Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filozofie

Václav Tollar

Pojmové myšlení u Ladislava Hejdánka v kontextu Husserlovy fenomenologie

Ladislav Hejdánek's conceptual thought in the context of Husserl's phenomenology

Disertační práce

školitel: PhDr. Ing. Jiří Chotaš, Ph.D.

2014

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 31. 3. 2014 ……

Václav Tollar

Poděkování

Za trpělivou vstřícnost i za vedení práce jsem vděčný Jiřímu Chotašovi, za pozorné provedení korektur, ale zejména za dlouhodobý zájem a rozhovory nad filosofií Ladislava Hejdánka děkuji kolegovi Václavu Dostálovi. Tato práce by také nemohla vzniknout bez obětavého úsilí přátel z Archivu Ladislava Hejdánka.

Abstrakt

Tématem práce je pojmové myšlení Ladislava Hejdánka s ohledem na referenční rámec Husserlovy fenomenologie. Práce si klade za cíl detailně zrekonstruovat východiska a základní motivy Hejdánkovy koncepce, neboť reflexe pojmového myšlení představuje jeden ze základních pilířů Hejdánkova kritického myšlení, který však dosud nebyl – Hejdánkem ani nikým dalším – systematičtějším způsobem zpracován. Hejdánek je tu interpretován zejména s ohledem na Husserlovu noematickou teorii významu, což umožňuje spatřit Hejdánka z předpokladů světově významného filosofického směru, ale také zpětně nahlédnout některé problematické úvahy u Husserla, které běžně nerozpoznáváme a na které Hejdánek z nečekaného směru originálně poukazuje.

První dvě kapitoly jsou věnovány přípravnému shrnutí Husserlovy filosofie (zejména Husserlova göttingenského období) a opírají se o velmi detailní výzkumy Husserlových badatelských rukopisů, které provedl Petr Urban. Po tomto shrnutí následují čtyři kapitoly výkladu Hejdánkovy koncepce, uzavřené shrnující „aplikací" o místě pojmového myšlení v poznání světa, která téma pojmovosti zařazuje do širšího kontextu Hejdánkova myšlení. Jednotlivé kapitoly jsou věnovány Hejdánkovu pojmu „intencionálního předmětu" a předvedení Hejdánka jako specifického pokračovatele Husserlovy teorie noematické reference, dále objasnění poměru mezi pojmem a intencionálním prožitkem, výkladu o vzniku pojmů „nasuzováním" a souvislostem pojmovosti a problematiky jazyka a řeči. Práce dospívá ke dvěma kritickým postřehům vůči Husserlovi: jeden problematizuje Husserlovo chápání intencionálního prožitku jako danosti, ke které se můžeme deskriptivně vztahovat, aniž bychom se zabývali hlubšími předpoklady, druhý zpochybňuje možnost dosažení striktní identity v Husserlově noematické teorii významu v případě významů, které pro Hejdánka spadají do oblasti narativity.

Při interpretaci Hejdánkovy pozice je přihlíženo nejen k jeho publikovaným textům, ale je využíván i rozsáhlý korpus jeho nevydaných textů, tzv. *Myšlenkových deníků*.

Klíčová slova

Ladislav Hejdánek, Edmund Husserl, intencionalita, pojem, pojmové myšlení, narativita, intencionální předmět, řeč

Summary

This thesis deals with the notion of conceptual thought as developed by the Czech philosopher, Ladislav Hejdánek, within the referential framework of Husserl's phenomenology. The aim of the thesis is to thoroughly reconstruct the points of departure and basic motifs of Hejdánek's concept, since the reflection of conceptual thought is one of the milestones of Hejdánek's critical thinking, which has not yet been systematically worked out by Hejdánek or anyone else. Hejdánek is interpreted here mainly in the context of Husserl's noematic theory of meaning, enabling us to view Hejdánek through the predicates of a philosophical mainstream as well as to explore some of the problematic points of Husserl's thought processes that are not usually noticed and which have been approached creatively by Hejdánek from an unexpected perspective.

The first two chapters present a preliminary overview of Husserl's philosophy (from his Göttingen period in particular), drawing on in-depth research into Husserl's manuscripts carried out by Petr Urban. This overview is followed by four chapters that interpret Hejdánek's concept and finish with a summary, applying the concept of conceptual thought to the world of knowledge and placing the notion of conceptuality within Hejdánek's thought.

The individual chapters discuss Hejdánek's notion of "intentional object", show Hejdánek as a specific follower of Husserl's theory of noematic reference, and explain the relationship between a notion and an intentional act. They also address concept formation, the context of conceptuality, and the issue of language and speech. The paper concludes with two critical remarks on Husserl. One deals with Husserl's understanding of intentional act as giveness, which could be treated descriptively without more profound assumptions. The other calls into question the possibility of attaining a strict identity in Husserl's noematic theory of meaning when it comes to meanings that fit into Hejdánek's treatment of narrativity.

When interpreting Hejdánek's position, his published texts as well as his "Philosophical Diaries", an extensive corpus of his unpublished texts, are taken into account.

Key words

Ladislav Hejdánek, Edmund Husserl, intentionality, concept, conceptual thought, narrativity, intentional object, speech

Obsah

Úvod ... **13**

1. Intencionalita, předmět a význam u Husserla ... **19**

1.1 Teorie intencionality ... *20*

1.2 Logická zkoumání ... *23*

1.2.1 Akt a intencionální předmět ... 23

1.2.2 Matérie a kvalita ... 25

1.2.3 Objektivující akty ... 26

1.2.4 Poznání ... 28

1.2.5 Kategoriální akty ... 29

1.2.6 Obecné předměty ... 30

1.2.7 Bytí předmětu ... 32

2. Husserlova noematická teorie významu ... **35**

2.1 Transcendentální fenomenologie ... *35*

2.2 Noetická vs. noematická teorie významu ... *37*

2.3 Počátky noematické teorie významu ... *38*

2.4 Význam jako kategoriální předmětnost ... *39*

2.5 Dvojí intencionální vztah: k předmětu a k významu ... *40*

2.6 Vztah významu a předmětu přímo ... *41*

2.7 Idealita významu ... *43*

2.8 Kategoriální ideace ... *44*

2.9 Předmětný smysl a předmětný směr jako dvě ideality ... *46*

2.10 Idealita v Idejích I ... *48*

2.11 Empirické významy ... *49*

3. Intencionální předmět ... **53**

3.1 Hejdánkova koncepce v prvním přiblížení ... *53*

3.2 Idealita jako ryzí předmět ... *59*

3.3 Teorie noematické reference ... *67*

4. Prožitek a pojem ... **73**

4.1 Husserlovská danost prožitku pro vědomí ... *73*

4.2 Hejdánkovo stanovisko k danosti prožitku ... *78*

4.3 Argumentace pro zavedení pojmu ... *84*

5. Výklad pojmovosti ... 87

5.1 Princip ekonomizace myšlení ... 87

5.2 Nasuzování pojmů ... 91

5.3 Otázka proměňování pojmů ... 99

5.3.1 Nasuzování a axiomatizace ... 101
5.3.2 Redefinování pojmů ... 105
5.3.3 Kruhovost představy „Begriffsgeschichte" ... 106
5.3.4 Identita pojmu založená na intencionálním předmětu ... 108
5.3.5 Pojem jako garant eidetických vztahů ... 110
5.3.6 Němcovo ztotožnění pojmových vztahů a nepředmětných intencí ... 111

6. Pojmovost a řeč ... 114

6.1 Hejdánkova teorie řeči ... 114

6.1.1 Pojem a slovo ... 115
6.1.2 Narativita ... 118
6.1.3 Svět řeči ... 119
6.1.4 Reflexe ... 120
6.1.5 Myšlení a promlouvání ... 122
6.1.6 Poměr jazyka a řeči ... 124

6.2 Narativita a pojmovost ... 126

6.2.1 Hejdánkův respekt k narativitě ... 126
6.2.2 Identita významu u Husserla ... 128
6.2.3 Hejdánkův intencionální předmět jako skutečné kategoriale ... 129
6.2.4 Identita významu u Hejdánka ... 130
6.2.5 Identita založená na asumptivním kategoriale ... 132
6.2.6 Závěr ... 137

Aplikace: Místo pojmového myšlení v poznání světa ... 139

Závěr ... 147

Literatura ... 152

Primární literatura – Edmund Husserl ... 152
Primární literatura – Ladislav Hejdánek ... 152
Literatura k Edmundu Husserlovi ... 154
Literatura k Ladislavu Hejdánkovi ... 155
Literatura ostatní ... 156

Úvod

Cílem předkládané práce je vyložit koncepci pojmového myšlení Ladislava Hejdánka a detailně zrekonstruovat její východiska a základní motivy, a to s ohledem na referenční rámec Husserlovy fenomenologie, a na základě toho se pokusit o její kritické zhodnocení.

Reflexe pojmového myšlení hraje ve filosofii Ladislava Hejdánka roli jakéhosi obecně preferovaného východiska: 1) chceme pojednat určitý problém, 2) musíme ale reflektovat, jak o něm myslíme, 3) to je záležitost pojmového myšlení, 4) „už staří Řekové…". Filosof má podle Hejdánka vědět, co dělá, když filosofuje, a proto se musí zabývat povahou myšlenkových prostředků, jichž užívá. Reflexe myšlení organizovaného prostřednictvím pojmů tak pro Hejdánka představuje jedno z nejdůležitějších východisek filosofické práce.

Zkoumání pojmovosti vedlo u Hejdánka ke vzniku dosti vyhraněné koncepce, podle níž pojmovost vykládá a také vymezuje, co pojmovostí je a co už není. Toto ujasnění poskytuje Hejdánkovi půdu, ze které adresuje své kritické výhrady dosavadní tradici evropského myšlení, jež podle něj byla a je ovládána jednostranným způsobem, jakým k pojmům přistoupila řecká geometrie. Své výhrady vůči tradici se Hejdánek nakonec pokouší překonat vlastním rozvrhem tzv. „nepředmětného myšlení", které by nebylo poplatné „zpředmětňující" tendenci dosavadní pojmovosti. Tento návrh však nebyl Hejdánkem nikdy přesvědčivě vypracován a má podobu dílčích postřehů v rámci jednotlivých témat, o kterých Hejdánek v různých souvislostech pojednává. Vyhraněnost Hejdánkovy koncepce i radikální kritika, kterou z ní odvozuje, jakož i neucelenost jeho vlastního návrhu často vyvolává polemiku a nesouhlas. Jakkoli je Hejdánkův přínos v jiných tématech uznáván, koncepce pojmovosti je interprety pokládána za nejslabší článek jeho filosofie.[1]

V této práci se zaměřujeme na to, co v rámci těchto polemik zůstává většinou nepovšimnuto, protože pozornost Hejdánkových kritiků se obvykle soustředí jednak na problém zpředmětňování – a dále na eventuální nedostatky Hejdánkova pokusu o „nepředmětné myšlení". Sama koncepce pojmovosti zůstává v lepším případě stranou, v horším je nepochopena a následně zkreslována. Domníváme se proto, že je nezbytné

[1] „[N]a Hejdánkově filosofii je cenné především to, že se pokouší nově promyslet ústřední otázky filosofie a v kritickém vyrovnání s dosavadní tradicí vypracovat jejich alternativní řešení. Poměrně unikátní (…) je především jeho ambiciózní pokus postavit na nové základy ontologii a metafyziku tak, aby byla slučitelná s poznatky moderních přírodních věd. (…) Tento Hejdánkův metafyzický rozvrh považuji za velmi zajímavý a v jeho základních obrysech za plausibilní. Také Hejdánkovo pojetí víry pokládám za inspirativní a nosné (…). Naproti tomu je podle mne Achillovou patou Hejdánkovy filosofie jeho radikální kritika celé tradice dosavadního pojmového myšlení… (…) Zjednodušující model dosavadní evropské myšlenkové tradice, který Hejdánkova koncepce předpokládá, přitom vede k opomenutí některých perspektivních možností myšlení, které již byly v rámci této tradice rozvinuty nebo jsou aktuálně rozvíjeny…" Němec, V., Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti, in: Bendová, M., Borovanská, J., Vejvodová, D. (eds.), *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí. Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*, Nomáda, Praha 2013, s. 187.

nejprve provést detailní rekonstrukci klíčových bodů Hejdánkovy koncepce pojmového myšlení a teprve v následném kroku, již s pochopením základů, bude možné přistoupit ke zhodnocení zpředmětňující tendence i „nepředmětných" výhledů pojmového myšlení. Bez této rekonstrukce by i napříště všechny polemiky s Hejdánkem končily spíše pouhým míjením nežli skutečným myšlenkovým střetem.

Touto úvahou je také vymezen rozsah naší práce. Náš výzkum se cíleně zaměřuje na Hejdánkova východiska spíše než na provokativní (a často nepřesně pochopené) důsledky, které z jejich konkrétního vypracování u Hejdánka mohou plynout. Domníváme se, že užitečnější je soustředit se na klíčové body argumentace, u kterých se vždy chceme dobrat zdůvodnění, proč Hejdánek postupuje zrovna daným způsobem. Tato strategie nás postupně přivedla k rozhodnutí, že zcela stranou ponecháme speciálně celou problematiku nepředmětného myšlení a zaměříme se výhradně na to, co Hejdánek označuje jako pojmovost řeckého typu. Koncepci pojmovosti v takto zúženém smyslu shledáváme totiž u Hejdánka jako skutečně vypracovanou a dostatečně pevnou, i když je pro její rekonstrukci nezbytné integrovat autorovy myšlenky z různých textů. Důkladný rozbor pojmovosti řeckého typu (ve smyslu Hejdánkovy terminologie) je nutným předpokladem, po němž teprve by mohlo následovat skutečné posouzení Hejdánkovy koncepce nepředmětného myšlení (a tato práce dosud nebyla nikým vykonána). I pak bychom ale narazili na problém: ukazuje se, že nepředmětné myšlení je spíše úkol či vize, nikoli hotová koncepce, kterou by bylo možné jednoduše z Hejdánkových textů zrekonstruovat. Proto by se v posledu nejednalo o rekonstrukci Hejdánkovy filosofické pozice, ale o samostatné pokračování ve směru, který náš autor pouze naznačil. I z tohoto důvodu jsme problematiku nepředmětného myšlení do rozsahu naší práce vědomě nezařadili, i když je asi tím nejčastějším tématem, s nímž je Hejdánkova filosofie spojována.

Většina textů, které se zabývají Hejdánkem, zůstává, jak už jsme řekli, u rozboru důsledků jeho koncepce (to platí i u dalších témat, nejen u pojmovosti). Ať už se s Hejdánkovými závěry daný interpret identifikuje, či nikoliv, ve většině případů se velmi striktně drží Hejdánkových formulací. Tak dochází k tomu, že tyto interpretace mívají charakter jakéhosi „hejdánkování", pouhého opakování a následného rozmělňování původních hejdánkovských tezí. Takovýmto textům nejenže chybí vlastní stanovisko, ale zejména vlastní samostatné myšlení. Abychom se této chyby hned od počátku vyvarovali a aby o smyslu naší práce podobná pochybnost nemohla vzniknout, je imanentní součástí naší práce ohled ke stanovisku ještě dalšího myslitele, a tím je Edmund Husserl. Tato volba má smysl z několika důvodů. Předně se na Husserla Hejdánek v souvislosti s pojmovostí explicitně odvolává (zejména v souvislosti s problematikou kategoriálních – podle Hejdánkovy terminologie „intencionálních" – předmětů); Hejdánkovo navazování na Husserla ovšem není zdaleka tak těsné, jak by se mohlo z některých Hejdánkových formulací zdát. Vyjasnění vztahu koncepcí obou myslitelů v této věci je samostatný úkol,

kterému se tato práce také věnuje. Další důvod, proč je vhodné Hejdánka srovnávat právě s Husserlem, spočívá v detailnosti a velmi vysokém stupni vypracovanosti husserlovských analýz (až do velmi jemných otázek), které jsou dnes navíc přehledně podány prostřednictvím kvalitní sekundární literatury. Husserlova filosofie tvoří souvislý systém, v jehož rámci se Husserl vyjadřuje prakticky ke všemu, co potřebujeme tematizovat v souvislosti s Hejdánkem; poskytuje tak velmi dobrý základ pro zvýraznění odlišností Hejdánkovy koncepce. V neposlední řadě je Husserl vhodný také proto, že jeho filosofie je poměrně známá, takže se o tuto znalost můžeme v naší práci opřít a spolehnout se na to, že Husserlovy úvahy, navenek často komplikované, budou pro poučeného čtenáře dobře srozumitelné.

Husserl se ale v průběhu svého myslitelského života vyvíjel, a tak z něj pro účely detailního srovnání s Hejdánkem vybíráme přednostně jen určitou etapu. Jedná se o část období, které bývá označováno jako göttingenské a ve kterém se soustředíme na texty z let 1900–1914. V nich Husserl vypracovával mimo jiné své analýzy významu, a to nejprve noetického (primárně v *Logických zkoumáních*) a následně noematického (v *Idejích I*, ale zejména v přednáškách a badatelských studiích). Podle našeho názoru vytvářejí uvedené analýzy vhodný protějšek pro zkoumání Hejdánka, neboť podrobně rozebírají možnost intencionálního vztahu k předmětu prostřednictvím významu (ať už noetického nebo noematického), přičemž význam může být (a u Husserla bývá) pojmově strukturován, i když tento aspekt Husserl explicitně nezdůrazňuje. Vedle úvah o významu zkoumal Husserl v daném období také problematiku jazykových výrazů, která s pojmovostí těsně souvisí; i zde se Husserl myšlenkově posouval, a to od důrazu na pozici „první osoby“ v *Logických zkoumáních* k akcentování intersubjektivního přístupu ve své pozdější filosofii. Uvedené období je tedy mimořádně zajímavé i z hlediska utváření Husserlovy filosofie a podrobné analýzy, které Husserl vypracoval, umožňují pochopit nejen jeho celkovou intenci, ale dávají nahlédnout i do důvodů, proč se v některých otázkách rozhodoval právě určitým způsobem. Právě to je možné konfrontovat s analogickým rozhodováním u Hejdánka.

Práce s těmito Husserlovými texty v jejich primární podobě by však byla velmi náročná a znemožnila by nám ve výsledku soustředit se na Hejdánka, o jehož interpretaci nám jde především. Proto se z velké části opíráme o disertaci Petra Urbana *Výraz a význam. K problematice jazyka ve filosofii E. Husserla 1900–1914*. Tato monograficky pojatá práce, která snad v blízké době vyjde i v rozšířené knižní podobě, nám umožnila proniknout do Husserlova myšlení daného období právě s ohledem k otázkám, které nás v souvislosti s Hejdánkem zajímají. Na Urbanově monografii jsou explicitně založeny zejména naše první dvě kapitoly, které shrnují Husserla a připravují půdu pro interpretaci Hejdánka, Urbanovo pojetí ale určuje i celkového ducha, v jakém zde Husserla vykládáme. Vedle zmíněné Urbanovy knihy jsme samozřejmě přihlédli k celé řadě dalších husserlovských pramenů, primárních i sekundárních.

Co se týče Ladislava Hejdánka, neuplatňujeme u něj historické hledisko, jakkoli tím nemá být řečeno, že se v průběhu života jeho myšlení nevyvíjelo. Badatelské zpracování jeho filosofie je však úplně na počátku a naše téma by jen komplikovalo, kdybychom si vedle systematického zkoumání kladli za cíl ještě mapovat Hejdánkův vývoj. K němu je možné říci zatím jen tolik, že názory na pojmové myšlení jsou u Hejdánka v průběhu života více méně konzistentní a drobné posuny pro celkové vyznění nehrají zásadní roli. To zdaleka neplatí o myšlence „nepředmětného myšlení", které se ale, jak naznačeno výše, věnujeme jen okrajově. Naše metoda je proto celkově systematická, neboť na Husserlově vývoji nás zajímají hlavně systematické implikace (motivy proměny Husserlových názorů sledujeme především z jejich systematického, nikoli historického hlediska) a u Hejdánkova myšlení otázku jeho vývoje prakticky netematizujeme.

Pro rekonstrukci Hejdánkovy pozice využíváme rozsáhlý korpus textů, kam patří jak běžné dostupné vydané knihy a články, tak nevydané texty, jejichž největší část tvoří tzv. *Myšlenkové deníky*, jakési Hejdánkovy osobní badatelské rukopisy, které vypracovával s různou intenzitou v průběhu celého života (tato intenzita byla nejmenší v letech Hejdánkova veřejného působení, tedy v 60. a 90. letech, a největší naopak v 70. a 80. letech). Celý tento korpus spravuje nezisková organizace Archiv Ladislava Hejdánka, která texty postupně digitalizuje a zpřístupňuje veřejnosti. Díky tomu může být pohled na Ladislava Hejdánka z hlediska našeho tématu poměrně komplexní. Specifická důležitost *Myšlenkových deníků* pro naši práci ale nespočívá v tom, že bychom se na jejich základě pokoušeli o zavedení nových, z hlediska dosavadní recepce Hejdánka překvapivých nebo dříve neznámých výkladů. *Myšlenkové deníky* totiž jednají prakticky o týchž tématech jako vydané texty a zastávají i tatáž stanoviska. Na rozdíl od vydaných textů ale poskytují hlubší vhled do argumentů, pro které Hejdánek zastává určitý názor, takže v naší práci slouží k objasňování argumentace v rámci známých textů, neboť některé důležité argumenty v nich už nebývají zmíněny, případně nejsou dostatečně srozumitelné, takže je interpreti ponechávají stranou. Svým významem, který mají pro Hejdánka, můžeme *Myšlenkové deníky* přirovnat k Husserlovým badatelským rukopisům: na *Myšlenkových denících* si Hejdánek podrobně ujasňoval své pozice a rozhodoval se pro určité cesty, které pak již ve vydaných spisech jednoznačně zastává, aniž by vždy vydával počet ze svých důvodů. To, že v této práci citujeme *Myšlenkové deníky* poměrně hojně, nemá za cíl vytvářet nějakého „nového Hejdánka *Myšlenkových deníků*", chceme jen osvětlit Hejdánkovy myšlenkové motivace.

Citování *Myšlenkových deníků* se řídí číslováním, které pořídil sám Hejdánek. Logika číslování je nejčastěji dvojí: buďto poslední dvě číslice roku a pořadové číslo záznamu v tomto roce (např. 88–001), anebo vychází přímo z konkrétního data (např. 030714, tj. ze 14. července 2003). Většinou také bývají jednotlivé záznamy ze stejného dne rozlišeny ještě dodatečnou pořadovou číslicí na konci (např. 030714–2). V ručně psaných sešitech ze 70. let se vyskytuje ještě třetí způsob číslování, kdy Hejdánek čísluje jen paragrafy, a to

jak v rámci celého roku, tak (v závorce) v rámci sešitu (např. 1974–13, § 138 [5], 3. 12. 1974). *Myšlenkové deníky* jsou již teď zčásti dostupné na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka (www.hejdanek.eu), kde se postupně objevují, jakmile jsou zpracovány.[2]

Co se týče sekundární literatury o Ladislavu Hejdánkovi, není v našem tématu téměř na co navazovat. Přestože o Hejdánkovi existuje určité množství studentských prací a různých článků, nejčastěji konferenčních příspěvků, opravdu relevantními vzhledem k Hejdánkovi jsou podle našeho mínění pouze texty Václava Němce. Patrně nejdůkladnější je jeho celková interpretace Hejdánkovy filosofie, která nedávno vyšla pod názvem *Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti*. Tato rozsáhlá studie se ale pojmovosti téměř nevěnuje. Blíže k našemu tématu má Němcův polemický článek *Problém nepředmětnosti v myšlení*, na který se zaměřujme v páté kapitole. Vedle Němcových textů jsou zajímavé ještě některé dílčí polemiky s Hejdánkem v *Reflexi* a ve *Filosofickém časopise*, které zachycují nepochybně inspirativní diskusi, avšak jejich autoři se s Hejdánkem do velké míry míjejí, takže je pro účely této práce můžeme využít jen okrajově.[3]

Vzhledem k uvedené absenci sekundární literatury je naše práce prvním důkladnějším počinem na tomto poli. Nemůžeme si proto klást některé pokročilé otázky, které je možné si klást nad Husserlem, nad jehož texty se zamýšlely generace badatelů. U Hejdánka musí být nejprve provedena poctivá rekonstrukce, jejíž součástí je integrace myšlenek rozptýlených v různých textech, aby teprve na jejím základě mohl být prokázán celkový směr a intence Hejdánkova uvažování o tématu pojmovosti. Bez této práce by vztah k Hejdánkově filosofii nikdy nepřekročil rovinu polemiky s jednotlivými jeho tezemi, což ukazují i dosavadní reakce na Hejdánka. Velké úsilí věnujeme také osvětlení motivačních souvislostí Hejdánkovy koncepce a vedle samotné rekonstrukce právě v tom vidíme originální přínos naší práce. Některé prvky Hejdánkovy koncepce navíc vyniknou až v detailní konfrontaci s husserlovským stanoviskem. Domníváme se, že Hejdánkovy myšlenky mohou být pochopeny jako pozoruhodná reflexe Husserla, která má hodnotu i z hlediska současné husserlovské fenomenologie.

Na závěr nastiňme strukturu jednotlivých kapitol. První dvě kapitoly jsou přípravným shrnutím Husserlovy filosofie ve vybraném období a soustředí se zejména na problematiku významu. První kapitola shrnuje raného Husserla *Logických zkoumání* a rekapituluje základní pilíře Husserlovy teorie intencionality. Druhá kapitola se věnuje Husserlově noematické teorii významu, která je důležitá pro pochopení Hejdánkovy koncepce intencionálního předmětu a představuje základ, od kterého budeme Hejdánkovy

---

[2] Knihovna Václava Havla také vydala jejich výbor z let 1988–1989 pod názvem *Co je dnes zapotřebí?*, ten je ale zaměřen na společenská témata.

[3] Jako příklad můžeme zmínit Hejdánkovu polemiku s Pavlem Maternou a dále disputaci s Hejdánkem nazvanou *Filosofie nepředmětnosti*, která posléze vyšla v *Reflexi* a do které patří i zmíněný Němcův článek *Problém nepředmětnosti v myšlení*.

úvahy odstiňovat. Zaměřuje se zejména na otázky noematické struktury významu (předmět přímo × předmět, jak je míněn) a na otázku ideality významu, přičemž jsou ukázány některé typické situace, které Husserl v souvislosti s problematikou významu rozlišil. Třetí kapitola se už zabývá Hejdánkovou koncepcí pojmovosti a soustředí se na pojem „intencionálního předmětu“, který je u Hejdánka pochopen jinak než u Husserla (totiž jako ideální noematická struktura, skutečné kategoriale). Po vyjasnění této věci se čtvrtá kapitola věnuje pojmu, a to především Hejdánkově argumentaci pro nezbytnost zavedení pojmu do rámce struktury intencionálního vztahování. Tato kapitola rekonstruuje fundamentální Hejdánkovu argumentaci ve prospěch pojmu a je polemikou s husserlovským pojmem intencionálního prožitku, resp. s jeho pochopením aktu jako základního útvaru, který prostě nacházíme ve vědomí. Tato kapitola je pro možnost obhájení Hejdánkovy pozice klíčová. Pátá kapitola je důkladným výkladem Hejdánkova pochopení pojmovosti, přičemž zvláštní důraz je kladen na problematiku „nasuzování“, která nebývá u Hejdánka správně pochopena. Součástí kapitoly je i rozsáhlá polemika s výkladovým stanoviskem Václava Němce. Poslední, šestá kapitola uvádí pojmové myšlení do souvislostí Hejdánkovy filosofie řeči a diferencuje pojmové myšlení od myšlení strukturovaného narativně. Závěrečná polemika je namířena proti Husserlovu relativně širokému vymezení identity významu. Práci uzavírá „aplikace“ předchozího, ukazující místo pojmového myšlení v širším rámci Hejdánkovy filosofie.

1. Intencionalita, předmět a význam u Husserla

> *„Předběžně můžeme uvažovat **pojem** jako ‚prostředek' či ‚nástroj', pomocí kterého se myšlení může daleko přesněji a jednoznačněji vztáhnout k nějakému ‚objektu'."*[4]
> *„**[P]ojmovost** je způsob, jímž myšlení strukturuje a organizuje vlastní průběhy (tedy akty), a to způsob, který dovoluje dávat do ‚logických' (tj. pojmových) souvislostí rozsáhlé pojmové struktury včetně jejich širších až nejširších kontextů, tj. který umožňuje a (zčásti) zakládá logickému myšlení jeho systematičnost."*[5]

Tato vymezení pojmu a pojmovosti jsou dosti obecná na to, aby byla přijatelná i z jiných pozic, než je filosofie Ladislava Hejdánka. Můžeme je zatím chápat jen jako velmi předběžná vymezení, která bude zapotřebí v dalším textu podrobit detailnějšímu zkoumání, na jeho základě jim blíže porozumět a eventuálně je pak formulovat přesněji. Už z těchto vymezení je ale zřejmé, že problematika, jíž se chceme zabývat, je zasazena do širších souvislostí: přinejmenším musíme na jedné straně předpokládat lidské myšlení a na druhé straně předmět (objekt), k němuž se myšlení odnáší. Prvním krokem k upřesnění povahy pojmu a pojmovosti tedy musí být co nejpřesnější výklad tohoto vztahu mezi pojímajícím myšlením a pojímaným předmětem, který bývá běžně označován termínem intencionalita.

Na tom, že intencionalita je tou význačnou „strukturou", v jejímž rámci se odehrává pojímání předmětu, se shodují oba myslitelé, jejichž filosofický podnik se tu chystáme detailněji sledovat, Husserl i Hejdánek. Oba se také shodují na tom, že intencionalita je nepochybně základní charakteristikou lidského myšlení. To je však zatím velmi obecný postřeh, jehož obsah musí být dále zkoumán. Intencionalitu v kontextu myšlení (o intencionalitě lze uvažovat i v jiných kontextech, např. jako o „zacílenosti" organismu nějakým směrem) může být v prvním přiblížení pochopena tak, že „prožitky vědomí charakterizuje intencionální vztah k odpovídajícím předmětům".[6] Teorie intencionality staví na rozpoznání, že intencionální prožitek nejenže jest „tím, čím jest", že má nějaká určení jakožto prožitek, ale že je také k něčemu specifickým způsobem nasměrován, něco míní. Na jedné straně tedy stojí prožitky, kterým na straně druhé odpovídají předměty jako jakési „předmětné koreláty" těchto prožitků. Systematicky objasněna pak musí být tato struktura jako celek: jak rozumět prožitkům, jak předmětům a zejména pak povaze vztahu, jímž se prožitky ke svým korelátům vztahují. Postupně se ukáže, že intencionalitu

---

[4] Hejdánek, L., Pojem jako „logický objekt"?, in: *Reflexe*, 1994, č. 12, s. 10.2. Zvýraznil V. T.
[5] Tamtéž, s. 10.4. Zvýraznil V. T.
[6] Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přeložil P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 103.

není možné redukovat na jednoduchý vztah prožitků k předmětům, ale že se jedná o výrazně komplexnější strukturu, jejíž popis zahrnuje více členů a souvislostí. O pojmech a pojmovosti proto nelze pojednat, aniž bychom k těmto souvislostem detailně přihlédli.

Cílem této kapitoly je přehledně shrnout Husserlův náhled na strukturu intencionality, a to především s ohledem na myšlenku pojímání předmětu intencionálním aktem prostřednictvím významu. Popis této struktury Husserl v průběhu svého života postupně upřesňoval a vylepšoval, takže náš výklad bude částečně zachycovat i Husserlův vývoj, kde to bude zapotřebí. Nejprve představíme Husserlovo pojetí intencionality, jak je vypracoval v *Logických zkoumáních*. Ukážeme, jakým způsobem chápe Husserl akt, předmět a tzv. noetický význam. Vyložíme také důležité strukturní momenty aktů jako aktovou matérii a kvalitu. Zastavíme se u objektivujících aktů, které jsou klíčové z hlediska problému poznání; stručně se také dotkneme problematiky evidence a pravdy. Připomeneme také téma fundace, kategoriálních aktů a jim odpovídajících kategoriálních předmětů. Nakonec se zamyslíme nad celkovou intencí Husserlovy noetické teorie. V následující kapitole potom přejdeme k popisu noematické stránky intencionální korelace, které se Husserl věnoval v období po prvním vydání *Logických zkoumání* a v souvislosti s tzv. transcendentálním obratem. V celkovém rozvrhu práce mají obě tyto shrnující kapitoly roli základny, vůči které bude následně odstiňována koncepce Ladislava Hejdánka. Díky tomu může jít porovnání obou koncepcí do dostatečné hloubky a nezůstávat jen v rovině známých tezí, které jsou s oběma mysliteli běžně spojovány.

1.1 Teorie intencionality

Explicitní důraz na téma intencionality byl v novodobé filosofii položen zejména v Brentanově škole. V rámci školy bylo pojetí intencionality různým způsobem upřesňováno, a to jak Brentanem samým, tak jeho žáky, ke kterým patřili třeba Twardowski, Meinong nebo mladý Husserl. V plodné diskusi tu povstaly důležité otázky, se kterými se pak jednotlivá pojetí intencionality vyrovnávala. K nim patřil například problém, který byl jednou z motivací Brentanových úvah, jakým způsobem odlišit reálné předměty od předmětů pouze myšlených, když k oběma typům předmětů máme v posledu přístup pouze intencionálně, skrze vědomí. Nebo jiná otázka, jak pomocí intencionality vyložit, jak se různí lidé mohou subjektivně odlišnými intencemi vztahovat k témuž předmětu, což byl problém, který tak fascinoval už mladého Husserla. V raných Husserlových dílech nacházíme četná svědectví o tom, jak své vlastní koncepce formuloval v opozici zvláště k Brentanovi. Zároveň s ním se ale vyvíjel i Brentano, který následně

upřesňoval vlastní pozici vůči Husserlovi i dalším svým žákům, takže Brentanovo stanovisko není možné jednoduše vykládat z toho, jak o něm referuje Husserl.[7]

Téma intencionality bylo ve svém výchozím položení v Brentanově škole formulováno tak, že na jedné straně stojí variabilita všech způsobů vědomí, jimiž je možné se k něčemu vztahovat, na druhé straně předměty jako póly tohoto vztahování. První otázkou bylo, co všechno můžeme pokládat za předměty a jaký status jim přisoudit. Snaha o její řešení vedla některé myslitele Brentanovy školy k rozlišování rozmanitých druhů předmětů, přičemž důležitými příklady byly jak předměty reálné (prostoro-časové reality), tak předměty postrádající reálnou existenci, například bájný kentaur, anebo dokonce předměty, jejichž existence je z principu vyloučena, jako je kulatý čtverec. Brentanovo (zejména pozdní) řešení přiznávalo existenci pouze reálným, vnějším předmětům, zatímco například Meinong připouštěl mnohem širší střídu předmětů, v níž reálné předměty představovaly pouze dílčí podskupinu, která se odlišovala právě reálnou prostoro-časovou existencí (*Existenz*). Ostatním předmětům přiznával Meinong buďto status subsistence (*Bestand*), charakteristický pro matematické objekty, nebo absistence, pouhé danosti (*Gegebenheit*) postrádající bytí, vyhrazené kulatým čtvercům.

Kritika, jíž byly následně tyto koncepce vystaveny, ovšem ukazuje, že schéma založené na holé relaci způsobů vědomí a korelativně jim odpovídajících předmětů není pro zachycení intencionality dostatečně diferencující. Jen těžko se můžeme zbavit nutnosti předpokladu „existence“ předmětů, k nimž se způsoby vědomí vztahují, a s ní nutně spojené otázky po vyjasnění ontologického statusu různých typů předmětností, jak to naznačuje Meinongův příklad. Ve svém důsledku znamená každý takový přístup jednoznačnou metafyzickou zátěž, které se nelze vyhnout. Zvláště Husserl si navíc všímá toho, že není možné stanovit spolehlivé kritérium, které by dokázalo třídu reálných předmětů opatřit predikátem „reálný předmět“. Tedy poznatku, že „být reálným předmětem“ není žádný reálný predikát, který by se vyskytoval přímo „na věci“, ale že je něčím, co předmětu připisuje teprve naše vědomí.[8]

Aniž by se chtěl v posledu vzdávat možnosti uvažovat o podobných rozlišeních, přenáší Husserl důraz od předmětů ke způsobům vědomí, tedy na vlastní pole intencionálního vztahování. Intencionalita není vyložitelná jako prosté matematické zobrazení množiny způsobů vědomí na množinu předmětů, protože předmět sám v konečném důsledku nemá být součástí její struktury; k předmětu se vztahujeme jako k něčemu, co je vědomí vnější. Intencionalitu je třeba pochopit jako aktivní výkon tohoto vztahování se k předmětu. Že různým takto pojatým výkonům odpovídají korelativně i rozdíly na předmětné straně, to i nadále zůstává v platnosti, tyto rozdíly však nemusejí vždy znamenat rozdílný předmět: i k témuž předmětu je přece možné se vztahovat různými způsoby. Typ vztahu k předmětu

[7] Tamtéž, s. 104.
[8] Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín 1967, s. 29.

pak není dán předmětem samým, ale způsobem, jakým se akt vědomí k předmětu vztahuje.[9] Když mluvíme jednou o rovnostranném a podruhé o rovnoúhlém trojúhelníku (první má shodné délky stran, druhý shodné velikosti úhlů), jedná se o odlišný způsob pojímání téhož předmětu. Podobně mluví Husserl o Napoleonovi: jednou jako o vítězi od Jeny, podruhé jako o poraženém od Waterloo.

Husserl v této úvaze nalezl cestu, která mu umožnila vymanit se téměř beze zbytku ze sevření metafyzických úvah o povaze předmětu, ve kterých uvízli mnozí jeho současníci. Ať už byl inspirován Twardowského rozlišením obsahu a předmětu,[10] anebo spíše Fregeho rozlišením mezi *Sinn* a *Bedeutung*,[11] položil v každém případě důraz na další důležitý člen intencionální struktury, na intencionální smysl aktu, který umožňuje něco mínit, aniž by se takto míněný předmět musel sám stát součástí intencionální „relace" a speciálně aniž by se musela rozhodnout otázka jeho reálné existence nebo neexistence.[12] Tím Husserl nalezl metafyzicky neutrální pozici (eventuálně pozici neutrální do nesrovnatelně větší míry, než jakou nabízely pozice jeho současníků), která mu umožnila soustředit se na funkcionální popis samotného výkonu vztahování k předmětu a nezaplést se přitom do metafyzických otázek, s kterými je každé explicitní pojetí předmětu nutně svázáno.

Rozšíření intencionální struktury z dvojice „akt – předmět" na trojici „akt – smysl – (předmět)" navíc vrhá nové světlo na vztahování se nejen k neexistujícím předmětům, ale též k vnitřně rozporným skutečnostem typu „kulatý čtverec". V § 15 1. logického zkoumání odkazuje Husserl na dalšího zástupce Brentanovy školy, A. Martyho. Ten uvažuje nad takovými protismyslnými výrazy a poukazuje na to, že pokud by např. kulatý čtverec nebylo možné nijak pojmově mínit, těžko bychom o něm mohli vypovídat jeho protismyslnost.[13] V rámci původní dichotomie „akt – předmět" pro vysvětlení podobné

---

[9] Srov. tamtéž, s. 28.

[10] Patočka ve své doktorské práci o pojmu evidence uvádí: „Distinkci mezi aktem, obsahem a předmětem přejímá Husserl s náležitým prohloubením a vytříbením od Twardowského; Twardowski ovšem všecky tyto pojmy náležitě nevyjasnil." Patočka, J., Pojem evidence a jeho význam pro noetiku, in: týž, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět: texty z let 1931–1949*, OIKOYMENH – Filosofia, Praha 2008, s. 114.

[11] Frege, G., O smyslu a významu, in: týž, *Logická zkoumání. Základy aritmetiky*, přeložil J. Fiala, OIKOYMENH, Praha 2011, s. 17–42. Podotkněme ale, že čistě terminologicky Fregeho rozlišení smyslu a významu Husserl nenásleduje, protože je podle svých slov nepokládá za šťastné; v § 15 1. logického zkoumání navrhuje používat obě slova jako synonyma; věcně je ale Fregeho rozlišení přibližně zachováno v pojmech smyslu/významu (zhruba odpovídá Fregeho *Sinn*) a předmětu (zhruba Fregeho *Bedeutung*). V pozdějších letech Husserl přece jen mezi slovy smysl a význam jemně diferencuje, i když jinak než Frege.

[12] D. Zahavi charakterizuje husserlovsky pojatou intencionalitu jako „nezávislost na existenci": Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 21. Z toho důvodu také není možné intencionalitu chápat jako v pravém slova smyslu relaci, neboť druhý člen relace, předmět, obecně vůbec nemusí existovat.

[13] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, I. Výraz a význam, § 15, přeložili P. Urban, K. Novotný a H. Janoušek, OIKOYMENH, Praha 2010, s. 66: „Obecně se tu ale rozlišuje absence předmětu a absence významu. Kontradiktorické a vůbec evidentně neslučitelné výrazy jako např. *kulatý čtverec* se naopak s oblibou označují jako nesmyslné anebo se jim pomocí ekvivalentních výrazů upírá význam." Podle Husserla ovšem výraz „kulatý čtverec" nepostrádá

úvahy chybí prostředky. Doplněním třetího členu, smyslu, se otevírá prostor pro interpretaci, že s podobnými kontradiktorickými útvary se nikdy nemůžeme setkat, nemohou nám být v pravém smyslu dány, přesto je ale můžeme, byť pouze signitivně, prázdným způsobem, smysluplně mínit.

Tím ale pro tuto chvíli již zabíháme příliš daleko a je načase Husserlovo řešení představit systematičtěji. V následujícím oddílu proto stručně vyložíme některé důležité pojmy z *Logických zkoumání*. Půjde vlastně o soupisku hlavních definic a výklad bude na mnohých místech extrémně zhuštěný, neboť se jedná o pojmy z husserlovské literatury všeobecně známé. Výkladovou strukturu i interpretaci detailnějších otázek spojených s Husserlovými pojmy shrnujeme převážně podle důkladné disertační práce Petra Urbana.[14]

1.2 Logická zkoumání

1.2.1 Akt a intencionální předmět

Jak už bylo zmíněno, Husserl usiluje o vybudování metafyzicky neutrálního přístupu ke skutečnosti, a proto jsou analýzy v *Logických zkoumáních* metodicky pojaty jako čistě deskriptivní analýzy vědomí. To znamená, že prožitky a další jim náležející či v nich předmětně zachycované struktury Husserl popisuje tak, jak je „v sobě nalézáme", aniž by o nich něco dalšího ontologicky předpokládal. Není třeba připomínat, že se tu jedná o analýzy z hlediska „první osoby" – v protikladu k pojetí z hlediska „třetí osoby", které je charakteristické pro některé současné proudy anglosaské filosofie jazyka a mysli.[15]

Základním pojmem teorie intencionality, jak vysvítá z historického exkurzu, je prožitek. Prožitky Husserl pojímá jako konstitutivní momenty jednoty vědomí, které mají časovou

---

význam, ale nutně postrádá předmět. O několik vět dál proto Husserl souhlasí s následujícím Martyho argumentem: „Marty vznáší vůči uvedeným badatelům následující námitky: ‚Jak bychom mohli rozumět otázce, zda něco takového existuje, a odpovědět na ni negativně, kdyby tato slova byla beze smyslu? Kontradiktorickou matérii tohoto druhu si musíme již z důvodu jejího odmítnutí přece nějak představit.'"

[14] Urban, P., *Výraz a význam. K problematice jazyka ve filosofii E. Husserla 1900–1914*, disertační práce na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, 2008. Měla by vyjít v rozšířené knižní podobě v nakladatelství Filosofia jako Urban, P., *Raný Husserl a filosofie jazyka*.

[15] Husserl spolu s velkou částí kontinentální filosofie zastává názor, že jakýkoli intersubjektivně vykazatelný smysl je podstatně podmíněn smyslem, jenž je udělován z pozice první osoby; od něj je pozice třetí osoby vždy odvozená: „Ale snad můžeme myslet zkoumající a poznávající já jako oddělené od faktu komunikativní souvislosti poznávajících duchovních bytostí; možná, že pravda, věda o sobě si pak v příslušných mezích podrží ještě dobrý smysl, snad i smysl radikálnější, neboť tento smysl je intersubjektivním smyslem podstatně předpokládán." Husserl, E., Die Konstitution des Ausdrucks im Sprechen und Verstehen. Ausdrücke als kategoriale gegenüber Anzeichen als nichtkategoriale Zeichen. Die Frage nach der Konstitution der Bedeutung in doxischen und nichtdoxischen Akten, in: týž, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*, Husserliana XX/2, Springer, Dordrecht 2005, s. 20. Citace podle: Urban, P., *Výraz a význam*, s. 214.

povahu, zásadně ovšem postrádají jakékoli prostorové určení (jsou „čistě psychické“, abstrahující od „tělesného já“). Vědomí je pak souhrn prožitků daného psychického individua, které v sobě toto individuum nalézá jako se „vyskytující“ anebo je na základě dobrých důvodů „v sobě“ předpokládá. Prožitková jednota v rámci vědomí je dána povahou prožitků samých; prožitky podle *Logických zkoumání* nejsou „zvenčí“ sjednocovány nějakým zvláštním „já“, které by hrálo roli garanta této jednoty vědomí.[16]

Husserl přejímá Brentanovu tezi, že každá „psychická bytost“ je schopna si představovat předměty a na základě těchto představ se k nim následně různým způsobem vztahovat. Význačnou třídu mezi prožitky proto tvoří ty, které jsou nadány schopností intencionálně se vztahovat k předmětům. Tyto „intencionální prožitky“ Husserl nazývá krátce termínem „akty“. Vedle aktů je vědomí konstituováno také neintencionálními prožitky, které nezahrnují vztah k předmětu. Mezi nimi jsou důležité zejména počitkové obsahy hrající zásadní roli v problematice poznání.

Každý akt tedy má z definice svůj vlastní předmět. Ten bývá označován také jako „intencionální předmět“ aktu. Intencionální předmět ale není žádnou reálnou věcí, ke které by se akt nějakým způsobem vztahoval, nejedná se o žádné vztahování v časoprostorovém smyslu. Jde pouze o prožitek předmětného vztahu, přítomen je tedy v pravém smyslu pouze intencionální prožitek.[17] Příslušná intence k předmětu je pak vnitřním deskriptivním charakterem tohoto prožitku. Husserl ji chápe také jako obsah prožitku, který označuje jako jeho intencionální obsah, přičemž intencionální obsah striktně odlišuje od reelního obsahu prožitku, tedy od celku všech momentů prožitku z hlediska struktury jeho časového průběhu (jde tu o dočasné momenty, které spolu s průběhem aktu vznikají a zase zanikají – oproti předmětu, který má ne-časovou povahu).

Intencionální předmět hraje v Husserlově systému důležitou úlohu něčeho identického, co zůstává tímtéž v průběhu změn, tedy v průběhu rozmanitých psychických aktů, které se k němu vztahují (přičemž lze odhlížet od toho, na základě jakých počitkových dat, v jakou konkrétní dobu, v jakém emocionálním rozpoložení, a dokonce která konkrétní osoba tento identický intencionální předmět míní). Aby takováto identita mohla být garantována, nemůže být zjevně intencionální předmět reelní součástí aktu a v tomto smyslu je vůči aktu transcendentní (tzv. reelně transcendentní, transcendentní vůči reelním momentům aktu).

Je ovšem důležité zdůraznit, že řeč o intencionálním předmětu, který je vůči aktu transcendentní, v žádném případě neznamená, že intencionální předmět má nějakou svou vlastní, na výkonu intencionality nezávislou existenci. Není ani žádným ve vědomí

---

[16] Srov. úvodní paragrafy 5. logického zkoumání, zejména § 4: Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích“, s. 348–349.

[17] Srov. např. § 20 5. logického zkoumání: Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích“, s. 404–408, nebo monografii Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 106 n.

obsaženým mentálním obrazem reálného předmětu. Intencionální předmět je vždy vázán na konkrétní akt, je tím, co a jakým způsobem akt jako takový intencionálně míní, bez ohledu na jakoukoli časoprostorovou realitu. Pro pochopení Husserlovy koncepce intencionality i koncepce předmětu se nacházíme v klíčovém bodě: je nutné se oprostit od nejběžnějšího, ale vlastně nekritického pojetí intencionality jako relace mezi aktem a na aktu nezávisle existujícím předmětem. Intencionální předmět je právě to, co je aktem míněno, a to bez ohledu na to, jestli skutečně něco takového (časoprostorově-reálně) existuje, nebo ne.

To přirozeně vůbec neznamená, že Husserl není schopen rozlišovat např. mezi imaginárním předmětem, který si mohu pouze představovat, a skutečným předmětem, se kterým se mohu skutečně setkat. Všechna taková rozlišení ale musejí být nutně odvozována nikoli z povahy předmětu, ale z povahy intencionálního vztahu, tedy cestou deskripce rozdílů ve způsobu výkonu intence. K žádnému předmětu nemáme jiný přístup než přes výkon intencionálního prožitku, nebo ještě pregnantněji řečeno: nemáme přímý přístup k žádným jiným předmětům než k těm, které my sami v rámci výkonu prožitku jako předměty aktivně konstituujeme. Z tohoto popisu ale v žádném případě neplyne principiální kantovská skepse vzhledem k „věci o sobě“, jak se v dalším výkladu ukáže.

1.2.2 Matérie a kvalita

V 5. logickém zkoumání provádí Husserl podstatné rozlišení týkající se intencionálního předmětu, které je důležité pro výklad aktové matérie (a v dalším Husserlově období také pro vybudování noematické teorie významu, k níž se ještě dostaneme). Jde o rozlišení mezi „předmětem tak, jak je intendován“ a „předmětem přímo, který je intendován“. Husserla k němu vede jednoduchá úvaha, která ukazuje, že identický předmět může být představován v různých souvislostech: historická osoba Napoleona Bonaparta (abychom zůstali u Husserlova příkladu) může být jednou představována jako „vítěz od Jeny“, podruhé jako „poražený od Waterloo“. Pokaždé se ale jedná o tutéž osobu, tentýž „předmět přímo“. Předmět přímo tedy můžeme identifikovat jako subjekt či nositele rozmanitých určení, jako svého druhu identitu rozmanitých „předmětů tak a tak intendovaných“. Toto je třeba pozorně rozlišovat, „předmět tak, jak je intendován“ a „předmět přímo, který je intendován“, jsou totiž vlastně dvě různá pojetí intencionálního předmětu. Podrobně se tomu budeme věnovat v souvislosti s pojmem noema.

Reelní moment, který má z hlediska aktu na starosti vztah k intencionálnímu obsahu aktu (k intencionálnímu předmětu v obou naznačených pojetích), nazývá Husserl matérií aktu. Matérií je to v aktu, co poskytuje vztah k předmětnosti, přičemž určuje jak samu předmětnost vůbec, kterou akt míní (předmět přímo), tak i způsob tohoto mínění (předmět tak, jak je intendován). Matérie tedy propůjčuje prožitku intencionální charakter. Vztah aktu k předmětu je díky matérii vždy již nějak obsahově (způsobem

pojetí) určen; akt pojímá předmět vždy již nějakým způsobem a neupřesňuje toto pojetí teprve postupně ve svém průběhu.

Akty s identickou matérií proto míní identicky totéž ve smyslu obou uvedených pojetí intencionálního předmětu. Ale i akty s rozdílnou matérií mohou mínit tentýž „předmět přímo", jen skrze různá pojetí (rovnostranný versus rovnoúhlý trojúhelník).

Jako dva hlavní reelní momenty ke každému aktu nutně náležejí již zmíněná matérie a dále kvalita, která určuje akt co do subjektivního postoje, jakým je kladen jeho předmět. Kvalita je moment na matérii nezávislý, libovolnou kvalitu je možné kombinovat s libovolnou matérií. Matérie pak společně s kvalitou tvoří tzv. intencionální podstatu aktu, která je určena jak co do předmětného vztahu (toho, co je v aktu díky matérii představováno), tak co do subjektivního vztahu k předmětu (předmět může být milován, nenáviděn, pokládán za žádoucí či nežádoucí apod.; přesně za tato a podobná určení odpovídá kvalita aktu).

Význačnou skupinu aktových kvalit tvoří ty, které Husserl označuje jako objektivující (později v *Idejích I* též „doxické") kvality. Jsou to kvality, které intencionálnímu předmětu, k němuž se akt vztahuje, přisuzují určitou hodnotu bytí nebo které k bytí předmětu zaujímají neutrální vztah. Představovaný předmět je v nich pojímán jako do nějaké míry jsoucí či nejsoucí; vykazují tedy „explicitní" charakter víry či přesvědčení o bytí nebo nebytí intendovaného předmětu, eventuálně je tato otázka ponechána nerozhodnuta (neutrální vztah). Ostatní („ne-doxické") kvality naproti tomu náležejí typicky do oblasti emocí a vůle a nejsou modalizací původní víry v bytí předmětu (např. radost z něčeho, toužení, odmítání apod.).[18]

1.2.3 Objektivující akty

Od tohoto rozlišení aktových kvalit lze odvodit dvojí druh aktů, objektivující a ne-objektivující. Objektivující akty, tedy akty s objektivující kvalitou, jsou základem ne-objektivujících aktů v tom smyslu, že všechny ne-objektivující akty jsou v objektivujících aktech fundovány. Husserl přímo říká, že *„[k]aždý intencionální prožitek je buď objektivujícím aktem, nebo má takový akt za ‚základ'"*.[19] Zpřesňuje tím původně Brentanovu myšlenku, že veškeré intencionální prožitky jsou buď představami, anebo mají představy za svůj základ, přičemž na místě brentanovské představy u Husserla figuruje právě objektivující akt, jehož funkcí je základně „před-stavit" dotyčný předmět, aby mohl případně vystupovat ve vyšších, tímto objektivujícím výkonem fundovaných syntézách. To se týká už ne-objektivujících aktových kvalit (emoce, vůle), které musejí být kvalitou něčeho vždy již představeného, a proto každý ne-objektivující akt musí být jakožto

[18] K tématu aktové kvality viz např. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 39–40, nebo přímo Husserlovo 5. logické zkoumání, zejména § 37 a § 41: Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích", s. 466–468 a 481–482.
[19] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích", § 41, s. 481.

komplexní založen (fundován) v jiném aktu, jehož kvalita je objektivující. Stejná logika je pak uplatněna i na aktovou matérii: fundující objektivující akt poskytuje svou matérii na něm vybudovanému ne-objektivujícímu aktu.

Ke každému úplnému objektivujícímu aktu ale kromě matérie a kvality patří ještě reprezentující obsah, kterým se v *Logických zkoumáních* rozumějí smyslová (počitková) data. Počitky, které samy patří k neintencionálním prožitkům vědomí, musejí však být nejprve jako reprezentující pojaty skrze matérii aktu, která určuje smysl pojetí. Právě díky tomu, že reprezentující obsahy jsou matérií pojímány v „identickém smyslu", tedy jako by jim odpovídala určitá celistvá identita, je možné transcendovat reelní obsah vědomí a vztáhnout se k něčemu identickému mimo vědomí. Výsledná reprezentace jako spojení aktové matérie a reprezentujícího obsahu pak může být dvojí: signitivní (nenázorné akty; pokud je toto spojení nahodilé a pouze vnější, například u jazykových výrazů, kde význam obecně nesouvisí s konkrétní podobou jazykového znaku), anebo intuitivní (názorné akty; pokud je toto spojení nutné a vnitřní), přičemž intuitivní reprezentace může dále nabývat jednak imaginativní (zpřítomňování předmětu ve fantazii), jednak perceptivní podoby (přímé vnímání předmětu). V signitivních aktech je intencionální předmět pouze míněn, v intuitivních aktech dospívá k názorné danosti.[20]

Jak už bylo naznačeno v souvislosti s objektivujícími akty, jejich význačnost spočívá v tom, že primárně skrze ně jsou představovány veškeré předměty. V případě intuitivních, a zejména perceptivních aktů to speciálně při zohlednění požadavku fenomenologické bezpředsudečnosti znamená, že také jejich předměty se ve vědomí vždy teprve konstituují co do smyslu a platnosti pro nás a není možné vypovídat nic o jejich „objektivní" realitě, která by byla zcela nezávislá na vědomí. Jak už víme, být předmětem není žádný reálný predikát, být předmětem znamená pouze být intencionálním korelátem určitého objektivujícího aktu. Veškeré charakteristiky intencionálního předmětu mohou být konstatovány jen se zřetelem nikoli k předmětu samému (neboť ten není dán jinak než právě prostřednictvím nějaké intence), ale pouze se zřetelem k tomu, jakým způsobem je (či může být) intendován.

Právě perceptivnímu aktu náleží intencionální rys ukazovat předmět sám v jeho pravé skutečnosti. Počitkové obsahy jsou ve vjemu pojímány jako pravdivě představující předmět sám. Rysem imaginativního aktu je naopak prezentovat pouze obraz předmětu. Skutečnost předmětu je proto fenomenologicky vykazatelná jen s ohledem na míru zastoupení perceptivních reprezentací v rámci dané představy předmětu. „Čím více počitkových obsahů je pojímáno v perceptivní formě (čím větší měrou se jedná o vnímání, a nikoli o imaginování nebo pouhé mínění), tím větší měrou se příslušný intencionální

[20] Viz např. Urban, P., *Výraz a význam*, s. 95.

předmět ‚jeví' jako skutečný."[21] Otázka, zda je tento předmět také v nějakém smyslu jsoucí „o sobě", je v rámci fenomenologického zkoumání metodicky vyloučena.[22]

1.2.4 Poznání

V teoretickém poznání, které je doménou vědy a které nás v souvislosti s pojmovým myšlením zajímá primárně, zaujímají objektivující akty výsadní postavení. Poznání chápe Husserl v posledu jako vyplňující syntézu objektivujících aktů, která se podstatně liší od způsobu, jímž k vyplnění dochází u ne-objektivujících, typicky emočních či volních aktů. Vyplnění ne-objektivujících aktů má, zhruba řečeno, charakter dosažení určitého stavu věcí, zatímco intence teoretického poznání směřují k jinému cíli, a tím je „adekvátní sebeprezentace objektu poznání".[23] Plné dosažení takového cíle samozřejmě předpokládá překonání jakéhokoli perspektivního omezení, kterému je naše poznání v případě časoprostorových skutečností běžně podřízeno. Z toho důvodu je také tato ideální danost v případě časoprostorových skutečností a priori vyloučena; vyplnění má proto častěji podobu nikoli dosažení uvedeného ideálu, ale relativního přiblížení se tomuto ideálu jako svému cíli. To, co je původní intencí míněno pouze nevlastním a nepřiměřeným způsobem, je před nás prostřednictvím vyplnění postaveno buďto přímo, anebo alespoň relativně příměji než prostřednictvím prázdného mínění.[24]

Předpokladem poznání tedy není pouhé vnímání předmětu jako takové, ale identifikující krytí dvou aktů, resp. dvou jejich předmětností, té, která je pouze míněna, a té, která je názorně přítomna. Identifikace je prožívána v tom smyslu, že je identifikován jednak tentýž předmět, jednak předmět pojatý stejným způsobem. Jde tedy o identifikaci dvou aktových matérií (Husserl zvažuje i možnost zahrnout do identifikace také kvalitu, tedy celou intencionální podstatu aktu, což v některých případech dává smysl, nicméně matérie hraje roli ve všech případech).

Syntéza identifikace zahrnuje dva klíčové aspekty: prožitek (relativního) přiblížení se k cíli a identifikaci matérií (eventuálně jim odpovídajících předmětných korelátů) aktů mínění a názorné danosti. Husserl si klade otázku, nakolik má být syntéza identifikace pochopena jako samostatný akt, fundovaný uvedenými dvěma dílčími intencemi, jemuž korelativně odpovídá nová předmětnost. Tento model je podle něj ve většině situací nepřiměřený, i když vždycky může být v plnosti uskutečněn, například v reflexi na tuto syntézu. Když totiž prožíváme vyplnění, nejsme zaměřeni na identifikaci samu, ale na míněný předmět, který je názorně vyplňován. Akt identifikace tak není v plném smyslu

---

[21] Tamtéž, s. 97.
[22] Více k tomu viz tamtéž, s. 96–98.
[23] Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Husserliana XIX/2, Martinus Nijhoff, Haag 1984, s. 598. Citováno podle Urban, P., Výraz a význam, s. 98–99.
[24] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 98–99.

vykonán a identita příslušných intencionálních předmětů není explicitně tematizována, nýbrž jen implicitně vědoma. Identifikující krytí je prožíváno, aniž by byla uskutečňována na identitu zaměřená vědomá intence. Vyplňující syntéza je pak cosi jako aktový charakter vybudovaný nad dvěma akty, který nekonstituuje explicitní vědomí identity dvou odděleně představovaných předmětů, ale který naopak umožňuje to, že v prožívané jednotě krytí před sebou nemáme dva předměty, ale jen jediný.[25]

1.2.5 Kategoriální akty

Problematika fundace pak nachází důležité místo zejména v nauce o kategoriálních (intelektivních) aktech, které Husserl odlišuje od prostých (smyslových) aktů. Základem pro jejich odlišení není aktová kvalita (kategoriální i prosté akty mohou být jak objektivující, tak ne-objektivující), ale to, že intencionální předměty prostých smyslových aktů jsou představovány bezprostředním způsobem, bez jakéhokoli dalšího explicitního členění, tedy jako „prosté jednoty“, zatímco intencionální předměty kategoriálních aktů jsou představovány na základě jiných představ, které mají vlastní intencionální předměty.[26]

Kategoriální akty umožňují zachycovat komplexní souvislosti, ve kterých zároveň vystupuje více různých intencionálních předmětů, které jsou v nejnižší vrstvě této hierarchie představovány pomocí prostých aktů (prosté akty v tomto smyslu fundují komplexní intencionální celky kategoriálních aktů). V kategoriálních aktech se proto odehrává podstatná část života vědomí, neboť složité útvary, které odpovídají např. stavům věcí, se nemohou jednoduše smyslově jevit v prostých aktech. Předmětnosti, které korelativně odpovídají kategoriálním aktům, zahrnují vedle zmíněných stavů věcí také nejrůznější shrnující jednoty jiných předmětů (konjunkce, disjunkce, soubory), abstraktní počty, predikáty a další skutečnosti, které Husserl nazývá „obecné předměty“.[27]

Jak bylo řečeno, předmětnosti kategoriálních aktů jsou vždy představovány na základě představ předmětů fundujících aktů (terminologicky lze přehledně rozlišovat celkovou „předmětnost“ kategoriálních aktů a jednotlivým fundujícím aktům odpovídající „předměty“) a mohou se samy jevit jen prostřednictvím této fundace. Vzniklá předmětnost by se nemohla jevit tak, jak se jeví, nebýt dílčích aktů, které představují své předměty určitým způsobem, na druhé straně je ale ve výkonu kategoriálního aktu zahrnuto také určité kategoriální pojetí dílčích předmětů, které jsou ve fundujících aktech představovány.

