

FILOSOFIE NEPŘEDMĚTNOSTI Disputace s Ladislavem Hejdánkem

Disputace s Ladislavem Hejdánkem o jeho filosofii nepředmětnosti se konala 21. června 2004 na Evangelické teologické fakultě UK v Praze z podnětu jeho kolegů na katedře filosofie této fakulty i jiných jeho přátel. Na naši žádost předložil Ladislav Hejdánek dvanáct tezí shrnujících hlavní body jeho filosofického rozvrhu (tyto teze jsou datovány v Písku 28. 3. 2004). Účastníci disputace si připravili své reakce na tyto teze a Ladislav Hejdánek na ně ještě před disputací písemně odpověděl. Na disputaci samé byly tyto příspěvky předneseny v mírně modifikované podobě, částečně zohledňující Hejdánkovy reakce, a rozvinula se o nich bouřlivá diskuse. Podoba, v níž zde příspěvky uveřejňujeme, není věrným záznamem této pamětihodné události, a to ani v textu jednotlivých příspěvků, ani v jejich pořadí, ba ani v obsazení účastníků. Václav Němec svůj příspěvek po disputaci modifikoval, Filip Karfík přednesl zcela jiný příspěvek, který zde zaznamenán není, a dodatečně přistoupil se svou poznámkou k Hejdánkově filosofii na vlastní žádost Jan Payne, který se disputace neúčastnil. Také reakce Ladislava Hejdánka byly po disputaci nově stylizovány a nezachycují diskuse, které na disputaci samé proběhly, a částečně revidují i Hejdánkovy reakce původní.

Texty, jak je zde otiskujeme, nicméně představují hlavní otázky, které Hejdánkovy teze a jeho filosofie nepředmětnosti vyvolaly, i Hejdánkovy odpovědi na ně. Vedle příspěvků reagujících bezprostředně na předložené teze s jejich představou „nitra“ a „vnějšku“ (P. Kouba, L. Karfíková) zde čtenář nalezne poznámky k jiným aspektům Hejdánkovy filosofie – k jeho pojetí skutečnosti (J. Kranát) či reflexe (F. Karfík) – a posléze i zpochybnění Hejdánkova konceptu události z fenomenologických pozic (J. Čapek) a jeho požadavku nepředmětného myšlení jako rozchodu s celou tradicí evropské filosofie (V. Němec). Dodatečně připojený referát J. Payna ukazuje naopak příbuznost Ladislava Hejdánka s některými jeho předchůdci a upozorňuje na pojem pravdy jako nepředmětnosti *par excellence*.

Lenka Karfíková

Teze Ladislava Hejdánka

1. Leukippovy a Démokritovy „atomy“ byly perspektivním nápadem, ale zůstaly sterilní, protože atomy na sebe navzájem nereagovaly (resp. reagovaly jen mechanicky), jelikož neměly „nitro“, resp. nebyly niterně sjednoceny.
2. Leibnizovy „monády“ byly geniálním nápadem, pokud jde o jejich „nitro“, ale ani díky němu nebyly schopny komunikovat (leč snad přes Monádu monád).
3. Hegel rozpoznal důležitost oken (a dveří) „monád“ (ale neřikal jim tak) pro možnost zvnějšňování a zvnitřňování, ale k problému skutečné komunikace mezi nimi se blíže nedostal, protože nadále držel spinozovskou paralelitu vnitřního s vnějším.
4. Kierkegaard dobře rozpoznal chybu v této paralelitě a proklamoval tezi, že v nitru je vždycky víc, než může být zvnějšněno (zatímco ve vnějším světě – můžeme dodat – je vždycky víc, než může být zvnitřněno). Tím vlastně rozvrhl obrovskou problematiku, aniž snad o tom přesně věděl.
5. Teilhard de Chardin navázal na Leibnizovy monády („přirozené jednotky“), nechal jim tělo v prostoru, zdůraznil jejich aktivitu, ale nedocenil povahu časovosti (zůstal u aristotelského, resp. tomášovského ztotožnění bodu A s bodem Ω).
6. Z velmi odlišných východisek dospěl Whitehead k pojetí „události“ jako dějícího se (procesuálního) ne-předmětu, resp. anti-objektu, a aplikoval je jak na svět fyzikální (*Philosophy of Nature*), tak biologický (*Philosophy of Organism*), a posléze i lidský, resp. sociální (jen v náčrtcích; pokračují v tom Hartshorne a procesuální theologové i filosofové).
7. V jakési nedokončené „syntéze“ je možno „subjekt“ koncipovat jako nejen vnitřně, ale i vnějšně se dějící (odehrávající) „monádu“ (toho slova znovu použil Husserl, v rukopise), jako integrovanou

- událost, která má svůj počátek, průběh a konec, aniž by musela mít pevného nositele (substrát).
8. Přijmeme-li pojetí „události“ jako východisko, je zřejmé, že událost je „jsoucí“ (v tradičním smyslu) jen zčásti, zatímco z nerosovatelně větší části „už není“ a „ještě není“. To nás vede k prvnímu kroku, jímž rozšíříme své pojetí skutečnosti z pouhé aktuality na vlastní minulost (bylost), jakož i na vlastní budoucnost (budost) – aniž bychom tento velký problém redukovali na nic neřešící záležitost modalit (a za použití pseudopojmu „možností“).
 9. A nyní můj krok nad to: tak jako okolí vnějšku subjektu (jakožto události) nejen přesahuje mez tohoto jeho vnějšku, ale jde dál a dál do „skutečného světa“ a jeho předmětných kontextů, tak i vnitřní stránka (nitro) subjektu (jakožto události) má sice někde svou mez, ale je svými počátky spjata s celým „niterným světem“, který přesahuje vlastní nitro subjektu. Na tomto místě se ukazuje nedostatečnost termínu „vnitřní“ a „niternost“, neboť jakoby sugereje cosi uvnitř mezi subjektu. Proto je někdy třeba radikálně sáhnout k termínu jinému – zatím využívám možnosti negace a mluvím o „nepředmětnu“.
 10. Že však nejde o „dva světy“, vnitřní a vnější, předmětný a nepředmětný, je už na první pohled vidět z toho, že ve vnějším okolí každého subjektu je množství jiných subjektů, pro něž je tento subjekt součástí jejich vnějšího světa. Ale stejně jako subjekt, od něhož jsme vyšli, také všechny ostatní subjekty („přirozené jednotky“) mají své nitro (svou nepředmětnou stránku), takže nemohou být redukovány na pouhé „předměty“. Tak jako jednotlivý subjekt coby skutečná „unité naturelle“ drží „pohromadě“ (v „jednotě“) spjatostí vnitřní a vnější stránky, také tzv. vnější a vnitřní (celý) svět drží pohromadě nesčíslnými pouty prostřednictvím všech ostatních subjektů.
 11. A zde je můj druhý krok: vztah mezi nitrem a vnějškem subjektu (přirozené jednotky) nesmí být chápán jako prostorový, nýbrž také a dokonce především jako časový. Ať už je čas čímkoli a má jakékoli pozoruhodné kvality, děje se pouze prostřednictvím (aktivních) subjektů, tj. přicházející budoucnost „protéká“ dveřmi a okny nebodové „monády“, a jen tak se stává aktualitou a dále odtéká do minulosti.

12. Aby všechny tyto zvláštnosti mohly být podrobeny náležitému zkoumání, je třeba se na ně „správně“ dotazovat; až dosud nebyly příslušné otázky správně položeny, a proto odpovědi musely zůstat neuspokojivé. Správné rozpoznání a vědění fenoménů nám otevře cestu nejen k novým termínům, ale i k novému způsobu práce s nimi, tj. k novému myšlení.

NEPŘEDMĚTNOST VE SKUTEČNOSTI: ryzí budoucnost, nebo živá přítomnost?

Pavel Kouba

Body, které zformuloval Ladislav Hejdánek pro tuto diskusi, zaujmou na první pohled tím, že nevycházejí z frontální opozice vůči filosofické tradici, a snaží se naopak rekonstruovat linii motivů, které tvoří genealogii jeho pozice. I když tato úzká genealogická linka vede až do antiky, vyrůstá podle mne Hejdánkova filosofická pozice bytostně z novověké problematiky a je srozumitelná jen jako reakce na ni. Zpětná projekce kartesiánského modelu „předmětného myšlení“ přitom brání plně využít potenciálu staršího myšlení, a to často i vzhledem k tématům, která jsou pro Ladislava Hejdánka samého klíčová, jako je např. *logos*; nabízela by se i *dynamis*, již lze chápat jako schopnost zvnitřňovat a zvnějšňovat se, tj. „reaktibilitu“, a řada dalších, o *fysis* nemluvě (protože o ní Ladislav Hejdánek nemluví).

Právě ve vztahu k novověké myšlenkové situaci, tj. tam, kde Hejdánek odmítá rozdělení skutečnosti na dvojí *res*, mi jeho pozice připadá nejpřesvědčivější. Proti rozdělení, v jehož důsledku se z přírody stal neživý, statický předmět a z člověka neskutečné, „matematicky“ poznávající vědomí, se Ladislav Hejdánek snaží už od šedesátých let vybudovat jiný myšlenkový přístup ke skutečnosti. Jedním z výrazů změněného pojetí skutečnosti, v němž nebude proti sobě stát svět bez subjektu a subjekt bez světa, je koncept „monády“, v němž se *res extensa* a *res cogitans* propojují.

Pojem monády má vést od subjektu jako „úběžníku introspekce“ k subjektu jakožto „stavebnímu kameni“ universa. Jsoucno tu není myšleno v jediném uni-versálním vztahu k poznávajícímu vědomí, nýbrž ve světě, jakožto neoddělitelné od konstitutivních vztahů k jiným věcem. Třebaže se tento pojem subjektu vztahuje na jsoucno vůbec (včetně „předživého“), jeho vodítkem jsou živé bytosti, zřejmě proto, že u nich nelze od jejich vazeb ke světu nikdy abstrahovat. Pojetí jsoucna jako subjektu vztahů, skrze něž existuje, pokládám za jeden z nejcennějších momentů Hejdánkovy koncepce.

Tento „monadický“ subjekt není pro Ladislava Hejdánka substanciálním, statickým nositelem atributů, nýbrž *událostí*, která má bytostně časovou povahu. K „integrované“ události patří i to, čím „už není“ a „ještě není“. Právě zde, kde je zapotřebí uchopit časovou povahu „události“, způsob, jakým k ní při-náleží minulé a budoucí, jakým se v ní spojuje „vnitřní“ a „vnější“ aspekt, v jakém smyslu má či nemá pevného „nositele“, se nalézáme na nejzazší hranici Hejdánkových úvah.

V jeho textech najdeme bohužel jen málo konkrétních analýz. K výjimkám patří charakteristika události v textu *Subjekt, dění, universum z Tváře* (4, 1969). Když uvažuje o rozdílu mezi událostí a změnou, všímá si Ladislav Hejdánek paradoxu, že nejmladší události prožíváme ve stáří a nejstarší jsme prožili v mládí. Domnívám se, že sledování této souvislosti by vedlo k náhledu, že subjekt události je vlastně vždy subjektem vztahu, v němž k němu konstitutivně patří nejen minulé a budoucí, nýbrž i to, čím „není“, ale čemu je *přítomný*. Integrita čehokoli se udržuje *vůči* něčemu a právě v tomto vztahu je jsoucno subjektivní: vřazuje druhé do své souvislosti a jeho vlastní působení je vřazováno do jiné souvislosti. Právě to umožňuje dramatické proměny přítomného v minulé a budoucího v přítomné a v souvislosti s tím i vznik „nového“.

Zde by se podle mne mohla otvírat cesta, jak dát pojmem „vnitřní“ a „vnější“, pro Ladislava Hejdánka ústředním, uchopitelnějším smysl. Zároveň se tu však také koncentrují nejproblematictější momenty: i když Ladislav Hejdánek jasně vidí, že pojmy vnitřního a vnějšího nedovolují mluvit o vnitřním a vnějším *světě*, že vnější dění má svůj vnitřek a vnitřní dění svůj vnějšek (právě díky tomu jsou skutečné), přesto myslí vnějšek subjektu jako pokračující dál a dál do světa v zásadě předmětného, zatímco „nitro“ subjektu pokračuje v přesahující „svět“ niterný. Domnívám se, že to není jen pod tlakem jazykové nouze, že zde i myšlenkově přetrvává tradiční opozice vnějšku jako předmětně-prostorového a nitra jakožto ne-předmětně časového.

Nepředmětnost, jež je identifikována s niterností přesahující subjekt, zůstává většinou jen negativně určeným protějškem tzv. předmětnosti. Jsem přesvědčen, že většina potíží s „nepředmětmem“ pramení právě z nevěcného pojetí předmětu. Jako hlavního protivníka si Ladislav Hejdánek odedávna konstruuje zaměření vědomí na „intencionální předmět“. Předmětné myšlení je podle něho „vnitřně koordinováno pojmem, zatímco zvnějšku je koordinováno intencionálním předmětem“, tj. pojmovým konstruktem. Prostřednictvím dvojice pojem–pojmový

konstrukt má být údajně míněn předmět reálný. Snad tak může být míněn „předmět“ v nejširším smyslu matematický, založený na projasňování vazeb mezi pojmy samými, pochybuji ale, že by se tak někdy někdo pokoušel myslet předmět skutečný. Skutečný předmět je totiž v čase a prostoru, to znamená v otevřených vztazích k jiným věcem, v bytostném vztahu ke své vlastní jinakosti.

V „předmětném myšlení“ se nabízí snadný protivník, ale za vysokou cenu: důsledkem je abstraktnost ne-předmětného, a uměle působící alternativa mezi „předmětem“, tj. pseudoskutečností bez vnitřku, a „nepředmětností“, tj. ne-skutečností bez vnějšku. Ryzí pravda či budoucnost, která „protéká“ monádami a stává se v nich aktualitou, aby „odtekla dále do minulosti“, která se „vnitřně obrací k subjektu a subjekt se jí otevírá“, není pochopitelná jinak než jako důsledek roztržení nepředmětných a předmětných stránek skutečnosti (a ani pak není pochopitelná). Není těžké se shodnout, že povaha dění je časová, jde však o to, jak budeme čas myslet: zda z opaku „pojmového konstrukt“, jako neznámo, *nihil*, jež se nakonec nalézá mimo *logos*, *fysis* i bytí, nebo ze světa, tj. z povahy věcí a vztahů mezi nimi.

Skutečná věc byla odedávna – byť v různém smyslu – myšlena ve světě, tj. v prostoru a čase, které nikdy nebyly intencionálním „předmětem“ a spolupodílely se také na smyslu jakékoli promluvy. Jakožto časové a prostorové existuje jsoucno ve světě, tj. ve vztahu k jiným věcem. Tento vztah má povahu provizorního *sjednocení*, v němž je však sjednocováno *různé*, takže vztah vnitřního a vnějšího zůstává dynamický, proměnlivý, ohrožující a produktivní. Myslet věc ve světě z jejich vztahů vyžaduje prostor a čas, ale nikoli „nepředmětnost“, pokud by měla být prostě *alternativou* předmětnosti. Stejně jako minulost musí být něčí minulostí, musí být budoucnost něčí budoucností: co se v zásadní roztržce předmětnost – nepředmětnost ztrácí, je živá povaha přítomnosti.

Tam, kde se Ladislav Hejdánek nevymezuje polemicky vůči konstruktům, jako je mýtus či „předmětné myšlení“, kde nemá předem poražené protivníky ani předem dané vítěze (Pravdu a Víru), kde nestylizuje celou tradici (až na pár proroků) do podoby koule u nohou a nevyzývá k převratné revizi, je směr jeho úvah velmi inspirativní. Není-li žádný „vnitřní svět“ ani „vnější svět“, může se skutečný svět ukázat jako *vztah* vnitřku a vnějšku, jejichž navzájem neredukovatelná neoddělitelnost je pro vše, co v tomto světě-vztahu existuje, výzvou, na niž nelze odpovědět než životem.

