

FILOSOFICKÁ THEOGONIE U PLÓTINA

Interpretační teze z oboru dějin antické filosofie

Teze 1:

- 1) Jistou skupinu typických metafysických výkladů v Plótinově *Enneadách* lze klasifikovat jako žánr „filosofické theogonie“.
- 2) Plótinus v těchto pasážích transponuje mytickou kategorii „praminulosti“ do kategorií platónského pojmu věčnosti.
- 3) Plótinovu interpretaci mytických látek v těchto pasážích lze charakterizovat jako „cenzurující alegorezi.“ Tato specifická interpretační metoda je výrazem Plótinova přesvědčení o hluboké spřízněnosti básnicko mytických theogonií s metafysickými pojednáními, jež se projevuje příbuzností vyjadřovacích prostředků, i o nadřazenosti filosofického „logu“ nad mytickou narativitou, která opravňuje k modifikacím obsahu interpretovaných textů v souladu s pravdivostními měřítky stanovenými filosofickou reflexí.

Explicace:

Ad 1)

- Jako „filosofickou theogonií“ klasifikuji žánr specifických pasáží z Plótinových pojednání, v nichž je líčena geneze základních metafysických principů/hypostasí ontologické struktury platónského univerza: Intelektu z Jedna a (světové) duše z Intelektu.
- Označení „theogonie“ čerpá své oprávnění ze skutečnosti, že v těchto pasážích jde o popis božství v procesu jeho vzniku, který představuje vědomou stylizaci do žánru myticko básnických theogonií. To dokládá sám Plótinus tím, že své metafysické výklady příležitostně ilustruje pomocí motivů z Hesiodovy *Theogonie*.
- Přívlastek „filosofická“ čerpá své oprávnění ze skutečnosti, že výklady o genezi nejvyšších úrovní božství jsou zasazeny do rámce filosofické teologie, která primárně nepracuje s mytickými personifikacemi, ale s pojmy, jež byly vypracovány a rozvíjeny tradicí platónské filosofie.

Ad 2)

- „Filosofická theogonie“ se vyznačuje zvláštním užitím gramatických kategorií aoristu a imperfekta, které neslouží k popisu dění, jež se odehrálo v historické minulosti, ale k analýze věčných ontologických struktur, jejichž základním rysem je kauzativní vztah mezi Jednem, Intelektem a duší.
- Minulý čas ve filosofických theogoniích má analogickou funkci jako v mytických vyprávěních, kde rovněž neslouží k popisu událostí v historické minulosti, ale odkazuje mimo historický čas, k „praminulosti“, bájnému „času počátků“.
- Tato spřízněnost vyjadřovací formy se podle Plótina zakládá na tom, že filosofický *logos* i básnický *mythos* jsou pouze různé projevy duše zapletené do časovosti, jíž odpovídá diskursivní myšlení a řeč, která se při popisu věčného božství musí uchýlovat k temporálním kategoriím.
- Plótinus tak mytickou kategorii „praminulosti“ interpretuje ve smyslu filosofického pojmu věčnosti. Vzhledem k tomu, že Plótinus formou theogonie líčí jednak genezi světové duše a smyslově vnímatelného světa, jednak genezi Intelektu, tlumočí mytickou „praminulost“ v termínech dvou různých pojmů věčnosti: (a) ve smyslu věčného trvání, resp. sukcesivity pohybu bez počátku a konce; (b) ve smyslu

specificky platónského pojmu věčnosti jakožto nutně nepomíjivé a nutně nezrozené povahy, totožnosti a neměnnosti.

- Tím, že Plótinus rozpoznává „kvazitemporální“ strukturu mytického vyprávění a zároveň transponuje mytickou kategorii „praminulosti“ do kategorií platónského pojmu věčnosti, překonává schizma mezi filosofickou theologií, jež rozvinula pojem věčného a neměnného božství v polemice s básnicko mytickými představami o rození bohů, a básnicko mytickými theogoniemi, jež se formou líčení dějů v bájném čase počátků pokoušely postihnout věčně přítomné božství v jeho rozmanitých projevech a podobách.

Ad 3)

- Výklady o zrození Intelktu a světové duše v žánru filosofické theogonie Plótinus příležitostně ilustruje pomocí klíčových událostí Hesiodovy *Theogonie*, které alegoricky interpretuje v intencích vlastního metafysického konceptu. Přitom se svými literárními látkami zachází velmi volně a neváhá výrazně transformovat či eliminovat některé motivy.
- Skutečnost, že Plótinova selektivní interpretace vykazuje především tendenci k vyloučení násilných a morálně problematických činů bohů, ukazuje, že nepostupuje jako pouhý interpret, ale také jako cenzor, který v duchu Platónových představ o úloze filosofů-vládců v ideální obci nechává básníka promlouvat jen to, co neodporuje zásadám řeči o bozích stanoveným na základě filosofické reflexe.
- Navzdory svému přesvědčení o spřízněnosti mezi myticko básnickými theogoniemi a filosoficko theologickými pojednáními, která se ukazuje především v užití obdobné vyjadřovací formy, Plótinus trvá na primátu filosofického logu v otázce pravdivostního obsahu. Plótinova interpretační metoda se od běžné alegoreze liší především v tom, že nechápe interpretovaný text jako poslední měřítko pravdivosti, resp. jako skryté vyjádření pravdy, jež má svůj přesný protějšek v pravdě filosofického výkladu, ale podrobuje pravdivostní obsah textu kritickému hodnocení podle měřítek, jež vposledu stanovuje filosofický logos.

