

Problém nepředmětnosti v myšlení

Václav Němec

Ve svém příspěvku věnuji několik poznámek problému „nepředmětnosti“, jak o něm Ladislav Hejdánek pojednává v knize *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*.¹ V návaznosti na rozlišení, které L. Hejdánek vetknul do samotného titulu své knihy, se omezím na jeden ze dvou základních aspektů tohoto problému, totiž na otázku nepředmětnosti v myšlení. Nebudu se tedy zabývat primárně (mé)ontologickým, ale epistemologickým aspektem problému „nepředmětnosti“, tj. otázkou myšlenkového vztahu či přístupu k nepředmětné skutečnosti, jejímž východiskem je problematika „předmětných“ a „nepředmětných intencí“. První část mé úvahy se bude obírat Hejdánkovou tezí, že veškeré pojmové myšlení navazující na dosavadní filosofickou tradici je myšlením předmětným či zpředměťujícím. V druhé části se naopak zamyslím nad jeho pojetím nepojmového, resp. předpojmového myšlení jakožto myšlení bytostně spjatého s „nepředmětnými intencemi“. Závěrem věnuji poznámku Hejdánkovu hodnocení dosavadní theologické tradice jakožto onto-theologie, která se dopouští zpředměťování „ryzí nepředmětnosti“ tím, že ji degraduje na (nejvyšší) jsoucno.

I. „Předmětné myšlení“ a meze tradiční pojmovosti podle L. Hejdánka

Problematika předmětného a nepředmětného myšlení, jak ji vymezuje L. Hejdánek, je úzce spjata s jeho specifickou reinterpretací brentanovsko-husserlovského pojmu „intencionálního předmětu“. Podle L. Hejdánka jsou intencionální předměty myšlenkové modely, jež konstruujeme ve vědomí a k nimž se vztahujeme svými intencionálními akty, abychom jejich prostřednictvím mínili myšlenkově nekonstruovanou skutečnost.² Takovéto intencionální akty vztažené k intencionálním předmětům pak nazývá „předmětnými intencemi“. Lidské myšlení se však vyznačuje „dvojí intencionalitou“: předmětnou a nepředmětnou.³ L. Hejdánek považuje za „předmětné myšlení“ právě takové myšlení, které se „výhradně soustřeďuje na ... předmětné intence a konotace a vytěšňuje ze svého povědomí zájem a ... vztah ke svým intencím a konotacím nepředmětným“.⁴ Tento zlovyk tkví v samotné povaze tradiční pojmovosti, která má původ ve starém Řecku. Naše předmětné myšlení, tj. naše intencionální akty vztažené k intencionálním předmětům jsou „organizovány“ právě pojmy.⁵ Tradiční pojmy řecké provenience organizují naše myšlení tím způsobem, že je soustředí na předmětné stránky skutečnosti, tj. modelují skutečnost jako předměty, přestože větší část skutečnosti má povahu nepředmětnou. Právě těmto nepředmětným stránkám skutečnosti odpovídají ony nepředmětné intence, s nimiž naopak počítá „živá výpověď“ či „živá myšlenka“, popř. myšlení nezasažené tradicí řecké pojmovosti (myšlení „mytické“). Pojmové myšlení řeckého původu tedy odsuzuje celou řadu významných skutečností (včetně té nejvýznamnější a pro samo myšlení konstitutivní, jíž je sama ryzí nepředmětnost) do role „specificky nemyšleného“. Zatímco „živá výpověď“ či „živá myšlenka“ se kromě toho, co výslovně vyjadřuje či míní, vztahuje k řadě skutečností „navíc“, ke svému kontextu, „ke svým vlastním předpokladům, podmínkám a okolnostem“, jež nějak „zahrnuje, započítává do svého rozvrhu a do svého programu“,⁶ pojmové myšlení tuto schopnost nemá. Je tedy důsledné, že L.

¹ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1994.

² L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 19.

³ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 51.

⁴ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 55.

⁵ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 79.

⁶ Srv. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 50.

Hejdánek připisuje intencionálním aktům „živého myšlení“ větší komplexitu: „Ačkoli se myšlení vztahuje ke svému předmětu (resp. ke svým předmětům, protože jich je vždycky více) celé nebo alespoň rozlehlejšími útvary, tj. celými myšlenkami, náleží k bytostné zatíženosti západní myšlenkové tradice (počínajíc starými řeckými filosofy), že se pokouší veškerou intencionalitu soustředit do pojmů a na jiné typy intencionality zapomíná nebo jich prostě nedbá.“⁷