Odpověď Ladislava Hejdánka Pavlu Koubovi

Nepředmětnost (skutečná, nikoli myšlenková) není „negativním protějškem tzv. předmětnosti“, jak říká Pavel Kouba, ale právě naopak předmětnost uskutečněné reakce je podmíněna jejím nepředmětným počátkem a zdrojem. Opozice vnitřní – vnější (ostatně podobně jako opozice subjekt – objekt a jejich tzv. „Spaltung“ u mnoha filosofů, kteří to však většinou nedomýšlejí) není symetrická ani fakticky, ani logicky (není to ani protiva, ani protiklad).

„Ne-předmětné“ je právě tak málo abstraktní jako všechny počátky: uvažujeme-li počátek, „abstrahujeme“ vlastně od dalšího pokračování i od konce – ale to je naše abstrahování, kdežto skutečný začátek je „konkrétní“ (Whitehead raději říká „konkrescentní“). Problémem je nepochybně tzv. ryzí nepředmětnost, ale zde jsem velmi zdržlivý a mluvím o ní vlastně jen v případě „Pravdy“. Tu však rozhodně nepovažuji za abstraktní.

„Neznámo“, *nihil*, se jistě nikde „nenalézá“, proto ani „mimo *logos*, *fysis* i bytí“ – pokud „mimo“ znamená „vně“; je však myslitelné i jiné „mimo“, které znamená „ve světě ryze nepředmětném“, resp. tam, kde „jsou“ jen ryzí nepředmětnosti (aniž by to byla *eo ipso* „jsoucna“). Nepředmětnost v tomto smyslu zase není alternativou, nýbrž počátkem a zdrojem všeho zpředměťování. Ovšemže fenomenálně to vypadá tak, že po zpředměťování obvykle něco předmětného zbývá, co se jeví – a obvykle bývá chápáno – jako „ryzí předmět“ („mrtvola“). Nic takového však ve světě neexistuje (se ve světě nevyskytuje), každé takové zdánlivě jen předmětné jsoucno je jen hromadou pravých jsoucen, nebo hromadou nepravých jsoucen, jež jsou zase jen hromadou atd., ale nakonec vždy pravých jsoucen, tj. jsoucen vybavených vnitřní stránkou neboli vlastní niterností.

Jistě platí, že „skutečná věc byla odedávna myšlena ve světě, tj. v prostoru a čase“, jenže nikdy nebyl náležitě myšlen prostor a čas, nýbrž byly jen tak či onak konstruovány, modelovány. A proto byly také modelovány jako intencionální předměty, jako „objekty“ – anebo byly zamlouvány. To, že minulost musí být něčí minulostí a budoucnost vždy něčí budoucností, je pravda jen tehdy, když jde o tzv. vlastní minulost (mluvím o „bylosti“) nebo vlastní budoucnost (mluvím o „budosti“). Ale z mnoha bylostí (nepravě) vzniká v mnohočetných in-

terakcích minulost (jako les ze stromů), která nemůže být vztažena k žádnému určitému subjektu, a v podobě mnoha budostí, resp. jejich prostřednictvím vstupuje budoucnost do jednotlivých aktů či aktualit a uskutečňuje je organizováním výše zmíněných relikтів dění (které nikdy nejsou jen předmětné, ale jsou udržovány nesčetnými aktualitami spousty subudalostí až kamsi do nedohledných miniudalostí, tzv. primordiálních udalostí). A živá povaha „přítomnosti“ (= aktuální přítomnosti) se neztrácí v žádné „roztržce“ předmětnost – nepředmětnost, nýbrž je aktuálním uskutečněním spjitosti či přesněji vzájemné spjatosti obojího.

Stále znovu musím opakovat, že „předem dáni“ nejsou ani vítězové, ani poražení, nýbrž že nepředmětnost „vítězí“ v udalostných dějích (nikdy ne jednoznačně a nikdy ne definitivně) prostě jen proto, že nikdy „není dána“, ale vždy znovu „přichází“. Tu „kouli na nohou“ mi tam Pavel Kouba přimalovává, žádná tam ve skutečnosti není, neboť Pravda vítězí i nad těmi největšími koulemi na nohou, jaké se kdy mohly a ještě mohou vyskytnout.

Konečně naprosto souhlasím, že na nepředmětné výzvy lze odpovědět pouze aktivním životem (včetně myšlení!), neboť život není leč řada odpovědí na ně, která se někdy víc a lépe, jindy méně a hůře proměňuje v životní celost, integritu.

NITRO A ČAS

Lenka Karfíková

Výchozí otázka mého pokusu rozumět předloženým Hejdánkovým tezím zní: Co je to nitro?

Rekapitulace

Z Hejdánkových tezí se dovídáme, že jde o nitro monády (teze 2), tj. přirozené jednotky (teze 5) čili subjektu (teze 7), který je zároveň chápán jako (integrováná) udalost se svým počátkem, průběhem a koncem, nikoli však substrátem (teze 7). Důležité je, že monáda má „okna a dveře“, je schopna zvnejšňování a zvnitřňování (teze 3), přičemž je v jejím nitru vždy více, než může být zvnejšňeno, a ve vnějším světě vždy více, než může být zvnitřněno (teze 4). Svým vnějškem je monáda začleněna do vnějšího světa, který pokračuje i za tímto vnějškem, a počátky svého nitra je spjata s „niterným světem“, který přesahuje její nitro samo (nitro ovšem nelze chápat jako vnitřní prostor, protože je nepředmětné; teze 9). Monáda drží pohromadě spjitostí vnějšku a nitra, podobně vnější a niterný svět drží pohromadě díky soudržnosti ostatních monád (teze 10). Monáda-udalost je časová, nemá jen svou aktuální jsoucnost, ale i svou bylost a budost (teze 8). Je otevřená budoucnosti, která se díky aktivitě nebodové monády aktualizuje v přítomnosti a přechází v minulost (teze 11).

Pokus o interpretaci

Časově nebodová monáda-udalost-subjekt (živá bytost nebo i jiná přirozená jednotka, např. atom) má tedy nepředmětné a neprostorové nitro, kterému odpovídá vnějšek začleněný do vnějšího světa. Mezi nitrem monády, jejím vnějškem a vnějším světem existuje výměna: nitro se zvnejšňuje (aniž by se mohlo kdy zvnejšnit celé) a tyto jeho exteriorizace se začleňují do vnějšího světa; vnější svět (souhrn exteriorizací niter jiných monád) se v monádě zvnitřňuje (aniž by kdy mohl být zvnitřněn celý). Monády však spolu nejen komunikují skrze vlastní exteriorizace, které jiné monády mohou opět zvnitřnit, ale jejich nitra jsou „svými počátky“ spojena s celým „niterným světem“.

Tento poslední bod (počátek nitra v niterném světě) se jeví velmi nejasný. Pokusíme se však o jeho výklad na základě časové povahy monády. Nitro monády je nepředmětne a neprostorové (předmětneu, příp. prostorovou povahu mají jen jeho exteriorizace), je však výslovně časové: monáda má počátek, průběh a konec, do nitra monády vstupuje budoucnost, aby se její aktivitou proměnila v přítomnost a přešla v minulost. Monáda tedy jako otevřená budoucnosti vpuští budoucnost do svého nitra, a tím ji aktualizuje v přítomnost. Tento děj je sama práce nitra, jakéhosi srdce či pumpy, jež budoucnost svou aktivitou aktualizuje. Aktualizace však nepostojí jako čirá niterná přítomnost, nýbrž je exteriorizována, a tím převedena v minulost. Práce nitra tak má dvě neoddělitelné komponenty: jednak aktualizaci budoucnosti ve vnitřní přítomnost, jednak exteriorizaci vnitřní přítomnosti v minulost.

Kdybychom se dále ptali, čím je tvořena identita nebodové monády-události (co způsobuje, že po celou dobu svého trvání já jsem já, ať už jsem tento člověk, tento mlž nebo tento atom), snad bychom – s ohledem na nitro a vnějšek monády – mohli nalézt dvojí odpověď: jednak já jsem právě tato práce převádějící budoucnost skrze aktualitu přítomnosti v minulost (jakési niterné trvání), jednak já jsem právě tato minulost a tento soubor exteriorizací. Zatímco nitro představuje otevřenost vůči zatím neurčené budoucnosti (tomu, co zde právě ještě není), vnějšek je strukturován minulými exteriorizacemi a je momentem určenosti. To, co právě já mohu vykrojit z neurčené budoucnosti, je částečně (jakkoli ne zcela) určeno mými předchozími exteriorizacemi a mou minulostí osobní i druhovou (jsem v jistém smyslu exteriorizací svých rodičů: proto se ani při své otevřenosti vůči neurčené budoucnosti patrně jako mlž nemohu stát mravencem). Tato dvojí identita je pro vzájemnou neoddělitelnost nitra a vnějšku identitou jedinou. Jsem právě tímto souborem exteriorizací právě tohoto nitra, přičemž jedno neexistuje bez druhého.

Opačný děj, v němž monáda zvnitřňuje vnější svět, musí patrně být určitým aspektem vstupování budoucnosti do jejího nitra. Budoucnost je sice neurčená, dokud není prací nitra aktualizována v přítomnost a exteriorizována v minulost, nicméně se monádě (obvykle) nabízí prostřednictvím vnějšího světa čili souboru exteriorizací niter jiných monád. Jiné monády tak svými exteriorizacemi a svou minulostí vytvářejí příležitost, jež se pro mě může stát podobou budoucnosti, a touž roli hrají i já pro ně. Přesto budoucnost, šance nového, jakkoli je prostředkována exteriorizacemi a minulostí jiných monád, není z těchto exteriorizací odvoditelná ani nepramení z monády samé. Je jakousi tajupl-

nou dynamikou mezi monádami, otevřenou šancí nového zvnitřňování a zvnějšňování. Tato šance (jak se aspoň zdá) pro jednotlivé monády končí jejich smrtí či zánikem, jakýmsi posledním myslitelným zvnějšňováním, jež se zároveň stává šancí nového zvnitřňování pro monády jiné. Nevyčerpatelná (dosud nevyčerpaná) šance nového zvnitřňování a zvnějšňování, tj. neurčená budoucnost, která se dává všem monádám (jakkoli každé z nich jen do času), je patrně „niterný svět“, z něhož se odvozují nitra monád.

Otázky

Zajímalo by mě, zda tato interpretace odpovídá autorovu textu, příp. úmyslu (nitro nemůže být nikdy zvnějšňeno zcela), a sice zejména v těchto bodech:

1. Co je to nitro a niterný svět?
2. Je zvnitřňování vnějšího světa způsobem, jak do monády vstupuje budoucnost (jakkoli tím není budoucnost jako budoucnost konstituována)? Nebo vstupuje budoucnost jinak? Jak? Co je potom zvnitřňování vnějšího světa?
3. Čím je tvořena identita monády-události?
4. Patrně existují monády složené z monád jiných (kupř. organismus složený z buněk, les nebo svět). Práce jejich nitra je patrně závislá na práci jednotlivých niter jejich dílčích monád, aniž by jimi byla určena zcela. Tento vztah mi však není zcela jasný.

Odpověď Ladislava Hejdánka Lence Karfíkové

1. Nitro celku událostného dění je – analogicky k nitru Leibnizovy monády – tím, k čemu nelze přistoupit zvenčí (takže přístupu zvenčí se to jeví jako „nic“, jako neexistující), ale bez čeho nelze náležitě porozumět událostnému dění jako takovému (nýbrž mu lze rozumět jen omezeně, redukováně). V tom smyslu „nitro“ není „něco“, co by bylo možno přímo pojmově vymezit (za použití tradičního typu pojmovosti, zavedeného ve starém Řecku). Za použití nepředmětých intencí (a konotací) je o tom možno něco vypovídat tak, že přímo („předmětne“) vypovídáme o něčem jiném.

2. „Vnější svět“ nemůže být (jako takový) nijak zvnitřňován; zvnitřňovány mohou být jen jednotlivé jeho složky (většinou jen nepatrné, na vyšších úrovních sice rozsáhlejší, ale prostřednictvím těch nepatrných). Tak např. můžeme vidět (vidění je vnitřní reakce) strom nebo dokonce krajinu, ale jednak pouze z určité perspektivy a vždycky na základě nepatrných informací (fotonů dopadajících na sítnici), z nichž tzv. vidění musíme konstruovat (aniž bychom museli nutně vědět, jak to děláme – dělá to za nás z největší části náš organismus a umění to i mnohem nižší organismy). Takové zvnitřňování je však subjektivní akcí, tj. jeho časovost mívá proti proudu „ času“, jak mu obvykle rozumíme. Bez budoucí subjektu (jakožto dějící se superudálosti) – a také bez jejím prostřednictvím přicházející budoucnosti – se toto „zvnitřňování“ sice neobejde, ale jeho „zdrojem“ není ani budoucnost, nýbrž subjekt sám (ve svém směřování proti „ času“, tedy budoucnosti vstříc). Bez této aktivity subjektu by nemohla nejen budoucnost, ale ani vlastní budoucnost (tedy budoucnost) vstupovat do světa skutečnosti, které mají také předmětný charakter. K tomu cíli musí subjekt především zvnějšínit něco niterného do něčeho (také) vnějšího v rámci sebe jakožto vlastního událostného dění (za nezbytné pomoci vlastní subjektivní sféry). Teprve potom může (a nemusí) nějak zasáhnout do svého okolí.
3. Identita události jakožto celku není dána, nýbrž musí jí být vždy znovu aktivně dosahováno, mimo jiné také tím, že jsou neměnně aktivně a s nemenším „úsilím“ udržovány hranice mezi vlastním událostným děním a jeho okolím (např. jinými událostmi/subjekty). To je důležité pro další bod.
4. Les (a „jeho“ život) (a už vůbec ne „svět“) není „monádou“, tj. vnitřně sjednocenou událostí, nýbrž místem a časem shromáždění nesčetných spolupracujících „monád“, které žijí jednak vlastním životem, jednak na své úrovni reagují na sebe navzájem (na nižších úrovních jsou tyto reakce značně zjednodušující, takže vlastně houba nereaguje na strom jako na strom, nýbrž jako na živnou směs či půdu apod.). Vedle tohoto případu, kdy zjednodušeně můžeme mluvit o „složení“ lesa ze stromů, křovin, nižších rostlin, hub, ale také – volněji – ptáků, zvířat, hmyzu atd., existují vyšší organismy, které nejsou „složeny“ z buněk, nýbrž které představují jakousi superudálost, která zapracovala nesčetné subudálosti do svého „fungování“ jakožto superudálosti, tedy opět vnitřně sjednoceného udá-

lostného dění jako pravého celku. V těchto případech vskutku musíme předpokládat, že nižší události, které se na jedné straně musely vzdát některých svých funkcí, mají schopnost reagovat svým nitrem (které zůstává do jisté míry událostí s vlastní, ale subordinovanou budoucí a vlastní bylostí) na supernitro superudálosti jako velkého celku. Superudálost se za toto podřízení subudálosti odměňuje tím, že v některých ohledech přebírá na sebe starost o jejich „život“ – např. poskytuje jim uvnitř těla živiny, ke kterým by jinak samy neměly přímého přístupu.

Nakonec ještě poznámka k předchozím formulacím: O čase musíme mluvit rozlišeně, totiž v několika významech. „Pravá budoucnost“ musí být rovněž v pohybu, neboť „přichází“ – ale její čas je naprosto odlišný od ostatních časů. K pravé budoucnosti nejsme schopni nikdy přistoupit, ale jsme odkázáni na to, že a jak k nám ona (v podobě jednotlivých „apelů“, „nápadů“ apod.) přichází. Vůči jejímu přicházení (vůči nepředmětným výzvám) je někdo vnímavější, zatímco jiní jsou méně vnímaví nebo nevnímaví, ale v každém případě, tedy i v optimálním, je zapotřebí tuto vnímavost kultivovat, pěstovat. Nejvnímavější k budoucnosti jsou lidé tvořiví; jejich zkušenost ukazuje, že jsou dobrými nápady vskutku „napadnutí“ a také překvapení, někdy dokonce tlačení a drcení. Na tvůrčí činnosti lze nejlépe demonstrovat, jak v ní tvořivý subjekt směřuje proti toku „obecného času“ a pokouší se určité nepředmětné výzvy zašifrovat tak, aby usnadnil jejich „vnímání“ také jiným (i budoucím). Obecně platí, že časování aktuálního událostného dění musíme chápat (rozumět mu) jakoby z jeho hlediska, nikoli z hlediska vnějšího pozorovatele. Událostné dění se vnitřně děje proti toku obecného času, ale zpředměťuje se obráceně, tedy v soulase s obecným časem. (Obecný čas je přece společné prostředí takto se zpředmětně, navenek uskutečňujících událostí.)

