

////////////////////////////////////

PROFESORU LADISLAVU TONDLOVI

Erazim Kohák

Vážený a milý kolego

Kdysi na počátku své pedagogické dráhy jsem napsal knížku, kterou jsem pojmenoval The Embers and the Stars: Philosophical Enquiry into the Moral Sense of Nature. Kritika i čtenáři přijali knihu s uznáním. Dodnes se v Americe prodává, před několika lety o ní byla konference – co víc si mladý kantor mohl přát? Snad jenom jedno – aby kniha, kterou jsem prožíval a psal v jazyce svého tehdejšího myšlení, bádání i obcování, mohla jednou vyjít i v mé mateřštině.

Tehdy, na konci sedmdesátých let mého století, na to nebylo ani pomyslení. Příliš jsem se ztotožnil slovem mluveným i tištěným s československým osmašedesátým a následně s iniciativou Charty 77. Pokus o samizdatový překlad selhal – věcně byl výborný, ale nebyl jsem to prostě já. Jsem nejen anglický, nýbrž i český spisovatel, a překlad nemluvil mým hlasem.

Teprve na druhém konci života jsem se odhodlal k vlastnímu překladu. S bázní a chvěním: jsem si bolestně vědom, že je to kniha mladého, nezkušeného filozofa v záběhu. Dnes bych to prožíval i zapisoval jinak.

Jenže té knize, která v mém životě mnoho znamenala, jsem něco dlužen. Dal jsem se v minulém roce do bolestně pomalého překládání. Poeticky psaný text se jinak překládat nedá.

Přesto jsem v knize našel oddíl – je to druhá část druhé kapitoly, „Dar slova“ – která odpovídá Vašemu celoživotnímu bytí na hraně zážitku a slova. Rozhodl jsem se ji přeložit přednostně a v českém znění ji věnovat Vám s díky za léta soužití na Filozofickém ústavu Akademie věd.

Přijměte ji, prosím, jak ji nabízím – jako prvotinu filozofa na počátku vědeckého života – a posuzujte ji shovívavě!

Přeji Vám pevné zdraví a uspokojení v tom stáří, které nás nakonec oba postihlo. Ale užili jsme si to, pane kolego, nemyslíte?

S úsměvem

Erazim Kohák

DAR SLOVA

Ještě přichází noc, tam, kam nedosáhnou dráty elektrického vedení, tam, kde řeka stříbřitá ve svitu měsíce proměňuje bolest v dar, tam ještě přichází noc. V čistotě hvězdné noci mohou i lidé nahlédnout víc než skutečnost všedního dne či než nekonečný zázrak noci. Mohou nahlédnout i smysl svého bytí. A nejen nahlédnout. Mohou jej i vyslovit. Slova tu nejsou vetřelci mezi žitím a bytím. Tak se to může zdát, když si bytí představíme po vzoru svých artefaktů, jako neživou hmotu hnanou slepou silou. Když upřeme bytí smysl, slova nemají k čemu přilnout. Nevyhnutelně se pak zdají svévolná. Hovor – či podle mluvčích s omezenou znalostí češtiny, „diskurs“ – by nejprve potřeboval smysl vytvořit a vtisknout světu, o sobě smyslu prostému. Potom ovšem by „diskurs“ – zcela podle Jacquesa Derridy¹ – nemohl být o ničem, než o smyslu, který sám ustavil. Hovor by nebyl než monolog našeho druhu v naší sdílené monádě.

Tím být přestává, když v samotě stmívání zaznamenáváme, že to, co nás obklopuje a postupuje, není jen bytí, nýbrž prvotně smysluplné bytí. Protože, jak nám připomíná Paul Ricoeur,² aby něco mohlo *být řečeno*, musí *něco být*. Musí být *smysl*, k němuž naše slova poukazují ne jako vetřelci a šarlatáni, nýbrž jako výraz smyslu, který kolem nás vyvstává za soumraku. Pak slovo není filosofii na obtíž. Samo se stává darem.

