

skutečnosti, díky němuž rozšiřujeme svět vlastních „věcí“, tj. artefaktů, a díky němuž se svět sám může jevit jako jeden velký artefakt.

Co leží mimo zorné pole jak exaktního vědeckého poznání, tak filosofické reflexe o transcendentálně-ontologických předpokladech poznání vůbec, je bytí světa ve věcech. Setkání se skutečnou individuální věcí je totiž vždy – byť na různých úrovních – také setkáním s určitým způsobem „zauzlení“ světa. Není vyloučeno, že kdybychom svou pozornost od rozumění samého obrátili také k věcem, které se v něm pro-jevují, mohlo by to vrhnout zpětně něco světla i na způsob, jak v *jejich* světě existuje naše rozumění.

Abychom však mohli myslet bytí jako „přítomnost ve světě“, je třeba si nejprve uvědomit, v čem tkví nevěcnost tří výše načrtnutých „roztržek“, v jejichž trajektoriích se filosofické myšlení tak dlouho a s takovou samozřejmostí pohybuje: oddělování budoucnosti od minulosti, oddělování času od prostoru a především: oddělování věci od světa.

Pravda v rozumění

1

Položíme-li si otázku, jak se různé obory lidského poznání vztahují k pravdě, narazíme hned zkraje na pozoruhodný rozdíl: vědci, kteří různé pravdy o světě objevují, se zpravidla nezabývají pravdou jako takovou. Jde jim např. o pevnost látek, teorii množin či druhovou diverzitu, snaží se ve své oblasti odkrývat věcné souvislosti a rozšířit tak sféru pravdivého poznání, avšak ujasňovat si pojem pravdy ke své práci nepotřebují. Naproti tomu filosofie a obory jí blízké si otázku po povaze pravdy nemohou neklást, ale zpravidla zase neobjevují žádné nové pravdy a v pravém slova smyslu v nich nedochází k „pokroku“.

Filosofie také nezískává, zabývající se pravdou tematicky, žádný nástroj, který by mohla vědám pro objevování jejich pravd nabídnout, ba co hůře, nepřichází ani s žádnou jednotnou „teorií pravdy“, již by teorie ostatních věd ucelila a podložila. Souvisí to s tím, že téma pravdy není ve filosofii součástí nějaké postupně budované a vylepšované „epistemologické teorie“: otázka pravdy se v ní vždy znovu otevírá s otázkou po povaze skutečnosti jako takové.

Jakýmsi samozřejmým rámcem bádání zůstává snad ve všech vědních oborech tradiční a blíže nezkoumaná představa pravdy jako „korespondence“: se světem se to nějak má a naše poznání se postupně blíží k odhalení jeho stavu a k pochopení způsobu, jakým funguje. Pravdivost našich výpovědí závisí na tom, zda odpovídají skutečnosti, a tato korespondence zase závisí na dané podobě světa. Tento základní půdorys vědeckého soběporozumění plní úspěšně svou úlohu, aniž musí být výslovně reflektován, či dokonce zpytován ohledně své filosofické nosnosti.

Přírodovědci se dnes většinou ani nedomnívají, že postihují nějakou „realitu o sobě“, a spokojují se s myšlenkou, že vytvářejí teoretický model skutečnosti, který v rozhodujících aspektech osvědčuje svou funkčnost: je vytvořen kontrolovatelně koherentním postupem (což je nejlépe prokázáno matematickým uchopením zkoumaného jevu), je schopen predikovat přírodní děje a dosahovat vytčených technicko-praktických účelů. Model a skutečnost si tímto způsobem mohou „odpovídat“, i když nedisponujeme nezpochybnitelnou pravdivostí myšlenky ani ryzí daností skutečnosti samé, jejichž prostřednictvím bychom s definitivní evidencí nahlédli korespondenci jako takovou.

Obory zabývající se člověkem sice povahu své pravdivosti do jisté míry tematizují, avšak k představě pravdy jako korespondence se (možná právě proto) zpravidla nehlásí. Už dlouhou dobu se metodologicky zakládají spíše na polemickém vymezení vůči „absolutní“ či „věčné“ pravdě a chápou svou činnost „konstruktivisticky“, byť s různou radikalitou a v různém smyslu. Odmítnutí představy skutečnosti o sobě jakožto cíle pravdivého poznání má za následek, že se v těchto vědách místo nalézání pravdy jen různými způsoby dociluje „objektivitu“, což lze činit dodržováním pravidel určitého jazyka či diskursu, dosahováním konsensu apod.

Představa, že mezi myšlenkou a věcí existuje korespondence, je v našem způsobu myšlení i vyjadřování hluboce zakořeněna a její základní formulace jsou stejně staré jako filosofická tradice sama. Při soustavnějším domýšlení se však vždy znovu objevuje i problematičnost jejich předpokladů, která v moderním myšlení stále častěji ústí v její principiální kritiku a odmítnutí.

Vztah korespondence není totiž jako takový uchopitelný: poznání a poznávané nemůžeme nikdy postavit „vedle sebe“ a opravdu je srovnávat, protože jedno máme pouze *skrze druhé*. Povaha tohoto obtížného vztahu, v němž skutečnost a její poznání obecně vzato jednak *jsou totéž* (nejsme schopni je oddělit), jednak *nejsou totéž* (neustále se rozcházejí), je příčinou trvalé neuspokojivosti ideje adekvace, ale zároveň je i základem její nevymýtitelnosti.

Důvod, proč tento způsob chápání pravdy není možné jednoduše opustit, tkví v tom, že vyrůstá z konstitutivního faktu

veškeré zkušenosti, z rozdílu mezi pravdou a nepravdou. V poznání skutečnost *uchopujeme*, ale často se také jenom držíme svých utkvělých představ nebo naopak tápeme v chaotické rozmanitosti reality, jež se uchopení vymyká. Zásadní zvraty, k nimž v tomto dění dochází – např. prohlédnutí něčeho důvěrně známého jako iluze nebo odhalení něčeho dosud vůbec netušeného –, nalézají svůj výraz právě v obrazné zkratce dvou „entit“, tedy (vnitřní) myslí a (vnější) věci, které nejsou totéž, a přece se shodují.

Úvaha o pravdivosti *poznání* je tak od samého počátku nutně spjata s pravdou toho, co vskutku jest, tj. s pravdou *bytí*. V Parmenidově básni se objevuje prapočáteční diktum »myslet a být je totéž«,¹⁰² míněné v silném smyslu jako teze, že jediné jsoucno jest (a lze je myslet), zatímco nejsoucno není (a myslet je nelze). Velmi záhy se však vlastním polem úvah o pravdě stává diskursivní myšlení, pro něž navzdory Parmenidovi platí, že myslet a vypovídat můžeme kromě toho, co jest, i to, co není, zatímco to, co jest, někdy nejsme s to myslet, jindy ano. Platón proto připouští, když potřebuje výměrem polapit nepravdivého sofistů, možnost jak nepravdy, tak nejsoucna a formuluje ji takto: výpověď bude nepravdivá, »když bude tvrdit, že to, co jest, není a to, co není, jest«.¹⁰³ Úplnější formulaci, zahrnující nepravdivost i pravdivost, najdeme pak kupř. v Aristotelově známé definici z IV. knihy *Metafyziky*: »Omylem jest, jestliže řekneme, že jsoucí není anebo že nejsoucí jest; pravdou jest, řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není. Ten tedy, kdo říká, že něco jest nebo není, buď vypoví něco pravdivého nebo mylného.«¹⁰⁴ O pravdě lze tedy uvažovat jen tam, kde výpověď tvrdí, že něco jest nebo

¹⁰² τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vyd. a přel. H. Diels a W. Kranz, zl. B 3; česky: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. a přel. K. Svoboda, Praha 1962, str. 67.

¹⁰³ τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι – Platón, *Sofisté*s, 241a.

¹⁰⁴ τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται – Aristotelés, *Metafyzika*, 1011b25–30; čes. překl. A. Kříže.

není (buď vůbec, nebo takové a takové), a od prvopočátku se pravda objevuje pouze společně s nepravdou.

