

lů, nýbrž o spor interpretační a koncepční. Recenzovaná vydání však bohužel sotva poskytují příležitost takový spor vést. Vnucuje se dojem, že jejich redaktoři Poppera hrubě podcenili a že to byla přezíravá lhostejnost, co jim zabránilo přistoupit k jeho dílu s přiměřenějším nebo aspoň trochu propracovaným předporozuměním.

* * *

Co říci závěrem? Vážnější zájemce bude pravděpodobně i nadále číst Poppera spíše v originále, případně si počká na nový překlad. K české diskusi Popperových názorů a především k české diskusi libovolného problému s užitím Popperových analytických nástrojů nám budou i nadále chybět spolehlivé české ter-míny.¹⁹⁾ Možná, že i poptávka po nich bude na čas menší, protože na základě ob-rázku, jež o Popperovi naše překlady podávají, se bude zdát, že nejde o nic po-zoruhodného.

Myšlenku, že by stát měl prostřednictvím grantové agentury finančně podpo-rovat vydávání takto připravených překladů, bychom považovali za výstřední. Možnosti, že jejich kvalita by odpovídala úrovni, na jaké se pěstují sociální vě-dy a politická filosofie na našich vysokých školách, bychom se hrozili.

JOSEF MOURAL

17) K řemeslným nedostatkům patří mj. i přezíravý postoj k terminologii tématu knihy vzdále-nějších oblastí, k tomu, že v řadě oborů se věcem už česky nějak říká: tak z astronomického ru-deho posuvu se v překladu stávají „rudé shluky“ (BH 82), z ohniska elipsy její „střed“ (BH 98), z počátečních podmínek podmínky „iniciální“ (BH 96 a dále) nebo „původní“ (OS II.223 a dále), z Pythagorovy věty „Pythagorův teorém“ (OS I.233) či „pythagorejský teorém“ (BH 90), z dokonalých těles tělesa „primární“ (OS I.224) a z Juliána Apostaty „Julián renegát“ (OS II.27). 18) Karl Jaspers napsal kdysi Hanně Arendtové (bylo to 4. 8. 1929, dávno před tím, než se ve 40. letech stala nakladatelskou redaktorkou na plný úvazek): „Korektury musíte číst pomalu a vždy-cky dvakrát: jednou po smyslu a jednou opticky kvůli chybám v tisku písmen a slabik. Čtení ko-rektur je velmi namáhavé a musí být vykonáváno důkladně.“

Životní dráha Karla Poppera se zlomila, když mu v pětapadesáti po mnohaměsíčním čtení ko-rektur vypověděly službu oči, které ani po operacích už nikdy nemohl podrobovat takové zátěži jako dříve, takže se už nikdy nepustil do psaní díla většího rozsahu.

Honili se Jaspers, Arendtová a Popper (všichni tři ostatně autoři, těšící se vydavatelskému zá-jmu Oikúmené) za chimérou? Rozumíme snad dnes lépe než oni, na čem ve světě ducha záleží? 19) Situaci by, doufáme, mohl brzy změnit k lepšímu chystaný překlad *Logiky vědeckého bádá-ní* od Jiřího Fialy.

Hejdánkova filosofie nepředmětnosti

Ladislav Hejdánek: NEPŘEDMĚTNOST V MYŠLENÍ A VE SKUTEČNOSTI
(Oikúmené, Praha 1997, 197 str.)

Česká filosofická literatura rozhodně není bohatá na vážné pokusy o rozvi-nutí nějaké vlastní filosofické koncepce. Že je dnes Ladislav Hejdánek ze zná-mějších českých filosofů patrně jediný, kdo o vypracování takové koncepce sou-stavně usiluje, konstatoval již před pěti lety Stanislav Sousedík.^{*)} Toto Hejdánkovo úsilí dostalo nyní konečně svou tištěnou knižní podobu: svazek s ti-tulem NEPŘEDMĚTNOST V MYŠLENÍ A VE SKUTEČNOSTI zahrnuje sice převážně stati a studie již v různé podobě uveřejněné (buď časopisecky, nebo v samizda-tu), přesto však poprvé představuje ucelenou a široké veřejnosti přístupnou kni-hu na Hejdánkovo hlavní filosofické téma «nepředmětného myšlení». Tato kni-ha nás navíc seznamuje nejenom se základními myšlenkami Hejdánkovy filo-sofické koncepce, ale i s hlavními etapami jejího vývoje. V kompozici svazku se rýsují tři takové etapy: 1) stati z šedesátých let, obsahující *in nuce* základní myšlenky Hejdánkovy koncepce «nepředmětného myšlení» a reflektující záro-veň dobový filosofický kontext jejího vzniku (*Svět bez člověka* /1964/, str. 23–31; *Filosofie člověka a tzv. «nepředmětné myšlení»* /1965/, str. 32–46); 2) roz-sáhlá stěžejní studie *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost* (/1982/, str. 68–136) představující doposud nejpropracovanější podobu Hejdánkovy kon-cepce (k této etapě náleží též fragment *Nepředmětné myšlení* /1982/, str. 47–67); a konečně 3) dva novější texty rozvíjející dva dílčí aspekty Hejdánkovy základní koncepce (*K otázce meontologické archeologie* /1987/, str. 137–166; *Filosofic-ký problém nepředmětnosti a jeho možný teologický význam* /1997/, str. 167–189). Kromě *Předmluvy* (str. 9–16) a *Doslovu* (str. 190–196) obsahuje svazek ve formě *Úvodu* ještě text přednášky proslovené na ustavujícím shromáždění Učené společnosti České republiky *Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení* (/1994/, str. 17–22).

