

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Šimon Krbec

K otázce nepředmětné intencionality

Katedra filosofie

Vedoucí práce: Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Studijní program: Evangelická teologie

Rok odevzdání:

2006

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji prof. Lence Karfikové za přijetí tématu a konzultace, stejně jako všem, kteří mě při psaní práce podporovali.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „K otázce nepředmětné intencionality“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.



Šimon Krbec

V Praze, dne 3.7.2006

OBSAH

Obsah	4
Anotace	5
I. UVEDENÍ OTÁZKY	6
II. POLOŽENÍ OTÁZKY	21
III. ROZVEDENÍ OTÁZKY	32
IV. ZODPOVĚZENÍ OTÁZKY (ZÁVĚR)	55
Bibliografie	59
Přehled oddílů	60

ANOTACE

Východiskem této práce je fakt rezignace západního myšlení na dosažení absolutní jistoty poznávání. S poukazem na skutečnost, že termíny popisující konkrétní situace nejistoty jsou poměrně snadno zaměnitelné, se kapitola I věnuje rozboru hlavních případů nejistoty (riziko, vágnost a indeterminita), a dochází k závěru, že společnými prvky těchto případů je jednak zpochybnění vztahu mezi příslušným aktem a předmětem tohoto aktu a dále časový charakter těchto předmětů jakožto potencialit. Problém nejistoty se tak ukazuje jako problém intencionálního mínění radikální novosti (kapitola II). Kapitola III se zaměřuje na způsoby uchopení tématu potenciality v Husserlově intencionální analytice a prošetřuje možnost zodpovězení otázky po radikální novosti prostřednictvím Hejdánkova konceptu (či spíše motivu) nepředmětné intencionality. Práce dochází k závěru (kapitola IV), že Hejdánkův koncept otevírá perspektivnější pohled na tuto otázku než „klasické“ fenomenologické pojetí horizontu, které je úzce zaměřeno na svůj výchozí model primární zkušenosti (vnímání), v důsledku čehož ne zcela adekvátně respektuje méontický charakter veškerých potencialit. Předpokladem tohoto rozvinutí je nicméně zachování jednoty noématu jakožto intencionální identity.

I. UVEDENÍ OTÁZKY

„Když jsme ho tedy uvedli do nejistoty
a když jsme mu jako rejnok způsobili strnutí,
snad jsme mu tím nějak uškodili?“ (Sókratés)

„Mně se zdá, že ne.“ (Menón)

1. Východisko

Člověk Západu je znovu naplněn nejistotou. Není to však pouhá skepse, co působí neklid; problém nejistoty, i přes svůj prastarý původ, je v nejrůznějších doménách poznání odhalován v šíři a intenzitě, k níž v dějinách západního myšlení stěží nalezneme odpovídající příměr. Pokládat nejistotu za bezprostřední vyjádření naší situace by nicméně mohlo vést k řadě nedorozumění. Disponujeme nepřeborným množstvím výpovědí o světě i o nás samých a povýšit význam jedné z nich nad ostatní znamená vydat se na cestu v naději, že zvolený cíl je jediný správný. Chtěl bych si zde spíše všimnout jednoho ne nepodstatného rysu našeho života, a sice rezignace na dosažení absolutní jistoty našeho poznávání a tím i jednání, které se na základě poznávání uskutečňuje. Co toto zřeknutí se znamená? Lze vůbec nejistotu, resp. to, co tímto termínem označujeme, myslet jinak než jako omezující, bezvýhodnou „nesnáz“, jako *απορία*? Je patrné, že počítat s nějakou „generální tezí“ nejistoty nemůžeme. Jako v mnoha jiných případech i zde platí slova *Sedmého listu*, že „žádná věc nemá stálé jméno (onoma)“ a ani při logu jako výměru, skládajícím se ze jmen a výroků, nenajdeme „nic dost pevně stálého.“¹ Tak se v současné literatuře setkáváme s významově blízkými termíny, které k problému nejistoty bezesporu odkazují, předpokládají ale odlišná východiska: vágnost, neurčitost, nejasnost, neostroť, indeterminita. Jestliže *vágnost* je předmětem zejména lingvistických a obecně analyticko filosofických zkoumání, o *neurčitosti* a *nejasnosti* zase pojednává filosofie a metodologie vědy a *neostroť* či *indeterminitu* bychom nejspíš přiřadili k filosofické analytice perceptivního života. V prvním případě by pak předmětným východiskem byla nejednoznačnost slov a jejich významů: když se o něčem chci vyjádřit svými slovy, vím, že o předmětu své promluvy nemohu mít zcela přesnou představu; a pokud se domnívám, že ji mám, pak zase nevím, zda slova, která jsem zvolil, této představě plně odpovídají. Neurčitost a nejasnost je zase spojena s otázkou spolehlivosti extrapolací: budu-li

¹ Ep. 343b.

jako vědec zkoumat nějakou část reality, s velkou pravděpodobností dojdou ke zjištění, že předmět mého zkoumání není nijak určitou a univerzální realitou, nýbrž spíše realitou referenční, charakterizující „objekt z hlediska konkrétních možností poznávajícího ji uchopit, poznat a patřičným způsobem ovlivňovat či měnit.“² A konečně neostrota či indeterminita mají svůj původ v relativnosti našich subjektivních stavů: z vlastní zkušenosti mohou nahlédnout, že to, o čem jsem přesvědčen, že vidím, např. pohoří v dálce, může být ve skutečnosti něco úplně jiného, např. mraky na obzoru.

Co se zdá být na těchto rozličných přístupech významné je fakt, že uvedené termíny popisující konkrétní situace (případy) nejistoty jsou poměrně snadno zaměnitelné. Jakoby tvořily nevyčerpatelný zásobník slov, jejichž prostřednictvím se snažíme k něčemu pouze přiblížit – k něčemu, před čímž jsme plni bezradnosti. Zaměnitelnost termínů může být sice náhodná, je nicméně třeba vzít v potaz, že zvolené příklady „modů nejistoty“ neilustrují to, co se (náhodně) vyskytuje v přirozeném jazyce, nýbrž týkají se specifických vlastností promluvy, zkoumání, smyslového vnímání atp., které se věda a filosofie od svých počátků pokoušejí pochopit a analyzovat. Je tedy možné, že lze napříč konkrétními případy nejistoty nalézt nějaký společný prvek, díky němuž bude více zřejmé, co nejistota znamená.

2. Původ problému nejistoty

Historicky je problém jistot a nejistot spojován zejména s kartesianismem a mechanistickou přírodovědou, vybudovaných na pevném základě jistoty lidského poznání. Hlubokou Descartovu pochybnost vede paradoxně přesvědčení, že na jejím konci „zůstane precizně jen to, co je jisté a neotřesitelné.“³ I kdyby Descartes v meditacích došel opravdu jen k tomu, že nic jisté není, toto poznání by platilo za (alespoň) *něco* jisté. Tendence k zajištění „absolutního základu“ se stala dominantním prvkem vědeckého myšlení až do pozitivismu, který z mechaniky přejal mj. předpoklad, že „všecko, co jest, se ve svém bytí nakonec musí vykazovat na rovině jistot.“⁴ Již v atmosféře 19. století se však začala projevovat tendence odlišná. Ve chvíli, kdy matematika a fyzika, vzory exaktnosti a experimentálního ověřování, „posouvají do popředí pojmy ‘neurčitost’, ‘neuspořádanost’, ‘chaos’, ‘entropie’ a celou řadu pojmů, které mají vlastnosti pravděpodobnostní míry,”⁵ padá nejen ideál absolutní jistoty vědeckého zkoumání, je odhalena i omezená přesnost technologických procedur.

² B. Fajkus, *Vágnost a neurčitost v teorii poznání*, in: J. Nosek (vyd.), *Vágnost, věda a filosofie*, str. 86.

³ R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, str. 28.

⁴ J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 1.3.9.

⁵ L. Tondl, *Dialog*, str. 179.

Respektování míry neurčitosti, jakožto „forem“ pravděpodobnostní míry, způsobilo dalekosáhlý posun v samotných možnostech vědeckého poznání. „Vstup neurčitosti“⁶ znamenal především odmítnutí, resp. zpochybnění vědeckého determinismu, který předpokládal jistotu předpovědí (extrapolací), odvozenou od neměnnosti a absolutní platnosti určitého souboru zákonů. Jinými slovy, svět klasické mechaniky, v němž nejistota a neurčitost, stejně tak jako náhoda, byly považovány za chybu (odchylku v měřeních), se v novém pojetí začal jevit jako svět plný nepřesností. Věda 20. století se koncentrovala na hledání možností, jak se s tímto faktem vyrovnat a jak v přírodní i sociální oblasti za změněné situace modelovat svět.

3. Ko-evoluce rizik

Dvacáté století přineslo ještě jeden významný dějinný prvek, a sice představu permanentního ohrožení lidstva. Zde se problém nejistoty přenesl do roviny vnímání *rizik*, prosákl do všech sfér a kategorií lidského konání a stal se problémem univerzálním. Beck měl nepochybně pravdu, když napsal, že „konstatování rizik je formou, v jaké etika a zároveň s ní i filosofie, kultura a politika znovu vyvstávají v centrech modernizace – v ekonomice, v přírodních vědách i v technických disciplínách.“⁷ *Riziko* je frekventovaným termínem současné socio-kulturní teorie, tematika je však značně rozsáhlejší. Především změny ve společnosti jsou těsněji než kdy dříve spojeny se změnami ve vědě. Nowotny, Scott a Gibbons se v analýze tohoto vztahu⁸ pokusili ukázat, že rozvoj otevřenějších systémů produkce znalostí a růst společenské komplexity spolu úzce souvisejí: podobně jako byla otřesena víra v sociální plánování všeho druhu, tak se minulostí stala i idea předpověditelnosti ve vědě. Proces společenských, technologických a vědních změn lze podle zmíněných autorů nazvat „ko-evolucí“. Odpověď na otázku, proč společnost a věda sdílejí řadu podobností, je jednoduchá, a sice, že se tyto dvě entity vzájemně aktivně ovlivňují, resp. že „je stále více obtížné ustavit zřetelné ohraničení a rozlišení mezi nimi,“⁹ stejně tak jako mezi dalšími fundamentálními kategoriemi moderního světa (stát, kultura atp.).

⁶ Tak pojmenovává zmíněný obrat Ladislav Tondl; co se týče problému s českým překladem termínů „uncertain“ a „uncertainty“, domnívám se, že je zde třeba rozlišovat význam vědeckého termínu moderní fyziky („neurčitost“) a širšího, sociálně zaměřeného termínu nejistoty. Toto rozlišení je čistě praktické. Viz též pozn. 14.

⁷ U. Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, str. 37.

⁸ H. Nowotny, P. Scott a M. Gibbons, *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*.

⁹ Tamt., str. 47.

Nowotny *et al.* uvádějí pět základních parametrů změn, které se týkají (zcela či alespoň přibližně) jak vědy, tak i společnosti: rostoucí nejistota, rostoucí vliv nových forem ekonomické racionality, transformace času do „rozšířené přítomnosti“, flexibilita prostoru a zvyšující se kapacita „sebeorganizace“ vědy i společnosti. Zdá se však, že je to právě nejistota, která všechny zmíněné parametry spojuje; stále vzrůstající rozpoznání dynamického potenciálu vědy přinášet nové ideje, koncepty, metody a nástroje utváří prostředí, v němž „problémy již nemohou být řešeny jednou pro vždy a pro všechny (...), ale namísto toho formují nelineární sekvence vedoucí k novým potencialitám a tím i k nejistotám, v nichž jsou zapuštěny.“¹⁰ Princip potenciality je dále stimulován novým druhem ekonomické racionality, pracujícím převážně s potenciálními hodnotami založenými na abstrakci a spekulaci. S tím souvisí i význam očekávání a anticipací (tedy vnímání času). Akce a rozhodnutí, která zahrnují faktor potenciality či rizika, z časového hlediska „rozšiřují přítomný horizont k budoucímu, který je neurčitý.“¹¹ Orientace lidí na budoucnost není pochopitelně ničím novým; změna však tkví v radikálně snížené míře časové distance, nebo-li ve „zkrácené budoucnosti“ a vnímání budoucnosti jako rozšířené přítomnosti. Mnohem více signifikantní je změna vnímání prostoru – jestliže informační a komunikační technologie vzdálenost redukovaly či přímo eliminovaly, v možnostech virtuální reality je s prostorem manipulovat v závislosti na představivosti a potřebách uživatele. V posledním desetiletí se pod vlivem masmédií radikálně snížila i sociální vzdálenost a erozí prošly i formy sociální kontroly: původně čistě externí a explicitní formy jsou kombinovány s internalizovanou sebe-disciplínou, založenou na aktivní participaci institucí. Očekává se, že organizace či jednotlivec bude spolupůsobit na vlastním doзору, čímž se z původně vnější sociální kontroly stává sebekontrola. Paradoxním výsledkem této výsostné příležitosti kontrolovat sám sebe je skutečnost, že „v deregulovaném a decentralizovaném světě se člověk stává svým vlastním podnikatelem, svobodným ve volbě prostředků jak dosahovat cílů, ale méně svobodným v tom, jak definovat cíle samotné.“¹²

4. Riziko pravděpodobnosti

Ať s analýzou kolektivu Helgy Nowotny souhlasíme či nikoli (opakuji, množství výpovědí o světě je nepřehledné), jedno z ní vyplývá zcela zřetelně: nejistota není nikterak

¹⁰ Tamt., str. 48.

¹¹ Tamt., str. 39.

¹² Tamt., str. 46.

okrajovým tématem současného myšlení a navíc se kolem problému koncentrují úvahy pracující s termíny mnohem fundamentálnějšího významu než je nejistota sama. Je třeba doplnit, že výše uvedená analýza má podpořit ideu tzv. agory, tedy sociálního a institucionálního prostředí, v němž se „věda a společnost, trh a politika, prolínají.“¹³ Spíše než o popis situace se podle mého názoru jedná o konstrukci vědeckého revolučního programu, díky němuž se má podařit vyvést vědy a vědce z institucionální a sociální izolace. To ale neznamená, že by konstrukcí bylo i vlastní východisko této analýzy, tedy rostoucí nejistota ve vědě a společnosti. Byly to přeci právě rizika vědeckých a technologických projektů, která vzájemný vztah vědy a společnosti uvedla do pohybu: „Věda byla veřejností pokládána za hlavní zdroj nejistoty, zejména s ohledem na rizika environmentální.“¹⁴ Ovšem nebyla zdrojem jediným a už vůbec to nebyla věda jako taková, nýbrž vědecké výsledky, které vzbuzovaly obavy západní veřejnosti. Co tedy způsobilo tak pronikavou změnu vnímání rizik v poválečné době, v období tzv. zlatého věku západních společností?¹⁵ Odpověď bude pochopitelně ještě dlouho jakoby v hádance, nicméně jeden prvek je bezpochyby možné považovat vývoji vědy a sociálním změnám za společný – a sice tendenci organizovat myšlení a jednání západního člověka na principu pravděpodobnosti. Určení pravděpodobnosti je i na nejjednodušší úrovni myšlení způsobem, jak posoudit míru rizika očekávané události; neboť za prvé je pravděpodobnost možné vždy převést do kalkulatelné formy a za druhé se očekávaná událost, tedy z časového hlediska přicházející událost, stává díky tomuto převedení skutečností uchopitelnou. Pravděpodobnost je cesta k ovládnutí budoucnosti.

5. Kalkulované a nekalkulované riziko

I přes rozsáhlé diskuse v sociologické literatuře lze konstatovat, že současné způsoby vnímání a metody analýzy rizik jsou pevně spojeny právě s jeho kalkulatelnou formou, tedy zejména s termíny pravděpodobnosti a náhody. Riziko je nicméně možné pojímat i v podobě nekalkulatelného „nebezpečí“ či „ohrožení“. A to opět ve dvou variantách, jednak té, u níž je jakákoli forma kvantifikace zcela nemožná, a dále té, u níž kvantifikace v principu možná je, avšak riziko dosahuje takových rozměrů, že se vymyká aktuálním možnostem kalkulace. První případ, přístup založený na nepředvídatelnosti rizik, je dle mého názoru pozůstatkem

¹³ Tamt., str. 203.

¹⁴ Tamt., str. 202. Tento případ je jasným dokladem toho, že termín „uncertainty“ je možné přesně fixovat jako „nejistotu“. Nelze si totiž představit, že by věda měla být zdrojem neurčitosti ve smyslu ekologických rizik.

¹⁵ Je dle mého názoru nemyslitelné, aby ropná krize 70. let byla tím jediným časovým zlomem; stejně tak je nemožné, aby ekologická a bezpečnostní nerovnováha světa změnila lidské myšlení. Termín „zlatý věk“ čerpám z: E. Hobsbawm, *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914-1991*, str. 265n.

jisté „metafyziky ohrožení“, kterých v minulém století (nejspíš oprávněně) vznikla celá řada. Počátek nového století však ukázal, že myslet nejistotu jako de facto neidentifikovatelnou hrozbu či jako nepředvídatelné bezpečnostní riziko v důsledku znamená manipulovat tématem lidského strachu a tedy lidmi samotnými. Spíše se zdá, že nic jako nekalkulovatelné riziko neexistuje. Záleží na tom, jak rozumíme termínu kalkulovatelnost. Platí totiž, že na jedné straně ne vždy, když riziko „kalkulujeme“, využíváme kvantifikace: v běžných situacích jsme schopni poměrně precizně odhadnout pravděpodobnost rizika, aniž bychom cokoli o výpočtu pravděpodobnosti věděli. Na druhé straně ani kvalitativní metody nejsou zcela prosty kvantifikací. Strauss a Corbinová v obecné charakteristice kvalitativního výzkumu zdůraznili skutečnost, že badatelé, kteří pro sběr dat používají (kvalitativní) metody rozhovorů a pozorování, následně „klasifikují své údaje způsobem, který umožňuje jejich statistickou analýzu. Tím vlastně kvantifikují kvalitativní data.“¹⁶ Bylo by tedy iluzí chápat „kvalitativní“ v současném pojetí jako „nekalkulovatelné“. Jak je vidět, celá tato dichotomie kalkulovatelného-nekalkulovatelného pozbývá smyslu. Riziko je pevně spojeno s pravděpodobností; bez určení míry pravděpodobnosti není rizika.

6. Riziko jako způsob myšlení

Avšak co vlastně riziko je, neznamena-li pouhé „nebezpečí“? Riziko lze podstoupit, ignorovat, oslabit či naopak zesílit, riziku lze předejít. „Ve skutečnosti není nic takového jako riziko. Riziko je způsob (...) jak skutečnosti dát řád, jak skutečnost převést do kalkulovatelné formy.“¹⁷ Deanova formulace naznačuje, že riziko ve smyslu něčeho „objektivního“ neexistuje. Riziko je způsob myšlenkového uchopení skutečnosti, forma určité racionality. Tím netvrdím, že by riziko bylo možné pojímat „subjektivně“, z pozice jakési subjektivní víry; vnímám-li riziko toho kterého rozhodnutí, nejsem uzavřen do sebe, ale otevírám se skutečnosti. Otázka zní, jaká je to „skutečnost“, jakého charakteru jsou předměty „aktů“, v nichž podstupujeme riziko. Vnímat riziko či jej předjímat znamená především myšlenkově se vztahovat k něčemu, co ještě není, ale co teprve nastává – zjednodušeně řečeno znamená vnímat *něco* v možnosti, v očekávání. Tak jako „nové“, jež je generováno vědou, tak i riziko se všemi jeho formami a způsoby uchopení spočívá v potencialitě, v časové orientaci „směrem“ k budoucnu. I proto pravděpodobnost není a nemůže být pouhou strukturou pro

¹⁶ A. Strauss, J. Corbinová, *Základy kvalitativního výzkumu*, str. 10.

