

K ARISTOTELOVU POJETÍ LOGU
První příspěvek k Aristotelovu založení “logiky“

Miroslav Vlček

1. Úvod

V následující stati (a snad statích navazujících na tuto úvodní) nám půjde o vyjasnění (řekněme odvážně) metafysických základů klasické logiky. Tedy: “z čeho“ (odkud) cosi takového jako klasická logika vystupuje, co jest “za“ (META) logikou, co ji zakládá?

Aristoteles byl první, kdo se systematicky logikou zabývá a je zároveň prvním myslitelem, který se systematicky zabývá rovněž zázemím logiky. Lze dokonce (as odvážně) říci, že analýza *logu* je pro Aristotela prvořadým úkolem, ostatní jest jen derivací. „Z pojmu *logu* je třeba pochopit, co znamená “logika“, totiž filosofické poznání *logu* – něco zcela jiného, než se obvykle pod logikou rozumí, ať už je to logika formální nebo transcendentální.“¹

Co tedy Aristoteles rozumí *logem*? Postavíme-li otázku takto, pak to znamená položit si aristotelovsky s Aristotelem otázku: TO TI ESTIN? Tedy: TI ESTIN LOGOS? Tážeme se po bytnosti (TO TI EN EINAI) *logu*.

Zachytit LOGOS v jeho bytostném určení znamená vymezit jej. Především tedy: co to znamená “vymezení“. Etymologie (řec. ETYMOS znamená jistý, pravý, správný, pravdivý, zřetelný; řec. LOGOS (zde²) nauka – nauka o správnosti (správném významu) slov) výrazu vymezení poukazuje k “mezi“, k určení rozlohy (podoby, tvaru) určitého předmětu, toho, co dělá tento předmět právě tímto předmětem, jeho EIDOS³ (podoba). U Aristotela se setkáme s výrazem HOROS resp. HORISMOS⁴, jehož latinským ekvivalentem je potom DEFINITIO, jež se svou etymologií blíží našemu výrazu vymezení (i ve výrazu DEFINITIO slyšíme FINIS, tedy mez, konec, hranici). Vymezit znamená určit meze, “uzavřít“ do určitých hranic tedy DEFINOVAT.

Aby vymezení (definice) opravdu zahrnovalo “své území“ musí splňovat určité podmínky. Dodnes platí zásady a základní přístupy, které stanovil “otec logiky“ (nauka o definici je ostatně považována za důležitou část klasické logiky) Aristoteles. Ten se problematikou definování podrobněji zabývá na dvou místech svého *Organa*: v Topikách a ve Druhých analytikách. Aniž bychom podrobněji sledovali Aristotelovu explikaci tématu, přistupme k hlavnímu “výdobytku“ jeho analýzy, kterou jest stanovení “výměru“ tzv. reálné či klasické definice. Aristoteles o reálné definici říká: „A je-li něco z toho, co náleží k určení (k vyslovení toho, “co to je“ (TO TI ESTIN) – zde použito Aristotelem výrazu HOROS (vztahem

¹ M. Heidegger: Aristotelova Metafysika IX, 1-3 (čes. překl. I. Chvatík, Oikúméne, Praha 2001), s. 104

² Tj. jeden z odvozených významů *logu*. LEGO, EIN znamená původně sbírat něco za účelem “nechat to vidět“, dtud pak vede přímá linie k ekvivalentu **řeč**.

³ řec. EIDON dor. K HORO, -AN (viz dále) – spatřiti, viděti, nahlédnouti odtod EIDOS znamená to, co je viditelné, spatřitelné, tedy tvárnost, vid, ale dále také pojem atd.

⁴ viz předchozí poznámka; řec. HOROS znamená hranice, mez, hraniční kámen odtud pak odvozené ekvivalenty: určení, výměr, pojem, definice

HOROS – HORISMOS se zde zabývat nebudeme) – vložil M.V.), bude to asi rod nebo druhový rozdíl, ježto určení se skládá z rodu a druhových rozdílů.⁵ Na jiném místě Aristoteles říká: „...to, čeho určení se udává, musí být zařazeno nejprve do rodu a pak se musí připojit druhové rozdíly.“⁶ Říci, co jest věc, resp. podat její určení (HOROS), definovat ji (HORISMOS), lze dle Aristotela buď skrze tzv. definici nominální, ale především skrze tzv. definici reálnou (členění definic najdeme v An. Post. II, 10) určující věc PER GENUS PROXIMUM ET DIFFERENTIAM SPECIFICAM, tzn. skrze rodový (nejlépe nejbliže nadřazený) pojem (GENOS) a druhový rozdíl (DIAFORA). Upřesněme: definovat znamená určit **definiendum** vystupující na levé straně definice, coby definovaná, určovaná věc (EIDOS – tvar této věci, tedy druh – lat. FORMA, SPECIES) skrze definiens (pravá strana definice) a vyjádřit **definiens** (pro Aristotela HOROS, ale také LOGOS) značí uvést nejbližší nadřazený (nejlépe) rodový pojem, tzn. zařadit definované do příslušného rodu (“rodiny“, “příbuzenstva“, “toho, jako co se rodí“ – GENERE) a v rámci tohoto rodu jej pak odlišit skrze specifické rozdíly. Rodový pojem a druhový rozdíl určují tak pro Aristotela druh (EIDOS), resp. bytnost (TO TI EN EINAI) – „určení (HOROS) je řeč, která označuje bytnost“⁷ – to, co dělá věc věcí.

Aplikujme na to, oč nám jde. Jde nám o vymezení předmětu (to, co jsme “metli“ (hodili, vrhli, položili)⁸ před sebe), jímž je *logos*. Vymezení (HOROS, HORISMOS) *logu* bude mít v naší studii charakter postupného vyjasňování. Předběžně řekněme: LOGOS coby specificky lidská záležitost (viz dále) znamená: sbírání za účelem nechání vidět jsoucího z něho samého spolu s druhými, jež se děje v jednotném a zároveň vnitřně diferentním fenoménem myšlení/řeči (viz dále). LOGOS tedy máme předběžně představen jako myšlení/řeč, jež bytostně náleží člověku.

As novoplatonik Porfyrios vkládá Aristotelovi do úst následující vymezení člověka: HO ANTROPOS ESTI ZOON LOGON ECHON⁹ (člověk je živočich, jež má (resp. vlastní) myšlení/řeč (LOGOS)¹⁰).

Toto Aristotelovo vymezení bytnosti člověka nechť je jakýmsi výchozím konstatováním pro naše pojednání o Aristotelově pojetí *logu*. ”Řeč/myšlení“ či opačně ”myšlení/řeč“ je tu momentem – diferentia specifika¹¹ –, skrze který Aristoteles vymezuje bytnost (TO TI EN EINAI)¹² – tj. to, skrze co jest člověk právě člověkem. Řečí se člověk vyděluje z rodu živočich, odlišuje se zde od živočišstva. Rodí se (GENOS – GENESIS znamená původ,

⁵ Top. I, 8, 103b 15-16 (čes. překl. A. Kříž; Akademia, Praha 1975)

⁶ ibid. VI, 1, 139a 24-25 Podobně mluví Aristoteles v Top. VI, 5, 143a; Met. I VII, 12, 1037b.

⁷ Top. I, 5, 101b, 35

⁸ Čes. výraz PŘEDMĚT odpovídá lat. OBJECTUM. To, co již v našem výrazu neslyšíme půjdeme-li po jeho ETYMOS, slyšíme se stupňovanou intenzitou ve výrazu IACIO, -ERE resp. IACEO, -ERE.

⁹ Porfyrios zformuloval uvedené vymezení člověka na základě Aristotelova výměru z *Politik*, kde Aristoteles doslova říká: „Ze živočichů jenom člověk má řeč.“ (Pol. I, 2, 1053a 10 (čes. překl. A. Kříž; J. Laichter, Praha 1948)).

¹⁰ Dovolím si již nyní tuto překladovou inovaci oproti tradičnímu používanému ekvivalentu: řeč. Jak dále uvidíme, LOGOS je výraz, který vyjadřuje nejen řeč v její gramaticko-fonetické podobě, nýbrž zároveň to, co je coby obsah v řeči obsaženo. LOGOS (předběžně): nechávání něčeho ke spatření (M. Heidegger) vystupuje již Platonovi (Soph. 264A), a Aristoteles je dědicem této myšlenky, jako tzv. **řeč vnitřní** (HO ESO LOGOS), resp. **řeč v duši** (HO EN TE PSYCHE LOGOS), tj. vlastní obsah řeči – myšlenka („přitom se o myšlení ukázalo, že to je rozhovor duše samé se sebou“ – Soph. 264 Ann), a **řeč vnější** (HO EXO LOGOS), jež je výrazem pro vlastní vnější gramaticko-fonetické vyjádření (blíže viz An Post. I, 10, 76b 24-27). Vidno, že výraz LOGOS vyjadřuje jak jazykovou, tak rovněž myšlenkovou stránku vyjadřovacího procesu (viz De int.). Středověk tuto Aristotelovu definici, resp. její definiens, překládá ekvivalentem ANIMAL RATIONALE (živočich rozumný). Tato věc bude ještě předmětem dále, zde nám prozatím půjde především o ukázání spjatosti a zároveň rozdílnosti myšlení a řeči, kterou se pokusíme vyjádřit snad paradoxním výrazem ”myšlení/řeč“ či ”řeč/myšlení“, který budeme pro námi zkoumané téma coby titul používat.

¹¹ Nejbližší nadřazený rodový pojem jest zde ZOON a tzv. druhový rozdíl je zde potom LOGOS, skrze který dochází k vydělení definovaného z rámce příslušného rodu, tj. k jeho určení.

¹² viz dále

rození atd.) jako živočich, leč od samého počátku, byť nejdříve in potentia (až posléze in actu), s řečí.

Řeč je člověku coby živočichu **vlastní**; nikoli ovšem tak, že si ji přivlastní jako nějaký předmět, je mu vlastní tak, že jej jako bytost charakterizuje.¹³ Nezíská ji, má ji.¹⁴

Vidno, že naším tématem je fenomén zásadní, lze říci vlastní bytnost člověka. Řeč/myšlení je cosi bytostně náležející člověku. Předběžně řekněme: myšlení/řeč jsou specificky lidský způsob zvýznamňování či zpřítomňování jsoucnosti jsoucího (jen připomeňme, že tento způsob není jediný, že rovněž živočich odkrývá bytí jsoucího atd.). Tuto tezi necháme prozatím nezdůvodněnu. Po tomto as elementárním vstupu ještě alespoň tezoovitě poukažme na jednu důležitou metodickou záležitost.

Porozumět myšlení/řeči coby specificky lidského způsobu vypovídání "jsoucího/o jsoucím" znamená především a **v prvé řadě** pochopit fundaci ontologického rozvrhu skutečnosti (bytí jsoucího). Tradičně bývá tento vztah chápán subjekt-objektovým schématem. Je otázkou, zda-li je možné Aristotelově rozumění řeči/myšlení coby vysvětlení, odkrytí bytí jsoucího rozumět subjekt-objektovým schématem novověkého filosofování. Je subjektivita sférou myšlení/řeči a objektivita potom oblastí toho, co se skrze LOGOS manifestuje? Mnohé interpretace Aristotelovy koncepce jakoby nebraly v úvahu, že tato filosofická pozice není řeckému myšlení vlastní, že je záležitostí až filosofie daleko pozdější. Na druhou stranu ovšem nutno poznamenat, že Aristoteles některými tezemi fixuje ontologický rozdíl skutečnosti nacházející se **vně** schopnosti jímat (ať už ve smyslu vjímat či následně pojímat), která je reprezentována vjímatelným AISTHETE EIDE resp. myslitelným tvarem NOETE EIDE, a vlastní schopnosti/činnosti tohoto jímačství, jejímž nositelem je duše.

Tedy zdá se, že Aristotelova diference skutečnost (jímatelné tvary) – duše (schopnost/činnost jímačství) je jakousi starověkou analogií subjekt-objektového rozvrhu novověkého filosofování.

