

---

## Recenze

---

### Kateřina Trlifajová, Jan Frei et al.: Spor o pravdu<sup>1</sup> Praha, Filosofia 2016. 249 s.

#### Úvod

Odpověď na otázku, jak recenzovat tak široce pojatý počín, jakým je kniha *Spor o pravdu*, je nesnadná. Adekvací bych daleko nedošla. Soubor dvanácti statí je natolik oborově pestrý, že předem konstatuji neschopnost adekvátně jej v této jeho rozmanitosti uchopit. Budiž mi útěchou, že větší část autorů odmítá korespondenční teorii pravdy. To, že je třeba tuto teorii přesto zohlednit hned v prvním odstavci, s rozpaky a vědomím nepatříčnosti, je příznačné. Autoři recenzované publikace se totiž shodují, že korespondenční teorie je sice v podstatném ohledu neudržitelná, avšak tato skutečnost nemění nic na její nevyhnutelnosti, neboť většinou chceme být konkrétnímu fenoménu či konkrétní výzvě nějak „právi“.

Název kolektivní publikace odkazuje k minulým „sporům“: V roce 2010 vyšla kniha *Spor o přirozený svět*<sup>2</sup> a v roce 2011 *Spor o matematizaci světa*.<sup>3</sup> V recenzované knize však po sporech zůstala jen jedna památka, a to spor Ivana Chvatíka s Petrem Kůrkou. Přitom je příznačné, že se tento spor netýká otázky pravdy, ale otázky po povaze čísla. Názevu knihy navzdory dospívají autoři k až zneklidňující shodě. V prvním výslovně filosofickém okruhu textů se setkáváme s převážně fenomenologicky orientovanými koncepcemi pravdy, které jsou v souladu, dokonce do sebe zapadají odlišným vyzdvížením různých aspektů situace, v níž nám jde o pravdivost. Ostatně fenomenologický koncept pravdy převládá v celé knize, na jejímž přebalu čteme, že pravda se „děje“. S tím souvisí druhý bod, který prostupuje mnohými pojednáními: Pravda je převážně určena jako vztah, nikoliv však jako vztah korespondenční, ale dynamický, který nevyrůstá z původního souladu, ale z původní neadekvátnosti člověka a jeho světa.

---

1 Tato recenze vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

2 Kouba, P. – Trlifajová, K. – Velický, B. (eds.), *Spor o přirozený svět*. Praha, Filosofia 2010.

3 Kůrka, P. – Matoušek, A. – Velický, B. a kol., *Spor o matematizaci světa*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011.

## 1.

Autoři fenomenologicky orientované části (P. Kouba, J. Frei, I. Chvatík) vyzdvihují, že pravda se ukazuje díky naší přítomnosti, není však ani konstrukcí, ani nevyrůstá ze sociálně sdílených norem. „Subjektu je sice ke zjevování třeba, ale to, že k ukazování jevů přispívá, neznamená, že by je tvořil,“ píše Ivan Chvatík (s. 105).<sup>4</sup> Naopak se právě skrze nás jeví věc sama ve svých poukazech ke svému prostředí. Věc je tak třeba pojímat ze vztahů, které jsou jí vlastní, i ze vztahů k jinému, na což se nejvíce zaměřuje Michal Ajvaz (s. 16). Pravda je z tohoto hlediska spíše událostí než statickou adekvací, spíše aktivním odhalováním než daností: Subjekt a objekt se aktivně účastní procesu vzájemného vyjevování, v jehož rámci se oba póly stávají samy sebou.

