Odpovědi Ladislava Hejdánka na příspěvky

Odpověď Pavlu Koubovi

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

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

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

Jistě platí, že „skutečná věc byla odedávna myšlena ve světě, tj. v prostoru a čase“, jenže nikdy nebyl náležitě myšlen prostor a čas, nýbrž byly jen tak či onak konstruovány, modelovány. A proto byly také modelovány jako intencionální předměty, jako „objekty“ – anebo byly zamlouvány. To, že minulost musí být něčí minulostí a budoucnost vždy něčí budoucností, je pravda jen tehdy, když jde o tzv. vlastní minulost (mluvím o „bylosti“) nebo vlastní budoucnost (mluvím o „budosti“). Ale z mnoha bylostí (nepravě) vzniká v mnohočetných interakcích minulost (jako les ze stromů), která nemůže být vztažena k žádnému určitému subjektu, a v podobě mnoha budostí, resp. jejich prostřednictvím vstupuje budoucnost do jednotlivých aktů či aktualit a uskutečňuje je organizováním výše zmíněných reliktů dění (které nikdy nejsou jen předmětné, ale jsou udržovány nesčetnými aktualitami spousty subudálostí až kamsi do nedohledných miniudálostí, tzv. primordiálních událostí). A živá povaha „přítomnosti“ (= aktuální přítomnosti) se neztrácí v žádné „roztržce“ předmětnost-nepředmětnost, nýbrž je aktuálním uskutečněním spojitosti či přesněji vzájemné spjatosti obojího.

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

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

Odpověď Lence Karfíkové

1. Nitro celku událostného dění je – analogicky k nitru Leibnizovy monády – tím, k čemu nelze přistoupit zvenčí (takže přístupu zvenčí se to jeví jako „nic“, jako neexistující), ale bez čeho nelze náležitě porozumět událostnému dění jako takovému (nýbrž mu lze rozumět jen omezeně,

redukovaně). V tom smyslu „nitro“ není „něco“, co by bylo možno přímo pojmově vymezit (za použití tradičního typu pojmovosti, zavedeného ve starém Řecku). Za použití nepředmětných intencí (a konotací) je o tom možno něco vypovídat tak, že přímo („předmětně“) vypovídáme o něčem jiném.

2. „Vnější svět“ nemůže být (jako takový) nijak zvnitřňován; zvnitřňovány mohou být jen jednotlivé jeho složky (většinou jen nepatrné, na vyšších úrovních sice rozsáhlejší, ale prostřednictvím těch nepatrných). Tak např. můžeme vidět (vidění je vnitřní reakce) strom nebo dokonce krajinu, ale jednak pouze z určité perspektivy a vždycky na základě nepatrných informací (fotonů dopadajících na sítnici), z nichž tzv. vidění musíme konstruovat (aniž bychom museli nutně vědět, jak to děláme – dělá to za nás z největší části náš organismus a umějí to i mnohem nižší organismy). Takové zvnitřňování je však subjektní akcí, tj. jeho časovost míří proti proudu „času“, jak mu obvykle rozumíme. Bez budosti subjektu (jakožto dějící se superudálosti) – a také bez jejím prostřednictvím přicházející budoucnosti – se toto „zvnitřňování“ sice neobejde, ale jeho „zdrojem“ není ani budost, ani budoucnost, nýbrž subjekt sám (ve svém směřování proti „času“, tedy budoucnosti vstříc). Bez této aktivity subjektu by nemohla nejen budoucnost, ale ani vlastní budoucnost (tedy budost) vstupovat do světa skutečností, které mají také předmětný charakter. K tomu cíli musí subjekt především zvnějšnit něco niterného do něčeho (také) vnějšího v rámci sebe jakožto vlastního událostného dění (za nezbytné pomoci vlastní subjektální sféry). Teprve potom může (a nemusí) nějak zasáhnout do svého okolí.

3. Identita události jakožto celku není dána, nýbrž musí jí být vždy znovu aktivně dosahováno, mimo jiné také tím, že jsou neméně aktivně a s nemenším „úsilím“ udržovány hranice mezi vlastním událostným děním a jeho okolím (např. jinými událostmi/subjekty). To je důležité pro další bod.