To ovšem pro většinu soudobých filosofů není snadno přijatelný názor. Ti obvykle považují slovo za něco nahodilého či svévolného, sotva jako dar. Pokud jsou věruhodné zprávy Sexta Empirika, evropské myšlení po celá staletí zápasí s tíživým podezřením, že pravda žádná není, že i kdyby byla, lidé by ji nebyli schopni poznat, a kdyby ji i nakrásně poznali, nebyli by s to ji vyjádřit slovy. Pochopitelně. Pokud smysl není něčím světu života vlastním, pak se slovo nemůže jevit jako dar, jen jako clona, která skrývá, spíš než odhaluje. Filozofové devatenáctého století nám dnes připadají naivní ne

Výňatek z knihy Erazima Koháka, *The Embers and the Stars*. Chicago: University of Chicago Press 1984. Z anglického originálu přeložil autor.

¹ Ricoeur vystoupil kriticky proti Derridovu názoru, že „jazyk neodkazuje k ničemu mimo sebe, nýbrž si svět ustavuje“ (Paul RICOEUR, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Toronto – Buffalo: University of Toronto Press 1977, s. 313). Derrida to za kritiku nepovažuje a výslovně tvrdí, že „není nic mimo text“ (Jacques DERRIDA, *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1976, s. 158) a že „věc je o sobě znak“ (*ibid.*, s. 49).

² „Aby něco mohlo být řečeno, něco musí být.“ RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 304.

tak svými názory, jako svou prostoduchou důvěrou, že filosofii lze zakódovat do jednoznačných vzorců a učit docela jako chemii. Dnes se mnoha čtenářům zdá až dojemná důvěra, s níž Husserl hovoří o „jasném nazření a přesném vyjádření“, jako by dobrá vůle a péče badatele byly dostatečnou zárukou.³

Těmito slovy Husserl bezděky poukazuje na dvojí zdroj houževnaté leč nedosažitelné představy o filosofii jako *přísné vědě*, která své závěry pronáší s nadčasovou a nadosobní platností. Mluví z toho touha po filosofii, která by byla *scientia*, ne jen matný názor a nejistá spekulace, nýbrž přímé proniknutí ke skutečnosti samé. Byla by dokonce vědou *přísnou*, schopnou vyjádřit svá axiomata s platností nezávislou na zkušenosti, sama o sobě, vždy a pro každého. Snad je u kořene té touhy právě důvěra, že v celku světa ustaveného životem má smysl všechno, co jest. Smysl pak nemusíme vytvořit počinem vůle a připsat tomu, co je. K tomuto základnímu a zásadní přesvědčení přistupuje u Husserla odvážnější důvěra, o které se občas zmiňuje spíš stranou. Je to důvěra, že jazyk představuje průhledné médium, které zásadně nezkrsluje, takže se skutečnost ve slovech může jevit stejně jasně a bezprostředně, jako v prožitku samém.

Tato důvěra ve skutečnost jako zásadně srozumitelnou, s vlastním smyslem, mi připadá stěžejní a hodná povšimnutí, i když zdůvodnění se jí dostane teprve v Husserlově *Krizi evropských věd*. V té se Husserl staví jednoznačně proti základní úzkosti vši skepse, totiž že *není pravdy*, tedy že to, co je, nemá *mysl o sobě* bez zásahu poznávajícího (lidského) subjektu. Je to úzkost, která snad pramení z podezření, že skutečnost je tak dokonale Jedna, že každé konečné tvrzení ji zkresluje prostě proto, že je konečné. Takové je noční nazření poesie. Ovšem ta úzkost může plynout i z opačného přesvědčení – že skutečnost je tak nepřekonatelně mnohotvárná, že každé obecné tvrzení o ní není než výtvar čiré spekulace. Takový je pohled jasného dne, perspektiva přesného rozlišování denního technologického vidění. Husserlova pevná důvěra, že filosofie je možná jako pravdivé nazírání a pochopení, jako *scientia*, předpokládá neotřesitelné přesvědčení, že eidetická struktura bytí, kterou jsme označovali jako jeho morální smysl, se nám prostě představuje jako něco, co můžeme *nazřít*. Pro Husserla bytí není

³ Edmund HUSSERL, *Ideen I*, § 66. Tuto důvěru v možnost jednoznačného vyjádření má zřejmě na mysli Jaspers, když navzdory své spřízněnosti s Husserlem popírá možnost filosofie jako přísné vědy. Přísná věda je možné jen potud, pokus smysl slov, které ji vyjadřují, je zcela nezávislý na pozorovateli, a to je problematické i v přírodovědě nejméně od dob Heisenbergových.

Schrödingerovo Jedno,⁴ nekonečná přítomnost, která překračuje možnost konečného pochopení. Husserl je zřejmě chápe jako meziprostor skutečnosti mezi faktem a údivem. Je to rozměr smysluplného bytí.