Článek „Pokus o pravdu“ od Ivana Chvatíka tvoří přechod mezi fenomenologickou interpretací pravdy a otázkou pravdivosti v matematice. Autor sice vychází rovněž z fenomenologické tradice, dospívá však k výkladu o povaze čísla. Přitom se pře s Petrem Kůrkou, který tento spor rozvíjí i ve svém pojednání „Existence matematických objektů – Obrana formalismu“. Zatímco Chvatík je přesvědčen o absolutnosti apriorního názoru, tak jak jej formuloval Kant, a má za to, že současná matematika je v krizi, Kůrka kantovskou aprioritu zpochybňuje. Podle Kůrky spočívají i axiomy nejabstraktnějších matematických teorií na názorech, ty však nejsou ani apriorní, ani neměnné. V „matematickém“ bloku se dále setkáváme s textem Kateřiny Trlifajové, která ukazuje, jak objev neeuklidovských geometrií a nerozhodnutelných tvrzení vyústil v relativizaci pravdy a v její redukcí na dokazatelnost teorie (s. 140). Za podmínku pravdivosti přitom považuje konzistenci teorie, ale nevzdává se ani korespondence, a to v případech, týkají-li se výroky světa „před horizontem“, tedy světa, v němž žijeme a který smyslově zakoušíme. Článkem Bedřicha Velického se ocitáme v oboru fyziky: V pojednání s názvem „Pravdivost a hledání pravdy v praxi řadového fyzika 21. století“ komentuje pohledy na pravdivost ve vědě v díle E. Husserla, T. Kuhna a K. R. Poppera na pozadí svého představení několika novodobých fyzikálních objevů.

V další části se čtenář setkává s pojednáními o pravdivosti v ekonomii, dějinách umění nebo archeologii a psychoterapii. Alexandr Matoušek tak na příkladu dějin umění tematizuje nárok hledání pravdy jakožto službu svého druhu, která je neredukovatelná na utilitárnost. Ekonom Marek Hudík v textu „Hledání pravdivých vysvětlení v ekonomii“ ukazuje, že se ekonomie opírá o dvě pojetí pravdy: aplikovaná ekonomie o korespondenční teorii, teoretická o koherenční. Karolína Pauknerová se zabývá otázkou subjektivních východisek v archeologickém výzkumu, přičemž poznamenává, že v určitém ohledu jsou všechna data konstruovaná a subjektivní, což ale neznamená, že je archeolog zajatcem svého jazyka. Kromě „centrální

---

4 Všechny stránkové odkazy v závorkách se vztahují k recenzované publikaci.

jazykové vrstvy“ existují v jazyce hlubší roviny, díky kterým můžeme překročit to, co nám jazyk aktuálně dovoluje, a tím porozumět i vzdáleným kulturám (s. 221). Ingrid Strobachová se zabývá fenoménem pravdivosti v procesu psychoterapie dítěte a opět i ona zdůrazňuje, že pravda je náležitý vztah, v němž se však oba póly, v tomto případě terapeut a klient, vzájemně podmiňují v jejich odhalování (s. 223). David Storch otevírá ve svém textu hledisko zcela nové: Komentuje pojem pravdy ve vědeckém provozu, v němž za pravdivé často platí to, co bývá obecně přijímáno, a v němž pravdu jednotlivých objevů či tvrzení hodnotíme zpětně – a za pravdu pak přijímáme to, co se osvědčilo.

Navzdory tomu, že jednotlivé statí jsou poučené a v zásadě se drží výchozího motivu, může mnohost přístupů působit rušivě. Snad je tento dojem zapříčiněn i tím, že je pro jednoho člověka obtížné hodnotit, zda ekonom, fyzik, archeolog či psychoterapeut adekvátně uchopili pojem pravdy. Reprezentace jednotlivých oborů vždy jedním fyzikem, ekonomem a psychoterapeutem je navíc zavádějící. Nemíním tím ani tak to, že by si snad čtenář mohl myslet, že je daný fyzik, psychoterapeut nebo archeolog ve své oblasti reprezentativní a „pravdivé“ podává vztah k pravdě v daném oboru. Každý přirozeně ví, jak rozličné jsou přístupy i v jednotlivých oborech.