Vybraná literatura:

W. Beierwaltes (úvod, překlad, komentář), *Plotin: Über die Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am M. 1967.

M. L. West (vyd., úvod, komentář), *Hesiod: Theogony*, Oxford 1966.

A. J. Festugière, „Le sens philosophique du mot $\nu\omicron\mu\omicron\sigma$ “, in: týž, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, str. 254-271.

M. Eliade, *Posvátné a profánní*, přel. F. Karfík, Praha 1994.

P. Hadot (úvod, překlad, komentář, poznámky), *Plotin: Traité 38 (VI,7)*, Paris 1988.

P. Hadot (úvod, překlad, komentář, poznámky), *Plotin: Traité 50 (III,5)*, Paris 1990.

P. Hadot, „Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics“, in: H. J. Blumenthal, R. A. Markus (vyd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London 1981, str. 124-137.

V. Němec, „Filosofická theogonie a alegorická interpretace Hesioda v Plótinových *Enneadách*“, in: *Druhý život antického mýtu*, vyd. J. Nechutová, Brno 2005, str. 64-79.

J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.

Plótinus, *Enneady*, vyd. P. Henry - H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, I-III, SCBO, Oxford 1964-1982; vyd. R. Harder – R. Beutler – W. Theiler, *Plotins Schriften*, I-V, Hamburg 1956-1971.

W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt 1971.

**AUGUSTINOVA TRANSFORMACE PLATÓNSKÉ FILOSOFICKÉ MYSTIKY
V CONFSSIONES A DE CIVITATE DEI
(Interpretační teze z oboru dějin pozdně-antické filosofie a patristiky)**

Teze 2:

Augustinův koncept konverze vůle, která poskytuje vlastní východisko z upadlosti lidské existence, představuje zvláštní variantu novoplatónské *anagogé*, která v sobě uchovává a zároveň překonává model kontemplativního výstupu skrze niternost duše. Augustin přitom specifickým způsobem transformuje novoplatónský postulát sepětí mystického výstupu s metafysicko-theologickým zkoumáním tím, že přímo spojuje křesťanskou konverzi vůle s přijetím myšlenky Božího sebesdílení ve vtělení.

Explicace teze:

- 1) Novoplatónská filosofie v sobě specifickým způsobem spojuje dvě hlediska: mysticko-praktické a metafysicko-teoretické. Metafysické zkoumání principů bytí explikuje niternou strukturu člověka a je návodem k mystickému výstupu, v jehož průběhu duše aktivuje stále vyšší formy své existence.
- 2) Augustin interpretuje mystickou zkušenost v termínech novoplatónské filosofie jako výstup duše k božskému základu světa a její vlastní niternosti, který se uskutečňuje jako odvrát z oblasti mnohosti a smyslovosti. Modelem pro tento výklad je Plótinův koncept stupňujícího se sebevědomí, jehož vrcholem je sjednocení s božským Intelemem a *henose* se samotným Jednem.
- 3) Spolu s výkladovým modelem mystické zkušenosti Augustin přejímá novoplatónské metafysicko-theologické schéma. Filosofickým modelem pro Augustinův theologický koncept je novoplatónský pojem reflexivního božského Intelektu a transcendentního Jedna, přičemž koordinace Jedna a Intelektu v rámci jediného božství má svou předlohu v Porfyriově metafysice. Augustin tento metafysicko-theologický model pouze do jisté míry transformuje zřetelným rozlišením mezi stvořitelem a stvořením.
- 4) Na rozdíl od novoplatonismu Augustin kontemplativní výstup skrze vlastní niternost nechápe jako skutečné východisko z upadlosti lidské existence, která je vlečena po bludných stezkách života znevolněnou vůlí paralyzovanou žádostí (*concupiscentia*), ale postuluje jiný typ proměny duše, kterou ztotožňuje s křesťanskou konverzí.
 - Postulát hlubší proměny duše úzce souvisí s Augustinovou reinterpretací novoplatónského konceptu zla: Principem zla není podle Augustina látka, resp. vztah duše k látce a tělesným věcem, ale nepřiměřený vztah duše k sobě samé, který je spirituální povahy. Tento defektní sebevztah Augustin identifikuje se „sebezalíbením“ či „pýchou“ (*superbia*), která je ve svém základu „touhou po zvráceném vyvýšení“, v němž duše v hierarchii svých náklonností povyšuje sama sebe na nejvyšší objekt lásky, a ocitá se tak v rozporu s *ordo amoris*.
 - Východisko z této defektní orientace neposkytuje kontemplativní výstup k božskému počátku, který je principiálně pokusem o vzestup duše z vlastních sil, a proto v posledku může vést k nejsubtilnějším formám pýchy, ale postoj „pokory“ (*humilitas*), která je ve své podstatě rezignací na „sebeintronizaci“ duše. „Sebeponížení“ v pokoře je vlastním bodem obratu k pravému vzestupu duše. K tomuto obratu a s ním spojenému vzestupu duše však – na rozdíl od novoplatónského kontemplativního výstupu – nedochází z jejích vlastních sil, ale působením Boží milosti v nejhlubší vrstvě její niternosti.

