

## **Pravda, víra a heideggerovská „neskrytost“**

*ETF, út 13.30–15.00, M*

0.1

*ETF, 12. 10. 2004*

Vyjděme nejprve z toho všeobecného poznatku, že nejen jednotliví různí lidé, ale také různé směry a tradice a také různé epochy takových směrů a tradic mohou chápat jedno a totéž slovo, tentýž termín různě, a to jak s odchylkami v detailech, tak v některých případech i v zásadním smyslu. K tomu pak je třeba přičíst celou problematiku překladů z jednoho jazyka do jiného, v našem případě dokonce s velmi odlišnými kořeny. Nejde tudíž zřejmě jen o problém kontroly individuální subjektivity resp. jejích fluktuací a aberací – totiž že různí lidé chápou totéž slovo různě, že je chápáno různě také v různých dobách, že překlady jsou také individuálně různé atd., ale jde také o to, že existuje něco jako jazyková setrvačnost, která přece jenom ty různosti v téže společnosti a v jednom jazyce nějak překlenuje a sjednocuje, zatímco v jiné společnosti a zejména v jiném jazykovém společenství tomu je odlišně.

0.2

V evropských podmínkách došlo v tomto směru především k setkání a střetnutí dvou nejen jazykových, ale také myšlenkových tradic, totiž už před vznikem křesťanství k setkání židovských tradic (a to různých, navzdory společným rysům) s fenoménem již poněkud poklesající kultury řecké, původně všemu židovskému dost vzdálené, ale v době vzniku a rozvoje římského impéria již celému středomoří mocně vnučované kultury hellenistické, pro niž platila zjednodušená řečtina, tzv. KOINÉ, jako mezinárodní dorozumivací jazyk. Právě to vedlo pozdně židovskou, poněkud mesiánsky, ale mezinárodně (tedy misijně) naladěnou intelektuální elitu k překladu starých hebrejských svitků do řečtiny, tj. k pořízení tzv. septuaginty („LXX“). Právě tento mohutný podnik exponoval nutnost použití řeckých termínů, z nichž některé nesly výrazně filosofickou pečeť, k překladu hebrejských termínů, které se vyznačovaly značně odlišnými konotacemi jak etymologickými, tak sémantickými a zejména vazbami na velmi odlišné kulturní i myšlenkové a duchovní okolnosti a historické spojitosti. Použití určitých řeckých překladových termínů na místě původních termínů hebrejských bylo sice proto nutně věcí bdělého uvážení a odpovědného rozhodnutí lidí, jejichž schopnosti však musely nutně být jen omezené, protože lidské.

0.3

Nemůže nás proto překvapit, když zjišťujeme, že jeden a tentýž hebrejský termín (resp. jeho významový kořen) musel být a vskutku byl v různých případech a kontextech překládán různě, aby nikoli jednotlivé slovo, nýbrž celkový význam a smysl konkrétního textu byl co nejpřesněji reprodukován. (Zásada překládání každého termínu příslušným ekvivalentem za všech okolností a ve všech kontextech by nutně vedla k ztrátě dobrého smyslu větších textových celků; ukázalo se to nad veškerou pochybnost na překladu Theologické summy Tomáše Akvinského, jak vyšla v době mezi válkami.) Dobrým vzhledem do celé této problematiky je práce s velkou českou konkordancí, kde jsou u českých slov z překladu Kralických uváděny příslušné původní ekvivalenty hebrejské i řecké. Konkrétně pak platí pro termín, který nás bude celý semestr zajímat, totiž pro „pravdu“ v češtině, že je historicky zatížen vlastně od samého „počátku“ mimořádně závažnou odlišností termínů hebrejských od řeckých termínů, jichž bylo použito v LXX k jejich překladu.

0.4

Problémy a nesnáze, jimiž byl provázen onen obdivuhodný podnik židovských učenců, totiž LXX, měly ovšem dalekosáhlé důsledky pro další překlady biblických textů, které vznikaly už péčí křesťanských theologů, z nichž pro konec starověku a pro středověk nejvýznamnějšími byly překlady do latiny, zejména když vyústily do tzv. Vulgáty. Ale potom v pokřesťanštěvané (christianizované) Evropě následovaly překlady do národních jazyků, a mezi nimi také do češtiny. A zase i u nás po řadě jaksí předběžných pokusů vyústilo převádění Písma do češtiny v monumentální překladatelské dílo Jednoty bratrské, totiž v Biblii svatou, vydanou na sklonku 16. století v Kralicích. Ve všech těchto překladatelských pokusech opětovně docházelo k tomu, že jejich autoři museli hledat v hodná slova a také jejich nová použití v dosud neběžných kontextech, v jazyce, který byl původně formován jinými tradicemi. Zvolená slova měla velmi často tendenci si setrvačně zachovávat své původní konotace, které nejen s novým způsobem použití nemusely ladit, ale mohly mu jít výslovně proti srsti. Někdy bylo zvoleno řešení poněkud problematické, totiž že se původně cizí termín do nového jazyka přejal s menšími nebo většími úpravami, takže časem zdomácněl. (Krajní příklad: staročeské „krlež“ přetvořením či s patvořením původního KYRIE ELEISON.)

#### 0.5

Značnou komplikací bylo i to, že autory velkých a slavných překladů do národních jazyků byli zhusta protestanté, kteří si při překladech vyřizovali také své theologické resp. dogmatické spory s katolickými tradicemi. Často proto volili i významově odlišný překlad v nesouhlasu s Vulgátou, opírajíce se o řecký překlad LXX a řecké znění NZ, někdy dokonce o původní SZ znění v hebrejštině (často za pomoci i evropsky vzdělaných židovských učenců). To vše muselo ovšem mít také nějaký svůj řád, nějakou metodu a ve sporech o správný, tj. věrný překlad muselo být podpíráno také promyšlenými argumenty. Tak vznikla (byla ustavena) celá nová (staro-nová) disciplína, totiž hermeneutika, jakási odborná reflexe nároků, jimž musí dostát nejen každý věrný překlad, ale vůbec každá věrná interpretace textu (dnes už je dost běžné aplikovat hermeneutické postupy i na jiné skutečnosti než texty). Jedním z nejvýznamnějších zakladatelů hermeneutiky jako teorie byl luterský theolog a filosof Schleiermacher. (Nebylo by ovšem fair, kdybychom si nepřipomněli, že problematikou interpretace se systematicky zabýval už sám Aristotelés v jednom ze svých logických spisů – tzv. ORGANON -, totiž PERI HERMENEIAS, který vyšel před lety česky pod nepříliš šťastným názvem „O vyjadřování“.)