Zvolená forma je zavádějící spíše v jiném ohledu. Mám za to, že by to byly totiž právě alternativní koncepce pravdy na jednotlivých úrovních, které by mohly vyjevit spory, jež jsou o ni vedeny. V tom případě by totiž bylo rovněž jasnější, o jaké pravdě se zde vlastně pojednává. Ostatně to, že v knize ke sporům nedochází, vyplývá z východiska samého. Obvykle se nevedou spory o pravdu, ale o konkrétních výrociích nebo o konkrétních hodnoceních. Pakliže se mají vést spory o pravdě samé, povedou se adekvátně uvnitř jedné disciplíny, velmi obtížně ale napříč disciplínami. Jakkoliv nepopírám hodnotu interdisciplinarity, tak i v tomto případě mám za to, že se osvědčuje při řešení konkrétního problému. Pakliže vyjdeme z konkrétního problému, mohou jednotlivé disciplíny předvést různé přístupy – a pak se třeba i lze ocitnout ve sporu. Záměr, že autoři vyjdou z obecného zadání, které se bude konkretizovat jednotlivými disciplínami, přičemž se dospěje k diskusi, se po mém soudu, alespoň v této knižní publikaci, nenaplnil.

## 2.

V další části recenze se chci věnovat jen těm statím, které o pravdě pojednávají z filosofické perspektivy, byť tím nedostojím celé škále témat, která jednotliví autoři otevírají. Prvním textem s filosofickým nárokem je pojednání „Pravda v uměleckém díle a problém adekvace“, jehož autorem je Michal Ajvaz. Článek je v mnoha ohledech pro celou kolekci statí reprezentativní, a to jak svým spíše fenomenologickým směřováním, tak i snahou překročit hranice oborů. Autor se na otázku

pravdy zaměřuje z perspektivy uměleckého ztvárnění, činí tak nicméně filosofickým jazykem.

Ústředním motivem je pro autora „paradox smyslu“ (s. 17): Věc je smysluplná jen pro někoho, ale uchopí-li ji v jejím smyslu, uvidí ji jako svébytnou, a tak vystupuje „věc jako ona sama“. Sama věc je bytostně dynamikou zrodu, která se ve svých projevech a svými projevy přetváří. Ve věci samé však nezahlížíme jen věc samu, ale rovněž bytí vůbec, které samo sebe utváří. Díky jazyku a konkrétnímu, třeba uměleckému ztvárnění poskytujeme věcem jazyk, kterým mohou vyjádřit svou povahu: Sama skutečnost pak vystupuje jako odpověď na historicky položenou otázku (s. 18). Potud není umělecké ztvárnění reprodukcí, ale aktivitou, která vyjevuje samy věci. V tomto smyslu pak autor poznává, že pravda je eminentně spjata s uměním, a to především tehdy, přistupuje-li k věci umělec v pasivitě, bez předem daných hotových cílů a idejí, neboť smysl díla se rodí teprve v průběhu tvorby.

V druhé části pojednání autor vztahuje získané vhledy k tradiční filosofické otázce po poznání a pravdě. Nyní vyzdvihuje, že subjekt disponuje transcendentální syntaxí, která je ale čímsi dynamickým, přičemž její kantovská verze je „relativně stabilní fází strukturního procesu“ (s. 26). Ihned však namítá, že bychom vztahu poznávajícího a věci rozuměli špatně, kdybychom tyto struktury chápali jako projekci na matérii. Jsoucnost, či přesněji smysl jsoucnosti, se rodí v řešení konkrétních situací (s. 28 aj.).

Takto pojatý smysl se však zdá být v napětí s důrazem na pasivitu umělce, který má zapomenout na předem dané hotové cíle (s. 23). Vždyť teprve na pozadí explicitního zaměření a zacílení se cosi jako konkrétní situace vytvoří, jakkoliv se může následně vyvíjet zcela jiným směrem, než jsme původně zamýšleli. Navzdory tomu, že autor, jak se zdá, zastává dva názory na to, jak vzniká smysl, převládající je důraz na určitý typ pasivity, díky níž je člověk pozorný k dynamickému celku, kterým je bytí vůbec. Pro pojednání Michala Ajvaze je však příznačné, že pravda vyvěrá z *de facto* anonymního kosmického dění, jehož je člověk pouhou reflexí, a autor tak vlastně překládá otázku pravdy do otázky po původu člověka, přičemž na otázku, odkud pochází člověk, odpovídá odkazem na kosmické dění.