Husserl zjevně nikdy nezapochoyboval ve svém přesvědčení, že právě tento meziprostor představuje skutečnost ve svém nejzákladnějším smyslu.⁵ Jednotliviny jsou vytržené z tohoto celku, obecné teoretické pojmy se na něj odvolávají. Základním datem ve smyslu prostě daného, jak se nám předkládá v prožitku, je střední rozměr smysluplného bytí. *Smysluplného bytí*, ne jen čirý smysl ani prostě bytí, nýbrž smysluplné bytí, je vlastní skutečností. Filosofie tak má ze všech oborů nejsilnější nárok na titul *scientia*. Nepotřebuje se dovolávat zvláštních regionálních kritérií významu. Co se jí předkládá v čistém prožitku, je smysluplná skutečnost ve své srozumitelnosti. Zvláštní vědy jsou zvláštní v tom smyslu, že jejich práce předpokládá, že si v zakoušené zkušenosti stanoví určitý segment či hledisko ke svému zkoumání, třeba chemické složení nebo vzorce chování, a pak už nic víc. Zkoumají bytí v určitém smyslu. Filosofie si může nárokovat postavení *scientia generalis*, protože se snaží nazřít a vyjádřit, co se jí prvotně dává, bez určení zvláštního pohledu či záměru. Když se Husserl prohlašuje za pozitivistu, může to být zavádějící v dnešních pojmových relacích, avšak libovolné to není.⁶ Byť Husserl není pozitivistou údajných *holých faktů*, je skutečně pozitivistou smysluplného bytí.

Příroda prožívaná za soumraku v radikálních závorkách samoty – to je ovšem metafora. Přesto mocně potvrzuje zkušenost jako východisko. Pokud zkušenostními fenomenologickými závorkami oprostíme přírodu i člověka od předsudků svých sdílených zvyklostí, vyjeví se nám obojí ne nahodilé nýbrž jako prolnuté řádem a propojené hodnotou a smyslem. Aniž bychom se potřebovali uchýlit k mytizujícím dohadům, setkáváme se ve světě života s řádem jako s prostou skutečností. Jeho pravidelnost můžeme vnímat jako vitální, ale také jako morální zákon. V tomto uspořádání má své místo i člověk. Náš městský svět by se bez člověka, svého strůjce, mohl zdát nesmyslný.

⁴ Schrödinger rozvedl svou představu o jednotě všeho, co jest, ve svém eseji z roku 1960 „What is Real?“ v knize *My View of the World*. Viz Erwin SCHRÖDINGER, *My View of the World*. Cambridge: Cambridge University Press 1964, s. 67–81 a 104–110.

⁵ Srov. Husserlův popis bytí i smyslu jako rovnoměrné abstrakce z prvotně daného, smysluplného bytí, ve *Formale und transzendentale Logik*, např. § 50, 72 či 80.

⁶ To považuji za vlastní smysl známého výroku, „dann sind wir die echte Positivisten“ v *Ideen I* § 22. Heidegger nabízí výrazný popis zvláštních věd v jejich zvláštnosti ve známém výroku o „nic než“ ve studii „What is Metaphysics?“. Viz Martin HEIDEGGER, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. New York: Harper & Row 1977, s. 97.

Lesní svět žije dál svým odvěkým rytmem i bez člověka. Právě toto uspořádání, smysl světa života, který se snažíme zachytit metaforou soumraku, staví filosofické myšlení mezi teorii a básnění jako úkol *sui generis*, *hledání smysluplné, tedy srozumitelně uspořádané skutečnosti* – a takovou činnost vůbec umožňuje.

Poněkud problematictější mi připadá druhý předpoklad, který Husserl netematizuje, který však prosvítá např. v *Ideen I* § 66 – totiž že vyjádření této zkušenostní úrovně skutečnosti v hovoru nemusí nutně skutečnost zkreslovat. Jen potom si může filosofie – podobně jako chemie – vytvořit své názvosloví a soustavu pravdivých vět, které si mohou nárokovat platnost o sobě, nezávisle na prožitku, který vyjadřují. Husserl to sám stanoví jako znak vědeckosti a vyzývá filosofii, aby o to usilovala.⁷ Soustředí se tím na druhý předpoklad svého projektu, že *věrné* slovní vyjádření nic nepřidává a nic neodebírá vyjádřené zkušenosti. Ačkoliv nazření a vyjádření mohou představovat odlišné modalilty, zásadně a při dostatečné péči může být jejich obsah totožný.