#### 0.6

Aby se složitost našeho problému ukázala jako ještě o něco větší, je třeba si připomenout význam dějinného zasazení každého textu, ale i každého porozumění a tedy také překladu nějakého textu do určitých dobových představ a způsobů myšlení. Takto široce a všeobecně formulováno to asi nikdo nebude chtít zpochybňovat. Vážným problémem je však to, že jakákoli dějinná podmíněnost je něčím, co vůbec neleží prostě před námi, ale k čemu se musíme usilovně a přes velké překážky přibližovat. Má to dvojí úskalí: jedno spočívá v tom, že pro velmi staré texty máme o jejich dobovém pozadí příliš málo informací a znalostí, takže naše pochopení může být nepřiměřeně ovlivněno nějakým nahodilým nálezem, nebo dokonce že ojedinělý výskyt nějakého slova nebo fráze vůbec pro tu dobu nemáme čím poměřovat. Druhé úskalí spočívá – zejména u novějších nebo nejnovějších textů – v tom, že takových informací máme příliš mnoho, takže si mezi nimi musíme vybírat, a míra naší selekce může být značně subjektivní (a tím někdy příliš závislá na momentálním módním přístupu). To nás nutně vede k zásadě, že každé své vlastní pochopení nějakého textu musíme kriticky ověřovat i

na jiných způsobech pochopení, a to nejen na způsobech běžných a převládajících. (V tom je smysl „dialogu“ – ale o tom později.)

## 0.7

Důraz na dějinnost a dobovost představ a myšlenek jak autorů, tak překladatelů, je někdy chápán jako něco neblahého, co rozostřuje kontury toho, co chceme přečíst a interpretovat, takže je některými vykladači odmítán. Tato obranná reakce je starého data a obvykle vyúsťuje v důraz na význam tradice. Takový důraz obvykle sílí až v přemrštěný nárok na uznání tradičního výkladu za normu a odkázání „původních“ textů spíše na okraj každé interpretace, a to zejména v dobách, kdy se dosavadní běžný výklad v očích velké části kritických čtenářů a vykladačů jeví stále víc jako neudržitelný. Tak tomu bylo např. především v dobách reformace, ale v jistém, odlišném smyslu je tomu tak i dnes. Zatímco tehdy ovšem bylo proti jednomu, starému a údajně „nepravému“ výkladu biblických textů podnikáno obrovské úsilí o výklad lepší a oprávněnější, dnes stojí proti tradici ve většině případů spíš libovůle a svévole, což souvisí s dějinně mimořádným narůstáním distance až propasti mezi úzkokolejným odborničením, které pro samé detaily ztrácí celkovou orientaci, a mezi libovůlí až svévolí diletujičích „soukromníků“, spokojujících se s nekritickou jistotou „lépe vědoucích“.

## 0.8

Naším cílem není zjednodušeně historicky popsat, jaké bylo v různých společenstvích a v různých dobách chápání „pravdy“, nýbrž zda máme dost důvodů ve všech takových případech vůbec hovořit o „pravdě“ a případně různá pojetí srovnávat. Zejména nám půjde o to, zda je pro nás dnes možné takové pojetí, kterému by se zdařilo navázat jak na tradice původně hebrejské, tak na tradici helenizovaného křesťanství, anebo zda musíme i do budoucnosti počítat s neslučitelností, nekompatibilitou obojí linie, a k jakým důsledkům jedna i druhá eventualita vlastně vedou. Lepší porozumění minulosti nemá být samoúčelem ani prioritou, ale má nám být prostředkem, jak lépe chápat současnost a jak se myšlenkově orientovat do nejbližší budoucnosti. Jsem si dobře vědom, že sama tato zásada může u mnoha lidí vyvolat nesouhlas až zřejmý odpor. Ale právě na tomto místě, v tomto bodě platí, že „his Rhodus, hic salta“. Zde nepomohou žádná tradiční, ale ani žádná diplomatická a kompromisní řešení. Myšlenkově nelze „kulhat na obě noze“, řečeno kralickou češtinou. Otázkou či spíše apelem pro dnešek a pro nejbližší budoucnost je, zda můžeme rozkročeně, ale pevně stát na obou nohou tak, že jednou nohou stojíme – bez kulhání – na odkazu hebrejském, zatímco druhou – rovněž bez kulhání – na odkazu řeckém resp. hellenisovaně křesťanském.

*ETF, 26. 10. 2004 – nekonalo se*

## 1.1

*ETF, 8. 11. 2004*

Skrytým předpokladem starořeckého a pak i hellenisticko-křesťanského pojetí „pravdy“ je jednoznačná preference tzv. daností, tj. dané skutečnosti. Není to ovšem přesně formulace, které by oni sami užili. Pro Aristotela je pravdou, řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není (Met.čes., 120); jinde zase říká, že pravdu mluví ten, kdo má rozdělené za rozdělené a spojené za spojené (dtto, 242). V tom je dobrým žákem Platónovým, neboť podobné formule najedeme už také v jeho dialozích. Tak třeba v Kratylovi hned na počátku (3) poukazuje Sókratés na běžně uznávaný rozdíl mezi řečí pravdivou a nepravdivou (LOGOS ALETHÉS, LOGOS PSEUDÉS; ALETHÉ LEGEIN, PSEUDÉ LEGEIN), a pak dosáhne

souhlasu s výměrem, že řeč je tehdy pravdivá, když říká *jsoucna, jak jsou* (TA ONTA LEGEI ἡὸS ESTIN). (Překlady obvykle mají „věci“ místo „jsoucna“.) V Ústavě najdeme místo „říkat *jsoucna*“ „*představovat si to, co jest*“ (135; překlad ovšem znamená posun: ale to teď nechme stranou); spíše by se hodilo „myslet to, co jest“. V Sofistovi vskutku najdeme formulaci, že nepravdivá výpověď vypovídá nejsoucí jako [by to bylo] *jsoucí* (78); a jinde je výpověď pokládána na nepravdivou, když bude tvrdit, že to, co jest, není, ale také, když bude tvrdit, že nejsoucno jest (39–40). A ještě jinde: „Pravdivá řeč vypovídá ... něco *jsoucího*, jak tj. .. Avšak nepravdivá něco různého od *jsoucna*. ... Mluví tedy o nejsoucnu jako o *jsoucnu*.“ (77–8).

