

Pojetí pravdy a jeho méontologické předpoklady [1985]

„... nijak není snazší říci, co asi jest jsoucno, nežli co je nejsoucno.“

Platón, Sofisté

Veškeré úsilí o poznání představuje v evropské tradici úsilí o poznání pravdy, tj. o pravé poznání skutečnosti. Jednotlivé případy skepse ani celá údobí poznamenaná skepsí na tom nic nezměnily, jen přispěly k novým pokusům o pročištění a hlubší pochopení tohoto ideálu. A to zároveň vyvolávalo potřebu také nově pochopit, jaká je povaha pravdy. Dosavadní historie filosofických pokusů o pojetí pravdy zatím ukázala naprostou neperspektivnost snah o převedení pravdy a pravosti či pravdivosti na něco myšlenkově snáze uchopitelného. Ať učiníme kritériem pravdivosti cokoliv, vždy se nakonec ukáže, že máme v ruce v nejlepším případě jen jakési vodítko, ale nikoli poslední míru, jíž zůstává vždycky pouze pravda sama.

Jedním z nejstarších a nejmíc zakořeněných pojetí je tzv. adekvační teorie pravdy. Na první pohled to je prosté: souhlasí-li výpověď se skutečností, je pravdivá. Ve skutečnosti jsme tímto pojetím uváděni do nepřekonatelných obtíží. Obvykle totiž nesrovnáváme výpověď se skutečností, nýbrž pouze s jinou výpovědí; rozhodnout, zda jsou dvě různé výpovědi o téže skutečnosti v souhlasu či nikoliv, není ovšem nic snadného a je to zase otázka pravdivosti či nepravdivosti a nikoli jakéhosi „pouhého“ srovnání. A pokud bychom přece jen alespoň v teorii chtěli trvat na srovnávání výpovědi se samotnou skutečností, musíme připustit, že výpověď se skutečnosti, o které vypovídá, vůbec ničím (pro otázku pravdivosti relevantním) nepodobá. Kromě toho ovšem tu je ta potíž, že bez dívání nevíme, jak něco vypadá, a bez poslouchání nevíme, jak to zní. Abychom mohli své poznání porovnat se samou poznávanou skutečností, museli bychom se ze sebe vysvléci a museli bychom přistoupit ke skutečnosti bez sebe samých.

Jedním z nejnovějších, ale také již hodně zakořeněných pojetí pravdy je to, které jako její kritérium určuje praxi, užitečnost a tzv. výsledky. Dnes už jistě nikdo nebude vidět praxi a teorii jako dvě lidské atitudy, které spolu nemají nic společného nebo které se dokonce vylučují. Aristotelés určil rozdíl mezi vědami teoretickými a praktickými podle jejich odlišného cíle: cílem teoretických je pravda, cílem praktických naproti tomu výkon či dílo. V současné době ani nejteoretičtější věda neobstojí bez experimentování, tedy bez specifické praxe. (Ostatně také myšlení je svého druhu praxí.) Ale jak by mohla praxe rozhodovat o pravdivosti nebo nepravdivosti teorie, kdyby její výsledky nebyly teoreticky analyzovány a interpretovány?

Špatná, tj. teoreticky nepřipravená praxe nemůže být řádným kritériem pravdivosti teorie. A jak poznáme, která praxe je správná a která se naopak osvědčuje? Jak poznáme, co je užitečné a co ne? U kterých výsledků se zastavíme, abychom jimi zdůvodnili pravdivost nějaké teorie?