Na místech, kde není jeho primárním zájmem kritika tradice pojmového myšlení „řeckého typu“, nicméně L. Hejdánek sám rozvíjí poněkud diferencovanější úvahy o povaze pojmového myšlení. Tak ve své polemice s P. Maternou L. Hejdánek výslovně uznává, že se k intencionálním předmětům vztahujeme nejenom prostřednictvím jednotlivých pojmů, ale také díky „precizovaným pojmovým souvislostem“,⁸ a že pojmy nejsou izolovanými jednotkami, ale tvoří celé „rozsáhlé pojmové struktury“, které spojuje právě pojmové myšlení: „pojmovost je způsob, jímž myšlení strukturuje a organizuje vlastní průběhy (tedy akty), a to způsob, který dovoluje dávat do ‚logických‘ (tj. pojmových) souvislostí rozsáhlé pojmové struktury včetně jejich širších až nejširších kontextů, tj. který umožňuje a (zčásti) zakládá logickému myšlení jeho systematickost“.⁹ L. Hejdánek zde přitom vyslovuje něco, co patří k vědomí filosofické tradice od dob Platónových až po současný „konceptuální holismus“:¹⁰ pojmy nejsou izolovanými atomy, ale jsou spjaty nespočetnými pouty vzájemných souvislostí a vazeb. Předpokládám, že přitom nepopisuje budoucí „nepředmětné pojmové myšlení“, které bude teprve nutno ustavit, ale stávající pojmové myšlení s jeho možnostmi a prostředky, jak se nám naskýtají v návazání na dosavadní filosofickou tradici.

L. Hejdánek také uznává, že filosofické pojmy jsou výsledkem soudů, a to komplexním výsledkem celé řady soudů: „pojem nemůže být nasouzen jediným soudem, nýbrž představuje jakýsi průsečík celé řady soudů“.¹¹ Filosofické tradici již v jejích počátcích bylo samotnou „porodní bábou myšlenek“ vloženo do vínku vědomí, že obrat k filosofickému myšlení v sobě implikuje připravenost ke stále novému zkoušení definovaných pojmů, jež odpovídá zvláštní povaze zkoumaných fenoménů, zatímco opak je projevem nefilosofického myšlení. Je-li filosofie skutečně „systematická, kritická a principiální reflexe“,¹² pak ani v rámci vypracovaného filosofického systému neexistují pojmy, které by měly povahu nedotknutelných axiomů, ale každý filosofický pojem zůstává otevřen kritickému zkoumání a je tedy principiálně „redefinovatelný“.¹³ Jakkoli je velmi pravděpodobné, že „objev“ pojmů a pojmovosti jakožto zvláštního druhu organizace lidského myšlení ve starém Řecku byl intimně spjat s myšlením geometrickým, v němž řecká filosofie viděla svůj vzor,¹⁴ Platónovy dialogy zároveň ukazují, že již Sókratés si byl velmi jasně vědom zásadního rozdílu mezi

⁷ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 48-49.

⁸ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 79.

⁹ L. Hejdánek, „Pojem jako ‚logický objekt‘“, in: *Reflexe* 12 (1994), str. 10 – 4. Viz též L. Hejdánek, „Ještě k pojmu jako objektu“, in: *Reflexe* 13 (1995), str. 8 – 6: „Kategorie jsou jen zvláštní pojmy, a každý pojem (včetně kategorií) souvisí nějak s každým pojmem jiným, a to i tenkrát, když jde o pojmy původně ražené v různých dobách, za různých okolností a spjatých s různými kontexty.“

¹⁰ Srv. např. R. B. Brandom, *Making explicit*, Harvard University Press 1998, str. 89 nn.

¹¹ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 52.

¹² L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 167.

¹³ Je-li nějaký pojem redefinován, mění svůj obsah, a v tomto smyslu jde o odlišný pojem. Nakolik ale zůstává součástí myšlenkového úsilí o vypracování pojmu určité skutečnosti, jež filosof nikdy nemůže považovat za principiálně uzavřené, je každý překonaný pojem součástí jediného „pohybu pojmu“, k němuž dochází v důsledku kritické reflexe, a jako takový zůstává součástí „historie“ vzniku nového pojmu, je v něm uchován jako jeho předchozí fáze, bez níž by nebylo možno k výslednému pojmu dospět. Formulace „redefinice pojmu“ se zdá být paradoxní, protože akt redefinování jakoby spojuje s jedním a týmž pojmem, přestože novou definicí je vlastně konstituován pojem nový. Užívám-li této formulace, činím tak právě s ohledem ke zmíněné skutečnosti, že každý pojem se ustavuje v procesu, jenž je součástí úsilí o dosažení jediného pojmu, který implikuje různé pojmy jako své překonané fáze či jednotlivé etapy historie své genese.

matematickými a filosofickými pojmy, a zjevně se nedomníval, že bychom v oblasti základních etických otázek mohli dosáhnout tak jednoduchých a definitivně platných pojmů, jaké máme o ideálních objektech (eukleidovské) geometrie, pakliže jsme jednou přistoupili na její axiomy.