## 1.2

Již z těchto několika příkladů je vidět, že pravda je pro Řeky úzce spjata s tím, co „jest“, tedy se *jsoucím* resp. se *jsoucny*, především v tom, „že“ jsou, ale také „jak“ jsou. Nebudeme se nyní podrobněji zabývat otázkou, co znamenalo pro Řeky ono „jest“. Jen jakoby na okraji se zmiňme, že třeba pro většinu z nich vskutku *jsoucí* je to, co se nemění. Např. v Timaiovi najdeme výrok, že „v jakém poměru je *jsoucnost* k vznikání, v takovém je pravda k mínění“ (33); to znamená, že o tom, co se mění, není možné skutečné vědění (EPISTÉMÉ), nýbrž jen pouhé mínění (DOXA). (Přitom ovšem ani správné mínění, ORTHÉ DOXA, není ještě a ani nemůže být opravdovým poznáním, EPISTÉMÉ.) Výslovně to najdeme v Ústavě v tvrzení, že „vědění má přirozenou souvislost se *jsoucny*, poznati, že *jsoucno jest*“ (211). Nám jde ovšem na tomto místě a v této souvislosti především o vztah mezi pravdou a tím, co „jest“, tedy „*jsoucím*“. Ať už to je chápáno a vysvětlováno jakkoli, je pravda vždycky závislá na tom, čeho se týká, totiž na *jsoucím*. To, co „jest“, tedy „*jsoucí*“, je normou pravdy. Později široce převážilo tzv. adekvační pojetí pravdy, které je už poněkud zúžené, protože podtrhuje stejnost či podobnost. K tomu se ještě za chvíli vrátíme, když nejprve přejdeme k Heideggerově „neskrytosti“. Nejprve však poukaz na jednu pozoruhodnou výjimku v pojetí Platónově.

## 1.3

Platón užil na několika málo místech zvláštních obrátů, které vybočují z rámce toho pojetí, které jsme si zatím zpřítomňovali. Především obrací svou pozornost k rozumu: vedle „*jsoucího*“ a vedle „pravdy“ resp. pravdivé výpovědi, která vypovídá *jsoucí* jakožto *jsoucí*, je tu ještě nezbytný rozum. Tak např. v Timaiovi najdeme takový obrát, v němž se poukazuje na to, že je třeba všechno (vy)povídat „ve shodě s rozumem“, a to jednak s rozumem bohů a bohyní, k nimž je třeba se modlit a vzývat je (bez toho bychom byli jako bez rozumu !), ale vedle toho také s rozumem vlastním (31). To je myšlenka velké důležitosti, protože sehrála významnou úlohu v myšlení středověkém, jak se k tomu ještě dostaneme (opět v souvislosti s Heideggerem). Avšak ještě důležitější jsou obraty, které jakoby sugerovaly obrovský význam „pravdy samé“. Uvedu dvě místa: jedno také z Timaia (136), druhé z Ústavy (246). V Timaiovi čteme, že ten člověk, který se věnuje touze po vědění a myšlenkám pravdy a který se vycvičil především mysliti na věci nesmrtelné a božské, ten, dotkne-li se pravdy, zcela jistě dosahuje plné míry nesmrtelnosti, pokud jí může býti účastna lidská přirozenost“. (Důležité je, že jde o to, dotknout se pravdy, nikoli dotknout se neskrytého *jsoucího* !)

## 1.4

Vrcholné důležitosti je však dosaženo v Ústavě, a to v pojetí, které je věcně spjata se slavným filosofickým mýtem o jeskyni. Čteme tam: „Kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a *jsoucno*, pochopí to a pozná, a jest patrné, že má rozum ...“ (kdykoli však na to, co je smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, ... tu se

zase podobá, jako by neměla rozumu). Tady máme jednak jeden z nejstarších dokladů chápání pravdy jakožto světla, v němž teprve se jednotlivá jsoucna ukazují (a jeví) taková, jaká opravdu jsou, tedy „vpravdě“. Zároveň se však podobné funkce dostává také tomu, co uvádí překladatel Fr. Novotný hned vedle pravdy, totiž jako „jsoucno“. Každému však musí být na první pohled zřejmé, že nejde o jakékoli jednotlivé jsoucno, nýbrž o jakési docela zvláštní „jsoucno“, které jakoby „svítí“ na všechna jednotlivá jsoucna. Dnes (zejména po Heideggerovi i jiných) bychom to bez velkého váhání přeložili jako „bytí“ (což ovšem není žádné jsoucno). Obyčejná jsoucna se tedy ukazují, příp. jeví ve světle bytí, event. pravdy. Toto téma si zapamatujeme a později se k němu vrátíme.

## 1.5

Heidegger po většinu svého univerzitního působení zdůrazňoval, že řecký termín ALÉTHEIA je třeba – na rozdíl od běžné praxe – chápat především s ohledem na etymologii. LÉTHEIN znamená skrývatí, LÉTHÉ byla řeka zapomnění, a odporka „A“ odpovídá našemu „ne“ – tedy „ne-skrývanost“. Tento význam je podle něho nepochybně původnější, takže jednak tomu, co čteme u Platóna a Aristotela (ale i u starších filosofů), předchází onomu spojování pravdy s výpovědí nebo vůbec s myšlenkou, soudem, dokonce řečí vůbec (vše = LOGOS), a zejména předchází pojetí adekvačnímu. Teprve pozdní Heidegger v tomto důraze poněkud polevuje a v něčem jej koriguje. Pro nás je však nyní nejdůležitější to, že i v tomto důraze na neskrytost platí, že rozhodující je nikoli neskrytost sama, ale to, co je neskryto. Opět tedy je kritériem či normou pravdy něco jsoucího, totiž právě ono neskryté. Skrytost sama je pouhou překážkou nebo čímsi předběžným, co musí být překonáno.

