

Úkoly myšlení a evropská odpovědnost [předchozí názvy: Krize myšlení a evropská odpovědnost; Úkoly myšlení jako evropská odpovědnost]

Ladislav Hejdánek

◆ fragment, česky, vznik: 1968/1989 ◆ poznámka: zatím nalezeny jen první 3 strany (nedokončeno?)

◆ fragment, Czech, origin: 1968/1989

Úkoly myšlení a evropská odpovědnost [1968]

25. 10. 1985

V poslední době se stalo téměř módou, že se evropští intelektuálové distancují od evropských tradic a že relativizují jejich platnost a závaznost v jakoby ušlechtilé otevřenosti vůči tradicím mimoevropským. Nejde tu však jenom o oslabení kulturních a duchovních vazeb s evropskou minulostí nebo prostě obyčejnou lhostejnost k ní, kterou bychom mohli odhalit jako jeden z projevů krize Evropy, nýbrž především o pokus vyvázat se z odpovědnosti dědice, jehož dědictví je zatíženo nad míru, kterou je ochoten nést.

At' si to jsou evropští intelektuálové ochotni přiznat nebo nikoliv, dnešní svět je jak ve svých pozitivích, tak ve svých negativích pronikavě poznamenán evropskou vědou a technikou na straně jedné a evropskou politikou na straně druhé. Konkrétně to znamená, že je silně evropský, ale zároveň také silně protievropský. Nejnápadnějším, i když zdaleka nikoliv jediným a možná ani nejvýznamnějším produktem evropského působení je proměna dvou kdysi evropských provincií v supervelmoci, z nichž každá jiným způsobem exponuje ústup Evropy do mocensko-politického pozadí. Zároveň však obě tato vůdčí ohniska světové politiky představují po kulturní a duchovní stránce většinou jen protažené a nejednou do karikatury zkreslené důsledky otřesu a rozpadu hodnot (jakož i pahodnot), bez nichž by dosavadní evropské dějiny nebyly myslitelné ani možné. To má ovšem základní důležitost pro vztah Evropanů k ostatnímu světu.

Na neutralitu a tzv. toleranci je pozdě. Tváří v tvář ohrožení, kterému dnes čelí celý svět, musí Evropané rozpoznat a doznat své omyly a viny, které přivedly do kritické situace nikoliv pouze je, nýbrž celé lidstvo. Ale na druhé straně musí být schopni rozpoznat také všechna pozitiva, jež dodnes představují nejen slávu a velikost evropské minulosti, ale také zaslíbení a nadějnou perspektivu do budoucnosti (a to do budoucnosti nejen evropské). To, že sama Evropa prochází snad největší krizí ve svých dosavadních dějinách, nevyvazuje evropské intelektuály z povinnosti účtovat, hodnotit a eventuelně přehodnocovat vše, čím byl dodnes nesen a formován evropský život.

Tato výzva ani její rozpoznání není dnes už ničím překvapivě novým. Vynikající myslitelé zejména minulého století nám otevřeli nejen překvapující pohled jak na evropskou skutečnost vcelku, tak na četné její otřesené a nepevné základy. Byli však výjimkami, kterým málokdo rozuměl a které většina Evropanů ani nechtěla vyslechnout. Po dvou světových válkách nás oslovují mocněji a srozumitelněji; kdo se nechá oslovit a chce slyšet, nebude obě superválky považovat za nehodu ani za výsledek působení sil Evropě cizích. A i když dodnes bývá většina Evropanů nakloněna proti něčemu tak nepříjemnému protestovat, platí, že ve vztahu jak k fašismu a nacismu, tak ke Gulagu musí uvědomělý a svědomí mající Evropan krom odmítnutí a odsouzení přinejmenším vědět o své spoluvině.

Ale odpovědnost za to, co se stalo a ještě děje ve světě jako přímý nebo vzdálený důsledek evropských aktivit, není jen povahy politické a morální. Je třeba sestoupit hlouběji a hledat v samých základech. Všichni víme, že zatím nebylo dosaženo jednoty v otázce, jak máme těm „základům“ rozumět a kde je máme hledat. Jeden z nejstarších řeckých myslitelů viděl bezpráví v samotném vzniku věcí, který proto musí být pokutován a trestán „podle určení času“. Podle jednoho filosofa z minulého století je sama okolnost, že se člověk vztahuje k sobě samému, nejenom příčinou neštěstí a bídy, ale nemocí, z níž není uzdravení. A jiný filosof o něco mladší nechává samého Boha zemřít na soucit s člověkem.

