

V Y Š E H R A D

Horst Seidl

Bytí a vědomí

**GNOSEOLOGIE
A METAFYZIKA
V KLASICKÉ
A MODERNÍ TRADICI**

**VYŠEHRA D
2 0 0 5**

*Děkujeme autorovi za finanční podporu,
kterou poskytl na vydání této knihy*

*Překlad je součástí výzkumného záměru „Výzkum
historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“
Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR,
číslo MSM152100017*

Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und
Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant,
Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 2001

© Horst Seidl, 2001

Translation © Karel Floss, Richard Jurečka, 2005

ISBN 80-7021-699-9

OBSAH

Předmluva --	9
--------------	---

I

EPISTEMOLOGICKÝ ÚVOD K POZNÁNÍ, REFLEXI A VĚDOMÍ

1)	Poznání jako relace mezi subjektem a objektem --	13
2)	Stupně poznání a poznávací schopnosti --	16
	<i>a) Smyslovost a rozum --</i>	16
	<i>b) Rozum též jako subjekt smyslového vnímání --</i>	17
3)	Reprezentace objektu v subjektu -- vztah identity mezi nimi --	20
4)	O pravdě a nepravdě -- reálné a logické bytí --	22
5)	Pasivní a aktivní stránka poznávacích schopností --	23
6)	Abstrakce a intence --	27
7)	Reflexe subjektu na sebe sama --	30
8)	Otázka po objektivním předpokladu veškerého poznání a po jeho subjektivní podmínce --	31

9)	Přirozené vědomí reality –	
	subjektové a objektové vědomí – –	32
	a) <i>Přirozené vědomí reality</i> – –	32
	b) <i>Subjektové a objektové vědomí</i> – –	37
	c) <i>Vědomí a řeč</i> – –	38
	d) <i>Náboženské vědomí</i> – –	39

II

KLASICKÁ REFLEXE OBJEKTIVNÍHO PŘEDPOKLADU POZNÁNÍ PODLE ARISTOTELA: REÁLNÉ JSOUCNO

1)	Předsókratici: rozlišení mezi objektem smyslů a rozvažování či intelektu – –	41
	a) <i>Hérakleitos</i> – –	43
	b) <i>Parmenidés</i> – –	44
	c) <i>Empedoklés a atomisté</i> – –	46
2)	Parmenidovo odhalení jsoučna – –	49
	a) <i>Jsoučno jako objekt intelektu</i> – –	49
	b) <i>Vztah identity mezi intelektivním poznáním a jsoučnem</i> – –	50
	c) <i>Závěrečné zhodnocení</i> – –	53
3)	Sofisté a Sókratés – –	55
	a) <i>Prótagorova věta o člověku jako míře všech věcí</i> – –	55
	b) <i>Sókratova cesta k obecnému rozumovému poznání</i> – –	57
4)	Platónovo učení o pravém jsoučnu – –	58
	a) <i>Rozumové chápání jsoučna</i> – –	58
	b) <i>Mravní sebevědomí</i> – –	62
5)	Aristotelova reflexe jsoučna jako objektivního předpokladu všeho poznání –	
	definice podstaty a předpoklad bytí – –	67
	a) <i>Vztah poznání k realitě</i> – –	67
	b) <i>Reflexe bytí věcí předpokládaného pro veškeré poznání – definice a předpoklad bytí</i> – –	68
	c) <i>Jsoučno jako předmět metafyziky</i> – –	70

	d) <i>Jednoduché uchopení jsoucna čili vědomí o něm – gnoseologický realismus – –</i>	72
	e) <i>Reflexivní sebepoznání intelektu a upřednostnění jsoucna – –</i>	75
	f) <i>„Činný intelekt“ – –</i>	81
	g) <i>Vztah identity mezi poznávajícím a poznávaným – –</i>	85
6)	Novoplatónská tradice – –	85
7)	Tomáš Akvinský: jsoucno a vědění či vědomí o něm – –	89
	a) <i>Jsoucno jako to, co je prvně známé – –</i>	90
	b) <i>Abstraktní, obecné poznání a bezprostřední vědění/vědomí o jsoucnu – –</i>	92
	c) <i>Sebepoznání a sebevědomí rozumu – svědomí – –</i>	95
	d) <i>Ke kritice Tomášova „intuicionismu“ – –</i>	98
8)	Shrnutí – –	103

III

MODERNÍ REFLEXE SUBJEKTIVNÍ PODMÍNKY VEŠKERÉHO POZNÁNÍ:

KANTOVO TRANSCENDENTÁLNÍ VĚDOMÍ

1)	K Descartovu <i>cogito</i> a jeho pojetí bytí – –	106
2)	Ke Kantovu transcendentálnímu vědomí a „kladení“ bytí – –	118
	a) K <i>„Předmluvě“ (vydání B) – –</i>	118
	b) K <i>„Úvodu“ (vydání B) – –</i>	124
	c) <i>Místa k transcendentálnímu vědomí – –</i>	132
	d) <i>Místa k bytí objektu a subjektu – –</i>	138
3)	K pokantovským pojetím vědomí a bytí – –	143
	a) <i>C. L. Reinhold – –</i>	143
	b) <i>Fr. H. Jacobi – –</i>	148
	c) <i>J. G. Fichte – –</i>	152
	d) <i>G. W. F. Hegel – –</i>	162
	e) <i>K intencionálnímu vědomí u Fr. Brentana – –</i>	174
	f) <i>K fenomenologickému vědomí u E. Husserla – –</i>	180
	g) <i>K „ontologické diferenci“ u M. Heideggera – –</i>	191
4)	Závěrečná poznámka – –	214

IV
STANOVISKO KE SPECIÁLNÍ
LITERATUŘE

1)	Kritické hodnocení některých autorů --	223
	<i>a) K pokusu prostředkovat mezi Husserlem a Tomášem Akvinským u E. Steinové a H. Conrad-Martiusové --</i>	223
	<i>b) Ke srovnání Heideggera s Tomášem Akvinským u J. B. Lotze a M. Müllera --</i>	238
	<i>c) K pokusům J. de Vriese a H. Kuhna těžít opět z klasické tradice --</i>	272
	<i>d) K teorii vědomí v současném empirickém zkoumání --</i>	282
2)	Závěrečná poznámka --	290
	Ediční poznámka --	295

PŘEDMLUVA

Téma „bytí a vědomí“, v jehož rámci chceme historicky a systematicky pojednat o některých názorech, se dotýká, velmi zjednodušeně viděno, dvou protikladně se jevících pojetí vztahu mezi realitou a poznáním, která se v západních dějinách filosofie artikulovala jako dva různé myšlenkové směry: první, z antiky a středověku pocházející „realistický“ směr, který na základě bezprostředního, přirozeného vědomí upřednostňuje reálné jsoucnu jako to, co existuje nezávisle na poznání, před tímto poznáním samotným, a druhý, moderní, zaměřený na kritiku poznání, jenž činí předmětem pochybnosti nezávislost reality na subjektu a přirozené vědomí reality překračuje ve směru k „transcendentálnímu vědomí“; na něm pak závisí, co se může ukazovat jako realita. Tento myšlenkový směr se vyvíjel současně se zásadní kritikou klasické metafyziky jakožto „naivního realismu“, který prý o jsoucnu jako takovém pojednával nekriticky.

Vzhledem k těmto protikladným pojetím vztahu mezi reálným jsoucnem a jeho poznáním dosaženým ve vědomí se naše výklady (v I. a II. dílu) na základě důkladnějšího studia pramenných textů pokoušejí ukázat, že klasická – především aristotelsko-tomistická – metafyzika

jsoucná jako takového spočívá na reflexi v oboru teorie poznání, která sestupuje k prvnímu předpokladu všeho poznání a vede ke „jsoucnu jakožto prvnímu známému“ čili vědomému – což moderní kritice ušlo. Zároveň s touto reflexí získává bezprostřední vědomí reality, to-muto jsoucnu odpovídající, své ospravedlnění; neboť samo v sobě je sice přirozené, „naivní“, tj. nereflektované, avšak výpověď, že o reálném jsoucnu máme toto přirozené vědomí, je výsledkem reflexe, a potud není naivní, nekritická.

Poté (v III. dílu) bude zkoumána moderní – především od Descarta a Kanta vycházející – reflexe, která se ptá po první podmínce veškerého poznání v subjektu a vede k „transcendentálnímu vědomí“, které doprovází všechny poznatky (představy, zkušenosti). Kant výstižně poukázal na to, že podmínka veškerého poznání je doprovodná, nemůže být opět poznáním a označil ji vlastním pojmem jako vědomí, přesněji jako transcendentální vědomí. Protože ale toto vědomí v návaznosti na Descarta chápe jako reflexi onoho „já myslím“, vyvstávají námitky, které budou objasněny. Současně s tím pak vyložím rovněž novější pojetí vědomí, rozvíjená po Kantovi až dodnes: totiž vědomí jako intencionalitu, jako prožitek rezistence, jako formu psychického proudu prožitků, jako „bytí ve světě“, jako základní existenciální naladění aj. Zkoumání se ovšem omezí hlavně na kritickou konfrontaci a srovnání Aristotela a Kanta.