¹⁷ M. Dean, *Risk calculable and incalculable*, in: D. Lupton (ed.), *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*, str. 131.

kalkulace (teorií pravděpodobnosti), ale je způsobem myšlení, z něhož se odvíjejí různorodé formy přístupu k riziku (kvantitativní, kvalitativní, narativní atd.).¹⁸ Probabilismus však umožňuje stanovit distanci; očekávaná událost, jež přeci vzniká v okamžiku „nyní“, přinejmenším již tím, že byla vyslovena či myšlenkově zkonstruována, je paradoxně jakékoli vazby k přítomnému momentu zbavena. „Očekávané“, „možné“ je prostřednictvím pravděpodobnostní míry odděleno od přítomnosti. Převažujícím charakteristickým rysem západního přístupu k riziku je fakt, že očekávané události podléhají obdobným interpretačním obtížím, jako ty uskutečněné.¹⁹ Jakoby minulé a budoucí splynulo v jednu entitu ohrožující pevnost aktuální přítomnosti. Riziko bylo ztotožněno s pravděpodobností.

7. Kritika probabilismu

Kritiku „metafyziky pravděpodobnosti“ provedl Bart Kosko, tvůrce fuzzy logiky a teoretik fuzzy systémů. Tato kritika je pozoruhodná z toho důvodu, že tak jako celá koncepce fuzzy logiky není pouhou matematicko-logickou konstrukcí, nýbrž originálním myšlenkovým experimentem vyrovnávajícím se s problémem bivalence západního myšlení, tak i kritika pravděpodobnosti je zaměřena na probabilistický způsob myšlení, nikoli pouze jen na jeho statistické formy. Tendence k určování míry pravděpodobnosti je podle Koska univerzální. Moderní věda i přirozené myšlení mají sklon pozorovat a zaměřovat se na události s nejvyšší mírou pravděpodobnosti. Maximální pravděpodobnost se stala „organizujícím principem vědeckého pohledu na svět.“²⁰ Veškeré události, které jsou pro lidské myšlení neurčité, je možné prostřednictvím pravděpodobnostního principu zpracovat; matematické řešení je nesamostatným technickým řešením, podléhajícím určitému „pohledu“. Moderní věda pravděpodobnost vkládá do samotné skutečnosti, do přirozeného původu „věcí“; vzhledem a v důsledku toho je časová orientace něčím zcela nepodstatným – výpočet toho, co bylo a toho, co má teprve nastat, nezná žádného rozdílu. Matematická pravděpodobnost tak i přes svou technickou vyspělost pozbývá základního prvku vši skutečnosti, a tím je časová dimenze. Koskův názor je, že zdroj tohoto pravděpodobnostního uvažování je psychologické povahy, a že „pravděpodobnost nebo ‚náhoda‘ jsou psychické instinkty (...), které nám pomáhají organizovat naše vněmy a vzpomínky a ze všeho nejvíce naše očekávání.“²¹ Pravděpodobnost vytváří strukturu predikování budoucích událostí, určování pravděpodobnostních hodnot

¹⁸ K pluralitě těchto forem viz tamt., str. 145.

¹⁹ To by také mohl být důvod, proč se Západ s neočekávanými riziky tak složitě vyrovnává.

²⁰ B. Kosko, *Fuzzy Thinking. The New Science of Fuzzy Logic*, str. 47.

²¹ Tamt., str. 53; kurzíva autor.

k alternativám budoucího vývoje. Tyto hodnoty však nemají žádnou fyzickou realitu, jsou „pravděpodobnostním instinktem“. Koskova kritika probabilismu nicméně vychází z širšího kritického postoje, jež tvoří základ celé fuzzy teorie – a sice zjištění (či spíše uvědomění), že naše poznávání se zcela, či do určité míry, neshoduje s charakterem poznávané skutečnosti (tzv. problém záměny). Západní věda a logika, založené na principu bivalence, principu pracujícím s absolutně pravdivými či absolutně nepravdivými tvrzeními, popisují svět, jenž je multivalentní, v němž se skutečnost pohybuje „na škále“ mezi absolutní pravdou a absolutní nepravdou. „Svět je šedý, věda černobílá,“²² zní epiteton fuzzy teorie. Kosko tvrdí, že právě pravděpodobnost je tou nejvyspělejší formou bivalentního přístupu ke skutečnosti: „Pravděpodobnost proměnila moderní vědu v kasino pravdy.“²³

8. Hranice vágnosti

Nemohu zde nijak posoudit, zda fuzzy logika je opravdu jen převlečenou teorií pravděpodobnosti, jak tvrdí její kritici, ani zda se fuzzy teorie úspěšně vyrovnává s problémem bivalence a záměny. Fuzzy teorie přináší určitou diagnózu, ukazuje, že pravděpodobnost je jakýmsi provizorním řešením problému nejistoty, vyrovnávajícím se s tématy potenciality a očekávání a otázky „subjektivity“ a „objektivity“ v případech nejistoty. Je pravděpodobnost či riziko něčím, co je skutečnosti, „realitě“ vlastní? Nebo je jejich vnímání čistě subjektivní záležitostí? Nic nenasvědčuje tomu, že by tato otázka byla uspokojivě rozřešena; dokazuje to i fakt, že subjektivita a objektivita rizik je v sociálně teoretické literatuře hojně diskutována. Subjekt-objektový problém je patrný i na dalším případě nejistoty, jímž je *vágnost*. Jazykové výrazy či dokonce celé věty mohou být buď vágní anebo přesné, resp. do určité míry vágní a do určité míry přesné. Přirozený jazyk je nepřesností a vágností prostoupen takřka skrz naskrz.²⁴ Co je však doopravdy ve vztahu mezi jazykem a skutečností vágní? Výraz či sama skutečnost? I přesto, že existují teorie o vágnosti některých objektů (např. kvantových objektů), se domnívám, že žádný předmět nelze označit jako vágní, a řekl bych, že v této věci nemůže být sporu. Problém vágnosti je spojen se slovy, termíny, pojmy, výrazy a symboly – zkrátka s tím, prostřednictvím čehož se o skutečnosti vyjadřujeme (ať už si o těchto prostředcích myslíme cokoli). Vágní situace vznikají v důsledku nepřesných označení, resp. nemožnosti přesných označení. Jestliže bychom měli

²² Tamt., str. 8.

²³ Tamt., str. 12.

²⁴ Srov. J. Hoffmanová, *Analýza mluvených projevů – vágnost jazyka-objektu a vágnost metajazyka*, in: J. Nosek (ed.), *cit. d.*, str. 25n.

identifikovat nějaké „místo“, kde vágnost působí, pak to v žádném případě není skutečnost sama, nýbrž tzv. pomezí mezi dvojicemi určitých pojmů, jako je např. dobré-špatné, pravdivé-nepravdivé, daleko-blízko (což je v zásadě podklad fuzzy logiky). V literatuře často citovaným příkladem je termín „pornografie“: určení toho, co pornografie (ještě) je a co (už) není, závisí na řadě předpokladů jako jsou zákony, etické normy, vkus atp. Ostrou hranici v tomto případě nelze určit. Jiným příkladem, jenž je obměnou antického paradoxu „sórités“, je Russellem popsany proces plešatění. „Plešatost je vágní pojem; někteří lidé jsou určitě plešatí, jiní určitě plešatí nejsou, zatímco mezi nimi jsou lidé, u nichž není pravdivé ani to, že plešatí jsou, ani to, že nejsou.“²⁵ Zákon vyloučeného třetího zkrátka neplatí ve chvíli, kdy symboly jsou vágní, přičemž vágní, jak dodává Russell, jsou veškeré symboly. Každopádně předmět, o kterém se zde mluví, tedy plešatý člověk, není nikterak „vágní“ ani „neurčitý“. Je to konkrétní člověk, který ztrácí či již ztratil vlasy. Na základě toho, že slova a symboly jsou vágní, nelze odvozovat, že i věci samy jsou vágní. Představa neurčitého světa, jakožto „lidová“ interpretace moderně fyzikálního principu neurčitosti, je mylná.

9. Indeterminita smyslově vnímatelného

Případem, v němž je vztah subjektu a objektu též zpochybněn, je *indeterminita smyslově vnímatelného*. Renaud Barbaras v *Eseji o smyslově vnímatelném* analyzoval klasické filosofické pojetí vnímání, jež je reprezentováno dvěma soupeřícími proudy, empirismem a intelektualismem. Barbaras dospěl k závěru, že vnímání samotné je v těchto pozicích nenalezitelné, „že je vždy redukováno na něco jiného než je ono samo (...) [a že] každé z obou řešení je bezpochyby abstraktní a skutečné vnímání se mu nedaří postihnout.“²⁶ Hlavní charakteristikou empirismu i intelektualismu je, že popisují vnímání jako *plnou přítomnost věci*; obě perspektivy předpokládají, „aby to, co je subjektem postihováno, pro něj bylo zcela a skrz naskrz přítomno. (...) Zkušenost vylučuje ústup, indeterminaci, nezřetelnost obrysů, neuspokojenost.“²⁷ Barbaras tento přístup nazývá „seřizním“ pohledu a pohlíženého, čili vnímání a vnímaného. Je zřejmé, že předpokladem takového pojetí je představa skutečnosti jako „čisté determinovanosti, to jest jako předmětu.“²⁸ Je třeba poznamenat, že teorie vnímání, v němž je předmět „dán“ přímo a v úplnosti, je zcela v rozporu se základními výsledky psychologických výzkumů. Navzdory tomu, že vnímání se zdá být zcela „reálné“, že

²⁵ B. Russell, *On Vagueness*, in: Týž, *Collected Papers*, Vol. 9, str. 148.

²⁶ R. Barbaras, *Vnímání. Esej o smyslově vnímatelném*, str. 22.

²⁷ Tamt., str. 23.

²⁸ Tamt.

jednotlivé smysly v nás vyvolávají dojem přímého kontaktu s předměty, je právě vnímání nepřímým, zprostředkovaným procesem.²⁹ To pochopitelně neznamená, že by Barbarasovy analýzy vycházely z empirických dat a pozorování. Barbaras má však plnou pravdu v tom, že intelektualismus i empirismus interpretují vnímání na základě již zkonstruovaného pojetí skutečnosti jako předmětu, které je prostřednictvím „psychické koincidence vědomí se smyslovou kvalitou“ (empirismus), resp. „intelektuální adekvace ducha a významu“ (intelektualismus) vtiskováno perceptivnímu procesu. Indeterminace není klasické filosofické perspektivě něčím neznámým, „má však pouze negativní význam“.³⁰ Vnímající je nahrazen subjektem bez vazby, absolutním pozorovatelem, „jenž zpřetrhal všechny svazky se světem“.³¹ Smyslovost, resp. neostrost vnímání je překonána odstupem myslitele.

10. Subjektivní nejistota

Subjektivistické pojetí je též logicky se nabízející řešení problému *existenciální* nejistoty člověka. Základním charakteristickým rysem subjektivisticky interpretované nejistoty je, že hned zpočátku je prohlášena za něco negativního, tzn. že jí je udělována určitá hodnota. Tak například psycholog Zdeněk Eis definuje vágnost jako něco záporného, co do života člověka „vnáší kolísavost a nestálost.“³² Podle Eise je vágnost „děsivá už tím, jak dlouho se dokáže prosazovat i navzdory tomu, že se jí člověk vzpírá.“³³ Vágnost je člověkem „nelibě pocíťovaná životní neurčitost,“³⁴ již je člověk vydán na pospas a jež je zdrojem nejistoty lidské každodennosti. Eis přesto spatřuje v této životní vágnosti určité pozitivum, a sice, že „jedinci prostřednictvím vzdoru vůči vágnosti umožňuje neustále další vlastní životní změny, které představují fundamentální podmínku životního vývoje (...) [a] díky tomu může jedinec v souladu se svými možnostmi a nadáním dosahovat větší životní kvality a hloubky.“³⁵ Eis připouští i existenci vnějších nejistot, ty jsou však v dualitě vnitřního a vnějšího definovány v protikladu k nejistotám vnitřním: jsou to přírodní a sociální nejistoty, které člověk sám nemůže ovlivnit. Oddělení „vnitřních“ a „vnějších“ nejistot je podle mého názoru hlavním nedostatkem tohoto přístupu. Již samo vyloučení „vnějších“ rizik, která jsou

²⁹ Viz např. standardní vysokoškolskou učebnici E. B. Goldstein, *Sensation and Perception*, str. 72.

³⁰ R. Barbaras, *cit. d.*, str. 58.

³¹ Tamt., str. 24.

³² Z. Eis, *Vágnost v životě člověka ve dvacátém století: hledání jistot*, in: *Křesťanská revue*, 69, 2002, č. 10, str. 268. V textech Zdeňka Eise opět nalézáme veškeré speciální termíny nejistoty (kolísavost, nedourčenost, riziko, neurčitost atp.) pěkně pohromadě.

³³ Tamt., str. 267.

³⁴ Tamt., str. 268.

³⁵ Týž, *Vágnost v životě člověka*, in: J. Nosek (ed.), *cit. d.*, str. 159.

z definice mimo dosah vlivu jedince jako nějaké *fatum*, je diskutabilní. Nikdy nemůžeme s určitostí posoudit, co ovlivňujeme a co ne.³⁶ Stejně tak se problematickým zdá být podřízení „vnitřních“ nejistot psychickému životu. Jakoby nejistota měla být nějakým subjektivním „pocitem“, který nemá nic co do činění s poznávanou, vnímanou atp. skutečností. Velmi dobře je omezení subjektivistického přístupu patrné na příkladu rizika – v subjektivistickém pohledu by se člověk odhadující pravděpodobnost nějaké události nikdy nemohl mýlit. Tvrzení, že neurčitost ve fyzice je důsledkem psychického stavu vědce, by bylo absurdní. Stejně tak vágnost, např. vágnost výpovědi, je vždy nějak spojena s „vnější realitou“. Otázkou je, jakým způsobem, každopádně problém nelze redukovat na psychiku. A konečně neostrost vnímání nemá s pocitem nic společného, neboť vnímání, navzdory své smyslové povaze, otevírá přístup ke skutečnosti – je tedy charakterizováno dvojí dimenzí. Zkrátka kdyby vágnost, neurčitost či neostrost byly čistě naší „vnitřní“ nejistotou, izolovanou od (vnějšího) světa, stačilo by zajistit dostatečně účinný způsob, jak se tohoto subjektivního pocitu zbavit. To je – za předpokladu, že nechceme žít v iluzi – z povahy věci nemožné.

11. „Místo“ nejistoty

Nejpodstatnějším důsledkem „psychologické redukce“ problému nejistoty je přiznání její záporné hodnoty a vyřízení problému prostou negací. Jistoty, ukotvení, stabilita – to jsou hodnoty, jež jsou v subjektivistickém pojetí pokládány za pozitivní a tudíž hodné úsilí člověka. Tím nechci říct, že by nejistota, riziko atp. měly být něčím „správným“ (jakoby tu šlo o nějakou morálku). Člověk bude mít pochopitelně vždy vnitřní tendenci směřovat k jistotě; problém nastává ve chvíli, kdy je subjektivistický výklad generalizován a uplatňován i na těch situacích nejistoty, které s psychickým životem vůbec nesouvisejí. Avšak ve výše popsaných případech byl zároveň zpochybněn i druhý protipól, tedy nejistota příslušných objektů. Jestliže vágnost, riziko, indeterminita, neurčitost a další formy nejistoty nejsou subjektivního ani objektivního charakteru, kde je potom hledat? Není nakonec celý problém jen skeptickým cvičením?

Z výčtu situací nejistoty vyplývá několik strukturních momentů, které dle mého názoru mohou ukázat, že rozličné „mody nejistoty“ mají cosi společné. Nebude to však žádná „podstata“ či „základ“, ale jen další otázky – vágnost, riziko, indeterminita nejsou žádné

³⁶ To je patrné na příkladě globálních změn klimatu, jimiž jsou vysvětlovány náhlé přírodní katastrofy. Pokud jsou tyto změny opravdu důsledkem zvýšené produkce v době od průmyslové revoluce, podílí se na těchto změnách (téměř) každý z nás.

„věci“, nýbrž pouhé vlastnosti. Prvním momentem je zjištění, že „místem“ (dá-li se tak vůbec říci) vágnosti, rizika, indeterminity atp. je vztah mezi předmětem výpovědi, rozhodnutí a vnímání na straně jedné a výpovědí, rozhodnutím, vnímáním na straně druhé. Tento vztah je zbaven jistoty, zřetelnosti, přesnosti atp. Otázku vztahu mezi poznáním a poznávaným jednoduše zformuloval Husserl na počátku svého transcendentálního období: „Jak si může být poznání jisto shodou s poznávaným předmětem, jak může vykročit mimo sebe a věrně postihovat své objekty? Danost objektů poznání v poznávání, tak samozřejmá přirozenému myšlení, je hádankou.“³⁷ Formulace otázky v *Pěti přednáškách* sice působí triviálně a „poznání“ není příliš vhodný termín pro souhrnné označení, ale jinak Husserlova formulace problém plně vystihuje. Vskutku se zde jedná o shodu, o to, zda a jak je např. ve vnímání „dosaženo“ vnímaného. Má-li být problém dále rozveden, je potřeba nalézt termín, na nějž bude možné jednotlivé situace nejistoty (resp. „akty“, které se těchto situací týkají) principiálně převést, a který bude mít dostatečně obecnou platnost. Tento termín by zároveň měl v sobě zahrnovat otázku vztahu mezi předmětem těchto „aktů“ a „akty“ samotnými, aniž by se problematika redukovala na kognitivní uspořádání. Filosofickým pojmem, který na jedné straně stále prochází modifikacemi, ale který zároveň zahrnuje veškeré uvedené momenty, je pojem intencionality, „obecné vlastnosti“ vědomí vztahovat se k něčemu. „Slovo intencionalita neznačí (...) nic jiného, než tuto všeobecnou základní vlastnost být vědomím o něčem, nést jako *cogito* v sobě své *cogitatum*.“³⁸

12. Exkurz k *Intentio*

- k tomu nic spojit

Intentio znamená „napětí“, „pozornost“, „záměr“. Základem je tu sloveso *intendere*, s významem „napnout“, „natáhnout“, „vztáhnout“ se za nějakým cílem, „upřít mysl“ k něčemu. Mimo filosofický kontext byl ve středověku pojem používán v morální teologii, právu i přírodních vědách; např. v Oxfordské škole se tímto pojmem interpretoval dynamický aspekt bytí, *multiplicatio specierum*.³⁹ Jak známo, byl to Franz Brentano, kdo uvedl pojem intencionality do moderního filosofického prostředí, a to konkrétně ve své *Psychologie*. Brentano rozlišil ve zkušenosti dvě třídy fenoménů, *fyzické*, jako je barva, zvuk či vůně, a *psychické*, které však – na rozdíl od středověkého a antického pojmu *psyché* – „omezil na

³⁷ E. Husserl, *Idea fenomenologie*, str. 27.

³⁸ Týž, *Karteziánské meditace*, str. 35.

