

## **„Otázka“ (a tázání) jako filosofický problém**

ETF, 7.10.03

### **0. Otázka jako akt tázání a jako výsledek tohoto aktu**

0.1

Formulace našeho tématu se musí jevit jako poněkud problematická, neboť obsahuje nejasnost: jaký je vlastně rozdíl mezi otázkou a problémem? Nemohli bychom stejným ‚právem‘ formulovat toto téma tak, že nahradíme termín „problém“ již užitým termínem „otázka“? Pak by to znělo: „Otázka“ (a tázání) jako filosofická otázka. To by však bylo ještě zmatenější. Vyjasnění bychom mohli dosáhnout osvědčeným způsobem, totiž že od substantiv přejdeme k běžnému způsobu českého jazyka, který větu staví na slovesu: chceme se dotazovat na to, co to je otázka, a na povahu dotazování. Nechme zatím stranou substantivum „otázka“ (vrátíme se k němu o něco později) a zdržme se u sloves: chceme se dotazovat na to, co to je dotazování. Odmyslíme-li si aspoň na chvíli – a také k tomu se vrátíme – tu nepochybnou skutečnost, že dotazovat se může jen někdo, tedy tazatel, máme před sebou tu zvláštní, podivuhodnou a dalekosáhle účinnou schopnost myšlení zaostřit pozornost nikoli pouze mimo sebe, ale také na sebe. O této schopnosti mluvíme jako o reflexi. Tázání je myšlenkový výkon, a dotazovat se po tom, co to je otázka a tázání, je výkon myšlenkové reflexe.

0.2

Abychom se nespokojovali jen s pojmenováním – a toho se ve filosofii musíme pečlivě varovat a nikdy se toho nedopouštět – musíme upřesnit, co budeme mít při užití slova „reflexe“ na mysli. Je toho zapotřebí tím spíš, že se tu nemůžeme spoléhat ani na etymologii (latinskou), ani na běžné jazykové užití v různých jazycích (jde o slovo mezinárodní resp. zmezinárodnělé), ani o poměrně přesné vymezení vědecké (v tomto případě jde o optiku jako obor fyziky). V optice jde o odraz paprsku od plochy, která světlo nepohlcuje, nýbrž odráží (přičemž úhel dopadu se rovná úhlu odrazu atp.). Bylo neštěstím, že tohoto „reflexu“ jako optického odrazu světla bylo – nepřítis nápaditě – použito jako metafory pro vznik vjemů a případně i poznatků; běžným se to stalo zejména v pozitivismu. Velkého rozšíření se tomuto metaforickému užití slova „odraz“ dostalo v marxismu, kde se rozrostlo v celou „teorii odrazu“ (rozsáhlou knihu s tímto názvem napsal např. přední bulharský marxista Todor Pavlov, u nás vyšel slovenský překlad „Teória odrazu“). Základní vadou celé metafory (která leckdy už ztratila povahu pouhého přirovnání a byla chápána jako vědecký popis) bylo, že při odrazu optickém odražený paprsek zase odletí a nic po sobě nezanechá, kdežto poznání je založeno na tom, že po vjemu zůstane nějaká stopa, s níž se pak pracuje.

0.3

Běžné užití v živých jazycích nepředstavuje o nic větší pomoc. Ve francouzštině např. réflexion znamená prostě úvahu nebo myšlenku, réfléchir znamená uvažovati, mysliti. Určitější a zejména filosofičtější význam dostalo toto slovo v němčině, zvláště pak v době pokantovských romantických filosofí, v nichž se „die Reflexion“ stala nejen velkým, samostatným tématem (hlavně tzv. absolutní reflexe atd.), ale především někdy až mistrovskou myšlenkovou praxí. Tehdy poprvé se reflexe jakožto výkon, jako praxe stávala předmětem (tématem) nové, další reflexe, a ta pak mohla být rovněž podrobena ještě další reflexi, atd. Tak se rovněž ukázalo, že naše myšlení, alespoň v rámci evropských myšlenkových tradic, založených ve starém Řecku, je vlastně v celé své komplikované struktuře na reflexích velmi závislé a vlastně od reflexí neodlučitelné (toho si ještě málo všímal a plně si to neuvědomoval např. ještě Descartes). Zároveň se však ukázalo, že vrstvení dalších a dalších reflexí resp. noření do hlubších a hlubších vrstev myšlení cestou nových a nových reflexí jakoby ztrácí orientaci a pevnou

půdu pod nohama, jako by cesta reflexe byla bezedná. Na to nejenom poukázal, ale sám to prožíval např. Kierkegaard, který měl obrovský vliv na myšlení a především filosofii, ale také teologii 20. století.

ETF, 21.10.03

0.4

Co to tedy je taková „reflexe“? Vydeme-li z myšlenky jakožto aktu, výkonu, je zcela zřejmé, že tento výkon není jenom to, čím je, nýbrž že někam míří, že se k něčemu odnáší, že tedy je myšlením něčeho dalšího, co už není sám tento akt myšlení. Mluvíme o tom jako o myšlenkové intenci, a pokud jde o charakterizování myšlení samého, o jeho intencionalitě. Co to přesně znamená? Když myslíte trojúhelník nebo souhvězdí Orion, jste svou myslí u trojúhelníku nebo u onoho souhvězdí. Zvláštností myšlenkové intencionality je však to, že není či nemusí být jednosměrná či jednokolejná. Když třeba porovnáváte dva exempláře (nebo i více exemplářů) rostliny jestřábníku, střídavě se díváte na každý exemplář a srovnáváte pak jednotlivé detaily – tvar listů, vzrůst rostliny, ochlupení stonku nebo listů atd. Srovnávání pak spočívá v tom, že si pamatujete, co jste viděli na jednom exempláři, ale zároveň už to pozorujete a zkoumáte na exempláři druhém. A třeba se pak pro jistotu podíváte na první rostlinu znova. Je tedy jasné, že můžeme své myšlení zaměřit na několik rostlin takřka zároveň, i když smyslově vnímat je zároveň nemůžeme. (Už z toho je např. zjevné, že poznání nespočívá v pouhém smyslovém vnímání, ale že pro poznání je velmi důležité si mezi vnímaným vybírat a vybrané si zapamatovat, tak abychom v mysli mohli srovnávat to, co jsme smyslově vnímali třeba v různých chvílích a dokonce za různých okolností.)

0.5

Ke zcela mimořádnému a také základně důležitému intencionálnímu zaměření našeho myšlení však dojde tehdy, když – zase takřka zároveň – upřeme svou pozornost na něco určitého, na nějakou věc, ale nejsme na tu věc plně soustředěni, nýbrž začne nás ještě daleko více přitahovat právě to soustředění na tu věc. Nikoli tedy věc sama, ale naše myšlenka na tu věc. Dokazovali jsme si na srovnávání dvou nebo více exemplářů nějaké rostliny, že jsme schopni podržet v mysli i několik věcí, abychom si nyní tento důkaz rozšířili i na to, co těžko můžeme zařadit mezi „věci“, totiž např. právě na tento akt srovnávání nebo vůbec na své myšlenkové akty. Nepochybně se tímto problémem zabývali četní filosofové již dávno (i když nikoli od samého počátku); klasicky to však vyjádřil Franz Brentano způsobem, který tu jen stručně přiblížím: jak je vlastně možné, že jsme schopni své myšlení docela přesně a jednoznačně soustředit na jednu jedinou a určitou věc? Jak vlastně můžeme tuto jednoznačnost kontrolovat a nesplést se a nezaměřit se omylem na věc jinou? Jeho řešení – v podstatě psychologické (také to najdeme mj. v jeho Psychologii) – je poměrně jednoduché: intencionální akt disponuje jakýmsi ‚modelem‘ toho, k čemu směřuje (má směřovat), a tím se ve svém směřování řídí. A Brentano pojmenoval tento ‚model‘ – právě v souvislosti s intencionálním aktem, tj. výkonem vědomí, výkonem myšlení – „intencionálním objektem“.