To se dnes těžko věří. Po staletí se tato víra zakládala na přesvědčení, že analogie proporcionality poskytuje dostatečný nástroj k rozšíření dosahu jazyka od všedního ostensivního užívání k užívání filosofickému. Ač již Aristoteles poukazuje na to, že *bytí* může mít mnoho významů, díky analogii proporcionality se zdálo, že tyto významy nejsou nutně různorodé. Tak jako můžeme říci o člověku, že je jeden, že je dobrý a že je pravdivý, můžeme říci totéž o *bytí*, jen v tom případě tato slova údajně nabývají smysl širší ve stejném poměru, v jakém se má konečnost lidského bytí k nekonečnosti Bytí jako takového. Totéž platí i v opačném směru: vlastnosti, které můžeme přisoudit člověku, můžeme přisoudit i mývalovi, jen v tom případě se smysl našich slov údajně zúží ve stejném poměru, v jakém se má mývalovo pobývání na tomto světě k bytí člověka. Analogie bytí tu zajišťuje analogii významu.

Pro věřící, kteří svět i sebe vnímají jako boží stvoření, které Bůh s láskou tvoří k obrazu svému, je představa analogie bytí v podstatě neproblematická. Ovšem jakmile začneme vnímat své osvětí i sami sebe jako nahodilý výplod kosmické náhody, nic už nezaručuje analogičnost způsobů bytí. Pokud lidé nemohou důvěřovat analogii způsobů bytí, nemohou důvěřovat ani analogii smyslu. Připadá mi dobře možné, že halasné ohlašování konce metafyziky – Kant, Nietzsche, Heidegger a nejnověji Derrida a Rorty – není ani tak

⁷ Viz *Ideen I*, § 66. Zde Husserl určuje jednoznačnou konceptualizaci nezávislou na prvotním názoru jako známku vědeckosti.

projevem přesvědčení, že nic není, jako sžíravého strachu, že nic nemůže být řečeno. Je to obava, že jakkoliv má řeč smysl sama pro sebe, není schopná referenčního smyslu, snad až na ryze faktickou či ryze formální referenci. Lidstvu jako by nezbyvalo než hovořit ve vědě o faktech a ve filosofii o jazyku,⁸ třetí možnosti není.

Pochopitelně nepotřebujeme přijmout krajní lingvistické zaujetí druhé poloviny dvacátého století. Podobně jako idealistický předpoklad, že názor může být jen názorem nazírání, lingvistický předpoklad, že hovor může hovořit jen o hovoru. Lingvistická filosofie, ač může významně přispět našemu porozumění jazyka, se spíš ukáže jako přechodná móda. Možná se ukáže, že šlo jen o nedorozumění, které v dějinách filosofie není řídké, záměna média se smyslem. Podobně před sto lety materialisté zaznamenali, že všechno konečné bytí se ztělesňuje hmotou a jako hmota – tedy že hmota je jeho obecným médiem – a došli k závěru, že proto je hmota i smyslem všeho. Zaznamenali třeba, že láska se ztělesňuje v řetězci jevů chování nebo trakař jako dřevo a kování, došli k závěru, že láska je – či není než – řetězec výstupů chování a trakař je jen prkénka a kování. Přehlédl Melvillova Indiána Queequega v románu *Bílá velryba*, který měl prkénka a kování, už sestavené, ale protože postrádal smysl *trakař*, naložil svou lodní truhlu na trakař, vzal trakař na rameno a nesl je k přístavu. Bádání založené na materialistickém předpokladu skutečně podstatně přispělo k našemu chápání tělesnosti.

Míra, do jaké devatenácté století lehkomyšlně přecházelo hmotné prvky v myšlení a v politice, se dnes jeví jako naivní a zcela nepřijatelná. Ovšem všude, kde se materialistická záměna média a myšlenky stala základem myšlení i konání, výsledky byly katastrofické. My sami, jako kdysi antičtí Řekové s rozvojem svého námořního obchodu, jsme si museli obtížně uvědomit, že všechen smysl se vtěluje do jazyka. Podobně jako oni jsme měli sklon zaměnit médium a myšlenku a dojít k závěru, že médium je samo myšlenkou či že *die Sprache spricht*, sám jazyk promlouvá.⁹ Takové pojetí pochopitelně

⁸ Ricoeur nabízí výčet problematizací jazyka ve své *The Rule of Metaphor*, zvl. studie 7 a 8. Cassirer k tomu dodává přehled teorií a filosofii jazyka ve *Philosophy of Symbolic Forms* (Ernst CASSIRER, *Philosophy of Symbolic Forms*. Sv. 1. New Haven: Yale University Press 1953, s. 117–76) a v *An Essay of Man* (Ernst CASSIRER, *An Essay of Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven – London: Yale University Press; H. Milford – Oxford University Press 1944, s. 109–136).