## 1.6

Ve své přednášce „Vom Wesen der Wahrheit“ (česky „O pravdě a bytí“) Heidegger nejprve ostře zpochybňuje tradiční pojetí pravdy jako adekvace, tj. připodobnění, nebo přesněji ‚přistejnění‘, myšlení či porozumění k tomu, co je myšleno či chápáno, tedy k „věci“ (adaequatio intellectus ad rem). Upozorňuje však na to, že naše běžné novodobé chápání adekvace jako jednosměrné závislosti myšlení na realitě je vlastně pouhým torzem proti původnějšímu chápání středověkému, které znalo závislost obousměrnou. Vedle přistejnění myšlenky k věci (adaequatio intellectus ad rem) vědělo i o přistejnění věci k myšlence (adaequatio rei ad intellectum). Tak tomu je třeba, když se tážeme odborníka, zda ten předmět, který jsme přinesli (prsten, náušnice, řetízek apod.) je vskutku z pravého zlata. V takovém případě je napřed naše vědění o pravém (skutečném) zlatu, a teprve na druhém místě dojde ke zjišťování, zda v daném případě jde o zlato nebo pouze o nějakou jinou kovovou slitinu, které se zlatu jen v některých rysech podobá. (Zkouška kyselinami a pozoruhodnost tzv. lučavky královské.) Je zřejmé, že to je velmi blízko onomu Platónovu poznávání jsoucna ve světle pravdy (a ve světle bytí, ovšem otázku bytí zatím necháváme stranou).

## 1.7

Podle Heideggera ono adekvační pojetí, které přežilo dodnes, je jakýmsi zbytkem důmyslného řešení středověkého, ovšem zbytkem, který ztrácí své opodstatnění. Ve středověkém pojetí nešlo vposledu o „věci“, res, ty fungovaly jen jako prostředník v dosahování shody dvojího intelektu, božského a lidského. Člověk nemůže chápat boží stvořitelství přímo, ale může je částečně a ovšem nedokonale poznávat ze stvoření, tedy z „knihy přírody“, jak se koncem středověku začalo říkat a jak to najdeme ještě ve filosofii našeho Komenského. (Tím byla pak v počátcích nové doby ospravedlňována jakási relativní samostatnost přírodních zkoumání na theologii a tím i na Aristotelovi.) Ovšem

když byla celá jedna polovina onoho vztahu adekvace odříznuta a zůstaly jen „věci“ (res) na jedné straně a lidský rozum či myšlení (intellectus) na straně druhé, stává se myšlenka připodobnění či přistejnění čímsi zcela absurdním, neboť mezi věcí skutečnou a myšlenkou té věci žádná podobnost není. Tak to Heidegger předkládá na počátku své přednášky. (Příklad pětimarky.)

## 1.8

Na tomto místě musím nicméně připomenout, že uvedená Heideggerova argumentace je obecně neplatná; jde o tzv. argumentum ad hominem, v tomto případě ad homines, neboť jde o všechny, kdo sami drží adekvační pojetí v tradiční podobě. Tradiční myšlení totiž nerozeznává náležitě mezi pojmem a jeho intencionálním předmětem. Vše souvisí především s tím, že význam slova „myšlenka“ je obousmyslný, jak ostatně podtrhl už Descartes, který rozlišuje cogitatio cogitans a cogitatio cogitatum; a potom hlavně s tím, že cogitatum každé myšlenky, tj. to „její myšlené“, je vždy přinejmenším dvojí. Mám-li použít příkladu už jednou zmíněného, totiž zlatých předmětů, jsou tu jednak určité skutečné (reálné) předměty, které např. vypadají jako zlaté (a tak mohou vypadat ještě jako mnoho jiného), a pak tu je určitá moje nebo naše znalost toho, co to je zlato, tedy určitá myšlenka zlata. Jistě mi sice každý uzná, že myšlenka zlatosti či zlata sama není – jakožto cogitatio cogitans – zlatá, že se tedy skutečné zlatosti či zlatu nepodobá. Naproti tomu lze připomenout problém, který vyostřeně formuloval Franz Brentano, totiž – a upravím to pro náš případ – jak je zaručeno, když myslíme zlato, že vskutku myslíme zlato a ne něco jiného. Brentano to dost zjednodušeně řešil psychologicky, totiž že předpokládal, že v rámci aktuálního myšlení zlata je tomuto myšlenkovému aktu „imanentní“ či „inherentní“ jakýsi „obrázek“ nebo bychom mohli říci jakási „idea“ zlata. A Brentano tomuto obrázku či ideji říkal „intencionální objekt“, a to na rozdíl od předmětu reálného. Edmund Husserl se tomuto problému věnoval s příkladnou důkladností na asi na třech desítkách stran ve svých „Logických zkoumáních“, aby jednoznačně prokázal, že tento intencionální objekt či předmět nemůže být ani složkou, ani součástí příslušného intencionálního aktu, tj. že mu nemůže být ani imanentní, ani inherentní. Já pak se dovolávám Husserla pouze v tomto jediném bodě, a ten ještě náleží do předfenomenologického období (takže mne to nijak nesvazuje s fenomenologií, kterou uznávám jako jednu z metod, nikoli jako filosofii vcelku.

## 1.9

Nebudu zacházet do podrobností, ale zůstanu jen u toho podstatného: ačkoli mezi myšlenkou (ideou, pojmem atd.) zlata či zlatosti a skutečným zlatem není žádná podobnost, je naproti tomu velká podobnost mezi skutečným zlatem a zlatem přesně míněným a definovaným, tedy zlatem jakožto intencionálním předmětem. To lze ovšem aplikovat naprosto stejně i na Heideggerovu kovovou pětimarku. Vyvrácení adekvační teorie, jak je předvádí Heidegger ve své přednášce, dosahuje svého cíle pouze u těch myslitelů, kteří nepoznali nebo neberou vážně rozdíl mezi pětimarkou (eventuelně naším zlatem) jako reálnou mincí, pětimarkou míněnou (myšlenou), tedy jako intencionálním předmětem, a aktuální myšlenkou (či ideou, event. pojmem apod.) pětimarky jakožto výkonem vědomí a myšlení.

## 1.10

Můžeme tedy uzavřít: adekvační teorie přestává být nesmyslná, pokud se týká vztahu mezi intencionálním předmětem a příslušným předmětem „reálným“ (skutečným). Ono „přistejnění“ se ovšem netýká všech vlastností skutečnosti, nýbrž jen těch, které je možno v intencionálním předmětu „reprezentovat“, přičemž tato reprezentace může být úplnější nebo méně úplná, a to podle naší

potřeby. V adekvaci proto nejde o „pravdu“, nýbrž pouze o *správnost* reprezentace určité skutečnosti nějakým intencionálním předmětem, který funguje jako myšlený model (cogitatum); a taková reprezentace je prostředkována resp. prováděna příslušným pojmem, který je něčím jako „programem“, soustřeďujícím vybrané myšlenkové intence ke zvolenému cíli.