- 5) Augustinova transformace novoplatónské *anagogé* má svůj protějšek v jeho transformaci novoplatónského metafysicko-theologického modelu. Konverze vůle skrze pokoru jakožto specificky křesťanská cesta k uzdravení duše je úzce spjata se specificky křesťanským theologickým konceptem inkarnace, jímž Augustin rozhodujícím způsobem překračuje rámec novoplatónského theologického schématu. Kenotický pohyb samotného božství, které se z lásky vydalo člověku, se Augustina stává konstitutivním fundamentem a modelem pro uzdravující proměnu duše. Právě proto, že novoplatónská filosofie nezahrnula do svého metafysicko-theologického konceptu motiv vtělení, nerozpoznala podle Augustina cestu proměny duše, která poskytuje skutečné východisko ze stavu upadlosti lidské existence.

Vybraná literatura:

Augustin, *Confessiones*, vyd. L. Verheijen, *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, CCL 27, Brepols 1981.

Augustin, *De civitate Dei*, vyd. B. Dombart, A. Kalb, *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei*, CCL 47-48, Brepols 1955.

P. F. Beatrice, „Quosdam platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan“, in: *Vigiliae Christianae* 43, 1989, str. 248-281.

W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998.

W. Beierwaltes, „Křesťanství a platonismus“, in: *Křesťanství a filosofie (velké epochy)*, vyd. a přel. F. Karfík, Praha 1991, str. 10-32.

I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.

J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg 2000.

P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1969.

L. Karfíková, „Kontemplace u Augustina“, in: *Reflexe* 7-8 (1992), 2.

G. Madec, *Petites études augustiniennes*, Paris 1994.

G. Madec, *Saint Augustin et la Philosophie*, Paris 1996.

G. Madec, „Aurelius Augustinus. Křesťanství jako naplnění platonismu“, in: *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, vyd. F. Karfík, V. Němec, F. Vilím, Praha 1994, str. 9-26.

V. Němec, „Novoplatónská *reditio in se ipsum* a konverze vůle podle Augustina“, in: *Reflexe* 27 (2005), str. 25-49.

L. Wittmann, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transcendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980.

SVOBODA MRAVNÍHO SUBJEKTU A NORMY MORÁLNÍHO JEDNÁNÍ (Teze k systematické otázce z filosofické etiky)

Teze 3:

- 1) Instituce morálky má svůj původ v intersubjektivní zakotvenosti subjektu morálního jednání („mavního subjektu“) a zakládá jeho svobodu jakožto lidskou.**
- 2) Jednání mavního subjektu v situaci, která má morální rozměr („mavní situaci“), je sice neoddělitelně spjato s morálními normami, ale zároveň předpokládá principiální možnost jeho distance vůči danému, včetně existujících morálních pravidel.**
- 3) Distancující otázka po oprávněnosti všech daných aspektů mavní situace včetně morálních pravidel předpokládá jiné kritérium normality, než jsou sama morální pravidla.**
- 4) Řešení nabízí Patočkův projekt „negativního platonismu“, který na jedné straně nepřipouští subjektivizaci lidské svobody, na druhé straně odmítá pojem ideje jako obsahově pozitivně určeného a poznatelného jsoucna vyššího řádu.**
- 5) Čirá negativita a obsahová prázdnota Patočkovy „Ideje“ odpovídá „heroickému“ pojetí svobody a je obtížně slučitelná s její normativní funkcí v mavních situacích. Proto je třeba hledat cesty k překonání Patočkovy „negativní teologie Ideje“.**

Explicace teze:

Ad 1) (Opírá se o níže uvedená díla P. Ricoeura, E. Lévinase a A. Gehlena.)