Snad tuto zvláštní spjatost poněkud osvětlí, připomeneme-li si v hrubém nárysu základní prvky poznání. Třebaže bývají vymezovány různě, vždy k nim v nějaké podobě patří jednak myšlení, jednak smyslovost, nebo, moderněji řečeno, pojem a názor. Důležité je, že sám o sobě žádný z těchto elementárních nástrojů poznání nemůže být nepravdivý. Aristotelés říká, že vjem jednotlivého předmětu příslušným smyslem je vždy pravdivý,¹⁰⁵ což je třeba chápat právě tak, že v něm samotném není možný omyl. Ilustrativním příkladem této teze je diskuse o vnímání, kterou rozvinul Platón v dialogu *Theaitétos* (159b–160d). Řeknu-li „to víno mi chutná trpce“, je to výraz jednoty vzájemné přítomnosti, kterou nemůže nikdo zpochybnit. Tato nezpochybnitelnost je ovšem podmíněna tím, že netvrdím ani „to víno je trpké“, neboť pak by byl můj chuťový počitek projevem trpkosti vína, jež přesahuje jeho přítomnost na mém patru, ani neřeknu „jsem tedy nemocen“, protože pak by trpkost musela být projevem mé narušené chuti, přesahující přítomnost vína. Teprve taková tvrzení mohou být pravdivá nebo nepravdivá. Podobně není omyl ani v jednoduché myšlence předmětu: »myšlení jednoduchých pojmů se omezuje na to, v čem není omylu. Tam však, kde je omyl a pravda, jest již jakási vazba myšlenek jakoby v jednotu.«¹⁰⁶ Ani u jednotlivého vjemu, ani u izolovaně vzatého pojmu nelze tedy o pravdě mluvit: předpokladem pravdy i nepravdy je až určité *spojení*. Kde k němu nedochází, a kde tudíž není možná nepravda, není ani pravda.

Poznáváme tedy skutečnost prostřednictvím nástrojů, které samy skutečnost nepostihují: vzaty samy o sobě nejsou pravdivé ani nepravdivé, zatímco ve svém spojení mohou být jak pravdivé, tak nepravdivé. Rozuměná realita (a její pravda či

¹⁰⁵ Srv. Aristotelés, *O duši*, 427b12: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθής.

¹⁰⁶ Tamt., 430a: Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἦδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων; čes. překl. A. Kříže. Srv. též Aristotelés, *O vyjadřování*, 16a12–18.

nepravda) se tedy vždy ustavuje až „syntézou“, spojením forem dvojího typu, v sobě samých ir-reálných. Předpoklady poznání, které nemohou být nepravdivé, nejsou proto – jak by filosofové často chtěli – pravdivé ve význačném smyslu, nejsou to žádné „apodiktické pravdy“. Jsou to vskutku *předpoklady* pravdivosti a v tomto smyslu podmínky pravdy i nepravdy. Apriorní výbava našeho rozumění je obecně vzato tím, co nechává věci zjevovat, ale je i tím, co je zakrývá a uvádí nás v omyl. Tematizujeme-li tyto nezbytné prvky poznání, nedospíváme k jakémusi výsostně jistému „základu pravdy“: tematizujeme tím vždy právě jen naše postavení mezi pravdou a nepravdou.

* * *

K významným strategiím, jak toto překerní postavení reflektovat a myšlenkově zvládnout, patřily pokusy ustavit mezi pravdivým (jsoucím) na straně jedné a nepravdivým (ne-*jsoucím*) na straně druhé jakýsi obecně hierarchický vztah. Rozdělíme-li například skutečnost na sféru stálého *jsoucna* nahlíženého pravdivě rozumem a sféru proměnlivého dění prostředkovaného klamavou smyslovostí, pak se postavení mezi pravdou a nepravdou jeví jako v zásadě vyjasněné a člověk se může domnívat, že zná přinejmenším směr, kterým má pravdu hledat. Že je však toto povzbudivé domnění zavádějící a že takové rozdělení není způsob, jak můžeme být naší situaci ohledně pravdy a nepravdy právi, je zjevné kromě jiného i z toho, že takto provedená hierarchizace skutečného a zdánlivého může být (a často také byla) z dobrých důvodů převrácena, aniž byla opačná odpověď přesvědčivější.

Ať jsou podobná obecná rozhodnutí jakákoli, vlastní těžiště hledání pravdy spočívá nakonec téměř vždy ve znalém (rozumem kontrolovaném) spojování a rozdělování idejí v nejširším smyslu a pravdivost či nepravdivost výsledku této činnosti zůstává založena v tom, zda koresponduje se *jsoucnem*: mýlí se ten, kdo spojuje a dělí určení jinak či opačně, než je tomu ve věcech. V tradičním pojetí, jak se vtělilo i do samozřejmého každodenního chápání, je proto pravdivé poznání tvořeno soustavou pravd, jejichž srozumitelné členění *opakuje* členění existující ve věcech samých.

Zásadní problém této představy tkví v tom, že určení, jimiž v rozumění operujeme, věcem *neodpovídají*. Konkrétní věci ve

světě nejsou obecné ve smyslu pojmových idealit ani jedinečné jako jejich matematicky vyjádřené časoprostorové souřadnice. Formy pojmu a názoru jsou, kantovsky řečeno, *apriorní*, jsou produktem schopnosti stvořit symbolický výraz eidetické obecnosti a numerické rozmanitosti: proto nemůžeme tyto formy samy získat ze zkušenosti. Zároveň jsme však slyšeli, že právě díky jejich *spojení*, jež teprve může být pravdivé či nepravdivé, zakoušíme, uchopujeme a měníme věci ve světě.

Co je tedy základem tohoto spojení a co přesně v něm spojujeme? A pokud u něho lze vůbec uvažovat o odpovídání: jakou má povahu a co je činí buď pravdivým, nebo nepravdivým, nejsou-li to jeho „vždy pravdivé“ součásti? Abychom mohli tyto otázky zkoumat důkladněji, je podstatné si uvědomit, že základním předpokladem případného „odpovídání“ je právě principiální *ne-adekvace* apriorních prostředků našeho poznání, že prostor pravdy a nepravdy vzniká teprve na základě *rozdělení*, k němuž v nich došlo. Jinými slovy: fakt, že apriorní nástroje naší zkušenost *umožňují*, ve skutečnosti znamená, že ji činí (pouze) *možnou*.

I kdyby to mělo znamenat, že se na Kantovi dopustíme podobné „otcovraždy“ jako kdysi Platón na Parmenidovi, je třeba trvat na tom, že jejich spojení *nelze garantovat a priori*: toto spojení je sice a priori *nutné* (protože pojem ani názor sám netvoří poznatek), ale lze je provádět pouze v názorech a pojmech spojovaných individuálním rozuměním, v nichž se *něco dává někomu*. Teprve pokud názor a pojem dokážeme spojovat konkrétním výkonem svého rozumění, je možné pomocí těchto ne-adekvátních prvků budovat svět naší zkušenosti: v tomto smyslu také skutečně jsou podmínkou její možnosti. Syntetické soudy a priori se proto vztahují na veškerou zkušenost nikoli jako umožňující *záruka* vztahu k objektu, nýbrž pouze jako *nárok*. Nakolik lze pojmy rozvíjet v čistém názoru nebo studovat apriorní vztahy mezi nimi, natolik zůstávají ve vztahu ke skutečnosti právě jen *možností* poznání.

Abychom si v základních rysech ujasnili, jak se jednota naší zkušenosti utváří a udržuje, bude vhodné zůstat u zmíněného příkladu pití vína, jež Sókratés probírá s Theaitétem. V případném sporu o to, zda je víno trpké, nebo zda je piják nemocen, běží o to, co je *příčinou* nezpochybnitelného počítka trpkosti. Právě příčinné propojení s určitou věcí dává zakoušenému stavu

jeho význam a činí z něho součást zkušenosti v pravém slova smyslu.¹⁰⁷

Řekneme-li, že víno je trpké, určujeme jednotlivý počitek jako důsledek obecně působící příčiny, která ho činí pochopitelným. Chápeme tedy *jev*, tj. predikát přístupný něčemu nebo někomu v dimenzi jeho zakoušení, jako *pro-jev* druhé věci, jímž se manifestuje její povaha. A bereme-li daný jev jako pro-jev jejího bytí, zároveň tím (a priori) předpokládáme, že se tato věc ve svém přítomném jednotlivém projevu sice ukazuje, ale že s ním nespadá v jedno, že se v něm ukazuje jakožto na něm nezávislá. Ukazující se věc tím strukturuje podobu další zkušenosti, protože její smysl, uchopený jako obecný, znamená eo ipso opakovanost jejího projevu: očekáváme, že věc bude i v různých dalších ohledech působit určitým způsobem. Věcný smysl se díky tomu může stávat určením dalších subjektů a sám může být v jiném ohledu subjektem změn, které jsou v něm způsobovány.