Z výkladů vyplývá, že hledanou podmínkou veškerého poznání nemůže být nic jiného než přirozené, bezprostřední vědomí o jsoucnu/realitě vůbec. Ukazuje se, že jeho moderní označení jako „empirické“ či „smyslové vědomí“ není vhodné, protože se vyказuje vždy jako akt rozumu, je tedy „transcendentální“, a proto už nemůže být prostřednictvím něčeho jiného – přibližně ve smyslu Kantova „transcendentálního vědomí“ onoho „já myslím“ – překročeno.

Samy o sobě musejí jistě všechny filosofie vycházet z předem dané reality a opírat se o bezprostřední, přirozené vědomí reality – a také to tak skutečně činily. Avšak zatímco klasický myšlenkový proud došel k uzná-

ní přirozeného vědomí reality (upřednostněním reality před poznáním), pokoušel se moderní proud toto vědomí překročit, což se ale ukazuje jako neudržitelné.

V závěrečných výkladech (ve IV. dílu) se ještě dočtáme mladší sekundární literatury na dané téma. Přitom se necháme vést stanoviskem, že mezi dvěma zmíněnými směry reflexe, „klasickým“ (z antiky a středověku pocházejícím) a „moderním“ (novověkým), nemusí být žádný protiklad, nýbrž že se spíše navzájem doplňují – což je také zřejmé; neboť klasická reflexe dochází k objektivnímu předpokladu veškerého poznání: k předem danému reálnému jsoucnu, a moderní k subjektivní podmínce veškerého poznání: k vědomí. Je snad možné, aby obojí v přirozeném vědomí o jsoucnu/realitě vlastně nesouviselo?! Právě jeho přirozená evidence ho doporučuje jako první podmínku poznání.

Stejně tak pokud si všímáme moderní reflexe, docházející k první podmínce veškerého poznání, která se takto výslovně a radikálně v aristotelsko-tomistické tradici dosud neustavila, i zde tato tradice nabízí právě tak pozoruhodnou reflexi v oboru teorie poznání, která odkazuje nad sebe k bezprostřednímu, již nereflektovanému vědomí o jsoucnu vůbec. Co je pro nás v naší každodennosti, předfilosoficky nereflektované, nejznámější – že totiž tady vůbec něco (reálně jsoucího) je –, je ve filosofické reflexi dosaženo a reflektováno až naposledy; neboť ta se může díť jen dodatečně. Tím se vyhýbáme problému „počátku filosofie“ (jenž je sám o sobě neřešitelný), „nutné cirkularity“ tohoto počátku atd., do něhož ústí všechny pokusy, které začínají kritickou reflexí jako absolutním počátkem.

Řím, září 2000

Horst Seidl

ČÁST I

 EPISTEMOLOGICKÝ ÚVOD K POZNÁNÍ,
 REFLEXI A VĚDOMÍ

Protože naše zkoumání na téma „bytí a vědomí“ vychází v hlavní části II) z klasické epistemologie, jak byla založena Platónem a Aristotelem a jak se vyvíjela v západní tradici, chceme zde předběžně a ve stručnosti uvést tyto nejdůležitější pojmy: poznání, rozum, reflexe aj., a to v jejich tradičním, realistickém významu. Přitom vyplynou některá srovnání mezi Aristotelem a Kantem, na nichž v předloženém zkoumání obzvláště záleží.¹

 1) POZNÁNÍ JAKO RELACE
 MEZI SUBJEKTEM A OBJEKTEM

Tradičně je poznání definováno jako relace mezi subjektem a objektem, a to už u Aristotela. Přitom je subjekt samotný nutno chápat jako poznávající instanci, kdežto objekt jako to, nač se zaměřuje poznání. Rozlišení mezi subjektem a objektem je tak jednoduché, že se uskutečňuje snad už předfilosoficky a je přístupné každému, kdo filosofuje. Zároveň se však ukazuje jako natolik zásadní, že žádná filosofie se bez něj nemůže hnout

1 Aristotelés, *Metaphys.* V 15.

z místa a každá se jím zabývá. Vždyť problémy s ním spjaté zaměstnávaly všechny filosofie!

Přesněji řečeno definoval Aristotelés poznání jako jednostrannou relaci, jak je charakteristická pro každý vztah poměrování. Zatímco pro většinu relací platí, že jsou oboustranné, tj. takového druhu, že oba členy vztahu se vzájemně určují (tak je např. otec určen relací k synu a ten relací k otci), neplatí to pro jednostrannou relaci mezi měřítkem a měřeným; neboť měřené je sice určeno měřítkem, avšak nikoli obráceně měřítko měřeným.²

Ve všech epochách západní filosofie se pojednává o problémech, jak mohou imateriální subjekt/intelekt a materiální objekt navzdory své protikladnosti vstupovat do vztahu poznání, a dále, jak sebepoznání intelektu, v němž je on sám zaměřen na sebe jako na imateriální objekt, může mít něco společného s poznáním vnějších materiálních objektů – neboť o obojím má intelekt poznání.

Je poučné vidět, jak tyto problémy³ objasňoval a řešil již Aristotelés. Ten jako řešení zvažuje rovněž extrémní možnost, že intelekt je v materiálních věcech, takže ty se stávají jevovými formami intelektu, jak se to vskutku stalo posléze u stoiků a, v mnohem radikálnější podobě, u Hegela. Hegel, od nějž máme rukopis s překladem Aristotelova textu *De anima* III 4–5, se ve svém idealistickém řešení výslovně odvolává na antické filosofy, přičemž nesprávnou alternativu, Aristotelem zavrženou (že věci mají intelekt), chybně chápe jako Aristotelovo vlastní řešení.⁴

V aristotelsko-tomistickém směru je problém protikladu mezi subjektem a objektem, mezi imateriálním intelektem a materiální věcí, objasňován tím způsobem,

2 Podrobně je to vylíčeno v mém článku: „Zur Erkenntnis als Maßverhältnis bei Aristoteles und Thomas v. Aquin“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin 1983, 32–42.

3 *De anima* III 4–5.

4 Viz vývody v mém článku: „Bemerkungen zu Hegels Interpretation von Aristoteles, ‚De anima‘ III 4–5 und ‚Metaphysica‘ XII 7 u. 9“, in: *Neues Jahrb., Perspektiven d. Philos.* 2 (1986), 209–236.

že oba mají navzdory své bytostné rozdílnosti něco analogicky společného: oba představují jsoucno, a to na základě aktu bytí, jímž existuje jak intelekt, tak rovněž materiální věc. Podobně jako je akt bytí materiální věci inteligibilní, je i povaha (Sosein) této věci inteligibilní formou, v níž je a je pro intelekt poznatelná, třebaže věc žádný intelekt nemá.

Jiné pokusy o řešení skončily buď monismem nebo dualismem. Monismus se např. pokoušel (ve své materialistické formě) buď vyložit intelekt materiálně, anebo (v idealistické podobě) materiální věc vyložit jako formu či jev intelektu. Avšak klasikové antiky a středověku se dokázali těmto extrémním důsledkům vyhnout tím, že uznávali pluralitu jsoucen a teorie poznání stavěli na ontologickém základě, jak se to dělo především u Platóna, Aristotela a Plótina. V novověku naproti tomu vedly pokusy o řešení problémů k systémům dualismu u Descarta a monismu u německých idealistů. U Fichteho, Schellinga a Hegela stál protiklad subjektu a objektu jakožto protiklad ducha a přírody v popředí a jeho řešení vyústilo v jejich systémech identity.

Dualismus u Descarta vyplynul z toho, že subjekt určil jako *res cogitans* a objekt jako *res extensa*, čímž oba postavil do nesmiřitelného protikladu. Tradice definovala lidskou duši nikoli prostřednictvím myšlení, nýbrž správněji na základě toho, že je jakožto formální příčina příčinou života člověka (Aristotelés). To, že duše je substanciální příčinou života, je čímsi odlišným od myšlení. Redukování duše na rozum a myšlenkové funkce se u Descarta projevilo mj. i tím, že lidské tělo pojal, podobně jako zvířata, jen jako stroj, nikoli už jako živoucí organismus.

Ale ani definice materiálních věcí jako *matérie* a *matérie* jako něčeho rozprostraněného není správná; neboť „být rozprostraněným“ je pouhým akcidentem *matérie* (což potvrzuje moderní fyzika, která učí, že *matérie* se přeměňuje rovněž na energii). Protože *matérie* vystupuje vždy ve spojení s formálními principy, zvláště v živočiších a v člověku (spojených s duší), určil ji Aristotelés správně jako pasivní princip neboli

potencialitu věcí, schopnou přijmout formální či aktuální principy. Tak slouží materiální elementy jako materiál nebo potenciál, z něž vzniká živočich tím, že prostřednictvím formálního principu (duše) je vystaven jakožto organismus. (Vždyť genetický kód není vysvětlován na základě materiálních elementů jako takových, nýbrž výlučně na základě vlastního biologického principu.) Podle klasického pojetí nejsou tedy tělo a duše principy protikladnými, nýbrž komplementárními.