0.6

Tomuto řešení je třeba dobře porozumět: intencionální objekt není totožný s tím, co jsme běžně zvyklí považovat za objekt (předmět) své myšlenky. Když např. aktem svého vědomí myslíme psa domácího (*Canis canis domesticus*) resp. vůbec nějakého psa (nemusí totiž jít o taxonomickou jednotku), je to, co myslíme, odlišné od kteréhokoli psa ať přítomného právě teď před námi, nebo toho, kterého vidíme z okna jít s pánem po ulici, nebo toho, co o něm píše Jerome Klapka Jerome ve svých Třech mužích ve člunu, atd. Intencionální objekt (předmět) není tedy totožný ani s kterýmkoli ze psů, kteří dnes žijí nebo kteří kdy

žili a budou žít, a není ani jejich množinou (jak se nám dnes snaží namluvit někteří moderní logici). Ale není totožný ani se žádným psem, o kterém někdo vyprávěl nebo vypráví, ať už živě nebo v rozhlase, knížce nebo povídce. A není také totožný s jakoukoli představou nějakého psa. Intencionální objekt (předmět) je jakousi pomocnou konstrukcí našeho myšlení, která má pouze plnit některé funkce (ty budeme zkoumat později nebo jindy a jinde).

*x - ETF, 4.11.03 (nemocen)*

*ETF, 18.11.03*

0.7

A o tomto intencionálním objektu (předmětu) byl Brentano přesvědčen, že je součástí či složkou příslušného intencionálního aktu. Už jen tímto přesvědčením se Brentano zařadil do širokého okruhu tehdejších myslitelů, kteří se domnívali, že logiku mohou a dokonce musí založit na psychologii, tedy např. že logické myšlení je založeno povahou myšlení samého. Tomuto směru říkáme „psychologismus v logice“. Jeden z největších Brentanových žáků, Edmund Husserl se však v této věci obrátil proti onomu psychologismu a tedy i proti svému učiteli, a detailním, přímo matematickým způsobem prokazoval, že intencionální objekt (předmět) nemůže být součástí intencionálního aktu, nýbrž musí být něčím mimo jeho rámec. Protože jsme však už řekli, že takový intencionální objekt (předmět) nemůže být ztotožňován s jakýmkoli předmětem vnějšího světa, vyplývá z toho, že kromě světa subjektivních aktů vědomí, myšlenkových aktů, představ atd. a kromě světa vnějších věcí, předmětů, dějů atd. je třeba předpokládat ještě jeden další „svět“, totiž svět intencionálních objektů. Na rozdíl od Brentana byl Husserl svou původní orientací specializován na matematiku. Pro matematika je svět čísel nebo geometrických obrazců apod. čímsi samozřejmě vyděleným a odlišným od světa věcí. Proto se mluví o tom, že Husserl byl filosoficky platonikem, a to na rozdíl od Brentana, který byl aristotelikem (a znalcem nejen Aristotela, ale i scholastiky). To poznamenávám jen in margine. Naše hlavní otázka bude znít: jaké důsledky má to, co jsme si teď řekli, pro naše zamýšlené zkoumání povahy a struktury „otázky“?

0.8

Když se tážeme, podnikáme jistý myšlenkový výkon, jímž se k něčemu vztahujeme. To, k čemu se v otázce jakožto aktu tážení vztahujeme, v nějakém ohledu neznáme – a právě proto se ptáme. Na druhou stranu o tom, nač se ptáme, musíme přece jenom něco vědět, něco nám o tom musí být známo, jinak bychom se na to nemohli ani tázat. Na tom přece vystavěl už Sókratés svou známou pozici vědoucího nevědění. Dotazováním tedy míříme nikoli původně a bytostně na to, nač se tážeme (na nějakou „věc“), nýbrž ze situace, která je „dána“ (resp. v níž „jsme“ situováni), míříme k situaci, která (nám) dána není (v níž se tedy ještě neocitáme, v níž situováni „nejsme“), tedy v situaci „jsoucí“ míříme k situaci (ještě) „nejsoucí“. Dojem, že při tážení míříme svou otázkou k něčemu, co „jest“, je tedy vlastně mylný, nebo alespoň jen velmi částečný. Tážení je akt, jímž se především a na prvním místě zaměřujeme na to, co „ještě není“, ale o čem máme větší nebo menší jistotu, že to může přijít, že to může nastat, že se to může uskutečnit. I když ovšem známe otázky, které jsou zapracovány do kontextů jiného charakteru a s jiným zaměřením: např. tzv. řečnická otázka vůbec neočekává, že by v odpovědi mohlo být něco, co ještě nevíme; nebo může být otázka položena tak, že sugeruje neřešitelnost a nemožnost, nebo naopak libovolnost odpovědi, apod. K těmto zvláštním typům se ostatně můžeme ještě vrátit. Ono to ovšem souvisí s tím, že každá otázka také něco tvrdí; to však nemůže zpochybnit onu základní orientaci každé skutečné otázky na budoucnost, ke které možná dojde a dokonce už dochází, totiž že na

otázku bude nalezena odpověď. Okolnost, že každá otázka také něco tvrdí, nelze chápat v tom smyslu, že samu otázku v jejím tázání lze odvodit z toho, co tvrdí.

0.9

Na otázce nás tedy bude zajímat především to, že ten, kdo se táže, se otázkou vztahuje do (možná) přicházející budoucnosti. Proto musíme – v zájmu prozkoumání této hlavní a výsostné povahy skutečného, pravého tázání – náležitě vymežit to, co si z celého širokého fenoménu dotazování chceme vybrat jako to pro naši, tj. námi zvolenou problematiku jako to nejvlastnější. Ujijeme si tedy před dalším postupem rozlišení trojího modu tázání, jak je formuloval Heinrich Rombach ve své disertaci z roku 1949, která vyšla tiskem v ročence Symposium v roce 1952 (a také jako „Sonderdruck“), a kterou v knižní podobě autor znovu vydal v roce 1988 (u Albera, Freiburg-München). Nadále budu citovat z tohoto druhého vydání. – Rombach tedy rozlišuje trojí modus otázky: 1) Otázku adresovanou někomu druhému (Die Anfrage im Miteinandersein). 2) Výzkumnou otázku adresovanou jsoucímu samotnému (Die Forschungsfrage richtet sich an das Seiende selbst). 3) Otázku rozhodnutí, týkající se celku lidského života (Die Entscheidungsfrage über das Ganze des Daseins). (Str. 13.)

0.10

Dovolme si pro větší názornost jisté zjednodušení tohoto rozlišení: v prvním případě jde o dotaz, předpokládající, že odpověď už existuje a je možno ji získat od někoho druhého (eventuelně z literatury, z internetu apod.) Na druhém místě jde o tázání, které sice nepředpokládá, že by odpověď už někde byla nalezena a zaznamenána, ale naproti tomu předpokládá, že metodický postup za použití dostupných vědeckých prostředků nás k odpovědi přivede – a odpovědí tu rozumíme nalezení takových řešení, o kterých jsme sice dosud nevěděli a která jsme neznali, ale která se týkají skutečností, které tu byly a jsou. Taková odpověď může pak být zařazena mezi ty, které lze získávat poučením resp. informací z nějakého zdroje (jako je literatura nebo internet apod.) Teprve na třetím místě jde o otázky, na které nám nejen nikdo (ani odborná literatura atd.) nemůže odpovědět, ale které se ničeho daného, neutrálně jsoucího ani netýkají, nýbrž jejichž zodpovězení nutně předpokládá naši angažovanost, naši volbu, tedy naše rozhodnutí. (Takovou typickou otázkou je: „Co mám teď dělat?“) – Je zřejmé, že první dva typy otázek se týkají jen budoucnosti našeho vědění (ať už individuálního nebo vědění celého lidstva), zatímco třetí typ se týká budoucnosti samé, a to nejen naší, nýbrž i širší, neboť odpověď tu nemůže být redukována jen na formulaci, na výpověď, na výrok apod., nýbrž týká se našeho praktického vztahu nejen k tomu co „jest“, ale také a především k tomu co nastává, co přichází, co (možná) bude.