Přiznáme-li však filosofickým pojmům výše uvedené rysy, otevře se nám poněkud diferencovanější pohled na toto myšlení, než jaký nabízí L. Hejdánek na místech, kde je jeho zájmem kritika dosavadního pojmového myšlení jakožto myšlení bytostně předmětného: Pojmy jsou vždy součástí komplikovaného „pletiva“, v jehož rámci se obsahy pojmů zčásti prolínají, na sebe navzájem odkazují a vzájemně se podmiňují. I v případech, kdy se k určité skutečnosti myšlenkově vztahujeme pomocí určitého pojmu, je přitom spolumyšlena celá řada dalších pojmů a souvislostí, které tento pojem implikuje. Takovéto vysoce komplexní pojmy vždy implikují celou řadu dalších pojmů a celých pojmových souvislostí, jež nejsou v žádném případě automaticky potlačeny či vytěsňeny tím, že se prostřednictvím jednoho pojmu vztahují k jednomu „intencionálnímu předmětu“. Naopak: pojem jakožto „průsečík“ řady soudů umožňuje specifickým způsobem integrovat do aktuálního intencionálního aktu řadu jiných, „inaktuálních“ či potenciálních intencionálních aktů, nakolik organizuje myšlení ve vysoce diferencované a komplexní intencionální akty. Jsou-li pojmy výsledkem soudů, pak jsou konstituovány samotným myslícím subjektem, který musí být připraven k revizi nejenom jednotlivých pojmů, ale i celých pojmových komplexů či dokonce celého systému, pokud si to vynutí nějaký významný poznatek či zásadní náhled, nebo také rozpoznání chyby v myšlenkovém postupu. Pojmy a jejich obsahy jsou tedy nejenom konstituovány („nasuzovány“), ale též „rekonstituovány“ v rámci „kritické a principiální reflexe“, tj. jejich obsahy mohou být redefinovány prostřednictvím nových soudů, jež se v daném pojmu „protínají“. Vzhledem ke vzájemné provázanosti pojmů může redefinování jednoho pojmu proměnit obsah dalších pojmů, které s ním souvisejí, tj. mít za následek „restrukturování“ celých pojmových souvislostí. Tak lze např. díky filosofické úvaze o pojmu jako takovém integrovat do pojmu člověka či živých bytostí vůbec soud o povaze pojmovosti a jejích limitech ve vztahu k takovým fenoménům, jakým je lidská bytost či živé bytosti vůbec. Díky pojmovému myšlení jsme dokonce schopni se vědomě vztáhnout k takovým fenoménům, jako je kontext výpovědi, difference mezi nepojmovým a pojmovým myšlením či rozdíl mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi. Pojmovost se tak ukazuje právě jako základní prostředek, díky němuž se myšlení může vztáhnout „ke svým vlastním předpokladům, podmínkám a okolnostem“, „zahnout je do svého rozvrhu a do svého programu“, tím, že si je uvědomuje, zatímco „živé myšlení“ s nimi sice počítá, ale nečiní je součástí své reflexe. Je-li naše pojmové myšlení skutečně předmětné, pak je jeho předmětná povaha takovýmito úvahami rozkládána a překonávána.

II. Problém předmětných a nepředmětných intencí v ne-pojmovém myšlení

Zatímco pojmové myšlení řeckého typu se podle L. Hejdánka soustředí výhradně na předmětné intence, předpojmový, resp. „mytický“ způsob myšlení rozvíjí nepředmětné intence a konotace: „Mytický způsob myšlení dával téměř veškerý důraz na nepředmětné konotace onoho ‘povídání’ či ‘vyprávění’, které se rozumělo pod slovem *mythos* ... V samém mýtu jsou předmětné intence čímsi podstatně druhořadým.“¹⁵ L. Hejdánek si ovšem nikde

¹⁴ Srv. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 167-168; „Pojem jako ‚logický objekt‘“, 10 – 1-2.

¹⁵ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 66. Je ovšem otázkou, zda je v rámci Hejdánkova pojetí vůbec oprávněné hovořit o „předmětných intencích“ v předpojmovém myšlení (byť jako o „druhořadých“), když intencionální předměty podle něj ustavují až pojmy řeckého typu.