Jen konstatujme: pro novověké filosofování od Descarta přes Kanta a dále je ontologická váha smyslu bytí jsoucího nesena subjektivitou resp. specifikou činností "této subjektivity"¹⁵ (např. COGITATIO v případě Descartově), jsoucnost jsoucím činí resp. konstituuje subjekt. Hegel, Husserl, Heidegger však již ví, že rovněž subjekt (vědomí, já, DASEIN) jsou výsledkem téže konstituce, že i on je konstituován jistou "jektivitou". Tuto pozici připisovat Aristotelovi a vůbec celé antické filosofii jistě nelze. Konstituující je spíše samo bytí jsoucího, jež **samo** si jakoby "vynucuje" svou manifestaci (DELOIS) či obecně vytažení na světlo (APOFANSIS), v němž dochází k jeho vlastnímu odkrytí (ALETHEIA). Právě řečené je ostatně koncentrováno v tezi, kterou lze najít na několika místech *Metafysik*: TO ON LEGETAI POLLACHOS¹⁶ - jsoucí o sobě vypovídá různě (mnoha způsoby); zdůrazněme: jsoucí se **vypovídá různě**, o sobě **vypovídá různě** atd.¹⁷

¹³ Abychom byli důslední, je třeba zmínit, že vedle výše uvedeného vymezení najdeme v *Politikách* ještě jednu (nepočítáme-li tu, kterou uvádí Aristoteles v *Topikách*, kde "platonsky" definuje člověka jako dvounohého živočicha chodícího po souši – Top. VI, 3, 140b 30) definici: „člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci“ (Pol. I, 2, 1053a 2). Aniž bychom se touto definiční dichotomií: ZOON LOGON ECHON v. ZOON POLITIKON dále zabývali (diskuse tato by dalece přesáhla rámec naší úvahy, byť má pro naši úvahu jistě značný význam), řekněme pouze: pro řeč/myšlení má společenskost zásadní – určující význam, v řeči je vždy tento společenský prvek přítomen (LOGOS ve své vrcholné podobě LOGOS APOFANTIKOS má vždy rys APO – spolu, řeč je FONE SEMANTIKE dle dohody s druhými KATA SYNTHEN etc.

¹⁴ Byť samozřejmě ani pro Aristotela nelze brát myšlení/řeč jako nějakou dovednost, Aristoteles nezdůvodňuje odkud myšlení/řeč, pouze konstatuje, že u některých živočichů vzniká zkušeností pojmové myšlení resp. řeč (Met. I, 1, 980b 34; podobně An. Post. II, 19, 100a 4)

¹⁵ Nejde o činnost subjektu. Tato činnost je totiž něčím, co subjekt vůbec zakládá!

¹⁶ viz Met. VI, 2, 1026a 33-34; ibid. VII, 1, 1028a 10; ibid. XI, 3, 1060b 32

¹⁷ Ale také "o jsoucím se vypovídá", tedy s apelem na vypovídajícího. Tato podvojnost nejlépe vynikne u jistého význačného způsobu řeči, totiž u KATEGORIESTHAI.

Smyslem této poznámky je ukázat na problematičnost chápání Aristotelova rozumní vztahu myšlení/řeč – skutečnost. Vyjasnění však není, vyjdeme-li s Aristotela samotného, nijak jednoduché a pokus sám by daleko přesáhl záměr mého příspěvku. Přes vědomí toho, že neujasnění si této posice nelze postoupit dále, budeme zkoumat myšlení/řeč coby “obraz“ skutečnosti (bytí jsoucího) jejímž nositelem (**subjektem**) jest lidská PSYCHE, jež je schopna (a činí tak) tento obraz utvářet. Rezignujeme tak na to, odkud (OTHER) či skrze co (DIA TI) tento rozvrh přichází. Rezignujeme tak na základní otázky, které sám Aristoteles po vědění (EPISTEME) požaduje.¹⁸ PSYCHE není žádná danost, a tedy ani myšlení a řeč.

Základním vymezením, z něhož budeme naší analýzu řeči/myšlení odvíjet jest to, které najdeme ve spise, jež je ostatně považován pro naše téma za zásadní, totiž ve spisu *O vyjadřování*, jež je řazen coby druhý spis *Organa*. Aristoteles zde říká: „Mluvená slova jsou jistě znakem duševních prožitků a napsaná slova jsou znakem slov mluvených. A jako všichni nemají totéž písmo, tak ani jejich mluva není táž; avšak to, co mluva a písmo v první řadě označují, je již všem společné, totiž duševní prožitky a to co prožitky zpodobují, totiž věci.“¹⁹

Z tohoto vymezení je patrné, že Aristoteles rozlišuje tři různé navzájem propojené oblasti. Oblast **řeči** LOGOS ve své fonetické a gramatické podobě, jež je reprezentována buď slovem, je-li s to toto slovo nést samostatně význam, označuje jej Aristoteles termínem výraz (FASIS), za takové považuje pak jméno (ONOMA) a sloveso (RHEMA), a nebo spojením slov – větou (LOGOS).²⁰ Druhou oblastí, jež jest oblastí řeči označována („...slova jsou znakem (SYMBOLON)²¹“), je oblast **duševních prožitků** doslova prožitků v duši (TA EN TE PSYCHE PATHEMATA). Za tato TA PATHEMATA považuje Aristoteles takové, které mají charakter myšlenkových úchopů – pojmů a jejich “spojení/rozdělení”²², tedy nikoli takových duševních prožitků jakými jsou vjemy (TA AISTHETA) a zřejmě také představy, či přesněji²³ “obrazy vjemů“ (TA FANTASMATA)²⁴.

Konečně třetí oblastí je oblast, jež je duševními prožitky zpodobována, zobrazována, vjímana (pro výraz HOMOIOSIS je zde volen velmi vhodný ekvivalent zpodobá), oblast **věcí** (TA PRAGMATA), tedy bytí jsoucího, kterému Aristoteles rozumí jako ztvarované látce. Pro vlastní podobu je věc de facto pouze podobou, tvarem (EIDOS), která vstupuje do vlastního jako to, co lze vidět (EIDEIN).

Z tohoto rozlišení je zároveň patrné, že oblast řeči a duševních prožitků jsou jednou věcí a oblast věcí druhou. Lze tedy vyčíst, že jest tu něco, co náleží duševnu a to duševnu pouze lidskému, dokonce se lidské jak jsme řekli již na začátku vymezuje právě tímto momentem, protože člověk jest ZON LOGON ECHON (živočich vlastníci slovo, o čemž jsme řekli, že je pouze znakem myšlenkového úchopu a jeho rozčlenění – viz dále); a že je tu zároveň něco, co jest původně **vně** duševna a skrze vjímaní (AISTHESIS) je duševnem jímán: „...to, co způsobuje skutečnost vnímání, totiž to, co je viditelné a slyšitelné, a právě tak předměty ostatních smyslů, je vně.“²⁵ Je-li tomu tak, je zřejmé, že porozumět našemu tématu

¹⁸ K vědění věci náleží odpověď na otázky: “že něco je“ (HO TI), “proč je“ (DIA TI), “zda je“ (EI ESTIN) a “co to je“ (TO TI ESTIN) – bližší viz An.Post. II, 1.

¹⁹ De int. I, 16 a 3-7 (čes.překl. A Kříž, nakl. ČSAV, Praha 1959)

²⁰ Bližší určení právě uvedených pojmů viz dále.

²¹ viz citovaná pasáž

²² Tomuto paradoxnímu výrazu se budeme věnovat později, zde předběžně jen naznačme: pojem (úchop) je obraz tvaru poznávané věci vzniknuvší prostým vejmutím representanta poznávaného tvaru – představy (TA FANTASMA) pasivním rozumem (NUT PATHETIKOS). Takto vystoupivší poznávaný tvar věci ovšem ve skutečnosti žádným poznatkem není; aby se jím stal, musí se tento pojem jaksi “rozčlenit“ a následně rozčleněné zase spojit, což se děje myšlením (DIANOIA), jímž vládne rozum aktivní (NUS POIETIKOS) a teprve díky této činnosti se poznatek teprve stává poznatkem.

²³ M. Mráz ve své interpretaci duševních prožitků mezi ně řadí také představy. K věci samé se vrátíme dále.

²⁴ „...Obrazivost je to, čím, jak říkáme, vzniká v nás jakýsi obraz jevu.“ (De an. III, 3, 428a 1-2; čes.překl. in Aristoteles: Člověk a příroda, Svoboda, Praha 1984)

²⁵ De an. II, 5, 417b 20-22

– myšlení/řeč – znamená porozumět v první řadě vztahu/procesu zpodobení resp. zpodobování věcí (jsoucího resp. tvaru jsoucího) duševními prožitky a přistoupit k nástinu Aristotelovy noetiky²⁶, která je tématem jeho spisu *O duši*²⁷.

Pro lepší názornost výše avizovanou spjatost až neoddělitelnost rozdělíme a oba momenty ohledáme odděleně.

2. Aristotelova koncepce myšlení

Je-li řeč symbolem duševního prožitku a duševní prožitek vyjádřením skutečnosti, nelze jinak, než se alespoň v krátkosti věnovat tomu, co středověcí scholastikové nazývali INTUITUS DERIVATIVUS (vztah odvozený - "odvozený" proto, že mu vztah utvářející předchází), jehož modem je **vztah poznávací**. Tento vztah předpokládá již jsoucnost poznávaného a poznávajícího²⁸.

Připomeňme stručně notoricky známé²⁹: poznání chápe Aristoteles jako jistý modus pohybu (KINESIS)³⁰, totiž jako pohyb kvalitativní (ALLOIOSIS). Pohyb je uskutečňování možnosti, pokud jest možnou³¹, resp. uskutečňování síly³², jež se děje jako střídání tvarů na daném podkladu. Pro pohyb (vůbec) platí: na něčem, co trvá, dojde k vystřídání tvaru, jež nejdříve podklad tvaroval, tvarem, jež na podkladu původně nebyl (podklad byl tvaru zbaven STERESIS, nutno říci "ve skutečnosti", tvarem, jenž "v možnosti" byl nějak v podkladu).³³ Podklad je zbaven (STERESIS) původního tvaru tvarem novým. Pohyb se děje jako jistá spolupráce čtyř ARCHAI (do latinského prostředí nepřesně spodobněno jako CAUSAE³⁴): látkového podkladu (HYLE, CAUSA MATERIALIS), tvarové složky (resp. složek: EIDOS/ STERESIS – CAUSA FORMALIS), síly a její činné akce (DYNAMIS/ENERGEIA – CAUSA EFFICIENS) a vlastního uskutečnění (ne uskutečňování coby procesuality) celého procesu (ENTELECHEIA – CAUSA FINALIS).

Řečené platí pro pohyb doslova ve smyslu substanciálního pohybu (změna tvaru věci), poznání je však pouhou změnou něčeho na substanci, totiž kvality - jde o **akcidentální pohyb**, na těžce substanci se mění jedna její "vlastnost"³⁵ (kvalita). Aristoteles si představuje poznání jako druh kvalitativního pohybu³⁶, resp. změny, která jest jednotou afekce vně duše³⁷

²⁶ Tento výraz není, a to i přes jeho samozřejmé (právě že samozřejmé!) používání, příliš vhodný.

²⁷ Sám Aristoteles tento krok ostatně explicitně připomíná: „o tom (vztah věcí a jejich zpodobení – vložil M.V.) jsme promluvíli ve spise O duši a náleží to totiž jinému zkoumání(zde se věnujeme vztahu řeči a duševního prožitku – vložil M.V).“ (De int. 1, 16a 22-23)

²⁸ viz naše výhrady z úvodu

²⁹ blíže pojednáno v článku: ALETHEIA kai NOESIS (E – LOGOS, VŠE, Praha 2002)

³⁰ Téma pohybu u Aristotela zpracováno: M. Heidegger: Aristotelova Metafysika IX, 1-3; Bröcker W. Aristoteles; J. Patočka: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové.

³¹ Ve Fysikách Aristoteles vymezuje pohyb takto: „jest právě pohyb uskutečňování toho, co jest v možnosti, pokud je takové (HE TU DYNAMEI ONTOS ENTELECHEIA HE TOIUTON KINESIS ESTIN).“ Phys. III, 1, 201a 10-11 (čes.překl. A. Kříž, nepublikováno).

³² Takto interpretuje téma ve výše zmíněné práci M. Heidegger.

³³ Tuto explicitní formulaci nikde u Aristotela nenajdeme. Aristoteles nikde neříká "odkud" tvar k látce přistupuje (s největší pravděpodobností má před sebou Filosof oblast poiesis, kde tvar vkládá do látky tváříci činitel, jež ostatně vládne i zbylými ARCHAI, vyjma HYLE). Středověk pak celé záležitosti porozumí tak, že tvar jest in potentia přítomen v látce a za účasti činné a finální příčiny je vytažen (EDUCIT), a tak aktualizován (uskutečněn) coby nová substanciální forma podkladu.