Když spojujeme názor s pojmem, vynášíme tedy soud o tom, zda je trpká chuť vína jedním z mnoha projevů mé nemoci, nebo jedním z mnoha projevů špatného vína. Jde zde tudíž o to, co je v dané situaci věc a co její projev v druhém, jinými slovy: co se v přítomnosti projevuje jako *jsoucí*. Obě možná určení příčiny jsou objektivní v tom smyslu, že jsou s to skrze jev uchopit projevující se věc *jakožto subjekt*, a obě předpokládají jako možné, že se tento jev ukáže být pro-jevem něčeho jiného, neboli že se subjekt dané přítomnosti změní. Proto teprve když řekneme, že něco *jest* (totiž věcí projevující se takto v druhém), činíme rozhodnutí ohledně pravdy a nepravdy, v němž se můžeme mýlit: ale teprve tím také něco říkáme o věci ve světě.

Proto se v souvislosti s pravdou jako signifikantní rys vynořuje vždy znovu užití slova „jest“: právě jím totiž vypovídáme o bytí věci, která se skrze tento nahlédnutý vztah stává součástí světa, tzn. otevírá dimenzi toho, co na ni může působit a díky

¹⁰⁷ Obdobných příkladů je ovšem ve filosofické literatuře celá řada: např. Kant v této souvislosti mluví o rozdílu mezi subjektivním spojením představ, vyjádřeným např. ve větě „pokud nesu nějaké těleso, cítím tlak jeho tíže“, a objektivně platným vztahem, jehož výrazem je soud „toto těleso je těžké“ (srv. *Kritika čistého rozumu*, B 142).

čemu projevuje svoji povahu, a také dimenzi toho, co působí ona sama a čím ovlivňuje povahu jiných věcí jako jejich určení. Vypovídáme-li bytí věci ve světě, nevypovídáme tím pouze její „co“, její myšlenou podstatu, ale nevypovídáme tím nikdy ani pouhé „že“, totiž že je nějak přítomna (našemu) vnímání. I když je vnímání tělesnými smysly základní rovinou zkušenosti a zdá se poskytovat zcela bezprostřední danost, je lidské vnímání už vždy zapuštěno ve vztazích, v nichž se vnímaná věc může jevit pouze v časových a prostorových relacích k druhým, tedy ve světě, jehož je součástí.

Možnost omylu je tedy založena právě tím, čím je založena souvislost zkušenosti, totiž *nutností* brát určitý dimenzionální jev jako projev obecné věci a obecnou věc jako jedinečný jev v dimenzi něčeho jiného. V rozumění tedy bereme atribut něčeho jako projev druhé věci, jež je jeho (minulou) příčinou, a tuto věc samu nejen jako subjekt, nýbrž také jako možný (budoucí) atribut jiné věci. Nelze se proto bez dalšího spoléhat ani na základní aristoteléské premisy, že substance a atribut jsou konstitutivní elementy jen bytí věci samotné a že se substance nevypovídá o jiném, tj. že není atributem (nemůže být ovšem *pouze* atributem).¹⁰⁸ Substance a atribut nepříslušejí v rozumění nikdy jen věci samé: věc je v rozumění nositelem těchto charakteristik jen potud, pokud je v jednom významu (jako obecná) světu *vystavena* a v druhém významu (jako jedinečná) tvoří *součást* jeho dimenze. Zřejmě nejlépe je to patrné na způsobu, jakým tento pojmový pár plní v řeči funkci subjektu a predikátu (nikoli ovšem ve smyslu úzce gramatickém).

2

Přeme-li se, čeho je trpkost vína projevem, odehrává se to ve sféře rozumění, tedy na půdě, kde je takový spor kdykoli možný, kde však většinou o podobné tázání po příčině nejde. Výpovědi,

¹⁰⁸ Srv. Aristotelés, *Metafyzika*, 1029a7–9: *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα*; čes. překl. A. Kříže: »Tak bylo v obryse řečeno, co asi jest podstata; jest to, co se nevypovídá o podmětu, nýbrž o čem se vypovídá jiné.«

díky nimž se pohybujeme ve společném světě, totiž zpravidla neoznamují druhým „pravdu o něčem“: pokud něco konstatují, pak proto, že tím něco *miní*. Přířkneme-li trpkost vínu, míníme tím například, že se takové víno nemůže stát „predikátem“ večere, a že bude tudíž zapotřebí přinést jiné nebo pít vodu. Určit věc v její vlastní povaze tu znamená vyjádřit její schopnost (v našem případě: neschopnost) projevit se jako atribut, jako určující součást přítomnosti něčeho jiného. Ve výpovědi „to víno je trpké“ tak může *větným* subjektem, jenž je určen predikátem trpkosti, být míněn predikát (jiného) *věcného* subjektu, např. chystané večere.

Díky tomuto druhému, *míněnému* významu výpovědi má teprve věta význam v plném slova smyslu.¹⁰⁹ Právě tento míněný význam totiž nabízí možnosti převzetí, jimiž se může (ale také nemusí) osvědčovat, zda se zúčastnění nacházejí v téže situaci a jaký v ní zaujímají postoj (někdo může například i těsně před večerí začít pátrat po příčině, proč je to víno trpké, místo aby přinesl jiné). Výpověď, v níž dochází ke skutečnému spojení, s sebou sice vždy nese možnost omylu, a tudíž i možnost zaměřit se na minulostní rozměr přítomnosti s pochybou, jaká příčina tu byla při díle, avšak *ceteris paribus* hledá situované rozumění návaznost na význam míněný, tj. na budoucnostní rozměr přítomnosti. Řekne-li nám někdo „venku padá sníh“, může nás jistě napadnout, zda to nejsou konfety (zvlášť je-li Nový rok a jsme na Times Square) nebo zda si dotyčný nedělá legraci (je-li třeba 1. dubna), ale bez podobné speciální motivace chápeme konstatování, že se naší končině dostává tohoto časového „predikátu“,

¹⁰⁹ Obecný lexikální význam slov bez způsobu jejich *užití* je jistě pouhou abstrakcí, která, jak jsme už konstatovali, většinou nic pravdivého či nepravdivého nevypovídá. Nestačí však ani zaměřit se na užití samo, resp. na jeho pravidla, a opakovat Wittgensteinův náhled, že »význam slova je způsob jeho použití v řeči« (srv. např. *Philosophische Untersuchungen*, I, § 43). Je spíše třeba chopit se filosofického problému obsaženého v jeho mnohem důsažnější dvojotázce: »Je však význam opravdu jen užití slova? Není to způsob, jak toto užití zasahuje do života? Ale což není jeho užití částí našeho života?!« (»Ist denn die Bedeutung wirklich nur Gebrauch des Worts? Ist sie nicht die Art, wie dieser Gebrauch in das Leben eingreift? Aber ist denn sein Gebrauch nicht Teil unseres Lebens?!«) – *Philosophische Grammatik*, I, 29.

ve smyslu *míněném*, tzn. uchopíme je – podle toho, kdo a jak je říká – jako nabídku k lyžování, pobídku k zametání, výraz údivu nad krásnou podívanou apod.

Ten, kdo mluví, musí být schopen subjektem věty mínit dimenzionální predikát jiné věci, tj. padajícím sněhem mínit krajinu, na niž sněží, stejně jako ten, kdo rozumí, musí moci uchopit „predikát“ rozuměné věty, tj. předmět nebo příslovecné určení času či prostoru, jako věcný subjekt (zasněženou krajinu), který umožňuje lyžování, vyžaduje odklizení nebo nabízí pozastavení. Pokud dokáže uchopit jedno *jakožto* druhé, setrvávají u společné „věci“. Výpověď je tedy nabídkou druhého smyslu přítomnosti, jehož se druhý mluvčí může výslovně chopit, ale má-li říct něco smysluplného, musí i on mínit *druhý* smysl přítomnosti (jež může být různě široká). Odpověď je tu takovou *změnou* smyslu, která zároveň dovoluje *zůstat* ve společné přítomnosti.¹¹⁰

Situace rozumění je tedy primárně aktivním udržováním, resp. obnovováním dvojího smyslu přítomnosti: řečeného a míněného. Půdorysem, na němž se toto obnovování odehrává, je brání jedinečné součásti dimenze jako obecné věci a obecné věci jako jedinečné dimenzionální součásti něčeho druhého. Díky tomu uchopování jednoho jako druhého můžeme zakoušet věc ve světě, tzn. udržovat ji řečí ve společném světě rozumění. Takto pojaté „spojování“ musí vždy vykonávat *někdo*, je neseno individuálními výkony, které spoluurčují, co se ve srozumitelném světě udržuje díky čemu a co je čím měněno. Každý z nás se na této srozumitelnosti podílí svým promlouváním (a samozřejmě i svým myšlením a jednáním, jejichž srozumitelnost však koření v řeči) a každý koná toto spojování na svou odpovědnost, protože jednotu dvojího významu přítomnosti není možné předem garantovat ani logickou, ani žádnou jinou obecně identifikovatelnou vazbou. (A nelze ji tedy ani zaručit žádným vnějším „kritériem“, jak se o to snažívaly teorie pravdy, povyšující na takové kritérium nějaký izolovaný dílčí aspekt, jako je koherence, konsensus či

¹¹⁰ Toto obrácení a zároveň podržení smyslu je – jak naznačeno – fundováno tím, že přítomnost je vždy také přítomností minulého a budoucího; těmito výslovně časovými rysy rozumění se tu však nelze zabývat.

praktické fungování, jimiž se rozumění může, ale také nemusí vyznačovat.)