- Pro fenomén morálky je konstitutivní skutečnost, že jednání a rozvrhy budoucího jednání subjektu, s nimiž se uprostřed daností situace vynořuje prostor možného, tj. vlastní lidské svobody, nepředstavují izolované akty jednotlivého subjektu, ale jsou součástí *interakce* s jinými subjekty. Svoboda v situaci plurality subjektů vždy znamená „koexistenci více svobod“, a tedy souběh rozvrhů jednotlivých subjektů v reálném světě, který nutně plodí konflikt ve sféře jednání. Morální vědomí jednotlivého subjektu se konstituuje na základě jeho uznání druhých a jeho sebepřekračujícího vztahu k druhým tím, že k sebekladení jeho svobody navíc přistoupí vůle, aby byla svoboda druhého. Do „sféry možného“, která se otevírá jednotlivému subjektu, tak vstupují morální hodnoty jako zvláštní skupina motivů ucházejících se o náklonnost vůle, primárně v podobě apelu na subjekt, aby sám dobrovolně omezil určité možnosti svého rozvrhování, jimž odpovídají jiné motivy přitažlivé pro vůli. Tento akt „sebeomezení“ vůle ve skutečnosti teprve zakládá svobodu jednotlivého mavního subjektu, který je vždy již zapleten do interpersonálních vztahů a který se prostřednictvím těchto vztahů dovršuje, jakožto lidskou.

- Každé interakci přitom předchází dějiny obdobných interakcí, které se včleňují do kolektivní praxe uchovávané kolektivní paměti lidského společenství. Jednotlivý subjekt je tak vždy konfrontován se souborem požadavků, jež vůči němu vznáší společenost a jež uchovávají sedimenty požadavků jednotlivců vůči sobě navzájem, jak našly svůj výraz v tradici určitého společenství. Mavní subjekt proto vždy jedná a vztahuje se k druhým skrze struktury interakce, které jsou již zde v podobě morální standardů, resp. pravidel. Morální pravidla reprezentují typ instituce, tj. určitý soubor negeneticky, kulturně předávaných vzorců chování, které organizují jednání lidského subjektu. Rozvrh svobody mavního subjektu se tak vždy uskutečňuje ve dvojím vztahu: Ve vztahu k druhým, kteří stejně jako on rozvrhují svojí svobodu, a ve vztahu k prostředkujícímu pravidlu, které na něj apeluje, aby vůči druhým jednal (či nejednal) určitým způsobem.

Ad 2)

Morální pravidla jakožto typ instituce vstupují u člověka na místo chybějících instinktů, avšak nedeterminují lidské jednání stejným způsobem jako instinkty určují chování živočicha. Existující kulturní vzorce chování nemohou beze zbytku organizovat lidské jednání. Svoboda mavního subjektu se proto nerealizuje pouze v prostoru možností vymezených morálními pravidly, ale uplatňuje se i ve vztahu k morálním pravidlům samým, a to zejména v následujících ohledech: (1) Jakožto svoboda volby mezi morálně správným a nesprávným jednáním; (2) jakožto svoboda preference mezi různými morálními pravidly a systémy morálních pravidel; (3) jakožto svoboda v morálním soudu a aplikaci

morálního pravidla v konkrétní mravní situaci; (4) v podobě podílu mravního subjektu na vzniku nových morálních standardů a pravidel.

Ad 3)

Možnost distance vůči danému včetně existujících morálních pravidel ukazuje, že tato pravidla nemohou být posledními normami, jež rozhodují o správnosti či nesprávnosti aktů mravního subjektu. Nositelem kritéria správnosti mravního jednání nemůže být ani druhý, který vůči určitému mravnímu subjektu vznáší své požadavky, neboť morální pravidla nevznikají pouhou akceptací požadavků jedněch druhými, nýbrž v situaci konfliktů a sporů, jež jsou nesený otázkou oprávněnosti či *ospravedlnitelnosti*. Poslední normativní instancí nemůže být ani jednotlivý mravní subjekt, který v reflexivním aktu vznáší otázku oprávněnosti i sám nad sebou a svým vlastním jednáním. Akt distance, který vše dané podrobuje nároku oprávněnosti, je nicméně v hloubi nesen otázkou po normalitě daného a jako takový předpokládá normativní instanci, vůči níž je toto dané poměřováno. Tímto kritériem však nemůže být nic daného, neboť to je (nebo alespoň principiálně může být) právě oním poměřovaným. Vedle otázky existujících pravidel – sedimentů jednání jiných subjektů v minulosti – tak vyvstává otázka po normách, jež jsou kritériem správnosti či nesprávnosti i samotných daných pravidel, tj. po posledních kritériích správnosti či nesprávnosti morálního jednání. V otázce po tomto posledním kritériu morálního jednání filosofická etika vstupuje na půdu problematiky, která je tradičně chápána jako metafysická.