0.11

Heinrich Rombach si je této okolnosti, provázející třetí „modus“ tázání, do jisté míry vědom, protože upozorňuje hned na začátku (str. 12), že bytostnou povahu otázky nelze interpretovat pouze ze *soudu* (Das Wesen der Frage kann nicht einzig vom *Urteil* aus interpretiert werden.) Ovšem ani tuto jeho tezi – jednu ze tří hlavních tezí logiky tázání – nelze považovat za dostačujícím způsobem formulovanou, protože zatím nevíme, co to znamená „interpretovat ze soudu“. Mnohem závažnější je jeho třetí hlavní teze, kde se setkáváme (zatím bez náležitého pojmového vymezení) se zjevným odlišením dvou termínů, které původně znamenaly totéž, protože jeden je překladem druhého, totiž termínů „Gegenstand“ a „Objekt“ (v češtině „předmět“ a „objekt“); takové rozlišení ovšem můžeme najít např. už v jedné z jedenácti Marxových tezí o Feuerbachovi, takže to není nic převratně nového. Důležitější je celkový smysl zmíněné Rombachovy „třetí hlavní teze“: O tom, co je otázka, nerozhoduje její vztah k předmětu. Ne každé „co“ otázky má způsob bytí (jsoucnosti) objektu. (Der *Gegenstandsbezug* entscheidet nicht über das, was eine Frage ist. Nicht jedes

Was der Frage hat die Seinsart des Objektes.“ (Str. 12.) Tou výjimkou je ovšem právě ona „otázka rozhodnutí“ (Entscheidungsfrage), a právě ta se významně odlišuje od obou ostatních „modů“; v ní podle Rombacha nejde o nic předmětného (zde neříká: objektivního ! : „in ihr ist von nichts Gegenständlichem die Rede – str. 13). A s Rombachem můžeme nyní naprosto souhlasit, když říká: tento druh tázání jsme získali (objevili) v polemice proti nadvládě předmětné otázky, která o sobě tvrdí, že je jediným způsobem, jak se vůbec lze tázat. (Wir haben diese Frageweise gewonnen in der Polemik gegen die Herrschaft der Gegenstandsfrage, die von sich behauptet, daß sie die einzige Weise sei, in der überhaupt gefragt werden könne. – 13.)

0.12

Opřeli jsme se o některé formulace Heinricha Rombacha jen proto, abychom do patřičných mezí odkázali ty, kteří by chtěli náš další postup zcela odmítnout jako neplatný nebo přinejmenším extravagantní a irrelevantní. Nadále už budeme postupovat samostatně. Nejbližším naším krokem bude totiž rozšíření té sféry tázání po nejsoucím resp. nepředmětném i tam, kde otázka vůbec nebývá jakožto otázka vyslovena. Tím bychom mohli alespoň předběžně a jen pro svou vlastní potřebu domyslet, co to znamená „interpretovat bytostné určení otázky výhradně ze soudu“ (12), jak jsme se o tom už zmiňovali. Jde totiž o to, že otázka může být přítomna (jakoby být „ve vzduchu“) i tam, kde ještě vůbec o žádný soud ani žádný výrok vůbec nešlo a nejde. Jinak řečeno, otázka může být i tam, kde se nikdo výslovně netáže, neptá. A ještě dál: otázka předchází nejen každou svou formulaci, ale dokonce i každé povědomí (této) otázky, a tedy i každý soud či úsudek v subjektivním smyslu. Není to teprve vědomí, které umožňuje, aby tu otázka nějak „byla“, nýbrž otázka tu hic et nunc „je“ (resp. „může být“) i tehdy, když o ní ten, jehož otázkou jest (či by měla být), ještě vůbec neví. Toto rozpoznání je velmi důležité, protože se právě v této souvislosti rozhopdne o tom, porozumíme-li správně oné „bytostné povaze“ či „bytostném určení“ otázky. Jde o to, že o otázce můžeme docela podobně, jak to učinil Rádl v Útěše (a sto let před ním Karl Marx v jednom novinovém článku), říci, že to nejsme my, kdo má otázku, nýbrž že to je otázka, která má nás. Otázka není něco, co se nám v nějaké situaci nahodí a přihodí, nýbrž je to situace sama, do níž se dostáváme a v níž pak jsme. Můžeme pak – bohužel to zní dost nečesky – říci, že jsme to my sami, kdo jsme „v otázce“, a to ať si to uvědomujeme nebo ne.

0.13

To nám otvírá nový pohled na tu už zmíněnou formulaci Rombachovu, v níž mluví o tom, že „ne každé Co otázky“ (nicht jedes Was der Frage) má povahu objektu. Vážným problémem není jen „Gegenstandbezug der Frage“ (= vztaženost otázky k předmětu), ale stejným – nebo dokonce ještě naléhavějším – problémem je „Subjektbezug der Frage“, tj. vztaženost otázky k podmětu, k subjektu. Otázka totiž přesahuje nejen objekt (předmět), ale přesahuje také subjekt. Není to subjekt, který ustavuje otázku, nýbrž otázka je původně něčím, co „staví subjekt do otázky“, co se subjektu vyjevuje a co subjekt buď chápe nebo nechápe. Tento závěr není ovšem běžný a mnozí se nad ním budou zarážet a možná dokonce urážet a budou protestovat. A proto na nějaký čas přestaneme užívat slova „otázka“ a přejdeme k jinému termínu, totiž k „problému“. To nám později dovolí upřesnit rozdíl mezi obojím – a pak se definitivně vrátit k otázce – řečeno zdánlivě absurdně: k „problému otázky“ (když jsme se nejprve pokusili o odpověď na „otázku problému“).

ETF, 2.12.03

1.01

Věnujme nejprve trochu pozornosti tomu, co nám sám jazyk (resp. ten či onen jazyk, český nebo řecký) napovídá. Nebudeme na to zcela spoléhat, ale je dobré

pracovat s tím, co už v jazyku je přítomno, pokud proti tomu nemáme (nemusíme mít) věcné námitky. „Otázka“ je substantivum odvozené od slovesa (někdy tomu bývá i obráceně, že sloveso je odvozeno od substantiva nebo slova jiného druhu), totiž tázati se, dotazovati se. Proto je pochopitelné, že je tázání chápáno jako výkon tazatele, a otázka je pak výsledkem, produktem tohoto výkonu. Proto je zcela obvyklé, že je zcela přehlíženo to, co jsme si ukázali, totiž že kromě výkonu tázání je tu důležité to, co tento výkon tázání vyvolává, totiž to, na co se ve svém tázání dotazujeme. Rombach, jak jsme viděli, upozorňuje na toto „co“ otázky a tak naznačuje, že v otázce je nutně kromě našeho výkonu ještě něco, co naším výkonem není, a co není ani výsledkem našeho výkonu. Zdá se, že bychom toto „co“ každého tázání mohli chápat jako to, co k našemu tázání vede, co je jeho podnětem, stimulem, co je zkrátka výzvou, na kterou je naše tázání teprve odpovědí. Právě proto se zdá být vhodné si připomenout, že původem řecké slovo „problém“ má dnes pro nás konotace poněkud odlišné, jakoby „objektivnější“, i když jeho odvození od slovesa zase tolik odlišné není.