⁹ Pokud má Heidegger na mysli, že to, co promlouvá, je jazyk, tedy sám, tedy mateřština jako pokladnice duchovního dědictví a totožnosti národa, ne jednotlivý mluvčí, který je jen jejich náhodným nositelem, pak věta „Die Sprache spricht“ odpovídá představám dobového nacionalismu. Srov. Hans-Georg GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press 1976, s. 59–81 a 236.

zní přesvědčivě technickému věku. Filosofie zúžená na studium hovorových aktů se daleko snáze předkládá jako „vlastně“ také technický obor a může tak notně přispět našemu porozumění hovoru jako média – pokud ovšem nezaměníme médium a smysl, který jím předkládáme. Ostatně právě takové příspěvky k porozumění neskrývají, nýbrž odhalují vlastní vyprázdněnost jazyka, když jej připravíme o referenční funkci a oddělíme od záměru něco sdělit.¹⁰

Leč i tak, i když odmítneme krajní domněnky lingvistické filosofie, těžko bychom znovu oživilí Husserlovu neproblematickou jistotu o zásadní neutralitě jazyka a o možnosti „věrného vyjádření“. Byť je hovor nepochybně daleko úže propojený se zkušeností, než jsou ochotní připustit konvencionalističtí filosofové jazyka, je od ní také daleko výrazněji oddělený než si připouštěli myslitelé 19. století.

Radikální závorkování samoty za soumraku zdůrazňuje jak souvislost, tak oddělení mezi hovorem a bytím. Na lesní mýtině slovo nevstupuje do zážitku jako vetřelec. Vyjadřování slovy tu není prostým pojmenováváním, ať již ve smyslu ustavování, nebo trpného zrcadlení jednotlivých předmětností v pojmech. Tak se skutečnost prostě nepředkládá. Skutečnost natě fazolí stejně jako skutečnost dikobraza nikdy nesestává jen z jejich momentální přítomnosti. Skutečnost je především smysl životního cyklu fazole od sazby ke sklizni, či životní cyklus dikobraza ve všech jeho fázích. Slova nikdy nejsou jen zrcadlový odraz. Pronikají pod pomíjivý povrch a snaží se uchopit trvající skutečnost, kterou povrch vyjevuje. Stejně tak se smyslem lidského života. Slova jsou prostředek, jímž se uchopuje smysl života, jeho nejvlastnější realita, která se projevuje v množině konání v průběhu životních období.

Postupně jsem si jasně uvědomil, že svůj život žiji slovy. Po celé dny práce v lese, za dlouhých večerů u ohně před domkem, v poesii letních nocí všechno, co prožívám, se nikdy nerozplyne v mém úžasu. Svůj život vyslovuji souběžně s žitím. Neplatí, že bych nejprve žil a až následně prožitky vkládal do slov. Nebylo by vlastně ani přesné, kdybych řekl, že souběžně žiji na jedné úrovni a na druhé úrovni vkládám prožitky do slov. Oba mody, žití a mluvení, jsou neoddelitelně prolnuté. I když jsem začal zapisovat, co jsem prožíval a tak vložil časovou mezeru mezi prožitek a slova, nikdy jsem si ne-

¹⁰ To vyvstane jasně, když porovnáme Saussurovo pojetí autonomie jazyka jako systému znaků (srov. RICOEUR, *The Rule of Metaphor*, s. 120–125) s Watsonovým pojetím autonomie jazyka jako soustavy laryngiálních návyků (John Broadus WATSON, *Behaviorism*. New York: Norton 1970, s. 224–251). Watson může popřít skutečnost smyslu, a přesto pojmut jazyk jako sjednocený tělesným chováním, ale velice obtížně by vysvětloval srozumitelnost *textu*. Saussurův problém by byl přesně opačný.

byl vědom mezery či nesrovnatelnosti dvou modů, mluvení a prožívání. Co jsem popisoval, *bylo* zároveň žití a vyjadřování. Nebyly to nejprve zážitky, pak druhotně věty o nich. Nejzákladnější bylo vědomí zásadní *konvertibility*, stále a silně přítomné, které mě přesvědčilo o hluboké pravdivosti Husserlova přesvědčení, že mezi slovem a zážitkem, mezi smyslem a bytím, není žádný zásadní rozpor, nýbrž kontinuita a kongruence, příbuznost a souběh.