Ačkoliv všechno vědecké poznání stojí a padá svým vztahem k pravdě, nemá žádná odborná disciplína k dispozici ani myšlenkové, ani žádné jiné prostředky, které by jí dovolovaly kompetentně vypovědět, co to je pravda, a tuto výpověď řádně zdůvodnit. Dodnes v jistém smyslu platí výrok Aristotelův, že vědou (vědění) o pravdě je filosofie; platí to však v nových poměrech a za odlišných podmínek, kdy se odborné vědy dávno z filosofie vydělily a kdy se v nejednom ohledu staví přímo proti ní? Vědy si rozdělily skutečnost mezi sebe a každá si vzala na starost jen jednu její část nebo jednu její stránku. Žádná věda se nestará, zda při dělení světa nespadlo něco pod stůl. Není divu, že se někdy zdálo, že filosofii nezbyvá než paběrkovat po vědách anebo čekat na drobečky, které padají se stolu jejích nových pánů. Ale má-li být jedním takovým ‚drobtem‘ sama pravda, musíme si klást nejvážnější otázky nad oprávněností jak sebevědomí na straně jedné, tak rezignace na straně druhé.

Stará tradice připisuje ražbu slova „filosofie“ Pythagorovi a připomíná také důvod pro volbu takového slova: pravá filosofie není moudrostí, nýbrž jen láskou k moudrosti. Můžeme-li důvěřovat dosavadním zkušenostem s pokusy získat příruční a naprosto spolehlivé měřítko pravdivosti nějaké výpovědi nebo teorie, dáme za pravdu Spinozovi v tom, že pravda je jediným a nejvyšším měřítkem sebe samé (i omylu či lži). Proto se nepřikloníme k pochopení filosofie jako vědění (či dokonce vědě) o pravdě, ale budeme jí raději rozumět jako lásce k pravdě; ne tedy EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS, nýbrž FILALÉTHEIA. K pravdě se nikdy nedostaneme hromaděním jednotlivých poznatků, ale jen tak, že jí samé věnujeme pozornost a plní očekávání budeme naslouchat, zda nás snad neosloví a zda se tak ona nedostane k nám.

Proč je však něco takového mezi vědci tak naprosto nepopulární? Proč většina z nich raději setrvává u předsudečného stereotypu shody myšlení se skutečností? To má zajisté své příčiny; a tytéž příčiny znemožňují moderní vědě, aby byla vskutku vědecká v plném smyslu toho slova. Základem všeho evropského a Evropou ovlivněného myšlení byl vynález pojmu a jeho zavedení do myšlenkové praxe. Zatímco samy myšlenkové akty (a proud vědomí vůbec) jsou vždy čímsi unikátním a zásadně neidentifikovatelným s jakýmkoliv aktem jiným (nanejvýš tu mohou být větší nebo menší podobnosti), vynález pojmu dovoluje, aby se myšlení soustředilo vždy na tentýž předmět. Interpretace samotného užití pojmu

ani jeho výsledků nebyla vždy stejná a zejména zpočátku se dopouštěla značných omylů, s nimiž je ovšem nerozlučně spojen zrod filosofie.

Nejdůležitější otázka prvních filosofů, totiž otázka po počátcích nebo kořenech věcí, mohla být smysluplně položena teprve v rámci pojmového myšlení, které bylo schopno tematizovat kardinální rozdíl mezi tím, co prochází změnami, a tím, co pode všemi proměnami zůstává bez pohnutí. Omylem či spíše nakažlivou chorobou, z níž se evropské myšlení, a dokonce vědecké myšlení vlastně dodnes zcela nepozdravilo a kterou do všech důsledků nepřekonal, byla hypostaze onoho neproměnného a vždy se sebou identického jako nějaké samostatné a přímo té nejvyšší, té *pravé* skutečnosti. Mnohé konfúze, známé z dějin evropského myšlení, lze připsat na účet této scestné interpretaci; není však třeba onoho světodějného omylu zvláště trpce litovat, neboť se ukázal jako mimořádně produktivní. Nicméně ani jeho pozoruhodná produktivita nemůže být pro nás dostatečným důvodem, proč v něm setrvávat.