## 2.1

(*Pravda a reflexe*)

ETF, 7. 12. 2004

Tím jsme odklidili stranou jednu důležitou překážku ‚lepšího‘ chápání „pravdy“: pravda (a nepravda) se sice nepochybně také týká našich soudů a výroků, ale nikoli pouze jich. Není tedy správné mít za to, že místo pravdy je v soudu, jak se obvykle traduje pojetí Aristotelovo. Ten ovšem říká, že místo pravdy je v LOGU; musíme být proto na pozoru, je-li tradiční překlad platný. Místo toho si otevřeme cestu k takovému pojetí „pravdy“, které ji považuje za kritérium pravosti čehokoli, tedy včetně soudů a výroků, ale také činů, činností a jejich zaměření, situací, dokonce i věcí vůbec, a vposledu všeho. Všude, kde se můžeme tázat na to, zda je něco pravé či nepravé, rozhodující slovo musí mít pravda. A protože se stalo zvykem, že za pravdu považujeme také jednotlivé myšlenky, soudy, tvrzení, pojetí, teorie atd., budeme napříště odlišovat od všech takových jednotlivých „pravd“ onu Pravdu, které je jejich posledním kritériem, velkým počátečním písmenem. Tak dáme nový, možná spíše staronový, význam Spinozově formuli: „*veritas est index sui et falsi*“.

## 2.2

Předběžně si nyní položíme otázku, jaký můžeme najít vztah mezi tímto pochopením Pravdy jako kritéria pravosti čehokoli, a mezi Heideggerem zdůrazňovaným pojetím „neskrytosti“ – rovněž čehokoli. Nehodlám se tady ovšem pokoušet o nějakou interpretaci Heideggerova pojetí – k tomu bychom museli přečíst mnoho dalších textů a příslušných důležitých míst v nich. Chci jen naznačit určitou možnost chápání oné tzv. „neskrytosti“: pokud izolujeme nějakou věc, nějaký předmět z jeho kontextů, z jeho reálných souvislostí, pak se nám tento izolovaný předmět musí jevit jako v jistém slova smyslu skrytý, i když máme dojem, že jsme si jej pro sebe odkryli, protože nám dává nějak smysl. Naše vnímání přece záleží v tom, že dovedeme rozpoznávat jednotlivé věci z toho chaosu smyslových informací, které na nás v bdělém stavu stále doléhají.

## 2.3

Skrytost tedy nebudeme interpretovat jako něco, o čem vůbec nic nevíme a s čím jsme se dosud nesetkali, nýbrž právě naopak jako skrytost toho, co jsme už nějak rozpoznali a o čem máme za to, že to už nějakým způsobem známe, neboť nám to už je „známo“. To je možno chápat celkem bez potíží: můžeme tu užít citátu z Patočky (Péče o duši II, 149–50). „Jak je to s pravdou o věcech? Víme přece dobře, že každá pravda začíná jako blud anebo poloblud. Že pravda je vždycky výdobytek postupující kritiky toho, co se původně domníváme, kritiky našich mínění. Reflexe postupuje cestou mínění a jejich kritiky. K pravdě o své situaci se tedy nedostaneme jinak nežli cestou kritiky, kritickou reflexí.“ Tady se setkáváme po prvé s termínem „reflexe“; proto si o jeho významu, tj. o povaze reflexe musí říci něco zevrubnějšího. Otvírá se tu totiž nadějná možnost, že už zmíněný Aristotelův výrok může být pochopen tak, že LOGOS a reflexe jsou jakýmsi důležitým způsobem v souvislosti, a to ne tak, že reflexe je předpokladem LOGU, nýbrž naopak, že reflexe je možná jen za předpokladu LOGU, jen díky LOGU a v LOGU. To je ovšem třeba objasnit.

## 2.4

Slovu reflexe se dostalo v minulosti různých významů. Etymologicky ovšem latinské „flexio“ znamená ohyb, a předpona „re-“ poukazuje jednak k nějakému zpětnému ohybu, ale také k opakovanému ohybu. V nově době bylo tohoto původně latinského termínu užito v optice, totiž v poukazu na tzv. „ohyb“ světla. Odtud máme dodnes i v češtině výraz „reflex“ ve významu „světelný odraz“, a v neurologii dokonce jako „odraz“ ve smyslu nervové reakce, buď přirozené nebo navozené (nepodmíněné nebo podmíněné reflexy, viz Pavlov atd.). Ve filosofii, ale potom i v obecné mluvě zdomácnělo užití termínu „reflexio“ sice už ve středověku, ale zejména v nové době a dále ve smyslu „myšlení“ nebo „úvahy“. Dodnes je tomu tak třeba ve francouzštině: refléchir znamená uvažovat, myslet. Velkým filosofickým tématem se toto slovo stalo zejména pro německé filosofy počínajíc Kantem, ale především pro „romantiky“ (Fichte, Schellin, Hegel a mnozí menší). Mnozí se soustředili také na problém tzv. absolutní reflexe. (U nás se k tématu „reflexe“ často vracel také Patočka.) Co se tedy stalo s významem tohoto slova? A jak mu tedy budeme rozumět my?

## 2.5

Na přesném a do hloubky jdoucím pochopení povahy a významu „reflexe“ velice záleží už také proto, že filosofie je – aspoň jak to dnes chápeme – především reflexí. Ovšemže ne každá reflexe už je filosofií, ba dokonce ne každá reflexe k filosofii nutně vede. A i tam, kde jde o reflexi v pravém smyslu filosofickou, nemusí být ještě každá reflexe pravá, správná, pravdivá či k pravdě vedoucí. To jsme ostatně slyšeli často od Patočky:

„Neříkám, že reflexe postihuje vždy jádro věci, ale bez reflexe se k jádru věci nedostaneme. A jak je to s pravdou o věcech? Víme přece dobře, že každá pravda začíná jako blud anebo poloblud. Že pravda je vždycky výdobytek postupující kritiky toho, co se původně domnívá/150/me, kritiky našich mínění. Reflexe postupuje cestou mínění a jejich kritiky.“ (Platón a Evropa, 150–51)