Souhlasím s tím, že „počátek nitra v niterném světě“ je „velmi nejasný“ (raději bych ovšem sám mluvil o „světě ryzí nepředmětnosti“). Mám však za to, že nezbyvá, než abychom se pokusili ten problém plně vidět, a tak si připravit půdu pro jeho vyjasnění a snad řešení. Rozhodně nemyslím, že by počátek integrity kterékoli (pravé) události bylo možno nějak odvozovat z něčeho „předchozího“, ať už to „předchozí“ budeme hledat v minulosti (jako kauzální precedens) nebo v budoucnosti (která není ani jednoznačně určitá, ani vágně neurčitá). Přejít od „všeobecné“ budoucnosti k mnohem určitější a jednoznačnější (něčí) budoucnosti předpokládá ustavení integrujícího centra. Odkud

se bere toto „centrum“ (které je čímsi původnějším než „subjekt“, v nějž pokračující integrování může ovšem vyústit)? Mám za to, že právě v tomto bodě nutně selhává tradiční chápání „možnosti“ (i problematický koncept „reálné možnosti“). Vidím to zkrátka jako úkol pro příští myslitele.

SKUTEČNOST

Jan Kranát

S Ladislavem Hejdánkem jistě budeme zajedno v nespokojenosti s čistě objektivistickým chápáním skutečnosti, s „objektivní realitou“, již chtějí poznávat některé zastydlejší vědy, a s „objektivní zvěstí“, „objektivitou zjevení“ a „objektivní událostí (Kříže)“, s nimiž stále ještě přichází určitý typ teologie. Takovýto objektivismus, který nakonec vede i k „objektivizaci“ subjektu, *co nejrozhodněji odmítáme, nic z něho nepřijímáme a všechno z něj zavrhneme*.

Zajímavější ale je, v čem Ladislavu Hejdánkovi ne zcela rozumím anebo v čem s ním – navzdory několikaleté synúsii – ne plně souhlasím:

Předmět (a s ním všechna „objektivita“) je filosoficky problematický právě proto, že je to jen konstrukt, ať už jako „před-stava“ či „pojmově“ fixovaná obecnina. Jako takový má ke skutečnosti vztah pouze zprostředkovaný, zástupný nebo třeba vůbec žádný. Zpředmětňujícími metodami se to prostě těžko zjišťuje. Nesouhlasím však s tím, že by se na této noetické neuspokojivosti předmětu nějak fatálně podepsala „řecká zpředmětňující pojmovost“. Nemyslím si, že by pojem byl řeckým vynálezem, nějakým osudným eleatským zastavovatelem dynamické skutečnosti – to snad jedině určitý druh záměrně exaktní, „geometrické“ pojmovosti. Její užití za hranicemi „geometrie“ (tedy pouze myšleného světa) však zůstalo do 20. století nenaplněným ideálem. Co potom takový „pojem s rozostřenými okraji“, provaz, jímž neprochází žádné vlákno od začátku až do konce (Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*) – snesly by hejdánkovské označení „pojem“? Není pojem spíše užitečným nástrojem, jehož omezenosti ve vztahu ke skutečnosti si příležitostně byli vědomi už sami Řekové?

Velmi zdrženlivý jsem pak vůči názoru, že by tzv. „hebrejské myšlení“ mělo být nějakou alternativou k řecké pojmovosti. Není podobně ne-předmětné, ne-pojmové a vlastně i dynamické myšlení všech primitivů, v etnografickém i sociologickém slova smyslu? ... Není to nakonec prolínání nějaké theologické doktríny do filosofie?

Subjekt (jako ne-objekt) je mimořádně vhodné místo, kde postavit otázku po skutečnosti nezastupované předmětnými konstrukty. Samozřejmě je těžké subjektu stavět nějaké „objektivní“ hranice, mluvit o nějakém „vnějšku“, jak se ukazuje v bodě devět Hejdánkových tezí. Hranicí subjektu je zase jen subjekt. Ale nedává o sobě vědět zase jen prostřednictvím nějakého předmětu, svého „vnějšku“? Nelze jej na něj redukovat, ale jak se k němu dostat? (Ad Hejdánkova teze 10.)

Zde vzniká zajímavá otázka – spíše než sporný bod –, zda nejsou dva subjekty spolu spojeny zase jen subjektem („Já v Otci, Otec ve mně; Kristus v nás a my v Kristu“...). Není tedy skutečností subjektu zase subjekt, v němž se rozplývají druhotně konstruované hranice? Je jedno, zda použijeme metaforu Ducha či „Božích dětí“ nebo ještě nějakou jinou.

Stačí nám tu však ještě metafora Subjektu? Není zde Subjekt (byť negativně) ustavován právě objektem, nezatahujeme konstrukty někam, kde není ani Subjekt ani objekt? „Nevyčerejuje“ se Subjekt právě tím, že klade objekty a subjekty, a není nakonec jeho skutečností identita obého? Zde samozřejmě končí i dialektika vnějšku a vnitřku, stání a stávání, změny a události. Krok předtím končí i „Hejdánkuv žebřík“ k pravé skutečnosti (naznačený v jeho tezích) a její pojednání je odsunuto do budoucna. Není ona ne-předmětná skutečnost tušitelná (spíše než myslitelná) právě v oné identitě, v níž „je“ nějak Vše a z níž diskrétní stavy či pravé události „vypadávají“, „vy-stávají“ a do níž opět „zapadávají“ či „zacházejí“. Není ona ne-předmětnost (či nicota?) minulosti a budoucnosti skryta právě v onom ani-ani? O tom Ladislav Hejdánek mlčí – a možná dobře dělá.

Odpověď Ladislava Hejdánka Janu Kranátovi

Byl by omyl chápat mé kritické výhrady vůči tradičnímu konstruování intencionálních objektů či předmětů jako námitku proti pojmům a pojmovosti vůbec, resp. jako odmítání jakýchkoli konstruovaných modelů. Nikoli, ty běžně dosud užívané jsou sice v něčem vadné, ale to je jen důvod, proč je vylepšovat nebo se naučit pracovat s jinými, lepšími. To není zajisté nic hotového, v dosavadní zkušenosti můžeme shledávat jen *disiecta membra* a náznaky nepředmětného mluvení a myšlení. Je to zajisté dlouhodobý úkol – předmětné myšlení také nepadlo z nebe najednou, ale nějak začínalo (a dokonce už několikrát vypada-

lo, že je u konce, v posledním případě v podobě konce metafyziky). Jen proto zůstávám zatím u negativního pojmenování a proti intencionálním předmětům stavím intencionální nepředměty. To může vést a často vskutku vede k nedorozumění, že intencionální nepředmět (ve smyslu méontologickém) není nebo nemůže být „předmětem“ ve smyslu „více nebo méně přesným cílem intencí“, tedy ve smyslu takřkajíc logickém (v širokém smyslu).

Hebrejské myšlení není alternativou vůči pojmovosti, nýbrž je jiným překonáním archetypů, než je pojmovost překonáním narativity.

Pokud jde o problém „subjektu“, typickým případem sjednocení více subjektů vyšším subjektem (v mém smyslu, nikoli ve smyslu doporučeném Kranátem) je každý vícebuněčný organismus (svým způsobem ovšem dokonce každá buňka, i když tam je ještě málo známo z toho, co bych potřeboval vědět). Každý lišejník je možno charakterizovat jako houbu v řase a řasu v houbě – na to nepotřebujeme theologické příklady. Hranice (meze) subjektu/události jsou sice prostupné, ale stanovuje a udržuje si je subjekt sám, nejsou ničím „druhotně konstruovaným“ (odjinud). (I rostlinný, nejen živočišný organismus umí rozpoznávat „své“ a „cizí“, a v některých případech se proti „cizímu“ brání, jindy naopak „cizí“ asimiluje, a vtaňuje tak mezi „své“.) A „subjekt“ není metafora (leđa v tom smyslu, že každé slovo a každá myšlenka atd. je metafora); jde o „pravé jsoucnou“, „pravou skutečnost“ (na rozdíl od platonismu, kde „pravou skutečností“ je idea).

CO JE TO REFLEXE PODLE LADISLAVA HEJDÁNKA?

Filip Karfík

V Hejdánkově filosofii nepředmětne skutečnosti a nepředmětneho myšlení hraje důležitou roli pojem reflexe. Je to právě ona, kdo otvírá cestu k porozumění nepředmětosti. Položme si proto otázku, co to reflexe podle Ladislava Hejdánka je.¹

Reflexe a principy filosofie Ladislava Hejdánka

Reflexe je akce subjektu (104). Subjekt je určitý typ události a událost je nejzákladnější prvek skutečnosti (59). Každá událost je přechodem budoucnosti v minulost a jako taková má časovou povahu. Budoucnost jakožto ještě nejsoucí je nepředmětne, minulost jakožto byvší je předmětne (108, 122). Událost se odvíjí z budoucnosti a vytváří minulost. Budoucnost je jejím zdrojem a minulost její výslednicí. Proto Ladislav Hejdánek chápe budoucnost jako nitro události, minulost jako vnějšek události a událost samu jako časový proces zvnějšnění nitra či zpředmětnění nepředmětne (60). Časovost tohoto procesu má povahu přítomnosti ve smyslu „při-tom“-nosti jejího budoucího i minulého momentu (59). Ne každá událost je subjekt. Subjekt je taková událost, která reaguje na jiné události (63). Reakce události na jinou událost je reakcí na její vnějšek: je to vztah události k vnější stránce jiné události (63). Tento vztah je osvojením cizího vnějšku, jeho zvnitřněním. Každý subjekt je proto zvnějšňováním svého nitra a zvnitřňováním cizího vnějšku (108–109). Reakce na cizí vnějšek je akce subjektu: výkon, kterým se subjekt aktivně a prakticky vztahuje ke skutečnosti kolem

¹ V následujícím shrnutí se opírám o dvě Hejdánkovy statě: *Nepředmětne myšlení (Fragment)* a *Nepředmětne myšlení a nepředmětne skutečnost*. Obě pocházejí z r. 1982 a obě byly přetištěny v knize *Nepředmětne v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, ke které se vztahují odkazy v následujícím textu. Touto knihou jsem se podrobněji zabýval v recenzi *Hejdánkova filosofie nepředmětnosti*, in: *Kritický sborník*, 17, 1997, č. 1, str. 61–71.

sebe (104). Ne každá akce subjektu je reakcí. Existuje výkon, kterým se subjekt aktivně a prakticky vztahuje nikoli ke skutečnosti kolem sebe, nýbrž k již provedené vlastní akci (104). Akcí subjektu, která není vztahem k cizímu vnějšku, nýbrž k jiné již provedené vlastní akci, je reflexe.

Typy reflexe

Již provedenou vlastní akcí subjektu může být buď jeho reakce, nebo jeho (jiná) reflexe (106). Zatímco reakce je vztahem subjektu k cizímu vnějšku, reflexe na vlastní reakci tematizuje subjekt v jeho povaze zvnějšňujícího se vnitřku. Vztahuje se nejenom k tomu, co je na subjektu dáno (jeho zvnějšnění, minulost, předmětne), nýbrž také k tomu, co na něm dáno není (jeho nitro, budoucnost-budoucnost, nepředmětne, 106). Postihuje tak povahu subjektu jako události, která se každou akcí rekonstituuje či konstituuje (106).

K vnější, předmětne stránce subjektu patří informace, které jsou zvnitřněním cizích vnějšků, na něž subjekt v minulosti reagoval. Tyto informace vytvářejí zvláštní, „subjektální“ sféru subjektu (109). Každá akce subjektu mířící navenek prochází touto sférou a dává se ve svém průběhu určit v ní zakódovanými informacemi (109–110). Zvláštní akce, zaměřená výhradně do subjektální sféry, je reflexe, a to proto, že má povahu myšlení, které se odehrává ve sféře nikoli subjektální, ale subjektivní (110). To by mělo znamenat, že i zde reflexe postihuje subjekt jako vztah vlastního vnějšku (osvojeného čili zvnitřněného) a vnitřku (osvojujícího čili zvnitřňujícího).

Reflexe reflexe se od obou uvedených případů – reflexe na vlastní reakci a reflexe na vlastní subjektální sféru – liší tím, že tematizuje subjekt, který se teprve konstituuje v sebepoznání a není bez dalšího totožný se subjektem jako daností, resp. produktem akce (106). To znamená, že reflexe reflexe netematizuje tutéž strukturu jako reflexe na vlastní reakci (nebo na vlastní subjektální sféru), nýbrž jinou strukturu. Do jejího zorného pole se totiž kromě nepředmětneho momentu reakce dostává navíc nepředmětne moment reflexe na tuto reakci. To opět znamená, že v reflexi reflexe se takřikajíc násobí či umocňuje vztah k vlastnímu nepředmětnému nitru. Čím intenzivněji subjekt v reflexi reflektuje svou vlastní nepředmětne stránku, tím více se odpoutává od své stránky předmětne (svého vnějšku, své bylosti). Získává tak odstup od sebe samého – Ladislav Hejdánek nazývá tento odstup *ek-stasis* – a v tomto odstupu se setkává se základem své vlastní aktivity, jímž je ryzí nepředmětne (65, 107).

Reflexe a sebevztah

Reflexe je zjevně určitým typem sebevztahu subjektu. Jakým?

Existují události, které se pouze zvnějšňují. Ladislav Hejdánek je nazývá primordiální (63, 82).

Události, které se nejenom zvnějšňují, ale ze svého zvnějšnění se opět vracejí k sobě a zvnitřňují své reagování na jiné vnějšky, jsou události vyššího typu, jež se nazývají subjekty (119). Sebevztah ve smyslu schopnosti zvnitřňovat své vlastní zvnějšnění je tak konstitutivním momentem každého subjektu a odlišuje jej od primordiální události.

Subjekty tvoří určitou hierarchii podle povahy svého sebevztahu.

Událost navracející se periodicky k sobě zakládá své trvání (125). Toto je zřejmě úroveň předživých subjektů (121).

Trvání události může nabýt vyšší formy sebeobnovování: trvání subjektu se odlišuje od trvání jeho podřízených složek (subudálostí), které mohou odpadávat, resp. dorůstat. Dochází k odstupův ohniska subjektu a jeho vnější stavby a vedle aktivity reagující na okolí („boj o život“) se rozvíjí i samoučelná tvořivost („exploze krásy“, 125). Toto je zřejmě úroveň živých subjektů.

Ještě vyšším stupněm sebevztahu je reflexe. Schopnost reflexe je podmíněna nebo je totožná s pobyváním ve světě řeči (110, 124). Jako taková je vlastní jen bytostem, které mají řeč: lidem.

Otázky

Asi tolik možno vytěžit z Hejdánkových explicitních formulací. Nad touto koncepcí si lze položit následující otázky:

1. Je primordiální událost prostá jakéhokoli sebevztahu? Pokud ano, znamená to, že je ryzím zvnějšněním bez zpětného vztahu k nitru? Jaká je pak její časová povaha? Může mít nějakou vlastní přítomnost (při-tom-nost)? Nebo je to *metabolé* ve smyslu okamžité změny, která nemá povahu vnitřního sjednocení a celosti, nýbrž naopak diskontinuitu?
2. Je každá forma sebevztahu podmíněna reagováním na cizí zvnějšnění? Pokud ano, je každý sebevztah prvotně zvnitřněním cizího vnějšku. Není však toto zvnitřnění zároveň akcí jiného subjektu reagujícího na zvnějšnění onoho prvního? Není v tomto smyslu zakládajícím momentem *sebevztahu vzájemný vztah* různých subjektů?