#### 1.02

Často slyšíme říkat a často i sami říkáme: máme problém, objevil se problém, s tou věcí, s tou akcí, s tím plánem nastaly problémy. Zatímco jazyk nám předřikává, že otázka je výsledkem našeho tázání, tedy naší činnosti, u problému se to jeví docela jinak. Problém se objeví, i když nechceme, je na nás nezávislý, a právě naopak my jsme závislí na něm. My ten problém musíme řešit, ať chceme nebo nechceme, pokud máme pokračovat tím směrem, pro který jsme se rozhodli, a za tím cílem, který jsme zvolili. Máme dojem, že otázku si klademe my, kdežto problém se staví před nás jakoby samovolně a dokonce proti našim úmyslům. A je-li tázání a otázka naším výkonem, znamená to, že když se tážeme, víme zároveň, že se tážeme, tj. uvědomujeme si otázku, a to bez ohledu na to, uvědomujeme-li si, nakolik je zdůvodněná, věcná, správná nebo naopak hloupá, negramotná, nesmyslná. Pokud si ji neuvědomujeme, nevíme o ní, pak tu otázka není (pro nás není, i když si ji může klást někdo jiný). Naproti tomu problém máme, i když o tom třeba nevíme; před problém jsme postaveni stejně jako před jiné dané skutečnosti. Problém je resp. stává se součástí naší situace. Není objektivní jako třeba kámen nebo kus skály, který spadl na cestu, kudy potřebujeme projít nebo projet. Je to vždy problém *pro nás*, ať už pro nás individuálně nebo pro celou skupinu lidí. Ale rozhodně ten problém nevzniká teprve, když si ho uvědomíme; je tu dříve, než si ho jsme vědomi, a už vůbec není naším výmyslem.

#### 1.03

Tak tomu ovšem je jen proto, že v průběhu staletí došlo k závažným posunům ve významu tohoto původně řeckého slova. V tom smyslu si musíme poněkud poopravit a především zpřesnit to, jak tomu dnes rozumíme a připomenout si, co nám napovídá řečtina svými termíny PROBLÉMA (to, co je hozeno před) a slovesem PROBÁLLŌ (házím před, BALLŌ = házím). Svou etymologickou skladbou jak řeckému substantivu, tak slovesu odpovídají latinské (v klasické době téměř nepoužívané) termíny obiectum a obicio (ovšem jen v odvození od původního slovesa iacio resp. ob-iacio). (Mohli bychom tedy formou zjednodušujícího hesla prohlásit, že „objekt“ je vlastně „pochopený problém“, i když to tak už většinou nechápeme, takže musíme vlastně vyhlásit program dodatečné, ale důsledné problematizace veškerých objektivací, které se nám dnes vnucují v takové míře, že je už považujeme takřka za samozřejmé.)

#### ETF, 16.12.03

#### 1.04

Uvážíme-li vše, co dosud bylo řečeno, mohli bychom „problém“ interpretovat jako skutečnost, která není ani prostou součástí části světa kolem nás, tedy našeho

okolí, ale ani součástí našeho osvojeného světa, našeho „osvětí“, nýbrž která je vyvolána jako naše reakce na to, co přichází z budoucnosti jako útok na nás, jako výzva, apel, na který je jen jediná odpověď možná – totiž dát se do jeho služeb. – Tady musíme ještě připomenout rozdíl mezi „problémem“ samým a naším „vědomím problému“ (německy: Problembewußtsein): jedinou obranou proti skutečnému problému je právě vědomí problému, tj. to, že si problém uvědomíme jakožto problém (pro sebe nebo pro něho jiného, také pro skupinu lidí atd.). Problém máme, aniž jsme se pro něj rozhodli, aniž jsme jej chtěli, aniž jsme jej hledali nebo po něm pátrali. V tom smyslu je skutečný – ale nikdy jej nemůžeme redukovat na předmětné danosti. Uvědomit si problém proto znamená uvědomit si jej jakožto nepředmětný. Naproti tomu neuvědomit si jej znamená podlehnout setrvačností a tlakům předmětných daností. Uvědomit si problém je cestou k vysvobození, přinejmenším prvním krokem na této cestě. Nevědět o něm znamená upadnout do nevolnictví, do otročení a závislosti na tom, co nás odvádí od nás samých, co nás vede mimo nás a ven z nás do odcizenosti.

#### 1.05

Problémem zvláštního druhu je tzv. dilemma. Tam je ona zmíněná objektivita nenápadnější, protože jde o dva nebo větší počet kroků, které se navzájem vylučují a které jsou oba (všechny) spojeny s něčím nepříznivým a nežádoucím. Tam uniká naší pozornosti jednak ona nutnost volit mezi nimi, takže máme za to, že tzv. možnosti jsou „dány“. Teprve podrobnější analýza by ukázala, nakolik je sám vznik dilematu závislý na povaze a cílech příslušného subjektu. Zatímco problém nám může zůstat utajen, i když stojí před námi, ať chceme nebo nechceme, dilema před námi vyvstává teprve tehdy, když si tuto zvláštní problematičnost uvědomujeme. Právě tím je jeho „objektivita“ nápadná, ale je tomu tak jen proto, že je výsledkem naší objektivace. Proto by analýza tohoto zvláštního typu problému nemohla ničím závažným přispět k řešení, jež hledáme.

#### 1.06

Mnohem důležitější je uvědomit si, že problém je ovšem ve své skutečnosti (což nemusí nutně znamenat ani ryzí „objektivitu“, ani pouhou „subjektivitu“) také vždycky *něčím* problémem, tj. má především situační povahu a je takřkajíc ‚adresován‘ někomu a do jeho situace, tedy má „svůj subjekt“, k němuž míří (a to vůbec nepředpokládá, že ten subjekt o tom ví, že to registruje a že na to reaguje). Jen tím a právě tím je *skutečný*, neboť ‚vede‘ ke *skutku*, volá po něm a vyzývá k němu. Pokud na tento ještě neregistrovaný a neobjektivovaný problém ještě příslušný subjekt nezareagoval, neznamená to, že ten problém nemá, tj. že mu není vystaven. Ale naopak to, že mu vystaven je, neznamená ještě, že ten problém je objektivní ve smyslu reálné danosti, tj. že je ztotožnitelný s nějakou daností, vyňatou ze situovanosti onoho subjektu.

#### 1.07

Některé nové pohledy nám otevře srovnání dvou podobných aktivit, totiž tázání a hledání. Tázání je v jistém smyslu vždy hledáním, ale ne každé hledání je tázáním v plném slova smyslu. Když něco hledáme, víme, co hledáme, ale nevíme, kde to najít. V jistém smyslu (a v té objektivující evropské tradici, kterou jsme poznamenáni) považujeme za samozřejmé (nebo přinejmenším za pravděpodobné), že to, co hledáme, je něco jsoučího, že to někde jest, že tedy jde jen o to, to odkrýt, odhalit, najít (a nějak se toho zmocnit). Postavme si však poněkud zvláštní otázku: můžeme hledat otázku? Co by to znamenalo, kdybychom opravdu hledali otázku? To by bylo možné jen v tom případě, že by určité otázka jakoby visela ve vzduchu a jak by jen čekala na toho, kdo si ji uvědomí a kdo po ní sáhne, aby ji formuloval. A právě ten výraz „ve vzduchu“ se zdá naznačovat, že ta otázka původně nemá v sobě nic objektivního, že není

žádným způsobem předmětně „dána“, ale že je přesto nějak „skutečná“ – prostě „nepředmětně“ skutečná.

1.08

Docela jinak se věci mají, půjde-li nám o hledání problému: jsme přesvědčeni, že v tom, co je před námi (nebo do čeho jsme postaveni), skrývá v sobě nějaký problém – a my ten problém chceme najít, odhalit, nahlédnout. To docela dobře odpovídá způsobu, jakým o problému (problémech) mluvíme a myslíme. Problém považujeme za něco, co se na naší cestě vyskytne, aniž chceme a aniž o tom víme. Můžeme však ze zkušenosti odhadovat, že v určitých situacích je vysoce pravděpodobné, že tam nějaký problém bude skryt. A tak jsme připraveni s tím předem počítat, ale chtěli bychom o tom něco vědět co nejdříve – a proto hledáme, kde by se asi ten problém mohl vyskytnout a v čem by mohl spočívat. Naproti tomu se nám jeví jako nesrozumitelné, kdyby někdo mluvil o hledání otázky. Nemůžeme přece hledat otázku, kterou dosud nikdo nepoložil. To už samo o sobě ukazuje, že otázky mají jiný charakter než problémy, že jsou jinak, jiným způsobem „skutečné“.