Je zřejmé, že kategoriální formování dílčích předmětů neznamená jejich formování reálné, ale pouze intelektivní; to dává kategoriálním aktům velkou míru svobody vzhledem

---

[25] Tamtéž, s. 100–101.
[26] Tamtéž, s. 101–102.
[27] Tamtéž, s. 103–104.

k syntézám, které mohou vykonávat, i když tato svoboda není tak docela neomezená, jak bude rozvedeno dále. Kategoriální formování je záležitostí matérie aktu, přičemž matérie fundovaného aktu je fundována v matériích dílčích aktů, které v sobě zahrnuje, ale není na ně redukovatelná, neboť vedle nich zahrnuje také formu kategoriálního spojení dílčích matérií. Husserl užívá příměr o látce a formě: fundující matérie poskytují „látku" pro novou kategoriální formu. V posledu jsou látkou pro kategoriální formování matérie prostých smyslových aktů, které podle Husserla nikdy nemohou chybět.[28]

Možnost kategoriální formace předmětu, jak už bylo zmíněno, je podstatně svobodnější než jakákoli jeho formace reálná. Není ale úplně bezbřehá a musí respektovat apriorní zákony uskutečnitelnosti aktů: nelze spojovat cokoli s čímkoli, ne všechny kategoriální syntézy jsou proveditelné. Zde je možné rozlišit, co není možné uskutečnit jako intuitivní kategoriální akt (kulatý čtverec), případně ani jako akt signitivní (nesmyslné konglomeráty aktových významů).[29]

1.2.6 Obecné předměty

Kategoriální akty jsou dále členěny na jednoduché syntetické akty (typu predikace, koligace apod.), jejichž celková kategoriální intence je spoluzaměřena na dílčí předměty fundujících aktů, a na „vědomí obecného", kde kategoriální intence takto spoluzaměřena není. Právě skrze obhájení možnosti vědomí – a zejména názoru obecného – chce Husserl zajistit status oblasti ideálních předmětů (nikoli snad kladením jejich existence, ale vykázáním jejich smyslu a platnosti v kategoriálním názoru), což je z určitého pohledu vlastní jádro projektu *Logických zkoumání*: „obhájení autonomie sféry logických předmětností a zákonů jako sféry ideálních ne-časových jednot oproti sféře empirického reálného bytí".[30] Úkolem fenomenologického zkoumání je objasnit, „v jakých aktech a jakým způsobem dochází k jejich evidentní danosti v souvislostech subjektivního vědomí".[31] Z tohoto hlediska nepředstavuje ještě výkon jednoduchých syntetických aktů v korelativním ohledu obecné předměty spadající do této sféry (přesněji řečeno, pokud uvažujeme tyto akty přímo jako takové a nikoli v rámci nominalizující reflexe, viz dále), neboť se intencionálně vztahují jen ke svým dílčím (například koligovaným) předmětům.[32]

Nutnost předpokládat obecné předměty se Husserlovi vyjevuje na základě polemiky s tradičními empiristickými a nominalistickými koncepcemi, která je provedena ve 2. logickém zkoumání. Pokud bychom obecné předměty úplně odmítli, připravíme se o možnost uspokojivě vyložit běžnou zkušenost, kdy nějaké rozmanitosti předmětů přisuzujeme určitou spojující jednotu. Pokusy nalézt tuto jednotu v rámci reálného světa,

[28] Tamtéž, s. 103.
[29] Tamtéž, s. 107–108.
[30] Tamtéž, s. 103.
[31] Tamtéž, s. 104.
[32] Srov. tamtéž, s. 103–106.

tedy ustavit ji jako identitu na základě pouhé podobnosti, odhaluje Husserl jako nedostatečné. K povaze reálných předmětů patří neustálá proměna v časovém toku, zatímco jejich sjednocování do tříd nebo rodů či druhů se děje díky „stejným" rysům, které sjednocované předměty vykazují. Povaha tohoto sjednocování je ovšem přísná a není možné ji založit na něčem, co je samo součástí proměnlivosti reálného světa, v němž žádné dvě věci nejsou přísně vzato identické.[33]

Kdyby totiž nebylo možné mluvit o *species* (rodových či druhových obecných předmětech), nebylo by možné mluvit ani o podobnosti. Neboť každá podobnost dvou individuálních jsoucen není nikdy ničím absolutním, ale znamená vždy stejnost jen v nějakém dílčím ohledu. Tento ohled je ale určen právě jen díky určité *species*, v jejímž rámci je možné stejnost konstatovat. Není-li možné mluvit o *species*, není vlastně možné ani definovat podobnost. Platnost *species* je předpokladem každé podobnosti, a proto nelze pojem *species* redukovat na blíže neurčený pojem podobnosti.[34]

Připustíme-li přesto možnost redukce *species* na pouhou podobnost, je také nahlédnutelný nekonečný regres, kterému se nelze vyhnout. Neboť pokud řekneme, že odlišné ohledy, ve kterých nějaké předměty srovnáváme s odkazem na jejich podobnost, odpovídají ne různým *species*, ale pouze různým podobnostem, na základě čeho jiného než opět podobností (nyní už podobností „vyššího řádu") můžeme tento ohled definovat? Abychom to provedli, musíme do hry zahrnout další podobnosti vyšších úrovní a je snadné nahlédnout, že se tento proces nikde nezastaví.[35]

Na základě těchto a dalších analogických argumentů, ve kterých empiristické pojetí důsledně domýšlí, se Husserl přesvědčuje o tom, že empiristický pokus redukovat veškerou problematiku, která tradičně spadá pod téma obecných předmětů, na pojmový rozsah, tedy na rovinu reálně existujících empirických předmětů, nevede ke svému cíli, neboť v posledu postrádá prostředky k tomu, aby určil, co dává nějakému rozsahu jeho identitu. Stejnou chybou trpí podle Husserla i empiristické teorie abstrakce, založené na myšlence pozornostního vyzdvižení jistých nesamostatných momentů, jež shledáváme na reálných předmětech.

Z fenomenologického hlediska je naopak jediným plausibilním řešením vykázat obecné předměty prostřednictvím deskriptivní analýzy aktů, ve kterých dospíváme k jejich evidentnímu vědomí. Oproti empiristickému pojetí abstrakce jako pozornostního vyzdvižení staví Husserl koncept tzv. ideující abstrakce. Základem ideující abstrakce je opět smyslová názorná danost nesamostatného momentu určitého individuálního předmětu (např. jeho červená barva), ale tato danost funduje vlastní kategoriální vědomí obecného, v němž je přímo uchopována specifická jednota *species* (červeň jako *species*,

[33] Srov. tamtéž, s. 105–107.
[34] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, II. Ideální jednota species a novější teorie abstrakce, § 3, s. 118–119.
[35] Tamtéž, § 4, s. 121.

nikoli už jako konkrétní červená barva předmětu). V intenci fundovaného aktu povstává nová předmětnost, jež není převoditelná na předměty jevící se ve fundujících aktech. Obecný předmět, který dospívá k danosti v tomto novém názoru, není podstatou (*species*)[36] pouze těchto předmětů, které se právě zde a nyní jeví, je obecnou podstatou všech svých možných jednotlivých případů.[37]

Protože předměty fundujících aktů přímo nevstupují do intence fundovaného aktu (jakkoli jsou coby základ pro výkon fundovaného aktu nepostradatelné), může být předmět obecného názoru i-reálný a ne-časový, a je takovým dokonce nutně.[38] Na okraj poznamenejme, že pro názor podstaty není nijak rozhodující kvalita fundujících aktů; ideující abstrakce může být fundována akty s jakoukoli kvalitou. Co se způsobů danosti týče, není výkon ideující abstrakce závislý na plném vnímání, postačuje i fantazijní představování.

1.2.7 Bytí předmětu

Na počátku 2. logického zkoumání uvádí Husserl tři hlavní směry, s kterými vede polemiku o pojetí předmětu.[39] Klíčovou otázkou sporu je předpoklad existence obecných předmětů. První směr, tradičně označovaný jako platonismus, podle Husserla předpokládá reálnou existenci *species* vně myšlení (metafyzické hypostazování obecného). Druhý směr naopak předpokládá reálnou existenci *species* „uvnitř" myšlení (psychologické hypostazování obecného); jako koncepci spadající do tohoto směru uvádí Husserl Lockovo pojetí abstraktních idejí. Třetí směr pak představuje sklon existenci obecných předmětů popírat a tradičně je označován jako nominalismus; zahrnuje množství koncepcí od Berkeleyho teorie abstrakce po filosofii Husserlova učitele Brentana.

V Husserlově době se uvedený výčet musel nepochybně jevit jako vyčerpávající všechny myslitelné možnosti. Husserl přesto dokázal – díky novému uchopení intencionality – najít další, zcela originální a novou cestu, která není na žádnou z předchozích tří redukovatelná a která nadto zohledňuje mnoho námitek, jimž uvedené tři představy musely čelit.

Husserl se ve své argumentaci vůbec nevěnuje platonismu, který pokládá za odbytý. Kritiku představy existence předmětu ve vědomí, tedy druhého z vyjmenovaných filosofických směrů, jíž vyhradí část 2. logického zkoumání, následně produktivně zúročí

---

[36] Pojem „podstata" užívá Husserl v *Logických zkoumáních* jako synonymum pro rodové / druhové určení intencionálního aktu, tedy jako ekvivalent pojmu *species*. V *Idejích I* je pak pojem „podstata" vypracován z noematického hlediska.
[37] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 106.
[38] Tamtéž.
[39] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, II. Ideální jednota species a novější teorie abstrakce, § 7, s. 127 n.

v 5. logickém zkoumání v rámci kritiky obrazové teorie vnímání.[40] Intencionální předmět v žádném případě nemůže být reelní součástí intencionálního aktu. Třetí směr, nominalistické odmítnutí obecných předmětů, případně jejich převedení na problematiku extenze reálných předmětů, odhalí Husserl na základě svého rozboru jako nedržitelný. Naopak, ideální předměty podle Husserla „vpravdě existují".[41] „Evidentně nejen dává smysl mluvit o takových předmětech (např. o číslu 2, o kvalitě červeň, o zákonu sporu apod.) a představovat si je jako mající predikáty, nýbrž uchopujeme rovněž *evidentně* jisté pravdy, které se vztahují k těmto ideálním předmětům. Platí-li tyto pravdy, pak musí nějak být i všechno to, co jejich platnost objektivně předpokládá. Jestliže nahlížím, že 4 je sudé číslo, že vypovídaný predikát ideálnímu předmětu 4 skutečně náleží, nemůže být ani tento předmět pouhou fikcí, pouhým *façon de parler*, vpravdě ničím."[42]

Husserlovy vlastní formulace se mohou jevit jako repríza platonismu, ale pouze na první pohled. Nejde jen o to, že Husserl platonismus explicitně odmítá. Důležitější je, že sám smysl pojmu „bytí" obecnin neodvozuje od vágní paralely s „bytím" reálných, individuálních předmětů, ale zakládá jeho význam novým způsobem: na myšlence, že bytí znamená platnost, která dospívá k danosti v evidentním aktu.[43] Husserl tedy vůbec netvrdí, že ideální předměty reálně existují, jenom „někde jinde" – ve světě idejí, v boží mysli apod. Jejich bytí je naopak vykazatelné jedině nepřímo, v odkazu k platnosti jistých soudů, které o nich vypovídáme a které jsou nepochybně pravdivé.

Husserlovské úvahy tak opouštějí rovinu, kterou vymezuje otázka „kam umístit ideální předměty, zda mimo vědomí, nebo do vědomí, nebo zda nebude lepší jejich existenci popřít úplně". Přicházejí s novým přístupem, jak vůbec toto „bytí" chápat. A stejně tak i s novým pojetím predikace, tj. rozlišením způsobu, jakým můžeme různým typům předmětů (reálným či ideálním) něco připisovat. U ideálních předmětů totiž nepůjde o připisování vlastností ve smyslu reálných predikátů, jako je tomu u reálných předmětů. V soudech o obecninách jde ale přesto o zjevnou predikaci, kterou Husserl charakterizuje tak, že obecným předmětům připisujeme „generelní určitost".[44]

Na základě těchto úvah je pak Husserlem upřesněno i pojetí bytí reálných předmětů, které není výtěžkem metafyzického rozhodnutí, ale metodicky neutrální deskriptivní

---

[40] Srov. Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích", § 11, s. 367–372. A dále Příloha k paragrafům 11 a 20 5. logického zkoumání, s. 412–416.
[41] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, II. Ideální jednota species a novější teorie abstrakce, § 8, s. 129.
[42] Tamtéž, s. 129.
[43] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 106.
[44] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1*, II. Ideální jednota species a novější teorie abstrakce, § 8, s. 130.

analýzy typů prožitků, ve kterých se nám reálné předměty dávají. Deskriptivní analýza stanovuje reálný předmět jako možný předmět smyslového (prostého) vnímání.[45]

Pojem předmětu je v kontextu *Logických zkoumání* určen jako obecný rod (jsoucno, předmět vůbec), který je definován jako „korelát intencionálního prožitku, resp. identický subjekt intencionálních syntéz".[46] Smysl bytí předmětu tedy vždy neoddělitelně zahrnuje „korelaci k moci být vnímán, nazírán, znamenán, poznáván"[47] a právě v tomto smyslu je předmět identickým subjektem těchto intencionálních aktivit. Obecný rod „předmět vůbec" se pak člení na dva druhy, na obecný a individuální předmět, které se oba opět mohou stát subjektem predikace, i když v obou případech se jedná o predikaci v poněkud odlišném pojetí. Obecné předměty jsou „možnými identickými subjekty predikací, jejichž platnost neimplikuje nic časového". Individuální předměty jsou naproti tomu „možnými identickými subjekty predikací, jejichž platnost implikuje časové".[48]

Bytí předmětu je tedy u Husserla pochopeno skrze myšlenku platnosti: jestliže vše, co jest, pro nás platí jako jsoucí jen díky evidenci, se kterou ono jsoucí v myšlení uchopujeme, není nárok na uznání bytí ideálních předmětů nikterak slabší než nárok vznášený reálnými předměty, a proto nedává žádný smysl bytí ideálním předmětům na způsob nominalismu odpírat. V této myšlence už lze mimochodem zahlédnout náznak pozdější fenomenologické redukce; ta je jen konsekventním domyšlením této úvahy. V *Logických zkoumáních* byl Husserl ještě pod vlivem Brentana a jisté „samozřejmosti", se kterou reálným předmětům připisovala bytí Brentanova škola. V následující kapitole proto prozkoumáme, kudy se ubíral Husserlův vývoj po transcendentálním obratu, přičemž zvláštní pozornost budeme věnovat tzv. noematické teorii významu, v jejíž výstavbě je zúročeno a dále významně rozvinuto Husserlovo uvažování o problematice obecných předmětů.

---

[45] Husserl, E., *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*, VI. Základy fenomenologického objasnění poznání, přeložil P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2012, § 47, s. 137–138. K tomu srov. též Urban, P., *Výraz a význam*, s. 106.
[46] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 106.
[47] Tamtéž, s. 106.
[48] Tamtéž, s. 107.

2. Husserlova noematická teorie významu

2.1 Transcendentální fenomenologie

V následujícím období pokračoval Husserl ve směru úvah, které díky *Logickým zkoumáním* otevřel. Patří sem především tzv. transcendentální obrat, ale také mnohá dílčí zpřesnění všude tam, kde Husserl ještě nebyl docela spokojen s úrovní dosaženého poznání. Pro naše téma jsou nejdůležitější analýzy vedoucí k formulaci noematické verze intencionality, noematického významu a vůbec přenesení důrazu z noetického pojetí intencionality směrem ke korelativní noematické problematice. Tím si vytvoříme základnu pro výklad hejdánkovského pojetí intencionálního předmětu, který se podle naší interpretace velmi těsně blíží čisté noematické idealitě v Husserlově smyslu.

Jak jsme viděli, analýzy intencionality provedené v *Logických zkoumáních* se primárně zaměřují na prožitkovou stranu korelativního vztahu mezi vědomím a tím, co je vědomím intendováno. Charakteristickým rysem tohoto tzv. noetického přístupu je zkoumání prožitku v rámci psychologické reflexe. Myšlenka transcendentální fenomenologie, která se Husserlovi otevřela několik let po prvním vydání *Logických zkoumání*, s sebou přinesla potřebu korelativně k noetickým výzkumům založit výzkumy noematické, které by přímým způsobem, tedy bez odkazu k výkonu reflexe na prožitek, tematizovaly předmětnou stránku intencionality. Motivací k tomuto kroku byla snaha o vybudování bezpředsudečného poznání, a to vyřazením všech empirických apercepcí, které do poznání nevyhnutelně zavádějí vždy již určitou interpretaci, a nepodávají tedy skutečnost (v případě reflexe je touto skutečností reflektovaný prožitek) v originále, ale v objektivované, a tudíž potenciálně zkreslené podobě. Husserl rozpoznává, že všestranná nutnost empirické objektivace je zdrojem skepse ve vztahu k poznání, a právě tuto skepsi usiluje překonat.[49]

Usilovně proto pracuje na tom, aby přivedl korelaci prožitku poznání a předmětu, který je poznáván, k plné jasnosti. Jedině prostřednictvím takového vyjasnění je podle něj možné založit bezpředsudečnou teorii poznání, o jaké mluví například v *Ideji fenomenologie*. Ještě v době kolem prvního vydání *Logických zkoumání* Husserl věřil, že zdrojem bezpředsudečnosti může být postoj reflexe na vlastní prožitky poznávání. O něco později však nahlédl, že běžná reflexe vykonávaná psychologickým já není s to dostát tomuto cíli, neboť i tady dochází, tak jako v běžném přirozeném postoji, k překračování toho, co je s evidencí dáno. I reflexe je v posledu pouhou apercepcí, a tedy interpretací, takže o bezpředsudečnosti nemůže být řeč. Prožitky jsou v reflexi kladeny vždy jako existující reality a připisují se nevyhnutelně nějakému empirickému subjektu. Úsilí

[49] Srov. např. Urban, P., *Výraz a význam*, s. 151.

o bezpředsudečnost poznání vede Husserla ke snaze očistit reflexi od vší empirické apercepce a následně k myšlence fenomenologické redukce.

Očištěné vědomí přestává být empirickým vědomím určitého individua; dokonce úplně ztrácí charakter psychična v běžném psychologickém smyslu. Není už součástí světa, jak jej klade empirická věda, je mimo objektivní prostor a objektivní čas. Díky tomu se také vymyká skepsi, jíž je vystaveno všechno poznání empirického subjektu. Vědomí se stává půdou absolutně nepochybné danosti.[50]

Na půdu evidentní danosti však Husserl přivádí i předmětnou stránku korelativního vztahu prožitku a poznání, tedy reelně transcendentní předmět sám. Objevuje, že působnost evidence zasahuje širší oblast, než je ta vymezená reelními obsahy fenomenologicky redukované imanence: evidentní soudy jsou možné nejen o reelním obsahu redukovaných prožitků, ale také o předmětech těchto prožitků. Tím dospívá k rozšíření imanence, která se nadále neomezuje na reelní sféru, ale zahrnuje i doposud „reelně transcendentní" sféru korelátů redukovaných prožitků.

Transcendentální fenomenologie své výzkumy navíc neomezuje na „punktuální korelaci momentálního aktu a příslušného intencionálního korelátu", ale zkoumá „korelaci mezi organizovanou syntetickou souvislostí rozmanitých aktů a jednotným intencionálním předmětem", který se v těchto aktech nepřetržitě konstituuje.[51] Korelativní vztah prožitků a předmětů nyní počítá na jedné straně nikoli s empirickými, ale s redukovanými prožitky (jevy), a na druhé straně s čistými fenomény, které jsou jejich předmětnými koreláty. Obě strany této čisté korelace je pak možné zkoumat nikoli v rámci pouhé reelní imanence, ale ve sféře bezpředsudečné evidence, jíž je čistá danost „pravé" imanence. Vztah poznání je stále vztahem mezi vědomím a předmětem, ale již v redukovaném smyslu. Pro naše účely je pak důležité zvýraznit, že fenomenologicky evidentní daností je i „předmět přesně tak, jak je v (redukovaném) prožitku intendován".[52]

V následujícím oddílu se proto zaměříme na pojem noema, který v několika různých ohledech domýšlí a propojuje pojmy intencionálního předmětu a aktového smyslu z *Logických zkoumání*. Vypracování tohoto pojmu je přítomno jednak v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, jednak v dalších rukopisech v období kolem *Idejí I*, v nichž jsou zřetelně zachyceny jednotlivé kroky a i motivace Husserlova myšlenkového vývoje. Právě k rukopisům detailně přihlíží práce Petra Urbana, které se tu přidržujeme a která přináší cenný vhled do těchto specializovaných Husserlových textů. Důvody, proč vedle *Idejí I* přihlédnout i k badatelským rukopisům, spočívají jednak v tom, že v rukopisech dosáhl Husserl hlubšího vhledu do noematické problematiky než v *Idejích I*, jednak v tom, že z rukopisů lze také lépe porozumět otázkám, které si Husserl ve svých

[50] Tamtéž, s. 151.
[51] Tamtéž, s. 153.
[52] Tamtéž, s. 152–153.

analýzách kladl a na základě kterých se rozhodoval pro to či ono pojetí. Tyto otázky jsou cenné zejména při srovnávání s Hejdánkem, neboť inspirují k úvahám, jak by se ten který problém jevil z pohledu Hejdánkovy koncepce.

2.2 Noetická vs. noematická teorie významu

Jak již bylo řečeno, pro *Logická zkoumání* je charakteristické jednostranné položení důrazu na noetickou stránku intencionality. To se podepsalo především na teorii významu, a to jak v kontextu jazykových výrazů, tak v kontextu aktového smyslu, který stojí u Husserla v základu jakékoli další sémantické problematiky. V rámci původního noetického východiska byl veškerý význam získáván reflexí zaměřenou na reelní momenty individuálních aktů, což podle Urbana pro pojetí významu přináší čtyři zásadní omezení, se kterými se Husserl v dalším období, s objevem noematické intencionality, vyrovnává a překonává je: 1) veškeré logické myšlení se musí „odehrávat v živlu reflexe na reelní složky individuálních subjektivních aktů myšlení a poznání“;[53] 2) v aktu rozumění jazykovému výrazu míníme předmět, nikoli sám význam, význam získáme až v reflexi díky ideující abstrakci; 3) význam zprostředkovává vztah k předmětu tím, že jej konstituuje prostřednictvím reelních složek aktů, v nichž se individualizuje význam jakožto jejich *species*; 4) vztah významu a individuálního aktu znamenání je pojat jako zastupování obecné podstaty svým individuálním případem.[54]

Aktový smysl je totiž v *Logických zkoumáních* vyložen jako jednota *species* sjednocující akty, které je možné z hlediska jejich matérie podřadit nějakému rodu nebo druhu. Každý psychologický akt má určitý smysl, a proto je z tohoto pohledu chápán jako konkrétní instance určité obecné ideality, v analogickém smyslu, jakým jsou například konkrétní červené věci podřazeny ideji červeně. K této klasifikaci ovšem dochází až sekundárně: původní akty jsou vůči příslušnému druhu či rodu vztaženy až následnou reflexí, skrze niž jsou coby „zvenčí“ objektivované entity deskriptivně klasifikovány. Noematické pojetí významu vychází naopak z poznání, že takováto teprve následná klasifikace aktů by nebyla myslitelná, kdyby již původní akty samy aktivním způsobem nevykonávaly vztah k příslušným rodovým či druhovým idealitám. Takový vztah proto musí být připsán už původnímu aktu (a to ve vlastním, aktem samým vykonávaném smyslu), nikoli jen odvozeně konstatován na základě následné reflexe.

Noematické pojetí v té podobě, jak je Husserl nakonec vypracoval, řeší všechna čtyři uvedená omezení, a to podle Urbana následujícím způsobem: 1) explicitní tematizace významu nevyžaduje reflexi na akt;[55] 2) v aktu znamenání je explicitně stále míněn

---

[53] Tamtéž, s. 157.
[54] Tamtéž, s. 157.
[55] To je mimochodem sporné. Uvidíme totiž, že explicitní tematizace významu vyžaduje nominalizaci, kterou Husserl označuje také jako kategoriální reflexi. Urban doslova píše o „reflexi

označovaný předmět, ale vedle něj je netematicky spolupřítomno i vědomí významu; 3) vztah k předmětu se ve významu konstituuje prostřednictvím dvou aspektů (konotačního a denotačního, viz dále), které jsou základními aspekty každé konstituce vůbec; 4) význam už v žádném ohledu nezastupuje obecnou podstatu, nýbrž v aktu vystupuje sám za sebe jako ideálně-identický.[56] Husserlovo vypracování koncepce noematického významu budeme nyní sledovat podrobně.

2.3 Počátky noematické teorie významu

První konsekventní vypracování noematické teorie významu podal Husserl ve svých *Přednáškách o teorii významu* z letního semestru 1908 (dále jen *Přednášky 1908*).[57] V nich je potvrzena kontinuita vůči náhledům noetické teorie významu z *Logických zkoumání*, přičemž nově koncipovaná noematická teorie je vzhledem k noetické teorii od počátku budována jako korelativní a rovnocenná. V této době tedy Husserl noematickou teorii ještě nikterak neupřednostňoval, pokládal ji pouze za doplnění, které vyvažuje jednostrannost noetického přístupu *Logických zkoumání* a které nabízí objasnění některých dílčích nejasností předchozí teorie, zejména ohledně ideality a objektivity významu a dále ohledně vztahu významu a předmětu.[58]

Noetické pojetí významu z *Logických zkoumání* bylo založeno na reflexi aktové matérie význam-propůjčujících aktů (eventuálně celé jejich intencionální podstaty). Už v *Logických zkoumáních* bylo ale Husserlovi zřejmé, že tyto akty ani jejich reelní momenty nemohou být hledanými významy samými, neboť by se jednalo o nepřijatelný psychologismus (významy by byly zcela subjektivní, bez možnosti mínit něco identického). V *Přednáškách 1908* Husserl i nadále trvá na tom, že významy, ať už pojaté noeticky nebo noematicky, jsou podobně jako předměty čímsi identickým pro rozmanité akty, a nejde je proto ztotožnit s prožitky. Významy jsou nečasové, zatímco jakékoli prožitky jsou pomíjivé.[59] Z druhé strany ale není možné ztotožnit význam ani s předmětem aktu, a proto Husserl usiluje blíže objasnit jak poměr mezi prožitkem a významem, tak poměr mezi významem a předmětem.

Vztah mezi významy a jim odpovídajícími prožitky je v *Přednáškách 1908* pojat stejně jako v *Logických zkoumáních*, a to skrze „model vztahu *species* a jejího individuálního

---

na akt"; má samozřejmě na mysli běžnou noetickou reflexi na akt nebo jeho reelní momenty. Pokud jsme ale i v případě noetického významu nuceni činit reflexi, jen jinou, speciální, zdá se nám, že není případné tento bod prezentovat jako jednoznačnou výhodu před noetickým pojetím, jak to formuluje Urban.

[56] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 157.

[57] Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XXVI, Martinus Nijhoff, Haag 1973.

[58] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 163.

[59] Tamtéž, s. 161.

případu“.[60] Význam se individualizuje v aktech, resp. v jejich jistých momentech. Význam sám může být dán jen ve vědomí obecného. Podle noetického pojetí *Logických zkoumání* vyjímáme významy z aktů ideující abstrakcí, přičemž i v *Přednáškách 1908* je opět připuštěna dvojí možnost, totiž že se ideující abstrakce týká buď jen aktové matérie, anebo celé intencionální podstaty aktu (a zahrnuje tedy i kvalitu). Slovem význam v noetickém pojetí pak lze označovat intencionální matérii (případně celou podstatu) *in specie*.[61]

Nabízí se ale otázka, nakolik je výhodné význam, který je běžně pojímán také jako něco intersubjektivního (srozumitelného pro mluvčího i posluchače), situovat primárně do sféry reelní imanence aktů mluvčího, anebo v nejlepším případě do oblasti vymezené ideující abstrakcí této sféry? Nemá být význam spíše něčím intencionálním, co by umožnilo vztahovat se k němu jako k čemusi identickému, a to nejrozmanitějšími akty?[62]

Při běžném užívání jazykových výrazů také obvykle nezaznamenáváme přítomnost reflexe na akt znamenání nebo ideující abstrakce. Spíše je přiměřené říci, že žijeme v uskutečňovaném aktu znamenání a nejsme na tento akt nijak zaměřeni (zaměřeni jsme na jeho předmět). Přesto se nějakým způsobem intencionálně vztahujeme i k významu. V jakém smyslu?[63]

2.4 Význam jako kategoriální předmětnost

V předchozím výkladu jsme narazili na Husserlovo klíčové rozlišení ze 17. paragrafu 5. logického zkoumání mezi „předmětem, který je míněn“ (*Gegenstand schlechthin*, eventuálně *Gegenstand geradehin*) a „předmětem tak, jak je míněn“ (*Thema*).[64] Předmět tak, jak je míněn, umožňuje různé způsoby pojmového uchopení téhož předmětu přímo, tedy mínění téhož, ale nikoli týmž způsobem. V *Přednáškách 1908* se předmět ve způsobu, jak je znamenán, stává hledaným noematickým protějškem noeticky pojatého významu. Takto vymezený význam Husserl označuje též jako „kategoriální předmětnost“ (či krátce „kategoriale“), neboť tentýž předmět u kategoriálních aktů určuje syntetickou formu pojetí.[65]

Takto pojatý noematický význam, který intendujeme jako cosi našemu vědomí transcendentní, se nutně liší od všech aktových momentů i ode všech jejich *species*, zejména se tedy liší od noetického významu *Logických zkoumání*; je nicméně vůči němu přesně korelativní. Noetický význam zachycuje způsob mínění dané předmětnosti, který je společný určitým aktům zastřešeným pod danou aktovou *species*. Všechny takové akty zároveň představují svůj předmět v přesně odpovídajícím noematickém významu.

[60] Tamtéž, s. 162.
[61] Tamtéž, s. 162.
[62] Tamtéž, s. 164.
[63] Tamtéž, s. 165.
[64] Tamtéž, s. 165.
[65] Tamtéž, s. 166.

Eventuální priorita noematického významu může být spatřována v tom, že noetický pojem významu orientujeme podle noematického (primárně jsme zaměřeni na nějakou předmětnost, způsob jejího uchopení aktem reflektujeme až sekundárně).[66]

2.5 Dvojí intencionální vztah: k předmětu a k významu

Nabízí se ale otázka, jak vyložit dvojí intencionální vztah k pokaždé jiné transcendentní předmětnosti, který v takovém případě naše vědomí vykonává. Možnost, že se akt zároveň rovnocenným způsobem intencionálně vztahuje jak k předmětu přímo, tak k významu, je pro Husserla nepřijatelná, a to z mnoha důvodů. Jedním z nich je ohled na nekonečný regres, kterému by se v takovém případě bylo možné vyhnout jen za cenu umělých konstrukcí (připomeňme, že tu nejde o dvě nezávislé předmětnosti, ale že jedna z nich je míněna prostřednictvím druhé, tedy předmět přímo prostřednictvím významu; pokud by význam byl z hlediska intencionality předmětně míněn ve stejném smyslu jako předmět sám, platilo by pro něj totéž co pro předmět: že musí být míněn prostřednictvím dalšího významu; ovšem i další význam by musel být míněn stejně atd.; jak potom v rámci tohoto schématu vysvětlit vztah k významu a neupadnout do regresu?).[67] Dalším důležitým argumentem proti tomu, aby byl vztah k významu chápán na způsob vztahu k předmětu, je ohled k deskriptivní analýze, která žádné takové zdvojování v našem vědomí neindikuje.

Husserl se ovšem brání také druhé jednostrannosti, tedy připustit intencionální vztah pouze k předmětu přímo a vztah k významu z vědomí eliminovat. Důvodem je to, že v následném kroku jsme vždy s to význam z původního aktu vyzdvihnout a postavit do centra intencionální pozornosti, takže není možné konsekventně tvrdit, že v původním aktu nebyl vůbec nijak přítomen.[68] Nabízí se proto následující řešení: explicitním předmětem aktu je pouze předmět přímo, kdežto předmět tak, jak je pojímán (tj. význam), je vědomý pouze implicitně (přičemž se může v následné reflexi stát sám explicitním).[69]

Možnost takového výkladu opírá Husserl o analýzy z let 1905–1907, které se týkají jiného případu zdvojování předmětu, a to v souvislosti s otázkou, zda je předmětem soudu předmět na pozici subjektu, tedy předmět, o kterém se něco vypovídá, anebo celkový stav věcí, který se soudem vypovídá. Husserlova odpověď zní, že vlastním předmětem aktu je to, co je myšleno v nominálních (jednopaprsčitých) představách. Předmětem soudu ve vlastním smyslu je tedy předmět na pozici subjektu. Nicméně v případě kategoriálních soudů má akt vztah jak k předmětu na pozici subjektu, tak k celkovému stavu věcí, který synteticky vypovídá; existují tedy dva předmětné koreláty soudu. Podle Husserla ale

[66] Tamtéž, s. 167.
[67] Podle autorů *Úvodu do myšlení Edmunda Husserla* Berneta, Kerna a Marbacha nakonec Husserlovo řešení (nejen v *Přednáškách 1908*, ale i v jeho celkovém zhodnocení) nástrahám nekonečného regresu v této věci stejně tak docela neuniklo, viz s. 191.
[68] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 168–171.
[69] Tamtéž, s. 174.

každému z nich odpovídá jiný způsob vědomí. Předmět na pozici subjektu je míněn explicitním způsobem, jde o explicitní předmětné vědomí. V případě celkového stavu věcí jde pouze o implicitní, netematické či sekundární vědomí.[70]

Ani v případě předmětu soudu nelze podle Husserla implicitní vědomí stavu věcí jednoduše škrtnout, protože v následné nominalizující reflexi je vždy možné k němu zaměřit explicitní pozornost v nominálním aktu, což dokazuje jeho spolupřítomnost, byť netematickou, při výkonu původního aktu. Jistotu, že to, co bylo implicitně míněno v původním aktu, je identické s tím, co nyní míníme v rámci jeho nominalizace, pokládá Husserl za apriorně zaručenou.[71]

Takto pojatá nominalizující reflexe, tedy předmětné vyzdvižení toho, co bylo v původním aktu pouze implicitně vědomé, ale nesmí být zaměňována s tradiční aktovou (noetickou) reflexí, se kterou pracují *Logická zkoumání*. Nominalizující reflexi Husserl označuje též termínem kategoriální reflexe, neboť podává kategoriální předmětnosti. Odlišnost obou typů reflexe spočívá v tom, že zatímco noetická reflexe se zaměřuje na akt a na jeho reelní momenty, předmětem nominalizující reflexe není akt, ale stav věcí, který je aktem míněn, tedy něco reelně transcendentního.[72]

Stejnou úvahu, kterou využil pro ospravedlnění možnosti dvojího předmětného korelátu jednoho aktu v případě předmětu jako subjektu a předmětu jako celkového stavu věcí, Husserl následně aplikuje na výše naznačený problém zdvojení předmětu vědomí, tedy předmětu, který je znamenán, a předmětu, jak je znamenán. Explicitně vědomým je jen předmět přímo, implicitně uvědomován je noematický význam, tedy předmět tak a tak míněný. Kategoriální reflexí může být význam nominalizován a vyzvednut do explicitního vědomí, tedy stát se předmětem přímo.[73]

Protože význam a předmět přímo nikdy nesplývají, můžeme nyní smysluplně tvrdit, že „vítěz od Jeny“ je „poražený od Waterloo“, stejně jako že „vítěz od Jeny“ není „poražený od Waterloo“. Nyní je to srozumitelné: poprvé dáváme důraz na identický předmět přímo (Napoleon), podruhé na odlišný význam obou výpovědí, přičemž druhá z výpovědí je založena na možnosti významové nominalizace.[74]

2.6 Vztah významu a předmětu přímo

Další otázkou týkající se noematického významu, kterou Husserl podrobuje zkoumání, je podoba vztahu významu a předmětu přímo. *Logická zkoumání* razila v případě noetického pojetí tezi, že předmět přímo je míněn prostřednictvím významu, kterou ale Husserl nikdy

[70] Tamtéž, s. 171–172.
[71] Tamtéž, s. 172–173.
[72] Tamtéž, s. 173–174.
[73] Tamtéž, s. 174.
[74] Tamtéž, s. 175.

detailněji neobjasnil. Noematická teorie naproti tomu nabízí možnost deskriptivně určit vztah (nyní už noematického) významu a předmětu tak, že předmět přímo a význam jsou jen dvě různé stránky téže funkční souvislosti, a tedy se nejedná o dva samostatné předmětné koreláty, ale spíše o dvě „formy" téhož předmětného korelátu.[75]

Podle Husserla je každé předmětné vědomí vědomím určité jednoty. Předmět je v první řadě něco identického, co zůstává týmž v rozmanitosti různých způsobů vědomí, které se k němu vztahují. Tato rozmanitost je vědomím aktivně sjednocována prostřednictvím explicitní predikace identity. Tato identifikující syntéza ale není základem jen predikace identity, ale každé predikace vůbec; funkcí každé predikace je sjednocovat, poskytovat identitu. Původně noetický výkon sjednocování je pak v noematickém smyslu reprezentován predikátem, který připisujeme předmětu. A stejně i naopak: každou predikaci je možné podle Husserla převést zpět na původní výkon sjednocování.[76]

V *Přednáškách 1908* vykládá Husserl toto sjednocování jako krytí dvou představ, tedy v tom smyslu, že například u předmětného vědomí „tento strom je zelený" funguje predikace tak, že představa „zelený" se kryje s představou „strom". Zároveň s tím ale vždycky dochází i k identifikaci příslušného nositele daných určení; pro možnost krytí je to dokonce nutná podmínka. Husserl o tom říká, že předmět je „identický bod jednoty pro vzájemně se prostupující (…) predikace".[77]

Vztah předmětu přímo a noematického významu je tedy v *Přednáškách 1908* vyložen jako predikace. Předmětným výrazem výkonu predikace je význam, který vlastně odpovídá určité sadě predikativních určení, zatímco předmět přímo je identickým nositelem těchto určení jakožto jejich subjekt. Z tohoto pojetí také plyne vzájemná odkázanost významu a předmětu přímo. Každá predikace potřebuje svůj subjekt a každý takový subjekt potřebuje svá určení. To, že představa představuje předmět, znamená přesně výkon predikace, který zakládá vždy znovu vědomí totožnosti, neboť každá predikace nutně odkazuje ke svému nositeli. Vědomí totožnosti pak nechává vyvstat „totéž" jako identický subjekt dotyčných predikátů.[78]

To platí dokonce i pro nominální (jednopaprsčité, nesyntetické) představy: i ty jsou vykonávány v širší syntetické souvislosti predikace, a tedy ani jejich předmět není prost určitého predikativního pojetí.[79]

Předmět se obecně konstituuje vždy už v nějakých určeních. Je tímtéž tak a tak určeným. Předmět nikdy není „holý" v tom smyslu, že by mu jeho určení byla připisována až sekundárně; naopak, role predikace je z tohoto hlediska primární. Proto mluvila

---

[75] Tamtéž, s. 175–176.
[76] Tamtéž, s. 176–177.
[77] Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, s. 72; citováno podle: Urban, P., *Výraz a význam*, s. 177.
[78] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 178.
[79] Tamtéž, s. 178.

Logická zkoumání o předmětu nutně míněném prostřednictvím významu. A proto také aktová matérie současně určuje dvojí pojetí intencionálního předmětu, tedy noetický význam (způsob pojetí) a míněný předmět.[80]

Shrňme předchozí úvahy. Není žádné intencionální zaměření bez určitého způsobu významu.[81] Předmět přímo je vždy konstituován jako určitým způsobem pojatý. V explicitním zaměření na předmět přímo je vždy spoluuvědomován i způsob určení, noematický význam. V žádném případě to ale neznamená, že by předmět přímo byla nějaká samostatná entita nezávislá na jakémkoli pojetí. Předmět přímo a význam jsou dva nutně na sebe odkázané funkční aspekty téhož intencionálního korelátu. V každém vyjadřovacím vztahu k předmětu je nutně zahrnuto dvojí: reference k jistému nositeli významových určení i jeho charakterizování prostřednictvím těchto určení.[82]

2.7 Idealita významu

Podle předchozích úvah má noematický význam charakter zvláštní kategoriální předmětnosti, která je součástí, byť netematickou, každého intencionálního zaměření – a může být vždy z aktů explicitně vyzdvihnuta prostřednictvím kategoriální reflexe. Nyní však musíme charakterizaci této kategoriální předmětnosti prohloubit, a to zaměřením pozornosti k danostnímu modu původního významového aktu. Je totiž přinejmenším sporné, nakolik lze nominalizací např. prázdného mínění kulatého čtverce dospět k vyzdvižení skutečné kategoriální předmětnosti „kulatý čtverec“, neboť právě taková kategoriální předmětnost beze vší pochybnosti nemůže existovat. Na druhé straně je ale zřejmé, že kategoriální předmětnost „pravoúhlý trojúhelník“ stejně jako pravdivé soudy, jejichž je subjektem, můžeme nahlížet s plnou evidencí, takže se zdá, že nic nestojí v cestě tomu, abychom jejich nominalizací získali skutečnou kategoriální předmětnost.[83]

Pokud chce Husserl udržet paralelu s noetickým pojetím významu z *Logických zkoumání*, musí najít takové pojetí noematického významu, které můžeme připisovat všem kategoriálním aktům, tedy speciálně i těm, které míní neexistující, případně zcela kontradiktorický předmět. Jiná důležitá paralela se týká též otázky ideality: pokud noetický význam podle *Logických zkoumání* představuje ideální jednotu a vědomí významu má charakter ideace, je namístě položit si otázku, v jakém smyslu můžeme mluvit o tom, že i noematický význam má charakter ideality, ideální předmětnosti, a nakolik můžeme kategoriální reflexi chápat jako ideaci.[84]

---

[80] Tamtéž, s. 179.
[81] Srov. tamtéž, s. 180, a zde citovaná Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, s. 48.
[82] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 180–181.
[83] Tamtéž, s. 182–183. Kritická diskuse k této věci viz také Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.
[84] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 182.

Protože kategoriální předmět je skutečnou daností jen za předpokladu, že původní akt je aktem kategoriálního vnímání (má danostní charakter evidence), a dále protože Husserl usiluje připsat noematický význam všem významovým aktům bez ohledu na jejich danostní charakter (neboť to si právě žádá paralela s noetickým pojetím významu), je v *Přednáškách 1908* provedeno následující rozlišení: vedle skutečného kategoriálního předmětu přichází Husserl s pojmem asumptivního (míněného) kategoriálního předmětu, který je založen na možnosti specifického provedení kategoriální reflexe.[85]

Každý objektivující akt je totiž podle Husserla možné převést do tzv. asumptivního modu, což je modus kladení, který zcela odhlíží jak od všech způsobů kladení, tak od všech způsobů danosti svého předmětu. Tato asumptivní transformace aktu zachovává noetický význam a je pro ni charakteristická evidence, se kterou asumptivně kladenému předmětu náležejí jeho určení, přičemž je lhostejné, zda je takto určený předmět skutečný či vůbec možný. Následnou kategoriální reflexí můžeme asumptivní kategoriale vyzdvihnout do evidentní danosti. Každému kategoriálnímu aktu pak náleží toto asumptivní kategoriale, a to i přesto, že mu nemusí náležet skutečné kategoriale v „silném" slova smyslu.[86]

Husserl proto rozlišuje noematický význam ve smyslu skutečného kategoriálního předmětu a význam ve smyslu asumptivního kategoriálního předmětu. To odpovídá užšímu a širšímu pochopení významu. Důležitou podmínkou definice významu v asumptivním pojetí je zjištění, že asumptivní kategoriale je pravou daností, a to bez ohledu na danost skutečného kategoriálního předmětu. Je proto něčím veskrze „ireálným", nezávislým na možnosti uskutečnění. Asumptivní bytí je ideální bytí svého druhu, které je odlišné jak od skutečného, tak od možného bytí míněného předmětu.[87]

Pojetí ideality však nemůže být vázáno čistě na možnost nebo nemožnost uskutečnění, neboť v určitém smyslu je ideální i skutečný kategoriální předmět, u kterého o možnosti uskutečnění není třeba pochybovat. Přiměřenější je spíše tvrzení, že vztah mezi oběma pojetími významu, mezi asumptivním a skutečným kategoriale, odpovídá rozdílu vyššího a nižšího stupně ideality.[88]

2.8 Kategoriální ideace

Druhá výše naznačená otázka, nakolik můžeme kategoriální reflexi chápat jako ideaci, vedla Husserla k vybudování nauky o kategoriální ideaci, která by byla paralelní vůči ideaci noetické. Kategoriální ideace je „akt, který přivádí k danosti kategoriální

[85] Tamtéž, s. 182–183.
[86] Tamtéž, s. 183–184.
[87] Tamtéž, s. 185.
[88] Tamtéž, s. 188.

podstatu“; je jejím zřením.[89] V danosti podstaty odhlížíme od způsobu bytí, s nímž je předmět kladen: podstaty jsou lhostejné vůči skutečnosti či neskutečnosti individuálních případů, jejich bytí je bytím ideálních možností. Podstata je ve vztahu k předmětu vždy tím, co jej činí tím, čím jest, jeho „esencí“. Každá (skutečná) kategoriální předmětnost má díky kategoriální ideaci svou kategoriální podstatu, která se od ní obvykle odlišuje (mimo případ, kdy je kategoriální předmětnost sama podstatou).[90]

Danost kategoriální podstaty v rámci kategoriální ideace je v Husserlových *Přednáškách 1908* ještě založena na srovnávání aktů, ve kterých jsou poskytovány jednotlivé kategoriální předměty, přičemž je vyzdvihnuto to jednotné, v čem se tyto akty a jejich předmětné koreláty kryjí, co je jim společné. Toto pojetí založené na paralele s noeticky pojatou ideující abstrakcí *Logických zkoumání* pak Husserl postupně opustil.[91]

Noetickou paralelou motivovaný model vztahu podstaty a jejího individuálního případu by se zdánlivě hodil i pro výklad vztahu asumptivního kategoriale a skutečného kategoriale. Jenomže k některým asumptivním kategoriálním předmětům sotva můžeme dospět ideací skutečných kategoriálních předmětů – stačí znovu uvážit příklad kulatého čtverce, jemuž neodpovídá žádné skutečné kategoriale, a tedy ani žádná z něj ideovaná kategoriální podstata. Taková úvaha prostě nedává smysl.[92]

Husserl trvá na připsání významu všem kategoriálním soudům, neboť každý takový soud, byť nepravdivý či protismyslný, má určitý identický logický obsah; jinak by nebylo možné vyložit, že i nepravdivé, či dokonce protismyslné soudy mají svůj význam, kterému rozumíme. V jazykovém kontextu má pak speciálně význam každý výraz a tento význam označuje Husserl termínem „věta“. K větě dospíváme jakousi obdobou kategoriální ideace, pro kterou ale stačí jen prázdné představování. Je to nejobecnější předmětnost, kterou je možné vyjmout z kategoriálních aktů, je prázdnou formou kategoriale zahrnutou jak ve skutečné kategoriální předmětnosti, tak v kategoriální podstatě. Věta je významem v běžném smyslu.[93]

Větě samozřejmě „nemusí odpovídat ani pravda, ani možnost předmětu“.[94] Pokud je věta pravdivá, odpovídá jí skutečný kategoriální předmět; pokud je věta možná, odpovídá jí možný kategoriální předmět, tedy výše definovaná kategoriální podstata. Anebo je věta vyloženě nepravdivá, nebo dokonce absurdní; i tehdy ale zůstává identickým logickým obsahem příslušného aktu.[95]

U každé věty je ale požadována zřetelnost v uskutečňování kategoriálních formací a syntéz. Všechny kategoriální syntézy v rámci věty musejí být uskutečňovány se

[89] Tamtéž, s. 186.
[90] Tamtéž, s. 186–187.
[91] Tamtéž, s. 187.
[92] Tamtéž, s. 187–188.
[93] Tamtéž, s. 188–189.
[94] Tamtéž, s. 190.
[95] Tamtéž, s. 189–190.

skutečnou artikulací všech svých částí a spojů, nikoli s artikulací nezřetelnou a konfuzní. Asumptivní kategoriální kostra v této artikulaci dospěje ke skutečné danosti tím, že se v ní kategoriální syntézy opravdu uskuteční. Tento výkon má charakter názoru svého druhu, tzv. evidence zřetelnosti, kterou Husserl později detailně vypracoval ve *Formální a transcendentální logice*.[96]

2.9 Předmětný smysl a předmětný směr jako dvě ideality

Jak už víme, u Husserla každá představa z definice představuje nějaký předmět, i kdyby to byla představa kulatého čtverce, tedy předmětu, jehož existence je a priori vyloučena.[97] V tomto smyslu je o takovémto asumptivním předmětu možné činit i pravdivé soudy. O kulatém čtverci lze například pravdivě soudit, že je kulatý. Předmět představovaný v asumptivní predikaci není skutečnou jednotou, ale pouze „představovou jednotou", nicméně jednotou je, a tedy je i předmětem. Asumptivní soudy o takovém předmětu mohou být uskutečňovány s evidencí, tedy jako evidentně pravdivé. Je proto zjevné, že identita, a tedy hlavní funkce předmětu přímo, nezávisí na jeho skutečnosti či možnosti.[98]

Husserl totiž nakonec na noematické straně rozlišuje mezi trojím: mezi předmětným smyslem, který odpovídá ideálnímu významu, předmětným směrem, který je též idealitou, a předmětem jako takovým, který může a nemusí existovat. Předmětný smysl je zodpovědný za určité pojetí, předmětný směr za míření k témuž předmětnému, je tedy zodpovědný za identitu předmětného vztahu. Předmětný směr je ovšem zahrnut v předmětném smyslu; každý smysl má podle Husserla složku, kterou můžeme označit jako předmětný směr. Předmětný směr je pak stejně ideální jako předmětný smysl, neboť jak pro smysl jakožto asumptivní kategoriale, tak pro otázku předmětné identity je existence či jen možnost předmětu lhostejná. Otázka pravdy a možnosti souvisí teprve s předmětem jako takovým.[99]

Širší kontext této dílčí, ale pro naše zkoumání – jak se ukáže později – důležité úvahy je naznačen v souhrnné monografii *Úvod do myšlení Edmunda Husserla* autorů Berneta, Kerna a Marbacha. Podle nich je otázka odlišení významu a předmětu tématem, pro které bývá Husserl vystaven kritice. Toto odlišení nečiní problém noetické teorii, neboť „individuální významová intence je specifickou individuací ideálního významu, jenž je sám

---

[96] Tamtéž, s. 190; též poznámka 129 na s. 190.
[97] „Každé ‚vědomí s charakterem vědomí totožnosti' (…) je vědomím, které představuje nějaký předmět. Toto představování může mít charakter skutečné danosti předmětu (vědomí s charakterem evidence), ale může mít také charakter fantazie či pouhého prázdného mínění. I tehdy, když je vědomí totožnosti neevidentní, ba i tehdy, když je nenázorné a jeho názornost je z apriorních důvodů vyloučena, konstituuje se v tomto vědomí ‚předmět přímo', byť pouze jako předmět míněný." Tamtéž, s. 193.
[98] Tamtéž, s. 193–194.
[99] Tamtéž, s. 194–195.

vymezen jako identický způsob intencionálního vztahu k předmětu“.[100] Problém nastává až v případě noematické teorie, kde je „identický význam sám označován za intencionální míněnost, resp. (noematickou) předmětnost“.[101] I v případě, že přijmeme netematické vědomí významu s možností jeho následného vyzdvižení do pozice předmětu prostřednictvím kategoriální reflexe (což je interpretační směr, kterého se na základě Husserlových rukopisů drží Petr Urban), museli bychom vykázat, jakým způsobem byl vztah k předmětu v původním aktu skutečně zprostředkován (netematickým) vědomím významu. „Ve fenomenologické reflexi se tak opět setkáváme s tím problémem, že významová intence se vztahuje ke dvěma různým druhům předmětné míněnosti.“[102]

Předmět tedy ve fenomenologické reflexi opravdu označuje komplexnější strukturu, což s plnou jednoznačností Husserl připustil až mnohem později, v rukopise z roku 1921: „Míněný předmět je moment smyslu, jenž náleží k větě samé, a ne něco vůči ní transcendentního.“[103] Jak poznamenávají již citovaní autoři *Úvodu do myšlení Edmunda Husserla*: „Avšak tuto teorii noematické reference Husserl konsekventně nevypracoval. Zůstal nám dlužen jednoznačnou odpověď (…) v otázce souvislosti fenomenologického a ontologického určení referenčního předmětu (souvislosti mezi předmětem jako ‚momentem smyslu‘, resp. významovým pólem objektu (= X), a předmětem jako skutečným, transcendentním předmětem).“[104]

Dílčí závěr, který z těchto úvah plyne, ukazuje předmět přímo jako idealitu, kterou je nutné oddělovat od předmětu jako takového. A dále se tu ukazuje vztah významu a předmětu přímo jako vzájemná funkční odkázanost dvou idealit, přičemž idealita znamená nezávislost na otázce existence nebo možnosti.[105]

Husserl v tomto období opakovaně tíhl k pojetí vztahu ideálního významu a jeho „instancí“ v aktech ve smyslu modelu *species* a individuálních případů. Nakonec ale toto pojetí explicitně odmítl. Jednotu pojmu „ideální“ nelze jednoduchým způsobem držet, je třeba předpokládat a zkoumat různé druhy idealit (později: „irealit“). Obecnost ve smyslu významů a obecnost ve smyslu *species* není totéž. Každá idea je samozřejmě obecná

---

[100] Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 195.
[101] Tamtéž, s. 195.
[102] Tamtéž, s. 196.
[103] Ms. B III 12, s. 53b (1921); citováno podle: Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 196.
[104] Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 196. V souvislosti s *Idejemi I* viz též s. 115: „Mnohoznačnost Husserlova noematického pojmu smyslu má rovněž podstatně na svědomí to, že v jedné interpretaci *Idejí I* je noéma označováno jako ideálně-identická míněnost, a v jiné interpretaci je označováno jako aktuální jevová danost; teze o vztahu noématu k předmětu ‚pomocí‘ či ‚prostřednictvím‘ smyslu je pak jedněmi interprety považována za metaforickou, ba dokonce nepřiměřenou, kdežto jinými je chápána jako cenné doplnění Fregeho sémantiky. Navzdory této nejistotě ohledně otázky, co je vlastně pravý význam Husserlova pojmu noématu, stal se tento pojem v současné filosofii preferovaným východiskem polemiky s Husserlovou fenomenologií.“
[105] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 193–195.

a odkazuje k rozsahu možných jednotlivin, neznamená to však, že sama vzniká jako ideace nějakých případů (které srovnáváme za účelem vyzdvihnout v nich to společné, to, co se v nich „kryje“). Pregnantní Husserlova argumentace proti pojetí obecnosti významů jako obecnosti *species* je zformulována v § 64 *Erfahrung und Urteil*. Větu „2 < 3“ nikdy nenacházíme jako něco na způsob rodu, jemuž by v aktu odpovídala nějaká individuální věta. Každý takový soud míní sám přímo tuto původní větu „2 < 3“. Díky tomu se idealita významu stává idealitou v silnějším slova smyslu, dá se říci v absolutním smyslu, neboť je nerelativizovaná vzhledem k provedení ideace na základě konkrétních aktů.[106]

2.10 Idealita v *Idejích I*

Naznačené souvislosti se měly přirozeně protnout v pojmu noema, který Husserl razil v *Idejích I*. Jak ale píše Petr Urban, je překvapivé, že všechny tyto úvahy, připravené už v rukopisech, Husserl nakonec v *Idejích I* neuplatnil. Kvůli tomu je v nich problematika ideality významu podstatným způsobem zploštěna. Podle *Idejí I* je noema punktuální ontický fenomén a jako aktuální korelát přesně odpovídá aktuálnímu aktu. Bytí noematu spočívá v jeho „percipi“, je tedy neoddělitelné od bytí prožitku; noema je nesamostatný předmět.[107]

Noema jako předmětný korelát intencionality je samozřejmě uvažováno jako redukovaný korelát, tj. všechny transcendence jsou už uzávorkovány. Díky tomu noema disponuje absolutní evidencí své danosti, která má reflexivní charakter: povaha noematu je plně přístupná v reflexi. Noema v korelativním smyslu zahrnuje i to, co bylo v *Logických zkoumáních* označováno jako kvalita aktu; matérie aktu pak odpovídá noematickému jádru. Analogická je také stupňovitá výstavba komplexních struktur fundace, takže lze nakonec v celkovém smyslu hovořit, jak činí i Husserl, o noematické intencionalitě.[108]

Plné noema má tři základní složky: 1) to míněné ve svých určeních; tedy jaderný smysl; 2) doxický charakter; 3) charakter danosti. Jaderný smysl je „něčím, co mohou mít různá plná noemata společné“.[109] Je nesamostatným momentem, je základní složkou plného noematu. Spolu s plným noematem se jaderný smysl vynořuje a mizí v časovém toku vědomí. Idealita spočívá v tom, že jaderný smysl může vystupovat jako to identické, jako stejná složka rozmanitých plných noemat. Což znamená odhlédnutí od dalších složek plného noematu, a tedy lhostejnost vůči doxickým a danostním charakterům.[110]

Jenže už v rukopisech z let 1909–1911 najdeme argumenty, že idealita noematického významu nemůže spočívat v pouhé abstrakci od těchto charakterů: 1) Noematická jádra

[106] Tamtéž, s. 195–201.
[107] Tamtéž, s. 199–201.
[108] Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 112 n.
[109] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 202.
[110] Tamtéž, s. 202.

jsou nesamostatnými momenty individuálních noemat, takže možná invariantnost vůči doxickým a danostním charakterům nijak nemění způsob bytí těchto jader. Ta stále zůstávají tím, čím jsou. 2) Smysl je stejně ideální bez ohledu na to, s jakými charaktery kladení a danosti se pojí. Něco jiného je pak „význam v jeho modu danosti“ a stejně tak vzhledem k modu kladení.[111]

Důvodem tohoto zjednodušení je podle interpretů fakt, že *Ideje I* jsou orientovány gnoseologicky a ne sémanticky. Noematický korelát je v *Idejích I* pochopen především jako fenomén předmětu poznání. Tím vznikají nepřesnosti ve formulacích týkajících se významu. O některých důležitých detailech teorie významu se proto můžeme poučit jen v Husserlových badatelských rukopisech.[112]

2.11 Empirické významy

Poslední důležité rozlišení, které musíme zmínit v rámci výkladu ideality významu, se týká empirických významů. *Logická zkoumání* totiž v rámci dualismu mezi realitami a idealitami tvrdila, že idealita všech významů je bez výjimky stejného charakteru. Později si ale Husserl uvědomil rozdíl v idealitě mezi významy výrazů jazyka apriorní vědy a jazyka běžné každodenní řeči, tedy že význam „pes“ (jedná-li se o konkrétní zvíře a nikoli o abstraktní taxonomickou jednotku) nemůže být stejně ideální jako význam „trojúhelník“.[113]

Pravdy týkající se faktů jsou totiž „podstatně vztaženy k empirickému světu aktuální zkušenosti a k subjektům příslušných empirických představ“.[114] Naopak pravdy týkající se podstat jsou na každém takovém vztahu nezávislé. Toto rozlišení Husserl následně převedl i na oblast významů. „Znamenání zaměřené na individuální předmět se vyplňuje v nazírání, které nutně implikuje aktuální vztah k já, jež uskutečňuje znamenání.“[115] Empirické významy na rozdíl od těch čistě pojmových kladou také empirický subjekt nebo jeho okolí. Dá se ale ještě potom o empirických významech mluvit jako o ideálně-identických jednotách?[116]

Rolí identity významu je u Husserla zajišťovat identitu předmětného vztahu. Empirický význam tedy musí zajistit „identitu předmětného vztahu k příslušnému empirickému předmětu“.[117] To speciálně znamená, že existuje skupina kladoucích aktů, „aktuálních zkušeností souladného jevového obsahu, jimž se mohou přizpůsobit tytéž významové

[111] Tamtéž, s. 203.
[112] Tamtéž, s. 203–204.
[113] Tamtéž, s. 204.
[114] Tamtéž, s. 204.
[115] Tamtéž, s. 204.
[116] Tamtéž, s. 205.
[117] Tamtéž, s. 206.

intence“.[118] Identita empirického významu je identitou „jevového obsahu“ aktů, které aktuálně kladou empirický předmět jako součást časoprostorové reality. Rozumění empirickému významu proto předpokládá podklad aktuální zkušenosti, na základě které se empirický význam orientuje. To vůbec neznamená čirou subjektivitu, tedy že by význam patřil vždy jen jedinému aktu, znamená to ale nutnost sdílet společný svět jako společné pole možných empirických významů.[119]

Podle *Logických zkoumání* postačuje k zajištění identity vztahu k empirickému předmětu identický významový aspekt, který je společný na jedné straně aktu vnímání či vzpomínky a na druhé straně aktu fantazie či prázdného mínění. Právě ideace onoho společného aspektu poskytuje význam ve smyslu *species*. Toto pojetí teď Husserl opouští: ve vztahu k empirickým představám neplatí.[120]

Empirický význam nemůže být podstatou či ideou, kterou bychom mohli získat ideací jak vnímání, tak fantazie. Ve fantazii si můžeme představovat mnohem více, než je možné zakusit v aktuální zkušenosti, a z toho plyne, že fantazii chybí konkrétní, tuto mnohost omezující určení, které je možné vyzískat jen z aktuální zkušenosti. Když se pokoušíme ideovat to, co je fantazii a vnímání společné, získáme cosi příliš obecného, a tedy ne dost určitého. Pokud se tedy opravdu zaměřujeme jen na to, co může mít empirické vnímání a empirická fantazie společného, ztrácíme podstatný moment empirického významu. Empiricno je takovým přechodem k podstatě vyřazeno, čímž je vyřazen i vztah k určité empirické předmětnosti, a tudíž i podstatný moment významu.[121]

To, co je společné modům aktuálního kladení a kvazi-kladení, nikdy není empirický význam sám. K empirickému významu nutně patří jak společná zkušenostní podstata, tak ale i zkušenost jakožto aktualita. Díky podstatě lze sice zákonitým způsobem rozšiřovat dvorec vědomí, vždy ale zůstává nějaká neredukovatelná neurčitost. Empirický význam lze vyjmout pouze z aktuálního kladení, z čehož plyne, že idealita empirického významu nemůže spočívat ve „lhostejnosti vůči rozdílu kladení a kvazi-kladení“.[122]

Empirické významy se proto liší jak od individuálních empirických předmětů (to je samozřejmé), tak zejména od podstat. Jsou to také ideje, ale nikoli čisté, protože obsahují neodstranitelné empirické složky. Smysl zkušenosti je sice ideálně-identický, ale svou podstatou neodpovídá smyslu, který mají společný vnímání i fantazie. Kvůli tomu jsou empirické významy podstatně neurčité, zatímco čistým (logicko-apriorním) významům vždy náleží určitost: podstata je něčím, co může být ideací absolutně uchopeno. U čistých významů spadají pravda a možnost vjedno, u empirických významů jsou naopak odděleny.