3. Lze reagovat na primordiální události, které samy nereagují na jiné události?
4. K čemu se vlastně vztahuje reflexe? Je to událost zvnějšnění vlastní nitra, nebo spíše vlastní zvnitřnění cizího vnějšku? Reflexe na subjektální sféru je reflexí na vlastní zvnitřnění cizího vnějšku. Reflexe na provedenou vlastní reakci je reflexí na vlastní reakci na cizí vnějšek, a tedy na jeho předchozí zvnitřnění reflektujícím subjektem. Je-li navíc zvnitřnění cizího vnějšku sebevztahem subjektu založeným ve vzájemném vztahu (reagování) různých subjektů, vztahuje se reflexe k procesu nebo k výsledku procesu, který se neodvívá jenom z budoucnosti jednoho, nýbrž z budoucnosti alespoň dvou různých subjektů.
5. Co je to „pobyvání ve světě slova, řeči“? Jaký je vztah mezi subjektální sférou, řečí a reflexí? Je „pobyváním ve světě slova, řeči“ reflexe na subjektální sféru (110 a 124)? Co je to řeč? Je předpokladem této reflexe, nebo je jejím produktem, nebo je s ní totožná? Co to znamená „vstupovat“ do „světa slova, řeči“ jako na „první rovinu světa vcelku“ (124–125)? V jakém smyslu je svět řeči nepředmětou skutečností (126)? Je jí natolik, nakolik se *reflexe* vztahuje *také* k nepředmětnému pólu – či spíše nepředmětným pólům – dvojediného procesu zvnějšňování a zvnitřňování?
6. K čemu se vztahuje reflexe reflexe? Odpověď na tuto otázku závisí na odpovědi na otázku, na čem se zakládá prostá reflexe (reflexe prvního stupně), resp. jaké jsou její konstitutivní momenty. Prostá reflexe je akcí. Jako taková vychází z budoucnosti subjektu. Je také reakcí? Nikoli ve smyslu reagování na vnějšek jiného subjektu. Lze ji však pojmout jako reakci ve smyslu reagování na vlastní vnějšek – na subjektální sféru, která je součástí vlastního vnějšku jakožto produktu zpětného pohybu zvnitřňování. Je-li takovouto reakcí, pak opět zvnitřňuje vnějšek, na nějž reaguje. Reflexe druhého stupně ji bude moci zastihnout až v tomto zpětném obratu. Může se reflexe, byť druhého či *n-tého* stupně, vztáhnout k *ryzí* nepředmětnosti? Ladislav Hejdánek sám říká, že nikoli (111). Co je tedy v reflexi reflexe momentem umožňujícím ekstasi?

Odpověď Ladislava Hejdánka Filipu Karfíkovi

Událost (pravá)

Událost (ve svém vlastním událostním dění a z vlastního „hlediska“) je přechodem z ‚budosti‘ do ‚bylosti‘ (tj. z *vlastní* budoucnosti do *vlastní* minulosti). Protože je událost (pravým) celkem, má svůj počátek a konec. Po celou dobu se děje jako celek, nikoli po etapách, tzn. že už na svém počátku končí (začíná končit) a zároveň až do svého konce stále začíná (až nakonec přestává začínat). Před svým počátkem i po svém konci je ničím (proti tezi, že *každá* změna je změnou něčeho v něco): počíná (ve své budosti) z něčeho a končí (ve své bylosti) do něčeho (co toto „nic“ je, nemá být v této chvíli řešeno; nejde zajisté o metafyzické „nic“). Po události z ní nic událostního nezbyvá, pokud se něčeho neujmou jiné události a nenavážou na to. Jedinou „výslednicí“ události je ona sama (pokud ji chápeme jako izolovanou od jiných událostí, tj. ze „světa“ reálného dění). Pokud na uděví se a skončívší událost nic nenaváže (tj. pokud na ni nic a v ničem nezareaguje), „výsledek“ je takový, jako by nikdy nenastala. (Vyšší události po sobě zanechávají „relikty“ jako eventuelní materiál pro jiné; jsou to nižší předmětné události, jevící se vnějšmu pozorovateli mylně jako „výsledek“.)

Aby se událost mohla začít dít, potřebuje k tomu dostatek (svého) času, a ten je buď součástí nějakého „obecného“ času (tj. času jako prostředí, vytvořeného nesčetnými – ale nikoli všemi! – událostmi jinými), a pak můžeme mluvit o události „reálné“ po vzoru teoretických fyziků (protože se to týká asi výhradně událostí primordiálních a jim nejbližších – fyzikové zatím stále mluví jen o částicích a kvantech); nebo jde o události virtuální (tedy řečeno s fyziky: o částice nebo kvanta virtuální), které vznikají a zanikají, nenechávajíce po sobě (většinou) ani stopy.

„Budoucnost“ v rámci „obecného“ času nemá žádnou samostatnost, ale je vázána na aktivitu (pravých, ale „reálných“) událostí jakožto průlín či průchodů „specifického“ času („specifické“, „pravé“ budoucnosti) do vnitrosvětského mnohočetného „reálného“ dění. Tento „specifický“ čas musíme předpokládat, protože bez něho by se žádná událost nemohla dít (a to ani žádná „virtuální“ událost, která je nutně na jakémkoli „obecném“ času naprosto nezávislá).

Termín „reálný“ je etymologicky problematický a užívám ho jen nouzově (po vzoru fyziků, jak řečeno, a to není bezchybný vzor). „Reálnost“ je nepochybně pouhým fenoménem a „ontologicky“ (správně: méontologicky) je ambivalentní. Protože všechno pravé událostné dění je buď děním subjektivním (nikoli subjektivním!), nebo je nějakým subjektivním děním prostředkováno (např. všechny historické události jsou „nepravé“, protože nemají své nitro, které by je integrovalo v jednotu, jsou pouhými hromadami či množinami subjektivních aktivit a reaktivit), nabízelo by se slovo „subjektivní“ jako vhodná náhrada, ale bude ještě dlouho nesrozumitelné, protože není v obecném povědomí náležitě chápání termínu „subjekt“ (asi jako tomu kdysi bylo a namnoze dosud je v případě původně kierkegaardovské a pak mnohokrát reinterpretované „existence“).

Každá pravá reálná událost je mocna vztahů k sobě a vztahů k (některým) jiným událostem. Pokud jde o vztahy vykonávané (tj. aktivní), mluvíme o akcích.

Zvláštní případ události primordiální a jejího eventuelního „sebevztahu“

Filip Karfík se táže, zda je primordiální událost prosta jakéhokoli sebevztahu. Není, protože je děním v čase (i když velmi krátkém). Má-li být její počátek i konec „při tom“, jak se děje (když se děje), musíme předpokládat jakýsi základní sebevztah u každé primordiální události, dokonce i virtuální (která na nic jiného nereaguje a na kterou rovněž nic nereaguje). Tento základní („primordiální“) sebevztah však ještě nestačí k tomu, aby se samostatně rozvinul v akci, jíž událost jakoby opouští sebe samu, ale z tohoto vystoupení ze sebe se opět k sobě vrací. (To se děje pouze v situaci, kdy událost má kolem sebe jiné události, na něž je schopna reagovat.) V takovém případě však už událost přestává mít primordiální charakter a ustavuje se jako subjekt (resp. ustavuje svůj subjekt). Virtuální událost není subjektem (resp. nemá subjekt); „reálná“ primordiální událost vstupující do vztahu s jinými primordiálními (nebo vyššími) událostmi přestává být primordiální v tom okamžiku, kdy její vztahy jsou (z její strany) reakcemi (tj. akcemi, neboť každá re-akce je akcí). Ve chvíli, kdy na sebe vzájemně reagují dvě nebo více (jednoduché) události, vytvářejí zároveň (nikoli *ex post*, nýbrž *eo ipso*) společné časové i prostorové milieu, v němž takové „reálné“ vztahy jsou možné. Tak zároveň (zase nikoli *ex post*) dochází k základnímu odlišení času, jímž se událost děje, od času jejích akcí (eventuelně interakcí; tyto dva časy mají opačný směr).

Samostatným problémem je identifikace primordiálních událostí s objekty kvantové fyziky (tj. s modely, které teoretičtí fyzikové konstruují); především je nutno varovat před unáhleným rozhodnutím. Vnitřně homogenní už dávno nejsou nejen „atomy“, ale ani subatomární částice – tam všude existují četné interakce. Ani „kvanta“ nejsou ničím jednoduchým; elektromagnetický paprsek je vlastně takřka nekonečnou řadou na sebe navazujících jednotlivých vln; apod. To všechno je nepochybně záležitostí odborných vědců, ale je třeba vidět a analyzovat jejich před-pojetí a před-sudky, kterých si buď vůbec nejsou vědomi, anebo – pokud snad ano – které nemohou svými odbornými prostředky kontrolovat ani kriticky revidovat (a jsou v takovém případě nikoli odborníky, ale laiky, eventuelně filosofickými diletanty, pokud nemají náležitě vzdělání). Nejnověji se objevily matematické modely tzv. superstrun; pokud se v tomto případě podaří je identifikovat v „reálu“, půjde zase o „jsoučna“ možná komplikovanější než primordiální, ale opět to budou události („mrskající se kratičké úsečky“, které svým pohybem vytvářejí malou zborcenou plošku, tedy v jistém smyslu maličký „prostor“, možná dokonce vícedimensionální – tak tomu zatím rozumím).

Událost (pravá „reálná“) a její sebevztah

Odhlédneme-li od zvláštního případu „sebevztahů“, které nejsou zakládány zvláštními akcemi události jakožto subjektu (resp. subjektem akcí události), je pro každou jinou formu sebevztahu události nutným předpokladem její interakce s jinými událostmi. Každá událost se může k sobě vracet jen tehdy, když – ve svých akcích – ze sebe vystoupila a nějak zareagovala na jinou událost (jiné události a shluky událostí). Takže v každém sebevztahu je nutnou (tj. spolukonstitutivní) složkou něco z reakce (reakcí) jiné události (jiných událostí). Na nízkých úrovních ovšem zejména našim fyzikům jednotlivosti, resp. jednotliviny unikají; jejich modely počítají s tím, že každý atom třeba vodíku (téhož izotopu) je „v zásadě“ identický s každým jiným, a tedy ve všech směrech s ním zaměnitelný – což je po mém soudu „metafyzický před-sudek“, který – protože není (zatím) falzifikovatelný – nepatří podle Poppera do vědy; a filosoficky je mylný. Skutečně tedy – s těmito výhradami – platí to, co Filip Karfík naznačil, totiž že téměř všechny reakce jsou v nějakém smyslu spjaty s interakcemi událostí, které na sebe reagují vzájemně. I když se kdysi Feuerbach dopustil jednoho (v tomto případě) vážného omylu, byl na stopě věci, když poukazoval na to, že každá planeta má „své“ Slunce.

Ovšem reakce jiné události na „naši“ nezahrnuje veškeré zvnějšnění oné jiné události, nýbrž týká se vždy jen relativně malé části jejího zvnějšnění. Daleko zásadnějším a také zajímavějším problémem je, zda můžeme vsutku předpokládat, že událost je schopna reagovat jen na vnějšek jiných událostí. Zcela jistě něco takového neplatí pro události/subjekty nejvyšších úrovní. Jsem však nakloněn mít za to, že nějaká jednoduchá varianta je přijatelná i na nižších úrovních, např. všude tam, kde se události určitého typu „chovají“ masově (a nikoli jako přesypající se hromady). Za zvláště důležitou mám možnost, že k „oživení“ dotud neživé (před-živé) matérie dochází na spolukonstitutivním (a snad i spolukonstituovaném) základě vzájemné „vnímavosti“ mezi docela určitými molekulami, kterou nelze vysvětlit chemicky (reaktibilitou chemického typu). Ale to je spíš jen má soukromá (experimentální) hypotéza. Na první pohled se zdá být neprokazatelná, resp. (podle Poppera) nefalzifikovatelná; ale tak je tomu jen proto, že možnost příslušného metodického zkoumání vědeckého typu, jak se mu běžně rozumí, je předsudečně předem vylučována.

V každém případě však platí, jak Filip Karfík zdůraznil, že „zakládajícím momentem sebevztahu je vzájemný vztah“ různých událostí/subjektů. Což ovšem není odpovědí na to, jak je aktivní vztah k jiné události/subjektu vůbec možný; teprve na základě vyšetření této možnosti můžeme uvažovat v dalším kroku o tom, jak vypadá spolupráce dvou a více událostí/subjektů na vzájemných interakcích, které nejsou jen (ryze) „vnějšními“ (a tudíž „nereálnými“) vztahy.

Reagování na nereagující

Filip Karfík se dále ptá: lze reagovat na primordiální události, které samy nereagují na jiné události? Odpověď zní „ano“, ale má v sobě také určité „ne“. Eventuelně také obráceně: odpověď zní „ne“, ale má v sobě také určité „ano“. Událost, která na nic jiného nereaguje, po sobě nic nezanechává, takže není nač reagovat. To ovšem platí jen pro primordiální úroveň, a možná ještě některé nejbližší vyšší – tam je nejjasnost. Možná že to platí jen pro primordiální události virtuální, neboť „reálné“ jsou jen ty, které už jsou nějak zapojeny do „prostředí“, jež je spoluvytvářeno mnoha událostmi jinými. Příklad z kvantové fyziky by něco mohl objasnit (i když tam už zcela jistě nejde o úroveň primordiální). Virtuální částice a kvanta „vyskakují“ z „ničeho“ (termínem fyziků: z fyzikálního vakua), ale hned zase „zanikají“ (a to tím rychleji, čím jsou „hmotnější“, resp. „energetičtější“). To znamená, že vznikají a hned zase zanikají nezávisle na tom, zda existuje něco jako „vesmír“.

Výjimečně však mohou vzniknout i v našem vesmíru (čirou náhodou!), a pak může za určitých okolností (totiž že někde v časové a prostorové nejužší blízkosti se zrovna „děje“ nějaká „reálná“ částice nebo kvantum) dojít k čemukoli mimořádnému, totiž k interakci částice (nebo kvanta) reálného s virtuálním. To je (prý) experimentálně potvrzeno. Jestliže něco takového je možné na tak relativně vysoké úrovni, proč by to nemělo být možné na úrovních mnohem nižších, tedy až na úrovni primordiální? (Mohlo by k tomu dojít i na úrovních vyšších, ale jen v podobě katastrofy či spíše kataklysmatu. Možná takovým kataklysmatem byl i vznik našeho vesmíru.)

Odpověď tedy zní: dojde-li k jednostranné reakci zmíněného typu, mění se okamžitě virtuální částice v něco reálného (i když v něco docela jiného, čili nejde o pouhou vzájemnou reakci, resp. interakci, nýbrž o minikatastrofu, při níž obě strany zanikají a zbývá po nich něco jiného; tak to aspoň vidí atomoví vědci).

Reflexe a reflexe reflexe

Reflexe je sice vskutku akcí subjektu, ale výhradně subjektu vysoké (nejvyšší nám známé) úrovně. To znamená, že je možná jen tam, kde může být vykonána či provedena vědomím a (zčásti) ve vědomí. Reflexi, jak ji vymezuje Filip Karfík, bychom museli předpokládat třeba i u žížaly, ba u jednobuněčných organismů. Každá živá bytost je celkem, který se v jistých mezích může aktivně a prakticky vztahovat k sobě jakožto události/subjektu, a děje se to bez „vědomí“ v běžném slova smyslu. Ať už hranici mezi nevědomou a vědomou aktivitou položíme kamkoli, zůstává nepochybné, že událost/subjekt nižších úrovní (dokonce i živých, tím spíše však neživých, resp. před-živých „celků“ či „jednot“) vědomí k sebevztahu nutně nepotřebuje. Takže je třeba přísně odlišovat sebevztah, který ke své „realizaci“ (výkonu) vědomí nepotřebuje, od sebevztahu ve vědomí a skrze vědomí. Ale i to je ještě příliš široké vymezení, než aby to postihovalo jen reflexi: reflexe je možná jen ve vědomí, strukturovaném a organizovaném „slovem“, tedy jazykově. (Rozlišuji mezi „mluvou“, což je jazyková záležitost, a „řečí“, což je pro mne krycí název pro dosti komplikovaný problém vztahu mezi jazykově strukturovanými akcemi vědomí a jejich schopností vztahovat se k něčemu, čím samy nejsou, a přitom zůstávat „při sobě“. „Řeč“ v tomto smyslu není jazykovou záležitostí, ale je pro veškerou jazykovou skutečnost – a tedy také pro všechno jazykově strukturované myšlení – jaksi „normativní“ a „formativní“, tedy je jakýmsi

prostředím, v němž jediné je možné, aby se subjektivita „zorganizovala“ v myšlení, a tím také v reflexi.)