³⁴ Řeckým ekvivalentem pro latinský výraz CAUSA je spíše AITION, jež apeluje na význam "při-čiňovati se", "býti vinen" apod.; to je ostatně Aristotelovi (pouze) jeden z významů pro ARCHE.

³⁵ Lat. ACCIDENTUS znamená dosl. případek. Kvalita je však spíše PROPRIUM - to, co je substanci vždy vlastní.

³⁶ Viz De an. II, 5, 416b 32-35. Aristoteles zde doslova říká: „To, co je schopné vnímat, jak jsme řekli, je v možnosti takové, jaké je již ve skutečnosti to, co je předmětem vnímání. A tak pokud je ve stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jeho působení, zpodobňuje se mu, a je takové jako on.“

jsoucího poznávaného předmětu (ztvarované látky), přesněji poznávaného tvaru (NOETE EIDE)³⁸ tohoto předmětu, a schopnosti tuto afekci na různých úrovních postupně přijmout (řekněme této schopnosti, mohoucnosti, síle, možnosti: vjímačství“ – schopnost “jmout“ afekci³⁹, jež je projevem duše vjímací PSYCHE AISTHETIKE, té mohoucnosti duše, které se živočichové liší od rostlin, které je vlastní pouze duši vyživovací a plodivé (PSYCHE TREPTIKE KAI GENETIKE).

Poznání (NOESIS)⁴⁰ má tři fáze:

První fází tohoto procesu je VJÍMÁNÍ.⁴¹ Uskutečňování (ENERGEIA) poznávaného tvaru (NOETE EIDE) v možnosti toto uskutečnění (ENTELECHEIA) přijmout (DYNAMIS TES AISTHESIS) či obráceně přijetí - vejmutí - dotyku (HAFE) poznávaného tvaru ve smyslu připodobnění (HOMOIOSIS) tomuto tvaru⁴². Výsledkem, uskutečněním (ENTELECHEIA) tohoto připodobnění jest AISTHEMA (vjem), po-znávaný tvar skutečné věci, jež “vytvářoval“ “nový“ látkový “podklad“, jímž je schopnost takto základně vjímat, smyslovost⁴³ (smyslovost jest bytností pěti základních separovaných smyslů a jednoho smyslu společného – KOINE AISTHESIS⁴⁴).

Vjímatelné tvary (AISTHETA EIDE, resp. AISTHETA) jsou vlastně sumou vlastností skutečné věci (substance), jimiž skutečná věc působí (přímo či skrze prostředí) na příslušné smyslové ústrojí, jež toto působení přijímá (DECHETAI)⁴⁵ a předává je společnému smyslu (KOINE AISTHESIS). Společný smysl je tedy pro Aristotela vlastní smyslovou složkou, jež zakládá vjímací schopnost dalším smyslům a zároveň spojuje jejich specifické vjemy v jednotu. Za vjem (AISTHEMA) věci je de facto zodpovědný právě společný smysl. Od této schopnosti vjímat Aristoteles odděluje jednotlivé smysly, kdy do popředí posouvá zejména

³⁷ Toto z pohledu pozdější filosofické tradice nijak samozřejmé konstatování: poznávaný předmět jest vně poznávajícího Aristoteles zdůrazňuje na více místech. „Neboť to, co je věditelné, je asi dříve než vědění. Vždyť věci jsou zpravidla dříve, než o nich nabýváme vědění... Mimo to věditelné, je-li odstraněno, odstraňuje spolu vědění, ale vědění neodstraňuje spolu věditelné.“ (Cat. 7b 22-27; čes. překl. A. Kříž, nakl. ČSAV, Praha 1958). To, co platí pro vědění vůbec, platí rovněž pro první fázi poznávacího procesu: „... vnímatelné je dříve než vnímání“ (ibid. 34), „to, co způsobuje skutečnost vnímání, totižto, co je viditelné a slyšitelné, a právě tak předměty ostatních smyslů, je vně (vjímací – vložil M.V.)“ (De an. II, 5, 417b 20-22).

³⁸ „Čidlo (a tedy poznávací schopnost vůbec - vložil M.V.) je schopné přijímat pokaždé předmět vnímání, ale bez látky“ (De an. III,2,425b 24-25)

³⁹ Termínem, jenž jsem již bez vysvětlení několikrát použil, chci apelovat na všem poznávacím mohutnostem vlastní jakousi schopnost “nechat do sebe vstoupit“. “Vjímací“ slyšíme ve vjímací (už ne ve vnímání), v pojímání, roz-vjímací, při-vjímací, před-vjímací aj. Pro Aristotela mají totiž všechny poznávací mohutnosti podobný charakter, jejichž společný jmenovatel je právě “vjímací“, dotýkání a uchopování, tedy veskrze “smyslový“.

⁴⁰ V obecném smyslu slova. Nebudeme raději tento výraz dále explikovat a bez argumentace řekněme: NOESIS jest pohled duchovního oka (pro Aristotela hmatu) schopnost trpět (DYNAMIS PASCHON) - vjímat - tvary. Dokonce NUS nebyl pro Řeky původně nic jiného než schopnost citění, postřehování, věření. Původně to není vůbec žádná schopnost myslet, resp. její nositel. NOEIN coby aktivita NUS znamená cítiti, postřehovati. Mnohé z toho zůstává ještě vlastní Aristotelovi především v jeho NUS PATHETIKOS. Aristotelova modifikace jest v tom, že je “hmatový“ myslitelem, jež se “dotýká a uchopuje“, “nevidí“ (jako Platon). V předchozí poznámce jsem se zmínil o “vjímací“. Právě ono, coby společný jmenovatel všech poznávacích mohutností, má vlastně tento “hmatový“ původ.

⁴¹ Vjímacím se Aristoteles zabývá především ve spise *O duši*, II. kn., kap. 5-12, znovu pak (takže to vyvolává různé dohady, proč Aristoteles traktuje tuto problematiku vlastně dvakrát po sobě) III. kn., 1-2 kap.: ve spise *O vnímání a vnímatelném* (kap.7), *O paměti a vzpomínání* (kap. 1 aj).

⁴² Substanciální tvar věci nevstupuje do poznání: NOETE EIDE není skutečný tvar poznávané věci - to by pak šlo o **substanciální změnu!** - je to spíše jakýsi kvalitativní aspekt skutečného tvaru věci. Řekněme pro Aristotela nepřijatelně demokritovsky EIDOLON (obrázek věci).

⁴³ Žádný jiný tvar na tomto podkladu nevystřídal, nezbavil tento podklad jiného tvaru, smyslovost sama o sobě - bez vjemů - není ničím. Takže obráceně, smyslovost je vždy ztvářována spíše než všechny metafory hovořící o čisté desce (TABULA RASA), které mají charakterizovat počáteční “nastraženost“ vjímací, či rozumu. Vjímací, resp. schopnost vjímací a myšlení, resp. schopnost myšlení není ničím bez skutečného vjímací.

⁴⁴ viz De an. III, 2

⁴⁵ Často používá Aristoteles namísto výrazu DECHETHAI (přijímání), termín HOMOIOTAI (připodobňování) viz De an. II, 5, 418a 5.

hmat (z hlediska základních životních potřeb nejdůležitější smysl), z hlediska množství poznatků pak zrak, z hlediska získávání poznatků učením pak sluch.

Vjímání tedy záleží v trpném pohybu a dráždění.⁴⁶ Trpností tedy schopností dráždění přijmout je vjímanost („není skutečnou činností, nýbrž jen mohutností“⁴⁷). Vně existují⁴⁸ věci, resp. předměty vnímání, vnímatelný tvar dráždí vnímající mohoucnost, která „dokud je ve stavu trpění (v možnosti - vložil M.V.) není mu (vnímatelnému tvaru - vložil M.V.) podobné(á), ale jakmile zakusilo(a) jeho působení, zpodobňuje se mu, a je takové(á) jako on“⁴⁹. Toto připodobnění (HOMOIOS) Aristoteles charakterizuje slovy: „Skutečná činnost vnímatelného předmětu a skutečná činnost vnímajícího smyslu jsou jednou a touž skutečností, ale jejich bytí není totéž“.⁵⁰ To v konečném znamená: vjímatelný tvar věci (AISTHETA EIDE) je skutečně týmž, co vejmutý tvar (AISTHEMA) a proto „vjemy jsou vždycky pravdivé“⁵¹ či lépe (!?)⁵² „vjem vlastních předmětů každého smyslu je vždycky pravdivý“.⁵³ Dokonce se lze setkat s formulací: „vjem vlastních předmětů je pravdivý nebo alespoň co nejméně klamný“.⁵⁴ Přes tato „zpochybnění“ pro Aristotela principiálně platí, vjímaní jest pravdivé, vjem (AISTHEMA) jest uskutečněním vjímaného tvaru (AISTHETA), vjímaný tvar „jest“ cele ve vjemu.

Obširnější výklad první složky poznávacího procesu jsme podali ze dvou důvodů: 1. vjímaní, tak jak bylo vyloženo, tvoří jakýsi etalon však dalších procesů našeho poznání (myšlenkové uchopení NOEIN je rovněž, dle Aristotela jakýmsi vjímaním⁵⁵, což je zcela v souladu s původním řeckým (Homérovským) významem NOEIN coby citění, větření apod.. viz poznámka ...); 2. bez vjímaní není žádné poznání.

Druhou fází poznávacího procesu je potom činnost. Jejímž nositelem jest Aristotelovi mohutnost, kterou nazývá FANTASIA – obrazivost: schopnost utvářet obrazy vjemu⁵⁶, resp. „obrazy viděných předmětů“⁵⁷. Co se postavení této mohutnosti týče, vzhledem k tomu, že „poznání (ve smyslu myšlenkového poznání - vložil M.V.) a vnímání není totéž“⁵⁸, uvažuje Aristoteles o jakémsi zprostředkujícím článku, který zprostředkuje výsledek vjímaní našemu myšlení. Tato schopnost je něco jiného než vjímaní a myšlení, ačkoli není bez vjímaní a bez ní zase není mínění (HYPOLEPSIS⁵⁹)⁶⁰.

Co se týče bytnosti (TI ESTIN) této mohutnosti, „obrazivost je to, čím, jak říkáme, vzniká u nás jakýsi obraz jevu“⁶¹. Obrazivost je mohutnost a činnost, jejímž výsledkem je představa (FANTASMA) coby obraz vjemu, která vzniká analogickým způsobem jako sám vjem. Také ona je uskutečněním vjemu v možnosti si tento jev představit.⁶² Toto utváření si obrazu se děje za účasti paměti (MNEME). Obrazivost je plně „v naší moci a nastává kdykoli

⁴⁶ ibid., 5, 4165b 33-35

⁴⁷ ibid., 417a 8

⁴⁸ ibid., 417b 29

⁴⁹ ibid., 418a 7-9

⁵⁰ ibid., 418a 27-29

⁵¹ ibid., 3, 428a 13-14

⁵² Protože: mimotné vjímaní či vjímaní společného smyslu mohou být tedy klamně.

⁵³ De an. III, 3, 427b 13-14

⁵⁴ ibid., 428b 22-23

⁵⁵ viz ibid., 4, 429 či 3, 427a

⁵⁶ V tomto smyslu není „volnou hrou“ s obrazy (např. v uměleckém smyslu slova) jakousi „obrazotvorností“ v absolutním smyslu slova (od vzejmutých tvarů) „odvážanou“ schopností/ činností.

⁵⁷ ibid., 428a. Méně přesně zní český ekvivalent představivost: schopnost něco „stavět před“ sebe.

⁵⁸ ibid., 427b 8

⁵⁹ Aristoteles zde mluví o mínění ve smyslu HYPOLEPSIS, což je pro něj synonymum pro myšlenkové poznání (uchopování a vlastní myšlení). Nerozumí tomuto výrazu ve smyslu DOXA.

⁶⁰ De an. III, 3, 427b 18-19

⁶¹ ibid., 428a 1-2

⁶² Ve spise *O paměti a rozpomínání* rází Aristoteles myšlenku, že obrazivost je de facto identická se společným smyslem.

chceme“⁶³. Právě to je jedním z důvodů, proč může být klamná, nezávisí pouze na vjemu, jež je jejím původcem, je výsledkem spontaneity našeho poznání, jejíž účastníky jsou paměť (schopnost přítomnit vjem i bez účasti předmětu, který vjem vyvolal - ta však nemusí být náležitá), („nastává“, kdykoli chceme) apod. Tyto okolnosti zapříčiňují, že představa narozdíl od vjemu, může být klamná: „...vjemy jsou vždycky pravdivé, představy bývají většinou klamné“⁶⁴. Teprve díky obrazivosti dochází k „automatickému přenosu“ poznávaného tvaru do našeho poznání. Věci k nám „proudí“, my toto jejich odhalování víceméně přesně recipujeme. Ve chvíli, kdy vstupujeme „do hry“ naše spontaneita (my⁶⁵), tedy již na úrovni obrazivosti, vzniká možnost klamu.