V tomto smyslu se jedná o text, který velmi zdařile vyzdvihuje, že umění je vlastní svébytný vztah k pravdě, následně však otázku po pravdě, alespoň v mém porozumění, opouští, neboť pravda je pro mě nerozlučně spjata s individualitou, závazkem i odpovědností, zkrátka s tím, že někomu o ní jde. Je potom otázka, zda odkaz na kosmické dění, tedy nezměrné rozšíření, otázce po pravdě prospívá, nebo zda se vlastně sama otázka neztrácí v kosmickém dění, v němž na ní vlastně zase tak nesejde, protože bytí se děje i bez člověka a „jeho“ pravdy, ba snad dokonce jemu navzdory.

Pavel Kouba volí ve svém pojednání „Pravda v porozumění“ východisko z tohoto hlediska odlišné. Sice i on spojuje pravdu se situovaným smyslem, jednoznačně se však s Ajvazem rozchází v tom, jak v dané situaci rozumí roli jednotlivce. Na roz-

díl od Michala Ajvaze staví Pavel Kouba jednotlivce a jeho osobní nasazení výrazně do popředí: „Nejvíce pravdy se nejspíše odkrývá tam, kde do ní člověk investoval nejvíce sebe sama, kde je nejosobnější“ (s. 60).

Tato nevyhnutelnost osobního vkladu přitom souvisí s tím, jak P. Kouba chápe výchozí situaci poznání. Naše prostředky poznání, které Kouba pojímá kantovsky jako názor a pojem, jsou vzhledem k naší zkušenosti s vždy jednotlivými fenomény veskrze neadekvátní. Pojmy jsou obecné, zatímco věci, které zakoušíme, jsou jednotlivé. Principiálním předpokladem určitého typu „odpovídání“ je proto výchozí neodpovídání. V tomto smyslu se apriorní kategorie vztahují spíše k naší zkušenosti, a to nikoliv jako umožňující záruka, ale jako „nárok“ (s. 48), který naplňuje každý jedinec ve svém výkonu vztahování obecné roviny k rovině jednotlivé či jednotlivého projevu k obecné příčině.

Věc, kterou takto poznáváme a jíž takto rozumíme, činíme součástí světa. Trpkost vína můžeme vztáhnout k obecné příčině špatného nápoje nebo k nemoci hodnotitele. Tím, že jí rozumíme, plně projevuje svoji povahu, a působí tak jako vhodná či nevhodná vlastnost nápoje: vína. Kouba z toho usuzuje, že nikdy nevnímáme pouhou danost, naopak vnímání je vždy „zapuštěno ve vztazích“ (s. 49), což zakládá možnost omylu. Můžeme se minout se smyslem a určitý projev přičknout konkrétní obecné příčině mylně. Tato naše omylnost je přitom výsadou člověka: právě to, že se se smyslem můžeme minout, je předpokladem toho, že jej rovněž můžeme vystihnout (s. 54).

V celém pojednání je stěžejním fenoménem „dvojitá nezávislost bytí ve světě“: Z jedné strany věci klademe jako nezávislé na nás, a nejenže je jako takové klademe, mnohdy dokonce zakoušíme, že nás věci překvapují, zrazují a že se nám vymykají. Z druhé strany zakoušíme sebe jako nezávislé na věcech: Ve světě můžeme uskutečňovat svůj záměr. Tato dvojitá nezávislost se přitom vyjevuje právě v nitru rozumění, dokonce ji rozuměním posilujeme. Věc, jíž rozumíme, jako by plně stála před námi bez nás, zatímco věc, jíž nerozumíme, vyjeví jen náš neúspěch, nás jako nedostatečné v uchopení dané situace. Toto rozumění tak „dává vlastně zakoušet cosi záračného: svět, který se ukazuje sám, jakoby bez člověka, a člověka, který je v něm svoboděn, jakoby bez světa“ (s. 55). Díky této nezávislosti jsme schopni vnímat a poznávat naši vlastní zaměřenost a zaměřenost věcí ve světě a dostát jejich nárokům.