Ad 4)

Tradiční metafysickou odpověď na tuto otázku představuje platónský předpoklad nezávislé existence „objektivního řádu hodnot“. Problematičnost platónské odpovědi však spočívá v tom, že hypostasuje (Husserlovou terminologií řečeno) určitou třídu „intencionálních předmětů“, tzv. „kategoriální předmětnosti“. Na člověku nezávislá existence „kategoriálních předmětností“ v božském rozumu, jež správně myslící lidský rozum pouze odkrývá, však není filosofickými prostředky vykazatelná. Východisko nabízí Patočkova koncepce negativního platonismu, kde je „Idea“ pochopena jako „předmětně a pozitivně“ neuchopitelný korelát zkušenosti lidské svobody, který není součástí daného, ale projevuje se pouze negativně jako „síla distance“ a zdroj neuspokojenosti ve všem daném.

Ad 5)

Základní mezí Patočkovy odpovědi je skutečnost, že ústí v jakousi modernizovanou verzi čiré negativní theologie. Modelem pro Patočkovu „Ideu“ je heideggerovské „Nic“, které je spojeno s „heroickým“ pojetím svobody. Naprostá negativita a obsahová prázdnota Patočkovy „Ideje“ je ovšem obtížně slučitelná s její normativní funkcí v konkrétních mravních situacích. Nárok oprávněnosti jednání, kterou vznáší mravní subjekt, se nekryje s prostým nárokem subjektu heroické svobody vepsat do sféry možného něco nového. Otázka mravního subjektu po oprávněnosti je sice projevem distance vůči danostem situace, které konstituují její strukturu, ale je zároveň hledáním nově strukturovaného jednání, jež subjekt rozvrhuje. Z hlediska mravního subjektu se „síla distance“ Ideje zároveň jeví jako zdroj nových typů organizace lidského jednání. Interpretace korelátu svobody odpovědného mravního subjektu jakožto čiré negativní Ideje je z uvedených důvodů problematická. Tento problém staví filosofii před úkol překonat ryzí negativitu „Ideje“ tak, aby mohla být pochopena jako korelát svobody mravního subjektu a zdroj strukturované normality.

Vybraná literatura:

- A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1962.
- M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?/Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993.
- L. Hejdánek, „Nicota a odpovědnost. Problém negativního platonismu v Patočkově filosofii“, in: *Filosofický časopis* 1/1991, str. 32-37.
- E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997.
- J. Patočka, „Negativní platonismus“, in: *týž, Péče o duši I*, str. 303-336, Praha 1996.
- G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1983.
- P. Ricoeur, „Před morálním zákonem: etika“, in: *Reflexe* 5-6 (1992), 1.

- P. Ricoeur, *Filosofie vůle I: Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001.
- E. Tugendhat, „Pojem morálky a její založení“, in: *Reflexe* 10 (1993), 2.
- E. Tugendhat, *Tři přednášky o problémech etiky*, přel. M. Nekula, Praha 1998.

POJEM BOHA JAKO ČIRÉHO BYTÍ U TOMÁŠE AKVINSKÉHO A JEHO ANTICKÉ ZDROJE

Teze 4:

- 1) (= antiteze vůči hypotéze É. Gilsona) V Tomášově pojetí Boha jako *ipsum esse se* uplatňují dva různé metafysické koncepty bytí, které prozrazují vliv dvou různých tradic řeckého (novo)platonismu.
 - a) Koncept bytí/jsoucna jako nejvyšší separované „formy forem“ ukazuje, že Tomáš navazuje na hlavní proud novoplatónské tradice sahající od Plótina přes Prokla až k Dionysiovi Areopagitovi.
 - b) Koncept existence jako aktu (*actus essendi*) odlišného od formy či esence, které se v Tomášově myšlení uplatňuje paralelně s pojetím hlavního proudu novoplatónské metafysiky, odpovídá pojetí, jež se objevuje v anonymním *Komentáři k Parmenidovi* z turínského palimpsestu a v theologickém díle Maria Victorina.
- 2) Alternativní novoplatónská tradice (1b), která pojímá boha jako čirý akt bytí odlišný od jsoucna, patrně Tomášovi nebyla zprostředkována Mariem Victorinem ani Boethiem, ale arabskou filosofií (= antiteze vůči hypotéze P. Hadota). Toto pojetí arabských myslitelů tedy nepředstavuje originální transformaci řecké ontologie v intencích „metafysiky stvoření“, ale svědčí o tom, že arabská filosofie sama pravděpodobně byla ovlivněna zmíněnou alternativní (novo)platónskou tradicí (antiteze vůči hypotéze Ch. Kahna aj.).

