnými tělesy. To má v otázce invariance fyzikálních zákonů specifické důsledky. Předně je zřejmé, že pokud známe — či *předpokládáme* znalost — rozložení vesmírné hmoty, pak

⁷⁶Tedy v soustavách, které akcelerují vůči soustavě splňující výše zmíněný princip minimální akce.

⁷⁷Všemi procesy zde míníme klasické mechanické procesy probíhající na Zemi, stejně jako makroskopické vesmírné procesy — vzájemný pohyb těles v kosmu.

⁷⁸Vizte [Assis 1996, 278–279] a [Assis 1999a, 231–232].

teoretický základ relační mechaniky dovoluje integraci působnosti vzdálených objektů odvodit obecnou, a na vztažné soustavě nezávislou, pohybovou rovnici pro „lokální“ těleso — odvodit pohybový zákon, platný pro *libovolně* zvolenou vztažnou soustavu.⁷⁹ Tato výsledná podoba silového působení — tato pohybová rovnice — však zachovává svůj formální tvar *pouze tehdy*, zůstává-li v platnosti východisko, z něžž jsme jej *odvodili*. Jinými slovy, pokud by se změnilo rozložení hmot ve vesmíru (či jeho předpoklad), pak by výsledná pohybová rovnice byla *jiná*.

Jak Assis ukazuje, pokud *předpokládáme* rovnoměrné rozložení vesmírné hmoty a *zvolíme-li* si za vztažnou soustavu pro popis soustavu nezrychlující a nerotující vůči vzdáleným objektům (soustavu inerciální), pak se obecná pohybová rovnice eliminací jejích „nulových“ členů redukuje na Newtonův druhý pohybový zákon [Assis 1999a, 178]. Pokud by náš předpoklad nebyl splněn — tedy pokud by rozložení hmoty nebylo rovnoměrné —, pak by Newtonův druhý pohybový zákon, podle relační mechaniky, *neplatil ani v lokálním kontextu*.⁸⁰ Relační mechanika tedy v tomto ohledu staví do jiného světla i naše představy o (nutné) invarianci fyzikálních zákonů — poukazem na skryté předpoklady, obsažené v dnešní době převládajících teoriích, a jejich „vysvětlením“ v širším kontextu, který je u relačního přístupu — relační *interpretace* — přirozenou inherentní složkou.

7.1.8 Podstata interpretace a skutečnost

Jak jsme již poukázali výše, rozdíl mezi Newtonovým a Machovým, stejně jako mezi Einsteinovým a relačním (Assisovým) přístupem k uchopení vztahu prostoru a fyzikálních zákonů mechaniky by nás neměl dále svádět k otázce „který z nich je ten správný?“ Jestliže je možné v relativistickou i relační mechanikou dojít ke stejným predikcím, a tedy dovést naše pojmové uchopení světa v obou případech k adekvátnímu vjemu, pak musíme dospět k závěru, že z *fenomenálního* hlediska jsou oba přístupy *principiálně* rovnocenné. U jejich zrodu stála *možnost volby* interpretace — a s ní i naše rozhodnutí ohledně volby principiální báze, která se pak odráží ve všech našich představách o světě. K demonstraci toho, že je *nemožné* posuzovat správnost alternativních interpretací, uvedeme následující příklad, který uvádí Assis ve své knize *Relational Mechanics*. My se jej pokusíme dovést do důsledků, na nichž bude i přes jejich lehce absurdní vyznění podstata interpretace velmi dobře patrná.

Mějme dvoje identické *kyvadlové* hodiny, v klidu na Zemi, které ukazují tentýž čas a které na úrovni mořské hladiny běží ve stejném rytmu. Poté

⁷⁹Formální podoba tohoto vztahu pochopitelně nemá tak jednoduchý tvar, jako např. Newtonův druhý pohybový zákon $F = dp/dt$, protože obsahuje členy, vyjadřující všechna možná zohledněná působení — rotaci i jednosměrné zrychlování zvolené soustavy vůči okolním tělesům (resp. okolních těles vůči zvolené soustavě). Vizte [Assis 1999a, 163–180]

⁸⁰V tomto je možné spatřovat fundamentální odlišnosti od obecné teorie relativity, která — podobně jako před ní speciální teorie relativity — předpokládá *lokální* (pro lokálního pozorovatele) invarianci Newtonových zákonů.

jedny z nich odnese na vysokou horu, necháme je tam několik hodin a poté je sneseme zpět na pozici druhých hodin. Porovnáním zjistíme, že se hodiny vynesené na vrchol hory vůči těm, které zůstaly u mořské hladiny zpožďují. *To je pozorovaný fakt.* Může být *interpretován* tak, že čas ubíhal pro hodiny na hoře pomaleji. A nebo může být *interpretován* tak, že čas ubíhal pro oboje hodiny stejně rychle, avšak doba kmitu kyvadlových hodin závisela na gravitačním poli Země ($T = 2\pi\sqrt{l/g}$). Protože gravitační pole je na vrcholku hory slabší než u mořské hladiny, budou se hodiny, které byly na hoře, opožďovat za těmi, co byly u moře. Tato druhá *interpretace* se jeví jako přirozenější a *jednodušší* (a z toho důvodu ve větším souladu s běžnými fyzikálními postupy) než první, která v sobě zahrnuje zásadní změny v koncepci prostoru a času. [Assis 1999a, 132–133]⁸¹

Pro vysvětlení jevu rozdílného chodu hodin v „reálném“ světě je možné pochopitelně použít interpretace obě. Z čistě empirického hlediska *není možné* o správnosti jedné či druhé žádným způsobem rozhodnout — empirickým pozorováním totiž dojdeme pouze ke zjištění rozdílu v chodu obou hodin, nikoli k jeho *vysvětlení* — tedy k jeho uvedení do souvislosti s ostatními skutečnostmi. To, která z interpretací se ujme, tak bude ovlivněno nikoli pozorováním, ale zcela jinými faktory — stávajícím paradigmatem (obecným přesvědčením), konsensem, pragmatičností a mnoha dalšími vlivy. První z interpretací v uvedeném příkladu bude mít při snaze vztáhnout ji do souvislosti s ostatními pozorovanými skutečnostmi zcela evidentně za následek nutnost zavádění podivných prostorových transformací, které budou průběh (ostatních) pozorovaných jevů a jejich experimentálních záznamů *vztahovat vůči — dle předpokladu — neměnné* době kyvu kyvadlových hodin — kyvadlové hodiny budou *určeny* jako míra, etalon, „souřadná soustava“ pro vše ostatní. Druhá z interpretací naopak postuluje změnu dynamiky kyvu v souvislosti s gravitačním zrychlením — fixuje, abstrahuje rychlost plynutí času a namísto toho *předpokládá vliv* gravitačního zrychlení na dobu kyvu hodin. Ihned však vidíme, že tato neměnnost v ubíhání času musí být vztažena k nějakým jiným, „*nezávislým*“ hodinám — které *principiálně* opět definitivně nalézt nelze. Stejný problém, na jaký jsme narazili, když jsme poukázali na nemožnost poměřovat prostor prostorem samotným, se objevuje i tomto našem případě — v nemožnosti poměřovat čas časem. V obou případech jsme nuceni prostor i čas nahlížet jakožto rozlišitelné *formy* na zcela konkrétních evidencích.⁸² Volba interpretace je tak v podstatě ekvivalentní volbě *vztažného rámce* či konkrétní vztažné soustavy, a tedy samotných evidova-

⁸¹Překlad a kurzíva moje. Assisem nastíněný příklad, kterým komentuje relativistický přístup a jeho interpretaci rozpadu mezonu, je jen jednoduchým poukazem na výše zmíněnou nutnost poměřování *něčeho něčím* (jiným). Velmi jednoduchým způsobem ilustruje proces ověřování teoretických predikcí na základě jiných, již existujících teoretických poznatků. Je třeba upozornit, že zde uvedený příklad rozdílného chodu kyvadlových hodin nemá *žádnou* fyzikální souvislost s ilustrací rozdílného chodu hodin v textech věnovaných obecné teorii relativity a vlivu gravitačních polí na rychlost plynutí času jakožto důsledku obecné teorie relativity.

⁸²Vizte též oddíl 7.1.3 na str. 201.

telných forem (veličin), kterými budou poměřovány formy (veličiny) jiné.

Vyvstává tedy otázka, čím se od sebe navzájem mohou *v principu* jednotlivé interpretace lišit v případě, že mají stejnou prediktivní i explanační sílu — a tedy jsou skutečně pouze odlišnými interpretacemi se všemi důsledky. U příkladu s kyvadlovými hodinami je evidentní, že ač jsou pro vysvětlení jednoho jevu obě interpretace stejně kompetentní, přístup založený na variabilním plynutí času bude mít problémy při snaze včlenit toto vysvětlení do širšího kontextu — při komparaci s pozorováním jiných jevů, k jejichž vysvětlení budeme rovněž potřebovat koncept času. Jiné experimenty, které nebudou používat k „měření“ času kyvadlové hodiny, ale například kmitání závaží na pružině nebo rotaci hvězdné sféry, budou pak vyžadovat ke správnému popisu dodatečné korekce. Bude nutné přijmout transformace, zohledňující „skutečný“ chod jiných hodin tak, aby byl jeho teoretický popis slučitelný s (postulovanou) neměnnou rychlostí chodu hodin kyvadlových. Jen poté bude možné k měření „času“ použít i „jiných druhů“ hodin — hodin slunečních či hodin s pružinovým strojkem. Postupně se tak bude formovat představa poněkud absurdního a běžnému rozumu neuvěřitelného světa, ve kterém, *vzhledem k* času kyvadlových hodin, bude v horách den kratší, tuhost mechanických pružin v nadmořských výškách zdatelně vzroste, téměř veškerý pohyb tam bude probíhat „rychleji“ a naopak například průměrná nominální doba lidského života se zkrátí — alespoň tedy *podle času určeného kyvadlovými hodinami*. Bizarní to svět, ve kterém je téměř veškerá dynamika závislá na nadmořské výšce, s podivnými singulárními jevy v oblastech s nulovou gravitací, kde se kyvadlové hodiny přestanou zcela kývat a čas se tam zcela „zastaví“ — a přesto tato interpretace zůstává *logicky* koherentní.

O příklonu k druhé z interpretací tak rozhodne například až obrácení našeho pohledu od zkoumaného jevu v jeho izolované experimentální podobě⁸³ *směrem ven*, k jevům ostatním, jejichž rozmanitost a interakce bude mít na přijaté vysvětlení rozhodující vliv — v podstatě tedy pragmatická aplikace *Occamovy břitvy* v procesu sjednocování výkladu jednoho jevu *v kontextu jevů ostatních*, ve kterém bude figurovat jedna z interpretací jako výrazně „jednodušší“. ⁸⁴ V tomto duchu „zvítězila“ Newtonova koncepce absolutního prostoru nad fenomenologickými argumenty jejích kritiků, stejně jako *polní popis* nad *interakcí na dálku* či „zakřivený“ prostor nad prostorem Eukleidovským. Relativní mechanika André K. T. Assise je ve fyzikálních kruzích téměř neznámou a okrajovou teorií. Přesto nám, z odstupů a při zasazení do širšího historického a fyzikálního kontextu — díky své odlišnosti v interpretaci základních fyzikálních koncepcí a s relativně slušnou nadějí na zachování explanačního potenciálu konkurenčních interpretací — umožňuje nahlédnout, že současný stav fyzikálních představ o světě je vlastně výsledkem posloupnosti *výběrů* konkrétních interpretací, ke kterým ovšem často existovaly, a nadále existují, životaschopné alternativy.⁸⁵

⁸³Sestávající pouze z chodu kyvadlových hodin v závislosti na jejich poloze.

⁸⁴Vizte rovněž Leibnizův *princip jednoty* a esencialitu vztahování k rozmanitosti (kontextu) vnějšího světa oproti snaze poměřovat vše nějakým uniformním standardem, [Leibniz 1934].

⁸⁵Existují dnes již experimenty poukazující na změny setrvačnosti nabitých částic obklopených velkým množstvím elektrického náboje, konkrétně změny v setrvačnosti elektronu v nabitě Faradayově

Je evidentní, že odlišné interpretační rámce vedou k navzájem zcela „nekompatibilním“ teoriím. Přesto, že se nám interpretace založená na stejnosti doby kyvu kyvadlových hodin může jevit jako nesprávná či mylná, vyplyne podstata problému interpretací až v okamžiku, kdy se tuto její nesprávnost pokusíme dokázat. Brzy však zjistíme, že *dokázat nesprávnost interpretace není možné*. Vše, co jsme schopni uvést jako argument proti kosmologickému modelu postavenému na invarianci doby kyvu kyvadlových hodin, bude totiž vycházet z *jiné* kosmologické koncepce — z *jiného kontextu*, z pozice *jiné interpretace*. To, co zde popisujeme není nic jiného, než na co jsme poukázali již v kapitole 2 v souvislosti s Feyerabendovou analýzou rozdílu mezi aristotelskou a galileovskou fyzikou.⁸⁶ Máme zde proti sobě dvě zcela *nesouměřitelné* teorie, které jsou obě zcela platné a kompetentní.⁸⁷ Chceme-li však hovořit o jejich *skutečném rozdílu*, je možné tak činit jen z pozice *mimo* teorii samotnou — z pozice, ve které je nutné se obrátit k tomu, co stojí *proti* objektům teorie jako jejich nutný předpoklad — k *subjektu*, který jako jediný má možnost o *výběru* interpretace rozhodnout. Je nutný *obrat k člověku*, k jeho niterné podstatě a jeho snaze o nalezení harmonicky strukturované světové skutečnosti při hledání pravdy. A pravdivou se evidence objektivních skutečností stává pouze v okamžiku jejího subjektivního uchopení — na základě jejich interpretace subjektem.