Třebaže ve svých vžitých polohách toto rozumění funguje jakoby samozřejmě, je neustále vystaveno selháním různého typu. Při budování obecně teoretického poznání je v centru pozornosti hlavně omyl v určení příčiny, s nímž je úzce provázána chybná predikce, která také skýtá možnost omyl korigovat. V souvislostech praktického rozumění bývá odpovědí i jednání, jež se často odehrává v časové nouzi a zpravidla je nevratné, takže omyl nevyjde najevo vůbec nebo už na věci nic nezmění.

Rozumění totiž může selhat nejen v tom, co je vypovídáním subjektem děje, nýbrž i v tom, co je subjektem míněným. Odpověď, kterou pak dostáváme či dáváme, je „neadekvátní“ neboli *nepřiměřená, nemístná*, protože se míjí se smyslem toho, co bylo řečeno nebo co se stalo. Není potom vlastně odpovědí, protože se jí nepodaří aktivně převzít míněný smysl a obnovit společnou situaci: rozlomí naopak tuto situaci do dvou navzájem neprostupných významů. A rozumění jistě selhává i tam, kde odpověď zůstane nevyřčena nebo jednání nepřijde v pravý čas a nabídka smyslu zůstane promarněna.

Navzdory všem těmto formám nezdaru se rozumění všeho chápe jako nabízeného smyslu, tzn. chápe se názoru pojmem, aby pojem vsadilo do rozmanitosti názoru něčemu jinému. Ukáže-li se ve zkušenosti příčina určitého jevu jako zdánlivá, musí rozumění nalézt – nebo alespoň provizorně předpokládat – příčinu jinou. Kdyby bylo vyloučeno, aby jev měl *jakoukoli* příčinu, byla by tím ohrožena nejenom jednota zkušenosti světa, ale spolu s tím také integrita zakoušejícího, jenž je individuem jen tak dlouho, dokud udržuje ne-dílnost zkušenosti. Selhávající rozumění proto nenarušuje souvislost zkušenosti jako takovou, nýbrž pouze její konkrétní podobu.

Krize vyvolaná neúspěchem rozumění (v níž se pro nás pravda může stát výslovným tématem) vyústí proto posléze v nalezení jiné věcné souvislosti, ba vede někdy i k objevu nových prostředků, jak smysl uchopovat a něco jím mínit, tedy k rozšíření zjevného světa. Je třeba ovšem dodat – i když je to snad z výše uvedeného nasnadě –, že takové rozšíření světa rozumění je zároveň vždy i rozšířením možností, jak se mýlit a jak nerozumět.

Jestliže rozumění znamená brát něco v *druhém smyslu* (či ve vztahu k druhému smyslu), pak to není zdaleka vždy možné: někdy se to prokáže už samotným myšlením, jindy nám to řeknou druzí, někdy to zase zakusíme takřikajíc „na vlastní kůži“. Pokud se v takových případech stane součástí rozuměného světa něco jiného, není ovšem ani potom namístě tvrdit, že se naše (vnitřní) představa nyní konečně nachází ve vztahu adekvace s tím, jak (vnější) věc „sama o sobě“ jest.

Vykládáme-li situaci rozumění tak, že výpověď nabízí druhý smysl, jenž může být výslovně uchopen (třeba i vlastní myšlenkou, nikoli nutně druhým mluvčím) jakožto smysl první, aby se opět otevřel smysl druhý, míněný, máme před sebou, zdá se, přece jen jakýsi druh odpovídání.¹¹¹ Nejde tu však v žádném případě o odpovídání ve smyslu korespondence či „zobrazování“ toho, jak věci o sobě jsou: udržování dvojího významu udržuje věci ve světě (společného) rozumění, ve kterém nikdy nemáme na jedné straně vyskytující se věci samy a na druhé dosažené poznatky, které by se k hotovému světu postupně blížily, aby s ním v jakési asymptotě splynuly v jednotu. Svět živého rozumění se rozrůstá (a někdy také smršťuje) podle toho, kdo v něm žije. Kde se tedy bere ona tvrdošíjná představa korespondence? Nepřichází v ní ke slovu – vzhledem k tomu, že se bez ní neobejdeme – přece jen něco podstatného?

* * *

Rozumíme-li pouze díky idealitám pojmu a názoru, pak z jejich rozdělení plyne: k rozumění něčemu je *a priori nutné* uchopit součást dimenze (jev) jako obecný subjekt, jímž lze zároveň minit jedinečnou součást dimenze jiného subjektu. Takto uchopená věc přesahuje svůj projev v dimenzi, tzn. musím ji uchopit v jistém ohledu nezávisle na přítomnosti, v níž se projevila, stejně jako uvažuji dimenzi, v níž se projevuje něčemu v druhém smyslu,

¹¹¹ Pochopit toto dění spolu s Gadamerem jako dialektiku „otázky a odpovědi“ odbývajících se v kontinuitě řeči samé by však znamenalo nechat stranou časovou a prostorovou strukturaci rozumění, kterou pokládáme za klíčovou, a omezit rozumění světu na dějinně-dialogické rozumění řečovým útvarům.

jako přesahující konkrétní věcné „obsazení“. Každý jev, i nepředjímaný, zařazují a priori jako věc do světa, tzn. beru ji jako subjekt mnoha dalších predikátů a zároveň jako jeden z řady predikátů subjektu, do vztahu k němuž ji – rozuměním jejímu druhému významu – uvádím. Pouze díky tomu, že vládneme apriorními formami, můžeme uchopit (a také očekávat) v dimenzionálním pro-jevu určitou věc a tuto věc samu jako jeden z projevů v druhém. Kdyby věc nebyla také časovým či prostorovým predikátem toho, co existuje jako prostorový či časový subjekt, pak by nebyla *ve světě*.

Takto pojaté rozumění je nutně *něčí* rozumění: rozumí vždy individuum, jež se stalo sebou tím, že si osvojilo „apriorně utvořené“ prostředky, a podílí se nyní svými výkony na rozumějícím společenství. Rozumění je však zároveň nutně rozuměním *něčemu*: i když je to vždy já, které skutečnost uchopuje, je to vždy jen v míře, v níž se skutečnost nechá uchopit tak, aby ji bylo možné minit v druhém smyslu. V apriorních dimenzích je pak možné nacházet empirické věci, zatímco eideticky uchopené věci jsou nalezitelné v empiricky zakoušených dimenzích. Pojímám-li věc jako obecnou, má možnost vystoupit jako jedinečná; pojímám-li ji v rámci jedinečného kontextu, může se ukázat ve své obecnosti.

To, co je rozděleno naším rozuměním, se tedy spojuje v tom, jak se věc zjevuje ve světě. Formy, v nichž je obecná věc osamostatněna z jedinečné souvislosti a jedinečná souvislost prostoru a času emancipována od obecných věcí, tak docházejí spojení, jímž věci osvědčují, že *jsou*, avšak nikoli primárně ve vztahu k nám: skrze rozumění vystupují ve svých vztazích k druhým, tedy ve světě, jež tvoří a jemuž jsou vystaveny. Nárok na nosnost pojmu pro názor a názoru pro pojem vznáší sice rozumějící individuum ve svém historickém společenství, fakticky však tuto nosnost osvědčuje věc ve světě.