1.09

Zároveň se ovšem ukazuje, že běžný význam slova „hledání“ zdaleka nemůže být omezován jen na hledání něčeho, co někde „jest“. Je to jen důsledek „moderní“ ztráty smyslu (vnímavosti) pro (vůči) ex-sistentní povahu lidské bytosti. Nejsou nám přece zcela cizí takové výroky jako třeba „hledal smysl svého života“, „hledal pravdu“, „hledal těžce slova, jimiž by vyjádřil ...“ apod. Hledání nemusí nutně znamenat lpění na něčem daném, které je jen momentálně na nám neznámém místě. Hledání ovšem znamená také zájem, interes, opak nezaujatého pozorování. Hledat smysl vlastního života je něco jiného než tázat se po tom smyslu: při hledání smyslu je zřejmé, že nehledáme něco, co už tu je a co se nám jen skrývá. Hledání může být také cestou k něčemu, co by tu bez toho hledání nikdy nebylo; jen v tomto smyslu platí, že „kdo hledá, najde“. Smysl nalézáme po celou dobu hledání, a nalezení tedy neznamená konec hledání. Konec hledání by znamenal spíš ztrátu smyslu, nikoli jeho podržení.

1.10

V jistém smyslu však hledání je také jaksi omezené: jsou velmi závažné věci, pro život nejen důležité, ale životu dokonce jisté uspokojení dávající, které nelze hledat, aniž bychom je eo ipso ztráceli. Už v jedné pohádce se ukazuje, jak nelze hledat štěstí a usilovat o ně, protože štěstí jako by před takovým hledáním utíkalo, jako by se mu vyhýbalo; a naopak jako by přicházelo k těm, kdo je nehledají, kdo o ně neusilují.

*X - ETF, 13.1.04 - nemocen*

**Letní semestr ETF, 23.2.04**

2.01

Smyslem a cílem našich dosavadních úvah bylo především, abychom si uvědomili lépe, co to vlastně znamená „tázání“, nebo jinak řečeno: co to vlastně děláme, když se tážeme. Jen pro zopakování si připomeneme, že jsme se rozhodli nechat stranou takové „tázání“, kdy se chceme sami (individuálně) seznámit s tím, co už znají jiní resp. co už je obecně známo, jakož i jiný druh tázání, kdy chceme poznat něco „daného“, co však ještě známo není, co tedy musí být teprve poznáno. Tento druhý typ tázání je ovšem sám o sobě mimořádně významný, a bylo by důležité se jím také podrobně zabývat. Je to však tematika, která je na jedné straně velmi stará a která na druhé straně byla a vždy znovu je prozkoumávána po nejrůznějších stránkách (a bohužel pod vlivem mnoha nejasných a dokonce vysloveně nesprávných předpokladů a předsudků).

2.02



Chtěli jsme se však plně soustředit na třetí typ tázání, kdy nám nejde o konstatování nějakých nových „faktů“ ani o získávání nových „poznatků“, jak se tomu obvykle rozumí, nýbrž spíše o rozhodování takřkajíc „existenciální“, kdy se dotazujeme na něco, co tu ještě není, ale na čem jsme osobně „interesováni“ (nikoli ve smyslu pouhého našeho „zájmu“, tj. že nás to zajímá, nýbrž že jsme do toho už zataženi, takže se tomu nemůžeme vyhnout, aniž bychom se v nějakém smyslu sami nezměnili – tedy ve smyslu etymologie „inter – esse“, „být v tom už namočení“). Je to dotazování zaměřené nikoliv k tomu, co už nějak „jest“, nýbrž nepochybně k tomu, co „ještě není“, ale nikoli z pozice nezaujatého pozorovatele, který má snad odhadovat, co přijde a k čemu dojde, nýbrž z pozice někoho, kdo se vlastně do toho dotazování, do otázky volky nevolky nechává strhnout, takže se v jistém smyslu dotazuje i sám na sebe: co má v této situaci on sám udělat? Ta základní forma dotazování (od níž jsou ony dvě prve zmíněné jen odvozeny a pro niž jejich zopovězení není nedůležité, ale je nepochybně jen pomocné), se týká především nás samých: Co mám teď v této situaci udělat? „Což máme činiti, muži bratří?“ (Sk 2, 37 – též jinde: 9,6 ; 10, 6; 16, 30; 22, 10; aj.)

### 2.03

Struktura této otázky je velmi důležitá. Především jde o to, co mám hic et nunc dělat já, tj. já sám; ale „já“ nejsem nikdy zcela sám, a nejčastěji se situace vyvíjí tak, že to nezáleží všechno na mně, na tom, co udělám právě já a jenom já. Nejzávažnější otázky se týkají také lidí kolem mne – třeba už jen proto, že potřebuji jejich pomoc, ale spíše proto, že i oni jsou těmi, kdo musí nějak svých chováním, jednáním, svými činy odpovědět na stejnou otázku, na kterou musím odpovědět já. Většinou tedy nezní otázka „co mám dělat já sám?“, nýbrž „co máme dělat my všichni?“. A pak je tu vždy tato druhotná, pomocná otázka: kdo jsou tito „všichni“? Kdo jsme to „my“? Někde můžeme vést přibližnou hranici: a co je s těmi, kdo jsou za touto hranicí? Mohou tam být i takové, kteří znají odpověď na naši otázku, anebo přinejmenším mohou poradit. To je to, co můžeme vyčíst z citovaného místa ve Skutcích (kde se tato otázka opakuje častěji). Ovšem jsou i mimořádné situace, kdy jsme to jen a výhradně my sami, přesněji: kdy jsem to jen a výhradně já sám, kdo stojí před takovou otázkou – a jak jsme to už řekli: kdo je sám postaven „do“ takové otázky jako do určitých souvislostí, které nelze redukovat jen na předmětnosti. A někdy v takových vyostřeně osobních, individuálních situacích se ani nemůžeme radit s lidmi kolem nás – někdy dokonce snad ani nesmíme ! (Totiž abychom nepřenášeli ani kousek své odpovědnosti na jiné.)

### 2.04

Co tedy je tím nejzávažnějším, na co bychom měli soustředit svou pozornost, zabýváme-li se povahou tzv. existenciální otázky? Zde nelze čekat na objektivitu, tj. na odpověď, zakládající se na objektivě. Poukazy k něčemu objektivnímu jsou možné, ale objektivita je vždycky mnohovýznamná – a to v nejlepším případě; někdy znamená nepřipustné zúžení problematiky, jindy dokonce odseknutí toho nejdůležitějšího. Proto mi nezbyvá než přistoupit k velmi osobnímu vidění, pochopitelně nikoli bez navázání na nějakou tradici. „Materiálem“, kterého použiji ke své úvaze, je biblické vyličení historie Abramova vyjití z rodičovského domu, z města, kde s rodinou až dosud žil, a dokonce i ze země, v níž se narodil (a v níž se narodili snad i jeho rodiče – čtení je v detailech poněkud nejasné, protože už Tháre, otec Abramův, odešel se svou rodinou – kromě Náchora – z Ur a odebral se do „země Kananejské“, kam však nedošli, ale zastavili se v Cháran, kde všichni zůstali, až i Tháre zemřel - 1M, 11). Můžeme se jen domýšlet, zda Hospodin vyzval k odchodu z Ur už Abramova otce – nic o tom v textu nenajdeme. Teprve v prvním verši 12. kapitoly čteme, že Hospodin řekl k Abramovi: Vyjdi z země své a z příbuznost své, i z domu svého, i z domu otce svého do země, kterouž ukáži tobě. A hned potom následuje zaslíbení (později se opakuje ještě několikrát);

Abram poslechl, a s manželkou Sárou a synovcem Lotem „vyšedše, brali se do země Kananejské, kterou v té době osidlovali Kananejci“ (a Ferezejci – 12, 6 a 13,7). Pak přišel hlad v té zemi, a Abram se se svými lidmi odebral do Egypta. Pak se zase vrátili do Kanánu, ale rozdělili se a Lot zůstal bydlet v „rovině Jordánské“ a „bydlil ve městech té roviny“, zejména však v Sodomě. kde si postavil stany co nejbliž městu. O Abramovi čteme jen, že „bydlil v zemi Kananejské“ (13, 12).