Přínejmenším od dob Brentanových a Husserlových se silně rozšířilo povědomí o tzv. intencionalitě vědomí, tj. o té zvláštní vlastnosti vědomí a myšlení, že je vždy vědomím a myšlením něčeho (event. na něco). Zdaleka však nelze mít za to, že je to věc zcela vyjasněná; zvláště pak v obecném povědomí se spojena s nejednou falešnou představou. Tak např. se leckdy málo dbá rozdílu mezi pojmem a tím, čeho je pojem (tedy intencionálním předmětem), ačkoliv lze velmi snadno pochopit, že trojúhelník jako rovinný obrazec sice má tři vrcholy a tři strany, ale pojem trojúhelníku nikoliv. Jindy se zapomíná, že je nutno respektovat rozdíl mezi předmětem intencionálním a reálným, a pamatovat, že jeden a týž předmět reálný může být míněn různými pojmy (např. pojmy rozdílné obecnosti), přičemž každý pojem má svůj nezaměnitelný intencionální předmět, bez něhož ostatně vůbec není identifikovatelný; příznačnou obtíž jazyka je běžné užívání téhož slova pro množství reálných předmětů téhož druhu, pro řadu pojmů, jež se k nim vztahují, a také pro jejich příslušné intencionální objekty.

Důležitou výhodou pojmového myšlení je fakticky dosažený odstup myšlení od myšleného, ať už si to myslící hned uvědomuje, či nikoliv. Dříve nebo později je tento způsob myšlení nutně podroben reflexi a tak je postupně odkrývána jeho povaha, jeho otvírající se možnosti – a ovšem i meze. Adekvační pojetí se sice fatálně mýjí s pochopením povahy pravdy, ale má přece jen jakousi svou oporu, která mu nemůže být upřena. Zajisté není žádná shoda ani podoba mezi pojmem psa a skutečným psem; naproti tomu pes jako intencionální objekt (např. pes domácí jako taxonomická jednotka) má přesto cosi shodného se skutečným psem (resp. se skutečnými psy). Pojem psa ani nekouše, ani nemá srst, ani neběhá po

čtyřech; pes jako myšlenková konstrukce je vybaven všemi rovněž konstruovanými vlastnostmi, jež charakterizují šelmy psovité, a navíc těmi, jimiž se vyznačuje pes domácí jako myšlenkově ustavený model druhu. Model sice reálně nežije, ale jako intencionální předmět je vybaven příkonstruovaným „životem“.

Základní nevýhodou pojmového myšlení (alespoň v té podobě, jak bylo vynalezeno a ustaveno ve starém Řecku a jak dodnes převládá v našem myšlení) je jeho vliv na to, jak se nám ukazuje a jeví skutečnost. Protože k podstatě myšlení v pojmech náleží soustředění jednoho druhu intencí (můžeme jim říkat předmětné) do jednoho průmětu, jímž je intencionální předmět, jehož pomocí je pak míněna nějaká skutečnost, je předmětnost intencionálního objektu protaženě promítnuta až do skutečnosti samé, takže se nám jeví jako předmětná, jako předmět. Proto lze mluvit také o předmětném myšlení; to se chová jako prizma, jež propouští jen některé stránky skutečnosti a dovoluje jim, aby se nám zřetelně ukázaly, zatímco jiné stránky jakoby odfiltruje nebo alespoň rozostří. Předmětnému myšlení se skutečnost jeví jako předmětná: to znamená, že ty její stránky, které to dovolují, jsou zpředmětněny, zatímco ostatní jsou potlačeny nebo vytěsněny z našeho vědomí a myšlení.

Nejzávažnější důsledky plynou z této povahy předmětného myšlení pro náš vědomý vztah ke skutečnostem, které nemají jenom nějakou „nepředmětnou“ stránku vedle stránky „předmětné“, nýbrž které vůbec nemají zpředmětnitelnou, tj. na předmětnost redukovatelnou povahu. Takové skutečnosti se pak pro předmětné myšlení stávají čímsi neskutečným, neboť po zpředmětnění, tj. po redukci na pouhou předmětnost z nich nezůstává vůbec nic; odfiltrovány jsou úplně a beze zbytku. Svět, jak se „dává“ našemu ustavičným zpředmětnováním regulovanému vědomí, je totálně zbaven nejen některých svých charakteristik, které se vzpírají objektivaci, nýbrž především každé ryzí nepředmětnosti. Takto ochuzený a přímo oloupený ‚svět‘ si pak mezi sebe rozdělily odborné vědy, aniž by si vůbec povšimly, že si rozdělily jen hromady předmětů, které už dávno přestaly být univerzem, sjednoceným světem, skutečností jako celkem.