Idealistické řešení spočívá v přijetí stanoviska, že intelekt může poznávat věci jen formou sebepoznání, pročež musejí i věci obsahovat intelekt. Důsledky jsou pak takové, že intelekt může poznávat vnější věci jen jako formy sebe sama, v nichž se sobě zvnějšnil. To pak vede k teistickému, popř. naturalistickému monismu. Ba více: subjekt nyní vytváří objekty tvůrčím způsobem. Tím je tradiční teologické učení o Božím intelektu, jehož poznávání je zároveň tvořením, přeneseno na lidský subjekt a sekularizováno.

2)

STUPNĚ POZNÁNÍ
A POZNÁVACÍ SCHOPNOSTI

a) Smyslovost a rozum

Potud je tedy pojem poznání objasněn. Dále je nyní třeba zmínit, že existuje postup poznání, který jde od vnímání přes vzpomínku, představu, mínění a zkušenost až k vědě. Zatímco na nejnižším stupni je poznání rozptýleno v mnohosti konkrétních vjemů smyslového vnímání, stává se na každém vyšším stupni jednotnějším a abstraktnějším, tzn. stále více odhlíží od materiálně konkrétních jednotlivostí. Tak vzniká z mnoha jednotlivých vněmů vzpomínka, z mnoha vzpomínek představa, z mnoha představ mínění nebo zkušenost, z mnoha mínění nebo zkušeností nakonec vědecké poznání.⁵

5 *Metaphys.* I 1–2.

V základech různých stupňů poznání spočívají různé schopnosti; tak konkrétně smyslovému poznání odpovídá smyslová schopnost, naproti tomu abstraktně obecnému, pojmovému poznání odpovídá rozum (*nūs*, intelekt) nebo rozvažování (*logos*, *ratio*). Mezistupňům, které v ubývající, popř. přibývající míře obsahují podíly smyslového a rozumového poznání, odpovídají ovšem komplexní schopnosti, které jsou výsledkem spojení smyslové a rozumové schopnosti: jsou to především vzpomínka, představa, mínění a zkušenost. Ve shodě s tím jsou i jejich objekty komplexní: časoprostorové dění, citová duševní hnutí, střídající se představy a myšlenky aj.

Rozlišení různých stupňů poznání a poznávacích schopností odpovídá různosti na straně věcí, které mají jak smyslovou, tak inteligibilní stránku, a proto se mohou stát objektem jak smyslů, tak intelektu/rozumu. Věci jsou tedy zjevně komplexní; ukazují smyslům mnohost konkrétních, akcidentálních znaků, za nimiž jsou však pouze pro rozum nahlédnutelné, jednotné, podstatné znaky.

*b) Rozum též jako subjekt
smyslového vnímání*

V hlavních antických a středověkých směrech v oboru teorie poznání je na všech stupních vždy subjektem poznání rozum (intelekt), již na stupni smyslového vnímání, i když zde je ještě činný v úzkém spojení se smyslovou schopností, od níž se pak na každém vyšším stupni stále více odpoutává, až na stupni vědy dospívá k poznávací činnosti, jež náleží beze zbytku jemu samotnému.

Z aristotelsko-tomistického učení to vysvítá ještě zřetelněji, protože na všech stupních, od nižších směrem k vyšším, vzrůstá abstrakce a sjednocování obsahů poznání, které jsou vykonávány vždy pouze rozumem, takže ten je od počátku, již na rovině smyslového vnímání, jediným subjektem. „To, co zakládá jednotu, je pro každou věc intelekt.“⁶

6 *De anima* III 6, 430b 5.

Z pohledu klasické antropologie platí, že narozdíl od zvířat u člověka nevnímají smysly, nýbrž rozum spolu se smysly; neboť v člověku není už smyslový princip nejvyšší, určující, jako je tomu u zvířat. Spíše je duchovnímu principu podřízený, a proto už nikoli do sebe uzavřený, samostatný jako u zvířat, nýbrž specificky lidským způsobem neurčený a otevřený vyššímu, duchovnímu principu, aby jím byl přeformován a veden. Potud je možné říct, že člověk už nevykonává činnosti ryze smyslové, nýbrž vždy tak činí ve spojení s duchovními.

Důležitým dokladem Aristotelova názoru, že intelekt je subjektem také smyslového poznání, by mohlo být *De an.* III 4, 429b 10–20. Ve shodě s rozlišením mezi schopností smyslového vnímání a rozumem přechází text k objektům, jež jim odpovídají, smyslovým a inteligibilním. Existují tytéž zkušenostní věci, s nimiž se setkáváme na dvou rovinách. Nejdříve je potkáváme jako smyslově konkrétní, obsahující materii, tak jako je posléze nalzáme v jejich bytnosti (např. bytností vody je τὸ ὕδατι εἶναι), bez konkrétně zformované materie – v protikladu k Platónovi, který bytnosti (ideje) smyslových věcí oddělil a předpokládal dva světy: jednak svět smyslový a jednak inteligibilní svět idejí. Jako něco konkrétního je věc objektem smyslového vnímání, jako něco inteligibilního je naproti tomu objektem intelektu. Přesto je také intelekt subjektem již smyslového vnímání. Nikoli smysly vnímají, nýbrž intelekt spolu se smysly. Text zní takto:

„Protože [např.] velikost je odlišná od vlastní bytnosti (= podstaty), týkající se velikosti, a voda od bytnosti vody..., rozlišuje [intelekt] bytnost [např.] masa a maso buď nějakou jinou schopností, nebo toutéž schopností, chovající se jiným způsobem; neboť maso není bez materie... Tak rozlišuje schopností vnímání teplo a chlad a to, čeho je maso poměrem. Jinou schopností však to, co je buď [od smyslové schopnosti] oddělitelné, nebo se [k první] chová tak jako lomená čára k sobě samé jakožto přímé, odlišuje-li bytnost masa...“

Adekvátně dvěma rovinám, smyslové a inteligibilní, na nichž se objekt setkává s intelektem, chová se též intelekt dvojím způsobem, neboť u smyslově vnímatelného objektu je nejdříve spjat se smyslovou schopností,

tak jako je posléze nasměrován přímo na podstatu objektu, „oddělen“ od smyslové schopnosti, takže se pak „chová jinak“, jak říká text a jak je to názorně osvětleno příkladem s lomenou a přímou čarou. To naznačuje, že intelekt ve spojení se smyslovým vnímáním má jen jakýsi „lomený“ vztah k objektu, který se stává přímým vztahem teprve tehdy, když intelekt přechází k poznání podstaty objektu; neboť teprve až v tomto vztahu dosáhl intelekt poznání jemu vlastního.

V novověkých teoriích poznání převládá u jejich hlavních představitelů přesvědčení o existenci dvou subjektů, jednom smyslovém, empirickém a druhém inteligibilním čili rozumovém – s tím důsledkem, že oba tvoří protiklad. Vybavuje se nám Kantovo učení z *Kritiky čistého rozumu* o „transcendentálním klamu“ (transzendentaler Schein), podle něhož jsou smyslovost a rozum dvěma silami, které se srovnatelně se dvěma vektory silového paralelogramu ubírají různými směry, což má za následek odvrácení rozumu od jeho směru poznání. To znamená, že rozum nepozorovaně podléhá vlivu smyslovosti, která jej odklání a překáží mu, a to tím, že si rozvažovací pojmy a rozumové ideje (duše, svět a Bůh) představuje po způsobu smyslových věcí jako substance, a tak upadá do nevyhnutelného klamu.

Podle tradice však smyslovost nestojí jako samostatná instance proti rozumu a nepřekáží mu, nýbrž je mu jako nesamostatná podřízena a je služebná. Souvislost mezi smyslovostí a rozumem se vyjadřuje právě v tom, že vědomí o samostatném bytí smyslových věcí jakožto substancí nemá smyslovost, nýbrž rozum, takže ten, když si analogicky ke smyslovým věcem uvědomuje také imateriální substance (duši a Boha), v žádném případě nepodléhá vlivu smyslovosti (jak tvrdí Kant, který smyslovosti spolu se smyslovým subjektem přiznává činnost nezávislou na rozumu).

 3) REPREZENTACE OBJEKTU V SUBJEKTU –
 VZTAH IDENTITY MEZI NIMI

Při srovnávání Aristotela a Kanta je nyní třeba zavést další hledisko, které se dotýká reprezentace objektu v subjektu. V Aristotelově spisu *De interpretatione* je obzvláště důležitá kapitola 1, která charakterizuje poznání jako vztah mezi duší/intelektem a věcí, pozdější terminologií řečeno: mezi subjektem a objektem.

Pro naše téma je rozhodující, že poznání věci je v duši reprezentováno prostřednictvím obrazu, přičemž poznáváno není médium, nýbrž věc sama.

Moderní kritika odmítla toto pojetí jako primitivní „reprezentacionismus“, a to ve jménu novověkých teorií poznání, které poznání chápou jako aktivní určování, nikoli jako pasivní určovanost – jako přijímání reprezentací či odrazů vnějších věcí, jejichž prostřednictvím je subjekt „ovlivňován“.