Jenže když jsem začal překládat své první letmé zápisky do souvislé angličtiny a soustředil jsem se na text prostě jako na kód, který je třeba zpracovat, zredigovat a zapsat, uvědomil jsem si ještě něco dalšího. Ne, nebyla to ona údajná nemožnost překladu. Ačkoliv jsem své zážitky nemohl oddělit od jazyka, ač jsem je nemohl žít či zopakovat jinak než slovy, zážitek měl svůj zvláštní smysl, který přetrvával vyjádření v různých jazycích a nedal se ztotožnit s tím či oním vyjádřením.

Rozdíl mezi textem a zážitkem byl v něčem jiném. Zážitek, který jsem prožíval, byl zásadně a hluboce zážitkem *smyslu* života, *smyslu* přírody. Určitý mezistupeň mezi smyslem a bytím, stupeň smysluplného bytí byl tím, s čím jsem se střetnul, co jsem viděl a vložil do textu. Byl i tím, s čím jsem se setkal v textu, když jsem jej znovu pročetl a prožíval, tentokrát jako čtenář. Teprve, když jsem ke svému textu přistoupil jako překladatel, technik jazyka, nezaznamenal jsem v něm bezprostřední rozměr smyslu ve slovech samých. Měl jsem před sebou několik hrstí podrobných popisů svého světa. Bylo mezi nimi na šedesát stránek popisu toho, jak sníh taje na konci zimy a mizí do země, sotva pozorovatelný ústup sněhu, když kapičky vody z povrchu jím protékají pod sluncem a nechávají za sebou vrstvu za vrstvou drobného prachu. Kdysi je pokryl čerstvý sníh. Teď se znovu stávají povrchem a usedávají na všem, co dlouho skrýval sníh. Znovu se vynořují dlouho skryté pařezy a balvany, palec za palcem, jako když klesá voda. Po ránech se objeví nečekané koberce země odkryté teplým větrem, kterému zdejší indiáni říkali *snow-eater*, požírač sněhu. Byly to poznámky z mé první zimy, kdy domek byl ještě nedotěsněný a paliva bylo pomálu, kdy jaro přišlo jako zázrakem, už ani nečekaným. Do těch poznámek jsem vložil všechnu úzkost a zázrak tvrdé zimy a stejně tvrdě získané pochopení neviditelné obnovy, která probíhá při tání sněhu: *smysl*, až *morální smysl* jarního tání. Bylo to tam, v mém textu. Podle jeho zlomků, které tehdy vyšly tiskem ve dvou jazycích, mi to potvrdili dvojí čtenáři, čeští a američtí.¹¹ Silně je oslovilo filosofické pojetí smyslu. Leč samotný text, prostě jako text, jako kód, obsahoval jen faktická

¹¹ Erazim KOHÁK, „Co měsíc dal.“ *Studie*, roč. 15, 1980, č. 69, s. 260–264; Erazim KOHÁK, „Sigmund Freud by Moonlight.“ *Journal of Religion and Health*, roč. 19, 1980, č. 4, s. 260–267.

tvrzení, která by každá knihovnice bez váhání zařadila pod „Příroda, popisy téže“ a pak ještě úvahy tak abstraktní, že by tatáž knihovnice nejspíš zavázala mezi katalogizací pod „Mystika“ a „Banality“.

V tom závisí rozpor mezi hovorem („diskursem“) a textem. Hovor či „diskurs“ je intencionální počin určitého subjektu, neoddělitelný od intencionality dorozumívání. Jeho jednotlivé části působí jako smysluplné v souvislosti dorozumívání, jako ukazatele, které odkazují na onu mezivrstvu mezi faktem a smyslem.

*Psáno v Sharonu (NH, USA) v zimě 1976 v AJ
Do ČJ přeložil autor na Jižním městě pražském na jaře 2013*