To, že v tradici předmětného myšlení uniká každá nepředmětnost tematizaci, ovšem zdaleka neznámá, že je vskutku nepřítomna. Už k samotné povaze předmětných intencí náleží jejich svázanost s intencemi nepředmětnými, ba jejich závislost a přímo odvozenost od nich. V běžném hovoru věnujeme pozornost nejenom tomu, co je řečeno, ale vždycky také tomu, co – specificky – řečeno není, co zůstává – specificky – nevysloveno. A protože mezi promlouváním a mezi myšlením není žádného podstatného

rozdílu, platí i tu, že něco myslit znamená vždy zároveň něco nemyslit (a to nikoli ve formálně logickém smyslu, nýbrž právě specificky nemyslit), a že tedy každé myšlené je bytostně spjato s nemyšleným (specificky nemyšleným). A právě tam, kde se předmětné myšlení dostává ke svému konci, kde dospívá ke svým mezím a kde má za to, že za těmito mezemi už není „nic“, otvírají se možnosti pro myšlení jiného než předmětného typu, pro myšlení „nepředmětné“, které se předmětnému myšlení jeví jako nemyšlení nebo alespoň jako myšlení neřádné.

Z toho, co dosud bylo řečeno, je zajisté zřejmé, že chceme doporučit čtenářově úvaze, zda by zvláště vhodným „ne-předmětem“ nepředmětného myšlení nemohla být pravda jako ryzí nepředmětnost, odolávající tudíž každému pokusu o zpředmětnění a o uchopení předmětným myšlením. Zároveň však nemůže nebyť nabíledni, že radikální skok do říše ryzí nepředmětnosti se ve své zdánlivé libovůli a nekontrolovatelnosti jeví mnohem méně přesvědčivým, než jak by tomu mohlo být v případě skutečnosti, která je vybavena obojí stránkou, z níž jen pro jednu je tradiční předmětné myšlení dostatečně transparentní, zatímco druhá je odfiltrována a jakoby anulována. Malá odbočka ke skutečnostem tohoto typu, který představuje jakousi srostlici předmětné a nepředmětné stránky (přesněji bychom měli mluvit o stránce zpředmětnitelné a nezpředmětnitelné), může být ostatně tím užitečnější, že poukáže na některé perspektivy myšlenkového „přístupu“ ke skutečnosti ryze nepředmětné.

Už Aristotelés řekl, že v jakém poměru je něco k „býti“ (EINAI), v takovém je také k pravdě. S přesným smyslem toho, co měl přitom na mysli, bychom museli polemizovat, ale jako východisko nám postačí smysl jen přibližný; k zpřesnění, jež bude ovšem odlišné od Aristotelova, dojdeme později. Rozlišíme-li mezi jsoucnými pravými (vnitřně integrovanými celky) a nepravými (pouhými agregáty vposledu pravých jsoucen) a pomineme-li hraniční či přechodné případy, můžeme – na rozdíl od starých Řeků – chápat výrok o nějakém pravém jsoucnu, že *jest*, dvojím různým způsobem. Buď máme na mysli okamžitou *jsoucnost*, tedy např. u člověka jeho stav v přesně určené době, anebo jeho *bytí*, tj. jeho život vcelku. Který vztah k „býti“ je vskutku relevantní ve srovnání se vztahem k pravdě?