³⁹ Viz K. Hedwig, *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, 1979, str. 326, pozn. 2.

karteziánské rozlišení představ, soudů, lásky a nenávisti.“⁴⁰ Brentanovo pojetí intencionality shrnuje § 19 přednášky *O původu mravního poznání*, práce, k níž se Husserl cítil „zavázán největším díkem“⁴¹:

„Společný rys všeho psychického spočívá v tom, co bylo často bohužel velmi mylně označováno výrazem „vědomí“, tzn. v subjektivním chování čili v *intencionálním* vztahu k něčemu, co snad není dáno skutečně, ale přesto ve vnitřní předmětné podobě. Žádné slyšení bez toho, co slyšíme, žádná víra bez toho, v co věříme, žádné doufání bez toho, v co doufáme, žádné snažení bez toho, oč se snažíme, žádná radost bez toho, z čeho se radujeme atp.“⁴²

Edmund Husserl se s Brentanovým pojetím intencionální struktury vědomí seznámil během svých studií ve Vídni, není nicméně „žádný doklad o tom, že by Husserl sám studoval řecké a scholastické prameny, ze kterých byl pojem *intentio* odvozen.“⁴³ Podle Hedwiga v tomto období Husserl „nekriticky“ přejal od Brentana některé základní koncepty, jež se později staly pilíři fenomenologie. Zejména Brentanův „regresivní pohyb reflexe odvracející se od pochybné reality externího světa (*Aussenwelt*) k bezprostřední evidenci vnitřní zkušenosti jakožto výchozího bodu všeho poznání.“⁴⁴ Počátky kartesianismu, resp. karteziánského trendu Husserlovy fenomenologie, je tedy podle Hedwiga zapotřebí hledat v Brentanově rané psychologii. Je však nepochybné, že Husserl vypracoval originální a svébytnou intencionální teorii, která se od Brentana jednak kriticky „odklání“⁴⁵ a ve své komplexnosti Brentanovo pojetí též překonává. Vzhledem k tomu, že sám Husserl, na rozdíl od Brentana, jen zřídka kdy odkazoval na historický kontext (což dle Hedwiga dokládá Husserlův záměrný rozchod s filosofickou tradicí), by bylo značně obtížné fenomenologickou teorii intencionality podrobit hlubší historické analýze, i přestože „vývoj“ termínu *intentio* od jeho užití při překladech řeckých výrazů až po rozpracování konceptu v pozdním středověku může bezpochyby ozřejmit otázku „rozštěpení“ subjektu a objektu v moderní myšlenkové tradici. Mým tématem však není obecný pojem intencionality ani jeho vývoj; mým cílem je nalézt univerzální „pole“ či „sféru“ pro obecné převedení konkrétních situací nejistoty.

⁴⁰ Tamt., str. 331.

⁴¹ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I (=Ideje I), str. 289, pozn. 9.

⁴² F. Brentano, *O původu mravního poznání*, str. 26.

⁴³ K. Hedwig, tamt., str. 333.

⁴⁴ Tamt.

⁴⁵ Např. §§ 9-11 V. Logického zkoumání, in: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, str. 377-393.

13. „Čas“ nejistoty

Problematika vztahu mezi poznáním a poznávaným, resp. problém „subjektivity“ a „objektivit“ rizik, vágnosti atp., není jediným společným momentem situací nejistoty. To, co dále spojuje tyto případy, je specifický charakter jejich „předmětů“ jakožto „potencialit“. Otázka je velmi prostá: Jak je možné, že události, které se mají teprve uskutečnit, u nichž nelze provést přesné prostorové a (zejména) časové určení, přesto nějakým způsobem míníme? Událost přeci není fikce či fantazie – ve fantazii mám přesnou představu, třeba „boha Jupitera“. Přicházející událost je v tomto smyslu mnohem „reálnější“, i když v časovém momentu „nyní“ vůbec neexistuje; ale v přicházejícím, budoucím „nyní“ bude zde, z „masa a kostí“. Událost v očekávání nejspíš nemohu přesně mýnit, nicméně mohu ji alespoň „tušit“, „bát se jí“, dokonce jí mohu tvořit, myšlenkově konstruovat atp. V každém případě, jak je patrné i z takové drobné úvahy, ji mohu zaměřit, tedy intendovat, tedy se k ní intencionálně vztáhnout. Neboť v termínech intencionalit je očekávání vždy očekáváním něčeho. Toto „něco“ však ne vždy můžeme myslet čistě na základě našich minulostních zkušeností. Že půjde o prošetření tohoto „něčeho“ v budoucnostních intencích, je nasnadě již proto, že předmět očekávání může být zaměřen, aniž by toto zaměření vyžadovalo maximálně možnou sumu informací („dat“). V očekávání nicméně nejsme pouze pasivními „příjemci“. „Předmět“ takové intence není statický, neměnný jako je tomu v případě fantazie; tento „objekt“ je naopak vysoce tvořivý, neboť v čase, kdy je intendován, vzniká a prochází neustávajícími změnami. 1e

Třetím, a zároveň posledním strukturním momentem případů nejistoty, na který chci upozornit, je zjištění, které na první pohled může působit více než triviálně: každý z probraných způsobů myšlení předpokládá určitou ontologickou koncepci (a tím i pozici). Tak např. probabilismus, jak bylo patrné v případě vnímání rizik, předpokládá, že pravděpodobnostní hodnoty jsou nějakým způsobem realitě vlastní. Vágnost je v určitých pojetích spojována nikoli se slovy a symboly, nýbrž se samotnými předměty výpovědi; s Russellem řečeno, vlastnosti slov jsou omylem pokládány za vlastnosti věcí. Tendence vtiskovat skutečnosti určitou představu je nejpatrnější na případě smyslového vnímání, kde požadavek plné přítomnosti předmětu vytváří iluzi, že ve vnímání je možné předmět uchopit „celý najednou“. Nelze samozřejmě tvrdit, že tato tendence je identická ve všech případech nejistoty; co platí jednoznačně je fakt, že každá z „teorií“, dotýkající se nějakého případu nejistoty (fuzzy teorie, multivalentní logiky, fenomenologie vnímání atp.), je založena na kritice určité ontologické pozice. Generalizovat tyto rozmanité pozice je velmi odvážné a částečně i mystifikující, ale pokud bych tak měl učinit, pak se společný charakter těchto 2 / 10

ontologií jednoznačně zdá být právě snaha po pevném zachycení časových objektů, „zadržení“ změn (jimiž tyto objekty neustále procházejí), a tím přivedení k určitosti, stálosti, determinaci, jistotě.

1
2
3

II. POLOŽENÍ OTÁZKY

„Kdybych věděl,
jaké bude velké dramatické dílo zítřka,
napsal bych je.“ (Henri Bergson)

14. Novost

Vstupní úvaha mne přivádí k následující formulaci: problém nejistoty, jak je patrné z konkrétních případů, je spojen s otázkou uchopení „změny“. Vágnost, neurčitost, indeterminita, riziko – to vše jsou extrémní případy, na kterých se ukazuje, jak obtížné je pro západní myšlení změnu a dění „myslet“, tj. jak se intencionálně vztáhnout k předmětům „aktů“ (výpovědi, vnímání, rozhodování atp.), jimž připisujeme ony negativní vlastnosti. „Změnou“ zde rozumím to, jak předměty těchto aktů procházejí neustávajícími modifikacemi a proměnami, neboť „změna“ principiálně vylučuje myšlenkové zachycení ve smyslu absolutní úplnosti. Je sice pravda, že „předmět“, který prochází neustávající změnou, lze jednoduše myslet v určitém časovém momentu, odděleně od ostatních časových momentů. Použijí-li oblíbený filosofický příklad stromu, mohu myslet strom tak, jak jej mám před očima, či jej myslet tak a tak vysoký v tom kterém ročním období atd.; nikdy jej nemohu v jednom okamžiku myslet v jeho úplné „časovosti“ – od jeho vzniku až po jeho zánik. (Není také příliš mnoho důvodů, proč bych se o to měl pokoušet.) Avšak jak si mám představit předmět, který nejenže (zatím) vůbec „není“, ale ještě navíc se (již) nějak mění, protože vzniká? Všechno „nové“, tedy to, co ještě není, se přeci zdá být vágní, neurčité a až na výjimky též riskantní; a stejně tak platí, že to, co je riskantní, se zdá být též vágní a neurčité. „Novým“ může být např. nový produkt – a nezáleží na tom, zda se jedná o „virtuální“ informaci či „hmotný“ produkt. Produkt nikdy „nevzniká“ sám od sebe ani náhle. Proces jeho vzniku je postupný, od prvotní myšlenky až po konečné provedení, byť někdy s četnými „slepými uličkami“ atd. atd. Tuto zkušenost má každý, kdo někdy něco tvořil, vyráběl či vynalézal. Každý tedy může mít také zkušenost o tom, že na úplném počátku, kdy produkt ještě vůbec „neexistuje“, kdy ani nemám nijak určitou představu o jeho podobě, funkcích, uplatnění atp., se k němu přesto mohu již nějak vztahovat, mohu na něj zacílit, zamířit svou pozornost – a to z jednoduchého důvodu, protože jej vytvářím, „přicházím“ na něj. Vytvářený produkt je tedy od samého počátku mnou nějak „vědomý“, a to jako „předmět“ mé intence, tedy zjednodušeně řečeno jako *intencionální předmět*.

15. Mechanismus produkce novosti

„Nové“ tu neznamena nějaké metafyzické heslo; v naší dějinné situaci jsme doslova pohlčeni tendencí vytvářet nové produkty, myšlenky, vize a plány, a co víc, na této tendenci budujeme společenské struktury, institucionální vazby, ekonomické modely i soukromé životy. To, že „nové“ nemusí být nové pouze ve smyslu geniálního či převratného objevu, je jednak z toho důvodu, že celá řada tzv. inovací jsou ve skutečnosti adaptacemi (přizpůsobeními) a reprodukci (opakováními); ale dále i proto, že (i v případě radikálních inovací) není „novost“ bez určitého navázání vůbec myslitelná. Ladislav Hejdánek má plnou pravdu v tom, že „všechno epochálně nové je podmíněno nalezením nového vztahu ke starému.“⁴⁶ Paradox naší situace spatřuji za prvé ve faktu, že praxe „tradičního“, ale v zásadě i moderního člověka byla radikálně založena na opakování; produkce „novosti“ byla záležitostí několika jedinců, resp. několika málo společenských skupin. Oproti tomu v dnešní době je „nové“ produkováno v nepoměrně masivnějším měřítku, a to často i tak, že jednotliví producenti (tj. lidé) na svých produktech žádnou „novost“ nepozorují – z vytváření nového se stává mechanismus. Za druhé, „tradiční“ věda, založená na determinismu, prochází, jak alespoň vyplývá z rozličných analýz, velmi radikální strukturální přeměnou, o jejíchž možných dopadech a důsledcích ví veřejnost stále velmi málo. Konečně za třetí je značně důvodné se domnívat, že západní filosofické tradice tématu tvoření „nového“ a potažmo i časovému aspektu budoucnosti příliš pozornosti nevěnovaly; polem pro řešení této problematiky byly aristotelské pojmy uskutečnění a možnosti, nicméně byla to křesťanská teologie a zejména kalvinismus (a samozřejmě judaismus), které budoucnost výslovně tematizovaly.⁴⁷ „Produkce novosti“ ve formě konceptu byla systematizována až v moderních ekonomických teoriích.⁴⁸ Otázkou tedy je, co „nového“ tyto tři vzájemně obzvláště nekompatibilní domény poznání vůbec vyprodukovaly. Možná že toto historické „reflexivní vakuum“ v dnešní době přispívá k atmosféře, kde tvoření „nového“ je primárně vnímáno jako „nejistý“ a především riskantní podnik. Platí-li opravdu to, že „nejistoty jsou generovány dvěma silami – historicky nevídaným úspěchem vědy v produkci novosti a neukojitelnou touhou společnosti po inovacích,⁴⁹ pak se jednoznačně ukazuje potřebné promýšlet termíny a koncepty, které s tímto procesem souvisejí: tedy zejména

Vyjednání

2

⁴⁶ L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, str. 34.

⁴⁷ K tomu a celé problematice „produkce nejistot“ viz J. Loudín, *Věda ve společnosti vědění – koncepce a trendy*, in: *Teorie vědy*, 9, 2002, č. 3, str. 41-74.

⁴⁸ Tento přístup lze zjednodušeně vyjádřit výrazem „kalkulovatelná rizika jako kontrolovatelné ostrůvky v oceánu nejistoty“, viz též H. Nowotny *et al.*, *cit. d.*, str. 33nn.

⁴⁹ Tamt., str. 247.

termíny „potenciality“, „změny“, „dynamiky“ a vůbec časový aspekt budoucnosti. Domnívám se, že toto tázání nemusí být nutně založeno na analýzách vědy a společnosti či dokonce že musí přijímat „výsledky vědy jako závazně platné,“⁵⁰ a tím si uzavírat cestu k myšlenkovým experimentům. Pravdou totiž je, že nejistota dnešní doby je „nová a do jisté míry paradoxní“ v tom, „že její příčiny tkví v silách, které měly původně jistotu a bezpečí zvyšovat.“⁵¹

16. Radikální novost

Jak již bylo naznačeno, ne vše z toho, co vzniká a co označujeme jako „nové“, je novým v pravém smyslu. Toto rozlišení lze ilustrovat na příkladu Bergsonových pojmů „vyrábění“ a „tvoření“. „Nové“ vzniká buď opakováním, adaptací, přesně popsáním technologickým postupem, tj. vyráběním. „Nové“ jako výsledek vyrábění je zcela předvídatelné a je možné je plně myšlenkově uchopit. Anebo můžeme „nové“ chápat jako výsledek tvoření, které nelze pojmut do žádného schématu či před-stavy, protože je v něm vždy „něco“ nepředvídatelného a neočekávaného. „Uskutečnění s sebou vždy přináší malou drobnost, která změní vše.“⁵² Vyrábění a tvoření nicméně mohou platit jen za obecné kategorie, vzhledem k nimž lze posoudit míru novosti; je zřejmé, že čisté opakování, čistá adaptace žádnou novost nepřináší. Podstatnější však je, že novost „v pravém smyslu“, novost jako výsledek tvoření – budu ji dále nazývat „radikální novostí“ – dopředu nemůžeme posoudit. Jakékoli určení tohoto druhu je možné provést až zpětně, ve chvíli, kdy je „produkt“ dokončen. Domnívám se, že zde můžeme nalézt jednotící prvek případů nejistoty: o vágnosti, riziku a indeterminitě hovoříme právě v souvislosti s „akty“, které jsou spojeny s radikální novostí. To, co lze opakovat, adaptovat je oproti tomu proveditelné s minimální mírou rizika a s možností plné determinace. Tyto „akty“ nejsou ani pouhým přechodem z možnosti k uskutečnění, ona „potencialita“ má svérázný charakter, neboť „v možnosti každého z po sobě následujících stavů je toho více, nikoli méně, než v jejich skutečnosti.“⁵³ Veškeré pravděpodobnostní odhady, jako například kalkulování rizik, tyto potence pouze převádějí do „uzavřených systémů“ – na jejich počátku však musí vždy být radikální myšlenka „nového“; bez ní by nebylo co převádět a tedy ani kalkulovat.

Je otázkou, co je to za tendenci, která způsobuje, že radikální novost je pro západní myšlení přinejmenším problémem, ne-li přímo aporií: Jak mohu myslet „nové“? Přeci na

⁵⁰ B. Fajkus, *Současná filosofie a metodologie vědy*, str. 14.

⁵¹ J. Loudín, tamt., str. 54.

⁵² H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, str. 99.

⁵³ Tamt. str. 109.

základě toho, co je mi nějak známo; a to, co je mi známo, je minulé, je něco jednou provždy uzavřené, k čemuž já přistupuji v určitém odstupu, případně jej mohu použít jako vhodnou techniku provedení atp. Není na tomto přístupu něco zcela zřejmě nedostatečného? Jak by potom mohlo něco radikálně nové, něco v pravém smyslu nové (tedy to, co není opakováním, adaptací) vůbec vzniknout? Pak by totiž vše radikálně nové musela být pouhá náhoda – ale tím jsme zpět u probabilismu, a tedy kalkulování možného. Možné je zde chápáno jako něco daného, co se v blízké či daleké budoucnosti uskuteční – ale to je přece princip opakování a adaptování! To, co je možné, lze určit opět jen ve zpětném ohledu. Celé to jednoduše vyjádřil Bergson: „Možné je zrcadlením přítomného v minulosti.“⁵⁴ Je tedy nějaká cesta, jak myslet radikální novost, aniž bychom byli nuceni skutečnost izolovat do kalkulovatelné formy? Je budoucnost „otevřená“ ještě jinak než jako vypočitatelné orákulum?

17. Zpředměťující tendence myšlení

Problém s radikální novostí, který se ukazuje být společný případům nejistoty, má svůj původ ve velmi prosté myšlenkové operaci, a tou je představa, že „minulost“, do níž vše „budoucí“ jednou uplyne, je něčím ukončeným. Chápání možného – tedy v budoucnu se uskutečňujícího – jako něčeho daného je již pouhým domyšlením celé problematiky. Ladislav Hejdánek se fenoménem „otevřenosti do budoucna“ zabýval v textu z poloviny 60. let, kdy začíná publikovat první práce věnované svému celoživotnímu filosofickému tématu, nepředmětnosti v myšlení a ve skutečnosti. Hejdánek zde napsal:

„To opravdu nové nelze vyvodit z minulosti, není prostým pokračováním ani následkem předchozího stavu, není to ani pouze nová podoba čehosi starého nebo věčně trvalého. Nové také není pouhým přídavkem k minulosti, minulost není o nové jen rozmnožena, nýbrž dostává sama novou tvář, nový charakter, tj. mění se. (...) Minulost není dána v hotovosti, ukončenosti a uzavřenosti, ale je naopak neuzavřena, do budoucnosti otevřena a tedy víceznačná.“⁵⁵

Tento „obrovský převrat“ v našem chápání skutečnosti míří proti tomu, co Hejdánek později nazve zpředměťující tendencí našeho myšlení, jejíž podstatou je „myšlení skutečnosti jako předmětu, tedy jako něčeho, co je celé před námi, co je tu jako cosi daného, hotového, co se

⁵⁴ Tamt. str. 110.

⁵⁵ L. Hejdánek, *Svět bez člověka*, in: L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti (=NMS)*, str. 27.

jednou provždy stalo, událo.“⁵⁶ K problematice tzv. předmětného myšlení Hejdánek přistoupil jednak historicky a dále strukturálně;⁵⁷ v zásadě lze konstatovat, že tyto dva přístupy Hejdánek rozvíjel paralelně, což je patrné již v jeho textech ze šedesátých let, kde vznik nového a struktura konkrétního času jsou uvedeny mezi otázkami, které je nutné „lépe prozkoumat.“⁵⁸ Mým záměrem zde není podat nějakou komplexní hermeneutiku Hejdánkovy filosofie; i z toho důvodu se v dalším textu soustředím spíše na strukturální motivy, lépe řečeno otázky, které nemají přímý vztah k dějinným výkladům. (Jsem toho názoru, že Hejdánkova historická koncepce působí v pokusech o interpretaci jeho filosofického projektu spíše zmatky a zakrývá bohatství a význam ústředních myšlenek.)

Pojetí minulosti jako něčeho ukončeného a daného tedy pramení ze zpředměňující tendence myšlení, které si „ze svého okolí vyděluje, ‚vykrajuje‘ předměty, aby se mohlo takřka jen na ně soustředit, a ponechává vše ostatní na okraji své pozornosti a svého zájmu.“⁵⁹ Praktický ráz života (zahrnující kromě jiného zacházení s předměty), optická situovanost předmětů, ale zejména pak „naše jistota, že vše, s čím se setkáme, buď předmětem je anebo z toho lze předmět (předměty) udělat,“⁶⁰ stojí bezpochyby v pozadí této tendence či spíše tuto tendenci posiluje. Mnohem významnější je fakt, že to, co s předměty činíme při praktickém zacházení, můžeme stejně tak „učinit“ v myšlení, resp. v před-stavě, kterou lze následně „realizovat tím, že předmět skutečně vyrobíme.“⁶¹ Skutečnost i s jejími všemožnými předměty můžeme přebudovat jak jen je v našich možnostech a silách, ale nejprve se k této skutečnosti musíme nějak myšlenkově vztáhnout. Jinými slovy, ke zpředmětnění nejprve musí (vcelku logicky) dojít v myšlení samotném. Pro tuto „vlastnost myšlení vztahovat se k něčemu, co je vně tohoto myšlení,“⁶² Hejdánek používá termínu intencionality. A je to právě struktura intencionality, v níž Hejdánek nalézá vlastní zdroj zpředměňování – jak historicky, tak strukturálně. Na příkladě obecného trojúhelníku se Hejdánek ptá: „Jak může tento ‚předmět‘ zůstat týměž předmětem, i když na něj myslíme v různých chvílích, různě naladění?“⁶³ Myšlení, které je západnímu člověku vlastní, a které, dá-li se tak říct, již v jeho základech považujeme za myšlení „přirozené“, umožňuje ten samý předmět myslet díky svému „organizujícímu principu“, jímž je dle Hejdánka pojmem:

⁵⁶ Tamt. str. 24.