Článek je pozoruhodný, mnohdy však autor blíže nerozvádí svá východiska. Čteme, že svět a subjekt se vzájemně podmiňují, že se jejich nezávislost podmiňuje, a tudíž že patří nerozlučně k sobě. Navzdory této silné přináležitosti člověka a světa však autor zdůrazňuje jejich nezávislost, dokonce tuto nezávislost nazývá čímsi „záračným“ či „fascinujícím“: V rozumění jsme schopni nahlédnout sebe sama jakoby bez světa a svět jakoby bez nás. Rozhodně nepopírám, že takto můžeme na sebe i na svět nahlížet, osobně mi ale není jasné, k jaké zkušenosti tento fenomén vztáhnout. Když navíc vyjdeme z toho, že je zkušenost nás samých podmíně-

na jak tím, že je tu něco jiného než my sami, tak tím, že tu jsou naše kategorie, díky kterým je pro nás svět, pak ještě méně rozumím tomu, na čem se tato zázračná skutečnost nezávislosti zakládá. Co je to za zkušenost, v níž z fenomenologického hlediska tkví tato nezávislost? Jaké má filosofické zdůvodnění?

Nepopírám, že se můžeme v určité situaci uchopit jako světem či danou situací více či méně nedeterminovaní. Můžeme tedy zakusit „faktum svobody“, a pokud zůstaneme na kantovské půdě, třeba se řídit kategorickým imperativem. Nebo můžeme formulovat nezpředmětnitelnou ideu, tak jak to učinil Patočka. V obou případech chápu, na čem se pro autory volící typově tato východiska zakládá vědomí, že jsme v určitém ohledu svobodní. Daný fenomén nezávislosti, který Kouba vřazuje do kontextu kantovské epistemologie, pro mě však není zcela srozumitelný.

Blíže nevykázané se mi jevílo i východisko u inkongruence pojmu a názoru, individuálního a obecného, z něhož vyplývá nevyhnutelnost vždy individuálního výkonu. O tom, že existuje inkongruence mezi obecným a jednotlivým, není sporu. Otázka je, zda tato inkongruence není založena již v původním vztahu člověka a světa, který je vztahem nikoliv inkongruentním, ale v nějakém podstatném ohledu již zprostředkovaným. Nemusíme přitom toto zprostředkování nutně chápat jako jazykové – v tom smyslu, že jsme od malička trénováni v tom, jak určité obecné výrazy užít v jednotlivých instancích. Rovněž není nutné brát v potaz typově cosi jako hegelovského ducha, který vládne nad touto podvojností, což můžeme vyložit jako východisko z metafyzické jednoty nebo opět sociálně – a v tom případě bychom rozuměli „duchu“ jako určitému souboru sociálních, historicky se proměňujících technik. Můžeme však vyjít z „drobnějšího“ zprostředkování, v němž vlastně vyrůstáme na nejzákladnější, i tělesné, rovině tím, že se původně cele řídíme podle toho, co činí a jako zdařilý výkon uznávají druzí. Tak to ukazuje např. Axel Honneth.<sup>5</sup>

Tyto alternativy k výchozí inkongruenci zde nezmiňuji proto, že by nutně byly přesvědčivější s ohledem na řešení otázky, zda vycházíme ze souladnosti či nesouladnosti. Spíše vyjevují nesamozřejmost autorova východiska především v tom ohledu, v jakém chápe roli jednotlivce a jeho vztah k pravdě v procesu rozumění. Autor sám sice striktně neodmítá, že se pragmaticky učíme určitým sdíleným normám, které pak aplikujeme v konkrétních situacích, a v několika kontextech rovněž zdůrazňuje sociální rozměr, jehož je každé rozumění vždy součástí. Rozumím-li mu správně, chápe však tento sociální rozměr vždy jako odvozený od původní situace výostně individuálního rozumění.

P. Kouba má dokonce za to, že právě v síti sociálních vazeb se mýjíme s rozdílem pravdy a nepravdy (s. 59). Pravda tak zůstává vázaná výlučně na individuální výkon. Ovšem konstatování, že již pouhá okolnost, že do otázky pravdy vstupuje sociální rozměr, činí rozdíl mezi pravdou a nepravdou bezpředmětným, je podle mého ná-

5 Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1993.

zoru nepřesvědčivé. Vždyť i v teoriích, které určují jednotlivce na pozadí sociálních vazeb, je to nakonec vždy jednatel, kdo rozhoduje o tom, zda lze, či nelze danou normu aplikovat. Ne vždy a ani ne většinou má však smysl hovořit v případě této aplikace o individuálním nasazení.