Příklady bychom mohli do nepřehledna rozmnožovat. Leč jak máme všechna ta pojetí posoudit? Mnohost a rozmanitost odpovědí na otázku, co je specifické pro evropskou kulturu, samy dosvědčují, že tápeme v nejistotách ne pouze v záležitostech okrajových, nýbrž i pokud jde o sám základ. Proto si získává stále větší pozornost myslitel, který – jak se nám to dnes jeví – položil základní kameny ke kritickému rozpoznání trhlín evropské myšlenkové i praktické orientace pokusem o výklad povahy krize evropských věd. Ve volném navázání na některé jeho objevy načrtne vlastní pojetí, v němž na pozadí kritiky tzv. předmětného myšlení (jehož nejnapadnějším projevem a produktem je moderní techno-věda) ukážeme možnost navázání na jiné složky evropské tradice, které po našem soudu dovolí vykročit po nových cestách nikoliv pouze příštímu myšlení, ale také a hlavně nové životní praxi.

Na počátku bychom však nejspíš měli alespoň naznačit hlavní směr předběžné odpovědi na generální námitku, že s četnými jinými filosofy sdílíme předsudek, jako by zdroj evropské krize spočíval ve způsobu myšlení a tedy ve vědomí, a nikoliv v nějakých objektivních příčinách. Další text ukáže, že se nechceme ve svém zkoumání v rovině vědomí a myšlení nikterak zastavit. Nicméně lidská praxe se liší od pouhého chování zvířat právě tím, že je vědomě a myšlenkově rozvrhována, řízena a kontrolována. Kromě toho i ty nejvíc objektivní historické souvislosti se neobejdou bez lidského vědomí jako prostředkujícího činitele. Způsob porozumění pro dějinné souvislosti a události má velký vliv na jejich povahu a průběh, i když tento vliv málo odpovídá přání lidí jako aktérů dějin. Ještě významnější je však základní životní orientace či attitude lidí, která je myšlením teprve druhotně reflektována; vhodná reflexe může tuto orientaci posilovat a umocňovat, nevhodná naopak brzdí a oslabovat. Reflexe se ukazuje být vhodnou nebo nevhodnou podle toho, zda její struktura a aparát „odpovídají“ životnímu zaměření a „stylu“. Leč o tom později více.

Na počátku byla – jak už tomu často bývá – chyba. Mluvíme-li však o tom, že chyba byla na počátku, máme na mysli, že to byla chyba produktivní. Brentano viděl základní rozdíl mezi fenomény fyzickými a psychickými v intencionalitě těch druhých, to znamená v jejich schopnosti se vztáhnout k nějakému obsahu, mířit na nějaký předmět. Husserl převzal Brentanův (ostatně původně scholastický) termín, ale uvedl důvody, proč nelze

bez rozporů mluvit o „mentálních“ nebo imanentních předmětech, které by byly „obsaženy“ v mysli a v tom smyslu „inexistentní“. Už Brentano upozorňoval, že intencionální předmět nesmí být prostě zaměňován za předmět reálný. Husserl ukazuje nutnost ještě dalšího rozlišení mezi předmětem, jak je intendován, a předmětem, který je intendován. Aniž bychom se nechali odvést k detailům, které v tuto chvíli nepotřebujeme, zapamatujme si to základní: když míníme určitého psa, můžeme tak učinit vícerym způsobem, ale ve všech těchto způsobech je něco obdobného. Svým vědomím (myšlením atd.) se soustředíme či zaměříme nejprve na intencionální předmět „pes“ a přes tento myšlenkový „model“ a jeho pomocí „míníme“ skutečného psa.

Tak tomu ovšem nebylo odevždy. Struktura, kterou jsme naznačili (a která je ve skutečnosti složitější), charakterizuje docela určitou myšlenkovou tradici, která byla po jisté „prehistorické“ přípravě založena ve starém Řecku. Byla tak zahájena epocha tzv. pojmového myšlení, v níž myslíme a žijeme dodnes. Pomineme-li přechodné formy, můžeme předpojmové myšlení charakterizovat tím, že mezi myšlením a tím, co je myšleno, chybí jakákoli uvědomovaná distance: když míníme tento strom, je naše vědomí plně u tohoto stromu. Naproti tomu se pojmové myšlení vyznačuje tím, že si nějak (zprvu jistě nesprávně) uvědomuje, že do mezery mezi aktem mínění a míněnou skutečnou věcí (jednotlivinou) mohou vstoupit a opravdu vstupují ještě další „předměty“, které mohou být rovněž míněny, aniž by však byly „reálné“. A navíc mohou být tyto intencionální předměty velmi užitečné pro upřesnění, v jakém smyslu míníme určitou skutečnou věc. Tak např. určitého psa můžeme mínit jako sousedovic Alíka, jako dlouhosrstého jezevčíka, jako psa domácího, jako exemplář šelmy psovitě nebo prostě jako zvíře (a ještě mnoha jinými způsoby).