* * *

Bylo by nepřiměřené chtít v pouhé recenzi postihnout všechny aspekty Hejdánkovy koncepce, která si klade za cíl postavit proti způsobu myšlení urč-ujícímu celou naši dosavadní filosofickou tradici model myšlení nového. Pokus-me se nicméně vystihnout alespoň základní rysy tohoto projektu.

Chceme-li porozumět Hejdánkove koncepci «nepředmětného myšlení», mu-síme mít nejprve jasno v tom, co u něho znamenají kategorie *předmětnosti* a *nepředmětnosti*, resp. *předmětného* a *nepředmětného myšlení*. Hejdánek vy-chází ze základní charakteristiky lidského myšlení, jíž je intencionalita: každé myšlení se k něčemu vztahuje, má povahu určité intence (48, 79, 101). Tato

*) S. Sousedík, *Meontologie L. Hejdánka*, Filosofický časopis XL, 1992, č. 4, str. 673.

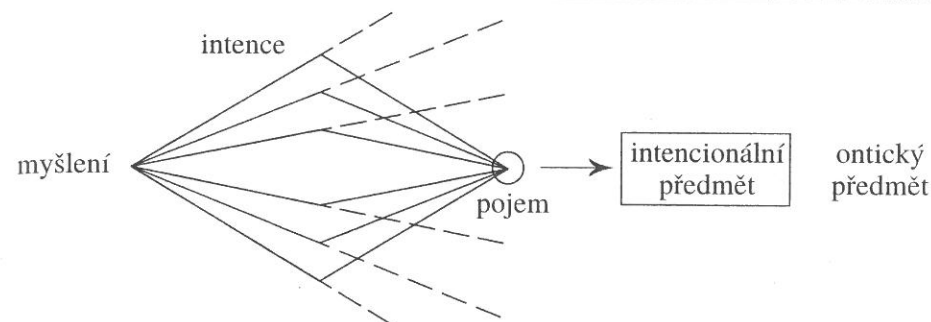
vztáženost může být podle Hejdánka v zásadě dvojího typu: předmětná a nepředmětná (39, 51, 101); v témže smyslu hovoří Hejdánek také o vztahu myšlení k «myšlenému» (= předmětná intence) a k «nemyšlenému» (= nepředmětná intence, 101). Když chce ilustrovat rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou intencí, užívá Hejdánek opakovaně téhož příkladu: manžel se na odchodu z domu ptá manželky, kolik je na teploměru stupňů, a manželka mu odpovídá, jen ať si ten kabát raději vezme (39, 49, 102). Tuto situaci vykládá Hejdánek následovně: předmětnou intencí (= myšlené) manželova myšlení je otázka, kolik je stupňů na teploměru, jeho nepředmětnou intencí (= nemyšlené) je otázka, zda si má vzít kabát; manželka z kontextu vyrozumívá, jaká je nepředmětná intence manželova myšlení (= nemyšlené), a činí ji předmětem (= myšlené) své odpovědi.

Každé myšlení, praví Hejdánek, má své intence předmětné a své intence nepředmětné (39, 50, 103), a v tomto smyslu je jistě každé myšlení předmětné i nepředmětné zároveň. Hejdánek však rozlišuje mezi předmětným a nepředmětným myšlením ještě v jiném smyslu: totiž jako mezi dvěma *přístupy ke skutečnosti*, jež se od sebe liší tím, že jeden (předmětné myšlení) se orientuje převážně, popř. výhradně na předmětné intence, kdežto druhý se orientuje převážně na intence nepředmětné. Příkladem předmětného myšlení v tomto smyslu je západoevropské filosofické (a vědecké) myšlení od Parmenida až po naše dny; příkladem nepředmětného myšlení v tomto smyslu je archaické myšlení mytické.

Abychom pochopili, co Hejdánek tak velice vyčítá «předmětnému myšlení» v tomto typologickém slova smyslu, musíme si zpřítomnit další distinkce, které náš filosof provádí.

Na straně nepředmětných intencí, jež jsou vlastní každému myšlení, rozlišuje Hejdánek mezi nepředmětnými intencemi *zpředmětnitelnými* a nepředmětnými intencemi *nezpředmětnitelnými* čili, jinak řečeno, mezi «nemyšleným», jež zásadně myslit lze, a «nemyšleným», jež nikdy nemůžeme učinit předmětem svého myšlení (103). Příklad s kabátem je typem nepředmětné intence, kterou zásadně zpředmětnit lze. Existují však podle Hejdánka i takové nepředmětné intence, jež bez dalšího nelze převést na myšlenkové intence předmětné.

Další podstatné distinkce se týkají předmětných intencí. Hejdánek je popisuje v souvislosti s rozбором tzv. pojmového myšlení. Předmětné intence jsou takové intence, které mají svůj «intencionální předmět». Za příklad intencionálního předmětu volí Hejdánek geometrický obrazec, a to trojúhelník (53, 79n.). Intencionální předmět není ani totéž, co «předmět v ontologickém smyslu» čili «ontický předmět», což je – rozumíme-li správně – skutečnost sama, ale ani totéž co «pojmem», který představuje jakýsi mezičlánek mezi myšlením jako pluralitou neuspořádaných intencionálních aktů a intencionálním předmětem jako jednotou předmětného smyslu. Pojem je jakousi mřížkou umožňující soustředění rozbíhající se intence myšlení právě na jediný intencionální předmět (79). K témuž intencionálnímu předmětu se přitom mohou vztahovat různé pojmy a naopak též pojem se může vztahovat k různým intencionálním předmětům (53). Na straně předmětné intence tak máme před sebou následující strukturu:



V této souvislosti není bez významu, že Hejdánek volí příklad intencionálního předmětu z oblasti geometrie. Rozdíl mezi pojmem a intencionálním předmětem se tu zdá být na první pohled dobře patrný: zatímco obecný trojúhelník jako *intencionální předmět* je charakterizován řadou geometrických vlastností, které lze postupně určovat (má tři úhly, tři strany apod.), *pojmem* obecného trojúhelníka takového geometrické vlastnosti nemá (pojmem není plošný obrazec, nemá úhly atd.), zato však je přesně vymezen tím, jak byl prostřednictvím určitých soudů definován (Hejdánek říká «nasouzen», 52n.). Geometrické obrazy však Hejdánek řadí mezi tzv. «ideální skutečnosti», jež pokládá za naše myšlenkové konstrukce (53). Otázkou, zda intencionálním předmětům v případě takovýchto ideálních skutečností odpovídá nějaký «ontický předmět», čili nic, se Hejdánek žel výslovně nezabývá. Zato naléhavě upozorňuje na to, že tam, kde intencionálními předměty myšlení jsou skutečnosti «reálné», existuje zásadní diskrepance mezi *neměnnou* povahou intencionálního předmětu, který je *mimočasový* či *nadčasový*, a povahou příslušného předmětu reálného (skutečného, ontického), jehož povaha je *dějová* či *událostní* (53n.).

Nuže, právě v tomto bodě nasazuje Hejdánek svou kritiku «předmětného myšlení» jakožto přístupu ke skutečnosti. Tato kritika praví doslova: «...chtějící se dobrat povahy samé skutečnosti a chtějící uchopit tuto skutečnost v jejím jádru, přenášíme nelegitimně neměnnou povahu intencionálních předmětů na předměty reálné, resp. vnášíme tuto neměnnost do reality, která je svou bytostnou povahou pohybem a děním, jako její ‚podstatu‘ či ‚substanci‘...» (54, srov. též 57, 91 aj.). Právě tento nelegitimní přenos *nečasové a neměnné* povahy intencionálních předmětů na reálnou skutečnost, která je *pohybem a děním*, je podle Hejdánka tím, čím se «předmětné myšlení» tolik prohřešuje na vlastní povaze skutečnosti.

Proč je tento přenos nelegitimní a proč je tak velmi škodlivý? Proto, že intencionální předměty jsou svou povahou nečasové a neměnné, kdežto skutečnost má povahu události a dění. Zde jsme u druhé podstatné stránky Hejdánkovi filosofie, která tvoří protějšek k rozborům struktury a povahy našeho myšlení, či spíše která je vlastním motivem Hejdánkova vášnivého boje proti předmětnému, rozuměj zpředmětnujícímu myšlení. Do této motivace nám dávají zvláště výmluvně nahlédnout zejména obě Hejdánkovi stati z šedesátých let. Hejdánkovi je totiž od počátku trnem v oku především jedno: zpředmětnující přístup k lidské bytosti, zvěčnění člověka a tomu odpovídající dehumanizace,

přesněji desubjektivizace kosmu. Pojetí člověka i přírody jako věcí a spolu s tím jdoucí manipulace člověkem i přírodou jako věcmi jsou podle Hejdánka důsledkem předmětného myšlení, oné fatální záměny událostného dění za intencionální předmět.

Právě v kritice desubjektivizace člověka i přírody je mladý Hejdánek zajedno s mladým Marxem a Karlem Kosíkem *Dialektiky konkrétního* (32–36). V důrazu na to, že jsoucno je svou nejvnitřnější povahou subjektivní a jako takové není redukovatelné na pouhý objekt, je pak zajedno s Hegelem. Hegel a Marx, filosof subjektu a filosof praxe, nestojí náhodou u kolébky Hejdánkova projektu nepředmětného myšlení. Jeden dal tomuto projektu do vínku myšlenku skutečnosti pojaté jako subjekt, který zvětšuje své nitro a zvětšuje svůj vnějšek; druhý mu dal do vínku myšlenku, že vztahem člověka ke skutečnosti není prvotně myšlení, nýbrž praxe, a že každé myšlení se proto zakládá na praxi.

Ale pohledme blíže, jak Hejdánek chápe skutečnost. Podle Hejdánka neleží v základech skutečnosti nic pevného, žádné «substance», nýbrž dění časové povahy (59nn.). Základní jednotkou skutečnosti je událost. Proto Hejdánek tomuto dění říká též «událostné dění». O tomto událostném dění pak náš filosof učí, že je «založeno vnitřně (niterně) a postupně se zvětšuje» (60, srov. též 122). Tomu je třeba rozumět z časové povahy události. Vnitřkem či nitrem události je její vlastní budoucnost: to, co ještě nenastalo a co tedy ještě není, a nemá proto žádný vnějšek, co však je vlastním umožňujícím počátkem každé události; tento budoucnostní moment události nazývá Hejdánek také «budost», aby jej odlišil od budoucnosti ve všeobecném slova smyslu (122). Naopak minulost události, to, čím událost byla – Hejdánek nazývá tento událostný moment také «bylost» (122) – je jejím vnějškem, přesněji jejím zvětšením, neboť časovost události, její přechod z «budosti» do «bylosti» není nic jiného než zvětšování jejího nitra (60, 122). Přitom vnějšek je čímsi bytostně nesamostatným, protože závislým na nitru. Třetí moment časovosti, přítomnost, nechápe Hejdánek punktuálně, jako mez rozhraničující minulost a budoucnost, nýbrž jako celost události, tj. jako událost *sub specie* jejích momentů budoucích i minulých, jako vše to, co je «při tom», když se událost děje (59, 118).

K pojmu události u Hejdánka dále patří, že událost může reagovat na jinou událost jen v jejím zvětšení (60), tj. že vztahy mezi jednotlivými událostmi se vždy již musejí opírat o jejich stránku minulou. Vzájemné vztahy jednotlivých událostí, jež mají původně povahu reakcí vnitřku na vnějšek (rozuměj budoucnosti na minulost), pak vytvářejí pletivo vnější skutečnosti, objektivizovaný «svět», jak mu rozumí moderní věda (61). Vztahy mezi událostmi jsou tedy chápány jako reakce a reakce je zase chápána jako děj implikující moment vnitřku a moment vnějšku.