2.05

A pak následuje slavná smlouva mezi Hospodinem a na druhé straně Abramem jako reprezentantem budoucího početného „lidu vyvoleného“, a při té příležitosti je Abram přejmenován na Abrahama, totiž „otce mnohých národů“ (mnohého lidu?) a nařízena obřízka na znamení této smlouvy (pod trestem: každý pacholík neobřezaný musí být „vyhlazen z duše lidu svého“ (17,14). A Hospodin ujišťuje: „Abraham jistotně bude v národ veliký a silný, a požehnání budou v něm všickni národové země.“ (18, 18). Na jukázku toho pak dojde k Abrahamovu smlouvání s Hospodinem a na jeho přímluvy, a potom i na záchranu Lota s celou rodinou a domácností. Sluší se dodat ještě, jak příkazem pro Lota a jeho lidi bylo „neohlédat se zpět a nezastavovat se na vši této rovině“ v zájmu „zachování života“ (19,17). Ale došlo i k trestu: „I ohlédla se žena jeho, jdouc za ním, a obrácena jest v sloup solný“.

2.06

Myslím, že už jen z těchto připomínek je zřejmé, že autoři resp. redaktoři Geneze sami nechali to nejpodstatnější poněkud v pozadí, a tak se můžeme domnívat, že ani sami plně neporozuměli tomu hlavnímu a nejhlubšímu smyslu celé této historie. To je velmi pochopitelné v myšlenkovém ovzduší, které mělo k dispozici pouhou narativitu. K nejvlastnější povaze jazyka a promlouvání náleží to, že zároveň něco sděluje a zároveň to svým sdělováním jakoby zakrývá, přesněji zamlouvá. Platí však také něco jiného: ta skrytost toho, co je vlastně a především sdělováno, nemusí být beznadějná a nenapravitelná za jedné podmínky: že sdělení (a zároveň skrývání) nezůstává jen záležitostí tradice, nýbrž že dojde k upevnění jeho přesné formy, jeho přesného znění. A toto vědomí je silným impulzem k zápisu. Nebudu se nyní plést do řemesla našim starozákonníkům, ale jistě můžeme předpokládat, že to co nacházíme v zapsaném a stále znovu opisovaném resp. přepisovaném textu citovaných míst Geneze, mělo v době zápisu za sebou velmi dlouhé období ústního vyprávění. Proto nesmíme zůstat jen u přesného znění textu, ale musíme se domýšlet toho, o čem je onen text svědectvím, tj. co vlastně a v hloubce sděluje, na co v posledu míří a čemu vlastně chce sloužit tím, že upevňuje a takřka znehybňuje narativitu do psané podoby.

2.07

Když takto rozumíme onomu pozoruhodnému fenoménu čtení a interpretace textu, je nám nebo nám alespoň nepochybně má být zřejmé, že nejde o to, dospět k nějaké původní podobě toho textu. Nakonec není důležité, zda autorem textu je ten nebo onen, zda to nejdůležitější bylo obsaženo už v původním znění, anebo zda se to důležité objevuje až po některé z redakcí. Nejde o to, s jak velkou vážností a s jak velkým vědomím posvátnosti je text čten, tradován a zachováván, nýbrž co „říká“, co je schopen „sdělovat“, když mu správně porozumíme. A to právě znamená, že předem nemohou a nesmějí být diskvalifikovány a dokonce zakázány žádné otázky, pokud jsou skutečným tázáním a pokud za formulací otázek neskrývají rovněž něco předčasně a nezdůvodněně diskvalifikujícího.

2.08

3.01

Elias Canetti, pozoruhodný německý spisovatel židovského (sefardického) původu, narozený v Bulharsku (1905, Ruščuk – Ruse), ale po většinu druhé poloviny života žijící v Anglii, napsal do svých zápisků (v r. 1973) také tuto poznámku:

Veřejnost zbavuje člověka upřímnosti. Je ještě možná veřejná pravda? Jejím první předpokladem by bylo, že na otázky nebudeme jen odpovídat, ale *sami* si je i klást. Cizí otázky deformují, přizpůsobujeme se jim, smiřujeme se se slovy a pojmy, kterým bychom se měli za každou cenu vyhýbat.

Člověk by měl používat jen slov, která naplnil novým smyslem.

(*Tajné srdce hodin, Odeon, Praha 1989, str. 45.*)

V této krátké poznámce je skryto hned několik závažných problémů. Nejdříve se však budeme zabývat následujícím: mohou nás otázky těch druhých deformovat? Máme se proto cizím otázkám vyhýbat?

### 3.02

Už jsme kdysi hned zpočátku říkali, že každá otázka zároveň s tím, jak se táže (jak se jí tážeme), také něco tvrdí, něco pozitivního vypovídá. Tak by ovšem bylo možné, že touto svou složkou, kterou něco tvrdí, může někoho druhého ovlivňovat, případně tedy i deformovat jeho myšlení, pokud je toto její tvrzení nějak závažně vadné. Ale tím není onen první problém nijak vyřešen ani odklizen. Ovlivnění tím, co otázka pozitivně říká, tedy co tvrdí, můžeme (a musíme) nechat stranou; naším problémem je otázka, která se táže (tedy ta její složka, která se táže): je možné, aby otázka přímo ve svém tážení byla nějak vadná, takže by mohla někoho neblahým způsobem ovlivňovat?

### 3.03

Jako druhý bod bychom mohli uvést problém jen docela málo posunutý: jsou takové otázky, jichž bychom se měli (a mohli) vyvarovat, jimž bychom se měli vyhýbat? Jsou snad dokonce některé otázky zapovězené, „zakázané“, prostě nepřípustné? Smysl takto formulovaného problému ovšem daleko přesahuje to, co měl na mysli Canetti. Jemu šlo o to, aby podtrhl, že těmi platnými, pravými otázkami pro nás jsou ty, které si klademe sami. Docela dobře chápeme, že by pro nás mohlo mít negativní a snad neblahý vliv, kdybychom se ve svém tážení nechali vést cizími otázkami, místo abychom si své otázky kladli sami. Ale jsou snad otázky, které mají smysl a důležitost jen pro jednoho, zatímco pro druhého jsou neblahým ovlivněním, vůbec ještě otázkami? Nenáleží k samotné nejvlastnější povaze otázek, že jsou obecně platné? Není každá otázka, která je jenom naší otázkou, nebo která otázkou jen něčí, někoho určitého, ale výhradního, vlastně neplatná? Proto si nemyslím, že by třeba i v tomto výkladu mohla spočívat naděje na nějaké řešení. (Vzpomínka na sofistu Gorgiu.)