7.2 Ontologická propast a obrat k člověku

Na uvedeném příkladě s principiální možností více interpretací v otázce pojetí prostoru je možné opět nahlédnout jeden klíčový jev, spojený s naší poznávací aktivitou, tentokrát však přímo v souvislosti s exaktní vědou. Tím jevem je rozpor mezi *jistotou*, zřejmostí s jakou jsme schopni přijmout a ve skutečném životě použít náhledy obou (více) interpretací, a *nejistotou*, ke které nás vede otázka *ontologické* stránky takového — na interpretaci odkázaného — poznání. Protože je principiálně nedosažitelný *jednotný výklad* skutečností, není ani myslitelné považovat za jakkoli jisté jejich ontologické podstaty — objevuje se tak otázka *co vlastně poznáváme a popisujeme?*

Přece je však možné si povšimnout, že na pozadí problému s více výklady stojí snaha explikovat, „podepřít“ entitu, jejíž podstatu samu však většinou k takovému aktu potřebujeme. Touto entitou byl v námi uvedeném příkladě *prostor*, se kterým máme zcela

kleci. Vizte např. [Assis–Silva 2000, 403] a [Mikhailov 2001]. V tomto ohledu není zcela nereálnou možností, že pro současné „interpretační paradigma“ časem vyvstane nutnost hledat pro vysvětlení tohoto jevu podobné korekce či transformace, analogické k těm, které byly nutné ve výše zmíněném experimentu s kyvadlovými hodinami. Tyto experimentální výsledky jsou silným poukazem na pragmatickou životaschopnost relačního přístupu se vším, co k němu náleží. Možná se tak do fyzikálního světa jevů velkých škál jednou opět navrátí i Eukleidovský prostor v podobě nejpragmatictější interpretace.

⁸⁶Vizte oddíl 2.2.3 na str. 32.

⁸⁷A to principiálně po kvalitativní i kvantitativní stránce. Obě nastíněné interpretace i na nich postavené teorie jsou principiálně schopné uchopit světové souvislosti — *kvalitativně* je uspořádat jako vnitřně provázanou ideovou strukturu „přírodních zákonů“ — a na tomto základě pak činit předpovědi a popisovat známé jevy — *kvantitativně* poznatků využívat.

přímý a bezprostředně živý kontakt, byť je tento kontakt poněkud subtilní povahy. Snažíme se tak jako objekt uchopit skutečnost, která nám není principiálně dostupnou jako „čistý“, na našem subjektu nezávislý, objekt. Pomoc v takovém případě přichází s naší schopností uchopit objektivní stránku takové skutečnosti na základě jejich vztahů s jinými objektivními evidencemi. Například prostor pak můžeme „externě“ nahlížet jako „to“, co je „vlastností“ rozložení hmoty, nebo jako „to“, co je „původcem“ inerciálních sil, atd. *Subjektivně* si určujeme, v jakém ohledu nám má světová skutečnost vyjevit svou *objektivní* stránku — volíme si kontext náhledu.⁸⁸ Zapomeneme-li však na tento subjektivní prvek nebo hledíme-li si pouze objektivního charakteru výsledných evidencí a jejich vzájemných souvislostí, pak při konfrontaci s více možnými interpretacemi narazíme na neřešitelný problém — na nesouměřitelnost interpretací samotných, která s sebou najednou přináší nesrozumitelnost, nepochopitelnost a rozpornost „jednotné reality“ světa. V důsledku pak musíme pak buď rezignovat na nalezení univerzálního a zároveň srozumitelného výkladu světa a nebo k němu připojit ten chybějící článek, který jej opět učiní jednotným — subjekt. Druhá z těchto možností je však dodnes pro „objektivní“ vědu těžko přijatelnou.

7.2.1 Kvantové konotace

Na problém s interpretační povahou fyzikálního popisu makroskopického světa narazila ve zcela frontální konfrontaci i fyzika mikrosvěta při postupné formaci kvantové mechaniky v prvních třech desetiletích dvacátého století. V jejím případě se však tento problém ukazuje mnohem výraznějším způsobem, protože je navázán na limity samotného experimentálního zkoumání mikroskopických objektů.

K tomu, abychom byli schopni z *fyzikálního hlediska pozorovat* u tělesa bazální veličiny fyzikálního popisu — například jeho hybnost⁸⁹ a jeho polohu — musíme být schopni tyto kvalitativní aspekty jeho existence nějak *evidovat* — pozorovat. Pro pozorování jakéhokoli makroskopického mechanického děje postačuje, aby probíhal v dostatečném „osvětlení“, které je navíc zcela automaticky „přítomno“ i když bychom se na proces zrovna nedívali, i *bez naší aktivní role pozorovatelů* — nabýváme tak dojmu „ne-stranného“ a „objektivního“ pozorování. Za takovýchto podmínek jsme schopni přímo sledovat — zaznamenat — jak pohyb zkoumaných těles, tak jejich dynamické interakce — například výsledek srážky — s tělesy ostatními. Roli vztažného rámce, v němž celý proces probíhá, může plně zastat experimentální aparatura, měřící přístroj. V přirozeném, makroskopickém světě jsme bez problémů schopni *přímo* sledovat jak aktuální průběh měřeného procesu, tak i jeho výsledek ve zvoleném vztažném rámci — a celý experiment může takto probíhat pod naší přímou kontrolou.

V případě procesů mikrosvěta je tomu jinak.⁹⁰ Objekty, které jsou v takovém pří-

⁸⁸Vizte závěr oddílu 4.2.7 na str. 106.

⁸⁹Tedy souhrnné vyjádření pro hmotnost, rychlost pohybu a jeho směr.

⁹⁰Dále rozvedený principiální problém se netýká výhradně jen fyzikálního popisu mikrosvěta, ale veškerého vztahování se k přímo nepozorovatelným procesům. Na příkladě podstaty kvantového popisu

padě předmětem „pozorování“, totiž nejsou dále pozorovatelné „přímo“ — jsou to vpravdě objekty *neviditelného* světa. Jediná možnost, jak k takovým objektům přistupovat, je přímým pozorováním samotné experimentální aparatury. *Měřicí přístroj je při interakci s neviditelnými jsoucny naší jedinou přímou evidencí. Vystává tak paradoxní situace, kdy měřicí přístroj má na jedné straně plnit funkci referenčního, vztaženého rámce, na druhé straně je on sám jediným předmětem našeho přímého pozorování.* I zde se tak opět objevuje problém sebevztáznosti, který je velmi podobný problému určování vztažných rámců prostoru pouze na základě prostoru samého — jestliže je experimentální aparatura sama předmětem pozorování, *co vlastně poměříme, a čím?* Pokud chceme při měření v neviditelném světě dosahovat *konzistentních* výsledků, musíme na samotné měřicí aparatuře zcela přesně určit ty její části, které budou zastávat roli vztažného rámce, a ty části, které budou neviditelné probíhající procesy k tomuto rámci vztahovat — musíme si *vybrat* „co“ chceme „pozorovat“, měřit, a „čím“. Pokud jsme schopni v přirozeném světě — na aparatuře samé — rozlišovat například mezi polohou a hybností (jejích částí), musíme při jejím použití pro měření stejných kvalit v neviditelném světě *učinit volbu* a jednu z těchto kvalit — veličin — určit jako vztažný rámec pro měření té druhé. Nemáme vlastně ani jinou možnost, protože nic jiného zde k pozorování *není* — pouze to, co nám dává k dispozici měřicí přístroj. Z veličin v přirozeném světě, ve světě přímého pozorování nezávislých se stávají v neviditelném světě veličiny vázané, *korelované*. Jen za takovou cenu pak skrze naši aparaturu můžeme činit *konzistentní* „pozorování“ ve světě neviditelném. A jen za takovou cenu můžeme v „popisu“ procesů světa neviditelného i nadále používat veličin (poloha, hybnost, atd.), jejichž pojmový *smysl* jsme získali *výhradně* přímým pozorováním světa viditelného.

Principiální nemožnost poznat s libovolnou přesností obě korelované veličiny, která je v kvantové teorii reprezentována *Heisenbergovými relacemi neurčitosti*, byla podnětem k dodnes živé diskusi ohledně *úplnosti kvantově mechanického popisu*. Počátek této diskuse je většinou spojován s článkem Alberta Einsteina, Borise Podolského a Nathana Rosena [Einstein–Podolsky–Rosen 1935], jehož klíčový argument později vešel ve známost jako tzv. *EPR paradox*. V myšlenkovém experimentu zde autoři postulují dva systémy, které spolu bez vnějšího zásahu po nějakou dobu interagují, poté jsou odděleny a vyvíjejí se dále samostatně. Úvaha pokračuje tím, že provedeme-li pak na jednom ze systémů měření určité fyzikální veličiny, pak by tím — podle kvantově mechanického popisu — mělo dojít k principiálnímu zamezení možnosti naměřit v druhém systému veličinu s ní svázanou v relaci neurčitosti. Na základě toho autoři rozvíjí argument, že kvantově mechanický popis světa *není úplný a nebo dvě spolu provázané veličiny (např. poloha a hybnost) nemohou mít v mikrosvětě statut dvou simultánních fyzikálních realit* [Einstein–Podolsky–Rosen 1935, 778]. Jejich vymezení se k problematice kvantového popisu je postaveno na tomto následujícím náhledu.

At' již přiřadíme termínu *úplný* jakýkoli význam, jeví se následující argument pro úplnou teorii jako nezbytným: *každý element fyzikální reality*

mikrosvěta je však povaha problému dobře patrná.

musí mít svůj protějšek ve fyzikální teorii. Toto můžeme nazvat podmínkou úplnosti. Druhou z otázek [(otázku simultánních fyzikálních realit)] je tak možné snadno zodpovědět jakmile jsme schopni rozhodnout o tom, jaké jsou elementy fyzikální reality.

Elementy fyzikální reality nelze určit *a priori* filosofickými úvahami, ale musí být nalezeny s ohledem na experimenty a měření. Ucelená definice reality však pro naše účely není nutná. Spokojíme se s následujícím kritériem, které považujeme za přiměřené. *Jestliže bez jakéhokoli ovlivnění systému jsme schopni s jistotou určit (tj. s pravděpodobností rovnou jedné) hodnotu fyzikální veličiny, pak existuje element fyzikální reality korespondující s touto fyzikální veličinou.* Myslíme, že nám toto kritérium, ač má daleko k vyčerpání všech možných způsobů rozlišení fyzikální reality, poskytuje jednu možnost jejího uchopení v okamžiku, kdy budou splněny jeho podmínky. Bráno nikoli jako nutná, ale pouze jako postačující podmínka reality, je toto kritérium v souladu s klasickými, stejně jako kvantově-mechanickými idejemi reality. [Einstein–Podolsky–Rosen 1935, 777–778]

V odpovědi na vznesený argument pak Niels Bohr výborným způsobem poukazuje na podstatu problému. Předně si všímá toho, že *není možné představy a koncepty klasické fyziky vnášet do fyziky mikrosvěta,* „v němž se potýkáme s *individualitou* klasické fyzice zcela cizí“ [Bohr 1935, 697]. Jeho klíčovým argumentem v odpovědi je náhled skutečnosti, že pro měření v mikrosvětě není principiální otázkou, zda fyzikální veličiny kvantového popisu světa mají klasicky chápaný charakter fyzikální reality, ale především *nutnost svobodné volby* v experimentálním uspořádání, kdy se *musíme rozhodnout,* které veličiny chceme měřit. Makroskopické části měřícího přístroje, které jako jediné můžeme přímo pozorovat, musí mít přesně rozdělené role — na ty, které reprezentují *měřené veličiny* a na ty, které konstituují *vztažný rámec.*

Nutnost rozlišovat v každém experimentálním uspořádání mezi těmi částmi fyzikálního systému, které budou brány za měřící přístroje, a těmi, které konstituují objekty našeho zkoumání, je možné vskutku považovat za *principiální rozdíl mezi klasickými a kvantovými jevy.* Je pravda, že oblast, v níž uvnitř měřící aparatury k tomuto rozlišování dochází, podléhá v obou případech do velké míry účelnosti. Ačkoli se však v klasické fyzice rozlišování mezi objektem a měřícími nástroji nepromítá do rozdílu v popisu příslušných jevů, jeho fundamentální významnost v kvantové teorii, jak jsme viděli, má své kořeny v nezbytnosti používání klasických konceptů pro interpretace všech řádných měření, navzdory tomu, že klasické teorie nepostačují k uchopení nových druhů zákonitostí, se kterými se ve fyzice mikročástic potýkáme. [Bohr 1935, 701]

Vybraný úryvek z Bohrova článku ve velmi kompaktní podobě výstižně shrnuje zvláštní podstatu a radikální nutnost změny náhledu s ohledem na měření veličin v ne-

viditelném světě. Poukaz na to, že se při snaze o jeho popis potýkáme s realitami radikálně *jiné* individuality je nutné chápat v silném smyslu jako nezbytnost *oprotit se od interpretací*, které bychom chtěli tomuto světu vtisknout z poznání světa viditelného, přímo pozorovatelného, ze světa klasické fyziky. Na druhou stranu, jak Bohr upozorňuje, všechny poznatků a zákonů kvantového světa se můžeme — *musíme* — chápat jen prostřednictvím konceptů klasických — jen s těmi totiž máme *přímou* zkušenost a jen ty nám jsou přirozeně pochopitelné, *zřejmé*.