4. Les (a „jeho“ život) (a už vůbec ne „svět“) nejsou „monádou“, tj. vnitřně sjednocenou událostí, nýbrž místem a časem shromáždění nesčetných spolupracujících „monád“, které žijí jednak vlastním životem, ale zároveň na své úrovni reagují na sebe navzájem (na nižších úrovních jsou tyto reakce značně zjednodušující, takže vlastně houba nereaguje na strom jako na strom, nýbrž jako na živnou směs či půdu, apod.). Vedle tohoto případu, kdy zjednodušeně můžeme mluvit o „složení“ lesa ze stromů, křovin, nižších rostlin, hub, ale také – volněji – ptáků, zvířat, hmyzu atd., existují vyšší organismy, které nejsou „složeny“ z buněk, nýbrž které představují jakousi superudálost, která zapracovala nesčetné subudálostí do svého „fungování“ jakožto superudálosti, jakožto opět vnitřně sjednoceného událostného dění jako pravého celku. V těchto případech vskutku musíme předpokládat, že nižší události, které se na jedné straně musely vzdát některých svých funkcí, mají schopnost reagovat svým nitrem (které zůstává do jisté míry událostí s vlastní, ale subordinovanou budostí a vlastní bylostí) na supernitro superudálosti jako velkého celku. Superudálost se za toto podřízení subudálostí odměňuje tím, že v některých ohledech přebírá na sebe starost o jejich „život“ – např. poskytuje jim uvnitř těla živiny, ke kterým by jinak samy neměly přímého přístupu.

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

časem. (Obecný čas je přece společné prostředí takto se zpředmětněně, navenek uskutečňujících událostí.)

Souhlasím s tím, že „počátek nitra v niterném světě“ je „velmi nejasný“ (raději bych ovšem sám mluvil o „světě ryzí nepředmětnosti“). Mám však za to, že nezbývá, než abychom se pokusili ten problém plně vidět a tak si připravit půdu pro jeho vyjasnění a snad řešení. Rozhodně nemyslím, že by počátek integrity kterékoli (pravé) události bylo možno nějak odvozovat z něčeho „předchozího“, ať už to „předchozí“ budeme hledat v minulosti (jako kauzální precedens) nebo v budoucnosti (která není ani jednoznačně určitá, ani vágně neurčitá). Přechod od „všeobecné“ budoucnosti k mnohem určitější a jednoznačnější (něčí) budosti předpokládá ustavení integrujícího centra. Odkud se bere toto „centrum“ (které je čímsi původnějším než „subjekt“, v nějž pokračující integrování může ovšem vyústit)? Mám za to, že právě v tomto bodě nutně selhává tradiční chápání „možnosti“ (i problematický koncept „reálné možnosti“). Vidím to zkrátka jako úkol pro příští myslitele.

Odpověď Janu Kranátovi

Byl by omyl chápat mé kritické výhrady vůči tradičnímu konstruování intencionálních objektů či předmětů jako námitku proti pojmům a pojmovosti vůbec, resp. jako odmítání jakýchkoli konstruovaných modelů. Nikoli, ty běžně dosud užívané jsou sice v něčem vadné, ale to je jen důvod, proč je vylepšovat nebo se naučit pracovat s jinými, lepšími. To není zajisté nic hotového, v dosavadní zkušenosti můžeme shledávat jen *disiecta membra* a náznaky nepředmětného mluvení a myšlení. Je to zajisté dlouhodobý úkol – předmětné myšlení také nepadlo z nebe najednou, ale nějak začínalo (a dokonce už několikrát vypadalo, že je u konce, v posledním případě v podobě konce metafyziky). Jen proto zůstávám zatím u negativního pojmenování a proti intencionálním předmětům stavím intencionální nepředměty. To může vést a často vskutku vede k nedorozumění, že intencionální nepředmět (ve smyslu méontologickém) není nebo nemůže být „předmětem“ ve smyslu „více nebo méně přesným cílem intencí“, tedy ve smyslu takříkajíc logickém (v širokém smyslu).