Avšak již Aristotelés provedl v *De anima* II kritiku materialistického pojetí předsókratiků, podle něhož se subjekt při smyslovém vnímání chová vůči objektu, jímž je materiálně ovlivňován, čistě pasivně. Toto pojetí posléze sám použil pouze ve fyziologii smyslů pro orgány vnímání.

Rozlišení mezi věcí samou a její reprezentací v subjektu vyplývá u Aristotela mj. z těch míst, která (podobně jako *Met.* VI 4) rozlišují mezi pravdou v rozumu či uvažování a pravdou ve věcech. Důležitá jsou dále ona místa, která hovoří o identitě mezi poznávajícím intelektem a inteligibilním obsahem, pokud je v intelektu, a to díky aktu poznání, který je identický s aktem, jímž je poznávaný obsah v intelektu.

Texty se silně opírají o Parmenidův postřeh vztahu identity mezi aktem poznání intelektu a bytím jsoucna – zprostředkovaného poznávaným obsahem (νόημα) –, pokud hovoří o této identitě, a sice jak na rovině smyslového, tak na rovině rozumového poznání.

Je to tentýž akt, kterým duševní schopnost vnímání přechází k poznání objektu a který re-aktualizuje re-

prezentaci objektu, ono „vnímatelné v duši“. Tak jsou tedy akt vnímání a vnímaného v duši identické.

Totéž pak analogicky platí o rozumovém poznání a jeho objektu, rozumově poznatelném v rozumu, které je imateriálním způsobem v rozumu reprezentováno, a sice týmž aktem, jímž rozum poznává objekt.

Z textů jednoznačně vyplývá (viz níže), že identita není přímou identitou mezi intelektem a věcí. Tak na jednom místě v *De an.* III 2, které hovoří o identickém vztahu mezi schopností vnímání a vnímatelnou věcí, je výslovně zdůrazněno, že „její bytí je různé“.⁷ Tím je vyloučena každá idealistická interpretace – ať už Parmenidových fragmentů nebo na ně navazujících Aristotelových míst –, která v hegelovském smyslu považuje myšlení a bytí věcí za identické.

Aristotelské učení o reprezentaci vnější věci prostřednictvím smyslových a inteligibilních forem ve smyslové a rozumové schopnosti reflektoval dále Tomáš Akvinský a proti mylnému názoru, podle něž jsou tyto formy objektem poznání, objasňuje, že jsou jen *medium quo*, skrze něž poznání uchopuje něco o věcech samotných, které zůstávají jediným objektem poznání. Znalost forem v těchto schopnostech získává rozum jen na základě reflexe smyslových kognitivních aktů a sebe sama.

Kantova kritika poznání a teorie zkušenosti, která se týká podmínky vší zkušenosti a poznání vůbec, se z větší části zabývá reprezentací objektu v subjektu. Přitom se již neptá, jako klasická kritika poznání, jen po podmínkách možnosti pravého poznání, nýbrž též po podmínce možnosti objektu samotného,⁸ aby tak překonala problém protikladu mezi subjektem a objektem.

Osudná záměna reprezentace objektu v subjektu za objekt samotný souvisí u Kanta též se specificky moderním pojetím poznání, které je od klasického rovněž velmi odlišné, což bude dále krátce naznačeno.

7 Toto místo je objasněno v mém pojednání: *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim 1971 (= Monographien z. Philos. Forschung Bd. 80), 96–98.

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 197nn.

 4) O PRAVDĚ A NEPRAVDĚ –
 REÁLNÉ A LOGICKÉ BYTÍ

V souvislosti s učením o reprezentaci objektu v subjektu je zde dále potřebí zmínit učení o pravdě a nepravdě našich poznatků; neboť pravda je tradičně definována tak, že poznání stejně jako výpověď o něm jsou pravdivé, pokud to, co je v objektu, je (co se týče poznávajícího) správně v subjektu reprezentováno. V opačném případě jsou nepravdivé. Vedle této gnoseologické pravdy v soudu poznávajícího a logické pravdy ve výpovědi je uznávána ontologická pravda ve věcech/objektech samotných, nakolik tyto obsahují něco pro rozum poznatelného – jakožto zdroje obsahů poznání, které rozum z nich získává.

Ve shodě s tím se rovněž rozlišuje mezi ontologickým, reálným bytím věcí a jeho gnoseologickým, jakož i logickým bytím v rozumu, popř. ve vědomí. Přitom je nutné se pevně přidržívat toho, že primární porozumění bytí vychází vždy z reálného bytí věcí (ať už bytí objektů či subjektů samotných), na rozdíl od něhož chápeme bytí obsahů poznání ve vědomí jako odvozené, sekundární, poněvadž je odvislé od reálného bytí věcí. Bez reálného bytí věcí bychom nijak nerozuměli onomu odvozenému.

Jako není bytí objektů zase objektem, nýbrž formálním aktem v nich, tak nestojí bytí ve výpovědi ani na straně subjektu výpovědi S, ani na straně predikátového jména PJ – obě strany představují obsahy poznání –, nýbrž vystupuje ve výpovědi uprostřed mezi nimi v podobě kopuly „je“:

je
 S ————— PJ

Kopula „je“ + PJ vyjadřuje bytí vlastnosti subjektu S, vyjádřené v PJ, v tomto subjektu S (např. ve výpovědi: „strom je zelený“). Bytí subjektu S je přitom již předpokládáno, může být ale výslovně vyjádřeno ve výpovědi „S je“. Avšak tato výpověď bude považována za neúplnou.

 5) PASIVNÍ A AKTIVNÍ STRÁNKA
POZNÁVACÍCH SCHOPNOSTÍ

V aristotelsko-tomistické tradici byl poměr mezi subjektem a objektem, poznávajícím a poznatelným definován v tom smyslu, že poznávající schopnost se chová k objektu jako receptivní, potenciální, určitelný princip k aktivnímu, určujícímu principu.

De an. II 5 pojednává o smyslovém poznání na základě psychologického a ontologického fundamentu v tom smyslu, že toto poznání je vztahem mezi dvěma jsoucny, subjektem/duší a objektem/věcí. Vycházejí z velmi realistického pojetí poznání – zde spíše smyslového vnímání –, podle něhož (jak tvrdili již předsókratikové) poznání je „trpěním“ (πάσχειν), při němž na duši působí věci, rozebírá Aristotelés spor, zda je vnímáno „stejně stejným“ (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ), jak se domníval Empedoklés, nebo nestejným, jak prohlašoval Anaxagoras.

Při materialistickým způsobu uvažování předsókratiků by to v případě první alternativy znamenalo, že duše musí obsahovat tytéž materiální elementy, z nichž se skládají věci, zatímco v případě druhé alternativy by duše musela sestávat z elementů jiných. Aristotelovo geniální řešení překonává materialismus a vyjasňuje gnoseologický problém: Když během poznávání subjekt/duše něco „trpí“, musí být na počátku procesu poznání objektu nepodobna, avšak na konci k němu „přípodobněna“; neboť přechází od nevědění k poznání objektu, od potence k aktu, od možného ke skutečnému poznání. Tento důležitý poznatek přešel do tomistické tradice, která definuje pravdu jako „přípodobnění rozumu k věci“ (*adaequatio intellectus ad rem*).

Dále chceme zaměřit pozornost na ještě jeden cenný výdobytek této teorie. Analogie mezi smyslovým vnímáním a rozumovým poznáním, z níž Aristotelés v *De an.* III 4 usuzuje na receptivní charakter rozumové schopnosti, by se totiž mohla modernímu teoretiku poznání jevit jako „naturalistická“ nebo „objektivistická“, protože on přece očekává jako východisko spíše vědomí já. Při bližším studiu textů se však ukazuje, že

odtud vychází i Aristotelés. V *De an.* II 5, kde definuje výkon smyslového vnímání jako přechod od prvního aktu k druhému, to objasňuje na příkladu vědce, který svou disciplínu již ovládá, je tedy již ve stavu „prvního aktu“, avšak ještě ji neprovozuje, aby pak přešel k jejímu provozování jakožto „druhému aktu“, když na svém předmětu něco poznává. Aristotelova teorie poznání se tedy veskrze opírá o sebevědomí rozumu. Když rovněž při charakteristice rozumového poznání používá důležitou analogii ke smyslovému poznání, ukazuje se tak shoda mezi oběma způsoby poznání a příslušnými schopnostmi, aniž by se tím popřela jejich bytostná rozdílnost. (Analogie znamená právě tuto shodu v bytostné rozdílnosti.) Ba dokonce se zde ukazuje spojitost mezi nimi, a to taková, že rozum je též subjektem smyslového poznání.

Tím se vyhýbáme problematickému dualismu novověkých teorií poznání, podle nichž jsou smysly subjektem smyslového poznání a staví se do protikladu k rozumové schopnosti a jejímu poznání. Tak např. u Kanta, který již ve své *Dissertatio* z r. 1770 zjišťuje rozpor mezi oběma schopnostmi (*dissensus inter facultatem sensitivam et intellectivam*), což v *Kritice čistého rozumu* vede k nepřijatelným hypotézám, jako jsou tzv. „transcendentální klam“, který rozum „nepozorovaně“ svádí k nesprávným představám, a to při každém metafyzickém poznání; dále hypotéza „schematismu“, který má způsobovat přechod od smyslových představ k rozvažovacímu pojmu.