Tím se však objevuje v jistém smyslu inherentní paradox kvantového náhledu. Protože *žijeme vyhradně* v přirozeném, v „klasickém“ světě, pak s nutností oproštění se od hledání ekvivalentních koncepcí ve světě kvantovém si sice ponecháváme možnost s tímto neviditelným světem námi zvoleným a vždy klasickým způsobem *operovat*, avšak ztrácíme principiální možnost mu *porozumět* — porozumět *objektivně* ve stejném smyslu, v jakém rozumíme světu klasickému. Z podstaty neviditelnosti kvantového světa tu totiž není možnost se v první řadě vůbec dobrat k samotnému podnětu k tázání — není tu *co* by bylo možné učinit předmětem zkoumání, *chybí nám objekt*. Jediným skutečným objektem, se kterým se v této souvislosti máme možnost konfrontovat a kterému se můžeme snažit porozumět, je totiž měřicí přístroj. Hledaná „realita“ neviditelného světa je tak skryta za *skutečností* viditelného nástroje a předpokládané veličiny této reality, které se snažíme nahlížet v duchu veličin klasických, nabývají pouze statutu *operátorů* — *interpretovaných* projevů *operací* nástroje samotného.

7.2.2 Ontologická propast

Jak jsme naznačili a nyní dále rozvedeme, nutnost oproštění se od projekcí koncepcí, získaných ve viditelném světě, na reality světa neviditelného dává vyvstat specifickému symptomu: *Při hledání ontologií neviditelného světa se začne rozpadat koncept jsoucna samotného*. Subjektu se *ztratí* objekt.⁹¹

Tvoříme-li si pojmový obraz viditelného světa, děje se tak na základě předmětností, se kterými se jako s objektivními skutečností *přímo* setkáváme — které pozorujeme. Naše poznání a porozumění světu spočívá pak v možnosti *uvést pozorované objekty ve vzájemnou souvislost*. Tyto souvislosti⁹² jsou *ideového charakteru*. Hybnost, poloha, pohyb jsou vesměs ideje, které však jsme s objekty viditelného světa přímo svázat, *přímo* je „pozorovat“. Jak předmětnosti, tak jejich souvislosti nám zcela zřejmým způsobem konstituují světovou skutečnost — *jako objekty*. Při snaze porozumět světu a jeho předitivě si můžeme vzít na pomoc *nástroj* nebo, chcete-li, měřicí přístroj. Tento nástroj je v rámci naší světové zkušenosti pouze dalším objektem, který zvoleným způsobem používáme k interakci s objekty jinými — a celý proces opět můžeme sledovat *přímo*, jako *vjem*, na jehož základě se dobíráme zkušenosti se skutečností při evidenci k němu se

⁹¹V následující úvaze budeme užívat místo termínů „klasický“ a „kvantový“ s termínů „viditelný“ a „neviditelný“, jelikož podstata problému je obecná a není svázaná pouze z fyzikálním popisem světa, byť je v případě přechodu od klasického ke kvantovému popisu tento problém nejlépe patrným.

⁹²A jak jsme ukázali v kapitole 4, tak i předmětnosti samotné.

vážících *pojmu*. Takový svět se nám pak jeví jako *srozumitelný*, pochopitelný a zřejmý — dovoluje nám totiž v každém okamžiku předstupovat před jej konstituující realitu jako před *objekt*. Dovoluje vznik intence, vymezení subjektu a jeho spojení s objektem skrze *zřejmost myšlení*.⁹³

Podstata neviditelného světa tkví pochopitelně v tom, že jej nemůžeme pozorovat přímo a tak používáme pro „pozorování“ vhodných nástrojů.⁹⁴ Zároveň však máme tendenci své představy o povaze pozorování světa viditelného přenášet do světa neviditelného. Zde narážíme však na zásadní problém. *Objektivní charakter přirozeného světa totiž plně závisí na skutečnosti, že jej jsme schopni pozorovat přímo*. Jen v přímém pozorování se totiž může projevit kvalitativní stránka subjektu — jeho vjemová a intelektuální kapacita — k tomu, aby se proti ní konstitoval objekt. *Tato záruka objektivnosti světa naší zkušenosti však přestane platit v okamžiku, kdy budeme trvat na představě, že pozorovatelem již není náš subjekt, ale měřící přístroj. Ten však není ve skutečnosti subjektem, ale objektem!*

Výsledky takového „pozorování“ neviditelného pak zcela přirozeně vedou ke *ztrátě jeho zřejmosti a srozumitelnosti*. Je to proto, že při výkladu neviditelného skrze *interpretaci* máme tendenci podvědomě zaměňovat subjekt s objektem. Problém s rozlišováním mezi objektem pozorování a měřící aparaturou, jak jej brilantně popsal Niels Bohr ve výše uvedené citaci, vyvstává právě díky této záměně. Objektem se snažíme uchopit objekt, přitom však máme tendenci jednomu z objektů — měřící aparatuře — připisovat roli subjektu. Shrnutí lze učinit například tímto způsobem:

Za jednotlivé objekty viditelného světa považujeme to, co jsme schopni přímo nahlédnout v objektivně probíhajícím ději. Ve světě neviditelném máme za objekt tendenci považovat to, k čemu lze přistoupit pouze na základě interpretace děje přímo pozorovaného, viditelného.

Na tomto podkladě je možné pochopit i důvod, proč má kvantová teorie na jedné straně obrovské experimentální úspěchy a na straně druhé si vydobyla punc nesamozřejmosti, „divnosti“, nepochopitelnosti a mnohých neřešitelných paradoxů.⁹⁵ Jakmile je splněn Bohřův požadavek na nutnost odhlížení od klasických fyzikálních konceptů

⁹³Demonstrace těchto náhledů byla předmětem kapitoly 4.

⁹⁴Vůči našemu vymezení mezi viditelným a neviditelným světem by bylo možné vznést námitku, že i v případě klasické fyziky se přece uchylujeme k používání přístrojů k měření „neviditelných“ kvalit, jakými jsou například elektromagnetické entity. „Viditelností“ v našem smyslu rozumíme *jakoukoli* formu přímého kontaktu. I s elektrickými a magnetickými silami máme „přímou“ zkušenost — jsme schopni je zcela přímo zakoušet *našimi smysly*, například jakožto silové působení mezi předměty nebo jako pocit svrbení při průchodu elektrického proudu naším tělem. Stejně tak je tomu i s koncepty pohybu, hybnosti, setrvačnosti a dalšími. Všechny jsou v našich životech jakožto ideové kvality spojeny se zcela *konkrétními* zkušenostmi. V případě neviditelného světa je nám evidence v takovéto formě přímé konkrétní zkušenosti principiálně nedostupná.

⁹⁵Paradoxy zde míníme především různé myšlenkové experimenty, z nichž můžeme uvést například Schrödingerovu kočku, kvantovou sebevraždu, Wignerova přítele, apod. Všechny tyto myšlenkové experimenty ve své podstatě odrážejí zde uvažovaný problém v rozporu mezi popisem viditelného a neviditelného světa.

v případě kvantové reality, zcela se tím eliminuje objektivní stránka v kvantovém popisu neviditelného světa. Na druhé straně je však kvantový popis zcela *přímo* a bez jakýchkoli interpretačních bariér spojen s chováním experimentální aparatury — a umožňuje tak plně uchopit její *praktický* potenciál. Z tohoto důvodu pak konkrétní pokusy o interpretaci kvantové mechaniky nehrají v otázce možnosti jejího praktického použití žádnou roli. Jsou pak jen vděčným zdrojem nikdy nekončících diskusí — nekonečných z podstaty právě proto, že jsou skutečně a v silném smyslu *o ničem*, protože „reality“, se kterými operují, nemohou být principiálně vztaženy k žádnému objektu.⁹⁶ Kvantový popis a jeho ideální, čistě matematická struktura, umožňující velmi precizním způsobem zachytit a formalizovat vnější *objektivní* chování experimentálního — přímo pozorovatelného — uspořádání, jsou pak základem pro jeho praktický úspěch.

* * *

Na základě reflexe rozdílu v uchopování viditelného a neviditelného světa je nyní možné uchopit existenci dvou cest, kterými se v obecnosti může vyvíjet naše poznání. V prvním případě je možné opětovným připojením subjektu k objektům viditelného světa nabýt hlubšího *porozumění* povaze světa neviditelného. V druhém případě je pak možné neuvědomovanou eliminací objektu vnést *zmatek* a nepochopení i mezi jinak zřejmé objekty světa viditelného.

První cestu je možné nastoupit v okamžiku, kdy si uvědomíme podstatu a roli našeho subjektu ve vztahu k poznávání světa. V případě kvantové mechaniky se jedná především o náhled, že jen skrze kvalitu a konstituci subjektu je možné získat přístup k objektům přirozeného světa, *na jejichž základě* pak můžeme přistoupit k rozšiřování naší působnosti a našeho poznání za hranice fyzických lidských schopností — a vskutku operovat s neviditelným světem. Tyto operace však nejsou podepřeny *poznáním objektů a realit neviditelného světa*, ale přesně *naopak* — *poznáním objektů a realit světa viditelného*. Je to realita klasické fyziky, o níž se opírá možnost úspěšného použití formalismu kvantové mechaniky. Chiméra v podobě neuchopitelných ontologií neviditelného světa nás již nebude dále uvádět v rozpaky, protože se cele rozplyne v přirozeném světě a jeho objektivním *ideovým* obsahu. První cesta je cestou vnitřní reflexe, cestou fenomenologického uchopení vztahu člověka a světové skutečnosti.

Proti této cestě stojí cesta druhá. Je to cesta zapomnění. Vydáme-li se na ni, podlehneme marné snaze o nalezení objektivní báze neviditelného světa. Nebudeme schopni si uvědomit, že objekt může stát pouze proti *vnímajícímu* subjektu — v honbě za chimérou zapomeneme na přirozený vztah lidského a světového bytí. Ještě hůře, můžeme mít tendenci výsledky této slepé snahy zpětně promítat i do našeho přístupu ke světu přirozenému. Naděje, která v nás vzplane pokaždé, kdy se nám podaří naše zcela *fiktivní* představy o jsoucnech neviditelného světa uspořádat zdánlivě smysluplným způsobem

⁹⁶Je možné je pochopitelně vztáhnout opět k měřicímu přístroji, tento krok je však v rozporu z motivací, která právě potřebu interpretovat — tedy „nalézt“ objektivní kvantovou realitu — iniciuje.