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

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

Odpověď Filipu Karfíkovi

Událost (pravá)

Událost (ve své vlastním událostném dění a z vlastního „hlediska“) je přechodem z ‚budosti‘ do ‚bylosti‘ (tj. z *vlastní* budoucnosti do *vlastní* minulosti). Protože je událost (pravým) celkem, má svůj počátek a konec. Po celou dobu se děje jako celek, nikoli po etapách, tzn. že už na svém počátku končí (začíná končit) a zároveň až do svého konce stále začíná (až nakonec přestává začínat). Před svým počátkem i po svém konci je ničím (proti tezi, že *každá* změna je změnou

něčeho v něco): počíná (ve své budosti) z ničeho a končí (ve své bylosti) do ničeho (co toto „nic“ je, nemá být v této chvíli řešeno; nejde zajisté o metafyzické „nic“). Po události z ní nic událostného nezbývá, pokud se něčeho neujmou jiné události a nenaváží na to. Jedinou „výslednicí“ události je ona sama (pokud ji chápeme jako izolovanou od jiných událostí, tj. ze „světa“ reálného dění). Pokud na uděvší se a skončivší událost nic nenaváže (tj. pokud na ni nic a v ničem nezareaguje), „výsledek“ je takový, jako by nikdy nenastala. (Vyšší události po sobě zanechávají „relikty“ jako eventuelní materiál pro jiné; jsou to nižší předmětné události, jevící se vnějšímu pozorovateli mylně jako „výsledek“.)

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

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

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

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

Zvláštní případ události primordiální a jejího eventuelního „sebevztahu”

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

Samostatným problémem je identifikace primordiálních událostí s objekty kvantové fyziky (tj. s modely, které teoretičtí fyzikové konstruují); především je nutno varovat před unáhleným rozhodnutím. Vnitřně homogenní už dávno nejsou nejen „atomy“, ale ani subatomární částice – tam

všude existují četné interakce. Ani „kvanta“ nejsou ničím jednoduchým; elektromagnetický paprsek je vlastně takřka nekončící řadou na sebe navazujících jednotlivých vln; apod. To všechno je nepochybně záležitostí odborných vědců, ale je třeba vidět a analyzovat jejich před-pojetí a před-sudky, kterých si buď vůbec nejsou vědomi, anebo – pokud snad ano – které nemohou svými odbornými prostředky kontrolovat ani kriticky revidovat (a jsou v takovém případě nikoli odborníky, ale laiky, eventuelně filosofickými diletanty, pokud nemají náležité vzdělání). Nejnověji se objevily matematické modely tzv. superstrun; pokud se v tomto případě podaří je identifikovat v „reálu“, půjde zase o „jsoucna“ možná komplikovanější než primordiální, ale opět to budou události („mrskající se kratičké úsečky“, které svým pohybem vytvářejí malou zborcenou plošku, tedy v jistém smyslu maličký ‚prostor‘, možná dokonce vícedimensionální – tak tomu zatím rozumím).

Událost (pravá „reálná“) a její sebevztah

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

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

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

Reagování na nereagující

Filip Karfík se dále táže: lze reagovat na primordiální události, které samy nereagují na jiné události? Odpověď zní „ano“, ale má v sobě také určité „ne“. Eventuelně také obráceně: odpověď zní „ne“, ale má v sobě také určité „ano“. Událost, která na nic jiného nereaguje, po sobě nic