Pochopení povahy intencionálních předmětů se v dějinách proměňovalo. Nejprve byli filosofové ohromeni neslýchanou přesností, s jakou mohli prozkoumávat a poznávat vlastnosti těchto prazvláštních předmětů, a viděli v nich „pravou skutečnost“. Když se ustavila logika jako filosofická disciplína, ukázaly se jisté souvislosti mezi „intencionálními předměty téhož „hnízda“ a byly interpretovány jako vztahy mezi pojmy různé obecnosti. Ve středověku se rozvinula nekončící diskuse o univerzáliích, v níž žádná strana neměla pravdu. Teprve s objevem a upřesněním nového tématu „intencionálních předmětů“ se ukázala možnost, jak skoncovat s více než dva tisíce let trvající konfuzí, která nerozlišovala mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem.

Pojmové myšlení má sice, jak vidět, již velmi dlouhou tradici, ale ačkoliv někteří významní myslitelé přispěli zejména v poslední době k jeho přesnějšímu (a kritičtějšímu) pochopení, leccos zůstává ještě neobjasněno nebo alespoň širšími kruhy nepochopeno. Snad nejvýznamnějším aspektem, který ještě nedošel náležité pozornosti, je důsledek té skutečnosti, že pojmové myšlení se vztahuje ke svým

„reálným“ předmětům (které jsou v čase a prostoru) prizmatem intencionálních předmětů (které jsou mimo čas a prostor). Pro pojmové myšlení byla každá změna a každý pohyb něčím svrchovaně problematickým; stačí si připomenout sugestivní pojetí Eleatů, které nadlouho zatížilo evropské myšlení. Když pak zvláště novodobá věda musela změny a pohyby vzít vážně, rozvinula obrovské úsilí o jejich matematizaci, to znamená o jejich vystižení matematickou formulí, která zůstává beze změny a bez pohybu. Také výsledky vědeckého experimentu jsou považovány za platné pouze za předpokladu, že si je lze ověřit zopakováním pokusu za stejných podmínek. Když mluví Nietzsche o „věčném návratu téhož“, vyrazuje tím nejposvátnější ideál moderní přírodovědy.

Užijeme-li srovnávací metody, musí nám být patrné, že soustředění vědeckého poznání na tzv. zákonitosti, tj. na to, co uprostřed proměn se nemění a může být proto vyjádřeno matematickým vzorcem, představuje jakýsi relikt mytického, tedy předpojmového myšlení, jímž archaický člověk vědomě orientoval svůj život na věčné archetypy. Logos řecké filosofie je proto jen relativní opozicí a pouze

ad 1:

„Pravda sama“ není hypostaze ve smyslu přisouzení jsoucnosti něčeho, co bylo nejprve jako myšlenkovým model vykonstruováno „spekulativně“. V pozdní antice bylo termínu „hypostasis“ užíváno v různých kontextech jako protipojmu proti „emfasis“ (jev) nebo proti „onoma“ (jméno), nebo na rozdíl od „ousia“ (bytí, podstata), a konečně paralelně s „genesis“ (stávání se, vznik) nebo „morfé“ (tvar, podoba). Odpověď vedená všemi těmito směry by byla nadbytečně komplikovaná. „Pravda sama“ je míněna jako „ryzí nepředmětnost“ (jak je ostatně z textu zřetelně patrné); bylo ba proto zapotřebí odhalit, v čem – nechtěně, nezamýšleně – se „pravda sama“ v daném pojetí vskutku jeví být pouhou „hypostazí“, aby odpověď mohla být konkrétnější. A je také třeba upřesnit, v jakém smyslu je slovo „hypostasis“ míněno. (U Platóna ani Aristotela se slovo nevyskytuje; je snad míněno ve smyslu novoplatónském? Nemohu argumentovat, když mám před sebou jen slovo samo, které u různých myslitelů mělo různý význam.)

