

Omyly o pravdě

Jiří Fuchs

in: Kritické úvahy III, Praha: Krystal OP, 1996, p. 18–25

in: Kritické úvahy III, Praha: Krystal OP, 1996, str. 18–25

◆ článek, česky, vznik neuveden,

◆ article, Czech, origin n.a.,

Jiří Fuchs: Omyly o pravdě [1996]

Systematické filosofické zpracování tématu pravdy by mělo začít noetickým zkoumáním, které snad v šťastném rozuzlení potvrdí, že pravda je skutečně hodnotou našeho myšlení. Neboť jen odtud lze logicky odvíjet celou řadu závažných a přitom kriticky ověřených poznatků o pravdě. Záběr tohoto článku však bude skromnější. Nebudeme ho přetěžovat noetickými reflexemi o hodnotě poznání, které patří ve filosofii k nejobtížnějším. Spokojíme se zde s tím, že poukážeme na některé rozšířené omyly o pravdě, které se u nás etablovaly se samozřejmostí, u filosofů až překvapující. Jako by jejich novost automaticky znamenala větší poučenost, a tím i přesvědčivost.

V logice (*J. Fuchs, Filosofická logika* 6. 4. 3.) byly kritizovány některé představy analytických filosofů o pravdě. Nyní se podíváme k jejich soudobým protinožcům, existencialistům. Přitom si z noetiky vypůjčíme předpoklad, který implicitně a bohužel většinou jen implicitně užívají všichni filosofové – i existencialisté. Že totiž pro své výklady nárokují pravdu v realistickém, korespondenčním smyslu. To znamená, že výsledky svých reflexí předkládají jako pravdivé soudy, jimiž v určitých aspektech vyjadřují to, co zkoumají, a sice tak, jak to skutečně samo o sobě je. Žádný filosof zajisté nepředkládá své teze jako subjektivně zkreslující výpovědi o zkoumaných objektech; netvrdí, že jimi poznává objekty, jen jak se mu jeví.

Tento realistický předpoklad tedy občas přiložíme jako měřítko k některým výpovědím existencialistů o pravdě, abychom zjistili, jestli se s ním shodují. V případě, že tomu tak nebude, odmítneme tyto výpovědi jako mylné.

1. Heideggerovy nesnáze s pravdou

Ve spisku *O pravdě a bytí* pojednává Heidegger o pravdě svým obvyklým způsobem. Nejprve kritizuje tradiční pojetí a pak přichází se svými objevy. Zaměříme se hlavně na spor o tradiční pojetí pravdy. Neboť v něm je ve hře i zmíněný realistický předpoklad, jehož reflexe mají ve filosofii značný význam. [19] Naproti tomu Heideggerovy objevy jsou, jak známo, neseny značnou libovolností – obvykle z ničeho neplynou –, takže si nemohou činit nárok na skutečně filosofickou přijatelnost. Nedostatečnost jejich založení proto jen naznačíme.

Klasické vyjádření pravdy jako shody poznání se skutečností se zhruba kryje s předfilosofickým přesvědčením běžného myšlení, a tak snadno podléhá různým zjednodušením a trivializacím. Proto si moderní myslitelé jeho odmítáním občas zjednávají dojem kritičnosti. Nebude to však tak snadné, neboť v zanedbávané noetické perspektivě se ukazuje, že ona shoda poznání se skutečností definuje právě tu dokonalost poznání (tzv. logickou pravdu), kterou každý filosof ve svých předkládaných tezích nutně předpokládá. Údajně překonávaná klasická definice pravdy tedy splývá s oním realistickým předpokladem, bez něhož se filosof prostě neobejde.

Z metodického hlediska je takto zřejmé, jak osvobozující by bylo, kdyby se diskusi o definici pravdy, o tom, jak rozumět oné shodě a způsobu její realizace, předradila otázka o povinných podmínkách filosofického zkoumání. Kdyby se problematika pravdy začala klást a řešit noeticky, byli bychom ušetřeni nekonečných diskusí, utápějících se v pseudoproblémech.

Heidegger ve své úvaze noetický rozměr tématu pravdy vypouští a v reflexi tradičního pojetí klade rovnou problém shody. V pravdivém soudu „tato mince je kulatá“ jde prý podle tradice o shodu výpovědi s věcí (str. 21). Jak se ale mohou tak nestejná jsoucna shodovat?