— zkroutit do logicky a formálně koherentní struktury —, bude vnášet zmatek do našeho vztahu ke *skutečným* objektům — k tomu, co je základem přirozeného světa, který jsme opustili a na nějž jsme zapomněli. Budeme mít pak nutkání v nekonečně absurdním zacyklení vysvětlovat objektivní realitu přirozeného světa realitou světa neviditelného — tedy realitou zcela fiktivní. Výklad, který si pak z cest v temnotách přineseme může vypadat například takto:

Einsteinova obecná teorie relativity, z níž existence velkého třesku plyne, dovoluje vesmíru měnit velikost, tvar, a dokonce i počet jeho oddělených částí. Na věrohodný rozbor samotného počátku a událostí v okamžicích, kdy je vesmír velmi malý nebo velmi hustý, je třeba Einsteinovu teorii vylepšit a skloubit s kvantovou mechanikou. Značná část jejich knihy je věnována teorii superstrun či M-teorii, která je podle Hawkingova i mého názoru jediným známým životaschopným kandidátem na takovou všeobjímající teorii. A podle ní se mohou i rodit nové vesmíry náhlým nafouknutím nestabilních vakuových bublin ve vesmírech starých. Hawking je přesvědčen, že všechny tyto vesmíry tvoří tzv. multivesmír, jemuž věnuje hodně pozornosti, ač je tento pojem mezi fyziky stále kontroverzní. A multivesmír podle jeho smělého názoru znamená definitivní konec Boha ve fyzice, protože nejen hmota, ale i prostor samotný se mohou rodit doslova „z ničeho“.
[Motl 2010]

Přestože se jedná o popularizované shrnutí Hawkingovy hypotézy, je tím směr explanace od zcela fiktivních ontologií k přirozenému světu snad ještě lépe patrný. Ve dvojí ironii se pak transformuje možnost vzniku světa „z ničeho“. Předpokládaná explanací báze totiž principiálně vylučuje možnost mít *jakýkoli* ontologický statut. Aby bylo pak „odvození“ vzniku vesmíru z takové báze konzistentním, musí nutně dospět k ideji vznikání z ne-objektu, tedy skutečně vznikání z *ničeho*.⁹⁷

Hranice, která odděluje viditelný a neviditelný svět, je zároveň hranicí *ontologické propasti*. Chceme-li zkoumat hlubiny této propasti, musíme si nejprve zajistit oporu ve viditelném světě, ve světě, který je nám srozumitelným a zřejmým. Nemůžeme předpokládat, že se k podstatě, ze které náš přirozený svět povstává, dostaneme pouze s pomocí představ, které jsme schopni si utvořit o neviditelném světě pouze na základě slepého

⁹⁷Úvahu o „eliminaci Boha“ a jeho nahrazení fyzikálním ne-objektem je možné dovést ještě dále. Náboženská idea Boha a počátku světa totiž rovněž operuje s fenoménem vznikání „z ničeho“ — *ex nihilo*. Rozdíl oproti Hawkingově náhledu je zde ten, že základem náboženských ontologií v souvislosti s *ex nihilo* jsou zcela *konkrétní* mystické vjemy. Jím příslušné „objekty“ jsou tak pevně svázány s nejniternějšími aspekty každého, těchto vjemů schopného subjektu — a jsou pak objektivními evidencemi v pravém slova smyslu, evidencemi, které jsou založeny na *přímé* zkušenosti. Zatímco fyzikální *ex nihilo* je nutným logickým důsledkem eliminace podstaty objektu samého, je náboženské *ex nihilo* naopak konkrétním náhledem nutnosti participace nějaké „prvotní příčiny“ na konstituci každého objektu. Hawkingův náhled tak v důsledku nevede k závěru, že by fyzika již „Boha nepotřebovala“. Paradoxně je tomu přesně naopak. Jedinou ontologií, která je schopna absurdnost fyzikálního *ex nihilo* překonat — a tedy abstraktní fikci podložit vjemovým základem — je totiž ta, která v sobě *ex nihilo* jako primární kvalitu sama nese. Taková entita je pouze jedna — je jí Bůh samotný.

pohybu v jeho temných hlubinách. K tomu, abychom se byli schopni, byť minimálně a nedokonale, v neviditelném světě orientovat, musíme každý svůj krok v něm vždy poměřit příslušným krokem ve světě viditelném. Musíme mít možnost se vždy vztáhnout k viditelnému pevnému bodu — potřebujeme jej k orientaci. Jak jsme ukázali v našich předchozích úvahách, takový pevný bod můžeme nalézt pouze na jednom místě — ve vlastním *vědomí*.

Odrhne-li ontologie, které jako pojmy reprezentují naši světovou skutečnost, od jejich subjektivního doplnku v našem vědomí, od přímého vjemu, vzdáváme se tím automaticky i jediného pevného bodu, který těmto ontologiím zajišťoval jejich zřejmost, srozumitelnost a objektivní charakter — jejich smysl. Absenci této zřejmosti a srozumitelnosti pak musí vyplnit *interpretace*, v níž k sobě poutáme fiktivní ontologie našich představ a objekty, které si stále ještě ponechávají svou oporu v subjektu.

7.2.3 Obrat k člověku

Fenomenologický krok *obratu k věcem* samým skrývá ve svém jádru reflexi právě této skutečnosti — tedy, že oprávnění jakéhokoli poznání máme možnost, a v silném smyslu pak i musíme, hledat pouze v rovině vlastního vědomí, ve vjemové bázi, která nám zajišťuje spojení s *jediným* objektivním světem, se světem přirozeným. Tato reflexe je vlastně zároveň i počátkem *obratu k subjektu samému*, k reflexi podstaty subjektivního vztahování se ke světu. Fenomenologický náhled je v tomto ohledu možné rozšířit o reflexi podstaty, která umožňuje vznik samotného intencionálního vztahu — zacílením našeho pohledu nejen na primární reflexi přirozenosti a danosti „věci samé“, ale též i na původ a důvod jejího spojení se subjektem. Touto podstatou, která konstituuje vznik intence a spojuje objekt se subjektem, je to, co běžně označujeme pojmem *myšlení*. Fenomenologické uchopení myšlení samotného, jak jej ještě před vznikem fenomenologie samotné ve svých knihách přibližuje Rudolf Steiner, je pak možné chápat jako základ pro další krok — *obrat k člověku*.

Kdo je schopen tento krok učinit, získá tím neotřesitelnou vnitřní oporu a pevný výchozí bod *na cestu* za porozuměním záhadám lidského poznání. Je schopen v otázce poznání nejen směřovat svůj pohled směrem ven, ke světovým skutečnostem, ale zároveň mezi těmito skutečnostmi bezpečně identifikovat — *uvědomovat si* — i podstatu tento pohled podpírající — a poznávat ji jako na jeho subjektu závislou a jemu v plné míře dostupnou aktivitu. Hádanky a paradoxy poznání, k nimž dříve přistupoval jako k nezávislým objektům skutečnosti, se nyní jeho pohledu ukazují v novém světle. Jejich existence se ukazuje jako přímo závislá na snaze hledat objektivní skutečnost bez jejího subjektivního protějšku. Jen v tomto smyslu se mu mohla dříve jevit možnost plurality a nesouměřitelnosti teorií či interpretací jakožto argument relativního charakteru skutečnosti samotné. Jen v tomto smyslu se mu mohly logické hříčky a paradoxy jevit jako objektivní problémy jazyka. Jen v tomto smyslu mohl dojít k představě o omezených možnostech poznání a principiální nepoznatelnosti reality věcí o sobě

jako důsledku omezení smyslového aparátu. Důslednou reflexí subtilní povahy *vlastní* poznávací aktivity je nyní schopen skutečně *vidět*, že všechny podobné epistemologické problémy mají jeden společný základ — objevují se před námi až v okamžiku, kdy si nejsme schopni uvědomovat svůj vlastní podíl na jejich utváření.

Bytí člověka, který byl schopen důsledné fenomenologické introspektivní reflexe myšlení, které mu umožňuje se prožívat jako subjekt mezi objekty, se pak transformuje z nevědomého *bytí proti* světu na vědomé *bytí uvnitř* světa. Takové bytí není pak nikdy ve vztahu ke světu transcendentální ani relativní. Je vždy zcela imanentní a absolutní. Ve vztahu k vědě není takový krok nutným z hlediska jejího praktického přínosu — kvantová teorie je ukázkovým příkladem skutečnosti, že věda nepotřebuje smysluplnou ontologii ani výklad k tomu, aby byla schopna přinášet bohaté plody. Je však nutným jako záchrana vědy před pádem do ontologické propasti, před jejím odtržením jak od člověka, tak v důsledku i od světa samotného — jejím odtržením od přirozenosti s jakou je nám svět *dán*.

Kapitola 8

Meditace o lidském vědění

V roce 1872 přednesl Emil du Bois-Reymond na kongresu německých přírodovědců a lékařů v Lipsku přednášku s názvem *O limitech našeho poznání přírody* [Du Bois-Reymond 1874]. Svou přednášku věnoval principiálním limitům našeho vědeckého porozumění a identifikoval v ní dvě principiálně zapovězené oblasti. První z oblastí zahrnuje otázky týkající se podstaty hmoty, pohybu a působících sil. Druhá z oblastí v sobě pak skrývá otázky směřující k podstatě vědomí. Jeho argumenty jsou v obou případech velmi přímočaré a jsou především reakcí na přírodovědeckého ducha devatenáctého století — na tendenci nazírat veškeré světové fenomény pouze jako výsledek pohybů a konfigurace hmoty. Jak však du Bois-Reymond ukazuje, i kdybychom měli k dispozici úplné znalosti složení hmoty a jejího pohybu, a v důsledku tak byli schopni s libovolnou přesností určit stav světové skutečnosti, stále by nám chybělo porozumění podstatě jak hmoty, tak i pohybu. Jak uvádí, i Laplacem představované myslí,¹ schopné *znát* stav světové skutečnosti s libovolnou přesností, by stále principiálně scházela kapacita jí fundamentálně *porozumět*. Totéž platí i v případě možnosti porozumět podstatě vědomí — ani z libovolně hluboké znalosti jej podkládající materiální substance by nebylo možné nijak postihnout jeho fundamentální kvality.² Na základě těchto evidencí tak du Bois-Reymond vymezil vědě své doby striktní hranice, které není principiálně schopna překročit, a označil hypotetický element konečné výkladové báze, postačující jak k vysvětlení, tak i k pochopení světa — „filosofický atom“ — za „chíméru“ [Du Bois-Reymond 1874, 21] a svou přednášku zakončil slavným „*Ignoramus!*“³

¹Případně bytosti obdobné té, známé mezi fyziky pod termínem *Laplaceův démon*.

²„Jaké myslitelné spojení dlí mezi konkrétním pohybem konkrétních atomů v mém mozku, na jedné straně, a na druhé straně (pro mne) tak prvotními, nedefinovatelnými a primárními skutečnostmi jako jsou tyto: ‚Cítím bolest nebo rozkoš, zakouším sladkost, nebo cítím růži, nebo slyším varhany, nebo vidím něco červeného‘, bezprostředně následovaných jistotou ‚A proto jsem?‘ Je absolutně a jednou provždy nemyslitelným, že by množství atomů uhlíku, vodíku, dusíku a kyslíku, atd. nemělo být lhostejným ke své vlastní pozici a pohybu, minulosti, současnosti, budoucnosti. Je zcela nemyslitelným způsob, jímž by mělo z jejich vzájemné interakce povstat vědomí. Pokud by jim jejich pozice a pohyb nebyly lhostejnými, museli bychom předpokládat, že mají všechny své vlastní vědomí, a tedy přesně tolik monád. To by však nevysvětlovalo vědomí obecně, ani by nám v nejmenším nepomohlo k porozumění jednotě vědomí individuálního.“ [Du Bois-Reymond 1874, 28]

³Parafráze na latinskou maximu „*ignoramus et ignorabimus*“ — „nevíme a nebudeme vědět“.

O osm let později pak du Bois-Reymond v přednášce *Sedm záhad světa* [Du Bois-Reymond 1882] před Berlínskou akademií věd tyto dvě principiální oblasti rozšířil o další a celkem identifikoval sedm problémových okruhů, které poukazují na náš kontakt se *zcela* transcendentní a naší explanaci nedostupnou realitou. K těmto transcendentním realitám se váží následující nezodpověditelné záhady:

1. podstata hmoty a síly,
2. původ pohybu,
3. původ života,
4. teleologická organizace přírody,
5. podstata smyslových vjemů,
6. původ myšlení a jazyka,
7. otázka svobodné vůle,

s tím, že problémy skryté za body 1, 2 a 5 jsou transcendentní principiálně, ostatní pak neřešitelné v rámci stávajícího stavu vědy [Du Bois-Reymond 1882, 438–440]. Přestože od du Bois-Reymondova vymezení hranic vědeckého poznání uplynulo bezmála půl-druhého století, je možné s jistotou konstatovat, že jím formulované záhady zůstávají neřešitelnými záhadami i dnes, navzdory mnoha paradigmatickým změnám a revolučním objevům vědy dvacátého století.