⁵⁷ Srov. L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: NMS, str. 92n.

⁵⁸ L. Hejdánek, *Svět bez člověka*, in: NMS, str. 31.

⁵⁹ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: NMS, str. 75.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Tamt.

⁶² Tamt., str. 79.

⁶³ Tamt., str. 77.

„Nazveme-li schopnost či snad lépe nutnou vlastnost myšlení vztahovat se k něčemu, co je vně tohoto myšlení, intencionalitou, pak můžeme říci, že to jsou pojmy, které dovolují ne zcela uspořádané intence našeho myšlení „douspořádat“, totiž soustředit je (...) jedním směrem, do jednoho místa. Co je tímto místem? Je to intencionální předmět, k němuž je naše myšlení soustředěno...“⁶⁴

Samotná zpředměťující tendence myšlení spočívá nikoli v konstrukci intencionálních předmětů jako takových (každé myšlení je myšlením něčeho, každá intencionalita má svůj předmět) – Hejdánkova kritika není zaměřena proti intencionálním předmětům, nýbrž proti „hypostazi předmětů ontických za nimi, eventuelně proti záměně a směšování předmětů intencionálních a ontických.“⁶⁵ Jestliže u zpředměťujícího myšlení můžeme hovořit o nějaké vlastnosti jeho intencionálních předmětů, pak to je jednoznačně jejich neproměnnost. Hejdánek to ukazuje na příkladu *arché*: „Mysl prvních filosofů byla zaujata především otázkou po jsoucnu, které je do té míry totožné samo se sebou (a tím neměnné), že až do úplného ztotožnění odpovídá „svému“ intencionálnímu předmětu.“⁶⁶ Podle Hejdánka řecké myšlení v důsledku přetrvávající zaujatosti mýtem „za pomoci pojmů přesně míněné „intencionální předměty“ hypostazovalo a interpretovalo jako „pravou skutečnost“.“⁶⁷ Nechci zde vstupovat do polemiky týkající se antického „vynálezu“ pojmů; z mého pohledu je významné, že pro zpředměťující myšlení je uchopení změny něco zcela problematického. „Absolutně fixovaný“ intencionální předmět nutně musí předpokládat buď neměnnou a strnulou skutečnost či dělitelnost určitého pohybu. Ať se tato tendence vzala odkudkoli (to je pochopitelně nadsázka), ztotožňováním intencionálních předmětů s „předměty“ ontickými si západní myšlení uzavírá přístup k minulosti (a tím i budoucnosti) jako k něčemu, co není „dané“. Je nasnadě, že Hejdánkovo rozpracování problému bude mít pro zodpovězení otázky, jak (a zda vůbec) lze myslet radikální novost, zcela zásadní důležitost.

⁶⁴ Tamt., str. 79.

⁶⁵ Tamt., str. 91.

⁶⁶ Tamt., str. 85.

⁶⁷ L. Hejdánek, *Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický dosah*, in: NMS, str. 180.

18. Nepředmětné myšlení

Je však potřeba ihned doplnit, že Hejdánkův filosofický projekt, jehož východiskem je kritika zpředměťující pojmovosti (přesněji řečeno „paradigmatu spjatého se samotnými počátky filosofického a vědeckého myšlení“),⁶⁸ si podržuje perspektivu vztahu myšlení k té stránce skutečnosti, kterou předmětně uchopit nelze. Perspektivou zde nemyslím možnost, ani předpoklad, nýbrž opravdu průhled, čili otevřenost. Jinými slovy, tematizace cogitatum v jeho podvojném významu, „modu“ nemá dle mého názoru za cíl vytvořit podmínky pro vyspělejší model myšlení – naopak, zpředměťující tendence myšlení lze, jak se mi zdá, reflektovat pouze z hledisek, jež se nepředmětné stránce skutečnosti otevírají.⁶⁹ Prostupnost kritiky zpředměťujícího a objevování nepředmětného myšlení oprávněně vyvolává pocit vnitřního rozporu. Je však podle mne zapotřebí si uvědomit fakt, že „nepředmětné myšlení“ pro Hejdánka „nevyjadřuje víc než pouhou negaci.“⁷⁰ Zkrátka ona do jisté míry fascinující interakce kritiky a nalézání vychází z jednotného myšlenkového pohybu. Tomu odpovídá i Hejdánkova formulace samotné otázky po nepředmětném myšlení, jenž je:

„...otázkou po alternativním myšlenkovém přístupu ke skutečnosti, jehož výsledkem není konstrukce předmětů vtiskovaných do této skutečnosti, nýbrž otevřenost vůči té stránce skutečnosti, která nemůže být chápána jako skutečná danost, jako ontický předmět, nýbrž která má jakousi svéráznou osobitost, vlastní smysluplnost a tím podíl na nějakém širším smyslu, kterému se musíme rovněž otevřít, máme-li postřehnout vlastní smysl nějaké konkrétní skutečnosti.“⁷¹

Jak je patrné ze tří rozsáhlejších citací,⁷² v Hejdánkově přístupu k časovému aspektu budoucnosti, problematice intencionálních předmětů a v jeho svébytné ontologické koncepci nalézám oporu pro hlubší rozvedení tří strukturních momentů, které spojují rozličné případy nejistoty, a k nimž jsem došel v závěru vstupní úvahy. Nepředmětnost zde není titulem pro neurčitost, virtualitu či dokonce nejistotu – neboť to jsou pouhé vlastnosti. „Nepředmětnost“ není podle mého názoru žádnou „vlastností“ skutečnosti nebo dokonce myšlení – o předmětnosti a nepředmětnosti můžeme hovořit buď jako o předmětné a nepředmětné stránce

⁶⁸ L. Hejdánek, *NMS*, str. 17.

⁶⁹ Srov. též: „Nepředmětné myšlení (...) nepředstavuje odmítnutí myšlení předmětného, nýbrž odmítnutí pouze jeho omezeností a jeho omylů.“ – L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *NMS*, str. 132.

⁷⁰ Tamt., str. 91.

⁷¹ Tamt., str. 91-92.

⁷² Citace na něž odkazují poznámky 55, 64 a 71.

skutečnosti či jako o předmětných a nepředmětných *komponentách* myšlení. Zásadní rozlišení však vychází z pojetí intencionálního předmětu – jestliže aktivním vztahováním ke skutečnosti budeme rozumět intencionalitu, pak intencionální předmět v těch intencích, které zaměřují předmětnou stránku skutečnosti, bude nutně vykazovat odlišnosti od intencionálního předmětů v intencích, které zaměřují stránku nepředmětnou, tedy v intencích, které představují „jakési zakotvení v ‚něčem‘, osvojení ‚něčeho‘, navázání na ‚něco‘ aniž by toto ‚něco‘ bylo pojmově specifikováno a tak uchopeno, pochopeno, pojato.“⁷³ Hejdánek tento druhý „typ“ intencionality pojmenoval jako *nepředmětnou intencionalitu* a tím se pokusil tento způsob vztahování terminologicky odlišit od intencionality předmětné.

19. Formulace otázky

Chci tedy zkoumat, zda nepředmětná intencionalita může být „polem“ pro obecné převedení konkrétních situací nejistoty. Problém nejistoty se prostřednictvím termínů „potenciality“ a „změny“ ukázal být v pravém smyslu problémem přístupu k radikální novosti, nebo-li – v odlišení od opakování – vyjádřením „rizika“ všeho tvoření. Za podstatné jsem označil tendenci myšlení považovat minulé a stejně tak i budoucí (jakožto možné) za něco daného, úplného. Pojetí skutečnosti jako něčeho daného se ve světle Hejdánkvy filosofie objasňuje jako *zpředmětnující tendence myšlení, která spočívá (zejména) v konstruování neproměnných intencionálních předmětů*. Znamená-li „myslet radikální novost“ myslet něco, co nejenže ještě vůbec „není“, ale co ještě navíc „přichází“ (a co tedy za žádných okolností nemůže být dáno v úplnosti), je zřejmé, že myšlení svými předmětnými intencemi, které míří k „absolutně fixovanému“ intencionálnímu předmětu, zachycuje z radikální novosti jen jakýsi její stín. Radikální novost lze pochopitelně intencionálně „fixovat“, totiž jako fantazijní představu. Vznik nového by pak byl přibližováním se k této představě – jenže i kdyby tomu tak opravdu bylo, tento „akt“ přibližování by opět měl charakter intencionality a tudíž by nutně mířil k příslušnému intencionálnímu předmětu, který lze „fixovat“ jen s velkými obtížemi. Jak se zdá, radikální novost jakožto výsledek „aktu“ tvoření předpokládá takovou intencionální strukturu, v níž je intencionální „předmět“ zaměřen pouze při tvoření samotném; z hlediska vnějšího pozorování či pro deskripci je nenalezitelný. Jediné, co můžeme konstatovat, je jeho charakter „očekávaného“, protože tvoření je tvořením něčeho, v tvoření jsme v intencionálním vztahu k něčemu, co tvoříme, a toto „něco“ je v očekávání. To, že tvoření a tím i radikální

⁷³ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení (Fragment)*, in: *NMS*, str. 50n.

novost mají určitou „časovost“, se rozumí samo sebou. „Očekávané“, „budoucí“ lze s větší či menší přesností modelovat, kalkulovat, odhadovat atp. – to je možné na základě „dat“ a znalostí o již uskutečněných „výkonech“, resp. o jejich „průbězích“. Každý tvořivý „akt“ potřebuje určitou sumu znalostí, ale pouze s nimi by k radikální novosti nikdy nemohl dospět. Tvořivé „akty“ zkrátka předpokládají ještě něco navíc, čím jsou nejen uvedeny a ve svém „průběhu“ vedeny k „uskutečnění“, svému naplnění. Pregnantně to vyjádřil autor Epištoly Židům: „Abraham věřil, a proto uposlechl, když byl povolán, aby šel do země, kterou měl dostat za úděl; a vydal se na cestu, ačkoli *nevěděl*, kam jde.“⁷⁴ Ovšem tvořivost jako vykročení k budoucímu a tím překonání daného není v lidské aktivitě něčím exkluzivním; naopak se zdá, že objevování neznámého, prošetřování „možného“ a otevřenost k budoucímu lidskou aktivitu vůbec umožňuje. Jaký jiný „smysl“ by bez této otevřenosti mělo hledání nových myšlenek, teorií, hypotéz, strategií – a co víc, co by byl lidský svět bez touhy k radikální novosti, bez „ochoty pozvednout se od pouze daného k pravému?“⁷⁵ Otázka, zda otevřenost k radikální novosti má charakter intencionality, tedy obecnou vlastnost být vědomím „předmětu“, být vědomím „něčeho“, tak není jen otázkou po *povaze* tohoto „něčeho“ v budoucnostních intencích, nýbrž otázkou po samotném intencionálním vztahování k „předmětu“ tvoření. Toto vztahování není v tvořivých aktech prostým „uchopením“, ale konstruováním, vynalézáním nového, které „není“ a tudíž jej nelze „uchopit“. Jak je toto nové, vznikající, přicházející intencionálně míněno a zda lze příslušný intencionální „předmět“ vůbec v reflexi nahlédnout je vlastní otázkou této práce. Úkol, který si zde kladu, je alespoň rámcově prošetřit, zda Hejdánkův koncept nepředmětné intencionality může tuto otázku, tedy otázku po radikální novosti, zodpovědět.

20. Pohyb otázky

Téma nepředmětné intencionality však není něčím vypracovaným, něčím, co lze posoudit, poměřit vzhledem k něčemu jinému. Nepředmětné intence se nemohou stát předmětem zkoumání jako nějaký „jev“, vyskytující se a odhalitelný v přírodě, společenské struktuře či „toku“ vědomí – nepředmětnou intencionalitu lze pouze (vy)nalézat. (Tím pochopitelně nepředjímám, že tato práce na něco takového aspiruje.) Uvedený moment je vcelku možné ilustrovat příkladem samotného procesu tázání. Výrazem tázání označujeme tu aktivitu, pro niž v češtině užíváme sloves *tázat se* a *ptát se* (s příslušnými odvozeninami).

⁷⁴ Žd 11,8; kurzíva autor.

⁷⁵ J. Patočka, *Studie o času I*, in: J. Patočka, *Pěče o duši III*, str. 643.

Tázati původně znamenalo „vytahování zpráv“ (tento význam je běžnou mluvou zachován ve frázi „tahat něco z někoho“). Sloveso *táhnout* etymologicky souvisí s „vléci za sebou“, „napínat“, „natahovat“ (srov. latinské *trahere* a německé *spannen*), ale doložitelná je i spojitost s *tíhnout* někam, tj. směřovat. Zvratné *tázat se* bylo vytvořeno nápodobou *ptát se*, jež v původní, nezvratné podobě mělo význam „prosit“ a „hledat“. *Ptáti* je etymologicky příbuzné s řeckým slovesem *πυνθανομαι*, „dovídat se“, „vyptávat se“, „vypátrat“. V podobném smyslu řečtina užívala slovesa *ζητειν*, „hledat“, „pátrat“, „vyšetřovat“, „dychtit“. Tyto významy latina vyjadřovala slovesem *quaerere* (znamenalo jak hledat a pátrat, tak i vyptávat se), z něhož vzniklo substantivum *quaestio*, tedy „dotazování“, „vyšetřování“, „zkoumání“ a „otázka“. Tyto etymologické souvislosti, aniž bych chtěl přeceňovat jejich důležitost, odkazují ke zřejmému významu tázání jakožto hledání a směřování k „něčemu“. V našem běžném životě i ve speciálních vědách jsme si však uvykli pohyb tázání omezovat na zajištění průkaznosti, evidence. Činíme tak převážně (tedy nikoli výhradně) z toho důvodu, aby nám otázky posloužily jako vodítka pro řešení situací, v nichž je patrný rozpor, resp. sporná věc – tedy nějaký *problém*. Řecké *προβλημα* bylo odvozeno od slovesa *προβαλλειν*, „hodit vpřed“, „naházet“, mediálně „položít před sebe“, „vytknout“; i česká slova *rozpor* a *pře* původně znamenala „tlačit“, „strkat“, což činíme vždy když ne „před sebe“, tak alespoň „mimo sebe“. Uvedeme-li tázání v pohyb tím, že jsme něco „hodili vpřed“ či „položili před sebe“, pak veškeré příslušné otázky klademe v závislosti na výchozí motivaci a architektonicky je stavíme tak, aby odpovídaly původnímu zájmu. Pohyb tázání je vymezen do hranic zkoumání vzdálenosti, míry, poměru atp. – Tato ilustrace stačí k rozlišení metodického principu, kdy k problému, otázce můžeme buď přistoupit tak, že předmět zkoumání (ve vědecké terminologii bychom použili výraz „jev“) „vytkneme“ a rozebereme, anebo tak, že tento „předmět“ zkonstruujeme. V druhém případě nemůže být předmětem něco „vyskytujícího se“, nýbrž něco, co v počátku tázání „není“, k čemu má tázání teprve dospět. Otázka nepředmětné intencionality je právě otázkou po tom, co ještě není, ale co teprve má být vytvořeno.

Každé tázání je však zároveň navázáním, „krokem zpět“. Rozpracování otázky tak vlastně teprve začíná. Husserl se ve své intencionální analytice, která navzdory všem pokusům o její radikalizaci (či naopak degradaci) zůstává nejintegrovanejší teorií intencionality, podrobně věnoval fenoménu *potenciálního vědomí* a obecněji problematice *horizontové struktury*. Je několik důvodů, proč horizontovou strukturu intencionality nelze při kladení otázky po způsobech intencionálního mínění „nového“ a „přicházejícího“ opomenout. Za prvé je to skutečnost, že tato problematika má značný význam i v Husserlově analýze

vnitřního časového vědomí, to znamená, že se nejspíš dotýká i jednoho z ústředních témat mé úvahy, tedy budoucnostních intencí. Za druhé Husserlův „objev“ horizontové struktury může být nepřímým dokladem toho, že vztahování k nepředmětné stránce skutečnosti má charakter intencionality (což není, jak se pokusím ukázat, vůbec ničím samozřejmým). A konečně třetím důvodem je fakt, že Hejdánkovo systematické rozpracování otázky po nepředmětném myšlení vykazuje s Husserlovým pojetím horizontu určité podobnosti a je tedy třeba posoudit, proč tomu tak je.⁷⁶

⁷⁶ Tímto problémem se zabýval Václav Němec v *Disputaci*, viz V. Němec, *Problém nepředmětnosti v myšlení*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 112-125.

III. ROZVEDENÍ OTÁZKY

„*Jakým způsobem poučuješ o budoucnosti Ty,
jemuž nic není budoucím?
Či spíše, jak poučuješ o přítomnosti
z věcí budoucích?
Nelze se totiž naučit tomu, co není.*“
(*Aurelius Augustinus*)

21. Vědomí horizontu

V budoucnostních intencích je přítomen jeden podstatný prvek, který každé „dopředu hledící“ očekávání veskrze charakterizuje, a sice *předchůdnost*. Zaměřím-li svou pozornost, tj. když se k něčemu myšlenkově vztahuji, něco míním, něco intenduji, provází mé aktuální intence (vztahování se) horizont poukazů. Mám zde na mysli to, co Husserl nazýval pozoruhodnou modifikací, „která převádí vědomí v modu aktuálního přivracení do vědomí v modu inaktuality a naopak.“⁷⁷ Přejít mezi aktualitou a inaktualitou je nejlépe patrný na příkladě vnímání. Soustředím se na předmět, tento předmět tvoří centrum mé aktuální pozornosti; má kolem sebe jiné, hraničící předměty, jež tvoří pozadí centrální sféry. Tyto předměty jsou však v mé intenci nějak spolupřítomny. Mohu na ně též zaměřit pozornost, aniž bych původní předmět ztratil zcela ze zřetele, resp. „jsou vnímány a tak jaksi sekundárně, en parergo, tematické.“⁷⁸ Otázkou nyní je, co skutečně znamená ona spolupřítomnost „parergických“ předmětů. Je zřejmé, že spolu s centrální sférou vytvářejí určitý celek, z něhož je předmět intence, původně implicitně vědomý, vyzdvižen. Např. pohled do krajiny velmi věrně ukazuje rozličné možnosti „přechodu a pochodu“, ale nejen to: inaktuality nejsou izolované předměty, které doposud unikají přivracení pohledu, nýbrž jsou součástmi určitého celku, např. právě krajiny. Parergické vědomí proto též není pouhým doplňkem aktivního vědomí. „Říkáme, že inaktualita je horizontem aktuální aktivity. Horizont, v němž žijeme,

⁷⁷ E. Husserl, *Ideje I*, str. 75.

⁷⁸ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936, str. 83.

podmiňuje naše předmětné zaměření.“⁷⁹ Vztah k horizontu aktuálně zaměřeného (tedy sféra inaktualit) mou aktuální soustředěnost, nebo-li centrální sféru, *předchází*.