Nejde ani o personifikaci, protože persona = osoba a každá osoba, vůbec každý subjekt má svou předmětnou (vnější) stránku. Pravda sama jakožto ryzí nepředmětnost není jsoucnem a nemá vnějšek (předmětné rysy).

Otázka, zda poznáváme pravdu nebo realitu, je nesprávně formulována, protože vychází z předpokladu, že poznání (každé poznání) je poznáním předmětu, a že předmětem může být buď realita nebo pravda. Skutečnost je však jiná a vymyká se tomuto schématu. Tzv. „realita“ – pokud je chápána ve shodě s etymologií – má charakter věci. Ale každá věc = res je mnohoznačná a nelze ji poznat v tom, čím „jest“ a jaká „jest“. Stůl může být pracovní plochou nebo sloužit k stolování; pro mouchu je přistávací plochou, na které lze navíc najít potravu; pro psa nebo kočku je tabu; atd. A

co je „stůl o sobě“? Jsou to nahodile pospojované kusy dřeva? A co je to dřevo? Neživé zbytky rostlinné tkáně? A co to je živá tkáň? Atd. atd. „Realita“ má elementárně relativní charakter: vždy je třeba ji vztáhnout k nějakému subjektu a jeho perspektivě – k člověku, psu, mouše, rostlině, buňce atd. A samotného člověka, psa, mouchu, rostlinu, buňku buď bereme jako subjekt a přestáváme na tom, anebo je bereme jako „res“ a převádíme je na nižší „subjekty“ a vztah k nim. Co je atom jako „věc sama“, prostě nevíme; a nevíme to nejen proto, že nikdo nikdy žádný atom neviděl, nýbrž proto, že atom „o sobě“ může být detegován jen prostřednictvím jiných atomů apod., a tudíž závisle na jejich reaktivitě, na výšce jejího prahu a vůbec citlivosti. Atom se nám „objektivně“ musí jevit jen tak, jak na něj jsou schopny zareagovat jiné atomy, a tudíž krajně redukcujícím, simplifikujícím způsobem.

Protože je „realita“ pravděpodobně velmi složitá a komplikovaná, a zejména protože předpoklad, že „sama o sobě“ je jednoznačná, není ničím doložen a zůstává pouhým předpokladem, a posléze proto, že sama nejvlastnější povaha (můžeme-li o něčem takovém mluvit) „reality“ se „nabízí“ a tím spíše „dává“ („ukazuje“) v závislosti na tom, „komu“ (nebo „čemu“) se nabízí, dává a ukazuje, a jinak se vůbec nenabízí ani nedává a neukazuje – „sama“ či „sama o sobě“ – musí tu být rozhodující něco jiného, co přesahuje pouhý vztah mezi „realitou“ a mezi „subjektem“, který se k ní nějak vztahuje a který na ji nějak reaguje. A tím přesahujícím je jakási „normativní“ instance, která rozhoduje o tom, který z rozmanitých „aspektů“ je ten pravý – anebo alespoň který je blíže tomu pravému. Proto vedle subjektu poznání, vedle předmětu poznání a vedle samotného aktu poznání tu potřebujeme ještě jakýsi „čtvrtý člen“, totiž právě „pravdu“, bez níž žádné poznání nemůže být „poznáním pravým“, tj. pravdivým.

Proto na otázku, co vlastně poznáváme, je třeba odpovědět: poznáváme skutečnost („realitu“), ale ve světle pravdy. Beze světla ze strany pravdy se stává z poznání pouhá obeznámenost, zvyk, návyk na určité vidění a na určité předpoklady.

Z toho, co bylo zatím řečeno, nevyplývá víc než ten závěr, že pravda je v poznání (v poznávacím procesu či postupu) samostatným a stejně původním členem jako „realita“ poznávaná nebo subjekt poznávající, a že předchází poznání jako akt, který může dosáhnout „pravosti“ jen při základním respektu vůči pravdě. Když však půjdeme dál cestou, kterou ukazují, najdeme důvody, proč pravdu považovat za „původnější“ nejen než akt poznání, nýbrž i než sám subjekt, a dokonce než sama „realita“. Ovšem tato „původnost“ musí být pojata radikálněji a zejména jinak než ve smyslu antických „archai“. Proto nelze vposledu chápat pravdu jako něco „samostatného“, co „existuje“ „vedle“ reality; ale tu bychom museli nejprve zase upřesnit, co rozumíme „samostatností“ (je to vydělenost a oddělenost od něčeho jiného?), „existencí“ (je to jen jsoucnost, anebo máme na mysli pojetí filosofů existence nebo existencí apod. A když je užito slova „vedle“, znamená to nějakou „původní koexistenci“, nebo pouhou formální paralelnost, nebo vztah vzájemné vnějšnosti?).