---

[118] Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, s. 211; citováno podle Urban, P., *Výraz a význam*, s. 205.
[119] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 206.
[120] Tamtéž, s. 207.
[121] Tamtéž, s. 207–208.
[122] Tamtéž, s. 208.

Pravdu čistého soudu je možné nazřít i na základě fantazijního uskutečnění, empirická fantazie naopak není vždy převoditelná na vědomí skutečné kladoucí danosti předmětu.[123]

Rozdíl mezi čistými a empirickými významy spočívá také v tom, že v průběhu každé zkušenosti se její smysl proměňuje, a proto ani empirický význam není nikdy ničím hotovým a uzavřeným. Empirické významy nikdy nejsou idejemi ve smyslu čisté apriorní podstaty, ale jako empiricky určené ideje jsou vyzdvižením něčeho jen „přibližně a hrubě eideticky uchopitelného". Z toho důvodu není empiricky určená idea nikdy ideou ve smyslu čisté apriorní podstaty.[124]

Z tohoto shrnutí je vidět, že Husserlův náhled na empirické významy prošel od doby *Logických zkoumání* významným posunem. V *Logických zkoumáních* totiž Husserl „rozvíjel svou teorii významu výhradně ve vztahu k ‚čistým' významům a závěry, ke kterým takto dospěl, se pokusil zobecnit pro všechny významy vůbec".[125] Odtud plyne „nepřesvědčivost nauky o významu podstatně okazionálních vágních výrazů",[126] která „spočívá právě v této neschopnosti zahlédnout specifickou povahu empirických významů v jejich odlišnosti od významů apriorních".[127]

Tuto odlišnost můžeme podle Urbana shrnout v následujících čtyřech bodech: 1) Empirické významy jsou podstatně vázány k aktuálním zkušenostem individuálních subjektů, které činí vůči společnému zkušenostnímu světu (empirické významy jsou podstatně okazionální). 2) „Idealita významu ve smyslu lhostejnosti vůči rozdílu kladení a kvazi-kladení" náleží pouze čistým významům, nikoli empirickým.[128] U empirických významů neexistuje nic jako „kategoriální podstata" nebo „věta". 3) „Idealita empirických významů není idealitou *species*"; empiricky určená idea nikdy nemůže být dána na základě vnímání i fantazie zároveň.[129] 4) „Empirické významy charakterizuje podstatná horizontalita a neuzavřenost."[130]

V průběhu Husserlova zkoumání se ukázalo, že noematická sémantika, původně koncipovaná jako rovnocenné korelativní doplnění sémantiky noetické, se z hlediska popisu fenoménu smysluplného použití jazykového výrazu stala jasně privilegovanější. Pozitivně objasňuje vztah významu a předmětu přímo a lépe také vykládá pojetí ideality významu; význam není *species*, ale ideálně-identická jednota, která jako taková vystupuje už v každém jednotlivém aktu. Její přínos je zřejmý i v rozlišení čistých a empirických

[123] Tamtéž, s. 208.
[124] Tamtéž, s. 209.
[125] Tamtéž, s. 209.
[126] Tamtéž. Podstatně okazionální jsou výrazy „podstatně citlivé vůči kontextu aktuální promluvy". Viz tamtéž, s. 131 n.
[127] Tamtéž, s. 209.
[128] Tamtéž, s. 209.
[129] Tamtéž, s. 209.
[130] Tamtéž, s. 209.

významů.[131] Tento přínos je ovšem vykoupen i některými obtížemi, kterým noetická sémantika nemusela čelit.[132]

Po vydání *Idejí I* hodlal Husserl znovu přepracovat 6. logické zkoumání. Tento cíl se mu nakonec nepodařilo dotáhnout do konce, na základě této práce ale vznikly důležité badatelské texty. V nich Husserl reflektuje jazyk vědy, tedy striktně logický jazyk, podobně jako už v *Logických zkoumáních*. Novinkou je akcent na „intersubjektivní kontext konstituce vědecké objektivity", na intersubjektivní kladení a vykazování bytí.[133] Na jazykové formě logična je založena možnost intersubjektivní fixace logicky míněného jeho takového. Husserlova pozornost se proto postupně přesouvá k výrazům a k výrazovému myšlení. Primárním zaměřením *Logických zkoumání* ještě bylo myšlení bez jazyka. Nicméně i později má Husserl za to, že „podstatu logického myšlení a vědeckého poznání" je možné v posledu „zkoumat v abstrakci od všech intersubjektivně-jazykových souvislostí", neboť teprve tam „se podstata nabízí ve své čistotě a jasnosti".[134]

V následujících kapitolách už přesuneme primární pozornost k Hejdánkovi, husserlovské úvahy ovšem neopustíme, neboť budou tvořit stálé pozadí, vůči kterému chceme Hejdánkovu pozici odstiňovat. Podrobná rekapitulace Husserlových myšlenek, kterou jsme provedli v prvních dvou kapitolách, nám výrazně usnadní pochopení některých Hejdánkových myšlenek. Ve třetí kapitole se budeme zabývat Hejdánkovým pojmem, jehož neujasněná vazba na Husserla je stálým zdrojem nedorozumění; tímto pojmem je „intencionální předmět". Ukážeme, že tato vazba rozhodně není přímočará, ale že otevírá pozoruhodnou a netriviální oblast úvah i z husserlovského hlediska.

[131] Tamtéž, s. 210.
[132] Srov. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 195–196.
[133] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 213.
[134] Tamtéž, s. 213–215.

3. Intencionální předmět

3.1 Hejdánkova koncepce v prvním přiblížení

V této kapitole si připravíme půdu pro detailní interpretaci Hejdánkovy koncepce pojmového myšlení, a to speciálně s ohledem na její vazbu k Husserlově teorii intencionality. Nejprve provedeme první hrubé přiblížení a uvedeme některé pochybnosti, které Hejdánkova koncepce vyvolává. Ty se týkají také a právě legitimity její vazby na Husserla. Potom se zaměříme na Hejdánkův pojem intencionálního předmětu a na jeho souvislost s husserlovskou sférou ideálních předmětů. V poslední části této kapitoly budeme pojmovou intencionalitu interpretovat v kontextu Husserlovy teorie noematické reference.

Hejdánkův popis intencionality vědomí není na rozdíl od Husserla jen deskriptivní funkční analýzou a není ani metafyzicky neutrální. Zahrnuje vědomý poukaz k ontologickým souvislostem, ke kterým posléze budeme muset přihlédnout. Vedle toho obsahuje i nezanedbatelný prvek hodnocení dosavadní myšlenkové tradice, který dodává Hejdánkovým úvahám naléhavý, místy až apelativní charakter. Podle něj je evropské myšlení v zajetí zpředmětňující (objektivující, zvěcňující) tendence, která se zabydlela především ve vědeckém myšlení a proniká odtud do všech ostatních sfér lidského života. Základem zpředmětňování je podle Hejdánka myšlenkový styl vynalezený v antickém Řecku (ve smyslu: poprvé prokazatelně doložitelný v řecké geometrii), který je sice jen jednou, ovšem dominující variantou pojmovosti. Pojmové myšlení, jak se s ním dnes setkáváme, je podle této úvahy vesměs pojmové myšlení řeckého typu. Analýza pojmovosti je u Hejdánka preferovanou výkladovou linií vysvětlující situaci (podle Hejdánka krizi) dnešní vědy i filosofie.

Přestože různé odkazy k pojmovému myšlení jsou obsaženy, s malou nadsázkou, téměř ve všech Hejdánkových textech, svou představu pojmového myšlení Hejdánek v žádném z nich soustavně nevyložil. To je značná nevýhoda, která brání jednak porozumění této koncepci samé, jednak možnosti jejího zevrubnějšího zhodnocení. Interpreti Hejdánkových textů se proto častěji zaměřují na jednotlivé teze o pojmovosti; některé z nich jsou pravidelným východiskem k polemice s Hejdánkem. V tomto smyslu jsou jako problémové vnímány jednak Hejdánkovy odkazy k husserlovské fenomenologii a druhou skupinu problémových tezí pak tvoří zmíněné hodnotící soudy kritizující zpředmětňující řeckou pojmovost a celou na ni navazující tradici.

Zde nás budou zajímat především charakteristické námitky z první skupiny, tedy ty, které se týkají Hejdánkova vztahu k Husserlovi. Připomeňme proto nejprve celkový rámec, do něhož je Hejdánkova představa pojmovosti zasazena.

Mluví-li Hejdánek o pojmovosti, rozlišuje v první řadě pozorně mezi různými myšlenkovými styly či způsoby myšlení.[135] Hejdánek mluví obvykle o dvou základních – a klade je do protikladu. Vývojově dřívějším je podle něj způsob myšlení zprostředkovaný narativitou, vypravováním, ve kterém jsou významové rozdíly, prozatím velmi předběžně řečeno, založeny v tom, jakou roli hrají rozdílná slova (a skrze slova rozdílné skutečnosti, které jsou slovy označovány) ve vyprávěných příbězích. Význam je určován tím, v jakých kontextech se dané slovo ocitá vzhledem k dalším slovům; jeho význam je dán strukturou odkazů a konotací, která je skrze příběhy vytvářena a posilována. Tím je (zejména pak oproti pojmovosti) dána i jistá vágnost tohoto myšlenkového stylu: jejím důsledkem je jen přibližná shoda ve významovém určení, nikoli mínění „téhož" v přísném smyslu, jak o něm mluví ve svých analýzách Husserl. I za předpokladu, že lidé žijí ve společném světě a rozumí si díky bohatě rozvinutému společnému jazyku, mohou si pod stejným slovem představovat přece jen něco trochu jiného; narativní myšlenkový styl v Hejdánkově pojetí proto trpí nezanedbatelnou a v principu neodstranitelnou mírou libovůle a vágnosti. Což ale neznamená, že by se nemohl osvědčovat v každodenních praktických situacích.

Druhým myšlenkovým stylem, který Hejdánek kontrastuje nejčastěji právě vůči narativitě, je myšlení pojmové. V rámci pojmového myšlení jsou původně narativní významy specifickým způsobem přestrukturovány, a to tak, že ve výsledku umožňují mínit v rozdílných aktech identicky totéž.[136] Jak víme, tato možnost velice zajímala i Husserla, byť by ji nakonec nespojoval jen s pojmovým myšlením (v tom smyslu, jak pojmovému myšlení rozumí Hejdánek).[137] Později totiž uvidíme, že ne všechno, co Husserl zahrnuje do své teorie významu, by pro Hejdánka spadalo do kategorie pojmově strukturovaných významů: Husserl uvažuje identitu i v rámci významů, které by Hejdánek pokládal za čistě narativní. Každopádně díky schopnosti „myslet totéž" je pro pojmové myšlení charakteristická vysoká míra přesnosti, narativními prostředky nedosažitelná. Díky

---

[135] Mluvíme zatím jen o způsobech myšlení, blízce to ale souvisí s celkovější problematikou jazyka a řeči, ke které se dostaneme v šesté kapitole a která teprve poskytuje Hejdánkovu uvažování o pojmovosti odpovídající rámec. Ten již nelze jednoduše ztotožnit s náhledem na tutéž problematiku u Husserla, a to v žádném z jeho vývojových období. Hejdánkovo pojetí má mnohem blíže k Heideggerovi a zejména ke Gadamerovým hermeneutickým úvahám. Pro účely této kapitoly zůstaneme pouze u elementárního poukazu, že problematika myšlení je u Hejdánka těsně propojena s problematikou jazyka a řeči, a to v hlubším smyslu, než je tomu u Husserla. Podle Hejdánka „nesmíme oddělovat myšlení a promlouvání, obojí náleží k sobě. Myslit znamená mluvit potichu, promlouvat znamená myslet nahlas". MD 111225–1 (25. 12. 2011), srov. také MD 101120–1 (20. 11. 2010). Uvedená formulace samozřejmě neznamená, že je možné myšlení a promlouvání jednoduše ztotožnit.

[136] „Na rozdíl od narativity dovoluje pojmovost přesnou identifikaci intencionálního cíle." MD 040104–1 (4. 1. 2004). Tutéž myšlenku najdeme u Hejdánka i na mnohých jiných místech.

[137] Co přesně ale Hejdánek myslí pojmovým myšlením, se bude teprve upřesňovat v průběhu této práce. Husserl na druhé straně patrně nevyzdvihuje žádné téma explicitně jako „pojmové myšlení", nicméně se zabývá celou škálou problémů a fenoménů, které do této kategorie můžeme zařadit. Úvahy o pojmech najdeme u Husserla už v raných spisech (srov. například § 60 6. logického zkoumání; pojem = *species*, s. 167); náhled pozdního Husserla na pojmy je pak zachycen v knize *Erfahrung und Urteil*.

pojmům je upřesněno to, co je myšleno (tedy předmětné zaměření aktu), a to díky projasnění způsobu, jakým je to myšleno (způsob pojetí zpětně ovlivňuje i samo předmětné zaměření, které se tím zpřesňuje). Pojmovost toho podle Hejdánka dosahuje tím, že dostává pod kontrolu (významově upřesňuje) podstatnou část myšlenkových intencí, které byly v rámci narativity ponechány v subjektivní nahodilosti. Pokud je význam naopak upřesňován jen prostřednictvím příběhů a jimi vytvářených kontextů, může se lidské vědomí přiklonit k některým (a jindy zase k jiným) z rozmanitých konotací, jež s sebou slovo zasazené do narativního kontextu nese. Za jistou mezí už zkrátka narativita nemá k dispozici prostředky, jak by myšlenkové akty přesněji kontrolovala.

Pojmovost tedy podle Hejdánka umožňuje vyšší stupeň organizovanosti myšlení, jež je tak strukturováno i v oblastech, které narativita ponechávala v subjektivní vágnosti. Rubem pojmové přesnosti je ale to, co Hejdánek nazývá „zpředmětňováním", tedy tendencí pojmového způsobu myšlení posilovat pouze ty myšlenkové intence, které jsou v souladu s příslušnými intencionálně konstruovanými ne-časovými modely (Hejdánek tyto modely označuje jako intencionální předměty), a naopak potlačovat všechny ostatní intence (z nichž nejvíc leží Hejdánkovi na srdci intence, které se vztahují k „nepředmětnému" nitru některých skutečností, které je pochopeno na způsob vnitřku leibnizovských monád, případně intence vztahující se ke skutečnostem, které Hejdánek charakterizuje jako „ryze nepředmětné").

Zpředmětňující tendenci řecké pojmovosti pak Hejdánek chápe i jako vlastní příčinu krize evropské vědy a filosofie.[138] Cestou k překonání krize způsobené řeckou zpředmětňující pojmovostí pak podle Hejdánka nemůže být žádný návrat, a to ani speciálně návrat k narativitě, i když by k takové interpretaci jeho kritika pojmového zpředmětňování mohla svádět.[139] Hejdánek nechce pustit z ruky vyšší organizovanost myšlenkových aktů, jíž podle něj pojmovost nepochybně disponuje, ale usiluje o její opravu či kultivaci. Jako smysluplnou proto vidí snahu nikoli o prohloubení narativity, ale o jemnější rozlišení v rámci pojmovosti. Proto hovoří o pojmovém myšlení řeckého typu, aby naznačil, že řecká pojmovost může být jen jedním typem pojmovosti, jistěže význačným a nepochybně i úspěšným, ale zároveň trpícím podstatnými vadami. Tedy: podle Hejdánka je možné uvažovat i o jiném typu pojmového myšlení, které by si na rozdíl od pouhé narativity podrželo pojmovou přesnost, ale nepodlehlo jako řecká pojmovost

---

[138] Tímto popisem se Hejdánek vzdaluje od způsobu, jakým by o této krizi uvažoval Husserl, zejména ve svém pozdním období v *Krizi evropských věd*. Velmi zhruba řečeno, pro Husserla krizi zapříčinila sedimentace původních nahlédnutí do podoby pasivně přijímaných jazykových výtěžků; cestou z krize je pak návrat k původnímu náhledu fenoménů a nutnost neustálé reaktivace jejich smyslu.

[139] Návrat k narativitě není cestou ani pro Husserla. Reaktivace sedimentovaného významu spočívá v překonání vágnosti v užívání jazyka, jež je charakteristická pro narativní, jen asociativně strukturované významy, a upnutí se k jednoznačnosti jazykového výrazu. Více o tom v páté a šesté kapitole této práce.

tendenci zpředmětňovat veškerou skutečnost. Náčrt takového způsobu myšlení ovšem Hejdánek podává jen v málo zřetelných obrysech, takže si nelze neklást otázku, nakolik je jeho úsilí nakonec přesvědčivé.

Zaměřme se na popis řecké pojmovosti a nechme promluvit samotného Hejdánka, a to textem z jeho nejznámější knihy *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Jeho prostřednictvím pak již přejdeme ke slíbeným kritickým námitkám.

> *Řecká zpředmětňující pojmovost se po některých stránkách a v některých směrech velice osvědčila, ale dnes se nám stále úporněji připomíná její nedostatečnost a někdy dokonce její mystifikující charakter. Podstata nelegitimnosti řecké zpředmětňující pojmovosti může být naznačena v následujícím poněkud zjednodušeném popisu struktury podvojné intencionality. U každého pojmového myšlení je třeba rozeznávat sám akt myšlení od toho, co je myšleno, tedy myslící od myšleného (*cogitans *od* cogitatum*). A zmíněná podvojnost spočívá v tom, že ono „myšlené" je dvojí a nikoli pouze jedno. Akt myšlení je vnitřně, tj. ve svém faktickém průběhu, koordinován pojmem, zatímco jakoby „z vnějšku" je jeho směřování zároveň koordinováno intencionálním předmětem, který vůbec není ani součástí jeho průběhu, ani složkou tzv. reálného světa. Jedna složka intencí myšlenkového aktu je tedy nutně zaměřena k tomuto intencionálnímu předmětu, což je ovšem pouhý předmětný myšlenkový model, pojmový konstrukt. A teprve prostřednictvím této nerozpojitelné dvojice pojem – intencionální předmět je pak míněn „předmět reálný", tedy nějaká myšlenkově nekonstruovaná skutečnost.*[140]

V uvedeném citátu je *in nuce* přítomno všechno podstatné a nyní to budeme postupně rozebírat. Hejdánek nejprve tradičním způsobem rozlišuje myšlenku myslící a myšlenku myšlenou, tedy akt a jeho předmět, přidává ale dvě další jemnější rozlišení, jedno na noetické a druhé na noematické straně intencionální korelace, husserlovsky řečeno. Sama tato rozlišení ovšem již tak husserlovská nejsou, a to už na první pohled. Na noetické straně od sebe odlišuje akt a pojem, jejichž vztah je takový, že „akt (…) je (…) koordinován pojmem". Na noematické straně pak – a to je vlastním smyslem uvedené citace – rozlišuje „intencionální předmět", což je pro Hejdánka „pouhý předmětný myšlenkový model, pojmový konstrukt", a „reálný předmět", tedy „myšlenkově nekonstruovanou skutečnost". Prostřednictvím tohoto rozlišení pak chápe samu intencionalitu jako podvojnou: předmět myšlení je dvojí, nikoliv jeden.

Ponechme stranou dvojici akt – pojem (k té se podrobně dostaneme v následující kapitole) a věnujme se s plnou pozorností nejprve noematické straně. Podvojnost předmětu je motiv, který u Hejdánka najdeme na mnoha místech, stejně jako tvrzení, ve kterém objev této podvojnosti připisuje Husserlovi:

---

[140] Hejdánek, L., Místo úvodu. Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení, in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 17–18.

Starší filosofická tradice od řeckých počátků rozlišovala stále výrazněji „věc" skutečnou a „věc" míněnou, ale neodlišovala dost pregnantně subjektivní představu věci od pojmu věci (ještě u Kanta najdeme chápání pojmu jako nejpřesnější představy). Teprve od doby Husserlových Logických zkoumání *je tematizován ještě další člen v této krátké řadě, totiž intencionální objekt (předmět). Od té doby se konfúzní užívání termínů slovo, představa, pojem, (intencionální) předmět apod. stále nedaří překonat vyjasněním a upřesněním jejich významu.*[141]

První věc, která musí zarazit každého fenomenologicky orientovaného čtenáře, je terminologická. Termín „intencionální předmět" sice jasně terminologicky odkazuje k Husserlovi (podobně jako termín intencionální akt), ale Husserl by v souvislosti s intencionálním předmětem sotva mluvil o nějakém myšlenkovém modelu. Nad tím se v odkazu k právě ocitovanému místu pozastavuje například Václav Němec v disputaci s Ladislavem Hejdánkem z roku 2004:

Problematika předmětného a nepředmětného myšlení, jak ji vymezuje L. Hejdánek, je úzce spjata s jeho specifickou reinterpretací brentanovsko-husserlovského pojmu „intencionálního předmětu". Podle L. Hejdánka jsou intencionální předměty myšlenkové modely, jež konstruujeme ve vědomí a k nimž se vztahujeme svými intencionálními akty, abychom jejich prostřednictvím mínili myšlenkově nekonstruovanou skutečnost.[142]

V jiném textu už Václav Němec otevřeně píše, že Hejdánek od Husserla přejímá „intencionální předmět" jen jako termín, aby ho naplnil svým vlastním významem:

Hejdánek si termín „intencionální předmět" vypůjčuje od Husserla, avšak dává mu dosti odlišný význam: zatímco pro Husserla je intencionální předmět prostě předmětným korelátem jakéhokoli intencionálního aktu, pro Hejdánka je intencionální předmět specifickým myšlenkovým modelem, jejž konstruujeme ve vědomí a jehož prostřednictvím se právě vztahujeme ke skutečnosti.[143]

V uvedené citaci je tedy vznesena vážná pochybnost, zda z Hejdánkovy strany nejde, pokud ne rovnou o dezinterpretaci Husserla, tedy přinejmenším o velmi výraznou a neortodoxní reinterpretaci, které si ovšem Hejdánek není dost jasně vědom, ba naopak, že jeho formulace působí téměř dojmem, jako by jen rekapitulovala něco, na čem se všichni běžně shodují.

Druhá věc, která s předchozí těsně souvisí, se týká vztahu mezi Hejdánkem vyznačenými dvěma předměty, intencionálním a „reálným". Tento vztah je totiž

---

[141] „Idea × myšlenka", MD 031018–2 (18. 10. 2003).
[142] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], in: *Reflexe*, 2005, č. 28, s. 112.
[143] Němec, V., Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti, s. 177 (poznámka 48).

Hejdánkem vykládán tak, že ke skutečnosti („reálnému" předmětu) se myšlenkově vztahujeme „jakoby prizmatem intencionálního předmětu", jak píše v *Nepředmětnosti* jen o kousek dál za výše uvedeným citátem.[144] V *Logických zkoumáních* sice nacházíme důležitou koncepci, podle které je předmět (intencionální předmět v Husserlově smyslu) míněn prostřednictvím významu, ale formulována takto působí Hejdánkova myšlenka na první pohled jako zjevné nepochopení či dezinterpretace Husserla, jak upozorňuje například Petr Rezek:

> *„Přinejmenším od dob Brentanových a Husserlových se silně rozšířilo povědomí o tzv. intencionalitě vědomí, tj. o té zvláštní vlastnosti vědomí, že je vždy vědomím a myšlením něčeho (event. na něco)."*[145] *To je ovšem dosti povrchní charakteristika Brentanova a Husserlova objevu, protože pomíjí důležitou okolnost, že různá vztaženost s sebou nese různé předměty. Nelze proto s Husserlem říci, co tvrdí Hejdánek, že „předmětnost intencionálního objektu" je „protaženě promítnuta do skutečnosti samé".*[146] *Pro Husserla je právě skutečnost sama intencionálním předmětem, kdežto Hejdánek intencionální předmět vědomí redukuje na předmět myšlení. (…) Nevíme ovšem, proč této argumentaci dát přednost např. před Husserlem, který takto skutečnost a intencionální předmět neodděluje a předmět nezužuje jako Hejdánek, nýbrž odlišuje více typů předmětů, které jsou ustavovány odlišnými akty vědomí (a nikoliv jen protažením Hejdánkova předmětu na skutečnost).*[147]

Rezkova výhrada tedy nejenom že popírá Hejdánkovu myšlenku „promítání" myšlenkového modelu do skutečnosti, ale přímo odmítá Hejdánkovu podvojnost mezi intencionálním a ontickým předmětem: žádné takové „předměty" podle Rezka Husserl nerozlišuje a myslí naopak vždy jen na ten jediný předmět, který je aktem míněn. Není proto divu, že fenomenologicky orientovaným kritikům se zdá být nasnadě, že Hejdánek se husserlovskou fenomenologií zabýval nedostatečně, takže si není dost dobře vědom jejích distinkcí. Že – máme-li parafrázovat formulaci Filipa Karfíka, která se původně týkala Hejdánkova zjednodušování celé „západní filosofické (metafyzické) tradice" – i krajinami fenomenologie „prochází Hejdánek v botách takřka sedmimílových".[148]

Zde by bylo možno skončit – a s uvedeným závěrem se většinou také spokojují ti, kdo se někdy pokoušeli s Hejdánkem myšlenkově utkat. Naším úmyslem je ale nezůstat

---

[144] Hejdánek, L., Místo úvodu. *Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení*, s. 18.
[145] Petr Rezek ve svém textu cituje Hejdánkovu formulaci z článku „Pojetí pravdy a jeho méontologické předpoklady", který vyšel v samizdatovém sborníku Havel, V., *Hostina. Filozofický sborník,* Edice Expedice, Praha 1985. Totéž viz Hejdánek, L., Pojetí pravdy a jeho méontologické předpoklady, in: *Reflexe*, 1990, č. 1, s. 2.1–12.
[146] Tamtéž.
[147] Rezek, P., Havlova filosofická hostina, in: týž, *Filosofie a politika kýče*, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku – Richter, Praha 1991, s. 17–18.
[148] Karfík, F., Hejdánkova filosofie nepředmětnosti, in: *Kritický sborník* 17, 1997, č. 1, s. 66.

u nalezených rozporů, nýbrž sestoupit o něco hlouběji a prozkoumat uvedené výhrady i celek Hejdánkova pojetí detailněji. Na základě toho se může ukázat, že některé rozpory mohou být jen zdánlivé, zatímco jiné jsou projevem vědomé a z Hejdánkovy strany dokonce programové distance od Husserla. Takové „rozpory" pak mohou odhalit důležité souvislosti, které původně stály stranou Husserlova zájmu, a zprostředkovat nový pohled i na samotnou husserlovskou fenomenologii.

3.2 Idealita jako ryzí předmět

Otázka, kterou si musíme nyní položit, tedy zní: nakolik je možné opravdu tvrdit, že Hejdánek ve své představě podvojnosti intencionálního a ontického předmětu opravdu navazuje na Husserla? A jak těsná či naopak volná je tato eventuální návaznost? Anebo je případnější Hejdánkovu koncepci vnímat jako na Husserlovi nezávislý, samostatný myslitelský výkon – a Hejdánkovy explicitní odkazy k Husserlovi nebrat tak docela vážně? Odpověď na tyto otázky se dále rozpadá na dvě roviny: zaprvé již zmíněnou rovinu věcnou (nakolik se tu jedná o stejnou myšlenku, byť Hejdánkem vyjádřenou prostřednictvím odlišných pojmů, tedy v jiné systematické souvislosti), zadruhé rovinu čistě terminologickou (nakolik je možné tvrdit, že je Hejdánek konformní s Husserlem co do použití konkrétních termínů; přednostně nás to bude zajímat u termínu „intencionální předmět"). Na tyto otázky se nyní pokusíme postupně odpovědět. Abychom tak mohli učinit, bude nutné zároveň s tím více a více pronikat do dalších souvislostí Hejdánkovy koncepce.

Hejdánkův vztah k fenomenologii utvářela jednak četba Husserla a dalších na Husserla navazujících autorů (obrázek o tom si můžeme udělat z *Myšlenkových deníků*, které obsahují množství polemických poznámek k Husserlovi, jak je Hejdánek formuloval přímo nad četbou Husserlových spisů), jednak osobním kontaktem s hlavní postavou české fenomenologie, s Janem Patočkou. S ním se Hejdánek poznal už jako student, když krátce po válce navštěvoval Patočkův seminář zaměřený na četbu Husserlových *Logických zkoumání*. Ve svých vzpomínkách se Hejdánek k tomuto semináři opakovaně vrací jako k formujícímu zážitku, který mu ukázal, jak má vypadat skutečně odborná filosofická práce. U jiných svých učitelů, jako třeba u Jana Blahoslava Kozáka, který mu byl svými filosofickými východisky nepochybně bližší než Patočka, tuto úroveň postrádal.[149]

Kontakty s Patočkou pak Hejdánek udržoval až do konce Patočkova života. Setrvával vůči Patočkovi v kritické distanci, která pramenila z toho, že Hejdánek se nikdy

[149] „Patočka byl jediný, u něhož jsme poznali, co to je metodický filosofický postup a zejména co to je filosofická práce na současné úrovni. Myšlenkovým zaměřením a celou strukturou filosofických pozic mi byl mnohem bližší J. B. Kozák, ale ten se bohužel po válce spokojoval už jen komentováním a popularizováním, byť nejednou pronikavým a přesvědčivým. Ale vysokou laťku nám všem postavil opravdu jen Patočka." Hejdánek, L., *Dopisy příteli*, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, dopis č. 7, s. 45.

neidentifikoval s fenomenologií jako takovou; patrně nejkoncentrovaněji jsou Hejdánkovy výhrady v tomto směru vyjádřeny v článku *Fenomén, zkušenost a kritická reflexe (K problému „radikální fenomenologie“)*.[150] Navzdory kritickým výhradám ale Patočka mladého Hejdánka nepochybně ovlivnil (nepochybně více, než se běžně má za to) a je zjevné, že byl pro Hejdánka silnou autoritou či význačným orientačním bodem i ve věci husserlovské fenomenologie. Z Patočkových fenomenologických textů četl Hejdánek zvláště habilitační spis *Přirozený svět jako filosofický problém*; o tom, jak se s ním později kriticky vyrovnával, najdeme doklady v *Myšlenkových denících*.[151]

Jako podklad k řešení otázky, nakolik je Hejdánkův výklad konformní s Husserlem, a to nejprve po věcné stránce, můžeme najít vhodnou pasáž právě u Patočky, v jeho doktorské disertaci *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku* z roku 1931. Hejdánek sice Patočkovu doktorskou práci patrně nikdy nečetl,[152] je ale nanejvýš pravděpodobné, že se s takovýmito či podobnými výklady opakovaně setkával, ať už na zmíněném semináři nebo osobních v rozhovorech, a že měly na strukturaci Hejdánkova myšlenkového světa výrazný vliv. A nejen to: inspirovaly jeho vlastní, již samostatné uvažování dalším směrem, který Hejdánek sám mohl pokládat za konzistentně husserlovský.

Poznamenejme, že u Hejdánka takový postup není neobvyklý; jako myslitel usilující o vlastní systém vždy domýšlel koncepce jiných velmi svobodným způsobem a často za jejich vlastní hranice. To vedle nepopiratelné inspirativnosti způsobuje obtíže při snaze zařadit takovéto „vypůjčené“ a podle potřeby upravené myšlenky nebo i celé myšlenkové souvislosti do původních kontextů. Právě takový případ tu nyní sledujeme.

Mladý Jan Patočka resumuje na začátku třicátých let Husserlovo fenomenologické východisko následujícími slovy:

> *Základním momentem transcendentální analýzy je* ***objev ireálních složek ve vědomí****. Mimo reální obsah mají zážitky svůj „ireální“ smysl, kterému Husserl říká noema. Noema není reální věc v přírodní souvislosti, nýbrž obsahuje „smysl“ intencionálního aktu. S přírodním faktem, ani s psychologickým, nemá vůbec nic společného, je to čistě imanentní složka zážitku, která nemůže být od něho odmyšlena. (…) Noema tedy není, jak již řečeno, reální součást vědomí, za takové se dají považovat pouze „hyletická data“ a je oživující intence. Intenci příslušnou určitému noematu nazývá Husserl noesis.* ***Noema není dále sám předmět vědomí; intencionální vztah noese k noematu není vztah vědomí k předmětu, nýbrž sám noematický smysl obsahuje opět jádro, kterým se***

[150] Hejdánek, L., Fenomén, zkušenost a kritická reflexe (K problému „radikální fenomenologie“), in: *Reflexe*, 2006, č. 31, s. 3–18.
[151] K tomu srov. např. MD 85–019 (24. 1. 1985) nebo 85–055 (6. 2. 1985). Pro Hejdánka důležitějšími byly samozřejmě ještě jiné Patočkovy texty, zejména ty z období tzv. negativního platonismu, avšak z jiného hlediska, než které tu sledujeme.
[152] Podle Hejdánkova ústního svědectví. Patočkova doktorská práce vyšla tiskem poprvé až v sebraných spisech v roce 2008.

> ***vztahuje k předmětu. Tak intencionální vztah vědomí k předmětu je paralelní oboustranný vztah noese i noematu na předmět**, který se tu projevuje jako X-pól vědomí, jemuž patří všecky atributy noematického smyslu. Toto „určitelné X v noematickém smyslu" může zůstat identické ve změně predikátů; tak strom zůstává „týž strom", když (např. obcházením kolem něho) se kontinuálně mění noematický smysl.*[153]

Zastavme se u první zvýrazněné formulace, která mluví o „objevu ireálních složek ve vědomí", přičemž „ireálních" tu znamená – v námi rekapitulované husserlovské terminologii – tolik co „ideálních". Pokud odmyslíme drobnou nepřesnost, že se v pravém smyslu nejedná o složky „ve vědomí", ale o něco, co je vůči vědomí transcendentní (a toho si je Patočka samozřejmě dobře vědom, jak je vidět už o chvíli později, tj. že „noema […] není […] reální součást vědomí"),[154] je v kontextu předchozích dvou shrnujících kapitol zřejmé, jaký objev má Patočka na mysli.

Struktura „akt – předmět", jak jsme ukázali, není u Husserla brána za blíže nerozlišený celek, ale je detailně diferencována nejprve rozlišením významu jakožto dalšího členu intencionálního vztahu (v *Logických zkoumáních*) a následně znovu prohloubena vypracováním pojmu noema (v období *Idejí I*). Podstatnou komponentou tohoto vypracování je Husserlovo docenění obecných předmětů (idealit, kategorialit), jejichž „existence" (kterou samozřejmě nelze zaměňovat s existencí v empirickém slova smyslu) je klíčová, jak jsme viděli, například pro Husserlovu teorii eidetické variace.[155] Ale v zaměření na ideality můžeme spatřovat i charakteristiku Husserlovy filosofie jako takové – všechno se u Husserla v posledu nějakým způsobem odnáší k názoru časově neproměnných ideálních předmětů, který je potřeba vzít filosoficky vážně. Oproti starším stanoviskům, se kterými Husserl polemizoval, je docenění a upřesnění místa idealit v našem poznání, ale následně i eventuálního místa idealit v řádu skutečnosti vlastním přínosem a vlastně vážným objevem, který Husserl učinil. Jedná se zároveň o motiv, se kterým se vyrovnává i podstatná část pohusserlovské fenomenologie.[156]

---

[153] Patočka, J., Pojem evidence a jeho význam pro noetiku, s. 109–110.

[154] V této věci se k husserlovskému dědictví explicitně hlásí i Ladislav Hejdánek, když se ohrazuje vůči stejné nepřesnosti formulované Václavem Němcem v rámci disputace pořádané ETF UK v roce 2004: *„Němec např. opakovaně zdůrazňuje, že intencionální předmět je pro mne model myšlenkový, který konstruujeme ve vědomí. Pracuje s tím však dál, jako by to znamenalo, že ten model je pro mne součástí vědomí, což mi však jen – bez výslovné formulace – podsouvá. Proto bych chtěl zdůraznit, že ne vše, co je ‚výsledkem' aktů vědomí, zůstává v rámci těchto aktů tohoto konkrétního vědomí, ale že se člověk může vracet k některým již myšleným, tj. ve vědomí vytvořeným, ‚výsledkům', aniž by je musel zcela od začátku znovu vymýšlet a formovat."* Hejdánek, L., Odpověď Ladislava Hejdánka Václavu Němcovi [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], s. 123.

[155] Eidetickou variaci označoval Husserl v období *Logických zkoumání* jako „ideující abstrakci"; o té jsme jednali v obou úvodních kapitolách; nejedná se tedy o nový pojem.

[156] „Fenomenologie je neoddělitelná od nauky o obecninách či, jak praví Husserl, podstatách (Wesen)." Čapek, J., *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, Filosofia, Praha 2012, s. 285.

Z dosavadních úvah zatím víme o husserlovských idealitách tolik, že se s nimi nelze setkat jinak než v rámci intencionálního vztahu, neboť postrádají jakýkoli časoprostorový výskyt. Z hlediska Husserlova přístupu je možné se s takovou charakteristikou spokojit, odrazit se od ní a zkoumat možnosti intencionální danosti idealit v čistě funkčním ohledu. Pokud se ale nechceme uzavřít v mezích narýsovaných Husserlem (jenž v souvislosti s idealitami neřeší jejich „bytí", nýbrž zejména možnost jejich „názoru"), můžeme se právem ptát, o jaký typ skutečností se jedná, případně zda (a v jakém smyslu) se vůbec jedná o nějaké skutečnosti.

Možnosti takovéhoto položení otázky si byl nepochybně vědom i Jan Patočka, jak dokládá jiný citát, tentokrát z *Přirozeného světa*, tedy ze spisu, který Hejdánek dobře znal:

> *Je to zejména vnější terminologická shoda s některými motivy platónskými, která tu* [ze strany Husserlových kritiků] *vedla často k úplnému zavrhování postupu, který byl v* Logických zkoumáních *pouze zhruba narýsován a teprve v pozdější době podrobněji vypracován. Ke zmatku přispělo, že postup rozeznání identického eidos označil Husserl jako ideaci či eidetický názor (Wesenschau, Wesenserschauung); to zní podobně jako platónská nad každou diskursivní* διάνοια *povýšená* ἐπιστήμη*, přímé zření „ideálního jsoucna", a poněvadž Husserl to byl, který v prvním dílu* Logických zkoumání *propagoval čistou logiku bolzanovského, tj. platonicko-leibnizovského ražení,* ***a v druhém díle mluvil o „ideales Sein des Spezies" (přičemž se ovšem ohrazoval proti každé* realizaci *ideálna)****, leželo nasnadě identifikovat jeho nauku o poznání ideálního s platónským intuicionismem (ovšem v interpretaci moderní!). (…)* ***Zapomíná se, že termínem „ideální bytí" nemínil Husserl řešit, nýbrž pouze naznačit problém****; právě co námi uvedeno, dosvědčuje, že bytí „ideálních předmětů" a „ideálních vztahů" nelze si myslit bolzanovsky naivně jako absolutně nezávislé na subjektu, nýbrž že k jejich ontologickému smyslu patří, že* ***mohou principiálně být dány jenom v naznačené intelektuální aktivitě****.*[157]

Uvedený citát samozřejmě v první řadě potvrzuje to, co je klíčové pro pochopení Husserlova pojetí intencionality ve vztahu k idealitám a co už bylo připomenuto i v předchozích kapitolách: že Husserlovu teorii idealit nelze pokládat za reprízu platonismu. Vedle tohoto akcentu ale Patočka svědčí i o tom, že otázku vymezení ontologického statusu idealit Husserl zde vlastně nezodpověděl; díky svému

---

[157] Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém, in: týž, *Fenomenologické spisy I*, s. 182–183. Zvýraznil V. T. Patočka se k tomuto problému vrací i ve výrazně pozdějších textech, například v článku „Husserlova nauka o eidetickém názoru a její současní kritikové" z roku 1965. V souvislosti s Hejdánkovou myšlenkou podvojnosti intencionálního vztahu stojí mimochodem za povšimnutí, že v první části tohoto článku vyvrací Patočka Adornovu kritiku Husserla, který podle Adorna zbytečně zdvojuje jednotlivinu tím, že ještě přidává *eidos*. Viz Patočka, J., Husserlova nauka o eidetickém názoru a její současní kritikové, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence: publikované texty z let 1965–1977*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 177.

fenomenologickému přístupu ji však produktivním způsobem otevřel jako důležitý filosofický problém: jak chápat bytí těchto obecných předmětů, případně zda jim vůbec nějaké bytí přisuzovat?

Kontext uvedené citace se pak týká „metodického postupu (…) získání apriorních generalit“,[158] jež „není dílem pouhé abstrakce ve smyslu nauk moderního empirismu a kantismu, (…) nýbrž předpokládá zaměření na podstatné, jehož partikularizacemi jsou fakta, od nichž se vychází“.[159] A Patočka pokračuje popisem „techniky“ ideující abstrakce (eidetické variace), prostřednictvím které je nám přístupna celá oblast ideálních předmětů a jejich vztahů. Objev této techniky, která teprve v odpovídajícím smyslu otevírá svět obecnin, byl opravdu záležitostí *Logických zkoumání*, i když „byl v *Logických zkoumáních* pouze zhruba narýsován“ a se vší metodickou důsledností „teprve v pozdější době podrobněji vypracován“.

Husserlův přínos tedy nespočívá v tom, že by byl historicky prvním filosofem majícím smysl pro ideality, ale v tom, že jako první dokázal dát idealitám odpovídající smysl. Tento smysl byl nalezen, jak připomíná Patočka a jak už jsme viděli v předchozích kapitolách, na úzké stezce vedoucí mezi brentanovským nominalismem a platónskou představou ideálního, na subjektu nezávislého bytí. Klíčový důsledek o povaze idealit je pak zformulován na konci uvedené citace: k jejich „ontologickému smyslu patří, že mohou principiálně být dány jenom v naznačené intelektuální aktivitě“. Tedy prostřednictvím intencionality a zejména výkonu ideující abstrakce.

Z Hejdánkova pohledu proto může Husserlův přínos spočívat v několika klíčových bodech, které můžeme také chápat jako tři těsně spolu související Husserlovy objevy. Jde jednak o objev říše idealit, které ovšem nesmějí být chápány platónsky, tedy jako na výkonu intencionality nezávislé bytí, které ale zároveň nejsou redukovatelné na čirou subjektivitu, protože jsou každému vědomí (reelně) transcendentní. Dále můžeme mluvit o Husserlově objevu „variativní techniky“ (metodě eidetické variace), která je skutečnou branou do této říše idealit. A za třetí o důležitém odhalení toho, že ideality se zásadním způsobem podílejí na výkonu našich aktů, takže lze opravdu (byť stále ještě dosti předběžně) mluvit o jisté podvojnosti ve vztahu k vlastnímu předmětu nějakého aktu.

Všechny tři body, ale zejména třetí z nich, podle nás představují klíč k porozumění Hejdánkovu pojmu intencionální předmět. Až v jejich světle je pochopitelná Hejdánkova teze, že „teprve od doby Husserlových *Logických zkoumání* je tematizován ještě další člen (…), totiž intencionální objekt (předmět)“. Terminologicky případnější by samozřejmě bylo mluvit o noematu, přesněji pak o noematickém jádru, což jsou ovšem pojmy vypracované až v pozdějším období kolem *Idejí I*. Zároveň jsme ale v minulé kapitole viděli, že přístup k noematickému zkoumání intencionality byl otevřen již v *Logických*

[158] Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém, s. 181.
[159] Tamtéž.

zkoumáních, přestože zde ještě korelativní struktura intencionálního předmětu (zde v Husserlově pojetí) nebyla dostatečně projasněna.

Proto se zdá být nasnadě, že mluví-li Hejdánek o intencionálním předmětu, má na mysli takovouto husserlovskou idealitu – a v tomto duchu se pokusíme dál jeho pojem intencionálního předmětu také vykládat. Později se ukáže nutnost více diferencovat, neboť se tu nejedná o dokonalé krytí: ne každá idealita v Husserlově smyslu je intencionálním předmětem ve smyslu Hejdánkově (pouze ta, kterou Husserl nazývá skutečným kategoriale); k takové úvaze ovšem bude zapotřebí vyložit Hejdánkovu koncepci pojmového myšlení podrobněji. Prozatím ale budeme pracovat se zatím dosaženým přiblížením, že hejdánkovský „intencionální předmět" je ne-časovou husserlovskou idealitou.

Terminologicky nazývá Hejdánek nazýván tento předmět jako „intencionální" právě proto, že na rozdíl od předmětu „ontického", jemuž obecně náleží časoprostorová empirická danost, může být hejdánkovský intencionální předmět dán výhradně v rámci intencionálního vztahování. O takovýchto „intencionálních předmětech" tedy platí to, co uvádí Jan Patočka výše: že „k jejich ontologickému smyslu patří, že mohou principiálně být dány jenom v naznačené intelektuální aktivitě". A z druhé strany se Husserl podle Patočky vždy právem „ohrazoval proti každé *realizaci* ideálna", tedy proti každému chápání bytí idealit jako analogie ke způsobu bytí empirických realit.[160]

Odpověď na otázku po bytostném určení idealit, jak jsme vyložili v první kapitole, byla Husserlem odvozena jako přímý důsledek odpovídajících charakteristik intencionálního vztahování. Metodicky neutrální deskriptivní analýza typů prožitků, jimiž se k idealitám vztahujeme, vede Husserla k závěru, že bytí idealit je třeba pochopit jako platnost, která dospívá k danosti v evidentním soudovém aktu, který o idealitě něco platného vypovídá; bytí idealit je proto vykazatelné jen v odkazu k platnosti jistých soudů, které o nich vypovídáme a které jsou nepochybně pravdivé. Reálný předmět naproti tomu Husserl určuje jako předmět možného smyslového (prostého) vnímání. Z hlediska časovosti pak mohou být ideality určeny také jako možné identické subjekty takových predikací, jejichž platnost neimplikuje nic časového, zatímco jednotliviny jsou naopak možné identické subjekty predikací, jejichž platnost implikuje časové.[161]

Jak by na otázku po způsobu bytí husserlovských idealit odpověděl v rámci svého vlastního systému Hejdánek? Předně by připomněl, že už podle Aristotela se slova jako „jsoucí", „jsoucno" nebo „jest" vypovídají konfuzně o různých rodech, a tedy v různých významech, čehož si musí být filosof neustále vědom. Už přinejmenším od Eleatů jsou podle Hejdánka jako „jsoucna" označovány také ideality. To je ovšem problém, neboť podle něj „žádná taková ‚jsoucna' neexistují, přesněji, nejsou skutečnými jsoucny, nýbrž

[160] Zvýraznil Jan Patočka.
[161] Zde odkazujeme na závěrečnou část první kapitoly.

jen myšlenkovými modely, jimž ve skutečnosti nic samostatně existujícího neodpovídá“.[162] Geometrické obrazce ani čísla, tedy tradiční příklady idealit, nikde ve světě nenajdeme.[163] Přesto „ke zkoumání skutečnosti jsou jak čísla, tak geometrické struktury velmi užitečné“.[164] Můžeme se proto ptát, v jakém smyslu mohou ideality „odpovídat“ či „neodpovídat“ nějaké reálné skutečnosti, například tehdy, když „spočítáme nějaké vybrané skutečnosti a řekneme, kolik jich ‚jest‘“.[165] Tímto „jest“ v našem konkrétním příkladu zjevně nikterak nevypovídáme o bytí nějaké ideality (čísla, počtu), ale spíše vztahujeme určité námi koligované skutečnosti k jisté idealitě.

U Hejdánka se ovšem ve vztahu ke skutečnosti setkáváme s pojetím, které sféru skutečnosti neomezuje jen na aktuálně existující jsoucna, ale počítá také se skutečnostmi, které specifickým způsobem nejsou, tj. nejsou jsoucí, ale nelze je ztotožnit s nicotou, s „ničím“ v plném slova smyslu. Tyto skutečnosti Hejdánek označuje jako ryze nepředmětné. Aniž bychom se Hejdánkovu pojetí skutečnosti chtěli v této práci věnovat komplexně,[166] můžeme zhruba naznačit, že Hejdánek do rámce toho, co pokládá za skutečné (tj. za skutečnost), řadí na prvním místě pravá jsoucna (což jsou reaktibilní „srostlice“ předmětné a nepředmětné neboli vnější a vnitřní stránky; například živé organismy, ale také molekuly, atomy a subatomární částice), dále jsoucna nepravá, kterých je ovšem co do typů celá řada (od hromad nijak neintegrovaných pravých jsoucen přes kolektivní či společenské kvazi-subjekty až například po umělecká díla, která mají také vnitřní i vnější stránku, tyto dvě stránky ale nejsou „srostlé“ do integrovaného celku); a nakonec sem patří i zmíněné skutečnosti ryze nepředmětné.

Naznačená škála toho, co je podle Hejdánka možné zahrnout pod pojem skutečnosti, by nás mohla svádět k úvaze o jisté symetrii: že by sféra skutečnosti u Hejdánka zahrnovala škálu od ryze nepředmětných skutečností přes všemožné „kombinace“ (či „srostlice“) předmětného a nepředmětného až po ryzí předměty – o myšlenkových modelech totiž Hejdánek mluví také jako o „ryzích předmětech“ či „ryzích předmětnostech“. Představa této schematické symetrie ovšem u Hejdánka neplatí, protože právě ryzí předmětnosti pro něj nejsou skutečnostmi ve vlastním smyslu, ale nanejvýš jakýmisi pseudoskutečnostmi: „žádná skutečnost, nezávislá na nás, není ryze předmětná; ryzí předmětností je charakterizována jen ‚pseudoskutečnost‘ geometrických obrazců nebo čísel apod. V celém

---

[162] MD 040118–2 (18. 1. 2004).
[163] K tomu srov. též např. Hejdánek, L., „Pokrok“ jako téma a tzv. „víra v pokrok“, in: *Dějiny – teorie – kritika* 6, 2009, č. 2, s. 302–303.
[164] MD 040118–2 (18. 1. 2004).
[165] Tamtéž.
[166] Podrobnější výklad se najde v různých Hejdánkem publikovaných článcích a zejména v knize *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Výklad hlavních rysů Hejdánkovy koncepce pravých a nepravých jsoucen zaměřený na přírodní skutečnosti lze také najít v článku Tollar, V., Panpsychistické motivy ve filosofii Ladislava Hejdánka, in: Kohák, E., Trnka, J. (eds.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, Filosofia, Praha 2012, s. 287–300.

Vesmíru nenajdeme nikde žádný čtverec ani kružnici, žádné číslo 222 nebo 777 – a to jsou ryzí ‚předměty' (intencionální nebo ‚ideálné')".[167]

Předmětnost ryzích předmětů totiž podle Hejdánka nemůžeme chápat stejným způsobem jako předmětnou (vnější) stránku běžných časoprostorových jsoucen, a uvažovat tak, že ryzí předměty nemají žádnou vnitřní stránku ve smyslu niternosti leibnizovské monády. (Vnitřní stránku jsoucen chápe Hejdánek v návaznosti na Leibnize, který uvažuje o niternosti, tedy o vnitřní stránce svých monád, jako o rozhodující scéně každého skutečného dění.[168]) Taková úvaha v případě idealit by byla matoucí a postrádala by jakýkoli rozumný smysl. Ryzí předměty nejsou nic podobného srostlicím, kterým jen z nějakého důvodu chybí vnitřní stránka. Hejdánek reflektuje podstatnou „homonymii slova ‚předmětný', protože znamená něco zcela jiného, mluvíme-li o předmětném myšlení, anebo mluvíme-li o předmětných skutečnostech".[169]

Předmětnost idealit tak není možné ztotožňovat s předmětností, kterou vypovídáme v souvislosti se skutečností, neboť ideality nejsou pro Hejdánka součástí skutečnosti, a to navzdory tomu, že mohou být intencionálně dány, a to dokonce adekvátně. Pojetí předmětnosti v případě idealit proto neznamená, že by se jednalo o vnější stránku nějaké skutečnosti, nýbrž že jde o předmětnost (jako vlastnost) pouze myšlenkově konstruovanou: „Pod ‚předmětností' a ‚nepředmětností' máme tedy na mysli povahu (charakter) skutečností samých; naproti tomu ‚předmětnosť' tzv. intencionálních předmětů ponecháváme nyní stranou, protože jde o předmětnost myšlenkových konstrukcí, a tedy o předmětnost konstruovanou."[170]

Fenomenologicky se tato homonymie projevuje tak, že časoprostorové reality mohou být dány vždy jen v konkrétních odstíněních a jejich poznání proto není nikdy definitivní, zatímco ideality mohou být intencionálně dány „v úplnosti", adekvátně, neboť jsou právě svým vlastním obsahem, který nemohou nijak překročit. To je nejlépe vidět na předmětech matematiky: konkrétní číslo musí mít člověk před sebou jako předmět, anebo vůbec neví, o co se jedná; s číslem se nelze jinak setkat. „Není žádná jiná sedmička než ta,

---

[167] MD 040315–5 (15. 3. 2004). Nebo jinde: „Z toho je tedy také zjevné, že je třeba, ba dokonce nutno rozlišovat skutečnosti, které mají obě stránky, tj. nepředmětnou i předmětnou, a skutečnosti, které jsou pouze a ryze nepředmětné. Je tu ovšem otázka, zda v některých případech můžeme mluvit o ryzích předmětech, tj. o skutečnostech, které mají pouze stránku předmětnou. Sám jsem nakloněn v těchto případech (tj. pokud jde o již zmíněná určitá čísla nebo geometrické obrazce a tvary apod.) neužívat slova ‚skutečnost'. Ale to vlastně není otázka zásadní, nýbrž spíše jen terminologická. (Pokud slovo ‚skutečnost' odvozujeme od slova ‚skutek', můžeme ‚skutečnost' chápat nejen jako to, co má ve ‚skutku' svůj původ, ale rovněž jako to, co ke ‚skutku' vede, tedy jako produkt, výsledek aktivity, nejen jako její zdroj.)" MD 130302–1 (2. 3. 2013). Srov. též MD 050717–3 (17. 7. 2005) a 080520–2 (20. 5. 2008).

[168] Písemná příprava pro Hejdánkův přednáškový cyklus *Skutečnost – Co je to „skutečnost"? Je skutečné jen to, co „jest"?* na ETF UK v zimním semestru 2003/2004. Srov. též Tollar, V., Panpsychistické motivy ve filosofii Ladislava Hejdánka.

[169] MD 040123–1 (23. 1. 2004).

[170] Tamtéž.

kterou má člověk před sebou," říká Hejdánek.[171] Když někdo jiný myslí sedmičku, když ji má před sebou, je to opět tatáž sedmička. Přesto se nedá říci, že je někde nějaká sedmička nezávislá na výkonu intencionality. A proto se také nemůže stát, že by nám tatáž sedmička (tedy sedmička ve stejném myšlenkovém kontextu) mohla někdy v budoucnu ukázat ještě svou jinou, „odvrácenou stranu", jak to známe ze světa empirických realit.

Teprve v tomto smyslu tedy Hejdánek mluví o „intencionálních předmětech" jako o „ryzích předmětech" a tvrdí, že „v tomto světě žádné ryzí předměty neexistují, ale jsou myslitelné".[172] Jen deskriptivní, od ontologických otázek zprvu osvobozené zaměření fenomenologické analýzy umožnilo Husserlovi rozkrýt tuto jejich zvláštní a zcela výjimečnou vlastnost.

Dílčí závěr, který z tohoto zkoumání povahy bytí hejdánkovských intencionálních předmětů plyne, můžeme proto formulovat následovně. Přestože se Hejdánek neshodne s Husserlem na vymezení povahy bytí časoprostorových skutečností (do námi uvedeného Husserlova výměru jednotlivin jako „možných předmětů smyslového [prostého] vnímání" se nevejdou pravá jsoucna, resp. především jejich vnitřní stránka), shodl by se patrně s Husserlem v tom, že bytí ryzích předmětností lze vykázat pouze intencionálně, prostřednictvím evidentní platnosti o nich vypovídajících soudů. Ani tak by je ale Hejdánek nepokládal za skutečné v pravém smyslu, ale za zvláštní výjimku, za jakési pseudoskutečnosti, které postrádají existenci, ale vykazují jistou, dokonce apodikticky jistou soudovou platnost.

3.3 Teorie noematické reference

Po předběžném objasnění Hejdánkova pojmu „intencionální předmět" a po prvním upřesnění jeho specifického vztahu k Husserlově koncepci (který jistě není tak přímočarý, jak tvrdí Hejdánek, nicméně přesto je relevantní) teď musíme rozebrat ještě druhou výše uvedenou námitku. Ta míří na podvojnost intencionality vzhledem k intencionálnímu a ontickému předmětu, a speciálně na tezi o „promítání" vlastností intencionálního předmětu do skutečnosti. Znovu se můžeme obrátit k již citovanému Patočkovu souhrnu Husserlova filosofického východiska, přičemž se zaměříme se na jeho další, zatím nepojednanou část:

> *Základním momentem transcendentální analýzy je objev ireálních složek ve vědomí. Mimo reální obsah mají zážitky svůj „ireální" smysl, kterému Husserl říká noema.* ***Noema není reální věc v přírodní souvislosti, nýbrž obsahuje „smysl" intencionálního aktu. S přírodním faktem, ani s psychologickým, nemá vůbec nic společného****, je to čistě imanentní složka zážitku, která nemůže být od něho odmyšlena. (…) Noema tedy není, jak*

[171] Tamtéž.
[172] Osobní rozhovor s L. Hejdánkem v Písku 11. 9. 2013. Nahrávka v Archivu Ladislava Hejdánka.

již řečeno, reální součást vědomí, za takové se dají považovat pouze „hyletická data“ a je oživující intence. Intenci příslušnou určitému noematu nazývá Husserl noesis. Noema není dále sám předmět vědomí; intencionální vztah noese k noematu není vztah vědomí k předmětu, nýbrž sám noematický smysl obsahuje opět jádro, kterým se vztahuje k předmětu. ***Tak intencionální vztah vědomí k předmětu je paralelní oboustranný vztah noese i noematu na předmět, který se tu projevuje jako X-pól vědomí, jemuž patří všecky atributy noematického smyslu. Toto „určitelné X v noematickém smyslu“ může zůstat identické ve změně predikátů****; tak strom zůstává „týž strom“, když (např. obcházením kolem něho) se kontinuálně mění noematický smysl.*[173]

Při vědomí zvláštní povahy idealit tu Patočka v návaznosti na Husserla odlišuje ideální smysl intencionálních prožitků (noema) od reálného (tj. psychologického) obsahu (kam spadají „‚hyletická data‘ a je oživující intence“), ale také od vůči vědomí transcendentního předmětu: „noema není reální věc v přírodní souvislosti“, „s přírodním faktem, ani s psychologickým, nemá vůbec nic společného“ – jak již víme, noema je idealitou.