Ne každá událost vstupuje v reakci s jinou událostí. Událost, která vstupuje v reakci s jinou událostí, tj. která se vztahuje k nějaké jiné události jako ke svému vnějšku, čímž se zároveň sama zvětšuje, se stává *subjektem* (63). Subjekt označuje u Hejdánka «zvláštním způsobem strukturovanou událost» (103), rozumějme: událost strukturovanou především časově, rozestupující se v (budoucnostní) nitro a (minulostní) vnějšek. Existují subjekty různého stupně či různé komplexity. Hejdánek nicméně v tomto bodě očividně váhá, kde leží práh,

nad nímž jsou události již subjekty. Jednou řadí mezi subjekty nejenom veškeré živé bytosti, velké a malé molekuly, atomy, ale dokonce i elementární částice a energetická kvanta (63), podruhé ponechává otázku subatomárních částic raději otevřenou (82). V každém případě však definuje jako subjekt každé jsoucno, které je vnitřně integrováno v celek. V tomto smyslu odlišuje subjekt od *agregátu*. Zatímco každá živá bytost je subjekt, je každý artefakt, např. hrnec, agregát: určitým způsobem uspořádaný, nikoli však vnitřně (rozuměj na základě vlastního vztahu k budoucnosti) sjednocený shluk nižších prvků (63). Agregáty pak samozřejmě na rozdíl od subjektů nemají povahu událostí: nejsou událostným děním. Právě tomuto rozdílu mezi subjektem a agregátem odpovídá u Hejdánka rozlišení mezi *pravým* a *nepravým jsoucnem* (64, 82): pouze subjekt – zato však každý subjekt, ať sebeelementárnější či sebekomplexnější – je pravým jsoucnem, tj. vnitřně integrovanou událostí, která má svůj vlastní vztah k budoucnosti a své rozmanité vztahy k minulosti, svůj vnitřek a svůj vnějšek, a která se právě v těchto vztazích a skrze ně *děje*. I nejnižší jednobuněčné organismy jsou takovými subjekty. A jsou to právě tyto dějící se subjekty, tato «pravá jsoucna», jež jsou skutečnými «stavebními kameny» universa (63). Pod prahem takového pravého jsoucna subjektní povahy se nachází říše «primordiálních událostí». Již jsme naznačili, že Hejdánek sám váhá, kam má tento práh umístit, a je zřejmé, že tato otázka pro něho zůstává otevřená mj. také natolik, nakolik zůstávají otevřené otázky kvantové fyziky. Ale tolik je jasné, že primordiální událost je definována jako událost, která je sice také vnitřně sjednocena, avšak sama o sobě ještě není subjektem, tj. nereaguje na událost vůči sobě vnější, a tak se nevyděluje jako cosi samostatného; každá primordiální událost je nicméně «nejjednodušším potenciálním subjektem» (63), tj. událostí, která se «za určitých okolností a díky určité komplikovanosti» může subjektem stát (82). Podobně nezřetelný jako tento práh subjektního bytí je také jeho strop: úroveň, nad níž určité integrované celky zahrnující jednotlivé subjekty již nejsou samostatnými subjekty (otevřenou ponechává Hejdánek tuto otázku u skutečností, jako jsou les, včelstvo, lidská rodina apod., 82, 129n.). Kromě toho existují ještě různé přechodové útvary na hranici mezi pravými a nepravými jsoucnými, mezi subjekty a agregáty: takovými přechodovými útvary jsou např. biotop či biosféra (64).

Tak tedy vypadá v hrubých rysech *skutečnost* v pojetí Ladislava Hejdánka. Chápeme již, proč mu tolik záleží na tom, abychom k této skutečnosti, která má sice svou vnější a potud «zpředmětnitelnou» – tj. intencionálně fixovatelnou, ideovatelnou – stránku, ale která je především událostným dějstvím jednotlivých subjektů, nepřístupovali jako k mrtvým předmětům typu pouhých agregátů a abychom na ni nepřenašeli nečasovou a nedějinnou povahu intencionálních předmětů.

Tato «zpředmětnující» tendence lidského myšlení, proti níž vede Hejdánek svou obrazoboreckou kampaň, ostatně není podle našeho filosofa náhodná, nýbrž odpovídá hlubokému sklonu lidského subjektu uzavírat se před niternou, z budoucna se otevírající dimenzí bytí. Je to výraz útěku člověka před vlastní povahou skutečnosti jakožto událostného dění, které je otevřené a za něj reflexivní bytost, jíž člověk je, musí přejímat a nést osobní odpovědnost. Právě tuto

tendenci má podle Hejdánka předmětné myšlení společnou s myšlením mytickým. Mytické myšlení, jak jsme již viděli, je pro Hejdánka na jedné straně opozitem k myšlení předmětnému: je jím natolik, nakolik je na rozdíl od předmětného myšlení orientováno převážně na «nepředmětné intence». Na druhé straně však sleduje mytické myšlení v Hejdánkově pojetí též cíl jako myšlení předmětné: uzavřít se budoucnosti a fixovat se pouze na «minulou», tj. vnější stránku skutečnosti. Mytické myšlení není v dosahování tohoto cíle o nic méně úspěšné než myšlení předmětné, jakkoli odlišný je jeho způsob. Zatímco předmětné myšlení hledí především získat od skutečnosti odstup, aby ji mohlo popisovat, racionalizovat, analyzovat a posléze ovládat, mytické myšlení umožňuje člověku právě pro svůj nepředmětný ráz, aby se s minulostní stránkou skutečnosti přímo ztotožňoval a aby v mýtu, ritu a náboženském prožitku vůbec toto ztotožnění stupňoval a intenzifikoval až k pocitu naprostého překrytí událostného dění mytickými archetypy minulosti (srov. 24–27, 67 a 104n.).