Osobně mám za to, že právě teorie vycházející ze sítě sociálních vazeb umožňují dát lepší smysl tomu, co Kouba označuje jako „individuální výkon“. Právě v případě těchto teorií totiž platí, že nejvíce se toho ukáže v momentech, kdy obecně sdílená rozlišení selhávají. Tehdy je žádán výkon jednotlivce, který často musí jít proti zavedeným normám, přičemž mnohdy může být smysl původní normy (ať už jde o normu sociální nebo třeba užití konkrétního výrazu) naplněn už jen tím, že se ji rozhodne porušit. Znovu přitom platí, že aktér porušující normy musí učinit svůj akt neposlušnosti přesvědčivým – a pakliže se mu to podaří, může se tento akt stát součástí sdíleného sociálního rámce. Taková situace žádá více osobního nasazení než ty, které jsou popisovány v Koubově příspěvku. Troufám si ale tvrdit, že i v mém scénáři lze dobře navázat na Koubovo rozlišení: Pakliže se situaci zadaří vystihnout a správně pojmut, stane se zjevnou ona sama; pakliže se s ní mineme, stane se patrnou neschopnost člověka zorientovat se. Často k tomu přitom dochází v situaci, kdy daný člověk následuje nějaké pravidlo, které by právě vzhledem k ní následovat neměl.

Jan Frei, autor textu „Pravda jako nárok“, na Pavla Koubu navazuje už volbou slova „nárok“. Článek je pozoruhodný tím, že se Frei zaměřuje na vztah pravdy a jednání, což je hledisko, které jinak v recenzované kolekci statí není zastoupeno. Podle Freie je pravda to, co má být řečeno v dané situaci, co si daná situace žádá, snad i to, co dané situaci dlužíme. Stejně jako v případě Pavla Kouby tím vystupuje do popředí otázka individuálního nasazení, které je od pravdy neodmyslitelné. Frei se však liší od Kouby svým důrazem: otázku po pravdě explicitně zasazuje do roviny jednání, které však chápe velmi široce. Při osobním nasazení podstupujeme na riziko – a tam, kde roste riziko, roste i chybovost.

To je do určité míry paradoxní. Vznáš-li pravda takto imperativní, dokonce despotický nárok (s. 95), pak by tak nejistá být neměla. V tomto smyslu není vůbec zřejmé, co Frei vlastně míní imperativností, resp. despotičností nároku na pravdu, či dokonce pravdy samé (s. 95). Je-li pravda imperativním nárokem, pak to znamená, že pravda má být řečena, že jako lidé jsme zavázáni k tomu, abychom pravdu říkali. Na nějaké rovině to asi platí. Z čistě fenomenologického hlediska bych ale nenechala nezohledněno, že je možné vyjít i z jiné situace: Lze přece namítnout, že mnohem častěji si lidé nároku na pravdu vůbec vědomi nejsou a jde jim spíše o to, aby uspěli ve zvládnání svých záležitostí. K tomu jim sice může pravda dopomoci, ale často tomu tak není. Jinými slovy: Tím, „co tedy má v dané situaci zaznít, aby jedná-

ní mohlo pokračovat“ (s. 87),<sup>6</sup> často nebývá pravda dané situace, kterou by měl její účastník s nasazením vlastní osobnosti vyjevit.

Otázkou rovněž je, co se míní oním „pokračováním v situaci“. Často vědomě volíme z určitého hlediska nesprávné řešení právě proto, že víme, že jinak bychom v dané situaci pokračovat nemohli, že bychom v ní neuspěli. V zájmu zachování soudržnosti skupiny se tak například můžeme nespravedlivě zachovat k jednotlivci. Z Freiova textu přitom nevyplývá, jak by takové zjevné potíže dané teorie „ošetřil“. Zdá se tedy, že míří na zcela obecný fenomén, který lze shrnout do věty: Pravda je nárok, před nímž jako lidé stojíme. Problém ovšem je, že se jedná o větu natolik obecnou, že si tento nárok může vyložit každý po svém, ať už pragmaticky (jednání má pokračovat) nebo deontologicky, jak v jednom místě naznačuje Frei (s. 85).