Tato možnost přichází ke slovu s myšlenkovým poznáním (NOESIS) coby třetí fázi, kterou poznávací proces končí, a kde se objeví rovněž naše téma.

Tuto poslední mohutnost vcelku nazývá Aristoteles „myšlením“⁶⁶, jehož nositelem je **rozum** (zde se nemůžeme řeckým výrazem - narozdíl od myšlení - minout: NUS). Tento pak vymezuje jako „to, čím duše myslí a soudí“⁶⁷. Je absolutní potencií k přijetí, a to v tom smyslu, že „není co do skutečnosti ničím, dokud nemyslí“⁶⁸. V analogii k vjímaní rovněž on je „jímaním“ – trpnou schopností k přijetí dráždění. Tím, co afikuje rozum, jest zde představa (FANTASMA), jež rozumu zprostředkovává bezprostřední dotyk poznávaného tvaru (NOETE EIDE) smyslovostí (AISTHESIS). Právě zde se poznávaný tvar věcí uskutečňuje, proto jej Aristoteles nazývá „místem tvarů“.⁶⁹ To, co jsme doposud řekli k činnosti rozumu však platí v plném smyslu slova jen o jistém momentu rozumového poznání. Rozum (NUS) jako takový má dvě základní složky: rozum trpný (NUS PATHETIKOS) a rozum činný (NUS POIETIKOS či NUS APATHES). Této distinkci odpovídá dvojitý typ činnosti rozumu.

Rozum trpný jest s to trpět poznávané tvary skrze představy, to jest ten, jež se stává souhrnem těchto tvarů ve chvíli, kdy je přijme, resp. kdy „pochopí své předměty“. NUS PATHETIKOS je Aristotelem přirovnáván k „desce, na které ve skutečnosti není nic napsáno“ jest „v možnosti je jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí.“⁷⁰

Právě pro tento rozum je na místě výše zmíněná analogie s vjímaním, stejně jako AISTHESIS, která vjímaním, „nechá do sebe vstoupit“, resp. trpí dráždění vjímatelného tvaru poznávané věci, nechá do sebe podobným způsobem vstoupit představu trpný rozum. Zde má toto „jímaní“ podobu PO-JÍMÁNÍ, jehož výsledkem je POJEM. Dotykem (THIGEIN)⁷¹, resp. vyhmátnutím, uchopením⁷² (lat. CONCIPERE či němec. BEGRIEFFEN⁷³) pasivní rozum vejme (pojme) tvar, tedy celek (podobu, vid) a poznávané věci a „vysloví jej“ (FANAI). Nejde však o žádný „řečový akt“, jde spíše o „vyjádření“ úchopu vzniknuvšího afekcí představy. Co je tento úchop (pojme)? Je to bezprostřední nerozlišitelná jednota celku tvaru poznávané věci. Vzhledem k tomu, že bezprostřední znamená nezprostředkovaná, zde nereflektovaná (protože nezprostředkovaná předmětným hybem a zpětnou RE-flexí), to v konečném znamená: „úchop“

⁶³ ibid., 427b 21-22

⁶⁴ ibid., 428a 13-14

⁶⁵ Chtělo by se říci v souladu s Hegelovou Fenomenologií ducha „s vědomím přichází lež“.

⁶⁶ Nechme tento výraz zatím jen „znít“. Řecký výraz NOO, -EIN, jež by nejspíše coby verbální původ substantiva NOESIS znamená pozorovati, poznávati, mysliti, míniti, rozvažovati, míti na mysli, mezi těmito významy myšlení však jest zásadní distinkce, na kterou Aristoteles zavěšuje své rozumění toho, co znamená myšlenkově či pojmově poznávat. Znovu: nechme výraz myšlení zatím v nedotázané podobě.

⁶⁷ De an. III, 4, 429a 24

⁶⁸ ibid., 429a 24-25

⁶⁹ ibid., 429a 30

⁷⁰ ibid., 429b 34 -430a 1

⁷¹ Výraz, s nímž se setkáváme např. v Met. IX, 10.

⁷² Znovu: Aristoteles je „hmatovým myslitelem“.

⁷³ Begriff - „po-jem“ i výraz, jež používá v této souvislosti Hegel. Kdybychom chtěli hledat ekvivalenty používané tradicí, pak bychom našli ekvivalent v latinském CONCEPTUS.

o sobě nic neví, není to žádný poznatek (jest "jakoby nic"). Je to pravda (v silném smyslu slova) poznávaného tvaru (tedy jsoucího).

To jest to, co nazývá Aristoteles „myšlením jednoduchých předmětů“, v němž „není omyl“⁷⁴ – odmyslíme-li možnosti omylu na úrovni obrazivosti. Myšlení se nám nyní ukazuje ve svém původním významu NOESIS ve smyslu postřehování a uchopování poznávaných tvarů, jinak také řečeno, v dotýkání a vyslovení (THIGEIN KAI FANAI), je-li pravda v myšlení, pak se nám poprvé objevuje zde: „dotýkání a vyslovení (vyslovení pojmu a kladný soud není totéž) jest pravdou“.⁷⁵ Zde máme v úchopu věc samu a „není možno se klamati v tom, co věc jest.“⁷⁶

Díky pasivní schopnosti rozumu máme pojem věci, který ovšem díky své bezprostřední jednoduchosti není vlastně ničím. Abychom z tohoto pojmu učinili poznatek (či pojem ve vlastním silném smyslu slova), musí do hry vstoupit činný rozum (NUS POIETIKOS), jež vládne jiným "typem" myšlení, myšlením vpravdě, totiž DIANOIA⁷⁷. DIANOIA to je ta mohutnost rozumu, jež „tvoří jednotu“⁷⁸, jež je zodpovědná za „vazbu myšlenek jakoby v jednotu“.⁷⁹ Na první pohled jde o vazbu jednotlivých myšlenek, pojmů, o spojování „jednotlivých předmětů myšlení“ získaných dotekem a vyslovením. Aristoteles nám celou záležitost na příslušných místech explikuje pouze dílčími tezemi. Zřetelně však říká, že „tam, kde je omyl a pravda, je již jakási **vazba** (zvýraznil M.V.) myšlenek jakoby v jednotu“⁸⁰, či „omyl je vždy ve vazbě.“⁸¹

Aristoteles přijímá původně Platonovu⁸² představu podvojnosti našeho "myšlení", která je ve spise *O duši* fixována do dvou schopností/činností našeho rozumu: NOESIS –

⁷⁴ De an. III, 6, 430a 28-29

⁷⁵ Met. IX, 10, 1051b

⁷⁶ ibid.

⁷⁷ Řecký výraz HE DIANOIA znamená myšlení je etymologicky svázán HE DIANOME, předp. dia znamená "roz" zde "roz-dělení" ve smyslu DIANOEMAI - "roz-važovatí" dopředu řekněme: několikrát byla zdůrazněna spjatost až identifikace "myšlení/řeči", tedy toho, co lze shrnout pod LEGEIN. DIA-LEGOMAI (v Lepařově homerovském slovníku) znamená také roz-važování, roz-jímání, roz-kládání. Tyto významy jsou pro nás velmi důležité!

⁷⁸ De an. II, 6, 430b 6

⁷⁹ ibid., 430a 30

⁸⁰ ibid., 430a 29-30

⁸¹ ibid., 430b 2

⁸² Možná, že by nebylo od věci připomenout v této souvislosti velkého Aristotelova učitele a jeho rozumění tématu myšlení. Od konceptů MANIA, resp. EROS založených na teorii ANAMNESIS Platon postoupil (byť uvedené nikdy úplně neopustil) k rozumovým, tedy založeným na LOGOS (LOGOS vystřídal Platonovi EROS – jak říká F. Novotný). LOGOS potom není intuitivním vzhledem, nýbrž výkladem, určováním, vyměřením, definováním, výčtem (F. Novotný říká, že v běžné mluvě jest LOGOS výčet, počet, počítání; to se ostatně odrazí v lat. RATIO). Tento LOGOS má u Platona podobu DIA-LEKTOS (rozmluva – řeč. DIALEGESTHAI znamená rozmlouvatí, ale rovněž (a to je důležité) rozbíratí, rozlišovatí). Platonův Sokrates dochází k určení (LOGOS) toho, co věci jsou (EIDOS) skrze HE DIALEKTIKE TECHNE, tedy skrze umění rozmlouvat, jež spočívá ve dvou krocích: rozbor (DIAIRESIS) hledaného do částí, resp. případků a následný soubor (SYNOPSIS), jímž nalézáme jednotu mnohého a tím určíme "co jest" (TI ESTIN). (Tento dialektický ráz myšlení zůstává přítomen také u Aristotela. Výrazu HE DIALEKTIKE TECHNE ovšem Aristoteles dává zcela jiný význam a úlohu v rámci procesu dokazování.) V *Ústavě* (in concreto v VI. kn., 509 D), konceptu již poněkud posunutému, kde známou "úsečkou" explikuje rozdíl mínění (DOXA) a pravého vědění (EPISTEME). Světu smyslovému TA GIGNOMENA náleží dohadování (EIKASIA) a věření (PISTIS), jež jsou plně v kompetenci smyslového vjímaní (AISTHESIS), náleží totiž k mínění (DOXA) coby nedokonalému poznání (při distinkci smyslovost – rozumovost si je Platon vědom nezastupitelné úlohy AISTHESIS pro další (rozumové) poznání; MANIA či EROS byly rovněž nemyslitelné bez smyslového vjímaní). Vyšším poznáním odpovídajícím vyšší úrovni jsoucího jsoucího (TA ONTA) jest poté poznání rozumové, jímž se uskutečňuje pravé vědění (EPISTEME). V rámci rozumového poznání, jehož hegemonem jest NOESIS (v širším smyslu slova), rozlišuje Platon DIANOIA, jímž vládne matematika a NOESIS, coby vůbec nejvyšší způsob poznání. DIANOIA je Platonovi (dle tradičních výkladů) poznáním diskursivním (lat. DISCURSUS znamená probíhání, běhání sem a tam; např. Kant pracuje s pojmem COGNITIO DISCURSIVA a rozumí jím přibližně následující: "identifikující určování" uskutečňující se jako procházení a spojování zadržného mající charakter komparace,

DIANOIA, resp. NUS PATHETIKOS – NUS POIETIKOS; v *Ethice Nikomachově* pak říká: „Rozumové stránky jsou dvě, jedna, kterou pozorujeme taková jsou, jejichž počátky nemohou být jinak, a druhá, kterou uvažujeme o tom, co může být jinak... Budiž jedna z nich nazvána stránkou poznávací, druhá stránkou usuzovací.“⁸³ A. Kříž ve svých poznámkách identifikuje první stránku našeho myšlení s rozuměním (NUS, resp. s INTELLECTUS⁸⁴), tedy s intuitivní, vhlédovou, resp. uchopující stránkou myšlení⁸⁵; druhou stránku pak s vlastním myšlením (DIANOIA, RATIO), tedy s diskursivitou (viz výše). Co se diskursivity týče, připomeňme jen: „probíhání sem a tam“ se děje jako „identifikující určování“ myšleného (představy, vhledu, úchopu) skrze komparaci, reflexi a abstrakci (Kant). Takto ovšem věc Aristoteles neřekne. Jak jsme již řekli, ve spise *O duši* Aristoteles mluví v souvislosti s myšlením (DIANOIA) o „vytváření jednoty“⁸⁶, „spojování jednotlivých předmětů myšlení“⁸⁷, „vazbě myšlenek jakoby v jednotu“⁸⁸. Myšlení je tedy pro Aristotela jakýmsi spojováním, svazováním, shromažďováním (připomeňme již několikrát zmíněný původní význam pojmu LOGOS – sbírání coby vnějšího vyjádření myšlení, jakousi „řečí v duši“). V tom se liší „myšlení jednotlivých předmětů“ (NOESIS) od uchopování představ, které „pochopí své předměty a stane se jimi“⁸⁹.