V rámci intencionálního vztahu noese k předmětu je tak na noematické straně možné konstatovat dvojí relaci: „intencionální vztah noese k noematu“ a „vztah vědomí k předmětu“, které podle Patočky nespadají vjedno, neboť vztah vědomí k předmětu je na noematické straně realizován tak, že „sám noematický smysl obsahuje opět jádro, kterým se vztahuje k předmětu“. Noese, intencionální akt, se intencionálně vztahuje k noematu, aby se noematické jádro samo dál teprve vztahovalo k předmětu. To nás nijak nepřekvapuje a je to v souladu s výkladem o noematické intencionalitě v předchozí kapitole.

Při této úvaze, kdy sledujeme téma hejdánkovské podvojnosti intencionálního vztahu, se ovšem nesmíme nechat zmást tím, že Patočka má na stejném místě na mysli ještě jinou podvojnost, která se netýká vztahu ke dvojí předmětnosti (intencionální a ontické, hejdánkovsky řečeno; anebo „noematicky ideální“ a „ireelně transcendentní“,[174] např. časoprostorově reálné, řečeno husserlovsky). Patočkova řeč se týká oboustrannosti intencionální korelace, tedy dvojího typu intencionality, noetické a noematické. „Tak intencionální vztah vědomí k předmětu je paralelní oboustranný vztah noese i noematu na předmět.“ Struktura intencionality je tu prezentována jako „paralelní oboustranný vztah“, který jakoby zároveň probíhá po obou stranách intencionální korelace, na straně noetické i noematické: prožitek se vztahuje k předmětu, ale podstatnou strukturní podmínkou tohoto vztahu je zahrnutí noematu: intence se (netematicky, jak už víme z předchozí kapitoly) musí vztahovat k noematu, aby se noema mohlo vztahovat k transcendentnímu předmětu.

---

[173] Patočka, J., Pojem evidence a jeho význam pro noetiku, s. 109–110. Zvýraznil V. T.
[174] Srov. též např. s druhou přednáškou Husserlovy *Ideje fenomenologie*.

Toho se týká až poslední část uvedeného citátu, kde Patočka přechází k náčrtu Husserlova pojetí samotného předmětu vědomí. Transcendentní předmět není součástí vědomí, ale ve vědomí se „projevuje jako X-pól vědomí“. Podle Patočky (i podle Husserla) vědomí tomuto X připisuje všechny atributy, jaké požaduje noematický smysl. Klíčová myšlenka, o kterou nám v souvislosti s Hejdánkem jde a kterou následně podrobně rozebereme, je ta, že toto X v posledu nespadá vjedno s transcendentním předmětem, i když je nositelem stejných predikátů. Tím se otevírá možnost interpretovat tuto situaci tak, že stejný smysl, v jakém je míněno toto X, je udělen i transcendentnímu předmětu. Máme za to, že je tím přesně vyjádřena myšlenka, o které mluví Hejdánek: jeho „promítání“ charakteristik intencionálního předmětu do pojetí předmětu ontického je podle našeho názoru třeba pochopit právě v tomto smyslu, který, jak nyní ukážeme, může být vyložen jako navazující na Husserla (i když tím nepopíráme nezanedbatelné odlišnosti, na které bude poukázáno dále).

Patočkovo shrnutí také dobře odpovídá tomu, co jsme již podrobněji vyložili v kapitole o noematickém významu. Husserl nakonec nerozlišuje jen význam a předmět, jak si to žádala noetická teorie významu v prvním vydání *Logických zkoumání*. Noematická zkoumání ho přivedla k jemnějšímu rozlišení mezi trojím: mezi předmětným smyslem, který odpovídá ideálnímu významu, předmětným směrem, který je též idealitou, a předmětem jako takovým, který může a nemusí existovat. Předmětný směr je vždy zahrnut v předmětném smyslu (jak už bylo vyloženo, jde vlastně jen o dva aspekty téže noematické ideality); tedy každý smysl má podle Husserla složku, kterou můžeme označit jako předmětný směr. Předmětný směr je proto stejně ideální jako předmětný smysl – a v kontextu fenomenologické redukce je jak pro smysl jakožto asumptivní kategoriale, tak pro otázku předmětné identity sama existence či jen možnost transcendentního předmětu lhostejná.

Z této perspektivy je možné nahlédnout, proč Patočka mluví o tom, že předmět se v rámci noematické intencionality „projevuje jako X-pól vědomí“, kde poněkud vágní sloveso „projevuje“ naznačuje, že ani on ve své interpretaci Husserla neztotožňuje jednoduše toto X s předmětem v transcendentním slova smyslu (například s uchopovanou časoprostorovou realitou).

Jedině díky takovému čtení, totiž že X je Husserlem pojímáno jako idealita, pak může být zaručeno, že „toto ‚určitelné X v noematickém smyslu‘“, „jemuž patří všecky atributy noematického smyslu“, a je tedy jejich subjektem, „může zůstat identické ve změně predikátů“. Jedině X pochopené jako idealita může hrát roli garanta identity při změně předmětného smyslu; v Patočkově příkladu se stromem není tímto garantem skutečný, živý strom, ale právě tento ideální noematický moment.

Nedostatečné rozlišování v této věci, charakteristické ještě pro *Logická zkoumání*, někdy způsobuje vážná nedorozumění. Někdo totiž může mít za to, že „pro Husserla je právě skutečnost sama intencionálním předmětem“, tedy že intencionální předmět

u Husserla je právě např. zmíněný živý strom, který máme před sebou. Z pozice *Logických zkoumání* nebyla totiž tato věc ještě zdaleka tak zřejmá, neboť pro Husserla byla na základě kritiky obrazové teorie vnímání nepřijatelná myšlenka „předmětu ve vědomí", tedy myšlenkového obrazu či reprezentantu skutečného předmětu. Proto se v *Logických zkoumáních* vyskytují formulace, jako je tato:

> *Stačí to jen vyslovit a každý musí uznat,* že intencionální předmět představy je týž jako její skutečný a popřípadě vnější předmět a že je protismyslné mezi oběma rozlišovat. *Transcendentní předmět by vůbec nebyl* předmětem této představy, *kdyby nebyl* jejím intencionálním *předmětem. (…) Předmět představy, předmět „intence", to* je a znamená *předmět* míněný.[175]

Husserl si tu ještě nemohl být vědom rozlišení, ke kterým sice *Logickými zkoumáními* otevřel cestu, ale vypracoval je až v období po jejich prvním vydání. V období *Logických zkoumání* pojímal intencionální předmět bez dalšího rozlišování jako předmětný korelát aktu a zatím ještě neviděl, jak je možné v rámci tohoto noematického korelátu dále rozlišovat. V tomto, na *Logická zkoumání* omezeném smyslu, je oprávněná pozice Václava Němce z výše uvedeného citátu. Němec zcela oprávněně kritizuje Hejdánka za to, že se odvolává na terminologii *Logických zkoumání*, přestože svůj „intencionální předmět" chápe jako myšlenkový model v protikladu k pojmově nekonstruované skutečnosti (ontickému předmětu), což na první pohled evokuje Husserlem kritizovanou představu předmětu ve vědomí. Věcně je ale možné Hejdánkovo pojetí uvést do souladu s Husserlem, nesmíme však zůstávat na stanovisku *Logických zkoumání* (a přesně řečeno ani na stanovisku *Idejí I*), ale zahrnout i Husserlovy pozdější výzkumy.

V souvislosti s objevem fenomenologické redukce a celkovým přenesením akcentu na noematickou stranu intencionální korelace si totiž Husserl postupně uvědomil, že provedení redukce, které se v první řadě týká kladení transcendentního předmětu, výkon intencionality nijak neruší.[176] To speciálně znamená, že redukce neruší identitu intencionálního vztahování, tedy možnost vztahovat se různými akty k témuž identickému předmětu. Redukované X jako součást noematického jádra tedy nemůže být předmětem ve smyslu předmětu vůči vědomí transcendentního, ale je podobně jako noematický „předmětný smysl" idealitou. Jedině tak je možné zachovat identifikující funkci X jako nositele predikativních určení. Vůči vědomí transcendentní časoprostorová realita jako taková (tj. bez určitého noematického pojetí) nemůže takovou identitu garantovat: jednak byla redukcí uzávorkována, jednak by coby v čase proměnlivý jako garant identity

---

[175] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích", Příloha k paragrafům 11 a 20, s. 415–416.
[176] „Intencionalita ovšem zůstává po vší fenomenologické redukci." Patočka, J., Pojem evidence a jeho význam pro noetiku, s. 108.

nefungovala. Pozdější Husserlovy analýzy tento závěr potvrzují z širšího hlediska: jak jsme viděli v minulé kapitole, identita jako hlavní funkce „předmětu přímo“ nezávisí na jeho skutečnosti či možnosti, a proto časoprostorová realita sama (u kterého jedině lze mluvit o skutečnosti či neskutečnosti, eventuálně možnosti či nemožnosti) nemůže být jejím zdrojem či garantem.

Znovu se tedy potvrzuje, že ve věci Hejdánkova navazování na Husserla se nelze opírat jen o *Logická zkoumání*, přinejmenším ne o jejich původní formulaci (první vydání), nýbrž je nezbytné zapojit do hry i navazující analýzy, ve kterých si Husserl strukturu intencionálního předmětu detailněji ujasnil.[177] V tomto bodě je tedy Hejdánkovo explicitní odvolávání se na *Logická zkoumání* nepřesné a matoucí. Nicméně je potřeba vidět také systematickou kontinuitu Husserlových úvah, tj. že Husserlovo pojetí intencionality vybudované už v *Logických zkoumáních* opravdu otevřelo k těmto analýzám cestu a že nové analýzy nejsou popřením výdobytků dosažených v *Logických zkoumáních*, nýbrž jejich významným prohloubením.

Zvláštní pozornost si v této Husserlem prohloubené souvislosti zaslouží otázka, jak vyložit noematickou referenci, kterou se noematická idealita vztahuje k transcendentnímu předmětu, typicky časoprostorové reálné skutečnosti. Jak jsme viděli na zmíněných kritických námitkách Václava Němce a Petra Rezka, bývá tato otázka kladena i Hejdánkovi: jakým způsobem se podle něj intencionální předmět (v Hejdánkově smyslu) vztahuje k nějaké „myšlenkově nekonstruované skutečnosti“. Standardní hejdánkovská odpověď, která byla právě popsána, tedy „promítání“ atributů intencionálního předmětu do míněné skutečnosti, není obvykle pokládána za uspokojivou, i když jsme právě ukázali, že je pro ni možné podat dobrý husserlovský výklad. Problém je ale v tom, že na tuto otázku nedal v posledu odpověď ani Husserl sám. V dnešní husserlovské literatuře vystupuje tento problém pod názvem „teorie noematické reference“ a v *Úvodu do myšlení Edmunda Husserla* od autorů Berneta, Kerna a Marbacha se o ní píše toto:

> *Ve fenomenologické reflexi na významovou intenci se tak opět setkáváme s tím problémem, že tato významová intence se vztahuje ke dvěma různým druhům předmětné míněnosti. První náznak řešení této otázky se nachází již v textu, který poprvé rozvíjí noematický pojem významu, totiž v přednášce z roku 1908* „O základních problémech teorie významu a soudu“*. Předmět je zde určen jako pól „identitní predikace“, která zahrnuje rozmanité významy. Z toho vyplývá náhled, že předmět v tom smyslu, v jakém jej*

[177] Kvůli určitým nejednoznačnostem v Husserlově chápání vztahu mezi pojmy intencionální předmět a noema se mezi fenomenology dodnes vedou velmi specializované debaty – viz např. Blecha, I., *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*, Triton, Praha 2007, pozn. 2 na s. 128. Podrobněji viz shrnutí současného vývoje této problematiky v úvodu ke studii Kosowski, Ł., The Structure of Noema in the Process of Objectivation, *Husserl Studies*, 2012, č. 28, s. 143–160. Tyto záležitosti nemůžeme v naší práci řešit a držíme se proto co možná nejtěsněji výkladového pojetí, které používá Petr Urban.

tematizuje fenomenologická reflexe, představuje zvláštní významovou strukturu; k tomuto náhledu se však Husserl doznal teprve později: „Míněný předmět je moment smyslu, jenž náleží k větě samé, a ne něco vůči ní transcendentního.“ Avšak tuto teorii noematické reference Husserl konsekventně nevypracoval. Zůstal nám dlužen jednoznačnou odpověď (…) v otázce souvislosti fenomenologického a ontologického určení referenčního předmětu (souvislosti mezi předmětem jako „momentem smyslu“, resp. významovým pólem objektu (= X), a předmětem jako skutečným, transcendentním předmětem).[178]

Vidíme tedy, že téma podvojné intencionality v Hejdánkově smyslu, formulované zde jako problém toho, že „významová intence se vztahuje ke dvěma různým druhům předmětné míněnosti“, provázelo Husserla jako do velké míry otevřená otázka přinejmenším již od *Logických zkoumání*, kde vyvracel možnost předmětu ve vědomí argumentem nekonečného regresu, přes *Ideje I*, kde je možnost regresu znovu rozebírána, až do konce jeho života, aniž by tuto otázku někdy definitivně vyřešil, ale aniž se jí byl také někdy vzdal. Dá se jen odhadovat, že Husserl měl pro podporu myšlenky této podvojnosti pravděpodobně dobré důvody.

Proto úvaha doporučující dát v pojetí předmětu přednost Husserlovu řešení před Hejdánkovým, jakkoli na první pohled přijatelná, není ve skutečnosti ani zdaleka tak jednoduše průchozí. To potvrzují i vysoce specializované debaty nad výkladem husserlovského pojmu noema, které pokračují i současné době a jejichž centrem často bývá právě spor o správné určení onoho ideálního X jako momentu noematického jádra.[179]

Naopak Hejdánkovu koncepci můžeme na základě uvedených úvah interpretovat jako originální pokus o domyšlení Husserla v linii teorie noematické reference. Konkrétní vypracování tohoto pokusu ale vyžaduje, jak si ukážeme, významné korekce některých dalších Husserlových představ, takže v posledu nebude proveditelné v rámci půdorysu, který vytyčuje Husserlova filosofie. V následující, čtvrté kapitole se zaměříme na noetickou stranu intencionální korelace, a to speciálně na dvojici akt – pojem, kterou jsme v předchozím výkladu rozlišili. K termínu „intencionální předmět“ se krátce vrátíme v páté kapitole, kde v terminologickém exkursu poukážeme na historické kořeny, které vedly Hejdánka k volbě právě tohoto termínu. Tím rozšíříme odpověď na výše zformulovanou otázku, nakolik Hejdánek v záležitosti „intencionálního předmětu“ navazuje na Husserla nejen věcně, ale i terminologicky.

[178] Bernet, M., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 196.
[179] Z posledních prací srov. např. Kosowski, Ł., The Structure of Noema in the Process of Objectivation.

4. Prožitek a pojem

4.1 Husserlovská danost prožitku pro vědomí

Dosud jsme se věnovali intencionalitě převážně z hlediska noematického významu (v Hejdánkově terminologii z hlediska intencionálního předmětu). Nyní přesuneme pozornost k prožitku a pokusíme se objasnit Hejdánkovu formulaci z úvodního citátu minulé kapitoly, že „akt myšlení je vnitřně, tj. ve svém faktickém průběhu, koordinován pojmem".[180] Abychom si k tomu připravili půdu, zrekapitulujeme nejprve krátce Husserlovo chápání prožitku, a to jak v období před transcendentálním obratem, tak zejména po něm. V této rekapitulaci nás bude nejvíce zajímat otázka danosti prožitku pro vědomí, tedy to, co také bývá nazýváno karteziánským východiskem Husserlových úvah. Naše shrnutí opřeme o studii Karla Novotného *O povaze jevů*,[181] zejména o její část věnovanou Husserlovi a jeho soudobé recepci.

Pro Husserla je prožitek tím, co zakládá samu možnost toho, aby se něco mohlo jevit. Jevení chápe Husserl „jako apercepci, tj. psychický akt představování, který v rámci intencionálního prožitku zajišťuje jeho předmětný vztah: jevení je jevením se něčeho a vztah vědomí k něčemu se realizuje na základě apercepce, tj. mínění prostřednictvím významu".[182] Jen díky tomu může být „vědomí intencionální vztažeností k něčemu jinému, než čím samo je".[183] Jaký je podle Husserla status tohoto jevení? Jevení se samo nejeví tak jako předměty ve světě, jevení je prožitkem, díky němuž se věci ve světě jeví, samo ale takovou věcí není.[184]

Před transcendentálním obratem vykládal Husserl jev jako „prožitek, který se sice sám nejeví, ale jakožto prožitek je součástí empirické entity, kterou je vědomí, psychický akt".[185] „Psychický akt je (…) podle prvního vydání *Logických zkoumání* sám sobě dán jinak než jako předmět intencionálního vědomí, který je transcendentní vůči prožitku, kdežto akt je tímto prožitkem, je reelní součástí té empirické reality, kterou aktuální vědomí, aktuální prožitkový komplex je."[186] Stanovisko svého raného období formuluje Husserl slovy: „Jev věci (prožitek) není onou jevící se věcí (o níž míníme, že ‚stojí proti nám'); v souvislosti vědomí prožíváme jevy, kdežto věci se nám jeví jakožto jsoucí ve

[180] Hejdánek, L., Místo úvodu. Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení, s. 17.
[181] Novotný, K., *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.
[182] Tamtéž, s. 29.
[183] Tamtéž, s. 34.
[184] Tamtéž.
[185] Tamtéž.
[186] Tamtéž.

fenomenálním světě. Jevy se samy nejeví, jsou prožívány.“[187] Popsanou dualitu interpretuje Novotný jako původní fenomenologickou diferenci jevu a fenoménu.[188] Další Husserlovo směřování je proto motivováno rozpoznáním, že pokud cesta k věcem samým vede přes „zrcadlení“ věcí v prožitcích, je nutné toto fenomenální pole „zprůhlednit“ a „očistit“ ode všech možných zkreslení, která naše poznání znehodnocují.[189]

Po transcendentálním obratu se tak podle Husserla „jeví“ nejen předmět, ale i samo jevení, ale „pouze v prostředí zvaném ‚čistý fenomén‘“, „přičemž ‚čistý‘ je míněno v protikladu k ‚empirický‘, podobně jako u Kanta, který Husserlův transcendentální obrat výrazně inspiroval“.[190] „Jev se nejeví předmětně (…), ukazuje se speciálně zaměřenému pohledu reflexe, který neklade svůj předmět jako empirickou, empiricky jsoucí danost.“[191] „Tím ale také jevení přestává být empirickou, světskou daností, její status se proměňuje, upřesňuje: je to děj odehrávající se v jiném než v objektivním čase světa.“[192] „Stále platí, že jevení je akt apercepce, ale tento akt se jako takový ustavuje ve vnitřním čase vědomí, který není časem světským, časem empirických daností.“[193]

Ani sama fenomenologie proto nemůže zůstat pouhou deskriptivní psychologií, jak ji Husserl v návaznosti na Brentana chápal v prvním vydání *Logických zkoumání*, neboť „deskriptivní psychologie nemůže objasnit možnost poznání jsoucích předmětů, protože jen rozkládá jsoucí vědomí na jeho elementy, pohybuje se tedy na stejné ontologické rovině, na které jsou naivně jako jsoucí kladené předměty“.[194] Pro první vydání *Logických zkoumání* je proto charakteristické, že „fenomenologie jakožto deskriptivní psychologie může (…) studovat jen mentální akty a stavy, tedy souhrnně a obecně řečeno prožitky“,[195] ale nikoli už ony jsoucí kladené předměty.[196]

Problém přístupu k prožitkům v raném období spočívá v tom, že Husserl „k těmto mentálním aktům a stavům postuluje prostě nekriticky možnost plného přístupu, plného názorného zachycení, evidence“.[197] Přestože si je zároveň této nekritičnosti už v době *Logických zkoumání* sám do jisté míry vědom,[198] „začíná nekonečná reflexe o tom, co je skutečně dáno, která pronásledovala nejen Husserla do posledních dní, ale i veškerou

---

[187] Husserl, E., *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, V. O intencionálních prožitcích a jejich „obsazích“, s. 344–345.
[188] Srov. Novotný, K., *O povaze jevů*, s. 50.
[189] Srov. tamtéž, s. 38.
[190] Tamtéž, s. 35.
[191] Tamtéž.
[192] Tamtéž.
[193] Tamtéž.
[194] Tamtéž, s. 37–38.
[195] Tamtéž, s. 38.
[196] Srov. tamtéž, s. 47.
[197] Tamtéž, s. 38.
[198] Novotný v této souvislosti poukazuje na Husserlovu kritiku Brentanova pojmu vnitřního vnímání vlastních prožitků, které je jen domněle neklamné a adekvátní. Husserl toto vnitřní vnímání odhaluje jako objektivaci, která nemá charakter evidence, takže principiálně zahrnuje možnost omylu.

fenomenologii po něm, dá se říci“.[199] Do proudu této kritické reflexe, jak ukážeme, patří i Hejdánkovo stanovisko v otázce danosti prožitků pro vědomí.

Už raný Husserl ve svých analýzách neustále krouží kolem problému „adekvátního vnímání“ vlastních prožitků. Snaží se najít cestu k jejich bezprostřední danosti, přístup k prožitkům tím vyvázat z nutnosti apercepce, tedy objektivace, která je zdrojem omylů, a tím pozitivně překonat problematickou brentanovskou koncepci vnitřního vnímání. Husserl je zjevně přesvědčen, že „jakési jádro imanence je možné konstatovat a že je z něj dokonce možné vycházet jako z toho, co je dáno jako ono samo, *selbstgegeben*“.[200] Toto přesvědčení souvisí s pojetím vědomí v širším smyslu, které je v 5. logickém zkoumání určeno jako celkový obsah proudu prožitků, kterých jsme si díky prožívání nepředmětně (a proto možná dokonce bezprostředně) vědomi.

Pro stanovisko *Logických zkoumání* je proto charakteristická důvěra v to, že naše vlastní prožitky můžeme nahlížet v danosti reelní imanence aktuálního prožívání.[201] Jevení jako prožitek se odehrává uvnitř vědomí a je jakožto aktuální výkon tomuto vědomí plně dán. Vnitřek je tu pochopen právě jako reelní obsah vědomí prožitku. V prožitku se ale jeví cosi vnějšího (předmět), co jinak než prostřednictvím prožitku přístupné není. Fenomén v této rané interpretaci je „ta součást vnitřku, jíž se nějak dává vnějšek“.[202] Z toho plyne, že v období před transcendentálním obratem „předmět jako to míněné sám přístupný (jinak než skrze mínění) není, fenomenologická analýza je deskripcí obsahů prožívání, proto deskriptivní psychologie“.[203]

Status předmětu se promění až rozvinutím transcendentální fenomenologie, pochopené jako „výzkum korelace mezi míněním a míněným v čistém fenoménu“.[204] Nyní je „předmět v čistém fenoménu daný právě tak jako prožitky, jimiž je míněn, a může se proto stát vodítkem intencionální analýzy samé. Fenomenologie se pak plným právem stává výzkumem korelace prožívání a v něm se různým způsobem jevících realit“.[205]

Transcendentální obrat ovšem přináší také prohloubení problematiky samodanosti prožitku. Základem samodanosti už není bezprostřední danost reelních momentů aktuálního prožívání, kterou Husserl na základě svých kritických analýz jako východisko postupně opouští,[206] ale „[s]amodanost je korelátem fenomenologického vnímání, jakéhosi adekvátního vnitřního vnímání“.[207] Toto fenomenologické vnímání je nejprve „třeba legitimizovat (epoché a redukce) jako akt zachycování, jehož adekvaci umožňuje imanence

[199] Tamtéž, s. 38.
[200] Tamtéž, s. 58.
[201] Srov. tamtéž, s. 42–43.
[202] Tamtéž, s. 51.
[203] Tamtéž, s. 54.
[204] Tamtéž, s. 54–55.
[205] Tamtéž, 54–55.
[206] Srov. tamtéž, s. 61.
[207] Tamtéž, s. 58.

prožitku vůči aktu, který ho uchopuje čistě jako jej samotný, tj. neklade jej jako jsoucí psychický stav v empirickém čase, tak, jak by to odpovídalo obvyklé tendenci vnitřního vnímání klást vnímané jako jsoucí v příslušné oblasti reality, kterou je vtělené vědomí, vědomí jako empirická souvislost prožitků odehrávajících se v objektivním čase na určitém místě“.[208]

Pro Husserlovu cestu k transcendentální fenomenologii je tedy charakteristická myšlenka, že „prožitky, jejichž vlastní obecné zákonitosti a struktury mají být zachycovány, musí být očištěny od pojetí, které je klade do souvislosti s já, které je empirickým jsoucnem v prostoru a čase“.[209] Prostřednictvím analýz vnitřního vědomí času, zejména vzpomínky jako názorného zpřítomnění neaktuálního prožitku, se ale „velmi záhy Husserlovi ukáže, že i takové vnímání vlastních prožitků, které je očištěno od zvěcňujícího kladení těchto prožitků do empirického prostoru a času, přece nezbytně překračuje rámec bezprostřední danosti tím, že svůj předmět musí mínit jako trvající, byť v jiném než empirickém čase“.[210] Neboť v případě vzpomínky nemůže být její zpřítomnění založeno na bezprostřední danosti, ale na intenci, která se ke vzpomínce aperceptivně vztahuje: „… v případě primární vzpomínky, pro kterou později zavede Husserl termín retence, počitkový obsah je podkladem pro vnímání něčeho jako něčeho, a tím součástí intencionálního prožitku, jen tím, že je podržován po určitou chvíli ve vědomí. A toto podržování míní – po dobu svého trvání – přetrvávající počitkový obsah jako identický, tentýž, ale slábnoucí počitkový obsah“.[211]

Tím je etablováno nové pojetí danosti prožitku, které už neznamená danost ve smyslu bodové aktuality prožívání v rámci reelní imanence, ale imanentní jednotu trvání „v jiné dimenzi, než je prostoročas empiricky jsoucích věcí a událostí, půjde o danost v dimenzi, kterou Husserl začne nazývat ‚čistý fenomén‘“. „Místo aktuality bodového okamžiku času, který je prohlášen za abstrakci, máme co do činění s aktuálním trváním toho, co je dáno jako ono samo, např. počitkového obsahu v retenci nebo předmětného pojetí takového obsahu, tedy intencionálního aktu jevení.“[212] „Jen o tom, co se fenomenologické reflexi vykáže jako totéž napříč časovými fázemi svého trvání, může být řečeno, že v prožívání je, že je prožíváno, a o tom, co je mimo tento rámec, nemá smysl říci, že je dáno, že je.“[213]

Přechod k tomuto novému pojetí danosti pro Husserla neznamená, že by se vzdával karteziánského východiska jistoty bezprostředně daného, ale podstatně toto východisko modifikuje: jeho základem už nebude „nekritická ‚bezprostřední‘ danost, ale samodanost“

[208] Tamtéž.
[209] Tamtéž, s. 60.
[210] Tamtéž, s. 61.
[211] Tamtéž.
[212] Tamtéž, s. 61–62.
[213] Tamtéž, s. 62.

v naznačeném smyslu aktuální jednoty trvání.[214] A tak se „všechno, co je prožíváno, stává ‚čistým fenoménem', pokud se na ně zaměří patřičně očištěné fenomenologické vnímání v režimu ‚epoché a redukce'".[215]

Modifikace karteziánského východiska mimo jiné také znamená, že ani danost aktuálního počitkového obsahu, dosud exemplární případ reelní imanence, nemá z hlediska časovosti bodový charakter, ale nalézáme tu trvající vědomí jednoty, které nutně ve svém časovém „rozestření" překračuje aktualitu prožívání. Časový bod je tak pro Husserla pouhou abstrakcí.[216] Podle Husserla se pak tato charakteristika týká nejen prožitků ve významu smyslových obsahů, ale také aktů. Důsledkem toho, že i akty překračují v naznačeném smyslu přítomnou aktualitu, je potom poznatek, že ani „intencionálním prožitkům, aktům samým nelze fenomenologicky upřít právo na status objektu, předmětnosti". Pokud odmítneme „připsat bezprostřední danost smyslovému datu, je stejně tak iluzorní připisovat ji jednotlivému aktu".[217] Všechny prožitky, jak intencionální, tak neintencionální, jsou tedy v uvedené transcendentální radikalizaci fenomenologické redukce pochopeny jako objekty.

„Transcendence už neoznačuje ‚určitý region, fyzickou realitu, ale strukturu určitého modu manifestace', ‚formu nadbytku míněného vůči aktuálně danému', transcendence je tím zároveň redukována na ‚formu své fenomenality'."[218] Čistý fenomén pak nemá povahu objektu, ale na rozdíl od aktu se sám jeví, neboť je „jevící [se] funkcí ukazování samou, ‚prostorem jevení, v němž i vnější jsoucno je samo kladeno'"; je to „funkce ukazování něčeho, která se ale sama také ukazuje", fenomén označuje „operaci ukazování objektu".[219] Funkcí aktu, který se sám ovšem nikdy „nefenomenalizuje ve formě nějaké jevící se danosti",[220] je pak právě aktivní výkon této „fenomenalizace objektu" v rámci čistého fenoménu; a tato „fenomenalizující" funkce patří neoddělitelně k samé podstatě aktu. „Fenomén" proto také označuje „celek, který tvoří nerozlišeně intencionální akt a objekt".[221]

---

[214] Tamtéž, s. 63.
[215] Tamtéž.
[216] Srov. tamtéž, 66–67.
[217] Tamtéž, s. 68. Provedení tohoto kroku je mimochodem jedním z bodů Tugendhatovy kritiky Husserla. Srov. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 209.
[218] Novotný, K., *O povaze jevů*, s. 68. Myšlenka redukce transcendence na její fenomenalitu je mimochodem jedním z důvodů, proč je pro Hejdánka fenomenologické východisko v posledu nedostatečné.
[219] Tamtéž, s. 68–69. Novotným citované formulace pocházejí z knihy Lavigne, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, které se Novotný ve svém výkladu přidržuje.
[220] Tamtéž, s. 68.
[221] Tamtéž, s. 69.

4.2 Hejdánkovo stanovisko k danosti prožitku

Výše provedené shrnutí nám nyní poskytne materiál pro odstínění Hejdánkovy pozice. Jak jsme viděli, sdílí Hejdánek s Husserlem základní východiska teorie intencionality; přejímá řadu jednotlivých motivů i myšlenkových celků. Ambice, které si klade Husserlova fenomenologická teorie poznání a které vyústily v transcendentální fenomenologii, však Hejdánek nesdílí.[222] Ukážeme nyní některé Hejdánkovy argumenty zpochybňující Husserlův postup. Cílem jejich rekapitulace v posledu ovšem nemá být jen polemika s transcendentální fenomenologií vedená z hejdánkovských pozic. Jak uvidíme, naše rekapitulace má svůj vlastní, pozitivní cíl: zdůvodnit potřebu rozšíření intencionálního schématu o nový člen, kterým je pojem. Tato úvaha má proto v naší práci své důležité místo.

Hejdánek se ve své filosofii vždy vrací k původnímu husserlovskému východisku, k otázce, která stála v počátcích snažení mladého Husserla: jak je možné myslet totéž (v různých aktech různých subjektů). Uvažuje o předpokladech toho, jak rozdílné a zprvu nahodilé, nikam nezacílené akty mohou být soustředěny jedním směrem a umožnit takovýto vztah. Kontext, do něhož jsou tyto úvahy u Hejdánka zasazeny, je už ale nehusserlovský. Primárně je určován Hejdánkovou teorií subjektu, která se neomezuje na subjekty lidské úrovně, neboť zahrnuje ohled i na subjekty úrovně nižší.[223] Lidský subjekt je Hejdánkem pochopen jako subjekt nejvyššího stupně, který má svou zvláštní dignitu i svá nezpochybnitelná specifika. Na všech úrovních ovšem platí, že subjekt charakterizuje více či méně organizovaná aktivita, která se projevuje v jednotlivých akcích daného subjektu.

Intencionální akty lidské úrovně, o které je nyní řeč, proto nejsou z Hejdánkova hlediska pochopeny jako jakési uzavřené jednotky vymezené svou intencionální funkcí, jak by odpovídalo tendenci, kterou jsme viděli u Husserla, ale jako svobodně se rozvrhující projevy aktivního lidského subjektu, které mají svůj specifický průběh a své možnosti vnitřní koordinace. Uchopování předmětnosti proto není z Hejdánkova pohledu žádnou

---

[222] O Hejdánkově respektu, ale i distanci k Husserlovi svědčí např. osobněji formulovaný MD 88–051 (8. 1. 1988): „Mně se jeví způsob, jak Husserl hledá pravé východisko pro ustavení kritiky poznání jako (nové) vědy (filosofické), jako krajně nepřesvědčivý, ale nemohu popřít, že se nejen tu a tam, ale dokonce převážně zabývá problematikou, která je skutečná a zároveň mimořádně důležitá. Proto si myslím, že stojí za to se pokusit mu co nejlépe porozumět a načerpat u něho v maximálním rozsahu všechny motivy a zdroje inspirace k vlastním úvahám, v nichž ovšem bude nutno celou řadu věcí, ba snad většinu, přeformulovat. Přesněji řečeno nejde jen o přeformulování, nýbrž o nové promyšlení a jiné, odlišné myšlení, myšlenkové uchopení celé problematiky."

[223] Teorie subjektu je v centru Hejdánkovy pozornosti už od jeho raných let, jak se můžeme přesvědčit například v Hejdánkově disertační práci *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*. Jako úvod k jeho teorii subjektu může posloužit text K otázce založení „ontologie subjektivity", in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 11, s. 1–19. Problematikou subjektu u Hejdánka se zabývá také Dostál, V., *Pojetí subjektu ve filosofii Ladislava Hejdánka*, bakalářská práce na Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, vedoucí práce L. Karfíková, Praha 2013.

jejich vnější, funkční charakteristikou (jakkoli v rámci objektivace je možné tímto způsobem akty pojímat), ale výrazem vnitřně soustředěného výkonu konkrétního subjektu. Právě porozumění pro to, co je vnitřní stránkou intencionality a co je v posledu neredukovatelné na jakoukoli eidetiku, vystihuje strategii, kterou Hejdánek ve své filosofii dlouhodobě rozvíjí.

Konkrétní výhrady vůči Husserlovu přístupu k prožitku formuluje Hejdánek nad četbou *Ideje fenomenologie*. *Myšlenkové deníky* zachycují poměrně rozsáhlé polemické úvahy inspirované touto četbou. Polemický osten je zaměřen zejména proti myšlence absolutní samodanosti prožitků vědomí, která pro Husserla zaručuje apriorní základ, o nějž je opřeno veškeré poznání. Taková představa je pro Hejdánka nepřijatelná:

> *To, že něco sám vykonávám, ještě vůbec neznamená, že mi to je průhledné, že to pro mne je absolutně nahlédnutelné, že mi to je „absolutně dáno". Reflexe není schopna nahlédnout jiný myšlenkový akt zvnitřka, nýbrž vždycky jenom zase zvenčí, i když toto „zvenčí" má jiný smysl, než obvykle míváme na mysli. Neboť také tam, kde „předmětem" reflexe není jiná reflexe, nýbrž nějaká primární (fyzická) akce, má skutečnost, že reflexe k předcházející akci přistupuje „zvenčí", jiný smysl, než že by přicházela z vnějšího světa. – Zkrátka a dobře: předpokladem, že je nějaký „absolutní základ" (ein absoluter Grund […]), na němž by bylo možno začít budovat jistotu veškerého poznání, se Husserl dopouští jednoho z hlavních omylů svých noetických zkoumání.*[224]

Hejdánkova výhrada k Husserlově úvaze se zakládá na tezi, že „reflexe není schopna nahlédnout jiný myšlenkový akt zvnitřka", v jeho autentickém, jedinečném výkonu, „nýbrž vždycky jenom zase zvenčí", což v rámci Hejdánkovy teorie subjektu znamená, že reflexe je schopna z původního aktu zachytit jen to, co je z něj jako výsledek akce „zvnějšněno", tedy předmětný výsledek, korelát, ke kterému akt dospěl; není ale schopna proniknout k aktu jako k niterně rozvrhované akci subjektu. Uvedené „zvnějšnění" je Hejdánkem ihned upřesněno, neboť by také mohlo být mylně vyloženo jako zvnějšnění ve smyslu nějaké vnější (např. tělesné) reality. Jakkoli i sféra lidského myšlení má svůj „fyzický" (neurofyziologický, například) podklad, Hejdánek tu zvnějšnění chápe jen jako zvnějšnění v rámci naší subjektivní[225] sféry, tedy jako něco z hlediska subjektu sice niterného, ale zachytitelného, tedy umožňujícího se k tomu znovu v rámci subjektivní sféry v novém aktuálním rozvrhu vztáhnout.

Dá se tedy říci, že Hejdánek sice chápe reflexi jako svého druhu apercepci, ale na rozdíl od Husserla se nedomnívá, že nám reflexe může zjednat přístup k reflektovaným

---

[224] MD 88–014 (4. 1. 1988).

[225] Náčrt Hejdánkova myšlení o subjektu včetně vyjasnění jeho užívání odpovídajících termínů (subjektivní, subjektální apod.) je k dispozici například ve zmiňovaném článku K otázce založení „ontologie subjektivity".

prožitkům jako takovým, ale pouze k jejich předmětným „produktům“. V případě lidské subjektivity a za předpokladu, že je organizována pojmovým myšlením, může být z původně vykonaného aktu v rámci subjektivní sféry zvnějšněn jedině jeho intencionální předmět (v Hejdánkově vymezení), tedy předmětný smysl, který odpovídá pojetí vykonávanému původním aktem. Předmětný smysl je podle Hejdánka jediným jednoznačně zachytitelným výsledkem původního aktu a všechno ostatní, tedy ani individuální průběh konkrétního aktu zahrnující vztah k hyletickým datům – a samozřejmě ani aktem míněný transcendentní předmět –, nemůže být reflexivně dáno nějakým adekvátním a bezprostředním, natož absolutním způsobem.

Hejdánkovo pojetí reflexe proto v tomto omezeném kontextu[226] vlastně splývá s Husserlovým pojetím kategoriální reflexe, o němž byla řeč v druhé kapitole. Tam jsme kategoriální reflexi využili jako prostředek, jímž může být tematicky dán noematický význam. Kategoriální reflexi chápe Husserl jako odlišnou od běžné aktové (noetické) reflexe. Na rozdíl od ní nepodává kategoriální reflexe reelní momenty reflektovaného aktu, ale to, na co byl původní akt předmětně zaměřen, míněný stav věcí. Ve svém specifickém provedení podává kategoriální reflexe noematický význam, tedy nikoli transcendentní předmět původního aktu, ale idealitu, která je odpovědná za způsob pojetí, za předmětný smysl aktu.

Potvrzuje se tedy, že ani z hejdánkovského hlediska nelze reflexi, která by se byla vykazatelným způsobem schopna vracet k již provedeným myšlenkovým aktům a mínit je jako v přesném smyslu identické, zakládat na danosti myšlenkového výkonu samého. To jediné, co opravdu může garantovat identitu takového návratu, je noematická idealita (vyzdvižená následnou kategoriální reflexí). A jedině tato idealita, v Hejdánkově terminologii intencionální předmět, může být skutečnou daností. Hejdánek má jednoznačně za to, že „naší jedinou možností, jak si ověřit, že v předchozím myšlenkovém výkonu jsme mínili vskutku čtverec, je, když odstoupíme od zkoumání onoho výkonu a přejdeme k tomu, k čemu se onen výkon vztahoval jako ke svému intencionálnímu předmětu. Pouze při přezkoumání povahy intencionálního předmětu, který není součástí myšlenkového aktu, jenž k němu směřoval a který jej mínil, jsme s to si ověřit, co vlastně oním aktem bylo míněno“.[227] Žádný akt nám není natolik průhledný a není nám dán

---

[226] Hejdánkovo pojetí reflexe v celé této pasáži přizpůsobujeme užšímu kontextu husserlovské problematiky; ve skutečnosti je Hejdánkovo pojetí výrazně širší a přesahuje námi probíranou problematiku „řecké zpředmětňující pojmovosti“. V *Nepředmětnosti* např. Hejdánek píše: „V našem případě je ‚syntetický‘ takový pohled na reflexi, který se pokouší ji rozpoznat a nahlédnout v její celostnosti, v její ‚totalitě‘, k níž náleží nejenom přístup k té akci, která se stává ‚předmětem‘ reflexe, ale nepřímo také přístup (byť jiného typu) k tomu, co je ‚předmětem‘ samotné akce, která je reflektována, a zároveň i k tomu, co je ‚subjektem‘ této akce. … [S]pecifičnost reflexe nespočívá totiž jenom v tom, že jejím ‚předmětem‘ je jiná akce (téhož subjektu), nýbrž že jejím ‚nepředmětem‘ je subjekt sám, a to právě jako subjekt (= ne-předmět), nikoli jako objekt, jako předmět.“ Hejdánek, L., *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, s. 106.

[227] MD 88–015 (4. 1. 1988).

natolik pevně, „abychom se k němu mohli jednoznačně vrátit bez pomoci intencionálního předmětu“.[228]

Po tomto ujasnění se vraťme k Husserlovi. Na to, že Husserlovo pojetí reflexe není dostatečně vyjasněno, upozorňoval také pozdní Jan Patočka: „… v Husserlově fenomenologii je jedno základní prázdné místo: chybí tam teorie reflexe. Husserl reflexi od počátku předpokládá a na tomto předpokladu je celá transcendentální fenomenologie vystavěna“.[229] A stejně tak jako kritická teorie reflexe chybí u Husserla podle Patočky také teorie subjektu, „výklad toho, co je subjektivita subjektu, jaký způsob bytí má subjekt, lidská bytost“.[230]

Karel Novotný ve své studii shrnuje jádro Patočkovy kritiky Husserlovy absolutní danosti prožitku těmito slovy, která citují text z Patočkovy pozůstalosti: „Pro Husserla jevení tkví v prožívání. Prožívání je výkon ‚a o tomto výkonu, určeném jako to, co se označuje jako vnímání, vzpomínání atd., není jisté, zda ho lze vskutku uchopit »reflexivně« v originále, či zda to, co je zde uchopováno »reflexivně«, není vlastně to vnímané, vzpomínané atd.‘ To je jádro Patočkovy kritiky.“[231] Patočka se tu o možnosti uchopovat prožitek v originále vyslovuje s jistou opatrností, naznačuje ale stejný směr uvažování jako Hejdánek, který ukazuje ke kategoriální reflexi.

A stejně jako Hejdánek sdílí i Patočka nedůvěru vůči idealistickým důsledkům, ke kterým myšlenka reflexivní samodanosti prožívání Husserla dovedla ve snaze po založení poznání. Patočka má za to, že tu Husserl kvůli nedostatečně vyjasněnému pojetí reflexe podlehl „karteziánskému mýtu“.[232] Své hodnocení Husserlova filosofického omylu formuluje například těmito slovy: „Zdálo se nám, že Husserl tam, kde se snaží filosofii postavit na absolutní fundament, podlehl sklonu, který ohrožuje a číhá na každého filosofa, sklonu ke konstrukci: že ta jeho absolutní půda není sama vykázána, ale zkonstruována.“[233] „Co totiž redukce na ryzí vědomí, imanenci znamená? Že zjevování – zase jako v tradici – není zachyceno jako zjevování, nýbrž jako určitý druh jsoucna, jako určitý druh toho, co už je zjeveno, a nikoli jako zjevování.“[234] „Neexistuje žádná absolutní půda, na níž by se dalo s evidencí samodanosti, bez relativity zachytit a vykázat to, co je dáno. To, co Husserl předpokládá, se ukázalo jako neúnosné.“[235]

Rozdíl mezi tím, „co už je zjeveno“, a původním výkonem „zjevování“, který Husserl podle Patočky nevzal dost vážně, je důležitý i pro Hejdánka; ten odlišuje „produkt“

---

[228] Tamtéž.
[229] Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 66.
[230] Patočka, J., Úvod do fenomenologické filosofie, s. 67.
[231] Novotný, K., *O povaze jevů*, s. 165. Citováno podle Novotného, viz Patočka, J., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, s. 117 n.
[232] Srov. např. Novotný, K., *O povaze jevů*, s. 153 n.
[233] Patočka, J., Úvod do fenomenologické filosofie, s. 69.
[234] Tamtéž, s. 70.
[235] Tamtéž, s. 66.

nějakého výkonu od tohoto výkonu samotného, jehož podstatný charakter není vnějškový, ale niterný, nepředmětný v Hejdánkově terminologii. Podle Husserla se „každý prožitek intelektu a každý prožitek vůbec, jakmile je vykonán, může stát předmětem čistého nazírání a uchopování a v tomto nazírání je absolutní daností. Je dán jako jsoucno, jako toto zde, o jehož bytí nemá smysl pochybovat“.[236] Hejdánek ale ihned dodává: „Otázkou ovšem je, zda mi před očima stojí jakožto výkon, anebo jakožto předmět reflexe (tj. nového výkonu či aktu myšlení).“[237]

Pro celkové posouzení tohoto problému je vhodné přihlédnout k tomu, jak je nahlížen z hlediska soudobého fenomenologického bádání. Kritické vyjasnění Husserlovy „karteziánské cesty“ v přístupu k bezprostřední danosti aktuálního prožitku je v Novotného knize zastoupeno shrnutím myšlenek Sonji Rinofnerové-Kreidlové.[238] Ta zdůrazňuje Husserlovo rané rozlišení dvou způsobů vědomí, vědomí předmětu a vědomí prožitku, a připomíná, že vědomí prožitku nemůže být redukováno na předmětné vědomí, neboť by to vedlo k nekonečnému regresu (toho si byl Husserl vědom už v *Logických zkoumáních*). Na jedné straně je proto třeba vzít vědomí prožitku vážně a uvědomit si, že zatímco každý předmětný vztah je nutně zprostředkován nějakým významem, přítomný prožitek takovým způsobem zprostředkován není.[239]

Na druhé straně je ale otázkou, nakolik může být takováto bezprostřední danost přítomného prožitku přístupná reflexivně zaměřenému zkoumání. Jako analyzovatelný fenomén jsou podle Rinofnerové-Kreidlové dány pouze intencionální obsahy odpovídající aktům, tedy „způsoby mínění předmětu prostřednictvím významu“.[240] Ale nikoli už tyto akty jako prožitky samy; jevení ve smyslu prožitku není dáno jako fenomén.[241] Dokonce i počitkový obsah, „i když se tomu Husserl brání“, je „prožíván jen díky vědomí identity a dán jeho prostřednictvím, nikoli bezprostředně“.[242] „Jediné, co je podle fenomenologického pojetí nezávisle na střídajících se předmětně vztažených postojích a způsobech danosti stále v témže smyslu bezprostředně evidentní, je vědomí provedení aktu (*cogitatio*).“[243]

V případě bezprostředního vědomí aktuálního prožitku navíc nemá smysl uvažovat o jeho adekvátní danosti, neboť taková adekvátnost by musela být odvozována od vyplnění nějaké intence, jenže bezprostřední danost právě takovýto přístup skrze

---

[236] Husserl, E., *Idea fenomenologie a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*, přel. M. Petříček a T. Dimter, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 35.
[237] MD 88–020 (5. 1. 1988).
[238] Novotný, K., *O povaze jevů*, na s. 69–71 shrnuje článek Rinofner-Kreidl, S., Die Entdeckung des Erscheinens. Was phänomenologische und skeptische Epoché unterscheidet, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27, 2001, č. 1, s. 23–40.
[239] Novotný, K., *O povaze jevů*, s. 70.
[240] Tamtéž.
[241] Tamtéž, s. 71.
[242] Tamtéž, s. 70.
[243] Tamtéž, s. 70–71.

pojímající významovou intenci vylučuje. Přesto je však i toto inadekvátně dané „předmětem fenomenologického zkoumání, pod podmínkou, že je popsáno bez předpokladů týkajících se jeho existence, které jsou k němu v přirozeném postoji přičleněny“, tedy pod podmínkou fenomenologické redukce.[244] Závěr, který z toho Rinofnerová-Kreidlová formuluje, je důležitý: „Co je nezpochybnitelné, absolutně jisté, je nepopsatelné. Nemá žádný explikovatelný obsah. Co je popsatelné, protože to transcenduje přítomné provedení aktu, není absolutně jisté. Tak končí karteziánská cesta fenomenologie.“[245]

Z hlediska soudobé fenomenologie tedy není popřeno Husserlovo pojetí vědomí z *Logických zkoumání*, které zahrnuje celý proud (intencionálního i neintencionálního) prožívání. Možnost přístupu k tomuto prožívání byla ale Husserlem nekriticky přeceněna, a to už v *Logických zkoumáních*, zejména v jeho noetickém pojetí reflexe, která má zajištěn přístup k reelním momentům aktuálních prožitků. Uvedené vědomí samo sice nemůže být zpochybněno, ale jeho obsah nemůže být nijak spolehlivě explikován. Analyzovatelnými fenomény jsou podle Rinofnerové-Kreidlové jen „způsoby mínění předmětu prostřednictvím významu“.

Nad rámec úvahy narýsované Rinofnerovou-Kreidlovou si můžeme položit otázku týkající se noetické teorie významu. Pokud může být zpochybněna sama noetická reflexe aktu, jaké konsekvence by to mělo pro výklad noetického významu tohoto aktu? V jaké podobě je nám dána např. matérie aktu, která je Husserlem pokládána za reflexivně přístupný reelní moment? Neměli bychom v rámci vyjasnění problematiky, ke kterému jsme zde dospěli, vykládat danost matérie aktu nikoli jako bezprostřední danost prožitkového momentu, nýbrž jako danost noematické ideality, kterou Husserl jako reelní moment aktu pouze interpretuje? Neskrývá se za noetickým pojetím významu vlastně již pojetí noematické, ke kterému pak Husserl postupně dospěl ve svých dalších zkoumáních v období po *Logických zkoumáních*?

Tuto hypotézu tu nehodláme prokazovat; je jistě možné vznést proti ní námitky, se kterými by bylo nutné se nejprve vypořádat. Domníváme se ale, že možnost Husserlovy noetické teorie významu je možné – pokud přihlédneme k váze výše uvedených argumentů – pochopit tak, že Husserl v domnění, že vyzdvihuje význam jako moment reflektovaného aktu, ve skutečnosti tento moment odvozoval od kategoriálně reflektované noematické ideality, tedy od toho, co Hejdánek nazývá intencionálním předmětem a co je podle výše uvedeného jedinou skutečnou reflexivní daností.

---

[244] Tamtéž, s. 71. Citace z článku Rinofnerové-Kreidlové uvedena podle K. Novotného.
[245] Tamtéž, s. 71, poznámka 74, která je přímou citací původního článku S. Rinofnerové-Kreidlové. Všechny přímé citace jsou uváděny podle knihy K. Novotného a v jeho překladu.

4.3 Argumentace pro zavedení pojmu

Hejdánek ale svou kritikou Husserla směřuje ještě k jiné, pro naši práci důležitější pointě. Je přesvědčen, že kdyby si byl Husserl myšlenkou absolutní danosti prožitku předčasně neuzavřel přístup ke skutečnému problému reflexe, mohl se ocitnout „opravdu na stopě čemusi významnému, neboť to samo o sobě je dosti velkou záhadou, jak se mohou časově od sebe vzdálené dva moje myšlenkové akty či výkony vztahovat k témuž intencionálnímu předmětu, když samo v sobě a o sobě nejsou a nikdy nemohou být naprosto stejné“.[246] Problematika reflexe tedy není pro Hejdánka uspokojivě vyložena zatím dosaženým zpochybněním noetické reflexe podávající reelní momenty aktuálního prožitku a jejím eventuálním nahrazením kategoriální reflexí, která zpřístupňuje noematickou idealitu. Objasnit je nutné vůbec samu možnost vrátit se prostřednictvím subjektivity k témuž.

Je-li prožitek už v rámci transcendentálně fenomenologické reflexe vykázán ve svém „rozestření“ překračujícím aktuální prožívání, a tedy jako něco totožného napříč časovými fázemi svého trvání, měla by být právě tato záležitost Husserlem náležitě objasněna a ne odbyta poukazem, že to tak nalézáme v evidenci. Taková evidence je skutečně možná ve zdařilých případech, ve kterých není o mínění téhož žádná pochybnost. Poukazem k takovýmto zdařilým případům ale není nikterak objasněna sama možnost identifikace jako taková, neboť ta by musela vysvětlit povahu vztahů, jimiž spolu souvisejí myšlenkové výkony, které si co do předmětu odpovídají.

„Kdyby Husserl mohl právem předpokládat, že myšlenkový akt je sám o sobě, tzn. ve své jsoucnosti, v tom, čím sám jest, průhledný a dokonale, do všech detailů nahlédnutelný sekundárnímu aktu reflexe, pak by nám nemělo dělat nejmenší potíže určit, jakými přesně prostředky se třeba myšlenka pětimarky vztahuje právě k pětimarce a nikoliv k dvoumarce (nebo k jiné minci).“[247] Takové vysvětlení ale Husserl nepodává a tato věc je nejasná dokonce i tam, kde problém nespočívá v „reálnosti“ předmětů, k nimž se vztahujeme, tedy v případě idealit: „Nedovedeme přece určit ani to, čím se myšlenka čtverce jako akt liší od myšlenky kruhu jako aktu.“[248]

Čtenáři Husserla, který uvykl způsobu fenomenologického tázání, mohou předchozí pochybnosti připadat nesrozumitelné. Vždyť jaké bezpečnější kritérium než právě vykazatelnost v evidenci by nás mělo přesvědčit, že myšlení téhož je zkrátka možné?

A zde se dostáváme k vlastnímu jádru Hejdánkovy úvahy, která se zaměřuje na zdůvodnění možnosti trvání intencionálního zaměření v rámci proměnlivého proudu vědomí. „Kdyby měl Husserl pravdu, že prožitek, jakmile je vykonán, se může stát

---

[246] MD 88–016 (4. 1. 1988).
[247] MD 88–015 (4. 1. 1988). Příklad s pětimarkou je narážkou na Heideggerovu otázku, jak se může shodovat mince, která je z kovu, a výpověď, která není z žádné látky, tedy jak myslet adekvaci. Srov. Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Vyšehrad, Praha 1971, s. 21 n.
[248] MD 88–015 (4. 1. 1988).

předmětem čistého nazírání a uchopování (…) a v tomto nazírání a uchopování je absolutně dán (…), měl by být dán tak jasně a zřetelně, aby se jasně ukázala povaha jeho trvání (…).“[249] Pole čistých fenoménů přirovnává Husserl k „věčnému hérakleitovskému toku fenoménů“;[250] výklad povahy trvání musí zohlednit také tuto proměnlivost. Pokud intencionalita znamená zaměřenost na předmět, je zásadně důležité zajistit, aby se ke svému předmětu bylo myšlení schopno vracet, tj. „aby nebylo jen prchavým těkáním po nejrůznějších ‚předmětech‘ (…), tedy aby se ve svém toku, ve svých ustavičných proměnách dovedlo zachytit na něčem, *čeho* by bylo míněním, myšlením, vnímáním atd.“.[251]

Jenže „protože je to prožitek jako akt, kterým je intencionální předmět konstituován, můžeme sice připustit, že jednou konstituovaný intencionální předmět usnadňuje myšlení, aby se ho drželo, ale sám tento předmět nemůžeme činit odpovědným za soustředěnost určitého kusu procesu či toku myšlení právě k jedinému předmětu. Protože tento předmět musí být nejprve konstituován, a musí být konstituován intencionálním aktem, musí mu soustředěnost myšlení v jeden integrovaný intencionální akt předcházet. Zůstává proto před námi nevyřešená otázka, jak se vlastně myšlení dokáže integrovat v jeden malý celek konkrétního myšlenkového aktu tak, aby bylo lze i časově mluvit o jeho trvání“.[252]

Hejdánek zde ukazuje, že Husserlův výklad v posledu postrádá prostředky, které by zajistily to, na čem Husserlovi záleží nejvíc: zaručení trvání, které by překonalo pouhý hérakleitovský tok fenoménů, jinými slovy samu možnost, jak se vrátit v rámci tohoto toku k něčemu totožnému. Jak už jsme naznačili, Husserl vykládá možnost „myšlení téhož“ na příkladech, které jsou zdařilé, a tato možnost je na nich zpětně nepochybně vykazatelná. Jeho koncepce ale nedává odpověď pro případ, kdy vycházíme od pouhé nahodilosti subjektivních aktů a chceme k takové identitě teprve dospět. Poukaz k noematické idealitě tu nemůže stačit, neboť proniknout k ní je možno teprve v rámci již zdařilého intencionálního vztahu; konstituce ideality je cílem, nikoli prostředkem zdařilého „myšlení téhož“. Jakmile jednou k idealitě nalezneme cestu, bude to mít každý další akt již snazší, neboť stačí, aby se již ustavenou idealitou řídil, a nemusí si cestu k ní už pracně razit. Problémem ale je, jak založit počátek konstituce, prvotní přístup k noematické idealitě, který sám již předpokládá jistou koordinaci aktů.

Pokud by byl vznesen protiargument, že v naznačeném výkladu je Husserl interpretován příliš psychologicky, což je vidět na charakterizaci aktů v jejich subjektivní nahodilosti, zatímco ve skutečnosti Husserl půdu psychologie právě opustil a o empirické prožitky mu už nejde, jednalo by se o protiargumentaci kruhem. Neboť takové opuštění nestačí pouze postulovat, ale možnost opuštění empirické půdy prožitků je nutné

[249] MD 88–048 (8. 1. 1988).
[250] Husserl, E., *Idea fenomenologie*, s. 46.
[251] MD 88–048 (8. 1. 1988). Zvýraznil V. T.
[252] Tamtéž.

přesvědčivě podložit. Výklad možnosti „myslet totéž“ je pro Husserlův postup klíčovou komponentou; je-li taková možnost zpochybněna, je tím zpochybněn i celý postup od empirické (psychologické) roviny do roviny transcendentální.

I když tedy zatím stále ještě ve všech ohledech nevíme, jak si Hejdánek představuje, že „akt myšlení je vnitřně, tj. ve svém faktickém průběhu, koordinován pojmem“, můžeme již porozumět Hejdánkově motivaci pro zavedení pojmu jako zprostředkovatele takovéto koordinace. Tím, co zprostředkovává soustředění toku vědomí určitým směrem a zakládá tím určité trvání, a tedy zakládá též možnost existence intencionálního aktu v Husserlově smyslu, který již něco předmětně míní, nemůže být podle uvedeného rozboru noematická idealita; skutečnost pojímání musí být založena jinak. Trvání intencionálního vztahu k předmětu, které Husserl ve svých analýzách skutečně nahlíží, není žádná samozřejmá vlastnost prožitků, kterou je možno prostě konstatovat, ale je to vlastnost podstatným způsobem podmíněná. Bez pojmu (nebo něčeho jiného, co by koordinaci prožívání zajistilo) nemůže být možnost „myslet totéž“ přesvědčivě založena. Uveďme pro úplnost, že tím samozřejmě nejsou vyloučeny jiné, avšak výrazně méně přesné prostředky myšlenkové koordinace, jaké poskytuje např. narativita, jak uvidíme v šesté kapitole.

Právě vyložené úvahy vedou Hejdánka k modifikaci struktury intencionality, a to právě v tom smyslu, v jakém byla vyložena v samém úvodu této kapitoly. Vedle Hejdánkova intencionálního předmětu (noematického významu) je doplněn ještě další strukturní moment, jehož hlavním úkolem je soustředit ničím nekoordinované akty jedním směrem, totiž právě k intencionálnímu předmětu, a jeho prostřednictvím pak i směrem k eventuálnímu předmětu ontickému (v Hejdánkově pojetí). Tím se vyjasňuje, proč je Hejdánkovo intencionální schéma tak neortodoxní a nesplývá se strukturou raženou Husserlem. Hejdánek si je vědom, že noematická idealita sama (v tomto případě především její moment označovaný jako „předmět přímo“) nemůže vysvětlit „myšlení téhož“, resp. zejména jeho počátky tam, kde ještě ke konstituci noematické ideality nedošlo. Hejdánek pokládá své řešení, které z uvedených důvodů zavádí pojem jako nový člen intencionálního vztahu, oproti řešení Husserlovu za „produktivnější a zejména sledovatelnější (a tedy i kontrolovanější)“.[253] Nicméně aby to bylo možné přesvědčivě ukázat, musíme vyložit ještě několik důležitých věcí.

[253] MD 85–113 (16. 3. 1985).