### 3.

Otázka, kterou jsem si kladla nad jednotlivými články, se však obecně týká nevyjasněnosti toho, o jaké pravdě vlastně autoři hovoří, o jaké pravdě je veden spor, který editoři dali do titulu knihy. K obecnější formulaci toho, co je pravda, se odhodlává Ivan Chvatík. Ve svém textu „Pokus o pravdu“ se nejprve zabývá pojetím pravdy v antické filosofii, především v Platónově a Aristotelově díle, a na tomto základě určuje pravdu jako zjevnost či zřejmost. Otrok tak v dialogu *Menón* náhle nahlédne podstatu konkrétních geometrických souvislostí. Následně Chvatík přechází k fenomenologické interpretaci, která je nutnou podmínkou porozumění matematice. Tato interpretace totiž spočívá v tom, že nejprve něco nahlédneme, s něčím se setkáme – a poznání pak spočívá na spojování a rozdělování toho, co se nás „dotklo“ (s. 103). Právě fenomenologové se přitom zabývají tím, s čím se to vlastně takto bezprostředně setkáváme, resp. co se nám odhaluje. Pravda je v tomto smyslu samozřejmá odhalenost (s. 107). Následně autor přechází k formulaci úběžníku, který platí i v každodenním životě: „každému usilování o pravdu v materiální oblasti je koneckonců vzorem absolutnost poznání v oblasti apriorní“ (s. 108).

Převést ale tímto způsobem veškeré naše zápolení o pravdu na touhu po matematické přesnosti se mi nejví přisvědčivé ani jako úběžník. Když Ivan Chvatík poznamenává, že bychom chtěli zastavit čas, chtěli znát budoucnost a chtěli znát to, co platí stále, pak si tím nejsem jistá. Nepochybuji, že to asi skutečně platí ve vědeckém poznání, na něž Ivan Chvatík ostatně odkazuje. Pochybuji však o tom, že by toto mohlo platit jako kritérium pro pravdu vůbec. Kdyby nicméně pravdorem pravdy skutečně byla absolutnost matematického poznání, které má na mysli

6 Frei však netvrdí, že by se tímto „nárok“ vyčerpával, protože bychom v takovém případě nárok převedli na nějaké faktum. Nárok je ale něco, co není, protože to má být – a v tomto smyslu je nárok vlastně něco, co je nejzjistitelné a co ztělesňuje ten, který na nárok pravdy přistupuje.



Chvatík, mohli bychom dát dobrý smysl onomu „imperativnímu nároku“, o němž pojednal Jan Frei. Právě pravdy typu „ $3 + 2 = 5$ “ na nás imperativně působí. Takové pravdy ale nevznášejí nárok, abychom vystupovali s nasazením naší osobnosti na jejich obranu. Tyto pravdy nás „okřikují“, abychom si jich hleděli, protože jinak to s námi špatně dopadne.

Tím tedy dospíváme k tomu, že hovoří-li Frei o nároku, pod nímž stojíme jakožto ti, kteří usilují o pravdu, nemíní tím pravdy matematické, ale faktické pravdy v konkrétní situaci. Právě zde se mi ale pravda jako imperativní nejeví. Ostatně četní autoři recenzovaného svazku se zmiňují o tom, že se vztah k pravdě proměnil, že byl v důsledku mnoha změn v moderně relativizován, a že spíše než o pravdě tak hovoříme o objektivitě – nebo dokonce jako v případě Pauknerové o určité konstruovatelnosti pravdy o datech. Tento fenomén se mně ostatně jeví jako nesporný nejen se zřetelem k jednotlivým disciplínám, ale i vzhledem ke každodennímu životu. Odvolává-li se někdo na pravdu, býváme ostražití a jsme na pozoru před možným dogmatismem či před hledáním příliš snadných řešení. Výrok „Já mám pravdu“ pak spolehlivě uzavírá veškerou diskusi. Právě i na tomto pozadí by bylo záhodno, aby autoři zasadili svou otázku do horizontu, který by přinejmenším tematizoval, že existují různé typy pravd, které různými způsoby hájíme či které třeba vůbec nehájíme, protože víme, že se prosadí samy. Jan Frei tuto otázku otevírá v závěru svého článku, kde poznamenává, že existují pravdy, z nichž se vyznáváme, pravdy, jež uznáváme, a pravdy, jež je možno ověřit (s. 95). Ve svém článku však nereflexuje z mého hlediska to nejpodstatnější: Nemění se nárok, který má na mysli, v závislosti na pravdách, o kterých hovoříme?