### 3.04

Přistoupíme-li na to, že jsou různé cesty myšlení a že není jedno, po kterých se ve svém myšlení ubírám, a přijmeme-li tážení jako myšlenkový výkon, pak by každá otázka měla jakýsi směr, jakési zaměření ve světě myšlení

---

Centrálním *tématem* této práce „je“ či spíše by měla být „PRAVDA“; to však není v plném významu toho slova možné, protože „PRAVDU“ samu a jako takovou nelze učinit tématem (přinejmenším dosavadními prostředky). V tom vlastně spočívá vlastní *problém* „PRAVDY“; proto je oním centrálním tématem nikoli „PRAVDA“ sama, nýbrž „*problém PRAVDY*“. Co je to vlastně „problém“? Problém není totéž co otázka, protože otázku klademe my, kdežto problém se staví před nás, ať chceme nebo nechceme. Když se tážeme, víme zároveň, že se tážeme (a to i když je naše otázka nevěcná, hloupá nebo nesmyslná, což vědět nemusíme); naproti tomu problém v určité situaci prostě máme, ať o tom víme nebo ne

Jen v důsledku povážlivé zatíženosti evropského myšlení všemožnými objektivizacemi bylo v obou případech zapomínáno na toho, *kdo* vlastně hází (před) a *kdo* garantuje, že něco bylo nebo je ‚hozeno před‘ (nás nebo někoho jiného). Tak už ve staré řečtině mohlo slovo PROBLÉMA znamenat také obrannou zbraň, např. štít nebo dokonce obranou zeď. V našem chápání má sice problém jistou „objektivitu“ nejen v tom, že je *skutečným* problémem, ale nutně zároveň v tom, že si ho jsme *vědomi* (resp. že si ho je někdo jiný vědom). Teprve tím, že o něm víme a že si ho uvědomujeme, jej objektivujeme, a to nám umožňuje se mu postavit a ubránit se mu, tedy na základě vlastního nápadu a rozvrhu jej vyřešit a řešení *skutečně* (tj. skutkem) provést, uskutečnit. ‚Objektivní‘ je tedy problém pouze uvědoměný, kdežto předtím, než si ho někdo uvědomí, je (nebo také není) skutečný. A to, zda je nebo není skutečný, není výsledkem žádného uvědomění, nýbrž všemu uvědomění předchází. (Což ovšem vůbec neznamená, že je zcela beze vztahu k tomu, kdo by si ho měl – ať už mohl nebo nemohl – uvědomit, podle toho, zda je toho schopen a zda je na to vůbec připraven.

Problém je ovšem ve své skutečnosti také vždycky *něčím* problémem, tj. má především situační povahu a je takříkajíc ‚adresován‘ někomu a do jeho situace, tedy má „svůj subjekt“, k němuž míří. Jen tím a právě tím je *skutečný*, neboť vede ke *skutku*, volá po něm a vyzývá k němu. Aby se stal objektivním, musí být objektivován, zpředmětněn, a to není možné bez toho, že si ho někdo uvědomí a že jej myšlenkově nějak uchopí, tedy zařadí do správných – nebo také nesprávných – myšlenkových souvislostí; objektivován v příslušném pochopení může tedy být správně nebo nesprávně. Kritériem správnosti *pochopení* problému (a tedy objektivace) je *skutečný* problém resp. problém ve své skutečnosti, tedy ještě předtím, než byl objektivován, tj. předmětně pochopen. To vše zajisté platí také pro problém PRAVDY, ale s jednou závažnou výjimkou, pro tradiční myšlení „anomálií“, která volá po změně myšlení (a vůbec životní orientace). Všechny historicky orientované práce, zabývající se pojetími resp. teoriemi pravdy, se soustřeďují na různá *pochopení* (a často nesprávná pochopení či nepochopení) problému PRAVDY, aniž by nechaly a náležitě vyvstat *problému* samému v jeho skutečnosti. Tím problémem je skutečnost, že každý je v každém okamžiku svého života osobně postaven tváří v tvář PRAVDĚ, ať chce nebo nechce, ať o tom ví, nebo to jen tuší, anebo to vůbec neví či prostě nepřipouští. Když jsem to teď takto vyjádřil, je to ovšem *mé* vyjádření *mého* pochopení problému PRAVDY (tedy nikoli přímo PRAVDY samé). Nic víc však nemohu udělat, neboť tento obrovský problém, který vůbec není závislý na žádné filosofii (protože je skutečný a každé filosofii předchází) přináší s sebou ještě jeden neméně závažný *filosofický* problém (tj. už filosoficky uchopený a tedy také na druhu a povaze filosofie závislý problém), spočívající v tom, že sama PRAVDA nemůže být nikterak objektivována (leč per nefas a tedy zfalšována). Každý (jiný) problém je vždycky chápán jako problém něčeho, tedy jako problém týkající se nějakých objektivovatelných skutečností. PRAVDA však nemůže (a nesmí) být objektivována, a to nejen v tom smyslu, jak objektivace kriticky odmítavě chápeme, distancující se v tom ohledu od tradičního evropského, původně řeckého způsobu objektivujícího myšlení. Chyba tradičního objektivujícího, jinak „předmětného“ (zpředměťujícího) myšlení je v tom, že skutečnosti, které vedle předmětné stránky mají také stránku nepředmětnou, redukcí způsobem bere jako pouhé předměty (objekty). To znamená, že tato chyba je jen relativní, pokud je předmětná stránka skutečností myšlena „věrně“, tedy pokud ještě dále není redukována na pouhá schemata, na pouhé konstrukce. PRAVDA však nemá žádnou „předmětnou“ stránku, je „ryzí nepředmětností“. A právě proto není možná žádná „teorie PRAVDY“ (pokud to ve skutečnosti není „teorie pravd“, tj. našich, námi formulovaných pravd); není možné žádné „vědění PRAVDY“ (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), jak posláni filosofie vyjádřil Aristotelés. *Problém*

PRAVDY je tedy *problémem* čehosi, co vůbec nemá předmětnou stránku a co proto nemůže a nesmí být zpředmětněno ani jen metodicky či redukovane. Pro předmětné (zpredmetňující) myšlení je PRAVDA ničím, není pro ně tedy o čem mluvit ani diskutovat: PRAVDA sama je neskutečností, je *nicotou*.

To, že je takto PRAVDA pochopena (a tedy ve skutečnosti nepochopena) a že je ‚odložena stranou‘ jako nicota, je ovšem projevem vztahu k PRAVDĚ a stojí pod jejím kritériem, pod její normou (která je ovšem nepředmětná a nemůže být proto objektivována). Důsledkem je, že se takové pojetí samo staví mimo PRAVDU, nebo jinak řečeno: že se *pohybuje* od pravdy k omylu či lži. Neexistují žádné izolované „pravdy o sobě“ (ani „výroky o sobě“, ani „věty o sobě“), které by mohly mít smysl bez souvislostí jednak s jinými takovými „pravdami“, jednak s celkem skutečnosti (do kterého ovšem také všechny tyto „pravdy“ nějak náleží; nemluvě už o tom, že takové „pravdy“, tj. výroky atd. nejsou možné bez někoho, kdo je formuloval, jakož i bez někoho, kdo je schopen jim jako výrokům nebo větám porozumět – jinak to *jsou* jen skupinky zvuků nebo znaků a *nic víc*, uvažováno v souladu s tradičním chápáním ‚jsoucen‘). Teprve v kontextu (a to nejen se skutečnostmi předmětnými, ale i s nepředmětnými) se jednotlivé pravdy stávají platnými pravdami (nebo neplatnými omyly); a jejich platnost nebo neplatnost se vyjevuje tím zřetelněji, čím rozsáhlejší a komplikovanější jsou kontexty, do nichž je zapojena. To je zkušenost i ve vědách celkem známá, i když ne vždycky v reflexi respektovaná. Skutečným problémem je povaha toho kontextu *rozhodujícího*, o němž nelze bez pochybností a výhrad (nebo alespoň upřesnění) mluvit jako o *kontextu*, totiž ‚kontextu‘ a souvislostech všeho našeho myšlení a poznání i vědění, ale i celého života nejen s ‚celkem světa‘, nýbrž především s PRAVDOU. A tento ‚kontext‘ má časový charakter: poznání, vědění ani myšlení nejsou „stavy“, nýbrž „pohyby“, a to naše, tj. lidské pohyby. Proto je tak důležité rozpoznat zaměření a směr těchto pohybů, zda se pokoušejí ‚přiblížit se‘ PRAVDĚ, anebo zda se od PRAVDY ‚vzdalují‘. – Ale jak je možno se PRAVDĚ *přiblížit*, když není *nikde* a zejména když (vůbec) *není* (tj. není jsoucí, není to žádné jsoucno ani kontext jsoucen, zejména tedy nikoli „úhrn všech pravd“)? Už z toho je zcela zřejmé, že *problém* PRAVDY není původně a prvotně problémem teoretickým a že nebyl teprve filosofií vynalezen či ustaven, ale že byl už prvními řeckými filosofií nalezen a akceptován a tím již určitým způsobem interpretován, a to v rámci, který daná filosofie svým vlastním rozvinutím otevírala, ale která tímto rámcem zároveň své možnosti omezovala a uzavírala. Proto sice může být legitimním tématem historické vylíčení, jak různí filosofové v různých dobách problém PRAVDY *cháпали* (a co se tak *pro ně* tím ustaveným a zkoumaným problémem stalo), ale jen za předpokladu, že příslušný historik filosofie a tedy interpret jiných filosofií a jejich filosofií má nějaké své *vlastní* pochopení toho, čím se ti starší (nebo vůbec jiní) filosofové vlastně zabývali (tedy pokud si ve svém myšlení a – přesněji – svým myšlením onen *problém* (v jeho skutečnosti) dokáže tematizovat a tím se k němu samému myšlenkově vztáhnout (tedy nejen ke konstrukcím jiných filosofií). Pokud si takové své pojetí nevytvoří, nemá se vlastně čeho ‚věcně‘ držet a může podávat jen přehled toho, co a jak který myslitel chápal pod *slovem* „pravda“: drží se pak „slova“ (termínu) a nikoli „věci“. Chceme-li se tedy zabývat *problémem* PRAVDY samým (také abychom byli schopni posoudit, zda ten či onen autor, užívající slova „pravda“, míří skutečně k témuž *problému*, anebo je-li tu jen náhodná podoba v užití *slova*, zatímco skutečně tematizovaná ‚věc‘ je pokaždé něco jiného), musíme se pokusit o nalezení vhodného odrazového můstku.