Tuto předchůdnou vztaženost k celku se Patočka pokusil zachytit v práci *Přirozený svět a fenomenologie*, kde rozvedl tezi, že svět není ve vědomí dán pouze jako soubor předmětností, nýbrž že „existuje původnější vědomí celků a nejobsáhlejšího, či všeobsáhlého celku – vědomí světa.“⁸⁰ V *přirozeném postoji* (např. ve vněmu věci) jsme ke světu vztaženi v určité aktuální *perspektivě*, která se ztrácí do „neurčitého neaktuálna“, přecházející do „variant, které se ukazují už ne pouze možnými, nýbrž realizují se: cizí, horská, divoká krajina, poušť, moře, neznámá obrovská města (...) kosmický prostor.“⁸¹ To je vskutku *horizont*, jak jej známe z vlastní zkušenosti; *blízké přecházející ve vzdálené, vlastní v cizí atp. atp.* Korelace aktuálního a neaktuálního (resp. inaktuálního) však není omezena jen na perspektivní pohled, uchopování předmětností, vyzdvihování z „temnoty“ neznámého; to, že něco inaktuálního do modu aktuality přešlo, je vcelku logické a nepotřebuje hlubšího vysvětlení. Inaktuálním byl – např. vněm – proto, protože pozornost byla obrácena někam jinam. Ovšem *aktuální vněm nezůstává aktuálním věčně*; po té, co se pozornostní pohled odvrací, upadá zpět do modu inaktuality. A právě tento moment je pro Patočku významným: *aktuality sice přecházejí v inaktuality, ale nemizejí*, jsou nadále připraveny pro pozornostní uchopení. Aspekt nemizení dokládá, že neaktuální a neznámé musí být ve vněmu nějak předpokládáno. „Vněm se tedy neodehrává mezi danostmi dalších a dalších vněmů, nýbrž již od prvopočátku v celku, který je zde, i když není vnímán.“⁸² Patočka má za to, že k pochopení struktur horizontálního vědomí musí být předem přítomno něco původní, co nepotřebuje „situační zvláštnosti, kterou se vyznačují vněmové jednotlivosti.“⁸³ Z této předchůdné, primární nevněmové danosti se jednotliviny vydělují a opět do ní zapadají, inaktuální horizont je pozadím veškerých aktualit. I přes to však horizontové vědomí nelze nikdy převést v nehorizontové – svět „vcelku“ nemohu v jeho totalitě nikdy převést v aktualitu; „*horizont není intence, která může být vyplněna.*“⁸⁴

Je to velmi zvláštní druh úvah. Doposud jsem intencionalitou rozuměl obecnou *vlastnost vědomí být vědomím předmětu*, a nyní, dokonce na příkladu té nejelementárnější roviny zkušenosti, tedy vnímání, se sama tato vlastnost ukazuje být pochybnou. Svět jako pozadí všech aktualit, jako *horizont všech horizontů*:

⁷⁹ Tamt., str. 85.

⁸⁰ J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 1.3.18.

⁸¹ Tamt., str. 1.3.19.

⁸² Tamt.

⁸³ Tamt., str. 1.3.20.

⁸⁴ Tamt., str. 1.3.21.

„Kam umístit v teorii intencionálního vědomí tento pojem, který nepřipouští žádnou z klasických charakteristik intencionality (vědomí předmětu), nejsa přece žádným pojmem předmětu? Jakási neintencionální subjektivita, překračující rámec polaritý prázdny mínění-vyplnění, neobracející se k předmětnému pólu, umožňující přitom jeho chápání a zůstávající v temnotě – je tohle ještě intencionalita v klasickém smyslu „Ideen I“?“⁸⁵

22. Pozadí inaktualit

Husserl se v *Idejích I* korelací aktuálního-inaktuálního zabýval nejprve v *Základní fenomenologické úvaze*. „Ve vlastním vnímání, jakožto postřehování, jsem přivracen k předmětu, např. k papíru, uchopuji jej jako toto zde a nyní jsoucí. Uchopení je vyjmutím, všechno vnímané má zkušenostní pozadí.“⁸⁶ Předmětné okolí, nebo-li „dvorec názorů pozadí“ provází každé vnímání (uchopení) a k jeho podstatě patří „jisté modifikace původního prožitku, které označujeme jako svobodné obrácení ‚pohledu‘.“⁸⁷ Tuto modifikaci Husserl spatřuje charakteristickou nejen pro vnímání, ale i pro další akty, jako vzpomínání, zpřítomnění a svobodné fantazie. I přesto, že je korelace aktuální-inaktuální rozpracována na příkladě vněmu, je horizontová struktura jedním ze „základních rysů intencionality“.⁸⁸ Z prostého důvodu: „Proud prožitků nikdy nemůže sestávat ze samých aktualit.“⁸⁹ Veškeré akty vědomí jsou provázány inaktualitami, které jsou připraveny přejít do modu aktuality a stejně tak obráceně. Ovšem pro Husserla je i v této modifikaci zachována obecná vlastnost vědomí, tedy být vědomím něčeho.

V dalším výkladu Husserl objasňuje pojem horizontu na příkladu vnímání věci, které je charakteristické jistou neadekvátností. „Věc může být principálně dána pouze ‚jednostranně‘,“⁹⁰ tedy jinými slovy věc není nikdy k dispozici (pohledu) celá, „najednou“, ve své úplnosti. Navzdory této jednostrannosti, která je dána perspektivním pohledem, je vnímání věci skutečným vnímáním věci, nikoli pouze její určité části. Vidím-li strom, vnímám strom, včetně té části kmene a větví, které jsou v zákrytu. Ani by mne nikdy

⁸⁵ J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“*, in: J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992, str. 257.

⁸⁶ E. Husserl, *tamt.*, str. 74

⁸⁷ *Tamt.*

⁸⁸ E. Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 45.

⁸⁹ E. Husserl, *Ideje I*, str. 75.

⁹⁰ *Tamt.*, str. 90.

nenapadlo myslet si něco jiného. Perspektiva dává věc neadekvátně, ale přece tak, že intence této neúplné danosti poukazuje na plnost věci. Toto odkazování se uskutečňuje prostřednictvím „horizontu nevlastní samodanosti“, který ve vágní neurčitosti obklopuje aktuální způsob jevení. „K nezrušitelné podstatě korelace věci a vjemu věci patří být tímto způsobem in infinitum nedokonalou.“⁹¹ Je to tedy tento proměnlivý horizont poukazů, který umožňuje, aby vnímání věci překročilo jednostrannost perspektivnosti, tzn. způsobů zjevování, z nichž žádný „nemá nárok platit za absolutně dávající, jakkoli má jistý způsob v rámci mých praktických zájmů jistou přednost jakožto normální.“⁹² A konečně, Husserl korelaci aktuálního-inaktuálního uplatňuje i při deskripci přirozené zkušenosti jako takové:

„V podstatě spočívá, že cokoli, co realiter je, ale není ještě aktuálně zakoušeno, může dojít danosti, a to pak znamená, že to patří k neurčitému, ale *určitelnému* horizontu té které mé zkušenostní aktuality. Tento horizont je však korelátem složek neurčitosti ulpívajících z podstaty na zkušenostech věci samých a tyto složky (...) nechávají otevřeny možnosti vyplnění, které nejsou v žádném případě libovolné, nýbrž předznačené podle svého podstatného typu, motivované. Všechna aktuální zkušenost poukazuje přes sebe k možným zkušenostem, které samy opět poukazují k novým možným zkušenostem, a tak in infinitum.“⁹³

23. Nesnáze

Nyní je třeba říct: Z toho, co Husserl vyložil v *Základní fenomenologické úvaze*, nijak nevyplývá, v čem ona horizontalita, „pozoruhodná modifikace“ vlastně spočívá a už vůbec ne způsob, jakým by mohly vztahy k inaktualitám předcházet či podmiňovat aktuální zaměření pohledu. Prosté vnímání věci, předmětu, tato elementární a uchopitelná zkušenost spíše než vyjasnění přináší nové a nové problémy, o čemž se přesvědčil i samotný Husserl.⁹⁴ Stejně tak zůstává otázkou, jakým způsobem je sféra inaktuálního intencionálně zaměřena, vyjma toho, že inaktuality mohou být potenciálně přivedeny do názorného pole. Spolumínění a spolupřítomnost se ukazují být tituly pro mnohoznačnost nejen intencionální, ale i pro mnohoznačnost pojmu horizontu jako takového. A přesto, přihlédnou-li k otázce, jak je intencionálně míněna radikální novost, má myšlenka horizontu dalekosáhlý význam. Předně,

⁹¹ Tamt., str. 91.

⁹² Tamt., str. 92.

⁹³ Tamt., str. 99.

⁹⁴ Srv. R. Bernet *et al.*, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 130n.

budoucnostní intence jsou bez sebemenší pochybnosti zaměřeny na potenciality ve smyslu Husserlových inaktualit. V budoucnostní intenci, v „dopředu hledícím“ očekávání jsme též do určité míry v perspektivním pohledu, který by snad bylo nejlépe možné charakterizovat jako „tápání“ či „prohledávání“. Tato perspektiva však nezaměřuje žádný aspekt předmětu, nýbrž potenciality samotné, které přivádí do aktuálního modu. Jestliže bych měl nějak označit „předmět“ budoucnostních intencí, pak by to byl tento inaktuální horizont sám. Je tomu však doopravdy tak? Logicky se zdá, že ano. Radikální novost musí být v tvořivé intenci nějakým způsobem „zaměřena“, pochopitelně jako potencialita; a tuto potencialitu, tj. horizont budoucnostní intence, paprsku, který vysíláme do temnoty inaktuálna, aniž bychom si byli jakkoli jisti správností směru atp., je třeba odhalit. V *Karteziánských meditacích* Husserl popsal vnímání věci již s ohledem na časovou strukturu: „Ke každému vnějššímu vnímání patří poukazování skutečně vnímaných stránek vnímaného předmětu ke spoluminěným a ještě nevnímaným, nýbrž pouze v očekávání (...) anticipovaným stránkám (...), jež teď mají ve vnímání přijít, neustálá protence, jež má s každou fází vnímání nový smysl.“⁹⁵ Je nasnadě, že nalezení toho, co tato neustálá protence vlastně je, může blíže ozřejmit horizontovou strukturu intencionality.

24. Husserlova „temporální“ kritika Brentana

Systematickou analýzu vnitřního časového vědomí Husserl podal v göttingenských přednáškách ze zimního semestru 1904/1905.⁹⁶ V úvodních pasážích Husserl formuluje otázku po podstatě času jako otázku po jeho *původu*, která je zaměřena na „primitivní podoby časového vědomí, ve kterých se primitivní diference toho, co je časové konstituují intuitivně a vlastně jako originerní zdroje veškerých evidencí, jež se vztahují k času.“⁹⁷ Slovy *Idejí I*, které právě s odkazem na *Přednášky* ponechávají tuto problematiku stranou, je úkolem analýzy objasnit „záhadu časového vědomí“.⁹⁸ Jakoby tu bylo slyšet ozvěnu Augustinových slov jedenácté knihy *Konfesí*: „Můj duch plane touhou rozluštit tuto tak zapletenou záhadu.“⁹⁹ Husserl nejprve v souladu s metodou fenomenologického rozboru vyřazuje veškerý objektivní čas, tedy reálný čas přírodovědy a psychologie, aby se mohl plně soustředit na prošetření „původního časového pole“. Vlastním východiskem *Přednášek* je

⁹⁵ E. Husserl, *Karteziánské meditace*, str. 45.

⁹⁶ E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, (=Přednášky).

⁹⁷ Tamt., str. 16.

⁹⁸ E. Husserl, *Ideje I*, str. 168. Viz též pozn. 18 tamt.

⁹⁹ Aurelius Augustinus, *Vyznání*, str. 401.

kritika Brentanovy časové teorie (a v ní působících myšlenek Herbarta a Lotzeho), konkrétněji Brentanova řešení otázky po původu času v tzv. původní asociaci – ta je vyjádřena tímto obecným zákonem: „Na každou danou představu se od přírody pojí kontinuitní řada představ, z nichž každá reprodukuje obsah předcházející, ale tak, že nové představě stále připíná moment minulosti.“¹⁰⁰ Brentano tak nachází časový původ ve fantazii, která „opřena o jev momentální paměti (...), tvoří z minulosti představu budoucnosti, totiž v očekávání“.¹⁰¹ Husserlova kritika tohoto pojetí má dvě roviny. První je metodologické povahy: podle Husserla Brentano pracuje s transcendentními předpoklady, s existujícími časovými objekty; tím se jeho teorie snaží popsat psychologický původ časové představy, nepohybuje se na půdě nutné pro fenomenologickou analýzu a je tedy hodna vyřazení. To, co Husserla zajímá, je samotné pozorování fenoménů trvání, sukcese a změny a především *jednota* vědomí přítomnosti a minulosti (např. v sukcesi se jeví nějaké „Ted“ a v jednotě s tím nějaké „minulo“). Husserlova otázka zní: Jeví se skutečně v tomto vědomí minulé způsobem fantazie? Husserl uvádí celou řadu slabých stránek Brentanovy teorie (např. fakt, že nerozlišuje mezi aktem a obsahem, resp. že na charaktery aktů nebral ohled) a s konstatováním, že v Brentanově učení „otázka, jak je časové vědomí možné a jak se má chápat, zůstává neřešena,“¹⁰² předkládá vlastní alternativu.

25. Retencionální modifikace

Husserlova alternativa k Brentanově „fantazijní“ časové teorii je rozpracována a předvedena na známém případu vnímání melodie, resp. její sekvence. Jak už to u Husserlových analýz bývá, její počátek působí velmi triviálně: Slyším melodii; zaznívá první tón, druhý, třetí... I přes aktuální přítomnost toho kterého jednotlivého tónu, stále slyším melodii. Jak je to možné? Jak je možné že uplynulé tóny jsou ve vněmu melodie „ještě“ přítomné? A naopak co způsobuje, že s každým jednotlivým tónem nemám pocit, že melodie či její sekvence je u konce?¹⁰³ Husserl odpovídá: v prvním případě je to způsobeno *vzpomínkou*; ve druhém případě „vpřed hledícím“ *očekáváním*. To samé kontinuum vzpomínka-vněm-očekávání platí i pro samotný tón, resp. jeho aktuální fáze. §§ 8-18 *Přednášek* jsou pak cele věnovány rozpracování tohoto motivu. Husserl nejprve popisuje

¹⁰⁰ E. Husserl, *Přednášky*, str. 19.

¹⁰¹ Tamt., str. 21.

¹⁰² Tamt., str. 26.

¹⁰³ Tento aspekt vnímání melodie je velmi dobře nahlédnutelný v situaci, kdy při poslechu melodie po jejím konci toužíme, ale on stále nepřichází.

způsob, jak se imanentně-časový objekt jeví v neustálém toku. Celý proces, trvání tónu je jednotou posouvající se (nebo-li klesající) do „stále vzdálenější minulosti“, v jeho průběhu je však vědomí stále „jeden a tentýž“ trvajícím tón. „Bod, fáze tohoto toku, se nazývá ‚vědomí začínajícího tónu‘, a v něm je první časový bod trvání tónu vědomý jako *Ted'*.“¹⁰⁴ Klesání jednotlivých fází, aktuálních *Ted'* je ve vědomí podrženo v *retenci*, primární vzpomínce, resp. v kontinuu *retencí*; v *retenci* je tón vědomý jako minulý. Fáze, „části“ tónu, jež jsou k aktuálnímu *Ted'* nejbližší, jsou jasnější, ale postupně upadají do prázdnoty *retencionálního* vědomí. „*Retence* navazuje na fázi *prezentační* a odbývá *jsoucno* *pozvolna* i v jeho charakteru *aktuální platnosti* pro nás: *podrží* *přešedší* stále slaběji a *posléze* je *upouští* do *temného neurčita*.“¹⁰⁵ Jakmile *retence* pomine, mizí i celkové trvání časového objektu. Husserl zde nachází analogii k vnímání prostorového předmětu: Časový objekt se stahuje a *zatemňuje* do minulosti tak, jako se já vzdalují od v klidu *spočívajícího* předmětu. „*Originární* časové pole je zjevně ohraničeno (...), *posouvá* se přes *vnímaný* a *čerstvě* *vzpomínaný* pohyb a jeho *objektivní čas*, podobně jako *zorné pole* přes *objektivní* *prostor*.“¹⁰⁶

26. Původní imprese a bezprostřední protence

Retence však není jediným momentem časového průběhu. Trvání má svůj počátek, svůj „*zdrojový bod*“, jímž je *původní imprese*. *Imprese* *ustavičně* a *plynule* přechází do *primárních vzpomínek*, nikoli však na způsob „*dozvuku*“, jak se nabízí. „*Dozvuk* *houslového tónu* je právě *slabý přítomný tón* a je *naprosto rozdílný* od *retence hlasitého tónu*, který právě byl.“¹⁰⁷ Toto je velmi důležité zjištění, neboť zde Husserl chce jasněji prokázat, že *retence* má v časovém vědomí *konstitutivní* charakter, že není pouze součástí *schématu* *popisujícího* časový průběh: „*Retencionální vědomí* *podrží*‘ *uplynulé tóny* a *ustavuje* *jednotné vědomí* *vztahující se na jednotný časový objekt*.“¹⁰⁸ Tím je zdůrazněno, že v *kontinuitní retencionální* *modifikaci se vědomí času tvoří*, čili není pouze jeho *strukturním momentem*. I přesto, že se Husserl téměř výhradně zaměřuje na *retencionální modifikace*, ve *struktuře* *vněmu* má své *pevné místo* *primární očekávání*, *protence*, tedy *anticipativní vědomí*. Tak jako je každý *vněm* „*vybaven*“ *kontinuem* *retencionálních modifikací*, *protence* *intendují* *bezprostředně*

¹⁰⁴ Tamt., str. 30.

¹⁰⁵ J. Patočka, tamt., str. 89.

¹⁰⁶ E. Husserl, tamt., str. 36

¹⁰⁷ Tamt., str. 37.

¹⁰⁸ Tamt., str. 42.

přicházející, očekávané. Pravdou však je, že „Husserlova diskuse týkající se pojetí protence je bohužel velmi útržkovitá.“¹⁰⁹ Při použití analogie k prostorovému vnímání by snad bylo možné protenci charakterizovat jako přibližování se k předmětu vnímání, věci. Tak jako se v retenci časový objekt „stahuje“ a „zatemňuje“, tak se v protencionálním vědomí „vyjasňuje“ a „rozvíjí“. Pro Husserla je bezprostřední protence při vnímání časového objektu „přesným protějškem vůči bezprostřední retenci.“¹¹⁰

Na struktuře originerního časového pole je pozoruhodná skutečnost, že její jednotlivé komponenty (původní imprese, retence, protence) nejsou izolovanými akty, nýbrž intencemi vytvářejícími jednotu. Je nyní otázkou proč: proč Husserl jednoduše nehovoří o vněmu, vzpomínce a očekávání (anticipaci)? Proč vytváří poměrně komplikovanou strukturu vzájemně propojených modifikací, které se mu navíc nedaří zcela uspokojivě popsat? Je zde třeba mít podle mého názoru na mysli, že Husserlovi tu jde o časovou *konstituci*, o to, jak vědomí času *vzniká*, nikoli o to, co čas je z hlediska objektivní deskripce. V ní se vše časové zdá být rozloženo do tří částí, přítomnosti, minulosti, budoucnosti; to je nicméně vnější uchopení časových charakteristik, která nijak neberou v potaz časovou *perspektivu*. Je to, jak se domnívám, variace na „augustinovskou“ úvahu:

„Také nelze správně tvrdit, že jsou tři časy, totiž minulý, přítomný a budoucí. Správněji snad by se mělo říct: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím. Přítomnou s hledem k minulosti je *paměť*, přítomným s hledem k přítomnosti je *nazírání*, přítomným s hledem k budoucnosti je *očekávání*.“¹¹¹

Bez přítomného Teď není budoucího ani minulého; jednotu vněmu melodie či tónu je jednotou předchůdnosti a podržování přítomného okamžiku, jednotou určité *intencionální struktury*, v níž kontinuální rozmanitost „intencí“ fází procesu obsahuje „intencionální ‚paprsek‘, jenž v kontextu aktu vnímajícího tento proces ‚konstituuje‘ proces takovým způsobem, že zakoušíme jeho kontinuální extenzi skrze daný časový interval.“¹¹²

¹⁰⁹ I. Miller, *Husserl's Account of Our Temporal Awareness*, in: H. L. Dreyfus, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, str. 134.