Nenechme se však mýlit. Jakkoli si i dnes du Bois-Reymondova argumentace zachovává svou sílu a výmluvnost, opomíjí jeden klíčový aspekt poznání, kterého si pravděpodobně nebyl její autor vědom — totiž že základ pro *porozumění* a možnost *poznání podstaty*, a tím i základ pro uchopení jím formulovaných záhad, získáváme primárně v *jiném* než vědeckém smyslu. Sedm záhad světa se jeví jako principiálně neuchopitelných jen na základě přijetí specifického předpokladu — že jejich řešení hledáme a předpokládáme k nalezení ve výhradně ontologické rovině. Tento předpoklad je z hlediska vědy docela pochopitelný, protože její pohled směřuje ke světovým jsovcům, k objektům. Ovšem *porozumění* je něčím fundamentálně *odlišným* od *evidence* jsovců samotného. I když se snažíme objektivní skutečnosti porozumět na základě jejího uvedení v souvislost s jinými objektivními skutečnostmi, toto *uvedení ve vztah* samotné nebude, bez zásadního přehodnocení pojetí jsovců samotného, k nalezení v žádné z těchto skutečností. Na tomto fundamentálním vhledu staví du Bois-Reymond podvědomě svůj argument — na principiální odlišnosti epistemické a ontické složky skutečnosti. Na základě této principiální odlišnosti, která není ničím jiným než myšlenkovou parafrází na nedostupnost Kantem uvažované „věci o sobě“, je pak možné dojít k problému nemožnosti porozumět nikoli pouze sedmi vyjmenovaným ontologiím, ale nemožnosti skutečně porozumět *všem* ontologiím. Postavíme-li proti sobě v nesmiřitelném protikladu epistemologickou a ontologickou stránku našeho vztahu ke skutečnosti, pak se nám opravdu

může jevit nemožnost porozumění fundamentálním světovým ontologiím jako jediný nutný důsledek. Přesně v tomto smyslu jsme ve snaze o nalezení pomyslného „filosofického atomu“ konstruovali náš příklad s nemožností vysvětlení vjemu stolu,⁴ abychom mohli reflektovat jeho unikající „chimérickou“ podstatu — jako syndrom chybějícího završení.⁵

Jak jsme ukázali, proti nedosažitelnosti ontologické explanačně-konstitutivní báze, která by umožňovala plně „podložit“ objekty naší zkušenosti, však v ostrém kontrastu stojí jejich naprostá *zřejmost*. Přesto, že z ontologického hlediska nám podstata každého jsoucna zůstává nedostupnou, má způsob, jakým k němu přistupujeme, zcela opačnou charakteristiku. Vskutku, pohlédneme-li na sedm „záhad“, jejichž podstatu označuje du Bois-Reymond jako transcendentní či nedosažitelnou našemu porozumění, nemožnost jejich explikace je v ostrém rozporu se samozřejmostí s jakou *je žijeme* a s jakou je samotné k explanacím ve vědě užíváme. Hmota, síla a pohyb — přesto, že se nemůžeme objektivně dobrat k plnému uchopení jejich podstaty, samy jsou tyto pojmy základními stavebními kameny našeho porozumění světu. Reflexi této skutečnosti je možné označit jako hlavní myšlenku a hlavní hybnou sílu *fenomenologického obratu* k věcem samým. Fenomenologie plně uchopuje principiální nemožnost dospět pouze na základě ontologií k jejich porozumění a zkouší hledat cestu opačnou — na základě prvotního zdroje našeho poznání a porozumění, na základě bohatství a jistoty prožitků našeho vlastního vědomí, chce dospět k uchopení podstaty světových jsoucenců. Fenomenologická cesta je cestou *jistého* poznání v tom ohledu, že si plně uvědomuje nemožnost zpochybnění vlastního vědomého prožívání. Stále však neumožňuje plně zrušit bariéru mezi transcendentní věcí a jejím imanentním obrazem. Principiální odlišnost věci o sobě a jejího odrazu ve vědomí je stále inherentní součástí fenomenologie; mění se pouze výchozí stanovisko, kterým již není objekt, ale subjekt. Fenomenologický obrat tak představuje především reflexi nemožnosti transcendentním objektem dojít k explanaci imanentní zkušenosti, k nemožnosti nalezení imanencí v transcendenci. A tak celý proces otáčí ve snaze o nalezení cesty, která umožní přechod opačný — hledá transcendence v imanenci.⁶

Přesto prožitek zřejmosti, který s sebou nese danost věcí samých, v sobě kombinuje nejen samozřejmost a přirozené porozumění objektu, ale navíc ani nijak nenaznačuje, že by byl náš vztah k němu jakkoli neúplným, omezeným nějakou hranicí, či dokonce principiálně transcendentálním. Tato fundamentální skutečnost, která provází *všechny* přímé evidence, tedy *veškerou* naši žitou zkušenost, se dá nahlédnout i tak, že naší bytosti je přímo dostupnou specifická realita, jejíž epistemická složka je od ontické nerozlišitelná — jsou identické. Touto realitou, která je jako objekt „o sobě“ vždy bytostně totožná se způsobem jímž ji poznáváme, je akt *myšlení*.

Jestliže si uvědomíme, že veškerá naše předmětná, objektivní zkušenost musí vždy

⁴Vizte kapitolu 2.

⁵Vizte úvodní meditaci v kapitole 1.

⁶Vizte kapitolu 3.

nejprve vyvstat v čistém proudu vědomí, a tedy že teprve konstitutivní, formující činností myšlení nad obsahem čistého proudu vědomí se v něm formuje rozlišitelný objekt, pak identita ontické a epistemické složky myšlení nabývá zcela specifického významu. Myšlení se odhaluje jako to, co spojuje objekt a subjekt jako jejich generující princip. V tom tkví ona specifická povaha myšlení, že samo nemá ani objektivní, ani subjektivní podstatu — je pro subjekt a objekt jejich jednotící realitou. Jako subjekt jsme schopni jej — byť neuvědomovaně — uvést v činnost, jejímž výsledkem je evidence objektu, objektivní zkušenost. V této souvislosti je vlastním projevem našeho lidského bytí a zároveň konstituuje přímé spojení s objektivním obsahem světa. Každá evidence objektu je nám v prvním přiblížení *dána* jako *zřejmá* zkušenost právě proto, že je bezprostředně zakoušeným výsledkem činnosti našeho *vlastního* myšlení. Zřejmost, se kterou k nám v myšlených formách přistupují světové skutečnosti, je tak zrcadlením naší vlastní subjektivní působnosti při jejich uchopování — vlastním přičiněním se doslova „vmýšlíme“ do reality. Protože je tento akt zároveň původní činností, a nikoli pouze reflexí či odrazem činnosti jiné, nenese s sebou jeho prožitek ani odstín nejistoty, neúplnosti, natož pak pochybnosti. V ryzím myšlení tak máme možnost zakoušet reálný a tvůrčí akt. V tom je ukryta skutečná genialita náhledů — tehdy mladého — Rudolfa Steinera a jeho dvou klíčových filosofických spisů, *Základy teorie poznání Goethova světového názoru*⁷ a *Filosofie svobody*,⁸ publikovaných ke konci devatenáctého století — že byl schopen myšlení takto nahlédnout jako reálný pevný bod veškeré naší zkušenosti a zároveň našeho světového bytí, jako přímo žitou realitu.

Na tomto základě pak Rudolf Steiner představil filosofickou koncepci, která je opřena o introspektivním náhledem uchopitelný pevný základ a zároveň umožňuje přesah k přímému kontaktu s objektivní *realitou*. Tato filosofická pozice, kterou sám označuje jako *myšlenkový monismus*,⁹ jako teorie poznání stojí na principiálním vhledu, že veškeré naše možné soudy a představy, týkající se světových objektů, stojí na stejném myšlenkovém základě, jakým nám jsou dány tyto objekty samy. Jak Steiner poukazuje, je to právě díky schopnosti reflektovat náš *vlastní* poznávací akt — sebe samé stojící proti objektu —, že se nám zkušenost se světem zdánlivě rozpadá do dvou složek — vjemové (smyslové) a pojmové (myšlené). Jen díky tomu, že sami jako individuální bytosti vstupujeme do procesu *poznání a zároveň utváření* světa, se nám myšlení a vnímání *jeví* jako dvojnost, přestože ve skutečnosti jsou vždy nerozlučnou *jednotou* [Steiner 2008a, 102–103]. Jak objekty, tak jejich souvislosti, by však okamžitě pozbyly svého charakteru evidovaných skutečností, kdybychom jim odňali jejich myšlenkovou (ideovou) podstatu, jakmile bychom možnost jejich evidence chtěli učinit nezávislou na procesu myšlení. Světová realita se tak ve Steinerově náhledu před námi neskrývá jakožto nedostupná „věc o sobě“, kterou je možné pouze myslet, bez možnosti ji pro principiální omezení vjemového ustrojení přímo poznat. Je tomu *přesně naopak* — jen

⁷[Steiner 2008a]

⁸[Steiner 1991]

⁹Vizte oddíl 4.3 na str. 116.

na základě našeho, zcela konkrétního vjemového ustrojení jsme schopni se reality světa, díky předmětnou zkušenost konstituujícím aktům myšlení, zcela konkrétně chápat — jako zřejmých předmětností. Na základě jejich zcela *přímého* poznání jsme pak schopni zcela bezprostředně žít svůj přirozený život.

Vlastní subjektivní „konstituci“ jsme do jisté míry schopni měnit. Máme možnost si zvolit, kterým směrem chceme své myšlení nasměrovat, máme možnost ovlivnit podobu kontextu, k němuž pak myšlení připojí objekty v tomto kontextu odpovídající podobě. Objektivní náhledy si sice nejsme schopni libovolně určovat, objektivní svět je v tomto ohledu mimo přímý vliv našeho subjektu, máme však možnost zvolit si konkrétní modus jeho nazírání. V tomto ohledu pak přirozeně můžeme jako kontext ustavující element uvažovat principiální *rozdíl* mezi ontickou stránkou skutečnosti (myslitelná věc o sobě) a její stránkou epistemickou (poznatelný jev), aniž bychom zároveň zvažili i element tento rozdíl překlenující. Naše myšlení pak v rámci takového kontextu přinese nutně pouze takové ideové souvislosti světových skutečností, v nichž se nám svět bude analogicky, avšak zcela *reálně*, jevit v nepřeklenutelné dualitě objektu a subjektu, hmoty a ducha. Jak však poukazuje Rudolf Steiner, v našich schopnostech je tento kontext změnit tím, že do okruhu své zkušenost zahrneme i náš vlastní akt myšlení, který svou podstatou onu dualitu překleneje.

Mnozí jsou přesvědčení, že s limitovanými možnostmi poznání na základě smyslových vjemů jsou zároveň určeny limity veškerému porozumění. Kdyby však sami důsledně sledovali, jakým způsobem si tyto limity byly schopni uvědomit, pak by v tomto uvědomění zároveň našli prostředky k jejich překročení. Ryba doplave pouze k hranici určené vodou; pak se musí vrátit, protože jí schází fyzické orgány pro život mimo tento živel. Člověk dosáhne limitů poznání dosažitelného smyslovým vnímáním; ale je schopen si uvědomit, že na cestě k tomuto bodu v něm povstaly jisté duševní schopnosti — schopnosti, umožňující duši žít v oblasti za horizontem našich smyslů. [Steiner 2007, 14]

Tento horizont, který zároveň reprezentuje i klasicky chápanou hranici mezi imanencí a transcendencí, pak překročíme v okamžiku, kdy si uvědomíme, že doména našich smyslových vjemů je pouze nutným *prostředkem* pro cestu do *reálného myšlenkového světa*. Vše, k čemu jsme schopni v myšlenkovém světě přistupovat, je pro identitu jeho epistemické a ontické složky v principu vždy úplnou, dokonalou a imanentní zkušeností — byť její konkrétní objektivní složka vždy odpovídá kvalitám subjektu. Každá myšlenka je v tomto ohledu *realizací bytí* individuálního subjektu ve světě. Pro subjekt je její objektivní výsledek vždy zcela srozumitelným, protože plně odpovídá jeho vlastní konstituci (jeho přirozenosti), s níž před něj předstupuje.¹⁰

S tímto náhledem se otevírá možnost porozumět další polaritě, která stojí na pozadí veškerého dosavadního vývoje poznání. V této polaritě stojí na jedné straně životnost

¹⁰Vizte kapitolu 4

a vskutku organická povaha myšlení, na straně druhé pak potřeba přistupovat k věcem konzistentním, tedy pokud možno stejným a neměnným způsobem. K tomu, abychom mohli předměty našeho poznání považovat za skutečně autentické, již nestačí dále předpokládat jejich objektivní charakter jako pevný a neměnný. Ať se v tomto ohledu jedná o čistě formální disciplíny, jakými jsou například logika a matematika, nebo poznání věd přírodních s jejich objektivním obsahem, uvědomujeme si, že k jejich ontologiím musíme dle nově získaného náhledu připojovat dříve nepřítomný, protože neuvědomovaný, element — subjekt. K základu vědecké metody, která spočívá v konzistentním, opakovaně ověřitelném a tedy principiálně formalizovatelném zachycení objektivních skutečností, musíme nově započítat i *podmíněnost* těchto skutečností *kontextem*, který je určen subjektem.

Docházíme tak k možnosti uvědomění si, že není možné *uvvažovat* (poznávat) světová jsoucna, ani pravdu samotnou, bez toho, abychom je nahlíželi jako nutně spojené s jejich evidencí subjektem. Bez tohoto základního fenomenologického náhledu pro nás zůstanou všechny evidence předmětných daností evidencemi přirozenými. V nich bezprostředně nespátříme žádný podnět k tomu, abychom jejich evidenci podmiňovali vlastním bytím, a chápeme se jich jako objektu, který „přirozeně“ považujeme za zcela nezávislý na našem subjektu. V tomto neuvědomovaném vyčleňování role subjektu z konkrétních evidencí je možné nalézt příčinu všech soudů o omezených schopnostech našeho poznání, stejně jako původ mnohých inkonzistencí, sofismat a paradoxů. Na úrovni myšlení samotného se po formální stránce projevují jako logické paradoxy, na úrovni vědeckého uchopování skutečností přírodního světa pak problémem plurality a nesouměřitelnosti teorií. Jak u logických paradoxů, tak v případě problému s nesouměřitelností teorií je jejich příčina stejného rázu — vyloučení subjektu jako nutného doplňku k objektu poznání.