Tím ‚můstkem‘ (který jistě není jediný možný) nám bude jazyk, tedy něco, o čem platí to, co kdysi dávno řekl Hérakleitos z Efezu (zl. B 93) o výrocích (věštbách) Apollónových: „Vládce, jehož věštitelna je v Delfách, ani (nic) neříká, ani (nic) neutajuje, ale dává znamení.“ Jazyk opravdu nic „neříká“; jazyk nemluví, ale

každé slovo a každá skupina slov naznačuje něco, čemu máme porozumět. A když nám někdo něco chce říci, nemůže to udělat jinak, než že s těmi naznačeními a náznaky významů a jakoby pokyny počítá, že je nějak – pozitivně nebo negativně – respektuje a že s nimi pracuje. A my mu zase nemůžeme rozumět, pokud také nejsme schopni porozumět oněm náznakům a pokynům a pokud je nebudeme brát na vědomí a pokud s nimi sami také nebudeme pracovat. V jistém slova smyslu tedy platí, že nám jazyk tak trochu „něco“ předřikává, kdykoli chceme sami něco říci. A proto musíme bedlivě dávat pozor na to, co a jak říkáme, abychom rozpoznali, kde nám do toho něco vsouvá a někdy podsouvá sám jazyk. Někdy nám totiž jazyk může být velkou oporou, a to tenkrát, když svými náznaky a pokyny míří tam, kam míříme také my (je to ovšem složitější, neboť to závisí jednak na tom, zda míří ‚správným‘ směrem, jednak také na tom, zda ‚správným‘ směrem míříme také my); pak je možné, abychom promlouvali takříkajíc jazyku „po srsti“. Ale někdy nás jazyk strhává do vyježděných kolejí, které vedou jinak, než kam sami chceme, a pak nezbyvá, než abychom promlouvali jazyku „proti srsti“. Velmi často to v běžném životě ‚vyřešíme‘ tak, že na to, co nám jazyk „předřikává“, prostě zapomeneme (což je něco jiného, než když na to vědomě nedbáme a když se od toho vědomě distancujeme), ale jazyk to necháváme „předřikávat dál“; když nejde o nic dalekosáhle významného, může to stačit.

Jinak se ovšem věci mají, když nám – ať chceme nebo nechceme, ať o tom víme nebo nevíme – jazyk svým „předřikáváním“ jakoby indukuje směr našeho myšlení, když tedy intervenuje ve prospěch určité myšlenkové cesty. Pak nezbyvá než hledat způsoby, jak tuto povážlivou skutečnost (třeba po staletích) odhalit, na modelech (tedy myšlenkových konstrukcích) zejména v její mylnosti (ne-pravosti) demonstrovat a pokusit se při jinak vždy nezbytných formulacích a tedy za použití jazyka opřít o jiná „znamenání“, jiné „pokyny“, jež snad lze v jazyku také najít. A není-li to možné v jednom jazyku, je třeba se o to pokusit v jiném. A to je to, oč nám půjde v prvních krocích, neboť celé dosavadní evropské myšlení je fatálně zavaleno tradicí, spojenou s řeckým termínem pro to, čemu říkáme „pravda“, totiž se slovem ALÉTHEIA. Od této tradice se musíme osvobodit; s tím však zároveň úzce souvisí ještě druhý moment, neméně fatální, totiž že pozdně židovští učenci v posledním století před Kristem při překladu posvátných hebrejských textů do běžné řečtiny (tedy nikoli klasické, nýbrž do tzv. KOINÉ) někdy za slova, mířící někam tam, kam někdy také míří naše slovo „pravda“, zvolili jako řecký ekvivalent slovo ALÉTHEIA a odvozeniny. To pak převzali od samého počátku křesťané; někteří z nich si problematičnost tohoto překladu zpočátku uvědomovali, ale brzo byly pochybnosti pro většinu velkých myslitelů zastíněny recepcí vrcholů řeckého myšlení (a menší buď to nechávali bez pozornosti anebo neměli většího vlivu).

Bylo by ovšem v rozporu s pojetím filosofie jako té disciplíny, která nikdy nesmí ztrácet svůj bytostný vztah k celku veškerenstva, kdyby se nová cesta k pochopení *problému* [PRAVDY] opírala jen o nějaké pokyny jednoho jazyka, který nemá a už nikdy asi nebude moci mít takový vliv na myšlení své doby i dob budoucích, aby to bylo srovnatelné s jazykem filosofickým par excellence, jakým je a zůstane řečtina. Proto je zapotřebí se poohlédnout po skutečnostech, na kterých by mohl nový přístup prokázat svou opodstatněnost. Proto je třeba se zabývat nejen kritikou zpředmětňujícího myšlení a nezůstávat jen u jeho odmítání, což by žel vedlo asi jen k úpadku myšlení a k návratu k pouhé narativitě, ale také věcně obhájit metodu konstruovaných myšlenkových modelů, ovšem pokud to neznamená zůstat u modelů zbavených časovosti. Nemáme-li zůstat u kritiky, která byla ostatně provedena celou řadou myslitelů, ale máme-li aspoň neznačit možnost alternativy, je nezbytně zapotřebí se pokusit o konstruování modelů hybných (dynamických), na nichž si lze „nacvičit“ nové

myšlenkové postupy a přístupy. Bez trochy abstraktního teoretického experimentování se něco takového prostě neobejde. Zároveň je ovšem nezbytné ukázat možnosti aplikace na látku, zajímavou třeba i pro přírodovědce, zvláště ovšem pro biology. Také tomu budeme věnovat speciální pozornost. Rozhodující význam by nový přístup měl mít pro obory historické, vůbec společenskovední, a to pokud jde o metody interpretační (čili hermeneutické). Toho všeho se budeme muset alespoň v prvních rozvrzích dotknout.

*ETF, 16.12.03*

*ETF, 13.1.03*