Oproti Platonovu nadřazení myšlení ve smyslu NOESIS myšlení diskursivnímu je Aristoteles zastáncem priority DIANOIA vůči NOESIS, byť intuitivní či uchopující rozum hraje pro Aristotela fundamentální úlohu, dokonce je nositelem pravdivého poznání.⁹⁰

reflexe a abstrakce; to, co je přijato receptivitou coby představa je následně diskursivitou identifikováno skrze „rozčleňující soukladění – to slyšíme i u Aristotela; „běhání sem a tam“, jež uskutečňuje naše myšlení, vede k určení, k identifikaci věci skrze rozčlenění vejmuté představy na jisté momenty a jejich následné svázání dohromady, jež má charakter REFLEXIO (dle L. Benyovszky: K pojetí diskursivity a spontaneity myšlení v německé klasické filosofii – nepublikovaný příspěvek k theoretickému semináři, VŠE, Praha 1988); Platon samozřejmě nesdílí ani zdaleka tuto představu diskursivity, ale není snad na škodu si tuto vyspělou představu ukázat, abychom toto téma u Platona a Aristotela alespoň uviděli), jde o takové myšlení, jež přechází od jedné věci k druhé – to je případ poznání matematického, jež dedukuje (DE-DUCO, ERE, tedy doslova - jde od jednoho poznatku k druhému – odvozuje jeden z druhého), srovnává je, rozlišuje, spojuje, rozděluje. Nejvyšší poznání však pro Platona představuje NOESIS, jež, jak jsme již poznamenali, je postřehem, „uviděním duchovního oka“, videm (úchopem. Řekl by náš „hmatový myslitel“, vhladem (INTUITIO – lat. INTUEOR, -ERE znamená hledět, pohlížet, zřít), jímž najednou uchopíme pravdu jsoucího (TA ONTA), tedy ideje („Diskursivní myšlení přechází od jedné věci k druhé, ale jaké přecházejí, ptá se Plotinos, v tom, co je naprosto jednoduché? Tu stačí rozumový dotek.“ – dle F. Novotného: O Platonovi III. (Laichter, Praha 1949), s. 124). Intuitivní poznání (NOESIS) stojí Platonovi nad poznáním diskursivním. Intuice se však nemůže úplně obejít bez diskursivity, vhlad přichází až po jisté myšlenkové přípravě, přesto však intuice jest pro Platona čímsi svébytným a nezastupitelným, a pouze ona nás dovede k pravdě (tento koncept není opuštěn ani v posledním výkladu poznání v 7. listu). LOGOS vystřídávající MANIA neznamenal tedy vytlačení náhlého vhladu, náhlého „návratu domů“, toho, co provází Platona od dialogu *Faidon* až k dialogu *Timaios*.

⁸³ Eth.Nic. VI, 2, 1139a 7-13 (čes.překl. A. Kříž, Rezek, Praha 1996)

⁸⁴ K latinským ekvivalentům viz dále.

⁸⁵ Výraz rozumění je ostatně dostatečně výmluvný: „mítni (něco) v rozumu“ (zatím jen míti, resp. být k dispozici diskursivitě).

⁸⁶ De an. III, 6, 430b 6

⁸⁷ ibid. 430a 34

⁸⁸ ibid. 430a 30

⁸⁹ ibid. 4, 429b 8

⁹⁰ Dovolím si ještě jeden krátký exkurs. Různé interpretace (my jsme se zmínili o samotném Aristotelově překladateli) Aristotelovy distinkce NOESIS – DIANOIA, resp. nositelů těchto myšlenkových aktivit NUS PATHETIKOS – NUS POIETIKOS se snaží terminologicky fixovat tento rozdíl pojmy vzatými především z pozic středověkého filosofování. (Je však otázkou, do jaké míry má sám středověk ohledanu a zafixovanu tuto distinkci. Pomineme-li rozdílnost přístupů (tomismus, scotismus, středověká mystika přetěžující silně moment intuice atd.), která sama vede k různým pohledům, nebudeme asi daleko od pravdy, když řekneme, že středověk k pevné fixaci pojmů, které nás zajímají, nedospívá. K tomu zřejmě dochází až v novověké filosofii a rovným dílem se na tomto procesu podílejí velcí racionalisté 17. a 18. století, druhá scholastika a školská metafysika. To, co je těmito terminologicky vydobyto, je na zřejmě rozvráceno Kantem. Tolik jen na okraj, sledovat tuto

Myšlení se děje jako střídání “uchopování“ a “pobíhání sem a tam“. Vraťme se k Aristotelovi a ptejme se: je-li myšlení spojováním, resp. rozpojováním myšlenek, odkud běře myšlení (DIANOIA) to, co spojuje?

To, co rozum prvně pojímá, tvary poznávaných předmětů nejsou ničím jiným než PROTAI USIAI, jsou to jednotliviny, jež přicházejí do myšlení bez jakékoli určitosti, přesto však vnitřně strukturovány svými bytostnými určeními (KATEGORIAI). Odkud se však bere, že tyto bytné struktury se mohou stát způsoby určování (predikacemi) a nositeli tohoto určování (podměty)? Ptáme se na to, odkud pochází jiným slovníkem řečeno subjekt - predikátová struktura určenosti každé věci. Odpověď je velmi jednoduchá: samozřejmě ”z“ myšlení (DIANOIA) a ze struktury poznávané věci, dávající se našemu uchopujícímu myšlení (NOESIS) jako bezprostřední jednotu, jako pojem. Tedy: pojem (úchop) v sobě jistou (svou) strukturu nese, ovšem „zahalenu“ jednoduchostí jednotnosti pojmu. Nyní jde o to, tuto strukturu odkryt (ALETHEIN), či spíše ”roz-krýt“. Mohutností tohoto rozkrytí je DIANOIA ve své myšlenkově řečové struktuře. DIANOIA je totiž původně ”roz-kládání“, ”roz-važování“. Jest myšlením NOESIS “s apelem na roz- (DIA)“. Pro lepší orientaci uveďme “tradiční“ pojem německé klasické filosofie⁹¹, který vyjadřuje as nejlépe to, oč v myšlení ve smyslu DIANOIA jde: DIE URTEILSKRAFT. Kant⁹² tímto termínem označuje SOUDNOST, schopnost soudit, to znamená přitahovat k sobě subjekt a predikát (Hegel), subsumovat názor pod pojmem (Kant) etc. Soudnost je zodpovědná za **vazbu** myšlenek dohromady. Podíváme-li se blíže na výraz ”UR-TEILKRAFT“, “slyšíme“ přece něco jiného než spojování či vázání, slyšíme v něm pravý opak. Jde o sílu (mohoucnost, DYNAMIS) ”pra-dílující“, tedy ”dílování“ nikoli spojování. Dokonce UR (”pra“) ve smyslu původního, předcházejícího⁹³. Soudnost (URTEILSKRAFT), jenž je základní ”funkcí“ myšlení ve smyslu rozvažování (VERSTAND, tedy RATIO, DIANOIA), je tím, co v konečném nese odpovědnost za naše poznání. „Veškeré naše poznání je souzení.“ (Kant)

Dovolme si, při určité míře spekulace, popsat proces, který se děje v našem rozumu. Pasivní rozum vejme, resp. pojme obraz poznávané věci zprostředkovaný mu schopností tyto obrazy ”tvořit“. Dotek a ”vyhmátnutí“, resp. přijmutí tvaru je pasivním rozumem vysloveno

záležitost by zřejmě bylo velmi pozoruhodným počinem, pro nás je to úkol přesahující záměry mé práce.) Středověk (uvedeme zde tomistickou posici) výše uvedenou Aristotelovu distinkci opisuje dvojicí pojmů: INTELLECTUS – RATIO. INTELLECTUS představuje bezprostřední náhled, to je to, co odpovídá Aristotelovu NUS (NOESIS). Podle sv. Tomáše INTELLECTUS uchopuje (INTELLIGIT - Latinský výraz INTELLECTUS se váže na výraz INTELLEGENTIA, což znamená chápavost, ale také pojem. Verbum INTELLEGO, ERE znamená rozumem něco vjímati, uchopiti. Tento český ekvivalent – chápavost – akceptují i současné české překlady (např. R. Descartes: *Principy filosofie* oproti starším, překládajícím INTELLECTUS českým obecným ekvivalentem rozum). myslitelné tvary (INTELLIGIBILES) poznávaných věcí - tvarů (SPECIES) (STh. I, 86 (čes. překl. Krystal; Olomouc 1937)). Výsledkem tohoto úchopu, jehož hegemonem je INTELLECTUS POSSIBILIS a jež je výsledkem afekce představy (PHANTASMA) a pasivní schopnosti rozumu afekci přijmout (stát se jí), jest pojem (CONCEPTUS, resp. SPECIES INTELLIGIBILES). Pojem je vědomé spatření toho, co věc jest. RATIO potom odpovídá Aristotelově DIANOIA, tzn. myšlení ve smyslu svazování, obecně diskursivity (RATIO znamená výpočet, počet,rozpočet(m.j. ekvivalenty řeckého LOGOS), dále poměr, vztah,ohled, dbání(rovněž ekvivalenty řeckého LOGOS apelující na “vztahování něčeho k něčemu“), tedy sebrání; dále pak rozvaha (roz-važování), rozum, vysvětlení a tedy určení). Nositelem této činnosti jest INTELLECTUS AGENS, který trpným rozumem uchopený pojem myslí ve smyslu jeho určení a vysvětlení. Podle sv. Tomáše určení nevědomého uchopeného pojmu (SPECIES INTELLIGIBILIS) skrze jeho rozbor a následné svázání (jak uvidíme dále) vede k poznání ve smyslu vysvětlení - identifikace toho, co jest a jeho pojmenování (VERBUM MENTIS). Pro osvětlení věci je naše poznámka postačující.

⁹¹ Použijeme jej i přes to, že půda, z níž filosofuje Aristoteles, a německá klasická filosofie jsou rozdílné.

⁹² Tento klíčový Kantův pojem jest ovšem ”pojmem“ celé německé klasické filosofie, jež své největší slávy nachází (stejně jako celá německá klasická filosofie) v Hegelovi.

⁹³ Připomeňme si jiného velkého německého filosofa – G. W. F. Hegela, který v této souvislosti říká: „V soudu se obyčejně myslí nejdříve samostatně jeho extrém, subjekt a predikát. První je prý věcí nebo určením pro sebe a druhý všeobecným určením jsoucím mimo onen subjekt, zřejmě v mé hlavě. Já jej potom spojím s prvním a takto se soudí ... Etymologický význam soudu (UR-TEIL) v němčině je však hlubší, vyjadřuje původní jednotu pojmu a jeho rozlišení jako původní dělení, jako je souzeno i ve skutečnosti.“ (G. W. F. Hegel: *Logika*; překl. T. Münz; Bratislava 1961; s. 222 – 223 – do češtiny přeložil M.V.)

(ač není vůbec nic řečeno). Jako takové vystupuje vyslovení jako POJEM, který jest bezprostřední jednotou složeného, ergo jest bezprostředním uchopením bytí jsooucího. Za jeho jednoduchostí se skrývá složitá struktura určeností, skrze kterou jsme ostatně poznávanou věc vejmulí. Tuto složitou strukturu je ovšem třeba v pojmu nějak odhalit. Myšlení je tedy v první řadě rozbitím této jednoduché ("nicotě" se podobající) jednoty, jehož výsledkem je (opětovně) získání jednotlivých stránek poznávané věci. Právě zde tedy vzniká možnost ozřejmění věci, jejího výkladu směřujícího až k jejímu výměru či až k definici. Noetické uchopení věci (lze snad říci "noetická pravda") bytí jsooucího "koncentrované" v pojmu se tak mění v dianoetický výklad (v "pravdu dianoetickou"). Pravda noetická (pojem) tak v sobě nese pravdu dianoetickou. Řeč (přesněji: LOGOS APOFANTIKOS)/myšlení vycházejíc z vnitřní struktury věci de facto "odkrývá" jsooucnost jsooucího.

Na závěr našeho "domyšlení" Aristotelova postupu identifikujícího určení odkrývajícího bytí jsooucího skrze diskursivitu myšlení se jen krátce zmiňme o otázce, která se vybaví v souvislosti s tematizací Aristotelovi koncepcce soudu. Soud jsme si totiž představili jako výsledek vejmnutí, členění a svázání jednotlivé poznávané věci, resp. jejích momentů. Leč tradiční představy o soudu, resp. predikci nám říkají: soud jest připojováním obecného (predikát) k jednotlivému (subjektu) prostřednictvím spony, čímž dochází k identifikaci vypovídávaného. My jsme si však celý proces představili přece jen poněkud jinak, predikační určení jsme získali z jednotlivé věci samé a opět je poznávané věci "vrátili". Právem se proto můžeme ptát: odkud "obecné"?