Reflexe je tou mimořádnou a naprosto zvláštní strukturovanou akcí vědomí a myšlení, která umožňuje vědomému a myslícímu subjektu vztahovat se nejen ke skutečnostem vnějšího okolí (prostředí, což nemusí být jenom „předměty“), a nejen k sobě vůbec (tak, jak se k sobě vztahuje každý skutečný, tj. aktivní subjekt), nýbrž také ke svým aktivitám, a dokonce jednotlivým akcím i jejich výsledkům. Je to umožněno schopností myslícího subjektu/události odlišovat od sebe to, co padá na vrub těmto vlastním akcím, tj. na vrub něčeho, co má nějaký druh svébytnosti (může to být pravě jsoucno, tedy nějaký celek, ale mohou to být také „nepravá jsoucna“, tj. hromady, i když nějak držící „pohromadě“). Každá akce totiž musí respektovat „realitu“ světa kolem, má-li být úspěšně provedena, tj. musí zahrnovat reagování na vnější jsoucna. Aby se tento přístup události/subjektu ke svým vlastním již provedeným akcím mohl uskutečnit, musí subjekt/událost v jistém přesném smyslu opustit sám sebe, poodstoupit od sebe, stát v jistou chvíli (fázi) svého aktu reflexe mimo sebe, vně sebe, aby odtud mohl k sobě opět přistoupit. Bez tohoto odstupu a opětového přístupu není reflexe možná ani myslitelná. Nicméně mezi oběma těmito fázemi, počáteční a závěrečnou, je jistý moment, jistá fáze, v níž je – vše ve vědomí a skrze vědomí – subjekt/událost „mimo sebe“ (tak se o tom aspoň tradičně hovoří). To je fáze „ek-statická“. (Mohli bychom také mluvit o tom, že se tu „vědomí“ krátce emancipuje ze své subjektivity, bez níž jinak není možné.)

„Pobývání“ ve „světě řeči“, resp. „slova“ (logu)

Pobývání ve světě jazyka je vlastně jistým způsobem něco obdobného jako „pobývání“ (tj. vznik, růst a život) stromu „ve světě lesa“ nebo „ve světě tundry“ apod. Jazyk není ovšem docela obdobou lesa, protože jakékoli jeho zvnějšnění přestává být (živým) jazykem, a znovu se jím stává, když někdo ty zvuky či znaménka jakožto jazyk, tj. jazykově, dešifruje. Spíše se podobá „světu hudby“, který tu je, jen když někdo hraje a poslouchá, kdežto celá knihovna partitur nebo cédéček atd. ještě ve světě hudby není, ale může být do světa hudby vtažena aktivními hráči a posluchači. Tak jako hudba je jen tam, kde se hraje, tak je jazyk jen tam, kde někdo s někým mluví, resp. rozmlouvá (mluva je to, co lze slyšet a vidět, a co lze také fixovat v podobě záznamu apod.; řeč zahrnuje i významy, které vidět ani slyšet nelze – vidět lze jen mimiku,

a i tu jen na základě interpretace záznamů sítnice našich očí, slyšet lze jen zvuky). Do světa jazyka a promlouvání musí každý lidský jedinec ve velmi raném věku (vlastně v průběhu extrauterinní fáze embryonálního období) za pomoci jiných lidí „vstoupit“ – není to tedy prostředí, v němž lze prostě „být“. „Být v jazyce“ je jen „být pojmenován“ (a míněn) – pobývat v jazyce může jen naslouchající a promlouvající subjekt (zatím víme jen o člověku).

UDÁLOST A NEPŘEDMĚTNOST (k Hejdánkově filosofii dění)

Jakub Čapek

„Analýza události jako universální struktury všech vesmírných rovin se ... stává předpokladem a základem pojetí subjektu; v tom je pak zahrnuta veškerá problematika času, změny, dění a vposledu i dějin.“¹

Ve svém příspěvku se chci věnovat Hejdánkově pojetí události. Hned na úvod bych rád řekl, že představa, kterou mám o filosofii, je jiná než představa Hejdánkova. Jak může určitá filosofická výpověď obstát, prokázat, že není čirým výmyslem? V této věci zastávám poměrně přízemní stanovisko: filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět. Ladislav Hejdánek filosofii rozhodně nepojímá jako analýzu toho, co zakoušíme, nýbrž jako soustavné upozorňování na to, co nikdy zakusit nemůžeme.

Ve svém příspěvku se pokusím Hejdánkovo pojetí události prověřit na fenoménech, tj. pokusím se o něco, oč Ladislav Hejdánek rozhodně nestojí, co považuje za neperspektivní a zbytečné. Proč si vás tedy v diskusi věnované Hejdánkově filosofii dovoluji obtěžovat s příspěvkem, který nejde v intencích této filosofie? Snad se mi podaří pomoci konkrétních rozborů položit zásadní otázku: Na čem se zakládá nárok Hejdánkovy filosofie říci něco pravdivého?

Výchozí zjištění Hejdánkovy filosofie bychom mohli vyjádřit slovy: v základech veškeré skutečnosti stojí *dění*, tedy cosi, co *ex definitione* není dáno celé naráz.² Chceme-li náležitě porozumět této základní, dějící se vrstvě skutečnosti, nesmíme ji uchopovat jako něco, co je „celé

¹ L. Hejdánek, *Subjekt, dění, universum*, in: *Tvář*, 4, 1969, č. 5, str. 26–31.

² L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení* (1982), in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 59.

před námi“³, tedy – v Hejdánkově jazyce – jako předmět. Hejdánkovo ontologické – či, jak později řekne, méontologické – přesvědčení je průběžně doprovázeno úvahou o metodě, o takovém myšlenkovém postupu, který by nebyl zpředměťující. Ruku v ruce s hledáním nepředmětného myšlení jde kritika myšlení předmětného, která zabírá v Hejdánkových textech tolik místa, že může vzniknout – po mém soudu mylný – dojem, že právě ona je ústředním bodem Hejdánkovy filosofie.

Pokusme se shrnout hlavní kroky Hejdánkovy analýzy události.

1. První krok plynuje navazuje na již zmíněné konstatování, že událost – to, co se děje – není dána naráz. Ladislav Hejdánek je rozvíjí a posouvá dále, když tvrdí, že *událost je nehotová, a tuto nehotovost pojímá jako otevřenost do budoucna*. Událost je u Hejdánka nehotová, otevřená ve dvojitým smyslu: je nehotová ve chvíli, kdy se děje, a dále je nehotová i poté, co skončila.

a) Když Ladislav Hejdánek rozvíjí náhled, že událost je nehotová ve chvíli, kdy se děje, dochází k paradoxnímu a po mém soudu pozoruhodnému zjištění. Událost totiž není v žádné chvíli svého dění celá, a přesto nějakým jiným způsobem již ve svém průběhu celá je. Na jedné straně platí, že její minulá fáze již není a budoucí ještě není, ale na druhé straně platí též to, že událost je cele při tom, když se děje. V její přítomné fázi se něco děje s její minulostí i budoucností. Slovy autora:

„Neplatí tedy, že ta část události, která už proběhla a pomínula, je čímisi jednou provždy nastalým a dále neproměnným, nýbrž i tato ‚nastalost‘ a ‚minulost‘ se ještě dále proměňuje. A podobně na jejím počátku, když se událost teprve začíná dít, začíná se současně (= v témž společném čase) dít i její další průběh a také její konec.“⁴

Ladislav Hejdánek svým náhledem, že událost se děje celá, jinými slovy že její celkový smysl se děje, mění po celou dobu jejího průběhu, vystihuje cosi podstatného. Je však škoda, že se spokojí s konstatováním o nehotovosti, nepředmětosti události.

Uvedený rys události totiž můžeme dále sledovat na fenoménech. Právě proto, že celkový smysl události se děje, není snadné se v její přítomnosti zorientovat, „dostát události“, „být jí práv“. Nehotovost

³ L. Hejdánek, *Svět bez člověka* (1964), in: *Nepředmětost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 24.

⁴ L. Hejdánek, *Nepředmětité myšlení*, str. 59 n., text dále pokračuje: „Od samého svého počátku začíná událost končit, a až do svého posledního konce stále ještě v něčem začíná, tj. její začínání končí až ve chvíli, kdy končí celá událost.“ Viz též str. 118.

události s sebou nese nárok najít přiměřený postoj k ní. To je náročné právě proto, že vlastně přesně nevíme, co se děje. Tento fenomén – nárok „dostát události“ – můžeme sledovat negativně, totiž tam, kde takovému nároku unikáme. Porovnáme-li například jednotlivé noviny (denní tisk), zjišťujeme, že některé z nich se o právě probíhajícím dění vyjadřují opatrně, zatímco jiné se o něm vyjadřují bez velkého váhání v podobě jednoduchých a pádných sloganů. Nejvíce si ovšem svou úlohu usnadňují ty časopisy, které nabízejí „zaručené události“, totiž historiky o slavných lidech. Protože lidé, jimž se přiházejí, jsou významní, je i cokoli, co s nimi souvisí, událostí. Tím svým čtenářům usnadňují orientaci v tom, co se děje. Ovšem nejen politické a společenské dění s sebou nese nárok „dostát“ události. Například i každá nehoda, u níž jsme přítomni, každý citový projev, který se na nás obrací, obnáší takový nárok.

Upozorněním na fenomén, který jsem označil jako nárok dostát události, se jen pokouším poukázat na skutečnost, že přítomné dění není pouhou nepředmětností, otevřeností, ale že obsahuje i určité nároky, které Hejdánkuv postup – omezující se na neurčité zdůraznění nehotovosti – nechává stranou.

b) Když Hejdánek uvažuje o tom, co to znamená, že událost je nehotová i poté, co skončila, dotýká se neméně závažné skutečnosti. Na jedné straně sice platí, že minulost je za námi a nemůžeme ji změnit, ale zároveň platí i opak: minulost – nakolik „žije“ – se mění, Hejdánek říká: „narůstá“, ještě dnes se o ní rozhoduje.⁵

Co to přesně znamená, že minulá událost je přítomná? Snad by se dalo velmi obecně říci, že minulá událost je přítomná právě tím, že přítomnost k ní nemůže nezaujmout postoj, že minulost je do přítomnosti vepsána jako nutnost se k ní nějak postavit. Jen tímto postojem se takřkajíc udržíme v přítomnosti. Byl je takové uchopení problému velmi obecné, naznačuje, že Hejdánkova analýza opět konstatuje něco jiného, než co obnáší fenomén sám: setkáváme se zde opět s nárokem a nikoli jen s otevřeností a nehotovostí.

I když s prvním krokem Hejdánkovy analýzy události můžeme souhlasit – událost skutečně je cosi nehotového, otevřeného –, klade se otázka, zda se tím vůbec řekne něco více než: událost není dána celá naráz. Dokonce se zdá, že napětí obsažené ve fenoménu „dostát události“ – což nějak souvisí s přítomností vůbec (být při tom) – zůstane nepovšimnuto, neřkuli zastřeno.

⁵ L. Hejdánek, *Svět bez člověka*, str. 28, *Nepředmětité myšlení*, str. 60.

2. Druhý krok Hejdánkovy analýzy události můžeme shrnout slovy: *událost je vnitřně založená integrita*.

a) Kritérium celkovosti či vnitřní integrity umožní Hejdánkovi *odlišit změnu od události*. Událost není jakákoli změna či sled změn, nýbrž takový celek dění, který nemá smysl dále dělit, neboť by přestal být tím, čím je, ztratil by vnitřní vazbu, která jej definuje.⁶ Můžeme si to opět představit na historické události: například má dobrý smysl tvrdit, že cesta ruského politika Zorina do Prahy v lednu 1948 byla součástí události zvané „Únor 48“, zatímco samo přemístění daného politika je jen změnou a nikoli událostí. Zde se však klade otázka: kde se berou ty dále nedělitelné úseky dění, totiž události? Vytváří je dění samo a jsou samy od sebe nedělitelné a integrální, nebo je z minulého nějak sami vyhmátneme? Zdá se, že Hejdánek si tuto otázku neklade a zastává poměrně jednoduché stanovisko: události se vymezují jako celky samy od sebe.⁷ Jsoucnou kaktus se samo svým bytím odděluje o zbytku světa a činí ze sebe dále nedělitelný život jednoho kaktusu.

b) Vnitřní integrita je pro Hejdánka rozlišujícím znakem *pravých jsoucn*. Ta se od jsoucn nepravých liší právě svou „niterně založenou a garantovanou sjednoceností“⁸, a jsou tak dokonce nezávislá na tom, zda je někdo za jsoucna považuje, zda je někdo vnímá či na ně reaguje.⁹ Kaktus je pravým jsoucnem, zatímco květináč nikoli. Hejdánek vystihuje toto rozlišení též pojmy subjekt – agregát.

c) Za třetí je v důrazu na vnitřní integritu události a dějčích se jsoucna implikováno rozlišení *vnitřek – vnějšek*: „Událostné dění je založeno vnitřně (niterně) a postupně se zvnějšňuje.“¹⁰ Působení události tak Hejdánek pojímá jako její zvnějšnění či dokonce „sebe-odcizení“. Událost nepůsobí bezprostředně, nýbrž skrze své „sub-události“, událost sama ve světě nezanechá „stopy“.¹¹

⁶ L. Hejdánek, *Subjekt, dění, universum*.

⁷ Nasvědčuje tomu jeho pokus o jakési ustavení škály událostí od nejmenších k největším, přičemž nejmenším říká „primordiální události“. – L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení*, str. 59, viz též Hejdánkův žebříček „pravých jsoucn“, in: *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 132.

⁸ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 132.

⁹ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení*, str. 84.

¹⁰ Tamt., str. 60, 65 (asymetrie: vnitřní je dříve než zvnějšnění); též, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 109, 122.

¹¹ Tamt., str. 118.

Nevím přesně, co si pod tím mám představit. Jisté je, že podle Hejdánka má událost – a jsoucnou pojaté jako vnitřně integrované dění – nějakou svou původní podstatu, jež je obtížně uchopitelná, a své vnější projevy. Nad takovým pojetím vycházejícím ze vztahu originál – dílčí projev si však můžeme klást otázky. To, že vzácný kaktus kvetoucí pouze v noci zanedlouho vykvete, je událost pro Ladislava Hejdánka a všechny další kaktusáře, ale ne pro každého. Zda je dění událostí a nejen pouhou změnou, souvisí s tím, komu se jeví a v jakém kontextu, vždyť i kaktusář může zažít chvíle, kdy i ten nejzářivější květ kaktusu bledne a stává se nezajímavou epizodou. Jinými slovy, domnívám se, že rozlišení vnitřek – vnějšek nám nijak neobjasní poměrně běžný fakt, že něco je pro jednoho událostí a pro jiného ne.

Pokud by platilo, že indiferentní dění získává význam události v souvislosti s tím, komu se jeví a v jakém kontextu, pak bychom sice ještě stále mohli tvrdit, že událost je jakási integrita, ovšem museli bychom opustit představu, že je založena výlučně vnitřně. Anebo ještě spíše bychom museli přistoupit na to, že kontext, v němž událost dává smysl události, i my sami, kteří událost vnímáme jako událost, patříme k události samotné a netvoříme jen její vnějšek, bez kterého by se mohla obejít, jak to naznačuje Hejdánkova představa o pravém jsoucnu, které nemusí nikdo vidět, pojímat je jako takové ani na ně reagovat, a ono přece jest pravým – tj. událostním – jsoucnem.