¹¹⁰ E. Husserl, *Ideje I*, str. 151. Viz též tamt., str. 169.

¹¹¹ Aurelius Augustinus, tamt., str. 400.

¹¹² I. Miller, tamt., str. 144.

27. Sekundární vzpomínka

V čem spočívá sama konstituce času je dále dobře patrné na rozlišení retence, primární vzpomínky od tzv. *opětné, sekundární vzpomínky*. Sekundární vzpomínka je samostatné zpřítomnění, např. zpřítomnění melodie, která je v sekundární vzpomínce „jaksi“, „jakoby“ slyšená. Slyšíme-li melodii „skutečně“, „tělesně“ v aktuální přítomnosti, tj. ve chvíli, kdy je časový objekt vnímán, je melodie „sama předmětem vněmu“, ¹¹³ melodie je ve vněmu „dána“, a to včetně retencionálního vědomí „právě minulých“ tónů. „Oproti tomu je v opětné vzpomínce časová přítomnost vzpomínaná, zpřítomňovaná,“ ¹¹⁴ je reproduktivní *modifikací*, nicméně „originárně“ konstituovaná. Časový průběh zpřítomnění je stejný jako v případě vněmu, „a přece to není sám vněm a primární vzpomínka.“ ¹¹⁵ (Nezáleží na tom, jak opětná vzpomínka vzniká, zda „prostým uchopením, hleděním“ anebo opětným celkovým vybudováním vněmu v modu jakoby.) Jednoduše řečeno, v primární vzpomínce, retenci, se netvoří žádná předmětnost, tak jako tomu je v sekundární, opětné vzpomínce; retence sama je (resp. může být) konstitutivním prvkem, „fází“ sekundární vzpomínky (a pochopitelně nejen jí). Co tedy spojuje vněm konstituovaný (či spíše „nesený“) v retencionálním kontinuu na straně jedné a opětnou vzpomínku na straně druhé? Na základě čeho se v opětné vzpomínce může uskutečnit přesně ten samý konstitutivní „průběh“, jako je tomu v retenci? Je to *tentýž časový objekt*, který je ve vědomí stále identický, který je jednotou vědomí, byť s různou mírou evidence. „Mohu jej zakusit poprvé, mohu jej opět zakusit v opakovaných opětných zkušenostech a uchopit jeho identitu.“ ¹¹⁶ Husserl tento velmi podstatný moment objasňuje na příkladu vzpomínky na osvětlené divadlo. Ve vněmu bylo osvětlené divadlo vnímáno, bylo ono „něco“ v přítomném vnímání. Jak je to tedy se vzpomínkou na tento vněm? Vzpomínám na vněm osvětleného divadla, nebo na osvětlené divadlo samo? Zde je odpověď jednoznačná: V opětné vzpomínce není míněn a kladen *vněm*, ale jeho *předmět*. Reprodukuji vněm se všemi jeho momenty, tudíž předmět tohoto vněmu opětně zpřítomňuji. „Tomuto zpřítomnění vněmu divadla tedy nemá být rozuměno tak, že v něm životně míním vnímání, nýbrž míním přítomné bytí vnímaného objektu.“ ¹¹⁷

Rozdíl mezi retencí, resp. vněmem, a sekundární vzpomínkou je již zřejmý: spočívá v tom, že teď aktuálního, přítomného vněmu je „samo dáno“, kdežto v sekundární

¹¹³ E. Husserl, *Přednášky*, str. 40.

¹¹⁴ Tamt., str. 41.

¹¹⁵ Tamt., str. 40.

¹¹⁶ Tamt., str. 110.

¹¹⁷ Tamt., str. 60

vzpomínce, tak jako ve fantazii, je *zpřítomněno*, re-prezentováno, „představuje Teď, které není dáno.“¹¹⁸ (Analogicky platí, že v retenci je minulé Teď konstituováno prezentativně.) Tím se Husserl dostává zpět k otázce, zda se ve vědomí minulé jeví na způsob fantazie: fantazie je jako zpřítomnění opakem přítomnění a to znamená, že „fantazie není vědomí, jež může předložit nějakou objektivitu.“¹¹⁹ Mezi retencí, podržující ve vněmu „minulé“ a „mody“ zpřítomnění, reprodukce je, jak říká Husserl, mohutný fenomenologický rozdíl bijící do očí. Není to tedy fantazie, která „nese“ časový průběhový modus „minulý“, nýbrž primární vzpomínka, retence, jejíž základním charakterem je, že v „minulo“ proměňuje jak originerní, tak i reprodukované (zpřítomněné) Teď.

28. Sféra reprodukce. Předchůdná vzpomínka

Na příkladě primární vzpomínky se tak Husserlovi podařilo v časovém vědomí odhalit pozoruhodnou sféru reprodukce, „říší“ zpřítomnění. Pozoruhodnou proto, že na rozdíl od originerního plynutí, kterému je člověk jako nějakému osudu poplatný, nalézáme v „možnostech“ zpřítomňujících aktů aspekt svobody, či lépe řečeno svobodné modifikace. Těmito možnostmi může být např. zrychlení, artikulace, libovolné „promítání“ časového průběhu atp., tedy stručně řečeno náš aktivní zásah. Máme tedy na jedné straně originerní vědomí, dávající Teď ve vněmu, a na druhé straně reproduktivní vědomí, zpřítomňující Teď ve vzpomínce a očekáváníí.

Nyní je otázka, jaký je rozdíl mezi (sekundární) vzpomínkou a očekáváním, co do strukturních momentů, pochopitelně. Husserl odpovídá, že vzpomínka a očekávání si jsou „rovny“ jen do jisté míry. „V názorné představě nějaké budoucí události mám teď názorně produktivní „obraz“ procesu, který probíhá reproduktivně.“¹²⁰ I očekávání má své budoucnostní a minulostní intence zasahující do časového okolí očekávacího časového proudu – „potud je očekávací nazírání převráceným vzpomínkovým nazíráním.“¹²¹ Problémem je zde *určitost* a jasnost, nebo-li „způsob danosti“. Ideální, dokonalá vzpomínka, která by věrně, přesně a jasně reprodukovala časový průběh, je myslitelná, je možná. Husserl doplňuje podstatný závěr, že v principu je to samé myslitelné i u očekávání. Lze si představit jakési *profetické vědomí*, „kterému stojí před očima každý charakter očekávání, toho, co se stane bytím: asi jako když máme přesně určený plán a názorně si plánované představujeme je

¹¹⁸ Tamt., str. 45.

¹¹⁹ Tamt., str. 48.

¹²⁰ Tamt., str. 57.

¹²¹ Tamt., str. 58.

přijímáme takřkajíc se vším všudy jako budoucí skutečnost.“¹²² Husserl si však velmi dobře uvědomuje, že „vyplnění“ této představy, tohoto obrazu je mnohoznačně otevřené. Jestliže opětná vzpomínka může (v reprodukci) potvrdit či vyjasnit vzpomínkové neurčitosti, očekávání má své naplnění ve vněmu a k podstatě očekávání patří, že „je tím, co se stává bytím prostřednictvím vněmu.“¹²³

29. Intencionální problém pohybu a změny. Časovost horizontu

Ideje I základní konstitutivní momenty fenomenologického časového vědomí, resp. celkovou konstrukci vědomí časových objektů, přejímají; jejich formulace jsou však na rozdíl od *Přednášek* mnohem preciznější. Například následující text by bylo možné považovat přímo za „definici“ časového pole:

„Každý prožitek je sám v sobě tokem dění, je tím, čím je, v jisté *původní tvorbě* neměnného podstatného typu; je neustálým tokem retencí a protencí zprostředkovaným fází originarity, která je sama v toku a ve které si uvědomujeme živé ‚nyní‘ daného prožitku oproti jeho ‚předtím‘ a ‚potom‘. Na druhé straně má každý prožitek své paralely v různých formách reprodukce (...) každý má svůj ‚přesně odpovídající‘, a přesto veskrze modifikovaný protějšek v opětné vzpomínce, stejně tak v možné předchůdné vzpomínce, v možné pouhé fantazii a opět v iteracích takových obměn.“¹²⁴

To, co je na popisu obecných struktur čistého vědomí (druhá kapitola třetího oddílu *Idejí I*) významné, je vztažení momentů časového vědomí k pojmu *horizontu*. Každé prožitkové *Ted'* má svůj horizont „předtím“ a horizont „potom“. „Každé ‚prožitkové nyní‘ má horizont prožitků, které mají též formu originarity tohoto ‚nyní‘ a jako takové vytvářejí *horizont originarity* čistého Já, jeho celkové originární ‚vědomí nyní‘.“¹²⁵ Znamená to, že Husserlův pojem horizontu je spíše vlastní fenomenologické časovosti než vnímání (statického) předmětu, resp. předmětnosti? Jinak řečeno, je sféra inaktualit a s nimi i svébytná „třída“ potencialit časového charakteru? Problém, který se zde postupně ukazuje, se týká samotného pojetí vší horizontovosti. Máme-li před očima statický předmět, předmět vněmu, zdá se statickou i samotná intencionální horizontalita. Předmět, či jeho „strana“ (aspekt) jsou

¹²² Tamt.

¹²³ Tamt.

¹²⁴ E.Husserl, *Ideje I*, str. 155.

¹²⁵ Tamt., str. 170.

centrem pozornosti, „kolem“ něhož se však soustřeďují nezbytné poukazy k inaktuálním „možnostem“ přechodu pozornosti a tím vytvářejí celkový originerní vněm věci. Na tom opravdu není nic složitého – vidím strom v určité perspektivě a v mých „horizontálních“ možnostech je jej vidět ještě z jiné strany, zespona či dokonce svrchu atp. Ovšem je samotné vnímání předmětu takto redukované? Je ve větru se pohybující koruna stromu stále ještě součástí popsaného schématu „vnímat věc“? Jistěže ne. Časovost věci nutně předpokládá i časovost horizontu. A je otázkou, zda ve světě vůbec lze nalézt nějaké „nečasové“ věci, snad s výjimkou matematických a ideálních „předmětností“.

Intencionální problém pohybu a změny Husserl nejlépe nastínil v *Krisis*: „Začneme ‚intencionální analýzu‘ vnímání bezděčně tím, že dáme přednost dané věci v klidu a bez kvalitativní změny. Věci, které vnímáme ve světě kolem nás, se však takto jeví jen přechodně.“¹²⁶ Ano, podle tohoto principu byl prozatím pojem horizontu vystavěn – vnímám nehybný, v absolutním klidu spočívající předmět. A je to právě model tohoto „názorně daného tělesa“, způsobující, že ona pozoruhodná modifikace inaktuality v aktualitu, možnost „přechodu a pochodu“, je co do předchůdnosti nesrozumitelnou či se dokonce zdá být zbytečnou. Zejména tu však chybí základní vyjasnění způsobu *zaměření inaktuální sféry*, resp. problému, *jak* inaktuální sféra předchází a podmiňuje aktuální zaměření. „Statické“ pojetí horizontu, včetně statických parergických předmětů nějakého celku, vytváří iluzi, že potencialita je „stav“, v němž jsou možnosti sice nepovšimnuty, avšak připraveny pro uchopení. Potentialitu lze v prostoročasovém světě jen těžko chápat ve smyslu „spolumíněného“. Horizontová struktura intencionality je tak zcela zjevně vyjádřením pro intencionální strukturu konstituce časového vědomí, tedy pro intencionální trojjednost *imprese-retence-protence*. Slovy *Krisis*:

„Svět je prostoročasový svět, k jehož vlastnímu smyslu bytí patří (‚životní‘, nikoli logicko-matematická) prostoročasovost. Výsledkem zaměření na svět daný ve vjemu je omezení světa jen na časový modus přítomnost, který sám odkazuje horizontově na časové mody minulost a budoucnost. (...) Vnímání samo má dvoustranný, byť i různě strukturovaný horizont s intencionálními tituly: kontinuem retencí a kontinuem protencí.“¹²⁷

¹²⁶ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 182.

¹²⁷ Tamt., str. 191.

30. Vnímané jako takové. Noéma

Ukazuje se tedy, že intencionální horizont inaktualit je ve skutečnosti retencionálním a protencionálním časovým dvorcem. A není důvod k pochybám: podmínkou vší přítomnosti je přeci její „zasazení“ v minulém a budoucím. Odpovím-li na otázku ‚jakým způsobem vztahy k inaktualitám podmiňují aktuality?‘ – ‚prostřednictvím kontinua retencí a protencí‘, nebudu se zajisté mýlit. „Původní vědomí času se svou trojjedností protence, prezenze a retence je totiž genuinní půdou vší horizontovosti.“¹²⁸ Časový objekt má tedy v přítomném vněmu horizontovou otevřenost do budoucna a do minula.

Ovšem nyní je třeba se zamyslet nad tímto: Časový objekt, jak již bylo řečeno, je vědom jako identický. V každém *Ted'*, je (například) melodie vnímána jako celá. Díky čemu je však melodie stále jedna a táž? To, co je objektem aktu vnímání melodie „závisí na noematickém smyslu mého aktu v ten který okamžik a (...) je to *celá melodie*, jež je objektem mého aktu v tom kterém okamžiku a nikoli pouze jeden z jejích tónů.“¹²⁹ Jednota intencionální struktury časového pole tak není zaručena „reálným“ časovým objektem (objektem ‚bez dalšího‘), nýbrž příslušným *noématem*. Noéma je titulem pro (již několikrát zmíněný) základní charakter veškeré intencionality ‚být vědomím něčeho‘: „Každý intencionální prožitek má svůj ‚intencionální objekt‘, tj. svůj předmětný smysl.“¹³⁰ Charakter intencionálního objektu byl problémem již pro Brentana a dost možná to byly právě nejasnosti a nesnáze, s nimiž se Brentano po celou dobu své filosofické dráhy vyrovnával, které Husserla motivovaly k vytvoření komplexní teorie intencionálního předmětu. „Brentano nikdy nedospěl k projasnění pojetí zaměřenosti k plné spokojenosti svých žáků.“¹³¹ Víme, že intencionalita je určitou „zaměřeností na něco“; ale právě toto vyjádření triviálního faktu, že myslím-li, toužím-li, vnímám-li – tak vždy je v těchto mých aktech nějaký jeho předmět – právě to působí mnohovrstevnaté dilema. Jednou z jeho stránek je otázka *reálnosti* intencionálního předmětu: pokud by byl v intencionálním vztahu míněn objekt „reálný“, nemohly by se akty intencionálně vztahovat např. k předmětům, „obsahům“ halucinací. Pokud by však na druhé straně byl intencionální předmět „nereálný“, jak by se potom mohlo hovořit o intencionalitě u těch aktů, které se k nějaké „reálné“ věci bezesporu vztahují – např. ve vnímání? Husserl toto dilema vyřešil tak, že zachoval podstatnou zákonitost, že *každý akt je zaměřen*, ale doplnil, že „to neznamená, že je zde vždy nějaký

¹²⁸ J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936, str. 92.

¹²⁹ I. Miller, tamt., str. 145.

¹³⁰ E. Husserl, *Ideje I*, str. 188.

¹³¹ D. Føllesdal, *Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception*, in: H. L. Dreyfus, *cit.d.*, str. 34.

objekt, vůči němuž je akt zaměřen.“¹³² Problémem „ireálných“ objektů se Husserl zabýval v V. Logickém zkoumání a došel k poměrně jednoznačným závěrům:

„Předmětem představy, ‚intence‘, je to představované, intencionální předmět. Představuji-li si boha nebo anděla nebo inteligibilní Bytí o sobě nebo fyzickou věc nebo kruhové náměstí atd., je zde míněno právě toto pojmenované a transcendentní, nebo-li intencionální objekt; přitom nezáleží na tom, zda tento objekt existuje, zda je fingovaný či absurdní.“¹³³

Obecná intencionální zaměřenost však musí být nějakým způsobem „fundována“; k překonání Brentana v otázce intencionální inexistence nestačilo pouze realitu předmětů takto „vyřadit“. Podle Føllesdala spočívá základní rozdíl mezi Husserlovým a Brentanovým přístupem k intencionální „inexistenci“ předmětů aktů v tom, že zatímco Brentano se vždy pokoušel s tím spojené problémy řešit prostřednictvím dvou entit, tedy subjektu a objektu, „Husserl používá třetí, zprostředkující entitu, kterou nazývá *noématem*.“¹³⁴ Pomocí noématu (resp. trichotomie mezi subjektem, noématem a objektem) Husserl zachovává intencionální charakter, tedy obecnou vlastnost psychických fenoménů „být zaměřen k něčemu“ i u těch aktů, kde není vůbec žádný „reálný“ objekt. To, co zde Husserl míní, ilustruje (jak jinak) na příkladu vnímání: Vnímám strom v zahradě. To, co intencionálně vnímám, co je intencionálním polem mého aktu, není ona „věc“ v přírodě, „reálný předmět“, nebo-li „holý předmět“, *předmět bez dalšího*. Vnímám určitý smysl, v tomto případě vjemový smysl, a tento smysl je *vnímané jako takové*. To samé platí pro další akty: „vzpomínka má své vzpomínané jako takové, právě jako to své, přesně jak je v ní ‚míněné‘, ‚vědomé“.“¹³⁵ Smysl nevyčerpává noéma úplně, nicméně lze říci, že noéma je vnímané, vzpomínané, souzené atp. jako takové, je intencionálním korelátém intencionálních aktů, nebo-li noésí. Noése formují hyletická data, čili smyslové látky (např. data barvy, hmatu, zvuku atp.) v intencionální prožitky. Noetickým datům, datům „noetického obsahu“ korelativně odpovídají data noematického obsahu, nebo-li ta která noémata. Prostřednictvím noésí je předmět „míněný“, avšak míněným jako takovým je noéma samo. Plná noése je zaměřena na „své“ plné noéma, každému noetickému momentu odpovídá příslušný noematický moment.

¹³² D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, in: H. L. Dreyfus, *cit. d.*, str. 74.

¹³³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, str. 439.

¹³⁴ D. Føllesdal, *tamt.*, str. 35.

¹³⁵ E. Husserl, *Ideje I*, str. 186.

Husserl tak prostřednictvím redukce dospěl k náhledu, že v každém druhu intencionálních prožitků „přebývá“ jistý noematický smysl“.¹³⁶ Vztah ‚vědomí‘, resp. intencionality a pojmu smyslu nejlépe vyjadřuje následující formulace: „*Sinn zu haben, bzw. etwas ‚im Sinne zu haben‘, ist der Grundcharakter alles Bewusstseins.*“¹³⁷ Tuto podstatnou „noematickou“ zákonitost lze také vyjádřit tak, že každé noéma má svůj „mysl“, skrze nějž se intencionální prožitek vztahuje ke „svému“ (transcendentnímu) předmětu. „Předmětný smysl“ noématu tvoří jeho centrální „jádro“, kolem něhož se vrství proměnlivé charaktery, „s nimiž se noematické konkrétum zjevuje vztažené do toku modifikací různého druhu.“¹³⁸ A jsou to právě tyto noematické charaktery, které způsobují, že noematické koreláty i přes společnou obecnou zákonitost vykazují jisté odlišnosti, a to v závislosti na charakteru příslušného aktu (vněmu, vzpomínky, soudu, očekávání atp.). Odlišnost jednoduše spočívá v tom, že předmětem aktu může být tělesná skutečnost či fiktivní zpřítomnění, jindy zase vzpomínkové zpřítomnění atp.

31. Průběžná zjištění

Zde je potřeba tok výkladu přerušit, neboť zkušené fenomenologové již dávno spí a ostatní čtenáři dost možná ztratili směr mých úvah. Podstatné momenty a výtěžky, které se ukázaly v dosavadním rozvedení otázky, je nyní nutné postavit do souvislosti s ústředním tématem. Problémem, jímž jsou tyto úvahy motivovány, je přístup k radikální novosti, neboli otázka, jak je nové, vznikající, přicházející v tvořivých intencích míněno.