neklade otázku, zda dilema předmětných a nepředmětných intencí nevyvstává již na úrovni předpojmového, resp. nepojmového myšlení (jakkoli zde třeba není výslovně reflektováno). Jeho úvahy o povaze myšlení nedotčeného tradicí řecké pojmovosti přehlízejí rozdíl mezi všední mluvou předpojmově myslícího člověka a specifickou mluvou náboženských či mytických příběhů. Jak ukázal Paul Ricoeur¹⁶ ve svých analýzách vyjadřovacích prostředků těchto textů, je pro ně typická metaforizace běžného jazyka, přeznačování běžných slov tím, že jsou vtahována do nezvyklých kontextů. Na rozdíl od všedního jazyka tyto texty programově těžší z víceznačnosti slov, podobně jako třeba mluva básnická.¹⁷ Tyto texty užívají slov, která mají i v předpojmovém jazyce své běžné (jakkoli pojmově ještě neprecizované) významy, ale zde se z nich stávají „symboly“, tj. specifické jazykové výrazy, u nichž se uplatňuje efekt dvojího smyslu (významu). Tato slova nad svou běžnou významovou intencí „budují“ jinou významovou intenci, která sice využívá, ale zároveň ruší onu první intenci a odkazuje ke skutečnosti jiného druhu, než jsou věci těmito slovy běžně označované. Mezi Ricoeurových rozborů je skutečnost, že nepřekračují analýzu jazyka a nezkoumají, jaké důsledky z tohoto zvláštního užití jazyka plynou pro myšlení či myšlenkové intence. Pokud bychom nicméně Ricoeurovu teorii symbolu interpretovali ve světle Husserlových *Logických zkoumání*, mohli bychom symbol definovat jako takový výraz, jehož význam specifickým způsobem usměrňuje intencionální akty. Intencionální akt se prostřednictvím prvního (běžného) významu vztahuje k určitému intencionálnímu předmětu, ale příslušným kontextem je tento předmět „uzávorkován“ a intencionální akt je skrze tento předmět zaměřován k něčemu jinému. Na oné první intencionalitě je „budována“ druhá intencionalita. Efekt dvojího významu působí, že intencionální akt neulpívá na prvoplánově míněném předmětu, ale je přesměrován jinam, k jinému „intencionálnímu předmětu“, resp. „nepředmětu“ v Hejdánkově smyslu. Modelové příběhy, jež vyprávějí mytické a náboženské texty, se snaží vyjádřit určitou podstatnou skutečnost, popsat strukturu lidské situace,¹⁸ jejíž je člověk součástí, do níž je ponořen, aniž by si ji mohl postavit před sebe jako „předmět“ (v Hejdánkově smyslu), s tím, že konstitutivním činitelem této situace je sama „ryzí nepředmětnost“. Jestliže se např. ve starozákonním adamovském mýtu objevují slova jako „zahrada“, „strom“, „ovoce“, „had“, odkazují tyto výrazy ve své primární intenci k „věcem“ známým z každodenní zkušenosti, které mají více či méně „předmětnou“ povahu či stránku, ale svou druhou významovou intencí poukazují k něčemu zcela jinému, totiž ke stavu provinění a důsledkům, které z něj plynou pro lidskou existenci v její situovanosti vůči „ryzí nepředmětnosti“. (To už je ovšem naše pojmová interpretace, která sice může být „precizní“, ale zároveň není s to vyčerpát celé významové pole, jež otevírá uvedený příběh svými symbolickými výrazy). Tato potřeba přeznačovat výrazy běžného jazyka nasvědčuje, že již předpojmové myšlení nějak počítá a pracuje s tím, co L. Hejdánek charakterizuje jako rozdíl mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi. Je-li tomu tak, nevznikají „předmětné myšlení“ či „předmětné intence“ až v důsledku pojmového myšlení řeckého typu.

To, co se v pojetí L. Hejdánka jeví jako specifický problém určité tradice myšlení, se tedy ukazuje jako zvláštní případ obecnějšího problému lidského jazyka a myšlení vůbec, selektivně zaměřujícího své intencionální akty k intencionálním předmětům v důsledku existence slov a jejich významů a vykázaného do hranic své konečnosti. Bez ohledu na to, zda se jedná o myšlení nepojmové či pojmové, je povaha slov a významů taková, že ve spojení

¹⁶ Srv. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris 1960, str. 21 nn.; též, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a jako problém sémantický“, in: *Život, pravda, symbol*, str. 189; též, „Symbol a mýtus“, in: *Život, pravda, symbol*, str. 161; též, „Mýtus a jeho filosofická interpretace“, in: *Reflexe 4* (1990), 6.

¹⁷ Srv. P. Ricoeur, „Mýtus a jeho filosofická interpretace“, in: *Reflexe 4* (1990), str. 6 – 9.

¹⁸ Srv. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, sv. I: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1988, str. XXVI- XXVII.