ad 2:

Nejen k pravdě, ale ani k „realitě“ se nedostaneme nikdy svými poznatky a jejich hromaděním, neboť především nejsme schopni se svým myšlením, svým vědomím nikterak „dotknout“ věcí nebo do nich „pronikat“. Řeckem počínajíc spočívá naše evropská tradice v tom, že pomocí pojmů (námi konstituovaných, tj. nasouzených) konstruujeme myšlenkové modely a ty promýšlíme, pronikáme jimi, poznáváme jejich strukturu a jejich vztahy k jiným modelům atd. K „realitě“ samé se nemůžeme dostat po této cestě myšlení, nýbrž pouze fyzickým kontaktem, tj. akcí, aktivitou těla, a souhru mezi myšlením a praktickou aktivitou zajišťuje schopnost reflexe (která je schopna analyzovat výsledky provedených akcí a tzv. zkušenost). – Ale žádný takový „fyzický kontakt“ není možný ve vztahu k pravdě; s pravdou nelze žádným způsobem „zacházet“ a potom analyzovat zkušenost s tímto zacházením, aby se nám vyjasnilo, co je „pravda o sobě“. Proto nemůžeme platně nasoudit platně nasoudit pojem „pravda“ a jeho pomocí konstruovat „pravdu“ jakožto intencionální předmět, tj. jako myšlenkový model. Všude, kde tak přece jenom činíme, míváme se podstatně s cílem, o nějž nám šlo. Pravda jako ryzí nepředmětnost je nezpředmětnitelná a nelze ji proto „objektifikovat“.

Ale jde o víc: netroskotá jen tento konkrétní myšlenkový přístup, jehož nedostatky ostatně už byly rozpoznány četnými mysliteli, nýbrž principiálně každý „přístup“, pokud je chápán právě jakožto „přístup“, tedy akce z naší strany. Jediné, co můžeme ze své strany aktivně udělat ve vztahu k pravdě, je umlknout, přestat usilovat o něco, co jsme si předsevzali, a naslouchat – či spíše být připraveni k naslouchání. Jinak řečeno: jediné, co můžeme učinit, je otevřít se vůči eventuelnímu příchodu oslovující pravdy.

Otázka, jak poznáme, že nás oslovuje či oslovila „skutečně pravda“, musí být podrobena přezkoumání, i když se zdá být sebevíc oprávněná. Je to vlastně požadavek měřítka, které bychom drželi v rukou a které by byl vždy k naší dispozici. Pak by ovšem toto měřítko de facto rozhodovalo o tom, co je a co není pravda. Už Spinoza říkal, že veritas est index sui et falsi. Nic než pravda nemůže rozhodovat o tom, co je pravda a co nepravda, omyl či lež. Kdybychom nakrásně dostali do ruky měřítko, jímž bychom snadno a jednoznačně ověřovali, zda jde o pravdu či nikoliv, kladla by se nutně táž otázka znovu: odkud bychom věděli, že to je opravdu spolehlivé měřítko? Potřebovali bychom pak nějakou záruku, nějaké ověření apod. A tak in infinitum.

Mluvíte o tom, „zahodíme-li všechna vodítka“; ale proč? Proč se domníváte, že bych doporučil „jednoduše zahodit všechna vodítka“? Vodítka mohou být v běžné praxi velmi užitečná, ale nesmíme si je plést s nadřazenými instancemi. Musíme být připraveni, že v určitých uzlových či extrémních situacích se může stát, že oslovující pravda zrelativizuje nebo dokonce zpochybní všechna naše vodítka – anebo třeba jen některá. Budeme-li se i v takových případech držet více svých vodítek než samotné pravdy, pak se nám „vodítka“ stanou kamenem úrazu, protože nás budou odvádět od pravdy, místo co by nás k ní přiváděla. Zkrátka: vodítka mohou být nejčastěji praktická

a užitečná, ale sama pravda je víc než vodítka. A sama pravda není ničím neměnným, neživým, nereagujícím na to, co se děje ve světě i s námi a s našimi vodítky. Pravda ukazuje v pravém světle (tj. ve svém světle, které nelze odvodit z ničeho, co „jest“) celý svět, a v něm i nás i s našimi vodítky.