Člověk se ve svém životě mění; zprvu je nemluvnětem, pak žvatlá, ještě později se naučí mluvit; je dítětem, jinochem, mužem, starcem, atd. atd. Jedno vylučuje druhé, nemůže být tím vším zároveň. Je-li jedním, pak už není nebo ještě není vším ostatním. Mluvíme-li však o nějakém člověku (nebo máme-li ho na mysli), pak nám jen v celkem výjimečných případech jde o jeho okamžitou jsoucnost v té či jiné situaci a chvíli; obvykle nám jde o

celý život člověka, takže spojujeme jeho minulost s jeho přítomností a respektujeme i jeho budoucnost. Je to pro nás (a tím spíš pro sebe) jeden člověk. Po celou dobu svého života, od narození až do své smrti „jest“ ve smyslu bytí. Naproti tomu z hlediska jsoucnosti převážně „není“, neboť jeho okamžitá jsoucnost je téměř „ničím“ proti převaze celého jeho minulého a budoucího života.

Předmětné myšlení konstruuje myšlenkový model „člověka“, který zůstává beze změny týmž po celý svůj život, a tuto konstrukci ztotožní s člověkem v jeho „pod-statě“ (podstata = co stojí pod změnami, zůstávajícími na povrchu). Ostatně něco podobného platí pak pro každou změnu: to, „co“ se mění, se vlastně nemění; to, „co“ se vyvíjí, se de facto nevyvíjí. Podobně ten „člověk“, který zůstává týmž v celém svém životě, vlastně nežije, neboť život je pouze dlouhá série změn na povrchu, kdežto pod povrchem je neměnnost a identita, tedy opak života. Tak vypadají rozporné a paradoxní důsledky předmětného, jinak též metafyzického myšlení.

Mimořádně důležitou okolností tu je fakt, že předmětně myslící člověk vlastně neví, co přesně dělá, když předmětně myslí. Přestože je předmětné myšlení umožněno a založeno filosoficky (ve starém Řecku) a přestože filosofie je především nikdy neustávající sebekontrolou a reflexí nad tím, co děláme, když myslíme, předmětné myšlení tuto schopnost reflexe ztrácí, reflexe přestává být jeho vlastní aktivitou a odcizuje se mu, jako by to bylo něco přicházejícího zvenčí, odjinud. Tím je určen také hlavní rozpor moderní vědy (přesněji moderních věd, neboť neexistuje jednotná věda). Odedávna bylo již v samotném pojmu vědění zakotveno, že vědoucí dobře ví, co ví a co neví. Ale moderní vědy se vztahují vědecky pouze ke svému předmětu, zatímco ve vztahu k sobě, tj. ke svým – především myšlenkovým – postupům jsou zjevně nekompetentní, nedisponují potřebnými myšlenkovými prostředky (které jsou naprosto odlišné od těch prostředků, jimiž disponují v rámci své odborné kompetence) a jsou buď nuceny si vypomáhat diletantsky anebo začít spolupracovat s tou jedinou myšlenkovou disciplínou, která v tom ohledu neztratila (alespoň principiálně) svou kompetenci, totiž s filosofií.

Aby byla spolupráce odborných věd s filosofií perspektivní, musí ovšem sama filosofie splňovat jisté požadavky, z nichž základním je – v naší době – schopnost kritického přístupu k fenoménu tzv. předmětného myšlení. Takový požadavek pochopitelně nesplňuje filosofie, která je plně ponořena do proudu předmětného myšlení, nýbrž pouze filosofie, která alespoň v něčem dosáhla odstupu od něho. Ostatně jen takový přístup je vskutku filosofický, neboť filosofie žije reflexí, jež znamená odstup za účelem nového

přístupu a nového vidění. Z tohoto hlediska musí budit jisté podezření každá s vědou spolupracující filosofie, která vytěsňuje některé problémy nejen ze sféry svého zájmu, nýbrž dokonce vůbec ze svého i obecného povědomí. (Jako příklad za jiné může sloužit tabuizace pojmu „pojem“ v moderní logice.)