Výpověď by se musela stát mincí, což je nemožné. Tato Heideggerova vstupní problematizace se může rozvíjet dvěma směry. Buď odstraňuje povrchní představy a vede k hlubšímu pochopení toho, v jakém smyslu je pravda shodou, nebo rovnou míří k negaci korespondenčního pojetí. K negaci se uvedeným zpochybněním shody nechají unášet „radikálnější“, tj. méně prozíraví filosofové (např. Hejdánek, jak dále uvidíme). Noetik jim okamžitě připomene, že svou negaci vyvozují z premisy „věta není mince“, v níž korespondenci neprominutelně postulují – i když dost dobře nevědí jak.

Heidegger je zde naštěstí opatrnější. Spoléhá na „objektivistický instinkt“ a pochybností si jen připravuje terén. Objevuje otevřený postoj vztahování jako podmínku shody – pravdy, povyšuje ho na bytostné určení pravdy a uzavírá, že navzdory tradičnímu přesvědčení pravda původně nesídlí ve větě; výpověď prý není jejím jediným místem (s. 23–25). A poněvadž otevřený postoj vztahování je prý založen na svobodě, je svoboda bytostným určením pravdy (s. 29).

V tomto splétání pravdy se svobodou už nebudeme Heideggera sledovat, je filosoficky nezajímavé. Je nutno mu však oponovat, pokud jde o realizaci pravdy. Musíme trvat na tom, že dokonalost našeho poznání, která spočívá v jeho shodě s realitou, se uskutečňuje výlučně v soudu. Aby to bylo zřejmé, musíme objasnit, jak vlastně máme oně shodě rozumět. [20]

Heidegger spatřuje shodu zcela samozřejmě mezi větou či soudem a věcí. Toto chápání korespondenční koncepce pravdy je sice velice rozšířené, ale není správné, odporuje jejímu smyslu. Kdyby totiž pravda spočívala ve shodě soudu s věcí, jak si to běžně představujeme, nebyla by už námi poznatelná. Neboť soud by byl jen jedním členem shodného vztahu, neobsahoval by shodu, a pak by v něm shoda nebyla poznána. K poznání shody by bylo třeba nové reflexe a nového soudu. Ale tento nový soud je na tom principiálně stejně, zase by byl jen členem shodného vztahu, takže k poznání jeho pravdivosti by byl třeba další soud – do nekonečna. Každý soud by tedy odkazoval v poznávání své hodnoty k jinému soudu. Znázorněme to.

Pravda soudu „Petr je člověk“ (soud 1) spočívá podle Heideggerovy interpretace ve shodě tohoto soudu s reálným jedincem – Petrem. Není tedy v tomto soudu obsažena – poznána. Poznání pravdy tohoto soudu vyžaduje poznání shodného vztahu mezi Petrem a soudem 1. To však není v možnosti soudu 1, neboť žádný soud neobsahuje speciální reflexi sebe samého, která by byla za daných poměrů nutná; musí se tu totiž porovnat soud 1 s Petrem, aby se ukázala jejich shoda. Musí tedy nastoupit soud 2: „vztah soudu 1 s Petrem je shodou“. Soud 2 tedy poznal shodu 1. Jak se to však má s pravdou soudu 2, se shodou 2? Spočívá prý ve shodě soudu 2 s „věcí“, tj. se shodou 1. Tato shoda 2 však zase není podle sledované interpretace obsažena v soudu 2. K jejímu poznání bude potřeba soud 3 – zase uzavřený ve své pravdě... do nekonečna. Tento výklad tradiční korespondenční koncepce tedy znemožňuje poznání pravdy, což je noeticky neúnosné. Kdyby byl jedině možný, bezpečně by korespondenční pojetí falzifikoval. V Heideggerově interpretaci kritizované tradice tedy došlo k zajímavé kolizi: Heidegger se snaží vysvobodit pravdu z tradičního zakletí v soudech (on totiž bytostně nesnáší logiku) a vymýšlí pro ni nové prostředí. Přitom mu uniká, že už ji ze soudu vyhnal samotnou interpretací ve smyslu shody soudu s věcí. Heidegger nevidí neslučitelnost tvrzení „pravda je shoda soudu s věcí“ s tvrzením „pravda se uskutečňuje v soudu“. Svou interpretací pravdy tedy vnáší do tradiční pozice rozpor. Kdyby mu šlo jen o snížení významu soudů, mohl

přestat na této sice triviální, leč uznávané interpretaci shody. Jak tedy máme chápat korespondenční teorii a uchránit tradiční pojetí pravdy před rozparem?