Explikace teze:

Ad 1a)

- Tomáš na řadě míst chápe pojem *ipsum esse subsistens* ve smyslu první a nejvyšší separované formy (*forma separata*), jako *esse abstractum* či *esse universale*, které se vyznačuje atributy platónské ideje.
- Uvedené pojetí *ipsum esse* prozrazuje vliv hlavního proudu novoplatónské metafysiky, která pojímá bytí/jsoucno o sobě (*on kath hyparxin*) jako vrchol inteligibilního světa, tj. nejvyšší a nejobecnější formu forem, jež jakožto *plenitudo realitatis* zahrnuje také existenci. Tato tradice nerozlišuje esenci a existenci jako dva odlišné principy či strukturní momenty jsoucna, ale chápe formu či esenci jako jediný konstitutivní princip existence. Proto také nerozlišuje bytí ve smyslu čirého aktu (*actus essendi*) od jsoucna ve smyslu bytí utvářeného a vymezeného formou/esencí, ale chápe bytí (*einai/esse*) a jsoucno (*on/ens*) jako synonyma.
- V tomto smyslu je také Tomáš dědicem řeckého „esencialismu“, vůči němuž ho É. Gilson staví do protikladu jako představitele pravého křesťanského „existencialismu“.

Ad 1b)

- Tomáš na druhé straně chápe každé stvořené jsoucno (*ens*) včetně „inteligencí“ jako *compositum*, jež kromě formy či esence určující, *co* věc jest, zahrnuje také „bytí“ (*esse*) jakožto akt existování umožňující, *že* věc jest. Tomáš tak zavádí (reálnou) distinkci mezi esencí a existencí, která není implikována v samotné esenci, ale přistupuje k esenci jako něco vůči ní vnějšího. Příčinou existence všeho stvořeného jsoucna je Bůh, který se v této perspektivě ukazuje jako čirý akt bytí (*actus essendi*), jehož esence spadá vjedno s jeho existencí.
- Uvedené pojetí v Tomášově myšlení stojí v jistém napětí vůči pojetí hlavního proudu novoplatónské metafysiky. Ani tento koncept však nelze považovat za Tomášovu originální křesťanskou „metafysiku Exodu“. Rozlišení mezi bytím jakožto

nezformovaným aktem a jsoucnem jakožto bytím determinovaným inteligibilní formou a s ním spojené pojetí Boha (resp. Jedna) jako čirého aktu bytí, jenž spadá vjedno se svou formou, se objevují v anonymním *Komentáři k Parmenidovi* (který P. Hadot připsal Porfyriovi) a v theologickém díle Maria Victorina

- Obě paralelní myšlenkové linie, které se uplatňují v Tomášově konceptu *ipsum esse*, tedy představují reliktu dvou různých tradic (novo)platónské metafysiky.
- Hypotéza É. Gilsona, podle níž Tomášův koncept Boha jako čirého bytí představuje originální křesťanskou „metafysiku Exodu“, je z uvedených důvodů neudržitelná.

Ad 2)

- Nic nenasvědčuje tomu, že Tomáš byl ovlivněn theologickými spisy Maria Victorina.
- Nepravděpodobná je také možnost, že by pojetí obsažené v anonymním komentáři a ve Victorinových spisech bylo inspirací pro Boethiovo rozlišení *esse a id quod est* v *De hebdomadibus*, a odtud pak proniklo do vrcholného středověku (= hypotéza P. Hadota). Tomáš sice zmíněné Boethiovo rozlišení příležitostně vykládá v tomto smyslu, ale Boethius sám chápe *esse* naopak jako formu/esenci, která právě jakožto forma konstituuje bytí jednotlivin, tj. v intencích tradičního platónského „esencialismu“.
- Myšlenka aktu bytí/existence odlišného od formy/esence je naproti tomu zřetelně přítomná v arabské filosofii. Tomáš byl v tomto směru ovlivněn Avicennou, který sám pravděpodobně navázal na své předchůdce (al-Farábího a al-Kindího), a několika o generaci staršími latinskými autory (Vilémem z Auvergne a Albertem Velikým), kteří byli rovněž inspirováni touto arabskou tradicí.
- Lze odůvodněně předpokládat, že toto pojetí v rámci arabské filosofie nevzniklo pouhou transformací metafysiky hlavního proudu řeckého novoplatonismu v intencích „metafysiky stvoření“ (jak se domnívá Ch. Kahn, D. B. Durrel *et alii*), ale že arabští myslitelé byli sami ovlivněni řeckou alternativní (novo)platónskou tradicí, jejíž existenci dosvědčují anonymní *Komentář k Parmenidovi* a Victorinovo theologické dílo. Arabská „metafysika stvoření“ vedla pouze k tomu, že do tohoto metafysického schématu byla zavedena césura ostře dělicí (nutný) čirý akt bytí od (kontingentního) jsoucnu sestávajícího z bytí a formy.

Vybraná literatura:

P. Adamson, „Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being“, in: *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), str. 297-312.

D. B. Burrell, „Aquinas and Islamic and Jewish thinkers“, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, vyd. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge 1999, str. 60-84.

É. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York 1936.

Týž, *Bůh a filosofie*, přel. M. Calda, Praha 1994.

P. Hadot, „La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boèce“, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, II, Berlin 1963, str. 147-153.