Jestliže učiníme pronikavost reflexe měřítkem filosofičnosti myšlení, otevře se nám nový pohled na dějiny filosofie a na velikost jejích představitelů. Neméně významné důsledky to však bude mít pro živé filosofické myšlení a jeho sebepochopení. Pro každé soustavné myšlení jsou charakteristická jeho východiska, jimiž je zakotveno v konkrétním myšlenkovém klimatu, dále principy a pravidla, jimiž se spravuje, a konečně celkové strategie, kterou ve svých postupech sleduje. Stane-li se však reflexe, tj. nikdy nepřestávající úsilí o reflektovanost všeho, co filosofie podnikla a podniká, její svrchovanou potřebou a zásadou, nutně to povede k jisté neobyčejně významné relativizaci jak jejích východisek, tak jejích principů, ale nad to nade vše k relativizaci jejích strategií. Znamená-li totiž reflexe v jedné ze svých složek odstup, je to nutně také odstup od dosavadních východisek, principů i strategií.

Cílem odstupu jako první důležité složky reflexe není pouhé zpochybnění dosavadních myšlenkových výkonů (to by bylo příliš laciné), nýbrž nalezení nového pohledu a správnější perspektivy, v nichž se ukáže pravá tvář toho, co jsme vlastně myšlenkově podnikli (a díky tomu i pravá tvář toho, k čemu naše myšlení bylo zaměřeno). Toho zajisté nelze dosáhnout nikdy definitivně a jednou provždy, neboť reflexi (nové reflexi) musí být podrobena i ona předchozí reflexe, ať už nové cesty ukázala a otevřela či nikoliv, tj. ať už byla do jisté míry zdařilá anebo naopak nezdařilá. V každém případě spočívá smysl odstupu v tom, že umožní nový, lepší přístup, nové, lepší vidění skutečnosti. To však principiálně není možné v podobě strategického kalkulu. Rozhodující složkou reflexe je její otevřenost vůči pravdě, která nevyplývá ani z povahy myšlenkového východiska, ani z principů a pravidel, jimiž se myšlení spravuje. Je to otevřenost vůči pravdě, která může ukázat jak naše východiska, tak principy a pravidla, jimiž se řídíme, tak i naše strategie v pravém světle, které jim však bude nepříznivé a které je zpochybní. Ochota nechat si své myšlení i jeho východiska zpochybnit je základním předpokladem filosofičnosti, chceme-li filosofii chápat jako ničím neoslabený respekt k pravdě, ba jako poslední a nejvyšší oddanost pravdě, ano lásku k ní.

Ale co je pravda? může se otázat zdánlivě filosofující, ve skutečnosti však uhýbající Pilát. Ale už v samotné otázce je skryt omyl, sama otázka je už prvním chybným krokem. Pravda není „něco“, tj. není to žádná předmětná

a předmětně postižitelná skutečnost. Pravda „ukazuje“ skutečnost v pravém světle, z pravého zorného úhlu, „ukazuje“ ji v kontextu celku, který není redukován na pouhé předmětnosti; anebo lépe: pravda sama je tím pravým světlem, v němž ukazují věci, události a bytosti svou pravou tvář. Pravda nemůže být pojmově modelována jako intencionální předmět, nemůže být konstruována ani objektivizována; může být jen nepředmětně a jakoby „mimochodem“ (jak se nám mylně zdá) postižena, když se pokoušíme předmětně postihnout nějakou konkrétní skutečnost. Předmětné intence musí totiž být nadále organizovány a soustředovány, předmětné myšlení nemůže být prostě jen zavrženo a odhozeno, nýbrž musí být přivedeno k větší dokonalosti tím, že jeho nepředmětné intence budou rovněž (i když jinak) kultivovány a „organizovány“.