O pravdě jako kvalitě poznání mluvíme v souvislosti se soudy a jejich výrazy – větami. Proč je určitý soud pravdivý a jiný mylný?

Nikoli proto, že se jako celek shoduje či neshoduje s objektem, jak nám vnucuje snadná, leč povrchní představa, nýbrž proto, že vztahení predikátu odpovídá nebo neodpovídá stavu subjektu. Kde je ale tady shoda poznání s věcí? Dnešní, nominalismem ovlivnění myslitelé sice nejsou ochotni v soudu vidět nic víc než spojení dvou termínů, ale noetické uvědomění by je rychle [21] poučilo, že své predikáty vztahují k reálným objektům – že vypovídají o nich, nikoli jen o svých pojmech.

Tak tedy v soudu „Petr je člověk“ je subjektem reálný jedinec, neboť pojem primárně zpřítomňuje věc (je *signum quo*, nikoli *quod*) – to je noetický důsledek povinné objektivní myšlení. Vulgární představa shody klade proti sobě soud a věc, příp. pojem a věc či vjem a věc a chápe shodu jako podobnost poznatkového obsahu s věcí. Ale noeticky fundovaný výklad shody ji klade do vztahení predikátu, který reprezentuje naše poznání věci, k subjektu soudu. A nejde tu o podobnost predikátu subjektu, neboť pravdivé jsou i záporné soudy. V nich se predikát subjektu nepodobá (Petr není ryba), a přesto se realizuje shoda – pravda. Pravda jako dokonalost poznání tedy spočívá ve shodném vztahení predikátu k subjektu, kde se respektuje, čím subjekt je, příp. co má, a realizuje se vlastně a hlavně v kategorickém soudu.

Aby se tedy mohly řešit otázky, jak a kde se realizuje shoda poznání se skutečností, je třeba širší záběr tématu, než jak je tomu u Heideggera.

Zmíňme se nakonec krátce o Heideggerově postupu ke svobodě jako bytostnému určení pravdy. Víme, že se u Heideggera s bytostnými určeními roztrhl pytel. Takřka každý jeho objev je hned pasován na nějaké bytostné určení. Zde má být spojovacím článkem otevřený postoj vztahování – také prý bytostné určení pravdy. Heidegger objevuje, že tento postoj umožňuje shodu – pravdu, je její podmínkou. Připusťme to (jde ostatně o jiný termín pro klasickou aktivní potenci). Ale jak transformovat nutnou podmínku beze všeho v bytostné určení, to zůstává vyhrazeno kouzlům heideggerovského myšlení.

Voda je nutná pro vegetativní život. Je proto vegetativní život vodou? Otevřený postoj je však od nynějška bytostným určením pravdy a „tím odpadá tradované přiřčení pravdy výpovědi“, dovozuje Heidegger; snadná kritika. A také levně získaná půda dalších objevů – bytostných určení. Heidegger má jistě svobodu vztahovat termín „pravda“ na cokoli. Jen přitom zůstává otázka, zda ještě mluví o tom, z čeho v diskusi s tradicí vyšel – o shodě jako kvalitě našeho poznání. To si musí zodpovědět ti, kdo se cítí osloveni podnětnými úvahami M. Heideggera o pravdě.

2. Heideggerovské variace u L. Hejdánka

V článku „Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady“ (*Reflexe 90/1*) uplatňuje Hejdánek heideggerovské schéma: odmítnutí tradice a naléhavé volání po nových dimenzích myšlení. Také způsob filosofování je zcela heideggerovský. Hejdánek klade své vize nepředmětného myšlení a nepředmětné skutečnosti s nenucenou samozřejmostí, jako by se jejich smysluplnost a filosofická oprávněnost rozuměly samy sebou. Zde si ale všimneme jen jeho popírání klasické koncepce pravdy. Filosofie se prý už jednou musí rozejít s tou tradi[22]cí,

kteřá kladla nepřekonatelné překážky pochopení vztahu filosofie k pravdě. Tzv. adekváční pojetí se prý fatálně mýjí s pochopením povahy pravdy a před přísnější kritikou neobstojí.