Jak tedy vyplynulo již výše, poznání se podle klasické tradice „psychologicky“ jeví jako aktivita duševních schopností, jak smyslové, tak intelektivní, takže jejich určenost věcmi není nějakým pasivním ovlivněním, materiálním trpěním, protože tyto schopnosti nejsou materiální. Ale musí vůbec být poznání určeno ze strany věcí, není spíše určením věcí? Z historického hlediska to byl snad sofista Prótagorás, kdo se jako první osmělil chápat lidské poznání jako aktivní určení, poněvadž učil, že „člověk je mírou všech věcí“. Je zajímavé, že toto pojetí vzešlo právě ze skeptického postoje,

který je možné označit jako relativistický subjektivismus, podle něhož věci nemají objektivní podstatu, nýbrž „jsou“ jen čímsi proměnlivým, akcidentálním, ba pouhými jevy, tzn. tím, co se jeví smyslům. Pak závisí vše na subjektu, co se mu jeví a co „je jsoucnem“.

Aristotelés přejal od Prótogory zásadní vhled, že subjektu v procesu poznání přísluší aktivní výkon, viděl ho však nikoli v tom, že subjekt udává míru, nýbrž v tom, že tento subjekt si v dematerializované formě aktivně připodobňuje objekt, přičemž to, co udává míru, spočívá v podstatě věci. Tomáš Akvinský rozvedl aristoteléské učení dále: intelekt si aktivně připodobňuje věci – jsou poznávány „po způsobu poznávajícího“ (*ad modum cognoscentis*) –, přesto přijímá míru od věcí, jež si v poznání „připodobňuje“, jak to vyjadřuje známá definice pravdy jako „připodobnění intelektu k věci“ (*adaequatio intellectus ad rem*). Věci se nacházejí ve dvojitým vztahu, totiž ve vztahu k lidskému intelektu jako míru udávající a ve vztahu k božskému intelektu jako míru od něj přijímající. Tento božský intelekt je metafyzickým fundamentem, který věcem a lidskému intelektu udělil jejich míru, jejich podstatu.

V novověku se u Kanta vytvořilo zcela protikladné pojetí, které je spřízněno s antickým skeptickým subjektivismem a které vedlo ke „kopernikánskému obratu“, podle nějž není subjekt poznání určován věcmi, nýbrž věci subjektem. Přitom toto pojetí redukuje věci na jevy a konstituuje je po způsobu organizace poznání subjektu. Ukazuje se striktní oddělení materiální stránky jevového objektu, která přísluší smyslovosti subjektu, a formální stránky, která přísluší těm instancím v subjektu, jež udělují formu, formám smyslového názoru, rozvažovacím kategoriím, rozumovým idejím a transcendentálnímu vědomí.

Receptivita se podle toho nachází jen ve smyslovosti, která je afikována daným materiálem a pocituje ho, zatímco rozvažování (*Verstand*), popř. rozumu (*Vernunft*) je vlastní jen spontaneita. Receptivitu a tzn. „intelektuální názor“ Kant lidskému rozumu výslovně upíral. Myslel přitom na platónské nazírání podstat, které člověku

samozřejmě dopřáno není. Přesto tím byla rozumu odeprána také ona receptivní funkce, která jednoduše uchopuje existenci jsoucna, a to jak existenci vnějších věcí, tak i rozumu samotného, ačkoliv jako taková je tato funkce nepopíratelná. Tak bylo po Kantovi možné považovat za daný už jen rozum, onen „inteligibilní subjekt“.

Pro pojetí, jež se vytváří v novověku, je tedy příznačné, že poznání chápe jako určování, kladení či konstituování objektu, aby tak bylo možné v teorii poznání objasnit, jak může subjekt o objektu něco poznávat navzdory protikladu mezi nimi. Jistě se na tom podepsal vliv přírodních věd; neboť hlavní zástupci tohoto pojetí byli matematikové nebo přírodovědci, jako Descartes, Leibniz, Spinoza a Kant, a dále na počátku 20. století Husserl. V matematických vědách skutečně vstupuje do hry konstruktivní činnost rozumu. Ale právě proto nesmějí tyto vědy sloužit za vzor pro poznání zkušenostních věcí, ve kterých se nacházejí určující příčiny toho, co je pro náš rozum poznatelné. U Kanta nastupují na místo materiálních a formálních příčin ve věcech materiální a formální určující důvody v subjektu, které konstituují objekt jako jev.

Pro podepření moderního, matematicky orientovaného pojetí poznání jako určování, konstituování se sice odkazuje na Platóna a na jeho heslo, že žádný, kdo nezná geometrii, nesmí vstoupit do Akadémie. Avšak pro Platóna byly matematické formy realitou, již se rozum nechává určovat. A v ještě vyšší míře tím byly ideje, podstaty smyslových věcí. Tento klasický realismus je protikladný modernímu pojetí poznání.

Dokonce s tradicí svázaný myslitel J. Geyser (*Die Erkenntnislehre des Aristoteles*, Münster 1917) je natolik ovlivněn moderním pojetím poznání, že na jeho základě vykládá pojetí Aristotelovo, jako by ten chápal poznání jako soud ve smyslu určování objektu. V protikladu k tomu je nutno si uvědomit, že sice podle Aristotela se v soudu projevuje rozum jakožto aktivně činný, konkrétně skrze „spojování“ a „oddělování“ pojmů v kladných a záporných výpovědích, ale přitom se ro-

zum vždy zaměřuje na daný obsah, jenž je v něm „spojený“ nebo „oddělený“.⁹

Jak vlivné bylo moderní pojetí poznání jako určování a konstituování, exemplárně zastoupené Descartem, se ukazuje např. na tom, že je přejal sám rozhodný odpůrce Descartova racionalismu Gianbattista Vico. Ten, jak známo, otevřel filosofii obory lidských dějin, jazyka, umění aj., které jsou čistému rozumového poznání („jasné a zřetelné“ pojmovosti a logické dedukci) odňaty. Ale byly to obory, v nichž je člověk tvůrčím subjektem a k nimž se Vico přiklonil, poněvadž sdílel moderní názor, že člověk může poznat jen to, co sám udělal.¹⁰

6)

ABSTRAKCE A INTENCE

Aktivní výkon intelektu/rozumu spočívá zejména v tzv. „abstrakci“, jíž rozum vyzdvihuje z konkrétních věcí to inteligibilní, pro něj poznatelné a „odtahuje“ je od materiálních ozvláštnění. Tato důležitá poučka tradiční epistemologie je dnes považována za problematickou, protože není možné nahlédnout, jak by měl rozum „vytáhnout“ obecné z jednotlivin. Dochází zde však k nedorozumění; neboť obecné se nenachází v jednotlivinách tak, jak se v rozumu vytváří a v něm nalézá. Spíše platí, že zdroji obecného poznání rozumu jsou jisté inteligibilní příčiny a podstatné znaky ve věcech, které z nich rozum vyzdvihuje, a sice jemu vlastním způsobem poznávání obecného – tak zejména v definování druhů pomocí rodu a druhového rozdílu. Obecné v rozumu se tedy vztahuje na podstatné ve věcech, není s ním ale identické.

Tímto způsobem se řeší tzv. spor o univerzálie, který je často považován (historicky viděno) za spor mezi platónskou, aristotelskou a nominalistickou pozicí. Platón v tzv. idejích oddělil

⁹ Viz rovněž *De interpr.* 2; *Metaphys.* VI 4 a IX 10; *De an.* III 6.

¹⁰ Viz můj článek: „Erkenntnisproblem und Geschichtsphilosophie bei G. B. Vico“, in: *Studi italo-tesdeschi*, vol. 17; G. Vico, Merano 1995, 126–146.

bytnosti smyslových věcí od těchto věcí samých, protože je identifikoval s pojmově obecným (a obecné stojí vždy v protikladu ke konkrétním jednotlivinám). Poznání podstat si dovedl Platón vysvětlit jen tak, že rozumová duše v sobě již obsahuje ideje (z doby před narozením, kdy zřela svět idejí), ale zároveň je zapoměla, takže k jejich poznání přichází skrze „rozpomínání“. Proti tomu staví Aristotelés své učení o „abstrakci“, podle něhož získává rozum poznání o podstatách z věcí (nebyl tedy již dříve jejich nevědomým vlastníkem). Aristotelisky viděno se obecné podle toho nenalézá ani (platónsky) „před věcmi“, ani „ve věcech“, ani (nominalisticky) „po věcech“, tj. jen v intelektu, nýbrž obecné se nachází sice jako takové jen v intelektu, ale vztahuje se na podstaty ve věcech.