5. Výklad pojmovosti

5.1 Princip ekonomizace myšlení

Argument uvedený na konci poslední kapitoly, jímž se Hejdánek rozchází s Husserlem, vyjevuje podstatnou rozdílnost v celkovém přístupu obou myslitelů. Ukázali jsme, že Husserl přistupuje k aktu jako k jisté fenomenologické danosti a s velkým smyslem pro nejrůznější distinkce akt nalezený ve vědomí charakterizuje. Hejdánek si klade ještě další otázky, které se zaměřují na podmínky možnosti takto charakterizované intencionální aktivity. Mohlo by se říci, že tam, kde je Husserlovo paradigma funkční a popisné, je to Hejdánkovo v jistém smyslu vývojové či evoluční. Nalezne-li Hejdánek v rámci vědomí vysoce strukturovaný fenomén, zajímá se o to, jakým způsobem mohlo být v rámci evoluce vědomí takového stavu dosaženo. Dalo by se namítnout, že je tu Hejdánek odstiňován od Husserla statické fenomenologie a že Husserlovy úvahy, zejména pozdní, ukazují velmi rozvinutý smysl pro genetickou stránku, která se zaměřuje na fenomenologické výzkumy na sobě vybudovaných syntéz hierarchicky uspořádaných vrstev vědomí. Aniž bychom chtěli Husserla zjednodušovat, chceme ukázat (a vysvítá to i z minulé kapitoly), že Hejdánkův přístup k aktivitám vědomí není možné vyložit jako husserlovskou genezi.

Husserlovo stanovisko v raném období bylo určeno Fregeho kritikou, díky které se Husserl „naučil chápat logické a matematické pojmy jako objektivní ideální předměty, které mají své samostatné bytí nezávisle na psychičnu; jejich fenomenologické objasnění pro něj nemůže spočívat ve zkoumání jejich subjektivní geneze… (…) [Č]istá fenomenologie prožitky popisuje, kdežto psychologie podává jejich genetické vysvětlení“.[254] Teprve mnohem později formuluje „ideu vskutku genetické fenomenologie“, která ovšem „nemá co do činění s empirickým, kauzálním vysvětlováním; jde v ní spíše o apriorní uchopování motivačních souvislostí transcendentálního vědomí“.[255] Základním východiskem, ale zároveň i omezujícím rámcem nauky o genetické konstituci je tedy pro Husserla transcendentální ego. Možná právě kvůli metodickému odklonu od empirických souvislostí Husserl nevěnuje zdaleka takovou pozornost cestě, kterou musela – v empirické souvislosti – projít „subjektivita“ v různých etapách své evoluce.

Tato cesta naopak velmi zajímá Hejdánka. Začíná u biologických organismů vývojově nižších než člověk, u kterých vlastně nelze o subjektivitě v pravém smyslu ještě uvažovat, přestože o nich Hejdánek již mluví jako o subjektech.[256] Podle jeho terminologie tu nacházíme pouze subjektní akce, které mohou být koordinovány za pomoci další, tzv. subjektální sféry, jejímž úkolem je zachycovat a podržet podstatnou zkušenost subjektu s jeho osvětím, a to na základě velmi primitivního „vyhodnocení“ úspěšnosti či neúspěšnosti

[254] Bernet, R., Kern, I. Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 212.
[255] Tamtéž, s. 212–213.
[256] Toto tvrzení může znít na první poslech paradoxně, ale vyplývá z Hejdánkova používání pojmu „subjektivní“, které označuje subjektivní sféru charakteristickou jen pro lidské bytosti (jež je organizovaná řečí), zatímco pro všechny subjekty vůbec je charakteristická jejich „subjektní“ povaha či stránka, která je zdrojem jejich aktivity.

předcházejících akcí.[257] Teprve na lidské úrovni se prostřednictvím řeči ustavuje subjektivní sféra v pravém smyslu, díky níž je lidská bytost schopna reflexe, a tedy odstupu od svých subjektních akcí. Zde ale popisovaná cesta nekončí, neboť subjektivní sféra na lidské úrovni není podle Hejdánka ihned strukturována pojmově, nýbrž nejprve jen postupně se zdokonalujícími narativními prostředky. Pojmové myšlení pak představuje další krok, jehož uskutečnění ovšem nevyplývá z předchozí cesty, ale představuje další stupeň, ke kterému se vědomí lidských bytostí za příhodných okolností může vzepnout.

To, co Husserl traktuje jako transcendentální ego, je z hejdánkovského pohledu již postaveno na pojmovém stupni vývoje, neboť je již – jak ukazují Husserlovy analýzy – pojmově organizováno (v predikativních genetických vrstvách to platí bez výhrad). Genetická fenomenologie pak zkoumá hierarchickou výstavbu jednotlivých syntetických vrstev konstituce v tomto předem vymezeném transcendentálním rámci, jehož podmínkou *sine qua non* je ovšem z hejdánkovského pohledu právě pojmovost, neboť jedině ta je podle Hejdánkova náhledu s to založit jednotu trvání v rámci proudu prožívání. Na rozboru Husserlova vztahu k prožitku jsme v minulé kapitole ukázali, že pojmovost je z jistého pohledu (Husserlem nereflektovanou) podmínkou možnosti provedení transcendentálního obratu.

Akcent na evoluční rozměr u Hejdánka proto ukazuje ještě na jiný myšlenkový zdroj, než který pro Hejdánka představovala – zejména Patočkou zprostředkovaná – husserlovská fenomenologie. Byl jím Hejdánkův učitel J. B. Kozák, který nasměroval mladého Hejdánka k porozumění evolučním souvislostem pojmovosti a subjektivity, a vedle něj nepochybně i další myslitelé protestantské tradice jako Emanuel Rádl nebo J. L. Hromádka. V habilitační práci *Zákon ekonomisace životních funkcí a její důsledky pro teorii logickou*,[258] kterou Hejdánek četl a ve své disertaci komentoval, navázal Kozák na myšlenky amerického biologa Herberta Spencera Jenningse o ekonomizaci biologických funkcí u nižších organismů. „Kozák se ve své práci pokusil ukázat, jak dochází k ustavení logického řádu myšlení také na základě jakési ekonomizace.“[259]

Vyjádřena v této zkratce může souvislost logiky a biologické ekonomizace působit zvláštně; Hejdánek si je dobře vědom toho, že na první pohled vypadá biologizace logiky jako ještě daleko problematičtější záležitost než Husserlem kritizovaný psychologismus. Pokud by tyto pokusy byly zamýšleny jako redukce logiky na biologii či psychologii, byly by z filosofického hlediska opravdu nepřípustné. „Ale pokud nechtějí z nižší úrovně odvozovat úroveň vyšší, ale chtějí zkoumat, do jaké míry a v jaké podobě jsou nižší funkce

[257] Srov. např. Hejdánek, L., K otázce založení „ontologie subjektivity“, s. 1–19.
[258] Časopisecky vyšlo v Novém Atheneu, viz Kozák, J., Zákon ekonomisace životních funkcí a její důsledky pro teorii logickou, in: *Nové Atheneum. Měsíčník vědecký* 1, 1920, sv. 2, č. 1, s. 17–37, č. 4, s. 241–262, č. 5, s. 321–353.
[259] Hejdánek, L., *Vzpomínka na J. B. Kozáka a malá úvaha*, patrně nepublikovaný text z roku 2008, Archiv LvH.

zapojovány do vyšších souvislostí a komplexů souvislostí, je takový postup naprosto oprávněný."[260]

Kozákova myšlenka ekonomizace myšlenkových aktivit, kterou Hejdánek podrobně připomíná např. v článku *Kozákovo pojetí pravdy*, se inspiruje biologickou představou, podle které si každá živá bytost „vytváří (…) akční systémy, jimiž se (…) přizpůsobuje okolnímu světu".[261] Reakce organismu se díky nim postupně stávají takřka „automatizovanými", tj. vykazujícími velmi velkou míru přesnosti a pravidelnosti. To je umožněno tím, že „akční systém je svěřen kompetenci periferních orgánů, zatímco angažovanost orgánů vyšších je redukována".[262] Na lidské úrovni je tato ekonomizace, tedy přenesení činnosti, kterou dosud koordinovala nejvyšší vrstva vědomí, na vrstvy nižší, provázena tím, že se postupně vytrácí uvědomění výkonu dané činnosti a činnost sama se více a více stává nevědomou rutinou.

To, co jsme o ekonomizaci zatím vyložili, může – ve velmi v hrubých obrysech – připomínat myšlenku, se kterou přišel v jiném kontextu, v souvislosti s problematikou jazykových útvarů, Husserl. „Napsáním se mění prvotní způsob bytí smysluplného útvaru, v geometrické sféře se mění evidence diskutovaného geometrického útvaru. Obrazně lze říct, že sedimentuje. Čtenář jej však může zase učinit evidentním, může evidenci reaktivovat."[263] V poznámce pod čarou Husserl ihned pokračuje: „Není to však nikterak nutné ani fakticky normální. I bez toho může chápat a pochopené ‚bez dalšího' převzít jako platné bez jakékoli vlastní aktivity."[264] Husserl zde mluví o „svodech řeči", jimž propadá „originárně názorný život" prostřednictvím „mluvení a čtení, ovládanému čistě asociacemi"; tím dochází k „nevyhnutelné sedimentaci duchovních produktů ve formě trvajících jazykových výtěžků", které, jsouce od druhých pasivně přejímány, „představují (…) stálé nebezpečí".[265] Úkolem vědců je tomuto nebezpečí čelit, a to neustálým úsilím o reaktivaci každého již sedimentovaného smyslu, a to až „po první zakládající evidenci".[266] „Děje se to tím, že se upneme na jednoznačnost jazykového výrazu a na zajištění jednoznačně vyjádřitelných výsledků nejpečlivějším ražením patřičných slov, vět a větných souvislostí."[267]

Pokud bychom ekonomizaci pochopili na způsob husserlovské sedimentace, pak by se každý nový myšlenkový výkon měl postupně stát natolik automatizovaným, že by přešel do podoby jakési rutinní setrvačnosti, ze které se vytratilo všechno tvůrčí. Tak tomu skutečně do jisté míry také je, ale představuje to pouze jednu stránku ekonomizace. Ta druhá, která je Kozákovou pointou, ukazuje v posledu opačným směrem. Tam, kde Husserl vidí jen nebezpečí úpadku smyslu, vidí Kozák (a spolu s ním i Hejdánek) naopak velkou příležitost: svěření již zvládnutých činností nižším složkám „neznamená odumření vyšší

[260] MD 101127–1 (27. 11. 2010).
[261] Hejdánek, L., Kozákovo pojetí pravdy, in: *Setkání a odstup*, OIKOYMENH, Praha 2010, s. 18.
[262] Tamtéž.
[263] Husserl, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1972, s. 392.
[264] Tamtéž.
[265] Tamtéž, s. 392–393.
[266] Tamtéž, s. 393.
[267] Tamtéž.

aktivity, nýbrž naopak její uvolnění pro vyšší funkce. Nesmíme se mýlit o pravé povaze Kozákovy studie o ekonomizaci: nejdůležitější je mu aktivita, zatímco ekonomizace je jen součástí služebné instrumentality, která je předpokladem pronikavější aktivity“.[268] Myšlenka ekonomizace tak v sobě obsahuje důraz na jakousi „sedimentaci“ již dosažených aktivit, ale v tomto důrazu se zároveň skrývá poskytnutí opory pro eventuální možnost emergence, tedy pro založení aktivit vyšší úrovně, které není převoditelné pouze na aktivity nižší. Kozákův výklad ekonomizace je z tohoto hlediska mimořádně zajímavým příspěvkem k teorii emergence, který by stál za samostatné prozkoumání.

Každé nové, zatím neověřené a v tomto smyslu tvůrčí myšlení se podle této úvahy může odehrávat jen na základech předchozích, dosud úspěšných ekonomizací.[269] Má podobu jakýchsi zprvu nedokonalých, tápavých „rozběhů“, jejichž podkladem, jímž jsou neseny a na němž se teprve mohou rozvinout, jsou již ovládnuté a do podoby spolehlivé rutiny převedené procesy. Výsledkem ekonomizace v takovémto smyslu je tedy sice na jedné straně – na straně nižších složek – precizní rutina, na straně vyšších složek ale možnost tvůrčí virtuozity: „Předpokladem osobitosti ve vrcholném projevu je ekonomizace, ba rutina v nižších rovinách. Vynikající klavírista může podat neopakovatelný výkon pod podmínkou naprostého ovládnutí rutinních záležitostí.“[270]

Z myšlenky ekonomizace nikterak nevyplývá, že již nikdy nemůžeme ekonomizované, rutinně prováděné funkce podrobit nové kontrole (jakési husserlovské reaktualizaci sedimentovaného smyslu, mohli bychom říci). To, co bylo svěřeno periferii, se může kdykoliv opět stát centrem pozornosti, pokud je toho zapotřebí. Samozřejmě se tím sníží pozornost věnovaná složkám, které byly do té doby uvolněny pro vyšší funkce; pokud se klavírista začne soustředit na to, co dělají jeho jednotlivé prsty, nejen že ztratí pozornost pro celkovou hudební interpretaci, ale snadno se dopustí chyby.

Podle Hejdánka ve své habilitační práci Kozák ukazuje, „jak dochází k ustavení logického řádu myšlení také na základě jakési ekonomizace“.[271] Pro Hejdánkovo pojetí pojmového myšlení přináší Kozákova myšlenka zajímavý pohled na již naznačený problém, jak se mohou dosud nijak nekoordinované myšlenkové intence vztáhnout (jednoznačně a opakovaně) k něčemu, co není jejich součástí, co přesahuje jejich výkon. Podle Hejdánka se rovina logu v širším smyslu (tedy rovina smysluplné řeči) a speciálně pak rovina pojmového myšlení (a pojmově strukturovaného promlouvání) v průběhu (zprvu jen biologického) vývoje postupně emancipovala od sféry pouhého prožívání, i když tím nepřestalo platit, že sféra logu je nesena (příhodně ekonomizovanou) sférou subjektní aktivity. Sféra logu tedy představuje z hlediska principu ekonomizace onu vyšší úroveň, které může být dosaženo jedině tak, že se subjektní výkony podřídí určitému řádu.

---

[268] Hejdánek, L., Kozákovo pojetí pravdy, s. 18.
[269] Srov. Hejdánek, L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový cyklus na ETF UK, zimní semestr 1999–2000, Archiv Ladislava Hejdánka.
[270] Hejdánek, L., Přítomnost pravidel a „to pravé“, in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 12, s. 13–44. Podobný motiv viz například Hejdánek, L., Pravda v demokracii, in: *Křesťanská revue*, 1992, č. 6, s. 122–126, a jinde.
[271] Hejdánek, L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový cyklus na ETF UK, zimní semestr 1999–2000, Archiv Ladislava Hejdánka.

Jednotlivé, zprvu nekoordinované intence v rámci „hérakleitovského toku“ prožívání začínají být soustřeďovány určitým směrem, aby se posléze zformovaly do struktury, které spolu s Husserlem říkáme intencionální akt. Akt je již sjednocenou, určitým směrem napřenou strukturou, která se vztahuje k předmětu. Garantem koordinace intencí podle Hejdánka nemůže být předmět aktu (jak víme z minulé kapitoly), přesto však musí existovat nějaký nástroj, který koordinaci prostředkuje. Tento nástroj popisuje Hejdánek obrazně jako „jakýsi uzel, který nabývá tím větší samostatnosti a pevnosti v toku myšlení, čím orientovanějšími a pevnějšími myšlenkovými průběhy či spíše postupy (a to z různých stran, z různých kontextů vycházejícími) byl ‚uvázán‘. A těmto uzlům říkáme pak ‚pojmy‘“.[272] Tyto „orientovanější a pevnější myšlenkové průběhy či postupy“ budeme za okamžik zkoumat v souvislosti s problematikou tzv. nasuzování.

Ještě než k tomu přikročíme, učiňme kratičkou terminologickou poznámku. Je dosti pravděpodobné, že Kozák byl s Husserlovou filosofií obeznámen, jisté je to podle Hejdánka přinejmenším od třicátých let.[273] Tento vliv je místy patrný i na Kozákem používané terminologii. V naší souvislosti může být zajímavé, že Kozák pracoval také s termínem „intencionálný objekt“, na což poukazuje Hejdánek ve své disertaci. Pro Kozáka ovšem „intencionálný objekt“ neznamená myšlenkový model, ale – podobně jako u Husserla – transcendentní předmět, ke kterému se myšlení vztahuje.[274] Hejdánkovo pochopení intencionálního předmětu jako myšlenkového modelu tedy není Kozákovým dědictvím, ale jedná se jednak o pravděpodobný vliv Husserlova pojetí noematu zprostředkovaný Hejdánkovi Patočkou, jak jsme podrobně ukázali výše, a dále o vliv nečekaně pozoruhodných úvah některých logiků (Josef Tvrdý), na které poukážeme vzápětí.[275]

5.2 Nasuzování pojmů

Fenomén nasuzování pojmů se může z dnešního hlediska jevit jako zvláštní či málo srozumitelný a obvykle nebývá zřejmé, proč jej Hejdánek ve svých výkladech tolik zdůrazňuje.[276] Tuto nezvyklost lze alespoň zčásti vysvětlit tím, že současná logika vykládá tradiční pojmovou problematiku jinými prostředky a mluví raději o třídách objektů charakterizovaných sadou určitých predikátů; zdůrazňuje tak extenzionální hledisko, které postačuje pro řešení logické problematiky v rámci umělých jazyků. Ale i v případě

---

[272] MD 1974–13, § 138 [5] (3. 12. 1974).
[273] Hejdánek, L., *Vzpomínka na J. B. Kozáka a malá úvaha*.
[274] Srov. Hejdánek, L., *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*, s. 240. Srov. Kozák, J. B., *Věda a duch*, Laichter, Praha 1938, str. 133.
[275] V této souvislosti můžeme upozornit na to, že termín „intencionální předmět“ odkazuje také k Brentanovi. Hejdánkovo pojetí však není možné vyložit jako návrat k Brentanovi; Hejdánek naopak oceňuje podstatný pokrok, jímž teorie intencionality prošla na cestě od Brentana k Husserlovi, zejména v tom, že intencionální předmět nemůže být (reelní) součástí aktu (což přesně platí u Husserla nejen pro jeho intencionální předmět, ale též pro noematický význam, tedy intencionální předmět v Hejdánkově smyslu). K tomu srov. Hejdánek, L., „Pokrok“ jako téma a tzv. „víra v pokrok“, s. 301, nebo MD 83–014 (10. 12. 1983) a MD 85–112 (16. 3. 1985).
[276] Srov. např. Hejdánek, L., Nepředmětné myšlení, in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, s. 52–53. Nebo Hejdánek, L., *Úvod do filosofování*, OIKOYMENH, Praha 2012, s. 111–112. Odkazy na nasuzování najdeme také v Hejdánkových článcích, v polemice s Pavlem Maternou (viz dále), v disputaci o nepředmětnosti a samozřejmě také na mnoha místech *Myšlenkových deníků*.

analýz přirozeného jazyka, které již vyžadují intenzionální přístup, bývá problematika pojmové intenze modelována opět prostřednictvím „extenze“, rozšířené ovšem na všechny možné interpretace jazyka prostřednictvím koncepce možných světů.[277] Ze stanoviska logického formalismu se tak nasuzování pojmů jeví jako psychologická záležitost, která sice možná patří k lidské zkušenosti s pojmovým myšlením, avšak coby pouhá subjektivní okolnost není tím podstatným, o co má především jít. I ve formální logice je tak znát vliv fregovského stanoviska, které ve svém zaměření na ideální objekty eliminuje vše psychologické. To má ve většině situací svůj dobrý smysl (formální logika jako specializovaná věda si určuje své předpoklady, o něž se pak opírá), ale pro potřeby filosofické analýzy základů pojmovosti, která usiluje právě tyto předpoklady ohledat a vyložit, nelze praktické stanovisko formální logiky pokládat za poslední autoritu.

Nesnadné je ovšem také pouhé mluvení o pojmech, neboť vyhraněné pojetí pojmovosti, které tu sledujeme, se v mnoha situacích dostává do napětí s běžným vyjadřováním. Matematik například nemusí rozlišovat mezi trojúhelníkem a pojmem trojúhelníka, neboť má tak jako tak v obou případech na mysli objekt, který sestává ze tří vhodným způsobem spojených úseček – a tedy z hejdánkovského hlediska nikoli pojem, ale intencionální předmět. Jakmile však chceme přijmout filosofické nároky a rozlišovat přesněji, dostává se naše vyjadřování do nemalých potíží. Zjistíme totiž, že budeme čelit podstatné mnohoznačnosti jazyka. Stejné slovo totiž označuje pojem, intencionální předmět a většinou i nějakou časoprostorovou skutečnost či skutečnosti (nemluvě o dalších narativních konotacích a jim odpovídajících představách). Slovem „pojem“ použitým v jazykové souvislosti (např. „Platónův pojem demokracie“) pak sice můžeme zdůraznit, že aktualizujeme právě pojmový, specificky upřesněný význam. Avšak ani sousloví „pojmový význam“ tu není zcela jednoznačné, neboť jím můžeme odkazovat jak k pojmu (jímž je akt soustřeďován), tak k intencionálnímu předmětu (k němuž se akt odnáší), případně k jejich dvojici. Pro Husserla by „pojmovým významem“ (pokud smíme učinit takové srovnání) byla noematická idealita, tedy hejdánkovský intencionální předmět, zatímco u Hejdánka je tímto významem dvojice pojmu a intencionálního předmětu (dvojice proto, neboť bez přihlédnutí k intencionálním předmětům nedokážeme dva pojmy od sebe odlišit – a žádným intencionálním předmětem se zase nemůžeme zabývat jinak než prostřednictvím příslušného pojmu, který k němu otevírá cestu).

Naše vyjadřování by se však stalo velmi těžkopádným, kdybychom měli při každém kroku jednoznačně upřesňovat, ke kterému z významů se právě vztahujeme. Pohybujeme se přece jen v určitém jazyce a v určitých konvencích, které jsou pro tento jazyk obvyklé, a nechceme jazyk nepřirozeně znásilňovat, pokud je to možné. Ve věci, o kterou nám jde, je ale na druhé straně jednoznačnost vyjadřování klíčová. Pokusíme se pro ni učinit maximum, zároveň však musíme spoléhat také na porozumění na straně čtenáře.

Následující výklad o nasuzování nás do těchto problémů uvrhne hned v první větě.

---

[277] K tomu srov. např. Peregrin, J., Možné světy v logice, *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2005, č. 1, s. 135–141. „Díky logikům Richardu Montaguovi, Pavlu Tichému a dalším se ukázalo, že (…) intenzi můžeme obecně explikovat jako extenzi relativizovanou k možným světům. Zjednodušeně můžeme říci, že zatímco znát extenzi znamená znát to, k čemu výraz odkazuje v našem aktuálním světě, znát intenzi znamená vědět, k čemu odkazuje i v jiných možných světech.“

Psychologický rozměr nasuzování je zachytitelný například v reflexi zkušenosti se studiem abstraktnějších partií matematiky: k tomu, abychom si skutečně „osvojili“ nějaký matematický „pojem“, nikdy (možná s výjimkou zcela triviálních případů) nestačí porozumět jednotlivým složkám „jeho“ definice; „pojem“ začínáme „chápat“ teprve ve chvíli, kdy porozumíme tvrzením, ve kterých tento „pojem“ v podstatné souvislosti vystupuje.

Zhruba těmito slovy by svou zkušenost formuloval matematik, který má vypěstovanou přesnost při práci s matematickými objekty, ale nezabývá se příliš myšlenkovými nástroji, které ke své práci užívá. Nicméně tato jeho zkušenost, i když podaná nepřesně, je pro náš další výklad klíčová. Pokud chce matematik začít pracovat s novým matematickým objektem, se kterým se dosud nesetkal, musí si k němu nejprve otevřít cestu: musí dosáhnout toho, aby před ním povstal tento objekt jako příslušný intencionální předmět. To není úplná maličkost, přestože matematika většinou ani nenapadne se nad ní pozastavovat. Je to určitý proces, který nějakou dobu trvá a nevede vždy přímočaře k cíli, nýbrž počítá s tím, že cesta k matematickému objektu, zejména pokud jde o objekt netriviální, může být plná oklik a slepých uliček, na jejichž konci se ukáže, že myšlení je třeba vést ještě jinudy.

Pochopením definice tato cesta nekončí, ale právě začíná. Definice je pouze jakýmsi prvním vodítkem, které zmiňuje jisté vlastnosti kýženého intencionálního předmětu (z toho je mimochodem vidět, že explicitně „definován“ je intencionální předmět, nikoli pojem, neboť ten je, jak už víme, „nasuzován“). Cesta, která vede od porozumění složkám definice k intencionálnímu předmětu a kterou nazýváme „nasuzováním“, má za cíl – v Hejdánkově pojetí – ustavit příslušný pojem a jeho pomocí se vztáhnout k intencionálnímu předmětu. K tomuto ustavení pojmu, jak mohou vědět matematici (pokud tento proces reflektují), dochází zejména prostřednictvím dalších matematických tvrzení, která o daném matematickém objektu vypovídáme.

Tato tvrzení totiž daný objekt logickými (pojmovými) souvislostmi propojují s dalšími objekty a upřesňují tím jeho pozici (a tím i pozici odpovídajícího pojmu) v síti pojmových vztahů. S tím souvisí také pozornost, jaká je v matematice věnována dokazování jednotlivých tvrzení. Nejde ani tak o to přesvědčit se o platnosti dotyčného tvrzení; tu nakonec mnohokrát prověřovali lepší matematikové než my. Přínos dokazování pro matematickou práci tkví častěji v tom, že dokazování je nejefektivnějším prostředkem patřičného nasouzení, „osvojení“ si příslušných pojmů (a otevření si cesty k jim odpovídajícím intencionálním předmětům, konstituovaným zároveň s nasuzovanými pojmy).[278] Teprve pochopení důkazu nějakého tvrzení umožňuje skutečné objasnění pojmových vztahů, které ze samotné jazykové formulace dokazovaného tvrzení nemusejí být ihned zřejmé. Každý matematický důkaz je pak řadou jednotlivých elementárních soudů, jejichž platnost je nutné správně pochopit, a tím „dourčit“ nově nasuzovaný pojem

[278] V tomto smyslu má nasuzování velmi blízko k Husserlově požadavku reaktivace každého již sedimentovaného smyslu až k původním náhledům. Toho je možné docílit právě nasouzením příslušných pojmů, které nám otevřou cestu k názoru jim odpovídajících intencionálních předmětů (husserlovských idealit).

v těch ohledech, v nichž dosud nebyl řádně upřesněn. Současně s pojmem bývají často „dourčovány" i další, „sousední" pojmy, které jsou s ním spojeny pojmovými vztahy.

I když dnes stojí zkušenost nasuzování pojmů stranou zájmu logiků, pro předválečnou českou filosofii, na kterou Hejdánek vědomě navazuje, měla otázka po možnostech organizace myšlenkových aktivit svou nepochybnou závažnost. Kozákův zájem o tato témata nebyl ojedinělý, podobně uvažoval například Josef Tvrdý:

> *Máme-li mluviti o pojmu, nutno si napřed všimnouti poměru soudu k pojmu. Stará logika se tu dostávala do nesnází, (…), podle níž soud jest vztahem, resp. synthesou pojmů. Odtud vyplývá, že pojem jest před soudem a že tedy základním elementem logiky jest pojem. (…) Je-li pojem před soudem, pak soud nemění nic na obsahu pojmu, nýbrž uvádí jen pojmy ve vztah. Obsah pojmů* [údajně] *získáváme intuicí a jest evidentní. Avšak tento názor vedoucí k evidenci a intuici jest nesprávný, neboť (…) uváděním ve vztah se vztahy a pojmy mění a pojem přibírá pak obsah toho, co bylo vyzískáno soudem. Pojem nesmíme totiž ztotožňovati s logickým předmětem, který jest hypotheticky (relativně) neměnný (…). Pojem není před soudem, nýbrž až po soudu. Proto konáme soudy, abychom získali přesné pojmy. Kdybychom přesné pojmy měli napřed, konání soudů by bylo zbytečné.*[279]

Téma nasuzování je u Tvrdého nastoleno otázkou po vyjasnění vztahu pojmu a soudu. Tradiční logika, která nemá na zřeteli vývojové hledisko, uvažuje o pojmu jako o již hotové danosti, jejíž obsah je možné s evidencí nazírat. Soud podle ní spočívá v zapojování hotových pojmů do určité syntetické souvislosti, která je (v případě pravdivého soudu) s nimi v souladu, která o nich platí. Pojmy se podle této představy zapojením do souvislosti nijak nemění, jde v principu o pouhou kompozici z již připravených prvků. Tvrdý v protikladu k tomuto názoru obhajuje stanovisko založené na zkušenosti, že pojmy se zapojením do soudových souvislostí samy proměňují, byť jen v tom smyslu, že jsou soudovými souvislostmi „obohacovány" co do svého významového obsahu (co do své intenze), aniž by se přitom měnil jejich „logický předmět". Tomu můžeme rozumět tak, že „v sobě" jako jakási krystalizační centra koncentrují stále více souvislostí a vazeb k jiným pojmům, takže jsou celkově bohatším či diferencovanějším způsobem zasazeny do sítě pojmových vztahů. Tyto pojmové vazby jsou ustavovány prostřednictvím soudů a skrze soudy jsou případně i znovu (re)aktualizovány – „když se nám stává pojem nejasným, hledíme jej soudy osvěžiti".[280]

Tvrdého citát obsahuje pro nás důležitou zmínku o tom, že „pojem nesmíme (…) ztotožňovati s logickým předmětem". Plynou z ní v souvislosti s Hejdánkem dvě věci. Jednak v pojmu „logický předmět", který v uvedeném kontextu zjevně není míněn jako časoprostorová realita, můžeme spatřit další možnou inspiraci Hejdánkova pojetí intencionálního předmětu jako myšlenkového modelu – Hejdánek Tvrdého *Logiku* podrobně studoval a odkazuje na ni ve své disertaci. Druhou věcí, která z první přímo

---

[279] Tvrdý, J., *Logika*, Melantrich, Praha 1937, s. 84. Slovo „údajně" v hranatých závorkách pro lepší čitelnost doplnil V. T.
[280] Tamtéž.

vyplývá, je trvání na rozdílu mezi pojmem a logickým (tj. intencionálním) předmětem, tak charakteristické i pro Hejdánka.

Ani podle Hejdánka nespadá pojem nikdy vjedno s idealitou samou, tedy s intencionálním předmětem (v jeho terminologii). Ukazuje to jednoduchým způsobem: pojem je něčím, co soustřeďuje myšlenkové intence, a tím nám umožňuje vztáhnout se k intencionálnímu předmětu; na pojem se nevztahují žádné předmětné charakteristiky, které jsou naopak vyhrazeny předmětným korelátům našich aktů. Pojem trojúhelníka například nemá tři vrcholy (ty má pouze odpovídající intencionální předmět). Proto mj. Hejdánek kriticky upozorňuje na v praxi postačující, ale filosoficky ne dost reflektované vyjadřování logiků či matematiků, kteří jsou běžně zvyklí „definovat nějaký pojem". Poukazuje přitom na to, jak už víme, že charakteristiky uváděné v jakékoli definici nejsou nikdy charakteristikami pojmu, ale příslušného intencionálního předmětu (ideality). Definice vymezuje intencionální předmět, nikoli pojem. Pojem je naopak tím, co k předmětu tohoto vymezení (k intencionálnímu předmětu) otevírá cestu. Pojem svůj předmět „pojímá", není tedy sám tímto pojímaným předmětem.[281]

To, že pojmy nemají žádné vlastnosti „svých" předmětů, ale neznamená, že se o nich nedá nic říci. Pojmy jsou díky svým vztahům k jiným pojmům „odpovědné" za (pro pojmovost typické) hierarchické vztahy mezi předměty, které se řídí větší nebo menší mírou obecnosti. Tyto pojmové hierarchie nelze bez přihlédnutí k pojmům odvodit pouze z vlastností jednotlivých předmětů – z nich totiž není například jasné, proč by trojúhelník jako předmět měl být v nějakém smyslu „zahrnut" pod předmět „plošný geometrický útvar". Z čistě předmětného hlediska se jedná o dva nezávislé, vzájemně spolu nesouvisející předměty. Asi nejdůkladnější výklad těchto úvah podal Hejdánek v polemice s Pavlem Maternou.[282] Tam také ukazuje nekonečný regres plynoucí z pochopení pojmu jako předmětu.[283] Z těchto, ale i dalších důvodů (rozebraných v polemice) Hejdánek odmítá chápat pojem jako předmět (ať už intencionální nebo ontický).

Pojem tedy není předmětem našich intencí a není samozřejmě ani jejich výkonem. Je spíše jakýmsi uzlem či centrem, které orientuje myšlenkové intence směrem k intencionálnímu

---

[281] K tomu vedle polemiky s Pavlem Maternou srov. např. MD 1974–13, § 138 [5], (3. 12. 1974): „Geometrie nic nevypovídá o pojmu trojúhelníka a nemá k tomu ani žádných prostředků; ale nemůže vypovídat nic o trojúhelníku, aniž by pracovala s pojmem trojúhelníka."

[282] Polemickou Hejdánkovu reakci vyvolal Maternův pokus vyložit pojem jako logický objekt. Srov. Materna, P., Pojem jako logický objekt, in: *Filosofický časopis* 41, 1993, č. 5, s. 843–857. Hejdánek, L., Pojem jako „logický objekt"?, in: *Reflexe*, 1994, č. 12, s. 10.1–5. Materna, P., Je pojem objektivní entita?, in: *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 8.1–3. Hejdánek, L., Ještě k pojmu jako objektu, in: *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 8.4–8. Materna, P., Ještě o pojmu, in: *Reflexe*, 1995, č. 14, s. 8.1–3. Hejdánek, L., Závěrečné slovo, in: *Reflexe*, 1995, č. 14, s. 8.4.

[283] „Předběžně můžeme uvažovat pojem jako ‚prostředek' či ‚nástroj', pomocí kterého se myšlení může daleko přesněji a jednoznačněji vztáhnout k nějakému ‚objektu'. Z toho pak vyplývá, že onen Maternův pokus chápat sám pojem jako nějaký objekt nás uvádí do docela zvláštních potíží. Chceme-li přesně pojmout ‚pojem' jako objekt, potřebujeme k tomu nějaký myšlenkový prostředek či nástroj, který našemu myšlení dovolí se přesně a jednoznačně vztáhnout k tomuto ‚objektu'. Tímto ‚nástrojem' by měl být pojem ‚pojmu jako objektu'. Tento pojem ‚pojmu' ovšem sám nemůže být objektem, neboť bychom nutně potřebovali nějakého dalšího pojmu, který není objektem, abychom jej mohli myslit (přesně, jednoznačně a právě jako objekt)." Hejdánek, L., Pojem jako „logický objekt"?, s. 10.2.

předmětu. Ke specifické povaze pojmu patří, že buďto úplně postrádá vnější (předmětnou) stránku, již by bylo možné postavit před sebe jako předmět, anebo je tato vnější stránka pro výkon pojmového myšlení irelevantní.[284] Tím rozhodujícím v povaze pojmu je podle Hejdánka jeho stránka nepředmětná (vnitřní), a to na rozdíl od povahy myšlenkových intencí samých, které svou vnější, předmětnou stránku nepochybně mají. (Vnější stránku mentálních procesů zkoumá například neurofyziologie; ze zaznamenaných neurofyziologických projevů mozku lze usuzovat, byť nepřímo, na vnitřní stránku subjektivity, na samo prožívání.) Proto také nelze nic smysluplného získat reflexí nějakého pojmu; výsledkem může být nanejvýš danost odpovídajícího intencionálního předmětu; pojem sám zůstává pro reflexi nezachytitelný.

Tato věc není nijak překvapivá. Protože je pojem určitý způsob organizace myšlenkových intencí, je dosti pochopitelné, že se na něj samotný nelze „podívat" jako na předmět (postavit si ho „před sebe"), protože nijak „nevypadá", tj. nelze např. konstatovat nějaké jeho atributy – ty má pouze odpovídající intencionální předmět. Speciálně není možné pojem nominalizovat, tj. předmět z něj vyrobit (leda neadekvátně, jako konstrukci). Pojem také není v žádném specifickém periferním pozornostním modu, ze kterého bychom jej mohli dostat do centra intencionální pozornosti, a to ani prostřednictvím sekundárního aktu. Pojem se proto ani vzdáleně nepodobá něčemu takovému, jako je Husserlův noematický význam; víme ostatně, že noematický význam je u Husserla idealitou, tím, čemu Hejdánek říká intencionální předmět – a ten nikdy s pojmem nesplývá. Pojem se ale, na rozdíl od (intencionálního i ontického) předmětu, dá v jistém smyslu pokládat za součást myšlenkového aktu, za součást jeho vnitřního průběhu.[285] Lze jej totiž nalézt právě a jedině tam, kde je vykonáván nějaký akt, nikde jinde neexistuje; pojem nelze v myšlení nalézt jako nějakou na aktu nezávislou skutečnost.

Strukturu aktu v Hejdánkově chápání nyní můžeme – alespoň do jisté míry – upřesnit. V souvislosti s výkladem o ekonomizaci jsme již naznačili, že myšlenkové intence (prostřednictvím pojmu uspořádané jistým směrem) mohou vytvořit strukturu intencionálního aktu, tedy strukturu umožňující navzdory proměnlivosti prožívání mínit identický předmět. Zde je třeba povšimnout si důležitého rozlišení mezi aktem a intencí: Hejdánek totiž neztotožňuje „intence s intencionálními akty: intencionální akty jsou vybaveny jednotlivými (konkrétními) intencemi, jež potom mohou být rozpoznávány jako lépe či hůře vytříděné a sjednocené k dosažení cíle příslušného aktu".[286] Akt podle Hejdánka není žádnou jednoduchou intencionální strukturou, nýbrž je výslednicí koordinovaného výkonu celé řady jednotlivých myšlenkových intencí.

---

[284] „Pojem totiž nemá předmětnou stránku, resp. jeho předmětná stránka, pokud se o něčem takovém dá mluvit (…), je nedůležitým, nahodilým útvarem, jenž může být snadno vyměněn za jiný. Pojem nelze popsat zvenčí, nýbrž je třeba jej nahlédnout, pochopit, porozumět mu – což je všechno jiné spíš než nějaký přístup zvnějška." MD 1974–13, § 139 [6] (3.–4. 12. 1974).

[285] Srov. např. Hejdánek, L., „Pokrok" jako téma a tzv. „víra v pokrok", s. 301. „Pojem (…) jakožto prostředek, nástroj aktu pojímání je po mém soudu nepochybně součástí myšlenkového (tj. psychického) aktu. (…) [N]estačí se jen přibližně někam myšlenkově zaměřit, ale je nutno to zaměření co nejpřesněji zaostřit, a takové zaostření nemůže být prováděno vně intencionálního aktu, tj. mimo rámec výkonu myšlení."

[286] Hejdánek, L., Odpověď Ladislava Hejdánka Václavu Němcovi, in: *Reflexe*, 2004, č. 28, s. 124.

Schopnost aktu vztahovat se k předmětu (nikoli vágně, ale přesně jako k něčemu identickému) proto podle Hejdánka není nějakou jeho základní a dále již neobjasnitelnou charakteristikou, jíž je vybaven „z definice“, ale akt jako koordinovaná struktura povstává teprve tam, kde je z hlediska myšlenkových intencí dosaženo určitého stupně organizace. „Přímá intence“, kterou se akt vztahuje ke svému (v první řadě intencionálnímu) předmětu, „vlastně vůbec není přímá a v tom smyslu je také velice podmíněná a závislá na celém pletivu intencí ‚nepřímých‘, na nichž stojí a z nichž komplikovaným způsobem vyrůstá“.[287] Přihlédneme-li k tomuto procesu blíže, je nový pojem nasuzován jako postupně se upřesňující „ohnisko“ těchto jednotlivých soudových intencí, které zprvu ještě nejsou organizovány oním zatím ne dost ustaveným pojmem, nýbrž míří různým směrem. Vztah pojmu k předmětu se proto neustavuje přímo, ale skrze možnost uplatnění předmětu v těmto intencím příslušných soudech, „a tudíž vlastně přes tyto možné soudy“.[288] Pokud pak skutečně dojde k ustavení nového pojmu, jsou tyto nepřímé intence „jakoby zapomenuty“, ale daný pojem „neustále nesou (pojem bez nich ztrácí kontury a rozplizne se, takže musí být opět stejným způsobem revokován, oživován, obnovován)“.[289] Hotovým pojmem je pak „spolunesena a upevňována“ také sama výsledná „přímá“ intence.[290] Ta „představuje jakýsi modelový či spíše ideální, idealizovaný, ekonomizovaný, de facto fiktivní vztah k předmětu“,[291] na vyšší úroveň povýšenou výslednici, nesenou různým směrem zaměřenými intencionálními aktivitami, na kterých fakticky spočívá skutečný výkon intencionality. „… myšlení je ve své hloubce a vůbec v převážné části své skutečnosti intencionální strukturou, která se ke svým ‚předmětům‘ odnáší nepřímo, kdežto ‚přímá‘ intence je jenom jakýsi výsledný, ale plně osvětlený (nebo alespoň osvětlitelný) akt, který ovšem ve skutečnosti je zcela nesamostatný a nesvébytný. Význam tohoto výsledného, vrcholného aktu ‚přímé‘ intence je ovšem nesporný. Bez něho by myšlení nikdy nemohlo dospět k té preciznosti a pečlivě vypracované důkladnosti, k níž fakticky v dějinách myšlení dospělo.“[292]

V Hejdánkově výkladu, který jsme tu nastínili, se objevuje pozoruhodná myšlenka, která poněkud mění naše představy o fungování intencionality vědomí. Podle husserlovského výkladu je intencionalita založena na schopnosti intencionálních aktů vztahovat se k vnějšímu předmětu, který není součástí aktu. Takto pojatá, jakási „vyšší“, aktová intencionalita, je ale Hejdánkem vykládána jako výsledek „nižších“ aktivit myšlení, totiž myšlenkových intencí, přičemž povaha této zakládající intencionální struktury nespočívá v přímém zaměření na transcendentní předmět, ale realizuje se jako výkon soudů mířících různými směry a zakládajících vztahy k dalším pojmům a pojmovým souvislostem. Intence, které dosahují vysokého stupně organizace a které tu vykládáme jako „přímé“, pak Hejdánek označuje jako intence předmětné, přímo k předmětu mířící. Naproti tomu intence, jejichž výkonem jsou předmětné intence ve vlastním smyslu neseny, ale které bývají obvykle vytěsněny do zapomnění, nazývá nepředmětné. Nejedná se tedy o dva

[287] MD 1974–13, § 139 [6] (3.–4. 12. 1974).
[288] MD 1974–2, § 17 [7] (3.–5. 4. 1974).
[289] MD 1974–13, § 139 [6] (3.–4. 12. 1974).
[290] Tamtéž.
[291] MD 1974–2, § 17 [7] (3.–5. 4. 1974).
[292] MD 1974–13, § 139 [6] (3.–4. 12. 1974).

druhy intencí jedné úrovně, jak se domnívají někteří interpreti,[293] ale poměr mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi je vymezen myšlenkou ekonomizace: předmětné intence jsou neseny intencemi nepředmětnými a představují vyšší stupeň intencionální aktivity, pro který je charakteristická vysoká přesnost; bez nepředmětných intencí ale nemohou existovat. Pro pojmové myšlení řeckého typu je podle Hejdánka charakteristické jakési vytěsňování, ba „zapomenutost" na nepředmětné intence, tj. soustředění se na hlavní, předmětnou intenci aktu (eventuálně i na další spolupřítomné předmětné intence, odkazující k dalším pojmovým souvislostem), zatímco intence nepřímé jsou co možná nejvíc potlačeny (protože jim odpovídající konotace mohou koncentrovanost myšlení na předmět spíše rozptylovat). Od nepředmětných intencí emancipované intence přímé jsou tak pokládány za soběstačné a svébytné.

Vraťme se ale k pojmům a soudům. Jejich vzájemný poměr jsme vyložili tak, že pojem je z jedné strany výsledkem určitých soudů, bez jejichž pomoci nemůže být ustaven, z druhé strany ale tyto soudy do jisté míry nahrazuje, takže pokud se myšlení i následně řídí pojmem, nemusí již být všechny tyto soudy vždy znovu aktualizovány. Aktivně vykonávané a různými směry zaměřené soudy, které pojem nasuzují, „sedimentují" v hotovém, již nasouzeném pojmu do podoby významových konotací.[294] Pojmové pletivo zachycuje a upevňuje směr určitých již provedených specifických soudů a je v tomto smyslu jejich sedimentem. Naznačená myšlenka sedimentace (která tu nesouvisí s jazykovými útvary, ale s intencionálními výkony) ovšem nasvěcuje celou věc jen z jedné strany. Přestože pojmy vznikají nasouzením, není možné jednoduše tvrdit, že soudy pojmům předcházejí (a že by pojmy byly jednoduše sedimentacemi těchto soudů). Problém je v tom, že „soud bez pojmů vlastně není možno považovat za soud, nýbrž leda za něco, co se skutečnému soudu nějak vzdáleně podobá (hlavně ve výsledku), ale co vlastně nemůžeme dost dobře analyzovat pro nedostatečnou strukturovanost".[295] I zde musíme uvažovat vývojově a připustit podstatnou obousměrnost v časovém ustavování pojmů i soudů: „… protože pojmy musí být ustaveny, konstituovány nasouzením, znamená to zároveň, že soudy, které mají nasoudit (konstituovat) nějaký ‚konkrétní' pojem, se samy tímto nasouzením upřesňují, takže příště už takový (resp. podobný) pojem ustaví či nasoudí lépe a přesněji".[296] „Mezi pojmy a soudy a mezi soudy a pojmy je tedy vzájemná vazba, která soudům umožňuje dosáhnout větší přesnosti díky pojmům a pojmům zase díky větší přesnosti soudů, jimiž jsou nasouzeny. Nemůžeme proto věc zjednodušovat ani tak, že soudy se skládají z pojmů, ani tak, že pojmy jsou produkty soudů (výplody, výrobky)."[297] „Pojmy bez nasouzení nemohou existovat (to proti každé ‚aprioritě' pojmů, a ovšem i soudů), ale soudy, které by nebyly s to pracovat s nějakými ‚pojmy' nebo aspoň ‚před-pojmy', nemohou být považovány za skutečné soudy. Proto pojmy i soudy náleží

[293] Srov. Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení.
[294] Učiňme předběžnou poznámku, že významové konotace jsou charakteristické i pro narativitu. Rozdíl od narativity zde spočívá v tom, že v rámci pojmovosti jsou pojmově strukturovány také tyto konotace samy, tj. zakládají se na pojmově strukturovaných soudech, nikoli na pouhém jejich narativním smyslu. Tyto pojmově strukturované soudy tedy intencionálně míří na své vlastní ideality, ke kterým si předtím otevřely přístup.
[295] MD 120122–1 (22. 1. 2012).
[296] Tamtéž.
[297] MD 88–737 (30. 8. 1988).

navzájem k sobě a jsou na sobě obousměrně závislé. Pouze v ustavičné spolupráci a pod kontrolou mnoha dalších pojmů i soudů mohou obojí dospívat k větší a větší určitosti…“[298]

5.3 Otázka proměňování pojmů

Výkladu o nasuzování jsme věnovali velkou pozornost také proto, že tento fenomén nebývá ze strany Hejdánkových interpretů dobře pochopen. Neporozumění tomu, co má Hejdánek na mysli, když mluví o nasuzování, se netýká jen těch, kteří s Hejdánkovou filosofií přicházejí do styku pouze příležitostně a jejichž cíle i východiska nakonec leží jinde (P. Materna), ale zasahuje například i Václava Němce, jehož zájem o Hejdánka je dlouhodobý, nepochybně důkladný a jehož interpretační výkony jindy spolehlivě vystihují podstatu Hejdánkových myšlenek. Pravdou je, že ačkoli se Hejdánek o nasuzování zmiňuje v souvislosti s pojmy pravidelně, vyjadřuje se o něm jako o čemsi samozřejmém, o čem není potřeba ztrácet slova. Takový understatement ale rozhodně není namístě. Důsledkem Hejdánkovy zbytečné úspornosti je uvedené neporozumění, jež na sebe bere podobu polemického nesouhlasu, který se obrací zpět proti Hejdánkovi. Naším cílem je vzít tuto kritiku vážně, ale zároveň překonat uvedená nedorozumění, na kterých je podle našeho názoru založena. Vhodné vodítko nám k tomu poskytnou úvahy Václava Němce.

Václav Němec zformuloval svou polemiku zaprvé jako výhrady k Hejdánkově kritice zpředmětňující řecké pojmovosti, která podle Němce není dostatečně diferencovaná a zakládá se na zjednodušování tradice, zadruhé jako výhrady k Hejdánkovu rozvrhu nepředmětného myšlení, který z hlediska našeho problému nasuzování není tak specificky důležitý, neboť nasuzování se týká i tradiční, z Hejdánkova pohledu zpředmětňující pojmovosti. Své výhrady Němec rozpracoval v článku *Problém nepředmětnosti v myšlení*,[299] přičemž stejné závěry potvrzuje s odkazem na tento starší článek i v novější studii *Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti*.[300]

Svou polemiku Němec otevírá připomenutím formulace z Hejdánkova textu *Nepředmětné myšlení* z roku 1982, který vyšel v knize *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*: „Pojem nemůže být nasouzen jediným soudem, nýbrž představuje jakýsi průsečík celé řady soudů, mířících někdy týmž směrem, jindy i poněkud rozdílnými směry.“[301] Tuto myšlenku vzápětí konfrontuje s tradičním (platónským) vymezením rozdílu mezi filosofickým a nefilosofickým myšlením, podle kterého je pro filosofické myšlení mj. charakteristická stálá připravenost k proměně dosud používaných pojmů, k jejich redefinování, „zatímco opak je projevem nefilosofického myšlení“.[302] Od naznačeného dvojího způsobu myšlení odvozuje Němec dvojí typ pojmů: rozlišuje mezi filosofickými – a ostatními, zejména matematickými pojmy, přičemž filosofické pojmy nemají „povahu nedotknutelných

[298] MD 120122–1 (22. 1. 2012).
[299] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení. Na s. 123–125 v tomtéž čísle *Reflexe* je otištěna i Odpověď Ladislava Hejdánka Václavu Němcovi.
[300] Němec, V., Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti.
[301] Hejdánek, L., Nepředmětné myšlení, s. 52–53.
[302] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení, s. 114.

axiómů“, ale jsou otevřeny „kritickému zkoumání“.[303] K zásadnímu rozdílu mezi filosofickými a matematickými pojmy se podle Němce hlásil už Sókratés, který se zjevně „nedomníval, že bychom v oblasti základních etických otázek mohli dosáhnout tak jednoduchých a definitivně platných pojmů, jaké máme o ideálních objektech (eukleidovské) geometrie, pakliže jsme jednou přistoupili na její axiómy“.[304]

Jazykový způsob, jakým Němec mluví o „pojmech“, by bylo možné z pohledu naší práce označit za poněkud vágní; pojmy tu nejsou chápány ve výše upřesněném smyslu jako organizující složky aktů, ale nejčastěji jako slova, prostřednictvím jejichž významů můžeme něco uchopovat. Proto je možné např. mluvit o matematických či filosofických „pojmech“, tj. o pojmově strukturovaných významech užívaných v rámci dané disciplíny (z hejdánkovského pohledu tu tedy nejde o pojmy, ale nejčastěji o dvojice pojem – intencionální předmět). Protože se ale domníváme, že rozumíme tomu, co má Václav Němec na mysli, když mluví o „pojmech“, a abychom také co nejvíc usnadnili rozhovor, přistupujeme sami do jisté míry na tento ne zcela přesný způsob vyjadřování (mluvíme pak také o „matematických pojmech“ apod.) a upřesňujeme jeho smysl jedině tam, kde to pokládáme za nevyhnutelné.

Kritika Hejdánkova konceptu nasuzování, nakolik jsme schopni Němcovy výhrady správně interpretovat, spočívá v přesvědčení, že nasuzováním mohou vznikat nanejvýš matematické pojmy, zatímco pojmy vskutku filosofické nemohou být založeny na žádných a priori daných soudech, které si Němec představuje jako axiomy (například) eukleidovské geometrie, případně jako další, z těchto axiomů odvozené soudy. Tím naznačuje, aniž by to takto doslovil, že o podobě matematických pojmů je skrze axiomy rozhodnuto předem, takže matematické pojmy vlastně nemohou být nasouzeny jinak než tak, jak se s nimi v matematice setkáváme. Svou úvahu Němec opírá o Platónovo pojetí rozdílu mezi matematikou a filosofií, které je asi nejkoncentrovaněji zachyceno v Platónově „podobenství o úsečce“.[305] Matematika podle tohoto podobenství nesměřuje k počátkům, ale přidržujíc se z jedné strany předem zvolených axiomů (pokládajíc je za neproblematické) a z druhé strany viditelných (byť podstatně neadekvátních) obrazů svých skutečných předmětů, postupuje ve svém poznání vpřed, směrem k *telu*, nikoli k *arché*. Filosofická dialektika se naproti tomu ani neopírá o žádné smyslové předměty ani nepostupuje vpřed v souladu s žádnými předem danými axiomy, nýbrž formuluje své hypotézy jen jako jakési nedokonalé rozběhy či odrazové můstky, díky kterým se propracovává ke stále hlubším hypotézám a v posledu eventuálně k *arché*, ke svému nehypotetickému počátku (jímž je u Platóna idea dobra).

Tímto výkladem proto mohou být zpochybněny, aspoň nakolik Němcově ne zcela explicitní úvaze rozumíme, Hejdánkovy příklady, kterých užívá, když ilustruje své pojetí pojmovosti; tyto příklady totiž často čerpají z oblasti matematiky (trojúhelník apod.). Podle Němce je problematické vztahovat jejich prostřednictvím učiněné závěry na oblast

[303] Tamtéž.
[304] Tamtéž, s. 115.
[305] Srov. Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, 4. vyd., OIKOYMENH, Praha 2005, 6. kniha, 509d–511e, s. 265–268.

pojmů výsostně filosofických. Nasuzování, jak o něm mluví Hejdánek, podle Němce počítá s tím, že soudy předcházejí pojmům; taková představa ale může odpovídat nanejvýš pojmům matematiky (kde těmito soudy Němec rozumí zejména matematické axiomy), ale u filosofických pojmů žádné takovéto předem dané soudy k dispozici nemáme – a chceme-li postupovat kriticky, jak jindy (právem) požaduje Hejdánek, ani mít nemůžeme. To vypadá jako dosti vážná kritika, která naznačuje, že se tu Hejdánek prohřešuje vůči jedné ze svých často zdůrazňovaných zásad, totiž že filosofie nemá ulpívat na nedotknutelných systémech, a tedy ani systémech pevně daných, jednou provždy nasouzených pojmů. To, co je přijatelné v matematice, není možné jednoduše aplikovat na filosofii, jež má být kritickou reflexí každého systému a jejímž cílem je v posledu proměna smýšlení.

Navzdory váze těchto argumentů chceme ukázat, že Němcova kritika není pro Hejdánkovu koncepci pojmovosti zdaleka tak fatální, neboť je založena hned na několika nepochopeních.

5.3.1 Nasuzování a axiomatizace

První nepochopení se týká toho, co Hejdánek myslí nasuzováním pojmů. Protože za sebou máme podrobný výklad o nasuzování, nabízelo by se k němu jednoduše odkázat a trvat například na tom, že vztah mezi pojmy a soudy musí být obousměrný, nikoli jednosměrný. Z toho by ihned vyplynulo, že pojmy nelze jednoduše zakládat na předem daných soudech, jak se domnívá Němec, neboť nasuzováním se nově ustavují nejen pojmy, ale zároveň s nimi také smysl těchto soudů (ten je díky postupně ustavovaným pojmům sám pojmově přestrukturováván). Jedná se ovšem o argument, který se nezakládá na Hejdánkových publikovaných textech a který čerpáme jen z *Myšlenkových deníků*; Václav Němec jej proto pravděpodobně nemohl znát. Důležitější je však fakt, že jde o argument pouze formální – poukaz k němu by nás nijak neposunul v porozumění tomu, o co vlastně v nasuzování jde, a neobjasnil by ani, v čem spočívá Němcovo neporozumění Hejdánkovi. To se totiž podle nás primárně netýká otázky, co bylo dřív, jestli soudy, anebo pojmy, ale nesprávné identifikace roviny, na které k nasuzování pojmů dochází.

Abychom mohli tuto rovinu nasuzování upřesnit, je nezbytné znovu a detailněji proces nasuzování přiblížit a pokusit se přitom být co nejkonkrétnější. Můžeme opět vyjít od reflexe již zmíněné zkušenosti s pojmovou prací, díky které si můžeme uvědomit, že pojem nezačínáme „chápat“ výhradně díky definici. Běžně se stává, že rozumíme všem částem definice – a přesto vlastně nevíme, o co vskutku v definici jde (toto poznání si samozřejmě uvědomujeme až zpětně). Nejlépe je to vidět na matematických příkladech, ale za malou chvíli se dostaneme i k příkladům ne-matematickým. Teprve tehdy, když nás nějaké tvrzení začne nutit nahlédnout, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná dvěma pravým, začneme přemýšlet následujícím způsobem: „Co by to muselo být, ten trojúhelník, aby pro něj taková věc musela platit?“ To je právě chvíle, kdy postupujeme od soudu (onoho tvrzení o součtu úhlů) k pojmu (trojúhelníka).[306] K pojmu se totiž nemůžeme dostat jako

[306] Při filosofické reflexi tohoto postupu samozřejmě musíme mít na paměti, že poučka o součtu úhlů neplatí pro pojem trojúhelníka, ale pro trojúhelník jako takový, tedy pro intencionální předmět, k němuž se ustaveným pojmem trojúhelníka odnášíme. Nicméně k intencionálnímu

k hotovému, nemůžeme jej jednoduše někde nalézt, a to ani v našem myšlení. Pojem musí být „uvnitř" našeho myšlení postupně ustavován prostřednictvím usilovné myšlenkové práce, kterou motivuje konfrontace s důsledky, jež by z pojmu (přesněji z pojetí jeho intencionálního předmětu) měly plynout tehdy, až jej správně „pochopíme", nasoudíme. Nepochybně k tomu nestačí pouhé jedno, nýbrž celá řada tvrzení, ve kterých daný pojem vystupuje a v nichž jsou o „něm" (přesně řečeno o jeho intencionálním předmětu) vypovídány nejrůznější vlastnosti.

Jak jsme slíbili, pokusíme se ihned ukázat, že uvedený postup zůstává v platnosti i pro nematematické pojmy a také že není nijak zásadně svázán s případnými axiomy – v tom smyslu, že jej sice můžeme zpětně axiomatizovat, jako to provedl např. Eukleidés s řeckou geometrií, ale že pro samotné nasuzování pojmů nepředstavují axiomy žádný nutný předpoklad. Ostatně už fakt, že Eukleidés provedl svou axiomatizaci geometrie tři staletí po Thalétovi a přinejmenším po celou tuto dobu se matematikové bez axiomů dobře obešli,[307] naznačuje, že zavádění nových matematických pojmů nemůže být redukovatelné na vyvozování z axiomů. Ani nasuzování, které specifickým způsobem propojuje pojmy a soudy, na tom nic nemění. Je běžnou matematickou zkušeností, že z pojmu bodu obsaženého v axiomech geometrie není možné pouhým vyvozováním z jeho vlastností dojít k pojmu přímky a následně k pojmu trojúhelníka apod. Teprve až když je cesta k trojúhelníku otevřena, lze zpětně ukázat vztah této nové geometrické konstrukce k původním axiomům, a to ve formě transparentní, od vší kruhovosti očištěné struktury definic a na nich založených tvrzení.

Nezávislost nasuzování na eventuálních axiomech nyní můžeme demonstrovat také na situacích, ve kterých jde nepochybně o přesnou pojmovou práci, ale kde zároveň žádné axiomy k dispozici nejsou. Tím bude ukázáno, že Hejdánkovy úvahy, dokládané často na matematických příkladech, mohou plausibilně vypovídat též o jiných oblastech, než je matematika.[308] Za příklad si zvolíme Kantův pojem tělesa, jak se o něm pojednává v *Kritice čistého rozumu*. Ve známém výkladu o rozdílu mezi analytickými a syntetickými soudy přichází Kant s dvěma soudy: „všechna tělesa jsou rozprostraněná" a „všechna tělesa jsou

---

předmětu se nemůžeme dostat bez odpovídajícího pojmu, a proto tento pojem nasuzujeme právě tak, aby o jeho intencionálním předmětu platilo to a to, a tedy vlastně „na zkoušku".

[307] Dnešní matematika se bez axiomů a zejména jejich kritického vyjasňování už neobejde, ale z jiných důvodů, než představuje nasuzování. V jisté etapě vývoje matematiky se ukázalo, že bez vyjasnění základů, tedy v rámci jistého naivního přístupu k matematické práci, dochází k neřešitelným paradoxům. To podnítilo zájem matematiků o základy matematiky jako vědy, přičemž tyto základy nejsou nic daného, ale jsou celými generacemi matematiků kriticky zkoumány a modifikovány. Ani matematika v posledu není nic daného, co jen mechanicky rozvíjí důsledky odvozené z jakýchsi pevných počátků.