Na čem Hejdánek své razantní odsudky zakládá? Adekváční teorie pravdy jako shody výpovědi se skutečností prý upadá do nepřekonatelných obtíží. Obvykle prý totiž nesrovnáváme výpověď se skutečností, nýbrž pouze s jinou výpovědí. A ozvěna Heideggera: výpověď se skutečnosti v ničem pro pravdu relevantním nepodobá.

Toto má být ona přísnější kritika? První podmínkou kritiky, která pravdivě identifikuje nějaký omyl, je adekvátní interpretace, pochopení kritizované myšlenky. Hejdánek se však k tradiční koncepci pravdy nepromyslel a opakuje heideggerovské nepochopení ve smyslu shody výroku se skutečností. Víme už, že toto dekadentní pojmání skutečně vede k potížím, i když jinak a k jiným, než o jakých mluví Hejdánek. Viděli jsme však, že to je jen pokleslá, vulgarizovaná představa shody, nikoli autentická nauka tradice o pravdě. A poněvadž následné Hejdánkovo odůvodnění, podle něhož srovnáváme výpověď s výpovědí (ne se skutečností), zcela závisí na této heideggerovské dezinterpretaci, nemuseli bychom se takovou kritikou dále zabývat. Unikl jí totiž předmět. Kritika, která klouže po povrchu a neproniká k pravému smyslu kritizované myšlenky, není výrazem přísného, nýbrž spíše zmateného myšlení.

Ale i mimo přerušenu souvislost kritiky a kritizovaného stojí za povšimnutí, kam až je Hejdánek v revolučním zaujetí ochoten zajít. Heidegger si ve zmíněné úvaze počínal obezřetněji, nepopíral shodu vůbec, nešel do otevřeného konfliktu s objektivitou myšlení. Hejdánek však radikalitou svého učitele překonává. Korespondenční pojetí překáží jeho objevům, a tak se nerozpakuje proti němu argumentovat z pozic krajního subjektivismu. O skutečnosti prý víme jen poznáním. Abychom ho však mohli porovnat se skutečností, museli bychom se prý sami ze sebe vysvléci, museli bychom k ní přistoupit bez nás samotných.

Hejdánek tedy nejenže odmítá autentickou shodu, kterou v každé své výpovědi, již předkládá jako platnou, postuluje, což je protismyslné. On se dokonce ad hoc staví za subjektivistickou představu, podle níž poznání svou povahou brání v přístupu k realitě, přičemž si samozřejmě uděluje dispens. A to jen proto, aby nám pak prozradil, že pravda je právě světlo (nic rozumnějšího o ní neřekl) a mohl tak trvat na umanuté nepředmětnosti. Připomeňme tedy Hejdánkovi stručně rozpory jeho vstupní „kritické“ reflexe pravdy, jimiž předznamenal celou svou úvahu.

Když Hejdánek tvrdí, že bez dívání nevíme, jak něco vypadá, aby odtud vyvodil subjektivistický závěr, pak mimo jiné předpokládá pravdu soudu „lidé vidí“, a tedy i pravdivost soudů „Petr vidí“, „Pavel vidí“ atd. Že by tu nebyla [23] žádná shoda a pro pravdu důležitá podobnost? Hejdánek jistě predikuje o reálném Petrovi, nemyslí zajisté, že jeho pojem Petra je vidoucí. Skutečnost tu tedy je naším poznáním zachycena. Dále Hejdánek jistě myslí, že obsah predikátu pravdivého kladného soudu Petrovi skutečně patří. Nemyslí za uznaných okolností, že je tomu tak, že Petr nevidí. Co to znamená? Nic jiného než to, že Hejdánkuv predikát „vidoucí“ vyjadřuje to, co reálný Petr skutečně má – reálný akt vidění. Obsah predikátu „vidění“ se tedy podobá Hejdánkem poznanému aktu vidění a jeho pozitivní vztahení, jako akt poznání, se shoduje s reálným Petrem, odpovídá mu. Popřít takto chápanou shodu poznání s realitou či objektivitu predikátů by znamenalo zrušit možnost pravdy našich soudů. Tuto možnost však nevyhnutelně postuluje i Hejdánek – jenom jejím podmínkám nerozumí; jeho popírání je tedy nerozumné, protože je rozporné.