nezanechává, takže není nač reagovat. To ovšem platí jen pro primordiální úroveň, a možná ještě některé nejblíže vyšší – tam je nejasnost. Možná že to platí jen pro primordiální události virtuální, neboť „reálné“ jsou jen ty, které už jsou nějak zapojeny do „prostředí“, jež je spoluvytvářeno mnoha událostmi jinými. Příklad z kvantové fyziky by něco mohl objasnit (i když tam už zcela jistě nejde o úroveň primordiální). Virtuální částice a kvanta „vyskakují“ z „ničeho“ (termínem fyziků: z fyzikálního vakua), ale hned zase „zanikají“ (a to tím rychleji, čím jsou „hmotnější“, resp. „energetičtější“). To znamená, že vznikají a hned zase zanikají nezávisle na tom, zda existuje něco jako „vesmír“. Výjimečně však mohou vzniknout i v našem vesmíru (čirou náhodou!?), a pak může za určitých okolností (totiž že někde v časové a prostorové nejužší blízkosti se zrovna „děje“ nějaká „reálná“ částice nebo kvantum) dojít k čemusi mimořádnému, totiž k interakci částice (nebo kvanta) reálného s virtuálním. To je (prý) experimentálně potvrzeno. Jestliže něco takového je možné na tak relativně vysoké úrovni, proč by to nemělo být možné na úrovních mnohem nižších, tedy až na úrovni primordiální? (Mohlo by k tomu dojít i na úrovních vyšších, ale jen v podobě katastrofy či spíše kataklysmatu. Možná takovým kataklysmatem byl i vznik našeho vesmíru.)

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

Reflexe a reflexe reflexe

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

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

moment, jistá fáze, v níž je – vše ve vědomí a skrze vědomí – subjekt/událost „mimo sebe“ (tak se o tom aspoň tradičně hovoří). To je fáze „ek-statická“. (Mohli bychom také mluvit o tom, že se tu „vědomí“ krátce emancipuje ze své subjektivity, bez níž jinak není možné.)

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

Pobývání ve světě jazyka je vlastně jistým způsobem něco obdobného jako „pobývání“ (tj. vznik, růst a život) stromu „ve světě lesa“ nebo „ve světě tundry“ apod. Jazyk není ovšem docela obdobou lesa, protože jakékoli jeho zvnějšnění přestává být (živým) jazykem, a znovu se jím stává, když někdo ty zvuky či znaménka jakožto jazyk, tj. jazykově dešifruje. Spíše se podobá „světu hudby“, který tu je, jen když někdo hraje a poslouchá, kdežto celá knihovna partitur nebo CDéček atd. ještě ve světě hudby není, ale může být do světa hudby vtažena aktivními hráči a posluchači. Tak jako hudba je jen tam, kde se hraje, tak je jazyk jen tam, kde někdo s někým mluví, resp. rozmlouvá (mluva je to, co lze slyšet a vidět, a co lze také fixovat v podobě záznamu apod.; řeč zahrnuje i významy, které vidět ani slyšet nelze – vidět lze jen mimiku, a i tu jen na základě interpretace záznamů sítnice našich očí, slyšet lze jen zvuky). Do světa jazyka a promlouvání musí každý lidský jedinec ve velmi raném věku (vlastně v průběhu extrauterinní fáze embryonálního období) za pomoci jiných lidí „vstoupit“ – není to tedy prostředí, v němž lze prostě „být“. „Být v jazyce“ je jen „být pojmenován“ (a míněn) – pobývat v jazyce může jen naslouchající a promlouvající subjekt (zatím víme jen o člověku).

Odpověď Jakubu Čapkovi

Vcelku souhlasím s tím, že „filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět“, jak říká Jakub Čapek. Musel bych však dodat několik věcí, z nichž nyní uvedu jen jednu. Především filosofie není jen analýzou, a už vůbec ne pouze analýzou již „daných“ fenoménů a zkušeností, ale je také vynalézavým hledáním nových skutečností (a tedy objevováním nových „úkazů“, spoluformováním nových fenoménů) a zažíváním nových zkušeností (a jsou přece také specificky filosofické zkušenosti, které před- a nefilosofickému přístupu unikají, např. zkušenost s filosofováním). Mým cílem je upozornit na to, co zakoušíme, aniž bychom si toho dostatečně povšimli, a ovšem také na to, co v důsledku omezenosti dosavadního přístupu nezakoušíme (a co bez korektur nebo i zásadních změn svého dosavadního přístupu vlastní vinou ani zakoušet nemůžeme). V tom smyslu je tedy primárně deklarovaná Čapkova distance nevěcná a dogmaticky předsudečná. Podle Aristotela jest filosofovi přemýšlet o všem!