[308] Matematické příklady volí Hejdánek ve svých textech podle nás ne proto, aby neoprávněně využíval nějakých specifických výhod matematických pojmů a neadekvátně je pak transponoval do jiných kontextů, ale vzhledem k tomu, že matematika má pro Hejdánka dvě výhody. Její termíny jednak nejsou zatíženy nepojmovými konotacemi, takže se na matematických úvahách pojmové uvažování sleduje snáze než jinde. A dále je v matematice pojmová práce přivedena na vysoký stupeň kultivace, čímž matematika představuje jistý ideál pojmové práce. (Díky tomu se někdy stává vzorem pro jiné vědy, což pro ně nemusí být nutně dobře, jak ukazuje např. Husserl ve své kritice matematizace.)

těžká“.[309] O prvním z nich tvrdí, že je analytický, tj. o tělese se tu vypovídá něco, co je součástí pojmu tělesa; o druhém to naopak neplatí, neboť se v něm vypovídá něco, co pojmu tělesa nenáleží; proto je tento soud nazýván syntetickým, rozšiřujícím, neboť ke svému subjektu cosi nového přidává.[310] Tato argumentace staví moderního, dnešní fyzikou ovlivněného čtenáře před následující otázku: jaký pojem tělesa tu má Kant s jakousi samozřejmostí na mysli, když k němu patří rozprostraněnost, ale naopak k němu nepatří tíha, hmotnost?

Přesně v té chvíli zažije čtenář – za předpokladu, že se vydá se po naznačené stopě – proces nasuzování, zde nasuzování Kantova pojmu tělesa. V tomto procesu, jak je z daného příkladu vidět, jde u analytických soudů primárně o pojmové vztahy: o vztah pojmu těleso k pojmům rozprostraněnosti; pojem rozprostraněnosti je podle Kanta v pojmu tělesa myšlen, avšak v soudu „všechna tělesa jsou rozprostraněná“ je vysvětlen, a to bez vztahu k předmětu či k názoru.

Zároveň je na uvedeném příkladu možné nahlédnout, že Kantův výměr tělesa je do velké míry arbitrární, resp. cíleně zvolený tak, aby preferoval prostorovost jako jednu z apriorních forem názoru. Tato arbitrárnost vynikne nejvíce tam, kde se Kant pokouší své pojetí zdůvodnit a ukázat u pojmu tělesa na jeho apriorní původ: „Vypusťte postupně ze svého zkušenostního pojmu *tělesa* vše, co je v něm empirické: barvu, tvrdost nebo měkkost, tíhu, dokonce i neprostupnost, a přece vám pak zůstane *prostor*, který těleso (jež nyní zcela zmizelo) zaujímalo, a ten vypustit nemůžete.“[311]

Aniž bychom se na tomto místě pouštěli do posuzování Kanta, vidíme tu příklad práce s filosofickými pojmy, která se sice možná z kantovské pozice také opírá o cosi jako axiomy (apriorní formy), nasuzování Kantova pojmu tělesa si však stejně dobře můžeme představit i bez nich. I kdybychom totiž Kantovy důvody pro preferenci prostorovosti vůbec neznali, v nasouzení kantovského pojmu tělesa by nám to nijak nebránilo: prostě bychom akceptovali Kantův výměr a z něj plynoucí důsledky.[312]

Že tomu tak opravdu je, naznačuje i další typ „pojmů“, se kterými se v dnešní době setkáváme zřejmě nejčastěji, a to jsou tzv. „technické pojmy“. Jedná se o pojmy uměle konstruovaných předmětů (např. karburátor, mikroprocesor, souborový systém apod.), kterým samozřejmě odpovídají i jisté intencionální předměty. Zde mnohdy nenacházíme vůbec nic, co by připomínalo nějaké axiomy, i když vůbec není vyloučeno, že by v některých případech bylo možné takové axiomy formálně vypracovat (viz např. aplikaci výrokové logiky v elektrotechnice; ta je ovšem prováděna zase až zpětně). „Technické pojmy“ (přesněji opět jim odpovídající intencionální předměty) bývají povětšinou dobře definované a techničtí specialisté je používají ve velmi přesném smyslu. Z hejdánkovského

---

[309] Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 39.
[310] Tamtéž.
[311] Tamtéž, s. 36.
[312] Definice tělesa může být dobře založena jako zcela arbitrární, ale od té chvíle závazná; podobně je tomu i v matematice, kde pojem trojúhelníka není žádným důsledkem axiomů, ale jen něčí původně arbitrární konstrukcí, která s eventuálními axiomy eukleidovské geometrie souvisí jen tím způsobem, že s nimi není v rozporu.

hlediska jde samozřejmě o předmětné myšlení par excellence, to ale nezpochybňuje nic z úvah o nasuzování.

Z uvedených příkladů již může být srozumitelné, proč pro nasuzování v Hejdánkově pojetí nemají primární důležitost axiomy, ale vztahy s dalšími pojmy v rámci pojmové „sítě". Úlohou nasuzování je ustavit určitý pojem, a tím otevřít našemu myšlení přístup k odpovídající idealitě a k jejímu přesnému porozumění. Toho je dosahováno mj. tak, že se pokoušíme nový pojem vztahovat k dalším pojmům. Vztahování se odehrává prostřednictvím soudů, v nichž tyto další pojmy na sebe berou (v nejjednodušším případě) podobu soudových predikátů, které jsou vypovídány o novém pojmu postaveném na pozici soudového subjektu. Do nasuzovaných pojmových souvislostí mohou být vtaženy jistě i „primitivní" objekty zavedené v axiomech, i když vztah k nim je častěji prostředkován jinými, vyššími pojmy.[313]

Zavádění nových pojmů tak není mechanickým důsledkem předem daných premis či axiomů, ale je do velké míry arbitrární. Jako nový pojem můžeme zavést v principu cokoliv, co se nám podaří uvést do souladu s ostatními pojmy. Tím je zároveň uvedená arbitrárnost podstatně omezena; neznamená libovůli a má své jasné hranice. V další kapitole si ukážeme, že některé ideality podle Hejdánka zkrátka není možné konstituovat ve smyslu skutečného kategoriale, jak o něm mluví Husserl. Nejedná se jen o příklad kulatého čtverce, kde je to na první pohled zřejmé, ale může jít o intencionální objekty, jako je pravidelný desetistěn či kvadratura kruhu, kde nemožnost odpovídající konstrukce nemusí být zprvu nijak patrná. Ne vše, co formulujeme jako výměr, jako definici, je následně možné nasoudit jako pojem, pomocí něhož můžeme dospět k intencionálnímu předmětu (skutečnému kategoriale).

K problematice, kterou budeme probírat až v následující kapitole, nás odnáší také úvaha o obousměrnosti nasuzování. Otázka zní, jak je tato obousměrnost vztahu mezi pojmy a soudy vůbec možná? Na uvedených příkladech jsme viděli, že soud o určitém, ještě nenasouzeném „pojmu"[314] je jen jakýmsi „katalyzátorem" pro naše myšlení: myšlení stojí před hotovým „soudem" (který má vyjadřovat souvislost určitých pojmů)[315] ve stavu neporozumění či neztotožnění, který motivuje k nasouzení pojmu tak, aby byl prožívaný nesoulad odstraněn. V procesu nasuzování, který se pak rozběhne, je pro nás zároveň upřesněn jak pojem, tak smysl soudu. Na počátku byl pro nás daný soud pouze jazykovým útvarem bez pojmově strukturovaného smyslu. Právě snaha pochopit dotyčný soud jako poukazující nikoli jen k narativnímu, ale k pojmově strukturovanému smyslu, který nám ale zpočátku nebyl přístupný, vedla k již zmíněnému prožitku nesouladu a následnému pokusu o pojmové nasouzení. Díky narativitě, která umožňuje předběžnou, i když nikoli

[313] Když nasuzujeme trojúhelník, myslíme primárně na jeho vztah k úsečkám a úhlům, případně k dalším geometrickým útvarům. Vztah trojúhelníka k bodům, jež jsou zavedeny v axiomech, je prostředkován skrze pojem úsečky a nemusí být při nasuzování trojúhelníka bezprostředně aktualizován.

[314] V této situaci vlastně ještě nemůžeme o pojmu mluvit, neboť nebyl jakožto pojem ještě nasouzen. Jde zatím jen o slovo, kterým se snažíme předběžně soustředit intence určitým směrem a založit pak následně skutečnou pojmovou identitu.

[315] Ani soud tu ještě není v pravém smyslu soudem, neboť ještě nemáme pojmově strukturované významy, které by odpovídaly jednotlivým jeho složkám (slovům).

ještě pojmovou významovou strukturaci, mohou být pojem i smysl soudu upřesňovány zároveň.

Poukazem k narativitě už ale do našich úvah o pojmovosti zahrnujeme i jazykové souvislosti, u kterých se mj. ukáže též podstatná víceznačnost v užívání termínu „pojem". Pojem podle běžného mínění není organizačním momentem uvnitř našich aktů, ale slovem, které se k takto organizovanému smyslu vztahuje. Dalším tématem k vyjasnění je proto rozdíl mezi narativně a pojmově strukturovaným smyslem soudového jazykového útvaru. K těmto záležitostem se vrátíme v příští kapitole.

5.3.2 Redefinování pojmů

Jiným nedorozuměním, které v Němcově kritice nacházíme, je otázka možnosti či nemožnosti redefinování matematických pojmů.[316] Matematické pojmy podle Němce učinil Hejdánek jakýmsi vzorem vší pojmovosti vůbec. Sókratovská tradice přitom již v počátcích odlišila filosofické pojmy od matematických. Pro ty první je charakteristická nikdy nekončící kritická reflexe, která opakovaně vede k jejich redefinovaní, zatímco ty druhé pokládá Němec za „jednoduché a definitivně platné". Naznačuje tím, že Hejdánkova představa pojmovosti, která je podle Němce odvozena spíše od matematických než filosofických pojmů (trojúhelník), trpí specifickou simplicitou a rigidností. Němec to takto otevřeně neříká, takže jsme odkázáni na rekonstrukci jeho stanoviska, každopádně stojí za to podívat se na uvedené rozlišení filosofických a matematických pojmů co do možnosti jejich redefinování blíže.

Matematické pojmy se skutečně odlišují od jiných pojmů tím, že pro ně neplatí již dříve zmíněná podvojná intencionalita, tedy že by se vedle (a prostřednictvím) svého intencionálního předmětu vztahovaly ještě k nějakému dalšímu, v Hejdánkově terminologii ontickému předmětu, nýbrž intencionální předmět je jediným pólem jejich intencionálního vztahu. Plyne z toho skutečně jistá „jednoduchost" v tom smyslu, že v matematické práci odpadá nutnost neustále kontrolovat vztah pojmů ke skutečnosti, jako je tomu u jiných (ne-formálních) věd. Matematika (a také logika) se může plněji než jiné vědy soustředit na pojmovou práci v čistě formálním smyslu nezatíženém ohledem k empirii.

Přestože ale matematika postrádá jeden z výrazných motivátorů pojmové kritiky (v jiných vědách bývá právě neshoda se skutečností důvodem pro výměnu pojmů, či dokonce celých pojmových systémů), ani tak z toho nelze společně s Němcem vyvodit závěr, že matematické pojmy jsou na rozdíl od pojmů filosofie nebo od pojmů ostatních věd v nějakém smyslu definitivní. Důvodů pro opuštění stávajících pojmů si lze totiž představit více a neshoda se skutečností je jen jedním z nich. Když pomineme triviální případ „chyby", tedy pokus o nasouzení pojmu, jehož intencionální předmět není možné konstituovat, může být důvodem pro opuštění dosavadních pojmů jejich nahrazení pojmy úspornějšími, „elegantnějšími", lépe zobecnitelnými či pojmy, jejichž transparentní vztah

[316] I v případě redefinování jde samozřejmě ve skutečnosti o intencionální předměty, nikoli o pojmy. Akceptujeme tu ale Němcovu vyjadřovací konvenci, i když je nepřesná.

k axiomům lze snáze prověřit.[317] To mnohdy neznamená, že bychom nemohli dosud užívané pojmy pokládat i nadále za platné, nicméně z hlediska panující vědecké praxe jsou zapomenuty a dozvědět se o nich můžeme jen z původních zdrojů nebo z kompendií o dějinách matematiky.[318]

Důvody, které vedou k opuštění určitých pojmů v matematice, tak nejsou o nic méně kritické než důvody, pro které dáváme jedné filosofické koncepci přednost před jinou. Až na důležitý rozdíl v jednoduchosti, resp. podvojnosti intencionálního vztahování, který odlišuje pojmy matematiky od pojmů ostatních věd i filosofie, jsou proto všechny pojmy vůbec – jakožto pojmy – „definitivní" ve stejné míře: mohou být kdykoli vyměněny za jiné, přičemž se liší pouze kritéria, která tuto výměnu v rámci odpovídající vědecké metodologie umožňují a motivují. Navzdory tomu, co naznačuje Němec, tedy ani matematika nemusí naštěstí setrvávat u pojmů již dříve nasouzených, podobně jako není nucena držet své axiomy v podobě, v jaké je postuloval Eukleidés.

5.3.3 Kruhovost představy „Begriffsgeschichte"

Němcovu výhradu proto musíme pochopit hlouběji, neboť zřejmě nemíří na to, že by v rámci poznání (včetně matematického) nebylo možné přijímat nové pojmy a opouštět ty staré, nýbrž že míří k myšlence redefinování jako postupného proměňování „téhož" pojmu. Němec ve svém článku skutečně uznává, že „[j]e-li nějaký pojem redefinován, mění svůj obsah, a v tomto smyslu jde o odlišný pojem", ale možnost redefinice podřizuje myšlence jakéhosi „pohybu pojmu" v následujícím smyslu: „Nakolik ale [daný pojem] zůstává součástí myšlenkového úsilí o vypracování pojmu určité skutečnosti (…), je každý překonaný pojem součástí jediného ‚pohybu pojmu', k němuž dochází v důsledku kritické reflexe, a jako takový zůstává součástí ‚historie' vzniku nového pojmu, je v něm uchován jako jeho předchozí fáze, bez níž by nebylo možno k výslednému pojmu dospět."[319] Němec má totiž za to, že „každý pojem se ustavuje v procesu, jenž je součástí úsilí o dosažení jediného pojmu, který implikuje různé pojmy jako své překonané fáze či jednotlivé etapy historie své genese".[320] Tato myšlenka se na první pohled zdá být přijatelná, protože zhruba vystihuje naši žitou zkušenost. Souhlasí i to, že taková proměna v rámci jednoho „pojmu" není charakteristická pro matematiku, neboť tam se pojmy nevyvíjejí – a právě v tomto smyslu jsou podle Němce „definitivní". Naopak v ostatních vědách a zejména ve filosofii můžeme podle Němce takový vývoj pozorovat. Dějinám některých věd a filosofie bychom pak mohli rozumět jako postupnému proměňování stále „týchž" pojmů.

---

[317] Jednu z takových situací opuštění do té doby pečlivě budovaných pojmových komplexů zachycuje s humorem sobě vlastním B. Russell: „V *Principech matematiky* se hodně diskutovalo o rozdílu mezi třídou jakožto jednotou a třídou jakožto mnohostí. Celá tato diskuse spolu s velmi složitými argumenty, jež jsou obsaženy v oné knize, se ukázaly být zbytečnými. Důsledkem toho se zdálo, že práce ve své konečné podobě postrádá onu filozofickou hloubku, jejímž nejsnadněji rozpoznatelným rysem je nesrozumitelnost." Russell, *My Philosophical Development*, 7. kapitola, London, 1959, citováno podle překladu K. Berky ve výboru Russell, B., *Logika, věda, filozofie, společnost*, Svoboda, Praha 1993, s. 20.

[318] Přesně řečeno, v kompendiích jistě nenalézáme přímo pojmy, ale pouze slova jako fyzické znaky, jejichž prostřednictvím se pak musíme pokusit znovu ustavit příslušné pojmy (v rámci vlastních intencionálních aktů), aby před námi povstaly odpovídající intencionální předměty.

[319] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení, s. 115, poznámka pod čarou č. 13.

[320] Tamtéž.

Hejdánkovo stanovisko k uvedené myšlence je ovšem krajně skeptické. Na různých místech se vyjadřuje tak, že pojmy se v žádném případě nevyvíjejí – a pokud máme dojem takové proměny, měli bychom za ní hledat reflexí nekontrolovaný přechod od jednoho pojmu k jinému: „Především lze připomenout, že někteří myslitelé mluvili a psali o ‚vývoji pojmu' (největší z nich byl Hegel). Naši němečtí sousedé dnes bez nejmenšího váhání mluví běžně o ‚Begriffsgeschichte' a u nás to někteří napodobují."[321]

Co je tím důvodem, který vede Hejdánka k tak příkrému odmítnutí myšlenky vývoje pojmů v Němcem uvedeném smyslu? Nepodařilo se nám najít v Hejdánkově díle pasáž, která by to podrobněji zdůvodňovala. Přesto není těžké tuto odpověď na základě již vyložených úvah zrekonstruovat. Jejím základem bude následující jednoduchá otázka: čím je garantováno, že jde ve výsledku o jediný pojem, ke kterému se jednotlivá „přechodná" pojetí – v ideálním případě možná limitně – blíží? Jak si můžeme být jisti, že jde opravdu o přechodná pojetí směřující k témuž výslednému pojmu a ne o pojetí na sobě zcela nezávislá? Odpověď zde může být přinejmenším dvojí. V lepším případě je tímto garantem skutečnost, kterou těmito pojetími usilujeme vystihnout, v horším případě pouhý termín, pouhé slovo ve své vnější podobě (fyzický znak), který je k označení této „řady pojmů" používán. Lze se oprávněně domnívat, že druhou možnost nemůže mít Václav Němec na mysli, neboť je pro založení relevantní integrity „pojmového vývoje" zcela nedostatečná; jedná se o pouhou nahodilou okolnost. Jde tedy o posouzení první možnosti, že garantem je sama pojmem míněná skutečnost, jak ostatně Václav Němec sám naznačuje. Taková možnost ale nejen že před nás staví řadu těžkostí přesahujících od problematiky myšlení do problematiky skutečnosti a jejího možného pojetí, ale v posledu navíc trpí nezanedbatelnou kruhovostí.

Při prvním přiblížení by se mohlo zdát, že potřebné myšlenkové nástroje k Němcovu výkladu připravil již Husserl, a to ve své koncepci „předmětu přímo", který umožňuje kontinuálně proměňovat pojetí, aniž bychom se nepřestali vztahovat ke stále stejnému předmětu. Když Husserl mluví o „vítězi od Jeny" a o „poraženém od Waterloo", víme přece, že se mu jedná o tutéž historickou postavu, která je právě tímto identickým předmětem přímo. Můžeme ale snadno nahlédnout, že je to umožněno jedině díky tomu, že postavu Napoleona (včetně jeho osobní historie) známe již předem.[322] Husserlovu myšlenku „předmětu přímo" proto nelze přetěžovat a vykládat ji tak, že garantuje identitu vztahu

---

[321] Hejdánek, L., „Pokrok" jako téma a tzv. „víra v pokrok", s. 300. K tomu srov. MD 130420–3 (20. 4. 2013) a 050306–3a (6. 3. 2005). Ve stejném smyslu se Hejdánek vyslovuje také v poznámkách překladatele k úvodu k přednášce G. Pichta „Pojem přírody a jeho dějiny": „Pichtovi odpustíme, že podle běžného německého způsobu mluví o ‚dějinách pojmů'; správně je třeba mluvit o dějinách (významů) slov, resp. jejich významových posunů. Pojmy nemají dějin, nemají vůbec vývoje – to je třeba držet proti Hegelovi. Je možno jenom jeden pojem nahradit jiným, třeba velmi podobným." Hejdánek, L., Poznámky k naléhavosti otázky po „přírodě", in: *Křesťanská revue* 65, 1998, č. 6, s. 163, a také ve skriptech *Některé problémy filosofické a teologické antropologie* pro studenty ETF UK.

[322] Srov. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 195: „(…) v analýze výše uvedeného příkladu odvozuje Husserl zjevně rozumění výrazu ‚vítěz od Jeny' z historického vědění o životě Napoleona, tj. z předchozí znalosti předmětu". Bernet, Kern a Marbach v této souvislosti odkazují na práce E. Tugendhata, E. Atwella aj.

k témuž předmětu vůbec, tedy bez ohledu na jakékoli pojetí.[323] Urbanovo chápání Husserla, jehož se v této práci přidržujeme, předpokládá podstatnou provázanost „předmětu, jak je intendován“ a „předmětu přímo“ – a jak už jsme zrekapitulovali v druhé kapitole, nejedná se proto o dvě nezávislé entity, ale o dva aspekty téže noematické ideality. Z toho plyne důležitý důsledek, vyložený ve druhé kapitole a diskutovaný v kapitole třetí, že předmět přímo, garantující identitu intencionálního vztahování, nesplývá s transcendentním, například časoprostorovým předmětem aktu, ale je na existenci či neexistenci transcendentního předmětu nezávislou idealitou.[324] Avizovaný myšlenkový kruh proto vypadá tak, že Němec už předem předpokládá referenci k předmětu (jenž má být následně v pojmových iteracích už jen lépe pojmově vystižen), aniž by si uvědomil, že přesnou referenci k předmětu můžeme získat výhradně až na základě nějakého jeho pojmového uchopení (u Husserla na základě pojetí uskutečněného prostřednictvím určité noematické ideality, jejíž „součástí“ je také odpovídající „předmět přímo“).

Nechceme tedy Němcově představě upírat jistou výstižnost v tom, že pojmové poznání se nám může jevit jako vývoj od méně přesných pojetí „téhož“ k pojetím přesnějším. Nelze tu ovšem mluvit o identitě v přesném slova smyslu, na níž by mohl být založen nějaký koncept „vývoje pojmů“, ale jen o zkušenost přibližnou a do velké míry vágní. Pokud opravdu dochází k něčemu takovému, pak jsme to my, kdo chce určité nové pojetí myslet jako pokračování pojetí předchozího, ovšem taková „garance“ je pouze subjektivní (eventuálně intersubjektivní – ve smyslu sdílené, jazykem podporované konvence) a není opřena o nic dalšího. Domníváme se tu proto společně s Hejdánkem, že koncept „Begriffsgeschichte“, jak jej zastává Václav Němec, je buďto neudržitelný (leda, jak naznačeno, udržitelný zhruba, v metaforické rovině), anebo by musel být založen na nějakých jiných myšlenkových prostředcích (mimochodem dosti převratných), které ale Němec ve svém textu neuvádí.

5.3.4 Identita pojmu založená na intencionálním předmětu

Navzdory právě uvedené úvaze ale u Hejdánka můžeme najít myšlenku, kterou lze jako specifickou podobu pojmového proměňování interpretovat. Garantem identity v rámci této proměny ovšem není skutečnost sama, jak by si to snad představoval Václav Němec, ale intencionální předmět. Ukázali jsme dříve, že pokud byl příslušný intencionální předmět již konstituován, můžeme „jeho“ pojem dál „prohlubovat“ novými souvislostmi. Hejdánkův preferovaný příklad tohoto fenoménu je vývoj trigonometrie jako matematické

---

[323] Tedy v tom smyslu, řečeno husserlovsky, že by noematické X denotoval předmět bez ohledu na konkrétní noematická určení. Standardní fenomenologický argument zní, že pokud by tomu tak bylo, jsou jakákoli určení předmětu pro jeho uchopení zbytečná, protože již máme k dispozici přímou referenci. Nemluvě o nutnosti předpokladu metafyzické existence intendovaného předmětu, který je neslučitelný s fenomenologickým východiskem. K tomu srov. např. úvod ke studii Kosowski, Ł., The Structure of Noema in the Process of Objectivation, kde jsou referovány výsledky odpovídající současnému stavu fenomenologického bádání v tomto směru včetně otevřených problémů s tématem reference u Husserla spojených.

[324] Specifickou výjimku tvoří předměty matematiky, u kterých husserlovský intencionální předmět splývá s noematickou idealitou. Tato výjimka ovšem pro Němcovu argumentaci nepředstavuje žádnou záchranu.

disciplíny, na kterém je vidět, že poznání kdysi již Thalétem míněného trojúhelníku dospělo za stovky let k mnoha platným souvislostem, kterých si Thalés nemohl být vědom; pojem trojúhelníka „v hlavě" dnešního profesionálního trigonometra je proto výrazně bohatší co do souvislostí, díky kterým byl nasouzen, pojem trojúhelníka u (nadaného) středoškoláka se snad může co do šíře nasouzených souvislostí podobat tomu Thalétovu (byť jde pouze o ilustrativní srovnání); ovšem intencionální předmět, tedy trojúhelník sám jako nikde se reálně nevyskytující idealita, zůstává od dob Thalétových týž.[325] Obecně se tedy mění pojmový kontext, do něhož je (v tomto případě v průběhu celých staletí) zaváděn stále identický intencionální předmět. Podle Hejdánka se ovšem ani tady nejedná o spojitou proměnu „téhož" pojmu, ale o nové nasouzení jiného pojmu, který je natolik obsahově blízký původnímu, že jej označujeme stejným termínem.[326]

Ukazuje se tedy, že podle Hejdánkovy koncepce můžeme rozeznávat množství odlišných pojmů, které se odnášejí k témuž intencionálnímu předmětu. Na jejich „odlišnost" ovšem můžeme usuzovat jen nepřímo, s odkazem na „bohatost" pojmových souvislostí, které jsou v nich zohledněny; přímé porovnání pojmů, jež jsou součástí intencionálních aktů, nejsme s to provést – a v tom můžeme mimochodem vidět další doklad teze, že pojem nelze chápat jako předmět. Pro potřeby praktického uplatnění pojmovosti, ale také pro založení přesné identity v husserlovském smyslu by ovšem takovéto jemné diferencování (odpovídající množství vzájemně odlišných pojmů) bylo spíše kontraproduktivní a možnost identity by dokonce v posledu vylučovalo. Pro založení identity dvou pojmů se proto jeví jako mnohem vhodnější opřít se o identitu jim odpovídajících intencionálních předmětů. Jako shodná pak můžeme chápat taková pojetí, jejichž pojmy se vztahují k téže idealitě. V takovém smyslu je Thalétův pojem trojúhelníka shodný s naším, i když striktně vzato ten náš zahrnuje (či může zahrnovat, pokud se kompetentně zabýváme trigonometrií) i pojmové souvislosti, o kterých Thalés nemohl tušit. Podobně (abychom neužívali jen matematické příklady) se může na specifickém pojmu demokracie shodnout student i profesor politologie, neboť oba (pod podmínkou, že nezůstávají jen u slov) míní tutéž idealitu – a jejím prostřednictvím (tedy skrze určité pojetí) se pak eventuálně vztahují i k demokracii jako žité skutečnosti a mohou např. mluvit o tom, nakolik dnešní politická skutečnost odpovídá určitému pojmu demokracie.

---

[325] Srov. Hejdánek, L., *Úvod do filosofování*, s. 116, nebo Hejdánek, L., Budoucnost, „nápad" a povaha tvorby, in: *Reflexe*, 2001, č. 22, s. 39–40, ale i na mnoha jiných místech.

[326] „Jinak by nebylo možno vysvětlit tu zkušenost, že jednou již nasouzeného pojmu je možno užít v novém, původně naprosto nezamýšleném, a dokonce netušeném kontextu, v němž pak lze jakoby ‚objevit' nové ‚obsahy' v dosud platných pojmech. Ve skutečnosti nejde o dosud snad skryté obsahy v již dříve nasouzených pojmech, ale o rozšíření obsahu dosavadních pojmů – a tedy vlastně o nové, složitější (komplikovanější) pojmy, byť velmi blízké pojmům dosavadním (takže většinou zůstáváme u téhož slova při jejich pojmenování). Při tomto ‚rozšíření' obsahu dosavadních pojmů nejde v pravém slova smyslu o skutečnou syntézu, nýbrž o nové ustavení, tj. nasouzení pojmu, ovšem ve spojení a v návaznosti na starší ustavení pojmu blízkého (příbuzného). Tak kupř. pojem trojúhelníka v klasickém euklidovském pojetí nechává zcela stranou nejen vztahy mezi stranami a úhly v obecném rozsahu (všímá si pouze trojúhelníků pravoúhlých a jen v některých ohledech), ale omezuje se jen na jeden typ plochy (takže vůbec neuvažuje o plochách zakřivených). Přitom zakřivenost plochy, která může také útvar trojúhelníka nést, rozhodně nemůže být v původním (tj. euklidovském) pojmu trojúhelníka obsažena, takže rozhodně nemůže odtud být ani analyticky vyvozena." MD 101104–1 (4. 11. 2010).

Takových pojetí demokracie může být více, přičemž Hejdánek, jak jsme viděli, by se rozhodně nedomníval, že jsou všechna součástí jednoho zastřešujícího pojmu demokracie, který se prostřednictvím svých dobových konkretizací vyvíjí v čase. Připustil by pouze řeč o jednotlivých pojetích demokracie: o Tocquevilleově liberálním, Rousseauově participačním, Schumpeterově procedurálním, Habermasově deliberativním nebo například o pojetí Platónově či Aristotelově. I tato vyhraněná pojetí demokracie je ovšem možné dále upřesňovat: specialisté diferencují i v jejich rámci. Každému takovému pojetí pak podle Hejdánka odpovídá jistá v čase neproměnná idealita, která zakládá jeho identitu (i když o striktní identitu jde jen z hlediska intencionálního předmětu; z hlediska pojmu samého nelze tuto identitu, jak jsme řekli, v posledu chápat jako striktní, zcela přesnou).[327] Idealita je pak garantem identity určitého pojetí, přestože sama není totožná s pojmem (pojem je to, co umožňuje se k idealitě vztáhnout – a jejím prostřednictvím se pak eventuálně vztáhnout i k pojímané „realitě").

5.3.5 Pojem jako garant eidetických vztahů

Na tomto místě je vhodné učinit malou odbočku a připomenout, že v této věci se Hejdánkova koncepce vlastně nijak neliší od Husserla. Také u Husserla je odlišnost dvou pojetí založena na odlišnosti příslušných noematických idealit (a v rámci Husserlovy nauky jde o triviální postřeh). Přesto není možné tvrdit, že by Hejdánkovo rozšíření intencionálního schématu o pojem bylo oproti Husserlovi redundantní v tom smyslu, že by Husserl dosahoval s úspornějšími prostředky téhož. Jak ukazují někteří Husserlovi pokračovatelé, u nás zejména Jan Patočka, Husserlovo rozhodnutí soustředit veškerý význam do idealit (v tomto případě podstat) s sebou přináší také určitá omezení. V poslední části svého pozdního článku *Husserlova nauka o eidetickém názoru a její současní kritikové*,[328] která se inspiruje kritikou Husserla z pera Lothara Eleyho, rozvíjí Patočka pozoruhodnou úvahu o eidetických vztazích (soustředí se speciálně na téma jejich nutnosti a nahodilosti). Jeho úvaha ukazuje, že zejména v *Idejích I* „Husserl analyzuje eidetickou nutnost pouze v jejím vztahu k obecnosti" a „opomíjí definovat to, co dává *eidos*

---

[327] Na okraj poznamenejme, že v *Myšlenkových denících* se najdou pasáže, které úvahy o proměnlivosti pojmů (chápané v námi vyloženém smyslu, tedy jako „obohacování" významových souvislostí) posouvají ještě o krok dál a dynamizují pojem jako aktivně stabilizující, a proto sám nutně se proměňující moment intencionálního aktu: „Tážeme-li se, v jakém vztahu je pojem ke změně, musíme nejprve zásadně odlišit změnu (a eventuelně neměnnost jako jednu z možností změny, která tak je anulována), která je vlastní pojmu, resp. aktu pojímání, od změny, k níž se pojem jakožto pojímající vztahuje, kterou míní a kterou tak svým pojímáním jakoby ‚uchopuje'. Němci běžně mluví (přinejmenším od dob Hegelových) o ‚vývoji pojmu' (Begriffsentwicklung), případně o proměnách pojmu (Begriffswandel), ale také o dějinách pojmu (Begriffsgeschichte), a to navzdory tomu, že hlavní význam a přímo sám smysl pojmu a pojmovosti je garance totožnosti toho, k čemu se pojem (a jeho prostřednictvím myšlení a vědomí vůbec) vztahuje. Po mém soudu onoho cíle, totiž dosažení či zachování totožnosti, je (a musí být) dosahováno konstrukcí pojmového modelu (tzv. ‚předmětu'), zatímco pojem sám nemusí a v jistém smyslu ani nemůže být neměnný, jestliže ho chápeme jako jakýsi ‚program', zabezpečující ono soustředění myšlení na zcela určité ‚myšlené'. Myšlení samo je natolik hybné, proměnlivé, ba často prchavé, že neměnící se program, tj. neměnný pojem pojímající, by nemohl mít šanci nic podobného zajistit. Skutečným, ba vlastním problémem vztahu pojmu ke změně je proměnlivost ‚skutečnosti', která je sice proměnlivá, ale má být pojata ve své jednotě (nerovnající se neměnnosti!)." MD 130420–3 (20. 4. 2013).

[328] Patočka, J., Husserlova nauka o eidetickém názoru a její současní kritikové.

charakter podstaty“.[329] Charakter podstaty „jistě nevzniká tím, že by bylo *eidos* něčím neskutečným či nečasovým, tedy z jistého hlediska věčným; odvozuje se z toho, že říše podstat zahrnuje vztahy mezi svými členy, a sice takové vztahy, které lze nazřít a které spojují tyto členy dohromady“.[330] „Definice *Wesen*, kterou Husserl podává v *Ideen I*, tuto niternou vazbu jednotlivých momentů podstaty zcela přehlíží, neboť podstata je zde definována pouze jako ‚celek predikátů‘.“[331] „V důsledku toho má Husserlův rozbor podstat atomický a téměř substancialistický rys, od něhož by bylo třeba jeho teorii očistit. Říše podstat není říší substrátů, nýbrž vztahů.“[332]

Patočkou uvedené výhrady neznamenají, že by si Husserl nebyl mnohých eidetických vztahů vědom a explicitně s nimi nepracoval. Můžeme je chápat spíše tak, že Husserl nám v posledu nedává odpověď, čím jsou tyto vztahy založeny, resp. že se jeho odpověď omezuje jen na ty vztahy, které jsou spojeny s danou idealitou a jsou s ohledem na ni logicky nutné. V Hejdánkově rozšíření intencionálního schématu o nový člen, jímž je pojem, můžeme spatřit jistý pokus o řešení tohoto problému. Ukázali jsme, že v Hejdánkově koncepci mohou jít pojmové vztahy i nad rámec toho, co je nutně „obsaženo“ v intencionálním předmětu (tj. co postačuje pro jeho základní nasouzení). Pojem proto může být hledaným garantem vztahů mezi idealitami. Základem této možnosti je proces nasuzování, aktivního soudového uskutečnění jistých vztahů, které pak v hotovém pojmu sedimentují. Rozšíření intencionálního schématu o pojem tedy v žádném případě není redundantní: díky němu může být založena rovina eidetických vztahů jako vpravdě pojmových konotací. Jak ale ještě uvidíme, nesmíme u Hejdánka tuto rovinu ztotožňovat s rovinou nepředmětných intencí a jim odpovídajících konotací, což bude naše další výhrada ke kritice Václava Němce.

5.3.6 Němcovo ztotožnění pojmových vztahů a nepředmětných intencí

Poslední problém, kterého bychom se chtěli dotknout v souvislosti s Němcovou kritikou, se už přímo netýká otázky proměňování pojmů, ale jen pojmového nasuzování. Je jím Němcovo ztotožňování soudových aktů, prostřednictvím kterých dochází k nasuzování pojmu, a toho, čemu Hejdánek říká nepředmětné intence. Uvedené ztotožnění je kořenem Němcovy polemiky s Hejdánkem, neboť spojeno s Hejdánkovou tezí o vytěsňování nepředmětných intencí z vědomí ze strany řecké pojmovosti vede Němce k zúženému chápání pojmu. Hejdánkovo chápání pojmu vykládá Němec na způsob pojmového atomismu jako soustředěnost na jediný intencionální předmět, jako by do pojmové práce nebyly zapojeny další pojmové souvislosti. Tento zúžený výklad pojmovosti totiž Němec mylně přisuzuje matematice, aby následně ukazoval, že u filosofických pojmů hrají pojmové vztahy zásadní roli. Zde se ovšem vlamuje do Hejdánkem otevřených dveří, neboť, jak už jsme naznačili, pojmové vztahy nejsou ničím, co by bylo z hlediska Hejdánkova pojetí z vědomí vytěsňováno, ba naopak, vždyť pojmové vztahy mají charakter předmětných intencí.

---

[329] Tamtéž, s. 189.
[330] Tamtéž, s. 189.
[331] Tamtéž.
[332] Tamtéž, s. 191.

Co je naopak z vědomé oblasti podle Hejdánka opravdu vytlačováno, jsou intence nepředmětné, neboť ty z hlediska myšlení narušují soustředěnost na přesný výkon pojmové práce. Tímto způsobem si myšlení zjednává plnou pozornost pro oblast pojmového logu, která představuje jeho vyšší, ekonomizovanou rovinu, a snaží se udržet veškerou organizaci myšlení pod kontrolou této vyšší roviny.

Němec přitom své vlastní nepochopení interpretuje jako Hejdánkovo kolísání ve věci pojmových vztahů. Odlišuje totiž u Hejdánka místa, „kde není jeho primárním zájmem kritika tradice pojmového myšlení ‚řeckého typu'",[333] ve kterých je Hejdánek diferencovanější a „výslovně uznává, že se k intencionálním předmětům vztahujeme nejenom prostřednictvím jednotlivých pojmů, ale také díky ‚precizovaným pojmovým souvislostem', a že pojmy nejsou izolovanými jednotkami, ale tvoří celé ‚rozsáhlé pojmové struktury'".[334] Zcela jinak je tomu ale podle Němce „na místech, kde je jeho zájmem kritika dosavadního pojmového myšlení jakožto myšlení bytostně předmětného",[335] kde se u Hejdánka patrně projevuje jistá zaslepenost či přinejmenším nedůslednost.

Domníváme se, že zde bylo sneseno dostatečné množství dokladů o tom, že pojmový atomismus není jako charakteristika Hejdánkovy koncepce výstižný. Nasuzování, jak jsme vyložili, spočívá právě a především v aktivním budování souvislostí mezi pojmy (ty matematické nevyjímaje). I tam, kde o pojmových souvislostech (o pojmovém kontextu) Hejdánek explicitně nehovoří, je namístě tyto souvislosti předpokládat, neboť nasuzování má pro Hejdánkovu koncepci zcela zásadní význam a nikde v jeho textech nenajdeme váhání v otázce, zda pojmy nemohou vznikat i jiným způsobem než ustavováním vztahů daného pojmu vůči stávajícímu pojmovému kontextu. Najdeme v nich naproti tomu dostatek kritických výhrad vůči myslitelům, kteří způsobem blízkým pojmovému atomismu, byť třeba jen částečně, naopak uvažovali.[336]

Nejasnost v otázce předmětných a nepředmětných intencí je pak zdrojem mylného Němcova přesvědčení, podle kterého předmětné intence vykládá jako aktuální (tematické) a nepředmětné jako neaktuální (netematické) intence v husserlovském smyslu. Je pak snadné ukazovat, že rozdíl předmětných a nepředmětných intencí (= tematických a netematických podle Němce) tu byl vždy a není nijak vázán na pojmové myšlení. Němec díky tomu může uzavřít: „Kritický postoj L. Hejdánka k tradiční pojmovosti spojený s požadavkem radikální změny paradigmatu souvisí mimo jiné s tím, že na jedné straně upírá nepojmovému myšlení určité vlastnosti, jimiž se vyznačuje myšlení obecně, a na druhé straně některé obecné vlastnosti myšlení přisuzuje výhradně myšlení pojmovému.

[333] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení, s. 113.
[334] Tamtéž, s. 114.
[335] Tamtéž, s. 115.
[336] Srov. např. MD 101104–1 (4. 11. 2010): „Rozdělení soudů na tzv. analytické a tzv. syntetické je nejen povrchní, ale mylné. Kořen omylu je především v nesprávném chápání pojmů samých jako něčeho, co obstojí samo o sobě, tedy co má svůj ‚obsah', resp. ‚význam' (či smysl) bez jakéhokoli vztahu k jiným pojmům (a tedy nezávislých i na soudech). Pojmy ničím tak samostatným a svébytným nejsou, ale jsou výsledkem nasouzení."

Dilema ‚předmětných' a ‚nepředmětných' intencí ale představuje obecný problém lidského jazyka a myšlení … a nevzniká teprve s vynálezem pojmů."[337]

Uvedenou myšlenkovou konfuzi prozrazuje Němec také tam, kde se snaží ve zdánlivé opozici vůči Hejdánkovi poukázat na – podle svého názoru skutečné – možnosti pojmového myšlení: „Takovéto vysoce komplexní pojmy vždy implikují celou řadu dalších pojmů a celých pojmových souvislostí, jež nejsou v žádném případě automaticky potlačeny či vytěsněny tím, že se intencionální akt prostřednictvím jednoho pojmu vztahuje k jednomu ‚intencionálnímu předmětu'. Naopak: pojem jakožto ‚průsečík' řady soudů umožňuje specifickým způsobem integrovat do aktuálního intencionálního aktu řadu jiných, ‚inaktuálních' či potenciálních intencionálních aktů…"[338] Hejdánek by patrně proti této formulaci neměl vážnějších námitek – sám zastává v zásadě totéž. Žádné pojmové souvislosti v rámci pojmovosti totiž opravdu potlačeny nejsou. Stejně tak by Hejdánek uznával, že soudy, které vedly k nasouzení nějakého pojmu, jsou v něm přítomny v sedimentované, „inaktuální" podobě, ale že je možné na ně zaměřit pozornost a znovu je aktualizovat.

Závěr, ke kterému Němec svou polemikou s Hejdánkem míří, vytýká Hejdánkovi „nepřiměřený pesimismus ohledně možností stávajícího pojmového myšlení" způsobený „simplifikujícími tvrzeními, která jsou sice primárně kriticky zaměřena vůči dosavadní filosofické tradici, v posledku se však stávají omezujícím faktorem tohoto filosofického projektu". Němec pak Hejdánkovi vstřícně nabízí několik „jemnějších myšlenkových nástrojů" pocházejících „z reservoáru ‚stávající pojmovosti'", jako je např. „konceptuální holismus, Ricoeurova teorie symbolu, Husserlova distinkce intencí v modu aktuality a inaktuality, nebo třeba také rozlišení různých ‚kvalit' intencionálních aktů, které by umožnilo uvést celou problematiku předmětných a nepředmětných intencí v myšlení do souvislosti s otázkou vztahu nekognitivních emotivních či volních intencionálních aktů k nepředmětné skutečnosti".[339] Simplifikujících tvrzení vůči Hejdánkovi se tu ovšem dopouští spíše Václav Němec.

Tím vůbec nechceme tvrdit, že Hejdánkova koncepce nepředmětného myšlení, tedy pojmová „kultivace" nepředmětných intencí, kterou Hejdánek doporučuje jako alternativu k řecké zpředmětňující pojmovosti, představuje nějaký přesvědčivý koncept. Zde nelze než souhlasit s Václavem Němcem, že Hejdánek v tomto směru poskytuje jen malé množství analýz, jejichž průkaznost navíc není jednoznačná, a tak je nutné nepředmětné myšlení spíše než za hotový koncept pokládat za „úkol, který čeká na Hejdánkovy žáky a následovníky".[340] Domníváme se ale, že tím nepadá pod stůl Hejdánkova kritika řecké pojmovosti, neboť na základě Němcem předložených argumentů nelze „model dosavadní evropské myšlenkové tradice, který Hejdánkova koncepce předpokládá", pokládat za „zjednodušující". Svou tezi, že Hejdánek opomíjí „některé perspektivní možnosti myšlení, které již byly v rámci této tradice rozvinuty nebo jsou aktuálně rozvíjeny",[341] Němec svým článkem podle našeho mínění v posledu neprokázal.

---

[337] Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení, s. 120.
[338] Tamtéž, s. 115.
[339] Tamtéž, s. 122.
[340] Němec, V., Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti, s. 187.
[341] Tamtéž.

6. Pojmovost a řeč

6.1 Hejdánkova teorie řeči

Poslední kapitolu naší práce věnujeme tématu, které se s pojmovostí pojí velmi úzce, a tím je téma řeči. Nepůjde nám jen o běžný postřeh, že každému pojmu odpovídá určité slovo; vztah pojmovosti a řeči je ve skutečnosti mnohem těsnější. Pojmové myšlení se podle Hejdánka nemůže odehrávat jinak než ve světě řeči, a řeč je proto zásadní podmínkou pro samu možnost pojmového myšlení. Tím se před námi otevírá celá další oblast úvah, kterou bychom měli v souvislosti s pojmy prozkoumat.

V našem výkladu se budeme věnovat rozumění fenoménům, jako je řeč, jazyk či mluva, přičemž je nezbytné rovnou předeslat, že je nebudeme zkoumat se všemi souvislostmi. Hejdánkova teorie řeči je poměrně komplexní a nějakým způsobem se jí dotýkají prakticky všechny Hejdánkovy texty. Řeč je v nich podána z různých hledisek: jako nástroj reflexe, která je podmínkou pro pozvednutí subjektu na lidskou úroveň, jako organizační princip myšlení (ať už jde o narativitu nebo pojmovost), jako živel, v němž si rozumíme s druhými a realizujeme interpersonální vztahy, jako svět, do kterého nejen že sami vstupujeme společně s ostatními lidmi, ale do něhož dáváme vstoupit i všemu dalšímu, co vlastní schopnost vstoupit do něj postrádá, a dále jako to, čemu naslouchají básníci i filosofové a skrze co k nim může promlouvat pravda. Hejdánkovo pojetí řeči je velmi široké a může být srozumitelné teprve při vědomí všech těchto (a nepochybně i dalších) souvislostí.

To se ukazuje zejména v textech, ve kterých Hejdánek zkoumá netriviální polohy řeči, například ve studii *Básník a slovo*,[342] kde na poezii Františka Halase předvádí a filosoficky reflektuje pokročilé možnosti jazyka a básníkovy jazykové práce. Teprve odtud, z perspektivy vrcholných literárních (a Hejdánek by dodal: i vrcholných filosofických) výkonů je beze zbytku srozumitelné, proč Hejdánek rozumí řeči a jazyku právě tím a tím specifickým způsobem. Zejména jeho pojetí řeči je v hlubším smyslu založeno na tom, že Hejdánek pamatuje i na situace, v nichž je formulováno něco zcela nového, co nemůže být postiženo žádnou dosavadní jazykovou konvencí, a kdy dokonce sám básník musí nejprve slovo „omývat" od konvenčních nánosů, aby mohl nakonec vyslovit to, co se skrze slovo „z nesmírna klová".[343]

V této práci zůstaneme u mnohem přízemnější rekapitulace hlavních Hejdánkových tezí z oblasti jeho teorie řeči, neboť nás budou zajímat jen v té míře, nakolik jsou nezbytné pro výklad narativity a zejména pak pojmovosti. Stojíme tu před základním omezením, že

[342] Hejdánek, L., Básník a slovo. K otázce filosofické závažnosti básníkovy zkušenosti. Studie z roku 1984 vyšla např. in: Hejdánek, L., *Setkání a odstup*, OIKOYMENH, Praha 2010, s. 230–252.
[343] To jsou slova Františka Halase z básně „Řeč naší paní" ze sbírky *Naše paní Božena Němcová*, která Hejdánek ve zmíněné studii „Básník a slovo" originálně interpretuje.

žádná důkladnější studie, která by se Hejdánkovu teorii pokusila z jednotlivých motivů komplexněji rekonstruovat a na kterou bychom se tu mohli jednoduše odvolat, bohužel neexistuje. Tím může být vyznačen další samostatný úkol, který, pokud bude zrealizován, teprve ukáže, do jaké míry jsou jednotlivé Hejdánkovy motivy navzájem slučitelné a vytvářející integrovaný celek. Tuto ambici si naše práce neklade.

6.1.1 Pojem a slovo

V předchozích kapitolách jsme viděli, že podle Hejdánkova náhledu není pojem totéž co slovo, i když v běžné jazykové praxi o pojmu mluvíme tak, že máme na mysli odpovídající význam určitého slova. Pojem v pravém smyslu je specifická součást intencionálního aktu, která umožňuje výrazně zpřesnit jeho intencionální zaměření. Slovo naopak není v žádném ohledu součástí aktu. Slovo však může něco označovat – a jednou ze slovem označovaných skutečností může být i pojem.

Co je tedy podle Hejdánka „slovo" a jak Hejdánek chápe uvedené „označování"? V prvé řadě je nutné zmínit, že slovo není možné redukovat na fyzický znak, tedy na jeho grafickou či zvukovou podobu. Slovo je jednotou své vnější a vnitřní stránky, tj. jednotou fyzického znaku a určitého významu. Ani jedna ze stránek tu nesmí chybět, takže „[s]lovo (nebo jméno), které nic neznamená, nic nepojmenovává ani neoznačuje, prostě není žádným slovem, nýbrž je to pouhé ‚zaznění zvuku', flatus vocis (nebo skupinou písmen, pokud je napíšeme). Není to ‚prázdné jméno', ale žádné jméno".[344] „Každé jméno je jménem jen tehdy, když něco pojmenovává; přitom není důležité, zda to, co pojmenovává, je něco skutečného."[345] „Jménu lze rozumět pouze za předpokladu, že něco znamená, tj. že má význam. Jméno, které má význam, už není pouhým zvukem nebo pouhým sledem znaků či jediným znakem. Jméno je slovem; a slovu lze rozumět, protože něco říká."[346]

Slovo je tedy vždy znakem, který má zároveň nějaký význam. Tento význam ovšem není totéž co předmět, ke kterému daný význam míří. Je tu rozlišen dvojí vztah: „vztah vnější podoby slova (zvuku, napsaného nebo vytištěného slova) k jeho obsahu či významu, který není součástí této vnější podoby, a za druhé vztah tohoto významu k tomu, co znamená, co ‚představuje', k čemu míří a k čemu nás přivádí. Slovo (každé slovo) znamená tedy dvojí: jednak něco, co máme pochopit, jednak něco, k čemu nás toto pochopení přivádí. Slovo jakožto znak či označení označuje (je vnějším znakem), a je tudíž jménem čehosi, co se

[344] MD 050126–1 (26. 1. 2005). Slovem tedy například není ani Anaxagorovo „prázdné jméno", o němž mluví v souvislosti s osudem, viz zlomek A 66 z Alexandra: „Anaxagorás říká, že z toho, co se děje, neděje se nic osudem, nýbrž že je to prázdné jméno." Svoboda, K., *Zlomky předsokratovských myslitelů*, ČSAV, Praha 1962, s. 109.
[345] Tamtéž.
[346] MD 84–012 (1. 5. 1984).

otvírá našemu pochopení, našemu porozumění, a za druhé je jménem toho, k čemu se toto pochopení či porozumění vztahuje a odnáší“.[347]

Z toho mj. plyne, že skupina zvuků či značek se stává slovem teprve tehdy, když jí někdo jako slovu rozumí, a tedy tím, kdo z fyzického znaku dělá slovo, je rozumějící subjekt.[348] To je ale jen jedna stránka věci. Za podstatnější označuje Hejdánek ne samotný fakt, že mluvčí či příjemce chápe znak jako slovo, tedy jako něco, co má vedle své fyzické stránky také svůj význam, ale zda „slovu … opravdu rozumí, tedy zda si ‚vymýšlí' správně“.[349] Fyzický znak tedy musí být „oživován“, „osmyslňován“, ale nemůže to být činěno libovolným způsobem. Je naopak nutné předpokládat, že slova mají vedle své vnější stránky také svůj význam, který není redukovatelný na případný kontingentní výklad prováděný autorem nebo příjemcem slovního sdělení. Teprve díky zasazení slova do rámce konkrétního jazyka (a na vyšší rovině díky zasazení slova do rámce řeči, jež se člověku prostřednictvím jazyka otevírá, jak dále uvidíme) může být slovo skutečně integrovaným spojením své vnější stránky a svého významu.[350]

Zasazení slova prostřednictvím jeho významu do rámce jazyka a řeči má za důsledek propojení slova s dalšími slovy (a s celým dalším významovým kontextem), a to nejen s ohledem na další slova, s nimiž dané slovo společně vystupuje v konkrétní promluvě, ale slovo samo svým významem odkazuje k celku dalších významů. Málokteré slovo v rámci přirozených jazyků má přitom jen jediný význam. Významů je téměř vždy několik, někdy mnoho. Závažnost jednotlivých významů většinou bývá (odhlédneme-li od nejazykových souvislostí, jako je aktuální žitá situace mluvčího či příjemce sdělení) určena kontextem, ve kterém se slovo nachází, a takový kontext může být dosti široký: „význam je jistě zčásti a relativně trvale spjat s pouhou vnější podobou slova, ale naprosto rozhodujícím způsobem je tvořen zapojením toho slova do kontextu několika a nejčastěji mnoha dalších slov, do celé věty, někdy dokonce do většího výkladu, do celé studie, ba do knihy (také do určité tradice atd.).“[351]

---

[347] Tamtéž.
[348] MD 030714–1 (14. 7. 2003).
[349] Tamtéž.
[350] Hejdánkovo pojetí v tomto bodě přibližně odpovídá pozdějšímu Husserlovu akcentu na intersubjektivní rozměr promlouvání, jímž je překonáno rané Husserlovo stanovisko formulované zejména v 7. paragrafu 1. logického zkoumání. Petr Urban charakterizuje toto rané stanovisko takto: „Základem argumentu Log. zkoum. je pojetí specifické komunikativní funkce jazykového znaku jako asociativního poukazu z existence jisté reality (znaku) na existenci nějaké jiné reality (psychických procesů mluvčího). Toto pojetí je ale na první pohled problematické: Funkce jazyka v intersubjektivní souvislosti je takto redukována na pouhé ‚sdělování psychických aktů' a ještě navíc na způsob asociativně fungujících ‚poukazů'. (…) Myšlení, myšlení na něco, které podle Husserla činí užití jazykového znaku smysluplným, je něčím, co ke svému uskutečnění nepotřebuje víc než jeden subjekt, neuskutečňuje se nutně v komunikativní intersubjektivní souvislosti.“ Urban, P., *Výraz a význam*, s. 63.
[351] MD 120521–1 (21. 5. 2012).

Ani velmi široce pojatý kontext ale podle Hejdánka není v posledu tím, co rozhoduje o významu daného slova. Hejdánkova teorie řeči totiž pracuje s podobným motivem, o kterém Gadamer mluví jako o augustinovském „verbum interius".[352] Díky němu řeč nepozůstává jen z toho, co chceme my sami nebo někdo jiný vyjádřit, ale může také cosi sama „předříkávat" a my tomuto „předříkávání" řeči můžeme (a ovšem také nemusíme) naslouchat: „Jazyková kultura a kultivovanost … spočívá v tom, že aktuální význam slova právě užitého v nějakém určitém kontextu je vždy doprovázen povědomím toho, co toto slovo ‚říká' samo, co nám jakoby předříkává, jaký význam či jaké významy nám do naší ‚myšlenky' vsunuje a jak nám tu naši ‚myšlenku' jaksi upravuje, jak ji provází, takže po jejím vyslovení (vyjádření ve slovech) se bude spoluozývat i těm, kdo naší promluvě naslouchají (eventuelně kdy náš text s větším nebo menším porozuměním čtou)."[353]

Již ze stručného náčrtu, který jsme právě představili, je patrné, že sféra pojmově strukturovaného významu představuje jen malou část významového bohatství lidské řeči. Jedná se ale o sféru, v níž vztah významu k tomu, co je míněno, dosahuje největší přesnosti. Víme už také, že je to podle Hejdánkovy koncepce umožněno tím, že vedle pojmu je tu konstituována ještě ne-časová idealita, intencionální předmět, a teprve jeho prostřednictvím se význam (pojem) vztahuje ke svému předmětu.

Aby se ale význam slova stal pojmem, musí být daný pojem ustaven, tj. nasouzen. Nasouzením není původní význam slova zrušen, je ale významným způsobem přestrukturován; pojmem preferovaný význam i jeho pojmové konotace zaručující vztahy k dalším pojmům se dostávají do centra pozornosti a jejich výkon prostřednictvím myšlenkových intencí je „zpevněn" odpovídajícími intencionálními předměty. Naproti tomu původní významy daného slova jsou zatlačovány do pozadí a sehrávají úlohu dílčích konotací (prakticky nikdy však nejsou eliminovány úplně, dokonce ani v matematice ne). Naznačené přestrukturování významu můžeme shrnout Hejdánkovými slovy takto: „Pojmové myšlení je takové myšlení, které dalo vykrystalizovat významu slov v lépe či hůře konstituované pojmy."[354] Pojem tedy není něco, co by zvnějšku přistupovalo k významu, ale co se přestrukturováním původního významu samo stává hlavním významem daného (pojmového) slova.

Důležitý pokrok, kterého je pojmovým přestrukturováním do té doby narativního významu dosaženo, spočívá v tom, že pojmová strukturace se na rozdíl od té narativní nezakládá na pouhých asociacích, realizovaných příslušnými konotacemi, ale do popředí tu vystupuje nový moment „nutnosti", který tuto asociativnost narativity překonává: „Pojem ve skutečnosti reorganizuje konotace slova a činí tak se záměrem osvobodit slovo (resp. jeho významy) jeho (jejich) restrukturací od nahodilých souvislostí a nechat jeho

[352] Srov. Gadamer, H.-G., *Pravda a metoda I*, Triáda, Praha 2010, s. 358 n. Viz též Grondin, J., *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 9 n.
[353] MD 120521–2 (21. 5. 2012).
[354] MD 84–012 (1. 5. 1984).

významy vyvstat především na pozadí souvislostí ‚nutných', rovněž od nahodilostí osvobozených… To je však možné jen tak, že zpřesnění jakéhokoli významu jeho zpojmověním je možné jen v již založeném pletivu mnoha dalších pojmů a s někdy výraznými, jindy méně výraznými odkazy na ně."[355]

6.1.2 Narativita

Vedle pojmově strukturovaných významů tedy můžeme uvažovat také o sféře významů, které pojmově strukturovány nejsou. Jak jsme viděli, nejedná se tu o dvě striktně oddělené sféry, nýbrž pojmová i nepojmová sféra se těsně stýkají, často v jediném slově (kde hlavní význam bývá strukturován pojmově, zatímco ty vedlejší odkazují k původním, nepojmovým významům daného slova). Sféru nepojmového (předpojmového či mimopojmového) významu budeme pro naše účely označovat jako sféru narativity. Tato terminologická konvence nepochybně představuje velké zjednodušení, zejména z hlediska předpojmového významu, který na svém začátku nebyl pravděpodobně strukturován ihned narativně, tedy prostřednictvím vypravování. V Hejdánkových textech se najde mnoho rozborů mytického myšlení,[356] které téma narativity vykládají a upřesňují, nicméně tyto Hejdánkovy detailní úvahy by nejprve musely být vztaženy ke koncepcím myslitelů, kteří se na tato témata specializují, a následně kriticky zhodnoceny. V této práci proto pouze shrneme hrubé obrysy Hejdánkových úvah, nakolik nám pomohou zpřehlednit protiklad narativity vůči pojmovosti, které sledujeme.

Uvedli jsme, že u Hejdánka je slovo jednotou fyzického znaku a odpovídajícího významu. Signály, které známe i z říše zvířat, proto ještě není možné chápat jako slova, jako promlouvání. Pokud zvířata dovedou označovat například přítomnost predátora zvukovými signály (a na tyto signály i náležitě reagují), jedná se o schopnost „tematizovat" něco, co je aktuálně smyslově vnímatelné, takže je možné na to prostě ukázat. Avšak promlouvání, které je charakteristické pro svět řeči, nepracuje s těmito přímými odkazy k aktuálně daným věcem, ale s významy, a teprve skrze významy se vztahuje k nějaké skutečnosti (anebo k něčemu, co skutečné není; až významy umožňují zavést rozdíl mezi skutečným a neskutečným, a tedy také mezi pravdou a nepravdou v rudimentárním pojetí). Pro jazyk v pravém smyslu je charakteristická schopnost přivolat do přítomnosti něco, co je nepřítomné. Pokud je řeč, jak má za to Hejdánek, světem významů, světem smyslu, je jazyk konkrétní vnější podobou, jakou na sebe řečové významy berou; významy jsou vnějším způsobem fixovány jazykově, pomocí slov.

---

[355] MD 030607–1 (7. 6. 2003). Poznamenejme na okraj, že s podobným motivem pracuje na mnoha místech i Husserl. Můžeme odkázat například na již citovanou Husserlovu úvahu o asociativní podobě jazykové sedimentace, srov. Husserl, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 392. Původně s („pojmově přesnou") evidencí nahlížený smysl sedimentuje do podoby pouhých („narativních") asociací upevněných pouhými jazykovými prostředky.

[356] Autorem, na kterého přitom Hejdánek myšlenkově navazuje, je M. Eliade.