Podobně Hejdánek neví, co říká, když tvrdí neporovnatelnost poznání se skutečností. Sám totiž přitom bezpečně porovnává svou reflexi se skutečností lidských poznávacích aktů, když předpokládá, že tato jeho reflexe pravdivě vyjadřuje lidské poznání a jeho chabé možnosti dostat se k realitě. Potíže, které Hejdánek imputuje tradičnímu pojetí pravdy, jsou skeptické potíže začátečníků, s nimiž si patrně Hejdánek dodnes neví rady, když je argumentačně vytěžil, aby do nich vzápětí zabředl. Hejdánek se tedy pustil do likvidace adekvátní teorie tak vehementně, až se sám vyvrátil. Po takovém výkonu už nejsme moc ochotni brát jeho dramatické výzvy k „radikální restrukturační a fundamentální rekonstrukci pojmového myšlení“ vážně.

Tutéž ochotu ztrácíme, když slyšíme jeho chvalozpěv na oddanost a lásku k pravdě, které se prý projevují tím, že si necháme své filosofické myšlenky zpochybnit (str. 8). Jak to myslí, předvedl Hejdánek v polemice se Sousedíkem (*Filos. časopis*, 92/4). Sousedík jemně vytkl nepoměr mezi bombastickými proklamacemi a logickou nevypracovaností tohoto zásadního Hejdánkova článku. V podstatě poukázal na to, že tezí chybí odůvodnění. Slušelo by se tedy v odpovědi na takovou kritiku ukázat, z jakých premis ty převratné objevy vyplývají. Hejdánek však zjevně neměl kam sáhnout. Spustil tedy příval osobních útoků, který jen špatně maskoval evidentní neschopnost uvést na svou obranu něco věcného, natož pak dokázat teze alespoň dodatečně. Snazší je o lásce k pravdě mluvit.

3. Heideggerovské variace u J. Michálka

Ve své knížce *Co je filosofie* odepisuje J. Michálek tradiční pojetí pravdy v heideggerovském duchu i stylu. Všimneme si dvou konfuzí, které dostatečně dokumentují úroveň Michálkovy kritiky. V prvním případě autor vyvozuje z Aristotela, že věta není pro pravdu nutná. V druhém interpretuje pravdu jako shodu až ke kompromitující nesrozumitelnosti. [24]

Tradiční umístění pravdy v soudu vyvrací Michálek pomocí Aristotelovy identifikace věty, příp. soudu (s. 34). Aristoteles totiž rozlišuje věty a soudy od jiných aktů kritériem pravdivostní hodnoty, což značí, že jim výlučně přísluší pravda–omyl. Michálek si tedy všímá, že Aristoteles určil větu prostřednictvím pravdy, ne naopak. Z toho vyvozuje, že pravda nepochází z věty a že věta není pro pravdu nutná. Michálek tedy překvapivě verifikuje Heideggerovu myšlenku vynětí pravdy ze soudu samotným zakladatelem tradice. Trochu si to ovšem usnadnil.

Především by bylo chybné chápat Aristotelovo kritérium v tom smyslu, že pravda je nutným určením věty – jsou i věty nepravdivé. Nutným určením je tu jen pravdivostní hodnota (pravda–omyl) – a Aristoteles to sám v případě soudů o budoucích jevech zpochybňuje. Už z těchto důvodů tedy není odvolání na Aristotela šťastné.

Ale i kdybychom uznali pravdu jako nutné určení věty, není zřejmé, podle jaké logiky z toho plyne, že věta není pro pravdu nutná. Závěr by mohl být vyvozován tehdy, kdyby pravda byla na úrovni esenciálního určení věty; pak by ji věta nemohla bez rozporu podmiňovat. Ale ani v rámci naší neúnosné tolerance nelze klást s Aristotelem pravdu jako esenci věty; věta zajisté není pravda. Pravdivostní hodnota (ne pravda), jako kritérium, je nutně vyplývajícím, exkluzivním určením – *proprium*. A v této poloze lze bezrozporně tvrdit, že věta je pro realizaci pravdy nutná. Na tom nic nemění Michálkův poukaz na to, že Aristoteles neurčil pravdu prostřednictvím věty. Věta není esenciálním určením pravdy, ale přesto je pro ni nutná. Zdá se, že Michálek následuje svého Mistra i ve špatném rozlišování či spíše nerozlišování

nutných a bytostných určení. (Heidegger: je-li nutné, je bytostné; Michálek: není-li bytostné, není nutné.) Z Aristotelova kriteria tedy neplyne heideggerovské vyvázání pravdy ze soudu, jak se snažil dovozovat Michálek.