Protože zpřístupnění inteligibilního ve smyslových věcech se děje prostřednictvím smyslového vnímání a smyslové zkušenosti, vykonává rozum činnost abstrakce ve spojení se smyslovou schopností. Rozum je totiž subjektem poznání od počátku, již na rovině smyslového vnímání a je již činný, i když ještě nedospívá k jemu vlastnímu rozumovému poznání, tj. obecnému poznání podstaty věcí. Spíše je ve svých abstrakčních výkonech připravuje tím, že pozvolna vyzdvihuje inteligibilní ze smyslového. Zatímco smyslově vnímané se pohybuje a mění, postihuje rozum inteligibilní, v něm současně dané, jež postupně krystalizuje jako identické, trvajících, konstantní.¹¹

Od počátku se však rozum dotýká aktu bytí smyslových věcí. Ten je krystalizačním bodem, na nějž rozum vztahuje veškeré inteligibilní obsahy, které abstrahuje ze smyslových věcí. Vědomí o aktu bytí věcí, jímž jsou tyto věci rozumu přítomny a jímž se jich rozum dotýká, je podmínkou procesu abstrakce.

Intence je pak právě vztažením rozumových obsahů poznání na věci mimo rozum a ukazuje se zároveň jako opačná k procesu abstrakce. Jako je totiž abstrakce pohybem od věcí k rozumu, který z nich získává obsahy poznání, tak je intence pohybem rozumu k věcem, na něž rozum nasměrovává poznání, vztahující přitom obsahy poznání na bytí věcí.

¹¹ Tento proces popsal Aristotelés velmi dobře v *Anal. poster.* II 19.

Původně znamenala intence vlastnost vůle, která touží po objektu, předloženém jí rozumem. V tradici však pak přijímá intence také význam vlastnosti rozumu, totiž jeho nasměrování na objekt. Protože v praktické oblasti je cíl či objekt nejdříve pojmově v rozumu, a to intencí své realizace, jež se pak uskutečňuje prostřednictvím konkrétního jednání, jsou pojmy v rozumu nazývány rovněž jako intencionální. Intencionálními jsou tyto účelové pojmy proto, že jsou jednak jen v rozumu, aniž jsou konkrétně prakticky realizovány, a jednak se vztahují na něco realizovatelného či reálného. V tomto významu byl pak termín „intence“ používán rovněž na poli teorie a označoval zde zejména pojmy reflexe, jako např. logické pojmy rodu a druhu, které jako takové se vyskytují pouze v rozumu, ale současně vztahují obsahy poznání na něco reálného, na objekt. Rody a druhy jsou jako obecní zástupci konkrétních věcí vztaheny na tyto věci. V definici jsou rody a specifické rozdíly zaměřeny právě na to podstatné (na materiální a formální příčiny) v jednotlivinách.

Pod vlivem nominalismu se ale termín intence začal jednostranně vyvíjet tímto směrem, takže označoval buď logické pojmy nebo obsahy poznání, nakolik jsou jen v rozumu, bez vztahu k něčemu reálnému mimo rozum. Tím ztratil svůj základní význam.

Pro tento úvod k našemu zkoumání stačí, když podříme následující stanovisko: Předpokladem pro to, že abstrakce vychází z existujících věcí a intence se může opět vztáhnout zpět k nim, je to, že rozum se těchto věcí, přesněji: aktu jejich bytí od počátku v prostém vědomí reality dotýká a zpřítomňuje si je. Ztrátou vztahu intence k realitě se moderní teorie intence mýjejí s její podstatou. Tak se intence v Husserlově fenomenologii smršťuje na fenomény ve vědomí, které je nyní samo vyloženo jako intence a které v intencionálních, smysl zakládajících aktech má konstituovat objekty *qua* fenomény. Tím se ztrácí původní význam intence, která vztahuje obsahy poznání na reálné objekty vně vědomí.

7) REFLEXE SUBJEKTU NA SEBE SAMA

Rozum je od přirozenosti svým poznáním nasměrován na objekty – *in intentione directa*, jak říká scholastika. Má však schopnost „obracet se zpět“, tzn. směřovat poznání *in intentione obliqua* na sebe, na subjekt a na všechny své duševní akty, včetně těch poznávajících, tedy učinit subjekt a jeho poznání samotné zároveň „objektem“. Pramenné texty k tomu se nacházejí u Aristotela, např. *Ethica Nicom.* IX 9.

Plótinus, který nám nabízí zásadní epistemologické úvahy, vysvětluje rovněž toto obrácení se intelektu zpět k sobě samotnému. Novoplatónský termín ἀνακάλυπτειν je latinskými autory překládán jako *reflectere*, odkud se odvozuje také substantivum *reflexio*.

Je nepochybné, že tyto dva druhy poznání, zaměřeného jednak na objekt, jednak na subjekt, jsou velmi odlišné, protože poznání zaměřené na objekt vytváří fundament pro reflexi poznání a subjektu; neboť jen když subjekt vykonává poznání zaměřené na objekt, může toto poznání doprovodit reflexí, která se zaměřuje na akt poznání, jeho obsah a sebe sama, tj. na subjekt (viz Aristotelés, *Metaphys.* XII 7 a 9). Přitom si je rozum vědom sebe sama jako činného principu poznání. Proto není objektem vedle jiných objektů, na něž se poznání může přímo zaměřit. Spíše se rozum během reflexe poznává buď jen jako princip poznání, nebo vůbec nijak.

V novověku se pojetí sebepoznání změnilo s Descartovou univerzální pochybností o možnosti poznání objektů, tzn. s pochybností, zda vnější věci existují nezávisle na subjektu. Toto pochybování vedlo k upřednostnění reflexe subjektu na sebe sama, karteziánského *cogito* jako prvního principu poznání. Tím se ztratilo principiální upřednostnění poznání zaměřeného na realitu vůbec před reflexí, jak ho zdůraznily klasické teorie poznání. Připraveno Kantovým „kopernickámským obrátem“ stalo se pak v idealismu poznání reálného odvozeným momentem sebepoznání absolutního ducha, přičemž lidský duch byl chápán jako jeho

částečný výkon. V Husserlově fenomenologii se objekty našeho poznání stávají rovněž fenomény ve vědomí; jsou konstituovány jeho intencionálními, smysl zakládajícími akty.

8) OTÁZKA PO OBJEKTIVNÍM PŘEDPOKLADU
VEŠKERÉHO POZNÁNÍ
A PO JEHO SUBJEKTIVNÍ PODMÍNCE

Jak bylo vylíčeno výše, předpokládá reflexe subjektu na poznání a na sebe sama již přímé, objektově zaměřené poznání. Avšak také posledně jmenované poznání má opět předpoklad, že totiž objekt podobně jako subjekt vůbec jsou; neboť bez jejich existence by nebylo možné mezi nimi vybudovat vztah poznání. Aristotelés poprvé zdůraznil tento důležitý (ontologický) existenční předpoklad lidského poznání (viz níže).

Bytí objektu a subjektu, které je předpokladem veškerého objektového poznání, odpovídá vědění o poznání, které už nemůže být objektovým poznáním, protože postihuje jeho předpoklad. Je spíše „vědění“, doprovázejícím veškeré objektové poznání, které se dá nejlépe označit jako „vědomí“. Postihuje subjektivní podmínku našeho poznání.

Descartova pochybnost, která je skeptického původu, u něj však nekončí ve skepticizmu, nýbrž s úmyslem racionalisticky ji překonat dospívá k evidentní podmínce poznání v subjektu samotném, totiž k jeho vlastní myšlenkové aktivitě jako takové (včetně pochybnosti), kterou v návaznosti na scholastický pojem *conscientia* nazývá rovněž vědomím, v němž vidí způsob bytí subjektu, myslícího já.

Vše pak záleží na tom, jak přivést obě otázky do správného poměru; neboť v novověku byla – pod směrodatným vlivem Descarta a Kanta – dána výhradní přednost otázce po podmínce všeho poznání, ležící v subjektu. A to ve vědomém protikladu k „naivnímu realismu“ antických a středověkých filosofických tradic, které upřednostnily jsoučno před poznáním, stejně

jako před reflexí, konanou na půdě teorie poznání. Hlavním argumentem moderního směru ovšem je, že každé uznání reality nezávislé na vědomí se děje ve vědomí, takže realita je vědomím opět dostižena. Podle toho bychom znali realitu jen v imanenci našeho vědomí a vně tohoto vědomí bychom neuměli o realitě říct vůbec nic. Zde se o problému jen zmíníme, vyložen bude až později. Považuji však za nutné zmínit se poněkud podrobněji již zde o důležitosti pojmu vědomí, na němž bytostně závisí cesta možného řešení uvedeného problému.

9) PŘIROZENÉ VĚDOMÍ REALITY –
SUBJEKTOVÉ A OBJEKTIVÉ VĚDOMÍ

V návaznosti na rozlišení objektu a subjektu, podle něžž se může poznání zaměřovat v intenci přímé a v intenci zpětně vztažené, musíme nyní vědomí blíže určit. Descartův dualismus, který objekt a subjekt (jako *res extensa* a *res cogitans*) staví nesprávně do nesmiřitelného protikladu, se ukazuje, jak bylo zmíněno výše, jako zbytečný, protože už nedbá na analogii bytí; neboť navzdory bytostnému protikladu, který je mezi objektem a subjektem, je obojí přece jsoucnem, což je ontologickým předpokladem pro to, že je možné mezi nimi vybudovat vztah poznání. Smyslově materiální věci mají se subjektem/rozumem analogicky společný akt bytí, jímž tu jsou (existují) a jemuž odpovídá vědomí, jak bylo řečeno výše.

a) Přirozené vědomí reality

Toto vědomí se objevuje ještě před rozlišením subjektu a objektu; vztahuje se totiž na všechna jsoucná či na veškerou realitu, v důsledku čehož se dá nejlépe označit jako přirozené vědomí reality, v němž žijeme a jsme. Ukazuje se jako spoluvědění o bytí objektů a subjektu vzhledem k veškerému objektovému a subjektovému poznání.