Týž, „Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce“, in: *Les Études classiques* 38 (1970), str. 143-156.

Kremer, K., *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971.

P. Morewedge (vyd.), *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York 1982.

L. M. de Rijk, „Boèce logicien et philosophe“, in: *Atti congresso internazionale di studi boeziani*, vyd. L. Obertello, Roma 1981, str. 141-156.

M.-D. Roland-Gosselin (vyd., úvod, poznámky, historická studie), *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin*, Saulchoir 1926.

S. Sousedík, „Tomášova nauka o jsoucnu“, in: *Studie* 115 (1/1988), str. 16-31.

INTENCIONÁLNÍ PŘEDMĚT A PROBLÉM PŘEDMĚTNÝCH A NEPŘEDMĚTNÝCH INTENCÍ

Teze 5:

Ladislav Hejdánek v rámci svého konceptu „nepředmětného myšlení“ na jedné straně upírá významuplným intencionálním aktům (IA) nepojmového myšlení určité vlastnosti, jimiž se vyznačují významuplné IA obecně, na druhé straně některé obecné vlastnosti významuplných IA přisuzuje výhradně IA myšlení pojmového. V důsledku toho klade přehnaně ostrou césuru mezi nepojmové a pojmové myšlení.

Explicace teze:

1) Základní inspirací pro koncept „nepředmětného myšlení“ L. Hejdánka (LvH) je Husserlův pojem „intencionálního předmětu“ (IP), který však LvH zcela transformuje ve smyslu svého vlastního pojetí. Na rozdíl od Husserla, pro nějž je IP předmětným korelátom každého IA bez ohledu na příslušný modus mínění, LvH spojuje IP pouze s významuplnými kognitivními IA, a to speciálně s IA pojmového myšlení řecké provenience. Podle LvH navíc není IP pouhým předmětným korelátom takovýchto IA, ale modelem, jež konstruuje pojmové myšlení a jehož prostřednictvím se vztahuje ke skutečnosti.

2) Protože LvH užívá Husserlova termínu „IP“ ve velmi specifickém smyslu konstrukt-korelátu IA pojmového myšlení, ponechává aspekt intencionálního života, který Husserl sám označuje jako „IP“, pojmově a terminologicky neobsazen. Tato absence se projevuje v jeho pojetí významuplných kognitivních aktů nezasazených pojmovostí řeckého typu. Protože LvH spojuje IP výhradně s IA pojmového myšlení, nezbyvá mu než přisoudit nepojmovému myšlení intence nepředmětné, tj. takové IA, jež nejsou spjaty s IP.

3) LvH na druhé straně připouští, že předpojmový jazyk má své významy a že pojmy jsou právě myšlenkově precizované významy. K povaze slov a významů *obecně* přitom patří, že jejich prostřednictvím – ve spojení s jinými slovy a s určitými kontexty – dochází k vymezení sémantického pole, a tudíž k určení a specifickému usměrnění IA k něčemu od nich odlišnému, tj. k IP v husserlovském smyslu. Tvrzení, že myšlení nedotčené řeckou pojmovostí nevykazuje strukturu: subjekt – intentio – intentum, je neudržitelné. Také významuplné IA nepojmového myšlení tedy předpokládají předmětné koreláty (v Husserlově smyslu), k nimž se tyto akty selektivně zaměřují, byť třeba nemají charakter IP ve specifickém smyslu LvH, tj. charakter pojmového konstrukt.

4) Nepojmové myšlení se na jedné straně vyznačuje intencionální strukturou: subjekt – intentio – intentum, která je předurčena systémem daného jazyka a jeho významů, na druhé straně však zná rovněž různé typy IA, včetně takových, jež jsou rozvíjeny díky „prolamování“ daných intencionálních struktur. Dokladem toho jsou myticko náboženské texty, které díky neobvyklým kontextům a slovním spojením přeznačují slova běžného jazyka s jejich významy v „symboly“, tj. specifické jazykové výrazy, u nichž se uplatňuje efekt dvojího smyslu (významu). Efekt dvojího významu působí, že IA neulpívá na prvoplánově míněném IP, ale překračuje intencionální strukturu fixovanou díky danému systému jazyka a jeho významů. Tyto specifické IA, jež jsou usměrňovány díky „prolamování“ daných intencionálních struktur, přitom nejsou jejich čistou destrukcí, ale představují kreativní akty „sémantické inovace“, které otevírají nová sémantická pole, díky nimž se rozšiřují možnosti subjektu postihovat prostřednictvím významuplných IA nové aspekty skutečnosti. „Symbolickým přepisem“ se tak konstituují nové intencionální struktury IA, jež nemohou být vyplněny „originární“ daností ve smyslovém názoru, ani v názoru „kategoriální předmětnosti“, ale ve velmi komplexní zkušenosti „celkové situovanosti“ a jí odpovídající „naladěnosti“ subjektu vůči tomu, co tento subjekt sám zakouší jako posvátné či božské (tj. „ryzí nepředmětnosti“ ve smyslu LvH). Z toho je zřejmé, že také předpojmové myšlení počítá s odlišnými typy IA, jež do jisté míry odpovídají rozdílu mezi „předmětnými“ a „nepředmětnými intencemi“ ve smyslu LvH. Tento rozdíl je však třeba reinterpretovat v termínech „dialektického“ vztahu uskutečňování daných intencionálních struktur a jejich destrukce, resp. restrukturalizace, který je důsledkem principiální problematičnosti