Myslím, že se podstatně mýlíte, když píšete, že „v principu adekvace je vyjádřena plodná výzva orientace k realitě“. Doporučuji přečíst začátek Heideggerova textu „O bytostném určení pravdy“ (Vom Wesen der Wahrheit). Jen zkratkou: adekvační pojetí ztratilo smysl, když z trojice intellectus divinus – res intellectus humanus vymizel nebo byl škrtnut první člen. Skutečné „připodobnění“ či spíše „přistejnění“ (ad-aequatio) je možné jen mezi oběma intelekty, tj. jen lidský rozum se může připodobnit či přistejnit rozumu božskému. Věc, „res“ tu je pouze jako prostředník: adekvační pojetí nás vůbec nevede k tomu, abychom se zaměřili na „res“, nýbrž abychom skrze res poznali stvořitelenskou myšlenku, plán, zkratka božský rozum, který se v ní – nedokonale – odráží. Ostatně je známo, že – ač nikoliv autorem – hlavním propagátorem adekvačního pojetí v evropském myšlení byl Tomáš Aquinský, který – jak se říká – pokřtil Aristotela. Také Aristoteles považuje za hlavní morfé jakožto télos a nikoliv jednotlivé její uskutečnění. Že adekvační pojetí nevedlo ani fakticky k orientaci na realitu samu, tj. na res, je dostatečně známo. Novodobá věda se prosazovala proti aristotelismu a proti thomismu.

Nic z toho, co je vyjmenováno po otázce, „co je pro autora „pravda“, pochopitelně neobstojí. Pravda není ani kvalita poznatku (soudu – jak říká Aristoteles: vlastností soudu), ani kvalita skutečnosti, ani soustava, ani Logos (a ovšem také ne logos); a pokud jde o to, zda to je „hodnota“, museli bychom se nejdříve dohodnout, co to je hodnota. Pro jistotu odmítám i tuto možnost (bylo by třeba razit úplně nové pojetí hodnot, něco jako rozhybaných whiteheadovských „věčných objektů“, kde by „věčnost“ byla chápána etymologicky nikoliv jako neměnnost, nečasovost a nadčasovost, ale jako po věky trvající platnost a závaznost, leč nikoliv platnost a závaznost se neměnící, tj. neživá). – Základní omyl je skryt v samotné otázce: „co je pravda?“ Tato otázka se nejenom táže, ale zároveň něco tvrdí (jako ostatně každá skutečná otázka). Co tvrdí naše otázka? Tvrdí, že pravda je „něco“. A protože „něco“ znamená v evropské tradici „něco jsoucího“, tedy zároveň něco předmětného, o čem lze předmětně vypovídat, je předem vyloučena každá odpověď, která by pravdu nechápala jako jsoucnou a tedy něco, o čem lze předmětně vypovídat. Otázka „Co je pravda?“ předem identifikuje takovou pravdu, která by byla ryzí nepředmětností a o které by předmětně nemohla platit žádná výpověď, s „ne-jsoucím“, s „něčím neexistujícím“, s „ničím“, s „nicotou“.

Nemohu tady rozvádět celou problematiku. Zůstanu jen u hesel a heslovitých formulací. Není-li možná žádná platná předmětná výpověď o pravdě, musíme o ní vypovídat nepředmětně. To vyžaduje rozlišení mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi, jimiž se vyznačuje každé myšlení a každé promlouvání. Protože však Každé

myšlení i promlouvání má obojí intence, je možno nepředmětně mínit pravdu jen tak, že předmětně míníme něco jiného (např. „res“, ale především každou opravdovou skutečnost, tj. každé pravé jsoucno, které nikdy není jenom „res“). Pravdivá výpověď o nějaké skutečnosti musí mít tedy dvojí náležitý charakter: musí předmětnými intencemi platně mínit předmětnost této skutečnosti, ale zároveň musí svými nepředmětnými intencemi mínit nepředmětnost téže skutečnosti. A protože nepředmětná stránka skutečnosti není oddělena, separována od ryzí nepředmětnosti, neboť v ní je zakotvena a je jí původně ustavena, nemůže být žádná skutečnost ve své plnosti (tedy včetně nepředmětnosti) míněna leč pospolu s pravdou samotnou – říkáme tomu: ve světle pravdy (samé).