Logiku je možné považovat za formální reflexi operační struktury myšlení. Schopnost vnitřně nahlédnout platnost či pravdivost logických souvislostí do jisté míry odpovídá skutečnosti, že již máme k dispozici prostředky, kterými jsme schopni překročit přímé smyslové evidence — a dojít k evidenci *pravdy* způsobem čistě myšlenkovým. Dosažení pravdy však i v případě logických závěrů vždy znamená schopnost její *evidence*. Ač se jedná o evidenci konkrétní myšlenkové formy, stále se jedná o evidenci — uchopení zřejmé danosti objektu subjektem.¹¹ Pokud si tuto skutečnost dostatečně neuvědomujeme, můžeme sklouznout k tendenci při úvahách o pravdivosti její subjektivní náhledovou podstatu formálně přenášet na její objekt nebo pravdivost samu za formální objekt považovat. V prvním případě pak můžeme tvořit personifikované větné konstrukce typu „tato věta tvrdí že...“, v druhém pak konstrukce, u nichž je pravdivost vztažena ke zcela abstraktním elementům, jako například „tato věta je nepravdivá“ nebo „teď lžu“.¹² U obou z případů se tak vzdáváme principiální možnosti aktuální pravdi-

¹¹ Ukázkovým příkladem této skutečnosti je Lurijova analýza schopnosti — či spíše neschopnosti — čistě logického usuzování u zaostalých subsibiřských národů v [Lurija 1976].

¹² V extenzi je možné sem zahrnout i další struktury užívané ke konstrukci kontradikcí, například

vost jednotlivých částí formální struktury jakkoli nahlédnout. V prvním z uvedených případů máme často tendenci schopnost takového náhledu připisovat samotné formální struktuře (jazyku), v druhém případě se snažíme zahlédnout pravdivost „o sobě“ na neexistujícím předmětu náhledu. Paradoxy, které jsme schopni z podobných konstrukcí sestavit, jsou tak paradoxními právě proto, že se snažíme k evidenci, umožňující pravdivost posoudit, dospět při jejím principiálním vyloučení — tedy *bez možnosti evidence samotné*.¹³

Problém nesouměřitelnosti vědeckých teorií je pak jevem podobného základu. Ať se jedná o případ moderních fyzikálních teorií či různé historické kosmologické koncepce, u všech můžeme dojít k náhledu, že se jedná v podstatě o objektivní reflexe světových skutečností *za předpokladu*, že se dokážeme dostatečně vžít do kontextuálního rámce, který jim přísluší. Jak brilantně ukázal Paul Karl Feyerabend,¹⁴ v případě více, dostatečně důsledně budovaných teorií, *neexistují* ani teoretické, ani experimentální *prostředky k poměření* jejich kvality ve vztahu k *adekvátnosti* poznání či popisu světových skutečností, které přináší. Každá teorie předjímá již konkrétní výklad prováděných experimentů a naopak každý experimentální výsledek je možné různými způsoby do teorie samotné začlenit či jej z ní, pro zachování její konzistence, vyloučit. Zůstaneme-li u snahy hledat poznání a porozumění světu pouze v ontologické rovině, dané jednou konkrétní — preferovanou — teorií, bude pro nás nesouměřitelnost těžko přijatelnou představou a problémem. Principiální nemožnost existence jediné správné ontologie svádí jak k rezignaci na hledání ontologicky *jistého* poznání, tak i tendenci relativizovat význam a smysl vědy samotné, někdy až na hranici jejího nahlížení jako postmoderní aktivity. Proti této naprosté relativizaci však pevně stojí jiná skutečnost — i přes pluralitu a diametrální odlišnost teoretických koncepcí jsme schopni každé z nich *porozumět*, pokud si dáme dostatečnou práci s tím, abychom se *vžili* do *subjektivní* pozice, která odpovídá jejím ontologiím. Když k objektivnímu obsahu teorie připojíme její subjektivní doplněk, to, co získáváme není již něco relativního, překonaného — je to přímo dostupná, reálná, srozumitelná a (znovu) prožívaná skutečnost. Pokud sledujeme vývoj poznání a jeho paradigmatické změny, sledujeme tím nejen pokrok poznání, ale zároveň i *vývoj lidské subjektivní*, bez níž by tento vývoj nebyl možný.¹⁵

Introspektivními náhledy ve výše uvedeném smyslu je možné porozumět i pravděpodobně nejdůležitějšímu aspektu vztahu myšlení a exaktních věd. Tímto aspektem je principiální neúplnost jakékoli, ne nutně formálně exaktní, ontologické struktury. Tato neúplnost je však na druhou stranu nejen nutná pro vývoj poznání samého, ale i pro jeho možnost vůbec.

To, že svět kolem nás podléhá poznatelným zákonitostem, tedy myšlenkami uchopitelným principům, nutně předpokládá i naši schopnost opakované evidence téže onto-

„třída všech tříd obsahujících sebe samu“, atd.

¹³Vizte kapitoly 5 a 6.

¹⁴V knize *Rozprava proti metodě* [Feyerabend 2001], případně vizte oddíl 2.2.3 na str. 32.

¹⁵Příklady k nesouměřitelným koncepcím jsou v kapitole 2 a 7.

logické struktury. K nahlédnutí zákonitosti je nutně třeba určité záruky, že se nebudou měnit objekty, před kterými stojíme a u nichž jsme schopni opakovaně pozorovat tytéž vztahy — jen při splnění této podmínky se jejich chování může jevit jako konzistentní a podléhající zákonitosti. Tuto zákonitost jsme pak schopni uvést do praxe opět pouze na základě její přetrvávající stejnosti — můžeme s ní *počítat*. Podoba objektů musí tedy — pro možnost poznání jejich pravidelností a zákonitostí — být především fixována v trvalých formách.

Pro první krůčky na cestě poznání jsme byli vybaveni prozřetelností přírody tím, že nám všem (lidem) dala do vínku téměř stejné percepční schopnosti. Fyziologicky fixovaná subjektivní konstituce¹⁶ byla — a je — pro nás prvotní zárukou, že první kontakt s objektivní skutečností bude v rámci lidského společenství víceméně konzistentním. Fixací — minimální proměnlivostí — našich smyslových kvalit je pro „okolní svět“ zaručena stejná ontologická struktura jak pro dnešek, tak pro zítřek. Navíc jen díky ní je srozumitelný intersubjektivně. Díky společné bazální subjektivitě — charakteru vjemového aparátu — bude jeho myšlenková realita pro jednotlivé lidské bytosti principiálně přístupná ve stejné podobě, a tak intersubjektivní, intersubjektivně srozumitelná. Tento, člověku v podstatě „daný“ svět, je světem, který označujeme jako *přirozený* — je zcela zřejmou, srozumitelnou a intersubjektivní realitou právě proto, že jednotlivé subjekty mají *téměř* identickou vnitřní konstituci a — zatím neuvědomovaným — myšlením se proto *musí* dobrat identických objektů.

Za počátek vědy je možné považovat okamžik, kdy se člověk již nespokojuje s daností světa přirozeného a je schopen na základě vlastního rozhodnutí aktivně zaměřit své, dříve z jeho pohledu spíše „latentně činné“ myšlení zvoleným směrem. Začíná si sám určovat oblast, v níž má jeho myšlení působit, z přirozeného světa aktivně selektuje pouze specifické objekty svého zájmu a staví je proti jiným, poměřuje, srovnává — volí si, *tvoří si* kontext. Se schopností přisvojit si a umět užívat oheň svého myšlení, tedy schopností prakticky se chopit jeho logické a matematické podstaty, začíná člověk sám svou působností pronikat do struktury světa. V této chvíli v něm ožívá *jeho vlastní* subjektivní individualita a on sám je schopen se v otázce poznání odpoutat od země a prvně opravdu samostatně vzlétnout k nekonečným výšinám myšlenkového světa.¹⁷

K zachování intersubjektivní přenositelnosti vědeckého poznání a jeho replikovatelnosti je z pozice nového náhledu i nadále nutné činnosti myšlení vymezit pevně mantinely. Tentokrát však nebudou tyto hranice vnímány jako *dané člověku*, hranice v podstatě fyziologické, ale hranice *dané člověkem* — hranice zvolené, hranice teoretické. Tyto hranice bývají vztyčeny různým způsobem — jako volba vztažného rámce, jako formulace postulátu nebo jako výběr konkrétní interpretace experimentu. Ve všech těchto případech je to člověk sám, kdo určuje východisko, z něž chce dále rozvíjet své myšlení, a v souladu s těmito hranicemi pak, pokud byly zvoleny konzistentně, nalezne

¹⁶V extenzi je pak možné připsat i fixaci v rámci kulturních a geografických podmínek, pro argument samotný to však není důležité.

¹⁷Volná analogie na obrazné přirovnání Petra Vopěnky — „odpoutání antické geometrie od Země“ a „rozepnutí geometrického světa do nekonečna“ [Eukleides 2007, 66].

i jim příslušné objektivní skutečnosti. Veškeré vědecké ontologie tak v sobě jedním či druhým způsobem odhalují svou příslušnost k individualitě subjektu. Realita a objektivita poznatků, tímto způsobem získaných, se nijak neliší od reality a objektivity poznatků světa přirozeného, nově však toto vědecké poznání zcela zřetelně odráží *vliv individuality člověka*.

Pro dokončení této závěrečné meditace se nyní vrátíme zpět k naší metafoře nedokončené pyramidy, která nám v analogii reprezentovala strukturální aspekty procesu poznání.¹⁸ Máme před sebou masivní, reálnou stavbu, která stojí na pevném podloží a chybí jí vrcholek, jenž by v jednom společném bodě propojil její oddělené stěny. Rovněž vidíme, že se jedná o umělou stavbu, která svou plnou oporu nachází na zemi, na přirozené rovině na níž spočívá a z níž roste směrem vzhůru. Ční nad rovinu přirozeného světa jako symbol lidské nespokojenosti a potřeby se nad přirozeně danou skutečnost povznést. K cestě vzhůru za poznáním je však možné zvolit aktuálně vždy jen jeden výchozí bod — jen jednu výchozí stěnu pyramidy. V tom okamžiku se však vzdáváme možnosti současně jít i cestou jinou, ba dokonce se nám ostatní možné výchozí body ztratí z dohledu — jakmile jsme jednou cestu započali, vidíme již jen rovný a souvislý povrch té stěny, kterou jsme si vybrali a v níž se pohybujeme. To však nijak neznamená, že by naše cesta nebyla cestou reálnou, či cestou bez výsledku — do výše, která přísluší možnostem objektivního poznání s jistotou vystoupáme, ba dokonce se nám naskytne lepší výhled na planinu přirozeného světa pod námi. Naše cesta však bude z hlediska ontologického poznání vždy cestou neúplnou. Ať dojdeme jakkoli vysoko, případně ať změním svůj výchozí bod (paradigma) jakýmkoli způsobem, nikdy nebudeme schopni vystoupat do místa, z něhož by se naskýtal výhled na pyramidu jako celek. Takové místo, z něhož je možné přehlednout všechny výchozí body a stejně tak i ukotvení celé struktury poznání v přirozeném světě, se totiž nachází v neviditelné části pyramidy poznání, na špičce chybějícího vrcholu. Fyzická, viditelná část pyramidy poznání nedosahuje až do místa, z něž by bylo možné přehlednout a jednotlivým náhledem spojit její oddělené stěny — zůstává neúplnou strukturou a s ní i naše poznání, které svou oporu hledá pouze v její masivní viditelné části.

Principiální neúplnost ontologických struktur tak není jen důsledkem nutnosti volby výchozího bodu, tedy fixací kontextu, která je nutná pro realizaci konkrétního výstupu po ontologické struktuře a která nutně vede k nemožnosti zohlednit kontexty jiné. Mnohem významnějším důvodem pro její neúplnost je skutečnost, že ontologická složka tvoří vždy jen část úplného aktu poznání a ze své podstaty jej neumožňuje vyplnit cele.

Dokonalá pyramida poznání před námi stojí jako složenina dvou částí, části fyzicky viditelné a části fyzicky neviditelné. To, co jsme schopni „vidět“, ať již přímo fyzicky či v myšlenkách, je pro nás vždy objektem — jsme schopni se s takovou entitou konfrontovat, postavit ji „před sebe“, vidět ji, uchopit jako jsoučno. To však samo o sobě k poznání nestačí. Akt poznání je přece plně realizován až v okamžiku, kdy se proti

¹⁸Vizte kapitolu 1.

viditelnému postaví neviditelné — kdy proti viditelnému nevnímajícímu objektu stojí neviditelný a vnímající subjekt. Subjekt sám se ale bytostně nikdy nemůže *přímo* postavit proti sobě samému do role objektu a z tohoto hlediska se nemůže sám se sebou nikdy *přímo* objektivně konfrontovat — je pro sebe v tomto ohledu neviditelným. Přesto je patrné, že úplný a v sobě dokončený akt poznání je, podobně jako k dokonalosti dovedená pyramidová struktura, reprezentován právě spojením jak viditelné — objektivní —, tak jí odpovídající neviditelné — subjektivní — složky.