Tato otázka by ostatně byla právě z fenomenologického hlediska podnětná. Ze sborníku je patrné, že fyzikové i matematici hovoří ve svých textech o dokazatelnosti, ekonom spíše o aplikovatelnosti, archeoložka dokonce o konstruovatelnosti. V jakých situacích tedy hovoříme o pravdě? Jeden příklad zmiňuje Pavel Kouba, když hovoří o trpkosti vína v konkrétní situaci. Sama bych však v této souvislosti o pravdě nehovořila. Ovšemže rozumění nějak souvisí s pravdou, ale to, že můžeme o určité situaci říkat, že jí rozumíme, ještě neznamená, že v daném fenomenologickém rámci užijeme pro schopnost jejího vystižení výraz „pravda“. Neznamená to ani to, že je výraz „pravda“ v daném kontextu vůbec náležitý.

## Závěr

K otázce hledání pravdy patří i to, že v určitých oblastech o ní nehovoříme. Jsme obezřetní, máme-li hovořit o pravdě v oblasti náboženství nebo v oblasti politiky. Pravda zde bývá spjata se sporem, tradičně dokonce s násilím, a proto mnozí vítají moderní „ochlazení“, které popírá poznání posledních pravd v lidských věcech. To je ale v určitém ohledu pobuřující. Zdá se, že v demokratických společnostech není v určitých oblastech nárok na pravdu žádoucí; popírá totiž toleranci, tedy

hodnotu, kterou v moderních společnostech vyzdvihujeme mnohdy ještě více než pravdu. Příznačný je v tomto ohledu výrok z dopisu Mosese Mendelssohna adresovaného Kantovi: „Ten, kdo sám zakusil, jak obtížné je nalézt pravdu a přesvědčit se, že ji skutečně našel, bývá vždy tolerantní vůči těm, kteří si myslí něco jiného.“<sup>7</sup> Toto popření či uzávkování absolutních pravd v naší každodennosti ostatně má nespornou výhodu: Alespoň v západních společnostech se už za pravdu neupaluje ani nepopravuje. Má to ale i nevýhodu. Omyly ani odhalení už nejsou tak závažné, vlastně ani nestojí za řeč. Definitivní vítězství, ať už na poli vědy, filosofie, náboženství nebo politiky, jsou v nedohlednu, a to je ještě ten lepší případ.

V tom horším případě nám někdo pravdu slibuje, což v současnosti nejčastěji nabývá podoby politických hesel. Hnutí, která se jimi ohánějí, máme tendenci nazývat populistickými, protože slibují definitivní vítězství, a tak všem, kdo jsou ochotni jim naslouchat, dávají příliš snadno „za pravdu“. Tím se už sice dostává mimo rámec recenzované publikace, ale tím hůře pro ni. Kniha vyšla v roce 2016, kdy redakce vydávající *Oxford Dictionary* vyhlásila slovem roku výraz „post-truth“. Jistě není povinností filosofické obce, aby bedlivě sledovala trendy doby a na každou mediální událost reagovala, ale skutečnost, že editoři nezařadili do knihy ani jeden text věnující se pravdě a nepravdě ve veřejném prostoru či v politice, považují za chybu především s ohledem na to, o jak rozkročenou publikaci se jinak jedná.

Tereza Matějčková

---

7 Moses Mendelssohn an Kant. In: Kant, I., *Werke*. Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 10. Berlin 1900, s. 116.