Hejdánek přitom odvozuje genezi předmětného myšlení ve smyslu přístupu ke skutečnosti, který se uzavírá jeho budoucnostní dimenzí, přímo z myšlení mytického. Vidí z tohoto hlediska přímou souvislost mezi mytickými archetypy a prvotní podobou evropské filosofické tradice, jak se formovala ve starém Řecku, zejména u Parmenida, Platona a Aristotela. «Řecká filosofie,» píše Hejdánek, «přes veškerou svou kritiku a polemickou navazuje na archetypické myšlení. Počátky (archai) prvních filosofů, Platonovy *ideje* i Aristotelovy *formy* představují racionální pročištění, ale tím i prohloubení archetypického myšlení» (43). V západní filosofické (metafyzické) tradici – jejímiž krajinami prochází Hejdánek v botách vskutku sedmimílových – spatřuje náš filosof náběh k překonání zpředměťující tendence filosofického myšlení až teprve u Leibnize v jeho pojmu nitra (71), a pak především u Hegela a Marxe (30, 37, 39, 72 n.), jak jsme již viděli. Tak je Hejdánkovi celá tato tradice od svých starořeckých počátků až do 18. a 19. století převážně jen výrazem předmětného myšlení.

Co proti této tradici předmětného myšlení Hejdánek staví? *Myšlení nepředmětné*, jemuž říká též *alternativní* (87). I ono má pro Hejdánka svou tradici: izraelské proroky, «rozmanité křesťanské, nejčastěji okrajové nebo přímo kacířské proudy», utopisty, revoluční myslitele (44, srov. též 30, 58). Základním rysem myšlení této alternativní tradice je jeho otevřenost budoucí dimenzi skutečnosti. Když Hejdánek uvažuje o tom, jak dnes – podle něho na konci epochy myšlení předmětného – koncipovat projekt tohoto alternativního myšlení, klade důraz zejména na to, že nepředmětné myšlení se nemá vzdávat nejceněnějšího vynálezu řecké filosofie, jímž je myšlení *pojmové*. Bude to tedy i nadále myšlení, které bude mít své intencionální předměty, na něž bude zaměřeno prostřednictvím pojmů, ale jeho hlavní pozornost bude upřena na «pravá jsoucna, z nichž nejbližší nám jsou živé bytosti [...] a lidé» (87). Hejdánek chce vypracovat myšlenkové modely událostí a vztahů mezi událostmi (88). Výsledkem nepředmětného myšlení nemá být «konstrukce předřetů vtisknutých do skutečnosti», nýbrž «otevřenost vůči té stránce skutečnosti, která nemůže být chápána jako skutečná danost» (91).

S tímto projektem jsou ovšem spjaty jisté metodologické obtíže, jichž je si Hejdánek dobře vědom. Jakým způsobem lze totiž myšlenkově minit, tj.

intencionálně se vztahovat k nepředmětné stránce skutečnosti (65n.)? Jak se výslovně vztáhnout k nepředmětnosti jako takové, aniž bychom ji ztotožnili s intencionálním předmětem myšlení, a jak přitom neopustit rozlišující pojmové myšlení řeckého typu? A lze vůbec myslet nepředmětnou, tj. ryze vnitřní skutečnost *jako takovou*? Je takováto skutečnost možná jako samostatná, tj. jako «ryzí nepředmětnost» (65)? Právě v těchto otázkách vidí Hejdánek «problém nepředmětného myšlení soustředěn v rozhodujícím ohnisku» (65).

A skutečně, právě Hejdánkův pokus o odpověď na problém «ryzí nepředmětnosti» patří k nejzajímavějším kapitolám jeho knihy (104–113). Hejdánek se snaží nalézt přístup k «ryzí nepředmětnosti» pomocí rozboru *reflexivní aktivity lidského ducha*. Hejdánek nazývá *akcí* každý výkon subjektu, který se aktivně a prakticky vztahuje ke skutečnosti kolem něho; *reflexí* pak nazývá takovou akci, která se aktivně a prakticky vztahuje k již provedené vlastní akci (104). Přitom každá akce má – jak již víme – povahu reakce nitra ve vztahu k vnějšku: každá akce je založena «niterně», «zevnitř», «subjektně», ale vztahuje se ke svému předmětu (105). Akcí (či reakcí) se konstituuje a rekonstruuje subjekt, který je pak v reflexi tematizován nejenom jako danost (vnějšek), ale také a zejména jako nedanost (vnitřek, 106). Tato vnitřní – nepředmětná – stránka subjektu, která je počátkem každé jeho akce, je zároveň tím, co umožňuje tuto akci reflektovat. Hejdánek o této složce reflexe hovoří jako o momentu, který umožňuje «odstup» subjektu reflexe od sebe samého (106n.). Tento odstup nazývá Hejdánek termínem *ekstasis* (107). Tak je reflexe akcí, která se vrací nejenom k předmětné stránce aktivity subjektu, ale zároveň k její stránce niterné, nepředmětné: k tomu momentu subjektního bytí, který je jeho čistou otevřeností do budoucnosti a z něhož se «časují» všechny jeho akce. K tomuto momentu se reflexe jednak vrací jako k počátku (k niterné stránce) reflektované akce, jednak se ale do něho sama musí ponořit jako do momentu umožňujícího sám reflexivní odstup. Proto je reflexe aktem, v němž se subjekt eminentním způsobem dotýká toho, co je niterným umožněním každé akce: nitra, které předchází každému vnějšku a které je právě ve své bytostné předchůdnosti (tj. budoucnosti) *jako takové* nezvzvěšitelné, a tedy nezpředmětnitelné. Tuto hlubinu niternosti nazývá Hejdánek «ryzí nepředmětnost». Moment reflexivního aktu, v němž se subjekt této hlubině vzdává, pak nazývá «ekstase». «Pouze v momentu *ekstase* (a tudíž pouze v rámci reflexe) dochází k jakémusi 'setkání' subjektu s posledním zdrojem každé aktivity a každého událostného dění vůbec, tedy i se zdrojem každého subjektu (neboť subjekt je jen zvláštním způsobem strukturovanou událostí); tím [tj. tímto zdrojem – F.K.] je ryzí nepředmětnost...» (107).