s jinými slovy a s určitými kontexty usměrňují myšlenkové intence, „zaměřují je jakoby nějakou čočkou“ do určitého ohniska – k tomu není nezbytně potřeba vynálezu pojmů.¹⁹ Daní za určitost významu je omezení sémantického pole, a tudíž určení a specifické usměrnění intencionálních aktů, které současně nutně nemyslí celou řadu jiných skutečností. Takovéto akty jsou vždy parciální a obklopené celou „aureolou“ nemyšleného v modu inaktuality, jak o tom mluví Husserl v *Idejích*.²⁰ V důsledku povahy jazyka jako takového a jeho významů je vždy aktuálně myšleno pouze něco, zatímco řada dalších skutečností aktuálně myšlena není. V této oblasti aktuálně „nemyšleného“ je ovšem třeba rozlišit to, co může přejít z „modu inaktuality“ do „modu aktuality“, a to, co se takto aktuálně myšleným principiálně stát nemůže, či přesněji: nemůže bez zvláštního tvůrčího výkonu, jímž se rozšiřují možnosti jazyka a myšlení (např. metaforizací a přeznačováním již existujících slov v rámci příběhu), přičemž tento výkon je sám podmíněn interakcí či intervencí ze strany „ryzí nepředmětnosti“. Tato intervence – tradičně nazývaná „inspirací“ – spolukonstituuje tvůrčí povahu myšlenkového aktu, prolamuje dané prostředky jazyka a myšlení, a tak umožňuje ustavení či otevření nového sémantického pole. Až do této druhé kategorie podle mého soudu spadá to, co L. Hejdánek nazývá „nepředmětností“ a „nepředmětnými intencemi“,²¹ které právě nacházejí svůj výraz v nových útvarech smyslu (významu). Tento vztah mezi „předmětnými“ a „nepředmětnými“ intencemi lze ovšem pozorovat jak na úrovni pojmového, tak na úrovni předpojmového jazyka a myšlení. Na druhé straně i pojmové myšlení je principiálně otevřeno takovýmto „vpádům“ nové skutečnosti, interakce subjektu a ryzí nepředmětnosti ovšem v tomto případě nenachází svůj výraz v symbolickém přepisu jazyka (i když také filosofie užívá metaforizací), ale uskutečňuje se primárně jakožto reflexe, onen „ekstatický odstup“ od sebe sama,²² který je umožňující podmínkou svobodného přístupu k sobě a ke svému vlastnímu myšlení, jehož projevem je mimo jiné kritické zkoušení vlastních soudů i samotných pojmů. Navzdory této příležitostné intervenci však „ryzí nepředmětnost“ sama myšlení stále uniká, a proto se vždy snaha o její myšlení zároveň realizuje jako kritika či kritická reflexe mezi lidského myšlení.

Kritický postoj L. Hejdánka k tradiční pojmovosti spojený s požadavkem radikální změny paradigmatu souvisí mimo jiné s tím, že na jedné straně upírá nepojmovému myšlení určité vlastnosti, jimiž se vyznačuje myšlení obecně, a na druhé straně některé obecné vlastnosti myšlení přisuzuje výhradně myšlení pojmovému. Dilema „předmětných“ a „nepředmětných“ intencí ale představuje obecný problém lidského jazyka a myšlení tváří v tvář skutečnostem, jež si před sebe nemůžeme „postavit jako předmět“ v čele s ryzí nepředmětností, a nevzniká

¹⁹ Srv. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 50-51: „Na rozdíl od intence, která byla pojmem jako nějakou čočkou soustředěna a soustředěně zaměřena na svůj předmět a kterou proto můžeme pojmenovat jako intenci předmětnou ...“.

²⁰ Srv. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 35, čes. překl.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Praha 2004, str. 75.: „... k podstatě proudu prožitků bdělého Já patří, ... že kontinuálně překračující řetěz *cogitationes* je neustále obklopen médiem inaktuality, která je neustále připravena přejít do modu aktuality, stejně jako naopak aktualita v inaktualitu.“ Všechny „aktuální“ intencionální akty jsou tedy podle Husserla neustále „obklopeny ‚dvorcem‘ inaktuálních“ intencionálních aktů, které však mohou samy přejít do aktuality.

²¹ Některé příklady, na nichž L. Hejdánek dokládá existenci „nepředmětných intencí“, nicméně ukazují, že to, co chápe jako diferenci předmětných a nepředmětných intencí, se zčásti kryje právě s tím, co Husserl v *Idejích* charakterizuje jako rozdíl mezi „modem aktuality“ a „inaktuality“. Srv. např. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 49-51: „Muž odchází ráno do zaměstnání a z předsíně volá na manželku: Kolik je venku stupňů? Prakticky orientovaná žena odpovídá: Jen si ten svrchník vezmi! ... Připusťme, že manžel z našeho příkladu měl opravdu na mysli problém, co si má vlastně obléknout; pak je zřejmé, že jeho otázka se předmětně vztahovala k počtu stupňů na teploměru, zatímco se nepředmětně vztahovala k tíživé nutnosti rozhodnout, co si na sebe vzít ...“ Tento příklad ovšem nijak neobjasňuje, co jsou skutečné nepředmětné intence, ale je pouhým příkladem předmětné intence v modu inaktuality.

²² Srv. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 107.

teprve s vynálezem pojmů. S vynálezem pojmů ve starém Řecku nicméně došlo k tomu, že při tematizaci některých těchto skutečností – včetně samotné ryzí nepředmětnosti – byly myticko-poetické vyjadřovací prostředky, které jsou spjaty se specifickým způsobem organizace lidského myšlení, nahrazeny jiným způsobem vyjadřování a organizace lidského myšlení, jež představuje definování pojmů.