Věci se mohou do světa rozumění jakoby vnučovovat svým chyběním, mohou z něho jako zbytečné rovněž mizet, avšak *skutečná* je věc vždy jen jako součást světa, v němž se na ni lze spolehnout a v němž může překvapit, v němž může být s ní spjaté očekávání empiricky nenaplněno, překonáno apod. Možnost nepravdy a omylu je natolik nedílnou součástí výsady, již se nám jakožto rozumějícím dostává, že bychom mohli trochu

nadneseně říct, že „důstojnost“ člověka spočívá právě v možnosti omylu.

Zároveň je zkušenost nepravdy, jak už jsme zmínili, také důležitou pohnutkou pro zavedení konceptu korespondence. Zklamání z toho, že se věci nechovají, jak očekáváme, že nastává něco jiného, než je v jejich řádu, budí dojem, že věc „sama o sobě“ je jinak, než jsme si představovali. Ve skutečnosti však toto vymknutí se světu rozumění znamená, že z důvodů, které mohou být různé, se věc *nestává* součástí světa, a proto o ní nelze říct, že *jest*.

K uchopení skutečnosti nemusí dojít, ale kde k němu dochází, uchopujeme věci ve světě v jejich svébytnosti a nezávislosti. Tím však nemá být v žádném případě řečeno: jak jsou „o sobě“, pokud bychom tím mínili *bez rozumění*. Uchopená skutečnost existuje *jakožto nezávislá* výlučně *díky* rozumění. Zde se dotýkáme obtížného filosofického problému, který je jedním z hlavních zdrojů jak myšlenky korespondence samé, tak neřešitelných problémů odedávna s ní spjatých: tkví v tom, že nezávislost věcí je právě způsob, jak ve svém rozumění svět uchopujeme, a že je v tomto ohledu *dílem* našeho rozumění.

Věci jsou nezávislé právě a jenom jako součást světa rozumění a zakoušíme je jako *věci samy* natolik, nakolik do něho mohou vstoupit. Souvisí to s tím, že výše načrtnutý způsob rozumění je neuvažuje jednoduše ve vztahu „k nám“, nýbrž ve svébytnosti jejich *vzájemných vazeb* v rámci světa, jež tvoří. A oblast zkušenosti toho, že jsou věci nezávislé a jak samy jsou, musí vždy někdo ustavovat a udržovat rozuměním.

Jen ve světě rozuměném, tj. ve světě, v němž uchopujeme věc jako nezávislou, tj. přesahující svou povahou konkrétní danost něčemu druhému, a zároveň vázanou na to, že se může projevat jen v dimenzi druhého, lze poznávat vztahy věcí ve světě *jakožto možné*, tj. jako vztahy, v nichž se věci jako nezávislé *mohou* nalézat. V souvislostech tohoto rozumění lze proto konstruovat síť kauzálních vazeb a budovat sféru poznání jakožto sdíleného vědění o svébytné povaze věcí, které svět spolutvoří. Projevy věcí uchopovaných v jejich svébytnosti je pak možné ve *vzájemných vazbách* předvídat a podřizovat se jim jako tomu, co udržuje a mění i naše vlastní bytí.

Na druhé straně rozumění zakládá možnost užít poznanou příčinu jako prostředek k dosažení určitého cíle, tj. používat získané vědění o věcech a o jejich dimenzionálních vazbách k účelovému zacházení s nimi; tím se otevírá svět, v němž je nezávislý *člověk*, protože může svým jednáním přetvářet svět podle svých záměrů a potřeb. Jen díky rozumění nezávislým věcem ve světě můžeme v tomto světě jednat jako nezávislí aktéři, schopní účelového jednání, jímž věci ve světě záměrně měníme, udržujeme a budujeme z nich vlastní svět artefaktů.

Tato *dvojí nezávislost*, tj. nezávislost poznávaného světa a nezávislost jednjícího člověka, je tedy rub a líc téhož rozumění. Nezávislá je věc pouze pro někoho, kdo ji může jako nezávislou očekávat a na druhé straně je s to ji jako nezávislý *převzít*, ať už v její přítomnosti nebo případně absenci. Rozumění tedy věci světa *nezdvojuje*: jsme jeho prostřednictvím v nezávislém světě jako nezávislé bytosti, jímž jde o to, co se v něm změní a co bude trvat, a proto také o to, co mohou samy udržovat a co měnit.

Rozumění nám tak dává vlastně zakoušet cosi zázračného: svět, který se ukazuje sám, jakoby bez člověka, a člověka, který je v něm svoboden, jakoby bez světa. Tato nepochybná a fascinující zkušenost je, jak jsme viděli, výsledkem rozumění jednomu významu skrze druhý. Výklad této zkušenosti jako *korespondence* je však něco, pro co bychom si mohli od Kanta vypůjčit výraz „klamný úsudek rozumu“: má sice základ ve věci samé (v povaze rozumění), ale jako výklad, který staví člověka a svět proti sobě jako dvě „entity“, je to dialektický zdaj.

Svět a rozumějící já se ve své nezávislosti ustavují vždy jenom *zároveň*: jde o dva různé celkové významy rozumění, které je třeba konkrétně udržovat jeden v druhém. Nejsou to dvě věci, které bychom mohli srovnávat co do korespondence, protože se, jak už bylo řečeno, ani nekryjí, ani je nelze oddělit – jako je tomu ostatně u dvojího významu čehokoli skutečného. Nacházíme se tedy ve světě věcí samých, ale věci samy se nacházejí ve světě našeho života. (Zřejmě jediná sféra lidské sebereflexe, pro niž tato dvojznačnost není matoucí, nýbrž konstitutivní, je umění.)

Tyto dva celkové významy jsou zároveň navzájem relativně autonomní: dočasně, nebo i soustavně lze sledovat kontext jednoho z nich, např. když ve vědě sledujeme věcné souvislosti

určitého regionu „bez ohledu“ na rozumějící já, nebo když naopak sledujeme významovou souvislost něčí historie „napříč“ souvislostmi věcnými. Ani jeden z kontextů nelze však důsledně rozvíjet bez přítomnosti druhého, ve své srozumitelnosti zůstávají na sobě implicitně závislé. Kontinuita zakoušeného světa je vždy zároveň kontinuitou života v něm vedeného.

V rozumění nejde nikdy jen o pravdu, o poznání jako takové, ale ani o obstarávání ve smyslu „praktického“ zacházení, na něž bývá někdy převáděn Heideggerův pojem starosti. Rozumění je prostředím, z něhož se významové kontexty poznání a jednání vyhraňují, a pouze z něho lze proto vyjasňovat jak jejich diferenci, tak jejich neoddělitelnost. Pokud v rozumění bereme věci v jejich dimenzionálním významu (pro jiné věci i pro nás samé) a součásti dimenze ve významu věcném, běží při tom současně vždy o to, zda se nám daří chápat věcné dění v jeho významu pro nás a dávat našemu jednání význam věcný. Nahlédnutí věcných vazeb je zároveň možností je využívat nebo se jim bránit; naše schopnost do těchto souvislostí zasahovat nebo je měnit zase umožňuje je jinak poznávat. Pravda se stává tématem tam, kde rozumění selhává, kde dochází k míjení či nespojitosti významových kontextů, a odvracení nepravdy tu také nemá za následek nalezení „pravdy“, nýbrž právě jen obnovu rozumění.

Obnovováním dvojí významové souvislosti se tedy – různě zdařile – ustavuje nezávislost světa i nezávislost já. Říká-li se, že myslíme svět „v sobě samých“, znamená to proto, že mu rozumíme ze souvislosti vlastních životních dimenzí; a myslíme-li sebe „ve světě“, pak chápeme sami sebe z věcných souvislostí dimenzí světa. Je však zcela zavádějící si představovat, že máme svět „v hlavě“ nebo že se naše já vyskytuje ve světě jako izolovaná „věc“ (ve světě se ostatně nic nevyskytuje jako „izolovaná věc“).

Není rozhodující (a je také dějinně i individuálně velmi proměnlivě), jak *diferencované* rozumění je, ačkoli je to pro podobu zakoušeného světa důležité. A třebaže jsou v rozumění přístupny věci samy, nemůže v něm jít ani o to, dosáhnout jejich co nejúplnějšího poznání: vždyť žádné *skutečné* jsoučno ve světě nelze poznat vyčerpávajícím způsobem. Rozhodující je v rozumění něco

jiného: zda – a především *jak* – se nám daří svobodně existovat ve světě nezávislých věcí.