První důležité zjištění se týká již několikrát nastíněné možnosti vysvětlit intencionální zaměřenost radikální novosti jako „fantazijní představy“, k níž se v aktu tvoření přibližujeme, kterou naplňujeme. V Husserlově analýze vnitřního časového vědomí byl tento moment odhalen jako ideální, dokonalé očekávání, korelativně na způsob dokonalé vzpomínky. V tomto profetickém vědomí by byl akt „veden“ předem zcela přesně popsáním a určeným plánem; to v zásadě možné je, ale Husserl jasně odkryl mnohoznačnou otevřenost vyplnění této představy. Mohu tedy s konečnou platností vyloučit možnost, že tvořivá intence je vedena „ideálním“ intencionálním předmětem, obsahujícím vše v plné dokonalosti a úplnosti, předmětem, který bude bezesbytku napodoben – za prvé by se tak vůbec nejednalo o

¹³⁶ Tamt., str. 191.

¹³⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, str. 185. Tedy: „Mit smysl (Sinn), resp. mit něco na mysl (im Sinne), je základním charakterem všeho vědomí.“ E. Husserl, *Ideje I*, str. 188.

¹³⁸ E. Husserl, *Ideje I*, str. 267.

radikální novost, ale navíc (a to je pro tuto chvíli „nové“) by příslušný akt musel proběhnout v nějakém izolovaném časovém „vakuu“.

Druhým zjištěním je zásadní rozlišení přítomnicí a zpřítomňující sféry časového vědomí. V originárním časovém poli (např. v poli vněmu) máme časové objekty dány „tělesně“, „aktuálně“. V reproduktivním časovém poli (např. ve vzpomínce, očekávání, fantazii) je časový průběh zpřítomněn v modu „jakoby“. To, co oba mody (přítomnění a zpřítomnění) spojuje, je totožná intencionální struktura impresí, retencí a protencí. Ve zpřítomnění, např. vzpomínce, je vněm reprodukován s celkovým kontinuem retencí a protencí. To, co naopak mody přítomnění a zpřítomnění (zásadně) odlišuje, je svoboda modifikací: v originárním plynutí (vněmu) jsme zcela odkázáni právě na toto plynutí (rytmus atp.). Avšak při zpřítomnění, reprodukci je v našich svobodných možnostech časové pole libovolně modifikovat (zrychlit, „přehrát si“ o pár okamžiků vpřed či vzad atp.). Zpřítomnění je tak „prostorem“ pro kreativitu.

Nicméně zároveň s tím se vynořuje jeden zásadní problém, a sice zneklidňující otázka, co budoucnostní intence vůbec je. Budu-li následovat Husserla, vztah mezi protencí (tj. primárním očekáváním) a očekáváním (tj. předchůdnou vzpomínkou) by měl být korelativní. Z toho by vyplývalo dvojí: V protenci žádnou radikální novost nehledejme (za prvé). To, co je v protencionálním vědomí „nové“ je pevnou součástí intencionální jednoty originárního časového pole. „Smyslem“ protence je zachovávat pohyb vněmu směrem k temnému neurčitému. Protence otevírá a rozvíjí „budoucnost vzhledem k přítomnosti“, ale neobjevuje „nevynalézá“ nic nového. V protencích, narozdíl od očekávání, jsme zbaveni možnosti „aktivního zásahu“ a navíc jsme v nich zejména „konfrontováni“ se zkušenostními intencemi, pocházejícími z minulosti.¹³⁹ Pro radikální novost tak zbývá časové pole předchůdné vzpomínky. To je však značně nejasné, neboť v důsledku by se mělo jednat o „zpřítomněnou budoucnost“. Uvedené obtíže se snad alespoň dají zmírnit zjištěním týkajícím se „časového objektu“ – ten se v intencionální struktuře zdá být něčím identickým, a to i v případech, kdy nelze „klást jeho realitu“. Především je však předběžně jisté, že právě díky „časovým objektům“ má vztah k radikální novosti charakter intencionality. To samé se však nedá říct o vztahování se k horizontu. Bylo sice poukázáno na časovost horizontu (a tím i na zjevné nedostatky týkající se „projekcí“ prostorové horizontality do časového vědomí), nicméně otázka, co jsou ony časové potenciality, nebyla v dosavadním výkladu uspokojivě

¹³⁹ Srov. E. Husserl, *Přednášky*, str. 107.

zodpovězena. Zdá se, že přišel vhodný okamžik obrátit pozornost k možnostem, které pro řešení otázky po radikální novosti nabízí Hejdánkova filosofie nepředmětnosti.

32. Hejdánkovo specifické nemyšlení

Hejdánkova filosofická koncepce není fenomenologická, bude proto značně obtížné se vyvarovat určitým (nejen) terminologickým zkreslením. Systematické rozpracování otázky po nepředmětném myšlení Hejdánek začíná následující prostou úvahou: „Když o něčem hovoříme, musíme zároveň o mnoha jiných věcech nehovořit; když na něco myslíme, musíme zároveň mnoho jiného pustit ze zřetele. Říkáme tomu soustředění (...) k jednomu cíli.“¹⁴⁰ V myšlení je nějak přítomen i vztah k tomu, co myšleno není. Toto „specifické nemyšlení“ (narozdíl od ne-myšlení v triviálním smyslu, čili absence jakékoli myšlenky) však neoznačuje okruh *všeho*, k čemu se myšlení nesoustřeďuje (nějaké zbytkové části určitého možného či hypotetického celku); není ani titulem pro tkanivo souvislostí, tedy kontext. To, co je předmětem „specifického nemyšlení“ je též svérázná zaměřenost, vztahování se. „Myšlení se zkrátka vždycky vztahuje určitým specifickým způsobem ke svému ‚myšlenému‘, ale vztahuje se rovněž – byť jiným způsobem – k lecčemu z toho, co ‚nemyslí‘.“¹⁴¹ Pozoruhodné na této představě je, že toto „specificky nemyšlené“ je v nějaké úzké vazbě k onomu myšlenému; „nemyšlené“ je něco, co je tomu kterému myšlení nějak vlastní. Hejdánek zde nachází zjevnou souvztažnost a paralelismus co do rozsahu, kvality, vzájemné provázanosti atp. Pro přesnější formu vyjádření této úvahy Hejdánek používá intencionální terminologie: Myšlení se ke svému předmětu (tj. myšlenému) vztahuje svou *intencí*. „Co nám brání v tom, nazývat intencí také vztah myšlení k nemyšlenému, tj. specifickému, vlastnímu nemyšlenému?“¹⁴² Za tuto druhou intenci Hejdánek považuje intenci *nepředmětnou*, tedy (domyšleno) nikoli intenci pozbývající jakýkoli svůj předmět a tím charakter intencionality, nýbrž intenci, jejímž předmětem je „něco“, co v předmětné intenci nelze myslet. Nejedná se tedy v žádném případě o neintencionální vztah.

Hejdánka však ze všeho nejvíce zajímá otázka, zda vše z toho, k čemu se vztahujeme prostřednictvím nepředmětných intencí, lze přesunout do „pozice předmětu našich předmětných intencí.“¹⁴³ Tato otázka však prozatím nedává příliš smysl. Jestliže „specificky nemyšlené“, k němuž se vztahuje má nepředmětná intence, bylo odlišeno od intence

¹⁴⁰ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *NMS*, str. 97.

¹⁴¹ Tamt., str. 100.

¹⁴² Tamt., str. 101.

¹⁴³ Tamt., str. 102.

předmětné právě z toho důvodu, že jsou zde vykazatelné zcela zřejmé odlišnosti, jaký je potom důvod se pokoušet toto specificky nemyšlené „převést“ do předmětně uchopitelného „modu“? Celé to zatím budí dojem, že „specificky nemyšlené“ je to, co v aktuální intenci bylo nepozorováno (neboť jak z výše uvedeného vyplývá, specificky nemyslet znamená v každém případě myslet). Avšak ona „myšlenka“, že něco z toho, co by případně mohlo být předmětem našeho myšlení, ale co nelze předmětnou intencí dostatečně uspokojivě pojmut, má své opodstatnění. Předmět myšlení jako jakási forma musí být vlastní každému myšlení, jinak by to nebylo myšlení, ale např. cítění atp. Zkrátka opět tu platí ona podstatná intencionální zákonitost „být vědomím něčeho“. Myšlení však není něco unifikovaného (nerozumíme-li „myšlení“ jako psychologickému termínu); myšlení má své „typy“ a „způsoby“, z nichž jeden *může* (a to i velmi pravděpodobně) svou celkovou architekturou určité skutečnosti redukovat, zamlžovat, zkreslovat, deformovat anebo dokonce opomíjet, ignorovat. To vše je možné. V kapitole *Uvedení otázky* bylo například poukázáno na tendence probabilismu redukovat skutečnost na kalkulovatelnou formu a izolovat očekávané události v rámci dění určitého celku. Nebo na případu smyslového vnímání se zcela zjevně odhalila tendence intelektualismu a empirismu (tedy dozajista též „způsobů myšlení“) interpretovat vnímání na základě zkonstruovaného pojetí plné přítomnosti věci. A tak by se dalo pokračovat dál.

33. Ryzí nepředmětnost a „odstup k ní“

Hejdánek otázku „pozicionality“ nepředmětných intencí ukazuje na příkladu „zapomenutých dimenzí reflexe“. Reflexí Hejdánek rozumí *akci*, tedy „výkon nějakého subjektu“,¹⁴⁴ která se nejen aktivně vztahuje ke skutečnosti kolem něj, nýbrž také (lépe řečeno navíc) k již vlastní provedené akci. Co je významné na termínu „akce“ je skutečnost, že *každá* akce se nějakým (svérázným) způsobem vztahuje ke svému „předmětu“, „aby tím efektivněji něco v něm či na něm zasáhla, ovlivnila, pozměnila ve svých intencích a podle svých záměrů a úmyslů.“¹⁴⁵ Specifikem reflexe je podle Hejdánka to, že je v ní „předmětem“ nejenom jiná akce toho subjektu, který reflexi provádí, nýbrž i tento subjekt sám. Subjekt je „předmětem“ reflexe zejména co do povahy a typu své akceschopnosti, neboť subjekt jakožto „podnět“ rozhodující měrou formuje samotnou akci.¹⁴⁶ A právě pouze v reflexi může být

¹⁴⁴ Tamt., str. 104.

¹⁴⁵ Tamt., str. 105.

¹⁴⁶ Viz L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: *NMS*, str. 159.

podle Hejdánka rozlišeno to, co je na akci „dílem“ vnější skutečnosti a co je „dílem“ subjektu. Může však být subjekt, který je „ex definitione non-objekt čili ne-předmět,“¹⁴⁷ v reflexi pojat jako její „předmět“? Zde se Hejdánek pokouší poukázat na celostnost reflexe, resp. na nutnost celostného pohledu na reflexi, v němž je tematizován nejenom předmět, objekt reflexe (kterým je reflektovaná akce),¹⁴⁸ ale i její „ne-předmět“ (tedy subjekt, podněcující akci a zároveň akci reflektující). Proč nemůže být subjekt pojat jako předmět, vyjma toho, že středověcí mistři podcenili skrytou moc jazyka zavádět myšlení do neřešitelných problémů? „V reflexi je tematizován subjekt nikoli jako danost, která je zdrojem akce, nýbrž také a zejména jako nedanost, která se akcí rekonstruuje a snad přímo konstruuje.“¹⁴⁹ Subjekt neproniká v reflexi pouze k vlastním, již uskutečněným akcím, ale usiluje o „přistoupení k sobě samému“. Přistoupení zároveň předpokládá *odstup*, díky němuž je možná „bytostná proměna subjektu.“¹⁵⁰ Moment „opuštění sebe sama“ (Hejdánek dále používá např. výrazy „vyčnívá, trčí, vystupuje ze sebe“) je již nějak vlastní i (řeceno z hlediska reflexe) „pouhé“ akci. Přesně vyjádřeno: „Subjekt opouští sám sebe a přechází v tuto svou akci,“¹⁵¹ „dává“ něco ze sebe např. ve prospěch nějakého produktu či díla. V reflexi je „místem“ tohoto odstoupení moment, který Hejdánek nazývá *ek-stasi*, představující „ten nejhlubší pramen veškeré subjektní aktivity (...) a veškerého proměňování jak skutečnosti kolem subjektu, tak subjektu samého.“¹⁵² *V ek-stasi se subjekt stává tím, čím ve skutečnosti „je“: událostí. A jako událost je uspořádán tak, že „začíná jako to, co ještě není a co teprve nastává, a končí jako to, co odchází a už není.“*¹⁵³ Událost se děje, „uskutečňuje“ tím, že se zvnějšňuje, nebo-li *zpredmětňuje*. Jednoduše řečeno, v události dochází k přechodu z „ničeho“ (tedy „nedaného“) v „něco“ a posléze (po konci události) opět v „nic“:

„Před svým počátkem událost veskrze není, tj. nelze o ní v žádném smyslu mluvit jako o jsoucí. Na samém počátku je událost svou vlastní budoucností, každým krokem v průběhu svého uskutečňování narůstá událost ve své minulostní složce a ubývá ve složce budoucnostní.“¹⁵⁴

¹⁴⁷ L. Hejdánek, *NMS*, str. 19. Srov. L. Hejdánek, *Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický dosah*, in: *NMS*, str. 183.

¹⁴⁸ Předměty zde rostou exponenciální řadou, nicméně je třeba doplnit, že předmětem reflexe může být i „předmět akce“, tedy předmět předmětu reflexe.

¹⁴⁹ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *NMS*, str. 106.

¹⁵⁰ Viz tamt., str. 107.

¹⁵¹ L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: *NMS*, str. 160.

¹⁵² L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *NMS*, str. 107.

¹⁵³ Tamt., str. 108.

¹⁵⁴ L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: *NMS*, str. 153.

To, co zakládá veškeré událostné dění, co je „posledním zdrojem každé aktivity“, je podle Hejdánka *ryzí nepředmětnost*, ne-jsoucí počátek všeho dění, vši skutečnosti.

Jak je zcela patrné, reflexe není pro Hejdánka nějakou epizodickou aktivitou subjektu. Naopak, v reflexi, resp. v jejím specifickém momentu (ek-stasi), se subjekt setkává s „něčím“, co lidskou aktivitu vůbec umožňuje – ryzí nepředmětností. Ovšem události (tj. vlastně skutečnosti) nejsou vzájemně izolované, jsou mezi nimi určité souvislosti, díky nimž je kolem nás to, čemu říkáme „svět“. Souvislosti mezi událostmi se uskutečňují díky tomu, co Hejdánek nazývá *reaktibilitou* událostí, jejímž prostřednictvím události „modifikují svůj průběh“. (Reaktibilitou a zvnitřňováním chce Hejdánek nahradit „metafyzický“ koncept a pojem kauzality.) K reagování je podle Hejdánka zapotřebí „nějaká předchozí forma setkání s tím, nač se reaguje,“¹⁵⁵ – událost potřebuje mít k dispozici informaci, kterou získává při svém zvnějšňování od jiných událostí. A k tomu, aby subjekt, který je touto událostí, mohl informaci „použít“, je zase potřeba procesu *zvnitřňování*. Jinak řečeno, událost zvnitřňuje získané informace proto, aby se mohla „lépe“ zvnějšňovat. Předpokladem zvnitřňování je *paměť*, kterou si Hejdánek představuje tak, že se v ní uchovávají informace o „historii“ reakcí s jinými událostmi, které subjekt může použít právě k modifikacím příštích setkání. Paměť zároveň zajišťuje identitu a integritu subjektu, kterou nicméně Hejdánek nechce chápat jako něco, „co se nemění“ (jako substanci, podklad atp.).¹⁵⁶

Je otázkou, proč a jak by se měl subjekt v momentu ek-stase proměňovat. „Co“ se vlastně v ekstatickém momentě děje? Odpověď není nijak mystická, jak by se mohlo zdát, ale naopak velmi racionální: událost začíná jako něco ne-jsoucího, tedy nepředmětného, nejlépe řečeno *nezpředmětněného*. Na svém počátku událost „není“, ale přesto nějak vzniká, nějak se zvnějšňuje, tedy zpředmětňuje. Subjekt se v momentu ek-stase „otvírá své budoucnosti, která se (ještě před svým uskutečněním, tedy v ‚projektu‘) proměňuje nikoli už v důsledku setkání s nějakou vnější skutečností, jinou událostí, jiným subjektem, nýbrž jako otevřenost vůči tomu, co přichází jako nové, ještě nezvnějšněné.“¹⁵⁷ Hejdánek tento počátek

¹⁵⁵ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: NMS, str. 109.

¹⁵⁶ Mnohé Hejdánkovy příklady naznačují, že předlohou či inspirací jeho ontologické koncepce jsou přírodovědecké hypotézy – což je dost zvláštní zejména vzhledem k faktu, že Hejdánek tyto příklady vlastně nikdy dostatečně nerozvine. Právě v případě identity subjektu je to nejpatrnější. Srov. následující: „...musíme se tázat po prostředcích, ‚mechanismech‘, jimiž je této integrity události, již je onen organismus, dosahováno. U rostlin nebo živočichů je jedním z takových ‚mechanismů‘ uchovávání a replikace genetické informace, kterou má k dispozici prakticky každá živá buňka téhož organismu. Převážná část této informace je soustředěna v jádru buněk, ale u prokaryont bez jader jenom v cytoplazmě. *Jistou analogickou funkci musíme předpokládat u všech pravých událostí...*“ L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: NMS, str. 155, *kurzíva autor*. Vnucuje se otázka, proč je vlastně (jakákoli) ontologie – ale i méontologie – potřebná, pokud její stavební kameny mají být analogicky odvozovány z přírodovědeckých konceptů, které přeci podléhají falzifikování.

¹⁵⁷ Tamt., str. 160n.

událostí nazývá „vydělováním“ z ryzí nepředmětnosti, v níž jsou události „zakotveny“ jejich vlastní budoucností, tedy *budostí* (korelativně k vlastní minulosti, *bylostí*). I proto lze o ryzí nepředmětnosti hovořit jako o „absolutní budoucnosti“ (narozdíl od vlastních budoucností jednotlivých událostí). Reaktivita událostí je tak podmínkou *souvislosti* mezi nimi, nikoli podmínkou událostí jako takových. Má to své opodstatnění, vždyť to, co „není“, co nemá žádný vnějšek, nemůže s ničím ani na nic reagovat. Události navzájem reagují až při svém zvnějšňování, tedy zpředměťňování a tato vpravdě zkušenostní data (je zřejmé, že reakce není něčím jednorázovým, ale dlouhodobým) jsou v paměti díky procesu zvnitřňování uchována pro další, nové akce. Samotné „použití“ paměťových dat je však možné pouze v (a díky) reflexi. Tato koncepce má některá nejasná místa,¹⁵⁸ ale co je na ní ze všeho nejcennější, je její méontologický charakter, tedy respektování jednoho základního „faktu“, totiž že každá (vnitřně integrovaná) událost je na svém počátku meontickou skutečností.