Úspěšná cesta od pouhého odkazování k tomu, co je aktuálně smyslově dáno, ke světu řečového smyslu, jehož prostřednictvím je možné přivolávat do přítomnosti i to, co není aktuálně přítomné, byla podle Hejdánka závislá na „vynálezech" jistých prostředků, které umožnily emancipovat prožívání z jeho určenosti vnějšími okolnostmi a učinit z něj cosi vskutku aktivního: „Proud vědomí … ‚původně' pouze doprovází to, jak člověk zakouší a prožívá to, co se s ním děje a co sám aktivně podniká…"[357] Jedním takovým prostředkem mohly být asociace, které nacházíme i u zvířat a které ještě nejsou „ničím víc než jakýmsi automatismem, nezávislým na … rozhodování a volbě".[358] Ovšem schopnost vytvářet prožitkové automatismy prostřednictvím asociací by sama nestačila (můžeme ji pozorovat i u nižších organismů, než je člověk, aniž by to vedlo ke vzniku řečově organizovaného vědomí). Asociace však mohly být využity dalším prostředkem, jímž je „vypravování, báj, mythos, který dovoluje vytvářet asociace nezávisle na aktuálním prožívání a zakoušení, a tím vytvářet jakési ‚umělé asociace'. (…) Teprve tam, kde dosahuje člověk schopnosti uměle vyvolávat či konstituovat asociace díky mytickému vyprávění (což předpokládá už jistou fantazii a přímo představivost, schopnost vžívat se do druhého, do jeho situace a do toho, co on prožívá, když nám vypráví, a také, když nám je o něm vyprávěno), se může rozvíjet pravá racionalita, ovšem racionalita předpojmového typu, tj. racionalita narativní".[359] Tato narativní racionalita nakonec umožňuje, že můžeme smysluplně vyprávět i o „bytostech", které nám nikdy smyslově dány být nemohou, například o kentaurech či jednorožcích, a vzájemně si při tom rozumět.

Náš dnešní pohled je však ovlivněn pojmovostí a jejím sklonem soustřeďovat myšlenkové intence do jednotlivých slov, tj. k jednotlivým významům a jim odpovídajícím skutečnostem. „Když mluvíme o ‚slovu', máme na mysli jednotlivé, izolované slovo, totiž ‚jméno'. Ale slovo není původně označením, nýbrž jen kusem a součástí, složkou vypravování. Ovšemže i vypravování zpřítomňuje nějakou skutečnost, ale skutečnost dějovou, ‚dějící se'."[360] Narativita proto původně nepracuje s „predikáty", které připisujeme „předmětům", ale s příběhy, ve kterých dostávají různými jmény označené skutečnosti své vlastní místo; ve kterých k nám mohou „promlouvat".

6.1.3 Svět řeči

Díky narativnímu způsobu organizace myšlenkových intencí se podle Hejdánka člověku otevřel celý nový svět, nepřevoditelný na dosavadní svět přírodní skutečnosti. „Teprve to, co ve světě mýtu dostává své jméno, je vpravdě skutečné – a nejen jméno, nýbrž čemu je ‚propůjčeno' vypravování. Mýtus není totiž čímsi odděleným, vyděleným, co by nacházelo

[357] MD 87–113 (12. 3. 1987).
[358] Tamtéž.
[359] Tamtéž. K tomu srov. např. Hejdánek, L., Bios, mythos, logos, in: týž, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 143 n.
[360] Hejdánek, L., Reflexe víry ve Starém zákoně, in: týž, *Filosofie a víra*, s. 207.

své místo uprostřed nemytického světa, nýbrž je sám světem, strukturovaným prostorem a časem, v němž se každé věci, každé události, každému činu buď dostane smyslu a významu (a tím skutečnosti) – nebo nedostane, a pak ovšem propadne nicotě.“[361] Všechny skutečnosti, které dosud byly pouhou součástí biologického osvětí, se náhle mohou stát součástí světa řeči, do něhož sice v pravém smyslu vstupují jen lidské bytosti (neboť jedině ty mohou být řečí – či přesněji skrze řeč – oslovovány), ale jejich prostřednictvím mohou být pojmenovány a následně „dostat slovo“ či „promluvit“ i věci, které samy touto schopností nadány nejsou. „Ve světě řeči a pouze ve světě řeči může člověk promluvit, ale také jen tam může naslouchat každému promlouvání. Promluvit však nemusí jen lidské mluvení; ve světě řeči svým způsobem promlouvá vše. Jen oslovení se týká výhradně člověka; nikdo jiný a nic jiného nemůže být osloveno, leč člověk jako jediná živá bytost, jako jediný subjekt.“[362]

Na možnost oslovení, která je daná pouze lidským bytostem, klade Hejdánek ve svém pojetí řeči zvláštní důraz – mnohem větší než na samo promlouvání ve smyslu určitého výkonu. „Obyvateli světa řeči“, a tedy světa smyslu jsme teprve tehdy, když k nám tento smysl nějak promlouvá, když mu „naslouháme“; jen tím jsme na něj „napojeni“. Díky „promlouvání smyslu“, jemuž se můžeme, ale také nemusíme vystavit, mohou být výmluvnými i skutečnosti zcela „nemluvné“: „Vždyť výmluvné může být nejenom němé svědectví člověka, např. gesto či mimický výraz; výmluvné jsou i dokumenty nebo takové skutečnosti, jako je kapka zaschlé krve nebo otisk prstů.“[363] Fenomén naslouchání, nechání se oslovit řečí, je pro Hejdánka primární ve dvou ohledech: závisí na něm jednak možnost, aby něco mohlo promluvit k nám, ale je také předpokladem samotného našeho promlouvání, nemá-li promlouvání upadnout jen do prázdného mluvení: „Řeči můžeme (a musíme) naslouchat, i když promlouváme, ale naslouchat tomu, co promlouvá skrze řeč, můžeme jen tehdy, když ztichneme a umlkneme. Tak k nám ztichlým může promluvit krajina a vůbec příroda, ale zvláště událost osobní, společenská nebo dějinná.“[364]

6.1.4 Reflexe

Ve světě řeči ale mohou vedle osob a věcí promlouvat také naše vlastní činy, které se tím stávají zřetelnými nejen pro druhé (což je, byť jen v základní míře, běžné i v biologickém světě a podmiňuje to jakoukoli reaktibilitu), ale také pro nás samé. Specifickou možností, jež se člověku otevírá zároveň se vstupem do světa řeči, je podle Hejdánka reflexe: možnost vztáhnout se z určité distance (tuto distanci umožňuje právě řeč) ke svým akcím

---

[361] Hejdánek, L., Filosofie a víra. Příspěvek otázce možnosti a legitimity filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické, in: týž, *Filosofie a víra*, s. 100.
[362] Hejdánek, L., Reflexe v politice a otázka politického subjektu (O místo filosofie v politickém životě), in: *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 6, s. 754.
[363] Hejdánek, L., Svět řeči a řeč světa, in: *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 714. Též in: Zumr, J., Dvořák, P. (eds.), *60 let Filosofického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, s. 340.
[364] Hejdánek, L., Reflexe v politice a otázka politického subjektu, s. 754.

jako k akcím vlastního subjektu a vědomě je odlišit od toho, na co tyto akce reagují a co už nikterak není součástí subjektu.[365] Schopností reflexe ovšem není nadán každý subjekt, ale „výhradně subjekt vysoké (nejvyšší nám známé) úrovně“,[366] tedy lidská bytost, která jediná je vybavena vědomím; reflexe „je možná jen tam, kde může být vykonána či provedena vědomím a (zčásti) ve vědomí“.[367]

U Hejdánka je ale zapotřebí vždy rozlišovat dvojí rovinu vztahu subjektu k sobě samému, přičemž jako reflexi označuje Hejdánek teprve druhou z následujících rovin. První touto rovinou je praktický výkon sebevztahování, jímž subjekt vykonává svou vlastní „událostnou identitu“.[368] Tento prakticky realizovaný sebevztah „se děje bez ‚vědomí‘ v běžném slova smyslu“,[369] a je tedy záležitostí i nižších subjektů, než je člověk (živých organismů, u Hejdánka dokonce molekul či atomů);[370] k sebevztahu tohoto druhu není vědomí nikterak zapotřebí. Nás ale v souvislosti s řečí více zajímá druhá rovina sebevztahování, která se realizuje „ve vědomí a skrze vědomí“ a také prostřednictvím řeči.[371] Teprve zde mluví Hejdánek o sebevztahu jako o reflexi: „reflexe je možná jen ve vědomí, strukturovaném a organizovaném ‚slovem‘, tedy jazykově“.[372] Fenomény reflexe, vědomí a řeči jsou u Hejdánka těsně propojeny a představují ve fylogenetickém vývoji člověka pouze různé stránky téhož procesu: před-člověk opouští své osvětí a stává se člověkem díky tomu a zároveň s tím, že se mu otevírá svět řeči, jehož prostřednictvím může reflektovat své vlastní aktivity, a ty se mu tak stávají vědomými.

Jak si ukážeme za chvíli, řeč podle Hejdánka sice „není jazykovou záležitostí“, ale „je pro veškerou jazykovou skutečnost – a tedy také pro všechno jazykově strukturované myšlení – jaksi ‚normativní‘ a ‚formativní‘, tedy je jakýmsi prostředím, v němž jedině je možné, aby se subjektivita ‚zorganizovala‘ v myšlení, a tím také v reflexi“.[373] Jazyková strukturace myšlení je tedy uskutečnění, konkrétní „provedení“ toho, co je „obsaženo“ ve struktuře řeči, vědomím aktivního lidského subjektu. Reflexe je pak „tou mimořádnou a naprosto zvláštní strukturovanou akcí vědomí a myšlení, která umožňuje vědomému a myslícímu subjektu vztahovat se nejen ke skutečnostem vnějšího okolí (prostředí, což nemusí být

---

[365] „Je to umožněno schopností myslícího subjektu/události odlišovat od sebe to, co padá na vrub těmto vlastním akcím, tj. na vrub něčeho, co má nějaký druh svébytnosti.“ Odpověď Ladislava Hejdánka Filipu Karfíkovi [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], in: *Reflexe*, 2005, č. 28, s. 99.
[366] Tamtéž, s. 98.
[367] Tamtéž.
[368] Nejde o hejdánkovský termín, ale spíše zkratkovité nazvání něčeho, co by muselo být výrazně upřesněno. Výklad aktivního vykonávání identity subjektu není naším tématem a nebyl u Hejdánka zatím podrobněji zpracován. Některé souvislosti lze najít v bakalářské práci Dostál, V., *Pojetí subjektu ve filosofii Ladislava Hejdánka*.
[369] Odpověď Ladislava Hejdánka Filipu Karfíkovi, s. 98.
[370] Podrobnější shrnutí Hejdánkových úvah na toto téma viz Tollar, V., Panpsychistické motivy ve filosofii Ladislava Hejdánka.
[371] Odpověď Ladislava Hejdánka Filipu Karfíkovi, s. 98.
[372] Tamtéž, s. 98.
[373] Tamtéž, s. 98–99.

jenom ‚předměty') a nejen k sobě vůbec (tak, jak se k sobě vztahuje každý skutečný, tj. aktivní subjekt), nýbrž také ke svým aktivitám, a dokonce jednotlivým akcím i jejich výsledkům".[374]

6.1.5 Myšlení a promlouvání

Problematika reflexe nás přirozeně vede k otázce, jak u Hejdánka souvisí myšlení jako intencionální aktivita s promlouváním. Podle Hejdánka především „nesmíme oddělovat myšlení a promlouvání, obojí náleží k sobě. Myslit znamená mluvit potichu, promlouvat znamená myslet nahlas".[375] To je však poněkud kryptická formulace, která může být i zavádějící. Mohlo by se totiž zdát, že promlouvání spočívá v tom, že jen dáváme svým myšlenkám slovní podobu („promlouvat znamená myslet nahlas"). Tak tomu ale u Hejdánka rozhodně není a takovému výkladu se vzpírá i první část uvedené citace („myslit znamená mluvit potichu"). Hejdánkovi jde o něco jiného: o myšlenku, že obojí – jak myšlení, tak promlouvání – je strukturováno řečí.

Myšlení, stejně jako promlouvání, je podle Hejdánka „vnější stránkou řeči, tj. uskutečněním, realizací toho, čemu řečtí myslitelé říkali logos".[376] Řeč sama (jakožto svět smyslu) každému myšlení i promlouvání předchází: „řeč [je] dříve než každá promluva i než každé myšlenkové uchopení konkrétního obsahu".[377] To ale neplatí jen pro řeč jako svět smyslu, ale také pro konkrétní jazykovou realizaci určitého řečového smyslu. Mluvení proto „nespočívá v tom, že dáváme svým myšlenkám slovní podobu, že své myšlení překládáme do vět nebo do smluveného systému znaků".[378] Stejně tak myšlení v pravém smyslu „je nějak jazykově (mluvově) organizováno" a naopak „[b]ez jazyka není myšlení schopno se organizovat, uspořádávat, strukturovat".[379] Myšlení bez jazyka tedy není podle Hejdánka možné; žádné „neřečové", „předřečové" nebo „předmluvové" myšlení podle něj neexistuje.[380]

Na tomto místě je vhodné učinit malé srovnání. Je totiž zřejmé, že Hejdánkova koncepce v této věci stojí v jisté opozici vůči způsobu, jakým by vztah myšlení a promlouvání formuloval Husserl a s ním husserlovská fenomenologie. Přehledné shrnutí fenomenologické pozice je podáno v knize Ivana Blechy *Proměny fenomenologie*, z které tu vyjdeme. Podle Blechy je fenomenologie schopna „docela dobře ‚uchopit' věci a jejich

---

[374] Tamtéž, s. 99.
[375] MD 111225–1 (25. 12. 2011), srov. také MD 101120–1 (20. 11. 2010). To, že myšlení a promlouvání patří k sobě, ovšem neznamená, že je možné je jednoduše ztotožnit.
[376] Hejdánek, L., Svět řeči a řeč světa, in: *Filosofický časopis*, s. 714; též in: Zumr, J., Dvořák, P. (eds.), *60 let Filosofického časopisu*, s. 340.
[377] Tamtéž.
[378] Tamtéž. Stejná myšlenka viz také např. MD 111225–2 (25. 12. 2011): „Je (…) třeba mít na paměti, že aktivní užití jazyka, tj. promluvení, zdaleka není jen otázkou ‚zvnějšnění vnitřního', jakéhosi ‚převedení' myšlenky do zvukové nebo písemné podoby."
[379] MD 86–425 (10. 12. 1986).
[380] Srov. tamtéž.

stavy, porozumět jim a nahlédnout je v jejich bytostných strukturách, aniž by k tomu bylo zapotřebí jazyka, ba protože naopak jazyk může být uveden do chodu vždy až díky této původní bázi“.[381] Objektivace myšlenek v jazyce, která je předpokladem komunikace, je podle Blechy jistě užitečná, „nesmí však platit, že jsou to právě a jen struktury jazyka nebo záležitosti komunikace, co produkuje vše, co myslíme, vidíme nebo co pro nás může mít smysl“.[382]

Blecha formuluje otázku po vztahu myšlení a promlouvání (jazyka) v podobě vyostřeného dilematu: je primární myšlení, jež je v řeči pouze vyjadřováno, anebo je primární jazyk, který pouze nevyjadřuje už existující myšlenky, ale který má tvořivou úlohu? Tuto eventuální tvořivou úlohu Blecha s odvoláním na Saussura a Wittgensteina ilustruje tezí, že význam není v jazyce pouze vyjadřován či zrcadlen, jak by to odpovídalo fenomenologické pozici, ale je podle uvedených autorů jazykem přímo vytvářen.[383] Z obavy před tímto „jazykovým idealismem“[384] obhajuje Blecha přístup fenomenologie, které „jde o analýzu zkušenosti, která ještě není strukturována nebo zasažena jazykovým vyjadřováním“[385] a kterou Husserl označuje jako předpredikativní, „aby ji tak odlišil od hlavní pořádací aktivity jazykového vyjadřování, kterou je zřejmě predikace: slučování subjektu a predikátu“.[386] Fenomenologie má za to, že „objektivace (aspoň v základní formě) je možná i v mimojazykové sféře našeho vědomí, a že proto významy, přesvědčení či poznatky nemusejí čekat na to, až budou objektivovány jazykem či komunikací, aby se teprve pak mohly stát hodnými našeho epistemologického zájmu“.[387] A Blecha uzavírá: „Jazyk je pro fenomenology spíše ‚ošacením‘ myšlenky než její jedinou formou.“[388]

K tomuto shrnutí teď můžeme s přihlédnutím k Hejdánkovi přičinit několik postřehů. Především tu Blecha podává dosti redukovaný obraz, ve kterém figuruje jen dvojí: na jedné straně myšlení (prožitky nějakého *cogito*, které chceme jazykově vyjádřit), na druhé straně jazyk, pojatý jako objektivující znakový systém. Přistupuje tím vlastně na strukturaci problému, jak ji podávají některé strukturalistické koncepce a zejména některé směry analytické filosofie. Z Hejdánkova hlediska tu naopak zcela chybí řeč. Je to totiž zejména svět řeči, který je pro Hejdánka zárukou, že neupadneme do pasti „jazykového idealismu“. Fenomén řeči je přitom vykazatelný i fenomenologickými prostředky, jak přesvědčivě naznačují například Heideggerovy a Gadamerovy analýzy.

Pokud připustíme řeč jako svět smyslu, ke kterému se všechny jazyky vztahují a podle něhož se strukturují, nemusíme ani sám jazyk chápat jen jako systém znaků, jehož

---

[381] Blecha, I., *Proměny fenomenologie*, s. 175.
[382] Tamtéž.
[383] Tamtéž, s. 176.
[384] Tamtéž, s. 175.
[385] Tamtéž, s. 175.
[386] Tamtéž.
[387] Tamtéž, s. 179.
[388] Tamtéž, s. 178.

struktury či pravidla je třeba ovládnout, aby byla zaručena zdařilá komunikace, ale můžeme pochopit jazyk jako zvláštní skutečnost, která nám otevírá přístup do světa řeči a umožňuje nám teprve něco smysluplně vyjádřit či něčemu jako smysluplnému porozumět. Smysl charakteristický pro svět řeči nelze beze zbytku redukovat na záležitosti jazyka a myšlení. Předpoklad řeči tu umožňuje vyložit zaprvé fenomén vyjadřování, tedy to, že své prožitky (lépe: jejich smysl) dovedeme vtělit do slov jazyka a dosáhnout tím adekvátního porozumění na straně příjemce, který v ideálním případě rekonstruuje stejný řečový smysl, jaký jsme i my měli „na mysli" („koordinující" vliv řeči, která je společná jak pro promlouvajícího, tak pro příjemce sdělení). Ale dovede zadruhé vyložit také fenomén „tvorby" významu, neboť tato „tvorba" je z hejdánkovského hlediska spíše jazykovým pojmenováním určitého významu, pro který dosavadní jazyk (anebo určitý konkrétní jazyk na rozdíl od jiných jazyků) dosud neměl odpovídající jméno; tento nový význam pak zpětně prostřednictvím jazyka strukturuje a ovlivňuje naše myšlení.[389]

Podle naší interpretace Hejdánkovy koncepce řeči tedy nemusíme upadnout do pasti „jazykového idealismu", a to i přesto, že spolu s Hejdánkem odmítneme „předřečové" či „předjazykové" myšlení. Hejdánek je zároveň s fenomenologií zajedno v odmítnutí strukturalistického výkladu jazyka jako znakového systému.[390] Naopak Blechovy formulace o jazyce jako o pouhém „ošacení myšlenky" či o jazyce, jenž je teprve sekundárně „uveden do chodu", zatímco myšlení samo je čímsi primárním a na jazyce nezávislým, jsou velmi riskantní a mohou vést k problematickým důsledkům.[391] Tuto Husserlovu jednostrannost odmítl už Heidegger a také u Patočky najdeme náznaky usilující vyložit mínění a vyplnění jako záležitost jazykového aktu.[392] Ve druhé části této kapitoly se pokusíme ukázat Husserlovu upřílišenost v této věci mimo jiné jako jisté podlehnutí tomu, k čemu nás vede pojmovost; naznačuje to ostatně už vyložené husserlovské pojetí jazyka jako vnějškové realizace predikativního vztahu. Narativní rozměr řeči není u Husserla dostatečně zohledněn.

6.1.6 Poměr jazyka a řeči

Vraťme se zpět k Hejdánkovi. Již vícekrát jsme naznačili, že od řeči jako logického prostředí, ve kterém je možné smysluplné promlouvání, musíme odlišit ještě jazyk.

---

[389] Zde můžeme opět odkázat k Hejdánkově studii *Básník a slovo*. Je z ní mj. vidět, že řeč sice můžeme v jisté metaforické zkratce pojímat jako „zásobárnu významů", ale ne v tom smyslu, že by nám tyto významy byly jednoduše k dispozici. Nalezení nového slova básníkem, a tedy pojmenování určitého nového významu, je velmi nesamozřejmou záležitostí, která je vším jiným než disponováním čímsi daným.

[390] „… jazyk je víc než nějaká soustava znaků, jak se domníval Saussure a jak to dnes mnoho lingvistů opakuje po tolika letech po něm." Hejdánek, L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový kurz na ETF UK, letní semestr 2000. Srov. též MD 90–124, 901203–1 (3. 12. 1990).

[391] Srov. k tomu např. Čapek, J., *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, Filosofia, Praha 2012, s. 249 n., 305 i jinde.

[392] Patočka, J., Úvod do fenomenologické filosofie, s. 16–17.

Konkrétní jazyky (čeština, řečtina apod.) jsou lidským výtvorem, i když nejsou výtvorem žádného jednotlivého člověka. Ten musí do jazyka proniknout jako do neznámého světa, musí si jazyk osvojit, musí jej respektovat, aby v něm byl schopen smysluplně myslet a promlouvat.

Viděli jsme už, že myšlení a promlouvání u Hejdánka není možné redukovat na jazykovou záležitost; prostřednictvím jazyka se odnášíme ke světu řeči, ve kterém každé myšlení a promlouvání teprve skutečně „promlouvá", tedy získává svůj smysl. Na rozdíl od kteréhokoli jednotlivého jazyka není tento svět řeči lidským výtvorem; podle Hejdánka je svébytnou skutečností,[393] ke které se prostřednictvím jazyka pouze vztahujeme. Promlouvání se tedy vždy odehrává v nějakém jazyce a jen prostřednictvím jazyka také můžeme porozumět promlouvání druhého. Bez jazyka není možné se obejít; vstoupit a pobývat ve světě řeči můžeme jedině skrze konkrétní jazyk. Slova formulovaná v jazyce ale promlouvají, ožívají teprve díky řeči. Díky řeči (k níž se vztahuje i sám promlouvající subjekt) dostávají slova svůj smysl.[394]

Podle Hejdánka „už sám jazyk je svět, v němž žijeme a jehož prizmatem se vztahujeme ke všemu kolem sebe i v sobě, a vůbec ke všemu myšlenému a myslitelnému. Ale každý jazyk je vůbec možný jen ve světě řeči, tj. ve světě logu jako toho, co všemu dává či propůjčuje smysl".[395] Jazyk není pouhým nástrojem vyjadřování, ale je prostředkem, díky němuž je nám otevřen svět řeči. Do světa řeči pronikáme prostřednictvím různých jazyků, jejichž slovům řeč propůjčuje smysl. Díky specifické jednotě, kterou řeč poskytuje jednotlivým jazykům a kterou jistě není možné chápat mechanicky (tak, že všechny jazyky jsou tím pádem schopny vyjádřit totéž stejně dobře), je také možné převádět, překládat promluvu z jednoho jazyka do druhého.[396] Můžeme proto řeč s Hejdánkem chápat jako něco všem jazykům „nadřazeného"; všechny jazyky získávají svůj smysl jen ve světě řeči, který je objímá.

Jazyk proto není jen „technickým služebníkem" našeho promlouvání, není pouhým systémem znaků, které odkazují „jinam", jak jej chápou některé lingvistické směry, není jen prostředkem komunikace, prostředkem vyjadřování. Hejdánek tvrdí, že vedle toho všeho je jazyk také „prostředí, v němž je člověku dobře a jež si touží stále nějak vylepšovat.

---

[393] Řeč je podle Hejdánka skutečností nepředmětné povahy, nemůže být tedy zpředmětněna, chápána jako předmět, nelze ji mít „před sebou" jako danost. Řeč speciálně není žádným časoprostorovým jsoucnem ani něčím jako husserlovsky pojatou obecninou, k čemuž by mohla svádět teze, že řeč je světem smyslu našeho promlouvání.

[394] Srov. Hejdánek, L., *Úvodní kapitoly z filosofie; Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie*, přednáškový kurz na ETF UK, zimní semestr 2001, bod 1.7.

[395] Tamtéž, bod 1.13.

[396] Tamtéž, bod 1.7. Například: „Proto když se učíte novým jazykům (řečtině, hebrejštině, latině), je to jenom holý předpoklad – cílem je proniknout do řeči, tj. do světa řeči, pro niž a v níž se těch jazyků užívá. Jedině tak je také možno smysluplně překládat řečené z jednoho jazyka do druhého. (Patočkův překlad Hegelovy *Fenomenologie ducha* není jen převodem Hegelovy slavné knihy do českého jazyka, nýbrž pokusem o proměnu češtiny, tak aby Hegelova ‚řeč' promluvila česky.)"

Období úpadku a pokaženosti jazyka se střídají s obdobími velké péče o jazyk a jeho vylepšování, zkrásnění“[397] Když hledáme vhodná slova, abychom něco vyjádřili, není to podle Hejdánka naše myšlenka, kterou hledíme obléknout do slov, ale je to v posledu sama řeč, kterou do slov oblékáme: „Lidé vytvářejí jazykové návyky a jsou původci všech jazyků a nářečí atd., ale promlouvat, něco říci mohou jen v živlu slova, řeči, jíž v poslední hlubině musejí naslouchat a kterou musejí v tom podstatném nechat vždy jen předříkávat to, co pak budou oblékat do svého promlouvání.“[398]

6.2 Narativita a pojmovost

6.2.1 Hejdánkův respekt k narativitě

Z Hejdánkova rozlišení mezi jazykem a řečí plyne pro naše téma pojmovosti následující důsledek: „Když filosofové zdůrazňovali svou distanci od mýtu (jakožto bajkám o bozích a polobozích) a prosazovali LOGOS, nezměnili přitom svůj jazyk, mluvili nadále řecky. (…) Rozdíl mezi mýtem a logem tedy není v jazyce, ale v říkání, v řeči. Lexikální materiál jazyka představuje jen takřka suché kosti…“[399] Pojmové myšlení (logos v užším smyslu slova)[400] podle Hejdánka znamená oproti mytickému vypravování (narativitě) proměnu celého světa řeči, neznamená však takřka žádnou proměnu konkrétního jazyka. Pojmovost využívá stejné jazykové prostředky (stejná slova ve smyslu znaků) a do jisté míry zachovává i něco z původních významů; tyto významy jsou ale pojmově přestrukturovány. Spor mezi mýtem a logem tedy nebyl podle Hejdánkovy koncepce střetem dvou jazyků, ale dvou forem strukturovanosti v rámci jediného jazyka: „Od starých Řeků jsme převzali představu, že kdysi došlo k převratnému sporu a zápasu mezi mytickou a logickou formou strukturovanosti myšlení. A k této epochální změně došlo nikoliv v podobě střetnutí dvou jazyků, nýbrž uvnitř jednoho jazyka, v jeho rámci, totiž uvnitř staré řečtiny.“[401]

Podle Hejdánka pojmovost ovlivnila narativitu tím, že bytostně proměnila strukturu promlouvání. Právě kritika narativity byla podle něj cílem vymezování se některých řeckých filosofů proti mýtu, nikoli sám názor těchto filosofů na bohy, resp. na jejich existenci či neexistenci. Filosofický odpor vůči mýtu vůbec nemusel znamenat, že by

---

[397] Hejdánek., L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový kurs na ETF UK, letní semestr 2000, bod 07.
[398] Hejdánek, L., Reflexe v politice a otázka politického subjektu, s. 752.
[399] Hejdánek, L., *Úvodní kapitoly z filosofie; Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie*, bod 1.7.
[400] U Hejdánka má pojem „logos“ dvojí význam: zaprvé širší, kdy označuje řeč ve výše vyloženém pojetí, tedy svět smyslu (zahrnujícího i smysl narativní), zadruhé užší, kterým se rozumí výhradně pojmovost jako opozice proti mytické narativitě, tedy svět pojmově strukturovaného smyslu. Toto rozlišení lze u Hejdánka doložit na mnoha místech, zcela explicitně pak např. v MD 760502–1 (2. 5. 1976): „A tímto novým prostorem je ‚svět řeči‘, ‚svět slova‘, svět ‚LOGU‘ (přičemž musíme lišit logos jako dějinnou skutečnost jedné etapy myšlení a LOGOS jako tento nový prostor, který tuto etapu umožňuje a zakládá).“ Logos jako „dějinná skutečnost jedné etapy myšlení“ tu odpovídá pojmovosti (která podle Hejdánka představuje v dějinách myšlení pouze jednu etapu), zatímco „prostor, který tuto etapu umožňuje a zakládá“ je světem řeči, světem smyslu v širším vymezení.
[401] MD 86–425 (10. 12. 1986).

dotyční filosofové neuznávali bohy v té podobě, jak bylo v jejich obci běžné.[402] Podle Hejdánka se ale skrze pojmovost proměnil náhled na to, jaký způsob vypovídání o bozích (a potažmo o vší další skutečnosti) pokládali tito filosofové za relevantní. Zdroj pojmovosti se nacházel v právě se konstituujícím geometrickém myšlení a filosofie podle Hejdánkova náhledu byla ke svým výhradám vůči narativitě „podnícena a inspirována vznikající geometrií".[403]

Pro geometrický způsob myšlení a promlouvání je charakteristické, že například odpověď na otázku, co je trojúhelník, není upřesňována nějakým vyprávěním o něm, nýbrž trojúhelník je nutné vymezit pojmově. To neznamená, že při tom nemohou být použity i narativní prostředky (jak jsme řekli, odlišení narativity a pojmovosti není záležitostí jazyka), nicméně všechny tyto prostředky slouží v posledu zájmům pojmovosti. „V mýtu nemůžete definovat ani Dia ani Héru ani žádného jiného řeckého boha, ale musíte vyprávět, jak se narodili a co pak dělali, co musili zakoušet a jak zvítězili nebo naopak musili přijmout něco, co se jim nelíbilo, atd. atd. V geometrii naproti tomu opouštíte veškerou narativitu, a pokud nějaké zbytky přece jenom zachováte, zcela je podřídíte pojmovosti…"[404]

Pojmovost se ale ani v rozvinutých podobách bez narativních postupů neobejde. Tady se ukazuje nečekaný respekt, který Hejdánek vůči narativitě chová. A ukazuje se tu také velká provázanost těchto dvou způsobů řeči, která však pro nás nemá být zdrojem konfuze, ale motivem detailního pochopení jejich vzájemného vztahu. „Pojmové myšlení řeckého typu si samo nevystačí a nikdy si nevystačilo; vždycky je sice zapotřebí ‚formalizovat', ovšem jen některé struktury (a dokonce jen některý jejich typ), ale dát dohromady rozsáhlejší ‚texty' nelze bez prostředků narativity (příkladem jsou třeba *Principia mathematica* autorů B. Russella a A. N. Whiteheada)."[405]

Přestože se může na první pohled zdát, že Hejdánek je vždy a za všech okolností obhájcem pojmovosti oproti narativitě (byť v posledu obhajuje pojmovost ještě jiného než řeckého typu, která by byla založena na jakýchsi intencionálních „nepředmětech"), neznamená to, že by narativitu pokládal za vyřízenou záležitost. Že tomu tak není, přesvědčivě ukazují již jeho analýzy básnických textů; striktní pojmová strukturace není ovšem podle Hejdánka uskutečnitelná (ba ani žádoucí) ani ve filosofii.[406] „Odmítání

---

[402] V této věci se o Hejdánkově názoru mýlí Tereza Matějčková, když v recenzi Hejdánkova *Úvodu do filosofování* píše: „Sporná je … i Hejdánkova teze, že se antičtí filosofové nacházeli s řeckým státním náboženstvím v konfliktu. Jakkoliv se totiž tito myslitelé snažili původní mytologii racionalizovat, nelze tvrdit, že by zavrhovali mytologii nebo náboženství vůbec, a již vůbec nelze tvrdit, že by se stavěli proti obecnímu náboženství." Matějčková, T., Ladislav Hejdánek: Úvod do filosofování, in: *Reflexe*, 2012, č. 43, s. 133.

[403] Hejdánek, L., *Úvodní kapitoly z filosofie. Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie*, bod 1.8.

[404] Tamtéž, bod 1.9.

[405] MD 111228–3 (28. 12. 2011). K tomu srov. též MD 050201–2 (1. 2. 2005).

[406] Hejdánek někdy v této souvislosti zmiňuje, že co je to „předmětné myšlení", pochopil na četbě Spinozovy *Etiky*.

narativity starých mýtů a mytických vyprávění nikdy nemohli starořečtí filosofové dotáhnout až do konce; jejich odmítání každé narativity, pokud šlo třeba o ‚bohy', je sice pochopitelné, ale bylo motivováno spíše emotivně než racionálně (přestože se jako racionální ohlašovalo a samo pociťovalo). Až Platón si toho byl do jisté míry vědom, ale umožnil tak později také nejrůznější pokusy o ‚rehabilitaci' či ‚restauraci' filomytičnosti a filosofisujících mýtů, což rozhodně nebylo jeho úmyslem. (…) Obrana před takovým nebezpečím však nesmí být spojována s odmítáním narativity."[407]

Jakýkoli respekt k narativitě ovšem nesmí ztratit ze zřetele, že pojmové myšlení umožňuje oproti narativitě zásadním způsobem zpřesnit významy, s kterými pracuje. Tato přesnost je odvozena od schopnosti pojmů mínit identicky totéž, neboť pojmovost umožňuje vztahovat se v různých aktech vedle míněného předmětu též ke striktně identické idealitě (intencionálnímu předmětu v Hejdánkově terminologii). Pro pochopení rozdílu mezi narativitou a pojmovostí je proto otázka identity významu důležitým tématem, zejména také proto, že u Husserla, jehož koncepci s Hejdánkem porovnáváme, od sebe nejsou podle našeho názoru pojmovost a narativita náležitě odlišeny, a to právě z hlediska identity intencionálního vztahování. Tím se dostáváme k vlastnímu tématu tohoto oddílu.

6.2.2 Identita významu u Husserla

Připomeňme nejprve Husserlovy úvahy o identitě významu, jak je zachycují jeho analýzy z raného a středního období. V úvodních dvou kapitolách jsme viděli, že pojetí významu je u Husserla podstatným způsobem spjato právě s myšlenkou identity intencionálního vztahu. Ta se koncentruje zejména v pojmu „předmětu přímo", který je určující pro vymezení Husserlova pojmu ideality. Ještě v *Logických zkoumáních*, v souvislosti s noetickým významem aktů, uvažoval Husserl o jediném charakteru ideality všech (noetických) významů vůbec. Později, jak jsme viděli, si v průběhu vypracovávání noematického významu postupně uvědomil, že v rámci ideality významu je nutné více diferencovat. Nicméně i u významů podstatně okazionálních výrazů či u empirických významů, u kterých ideální charakter významu podle tohoto pozdějšího Husserlova náhledu nemůže mít apriorně-logickou povahu, bylo Husserlovo úsilí přesto zaměřeno na udržení možnosti mínit identicky totéž i v jiných než apriorně-logických případech. Myšlenka identity předmětného vztahu, která nachází výraz v pojmu ideality, jakkoli vnitřně diferencovaném, je u Husserla jednotící ideou, která charakterizuje celou jeho teorii významu jako takovou. Každý význam je totiž u Husserla v posledu pochopen jako

[407] MD 111228–3 (28. 12. 2011). Neobvyklý výraz „filosofisujících" má zřejmě zdůraznit, že nejde o mýty v pravém smyslu „filosofující", ale jen o jakousi nápodobu skutečného „filosofování", neodpovídající nárokům pojmového logu.

určitá idealita (i když ne nutně idealita logicko-apriorní povahy), přičemž jednou z klíčových funkcí této ideality je garantovat identitu předmětného vztahu.

V druhé kapitole jsme pak viděli, že charakter kategoriální předmětnosti vyzdvižené kategoriální reflexí z významového aktu podstatně závisí na danostním modu tohoto aktu, neboť např. z představy kulatého čtverce nelze vyzískat skutečnou kategoriální předmětnost „kulatý čtverec" jako její noematický význam; v jiných případech to naopak nemusí být problém. Danosti významu jako skutečného kategoriálního předmětu odpovídá jen situace, kdy původní akt intendoval svůj předmět v modu evidence. V ostatních případech charakterizuje Husserl takto vyzdviženou kategoriální předmětnost jen jako asumptivní kategoriale, které nezaručuje evidentní danost (ba ani možnost) předmětu dotyčného aktu, zaručuje však evidenci týkající se jednotlivých určení, která předmětu náležejí – a v tomto smyslu můžeme asumptivní kategoriale vyzdvihnout do evidentní danosti. Husserl je přesvědčen, že určitý identický logický význam má i nepravdivý, či dokonce protismyslný soud. Požaduje proto pouze zřetelnost v uskutečňování kategoriálních formací a syntéz, tedy zřetelnost asumptivní kategoriální kostry určitého soudu, jejíž danosti odpovídá, řečeno pozdějším termínem, tzv. evidence zřetelnosti. Noematický význam je tak u Husserla vyložen ve dvojím, užším a širším významu. V obou případech se ale jedná o pravou danost s charakterem ideality, byť různého stupně, přičemž i asumptivní kategoriale je podle Husserla schopno garantovat identitu daného významu, a tedy také identitu příslušného předmětného vztahu.

Co se týče speciálního případu empirických významů, s jejichž výrazy se setkáváme v běžné řeči (a jejich pojetí jsme upřesnili ve druhé kapitole), odpovídá jim podle Husserla nižší stupeň ideality, který je ve své možnosti identického vztahu podmíněn spolubytím ve stejném empirickém světě jako společném poli empirických významů. Za tohoto předpokladu ovšem i empirické významy zaručují identitu vztahu k témuž empirickému předmětu. Empirické významy jako ideality proto obsahují neodstranitelné empirické složky a jsou podstatně neurčité; nejsou ničím hotovým a uzavřeným. Empirické významy navíc nejsou podstatami, neboť nemohou být získány kategoriální ideací („zřením podstat") v klasickém smyslu, o níž Husserl mluví například v paragrafech 3 a 4 *Idejí I*; empirické významy nejsou jednoduše získatelné jako fantazijní variace.

6.2.3 Hejdánkův intencionální předmět jako skutečné kategoriale

Přejděme nyní k Hejdánkovi. V této práci jsme už vícekrát naznačili, že intencionální předmět v Hejdánkově pojetí, tedy noematická idealita, odpovídá z husserlovského hlediska nejlépe tomu, co je označováno termínem „skutečný kategoriální předmět", „skutečné kategoriale". Tedy kategoriální předmět v plném smyslu, který je možné nazírat v modu evidence a u kterého není nutné uchylovat se k pouhému asumptivnímu kategoriale (i když příslušné asumptivní kategoriale jako transparentní kategoriální kostra jistě také existuje). Můžeme proto nyní upřesnit, že intencionální předmět

v hejdánkovském smyslu není každá noematická idealita vůbec, ale právě a jedině skutečné kategoriale, „ryzí kategoriální předmět“, který může být s evidencí dán.

V tomto ohledu je Hejdánkova koncepce blízká koncepci Husserlových *Logických zkoumání*, což na některých místech také Hejdánek sám zdůrazňuje a k předfenomenologickému Husserlovi se hlásí. Tato formulace nás však nesmí svádět k tomu, abychom Hejdánkovo přihlášení se k Husserlovi chápali příliš široce. I kdybychom zůstali jen u témat předvedených v této práci, jasně z nich vyplývá, že Hejdánkova spřízněnost s Husserlem je pouze dílčí a koncentruje se na objev „ryzích předmětů“ a jejich intencionální povahy, který Hejdánek připisuje „brentanovsko-husserlovské tradici“, tj. právě na okruh souvislostí, pro které můžeme použít termín „skutečné kategoriale“. Rozdílnosti naopak můžeme vidět všude jinde, třeba už jen v ne-fenomenologickém zaměření Hejdánkovy filosofie.

Čistě z hlediska teorie významu je pak třeba dodat, že Hejdánkova teorie významu není nějakou nekritickou reprízou myšlenek Husserlových *Logických zkoumání*, neboť přinejmenším ve své pojmové vrstvě je zaměřena noematicky a nikoliv noeticky (Hejdánkův intencionální předmět je noematická idealita), toto noematické zaměření obohacuje o vypracované pojetí pojmu, a nadto je doplněna o narativní vrstvu významu spjatou s Hejdánkovou teorií řeči. Kromě toho musíme mít vždy na paměti, že poslední intencí Hejdánkovy teorie významu není pojmovost v námi představeném, tedy podle Hejdánka řeckém smyslu, a samozřejmě ani narativita, ale „nepředmětné pojmové myšlení“, které však není tématem této práce. Z Hejdánkovy teorie významu tu tedy zachycujeme jen tu její část, kterou pokládáme za vypracovanou a kterou je možné efektivně porovnávat s Husserlem.

6.2.4 Identita významu u Hejdánka

Ztotožnění Hejdánkova intencionálního předmětu s husserlovským skutečným kategoriálním předmětem je samozřejmě výsledkem naší interpretační hypotézy; explicitní formulace této shody se u Hejdánka nikde nenajde a můžeme na ni usuzovat jen nepřímo. Naše interpretace se opírá především o způsob, jakým Hejdánek s intencionálním předmětem pracuje: pojímá jej jako myšlenkový model, který je jakýmsi vzorem pro pochopení skutečného (ontického) předmětu. Je to právě danost intencionálního předmětu v modu evidence, která umožňuje s ním pracovat jako s myšlenkovým modelem, tedy jako s něčím, co v sobě na rozdíl od skutečnosti neskrývá žádnou neurčitost a co díky tomu můžeme využít pro „určení“ neurčité skutečnosti. Jedině intencionální předmět pochopený jako evidentně dané skutečné kategoriale může podle Hejdánkova přesvědčení garantovat také identitu ve striktním smyslu. Pokud má být pojmovost sférou umožňující dokonalou přesnost intencionálního zaměření, pak jedině skutečné kategoriale může v souladu s Hejdánkovou intencí odpovídat pojmové strukturaci významu.

To je ovšem bod, v němž se Hejdánek s Husserlem rozchází. Obor identity zprostředkované noematickým významem je podle Husserla podstatně širší a pokrývá výrazně větší oblast smysluplného významu, než je Hejdánkem vymezená oblast pojmovosti (tj. oblast významů, které můžeme modelovat jako skutečné kategoriální předměty). Podle Husserla je takové rozšíření nutné pro samu možnost jazykového dorozumění; pokud bychom nebyli schopni mínit totéž, nemohli bychom si rozumět. Toto husserlovské přesvědčení pregnantně vyjadřuje Patočka: „Má-li mluvení, sdělování mít smysl, musí být v různých našich myšlenkových zkušenostech obsaženo totéž. Nejen analogické, podobné mnohé, nýbrž totéž. Totéž – v rozmanitých aktech mínění.“[408]

Podobný výrok najdeme i u Hejdánka, podstatný detail ale spočívá v tom, že u něj se schopnost přísné identity zužuje jen na pojmové myšlení (a tedy podle naší interpretace jen na situace, kdy je „k dispozici“ skutečné kategoriale): „Specifická charakteristika tzv. pojmového myšlení záleží v té jeho pozoruhodné schopnosti, že zakládá možnost přísné totožnosti (tj. identity v přísném smyslu), která nemůže být jiným způsobem konstituována ani realizována.“[409] Vzhledem k již vyloženému pojetí vztahu myšlení a promlouvání u Hejdánka můžeme tutéž myšlenku vztáhnout nejen na myšlení, ale i na „pojmové promlouvání“ a speciálně na problematiku intersubjektivního dorozumění. Podle Hejdánka je striktní identita myslitelná pouze tam, kde se mluvčí i příjemce v posledu vztahují k témuž skutečnému kategoriale.

Naopak tam, kde skutečné kategoriale chybí, může být uvažována pouze identita v přibližném, nikoli přísném smyslu. Hejdánek ale správně poukazuje na to, že identita v jiném než přísném smyslu není vlastně identita, ale „rozporný pojem, neboť co je jen přibližně stejné, ergo není stejné“.[410] Z toho důvodu má Hejdánek za to, že oblast skutečné, striktní identity je mnohem užší, než se domnívá Husserl, který se, jak jsme viděli, jako s garantem identity mnohdy spokojuje s pouhým asumptivním kategoriale. Všude tam, kde nejsme schopni konstituovat skutečné kategoriale, musíme podle Hejdánka vystačit pouze s přibližně vymezenou „identitou“, která nemůže být nikdy dokonale upřesněna. Z hlediska našich praktických cílů je to často plně dostačující (podobně jako se nemusíme zabývat gravitačním zakřivením prostoru, dokud nepodnikáme kosmické lety: jistá nepřesnost našich úvah prostě nehraje roli).[411] Celá oblast narativního významu je stižena podstatnou neupřesněností – a intersubjektivnímu porozumění to přitom principiálně nebrání. Přesto má pojmová přesnost ve schopnosti mínit totéž svou nezpochybnitelnou důležitost.

---

[408] Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, s. 16.
[409] MD 85–117 (16. 3. 1985).
[410] Tamtéž.
[411] Metafora s kosmickými lety je samozřejmě zjednodušená, neboť úvahy o gravitačním zakřivení prostoru vznikly už dříve, než bylo technicky možné vydat se do vesmíru.

Možnost striktní pojmové identity tedy Hejdánek vykládá jako důsledek toho, že jsme schopni si díky pojmu otevřít přístup k časově neproměnným, skutečným kategoriálním předmětům: „Ačkoliv … stavy a akty vědomí či myšlení … se od sebe vždycky do nějaké míry liší, a proto není nikdy možné je naprosto přesně zopakovat, není to žádnou nepřekonatelnou překážkou dosažení schopnosti tohoto vědomí a myšlení vztáhnout se jednoznačně (s veškerou proměnlivostí příslušných myšlenkových aktů) k předmětům, které jsou sice myšlenkově konstruovány, ale zato tak, že jako modely jsou vyzdviženy mimo každý ‚reálný' prostor a čas, tj. nejsou ‚nikdy' a ‚nikde', ale zato ‚jsou' provždy tytéž, jakmile jednou vskutku byly (platně) ustaveny."[412] Abychom však mohli společně s Hejdánkem tento závěr opravdu učinit, musíme prověřit ještě jeden jeho krok: musíme podrobit zkoumání to, jestli by pro založení identity přece jen nestačilo pouhé asumptivní kategoriale, jak se domnívá Husserl. V takovém případě by totiž Hejdánkův požadavek skutečného kategoriale sféru možné striktní identity zbytečně zužoval, neboť by požadoval více, než je pro založení identity ve skutečnosti zapotřebí. V důsledku takového zúžení by sféru pojmovosti (v hejdánkovském chápání) přepjatě odděloval od sféry ostatních významů, pro které je podle něj charakteristická jistá vágnost a nikoli striktní identita – a neadekvátně by takto vymezené sféře pojmovosti přisuzoval specifickou výlučnost co do přesnosti, která by se ale ve skutečnosti týkala i jiných, podle Hejdánka nepojmových významů.

6.2.5 Identita založená na asumptivním kategoriale

V následující úvaze se proto zaměříme na domyšlení husserlovského konceptu asumptivního kategoriale, který je základem pro širší pojetí identity noematického významu. Jak jsme řekli, Husserl je přesvědčen, že asumptivní kategoriale je schopno garantovat striktní identitu významu i v případech, kdy neexistuje příslušné skutečné kategoriale. Takovou věc ale nestačí postulovat, je nutné ji přesvědčivě vykázat. Pokusíme se Husserlově myšlence přiblížit rozborem příkladů, které Husserl na její podporu sám uvádí. Zaměříme se zejména na dva příklady, kterými jsou kentaur a kulatý čtverec. U obou se identita intencionálního vztahu opírá právě o asumptivní kategoriale.

S kentaurem se setkáváme už v *Logických zkoumáních* jako s příkladem intencionálního předmětu (v Husserlově smyslu), přičemž Husserl tento předmět explicitně odlišuje od odpovídající fantazijní představy.[413] Kentaur je chápán jako „možný předmět", který může být nazírán jako identický; kentaur není kontradiktorický jako kulatý čtverec, a proto, i když patrně neexistuje, existovat v zásadě může, tj. může existovat předmět, který této

[412] MD 85–117 (16. 3. 1985).
[413] „Jedná se o tentýž rozdíl jako mezi fantazijně představovaným kentaurem a fantazijní představou, kterou o něm máme." Husserl, E., 1. logické zkoumání, § 8, s. 51.

fantazijní představě odpovídá.[414] O kentaurovi pojednává i Petr Urban při výkladu o asumptivním kategoriale: „Každá predikace a každá představa připouští ‚asumptivní obrat', v němž to, co je predikováno, není kladeno jako skutečné, nýbrž je kladeno ‚asumptivně', ‚hypoteticky'. O jakémkoli předmětu lze s ‚asumptivní platností' predikovat určení, která jsou obsažena v jeho pojmu. Např. predikace ‚kentaur je bytost mezi člověkem a koněm' je ‚asumptivní pravdou'. Předmět, který je v této asumptivní predikaci představován, není skutečnou jednotou, nýbrž ‚*pouhou představovou jednotou*' …, nicméně je jednotou, a tedy předmětem. (…) Správnost či evidentnost identifikace, v níž se s evidencí konstituuje jistý ‚předmět přímo', je tedy zcela nezávislá na skutečnosti či možnosti odpovídajícího předmětu. … [L]ze o něm s evidencí vypovídat jako o ‚identickém subjektu predikátů', ‚identickém vztažném bodu relací' atd., a to v asumptivních soudech."[415]

Podle Hejdánka o kentaurovi naopak není možné takovýmto způsobem „predikovat určení, která jsou obsažena v jeho pojmu", a to především proto, že kentaur podle něj není žádný legitimně ustavený pojem. „Bytost mezi člověkem a koněm" pojmovou ražbu pouze evokuje, vlastně předstírá, ve skutečnosti tento význam postrádá pojmovou strukturaci, a tím pádem i odpovídající pojmovou přesnost (nelze si dost dobře představit soudy s charakterem nutnosti, kterými by mohl být kentaur jako pojem nasouzen – které by to byly?). Kentaur je naopak velmi typickým příkladem narativního, předpojmového významu, jenž je co do možnosti identity pouze přibližný, a tedy v jeho případě o identitě vlastně není možné mluvit. Slovu „kentaur" tedy i podle Hejdánka nepochybně odpovídá nějaký význam, jemuž v zásadě může odpovídat také nějaký předmět, ale protože tento význam nebyl nikdy plně pojmově strukturován (pro vyprávění, ve kterých kentauři vystupují, to ani není zapotřebí), nedosahuje oné přesnosti, která je pro pojmovost charakteristická.[416]

Z naznačeného Hejdánkova argumentu samozřejmě nevyplývá, že by pojmová strukturace byla v případě kentaura a priori vyloučena. Jejím provedením, pokud bychom ji dokázali realizovat, bychom ale získali dosti jiný význam, než jaký odpovídá běžnému významu slova „kentaur".[417] Vycházíme-li od běžného významu (a jiný patrně k dispozici

---

[414] Srov. (byť v jiné celkové souvislosti) např. Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, OIKOYMENH, Praha 2006, s. 239, § 60 a).

[415] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 194.

[416] Z této strany může být mimochodem zpochybněna také teze, že v *Logických zkoumáních* má Husserl na mysli jen významy apriorně-logické, neboť „kentaur" může být sotva chápán jako vskutku apriorně-logický význam.

[417] V polemice s P. Maternou Hejdánek nastiňuje konkrétní možnosti, k čemu všemu může odkazovat slovo „jednorožec", které představuje podobný problém jako „kentaur": „Maternova ukázka s jednorožcem nedává dobrý smysl, protože jednorožec vůbec nijak samozřejmě není, resp. nemusí být intencionálním objektem …, ale může to být např. sled nějakých zvuků, hromádka nějakých znaků, slovo, spjaté s tím či oním významem, několik dvojic pojem – intencionální předmět, ale také představa, mytická bytost anebo demytizovaný savec atd." Hejdánek, L., Ještě

nemáme – nedává nám jej ani Husserl; jeho formulace „bytost mezi člověkem a koněm“ je vágní už na první pohled), nelze o pojmové strukturaci v Hejdánkově smyslu mluvit, neboť běžnému významu neodpovídá žádné skutečné kategoriale, což by nakonec nepopřel ani Husserl. Nezbývá nám proto než se tu přiklonit spíše k Hejdánkovi a v případě kentaura opravdu připustit zjevnou vágnost jeho významového určení. To odpovídá i narativnímu významovému kontextu, ve kterém nebylo nutné význam nijak víc upřesňovat (upřesnění by dokonce oslovující sílu takových příběhů naopak spíše snižovalo, neboť by zmenšovalo prostor pro subjektivní imaginaci).

Problematičnost konceptu asumptivního kategoriale jako garanta identity se pak naplno projevuje na příkladu kulatého čtverce. Husserl (v Urbanově výkladu) mluví o „fenoménu rozumění absurdním výrazům“ a domnívá se, že „výrazy s ‚nesouhlasným významem‘ jako např. ‚kulatý čtverec‘, ‚trojúhelník s pěti stranami‘ atd. nejsou výrazy zcela zbavené smyslu – ve spojení s nimi prožíváme jisté rozumění“.[418] V této věci se „dovolává argumentů A. Martyho: *‚Jak bychom mohli rozumět otázce, zda něco takového existuje, a negativně na ni odpovídat, kdyby tato slova byla beze smyslu? Takovou kontradiktorickou matérii si musíme již z důvodu jejího odmítnutí přece nějak představovat.‘ … ‚Když jsou takovéto absurdity označovány jako nesmyslné, může to znamenat jen to, že zjevně nemají rozumný smysl…‘*.“[419] „Jestliže jsme v jistém smyslu schopni rozumět otázce, zda kulatý čtverec existuje, nebo neexistuje, je tomu tak proto, že výraz ‚kulatý čtverec‘ má stále ještě intendující význam, stále ještě něco míní, ale to, co míní, je a priori ‚objektivně neslučitelné‘.“[420] Anebo na jiném místě: „I čistě symbolické kategoriální akty (dokonce i akty, které míní něco objektivně neslučitelného, jako ‚čtverec je kulatý‘ apod.) mají podle Husserla svůj *‚identický logický obsah‘*… Tento identický logický obsah nemůže být ale v žádném případě totéž co skutečný kategoriální předmět, neboť tehdy, *‚když je soud nepravdivý, kategoriale … vůbec neexistuje‘*.“[421] „Správnost či evidentnost identifikace, v níž se s evidencí konstituuje jistý ‚předmět přímo‘, je tedy zcela nezávislá na skutečnosti či možnosti odpovídajícího předmětu. Třebaže předmět těch a těch vlastností (např. kulatý čtverec) nemůže z principu dospět k názorné danosti, lze o něm s evidencí vypovídat jako o ‚identickém subjektu predikátů‘, ‚identickém vztažném bodu relací‘ atd., a to v asumptivních soudech.“[422]

---

k pojmu jako „objektu“, in: *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 8.6. Domníváme se, že za „běžný“ význam slov „kentaur“ či „jednorožec“ můžeme nejspíš pokládat mytickou bytost nebo její představu. Možnost pojmové strukturace připouští odkaz k eventuálně demytizovanému savci, přičemž empirická existence dotyčného „savce“ by sehrála roli v tom, že díky ní by mohl být tento význam opravdu pojmově upřesněn.

[418] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 69.

[419] Tamtéž, s. 76. Původní Husserlova citace viz Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/I, s. 61.

[420] Tamtéž, s. 76.

[421] Tamtéž, s. 188.

[422] Tamtéž, s. 194.

V prvním kroku prozkoumejme tento „význam“ sám o sobě, tj. bez ohledu na otázku identity, kterou eventuálně zakládá. Hejdánkovo stanovisko je tu jednoznačné: kulatý čtverec nemá žádný logos, neexistuje žádný význam, který by tomuto jazykovému znaku odpovídal ve světě řeči, tedy ve světě smyslu. Kentaurovi sice neodpovídal žádný pojem, ale existovala alespoň určitá jeho představa, byť vágní; znaku „kulatý čtverec“ ovšem nejenže neodpovídá žádný pojem, ale ani žádná představa. Jedná se o znak bez významu, o pouhé *flatus vocis*.[423] Tuto Hejdánkovu tezi lze podpořit následující argumentací. Husserl odvozuje smysluplnost významu „kulatý čtverec“ od smysluplnosti evidentně pravdivých výroků, ve kterých „kulatý čtverec“ vystupuje, například „kulatý čtverec je kulatý“. Kdyby platilo, že „kulatý čtverec je kulatý“, pak by muselo zcela analogicky platit, že „kulaté tititi je kulaté“, neboť predikát kulatosti v obou případech vypovídáme nezávisle na významu zbytku soudu (prokazujeme smysluplnost významu daných výrazů, takže ani v jednom případě ji nesmíme předpokládat předem – „kulatý čtverec“ nemůže být předem o nic smysluplnější než „tititi“). Pokud by byla existence pravdivého soudu tohoto typu argumentem pro existenci významu „kulatý čtverec“, byla by stejným způsobem zaručena také existence významu „kulaté tititi“. Což je ale poněkud problematická konsekvence, neboť výrazu „tititi“ žádný smysluplný význam zjevně neodpovídá. Dalším nepříjemným důsledkem by bylo, že k významu „kulaté tititi“ (eventuálně „tititi“) by pak muselo existovat také odpovídající asumptivní kategoriale – co by to však bylo? Samotný tento znak jako takový? Nebo jakási jeho „syntaktická struktura“? Domníváme se naopak, že na základě předvedené úvahy bychom měli spíše připustit, že kulatý čtverec nemůže být kulatý, protože to odporuje jeho čtvercovosti – a to už na rovině významu, nikoli až na rovině eventuální předmětné realizace. Výrok „kulatý čtverec je kulatý“ tak podle našeho názoru svou pravdivost spíše jen úspěšně předstírá, ve skutečnosti ale pravdivý být nemůže, neboť jeho pravdivost je čtvercovitostí vyloučena.

V druhém kroku se pokusme zkoumání kulatého čtverce zúžit jen na otázku identity, tj. nakolik může takovýto „výraz“ garantovat identitu, resp. jak by v této roli vypadalo

---

[423] K tomu srov. např. MD 85–118 (16. 3. 1985): „Především je třeba zdůraznit, že popis fenoménu vymezeného ‚myšlení kulatého čtverce‘ je nemožný, pokud neopustíme rovinu psychologického nebo jiného charakterizování samotného myšlení, tj. samotných myšlenkových aktů (např. nemůžeme takto odlišit myšlení kulatého od myšlení normálního čtverce), a pokud nezahrneme do své analýzy rovinu či oblast intencionálních předmětností. A jakmile to učiníme, nutně zjistíme, že ve sféře intencionálních předmětů neexistuje nic podobného jako „kulatý čtverec“, protože takový intencionální předmět nebyl a nemůže být konstituován. Je tomu tak proto, že intencionální předmět může být konstituován jen prostřednictvím pojmu, a pojem kulatého čtverce nemáme k dispozici, protože neexistuje možnost jeho legitimního, řádného či správného nasouzení. Lze tudíž prohlásit, že myšlení kulatého čtverce není žádné skutečné myšlení, nýbrž jen předstírání či iluze myšlení. Kulatost může být myšlena stejně jako čtvercovost, ale neexistuje možnost přisouzení jich obou zároveň témuž geometrickému obrazci.“ Anebo MD 86–070 (19. 1. 1986): „… o správnosti nebo nesprávnosti můžeme mluvit u ‚představ‘ v tom smyslu, že ‚představované‘ může být intendováno (míněním, myšlením ustaveno, konstruováno) platně nebo neplatně. Naše konstrukce může být nestabilní, může se zřítit, může prokázat malou nosnost. Kulatý čtverec je ‚nemožný‘; kentaur odporuje ‚zkušenosti‘; apod.“

odpovídající asumptivní kategoriale, jež by mohlo identitu realizovat – viděli jsme, že Husserl explicitně spojuje problematiku asumptivního kategoriale s „předmětem přímo“, tedy s garancí identity. Kdyby tedy, jak se Husserl domnívá, asumptivní kategoriale disponovalo schopností garantovat identitu předmětného vztahu, z hlediska identity bychom se mohli zcela obejít bez „pokročilejších“ forem významu, zejména bez skutečného kategoriale (tam, kde existuje skutečné kategoriale, je k dispozici též asumptivní kategoriale, naopak to samozřejmě neplatí). Takový závěr by ale implikoval jakýsi primitivní referencialismus mezi strukturou jazykové syntaxe a intendovaným předmětem. To nám ale připadá dosti nehusserlovské: vždyť u Husserla je sféra vyjadřování víceméně neproduktivní, „myšlenky ošacující“ vrstvou – a všechno podstatné naopak záleží na smysl-udělujících intencionálních aktech, které bychom takovouto tezí prostě obešli a vyřadili ze hry. V kontextu Husserlovy filosofie jazyka působí navíc velmi zvláštně Husserlovo ignorování snadno nahlédnutelného faktu, že „význam“ typu „kulatý čtverec“ nemůže povstat jinak než jako jazykový útvar: „kulatý čtverec“ je zjevně důsledkem jazykové, nikoli myšlenkové operace (takovýto „význam“ není možné myslet, možné je pouze dát k sobě příslušná slova a vytvořit tím hlavolam).