Nebudeme do explikace problematiky obsáhleji vstupovat, protože by rozvedla (a možná zavedla) naše zkoumání do velké šíře. Vyjádříme naši odpověď jen stručnými tezemi. Souzení jako spojování jednotlivého (subjektu) a obecného (predikátu) jako takové musí být nejdříve zdůvodněno, tzn. nejde o nějakou předem danou formu, která musí být vyplněna. Tato syntéza musí být naopak nejdříve založena. „Souzení je dialektický pohyb sebeurčování subjektu prostřednictvím zvnějšnění a návratu do sebe a tím konstituce této syntézy.“ (L. Benyovszky) Syntéza je založena sebeidentifikujícím pohybem samotného subjektu, „k němuž se obsah má jako případek (akcidens) a přísudek (predikát). Tento subjekt tvoří základ, na který se připíná obsah a po němž pohyb probíhá sem a tam (Hegel). Toto receptivní registrování bude probíhat "tak dlouho", dokud nezjistí, že to, co ve výroku má formu predikátu, je substance sama (Hegel), dokud "souhrn" predikátů nebude plně vyjadřovat subjekt neboli dokud oproti statutu jednotlivé vlastnosti nezíská predikát statut obecný.“⁹⁴

Nechme na závěr místo další kumulace našeho obhlédávání celé záležitosti, které již nemůže říci zásadně nic jiného, promluvit ještě jednou myslitele, který zpodobňuje tento fenomén doslova v krystalické podobě (samozřejmě jsme si vědomi, že půda spekulativní vědy a DIANOIA jest naprosto rozdílné, procesualita sama však nikoli). Pro Hegela je pravdou bytí jsooucího právě pojem (BEGRIFF). To je to, skrze co se jsooucí coby tvar dává, odkrývá se, a je (námi) uchopován. „Jako takový je pojem kladen jako soud (URTEIL)“⁹⁵. Za každým pojmem se skrývá celá škála predikcí, která sice není explikována, ale která je s to se „rozehrát“ ve chvíli vyslovení pojmu. Soud není nějaké spojování představ, soud je původně dělení (UR-TEILEN).⁹⁶ Soud je zároveň pro Hegela něco, co neděláme ze své spontánnosti, ale něco, co se s námi děje.⁹⁷

⁹⁴ L. Benyovszky: K otázce statutu Hegelova "pojmu" a vztahu k Marxovu zkoumání hodnotových forem (nepublikovaná stat', VŠE, Praha 1987)

⁹⁵ G. W. F. Hegel: Logika ako veda II (slov. překl. T. Münz; Pravda, Bratislava 1986), s. 263

⁹⁶ Tuto původnost podle Hegela nerespektují všechny interpretace souzení jako pouhého spojování. To spojované je třeba nejdříve získat, a právě toto získávání představ původním dělením musíme dle Hegela respektovat.

⁹⁷ Pravda je tedy něco, co skutečně za naší účasti vystupuje skrze poznávaný tvar, posléze pojem, kde však (zjednodušeně) máme tu účast, že pouze vykonáváme, co si pojem "vyžaduje". Shrňme Hegelovou formulací, která, dle našeho, "věc, o kterou běží" vyjadřuje dokonale: „Pojem je vlastní osoba předmětu...není nehybným

3. Aristotelova koncepce řeči

Citovaná místa *Metafysik* ukázala myšlení dějící se jako spojování a rozdělování, rovněž spis *O duši* hovoří o vazbě myšlenek v jednotu, totéž najdeme v *Druhých analytikách*⁹⁸. Tato myšlenková vazba, v konečném má vždy povahu vazby řečové. Jak uvidíme dále Aristoteles chce ukázat rozdíl, ale zároveň spjatost řeči a myšlení založenou právě na “řečovém“ charakteru obou.

Vedle toho ovšem Aristoteles hovoří o poznání, resp. odkrývání v tom smyslu, že je záležitostí “ne-myšlení“ (ME-DIANOIA), totiž pouhého postřehu a vyslovení. Toto odkrytí jsme však ve výkladu Aristotelovy koncepce poznání víceméně destrukovali, když jsme ukázali, že na úrovni bezprostředního úchopu žádný poznatek vlastně není, prosté vyslovení není poznatkem, ten vzniká až tím, že “se věc nahlédne“ jakoby v zrcadle svých (vlastních) určeností. Tedy, bezprostřední úchop se musí rozpadnout (roz-ložit) ve svou vlastní strukturu bytostných momentů (kategorií), jež následně DIANOIA “sváže“ zpět v jednotu. Tato jednota však již není bezprostřední jednoduchostí “úchopu“ (pojmu, conceptu), nýbrž zprostředkovanou a skrze tuto mediaci reflektovanou jednotu. Zde myšlení teprve dosahuje svého cíle. Zde máme před sebou myšlenou vazbu, zde máme před sebou “**vnitřní řeč našeho myšlení**“⁹⁹, vnější podobu této vnitřní řeči pak **řeč** (“vnější řeč“).¹⁰⁰ Rozdíl mezi “vnější řečí“ (TO EXO LOGOS) a “vnitřní řečí“, resp. “řečí v duši“ (TO EN TE PSYCHE) čerpá Aristoteles z Platona.¹⁰¹ Nám nyní půjde o “vnější řeč“, tedy řeč ve vlastním smyslu slova.

Problematicke řeči se Aristoteles z různých hledisek věnuje na více místech. Řeči coby “nástroji“ se vlastně věnuje celý Organon; speciálně potom spis *O vyjadřování*, jež ústí v akcentaci výsadního modu řeči – APOFANSIS. Vedle Organonu je řeč tématem spisu *O duši*. Toto konstatování je třeba upřesnit: spis *O duši* se zabývá problematikou poznání (II. a III. kn.) a vrcholí analýzou myšlení (DIANOIA), coby finální fáze poznávacího procesu, tedy analýzou toho, čemu Aristoteles říká “vnitřní řeč“. Zde také Aristoteles odkrývá možnost a původ řeči, který spatřuje v mechanismu rozdělování – spojování. Řeč je dále pro Aristotela předmětem v *Poietice* a v *Retorice*.

Obraťme tedy pozornost k Aristotelovu pojetí řeči. Rovněž zde, jak ostatně v mnohých jiných oblastech, navazuje Aristoteles na svého velkého učitele, pro něhož bylo

subjektem, který bez pohnutí nese případy, nýbrž pojem, který se sám pohybuje a svá určení pojímá zpět. V tomto pohybu onen nehybný subjekt hyne, rozchází se do rozdílů obsahu a vytváří naopak určitost.“ (G. W. F. Hegel: Fenomenologie ducha (čes. Překl. J. Patočka; nakl. ČSAV, Praha 1967), s. 84) Komentář je snad po tom, co jsme řekli, zbytečný. „Pevná půda, kterou má rozvažování v nehybném subjektu tedy kolísá, a jen tento pohyb sám se stává předmětem. Subjekt, který vyplňuje svůj obsah, přestává jej překračovati a nemůže mítí ještě jiné predikáty nebo akcidence. Rozptýlenost obsahu jest tím naopak spoutána v jednotu osoby: obsah není obecně, které by náleželo více věcem nezávisle na subjektu. Obsah následkem toho není již predikátem subjektu, nýbrž je substance, bytnost a pojem toho, o čem je řeč.“ (bid.; k tomu tématu se váže celá *Předmluva* citovaného díla (s. 53-91))

⁹⁸ An. Post. I, 10, 76b 24-27 (čes.překl. A. Kříž, nakl. ČSAV, Praha 1964)

⁹⁹ S odvoláním na Platonův dialog *Sofistes* (Soph. 264A nn) interpretuje “řečový“ charakter našeho myšlení u Aristotela M. Mráz (viz Aristoteles a problém vztahu mezi jazykem a skutečností, AUC, Universita Karlova, Praha 1977).

¹⁰⁰ Možná, že spjatost až identifikaci a zároveň bytostnou rozdílnost myšlení a řeči, kterou jsme vyjádřili gramatickým zápisem “myšlení/řeč“ bychom mohli nyní zapsat “vnitřní řeč/vnější řeč“.

¹⁰¹ Explikací myšlení coby vnitřní řeči najdeme v dialogu *Theaitétos*: „Sokr. "A slovem mysliti rozumíš totéž co já? " Theait. "Co ty jí rozumíš? " Sokr. "Řeč, kterou vede duše sama se sebou o zkoumaném předmětu ... myslící duše nedělá nic jiného než rozmlouvá, sama sobě dávajíc otázky i odpovědi a říkajíc ano i ne. "" (Theaet. 189E; čes.překl. F. Novotný, Oikúmené, Praha 1994)

téma řeči obzvláště důležité.¹⁰² Proto opět nebude jistě na škodu, když budeme věnovat Platonovu pojetí řeči krátkou pozornost.

Problém jazyka hrál v Platonově filosofii velmi důležitou úlohu ve všech etapách jeho duchovního vývoje. Již v etapě “sokratovské“ se téma jazyka objevuje v souvislosti s polemikou vedenou Platonem (Sokratem) s relativismem až nihilismem sofistů. Právě na tomto pozadí vyrůstá Platonova otázka prvořadého významu: Jaký je vztah bytí jsoícího a jeho uchopení a vyslovení? Vzpomeňme Parmenidovu tezi: je-li myslit a být totéž, tedy “funduje-li“ myšlení bytí, pak v konečném být znamená (být) odhalitelný (tzn. uchopitelný, myslitelný a vyslovitelný). Toto přesvědčení sdílí celé řecké filosofické myšlení.

Proniknout k povaze skutečnosti (k povaze bytí jsoícího) znamená tedy porozumět způsobu (způsobům) jeho odhalování (ALETHEIA). Porozumět **myšlení** bytí, což pro Řeky, jež chápou myšlení coby “mluvení v duši“ (Platon) a berou myšlení a řeč jako identické¹⁰³ (což jim ostatně výraz LOGOS skrývající tuto podvojnost umožňuje (proto často výrazy řeči suplují výrazy “myšlení“, což je patrné ještě u Aristotela¹⁰⁴)), znamená porozumět **mluvení** (bytí) jsoícího. To znamená: porozumět spjatosti řeči (slova, jména) a jsoícího, které je (které se) skrze LOGOS odhalováno (odhaluje).

A nyní se teprve objeví otázka: jest to tak, že jsoící se skrze jméno odhaluje, tedy, že jméno přirozeně (FYSEI) “vyrůstá“¹⁰⁵ ze jsoícího; tedy že jsoící jest nositelem svého odhalování, či je tomu tak, že jsme to my (poznávající, myslící, mluvící), kdo nese odpovědnost za odkrývání (a tedy vyslovování) věci a tedy, že její vyslovení (jmenování) jest dáno námi (ergo: zvykem, dohodou, zákonem etc.)? Platonova polemika se sofisty ústí v následující závěr: protisofistická argumentace se ukázala nemožnou bez analýzy jazykové stránky sofistické argumentace. Platon zároveň nepřímo vstupuje do polemiky o původu řeči, resp. jmen, která právě díky sofistům (především Prodiaka z Keu) vstoupila do historie pod titulem “FYSEI - NOMOI“, diskuse, “do které vstoupil“ svým pojetím řeči rovněž Demokritos z Abder, jež odvodil ze své ontologicko-noetické koncepce, známé: řeč (slova) vznikají dohodou (NOMOI)¹⁰⁶. Tato diskuse je ostatně explicitě stylizována v dialogu, který přímo téma řeči (LOGOS) nese ve svém podtitulu, v dialogu *Kratylos*. Platon zde prověří možnosti přirozeného (FYSEI) původu slov, poté přejde ke stanovisku původu slov dohodou. Odpověď na otázku původu řeči (slova) nechává Platon v dialogu *Kratylos* **nerozhodnutou**.¹⁰⁷ Jednoznačné stanovisko zaujme ve svém třetím tvůrčím období: v 7. listu a v dialogu *Sofistes*.

Aniž bychom zkoumali podrobněji Platonův vývoj v otázce řeči, pokusme se shrnout (zejména s ohledem na Aristotela) to nejdůležitější: Platon chápe řeč, resp. slova/jména jako nápodoby (MIMEMATA) a projevy (DELOMATA) věci (dle dialogu *Kratylos*); zároveň pokládá jméno (ONOMA)¹⁰⁸ za nutnou podmínku poznání věci; přidělení jména je výsledkem

¹⁰² Téma řeči je bytostným pro dialog *Kratylos*, je předmětem úvah v *Ústavě*, v dialozích *Sofistes*, *Theaitetos*, v známém 7. listě aj.