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

Jakmile se událost začne dít (odehrávat), tedy od samého počátku se nějak vztahuje i ke svému konci. To můžeme zčásti pojmout jako ‚nárok‘ na událost, aby dostála sobě a svému rozvrhu. Tento nárok se komplikuje v případě, že událost se zapojí svou vlastní aktivitou (spolu s aktivitou, přicházející z vyšší úrovně, které nějak čelí) do nějaké super-události (události vyšší úrovně) jako jedna z jejích sub-událostí. Pak je její původní nárok vůči sobě samé modifikován, a tedy zčásti zúžen, zčásti však rozšířen ve smyslu nároku superudálosti, který v tom případě není jen nárokem vůči superudálosti samé (tedy jejím nárokem vůči sobě), nýbrž i nárokem vůči příslušným dalším subudálostem téže superudálosti. Tento slovní způsob vyjádření se však nesmí stát oporou představy či domněnky, jako by nárok byl nějak stanoven předem, ještě dříve, než vůbec k nějaké události nebo superudálosti došlo. Když proto Jakub Čapek mluví o „nároku dostát události“, je to buď nárok události vůči sobě samé jako celku, nebo je to nárok příslušné superudálosti vůči svým

subudálostem. Způsob uplatnění nároku tohoto druhého typu by si zasloužil zvláštního a dost rozsáhlého výzkumu; nehodlám předstírat, že by mi v tom bylo všechno jasné (to platí ostatně i pro mnoho dalších momentů mého pojetí a mých často předčasně a spíše tušivě naznačených rozvrhů; tak tomu ovšem bývá vždy tam, kde je nutno filosoficky experimentovat a ponechávat si jistou otevřenost pro nové objevy a nová zjištění). Bohužel se musím domnívat, že se Jakub Čapek právě s opačným cílem pokouší na „nárok" poukázat proto, aby to byla či mohla být událost nepravá (např. historická), která klade nárok na jednotlivce jako dějinný subjekt. To jen svědčí o záměně událostí pravých a nepravých, nedbající toho, jak vše vymezuji já.

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

Čapkovu formulaci: „jisté je, že událost … má nějakou svou původní podstatu, jež je …" nechci ani komentovat. Zatížení fenomenologa je zřejmé z formulace: „zda je dění událostí a nejen pouhou změnou, závisí na tom, komu se jeví a v jakém kontextu"; integrita kterékoli události je její vlastní integritou, k jejímuž skutečnému dosažení nepotřebuje asistenci (vnějšího) pozorovatele. Výtka, že moje uvažování „zavádí celou problematiku směrem, který lze obtížně uvést v soulad s fenomény", je jakýmsi kuriózním „understatementem": nejde o „zavádění", nýbrž o cílené vedení, a to směrem, kam nás pouhé (dosavadní) fenomény nemohou provázet a v čem nám také nemohou nijak pomoci. Zde končí možnosti fenomenologické redukce. (Tím se „vyrovnávám" i s celým třetím oddílem Čapkova referátu). Odlišování, na kterém trvám, nelze uchopit fenomenologicky (v husserlovském smyslu), ale proč by to nebylo možné filosoficky? Filosofie není jen fenomenologií, nýbrž fenomenologie je pouze jednou z jejích metod.