Tento význam měl původně řecký pojem συνείδησις spolu s latinským *conscientia*, jejichž překladem je německý pojem „Bewußtsein“ (vědomí), podobně jako pojem „Gewissen“ (svědomí)¹² jako spoluvědění o dobru v jednání a životě. Z historického hlediska existovaly συνείδησις a *conscientia* v antice a ve středověku jen jako morální pojmy, zatímco teoretickým pojmem se *conscientia* a její moderní ekvivalenty stala až v novověku. Pozoruhodné je, že v morálním i teoretickém významu znamenaly původní pojmy (συνείδησις a *conscientia* bezprostřední (intuitivní) „vědění“ (jak to také ještě i v současnosti dobře vyjadřuje německý překlad) – narozdíl od pojmů (diskurzivního) „poznávání“, *cognoscere*, γινώσκειν, které svým inchoativním aspektem vyjadřují pohyb poznávajícího, jímž získáváme poznatky, které jsme předtím neměli.

V německém racionalismu přeložil Ch. Wolff pojem *conscientia* v praktickém významu slovem „Gewissen“, „svědomí“, v teoretickém významu slovem „Bewußtsein“, vědomí. Používá však také psaní „bewußt sein“ (být si vědom), což ještě silněji zdůrazňuje ontologický aspekt, že totiž člověk je oním vynikajícím jsoucnem, které o sobě ví, je si sebe vědomo. Podle toho je vědomí způsobem bytí poznávajícího subjektu, já či ducha. Od toho je však třeba dobře odlišit význam „vědomí“ u Descarta jakožto reflexe na veškeré objektové a subjektové poznání. Podle tradičního učení jsou poznání a reflexe „druhé akty“, které stojí na „prvním aktu“, na substanciálním bytí duchové duše – a na prostém vědomí o něm – a které ho předpokládají.

Kant položil otázku po „podmínce možnosti veškeré zkušenosti“ a správně ji zodpověděl tak, že tato podmínka se musí nacházet ve vědomí, tedy nikoli už v nějakém objektovém poznání. Avšak spolu s Descartem nesprávně spatřoval vědomí v reflexi onoho „já myslím“. Ta je totiž již počátkem sebepoznání a sama je podmíněna ji doprovázejícím vědomím (viz níže).

¹² A podobně jako je jejich překladem český pojem „svědomí“. (Pozn. překl.)

Zatímco reflexe je uzavřena sama v sobě, prodlévá v nitru subjektu, přičemž věci o sobě zůstávají venku, je vědomí o bytí věcí otevřené a bezprostředně u nich. Výkladem vědomí jakožto reflexe onoho „já myslím“ se dospívá k novověkému tzv. „imanentismu“ vědomí, které je uzavřeno v sobě. S tím je pak spojen neřešitelný pseudoprobém „transcendence vědomí“, které je našemu poznání odepřeno.

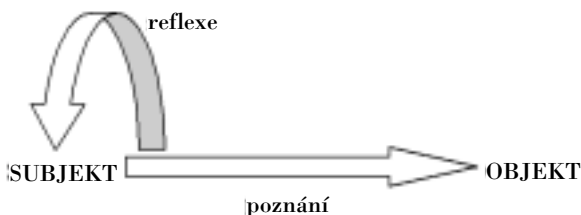
Otázka po podmínce všeho poznání vede sice předně k subjektu a jeho reflexi, ve které se rovněž tato otázka klade a která svým formálním způsobem veškeré poznání objímá. Je však otázkou, zda reflexe podmínky všeho poznání může zůstat u této reflexe samotné jako oné hledané podmínky. Pravděpodobně ne; neboť reflexe představuje právě proces poznání, a to druhého řádu, jímž se napojuje na poznání prvního řádu, totiž na poznání zaměřené na objekty, protože sama již nepřistupuje k objektům, nýbrž se „zpětně sklání“ k poznání samotnému. Proto musí reflexe podmínky všeho poznání zahrnout sebe samotnou, poznat sebe jako podmíněnou a vyjít za sebe samé k absolutní podmínce, podmínce i sebe samotné. Novověká filosofie vědomí to ovšem nepřipouští, protože každá podmínka, od reflexe odlišná, je přece opět „vnášena“ reflexí, takže reflexe musí být absolutní podmínkou. Důsledek této argumentace se projevil v idealismu, který veškeré objektové poznání chápe jako momenty sebepoznání absolutně kladeného ducha. Také tato problematika bude později vyložena.

Že vědomí o bytí vůbec je formálním *spoluvěděním* provázejícím všechno obsahové poznání, vyplývá nutně z toho, že také bytí věcí není opět věcí vedle jiných věcí, nýbrž formálním aktem v nich. Proto je také ve výpovědi v kopule „je“ toliko *spolu-řečeno* a ve shodě s tím ve vědomí rozumem pouze *spolu-věděno*, což případně naznačuje originální řecký pojem $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, popř. latinský *conscientia*. Bytí věcí, které rozum spoluuchopuje ve vědomí, je jen spoluvyjádřeno ve výpovědi v kopule „je“ mezi subjektem a predikátovým jménem, jež zrcadlí poznávané obsahy věcí. Ostatně kopula může

také chybět, zejména v úslovích a básních. Z toho vyplývá, že bytí věcí a jejich vlastností je rozumem chápáno společně, přičemž rozum pochopil vždy již více, než může být ve výpovědi zaznamenáno. Analogické významy bytí, jako substanciální a akcidentální bytí aj., nenalézají v kopule „je“, která je vždy táž, žádný diferencovaný výraz, nýbrž musejí být rozumem nahlíženy společně.

Tato skutečnost protičeří novopozitivistickému požadavku, aby rozum poznával přesně jen to, co může v řeči exaktně vyjádřit. Naproti tomu věděl ještě Fr. H. Jacobi o převaze ducha nad řečí.¹³

Vědomí tedy doprovází jako formální spoluvědění o bytí věcí jak poznání objektů, tak také poznání subjektu samotného a je jediným pojivem mezi obojím, a to na základě ontologicky analogické pospolitosti objektů a subjektu v jejich bytí. Věc se dá uchopit následujícím schématem:



vědomí a bytí subjektu a objektu

Jako hlavní znaky přirozeného vědomí reality bych chtěl uvést tyto:

1. Protože bytí věcí – ve všech aspektech, rovněž jako prostá existence – je inteligibilní, musí být vědomí vždy aktem intelektu/rozumu. Proti Kantovu rozlišení mezi (empirismem přejatým) empirickým či smyslovým vědomím a transcendentálním vědomím, z nichž první by

¹³ Viz jeho spis *Von den göttlichen Dingen*, o němž se zmíníme později.

mělo představovat bezprostřední smyslové vědomí reality a druhé reflexi onoho „já myslím“ rozumu, je třeba vyjasnit, že právě bezprostřední vědomí reality náleží rozumu a vzhledem ke všemu smyslově empirickému je transcendentální. „Smyslové vědomí“ je samo o sobě rozporné; neboť smyslovost nemá žádné „vědění“.

2. Protože v aktu bytí mají věci svou jednotu, odpovídá mu vědomí jako jednoduchý intuitivní akt, jako duchovní vnímání, jímž nám jsou věci přítomny. Pojetí vědomí jako diskurzivní reflexe, jako onoho „já myslím“ je neudržitelné.

Kant odpírá člověku intelektuální názor (ve smyslu platónského zření podstat). Snad je však alespoň akt vědomí formou intelektuálního názoru, jímž si rozum zpřítomňuje věci v jejich bytí (jako jsoucna) a dotýká se jejich bytí, což nesmí být zaměňováno se zkušeností, kterou máme o věcech (jako smyslových danostech); neboť ta se týká vždy smyslových obsahů a je spojena se smyslovým názorem, představou a fantazií.

3. Podnětem pro vědomí je bytí věcí, které mu jsou přítomny, zde se chová vědomí receptivně. To však neznamená, že by bylo zcela pasivní. Spíše rozum prostřednictvím vědomí aktivně znovuzpřítomňuje věci v sobě; ty jsou v rozumu reprezentovány imateriálním způsobem. Podle Aristotela je bytí oněch reprezentací v rozumu identické s aktem jejich poznání – díky vědomí, což se snažím vyložit; neboť vědomí je tím, co je identické v aktu poznání, který doprovází, a v reaktualizovaném poznáném, které je ve vědomí znovuzpřítomněno.