3

Vrůstáme-li do určitého řečového společenství a osvojujeme-li si tak prostředky, jak rozumět věcem ve světě, stáváme se zároveň sami sebou, tj. individuálním členem tohoto společenství. Co vypadá jako nejpřirozenější samozřejmost, ona dvojí nezávislost bytí ve světě, je ve skutečnosti neustálým náročným výkonem, protože brání jednoho významu jakožto druhého se nikdy neděje „samo“. Každé individuum se podílí na společenství (od úzce důvěrného až po obecně lidské) tím, že po dobu své vědomé existence uplatňuje nástroje rozumění, to znamená sjednocuje zkušenost světa a utváří tak životní historii, v níž zůstává samo sebou.

Do podoby zjevného světa se tedy neustále vepisuje individuální charakter těch, kdo rozumějí, v závislosti na tom, kolik světa udržují rozuměním ve svém životě a jaký svět svým rozumějším způsobem života ustavují. Ustalování nových významů, stejně jako opouštění významů vyprázdněných, je konáním, v němž se nutně projevuje individuální motivace, různá míra otevřenosti, spolehlivosti apod. To vše vtiskuje osobitý ráz společně udržovanému světu, a ze společného světa je naopak patrný styl, jímž individuum rozuměně významy spojuje, tj. kým je. Že se individuální povaha rozumění zásadně podílí právě na *sdíleném* světě, zakoušíme nejnaléhavěji, když nám navázání blízkého vztahu s druhým člověkem pootevře svět jiným způsobem (tj. ukáže nám nové významové možnosti, jak spojovat minulost a budoucnost) nebo když naopak ztrátou druhého o jeho způsob bytí ve světě přijdeme.

Ve sféře rozumění tedy na každém záleží, i když se způsob, jakým se kdo na jejím spoluutváření podílí, velmi různí svou extenzitou, intenzitou a osobitou kvalitou. Vstupujeme-li však na půdu některé z věd (nebo i na půdu filosofie či umění), vystavujeme se nároku jiného druhu. Máme v dané oblasti nalézt diferencovanější způsob, jak věcem ve světě rozumět, než jsou způsoby již zavedené, jejichž situovaného obnovování se každý

po svém denně účastníme. Hledání pravdy o něčem je oproti běžně vykonávanému rozumění cíleným začleňováním rozuměných významů do útvaru, v němž se tyto významy mohou osvětlovat navzájem. Díky tomu není pak – v případě zdaru – takto ustavený útvar ve své srozumitelnosti závislý na faktické situaci v užším slova smyslu, naopak sám svou významovou skladbou jistou exemplární situaci v rozumění zakládá, a může proto všem ostatním trvale nabízet bohatší možnosti, jak svět sdílet.

Žádné poznávání by ovšem nebylo možné, kdybychom nebyli schopni rozlišit zdařilý výsledek od výsledku lichého, tedy rozlišit pravdivost a nepravdivost. Na základě čeho tu rozlišujeme, nemůžeme-li výsledek srovnat se „skutečností samou“, abychom zjistili, zda jí odpovídá? Čím se vyznačuje pravdivé poznání nějaké věci ve světě nebo i rozumějícího člověka samého? Jako u všech podobných úloh, které nemají žádné jednoduché řešení, je snazší a spolehlivější vyjít od vymezení negativních. Jaké jsou tedy podoby *nepravdy*?

V oblasti filosofie i ostatních humanitních disciplín se jeví jako mimořádně rozšířená forma nepravdy schopnost nic neříct a zároveň dosáhnout jakési všeobecné přijatelnosti. Tato schopnost se uplatňuje v mnoha varietách: od kompilace jedné knihy z pěti jiných, přes shromažďování nepřeborného materiálu dokládajícího předem známou tezi, opakování téhož v mnoha obměnách až k duchaplně a efektně inscenovaným myšlenkám, které nejsou (ani nechtějí být) zkoušeny ve své věcné nosnosti. Při čtení takových prací zřetelně zakoušíme, že se jejich autor při psaní nic nedověděl, že se jím jeho rozumění nijak nezměnilo. Proto se nemění ani rozumění čtenářovo a hlavním znakem takového podnikání je jeho zbytečnost (kterou však není snadné rozpoznat, pokud člověk sám něco nehledá).

Hlavním zdrojem nepravdy tu tedy není prostý omyl: lze si představit, že pro moralist/k/u se sklonem ke klasifikacím by nebylo obtížné objevit za rozmanitými formami nepravdy i celé spektrum charakterových vlastností, které k jejich vzniku přispívají. Nepravda však může být založena také ve skutečném nahlédnutí, které má svůj věcný význam, ale z nějakých vnějších (a často identifikovatelných) důvodů je věc na tento význam

redukována jako jednoznačná, takže se ze samotného náhledu stává polopravda, která povahu věci zkresluje či zakrývá.

Specifickou a snad nejpozitivnější motivaci nepravdy lze spatřovat též v upřímné (a pochopitelné) touze dospět k rozhodujícímu řešení, jež by mohlo být veškerým dalším zkoumáním už jen dokládáno a upřesňováno. Taková rozhodnutí nás mohou odkazovat k pravdě jako skrytému zdroji, předmětně nikdy neuchopitelnému, nebo pravdu naopak chápat jako vlastně všudypřítomnou, protože vše záleží jen na tom, aby byla přijatelně „udělána“, apod. I když směřují do různých stran, je principiálním rozhodnutím podobného typu společné, že odvracejí – ať už nechtěně či záměrně – pozornost od povahy jednotlivého výkonu poznání a od zhodnocení jeho pravosti.

Je to nepochybně vázanost pravdy na individuální výkon, která znesnadňuje jak (vy)nalezení pravdy samé, tak porozumění tomu, co se při něm vlastně děje. Jelikož pravdu musí odkrýt vždy někdo, zůstává úsilí o ni neustále ohroženo jeho selháním. Obecná rozhodnutí ohledně pravdy lze chápat i jako opatření, jak takovému selhávání zabránit: výkon pravdy má být proto podřízen něčemu vnějšímu (např. objektivní realitě) nebo naopak zcela vnitřnímu (dění pravdy samé) nebo se jeho těžiště přesune do sítě sociálních vazeb, kde rozdíl mezi pravdou a nepravdou na úrovni individuálního výkonu ztrácí význam.

Místem pravdy nalézané pro společenství však může být právě individuální výkon, pokud si připustíme, že je pro něj určující právě možnost selhání. Vezmeme-li v úvahu výchozí neadekvaci prostředků našeho rozumění, je nasnadě, že názor nám poskytuje faktickou rozmanitost i bez smyslu, zatímco v pojmu disponujeme smyslem, jenž se nemusí dávat v rámci faktické rozmanitosti. Kvůli tomu se často neorientujeme či mýlíme, ale díky tomu se také daná fakta mohou za určitých okolností „složit“ do nového smyslu a tento smysl může nově osvětlit pole faktů. Jestliže smysl dovolí vidět nově (nebo i nová) fakta a jestliže fakta zviditelní nový smysl, dochází k *obnově* struktury, jíž vidíme „něco jako něco“, totiž věc ve světě. Skutečnost, že se v rozumění názorná danost a smysl nikdy jenom nekryjí, že jejich vztah zůstává v určitém ohledu vždy inkongruentní, vyžaduje

tudíž nutně individuální výkon rozumění a také pro něj otevírá prostor.

K tomu, aby v rozmanitosti *vyvstal* jednotící smysl, který je zároveň prvkem rozmanitosti z hlediska jiné jednoty, je ve sféře poznávání zapotřebí někoho, kdo *nerozumí* a kdo má zároveň odvahu hledat smysl v materii, jež ho ještě nedává, nebo odhodlání udržovat smysl tam, kde se ještě neukazuje. Dalo by se říct, že se věc ustaví jako svébytná tehdy, když se rozdílnost a svár významů, které nám toto úsilí zprostředkuje, objeví zároveň jako jejich nerozdělitelná spjatost. Vystává-li v rozmanitosti smysl a diferencuje-li se díky smyslu rozmanitost, a to tak, že se mezi tímto dvojím dějstvím ustaví vazba, v níž lze rozumět jednomu z druhého, v níž lze mezi nimi „přecházet“, tj. mínit druhým významem první a vice versa, a to sdíleným, v různé míře závazným způsobem, pak se objevila ve světě věc, která ho rozšiřuje, díky níž toho zakoušíme víc. A takto objevená věc ve světě umožňuje nejen víc *vidět*: dovoluje-li brát jeden význam *jakožto* druhý, pak tím komukoli umožňuje prostřednictvím této věci ve zjevném světě také *být*.