III. Myšlení ryzí nepředmětnosti a problém „onto-theologie“

Objev pojmů záhy vedl ke snaze o pojmové vymezení „boha“ či „božství“, tedy k ustavení tradice filosofické theologie. Zároveň s těmito problematickými pokusy se ovšem právě v rámci řecké filosofické theologie rodí vědomí problému mezi pojmového myšlení.²³ Pokud tradiční metafysika v nějakém ohledu skutečně významně rozvinula kultivaci toho, co L. Hejdánek nazývá „nepředmětnými intencemi“, bylo to právě v rámci theologických koncepcí. Jednu ze simplifikací filosofické tradice, která se objevuje ve schématu dějin filosofie L. Hejdánka, představuje převzetí Heideggerovy teze, že řecká filosofická – a v návaznosti na ní i křesťanská – theologie pojímala boha jako nejvyšší jsoouco.²⁴ Toto chápání tradiční theologie jakožto „onto-theologie“ se ovšem jednostranně opírá o aristotelský koncept boha, aniž by přitom vzalo v úvahu, že daleko významnější roli v evropském filosofickém a theologickém myšlení hrál vliv theologie platónské. Byla to právě platónská filosofie císařské doby – v návaznosti na starší tradici (podle některých sahající až k Platónovi samotnému) –, která rozvinula důmyslné metody negativní a afirmativní theologie programově a metodicky suspendující zásadu sporu a uvádějící lidské myšlení do „dialektického“ pohybu, v němž by se oprostilo od běžných intelektuálních úkonů, jakými je zaměření k „intencionálním předmětům“; která zdůraznila boží transcendenci vůči jsooucu a jakékoli myslitelné skutečnosti natolik, že neváhala označit boha jako „nejsouco“ (*to mé on*);²⁵ a která dokonce zavedla „ontologickou diferenci“ mezi jsooucem (*to on*) a bytím (*to einai*) jakožto čirou aktivitou sdílení bytí.²⁶ Aniž bych chtěl stírat základní rozdíly mezi těmito koncepcemi na jedné straně, a Heideggerovou, resp. Hejdánkovou filosofií na straně druhé, tyto příklady ukazují, že požadavek radikální změny paradigmatu, jež oba vznášejí, mimo jiné souvisí právě se „zapomenutostí“ na významné kapitoly z dějin filosofie. Jestliže se s křesťanskou theologií ustavila tradice reflexe víry, která učinila předpokladem své vlastní reflexivity pojmové myšlení řeckého typu, navázala především na výše zmíněné – a další příbuzné – motivy platónské theologie, jež navíc podrobila hluboké transformaci v intencích křesťanské víry. Tradice křesťanské theologie si vždy rozuměla primárně jako interpretace biblických textů, které pozvedla na normu své pravdivosti, a učinila tak konstitutivní součástí své reflexivity a pojmovosti produktivní – i když zároveň konfliktní – vztah mezi filosofickým logem a jiným typem myšlení, jenž je spjat s výrazovými prostředky myticko-náboženských textů. Sémantický potenciál myticko-náboženských textů tak s ustavením křesťanské theologie nezmizel, ale je stále znovu vydobýván zpod nánosů zapomnění a neporozumění

²³ Je příznačné, že právě Xenofanovi, který v polemice s Homérovými a Hesiodovými představami o bozích jako první formuloval myšlenku boží neměnnosti a nehybnosti (srv. DK 21 B 26), jsou zároveň připisovány formulace, že bůh „není ani v pohybu, ani v klidu“ atd., jež předjímají myšlenkové postupy pozdější negativní theologie. Srv. pseudo-aristotelský spis *De Melisso Xenophane Gorgia* / vyd. B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Paris 1980, str. 340,1-344,4.

²⁴ Srv. L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990, str. 103; *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 168 nn.

²⁵ Srv. Porfyrios, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 26 / vyd. E. Lamberz, *BT*, Leipzig 1975, str. 15,11-12; Marius Victorinus, *Ad Candidum* 13,10-14,1 / vyd. P. Henry-P. Hadot, *Marii Victorini opera. Pars prior: Opera theologica*, CSEL 83, Wien 1971, str. 30-31.

²⁶ Srv. *Anonymus in Platonis Parmenidem* XII,23-27 / vyd. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, str. 104; Marius Victorinus, *Adversus Arium* IV,19,4-6 / vyd. Henry-Hadot, str. 253-254.

s pomocí interpretačních prostředků, které poskytuje právě pojmové myšlení, jež se v tomto procesu samo bytostně proměňuje.