Jinou cestou k ryzí nepředmětnosti je úvaha o integritě světa vcelku (119–121). Čím je garantována celkovost a souvislost světa? – ptá se Hejdánek (119). Jejím garantem nemůže být žádný subjekt, protože žádný subjekt nemůže prolomit či rozšířit hranice svého «osvětí», rozuměj hranice toho, k čemu se subjekt vztahuje v aktech zvnějšňování a zvnitřňování. Svět vcelku je u Hejdánka «neosvojitelnou», do žádného «osvětí» nezařaditelnou skutečností. *Ex definitio* ne prý nemůže existovat žádný takový subjekt, který by mohl provést úhrn všech jsoucen (119). Jak tedy Hejdánek řeší problém integrity světa? Nejprve

rozvíjí úvahu o možné diskontinuitě světa: «...protože vycházíme [...] od jednotlivých událostí a zakládáme kontexturu světa vcelku na jejich vzájemných reakcích, lze se značnou pravděpodobností předpokládat, že alespoň na jisté dosti časné úrovni existoval stav, kdy k vytvoření ‚světa vcelku‘ ještě nedošlo» (120n.). Z opačné perspektivy lze uvažovat také o možné desintegraci původně integrovaného světa vcelku (120). Z této dvojí úvahy plyne, že vzájemná reaktivita jednotlivých událostí není schopna integrity světa garantovat. Protože Hejdánek nejprve vyloučil možnost, že by tato integrity mohla být garantována nějakým subjektem, a protože nyní ukázal, že ji nelze zakládat ani na vzájemně spojených a propojených aktivitách subjektů, dovozuje, že se myšlenky souvislého světa vcelku musíme buď vzdát, anebo ji opřít o základ jiný, než jakým jsou jsoucná (události, subjekty), k jejichž povaze náleží rozlišení vnějšku a vnitřku (121). A protože vnějšek je vždy čímsi odvozeným od vnitřku, musela by to být právě ona povždy budoucí hlubina niternosti, kterou Hejdánek nazývá «ryzí nepředmětnost» (121). «Svět vcelku,» uzavírá Hejdánek tuto úvahu, «může být ve své integritě vskutku založen jenom na ryzí nepředmětnosti, neboť ryzí nepředmětnost je ‚jedna‘. Nemajíc vnějšku a jsouc ryzím vnitřkem, je tím ‚jedním a celým‘, které Parmenidés falešně hypostazoval jako absolutní jsoucno. Mimořádně závažným teoretickým problémem je vztah mezi jednotou ryzí nepředmětnosti a pluralitou událostí jakožto vnitřně sjednocených částí zvnějšňujícího se dění...» (121).

* * *

Není tu dostatek místa na to, abychom mohli sledovat Hejdánkovy úvahy do všech jejich zákrutů a důsledků. Nicméně náčrt základních rysů Hejdánkovy koncepce nepředmětného myšlení, který jsme zde podali, snad postačí, abychom se mohli odvážit formulovat několik poznámek na okraj této koncepce.

1) Jisté pochybnosti pociťujeme nad Hejdánkovým příkladem nepředmětných myšlenkových intencí. Muž, který se ptá manželky, kolik je stupňů na teploměru, aby se dozvěděl, zda si má či nemá vzít kabát, *myslí* na kabát nepochybně značně předmětně. Rozdíl zde není mezi předmětnou a nepředmětnou intencí myšlení, ale mezi tím, na co muž *myslí* a co *říká*. Že je řeč díky kontextu schopna označovat i to, co není přímo vysloveno, je vlastností řeči. Že určité myšlenky, resp. intencionální předměty, souvisejí s jinými myšlenkami, resp. intencionálními předměty, např. stupeň venkovní teploty s kabátem, je opět určitá souvislost na straně intencionálních předmětů (v husserlovské terminologii na straně předmětného smyslu): k intencionálnímu předmětu ‚kabát‘ náleží, že chrání člověka před zimou, a k intencionálnímu předmětu ‚stupně Celsia‘ zase náleží, že je měříme proto, abychom zjistili, zda nám bude horko nebo zima. Proto *hovoříme-li* o stupních na teploměru, můžeme *spolumínit* i otázku oblečení, a naopak *hovoříme-li* o kabátu, můžeme *spolumínit* i otázku teploty. Tato možnost spolumínění se opírá o strukturu intencionálního předmětu (předmětného smyslu) samého a potud na ní není nic nepředmětného.