* * *

Snažíme-li se porozumět pravdě ze zkušenosti, již s ní někdo konkrétně činí, stěží nám bude připadat, že jde o oslovení pravdou samou nebo o konstruování podle určitých pravidel. Možná bychom však mohli sledovat, jak někdo tápavě podřizuje věcné souvislosti možnostem své zkušenosti a zároveň dokáže svou zkušenost dávat do služeb souvislostí věcných. Pokud se mu jeho podnik zdaří, dostanou osobně nalézané významové vazby svou vlastní soudržnost, objeví se v nich svébytný smysl. Dojde tedy k transformaci toho, co poznávající ze sebe a za sebe *dělá*, v autonomní významovou strukturu a v proměně jeho rozumění vystoupí věc sama, zjevná pro všechny, kdo jsou ochotni a schopni rozumět.

Naše pozornost by se tedy měla zaměřit na to, zda se díky vynaloženému úsilí v ustavené věci nově propojil již rozuměný svět, zda došlo k události, jež má jakožto individuální stejně daleko k pouhé jedinečnosti něčeho soukromého jako k obecnosti toho, co je sdíleno předem. Nejvíc pravdy se nejspíš odkrývá tam, kde

do ní člověk investoval nejvíc sebe sama, kde je nejosobnější, a kde přesto došlo k oné proměně ve svébytný význam, zjevný i ostatním. Proto nemůžeme nacházet pravdu „vůbec“, ale můžeme se s ní setkávat tam, kde se individuální nasazení proměnilo ve věc *samu*: ta sice svého původce nemusí zapírat, ale ke své existenci ho nepotřebuje.

Ustavení věci ve světě není tedy nalezením něčeho jednoduše už hotového, přestože tento dojem neodbytně a nutně vzniká. Důležitým znakem věci objevivší se díky poznání ve světě totiž je, že tu je „odkáziva“ a že se rozumí „sama sebou“. Ve své zjevující potenci není věc ve světě vázána na aktivity a historii svého ustavení, byť zpravidla osvětluje a vysvětluje, v čem byly předchozí pokusy o její uchopení parciální či mylné. Poznání tedy ústí v ustálení věci, která obohatí svět rozumění, naše možnosti brát v něm něco jako něco, jednat i poznávat něco dalšího. Jinými slovy: pravdivě ustavenou věc lze obývat, lze skrze ni být ve světě.

Když díky individuálnímu výkonu vyvstane takto věc sama, může tím poznávající sice dojít jakéhosi osobního naplnění, ale protože ho věc vystupující ve světě rozumění již nepotřebuje, osoba jejího původce většinou mizí. Jako by tomu bylo tak, že když se ustavení věci nezdaří, ukáže se tím něco o původci, zatímco když se zdaří, ukáže se prostě jen věc sama. I když při jejím hledání užíváme nejrůznější prostředky a podpěry na její posílení, pokud se pravda vskutku objeví, nese ona nás. Na záměrné konstrukci bývá obvykle vidět, že ji někdo udělal a také *proč*, ale u objevené pravdy tomu tak zpravidla není, jelikož se v ní smysl vynaložených prostředků změnil. Protože má pravda takto „událostní“ povahu, je vždy znakem jen sebe samé, není pro ni žádné vnější měřítko a její objevení bývá překvapivé a vlastně „nezasloužené“.

Taková pravda nic neuzavírá a nečiní definitivním: činí svět právě jen srozumitelným. Jakožto ustavená prochází pravda vývojem od novosti, kdy překvapuje svou samo-zřejmostí, až ke vžitosti, díky níž se může stát opravdu samozřejmou. V každém případě však mění podmínky, za nichž se stala pravdou, a není proto „universální“ ani nadčasová. Delší obývání pravdy otevírá citlivá a problematická místa, někdy i v ní samé, a ukazuje nové

nesrovnalosti. Nelze se jí proto pouze držet, je třeba ji obnovovat – a někdy i opouštět.

I když se tedy v poznání ukazuje věc *sama*, nelze její pravdu oddělit od možné či aktuální problematičnosti. Ve své dějinnosti zůstává pravda jen uchováváním křehké kontinuity srozumitelného světa, není žádným projevem ducha krácejícího dějinami: nejenže jsme při jejím hledání stále zpola na scestí, ale ani tam, kde v proměně rozumění opravdu vyvstane, nepřipravuje se tím další nutný krok na cestě k jejímu plnému odhalení, nýbrž jen její možné zpochybnění. A je opět na někom poznávajícím, aby našel místo, kde se samozřejmě vyprázdnilo, kde je třeba se ptát a vystavit se tak nároku, z něhož může pravda případně opět vzejít.

Právě typ osobního vkladu dává různým oblastem poznání jejich charakter, činí je více nebo naopak méně závislémi na okamžicích vyvstání svébytného smyslu. Rozsáhlé oblasti výzkumu mohou mít takřka výlučně deskriptivní charakter, být věnovány sběru dat, která se do podoby nového smyslu dlouho neskládají a možná nikdy nesloží. Přesto i tudy probíhá hranice, která odlišuje vyhlížení smyslu, jehož by se tato data mohla stát součástí, od činnosti pouze mechanické nebo způsobu obživy. Přírodovědecký výzkum jako takový se dnes odehrává formou kolektivní práce na úkolech, které jednotlivec už nepřehlédne, ale přesto zůstává, jak říká Bedřich Velický, „fraktální“, to znamená, že velké či převratné změny smyslu jsou v něm nemyslitelné bez drobných posunů v rozumění na individuální úrovni.

I když v oblasti poznání spojujeme vlastní jména s určitými výkony jen zřídka, vyjadřuje to nakonec povědomí o tom, že jsou to právě individuální výkony, jimž vděčíme za šíří a artikulovanost poznání světa. Sám svět rozumění je v té podobě, v jaké ho obýváme a dále utváříme, dílem těch, kteří se na jeho ustavování již podíleli svou rozumějící existencí, ne nepodobně tomu, jako je prostředí našeho života dílem nedohledné a přerývané kontinuity živých bytostí, které je postupně tvořily.

* * *

Jakožto obecně uchopená je věc ve světě rozumění a priori vztahena k dimenzi jedinečného, v níž je vystavena jiným, vůči

jejichž působení osvědčuje svou povahu. Co se může v této dimenzi empiricky objevit, musí však moci být uchopeno také pojmem jako v sobě identické, a tedy jako věc, jež je a priori schopna být v druhém smyslu jedinečnou součástí dimenze něčeho jiného. Uchopování jednoho jako druhého, tedy uchopování v druhém smyslu, jež vykonává rozumějící individuum, je proto neoddelitelné od ideality prostředků, jejichž prostřednictvím ke zkušenosti dochází. Ve sféře soustavně budovaného poznání se to projevuje tím, že existuje celá škála úrovní, v nichž může poznávající věcnou jednotu hledat a ustavovat: počínaje propojováním toho, co je maximálně vykazatelné apriorními prostředky (a v tomto smyslu jisté a universální), a konče formami jednoty, v nichž hraje podstatnou roli právě individualita poznávaného. Má-li však jít o poznání, musí být pokaždé dosaženo určitého typu *věcnosti*.

Od různé výrazného zaměření na obecnou vykazatelnost se tak odvíjí specifická vědních oborů a jejich metod. Škála věd i ostatních forem poznání a reflexe se rozvrstňuje podle toho, jak daleko každá z nich může, nebo naopak nemůže postupovat směrem k formulaci jednoznačných vztahů. Na jednom pólu se nalézají vědy, které rozvíjejí čistě apriorní prostředky poznání, jako je matematika či formální logika. Experimentální fyzika, jež zkoumá existenci ve světě jako spojení prostoru a času, nakolik je zachytitelné ve vzájemných relacích hmotnosti (energie) a pohybu, nahlíží přírodu *sub specie* matematických struktur, nechává se vést vzorem poznání apriorního a identifikuje ty aspekty, které lze tímto způsobem zformulovat co nejjednoznačněji. Nakolik se to daří, je realita sama matematické povahy.

Matematika se stává ideálem přírodovědného poznání v určitém ohledu nutně: operuje totiž ve sféře, v níž mají poznatky formu *obratitelných* vztahů, jejichž alfou i omegou je rovnice. Fyzika se obírá procesy *opakovatelnými*, které potřebuje kvantifikovat tak, aby bylo možné jejich průběh vypočítat z vlastností zúčastněných elementů a naopak – vlastností účastníků procesu z jeho průběhu. V optimálním případě se tak daří uchopit dvojí význam věci ve striktně ekvivalentním vztahu, díky němuž je tato relace platná pro vše, co do ní může vstoupit, a pro každého badatele identicky.