Zatímco tvrzení, že událost je nehotová, otevřená, nepředmětná, se nám jeví jako pravdivé, ale poněkud neurčité, tvrzení o události jako vnitřně založené integritě již zavádí celou problematiku směrem, který lze obtížně uvést v soulad s fenomény, s naší životní zkušeností.

3. Třetí krok Hejdánkovy analýzy navazuje na konstatování, že událost je otevřená do budoucnosti, a přichází s originálním výkladem této otevřenosti. Dovídáme se, že otevřeností zde není míněno jen to, že událost ještě neskončila a nevíme, jak dopadne („výsledek zápasu je otevřený“). Hejdánek zde tvrdí mnohem více: *událostné dění je otevřené vůči absolutní budoucnosti, koření v „ryzím nepředmětnu“*. Co znamená často opakované tvrzení, že poslední zdroj každého událostného dění je „ryzí nepředmětnost“?¹² Vnitřek události není, jak se mohlo jevit v předchozím bodě, něco výlučně vlastního té které události, nýbrž událost jej přijímá odjinud, z budoucnosti. Otevřenost budoucnosti je tedy vztah, díky němuž se událost na základě toho, co ještě není, stává

¹² L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, str. 107–109, 122 n.

tím, čím sama je. V případě lidského subjektu jakožto události *par excellence* nabývá tato otevřenost rysy metafyzické zkušenosti, ek-stáze, vyvstání ze sebe. Zde Hejdánek přejímá paradoxní novozákonní sdělení, v souladu s nímž cesta k vlastnímu nitru není uzavřením do sebe, nýbrž přesahem sebe, obratem ze sebe k pravé skutečnosti.¹³ Nalezení vlastního nitra je tedy možné díky otevření se, zmlknutí a zapření sebe (Augustinus, *Vyznání*, I. kn, kap. II a III).

V souvislosti s motivem sebenalezení skrze sebeztrátu se však kladou dvě otázky.

1. Vykládá Ladislav Hejdánek přiměřeně Nový zákon, když navrhuje mluvit o Bohu jako o „ryzí nepředmětnosti“ a o odevzdání se Bohu jako o vydání se absolutní budoucnosti?¹⁴ K této otázce, kterou Hejdánkovi opakovaně kladou theologové, se zde nebudu vyjadřovat.

2. Lze uvedené sdělení ověřit na fenoménech? Pomůže nám představa, že vlastním nitrem události je její nedostižná budoucnost, k porozumění události? Je otázkou, nakolik nám interpretace Ježíšovy paradoxní zvěsti o sebeztrátě a sebenalezení pomůže rozpracovat filosofii, která vychází z přesvědčení, že základní úrovní skutečnosti je dění. Máme si i u primordiálních událostí představovat, že žijí takto z budoucnosti, jíž se plně svěřují, že se vzdávají sebe sama, aby se našly? Prokázat, že křesťansky inspirovaná koncepce je vlastně tím nejvěrnějším rozbohem fenoménů, by bylo jistě obtížné. Naštěstí se o takové fenomenální prokázání Ladislav Hejdánek sám pokouší. Mluví o „značně primitivní ‚zkušenosti‘ ... jíž jsou schopny i subjekty velmi nízké úrovně“, vztahuje ji však především k člověku:

„Teprve tam, kde se člověk stává sám v sobě problémem, otázkou, kde chce najít pevnou půdu pod nohama a pevné místo ve světě, do něhož je postaven, a kde mu tato pevná půda a každé pevné místo stále tíživěji uniká, zakouší (resp. při splnění podmínce základní otevřenosti může zakoušet) svou původní zakotvenost ve skutečnosti, která nemůže být převedena ani na jeho vlastní skutečnost, ani na skutečnost okolního, vnějšího světa, ani z nich odvozena.“¹⁵

Toto líčení pochybností a hledání orientace je přesné. Hledáme-li východisko z obtížné situace, skutečně v jistém smyslu platí, že v sobě samých ani v okolním světě řešení nenalezneme. Činíme zkušenost

¹³ Tamt., str. 111.

¹⁴ Tamt., str. 117.

¹⁵ Tamt., str. 110.

s tím, že nic daného nám neposkytne odpověď. Až jistá vize budoucnosti může být řešením, neboť právě budoucnost může situaci takřka-jíc otevřít a učinit řešitelnou. V tomto smyslu platí, že to, co teprve bude, je „zdrojem“ událostného dění, že událost – v tomto případě konkrétní jednání – čerpá svůj smysl z budoucnosti, totiž ze svého cíle. Tato budoucnost je však konkrétní a značně se liší od Hejdánkovy absolutní, ne-relativní budoucnosti.

Výrok o událostném dění, které má své kořeny v budoucnosti, můžeme tedy přiznat jisté opodstatnění v té míře, v níž se jedná o budoucnost ne-absolutní, tj. konkrétní, o budoucnost, která se ukazuje jako perspektiva určité situace. Ovšem v té míře, v níž Hejdánek vymezuje své pojetí ne-relativní, absolutní budoucnosti právě v kontrastu k této budoucnosti – jak on říká – „individualizované“, „přivlastněné“, „připoutané“, svůj výrok zbavuje jakéhokoli vykazatelného smyslu.

Na závěr se pokusím formulovat svou otázku pro Ladislava Hejdánka. Má-li se oprávněnost filosofického myšlení poměřovat věrností fenoménům, pak to s Hejdánkovou filosofií nevyplývá právě nejlépe. Když jsme se dotkli skutečnosti, že události jsou více či méně významné, konstatovali jsme, že Hejdánkova filosofie nám neumožní toto odlišování, které běžně činíme, filosoficky uchopit. Ani teze o ne-relativní budoucnosti, v níž mají události svůj zdroj, na tom nic nemění. Naopak vyjdeme-li od budoucnosti konkrétní, něčí, vše se zdá mnohem slibnější. Právě konkrétní budoucnost rozhoduje o tom, co je významnou událostí a co nikoli. Zdá se mi, že budoucnost absolutní takovou roli hrát nemůže. Vzhledem k ní vlastně mezi jednotlivými událostmi není rozdíl. Základní zkušenostní evidence tak zůstane nevysvětlena.

Mám tedy dvě otázky, jednu užší a druhou širší:

1. Jak Hejdánek rozliší významnou událost od nevýznamné?
2. Oč se Hejdánkova analýza ve třech předvedených krocích opírá? Mohli bychom o ní prohlásit, že je pravdivá? Na základě čeho? Vždyt podle měřítek, která jsem na ni uplatnil, to říci nemůžeme.

Odpověď Ladislava Hejdánka Jakubu Čapkovi

Vcelku souhlasím s tím, že „filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimiž filosofie umožňuje lépe rozumět“, jak říká Jakub Čapek. Musel bych však dodat několik věcí, z nichž nyní uvedu jen jednu. Především filosofie není jen analýzou, a už vůbec ne pouze analýzou již „daných“ fenoménů a zkuše-

ností, ale je také vynalézavým hledáním nových skutečností (a tedy objevováním nových „úkazů“, spoluformováním nových fenoménů) a zažíváním nových zkušeností (a jsou přece také specificky filosofické zkušenosti, které před- a nefilosofickému přístupu unikají, např. zkušenost s filosofováním). Mým cílem je upozornit na to, co zakoušíme, aniž bychom si toho dostatečně povšimli, a ovšem také na to, co v důsledku omezenosti dosavadního přístupu nezakoušíme (a co bez korektur nebo i zásadních změn svého dosavadního přístupu vlastní vinou ani zakoušet nemůžeme). V tom smyslu je tedy primárně deklarovaná Čapkova distance nevěcná a dogmaticky předsudečná. Podle Aristotela jest filosofovi přemýšlet o všem!

Pokud jde o výklad události, Jakub Čapek nebere vůbec na vědomí můj rozdíl mezi událostmi pravými a nepravými. To není asi omyl, nýbrž „žlutá skvrna“. Ten rozdíl totiž nelze vykázat fenomenálně (fenomenologicky). Vše ostatní pak se dostává do stínu marginalnosti, proto se musím jednotlivostí chopit odlišně od toho, jak byly předloženy.

Jakmile se událost začne dít (odehrávat), tedy od samého počátku, se nějak vztahuje i ke svému konci. To můžeme zčásti pojmut jako ‚nárok‘ na událost, aby dostála sobě a svému rozvrhu. Tento nárok se komplikuje v případech, že událost se zapojuje svou vlastní aktivitou (spolu s aktivitou, přicházející z vyšší úrovně, které nějak čelí) do nějaké super-události (události vyšší úrovně) jako jedna z jejích sub-událostí. Pak je její původní nárok vůči sobě samé modifikován, a tedy zčásti zúžen, zčásti však rozšířen ve smyslu nároku superudálosti, který v tom případě není jen nárokem vůči superudálosti samé (tedy jejím nárokem vůči sobě), nýbrž i nárokem vůči příslušným dalším subudálostem téže superudálosti. Tento slovní způsob vyjádření se však nesmí stát oporou představy či domněnky, jako by nárok byl nějak stanoven předem, ještě dříve, než vůbec k nějaké události nebo superudálosti došlo. Když proto Jakub Čapek mluví o „nároku dostát události“, je to buď nárok události vůči sobě samé jako celku, nebo je to nárok příslušné superudálosti vůči svým subudálostem. Způsob uplatnění nároku tohoto druhého typu by si zasloužil zvláštního a dost rozsáhlého výzkumu; nehodlám předstírat, že by mi v tom bylo všechno jasné (to platí ostatně i pro mnoho dalších momentů mého pojetí a mých často předčasně a spíše tušivě naznačených rozvrhů; tak tomu ovšem bývá vždy tam, kde je nutno filosoficky experimentovat a ponechávat si jistou otevřenost pro nové objevy a nová zjištění). Bohužel se musím domnívat, že se Jakub Čapek právě s opačným cílem pokouší na „nárok“ poukázat proto, aby to byla či mohla být událost nepravá (např. histo-

rická), která klade nárok na jednotlivce jako dějinný subjekt. To jen svědčí o záměně událostí pravých a nepravých, nedbající toho, jak vše vymezují já.

Jakub Čapek klade také otázku, „kde se berou ty dále nedělitelné úseky dění, totiž události“. Už samo vyjádření svědčí o jakési mimoběžnosti jeho myšlení s myšlením mým. Je-li něco nedělitelné, nemůžeme zároveň a bez dalšího upřesnění mluvit o tom, že to je úsek. Slovo „úsek“ poukazuje k useknutí, tj. k něčemu ještě horšímu než dělení či rozdělování (které je možné jen tam, kde jde o pouhé hromady, zatímco rozseknutí ve smyslu atomistů nebo později třeba Aristotelova „dělení“ většího „kusu“ *logu* na kousky stále menší až po „slovo“, které sice lze dělit na písmena, ale tak, že se každý *logos* ztrácí), tj. má – slovy Kozákovými – „řeznický charakter“. Absurdní se mi zdá řešení, že událost vytváří sama sebe, máme-li odpovědět na otázku, kde se vůbec událost bere. Událost samozřejmě uskutečňuje, tedy „vytváří“ samu sebe, ale za předpokladu, že tu nějaká událost už je (takže se spíše jen „dotváří“). Zde se dostáváme k leibnizovskému (později mnohokrát opakovane formulovanému) problému, proč je vůbec něco a proč vlastně nezůstala pouhá nicota. Jak se lze v mé knížce dočíst, pokouším se odpovědět tím, že samu otázku usvědčuji z metafyzičnosti, totiž z ničím nezdůvodněného předpokladu (předsudku), že nicota je neměnná (ať už třeba veškrá jsoucna jsou proměnlivá). Bereme-li proměnlivost jako obecnou charakteristiku světa skutečností, pak nemůžeme ničemu udělit výhradní výsadu neproměnnosti, ani „nicotě“ samé. V tom smyslu tedy prostě zavrhuji myšlenku „absolutní nicoty“, jak byla mnohokrát exponována různými filozofy ve středověku i v nové době, jako „nicotnou“ a „hrubě falešnou“. Nicota je nutně také proměnlivá, a nemůže se měnit jinak, než že přechází (ustavičně znovu) v „něco“. A toto přecházení v něco chápu jako vznik kterékoli pravé události (jen taková má totiž skutečný počátek, který nemusíme stanovovat my). Docela jinak tomu je u agregátů neboli hromad.

Čapkovu formulaci: „jistě je, že událost ... má nějakou svou původní podstatu, jež je...“ nechci ani komentovat. Zatížení fenomenologa je zřejmé z formulace: „zda je dění událostí a nejen pouhou změnou, závisí na tom, komu se jeví a v jakém kontextu“; integrita kterékoli události je její vlastní integritou, k jejímuž skutečnému dosažení nepotřebuje asistenci (vnějšího) pozorovatele. Výtka, že moje uvažování „zavádí celou problematiku směrem, který lze obtížně uvést v soulad s fenomény“, je jakýmsi kuriózním „understatementem“: nejde o „zavádění“, nýbrž o cílené vedení, a to směrem, kam nás pouhé (dosavad-

ní) fenomény nemohou provázet a v čem nám také nemohou nijak pomoci. Zde končí možnosti fenomenologické redukce. (Tím se „vyrovřádám“ i s celým třetím oddílem Čapkova referátu.) Odlišování, na kterém trvám, nelze uchopit fenomenologicky (v husserlovském smyslu), ale proč by to nebylo možné filosoficky? Filosofie není jen fenomenologií, nýbrž fenomenologie je pouze jednou z jejích metod.

Pokud jde o závěrečné otázky, na první si Jakub Čapek odpověděl vlastně sám. Konstatuje totiž, že „Hejdánkova filosofie nám neumožní toto odlišování, které běžně činíme, filosoficky uchopit“ (rozumí se rozlišení významné události od nevýznamné). Naštěstí říká „nám“, čímž – jak doufám – myslel sebe a nikoli mne, někuli někomu dalšího. Právě proto se mi to jeví jako problém Čapkův a ne můj. To on zavádí myšlenku „indiferentního dění“ – a už v tom je chyba. Žádné dění (kromě primordiálního) není „indiferentní“, nýbrž je nejen co do svého „významu“, ale dokonce co do své „jsoucnosti“ (do níž zahrnuji i specifickou nejsoucnost) těsně spjata se svým (skutečným) kontextem. Tak např. reálné kvantum i reálná částice jsou spjata s kontextem reálného světa – mohou se „vyskytnout“ jen v určitém reálném světě (přičemž slova „reálný“ zde užívám ve smyslu většiny teoretických fyziků jako pendant k termínu „virtuální“); to jako krajnost. Kromě toho každá (pravá) událost má význam sama pro sebe a pro jiné události svého „osvětí“. To, že kaktus vykvete, je primárně významné pro tento kaktus sám, ale hned potom také pro kaktusy téhož druhu, které jsou v nějaké vhodné vzdálenosti, která umožní opylení (a to obojím směrem!). Teprve druhotně to má význam pro kaktusáře, který třeba ten květ vidí poprvé a už delší dobu napjatě čeká, jaké bude barvy, tvaru, počtu a délky tyčinek atd. atd., což zajisté většinu lidí (i v blízkosti žijících) nebude zajímat, takže tomu ze své strany nebudou připisovat žádný význam. Naproti tomu v určitém zvláštním případě to může vysoce zajímat několik kaktusářů, kteří podnikli podobnou výpravu, resp. uspořádali podobný pokus s křížením apod. Někdy se může dokonce stát, že kaktus, který po sběru vypadal jako relativně známý, bude muset být klasifikován jako nový druh, možná i nový rod, takže význam nálezu může vést k rekombinaci a novému pohledu na celou čeleď, do které nový druh bude zařazen. Do novin se to sice nejspíš nedostane, ale do odborné literatury určitě ano.