To už je nové chápání filosofie, zásadně odlišné jak od novověkého kontinentálního kartezianství, tak od novověkého anglosaského empirismu. Descartes chtěl vycházet od toho, co je nepochybné, o čem nelze pochybovat. Empiristé zase chtěli vycházet od základních vjemů (počitek, impresí apod.). V obou případech šlo tedy především o tzv. bezprostřední jistoty. A proto v obou případech jim strašně záleželo na tom, čím se začne, odkud naše filosofování vyjde. Pravda musí stát na začátku každého našeho uvažování a zkoumání; jen tak se můžeme v pravdě udržet v celém dalším postupu. Bylo to jakési myšlenkové zatížení, které sužovalo filosofii ještě po několik staletí. Hegel zdůrazňoval, že pravda není až na konci filosofické práce, ale že musí filosofa provázet po celou jeho cestu (a mělo to v něčem i dobrý smysl). Ještě třeba takový Bergson debutoval svou jinak velmi pozoruhodnou a skvěle sofistickou prací o „bezprostředních datech vědomí“.

## 2.6

Jestliže do hloubky pochopíme to, co jsme slyšeli od Patočky, totiž že cesta k pravdě (Patočka ovšem říká: ke každé pravdě – to znamená, že má na mysli pravdivé soudy či výroky, pravdivé teorie i názory atd.) jde od omylů přes jejich kritické prověřování a napravování, a že rozhodující funkci tu má právě „postupující kritická reflexe“, stojíme tu před zcela novým chápáním úkolů a cílů filosofie. Má to však mimořádný význam také pro nové chápání teologie, proto se tím budeme zabývat. Představa, že základní a přímo profesionální povinností theologa je vycházet od pevných, přísně stanovených základních dogmat a teprve na jejich základě se pouštět do interpretace biblických textů, je vlastně jen



obdobou Descartovy představy tzv. vrozených myšlenek či idejí (*ideae innatae*); je tomu tak ostatně zejména proto, že v tomto bodě (jako v mnoha jiných) zůstával Descartes stále ještě spjat se scholastikou a s teologií vůbec – a zejména to vše zůstávalo v zajetí oné oslnivosti eukleidovské geometrie, která svůj systém stavěla na několika základních principech. To byl vlastně ideál myšlenkové práce. Postupující dějiny myšlení však ukázaly, že tomu všemu je bytostně jinak.

## 2.7

Dnes si musíme položit otázku, jak je vlastně možné, že ve svém myšlení můžeme vyjít z nějakého mínění, které se ukáže jako chybné a třeba jako naprostý omyl, a že přesto nejsme ztraceni, nýbrž že se z nejrůznějších bludů můžeme nějak vyhrabat, očistit a prohlédnout k lepšímu chápání. Jak je vůbec možné se od omylu a bludu dostat k pravdě? Abychom to pochopili, musíme se přestat ohlížet především nebo výhradně na povahu logicky postavených systémů (zejména matematických), ale musíme se podívat, jak to chodí v běžném životě. Když uděláme v praktickém životě nějakou závažnou chybu, tak ji budeme chtít nějak napravit. Podle rozsahu té chyby bude někdy stačit opravit jen něco z toho, co jsme předtím udělali, ale to ostatní může zůstat beze změny. Jindy něco takového udělat nemůžeme, protože s naší chybou je celá akce spojena tak, že nezbyvá, než se do všeho pustit jakoby znovu. V obou případech je však rozhodující věc shodná: musíme nejprve rozpoznat, v čem jsme vlastně tu chybu udělali, v čem ta chyba spočívá. A právě zde má svou nezastupitelnou úlohu reflexe: ve svém vědomí, ve svém myšlení se musíme jakoby vrátit k tomu, co jsme až dosud dělali, musíme to důkladně krok po kroku prověřit a pokusit se rozpoznat, kde k té chybě došlo a jak se to dá napravit. (Příklad s vypínačem a jeho opravou, která způsobila ještě větší škodu.)

## 2.8

Podobně jako v případě technických chyb a jejich nápravy, kde to je jistě mnohem názornější, můžeme se chyb dopouštět také ve svých myšlenkových postupech, a tom ovšem se to může zdát o dost méně nahlédnutelné, v čem to spočívá. A proto si musíme vypomoci určitým trochu schematickým modelem, jehož cílem není vše jednoduše vysvětlit, nýbrž dostat se aspoň o nějaký ten krok blíže k pochopení, v čem reflexe vlastně spočívá. Vlastně půjde o jakousi rozsáhlejší metaforu, apelující na porozumění, nikoli o teorii, o teoretickou expozici.

## 3.1

*Reflexe a její tři „fáze“*

*ETF, 11.1.2005*

Začneme nejprve myšlenkou, která láme a překonává převažující chápání pravdy. Emanuel Rádl kdysi (před 73 lety) napsal:

„...Ukazovali jsme, jak jest duch jedině tam, kde někdo jedná ve jménu zákona; jak podstata řeči leží právě v tom, že tu lidé, tj. člověk mluvící a poslouchající, nutně patří k sobě a jak řeč je zákonem, který dává direktivu jejich jednání. Jak společnost lidská není pouhým projevem přírodních sil, nýbrž jak v ní duch neboli zákon vládne nad lidmi, ukazuje jim směrnici do nestvořené ještě budoucnosti; jak tzv. zákony přírodní jsou sdělány pouze podle analogie zákonů právních, které / jsou primárnější; jak historie, umění, literatura, sociologie, právnictví, ustanovují směrnice pro nehotovou budoucnost; jak to, co má být, je původcem toho, co jest; jak cesta do metafyziky nevede ani skrze naše smysly, ani skrze mystické zření, nýbrž jak poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat. Jak

neplatí zjevení jako oznámení nějaké theorie, ale jak k nám pořád volá z nadsmyslna hlas: **spolehni se, bojuj, pomoz, pravda skrze tebe má vítězit!** Jak tento hlas je zárukou svobody, která není v tom, co už je hotového, ale která se obrací k budoucnosti, ještě nesformované, pro kterou naše síly jsou slibem a do které se vpisují naše slabosti i úspěchy.“ (DF II, 624-5.)