Má-li si v tomto ohledu jakákoli ontologická struktura zachovat svou konzistenci, není možné jejím objektům připisovat podstatné kvality jejího neviditelného protějšku. Takovou, k inkonzistenci vedoucí nemožností, je například pokus dojít na viditelných objektech k explanaci evidenčních schopností poznávajícího subjektu — například pokus o objektivní vysvětlení (smyslového) vjemu. Tato snaha dříve nebo později přinese neřešitelný problém — buď v podobě noetického či logického paradoxu nebo v podobě rozpadu ontologií samotných.¹⁹ Neviditelné kvality subjektu mohou až nyní explicitně odhalit svůj fundamentální a substanciální význam. Nejen, že jsou samy základním předpokladem pro možnost vztyčení a evidence celé ontologické stavby, ale jen tím, že *je samé* k této stavbě přidáme jako její nezbytný doplněk, jsme schopni ji zakončit a dovést k dokonalosti. Toho docílíme tím, že do svého vědomí povzneseme jako žitou zkušenost element, který k sobě objekt a subjekt pojí.

Jak jsme s pomocí monistické filosofie Rudolfa Steinera ukázali, elementem, jenž takové spojení realizuje je *myšlení*. Schopnost uchopit a prožívat čisté myšlení samotné jako přímou a ryzí zkušenost nás staví do pozice, v níž se snoubí životnost a jisté bytí subjektu s reflexí formy a struktury objektu. Je pevným výchozím bodem, v němž se k sobě pojí jistota existence se strukturou evidence. V tomto ohledu je pak i možné, ovšem na vyšší úrovni, skutečně překročit limity, které vědě ve svých přednáškách stanovil du Bois-Reymond — to, co vyjmenovává jako objektivním poznáním nedosažitelné transcendence, jsou ve skutečnosti poukazy na bytostnou, tedy principiálně neobjektivizovatelnou, podstatu subjektu. Neukotvený jednostranný pohled objektivního poznání získá spojením se subjektem svůj organický a živý základ — *poznání* se stane *věděním*. Potom tam, kde dříve bylo možné na objekty poznání pouze hledět, bude nově možné jejich myšlenkovou realitu věděním přímo žít. Nastíněná proměna však nemůže dále probíhat na základě součinnosti empirie a teorie, musí se odehrávat na úrovni jejich vyšších, metamorfovaných podob — na úrovni myšlenek a ducha.

¹⁹Vizte kapitoly 6 a 7.

Literatura

- [Abelson–Sussman 1985] ABELSON, Hal; SUSSMAN, Gerald Jay. *Structure and Interpretation of Computer Programs*. Video přednášky, MIT, 1985.
<http://groups.csail.mit.edu/mac/classes/6.001/abelson-sussman-lectures/>
- [Aristoteles 1958] ARISTOTELES. *Kategorie*. ČSAV 1958.
- [Aristoteles 1959] ARISTOTELES. *O vyjadřování*. ČSAV 1959.
- [Aristoteles 1961] ARISTOTELES. *První analytiky*. ČSAV 1961.
- [Aristoteles 1962] ARISTOTELES. *Druhé analytiky*. ČSAV 1962.
- [Ashby 2002] ASHBY, Neil. Relativity and the Global Positioning System. In *Physics Today*, 5/2002, str. 41–47.
- [Assis 1999a] ASSIS, André, K. T. *Relational Mechanics*. Apeiron, Montreal 1999.
<http://www.ifi.unicamp.br/~assis/books.htm>
- [Assis 1999b] ASSIS, André, K. T. Arguments in Favour of Action at a Distance. In *Instantaneous Action at a Distance in Modern Physics – "Pro" and "Contra"*, A. E. Chubykalo, V. Pope, R. Smirnov-Rueda (ed.). Nova Science Publishers, Commack, New York 1999, str. 45–56.
<http://www.ifi.unicamp.br/~assis/papers.htm>
- [Assis 1996] ASSIS, André K. T.; GRANEAU, Peter. Nonlocal Forces of Inertia in Cosmology. In *Foundation of Physics*, Vol. 26, No. 2, 1996, str. 271–283.
<http://www.ifi.unicamp.br/~assis/papers.htm>
- [Assis–Silva 2000] ASSIS, André K. T.; SILVA, H. Torres. Comparison between Weber's electrodynamics and classical electrodynamics. In *Pramana – Journal of Physics*, Vol. 55, No. 3, 2000, str. 393–404.
<http://www.ifi.unicamp.br/~assis/papers.htm>
- [Assis 1994] ASSIS, André K. T. *Weber's Electrodynamics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.
- [Barbour 1982] BARBOUR, Julian B. Relational Concepts of Space and Time. In *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 33, 1982, str. 251–274.
- [Beiser 1975] BEISER, Arthur. *Úvod do moderní fyziky*, Academia, Praha 1976.

- [Bohr 1935] BOHR, Niels. Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? In *Physical Review*, Vol. 48, 10/1935, str. 696–702.
- [Cogan 2006] COGAN, John. The Phenomenological Reduction. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006.
<http://www.iep.utm.edu/phen-red/>
- [Cruse 2000] CRUSE, Don. Causal Logic: Dualism and the Two Monisms. In *Southern Cross Review*, 11–12/2000.
<http://southerncrossreview.org/8/causal.html>
- [Descartes 1998] DESCARTES, René. *Principy filosofie*. Filosofia, Praha 1998.
- [Dokutil 2001] DOKUTIL, Miloš. Skromný (a předběžný) příspěvek k teoriím pravdy. In *Úvahy o pravdivosti*, Jiří Nosek (ed.), Filosofia, Praha 2001, str. 18–43.
- [Dowden 2001] DOWDEN, Bradley. Liar Paradox. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001, aktualizace 2010.
<http://www.iep.utm.edu/par-liar/>
- [Du Bois-Reymond 1874] DU BOIS-REYMOND, Emil. The Limits of our Knowledge of Nature. In *Popular Science Monthly*, Vol. 5, 5/1874, str. 17–32.
- [Du Bois-Reymond 1882] DU BOIS-REYMOND, Emil. The Seven World-Problems. In *Popular Science Monthly*, Vol. 20, 2/1882, str. 433–447.
- [Einstein 1905] EINSTEIN, Albert. Zur Elektrodynamik bewegter Körper. In *Annalen der Physik*, Vol. 322, No. 10, 1905, str. 891–921.
- [Einstein 1908] EINSTEIN, Albert. Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen. In *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik*, Vol. 4, 1908, str. 411–462.
- [Einstein 2004] EINSTEIN, Albert. *The Meaning of Relativity*. Princeton University Press, New York 2004.
- [Einstein–Podolsky–Rosen 1935] EINSTEIN, Albert; PODOLSKY, Boris; ROSEN, Nathan. Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?. In *Physical Review*, Vol. 47, 5/1935, str. 777–780.
- [Eukleides 2007] EUKLEIDES. *Základy*. Nymburk 2007.
- [Feyerabend 2001] FEYERABEND, Paul Karl. *Rozprava proti metodě*. Aurora, Praha 2001.
- [Feynman 2000] FEYNMAN, R. *Feynmanovy přednášky z fyziky 1/3*. Fragment, Praha 2000.
- [Fiala 2006] FIALA, Jiří. Vejdou se počty do počítače? In *Vesmír*, No. 85, 11/2006, str. 695–698.
- [Fink 1972] FINK, Eugen. What Does the Phenomenology of Edmund Husserl Want to Accomplish. In *Research in Phenomenology*, Vol. 2, 1972, str. 5–27.

- [Fink 1996] FINK, Eugen. *Bytí, pravda, svět*. Oikoymenh, Praha 1996.
- [Galileo 1661] GALILEI, Galileo. *The Systeme of The World: In Four Dialogues*. Překl. Thomas Salusbury, London 1661.
- [Gift 2012] GIFT, Stephan J. G. GPS and the One-Way Speed of Light. In *New Approach of Indoor and Outdoor Localization Systems*, Fouzia Boukour Elbahhar, Atika Rivenq (eds.), InTech, Rijeka 2012, str. 45–66.
<http://dx.doi.org/10.5772/2751>
- [Gödel 1962] GÖDEL, Kurt. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica And Related Systems*, Dover Publications, Inc., New York 1962.
- [Gyaltzen 2002] GYALTSEN, Shardza Tashi. *Heart Drops of Dharmakaya: Dzogchen Practice of the Bön Tradition*. Snow Lion Publications, New York 2002.
- [Hall 1928] HALL, Manly Palmer. *The Secret Teachings Of All Ages*. San Francisco 1928.
- [Hall IPa] HALL, Manly Palmer. *Initiation of the Pyramid*. Zvukový záznam přednášky, Philosophical Research Society.
<http://prs.org>
<http://prs.org/wpcms/products-page/audio-recordings-of-manly-p-hall/>
- [Heidegger 2002] HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 2002.
- [Hume 2007] HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford University Press, New York 2007.
- [Horák-Krupka 1976] HORÁK, Z., KRUPKA, F. *Fyzika*, SNTL, Praha 1976.
- [Husserl 2009] HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání I: Prolegomena k čisté logice*. Oikoymenh, Praha 2009.
- [Husserl 2004] HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Oikoymenh, Praha 2004.
- [Husserl 1993] HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Svoboda, Praha 1993.
- [Husserl 1996] HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996.
- [Irvine 2009] IRVINE, Andrew D. Russel's Paradox. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009.
<http://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/>
- [Janský 2008] JANSKÝ, Jan. Prostor jako interpretace. In *Eukleides: základy geometrie*, Ludmila Dostálová (ed.), Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2008, str. 127–154.

- [Janský 2012] JANSKÝ, Jan. Monismus jako filosofické východisko. In *Acta Faculty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, Anna Lukešová, Petra Klímová (eds.), Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2012, str. 63–90.
- [Kant 1992] KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Svoboda, Praha 1992.
- [Kant 2001] KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Oikoymenh, Praha 2001.
- [Kadrnoška 2007] KADRNOŠKA, Jan. *Mach versus Machův princip*. 2007, nepublikováno.
<http://www.themis.cz/mach>
- [Koyré 1946] KOYRÉ, Alexandre. The Liar. In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6, No. 3, 3/1946, str. 344–362.
- [Kuhn 1997] KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*, Oikoymenh, Praha 1997.
- [Lange 1885] LANGE, L. Nochmals über das Beharrungsgesetz. In *Philosophische Studien* 2, str. 539–545, Engelmann, Leipzig 1885.
<http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit4139>
- [Lasenic 1936] LASENIC, Pierre de. *Hermes Trismegistos a jeho zasvěcení*, Trigon, Praha 1990, fotoreprint 1. vydání z r. 1936.
- [Lasenic 1990] LASENIC, Pierre de. *Hermetická iniciace Universalismu*, Trigon, Praha 1990.
- [Leibniz 1982] LEIBNIZ, Gottfried W. *Monadologie a jiné práce*. Svoboda, Praha 1982.
- [Leibniz 1934] LEIBNIZ, Gottfried W. On the Ultimate Origination of Things. In *Philosophical Writings*, J. M. Dent & Sons, London 1934, str. 32–41.
- [Leibniz–Clarke 2007] LEIBNIZ, Gottfried W.; CLARKE, Samuel. *Correspondence*. Roger Ariew (ed.), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2000.
- [Liley 1998] LILEY, David T. J. *Penrose's argument for computational irreducibility of cognition*, 1998.
<http://opax.swin.edu.au/~dliley/lectures/het704/penrose/node10.html>
- [Lurija 1976] LURIJA, Alexandr Romanovič. *O historickém vývoji poznávacích procesů*. Academia, Praha 1976.
- [Mach 1872] MACH, Ernst. *History and Root of the Principle of the Conservation of Energy*. Open Court Publishing Co, Chicago 1911 (překlad německého originálu *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Praha 1872).
- [Mach 1991] MACH, Ernst. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- [Michelson 1881] MICHELSON, Albert A. The Relative Motion of the Earth and of the Luminiferous Ether. In *American Journal of Science*, Vol. XXII, No. 128, 8/1881, str. 120–129.