Znamená to, že pravda je pojmově neuchopitelná? Odpověď záleží na tom, jakým způsobem budeme chápat pojmové myšlení. Pokud je ztotožníme s dosavadní tradicí evropského myšlení, která pomocí pojmů konstruuje intencionální objekty a potom se jejich prizmatem dívá na skutečnosti jako na předmětné, odpověď musí znít záporně: takovým způsobem pravda pojata být opravdu nemůže. Návrat k předpojmovému myšlení není možný, opora o mimopojmové myšlení (např. básnické nebo hudební apod.) je nedostačující nebo i nemožná. Všechno nasvědčuje tomu, že jedinou perspektivou je celková radikální rekonstrukce pojmového myšlení, nebo jinak řečeno fundamentální rekonstrukce „intencionálních objektů“ a změněné chápání celé jejich sféry.

Filosofie se nejen bez skutečného vztahu oddanosti vůči pravdě, nýbrž ani bez co nejpřesnějšího a nejhlouběji vystihujícího pojetí pravdy nemůže obejít. Proto se musí už jednou rozejít s tou tradicí, která kladla nepřekonatelné překážky tomu, aby filosofie vskutku pochopila pravou podobu svého vztahu k pravdě, tj. aby svůj vztah k pravdě konečně nahlédla ve světle pravdy a nikoli ve světle svých myšlenkových prostředků. Protože se však tradičnímu pohledu ryze nepředmětná skutečnost jeví jako ne-skutečnost, či jinak řečeno: protože se nepředmětně „jsoucí“ jeví jako ne-jsoucí, je třeba alespoň po přechodné období vybudovat novou filosofickou disciplínu, která bude schopná tematizovat a myšlenkově zkoumat onu oblast skutečného, které je nezpředmětnitelná a tudíž neuchopitelná předmětným myšlením.

V tradiční ontologii je jsoucí zkoumáno co do svého „býti“, tj. pokud „jest“. Ukázali jsme si, že ono „jest“ může mít dvojí hlavní význam, totiž že buď znamená aktuální (a tedy okamžitou) jsoucnost, anebo bytí ve smyslu „života“ (sjednoceného trvání). Z onoho prvního úhlu viděno je každé konkrétní jsoucno vskutku „jsoucí“ jen ve své aktuální jsoucnosti, kdežto ve

svém bytí je naprosto převážně „nejsoucí“. Tradiční myšlení se této tvrdé absurditě vyhýbalo tím, že relativizovalo význam času a časovosti, takže za jsoucí inkongruentně považovalo také „minulé jsoucí“ a „budoucí jsoucí“, aniž se staralo o jejich vzájemnou vazbu. Touž neakceptovatelnou tendenci můžeme pozorovat ještě v dnešních pokusech o chápání času jako jedné dimenze, analogické dimenzím prostorovým.

Z pozic tradiční ontologie je zřejmě nevyhnutelné považovat pravdu (v tom smyslu, jak o ní byla řeč) za ne-je, tedy za ne-je, tedy za ne-je. Protože však naprostá většina filosofů nepovažuje za slučitelné s filosofickým svědomím prohlásit pravdu za „nic“, pokoušejí se o to, udělat z ní „něco“, např. vztah nebo komplex vztahů. Takové pokusy však neobstojí před přísnější kritikou. Proto je nutno vedle ontologie v tradičním smyslu a proti ní ustavit *méontologii* jako filosofickou disciplínu o ne-je, přesněji o té skutečnosti, o níž nelze vypovídat, že „je“, ačkoliv „je“ skutečná, a tedy v žádném případě nespadá v jedno s „ničím“, resp. s „nicotou“. Povědomí filosofů o tom, že bytí nelze po právu chápat jako je (tj. je, tedy je, byť nejvyšší), je ostatně značně staré; tu a tam prosakovalo u některých vynikajících myslitelů středověku.

Jako každá filosofická disciplína se bude i *méontologie* nutně vztahovat k celku, takže bude mít co říci ke všem ostatním filosofickým disciplínám, do nichž bude pronikat a jimiž zase sama bude pronikána. Nezdá se proto, že by ontologie a *méontologie* mohly natrvalo existovat vedle sebe; za pravděpodobnější můžeme mít, že buď *méontologie* sehraje jen přechodnou roli v období, kdy ontologie bude muset projít velkými strukturálními změnami, anebo že *méontologie* postupně převezme její úkoly a učiní ji zbytečnou (pak ovšem název *méontologie* – od řeckého ΜΕ ΟΝ = ne-je – přestane být funkční a smysluplný).