¹⁰³ „Nuže tedy myšlení a řeč je jistě totéž, jenže tímto jménem myšlení jsme nazvali rozhovor, který vede duše ve svém nitru sama se sebou bez hlasu.“ (Soph. 263E; čes.překl. F. Novotný, J. Laichter, Praha 1933)

¹⁰⁴ Ale tuto identifikaci najdeme také později např. u stoiků.

¹⁰⁵ Nejde o dobrý výraz, protože nese konotace činnosti, následnosti atd., to nechci!

¹⁰⁶ Jednoznačnost tohoto konstatování v jistém smyslu zpochybňuje M. Mráz s odvoláním na zl. B 142 z Olympiodora, že „jména jsou zvučící obrazy“ (Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 156). Obrazy (EIDOLA), jež proudí z poznávané věci a jsou tak vyjádřením jisté spjatosti poznávaného a vlastního poznatku (vjemu, myšlenky), jsou řeči označeny (lze samozřejmě namítnout, že to, co poznáváme není vpravdě jsoící, nýbrž pomíjivé shluky jsoícen (atomů), leč právě “shluky **atomů**“, takže přestože se pravda skrývá.

¹⁰⁷ Ne zcela přesně bývá Platon interpretován v otázce původu řeči na základě své argumentace v dialogu *Kratylos* za zastávce přirozeného původu slov.

¹⁰⁸ Vedle výměru, obrazu, vlastního vědění a poznávané věci.

myšlenkové činnosti, jež je intuitivním vhladem a uchopením bytnosti věci (EIDOS)¹⁰⁹; toto vyslovení jména má řečovou strukturu jméno (podmět) – sloveso (přísudek).

Jako důležité cítí toto téma také Aristoteles. Řeč (v různých podobách) je pro něj bytostným způsobem odhalování (zvýznamňování) bytí jsoícího; skrze řeč jsoící hovoří „zda **jest**“, „že **jest**“ (tak a tak), „odkud **jest**“, „co **jest**“. Promluva jsoícího (o svém bytí) či promluva o jsoícím týkající se jeho bytí se děje skrze určité způsoby řeči.

Než vstoupíme do výkladu Aristotelova porozumění řeči, jen krátce poznamenejme následující: řecká filosofie pracuje s celou škálou výrazů pro řeč, na kterou navazuje Aristoteles. Původním a rozhodujícím výrazem pro řeč je pro našeho autora LOGOS. Vedle tohoto však používá ještě celou řadu dalších výrazů; s některými jsme se již setkali: AGORA znamená řeč ve smyslu zveřejňování (od AGOREUEIN, což znamená veřejně něco vyhlášovat); tento výraz je zároveň základem pro termín KATEGORIA dosl. žaloba posléze výpověď (od KATEGOREIN, resp. KATEGORIESTHAI znamenající obžalovat, veřejně něco vyhlásit) – je to jeden z ekvivalentů výrazu LOGOS (LEGEIN); dalším Aristotelovým termínem pro řeč je FANAI – vyslovení, pojmenování, vyjádření (od FEMI, FANAI znamenající říkati, mluvit, vyjevovati); místo LEGEIN náš autor často používá výrazu ALETHEUEIN, resp. ALETHEIN apelující na odkrývající charakter řeči; řeč je dále vyjádřena archaickými výrazy MYTHOS – řeč ve smyslu nerozváženého vyprávění čehosi bezprostředně se ukazujícího, tzn. zvěst, zpráva (od MYTHEOMAI dosl. vyjadřovat, zvěstovat, vykládat atd.); EPOS – slovo ve smyslu znění hlasu. Jak jsme již řekli, základním výrazem pro řeč je Aristotelovi LOGOS, který ovšem od svého původního významu nabude postupně v jeho myšlení celou řadu speciálních významů.¹¹⁰

Co rozumí Aristoteles řečí ve smyslu LOGOS? To je zřejmě vstup, který by sám Aristoteles akceptoval. Tedy: TI ESTIN LOGOS?¹¹¹ S výměrem řeči se můžeme setkat u Aristotela ve dvou rozdílných formulacích: v *Rétorice* říká: „Pokud řeč nečiní zjevným, pak nedělá dílo, které jí přísluší (HO LOGOS, EAN ME DELOI, U POIESEI TO HEAUTU ERGON).“¹¹² Vymežujícím určením řeči (LOGOS) tedy druhovým rozdílem (je-li pojem „činnost“ pojmem rodovým) je DELUN, což znamená: činit zjevným, manifestovat, vytáhnout něco na světlo. Je velkou zásluhou M. Heideggera, že bytnost řeči nahlédl, na rozdíl od předchozích interpretací vycházejících u SEMAINEIN (viz dále), jako první právě v tomto bytostném rysu řeči.¹¹³ Pozdější interpretace Aristotela pojetí řeči vycházejí z druhého, známějšího vymezení, které najdeme ve spisu *O vyjadřování*: „Řeč je hlas, který má význam (FONE SEMANTIKE) podle dohody (KATA SYNTHEKEN).“¹¹⁴ Podobnou formulaci najdeme v *Poietice*, kde Aristoteles v souvislosti s napodobováním věcí říká, že lidé napodobují věci hlasem.¹¹⁵ V tomto smyslu řeč, na rozdíl od zvuků zvířat, je hlas (zvuk), který nese nějaký význam (SEMEION). Za tuto významnost vděčí tomu, že se stane znakem (SYMBOLON) vytvořeným na základě dohody mezi lidmi, „urče-ní podle dohody, záleží v tom, že žádné jméno není takové od přírody, nýbrž pouze tehdy, když se stane znakem.“¹¹⁶ Oproti nejednoznačnému Platonovi (jak již bylo

¹⁰⁹ Toto udělení jména je nutně doprovázeno výměrem (uvedením podstatných znaků). To samé uslyšíme také u Aristotela – intuitivní úchop nutně vyžaduje objasnění řečovou strukturou.

¹¹⁰ Aristoteles tento výraz používá jak pro označení slova, tak pro označení věty, tak ve větě pro pravou stranu větné výpovědi.

¹¹¹ Ted' jsme samozřejmě z jeho metodického přístupu jisté vstupní kroky vynechali. Nebudeme se zde zabývat ani názory předchůdců, ani aporiemi apod., ale přejdeme rovnou k určující otázce.

¹¹² Rhet. III, 1, 1404b 2. Slovenský překlad Rétoriky tezi uvádí takto: „Je isté, že řeč nesplní svoje poslanie, ak sa v nej jasne nevysloví jej obsah.“ (překl. P. Kuklica, in Aristoteles: Poietika, Rétorika, Politika, Tatran, Bratislava 1980, s. 164) Také Platon (Soph. 263E) charakterizuje řeč zvukovým vyjádřením myšlení.

¹¹³ Také Platon nahlédl bytnost logu v DELOIS, tedy v manifestaci. Přesněji: označení DELOMA F. Novotný překládá jako sloveso, jež je **projevem** toho, o čem se vypovídá (podnět – SEMEION, ONOMA) – viz Soph. 262A.

¹¹⁴ De int. 4, 16b 27

¹¹⁵ Poet. 1447a 23 (čes.překl. M. Mráz, Svoboda, Praha 1996)

¹¹⁶ ibid. 2, 16a 27-28

řečeno výše) zastává Aristoteles stanovisko, že slova vznikají dohodou (NOMOI) nikoli přirozeně (FYSEI), v čemž navazuje ze svých předchůdců především na Demokrita z Abdér.

Řeč tedy máme představenou. Její bytností je manifestovat, resp. předvést či nechat vidět to, o čem je řeč. Jako taková je potom znakem zastupujícím určitý obsah uchopený naším myšlenkovým poznáním. Aby byla s to plnit tuto funkci, musí k tomu být disponována. Co je tedy touto DYNAMIS řeči, jež činí tak, že nechává vidět?

V rámci řečových jazykových útvarů – znaků – pak Aristoteles rozlišuje ty, které mají význam samy o sobě a mohou vystupovat bez větné souvislosti, přičemž, nejde-li o složený výraz ze dvou samostatných výrazů nesoucích význam, žádná jejich část nemá sama o sobě význam. Tyto znaky nazývá Aristoteles výrazy (FASIS)¹¹⁷, za takové považuje dvojí („jména nebo slovesa o sobě nazvěme výrazy“¹¹⁸): jméno (ONOMA) a sloveso (RHEMA).¹¹⁹ Tyto výrazy mají sice o sobě význam, především jméno¹²⁰, výpovědní hodnotu však nemají samy o sobě žádnou. „Jména a slovesa sama o sobě se podobají myšlence bez spojení a rozloučení.“¹²¹ „Jméno je hlas, mající význam podle dohody, bez časového určení“¹²², resp. „sloveso je slovo, které spoluznačí čas ... a jež je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném.“¹²³ Výpovědní hodnotu FASIS získávají až ve vzájemném spojení. Tím se dostáváme k druhému typu výrazů mající význam. Tímto výrazem je řeč (LOGOS) mající gramaticky charakter věty. Řeč je spojením jména (často přímo nevyjádřeného) a slovesa, popř. dalších jazykových útvarů specifikujících však pouze oba základní momenty řeči. Teprve výraz (FASIS), slovo použité ve vazbě nabývá výpovědní manifestační hodnoty, nikoli jen zástupné. Slovo je znakem (SYMBOLON) duševního prožitku (PATHERMA) uchopujícího věc (PRAGMA)¹²⁴. Slovo tedy v konečném zastupuje, či odkazuje k věci. Zástupnou, resp. symbolickou roli vyjadřuje Aristoteles slovy: „Protože totiž není možné vést rozmluvu zacházením se samotnými věcmi, které jsou předmětem diskuse, a místo nich musíme užívat slov jako znaků ...“¹²⁵

Charakter DELUN vyplňuje vpravdě řeč, kterou Aristoteles nazývá LOGOS APOFANTIKOS či jednoduše APOFANSIS (soud) a kteroužto Aristoteles vyděluje z rámce řeči vůbec a odlišuje ji od pouze „fantické“ řeči, která sice má poukazující a zástupný charakter, nemá však charakter ukazující věc (resp. její uchopení v pojmu). Proto se Aristoteles dále zabývá pouze tímto typem řeči. Co vůbec znamená výraz LOGOS APOFANTIKOS?

Již výše jsme uvedli, že výraz LOGOS se váže na verbum LEGEIN, jež znamená říkat, mluvit a to tak, že ukazovat něco, manifestovat (DELOIS). Původně¹²⁶ však LEGO, -EIN znamenalo sbírat něco dohromady, shromažďovat něco, dávat něco k něčemu¹²⁷. Jako

¹¹⁷ V jistém smyslu slova lze říci, že to je jen jiný výraz pro „výrazy bez větné souvislosti“, tj. KATEGORIAI.

¹¹⁸ De int. 5, 17a 19

¹¹⁹ Podívejme se opět k Platonovi: „... máme totiž patrně dvojí druh projevů hlasem („proud, který jde od ní (duše) skrze ústa se zvukem nazývá se řeč“ Soph. 263E – vložil M.V.) o tom, co jest. Jeden se nazývá jména, druhý slovesa. Projevu vztahujícímu se k činnosti říkáme zajisté slovesu ... avšak hláskovému výrazu označujícímu samy podmínky oněch činností jméno.“ (Soph. 261E – 262A) Rovněž Aristoteles říká: „Řeč obsahuje jména a slovesa.“ (Rhet. III, 1404 b)

¹²⁰ Sloveso jakoby tuto „fundamentálnost“ nemělo, bez vazby na jméno není ničím, pouze slouží jménu. (E. Vollarth) Pro Aristotela je nezbytné, aby „v každé řeči bylo to, o čem se mluví.“ (Rhet. I, 1358b 1)

¹²¹ De int. 1, 16a 12-13

¹²² ibid. 2, 16a 18-19, podobně viz Poet. 20, 1457a

¹²³ ibid. 3, 16b 6-8, podobně viz Poet. 20, 1457a

¹²⁴ Právě v tomto je často nahlížena symbolicko-sémantická dichotomie: 1. vztah pojmu (duševního prožitku) a znaku (slova) jej zastupujícího a 2. vztah věci a věci spodobujícího duševního prožitku.