* * *

Výše naznačené úvahy směřují ke společnému závěru: Jakkoli celá koncepce nepředmětného myšlení s nebyvalou naléhavostí nastoluje významná filosofická témata a otevírá slibné perspektivy, je ve svém provedení limitována simplifikujícími tvrzeními, která jsou sice primárně kriticky zaměřena vůči dosavadní filosofické tradici, v posledku se však stávají omezujícím faktorem tohoto filosofického projektu. Zjednodušené vidění filosofické tradice, jež přehlíží některé její významné linie, připravuje půdu pro radikální kritiku a vyústuje v nepřiměřený pesimismus ohledně možností stávajícího pojmového myšlení. Rubem této kritiky je pak postulát radikální změny paradigmatu, která by vedla k ustavení pojmovosti zcela nového typu. Zjednodušující model dosavadní evropské myšlenkové tradice, který koncepce L. Hejdánka předpokládá, ovšem eliminuje jisté perspektivní možnosti myšlení, které již byly v rámci této tradice rozvinuty, a zahrazuje si tím cesty k diferencovanějším analýzám. Absence těchto analýz je nápadná především u samotného fenoménu nepředmětných intencí, který není přesvědčivě vykázan či demonstrován, ale pouze exemplifikován pomocí dokola opakovaných a podstatu věci spíše zamlžujících příkladů. Předložený příspěvek byl pokusem upozornit na několik míst, kde by snad bylo možno tyto zarubané cesty prokázat pomocí jemnějších myšlenkových nástrojů, jaké nabízí např. konceptuální holismus, Ricoeurova teorie symbolu, Husserlova distinkce intencí v modu aktuality a inaktuality, nebo třeba také rozlišení různých „kvalit“ intencionálních aktů,²⁷ které by umožnilo uvést celou problematiku předmětných a nepředmětných intencí v myšlení do souvislosti s otázkou vztahu nekognitivních emotivních či volních intencionálních aktů k nepředmětné skutečnosti. Tyto a další myšlenkové prostředky pocházející z reservoáru „stávající pojmovosti“ by mohly posloužit důkladnějšímu systematickému rozpracování problematiky nepředmětnosti v myšlení, bez něhož se postulát změny paradigmatu jeví jako cesta do zaslíbené země, jež by si chtěla ušetřit strastiplnou pouť zemí Egyptů.

Odpověď Ladislava Hejdánka Václavu Němcovi

Až dosud šlo takřka výhradně o problém nepředmětnosti ve skutečnosti; Václav Němec se zaměřuje na problém nepředmětnosti v myšlení, a to poněkud zvláštním způsobem.

Němec např. opakovaně zdůrazňuje, že intencionální předmět je pro mne model *myšlenkový*, který konstruujeme *ve vědomí*. Pracuje s tím však dál, jako by to znamenalo, že ten model je pro mne *součástí* vědomí, což mi ovšem jen – bez výslovné formulace – podsouvá. Proto bych chtěl zdůraznit, že ne vše, co je „výsledkem“ aktů vědomí, zůstává v rámci těchto aktů tohoto konkrétního vědomí, ale že se člověk může vracet k některým již myšleným, tj. ve vědomí vytvořeným, „výsledkům“, aniž by je musel zcela od začátku znovu vymýšlet a formovat. A nejen to: k tomu, co „vymyslí“ jeden člověk, se mohou ve svém vědomí vztáhnout také jiní lidé, aniž by se nutně museli vztahovat k jeho intencionálním aktům (k nimž ostatně nemají přístup, neboť ty již uplynuly a jsou „ pryč“). „Ve vědomí“ (tj. v jeho nových aktech) se můžeme vztáhnout i k něčemu, co jsme byli ustavili svými „akty vědomí“ již dříve v minulosti, a také k tomu, co svými „akty vědomí“

²⁷ Viz E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1, V § 20, str. 412. Srv. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, str. 89.

ustavili jiní lidé (dokonce i velmi dávno), aniž bychom se museli nutně „vmýšlet“ do toho, jak to kdysi bylo vědomými akty ustavováno. To je obecná zkušenost dokonce ještě předpojmového myšlení (např. mytické „obrazy“); jde jen o to ji „nahlédnout“ a nezastírat ji zjednodušujícími interpretacemi.