Pravda pochopitelně nezůstane jediným tématem *méontologie*, přestože bude vždycky jedním z hlavních. Tak jako dosud bylo možno analyzovat ontologické předpoklady pojetí pravdy, bude nyní třeba odhalovat a analyzovat jeho předpoklady *méontologické*. To znamená, že tam, kde byla studována ontická struktura subjektu (ať už vědomého nebo předvědomého), akce, reflexe atd. tak, že byly konstruovány příslušné intencionálně předmětné modely, bude nyní zapotřebí přivést na světlo ty složky a vztahy, které každému zpředmětnění unikají. Tak bude muset *méontologie* postupně osvědčovat svou oprávněnost a funkčnost dokonce na určitých filosoficky relevantních až neuralgických místech problematiky odborných věd (zejména přírodních). Věc nebude bez problémů vzhledem k přežívání předmětného způsobu myšlení zvláště také v přírodních vědách. Bude však možné se opřít o jejich vlastní zkušenosti s tím, jak jsou

nuceny formulovat takové otázky, jejichž účinkem se staré myšlení vysloveně bortí (nejnápadnější to snad je v mikrofyzičce a v astrofyzičkální kosmologii).

Základním předpokladem méontologického pojetí pravdy je rozpoznání a myšlenkové zvládnutí vztahu mezi předmětností a nepředmětností v oněch speciálních případech, kdy dochází k jejich integrované konkrescenci v událostném dění. Druhým významným předpokladem je pochopení a myšlenkové zpracování skutečnosti přímé vazby mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnou stránkou každé jednotlivé události (pravé, tj. vnitřně sjednocené události). Třetím svrchovaně důležitým bodem je nalezení té složky reflexe, která je schopna setkání s ryzí nepředmětností uprostřed svého průběhu. Posléze čtvrtým předpokladem je nahlédnutí a artikulace skutečné povahy vzájemné spjatosti mezi nepředmětnou výzvou či oslovením a mezi dějinnou situací, v níž k onomu oslovení dochází a v níž je výzvě porozuměno anebo v níž je přeslechnuta. Spíše důsledkem a plodem než předpokladem takových úvah a zkoumání bude rozlišení mezi událostným a mimoudálostným děním; to napomůže tomu, aby se vyjevila nepředmětná „dynamis“, jíž je pravda vybavena a na jejímž základě vstupuje (nebo nevstupuje) do specifického a vždy jedinečného vztahu s tou kterou jednotlivou událostí nebo s tím kterým jednotlivým subjektem.

Nepředmětné myšlení musí být vyvedeno ze stínu a ze zapomenutí a musí se ustavit v tak kultivované formě, jaké dosáhlo myšlení předmětné. Abychom tento úkol zvládli, musíme si pro první etapu zvolit vhodná témata. Jedním z nejvhodnějších je téma pravdy. K nezbytnému myšlenkovému průlomů však nemůžeme dojít novým viděním a traktováním jednotlivých problémů, nýbrž jen v podobě systematicky vypracované nové filosofické disciplíny, jen předběžně a záměrně provokativně nazvané méontologie. Teprve v rámci této nové disciplíny, v níž se už musí projevit nový, totiž nepředmětné (nezpředmětnující) způsob myšlení, bude možno najít potřebné předpoklady a vhodná východiska pro formulování přiměřeného pojetí pravdy.

(Únor 1985 - rkp.)

(pro *Svazky* dokončeno a korigováno 27. 3. 1985)

(Původně vyšlo jen samizdatově in: *Svazky pro dialog*, sv. 23, Praha 1985 ve formátu A5 na šíř, str. 0-20)