- [Michelson–Morley 1887] MICHELSON, Albert A.; MORLEY, Robert W. On the Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether. In *American Journal of Science*, Vol. XXXIV, No. 203, 11/1887, str. 333–345.
- [Mikhailov 2001] MIKHAILOV, V. F. Influence of an electrostatic potential on the inertial electron mass. In *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, Vol. 26, No. 4, 2001, str. 633–638.
- [Motl 2010] MOTL, Luboš. Stephen Hawking: Vesmír se rodí z bublin. In *Reflex*, No. 36, 2010.
- [Nagel–Newman 2003] NAGEL, Ernest; NEWMAN, James R. *Gödelův důkaz*. Vutium, Brno 2003.
- [Newton 1974] NEWTON, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy And His System of The World*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1974.
- [Novotný 1999] NOVOTNÝ, Zdeněk. *David Hume a jeho teorie vědění*. Votobia, Olomouc 1999.
- [Omnes 1999] OMNÉS, Roland. *Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Contemporary Science*. Princeton University Press, New Jersey 1999.
- [Patočka 1993] PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Oikoymenh, Praha 1993.
- [Peregrin 2007] PEREGRIN, Jaroslav. Gödel, Truth & Proof. In *Meze formalizace, analytičnosti, prostoročasu*, Filosofía, Praha 2007, str. 89–100.
- [Penrose 1995] PENROSE, Robert. *Shadows of the Mind*. Vintage, London 1995.
- [Pleštil 2006] PLEŠTIL, Dušan. *Okem ducha*. Oikoymenh, Praha 2006.
- [Popper 1997] POPPER, Karl Raymund. *Logika vědeckého zkoumání*, Oikoymenh, Praha 1997.
- [Russel 1993] RUSSEL, Bertrand W. A. *Logika, věda, filosofie, současnost*. Svoboda – Libertas, Praha 1993.
- [Smullyan 1992] SMULLYAN, Raymond R. *Gödel's Incompleteness Theorems*. Oxford University Press, New York 1992.
- [Smullyan 1994] SMULLYAN, Raymond R. *Diagonalization and Self-Reference*. Oxford University Press, New York 1994.
- [Soekmono 1976] SOEKMONO. *Chandi Borobudur — A Monument of Mankind*. Unesco Press, Paris 1976.
- [Steiner 1991] STEINER, Rudolf. *Filosofie svobody*. Baltazar, Praha 1991.
- [Steiner 2007] STEINER, Rudolf. *Anthroposophical Leading Thoughts*. Rudolf Steiner Press, 2007.

- [Steiner 2008a] STEINER, Rudolf. *Goethe's Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview*. SteinerBooks, Great Barrington 2008.
- [Steiner 2008b] STEINER, Rudolf. *Záhady filosofie*. Michael, Olomouc 2008.
- [Švandová 2007] ŠVANDOVÁ, Blažena. Vliv Kurta Gödela na kulturní niveau 2. poloviny 20. století. In *Meze formalizace, analytičnosti, prostoročasu*, Filosofie, Praha 2007, str. 269–291.
- [Tarski 1944] TARSKI, Alfred. The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3, 3/1944, str. 341–376.
- [Vopěnka 2001] VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Práh, Praha 2001.
- [Vopěnka 2003] VOPĚNKA, Petr. *Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci: Souborné vydání rozprav z geometrií*. Práh, Praha 2003.
- [Vopěnka 2009] VOPĚNKA, Petr. *Pojednání o jevech povstávajících na množství*. OPS, Plzeň a Nymburk 2006.
- [Wang–Zheng–Yao 2004] WANG, Ruyong; ZHENG, Yi; YAO, Aiping. Generalized Sagnac Effect. In *Physical Review Letters*, Vol. 93, 143901, No. 14, 2004.
- [Wang–Hatch 2005] WANG, Ruyong; HATCH, Ronald R. Conducting a Crucial Experiment of the Constancy of the Speed of Light Using GPS. In *Infinite Energy*, Vol. 64, 11–12/2005, str. 11–19.
http://www.worldnpa.org/pdf/abstracts/abstracts_3053.pdf
- [Wiki RP] *Richard's Paradox*, Wikipedia, 27.9.2013.
http://en.wikipedia.org/wiki/Richard's_paradox

Shrnutí

Studie je pokusem o reflexi bazálních aspektů lidské kognitivní činnosti s důrazem na epistemologické souvislosti u věd přírodních a exaktních. Tematizovány jsou především ty zcela specifické vlastnosti činnosti myšlení, které je možné nalézt jeho fenomenologickou analýzou — introspektivní reflexí —, a možnosti aplikace získaných náhledů v oblasti objektivní vědy. V tomto ohledu má studie tři části.

První část představuje epistemologické otázky spojené s problémy čistě objektivního přístupu ke světu, jenž je dodnes převažující definiční vlastností vědy. Především se jedná o principiální neúplnost objektivní explikace a předurčenost evidence subjektivně daným kontextem. Tyto relativizující vlastnosti objektivních struktur jsou však v ostrém kontrastu s jejich invariantně přítomnou samo-zřejmostí, s níž jich užíváme při tvorbě představ o světě. Na těchto důvodech je založen argument, že prvním epistemologickým úkolem musí být právě tematizace této zřejmosti, kterou je možné činit pouze na základě její introspektivní reflexe.

Druhá část studie je analýzou zřejmosti, danosti a předmětnosti — přijímání objektivní části skutečnosti — z pozice Husserlovy fenomenologické filosofie a z hlediska myšlenkového monismu Rudolfa Steinera. Představen je fenomenologický náhled zkušenosti jako zkušenosti principiálně intencionální spolu s metodou fenomenologické redukce a jejím významem. Jsou identifikovány některé problematické prvky klasického fenomenologického přístupu, především samotný koncept transcendentality z hlediska poznání. Poukazem na původ samotných představ o transcendentality v imanencích vědomí je možné dojít k novému pojetí intencionality, podrobně osvětlenému na podkladě Steinerovy monistické filosofie. Těžištěm této části studie je prezentace Steinerova náhledu myšlení jako aktu generujícího intencionální zkušenost, tedy aktu spojujícího její subjektivní i objektivní komponentu. Objektivní složka intencionální zkušenosti se tak vždy jeví ve formě komplementární kvalitám subjektu, zároveň si však ponechává svou vlastní, na subjektu nezávislou strukturu. Získané náhledy nejen zcela přirozeně vedou k odpovědím na epistemologické otázky, vznesené v první části studie, ale umožňují též hlubší rozbor formálních elementů myšlení, což je demonstrováno tematizací pojmů rozlišitelnost, identita, prostor, číslo, pravda a čas.

V třetí části studie je prezentovány možnosti extenze získaných poznatků v oblasti logiky a v doméně přírodních věd. Jedná se o nástin důsledků opomíjení skutečnosti, že každý akt evidence — ať již platnosti logického soudu, přímého pozorování

či výsledku měření — je zcela konkrétní formou intencionální zkušenosti, a tedy nutně předpokládá participaci vnímajícího subjektu. Je demonstrováno, jak vyloučení této subjektivní složky z logických úvah vede k možnosti formulovat logický (množinový, sémantický) paradox. Uvážení subjektivní složky u zkoumání přírody zase umožňuje pochopení původu a charakteru představ o světových ontologiích i porozumění vnitřním důvodům principiálně interpretačního a paradigmatického charakteru vědeckého popisu světa.

Hlavním výsledkem studie je demonstrace možnosti i důsledků skutečnosti, že pozvedneme-li do vědomí podstatu intencionální zkušenosti samotné, nalezneme v ní pevný epistemologický základ, dovolující integraci subjektivních aspektů světové zkušenosti a jejího objektivního obsahu.

Summary

The study is an attempt on reflection of basal aspects of human cognitive faculty with an emphasis on epistemological relations to natural and exact sciences. Thematised are above all those specific characteristics of thought activity, which can be found by its phenomenological analysis — by introspective reflection —, and application possibilities of gained insights in the field of objective science. In this respect the study as three parts.

First part introduces epistemological questions associated with a pure objective approach to nature, the today still predominant aspect of scientific endeavour. This mainly concerns the principal incompleteness of purely objective explication and the pre-determination of evidence by subjective context. These relativising factors of objective structures are however in direct contrast with their invariant and inherent self-evidence, with which these structures are used as building blocks of our worldview. The argument is therefore presented, that the first epistemological task has to be the study of self-evidence itself, and that this can be done only via its introspective reflection.

The second part of the study is dedicated to the analysis of self-evidence, givenness and thingness — the reception of the objective part of reality — in the context of Husserl's phenomenological philosophy and from the point of view of Rudolf Steiner's thought-monism. The phenomenological insight about experience being principally intentional experience is presented along with the method of phenomenological reduction and its significance. Some problematic aspects of classic phenomenological approach are identified, especially concerning the concept of transcendental itself in its relation to cognition. By showing that the origin of the idea of transcendental itself has its root in the immanence of consciousness the new approach to the concept of intentionality is opened and specifically explicated utilising the basis of Steiner's monistic philosophy. The focus of this part of the study is on presentation of Steiner's insights about thinking as an intentional–experience–generating activity binding together its subjective and objective components. The objective part of intentional experience thus always manifests in a form complementary to the qualities of the subject and at the same time keeping its own — of the subject independent — structure. These insights not only naturally lead to answers to the questions raised in the first part of the study, but also make a deeper analysis of formal elements of thinking possible, which is demonstrated on the concepts of differentiability, identity, space, number, truth and time.

The third part presents the possibilities of using gained findings in the areas of logic

and natural science. The focus is on an outline of consequences of the omission of the fact that every evidence — be it the validity of logical predication, direct observation or result of a measurement — is a fully concrete form of intentional experience and therefore presupposes the participation of a conscious subject. It is demonstrated, that the exclusion of this subjective element from logical reasoning leads to a possibility of forming a logical (set-theoretic or semantic) paradox. Considering the subjective element in the study of nature on the other hand brings forth the understanding of origin and character of our conceptions of natural ontologies and also of the inner causes of principally interpretative and paradigmatic character of a scientific description of nature.

The main result of the study is the demonstration of a possibility and of consequences of the fact that the raising into consciousness of the essence of intentional experience itself provides us with a firm epistemological foundation integrating the subjective aspects of world-experience with its objective content.

Résumé

Cet mémoire est un essai de la réflexion sur les aspects de base de l'activité humaine cognitive avec l'accent sur les rapports épistémologiques dans les sciences naturelles et exactes. En particulier on parle des qualités spécifiques de l'activité de pensée qui on peut trouver avec sa analyse phénoménologique — réflexion introspective — et la possibilité d'appliquer les apparitions obtenues dans la domaine de la science objective. Selon cette réflexion le mémoire contient trois parties.

Les questions épistémologiques liées avec des problèmes de l'approche purement scientifique vers le monde sont présentées dans la première partie de la mémoire. Jusqu'à aujourd'hui cette approche représente un attribut prédominant de la définition de la science. Avant tout il s'agit de la incomplétude principale de l'explication objective et de la prédétermination de l'évidence du contexte qui est subjectivement définit. Ces qualités relativisées des structures objectives contrastent largement avec leur présente évidence invariante laquelle nous utilisons en formant des idées sur le monde. À cause de ces considérations, l'argument suivant est présenté: l'étude de cette évidence doit être le premier devoir épistémologique. Il est possible de faire cette étude seulement à la base de sa réflexion introspective.

La deuxième partie du mémoire contient une analyse de l'évidence, de la donation et de la choséité — de l'acceptation de la partie objective de la réalité — vue de la position de la philosophie phénoménologique de Husserl et du monisme de l'esprit de Rudolf Steiner. Le travail présente la vue phénoménologique de l'expérience comme une expérience qui est principalement intentionnée avec la méthode de la réduction phénoménologique et sa signification. Certains éléments problématiques de l'approche classique phénoménologique sont identifiés dans le mémoire, notamment le concept même de la transcendance de point de vue de la cognition. En regardant l'origine des conceptions mêmes de la transcendance en l'immanence de la conscience il est possible de trouver une nouvelle conception de l'intentionnalité. Cette conception est détaillée selon la philosophie monistique de Steiner. L'essentiel de cette partie du mémoire est la présentation du point de vue de Steiner de la pensée comme un acte qui produit une expérience intentionnée, alors un acte associant son point subjectif et objectif. La partie objective de l'expérience intentionnée apparaît toujours dans une forme complémentaire vers les qualités du sujet. Au même temps elle retient sa propre structure indépendante du sujet. Les vues trouvées dans le travail donnent des réponses sur les questions épistémologiques posées

dans la première partie du mémoire, mais elle permettent aussi l'analyse plus profonde des éléments formels de la pensée. Ce fait est démontré par la description des termes distinction, identité, espace, nombre, vérité et temps.

Dans la troisième partie du mémoire on présente des possibilités de l'extension des acquisitions obtenues dans les domaines de la logique et des sciences naturelles. Il s'agit de l'ébauche des conséquences de l'omission du fait que chaque acte de l'évidence — soit de la validité du jugement logique, soit de l'observation directe, soit du résultat de la mesure — est une forme concrète de l'expérience intentionnée, donc obligatoirement il présume la participation du sujet perçu. Il est démontré comment une exclusion de cette partie subjective des réflexions logiques aboutit à la possibilité de formuler un paradoxe logique (ensembliste, sémantique). La considération de la partie subjective en observant la nature permet la compréhension de l'origine et du caractère des concepts des ontologies du monde. Elle permet aussi la compréhension des raisons internes du caractère principalement interprétative et paradigmatique de la description scientifique du monde.

Le résultat principal du mémoire est une présentation de la possibilité et des conséquences du fait que, si on élève la substance de l'expérience intentionnée dans la conscience, nous trouvons une base solide épistémologique. Cette base nous ensuite permet une intégration des aspects subjectifs de l'expérience mondiale avec son contenu objectif.