významuplných IA tváří v tvář skutečným, jež se vyznačují rostoucí měrou komplexnosti, jedinečnosti, personalizace, kreativity a nepředvídatelnosti zakotvené v autonomii a svobodě atd.

5) Principiální problematičnost významuplných IA s „vynálezem pojmů“ pouze nabývá specificky vyhraněných forem vzhledem k tomu, že je tento objev provázen fascinací vlastností významuplných IA a v nich implikovaných kategoriálních předmětností, jež jsou (zejména v platónské tradici) povýšeny na kritérium samotné skutečnosti. Zejména Sókratovo pojetí filosofie, jež postuluje připravenost ke stále novému zkoušení definovaných pojmů odpovídající zvláštní povaze témat filosofického tazání, však na druhé straně rozvíjí alternativu k metodě sémantické inovace myticko-náboženských textů. Filosofický pojem se v této perspektivě ukazuje nikoli jako jednou pro vždy konstituovaná entita, jež navždy spoutává IA okovy nezměnitelného IP, ale jako proces „pohybu pojmu“, v němž definitivní pojem plní roli regulativní ideje, zatímco každý fakticky dosažený pojem představuje součást myšlenkového úsilí o vypracování pojmu, jež nikdy nelze považovat za principiálně uzavřené (a jako takový se každý dosažený pojem opět může stát pouhou součástí „historie“ vzniku nového pojmu, který v sobě implikuje různé pojmy jako své překonané fáze či jednotlivé etapy historie své genese).

6) **Závěr:** To, co se v pojetí LvH jeví výlučně jako problém určité tradice myšlení, se ukazuje jako zvláštní případ obecnějšího problému lidského jazyka a myšlení vykázaného do hranic své konečnosti. Samotná povaha významuplných IA, jež se selektivně zaměřují k parciálním IP (v Husserlově smyslu), činí principiálně problematickým jejich zaměření ke korelátům komplexnější zkušenosti lidského subjektu, jež nemohou být jednoduše „originárně“ dány ve smyslovém názoru, ale též k druhým lidským subjektům (a ve větší či menší míře i k ostatním živým bytostem) a zejména k samotné „ryzí nepředmětности“. V tomto smyslu jsou veškeré významuplné IA do jisté míry „předmětné“ a jisté významné aspekty skutečnosti „nepředmětné“, tj. vymykající se aktům intencionálně rozvrhujícího subjektu nikoli jako horizont aktuálně míněného, ale jako specifické „nic“ každého možného významuplného IA, jež je hybným činitelem sebepřekračování jazyka a daných intencionálních struktur. Určité „nepředmětné“ stránky skutečnosti v čele se samotnou „ryzí nepředmětností“ však zároveň významuplným IA stále unikají, a proto se vždy snaha o jejich vyjádření a myšlení zároveň realizuje jako kritika či kritická reflexe mezi lidského jazyka a myšlení. Protože LvH přehlíží obecnou problematičnost významuplných IA, která je vlastní i nepojmovému myšlení, a svaluje veškerou její tíhu na IA pojmového myšlení, jež pojímá příliš nediferencovaně, klade přehnanou césuru mezi nepojmové a pojmové myšlení. Důsledkem toho je mimo jiné jeho vyhocená kritika tradiční pojmovosti, jejímž rubem je postulát radikální změny paradigmatu, který se v podmínkách intencionálního života konečné bytosti jeví jako utopický.

Vybraná literatura:

- R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přel. P. Urban, Praha 2004.
L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1994.
L. Hejdánek, „Pojem jako ‘logický objekt’“, in: *Reflexe* 12 (1994), 10.
L. Hejdánek, „Ještě k pojmu jako objektu“, in: *Reflexe* 13 (1995), 8.
E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, přel. A. Rettová a P. Urban, Praha 2004.
E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1-2*, Halle 1928.
D. Janicaud (vyd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris 1995.
V. Němec, „Několik poznámek k problému nepředmětности v myšlení“, in: *Reflexe* 28 (2005) (v tisku).
J. Patočka, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Praha 1969.
P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris 1960.
P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, přel. M. Rejchrt, Praha 1992.
P. Ricoeur, „Mýtus a jeho filosofická interpretace“, in: *Reflexe* 4 (1990), 6.
M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1977.