Pokud tedy Jakub Čapek přestane subjektivisticky předpokládat, že „význam“ je vždy jen něco, co lidé „jevům“ (fenoménům) připisují, jistě přijde na to, jak lze – i filosoficky – odlišit nejen různé významy pravých i nepravých událostí, ale zejména také jedny události od dru-

hých. Vždy však je třeba pečlivě dbát toho, že je něco jiného význam, který má událost sama pro sebe (a to může mít jen v případě, že jde o událost pravou), a něco jiného význam, který má pro někoho jiného, resp. pro jinou pravou událost. Kromě toho je třeba pečlivě rozpoznávat pseudo-významy, tj. „významy“, jež jsou připisovány nebo přisuzovány nějakým skutečným událostem mylně. S takovými omyly však určitá pravá událost může někdy dokonce počítat, takže z její strany může jít o léčku či jakýsi „podvod“. Celou řadu příkladů najdeme i v mimolidské sféře, např. mimikry (a to mimikry nenápadnosti, ale také naopak odstrašení). Což není zřejmé, že se různě chápané a interpretované významy téže události (pravé i nepravé) nebo téže akce, téhož činu mohou nejen lišit, ale i překrývat, navzájem se prostupovat nebo naopak kolidovat a blokovat, aniž by to mohlo a smělo vést k nějakému relativismu a subjektivismu, neschopnému náležité analýzy?

Druhá Čapkova otázka, označená za „širší“, se vlastně dotazuje na verifikaci. Po mém soudu nelze o žádné formulí, o žádné teorii, o žádném pojetí a pochopení nikdy s konečnou platností prohlásit, že jsou „pravdivé“. Zejména ve filosofii platí, že myslitel pravdu (podobně jako moudrost) nevlastní, nemá, ale že po ní touží a že ji miluje, tedy že mu o ni vždycky jde (a že se jí snad „přibližuje“). To znamená, že ze žádných „jistých pravd“ nevychází a nemůže vycházet, ale že všechny jeho zásady, principy, pravidla a metody jsou vždycky jen něčím prozatímním, dokud se v něčem neukáže jejich chybnost. (V tom smyslu mohu přitakat tomu, že nejen ve vědě, ale také, a dokonce především ve filosofii jde o falzifikace, nikoli o verifikace, tj. o ustavičnou pohotovost odkládat všechno, co se ukáže jako nedostatečné, stranou, tedy do muzea dějin vědy a myšlení – nikoli to odhazovat na nějaké smetiště či vrakoviště.) Pokud jde o „poslední měřítko“ pravdivosti nějakého pojetí a zejména měřítko pravdy, pak jediným takovým měřítkem je pravda sama a to, k čemu se ona sama „přiznává“. To je ovšem plně v její kompetenci a člověk to musí přijmout. Myšlenka „ryzí nepředmětnosti“ je mimo jiné (a možná především) inspirována „zkušeností“, že veškeré lidské myšlení a poznání je „relativní“ v tom smyslu, že je v posledu co do svého významu a své správnosti i pravdivosti závislé nejen na svém vztahu k pravdě, ale především na vztahu Pravdy k němu.

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.

1. „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

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

² Tamt., str. 19.

předmětům pak nazývá „předmětnými intencemi“. Lidské myšlení se však vyznačuje „dvojitou 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 proveniencí 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. 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

³ Tamt., str. 51.

⁴ Tamt., str. 55.

⁵ Tamt., str. 79.

⁶ Tamt., str. 50.

⁷ Tamt., str. 48–49.

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 jejich 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“, „zahrnout 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 takovými úvahami rozkládána a překonávána.

2. 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 neklade otázku, zda dilema předmětných a nepředmětných intencí nevystává již na úrovni předpojmového,

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.

resp. nepojmového myšlení (jakkoli zde třeba není výslovně reflektováno). Jeho úvahy o povaze myšlení nedotčeného tradicí řecké pojmovosti přehlíží rozdíl mezi všední mluvou předpojmově myslícího člověka a specifickou mluvou náboženských či mytických příběhů. Jak ukázal Paul Ricoeur¹⁶ ve svých analýzách vyjadřovacích prostředků myticko-náboženských textů, je pro ně typické přeznačování běžných slov tím, že jsou vtažována do nezvyklých kontextů. Na rozdíl od všedního jazyka tyto texty programově těží 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 intencí, která sice využívá, ale zároveň ruší onu první intencí 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 oně první intencionalitě je „budována“ druhá intencionalita. Efekt dvojího významu působí, že intencionální akt neulpívá na prvoplánově míněném předmětu, ale je přeměřován jinam, k jinému „intencionálnímu předmětu“ (v Husserlově smyslu), resp. „nepředmětu“ v Hejdánkove smyslu. Modelové příběhy, jež vyprávějí mytické a náboženské texty, se snaží vyjádřit určitou podstatnou skutečnost, popsat strukturu lidské situace.¹⁸

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*, Praha 1992, str. 189; též. *Symbol a mýtus*, in: *Život, pravda, symbol*, str. 161; též. *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, in: *Reflexe*, 4, 1990, str. 6.1–24.

¹⁷ Srv. P. Ricoeur, *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, str. 6.9.

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

je již 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 „zahradá“, „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 vyčerpat 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 Husserlově smyslu) v důsledku existence slov a jejich významů. Bez ohledu na to, zda se jedná o myšlení nepojmové či pojmové, je povaha slov a významů taková, že ve spojení 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

¹⁹ Srv. L. Hejdánek, *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 médiiem

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 sám může být 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 takovýmito „vpádům“ nové skutečnosti, interakce subjektu a ryzí nepředmětnosti ovšem v tomto případě nenachází svůj výraz v symbolickém přepisu jazyka (i když také filosofie nezřídka 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

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 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. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 107.

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 vykázaného do mezí své konečnosti tváří v tvář skutečností, jež si před sebe nemůžeme „postavit jako předmět“ (v Hejdánkově smyslu) v čele s ryzí nepředmětností, a nevzniká 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.

3. 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 metafyzika 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 ná-

²³ Je příznačné, že právě Xenofanovi, který v polemice s Homérovými a Hésiodovými 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-aristotelický 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.

vaznosti na ní i křesťanská – theologie pojímala boha jako nejvyšší jsooucnou.²⁴ Toto chápání tradiční theologie jakožto „onto-theologie“ se ale jednostranně opírá o aristotelický 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 zaměřen k „intencionálním předmětům“, která zdůraznila boží transcendenci vůči jsooucnu a jakékoli myslitelné skutečnosti natolik, že neváhala označit boha za „nejsoucnou“ (*to mé on*),²⁵ a která dokonce zavedla „ontologickou diferenci“ mezi jsooucnem (*to on*) a čirým aktem bytí (*to einaí*).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 určité 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, jež je spjat s výrazovými prostředky myticko-náboženských textů. Sémantický potenciál myticko-náboženských textů tak s ustavením křesťanské theologie nezmizel, ale je stále znovu

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

²⁵ Srv. Porphyrios, *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*, in: *CSEL* 83/1, 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, in: *CSEL* 83/1, str. 253–254.

vydobýván zpod nánosů zapomnění a neporozumění pomocí inter-pretčních 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 přehlídá některé její významné linie, připravuje půdu pro radikální kritiku a vyúsťuje 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 samého fenoménu nepředmětných intencí, který není přesvědčivě vykázán či demonstrován, ale pouze exemplifikován pomocí podstatu věci spíše zamlžujících příkladů. Předložený příspěvek byl pokusem upozornit na několik míst, kde by snad bylo možno tyto zarubané cesty prokrestit 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.

²⁷ Viz E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. V § 20. Halle 1928, str. 412. Srv. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, str. 89.

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 však 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“ ustavili jiní lidé (dokonce i velmi dávno), aniž bychom se museli nutně „vymýšlet“ 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 pojmovém myšlení. Nepochopení, které v tomto případě může mít inspiřující 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 říkáme 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, jíž 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 zpředmětňování těžce poplatno (zejména všude tam, kde jde o teoretičtější cíle; bez vynoření tendence k onomu zpředmětňování 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 vytříbené 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 rekonstruuje, tj. že se právě jakožto skutečný dotváří a přetváří (a vždycky si je musí zčásti také „osvojit“, protože původně nejsou nikdy tak docela „jeho“).

Václav Němec také namítá, že se ve své kritice metafyziky jakožto zpředmětňujícího myšlení příliš orientuji na Aristotela a aristotelismus druhé části středověku a že nechávám nedocenenou 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. Fak-

ticky 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 přidrzí 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.

POZNÁMKA K POJMU NEPŘEDMĚTNÉ INTENCE U LADISLAVA HEJDÁNKA

Jan Payne

Jedním z hlavních důrazů v myšlení Ladislava Hejdánka je pojem nepředmětnosti. Nepředmětnost ovšem zdaleka není jen jeho vynálezem, ba pokud se pokusíme vyjádřit totéž příbuznými slovy, jde o pojem ve filosofii hodně starý či snad dokonce zakládající: označuje totiž něco, co odedávna dodávalo filosofii její živiny a sílu. Na samém počátku si filosofie pro toto „něco“ našla výraz „metafyzika“ a na této „metafyzice“ pak opět a opět troskotala jen proto, že se snažila vykládat ji právě předmětným způsobem: doposud se jí vlastně nepodařilo najít pro takový výklad vhodné pojmy.¹ Takový stav pak pochopitelně vytváří zdání krize a někteří byli dokonce vedeni k tomu, že nad metafyzikou a potažmo nad filosofií vůbec prostě vynesli rozsudek smrti.² Určitý způsob uvažování lze jistě pokládat za jalový a zavrhnout, ovšem tím není zrušeno to, čeho se týká. Ba naopak, důsledkem „přstrosích“ řešení je, že věc sama nám může připravit řadu překvapení a že nás může dokonce ohrozit.

Zaujetí pro to, co lidský život skutečně přesahuje, naštěstí nevzalo zcela za své a dokonce nabralo nový dech. V moderní filosofii učinil přítrž scholastickému blouznění spočívajícímu na předmětných termínech o tom, co předmětné není, do jisté míry již Immanuel Kant: Kant také diagnostikoval lidský sklon („transcendentální iluze“) vždy znovu se touto cestou pouštět.³ Dále pak připravoval tuto cestu Søren Kierkegaard svým unikátním zakotvením myšlení v existenci a úvahy o existenci posléze rozvinul zejména Karl Jaspers. Jaspersova *Filosofie* je vlastně vybudována na nepředmětnosti a nepředmětnost také rámuje celé toto dílo. Oč mu v ní jde? Ohniskem jeho uvažování je lidské bytí-

¹ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha, 1997, str. 77–108.

² M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha, 1993, str. 7–13.

³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 20–21, 228–230, 251–252.

zde (*Dasein*) vybavené zvláštní dispozicí k transcendenci; transcendence je nepředmětnosti příbuzná a vlastně s ní v posledu i totožná, takže by ani nebylo třeba tento pojem nahrazovat jiným, avšak potíží s ní tkví v tom, že vedle její pravé podoby se nabízejí i její podoby falešné: falešná transcendence právě sklouzává do předmětných kolejí.⁴ Je proto třeba tuto předmětnost přesněji vymezit a učit se myslet za ní (*jenseits*) a bez ní čili „filosofovat“ ryze autentickým způsobem. Rozvíjet všechny okolnosti takového autentického myšlení na oné „hranici“ v takto krátkém příspěvku nelze a každý se s ním může seznámit u autora samého.⁵

Rád bych však připomněl okruh toho, co všechno se svou povahou předmětnosti vymyká. Výčet takových základních ‚faktů‘ podává na různých místech Ladislav Hejdánek sám, avšak také je podává například Hans-Georg Gadamer. Gadamer sem zahrnuje žitou tělesnost na rozdíl od tělesnosti medicínsky předmětné či vlastní ‚já‘ i sebevědomí coby vědomí sebe sama; dále pak svobodu v rámci společenství a ovšem i společenství samé či osobní přátelství (*filia*) u Aristotelově výkladu. Pochopitelně předmětný ráz nemá ani jazyk či celek bytí.⁶ Tím ovšem výčet není vyčerpán; zahrnout sem lze též ryzí (pravou čili nikoli námi rozvrženou a předem danou) budoucnost, dějiny, člověka, boha, krásu, dobro i zlo a podobně. Asi sotva bude někdo tvrdit, že o tyto ‚věci‘ v životě nejde, avšak je vyloučeno pochopit je předmětným způsobem. Zbývá tudíž jen pokusit se pracovat na pojmech zachycujících ona ‚fakta‘ bez předmětných nánosů;⁷ naději pak nechť je to, že s takovými nástroji bude možné najít mezi oněmi svrchu uvedenými ‚fakty‘ zatím pouze tušené souvislosti.

Doposud bylo učiněno jen několik váhavých krůčků tímto směrem, přičemž přetrvávající nutnosti vztahovat se k oněm nepředmětným ‚faktům‘ vychází vstříc stále přetrvávající rekurs a regres moderního člověka k náhražce v podobě mytických a víceméně obrazných vyjadřovacích prostředků. Pokládám Hejdánkuv důraz na tyto okolnosti a stálou připomínku toho, že nynější nástroje nejsou vyhovující a že je třeba pracovat na jejich třibení, za vzácny. Mezi mnoha Hejdánkovými

⁴ K. Jaspers, *Philosophie*, I, Berlin – Heidelberg 1973, str. 19–44.

⁵ Tamt., str. 201–254.

⁶ H.-G. Gadamer, *Řecká filosofie a moderní myšlení*, in: J. Sokol (vyd.), *Člověk a řeč*, Praha 1999, str. 109–114.

⁷ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 188.

podněty bych pak vyzdvihl jeho původní objev toho, že k oněm ‚faktům‘ se vztahují nepředmětné intence, intence provázející ty, jež jsou předmětného rázu. K tomu Ladislav Hejdánek výslovně praví:

„Mimo rámec pozornosti však většinou zůstává skutečnost, že vědomě intendované nemusí být vždy a s nutností předmětem, a ještě víc: že i tam, kde je intendován nějaký předmět, je tato intence vždy doprovázena řadou jiných, nepředmětných intencí, ba je jimi dokonce nesena. Předmětné intence musí být proto chápány jako jeden druh a jedna forma mezi jinými. ... Za předmětné myšlení můžeme tedy označit takový druh myšlení, v němž jsou předmětné intence zneuznány, podceňovány, potlačovány a zapomínány – a nikoliv kde se nevyskytují.“⁸

Avšak Ladislav Hejdánek má na paměti, že nelze provést prostou změnu intencí čili soustředit se na ty nepředmětné a zároveň ony předmětné potlačit:

„Každé myšlení je vybaveno předmětnými intencemi, a ty je nutno nějak ‚zaměstnat‘. Proto i tam, kde naším hlavním cílem bude práce s intencemi nepředmětnými, musíme pamatovat na správné zaměření intencí předmětných, jimiž je každé nepředmětné myšlení rovněž provázeno. Proto také nemůžeme nepředmětné myšlení chápat jako myšlení, jehož předmětné intence jsou buď zcela volné (neobsazené) anebo vytlačené na okraj významnosti. Z toho důvodu všechna akribie dosavadních tradic předmětného myšlení musí zůstat zachována a musí být nadále kultivována a vylepšována. Nepředmětné myšlení tedy nepředstavuje odmítnutí myšlení předmětného, nýbrž odmítnutí pouze jeho omezeností a jeho omylů; ve svých pozitivěch musí být předmětné myšlení začleněno do myšlení nepředmětného jako jeho integrální složka.“⁹

Hlavní potíž při zkoumání intencí nepředmětných tkví ovšem v tom, že necháme ty předmětné okupovat celé pole naší zkušenosti; důsledkem pak je, že i to, co předmětné není, máme sklon předmětně vykládat:

„Obojí druh intencí je pro naše myšlení i promlouvání významný; primární důležitost nepředmětných intencí unikala po věky pozornosti myslitelů, protože se zdálo, že vše, co může být míněno ne-

⁸ L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1999, str. 193.