Pokud jde o závěrečné otázky, na první si Jakub Čapek odpověděl vlastně sám. Konstatuje totiž, že „Hejdánkova filosofie nám neumožní toto odlišování, které běžně činíme, filosoficky uchopit" (rozumí se rozlišení významné události od nevýznamné). Naštěstí říká „nám", čímž – jak doufám – myslel sebe a nikoli mne, neřkuli někoho dalšího. Právě proto se mi to jeví jako problém Čapkův a ne můj. To on zavádí myšlenku „indiferentního dění" – a už v tom je chyba. Žádné dění (kromě primordiálního) není „indiferentní", nýbrž je nejen co do svého „významu", ale dokonce co do své „jsoucnosti" (do níž zahrnuji i specifickou nejsoucnost) těsně spjato se svým (skutečným) kontextem. Tak např. reálné kvantum i reálná částice jsou spjaty s kontextem reálného světa – mohou se „vyskytnout" jen v určitém reálném světě (přičemž slova „reálný" zde užívám ve smyslu většiny teoretických fyziků jako pendant k termínu „virtuální"); to jako krajnost. Kromě toho každá (pravá) událost má význam sama pro sebe a pro jiné události svého „osvětí". To, že kaktus vykvete, je primárně významné pro tento kaktus sám, ale hned potom také pro kaktusy téhož druhu, které jsou v nějaké vhodné vzdálenosti, která umožní opálení (a to obojím směrem!). Teprve druhotně to

má význam pro kaktusáře, který třeba ten květ vidí poprvé a už delší dobu napjatě čeká, jaké bude barvy, tvaru, počtu a délky tyčinek atd. atd., což zajisté většinu lidí (i v blízkosti žijících) nebude zajímat, takže tomu ze své strany nebudou připisovat žádný význam. Naproti tomu v určitém zvláštním případě to může vysoce zajímat několik kaktusářů, kteří podnikli podobnou výpravu, resp. uspořádali podobný pokus s křížením apod. Někdy se může dokonce stát, že kaktus, který po sběru vypadal jako relativně známý, bude muset být klasifikován jako nový druh, možná i nový rod, takže význam nálezu může vést k rekombinaci a novému pohledu na celou čeleď, do které nový druh bude zařazen. Do novin se to sice nejspíš nedostane, ale do odborné literatury určitě ano.

Pokud tedy Jakub Čapek přestane subjektivisticky předpokládat, že „význam" je vždy jen něco, co lidé „jevům" (fenoménům) připisují, jistě přijde na to, jak lze – i filosoficky – odlišit nejen různé významy pravých i nepravých událostí, ale zejména také jedny události od druhých. Vždy však je třeba pečlivě dbát toho, že je něco jiného význam, který má událost sama pro sebe (a to může mít jen v případě, že jde o událost pravou), a něco jiného význam, který má pro někoho jiného, resp. pro jinou pravou událost. Kromě toho je třeba pečlivě rozpoznávat pseudo-významy, tj. „významy", jež jsou připisovány nebo přisuzovány nějakým skutečným událostem mylně. S takovými omyly však určitá pravá událost může někdy dokonce počítat, takže z její strany může jít o léčku či jakýsi „podvod". Celou řadu příkladů najdeme i v mimolidské sféře, např. mimikry (a to mimikry nenápadnosti, ale také naopak odstrašení). Což není zřejmé, že se různě chápané a interpretované významy téže události (pravé i nepravé) nebo téže akce, téhož činu mohou nejen lišit, ale i překrývat, navzájem se prostupovat nebo naopak kolidovat a blokovat, aniž by to mohlo a smělo vést k nějakému relativismu a subjektivismu, neschopnému náležité analýzy?

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

Odpověď Václavu Němcovi

Až dosud šlo takřka výhradně o problém nepředmětnosti ve skutečnosti; Václav Němec se zaměřuje na problém nepředmětnosti v myšlení, a to poněkud zvláštním způsobem.

Němec např. opakovaně zdůrazňuje, že intencionální předmět je pro mne model *myšlenkový*, který konstruujeme *ve vědomí.* Pracuje s tím však dál, jako by to znamenalo, že ten model je pro mne *součástí* vědomí, což mi ovšem jen – bez výslovné formulace – podsouvá. Proto bych chtěl zdůraznit, že ne vše, co je „výsledkem" aktů vědomí, zůstává v rámci těchto aktů tohoto konkrétního vědomí, ale že se člověk může vracet k některým již myšleným, tj. ve vědomí vytvořeným, „výsledkům", aniž by je musel zcela od začátku znovu vymýšlet a formovat. A nejen to: k tomu, co „vymyslí" jeden člověk, se mohou ve svém vědomí vztáhnout také jiní lidé, aniž by se nutně museli vztahovat k jeho intencionálním aktům (k nimž ostatně nemají přístup, neboť ty již uplynuly a jsou „pryč"). „Ve vědomí" (tj. v jeho nových aktech) se můžeme vztáhnout i k něčemu, co jsme byli ustavili svými „akty vědomí" již dříve v minulosti, a také