2) Jisté otazníky vyvolává i další Hejdánkuv příklad. Když charakterizuje povahu intencionálních předmětů, volí si Hejdánek za příklad vždy geometrické

obrazce (trojúhelník). Přitom geometrické obrazce pokládá za «ideální skutečnosti», na rozdíl od «reálných». Zatímco ideální skutečnosti jsou podle Hejdánka myšlenkové konstrukce, o reálných skutečnostech to neplatí: reálné skutečnosti jsou ontické předměty dějově-časové povahy. Hejdánkuv příklad na rozdíl mezi pojmem a intencionálním předmětem je přitom vzat z oboru ideálních skutečností: zatímco intencionální předmět ‚obecný trojúhelník‘ má vlastnosti rovinného obrazce, pojem obecného trojúhelníka tyto vlastnosti nemá. Jak je tomu ale v případě, že intencionálními předměty myšlení jsou skutečnosti reálné, tedy nikoli pouhé myšlenkové konstrukce, nýbrž předměty v ontologickém smyslu (ontické předměty)? Jaký je v tomto případě rozdíl mezi pojmem, intencionálním předmětem a příslušným ontickým předmětem? Má intencionální předmět vlastnosti předmětu ontického? Nepochybně nikoliv, neboť je-li ontickým předmětem např. strom, nebudeme o intencionálním předmětu předpokládat, že roste. To však znamená, že struktura ‚pojem – intencionální předmět (– ontický předmět)‘ není v obou případech symetrická. Intencionální předmět ‚trojúhelník‘ totiž u Hejdánka spadá v jedno s trojúhelníkem samým, tj. s myšlenkovou konstrukcí ‚trojúhelník‘, která je plošným obrazcem. Intencionální předmět ‚strom‘ však nespadá v jedno se stromem samým, tj. s ontickým předmětem ‚strom‘, který je dějově-časovou skutečností. Navzdory této asymetrii Hejdánek předpokládá, že povaha *všech* intencionálních předmětů je táž: nadčasová a neměnná. Z Hejdánkovy analýzy se zdá vyplývat, že všechny intencionální předměty mají touž ideální povahu, jakou mají samy geometrické obrazce. Ale platí to skutečně? Tato teze má dva předpoklady: (1) že neexistuje žádná diference mezi intencionálním předmětem ‚trojúhelník‘ a trojúhelníkem jakožto ideální skutečností; (2) že povaha intencionálního předmětu vztahujícího se k reálné skutečnosti je ideální ve stejném smyslu, jako je ideální skutečností trojúhelník. Oba tyto předpoklady by bylo třeba prokázat.

3) Předchozí otázka nás vede k otázce další: jaký je vlastně u Hejdánka vztah mezi předmětem intencionálním a předmětem ontickým? Tento vztah není v Hejdánkově knize dostatečně vyjasněn. Zdá se, že Hejdánek přece jenom předpokládá jakýsi adekvátní model: ontický předmět je událostná skutečnost; intencionální předmět je předmět myšlení, které tuto skutečnost postihuje. Nakolik je však povaha intencionálního předmětu vždy nečasová a nedějová, nemůže ji postihnout adekvátně. Proto je zapotřebí soustředit se na nepředmětné intence, které dějovou povahu skutečnosti nějakým způsobem konotují. Potud Hejdánek. Ale co když intencionální předmět sám není něco tak docela nedějového a nečasového? Co když mezi intencionálním a ontickým předmětem dochází k nějaké interakci? Co když skutečnost v ontologickém smyslu, skutečnost sama, není ve své vlastní povaze na intencionálních předmětech zcela nezávislá? Co když pro ni není zcela lhostejné, jak je myšlena?

4) Mohli bychom se ptát, proč nemůže *ex definitione* existovat subjekt, který by byl garantem integrity světa. Subjekt je přece u Hejdánka definován jednak tím, že je to zvláštním způsobem strukturované, vnitřně integrované jsoucno, resp. událost, jednak tím, že je to jsoucno, resp. událost, které se nejenom zvnějšňuje, tj. reaguje na událost, která je vůči němu vnější, ale také zvnitřňuje

je, tj. vrací se opět k sobě a přivtěluje ke svému nitru něco ze svého zvnějšnění. Každý subjekt se takto vztahuje ke svému okolí, jehož významé «části» si osvojuje jako své «osvětí», jímž je pak trvale obemknut. Naproti tomu svět se u Hejdánka jeví jako pletivo vzájemných reakcí mezi subjekty. Přitom víme, že událost může na jinou událost reagovat jenom v jejím zvnějšnění a že událost, která je schopna se zvnějšňovat, je právě subjekt. To znamená, že svět je přesněji řečeno pletivem vzájemných reakcí mezi subjekty a reakcí subjektů na nesubjektivní události. Svět pak nutně musí být jakýmsi vnějškem *par excellence*, jehož vnitřkem jsou samy subjektivní události. Nuže, subjekt, který by provedl «úhrn všech jsoucen», by musel být subjektem, který by se nejprve k veškerosti vzájemných reakcí mezi subjekty a subjektivními i asubjektivními událostmi vztáhl jako ke svému vnějšku a který by je v aktu návratu k sobě zvnitřnil jako své vlastní «osvětí», jež by pak k němu nerozlučně patřilo. Co nám brání, abychom takový subjekt – byť jen hypoteticky a modelově – koncipovali?