Není již tak nesnadné pochopit, proč je pro Hejdánka nejdůležitější otázkou možnost myšlenkového přístupu ke „zdroji všech pravých událostí, jímž nutně musí být nějaká nepředmětná, ještě nezvnějšňená a zejména nezvnějšnitelná skutečnost, která se vědeckému přístupu nemůže ‚dát‘ jinak než jako ‚nic‘, jako nicota“¹⁵⁹ – tedy možnost myšlenkového přístupu k ryzí nepředmětnosti. To je však velmi nejasná a zneklidňující otázka, stejně jako, samotný „počátek nitra v niterném světě“, ¹⁶⁰ nebo-li ryzí nepředmětnost. Domyšleno do krajnosti, v ekstatickém momentu reflexe myšlenkové přístupu k ryzí nepředmětnosti možné není, protože podmínkou ekstase je odstoupení subjektu, jakási jeho „neutralizace“ – subjekt se ryzí nepředmětnosti otevírá, přijímá nové „výzvy“ atp. Ovšem ani rozlišení předmětné a nepředmětné stránky události, v níž se nepředmětné nitro z původní „nicoty“ zvnějšňuje, zde nemá valnou šanci na úspěch:

„Nitro celku událostného dění (*tedy celku předmětné a nepředmětné stránky – pozn. autor*) je 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. (...) V tom smyslu ‚nitro‘ není ‚něco‘, co by bylo možno přímo pojmově vymežit. (...) Za použití nepředmětných intencí je o tom možno něco vypovídat tak, že přímo (‚předmětně‘) vypovídáme o něčem jiném.“¹⁶¹

¹⁵⁸ Není například zcela jasné, co je subjektální sféra a jaká je její „úloha“ v reflexi. Srov. čtvrtou otázku Filipa Karfíka v *Disputaci*, in: F. Karfík, *Co je to reflexe podle Ladislava Hejdánka*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 91.

¹⁵⁹ L. Hejdánek, *K otázce méontologické archeologie*, in: *NMS*, str. 157.

¹⁶⁰ L. Karfíková, *Nitro a čas*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 82.

¹⁶¹ L. Hejdánek, *Odpoověď Ladislava Hejdánka Lence Karfíkové*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 83.

Máme tedy pra-zdroj všeho událostného dění a vši skutečnosti, známe moment, v němž událost se svou niterností (nepředmětnou stránkou) otevírá tomuto pra-zdroji, už dokonce i víme, jak se událost děje (zvnějšňováním vnitřního, původní neznámé „nicoty“) – ale vůbec nevíme, proč to víme a k čemu nám to může být.

Je třeba, domnívám se, přejít od tématu nepředmětnosti ve skutečnosti k tématu nepředmětného myšlení. Chtěl bych připomenout, že událost včetně pojetí reflexe, ekstatického momentu atp. plní v Hejdánkově filosofii především roli *modelu*, „na němž bychom se v práci s nepředmětnými intencemi mohli pocvičit.“¹⁶² Působí to dojmem kruhového pohybu – ale to, co Hejdánek vnímá jako hlavní úkol nepředmětného myšlení (jeho perspektivu), zní jednoznačně a odhodlaně: mínit pravé, tedy vnitřně sjednocené jsoucno (narozdíl od pouhých „hromad“), které má charakter „konkréta, tj. srostlice vnější a vnitřní (resp. předmětné a nepředmětné) stránky.“¹⁶³ Ovšem jedním dechem je třeba dodat: Hejdánek nikde explicitně nedefinuje nepředmětnou intenci (vyjma již několikrát zmíněné zaměřenosti na nepředmětnou stránku skutečnosti). Václav Němec má nejspíš pravdu, když tvrdí, že fenomén nepředmětných intencí „není přesvědčivě vykázan či demonstrován, ale pouze exemplifikován pomocí podstatu věci spíše zamlžujících příkladů.“¹⁶⁴ Jisté a jednoznačné jsou dvě věci, a sice, že mezi předmětnou a nepředmětnou intencionalitou musí být „základní souhra“ (tak, jako je událost celkem předmětné a nepředmětné stránky) a že hlavním problémem Hejdánkovy intencionální „analytiky“ nejsou intence či intencionální akty atp. jako takové, nýbrž intencionální předměty, resp. intencionální ne-předměty. Co by však mělo být tímto intencionálním „ne-předmětem“? Z Hejdánkových formulací je tato otázka opravdu jakoby v mlze, tedy nejasná. Když vynechám Hejdánkuv nárok na „pojmovost nového typu“, v níž „pojmy už nebudou nerozlučně spjaty s příslušnými intencionálními objekty (předměty), nýbrž budou mít otevřenu možnost odlišné spjatosti (...) s příslušnými intencionálními non-objekty, ne-předměty“¹⁶⁵ (což samo o sobě je velmi nejasné, protože se zde i přes mnohá ujištění na jiných místech vlastně popírá základní charakter intencionality, tedy „být vědomím předmětu“), nezbyvá než se opět vrátit k méontologické konstrukci události, neboť na ní se jisté podstatné prvky možné (nepředmětné) intencionality již ukázaly. Je zde totiž ještě jeden aspekt Hejdánkovy myšlení, který byl doposud pouze naznačen v oddíle věnovaném „specifickému nemyšlení“: odmítnutí

¹⁶² L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: NMS, str. 103. Srov. L. Hejdánek, *Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický dosah*, in: NMS, str. 185.

¹⁶³ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: NMS, str. 133.

¹⁶⁴ V. Němec, *Problém nepředmětnosti v myšlení*, in: Reflexe, 28, 2005, str. 122.

¹⁶⁵ L. Hejdánek, *Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický dosah*, in: NMS, str. 188.

klasického pojetí potenciality, jehož základní chybou „je chápání možnosti jako něčeho daného, již hotového,“¹⁶⁶ a jehož hlavním důsledkem je podle Hejdánka konstrukce *bezčasových* jsoucen, která ve skutečnosti jsou událostným děním (tj. něčím mimořádně časovým).

¹⁶⁶ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *NMS*, str. 117.

IV. ZODPOVĚZENÍ OTÁZKY (ZÁVĚR)

„Nejvnmavější k budoucnosti

jsou lidé tvořiví.“

(Ladislav Hejdlánek)

Každá otázka vykračuje do temného neurčita a hledá cestu ke svému zodpovězení; jako prázdná intence touží po svém vyplnění. Otázku po radikální novosti, tedy po mínění „něčeho“ v tvořivých aktech, lze po základních přípravných úvahách zodpovědět pouze tak, že tento tvořivý akt v hrubých obrysech a náčrtech zkonstruuji. Tuto konstrukci je třeba brát jako myšlenkový experiment (tedy s rezervou).

Tvořivým aktem nemyslím nic jiného než „akci tvořivého subjektu“, jejímž výsledkem je ve zpětném ohledu něco radikálně nové. Předmětem tohoto aktu je nějaký vznikající předmět, ať už virtualita (strategie, koncept, počítačový program) či „hmotný“ produkt (socha, zahrada, divadelní scéna). V každém případě má tento předmět časový charakter, protože vše, co vzniká, musí nutně vznikat „v“ čase. Lze namítnout, že předmět tvořivého aktu nejprve vznikne v „představě“ (tedy v nějakém vlastním čase této představy), a po té je ve formě „plánu“ jakožto možnost uskutečnění. To však platí jen velmi omezeně, např. u virtualit to neplatí vůbec – když píšou strategii, hranice mezi „mám v představě“ a „mám napsáno“ je prakticky neurčitelná, protože mezi tím vším a nad tím je: „vymyslím“, „tvořím“. Dokonce i adaptace může být za určitých podmínek tvořivá, nemluvě o případu provedení uměleckého díla, jehož výklad známe z hermeneutiky.

Přesto však jisté rozlišení tvořivého aktu existuje – tvořivost se nějakým způsobem liší od opakování. Toto rozlišení je možné provést na základě „vhledu“ do časové struktury tvořivých aktů. Rozumím-li předmětem tohoto aktu událost v hejdlánkovském smyslu, pak to znamená, že tento „předmět“ je v počátku tvoření „ničím“, méontickou „skutečností“, a v dalším svém průběhu se postupně zvnějšňuje. To, co lze opakovat, však na svém počátku rozhodně není „nic“ – je to předmět, jenž má být opakován. (Je tu pochopitelně možnost, že z původně zamýšleného aktu opakování se stává vysoce tvořivý akt.)

Vynořují se první problémy a základní určení:

Co je v tvořivém aktu identické? Začíná jako „nic“, končí zvnějšněným, zpředmětněným výsledkem, ale má-li to být jednotný akt, musí tu být něco, co průběh tvoření, celé „tvořivé pole“ spojuje – jinak by se jednalo o náhodně poskládané dílčí akty, což je v případě radikální novosti krajně nepravděpodobné. Můžeme tedy hovořit o

intencionální identitě, protože tvoření je v každém případě tvořením něčeho, a má tak charakter intencionality. Intencionalita „nese“ předmět tvořivého aktu od jeho počátku až k jeho konci, a to na způsob intencionálně míněného.

„Předmět“ tvořivého aktu, ať už je čímkoli, je tvořivým subjektem zaměřován rozličnými intencemi. Nejedná se totiž vůbec pouze o jednu (tvořivou) intenci; jednou je tento předmět předmětem pochybování, podruhé tázání, dokonce se může stát i předmětem radosti, zmaru, nenávisti atp. Ale ve všech těchto intencích, které jsou ve společném svazku základem celkového aktu tvoření, je vědomý (intendovaný) stále týž vznikající předmět. Tento předmět bez dalšího je intencionálně vědomý jakožto *noéma*, jednotný korelát všech intencí, tvořený jako takové. Máme tedy první možné určení, a sice, že tvořivý akt formovaný rozmanitým svazkem intencí se ke svému zvnějšňujícímu se předmětu po celou dobu jeho trvání, resp. událostného dění, vztahuje prostřednictvím *noématu*.

Jednota a identita zaručená *noématem* by mohla vysvětlovat, proč je (zejména v počátcích) předmět aktu v „zorném poli“ tvořivého subjektu. Ovšem je třeba se blíže podívat na samotnou stavbu *noématu*. Husserl rozlišil dvě základní noematické „vrstvy“: noematické jádro, tedy intencionální předmět jako takový, a noematické charaktery. Charaktery mohou být různé a značí „způsoby, v nichž se dává to vědomé samo a jako takové,“¹⁶⁷ nebo-li „se zjevují“ na vědomém jako takovém. K noematickým charakterům patří např. to, s čím jsme se setkali v Husserlově analýze časového vědomí – reproduktivní modifikace, čili zpřítomnění. Na charakterech není vcelku nic, co by bylo nutné odmítnout. Průběh tvořivého aktu bude zcela nepochybně „vyplněn“ rozmanitými charaktery (tak jako je nesen rozmanitými intencionalitami) – tak např. právě zpřítomnění je důležitou charakterizací *noématu* v počátcích tvoření, kdy tvořivý subjekt vysílá své intencionální paprsky předchůdné vzpomínky do neznámé hlubiny, aby ve svobodě reprodukce vytvářel první obrysy tvořeného předmětu; tyto svobodné noematické momenty pak zase bude nejspíš střídát charakter pochybností, mající navíc jistou periodicitu atd. atd.¹⁶⁸

Zdá se mi však, že je zde jeden aspekt, kterému se vymyká jak Husserlovo pojetí noematického jádra, tak i teorie charakterů – a to ona počáteční „nicotnost“. Jako charakterizace je „nicotné“ přinejmenším zvláštní, protože ono „nic“ je v počátku tvořivého aktu samo noematickým jádrem, je vědomé *jako takové*. Dalo by říct, že jádrová vrstva je „prázdná“; k zaměření zde totiž není nic jiného než tato nezvnějšňená méontická prázdnota.

¹⁶⁷ E. Husserl, *Ideje I*, str. 211.

¹⁶⁸ Jsou to pochopitelně velká zjednodušení; podrobné rozpracování by však muselo být obsahem mnohem rozsáhlejší studie. Jde mi tu spíše než o precizní deskripci o nalezení správného směru myšlenek.

Tím je vlastně řečeno i druhé, tedy že noéma samo je v počátku „nic“, ovšem nikoli pouhým nic jako nějaký „negát“, ale jako potence v pravém smyslu. Není to totiž noéma samo, ke kterému se vztahujeme jako k nějakému objektu v hlubinách vesmíru – noéma se ke „svému“ předmětu (předmětu bez dalšího) vztahuje prostřednictvím své jádrové vrstvy, předmětného smyslu. Skrze noéma (což je nepřesné vyjádření) tvořivý subjekt míní onu počáteční nicotu, která je tak „vzhledem k němu“ opravdovou budoucím, jíž se otevírá – avšak kdyby nebylo této svérázné noematické intencionality, která je zcela zvláštního typu, rozhodně odlišného od protencionálního vědomí (kde se předmět „dává“ tělesně) i předchůdné vzpomínky (kde je předmět zpřítomněn), nebylo by žádné novosti. Vše by totiž muselo směřovat k něčemu vyplněnému, danému, a tedy k opakování.

Centrum předmětného smyslu, „čisté určité X“, se tak zdá být zcela abstraktní veličinou. Identita noématu je stále problémem, neboť jediné, co se zdá být identické, je zpětné určení „radikální novost“. Avšak opět připomínám, že „předmět“ tvořivého aktu (předmět bez dalšího) je časový, tudíž vztah mezi noématem a tímto „předmětem“ musí být též založen časově. Co to by to mohlo znamenat? Tvořivý subjekt by pravděpodobně skrze intence na způsob protencí byl v neustálém napětí k přicházejícímu a příslušné noéma by tak korelativně bylo kontinuálně modifikovaným očekávaným jako takovým. Prostřednictvím této předchůdnosti, „hledění vpřed“ by tak tvořivý subjekt mohl být sám proměňován (procházet modifikací), a to nejspíš z „moci“ absolutní budoucnosti, ale lépe řečeno: díky zvláštnímu vztahu noématu k této absolutní budoucnosti. A to minimálně tím, že by tento subjekt byl neustále vybízen k novým a novým výkonům, zamyšlením atp. Je to prosté: ten, kdo tvoří, komu nezbyvá než nedanou budoucnost „vyplnit“, je vskutku aktivním subjektem. Je totiž zajisté pravda, že „dopředu“ není rozhodnuto nejen o radikální novosti, ale ani o tvořivosti samotného subjektu.

Jak se zdá, tvořivým aktům musí nutně být vlastní svérázná intencionalita, díky níž tvořivý subjekt intencionálně zaměřuje onu méontickou prázdnotu v počátku samotného tvoření a dále to, co by v průběhu tvořivé události mohlo být onou budoucím (neboť ta, jak se domnívám, „není“ jen na počátku). Koncept nepředmětné intencionality tak má významné oprávnění, protože „nic“, ne-jsoucí nelze zpředmětnit. Je podle mého názoru sporné, zda nepředmětná intencionalita je něco „zapomenutého“; intencionalita se může větvit do nepřeborného množství typů (to ukázal Husserl), ale musí si vždy uchovat svou jedinečnou zákonitost, totiž „být vědomím něčeho“. Nejde tak ani o to, jak určitý typ pojmenováváme a jaké všemožné historické souvislosti na tom kterém typu hledáme či vidíme. Ústředním problémem tu je způsob konstruování modelu či lépe řečeno stavby intencionálního

předmětu, nebo-li noématu. V celkové intencionální struktuře musí totiž být „něco“, co zaručuje (resp. může zaručovat) základní souhru všech intencionalit. Pokud tyto podstatné zákonitosti včetně úkolů, které z nich vyplývají, odmítneme, nezbyvá nám než na veškerou intencionální analytiku rezignovat.

Hejdánkova myšlenka podvojně intencionality (předmětné a nepředmětné) má podle mne hlavní význam v tom, že otevírá mnohem perspektivnější pohled na otázku potenciality. „Klasické“ pojetí horizontu ne zcela adekvátně pracuje s problémem „časovosti“ veškerého dění. Vynořování inaktualit v intencionálním i zkušenostním horizontu je těžce poplatné modelu primární zkušenosti, tedy vnímání, a zapomíná na jeden charakteristický rys všech potencií: totiž že každému subjektu (včetně supersubjektů) se jeví jako nic, jako „méonta“. Představa, že potence jsou již nějak parergicky „zde“, že stačí k nim „obrátit pohled“ (což rozhodně není jen představa určité fáze fenomenologie vnímání), je přitom v přímém rozporu se „smyslem“ radikální novosti, tedy být vpravdě novým. Vykročení a vyplnění této potenciální prázdnoty je založeno na *odvaze* překonat přítomnou „danost“. Absence tohoto přístupu je patrná již v samotném pojetí termínu „potenciál“, který je chápán jako něco, co je zde a co může být ve svých přítomných (resp. minulostních) základech rozvinuto. Nic nechybí Západu tolik jako odvaha.

BIBLIOGRAFIE

- Aurelius Augustinus, *Vyznání*, Praha 1999 (reprint vydání z roku 1926).
- Barbaras, R., *Esej o smyslově vnímatelném*, Praha 2002.
- Beck, U., *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, Praha 2004.
- Bergson, H., *Myšlení a pohyb*, Praha 2003.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004.
- Brentano, F., *O původu mravního poznání*, Praha 1993.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, Praha 2003.
- Dreyfus, H. L., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge – London 1982.
- Z. Eis, *Vágnost v životě člověka ve dvacátém století: hledání jistot*, in: *Křesťanská revue*, 69, 2002, č. 10.
- Fajkus, B., *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha 2003.
- Goldstein, E. B., *Sensation and Perception*, Pacific Grove 2002 (6. vydání).
- Hedwig, K., *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, 1979, str. 326-340.
- Hejdánek, L., *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997.
- Hejdánek, L., *Filosofie a víra*, Praha 1997.
- Hobsbawm, E., *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914-1991*, Praha 1997.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen, II, 1*, Hamburg 1992.
- Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha 1996.
- Husserl, E., *Idea fenomenologie*, Praha 2001.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1993.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha 2004.
- Husserl, E., *Karteziánské meditace*, Praha 1968.
- Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1996.
- Karfík, F., *Co je to reflexe podle Ladislava Hejdánka*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 90-100.
- Karfíková, L., *Nitro a čas*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 81-86.
- Kosko, B., *Fuzzy Thinking, the New Science of Fuzzy Logic*, London 1993.
- Loudín, J., *Věda ve společnosti vědění – koncepce a trendy*, in: *Teorie vědy*, XI, XXIV, 3, 2002, str. 41-74.
- Lupton, D. (vyd.), *Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*, Cambridge 1999.
- Němec, V., *Problém nepředmětnosti v myšlení*, in: *Reflexe*, 28, 2005, str. 112-125.
- Nosek, J. (vyd.), *Vágnost, věda a filosofie*, Praha 2003.
- Nowotny, H., Scott, P., Gibbons, M., *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2001
- Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1936.
- Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1992.
- Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*, Archivní soubor prací Jana Patočky, AS-PS/1
- Patočka, J., *Péče o duši III*, Praha 2002.
- Russell, B., *Vagueness*, Collected Papers, vol. 9., London 1988.
- Strauss, A., Corbinová, J., *Základy kvalitativního výzkumu*, Brno 1999.
- Tondl, L., *Dialog*, Praha 1997

PŘEHLED ODDÍLŮ

I. UVEDENÍ OTÁZKY

1. Východisko
2. Původ problému nejistoty
3. Ko-evoluce rizik
4. Riziko pravděpodobnosti
5. Kalkulované a nekalkulované riziko
6. Riziko jako způsob myšlení
7. Kritika probabilismu
8. Hranice vágnosti
9. Indeterminita smyslově vnímatelného
10. Subjektivní nejistota
11. „Místo“ nejistoty
12. Exkurz k *Intentio*
13. „Čas“ nejistoty

II. POLOŽENÍ OTÁZKY

14. Novost
15. Mechanismus produkce novosti
16. Radikální novost
17. Zpředměťující tendence myšlení
18. Nepředmětné myšlení
19. Formulace otázky
20. Pohyb otázky

III. ROZVEDENÍ OTÁZKY

21. Vědomí horizontu
22. Pozadí inaktualit
23. Nesnáze

24. Husserlova „temporální“ kritika Brentana
25. Retencionální modifikace
26. Původní imprese a bezprostřední protence
27. Sekundární vzpomínka
28. Sféra reprodukce. Předchůdná vzpomínka
29. Intencionální problém pohybu a změny. Časovost horizontu
30. Vnímané jako takové. Noéma
31. Průběžná zjištění
32. Hejdánkovo specifické nemyšlení
33. Ryzí nepředmětnost a „odstup k ní“

IV. ZODPOVĚZENÍ OTÁZKY (ZÁVĚR)