Druhou konfuzi zahajuje autor (s. 36) v heideggerovském předznamenání: pravda je souhlas výpovědi s věcí. Víme, že od takového vkladu do analýzy shody jako určení pravdy nelze nic dobrého čekat. Skutečně, Michálkův výklad stojí za ocitování: „... poznání uchopuje to pravdivé, pravé. A co je to pravé? To poznání je pravdivé, totiž to, co souhlasí s věcným obsahem. Výpověď souhlasí s tím, co je v poznání poznáno. Tak je souhlas výpovědi ... souhlasením s tím, co je v poznání poznáno jakožto pravdivé, tedy s onou shodou mezi poznáním a poznáním. Pravda je pak souhlas (výpovědi) se souhlasem (mezi poznáním a poznáním), jehož souhlasení ale předpokládá, že víme, co znamená souhlasit, resp. být pravdivý pro poznání. Tedy tento souhlas musí opět souhlasit s tím, co znamená souhlasit. Víme to? Souhlasit znamená být pravdivý. Co je pravda? Zdá se, že se točíme v kruhu... jde o to, abychom získali určitý odstup od [25] samozřejmosti tvrdící, že pravda je shoda, která se nakonec ukázala být temnou, a tím získali přístup k hlubšímu pochopení pravdy.“

Neuvěřitelné! Skutečně jsou tyto temnoty nevyhnutelným vyústěním adekvátní analýzy tradičního pojetí, anebo jde spíše o svévolné spletné logikou nespoutaného myšlení, které v panenské nedotčenosti sebereflexí slibuje hluboké nazírání, aniž by tušilo, o čem mluví? Viděli jsme, že se výklad korespondenční teorie pravdy nemusí takto zaplétat. Ukažme tedy nenutnost Michálkových interpretačních kroků k temnotám.

Především autora nikdo nenutil opakovat po Heideggerovi a pojímat tradiční koncepci ve smyslu shody výpovědi s věcí. Na tom však Michálek svůj temný výklad zakládá. Proto neoprávněně imputuje zmatky vlastní interpretace tradiční nauce. Dále Michálek zbytečně přesouvá pravdivost do věci, což je mimo rámec diskutované dokonalosti, kterou tradice označuje jako pravdu logickou. Tradice v jiném kontextu také mluví o pravdě jsouceni (ontologické) a Heidegger toho pro své záměry sofisticky využívá, podobně jako otevřenost rozumu a jiné podmínky logické pravdy. Zde však Michálka přivedl tento libovolný posun k oněm nesrozumitelným souhlasům se souhlasem. Neboť souhlas výpovědi je prý souhlasením s tím, co je pravdivé – s věcí. Ale právě tím, že ji určil jako pravdivou – a pravda je shoda – nastalo spojení „souhlas se shodou“. Samo o sobě je ovšem toto spojení možné, a sice když se v reflexivním soudu 2 o shodě 1 pravdivě tvrdí, že shoda v soudu 1 nastala. V Michálkově kontextu však z toho vychází vítaná nesrozumitelnost.

Temnota houstne, když autor zdůrazňuje, že souhlas předpokládá, že víme, co je souhlas. Ale také hned nebylo nutné strašit tak významně kruhem – primitivně znázorňovaným obrácením definice. Stačí určité distinkce, aby bylo zřejmé, že k žádné nepatřičnosti nedochází. Při spontánní realizaci pravdy víme, že predikát odpovídá subjektu, rozumíme do určité míry té korespondenci, i když ještě zdaleka ne na úrovni reflexivní, filosofické explikace. V reflexi noeticky garantované shody pak samozřejmě spontánně chápanou shodu také užíváme. Takový kruh ale nastává v každé reflexi nutných podmínek poznání a neznamená hned znemožnění či neplatnost reflexe.

Michálek se tedy zjevně nenamáhal zachovat kritizované pozici smysluplný obsah. Využil první těžkosti, které se ve filosofickém tématu vždy vyskytnou, aby ji odepsal. Tím ale odsoudil svou kritiku mezi povrchní odsudky, nesené příliš zjevnou zaujatostí pro horizonty nového myšlení, jehož svůdným příslibům nefilosoficky uvěřil.

(in: FUCHS, Jiří. *Kritické úvahy III*. Praha: Krystal OP, 1996, s. 18–25.)