⁹ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 131–132.

předmětně, může být transformováno v předmět předmětných intencí. Ve skutečnosti však bylo toto zdání jenom příznakem toho, že myslitelé zapomněli na ty ‚skutečnosti‘, které nemají předmětnou stránku (v ontologickém smyslu)...“¹⁰

Co si lze vlastně pod nepředmětným míněním představit? Předpokladem je rozlišení provedené Edmundem Husserlem již v jeho *Logických zkoumáních* a týkající se rozdílů v kvalitě mínění samého.¹¹ Jde o to, že tentýž obsah může být zachycen v různých míněních a při tom vždycky dochází k určitému posunu. Zvláštním případem takové změny kvality je pak tázání vyjádřené v otázce:¹² tázání nutně zachovává obsah indikativního tvrzení, avšak něco z něj ubírá či spíše k němu cosi přidává; přídavek je ovšem zcela klíčový. Jde v něm o stále připomenutí toho, že nad každou naší vyslovenou či alespoň míněnou tezí bdí zvláštní, zachycení urputně vzdorující kritérium a že pouze ve vztahu k němu jsme s to vůbec něco pochopit.¹³

Důsledkem pak je, že takové mínění se vztahuje k čemusi ‚za‘ původním předmětným obsahem a že o to mu právě jde. Avšak toto ‚za‘ se od původního obsahu přece jen liší; v této diferencii vlastně ono tázající se mínění a potažmo též otázka sama tkví. Ono ‚za‘ ovšem důvěrně známe ještě před tím, než se vůbec začneme tím kterým předmětným obsahem zabývat; dokonce nás motivuje k tomu, abychom se mu vůbec věnovali. Cosi z toho tuší již Sókratés ve své proslulé argumentaci o tom, že když se někdo ptá na danou věc, určitou znalost postrádá, ovšem zároveň onu znalost v určité podobě již má, poněvadž jinak by se vůbec ptát nemohl.¹⁴ Zdá se tudíž, že navzdory obecnému pojetí

¹⁰ L. Hejdánek, *Mythos, filosofie a „nepředmětná skutečnost“*, in: *Svazky pro dialog*, 8, Praha 1981 (samizdat).

¹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1993, II/1, zejm. str. 386–388, 411–417, 426–446, 454–456.

¹² Edmund Husserl sice opakovaně uvádí otázku či tázání mezi příklady jiné intencionální kvality či charakteru mínění, avšak tím jeho zájem končí; nikde zevrubnější zkoumání povahy tohoto mínění nedělá.

¹³ Potucha o tom, že mezi naším, ve větě vyjádřenou představou skutečnosti a skutečností samotnou zeje ‚propast‘ vzdorující překlenutí, přičemž tato ‚propast‘ je totožná *de facto* s otázkou samotnou, je nejjazším zdrojem filosofování a stojí na jeho dějinném počátku. Mimochodem v pochopení tohoto přeryvu tkví i přechod k pokoře kritického logu od dřívějšího mytického výkladu zkušenosti.

¹⁴ Platón, *Menón*, 80e–82a (překl. F. Novotný).

i otázka vyjadřující tazající se mínění může být buď falešná či přímo lživá, anebo pravdivá podle toho, zda ono tazající se mínění u dotyčného ve hře je či není. Toto ‚cosi‘ pak vábí a určuje veškeré naše mínění, a tudíž i mínění motivující naše chování: jsme vposled vedeni naším tazáním i tím, po čem se ptáme.¹⁵ Takto ovšem uvažuje též Ladislav Hejdánek a výslovně dodává:

„Významným místem, v němž se nepředmětné komponenty myšlení prosazují a v němž docházejí zjevného výrazu, je zejména otázka; struktura otázky a rozložení problému představují slibné pole pro zkoumání nepředmětnosti myšlení.“¹⁶

Nyní je nasnadě připustit, že takto veškeré předmětnosti zbavené mínění (tazání) provází mínění předmětné (tvrzení) na každém kroku, a že ho dokonce i určuje: vždyť u každého tvrzení se lze vždy zároveň ptát po tom, zda platí či nikoli, a filosofický duch to také stále dělá. Vlastní tazající se mínění má ovšem diferencovanou strukturu a hlubší zakončení v poznání samém i v prakticko-etické čili jednání se týkající rovině.¹⁷

Pokud jde o ‚předmět‘ míněný v každém našem tazání čili ono residuum zbývající po vyřazení obsahu oznamovací věty, snad by bylo možné je převést na problém ontologický čili na bytí coby nejzazší podmínku danosti každého jsoučna (jak se o to pokouší Martin Heidegger a někteří další po něm¹⁸). Avšak hlavní potíží s výrazem ‚bytí‘ je to, že je i navzdory všem výkladům příliš vágní, a že tudíž v běžném užití jazyka jeho naplnění („Erfüllung“) víceméně chybí; bez alespoň kategoriálního názoru („Anschauung“) je ovšem pojem prázdný, a tedy vcelku k ničemu. Asi zajímavější a bezesporu efektnější je pojmenovat ono ‚za‘ slovem ‚nic‘: ‚nic‘ zde vyjadřuje něco, co nelze v předmětných pojmech zachytit.¹⁹ Výlučným způsobem vztahování se k němu je pak podle Martina Heideggara úzkost čili nálada rámuující každé naše pro-

žívání.²⁰ Objevitelem významu zkušenosti s úzkostí pro filosofii je již Søren Kierkegaard a jeho pochopení je určitě bohatší, ačkoli směřuje trochu jinam („úzkost je možnost svobody“²¹), totiž blíž ke zde sledovanému námětu. Ovšem i důraz na ‚nic‘ se zdá být výstižný zejména díky tomu, že to, oč v tazání jde, vlastně není, a je tudíž spíše opakem jsoučna než jsoučnem samým.

Také Ladislav Hejdánek se věnuje ‚opaku‘ jsoučna a ve své ‚mé-ontologii‘ posouvá všechno dokonce až za hranice ontologie čili za hranice bytí samého směrem do pravé budoucnosti²² (zde se do jisté míry setkává s Emmanuelem Lévinasem, mimo jiné i díky důrazu na praktickou rovinu²³). Avšak podnětnější a přiměřenější funkci otázky v našem myšlení je sepětí toho, k čemu otázka míří, s pravdou; pravda je kritériem každé vyslovené či napsané věty, a tudíž tím, na co se stále ptáme a bez čeho nelze mluvit vůbec nic, avšak pochopit ji samu předmětným způsobem nelze – vždycky totiž našemu rozumu vedenému sklonem k předmětnému výkladu uniká.²⁴ Důraz na pravdu je jedním z hlavních motivů prací Ladislava Hejdánka samého a dle jeho interpretace i českého myšlení v jeho dějinách.²⁵

K tomuto bodu Hejdánkova myšlení mám určitou výhradu, protože se domnívám, že pravda zde vězí v příliš těsných mezích. Ačkoli je pravda tím, oč v mnoha případech tazání běží, přece jí není tazání ani zdaleka vyčerpáno. Často se přece ptáme i na něco jiného, co nelze na pravdu žádným způsobem převést; například tehdy, když se ptáme po kráse (krása by se ovšem snad ještě dala *cum grano salis* jako pravda chápat), ale zejména tehdy, když se ptáme po dobru čili po tom, co máme dělat. Převahu dobra nad pravdou lze vyjádřit i tak, že k tomu, abychom o pravdu usílovali a za pravdu se bili, je napřed třeba pokládat pravdu či snahu jí sloužit za určité dobro, a to, že v jejím případě

²⁰ Tamt., str. 51–63.

²¹ S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Düsseldorf 1958, str. 161 nn.

²² L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 137–167.

²³ E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague 1981.

²⁴ Např. D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, in: *The Journal of Philosophy*, 87, 1990.

²⁵ Např. L. Hejdánek, *Lidská práva, budoucnost Evropy a jedna česká tradice*, in: *Reflexe*, 4, 1990, str. 9.1–9.

¹⁵ R. Collingwood, *Speculum mentis*, Oxford 1924, str. 76–82; týž, *An Autobiography*, Oxford 1959, str. 29–43.

¹⁶ L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 40.

¹⁷ Tuto otázku částečně rozebírám v práci: *Odkud zlo?*, Praha 2004, díl II, a dále pak hlavně v práci: *Kam jdeme?* (v tisku).

¹⁸ M. Heidegger, *Co je metafyzika*, Praha 1993, str. 7–37.

¹⁹ Tamt., str. 41–51.

o dobro jde, není vůbec triviálním předpokladem. Zde se nabízí obrovský prostor k etickému bádání, jež bylo zahájeno některými fenomenology již dávno²⁶ a v němž lze dále pokračovat i v příštím čase.

Považovat svrchu načrtnuté úvahy za výklad Hejdánkova díla si mohu troufat jen sotva, avšak mám za to, že někomu porozumíme (*hermeneuein*) pouze tehdy, když nás jeho myšlenky podnítí k myšlení vlastnímu, a to se mi v případě Hejdánkova díla bezesporu stalo.

Odpověď Ladislava Hejdánka Janu Paynovi

Jan Payne ohlašuje v titulu, že mu půjde o můj „pojmem nepředmětné intence“, ale zůstává jen u poměrně nevýrazného pokusu o výklad (opírající se hlavně o citace), aniž by jej nechal vyústit v nějakou námitku či protiargument, takže nemám co hájit. V celé řadě formulací se ale dopouští drobných posunů a také mylných tezí (např. mluví z málo zjevného důvodu o „nepředmětných ‚faktech‘, byí v uvozovkách), ale ani k tomu se nebudu vyjadřovat. Soustředím se na jeho výhradu formulovanou v závěru.

Jan Payne by zřejmě dával přednost pojetí, které akceptuje „převahu dobra nad pravdou“ (ale upozorňuje ještě i na krásu). Jak to vyjadřuje: „tomu, abychom o pravdu usilovali a za pravdu se bili, je napřed třeba pokládat pravdu či snahu jí sloužit za určité dobro, a to, že v jejím případě o dobro jde, není vůbec triviálním předpokladem“ (má dokonce dojem, že právě v tomto bodě se „nabízí obrovský prostor k etickému bádání“). Zdá se mu proto, že pravda v mém pojetí „vězí v příliš těsných mezích“.

K tomu lze říci jen tolik, že tu jde o „poslední principy“, a o těch že dost dobře nelze přímo a tematicky vést spor. Ty se musí v konkrétních situacích a v konkrétní problematice osvědčit lépe či hůře, eventuelně neosvědčit vůbec. Odhlédneme-li od otázky pouhé terminologie (tedy pouhého rozdílného pojmenování, které však může mínit totéž), zbývá jen poukaz na poměrně běžné konotace obou použitých slov (což pochopitelně není žádný věcný argument). Pokud by postavení „dobra“ mělo být superiorní (jako např. u Platóna), zatímco „pravda“ by měla být jen „určitým dobrem“, mohlo by to vést k dvojímu úskalí. Před-

²⁶ Uvedenou cestou se vydal zejména Nicolai Hartmann a do jisté míry i Max Scheler.

vším by to znamenalo, že jsou i jiná „dobra“ než „pravda“, a pak by se dokonce i nějaká nepravda (např. *pia fraus*) mohla jevit jako „určité dobro“. Zejména by však zůstala nevyřešena otázka, jak rozhodnout, zda jde o dobro či nikoli, tedy zda „určité dobro“ je vskutku „dobrem“. Nejde tu ovšem jen o to, jak to můžeme poznat a pochopit, nýbrž především o to, jak tomu vskutku jest. Kromě toho pokládám za nanejvýš problematickou koncepci „dobra o sobě“, která je zde implikována. Běžně se vždy tážeme, pro koho je to či ono dobré (*cui bono*) – což ovšem nemůže záležet na tom, co si myslí sám dotčený, ani na tom, co si myslíme my, ale na tom, zda to pro něho vskutku je „určité dobro“.

Nevidím proto jiné, lepší řešení, než přijmeme-li za svou onu slavnou Spinozovu formulaci (jíž mohutně překročil svůj kartesianismus), že to je „pravda“, která je měřítkem všeho, včetně sebe (*veritas est index sui et falsi*) – tedy také dobra. Dobro je pro mne příliš spjato s nějakým „koncem“ či „cílem“, po němž ustává každý pohyb (protože ten by mohl být jen zhoršením). Pravda (jakožto „to pravé“) pro mne naproti tomu nikdy nekončí, protože každé její „provedení“ či „uskutečnění“ se musí znovu vystavit Pravdě samé jakožto kritériu nejvyššímu, nezpředmětnitelnému, ale vždy znovu jako platná a zavazující výzva (z budoucnosti) apelativně přicházejícímu. Dobro mi sugeruje nějaký „konec“, pravda naopak „nekončící pohyb vpřed“.

Zatímco tedy důraz na dobro se neobejde bez jistých „metafyzických“ berei (ve smyslu „dobra o sobě“, např. *esse est bonum*, proti čemuž nemohu neprotestovat, neboť také *malum est*), důraz na Pravdu (jakožto „to pravé“) nejen s relacemi a situačností počítá, ale je na ně přednostně orientován. Pravda („to pravé“) je universální nikoli ve smyslu stejnosti a neměnnosti pro všechny, nýbrž ve smyslu poslední závaznosti pro „universum“, tedy pro veškerenstvo v celé jeho rozmanitosti.

Zusammenfassung

Ladislav Hejránek's twelve theses open the discussion about his philosophy of „non-objectiveness“ (a philosophy, in which subjects are never to be thought of as mere objects). A presupposition of this philosophy is the conception of the subject (every „natural unit“) as an event, which is only in part „being“ (in the traditional sense), but incomparably more „not yet“ and „not yet“ is. Reality is therefore not a mere actuality, but also the subject's own past and future. The subject has its inner (its „non-objective“ side), so that it cannot be reduced to a mere „object“. The relation of the subject's interior and exterior is not to be understood as a spatial one, for above all it is temporal. Through active subjects, the future becomes an actuality and then passes into the past. In order to inquire into the way in which reality is not an „object“ we need a new type of thought, one that has not yet been developed: a „non-objective“ thought.

The discussion comprises seven contributions; some of them react immediately to the theses of L. Hejránek: P. Kouba, *Non-objectiveness in reality: a pure future, or a living present?*; L. Karfíková, *Das Innere und die Zeit*. Others deal with further aspects of Hejránek's philosophy, as they did in his earlier publications and lectures: J. Kranát, *Die Wirklichkeit*; F. Karfík, *Was ist nach Hejránek Reflexion?* Two shorter contributions criticise the position: J. Čapek, *Ereignis und Nicht-Gegenständlichkeit* (a phenomenological criticism of the event in Hejránek's conception); V. Němec, *Das Problem der Nicht-Gegenständlichkeit im Denken* (a criticism of Hejránek's demand that the whole tradition of European philosophy be abandoned as „objectively“ unreliable). A contribution by J. Payne is added, which in Hejránek's philosophy sees a continuity with his predecessors and the concept of truth as „non-objectiveness“ *par excellence*.

Summary

Ladislav Hejránek's twelve theses provide here an introduction to a discussion about his philosophy of „non-objectiveness“, i.e., a philosophy that strives to think subjects without making them into mere objects. Such a philosophy takes its point of departure in viewing a subject (i.e., any „natural unit“) as an event which is only in part a „being“ in the traditional sense and more importantly „no-more-a-being“, as well as „not-yet-a-being“. Consequently, reality is not mere actuality; rather, it stretches into the past and future of each subject. The subject has its inner, „non-objective“ side, and thus it ought not to be reduced into a mere „object“. The relation of the subject's interior and its exterior is not to be understood as a spatial one, for above all it is temporal. Through active subjects, the future becomes an actuality and then passes into the past. In order to inquire into the way in which reality is not an „object“ we need a new type of thought, one that has not yet been developed: a „non-objective“ thought.

In the following discussion, consisting of seven contributions, some papers react immediately to the theses of L. Hejránek: thus P. Kouba, *Non-objectiveness in reality: a pure future, or a living present?*, and L. Karfíková, *Interior and time*. Some are devoted to other aspects of Hejránek's philosophy as it has been elaborated in his earlier publications and lectures: thus J. Kranát, *Reality*, and F. Karfík, *What is reflection according to L. Hejránek*. Hejránek's position is assessed critically by J. Čapek, *Event and non-objectiveness* (a criticism of Hejránek's concept of event from a phenomenological point of view), and V. Němec, *The problem of non-objectiveness in thought* (a criticism of Hejránek's call to abandon the whole tradition of European philosophy). We include also the paper by J. Payne (not presented during the disputation) which focuses on the continuity of Hejránek's thought with that of some of his predecessors and on his understanding of truth as non-objectiveness *par excellence*.