Musíme ovšem připustit, že konstrukce tohoto hlavolamu je vskutku rafinovaná: v původně narativním významu („bytost mezi člověkem a koněm“) jsou v případě kulatého čtverce čistě gramatickou substitucí zaměněna slova „člověk“ a „kůň“ za jiná, totiž taková, která asociují striktně pojmový, dokonce geometrický kontext, a forma soudu je „pročištěna“ tak, aby vnějškově odpovídala formě pojmové syntézy. Tato ve skutečnosti ryze mechanická operace se znaky ale vede k takřka zénónovské aporii, která je v Husserlově a Martyho obhajobě postavena vlastně do neprůstřelné pozice: čím více je sneseno argumentů proti kulatému čtverci, tím oprávněněji je možné tvrdit, že celá tato debata o něm je jen a jen důkazem pro jeho právoplatnost, neboť se tu přece o kulatém čtverci nemůžeme bavit jinak než jako o skutečném významu; naše řeč by přece jinak postrádala smysl. Domníváme se s Hejdánkem, že této „neprůstřelnosti“ podlehl i sám Husserl.

Dotkněme se krátce ještě empirických významů, i když ty nejsou záležitostí pouhého asumptivního kategoriale. U empirických významů ovšem mluví Husserl také o identitě předmětného vztahu, proto nás to z hlediska naší otázky musí zajímat – jde o další případ z Hejdánkova pohledu nepojmového významu, který je podle Husserla identický. Identita je u empirických významů garantována odpovídající empirickou idealitou. Možnost identity je tu však relativizována poukazem k nutnosti sdílet společný svět jako společnou zkušenostní bázi. Nicméně pokud je tato podmínka splněna, garantují i empirické významy podle Husserla striktní identitu svého předmětného vztahu. Domníváme se, že i zde je myšlenka identity v posledu problematická, neboť bychom mohli uplatnit podobnou námitku kruhovosti, kterou jsme již dříve vznesli vůči tezi Václava Němce o pojmovém poznání skutečnosti jako vývoji „téhož“ pojmu. Odkaz ke sdílenému světu totiž sám o sobě

nemůže garantovat jednotu zkušenosti, neboť každý z nás může uchopovat a v praxi nepochybně uchopuje „tentýž“ svět trochu jiným způsobem, což nutně vede k jen k přibližné, byť v praxi plně se osvědčující intersubjektivní shodě. Pokud bychom chtěli postulovat striktní identitu a pokud bychom ji nemohli založit čistě pojmově (a to u empirických významů, jak právem ukazuje Husserl, není možné, neboť se nejedná o podstaty), museli bychom tuto identitu zakládat na empirické složce daného významu, ale to vlastně znamená předpokládat identitu předem, nezávisle na jakémkoli uchopení dané empirické skutečnosti. To všechno ale v posledu nezpochybňuje pozoruhodnost myšlenky empirických významů v Husserlově filosofii, která někdy bývá redukována na problematiku podstat a jejich „zření“.

6.2.6 Závěr

Cílem Husserlovy noematické teorie významu byla (mimo jiné) snaha modelovat veškerý aktový (noetický) smysl jako noematickou idealitu, která v posledu zaručuje možnost identického předmětného vztahu. Husserl rozlišuje různé stupně těchto idealit, všem je ale v zásadě společná možnost mínit totéž. Pro Hejdánka je myšlenka převedení veškerého významu na ideality naopak problematická, a to z vícera důvodů. Jednak představuje jisté zpředmětnění významu; význam je Husserlem pochopen jako nehybná ideální struktura, aniž by byla věnována dostatečná pozornost tomu, že jde především o komplexní, různými způsoby koordinovaný myšlenkový výkon, jehož je noematická idealita pouze nejviditelnější částí, jakousi špičkou ledovce, jež je navíc přítomna jen u pojmově strukturovaných významů. Součástí intencionální struktury pojmových významů je ale vedle noematické ideality také pojem, jehož rolí je soustředit myšlenkové intence určitým směrem; teprve díky němu může být otevřena cesta k příslušné idealitě. Důležitý poznatek této kapitoly pak spočívá v tom, že husserlovské převedení všech významů na takovéto ideality znemožňuje provést jemnější rozlišení pojmových a narativních významů, neboť narativní významy nejsou (ve své původní, pojmovostí ještě neovlivněné podobě) „podepřeny“ žádnou ne-časovou idealitou, ale jejich koordinačním principem jsou myšlenkové asociace strukturované prostřednictvím vyprávění.

Převedení významů na identické ideality proto Husserlovi překrývá možnost nahlédnout, že pojmové a narativní významy se liší zejména v možnosti mínit identicky totéž, přičemž ve striktním smyslu je tato možnost vyhrazena pouze pojmovým významům v Hejdánkově smyslu, a to díky „existenci“ skutečného kategoriale jako garanta této striktní identity. U narativních významů je možnost mínit „totéž“ pouze přibližná, což v běžných komunikačních situacích často postačuje. Dodejme ale, že pojmové i narativní významy tu uvažujeme v čisté podobě, aby vynikla jejich principiální odlišnost. Ve skutečnosti se ovšem téměř nevyskytuje ani čistá pojmovost (dokonce ani v matematice) ani čistá narativita (neboť ji dnes už není možné odizolovat od vlivu pojmového myšlení), takže naprostá většina významů, s nimiž se v našem kulturním prostoru setkáváme, má

jak pojmovou, tak narativní složku (pojmově více či méně strukturovaný hlavní význam doprovázený narativními konotacemi).

Husserl se pokusil na ideality převést i narativní významy (kentaur), i když si byl vědom, že se jedná pouze o ideality v „asumptivním" smyslu; vedle toho se také pokusil jako ideality modelovat i „významy", které podle Hejdánkova mínění jakýkoli smysl postrádají (kulatý čtverec). Vedla ho k tomu snaha vybudovat paralelu s noetickým významem; na základě námi předvedených úvah se ale koncepce noetického významu jeví jako problematická, neboť je založena na možnosti provedení noetické reflexe a vyzdvižení příslušných reelních momentů aktu. Ve čtvrté kapitole jsme ukázali, že i současné husserlovské bádání takovou možnost spíše zpochybňuje. Proto se domníváme, že myšlenka noetických *species*, tedy jakýchsi „noetických idealit", pod které „spadají" prostřednictvím svých významů jednotlivé akty, Husserla spíše zavedla, když se následně pokusil podobný jednotící princip vtělit i do teorie noematického významu. Myšlenka *species*, která se zde projevuje, je myšlenka ze světa pojmovosti; Husserl tak vlastně aplikoval pojmové uvažování i na významy, které ve skutečnosti pojmově strukturovány nejsou. Domníváme se tu společně s Derridou, že Husserl ve skutečnosti neměl pro narativní rozměr řeči dostatečné porozumění, a proto není v jeho teorii významu odpovídajícím způsobem zohledněn. „Proto i tehdy, když Husserl v pozdějších analýzách dospěje k odhalení nezastupitelné role jazyka při konstituci intersubjektivní a ideální objektivity, nepomýšlí nikdy na jazyk básnický, mystický apod., nýbrž výhradně na jazyk, který je poslušný zákonů čistě-logické gramatiky: *‚Modelem jazyka je Husserlovi objektivní jazyk vědy. Poetický jazyk, jehož významy nejsou předměty, v jeho očích nikdy nezíská transcendentální platnost.'*"[424]

[424] Urban, P., *Výraz a význam*, s. 301; Urbanem citován Derrida, J., *Tradice vědy a skrývání smyslu*, přel. M. Pokorný, OIKOYMENH, Praha 2003, s. 71–72.

Aplikace: Místo pojmového myšlení v poznání světa

Cílem poslední části naší práce je předvést možnosti Hejdánkovy koncepce pojmovosti, jíž jsme se detailně věnovali v předchozích kapitolách, na jedné konkrétní aplikaci, která by tyto rozmanité momenty propojila do určitého celku. Z různých možností, které se nabízely, jsme nakonec vybrali prakticky neznámý Hejdánkův výklad o pojmu světa, který byl prosloven na jeho bytovém semináři 21. února 1982 a zachoval se nejspíš pouze jako záznam na magnetofonové kazetě.[425] Na bytovém semináři se v té době četla Heideggerova přednáška *Das Ding*[426] a Hejdánkův výklad o pojmu světa byl pouhým exkurzem uprostřed hlavní linie výkladu. Tento exkurz ale *in nuce* shrnuje Hejdánkovo uvažování o pojmovosti a je sám o sobě pozoruhodným svědectvím o Hejdánkově způsobu myšlení. Proto má jako ilustrativní přiblížení své místo i v naší práci. Vzhledem ke zmíněné ilustrativní povaze ovšem již nebudeme v následujícím textu podrobněji rozvíjet či upřesňovat témata, kterých se Hejdánkův výklad dotýká (jejich stopování by nás navíc vedlo za vymezený rámec naší práce), ani k nim formulovat kritické poznámky, i když by to nepochybně bylo možné. Nehodláme již následujícím shrnutím o Hejdánkově filosofii nic závažného dokazovat. Pokládáme pouze za vhodné, aby v závěru naší práce dostal slovo sám Hejdánek.

Průběh semináře byl do jisté míry určen také dotazy účastníků, které často odváděly pozornost od hlavního tématu. Tyto odbočky, nejsou-li pro naše téma podstatné, v následujícím shrnutí vynecháváme. Druhá věc, na kterou musíme upozornit, souvisí s tím, že se přednáška zachovala v do jisté míry fragmentární podobě, takže nelze vyloučit, že některé další její části zcela chybějí. Každopádně z toho, co máme k dispozici, jsme se pokusili vybrat podle našeho názoru nejzajímavější myšlenkovou linii.

Heidegger v přednášce *Das Ding* kritizuje pojetí světa jako souboru předmětů, které je spjato s vědeckým obrazem světa. Pojetí věci jako předmětu ignoruje to, čím je věc pro náš každodenní život. Když běžně mluvíme o džbánu, nezajímá nás jako předmět, ale jako věc, do které se dá např. něco nalít. Novověká věda se naopak snaží oprostit věci od jejich konotací, které jsou důležité pro náš život. Je to podobné, jako když Démokritos zastával, že všechno, co se nám jeví, je pouhé zdání, ve skutečnosti atomy a prázdno. Hejdánek tu vznáší otázku, co se míní tímto „ve skutečnosti“. Jakým způsobem se o skutečnosti můžeme něco dozvědět?

---

[425] Zvukový záznam Hejdánkova semináře „Věc a svět“ je k dispozici v Archivu Ladislava Hejdánka, originální dvě kazety označené jako LVH8VA a LVH9VA jsou uloženy v knihovně Libri prohibiti (http://www.libpro.cz). *Myšlenkové deníky* z daného období zatím nejsou dohledatelné, nebo vůbec neexistují, takže přednášku není možné porovnat s eventuální Hejdánkovou písemnou přípravou.
[426] Heidegger, M., Věc, in: týž, *Básnicky bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 6–35.

Pokud jde o fenomén světa, každý kritický přístup ke světu zahrnuje různá pochopení světa – právě proto podle Hejdánka Heidegger zvažuje různá pojetí světa a kritizuje výše naznačené reduktivní pojetí, v němž jsou věci pouze manipulovatelnými předměty. Jde totiž nakonec o to, jestli se naše vlastní pojetí světa se skutečným světem nemíjí, a to nelze podle Hejdánka zjistit jinak než vždy až konfrontací s jiným pojetím světa. Jedině tak se mohou v našem pojetí ukázat trhliny, a pokud je korigujeme, můžeme se posunout dál.

Hejdánkovo další rozvržení tématu je ovšem již založeno na určitém rozhodnutí následující základní otázky: je svět jen pomysl, anebo je to (také) něco jiného? Tj. jestli se v řeči svět (a také věci v něm) pouze ukazují, nebo zda se svět konstituuje teprve skrze řeč (a to znamená také skrze člověka, který promlouvá a je „světotvorný"). Druhá z možností by patrně znamenala, že svět je v posledu pouze útvarem řeči a ne tím, co se skrze tyto útvary eventuálně ukazuje. Hejdánek ale není ochoten svět jako skutečnost uzávorkovat ve smyslu fenomenologické redukce. Součástí jeho strategie, pro kterou se na tomto místě rozhoduje, je naopak snaha pochopit svět jako něco skutečného, co jen nemyslíme, ale v čem také žijeme. Že žijeme ve světě, je nakonec i Heideggerův akcent. Svět podle Hejdánka rozhodně není pouhý pomysl.

V čem se svět liší od osvětí?[427] Pojem osvětí je samozřejmě velmi recentní a podle Hejdánka tedy i mnohem pozdější než myšlenka světa. Člověk tematizoval svět mnohem dříve, než začal pojmově myslet. O světě nezačala jako první hovořit až filosofie, téma světa je podle Hejdánka mytické, narativní. Bez ponětí světa se lidé neobešli od samého začátku, což ovšem není v rozporu s tím, že se lidský obraz světa v průběhu věků proměňoval. Člověk se ke světu nějak vztahuje od chvíle, kdy se stává člověkem. Tato formulace na první pohled vypadá jako zvláštní paradox, ale Hejdánkovi tu jde o to, že člověk se člověkem stává (ontogeneticky, ale v této souvislosti zejména fylogeneticky) tehdy, když vykročí z přírody, tedy ze svého biologického osvětí. Kdy se dokáže (byť jen částečně) postavit mimo své osvětí – a to může učinit jen prostřednictvím řeči. Jde tedy o přechod mezi osvětím a řečí.[428] V řeči začíná člověk tematizovat svět a začíná se v něm zabydlovat jako obyvatel světa, ne už osvětí. Že se pak ukáže, že to, co mínil jako svět, není světem, nýbrž jen částí světa, to už je podle Hejdánka jiná záležitost.

Vraťme se ale k otázce, jestli se v řeči svět ukazuje jako to, čím je, anebo jestli se v řeči teprve konstituuje, a je tedy pouhým pomyslem. Je struktura světa řečová, nebo jiná? Strukturuje se svět teprve v řeči, anebo se jeho struktura v řeči pouze ukazuje? Hejdánek považuje za jediné nosné filosofické pojetí to, že svět se strukturuje dříve, než dochází k jakémukoli jeho ukazování ve smyslu ukazování nám.

---

[427] Hejdánkova pozice je charakteristická tím, že problematiku osvětí, skrze zkušenost osvojeného okolí, vztahuje s odkazem na von Uexküllovu školu i na organismy nižší než lidské úrovně.

[428] I ve světě mýtu bylo podle Hejdánka možné žít jako v určitém osvětí – tj. upadnout ze světa řeči do pouhé vnějškové mluvy. Ale není to nutné, nemusí tomu tak být vždy. Naopak, právě v mýtu se podle Hejdánka konaly také nové a nové pokusy takový úpadek prolomit.

Aleš Havlíček, účastník semináře, zde požaduje upřesnění: „Takže svět je již strukturován před námi?“ Hejdánek odpovídá: „Ne že je strukturován před námi, protože to by vypadalo, že už všechno je hotové. Ale strukturuje se dřív, než se vyskytl nějaký člověk. Než se vyskytla jakákoli bytost, která by vstoupila do světa řeči a byla tedy toho [tj. řečové strukturace světa] schopna. Struktura světa není řečová.“ Toto upřesnění nabourává primitivní dichotomii dosavadní otázky, která uvažuje jen dvě možnosti: buď existuje na řečové strukturaci nezávislý svět, o kterém je následně v řeči něco vypovídáno, anebo žádný takový nezávislý svět neexistuje a v řeči je konstituován jen jakýsi pomysl světa. Hejdánkova odpověď naznačuje, že takováto nezávislost skutečného světa a řeči je pouhou konstrukcí – a že je o jejich vztahu nutné uvažovat diferencovaněji.

Hejdánek tu opět zmiňuje Démokrita, u kterého by se také dalo říci, že struktura světa je něčím, co předchází řeči, neboť ještě před řečí jsou atomy a prázdno. Toto pojetí je ale podle Hejdánka nedržitelné, protože likviduje faktickou dějovost světa. Všechno to, co se nám jeví jako věc, by se stalo pouhým zdáním. Podle Hejdánka ale musíme uvažovat také entity, které vůbec nepotřebují ke svému ustavení řeč, resp. vyjevování v řeči – a přesto se tyto entity sobě navzájem nějak jeví. Protože jen díky tomu, že se sobě navzájem nějak jeví, mohou na sebe nějakým způsobem reagovat. Jevení proto u Hejdánka vůbec není vázáno na jevení nám lidem. Pro lidskou úroveň pak specificky platí, že to, jak se nám svět (a věci v něm – a také tyto entity) jeví, je strukturováno zejména řečí, avšak z toho podle Hejdánka neplyne, že je řečově konstituován sám svět.

Co tato teze znamená? V jakém smyslu může být svět ještě něčím jiným než tím, co je v řeči vypovídáno? Jak si představit ještě jiný svět než ten, který je konstituován řečí? Tak se ptá za posluchače opět Aleš Havlíček.

Takto položená otázka má vlastně podobu zvláštního paradoxu: lze vidět něco zásadně jiného než to, co vidíme? Podle Hejdánka se tato věc týká pojmového myšlení, jde o specifickou záležitost evropské pojmové tradice. Pojmovost nám totiž skutečně umožňuje „na zkoušku“ mínit něco, co jsme nenahlédli, o čem nemáme žádnou zkušenost. Toho si podle Hejdánka všiml už Platón a jiní. Můžeme to totiž mínit jako otázku.

Takovou podobu mělo například středověké tázání po Bohu; Bůh byl míněn jako nejdokonalejší bytost (a dokazovalo se, že k dokonalosti náleží i bytí, takže Bůh jest – což je podle Hejdánka logická chyba). Je to ale umožněno schopností myšlení mínit něco i tam, kde žádný (ontický) předmět není. Podobně matematika pracuje s nekonečnem. Nekonečno je míněno, i když je nikdo nemůže nahlédnout, uchopit, porozumět mu, neboť je to jen do extrému vyhnaná hodnota, se kterou se dá nějak pracovat, i když ne běžným způsobem.

Takovým způsobem je možno mínit svět i v případě, že by žádný nebyl. Pojmové myšlení vyneslo na světlo něco, co do té doby zůstávalo skryto – tedy ne že by to vůbec nebylo, ale nebylo to přístupno myšlenkové práci, která byla možná až skrze pojmovost. Umožnilo totiž vědomě od sebe odlišit mínění jakožto mínící a mínění jakožto míněné

(*cogito cogitans* a *cogito cogitatum*). „Descartovo ‚myslím, tedy jsem'," interpretuje tuto záležitost Hejdánek, „má na začátku slovo ‚myslím'. Ale to není to myšlení, kterým myslím tu myšlenku, že ‚myslím, tedy jsem'. *Cogito*, kterým aktualizuji Descartovu větu, a to *cogito*, které v tom není vyjádřeno, ale je nezbytnou podmínkou, aby to vůbec Descartes mohl říci a my to po něm mohli opakovat, to *cogito* je *cogito cogitans*, myšlení myslící. Jakmile ale řeknu Descartovu formuli, tak *cogito*, které tam říkám, je *cogito cogitatum*, poněvadž přemýšlím o tom, že když myslím, tak jsem. Uvědomuji si ve svém myšlení, že myslím. Když to analyzujeme, je to tam přítomno, i když to Descartes explicitně nerozlišil."

Na tom je mimo jiné vidět, že „myšlení je zvláštní skutečností, která je schopna se vztahovat nejen k něčemu mimo sebe, ale také k sobě, což se hned tak o nějaké skutečnosti říci nedá". Podobně to platí také o mluvení: „můžeme mluvit o mluvení stejně jako myslet o myšlení – například mluviti stříbro, mlčeti zlato". Jak už u Hejdánka víme, obě tyto možnosti jsou založeny na tom, že se k sobě samé může vztahovat řeč (a myšlení a mluvení pak jejím prostřednictvím).

Máme jistě „určité smyslové vjemy, určité zkušenosti se světem kolem nás, tedy s osvětím, s předměty, věcmi, bytostmi, lidmi, s poměry apod.". Ale otevírá se nám vedle toho ještě jiná možnost: „můžeme mínit i něco, co takhle před sebou nemáme, s čím se nesetkáváme, co není naším osvětím". Tak můžeme mínit také svět, „i když se nikdy nesetkáváme se skutečností jako celkem; přesto můžeme mínit celek skutečnosti. A můžeme ho mínit různým způsobem". Svou zkušenost tak vlastně podle Hejdánka můžeme rozšířit do oblastí, které se zkušenosti vymykají – byť jde o rozšíření ve specifickém smyslu, jiném než v případě osvětí. Teď se jedná o zkušenost, kterou můžeme mít jedině se svým míněním něčeho takového, ne s tím míněným samým.

Avšak tato zkušenost je pro filosofii i pro vědu elementárně důležitá, neboť se jejím prostřednictvím otevírá celá nová sféra toho, co je tímto prázdným způsobem míněno. „To, že se v mínění můžeme vztáhnout k něčemu, co se vymyká jakékoli dosavadní zkušenosti, nám může umožnit pohled a přístup ke skutečnosti, v němž se ta tematizovaná, dosavadní zkušenosti se vymykající skutečnost ukáže jako třeba také opravdu skutečná – nejenom míněná, nejenom vymyšlená, konstruovaná, nýbrž jako něco, co na naší intelektuální aktivitě, na našem mínění, na našich pojmových konstrukcích není závislé."

„Kdyby Leukippos a Démokritos netematizovali atomy, tak by nemohla po všech těch korekturách věda (fyzika a chemie) dospět k modelům atomů, jak je máme dnes. Protože by se na to nikdo neptal. Nejprve je potřeba otázku nějak postavit a mínit cosi, k čemu se vztahujeme, a pak můžeme provádět korektury, když se ukáže, že to, co jsme mínili, není jenom produktem našeho mínění, ale někde tam se díky našemu mínění začnou ukazovat skutečnosti, které se nekonstituují na základě našeho mínění, které nejsou našimi produkty, produkty mínění, které nejsou naše konstrukce." Že tím Leukippos a Démokritos postulovali nějakou skutečnost, která se z dnešního pohledu ukazuje jako neexistující, to

Hejdánek nepokládá za rozhodující. Mnohem důležitější pro další vývoj filosofického a vědeckého myšlení bylo, že byla otázka tímto způsobem vůbec formulována.

Podle Hejdánka tedy naše pojmové poznání světa postupuje tak, že „strukturujeme své mínění (*cogito cogitans*), tím konstruujeme určité intencionální předměty (ve smyslu *cogitatum*), a k tomuto myšlení patří podstatně to, že intencionální předmět není naším posledním cílem, nýbrž ho máme jako určitý prostředek k tomu, abychom se skrze něj vztáhli k nějaké skutečnosti. A teď se může stát, že je intencionální objekt konstruován tak, že mu žádná další skutečnost neodpovídá, že to je pouhá myšlenková konstrukce. Ale také se může stát, že to není pouhá myšlenková konstrukce, ale že nám skutečně umožňuje mířit k něčemu skutečnému. A pak jsou zase dvě možnosti, že nám to umožňuje správně, nebo nesprávně. Může to být taková konstrukce, která vede k falešnému uchopení skutečnosti, nějak vadnému, anebo konstrukce, která se vadám vyhýbá a vede k lepšímu porozumění té skutečnosti."

„Tohle všechno se může dít jedině ve světě řeči a řeč nám umožňuje přes různé myšlenkové postupy dávat dohromady intencionální objekty v logické rovině takovým způsobem, že vytváříme celé rozsáhlé struktury intencionálních objektů. Teď už nejde jen o to, aby jeden intencionální objekt nějakým způsobem ukazoval, odhaloval či otvíral správný pohled na nějakou skutečnost. Ale aby nám celá ta soustava intencionálních objektů ukázala souvislosti jednotlivých skutečností, které jsou za nimi. A protože jsme schopni mínit i to, s čím nemáme bezprostřední zkušenost, a protože víme, že řeč nám umožňuje přecházet či přeskakovat obrovské vzdálenosti, od jedněch věcí k jiným, a to logicky, ne nahodile, a dávat je do souvislostí, tak můžeme mínit, tj. postulovat, na zkoušku předpokládat, že řeč je takový prostor, ve kterém nakonec všechny ty intencionální předměty mohou dostat své místo, aniž by docházelo k trhlinám. Všechno to nějak logickým způsobem souvisí se vším ostatním."

„Na základě toho se můžeme domnívat, že tohle není nebo nemusí být vlastnost jen řeči, ale v řeči, která tuto vlastnost má, se zároveň ještě ukazuje to, že také ve světě je nějaký řád, který se ukazuje jen v řeči. Protože jediná řeč nám to dovede ukázat všechno. Ne najednou, nýbrž tak, že dovede přecházet od jednoho k druhému. Staří Řekové postulovali svět jako kosmos, jako uspořádaný celek. Dokonce krásný celek. Tento pokus chápat svět jako uspořádaný krásný celek je možný pouze v pojmovém myšlení. V mýtu logická rovina ještě neexistuje, tam jde o určité myšlenkové asociace, o atraktivnost jakýchsi obsahových spojení, o obrazivost, o tyto stránky. Ale myšlenka mínění světa jako krásného uspořádaného celku se nemůže vyskytnout. To je možné teprve v tradici pojmového myšlení."

Této myšlence můžeme nyní již dobře rozumět: pro pojmové vztahy je určující charakter nutnosti, který překonává pouhou asociativnost charakteristickou pro narativitu. Myšlenka kosmu jako uspořádaného krásného celku může být založena jedině

na základě pojmové nutnosti, díky které spolu jednotlivé jeho části souvisejí nikoli nahodile, ale logicky.

Avšak na základě právě uvedeného genetického výkladu to podle Hejdánkových slov opravdu vypadá, „jako bychom vůbec nebyli schopni ke světu dojít jinak než tak, že jej myšlenkově konstruujeme“. Jako by pojem světa byl jen „pojem ‚na splátky‘, ‚na hypotéku‘, že má jenom funkci v našem myšlení, že nám k něčemu slouží, ale že ničemu neodpovídá, na nic skutečného neukazuje, že je to jen jakýsi myšlenkový nástroj“. To je důraz, který pro Hejdánka vysvítá z četby Husserla nebo Heideggera (i když u Heideggera to neplatí zcela, neboť si byl podle Hejdánka velice dobře vědom, že nechce zůstávat jen u fenoménů). Není pak překvapivé, že takový výklad vede i k myšlence, že svět se konstituuje až v řeči, a to v plném smyslu dokonce až v řeči pojmově strukturované, prostřednictvím které je teprve všemu kolem nás udílen odpovídající smysl.

Takový závěr by ale, jak víme, neodpovídal Hejdánkovu stanovisku. Udílení smyslu (a testování jeho platnosti) ze strany lidských bytostí podle Hejdánka není jako výklad fenoménu světa dostatečně důsledný, dostatečně radikální. Zapomíná totiž na to, že svět není jen člověkem reflektovanou danností, ale něčím, co se děje a co je nutné pochopit jako vzájemně propojené pletivo aktivně vykonávaného vzájemného vztahování jednotlivých humánních, ale také sub-humánních entit (lépe: subjektů), přičemž zmíněné vztahování je nutně podmíněno tím, že se tyto entity sobě navzájem nějak ukazují – a na tomto ukazování je pak založena možnost vzájemně na sebe reagovat (kterou Hejdánek nazývá „reaktibilita“).

Pokud na základě této úvahy spolu s Hejdánkem přistoupíme na radikalizaci problematiky intersubjektivity tím, že „je rozšířena z roviny lidských subjektů do roviny sub-humánních subjektů“, ukáže se, že geneze světa je mnohem starší, že „začíná mnohem dřív, než vůbec k nějakému chápání, ukazování světa člověku dojde, protože je tu daleko dříve, než nějaký člověk existuje“. Už na této předlidské úrovni totiž musíme počítat s jistou „zjevností“, založenou na tomto vzájemném ukazování: každá (pravá) událost, aniž by to vědomě reflektovala, se může stát součástí světa, a to díky vztahům, které si ona sama vybuduje k jiným událostem, a které si tyto jiné události vybudují k ní. Řečeno formulací pozdějšího Hejdánkova textu: svět v Hejdánkově pojetí je „z velké, snad největší části založen na tom, jak se nejrozmanitější události-subjekty jiným událostem-subjektům navzájem jeví a co je z toho aktivně zabudováno do výkonu dalších a dalších událostí“.[429]

[429] Hejdánek, L., Fenomén, zkušenost a kritická reflexe (K problému „radikální fenomenologie“), s. 12. Touto myšlenkou se ozřejmuje též Hejdánkem nedopovězená, a proto poněkud kryptická formulace ve stejném článku: „Skutečnosti se tedy ‚ukazují‘, i když třeba právě není komu (v tom je skryt malý problém, totiž že ono vždycky je ‚komu‘, ale k tomu se ještě vrátíme, až půjde o tu ‚radikalizaci‘).“ Tamtéž, s. 4. (Pravé) skutečnosti se tedy podle Hejdánka ukazují sobě navzájem dávno předtím, než si jich může být vědom jakýkoli lidský pozorovatel.

Co z toho vyplývá pro naši, lidskou úroveň? Svět podle Hejdánkova výkladu není konstituován až člověkem, ale „člověk se vyvíjí z pra-opa, před-člověka a pra-člověka už ve světě, ovšem ve světě, který má jiný charakter a který se pronikavě mění, když se z před-člověka a pra-člověka stává člověk“. Není proto přesné říkat, že svět tu byl i před člověkem, neboť „svět, ve kterém žijí bytosti, které jsou schopny pobývat ve světě řeči, se pronikavě liší od světa, kde tyto bytosti nejsou“ – a „člověk je také kus světa“. Je to spíše tak, že „tím, že se ze zvířete stal člověk, se dosavadní svět stal pouhou přírodou. (…) To, co bylo dosavadním světem, co do té doby bylo světem, se stává pak už jen částí světa“. Neboť je tu najednou „bytost, která už nežije jen *ve světě*, nýbrž žije i v řeči, bydlí v řeči“, a tedy *na světě* (jak příhodně umí vyjádřit čeština), čímž Hejdánek zdůrazňuje lidskou možnost distance od světa prostřednictvím reflexe. Člověk tedy už na rozdíl od sub-humánních subjektů není jen ponořen *ve světě*, v němž nemůže než nanejvýš rozšiřovat své osvětí, ale je sebe-vědomým obyvatelem světa, jehož „pochopení [světa] je vždycky v napětí s tím, čím svět skutečně je“.

Možnost odstupu od světa je pro Hejdánka důležitým argumentem pro to, že svět není konstituován lidmi. Z toho ale neplyne druhá krajnost, tedy že svět, jak jej známe, už tady byl před člověkem – a teď se jen vyjevuje v našem pochopení. Tak tomu také není; svět se nám nejenom ukazuje, ale zároveň s tím se také zjinačuje, stává se něčím jiným. „Člověk není vržen do světa, jak učili existencialisté, nýbrž pouze do okolností; od této vrženosti je ještě dost daleko k pobývání na světě, které se uskutečňuje tím, že se člověk aktivně podílí na proměnách světa (neboť svět není dán, nýbrž děje se), což nutně zahrnuje také to, že se vůči světu otevírá, že jej přijímá, že se do jeho dění nějak včleňuje, a zároveň i to, že se svět otevírá také jemu, že ho také přijímá, že ho do sebe začleňuje, že mu uděluje jakoby své ‚občanství‘.“[430]

„Naše chápání světa je tedy určováno nejenom naším myšlením, ale také naším pobytem ve světě. Ale nejenom naším pobytem, ale také tím světem. Když se prakticky, životně orientujeme ve světě určitým způsobem, tak to nepochybně bude mít vliv na to, jak svět chápeme. Neboť jak svět chápeme, to je založeno na reflexi našeho praktického pobývání ve světě. Ale v reflexi se vyjevuje nejenom náš způsob pobytu ve světě, ale ukazuje se také povaha světa, v němž pobýváme. (…) Jak se tedy svět ukazuje našemu pochopení, to záleží jednak na našem přístupu, ale také na tom světě.“

V samém závěru se ještě posluchači vracejí k původní otázce Aleše Havlíčka, jak si představit ještě jiný svět než ten, který je konstituován řečí. Chtějí slyšet konkrétní příklad toho, jak jinak se nám svět může ukazovat než prostřednictvím řeči. Hejdánek uvádí dva příklady: „… pohybujeme se v gravitaci způsobem, který nevyžaduje žádné teorie gravitace; prostě se chováme v gravitaci stejně jako pes nebo slon, kteří žádné pochopení nemají; žádné pojetí gravitace jako gravitace se jim neukazuje, přesto vědí, co s tím mají

[430] Hejdánek, L., Filosofie a krize, in: *Svazky pro dialog*, 1980, č. 3, s. 20.

dělat. Nebo ptáci, kteří létají a nic o tom nevědí. (…) Nebo: jíme různou potravu a něco je stravitelnější a něco méně. To nezávisí na tom, co o tom víme. Ne že by to vůbec nesouviselo, někdy se vliv myšlení na trávení dá prokázat. Ale svět se ukazuje spíše tak, že polkneme něco a pak je nám zle. A to bez ohledu na to, jestli něčemu rozumíme nebo nerozumíme. My jako konkrétní lidské bytosti žijeme ve světě, který se nám neukazuje jen přes naše chápání."

Nad právě zrekapitulovaným Hejdánkovým výkladem se nebudeme, jak jsme v úvodu naznačili, už pouštět do žádných rozborů. Jeho rekonstrukcí jsme sledovali především zasazení pojmového myšlení do širšího rámce Hejdánkovy filosofie. Je vidět, že v tomto širším rámci hraje pojmové myšlení, jak bylo v této práci představeno, jen dílčí úlohu, a je Hejdánkovi pouze myšlenkovým prostředkem, jak si zjednávat přístup k dalším tématům, o která mu jde především – v rekapitulovaném výkladu šlo o téma světa ve vztahu k člověku a řeči. Na druhé straně se ale ukazuje, že způsob, jímž člověk uchopuje svět (a tedy i způsob lidského myšlení) má podstatné implikace nejen pro lidské poznání světa, tak také pro utváření podoby světa, který společně s druhými obýváme. Proto je pozornost, kterou Hejdánek věnuje způsobu přemýšlení o světě, tak klíčově důležitá.

Svět je pro Hejdánka také jedním ze tří hlavních příkladů skutečností, které nezakoušíme jako předmět (i když je jako předmět můžeme – vadně – mínit).[431] V souvislosti s pojmovým myšlením si proto musíme především uvědomit, že ke světu „nikdy nemůžeme přistoupit odjinud než ze světa samého – svět se pro nás nikdy nemůže stát ‚předmětem', ale je jednou z našich základních zkušeností (přeloženo pro zarputilého fenomenologa: horizont horizontů nemůže být myšlenkově uchopen jako ‚předmět')".[432] Ke světu nikdy nemůžeme přistoupit zvnějšku, „celkově", ale zkušenost se světem můžeme získat jedině tím, že se do světa sami, a to vždy dílčím způsobem, zapojíme. Tím však zároveň ztrácíme možnost zaujetí na světě zcela nezávislého (např. transcendentálního) stanoviska.

Tematizace takovýchto skutečností, které nemají povahu předmětu, vedla Hejdánka k úvahám o „nepředmětném myšlení", o kterých tato práce nejedná. Nicméně tato Hejdánkova snaha je na pozadí předvedených úvah srozumitelná, i když její realizace Hejdánka nepochybně vede do nejrůznějších obtíží. V kontextu fenomenologických úvah je pak také pozoruhodná Hejdánkova snaha o radikalizaci fenoménu ukazování směrem k sub-humánním subjektům, která je velmi originálním a dosud nevytěženým polem pro další myšlenkové zkoumání.

---

[431] Hejdánek, L., Fenomén, zkušenost a kritická reflexe (K problému „radikální fenomenologie"), s. 17.
[432] Tamtéž.

Závěr

V předložené práci byla zrekonstruována východiska a základní motivy koncepce pojmového myšlení u Ladislava Hejdánka, a to na pozadí paralelních analýz husserlovské fenomenologie. Ukázali jsme, že Hejdánek ve své koncepci kriticky navazuje na Husserlovu jen naznačenou, ale nikdy v úplnosti nevypracovanou teorii noematické reference, a detailně jsme upřesnili smysl tohoto Hejdánkova navazování. Kritické navázání na Husserla ovšem Hejdánka vedlo k nutnosti rozšíření intencionálního schématu o další prvek, jímž je pojem. Důvodem pro zavedení pojmu je u Hejdánka kritika husserlovské danosti intencionálního prožitku pro vědomí, která ve svém důsledku do jisté míry zpochybňuje i některé další pilíře husserlovského instrumentáře, například možnost vyzdvižení reelních momentů aktu prostřednictvím noetické reflexe. Husserlova pozice, která chápe intencionální akt jako daný útvar, který nalézáme ve vědomí a u nějž můžeme čistě funkčně popisovat jeho charakteristiky, se dále ve světle Hejdánkovy kritiky ukazuje jako ne dosti důsledná, protože nedostatečně objasňující předpoklady takovéto možnosti. Zde se Hejdánek vyjevuje jako „myslitel počátků“, který sestupem k předpokladům podrobuje kritice jakoukoli danost. Je to právě pojem, jenž je uplatněním uvedené kritiky na intencionální akt identifikován jako předpoklad pro ustavení aktu coby myšlenkového útvaru. Hejdánkovy důvody pro zavedení pojmu jsou proto jakýmsi argumentačním „kloubem“, na němž spočívá další legitimita Hejdánkových úvah i jeho distance vůči Husserlovi.

Původ této argumentace naše práce identifikovala v úvahách Hejdánkova učitele J. B. Kozáka, zejména v jeho koncepci ekonomizace myšlení, na kterou Hejdánek navazoval už od svých raných filosofických let. Do tohoto okruhu patří také myšlenka nasuzování pojmů, která je pro Hejdánkův výklad pojmovosti charakteristická – a která zůstává často nepochopena. V rámci této práce byl proto věnován velký prostor jejímu důkladnému objasnění, přičemž pojem nasuzování byl ještě znovu prohlouben v polemické diskusi se stanoviskem Václava Němce k otázce proměňování pojmů u Hejdánka. Tato polemika podle nás ukazuje na nedostatečné Němcovo porozumění, které jej pak vede k jisté dezinterpretaci Hejdánkovy koncepce pojmovosti. V této práci naopak předkládáme některé argumenty v její prospěch.

Nakonec jsme věnovali pozornost Hejdánkově filosofii řeči, již jsme nejprve v hlavních rysech představili. V rámci objasnění poměru pojmovosti a řeči jsme podrobně rozebrali především vztah mezi pojmovostí a narativitou, ze kterého byly odvozeny důsledky pro pojetí identity významu. Ukázali jsme totiž, že Hejdánkovy pojmově strukturované významy odpovídají ze stanoviska Husserlovy koncepce jen takovým noematickým významům, které lze kategoriální reflexí vyzdvihnout jako skutečný kategoriální předmět, což dává hejdánkovské pojmovosti jasně vymezené a v husserlovských termínech

formulované obrysy. Takto upřesněná Hejdánkova pozice byla dále podrobena zkoumání z hlediska striktní identity významu, již pokládáme za hlavní distinktivní charakteristiku pojmového myšlení. Důsledky takto vyloženého Hejdánkova pojetí pojmovosti pro identitu významu pak byly podrobně diskutovány na konkrétních příkladech v rámci závěrečné polemiky s Husserlem, která podle nás ukázala na podstatné meze Husserlovy filosofie jazyka v otázce možnosti založit – navzdory proklamacím – přesnou identitu významu pro širší okruh významů, než jsou ty, které noematicky odpovídají zmíněným skutečným kategoriálním předmětům. Přesná identita garantovaná pro širší střídu významů se tak u Husserla ukázala jako problematická.

V závěrečné „aplikaci" jsme se pokusili určit místo pojmovosti v celku Hejdánkovy filosofie. Hejdánkova úvaha tu opět ústí do pozoruhodné polemiky s Husserlem, a to zejména s jeho myšlenkou udílení smyslu, která tu je však již jen zhruba načrtnuta; zároveň se tu také ukazuje pozoruhodné propojení témat pojmovosti, řeči, člověka a světa v rámci Hejdánkovy filosofie. Tyto úvahy však již otevírají další nová témata, která přesahují rámec naší práce a která můžeme za malou chvíli uvést nanejvýš jako žádoucí náměty pro další zkoumání.

Předtím však ještě zformulujme závěr, ke kterému jsme dospěli. Naší prací byly vytvořeny jisté předpoklady pro celkovější zhodnocení Hejdánkovy koncepce pojmovosti, samozřejmě s výhradou „nepředmětného pojmového myšlení", které tu zcela pomíjíme z důvodů, jež byly vysvětleny v úvodu. I v námi uvažovaném rámci řecké zpředmětňující pojmovosti ovšem čelí Hejdánkova koncepce vážným námitkám, které mohou mít zhruba následující rámec: Hejdánkova koncepce podle kritiků neadekvátně zužuje sféru intencionálních předmětů (pochopených zde v Hejdánkově smyslu), které pro Hejdánka vymezují sféru pojmovosti, a v důsledku toho za pojmové významy pokládá jen jakési striktní matematické konstrukce, případně konstrukce „na způsob" matematiky. Tím uměle eliminuje pojmovost ze všech dalších oblastí významu a odsuzuje tím mnohé významy do pozice pouhých vágních představ, nebo dokonce pouhého *flatus vocis*. Z toho pak snadno plynou důsledky, které Hejdánek potřebuje: takto okleštěné pojmové myšlení je vskutku navýsost předmětné a je zbytečné to opakovaně připomínat. To, co zbývá v oblasti významu, pak u Hejdánka bez dalšího upřesnění padá do říše narativity, tedy pojmově neupřesněného, vágního významu. Zkušenost nás přitom učí, že existují i pojmové významy, které nejsou matematickými konstrukcemi. Hejdánek svou kritiku řecké pojmovosti neadekvátně vyhrotil a jeho pojetí je proto zjednodušené a zjednodušující.

Z hlediska naší práce je nyní možné tento pohled korigovat. Ukázali jsme, že Hejdánkova koncepce pojmového myšlení bývá vykládána nepřesně (například není pochopen fenomén nasuzování, není brán ohled na pojmové vztahy), takže v této nepřesné interpretaci vypadá koncepce předmětného myšlení u Hejdánka ještě mnohem „urputněji", než zamýšlí její autor. Na druhou stranu ale opravdu platí, že oproti např.

Husserlově filosofii je Hejdánkovo pojetí pojmovosti skutečně v jistém smyslu velmi vyhraněné, neboť z hlediska noematických významů akceptuje jako pojmové jen ty, které lze modelovat jako skutečné kategoriální předměty, a nespokojuje se s pouhým asumptivním kategoriale. Toto Hejdánkovo rozhodnutí, které jistě sféru pojmových významů nezanedbatelně zužuje, má ale u Hejdánka, jak jsme ukázali, svoje zjevné odůvodnění. Pokud totiž přistoupíme na to, že doménou pojmovosti je obor významů, které jsou schopny garantovat přísnou identitu intencionálního vztahu (a z ní plynoucí myšlenkovou přesnost)[433] – a takové vymezení je v příslušné terminologické transpozici vlastní i Husserlovi –, pak musíme na základě naší práce konstatovat, že Husserlova koncepce trpí vážným problémem, neboť není schopna – navzdory proklamacím – tuto identitu skutečně garantovat. Naproti tomu Hejdánkovo pojetí pojmovosti opravdu vymezuje rozsah významů, pro které je charakteristická přísná identita. Jakmile obor významů rozšíříme (jako to udělal Husserl), o tuto garanci přicházíme – a je jen otázka, jestli si toho jsme, nebo nejsme vědomi. Garance identity je proto podle naší interpretace důvodem, proč Hejdánek pojmové myšlení vymezuje tak striktním způsobem, jenž se pak může zdát zbytečně vyhrocený. I z tohoto důvodu pak sám Hejdánek hledá „nepředmětné pojmové myšlení" jako myšlenkový styl, který by tuto identitu (a z ní plynoucí přesnost) zachoval, ale netrpěl by důsledky způsobenými ne-časovostí intencionálního modelu (pochopeného ve smyslu Husserlova skutečného kategoriálního předmětu). Tuto Hejdánkovu argumentaci proto shledáváme ze stanoviska naší práce jako legitimní a opodstatněnou, jakkoli co do realizovaného výsledku, tedy přesvědčivého pojetí „nepředmětné pojmovosti", zatím neúspěšnou.

V naší práci se nedostalo na více témat, která jsou v souvislosti s Hejdánkem a pojmovým myšlením důležitá. Uveďme ta hlavní z nich jako eventuální výhled pro další zkoumání. Zaprvé by bylo možné dále a zejména detailněji rekonstruovat Hejdánkovu teorii významu v jakési paralele k teorii Husserlově, jak ji představuje monografická práce Petra Urbana. Tím by se Hejdánkově koncepci dostalo žádoucího „probarvení" s ohledem na různé typy významu, ve kterých se z jeho hlediska liší podíl pojmové a narativní strukturace. To se mimo jiné týká též problematiky vlastních jmen a podstatně okazionálních výrazů; Hejdánkovo stanovisko k nim je možné nalézt v *Myšlenkových denících*. Toto vyjasnění by pak vytvořilo podmínky pro kontrolovanější úvahy o „nepředmětném myšlení", tedy pro zřetelnější přechod od intencionálního předmětu k intencionálnímu „nepředmětu". Tímto krokem by byla koncepce pojmového myšlení u Hejdánka založena jako celek, tedy včetně problematiky „nepředmětného pojmového myšlení".

---

[433] V šesté kapitole jsme připomněli, že podle Hejdánka „[s]pecifická charakteristika tzv. pojmového myšlení záleží v té jeho pozoruhodné schopnosti, že zakládá možnost přísné totožnosti (tj. identity v přísném smyslu), která nemůže být jiným způsobem konstituována ani realizována". MD 85–117 (16. 3. 1985).

Druhý tematický okruh, který by bylo žádoucí prozkoumat, je Hejdánkův poměr k fenomenologii. Je známo, že Hejdánek programově není a nechce být fenomenologem. Nicméně tematicky má k fenomenologii blízko – a jak jsme viděli, některé fenomenologické motivy dokonce radikálně domýšlí. Velmi zajímavou záležitostí jsou v tomto ohledu Hejdánkovy výhrady k pojmu přirozeného světa, který Hejdánek, velmi stručně řečeno, pokládá za mýtus. V jeho nevydaných rukopisech se na toto téma soustředí poměrně velké množství textů, a to jak vzhledem k Husserlovi, tak i k Patočkovi (tam jde samozřejmě zejména o polemiku s Patočkovým habilitačním spisem *Přirozený svět jako filosofický problém*). Máme za to, že Hejdánkova polemika zaměřená tímto směrem by byla inspirativní i pro současnou debatu o přirozeném světě (která, zdá se, je mezi fenomenology pořád živá).

Třetí tematický okruh, jemuž jsme se v naší práci nevěnovali, přestože by si to zasloužil, je Hejdánkova teze o řeckém vynálezu pojmového myšlení. Ta bývá předmětem kritiky i nedorozumění, každopádně však patří k těm Hejdánkovým myšlenkám, které nutí k přemýšlení. Na základě vyjasnění Hejdánkova pojetí pojmovosti v této práci by nyní výzkum, který by Hejdánkovu tezi prověřil, bylo možné podniknout. Zahrnut by však musel být i výrazně širší kontext, zapojeny by tedy musely být patrně úvahy Husserlovy, Derridovy, Gadamerovy, Ricoeurovy, případně také Merleau-Pontyho pojetí řeči, které ukazuje, jak jsou „myšlenkové vynálezy" zapracovány do struktury řeči takovým způsobem, že vzniká dojem, že tu byly odevždy, neboť proměňují i náš zpětný pohled na určité téma. Takový výzkum by měl být také transdisciplinární a měl by obsahovat aktuální historický a antropologický pohled na dobovou realitu myšlení, jazyka a řeči. Ujasnění těchto otázek by mohlo eventuálně dospět také k úvaze o pochopení problému matematizace novověké vědy a s ní souvisejícím problému krize evropského myšlení. V návaznosti na Husserla a Patočku (ale také v jisté distanci od nich) chápe totiž Hejdánek matematizaci novověké vědy jako radikální fázi boje logu s mýtem ve smyslu co nejrigidnějšího vypuzení narativity z vědeckého myšlení.[434]

Celkově se domníváme, že předložená práce představuje první důkladnější interpretační pokus o výklad určité části Hejdánkovy filosofie, jenž by nebyl výhradně či v převážné míře pouhým shrnutím či variací Hejdánkových myšlenek. To je umožněno tím, že Hejdánkovo myšlení je tu vyloženo v kontextu jiného, světově významného směru, jímž je Husserlova fenomenologie. Ta naší práci poskytla stanoviště, ze kterého je možné spatřit Hejdánkovo filosofické úsilí z odstupu, a tedy včetně jeho hlubších zdrojů a vnitřních motivací. Již z hlediska reflexe moderní české filosofie má tedy náš pokus svůj nepochybný přínos. Podobně ale naše práce umožňuje nasvítit také Husserlovu fenomenologii. Domníváme se totiž, že předložená práce ukazuje, že Hejdánkovo myšlení nemusí být hodnoceno jen jako výraz dobového, vnějšími okolnostmi omezeného

[434] Hejdánek, L., Reflexe víry ve Starém zákoně, s. 208–209.

myšlenkového úsilí, které je třeba ocenit už jen za to, že si dokázalo vyvzdorovat své právo na existenci, nicméně z dnešního hlediska představuje překonanou záležitost, ale naopak jako myšlení, které má co říci i dnes, a to jako reflexe mnohem významnějších filosofických směrů, jež nasvěcuje v překvapivých souvislostech a jejichž může být dokonce kritickou alternativou. Přínos tu proto neshledáváme jen v jakémsi „oživování kulturního dědictví“, ale zejména v tom, že naše práce ukazuje Hejdánkovo myšlení jako stále živoucí a filosoficky inspirativní.

Literatura

Primární literatura – Edmund Husserl

Husserl, E., Die Konstitution des Ausdrucks im Sprechen und Verstehen. Ausdrücke als kategoriale gegenüber Anzeichen als nichtkategoriale Zeichen. Die Frage nach der Konstitution der Bedeutung in doxischen und nichtdoxischen Akten, in: týž, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*, Husserliana XX/2, Springer, Dordrecht 2005.

Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XXVI, Martinus Nijhoff, Haag 1973.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 7. vyd., Meiner, Hamburg 1999.

Husserl, E., *Idea fenomenologie a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*, přel. M. Petříček a T. Dimter, OIKOYMENH, Praha 2001.

Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová, P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004.

Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, přel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban a H. Janoušek, OIKOYMENH, Praha 2006.

Husserl, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1972.

Husserl, E., *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, přeložili K. S. Montagová a F. Karfík, OIKOYMENH, Praha 2009.

Husserl, E., *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přeložili P. Urban, K. Novotný a H. Janoušek, OIKOYMENH, Praha 2010.

Husserl, E., *Logická zkoumání II/2. Základy fenomenologického objasnění poznání*, přeložil P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2012.

Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Husserliana XIX/1 a XIX/2, Martinus Nijhoff, Haag 1984.

Primární literatura – Ladislav Hejdánek

Monografie

Hejdánek, L., *Co je dnes zapotřebí? Výbor z Myšlenkových deníků z let 1988–1989*, Knihovna Václava Havla, Praha 2012.

Hejdánek, L., *Dopisy příteli*, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993.

Hejdánek, L., *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, 2. vyd., OIKOYMENH, Praha 1999.

Hejdánek, L., *Některé problémy filosofické a teologické antropologie*, skripta pro studenty ETF UK, Archiv Ladislava Hejdánka.

Hejdánek, L., *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997.

Hejdánek, L., *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady*, disertační práce na Katedře filosofie Filosofické fakulty University Karlovy v Praze, vedoucí práce J. B. Kozák, Praha 1952.

Hejdánek, L., *Setkání a odstup*, OIKOYMENH, Praha 2010.

Hejdánek, L., *Úvod do filosofování*, OIKOYMENH, Praha 2012.

Články a statě

Hejdánek, L., Básník a slovo. K otázce filosofické závažnosti básníkovy zkušenosti (1984), in: týž, *Setkání a odstup*, OIKOYMENH, Praha 2010, s. 230–252.

Hejdánek, L., Bios, mythos, logos (1975), in: týž, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, 2. vyd., OIKOYMENH, Praha 1999, s. 138–162.

Hejdánek, L., Budoucnost, „nápad" a povaha tvorby, in: *Reflexe*, 2001, č. 22, s. 35–44.

Hejdánek, L., Fenomén, zkušenost a kritická reflexe (K problému „radikální fenomenologie"), in: *Reflexe*, 2006, č. 31, s. 3–18.

Hejdánek, L., Filosofie a krize, in: *Svazky pro dialog*, 1980, č. 3, s. 1–29.

Hejdánek, L., Filosofie a víra. Příspěvek otázce možnosti a legitimity filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické (1970), in: *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, 2. vyd., OIKOYMENH, Praha 1999, s. 87–137.

Hejdánek, L., Ještě k pojmu jako objektu, in: *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 8.4–8.

Hejdánek, L., K otázce založení „ontologie subjektivity", in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 11, s. 1–19.

Hejdánek, L., Kozákovo pojetí pravdy (1958), in: týž, *Setkání a odstup*, OIKOYMENH, Praha 2010, s. 14–23.

Hejdánek, L., Místo úvodu. Nepředmětnost ve skutečnosti a v myšlení (1994), in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 17–22.

Hejdánek, L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový cyklus na ETF UK, zimní semestr 1999–2000, Archiv Ladislava Hejdánka.

Hejdánek, L., *Narativita a pojmovost*, přednáškový kurz na ETF UK, letní semestr 2000, Archiv Ladislava Hejdánka.

Hejdánek, L., Nepředmětné myšlení (1982), in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti,* OIKOYMENH, Praha 1997, s. 47–67.

Hejdánek, L., Odpověď Ladislava Hejdánka Filipu Karfíkovi [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], in: *Reflexe*, 2005, č. 28, s. 94–100.

Hejdánek, L., Odpověď Ladislava Hejdánka Václavu Němcovi [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], in: *Reflexe*, 2005, č. 28, s. 123–125.

Hejdánek, L., Pojem jako „logický objekt“?, in: *Reflexe*, 1994, č. 12, s. 10.1–5.

Hejdánek, L., Pojetí pravdy a jeho méontologické předpoklady, in: *Reflexe*, 1990, č. 1, s. 2.1–12.

Hejdánek, L., „Pokrok“ jako téma a tzv. „víra v pokrok“, in: *Dějiny – teorie – kritika* 6, 2009, č. 2, s. 298–306.

Hejdánek, L., Poznámky k naléhavosti otázky po „přírodě“, in: *Křesťanská revue* 65, 1998, č. 6, s. 163.

Hejdánek, L., Pravda v demokracii, in: *Křesťanská revue* 59, 1992, č. 6, s. 122–126.

Hejdánek, L., Přítomnost pravidel a „to pravé“, in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 12, s. 13–44.

Hejdánek, L., Reflexe v politice a otázka politického subjektu (O místo filosofie v politickém životě), in: *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 6, s. 764–761.

Hejdánek, L., Reflexe víry ve Starém zákoně (1986), in: týž, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, 2. vyd., OIKOYMENH, Praha 1999, s. 202–217.

Hejdánek, L., *Skutečnost – Co je to „skutečnost“? Je skutečné jen to, co „jest“?*, přednáškový cyklus na ETF UK, zimní semestr 2003–2004, Archiv Ladislava Hejdánka.

Hejdánek, L., Svět řeči a řeč světa, in: *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 714–720. Též in: Zumr, J., Dvořák, P. (eds.), *60 let Filosofického časopisu*, Filosofia, Praha 2013, s. 339–348.

Hejdánek, L., *Úvodní kapitoly z filosofie. Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie*, přednáškový kurz na ETF UK, zimní semestr 2001, Archiv Ladislava Hejdánka.

Hejdánek, L., *Vzpomínka na J. B. Kozáka a malá úvaha* (2008), patrně nepublikovaný text, Archiv LvH.

Hejdánek, L., Závěrečné slovo, in: *Reflexe*, 1995, č. 14, s. 8.4.

Nepublikované rukopisy

Hejdánek, L., *Myšlenkové deníky*, Archiv Ladislava Hejdánka.

Literatura k Edmundu Husserlovi

Monografie

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přeložil P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004.

Blecha, I., *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*, Triton, Praha 2007.

Derrida, J., *Tradice vědy a skrývání smyslu. Komentář k Husserlovu Původu geometrie*, přel. M. Pokorný, OIKOYMENH, Praha 2003.

Lavigne, J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.

Novotný, K., *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.

Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1993.

Patočka, J., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, Alber, Freiburg – München 2000.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín 1967.

Urban, P., *Výraz a význam. K problematice jazyka ve filosofii E. Husserla 1900–1914*, disertační práce na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, 2008.

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003.

Články a statě

Kosowski, Ł., The Structure of Noema in the Process of Objectivation, in: *Husserl Studies*, 2012, č. 28, s. 143–160.

Patočka, J., Husserlova nauka o eidetickém názoru a její současní kritikové (1965), in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence: publikované texty z let 1965–1977*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 175–191.

Patočka, J., Pojem evidence a jeho význam pro noetiku (1931), in: týž, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět: texty z let 1931–1949*, OIKOYMENH – Filosofia, Praha 2008, s. 13–125.

Patočka, J., Přirozený svět jako filosofický problém (1936), in: týž, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět: texty z let 1931–1949*, OIKOYMENH – Filosofia, Praha 2008, s. 127–261.

Rinofner-Kreidl, S., Die Entdeckung des Erscheinens. Was phänomenologische und skeptische Epoché unterscheidet, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27, 2001, č. 1, s. 23–40.

Literatura k Ladislavu Hejdánkovi

Dostál, V., *Pojetí subjektu ve filosofii Ladislava Hejdánka*, bakalářská práce na Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, vedoucí práce L. Karfíková, Praha 2013.

Karfík, F., Hejdánkova filosofie nepředmětnosti, in: *Kritický sborník* 17, 1997, č. 1, s. 61–71.

Matějčková, T., Ladislav Hejdánek: Úvod do filosofování, in: *Reflexe*, 2012, č. 43, s. 129–137.

Materna, P., Je pojem objektivní entita?, in: *Reflexe*, 1995, č. 13, s. 8.1–3.

Materna, P., Ještě o pojmu, in: *Reflexe*, 1995, č. 14, s. 8.1–3.

Materna, P., Pojem jako logický objekt, in: *Filosofický časopis* 41, 1993, č. 5, s. 843–857.

Němec, V., Ladislav Hejdánek: Filosofie nepředmětnosti, in: Bendová, M., Borovanská, J., Vejvodová, D. (eds.), *Filosofie v podzemí – Filosofie v zázemí. Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*, Nomáda, Praha 2013, s. 168–187.

Němec, V., Problém nepředmětnosti v myšlení [Filosofie nepředmětnosti. Disputace s Ladislavem Hejdánkem], in: *Reflexe*, 2005, č. 28, s. 112–122.

Rezek, P., Havlova filosofická hostina, in: týž, *Filosofie a politika kýče*, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku – Richter, Praha 1991, s. 15–33.

Tollar, V., osobní rozhovor s L. Hejdánkem v Písku 11. 9. 2013. Nahrávka v Archivu Ladislava Hejdánka.

Tollar, V., Panpsychistické motivy ve filosofii Ladislava Hejdánka, in: Kohák, E., Trnka, J. (eds.), *Hledání české filosofie. Soubor studií*, mimořádné číslo Filosofického časopisu 2/2012, Filosofia, Praha 2012, s. 287–300.

Literatura ostatní

Čapek, J., *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*, Filosofia, Praha 2012.

Frege, G., O smyslu a významu, in: týž, *Logická zkoumání. Základy aritmetiky*, přeložil J. Fiala, OIKOYMENH, Praha 2011.

Gadamer, H.-G., *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2010.

Grondin, J., *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1997.

Heidegger, M., Věc, in: týž, *Básnicky bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 6–35.

Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Vyšehrad, Praha 1971.

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2001.

Kozák, J. B., *Věda a duch*, Laichter, Praha 1938.

Kozák, J., Zákon ekonomisace životních funkcí a její důsledky pro teorii logickou, in: *Nové Atheneum. Měsíčník vědecký* 1, 1920, sv. 2, č. 1, s. 17–37, č. 4, s. 241–262, č. 5, s. 321–353.

Peregrin, J., Možné světy v logice, in: *Aluze. Revue pro literaturu, filozofii a jiné*, 2005, č. 1, s. 135–141.

Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, 4. vyd., OIKOYMENH, Praha 2005.

Russell, B., *Logika, věda, filozofie, společnost*, přel. K. Berka, Svoboda-Libertas, Praha 1993.

Russell, B., *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London 1959.

Svoboda, K., *Zlomky předsokratovských myslitelů*, ČSAV, Praha 1962.

Tvrdý, J., *Logika*, Melantrich, Praha 1937.