4. Dále se vědomí, jež je schopno se dotýkat všech jsoucen, jeví jako samo od sebe otevřené ke každému jsoucnu/realitě. Rozum je prostřednictvím vědomí bezprostředně u věcí samotných, ať se jedná o objekty vně něj nebo o něj, subjekt samotný. Není tedy správné hovořit o „imanenci“ vědomí, jako by se jednalo o nějaký uzavřený vnitřní prostor subjektu samotného, z něž by nebylo možné prostřednictvím jeho poznání vystoupit, což vede k pseudoproblému „transcendence vědomí“. Tato novověká problematika vyplývá jen z moderního

pojetí vědomí jako reflexe onoho „já myslím“, v níž se rozum skutečně vrací k sobě – pohybem uzavřeným v sobě samotném.

5. Vědomí o bytí/existenci věcí je tím nejevidentnějším, co máme. Descartova pochybnost o něm je empiristicko-skeptického původu; neboť pochybovat můžeme jen o smyslových jevech, které se v závislosti na okolnostech jeví jako klamy. Bytí/existence věcí však nikdy není jejich smyslově vnímatelným jevem, nýbrž jejich bytím o sobě, jehož si je vědom pouze rozum. I když nás mohou jevy klamat, přesto spočívá nějaké jsoucno evidentně v jejich základu. A i když nám zůstává jeho esence (Was) ještě neznámá, nedá se jeho existence (Dasein) nijak zpochybnit. Ta již není, jak bylo řečeno, smyslově vnímatelná, nýbrž inteligibilní. Ještě jednou: To nejevidentnější, z čeho musí vycházet veškeré poznání, je, že vůbec nějaké jsoucno tu je. Bez toho by nemohla vzniknout ani žádná pochybnost, která přece musí být pochybností o něčem.

b) Subjektové a objektové vědomí

V novověku se pojem vědomí vyvíjel výlučně jako subjektové vědomí či jako vědomí já, přičemž u Descarta, Kanta a jejich následovníků spadá v jedno s reflexí onoho „já myslím“. Že rozumové vědomí je rozumovým vědomím o veškerém jsoucnu, jim uniká. Na jeho místo nastupuje tzv. „smyslové vědomí“, které přísluší smyslovosti. Musíme proto na závěr ještě objasnit, jak se přirozené vědomí o jsoucnu/realitě vůbec má k subjektivnímu a objektovému vědomí.

Tento vztah se dá jednoduše naznačit, když vyjdeme z toho, že vědomí je spoluvědění, které přistupuje ke každému poznání. Vždy podle toho, zda doprovází objektové či subjektové poznání, je buď objektovým, nebo subjektivním vědomím. Nenacházejí se v nás tedy tři formy vědomí, nýbrž vždy se jedná o jedno a totéž vědomí o jsoucnu/realitě vůbec, jež se vždy podle způsobu poznání, které toto vědomí doprovází, specifikuje jako příslušná forma vědomí. Proto se také hovoří

o náboženském, sociálním, uměleckém (estetickém) atd. vědomí, nakolik toto vědomí doprovází náboženské, sociální aj. zkušenosti či poznání.

Tímto způsobem se rovněž můžeme vyvarovat moderního dualismu „subjekt-objektového rozpolcení“, popř. protikladu mezi subjektivním a objektivním vědomím, a místo toho naopak objasnit formální jednotu, která spojuje subjekt a objekt, popř. subjektivé a objektivé vědomí. Tato jednotu má, viděno ontologicky, svou příčinu v analogicky společném bytí všech věcí. A o ní získává náš rozum vědomí, jímž aktivně reaktualizuje vše, co je na této formální jednotě poznatelné. V tomto smyslu mohl již Aristotelés říct, že „tím, co zakládá jednotu každé věci, je rozum“¹⁴ – ve smyslu: tím, co zakládá jednotu obsahů poznání v rozumu, je rozum –, aniž upadl do moderního bludu, podle něžž zakládá jednotu objektů sám rozum, jak se děje u Kanta a v německém idealismu.

Rozum, který si je vědom své vlastní jednoty, se pokouší převést mnohost zkušeností a poznatků vždy znovu na svou vlastní jednotu a rovněž sebe sama vnést do jednoty veškeré reality, a to na základě prostého vědomí reality.

Že novověké zúžení vědomí na vědomí já vede k těžkostem, ukázali dobře na Fichteho systému D. Henrich a U. Pothast. Dostaneme se k tomu později.

c) *Vědomí a řeč*

Na závěr bych chtěl ještě odkázat na souvislost mezi vědomím a řečí, o níž soudobé teorie jazyka neuvažují. Lidská řeč je snad nejpodivuhodnějším uměleckým dílem našeho ducha, který si v něm vytvořil svůj nástroj ke sdělování toho, co o světě, Bohu a sobě samém vnímá, cítí a poznává. Je to umný systém hláskových (a písmenných) symbolů jako nositelů významů pociťované a poznávané reality. Realitou jsou jak předměty, objekty, které stojí před duchem, tak také subjekt,

14 Aristotelés, *De an.*, III 6, 430b 5–6.

duch sám, který je rovněž sám sobě dán a jistým způsobem se může stát předmětem, a stejně tak Bůh, který stojí nad objekty a nad subjektem.

A je nyní právě výkonem vědomí, že duch má věci – objekty a subjekt – v jejich bytí přítomné a že ony stojí „před“ ním. Proto jim také může dát volnost, tzn. nechat je být tím, čím o sobě jsou, zaujmout vůči nim odstup, takže je může pojmenovat.

Toho všeho je schopen člověk v protikladu ke zvířeti, které je rostlé se svým prostředím a svými instinkty je bezprostředně vázáno na věci – na jedince svého druhu i na cizí zvířata, na potravu a na obydlí. Zvířata, včetně vyvinutějších, nemají žádné vědomí v striktně filosofickém smyslu, totiž jako ono „spoluvědění“, jež doprovází veškeré duševní činnosti, včetně smyslových, instinktivních. Např. pes má sice poznání o jedincích svého druhu, potravě atd. a směřuje k nim, ale nemá žádné spoluvědění/vědomí o svém vědění, ani o bytí věci jako jsoucnu, v důsledku čehož je nemá před sebou jako „předměty“, nezaujímá vůči nim odstup a nepojmenovává je, tj. nemůže rozvíjet řeč.

Řeč tedy přísluší pouze člověku, a to díky jeho vědomí, jímž se rozumí přirozené vědomí reality, nikoli pouze vědomí já; neboť zde jde o spoluvědění o věcech v jejich reálném bytí. Ostatně vždyť již malé dítě se učí řeč ještě předtím, než si vytvoří své vědomí já.

d) Náboženské vědomí

Pro nábožensky smýšlejícího člověka, který si je vědom, že stojí před Boží přítomností, je Bůh snad ještě evidentnější než existence věcí ve světě a než jeho vlastní existence. Ba dokonce může existenci veškerého stvoření určit právě jako stání před Božím Duchem, který je postavil před Sebe tím, že je stvořil. Avšak filosofie nesmí vycházet z této perspektivy, i když náboženská zkušenost o Bohu spolu s náboženským vědomím, ji doprovázejícím, filosofování předchází; neboť také náboženský vztah k Bohu spočívá na ontologickém předpokladu, ke kterému filosofie došla teprve posléze.

To je však tématem nového zkoumání, které je odlišné od zde předkládaného a které jsem vyložil na jiném místě. Zde bych chtěl jen zmínit, že se mi jeví nutné jasně rozlišovat mezi filosofií a náboženstvím jako dvěma rozličnými činnostmi lidského ducha. Kde jsou obě směřovány do jakéhosi náboženského či zbožného myšlení, škodí se tím oběma, což ovšem neznamená, že filosofování nemůže být podněcováno náboženskými zájmy (jak tomu skutečně také bylo).

Jestliže se každé pojmově abstraktní poznání musí opírat o zkušenost, přičemž rovněž úvodní část metafyziky, ontologie, zkoumá na svém předmětu – jsoucnu jako takovém – aspekt bytí na podkladě zkušenostních věcí, pak jí musí rovněž v její závěrečné části, přirozené teologii, odpovídat nějaká zakusitelná realita. A tak tomu také je. První příčina bytí, kterou metafyzika v posledním vzruchu poznání pojmově postihuje, odpovídá náboženské zkušenosti Boha, v níž náboženský člověk již žije. Zde by mohl také spočívat předpoklad pro to, že metafyzika je metodologicky podřízena zjevené teologii a může stát vůči ní ve služební roli, na což odkazují systematická pojednání, pocházející od E. Coretha, J. de Vriese, F. van Steenberghena, M. Krapiece aj.

**HORST SEIDL
BYTÍ A VĚDOMÍ**

Edice Moderní myšlení

Z německého originálu *Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant*,
vydaného nakladatelstvím Georg Olms Verlag,
Hildesheim, roku 2001,

přeložili Karel Floss a Richard Jurečka

Obálku a grafickou úpravu navrhl

Vladimír Verner

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2005 jako svou 652. publikaci

Vydání první. Stran 296

Odpovědný redaktor Martin Žemla

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.

Doporučená cena 258 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: info@ivysehrad.cz

www.ivysehrad.cz

ISBN 80-7021-699-9