k tomu, co svými „akty vědomí“ ustavili jiní lidé (dokonce i velmi dávno), aniž bychom se museli nutně „vmýšlet“ do toho, jak to kdysi bylo vědomými akty ustavováno. To je obecná zkušenost dokonce ještě předpojmového myšlení (např. mytické „obrazy“); jde jen o to ji „nahlédnout“ a nezastírat ji zjednodušujícími interpretacemi.

Ve druhém oddílu svého příspěvku se Václav Němec zabývá otázkou, jak je tomu s předmětnými a nepředmětnými intencemi v ne-pojmovém myšlení. Nepochopení, které v tomto případě může mít inspirující charakter, spočívá v jakoby samozřejmém předpokladu, že oba druhy intencí charakterizují vědomí již „od samého počátku“. To by ovšem byl zbytkový moment metafyzického myšlení. Tak jako se lidské vědomí a jeho intencionalita liší od vědomí zvířete a jeho intencionality, tak se také vědomí před intervencí (vlivem) pojmovosti liší od vědomí pojmově strukturovaného. To pak nutně znamená, že jsou tu odlišnosti i v případě intencí toho či onoho typu vědomí. Intencionální „předměty“ a „ne-předměty“ nemůžeme proto hypostazovat do situací, kdy ještě k rozlišení předmětů a ne-předmětů nemohlo dojít. Právě proto jsou myšlenkové modely (konstrukty), kterým říkám intencionální předměty, nejen po některých stránkách funkční a dobře použitelné, ale také – a zároveň – v jiných směrech nefunkční a málo či jen vadně použitelné nebo vůbec nepoužitelné. Důraz na intencionální ne-předměty má smysl jen jako kritická připomínka této omezenosti, jíž je způsobena jakási slepota nebo poloslepota vůči některým stránkám skutečnosti (mimo vědomí, ale také včetně vědomí). Skutečnost se samozřejmě nedělí na „část“ předmětnou a nepředmětnou, ale má předmětnou a nepředmětnou stránku.

Jen stručnými výhradami se dotknu některých terminologických a žel i myšlenkových posunů, kterých se Václav Němec dopouští při výkladu mého pojetí. Neříkám, že veškeré pojmové myšlení je předmětné, nýbrž že je tendencím k zpředmětňování těžce poplatno (zejména všude tam, kde jde o teoretičtější cíle; bez vynoření tendence k onomu zpředmětňování z předchůdného pozadí, kde ještě k odlišení obojího druhu intencí nedošlo, by předmětných intencí nebylo). Rovněž neříkám, že předpojmové (nebo nepojmové) myšlení je „bytostně spjato“ s nepředmětnými intencemi; o nepředmětných intencích můžeme přísně vzato mluvit teprve tam, kde se od nich a z nich již výrazně oddělily a vydělily (a tedy odlišily) intence předmětné (v předpojmovém myšlení k takovému odlišení ještě nedošlo, a v nepojmovém myšlení jen zčásti a málo záměrně nebo nezáměrně). Neztotožňuji také předmětné (ani nepředmětné) intence s intencionálními akty: intencionální akty jsou vybaveny jednotlivými (konkrétními) intencemi, jež potom mohou být rozpoznávány jako lépe či hůře vytříděné a sjednocené k dosažení cíle příslušného aktu.