Ve druhém oddílu svého příspěvku se Václav Němec zabývá otázkou, jak je tomu s předmětnými a nepředmětnými intencemi v ne-pojmovém myšlení. Nepochopení, které v tomto případě může mít inspirující charakter, spočívá v jakoby samozřejmém předpokladu, že oba druhy intencí charakterizují vědomí již „od samého počátku“. To by ovšem byl zbytkový moment metafyzického myšlení. Tak jako se lidské vědomí a jeho intencionalita liší od vědomí zvířete a jeho intencionality, tak se také vědomí před intervencí (vlivem) pojmovosti liší od vědomí pojmově strukturovaného. To pak nutně znamená, že jsou tu odlišnosti i v případě intencí toho či onoho typu vědomí. Intencionální „předměty“ a „ne-předměty“ nemůžeme proto hypostazovat do situací, kdy ještě k rozlišení předmětů a ne-předmětů nemohlo dojít. Právě proto jsou myšlenkové modely (konstrukty), kterým říkám intencionální předměty, nejen po některých stránkách funkční a dobře použitelné, ale také – a zároveň – v jiných směrech nefunkční a málo či jen vadně použitelné nebo vůbec nepoužitelné. Důraz na intencionální ne-předměty má smysl jen jako kritická připomínka této omezenosti, již je způsobena jakási slepota nebo poloslepota vůči některým stránkám skutečnosti (mimo vědomí, ale také včetně vědomí). Skutečnost se samozřejmě nedělí na „část“ předmětnou a nepředmětnou, ale má předmětnou a nepředmětnou stránku.

Jen stručnými výhradami se dotknu některých terminologických a žel i myšlenkových posunů, kterých se Václav Němec dopouští při výkladu mého pojetí. Neříkám, že veškeré pojmové myšlení je předmětné, nýbrž že je tendencím k zpředměťování těžce poplatno (zejména všude tam, kde jde o teoretičtější cíle; bez vynoření tendence k onomu zpředměťování z předchůdného pozadí, kde ještě k odlišení obojího druhu intencí nedošlo, by předmětných intencí nebylo). Rovněž neříkám, že předpojmové (nebo nepojmové) myšlení je „bytostně spjato“ s nepředmětnými intencemi; o nepředmětných intencích můžeme přísně vzato mluvit teprve tam, kde se od nich a z nich již výrazně oddělily a vydělily (a tedy odlišily) intence předmětné (v předpojmovém myšlení k takovému odlišení ještě nedošlo, a v nepojmovém myšlení jen zčásti a málo záměrně nebo nezáměrně). Neztotožňuji také předmětné (ani nepředmětné) intence s intencionálními akty: intencionální akty jsou vybaveny jednotlivými (konkrétními) intencemi, jež potom mohou být rozpoznávány jako lépe či hůře vytríděné a sjednocené k dosažení cíle příslušného aktu.

Když o tom ovšem takto mluvím, mohl bych vyvolat falešnou představu, že nejen „za“ intencemi, ale také „za“ každým aktem je někdo, nějaký subjekt, který tu tedy musí být dříve než (jeho) intence i než (jeho) akty – to je krásný příklad vadnosti „předmětného“ myšlení. Ve skutečnosti platí (a to všeobecně), že subjekt se „svými“ intencemi i „svými“ akty vždy znovu do jisté míry rekonstituuje, tj. že se právě jakožto skutečný dotváří a přetváří (a vždycky si je musí zčásti také „osvojovat“, protože původně nejsou nikdy tak docela „jeho“).

Václav Němec také namítá, že se ve své kritice metafyziky jakožto zpředměťujícího myšlení příliš orientuji na Aristotela a aristotelismus druhé části středověku, a že nechávám nedoceněnou dobu – zejména filosoficky – závažnější, totiž Platóna a (křesťanský) platonismus. Také naznačuje, že jsem tak učinil podobně jako Heidegger, možná pod jeho vlivem. Řeknu to docela stručně: Heideggerem jsem byl ovlivněn spíš proti své vůli, a to skrze Patočku – a i Patočkou jsem byl (byť silně) ovlivněn proti své vůli a navzdory mé stálé tendenci k oponování. Fakticky to však pro mne pozitivně znamenalo spíše (a možná hlavně) inspiraci Patočkovou myšlenkou tzv. negativního

platonismu. Asi každý filosof je jen problematickým soudcem sebe samého (nejen druhých filosofů), ale já bych řekl, že v mém pokusu je více Platóna než Aristotela (i když ovšem to není Platón patristické, středověké ani novodobé tradice). Řadil bych se tedy spíše mezi jakési „platoniky“ či „pseudo-“ nebo „post-platoniky“; ovšem k platonikům náleží přece také sám Aristotelés. Kde by byl Aristotelés bez Platóna, byť poněkud „deformovaného“?

Ze závěrečného odstavce si s uspokojením беру především skutečnost, že Václav Němec alespoň některá zmíněná témata považuje za „významná“ a některé perspektivy za „slibné“. Rád se proto chápu naděje, že se jich autor kritických připomínek sám přidrží a proti mému „zjednodušujícímu“ modelu předloží „poněkud diferencovanější“ model svůj. Nikdy jsem nepředstíral, že přicházím s nějakou „vypracovanou celkovou koncepcí“; nemyslím si, že by to vůbec mohla být úloha pro jednotlivce, a vždycky uvítám, když někdo udělá pár kroků stejným směrem. Těch, kdo to budou *a limine* odmítat, bude zajisté vždycky dostatek.