5) A nakonec poslední poznámku. Zdá se nám, že Hejdánkův pokus o filosofii «nepředmětného myšlení» má více a významnějších filosofických antecedentů, než je náš filosof ochoten uznat. Hejdánkův model «ryzí nepředmětnosti» má např. tak frapantní styčné body s novoplatonským, zejména Plotinovým, pojetím Jedna, že si toho opravdu nelze nevšimnout. I novoplatonici přece znají to, co je «před každým něco», tedy ryzí nepředmětnost, i oni znají dialektiku nitra a vnějšku a právě tak i myšlenku ryzího vnitřku, který nemá žádný vnějšek, a který je právě proto jakožto nevýslovné «Jedno» garantem celkovosti světa. Ba co více, i oni znají myšlenku vnitřního dynamismu bytí, kterou zdědili od starých stoiků, pro něž nejenom každá jednotlivá věc, ale celý svět nejsou ničím jiným než *procesem* nejvyššího božství. Leibnizova koncepce ni-ternosti (monady, která nemajíc oken ani dveří přesto ve svém nitru zrcadlí veškerenstvo), Hegelova koncepce zvnějšňujícího, resp. zvnitřňujícího se subjektu (ducha) – to vše má nejenom své předobrazy již na půdě antické metafyziky, ale především také své bohaté dějiny na půdě evropské filosofie (a teologie) v jejím celku. Teoretický problém vztahu mezi jednotou ryzí nepředmětnosti a pluralitou událostí jakožto vnitřně sjednocených částí zvnějšňujícího se dění, kterým – jak poznamenává Hejdánek – byl fascinován např. mladý Teilhard de Chardin (121), fascinoval už starého Platona (stačí jen číst Platonova *Parmenida*), o Platonových novoplatonských nástupcích ani nemluvě. Tyto (a případně i další) skutečnosti by snad nebylo nutné zdůrazňovat, kdyby Hejdánek výslovně a opakovaně, avšak nepodloženě a nespravedlivě nezatracoval celou metafyzickou tradici od Parmenida až do Leibnize či Hegela.

Proti této výhradě Hejdánek jistě namítne, že je ve své kritice v právu, protože celá tato tradice «předmětného myšlení» pomíjí časový a událostný charakter skutečnosti, pročez zaměňuje pravá jsoucna za nepravá, desubjektivizující a zvěčňující člověka i přírodu. Nepopírám, že takové tendence v západní filosofické tradici snad existovaly a existují. Ale převažují skutečně? Začtème se do velkých myslitelů: Platona a Aristotela, Plotina a Augustina, Eriugeny a Tomáše, Spinozy a Kanta aj. – a rozmyšlejme o jejich pojetí skutečnosti v celé jeho *diferencovanosti*. Možná, že v něm nalezneme více «nepředmětných» rysů, než bychom předpokládali.

A naopak, pokusme se co nejpřesněji a nejdiferencovaněji myslet skutečnost tak, jak nás k tomu vede Ladislav Hejdánek: možná, že narazíme na problémy, které naše tradice již řešila, a že budeme sami nuceni obírat se formulacemi a koncepcemi, kterými se již ona obírala. A možná, že nebudeme ve všem moudřejší.

Také vůči minulosti, nejen vůči budoucnosti, se lze uzavírat a otevírat a také vůči ní se lze vztahovat «zpředmětňujícím» a «nezpředmětňujícím» způsobem. Také jí je třeba být práv – vždyť i ona se kdysi odvíjela z budoucnosti...

FILIP KARFÍK

Postmoderní filosof na českém tržišti

Nedávno vydaná kniha Václava Bělohradského *MEZI SVĚTY & MEZISVĚTY* (Votobia Praha 1997), autorský výběr rozhovorů a esejů z let 1992–96, poskytuje vhodnou příležitost, abychom se pokusili o prozatímní kritickou bilanci jeho publicistického podnikání. Kniha jen zvyrazňuje to, co autorova žurnalistická činnost v uplynulých sedmi letech dostatečně prokázala, totiž že jeho ctižádostí není jen psát do novin – zajímavě a čtivě – o filosofických, politických a v nejširším slova smyslu kulturních tématech, a pěstovat tak, co sám šťastně nazval kulturou obecných otázek. Bělohradského „mediální strategie“ zjevně mří dál: usiluje o to vést filosofii z universitních zdí a zjednat jí místo na veřejném fóru; vrátit filosofickému slovu veřejný status, jaký mu náleží; rekonicipovat filosofii vzhledem k nutnosti rozvíjet a bránit ve společnosti jakýsi společný jazyk, společnou řeč obce, jako předpoklad dorozumění o tom, co nás rozděluje, a tedy předpoklad fungující demokracie. Zkrátka, autorovou publicistikou se jako červená nit táhne – kniha nám to připomíná – otázka po smyslu filosofie v této postmoderní době.

Podle Bělohradského «od svých řeckých počátků je filosofie něco, co patří na „agoru“, na náměstí.» Jenomže: «Dnes je to agora elektronická a je těžké na ní obstát, protože nesnáší abstrakci; chce tvá-

ře a obrazy, pohyby a události – ne pojmy a souvislosti.» (70) Je-li tomu tak, je těžké si představit, jak by na ní filosof vůbec mohl uspět: nepouští se do beznadějného podniku, snaže se na takovouto agoru propašovat filosofické myšlení, jež se přece bez abstrakce, bez pojmů a souvislostí neobejde? V každém případě ho čeká nerovný zápas, vyžadující nemalou odvahu a vynalézavost. Bělohradskému jedno ani druhé nechybí, je ochoten riskovat: «*Musel jsem se zabydlet v médiích a používat jistých rétorických a literárních forem, což filosof, který počítá s tím, že ho čte jen odborný čtenář, nedělá. Je to samozřejmě chození na pokraji propasti, je tu riziko, že historický smysl filosofického podnikání bude promarněn.*» (51) Tedy partie je dramaticky rozehrána a konce mohou být i dosti hrozné. Pád do propasti autorovi samozřejmě nepřejeme, ale jinak se utěšujeme myšlenkou, že i kdyby jeho filosofické podnikání skončilo nedejbože krachem, *historický smysl* filosofie tím zásadně snad promarněn být nemusí.

Bělohradský tedy počítá s jistým rizikem, ale nijak ho bohužel nespecifikuje. „Chození na pokraji propasti“, to nám připadá příliš abstraktní, vždyť ani my nepíšeme tuto kritiku pro odborného čtenáře; a tak prvním naším krokem bude ukázat konkrétněji, jaké podoby na sebe řečené riziko může brát. Použijeme k tomu mate-