Úkolem exaktního poznání je tedy dosáhnout toho, aby se významy obousměrně kryly, aby tvořily vztah plné kongruence. Dvoznačnost reality zůstává ve fyzikálních rovnicích v podobě konstant, díky nimž může být daná relace vyjádřena tak, že není třeba věci, které se na ní podílejí, tematizovat jinak než z tohoto vztahu samého. Věc ve světě je zde uchopena jako instance vztahu, který vyjadřuje funkcionální závislost, jež má v dosahu své působnosti universální platnost, třebaže ve vztahu ke konkrétnímu jsoucnu zůstává velmi parciální. Díky vydělení a formalizaci této relace získává exaktní poznání obecně věcnou strukturaci zkušenosti, jejíž epistemický i technický záběr je neomezený.

Jelikož je v matematizovaném poznání věc *ekvivalentní* podílu na dimenzích, jichž se účastní, je její poznání *jisté*. Jsoucno, které je ve světě rozumění skutečné, lze v určitém ohledu těmito prostředky vyjádřit, a zákonům ekvivalence proto vskutku podléhá, avšak zároveň v nich pak není nositelem věcného ani osobního smyslu. Bereme-li na určité úrovni jsoucno jako průsečík obecných relací, je proto důležité si uvědomovat, jakou operaci provádíme, a neztotožňovat tyto vztahy se skutečností *tout court*. Čím jednoznačnějších relací se v daném izolovaném kontextu dobíráme, tím problematičtější může být jejich užití při uchopování konkrétní skutečnosti: jejich zpětná aplikace na jednotlivé jsoucno ve světě představuje samostatný a obtížný problém.

Matematicky formulované vztahy tak sice jsou platnými konstituenty rozuměné reality a je možné je aplikovat universálně, ale mohou také relativně snadno mít specifickou povahu zkoumaného předmětu. Tyto metody se totiž při ustavování skutečnosti samé ubírají takřkajíc jen *jedním* směrem – právě jen tím, jímž se skutečnost daří jednoznačně vyjádřit ekvivalencí apriorně platných prvků rozumění.

* * *

Pokud jde o neživou přírodu, je věc ve světě natolik výslednicí sil, které ji konstituují, že se zdá bez dalšího možné jsoucno samo na relace těchto sil převést a chápat je jen jako jejich funkci. Avšak i v neživé přírodě je vše skutečné zároveň bytostně jsoucnem, které se udržuje ve světě jako *individuum*, koncentruje

v sobě vše, čeho je ve světě součástí a čemu je vystaveno, a je ve spojování těchto dimenzí nezastupitelné. Proto se skutečných věcí ve světě dobíráme i opačným směrem, zkušeností s jejich individuálním bytím.

Čím význačněji se na existenci věci podílí výkon jejího bytí v rámci historie, jejíž je součástí, tím obtížněji lze její bytí ve světě převést na funkci v jednoznačně určených relacích a tím hůře se na ně takto zavedené relace uplatňují, aniž dojde k deformaci či zmizení tematizované věci jako takové.

Postup k poznání ustavenému co nejdůsledněji prostředky apriorními není tedy postup ke skutečnosti jako takové: k realitě se můžeme a *musíme* blížit i druhým směrem. Nejen prostřednictvím poznání, jež toho může úzkým, formalizovaným způsobem osvětlovat nesmírně mnoho, ale i prostřednictvím poznání, jež osvětluje relativně málo, ale způsobem potenciálně velmi hlubokým. Čím víc se při tom skutečnosti jedním směrem blížíme, tím víc se jí v druhém směru vzdalujeme. V prvním směru můžeme snad svůj předmět co nejlépe poznat a co neúčinněji zvládnout, ale v druhém směru můžeme skrze něj být ve světě a také se od něho poučit o tom, co „být ve světě“ může všechno znamenat.

Vztah ke skutečnosti jakožto individuální, jehož nejvyhraněnější podobou je vztah k druhému člověku, není žádnou tajuplnou „empatií“. Vztahujeme se tu ke jsoucnu, jež není zákonitostem vztahů, v nichž vystupuje, jenom podřízeno jako jejich nahodilá instance, nýbrž je také jejich svébytným nositelem a spolutvůrcem. Již pochopení živých bytostí se neobejde bez stálého zřetele k druhově specifickému způsobu, jímž se samy ve světě udržují: smysl organismu není pochopitelný bez toho, že je mnoha dějům účelem a zároveň slouží mnoha jiným jako prostředek. Když biologové poznávají organismy v jejich vývoji a vzájemných vazbách, je implicitním horizontem tohoto zkoumání otázka, co znamená být ve světě živou bytostí.

Ve vědách o člověku je provázanost individua se světem, v němž existuje, ještě mnohem těsnější. Proto je při poznávání člověka nutné jeho projevy interpretovat, tj. chápat je jako projevy individuálně rozumějící bytosti, která ve světě poznává prostředky a svobodně si vytyčuje účely. Interpretace se v této oblasti nakonec vždy týká povahy rozumějícího bytí ve

světě a ponor poznání tu závisí především na tom, nakolik se interpretovi prostřednictvím vykládaného jevu či artefaktu daří v sobě nalézt a pro druhé vyjádřit rozpory, v nichž toto bytí drží pohromadě.

Všechny typy poznání jsou tedy vposled závislé na individuálním výkonu (vy)nalezení pravdy, ale významně se liší šíří nebo hloubkou svého záběru. Přesto je každé z oblastí poznání vlastní její specifická podoba věčnosti a každá také musí při uchopování věci, o niž v ní běží, uplatňovat svou vlastní přísnost.

Pokus chápat pravdu poznání nikoli z korespondence mezi „vědomím“ a „vnější realitou“, nýbrž z povahy rozumění jakožto formy lidského bytí ve světě si v první řadě klade za cíl osvětlit původ představy adekvace a snad i naznačit cestu z některých jejích aporií. Ale existuje i cíl vzdálenější: protože se na lidském rozumění tak nepřehlédnutelně ukazuje provázanost individua a světa, v němž existuje, lze tu hledat i vodítko k pochopení toho, proč mezi rozumějícím bytím a jinými způsoby bytí ve světě existuje nejen zásadní předěl, nýbrž i podstatná souvislost.

Jmenný rejstřík

(V rejstříku nejsou zahrnuta jména vydavatelů, překladatelů a literárních postav.)

- Aristotelés 12, 37, 43, 45, 46, 61, 62, 85–90, 92, 100–102, 105, 109–111, 113, 133, 134, 138
Bergson, Henri 7, 15–32, 38, 113, 117, 121
Brentano, Franz 117
Broad, Charlie Dunbar 117
Conrad-Martiusová, Hedwig 117
Dilthey, Wilhelm 34
Fink, Eugen 59, 60, 126, 127
Gadamer, Hans-Georg 142
Goethe, Johann Wolfgang von 34
Havel, Ivan M. 68, 69
Heidegger, Martin 11–13, 34, 43–45, 50–52, 55, 57, 59–61, 66, 67, 85–91, 108–112, 114, 117, 120, 122, 125, 126, 129, 146
Hejdánek, Ladislav 12, 122–124
Husserl, Edmund 43, 44, 47, 50, 58, 59, 65, 66, 73, 74, 76, 98, 117, 121
Chapman, Tobias 113
Chvatík, Ivan 97
Jacoby, Günther 117
James, William 98, 117, 121
Kant, Immanuel 98–100, 103, 136, 137, 145
Mauthner, Fritz 103
McTaggart, John Ellis 112, 117
Merleau-Ponty, Maurice, 8, 11, 33, 35–42, 45, 48
Minkowski, Hermann 28
Ortega y Gasset, José 34, 35
Parmenidés 79, 85, 133, 136
Patočka, Jan 11–13, 43–66, 76, 116–129
Platón 9, 13, 79–85, 87, 89, 90, 92–95, 100–102, 133, 134, 136
Rezek, Petr 57
Richter, Václav 128
Ryle, Gilbert 113
Sartre, Jean-Paul 91
Smart, John Jamieson Carswell 113
Sókratés 13
Velický, Bedřich 152
Whitehead, Alfred North 117
Wittgenstein, Ludwig 139