Rádl tak poukazoval ke smyslu života každého z nás – a vlastně ke smyslu života vůbec: **spolehni se, bojuj, pomoz, pravda skrze tebe má vítězit!**

### 3.2

A nyní si znovu připomeneme, co jsme už citovali: Jan Patočka po dalších 40 letech jednou řekl ve svých soukromých přednáškách o důležitosti kritické reflexe:

„Neříkám, že reflexe postihuje vždy jádro věci, ale bez reflexe se k jádru věci nedostaneme. A jak je to s pravdou o věcech? Víme přece dobře, že každá pravda začíná jako blud anebo poloblud. Že pravda je vždycky výdobytek postupující kritiky toho, co se původně domnívá/150/me, kritiky našich mínění. Reflexe postupuje cestou mínění a jejich kritiky. K pravdě o své situaci se tedy nedostaneme jinak nežli cestou kritiky, kritickou reflexí. Reflektujeme-li tedy o své situaci, můžeme ji změnit, a to změnit v situaci prosvícenou, uvědomenou, a ta prosvícená je na cestě k pravdě o situaci.“ (Péče o duši II, 149-50.)

Položme si tedy otázku, jak souvisí poznání pravdy („Pravdy“) s reflexí, a pokusme si odpověď znázornit jakýmsi pomocným modelem, který založíme na reinterpetaci dvou ve filosofii už dlouho užívaných termínů, totiž „ex-sistence“ a „re-flexe“. V prvním případě navážeme na důraz původně Kierkegaardův, jak mu porozuměli filosofové existence; etymologií druhého termínu už jsme se zabývali.

### 3.3

Scholastika připravila pro myslitele nové doby ono chápání existence ve smyslu prostého výskytu: esence představovala soubor bytostných vlastností nějakého jsoucna, zatímco existence znamenala jen to, že takové jsoucno můžeme vskutku najít a zkoumáním si ověřit, že je skutečné. Pro celý novověk a pro značnou část moderny pak platí, že existovat znamená skutečně se vyskytovat. Teprve Kierkegaard znamená zlom skutečně novým chápáním existence. Souvisí to s jeho důrazným popřením hegelovského paralelismu mezi vnitřním a vnějším a s jeho silným zdůrazněním skutečnosti nitra, v němž je daleko víc, než může kdy být zvnějšněno. Teprve Kierkegaard tak filosoficky využil onoho objevu nitra a niternosti, za nějž vděčíme Leibnizovi (naproti tomu Hegel svou spinozovskou paralelitou vlastně celou novost této ideje zneutralizoval). Důraz na existenci tak byl důrazem na niternost, která není ani obrazem vnějšku, ani není z vnějšku odvoditelná a vysvětlitelná, ale má svou bytostnou původnost a relativní svrchovanost, za kterou je odpovědná. To je nepochybně myšlenka už starožidovská a pak zejména křesťanská, která však představuje zcela novou výzvu jak pro myšlení filosofické, tak i theologické. (V dalším se zčásti budu opírat o Heideggera a jeho interpretaci ex-sistence.)

### 3.4

Heidegger rád pracuje s etymologií slov, ať už řeckých, latinských nebo německých, a má také rád novotvary, neologismy etymologicky podepřené. Často také využívá toho, že latina napodobuje nezřídka řečtinu. To vše může někdy působit dost odpudivě, ale velmi často to může být dobře produktivní. – Někde v pozadí je latinské „sto, stare“ (stojím, státi – čeština tu také „napodobuje“, ostatně viz indo-evropské kořeny!), ale „sisto, sistere“ znamená postavit, ustavit, také zastavit a upevnit – a etymologicky není přímo spjaté s

oním „stare“. Přesto Heidegger zůstává ve své ‚překladu‘ spíš u toho „stare“. A „ex“ znamená „z“, případě „ven z“, což Heideggerovi dovoluje sloveso „existere“ přeložit do němčiny jako „stát ven z“. To by ovšem bylo stále ještě možno myslet zcela předmětně, např. státi ven ze dveří, ven z domu apod. Ale pod vlivem Kierkegaardovým tu bylo nutně ve hře ono „nitro“: tedy „stát ven z nitra“, a protože nitro není jen naše, ale jsme to my, je výsledek zřejmý: „stát ven ze sebe“. To však právě upomíná na řecký termín EK-STASIS, obvykle překládaný jako vytržení (např. básnické nebo náboženské atd.). A proto může Heidegger s takovým důrazem mluvit o ek-statickém charakteru ex-sistence.

### 3.5

Nyní přejdu už ke slibovanému schematickému znázornění reflexe právě za pomoci toho, co jsme si ukázali na novém významu slova „existence“. Znamená-li reflexe nikoli pouze myšlení (jak tomu je např. ve francouzštině), ale jakýsi aktivní návrat myšlení k tomu, co již bylo předtím myšleno, tedy vlastně návrat myslícího subjektu ke svým předcházejícím výkonům, a tedy k sobě samému, musíme při podrobnější analýze průběhu aktu reflexe rozlišit v něm především fázi odstupu od sebe a posléze fázi nového přístupu k sobě. Filosoficky pro nás nejzajímavější ovšem bude ta mezifáze, které obě uvedené fáze jednak odděluje, jednak spojuje. V této fázi, kdy subjekt sám sebe již upustil, ale ještě se k sobě nevrátil, bude tedy nutně v jistém smyslu „mimo sebe“, „vně sebe“ – nebo s Heideggerem řečeno bude stát „ven ze sebe“, usadí se „ven ze sebe“. – Tady musíme zařadit malé upozornění resp. malou korekturu. Už ve scholastice se užívalo latinského slovesa „transcendere“; bylo odvozeno od základního slovesa „scando, ere“, tj. šplhati, a „trans“ znamená „přes“ ve smyslu „nad“; šlo tedy o výrazný akt, výkon, aktivitu zaměřenou směrem k něčemu vnějšimu. Ex-sistence však nemá být chápána jako aktivita subjektu, který něco dělá, nýbrž spíše jako stav subjektu, který je vytržen sám ze sebe. Právě proto Heidegger někdy píše to slovo jinak, totiž jako ek-sistence, a to s poukazem za řecké EK-, a tím na řecké EK-STASIS.