Když o tom ovšem takto mluvím, mohl bych vyvolat falešnou představu, že nejen „za“ intencemi, ale také „za“ každým aktem je někdo, nějaký subjekt, který tu tedy musí být dříve než (jeho) intence i než (jeho) akty – to je krásný příklad vadnosti „předmětného“ myšlení. Ve skutečnosti platí (a to všeobecně), že subjekt se „svými“ intencemi i „svými“ akty vždy znovu do jisté míry rekonstituuje, tj. že se právě jakožto skutečný dotváří a přetváří (a vždycky si je musí zčásti také „osvojovat“, protože původně nejsou nikdy tak docela „jeho“).

Václav Němec také namítá, že se ve své kritice metafyziky jakožto zpředmětňujícího myšlení příliš orientuji na Aristotela a aristotelismus druhé části středověku, a že nechávám nedoceněnou dobu – zejména filosoficky – závažnější, totiž Platóna a (křesťanský) platonismus. Také naznačuje, že jsem tak učinil podobně jako Heidegger, možná pod jeho vlivem. Řeknu to docela stručně: Heideggerem jsem byl ovlivněn spíš proti své vůli, a to skrze Patočku – a i Patočkou jsem byl (byť silně) ovlivněn proti své vůli a navzdory mé stálé tendenci k oponování. Fakticky to však pro mne pozitivně znamenalo spíše (a možná hlavně) inspiraci Patočkovou myšlenkou tzv. negativního platonismu. Asi každý filosof je jen problematickým soudcem sebe samého (nejen druhých filosofů), ale já bych řekl, že v mém pokusu je více Platóna než Aristotela (i když ovšem to není Platón patristické, středověké ani novodobé tradice). Řadil bych se tedy spíše mezi jakési „platoniky“ či „pseudo-“ nebo „post-platoniky“; ovšem k platonikům náleží přece také sám Aristotelés. Kde by byl Aristotelés bez Platóna, byť poněkud „deformovaného“?

Ze závěrečného odstavce si s uspokojením beru především skutečnost, že Václav Němec alespoň některá zmíněná témata považuje za „významná“ a některé perspektivy za „slibné“. Rád se proto chápu naděje, že se jich autor kritických připomínek sám přidrží a proti mému „zjednodušujícímu“ modelu předloží „poněkud diferencovanější“ model svůj. Nikdy jsem nepředstíral, že přicházím s nějakou „vypracovanou celkovou koncepcí“; nemyslím si, že by to vůbec mohla být úloha pro jednotlivce, a vždycky uvítám, když někdo udělá pár kroků stejným směrem. Těch, kdo to budou *a limine* odmítat, bude zajisté vždycky dostatek.

Odpověď Janu Paynovi

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

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

K tomu lze říci jen tolik, že tu jde o „poslední principy“, a o těch že dost dobře nelze přímo a tématicky vést spor. Ty se musí v konkrétních situacích a v konkrétní problematice osvědčit lépe či hůře, eventuelně neosvědčit vůbec. Odhlédneme-li od otázky pouhé terminologie (tedy pouhého rozdílného pojmenování, které však může mínit totéž), zbývá jen poukaz na poměrně běžné konotace obou použitých slov (což pochopitelně není žádný věcný argument). Pokud by postavení „dobra“ mělo být superiorní (jako např. u Platóna), zatímco „pravda“ by měla být jen „určitým dobrem“, mohlo by to vést k dvojímu úskalí. Především by to znamenalo, že jsou i jiná „dobra“ než „pravda“, a pak by se dokonce i nějaká nepravda (např. *pia fraus*) mohla jevit jako „určité dobro“. Zejména by však zůstala nevyřešena otázka, jak rozhodnout, zda jde o dobro či nikoliv, tedy zda „určité dobro“ je vskutku „dobrem“. Nejde tu ovšem jen o to, jak to můžeme poznat a pochopit, nýbrž především o to, jak tomu vskutku jest. Kromě toho pokládám za nanejvýš problematickou koncepci „dobra o sobě“, která je zde implikována. Běžně se vždy tážeme, pro koho je to či ono dobré (*cui bono*) – což ovšem nemůže záležet na tom, co si myslí sám dotčený, ani na tom, co si myslíme my, ale na tom, zda to pro něho vskutku je „určité dobro“.

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

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