### 3.6

A nyní jak se to má v tomto schématu s „pravdou“ a naším vztahem k ní. Už jsme si porůznu naznačovali, že pravda není věc, předmět, že se k ní nemůžeme ani myšlenkově, ani životně vztahovat jako k něčemu vnějšimu. To však byla často chápána a interpretována tak, že se k pravdě můžeme vztáhnout jen do svého nitra, a protože „nitro“ byl nejčastěji falešně interpretováno jako subjektivita, že tedy náš vztah k pravdě je subjektivní – a to se potom aplikovalo i na pravdu samu, takže pravda je vždy subjektivní. Pravda však není ani objektivní – není žádným „objektem“, „předmětem“, ale není ani subjektivní, i když veškeré naše poznání pravdy vždy subjektivní jest. Naše schéma nám dovoluje se tomuto nesprávnému, falešnému protikladu vyhnout. Pravda vždy přichází, ale nikdy není „přišla“; pravda vítězí, ale nikdy není definitivně zvítězilá. Musíme pravdu stále poznávat a pomáhat jí k vítězství, ale pravda nikdy není v našem vlastnictví, nikdy ji definitivně nemáme, nýbrž vždycky musíme být my pravdě k dispozici. Jak se tedy vůbec můžeme s pravdou (Pravdou) setkat? Naše odpověď: jen tak, že u toho sami se svou aktivitou nejsme, že k pravdě „nepřešplháváme“ (netranscendujeme k ní), že jsme vůči ní naopak jen otevření a jakoby bezmocní, že se jí odevzdáváme, že jí jakoby předáváme velení dokonce i sami nad sebou. Musí to být Pravda, která k nám přichází, a my se musíme zachovat jinak, než jak se běžně vtahujeme k jakékoli předmětné skutečnosti. Je to právě onen ek-statický (nebo ek-statický) moment reflexe, kdy odstupujeme sami od sebe a nevměšujeme se do toho, jak k nám sama Pravda přichází: nejsme to my, kdo

uchopujeme Pravdu, nýbrž je to Pravda, která „uchopuje“ nás a podrobuje si nás, bere nás do svých služeb.

### 3.7

Bylo by ovšem hrubou chybou okamžitě z toho vyvozovat, že všechna pravá jsoucna, která ještě nedospěla na takovou úroveň, aby byla schopna reflexe, jsou z jakéhokoli setkání s Pravdou apriori vyloučena. Tuto stránku „působení“ Pravdy však nyní necháme stranou, aniž bychom chtěli předčasně prejudikovat (zde máme před sebou jednu z vážných vad filosofii existence, totiž že jakýkoli zájem o filosofii přírody nechávali stranou – až na některé výjimky). Nyní je však naším zájmem otázka vztahu mezi myšlenkovou cestou za Pravdou a k Pravdě obecně, a mezi reflexí, tj. specificky ekstatickou fází reflexe. Reflexe v našem pojetí umožňuje myslícímu subjektu, tj. člověku, takový odstup od sebe a od své subjektivity, který se otevře přicházející Pravdě jako posledním a nejvyššímu kritériu resp. normě nejen celé vlastní subjektivity a celého vlastního životního zaměření, ale dokonce veškeré subjektní aktivity i všech jiných subjektů, od nejnižších až po člověka, a tím eo ipso jako míře všeho vůbec, veškerenstva, veškeré skutečnosti.

### 3.8

Tak se konečně dostáváme k problému „skrytosti“ a „neskrytosti“ Pravdy, který před nás postavil Heidegger. Pro ten náš přístup, který jsme si osvojili ve svých „aktivních“ vztazích ke svému prostředí, zůstává Pravda převážně skryta, zejména v posledních asi 20 až 25 stoletích a v evropské tradici myšlenkového zpředměťování všeho, s čím se setkáváme, a vytěsňování všeho nepředmětného s vlastního povědomí. Pravda není žádný předmět, který bychom mohli ve světě nějak najít, odhalit a popsat; není to věc mezi věcmi, a není to také žádný aspekt věcí či předmětů. Z věcí či předmětů nikdy nemůžeme vyčíst Pravdu, ba ani jejich „vlastní pravdu“ (= pravdu věcí, pravdu jsoucna). K Pravdě se nepřibližujeme tím, že se přibližujeme k věcem, k předmětné stránce jednotlivých skutečností ani k jejich seberozsáhlejšímu úhrnu (neboť ani nejrozsáhlejší úhrn, hromada, se ještě nestává celkem – k celku vždy náleží i nepředmětná, „vnitřní“ stránka). Právě naopak ke skutečnostem v jejich skutečnosti se můžeme ve svém myšlení přiblížit jen ve světle Pravdy.

### 3.9

Naproti tomu však platí, že Pravda nezůstává pro nás skryta, protože k nám vždy znovu přichází a oslovuje nás, a to každého jednotlivě, a to ať už přímo nebo prostřednictvím těch, koho oslovila přímo a kdo se naučili jí rozumět a stát se jejími tlumočníky („posly“ – AGGELOS). Oslovující výzva Pravdy je vždycky adresná a má charakter výzvy k nějaké činnosti, k nějakému činu, nějaké akci. Zkušenost ukazuje, že naprostá většina takových akcí není a nemůže být jen individuální, ale že pro ně je nezbytná spolupráce mnoha lidí, mnoha subjektů (tak tomu je dokonce už na před-lidských úrovních). To, že Pravda přichází oslovit vždycky pouze určité jedince, vůbec neznamená, že je určena jen jim: Pravda musí být sdělována dalším a dalším lidem, které je třeba pro ni získat. A Pravda nikdy nemůže být sama zpředměťována (ani v činech, a dokonce ani ve slovech, v poznacích a teoriích); není možná žádná „věda Pravdy“, jak si to představoval Aristotelés (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS). Vědy, jak je známe, ale i jak si představujeme, že by měly v budoucnosti vypadat, jsou a vždycky budou vědami o věcné, předmětné skutečnosti. Proto lze pravdivé soudy či výroky, celé koncepce a teorie vyslovit jen tak, že předmětně budeme mluvit o něčem jiném, nikoli „o“ Pravdě.

### 3.10

A proto se musíme naučit rozlišovat mezi výroky a pojetími, teoriemi a celými myšlenkovými systémy, a to na jedné straně mezi těmi, které jsou důsledněji nebo méně důsledně, ale stále ve službách Pravdy, a na druhé straně mezi těmi, které jsou ve službách nějakých předmětných skutečností (daných společenských a politických poměrů, eventuelně i „ducha doby“, nejrůznějších módních vln, ideologií všeho druhu apod.). K tomu cíli pak slouží kritika, kritická reflexe. A tu je třeba si položit další otázky: v čem vlastně spočívá pravá kritika a pravá reflexe. Něco z toho jsme si snad přece jenom aspoň naznačili.