¹²⁵ Soph. Elench. 1, 165a (čes.překl. A. Kříž, Academia, Praha 1978, s. 23-24)

¹²⁶ viz F. Lepař: Homérovský slovník řeckočeský

¹²⁷ W. F. Otto uvádí, že řecký výraz LEGEIN nemá původně ani význam „sbírat“ nýbrž ještě původněji „vybírat“: abych mohl něco dát dohromady, musím nejdříve vybrat to, co budu dávat dohromady. LOGOS tedy (např. u Homéra) znamená pozornost, uvážení, ohled viz V. F. Otto: Mýtus a slovo (in Mýtus, Epos, Logos). Tento význam ostatně podržuje rovněž lat. LEGO, -ERE, jež znamená sbírat, shromažďovat, ale také vybírat, volit, vyhledávat.

bychom měli před sebou dva neslučitelné významy. Výraz, který je pro řeckou filosofii výsostným výrazem pro řeč znamená zároveň sběr, shromažďování, dávání něčeho k něčemu. Jsou tyto významy slučitelné? Jdou sběr a řeč vůbec dohromady? Jestliže ano, jak? Mnohé jsme již napověděli, když jsme hovořili o konání DIA-NOIA. Myšlení/řeč je jednotou rozbití a opětného sjednocení bezprostřední jednoty pojmu (úchopu). V konečném je tedy myšlení/řeč vazbou, shromážděním, sesbíráním, dáním získaného (vybraného) dohromady. Toto získané se nám zatím ukázalo jako mnohost ohledů, skrze které bylo jsoucí vyjmutelné a uchopitelné, a v které DIANOIA bezprostřední jednotu (PROTEUSIA, CONCEPTUS, BEGRIFF), v níž byly tyto ohledy uzamknuty, rozbila. Výsledkem se nám stala řada samostatných momentů (kategorií) na straně jedné, a jaksi “vyprázdněná” původní “bohatá” bezprostřední jednoduchost pojmu – pojem jaksi zbaven vší bohatosti svých určení změnivší se v pouhý podmět (HYPOKEIMENON) – na straně druhé. Zde se nám rodí struktura podmět – predikát (podmět – přísudek, resp. jméno – sloveso). Určit – říci - věc tedy znamená dávat toto “vybrané a zohledněné” dohromady. Otázka zněla: jdou na první pohled neslučitelné výrazy sbírat – mluvit dohromady? Vidno, že “sbírající” původní ohled je v řeči podržen a tvoří její bytostné jádro. Přizvěme si opět M. Heideggera: „LEGEIN: sbírat, sklízet, přebírat, shromažďovat, klást jedno vedle druhého a tak jedno k druhému uvádět ve vztah; a tím klást tento vztah sám. LOGOS: vztah, poměr. Vztah je to, co členy vztahu drží pospolu... LOGOS je tudíž pravidlo zákon, a to nikoli jako něco, co se vznáší nad tím, co je jím upravováno, nýbrž jako to, co je poměrem samým: vnitřní přiměřenost, propojující spára mezi jsoucný, která jsou spolu ve vztahu. LOGOS je upravující uspořádání, jež z toho, co se k sobě vztahuje, činí soupravu, usebranost. Takové sbírání, které skládá dohromady vztahy toho, co se k sobě vztahuje, a tedy usebírání ono vztahující se samo, totiž jednotlivé věci, zpřístupňuje je, dává je k dispozici, a tak je činí ovladatelnými, je uspořádávání, které nazývá “řečí”, mluvením.“¹²⁸ Řekli jsme, že pojem (úchop ve smyslu dotyku a vyslovení) sám o sobě není nic (či téměř nic – “nicu se podobající” řekneme s básníkem) a teprve “vztažen k (něčemu)” a tímto něčím (v tomto něčem) “ozrcadlen”, resp. nahlédnut může o sobě začít “něco vědět”. Jinými slovy díky reflexi (která je výsledkem zpředměťujícímu pohybu a zpětného ohnutí) se může reflektovat.¹²⁹

Pojem se tedy musí stát jaksi “sebráním dohromady”. To předpokládá, jak jsme uvedli v předchozí části naší úvahy, rozložení pojmu v jeho jednoduché momenty a jejich následné sesbírání dohromady, jež se děje “vnitřní řečí” našeho myšlení. To ovšem předpokládá, že toto vše jest v pojmu in potentia obsaženo, a pojem, **jen** za přispění myšlení, je této diskursivity schopen, je k ní nutkán etc. Možnost k sebrání tedy předpokládejme, řeč je aktualitou (uskutečněním možnosti) tohoto sbírání. To, co DIANOIA jaksi “v první fázi”¹³⁰ rozložením pojmu získá, to v “druhé fázi” sváže opět dohromady. Subjekt-predikátová či možná lépe¹³¹ jmenno-slovesná, resp. podmět-přísudková struktura se rodí zde.

Sbírání, coby původní bytostná struktura logu, je však dále specifikována adjektivem APOFANTIKOS (ne každá řeč je apofantickou, může být také fantickou, jak dále uvidíme). Co znamená tedy výraz APOFANTIKOS? Co je to za modus řeči? Co je LOGOS ve smyslu APOFANTIKOS?

Je to takové sbírání (svazování) dohromady, které díky tomuto svázání nechá věc vystoupit díky jejímu odzrcadlení v predikci. Predikát je tedy jakési zrcadlo, v němž se věc

¹²⁸ M. Heidegger: Aristotelova Metafysika IX, 1-3, s. 98

¹²⁹ Lze říci slovníkem německé klasické filosofie od Fichta k Hegelovi.

¹³⁰ Uvozovky proto, že dění našeho myšlení fakticky není takto časově punktualisováno, jsou to procesy navzájem se prolínající etc.

¹³¹ Aristoteles zde používá slovně gramatických výrazů: jméno (ONOMA) – sloveso (RHEMA). Až v *Prvních analytikách* se objevuje označení TO KATH’HU KATEGOREITAI (o čem se vypovídá) – KATEGORUMENON (co se vypovídá). (AnProp. 24b 16)

uvidí. Sběr v konečném má ten smysl, aby věc, o kterou jde, vytáhl na světlo¹³², aby odkryl, osvětlil či vysvětlil. Tyto významy se skrývají za řeckým výrazem FAINESTHAI¹³³. Co potom znamená předpona "APO" doslova "spolu"? Řeč je vždy, jak jsme již několikrát poznamenali, svázáním za účelem vidění se: jedno se v řeči naskýtá **spolu** s druhým. Úchop či intuitivní náhled "černé tabule", jež je původně rozložen na "tabule" a "černá" je v řeči opět složen dohromady a to tak, že tabule a černá vystupují, jsou pospolu, přičemž jedno ukazuje druhé¹³⁴. Řeč ve smyslu APOFANSIS tedy ukazuje shodné momenty opět (explikovaně však) spolu i, resp. ukazuje jejich "bytí spolu". V tom je smysl APO.¹³⁵

LOGOS APOFANTIKOS je řeč, v níž se vypovídá, jak se to s tím, co jest, má, tedy, jak jsme již upozornili, pravda. APOFAINESTHAI znamená proto odhalení, osvětlení, odkrytí (ALETHEIA). Proti tomu fantická řeč je tou řečí, v níž se nic neodkrývá, nic nevyjadřuje, příkladem takové řeči je Aristotelovi buď jednoduché vyslovení (FANAI) nebo např. prosba či rozkaz, jež jsou sice řečmi (sbírají cosi dohromady), ale nic neprojasňují, není v nic řečeno, jak se to s věcí má či nemá.¹³⁶

Výpověď se vztahuje k věcem v jejich vyskytování a ponechává je ke spatření. To je možné proto, že věci mají určitou složenou strukturu, kterou výpověď využívá v aktu ozřejmování. Z řečeného tedy vyplývá, že dávání se ke spatření vychází z vyskytujících se věcí (jest vypovídajícím vejmuta úchopem v bezprostřední jednoduchosti skrývajících v sobě složitou strukturu momentů). Tyto věci se ve výpovědi samy ukazují za účasti logu. Výpověď je tedy možno vymezit (HOROS) jako sebeukazování věcí v jejich výskytu. LOGOS APOFANTIKOS je tedy jednotou tří charakteristik: 1. jde v něm o pravdu a nepravdu, které určují jeho bytnost; 2. je řečí, tzn. slučováním a rozlučováním; 3. ponechává ke spatření vyskytujícího se v jeho výskytu, resp. nevyskytujícího se v jeho nevýskytu. Tyto tři charakteristiky dohromady vytvářejí apofantičnost výpovědi. Výpověď tedy můžeme určit takto: výpověď ponechává ke spatření vyskytující se v jeho vyskytování jako pravdivé či nepravdivé, přičemž toto ponechání ke spatření se děje skrze slučování a rozlučování. Uvedené tři momenty APOFANSIS se musí objasňovat navzájem.

Výpověď ponechává ke spatření vyskytující se v jeho vyskytování (TO HYPARCHON). Co je toto "vyskytující se"? Z celého kontextu aristotelského zkoumání vyplývá, že je jej třeba brát jako synonymum k TO ON.¹³⁷ Výraz TO HYPARCHON jmenuje jsoucí, které se ve výpovědi (LOGOS APOFANTIKOS) ukazuje jako to, co se vyskytuje, resp. nevyskytuje, tj. právě v tomto vyskytování či nevyskytování. Označení HYPARCHEIN znamená, že nějaké "věci se nám zde naskýtají". Věci o sobě dávají vědět jako prostě přítomné¹³⁸ ("při-tom", resp. "při nás" se nacházející). Výpověď se vztahuje k věcem v jejich vyskytování: má je ponechat ke spatření. Tento vztah LOGOS APOFANTIKOS k vyskytujícímu se v jeho vyskytování nicméně určuje výpověď v její struktuře.

To, co se vyskytuje, se ve výpovědi vyskytuje tak, aby je bylo možno ponechat ke spatření. Jak jsem již řekl, to, co se vyskytuje ve výpovědi, je vždy cosi složeného, a proto

¹³² FOS znamená světlo, jas; FAINO, -EIN pak znamená svítiti, vyjeviti, ukazovati v pas. FAINESTHAI pak objeviti se, býti viditelný, apod.

¹³³ V tomto smyslu interpretuje FAINESTHAI (resp. APOFAINESTHAI) rovněž M. Heidegger, který se svými interpretacemi snaží vrátit výrazy, o které běží, k jejich původním pravým (ETYMOS) významům; problém je však v tom, že původní významy byly vývojem řeckého myšlení modifikovány a nabyly v jazyce řecké filosofie významů nových.

¹³⁴ Subjekt si přitahuje predikát a rovněž tak predikát si přitahuje subjekt (Hegel).

¹³⁵ Ale nejen v tom, APO zde má ještě jiný smysl. Možná z toho by se dala odvodit Heideggerova interpretace APO ve smyslu „přímo z toho, o čem je řeč“.

¹³⁶ Distinkci *soud* (řeč, která jest pravdivá nebo nepravdivá) tedy LOGOS APOFANTIKOS – "ne-soud" (pouze fantická řeč) např. Platon ještě nemá, pro něj „v řečech je klad a zápor“ (Soph. 263E nn).

¹³⁷ De int. 16a 13; 16b 28

¹³⁸ To je v ostrém kontrastu s novověkým pojetím, jež jsoucí vidí jako OBIECTUM v bytostném vztahu k subjektu, toto OBIECTUM konstituující.

může mít výpověď strukturu “vypovídáné – vypovídající“. Řekli jsme již, že bezprostřední jednoduchost úchopu (pojmu) v sobě bytostné momenty (bytné struktury) obsahuje. DIANOIA tedy nejdříve rozbíjí jednotu intuitivního pojmu, aby ji mohla potom opět složit. Slučování a rozlučování je možné jen v případě něčeho složeného. Podmínkou možnosti spojování a rozdělování dějícím se v APOFANSIS je to, že výpověď vypovídá vždy cosi složeného. Vypovídá 1. “něco“; 2. o “něčem“. Slučování a rozlučování, které je vlastní výpovědi, však souvisí s pravdivým a nepravdivým. Je tedy nezbytné, aby pravdivé vypovídání i zakrývání, jímž se teprve apofantický logos liší od logu pouze fantického, bylo možno určit právě tak i oním slučováním a rozlučováním, k němuž dochází ve výpovědi. Vypovídám-li to, co se vyskytuje pospolu, jako pospolu se vyskytující (TO SYNKEIMENON SYNKEISTHAI), a to, co k sobě nenáleží, jako k sobě nenáležející (TO DIEREMENON DIERESTHAI), pak je takto manifestuji a otevírám je tím, že vyslovuji věc tak, jak jest, přičemž zároveň říkám, jak není (POT' ESTIN E UK ESTIN) jakožto pravdivě řečené (TO ALETHES LEGOMENON). Jestliže naproti tomu k sobě skládám něco, co k sobě nepřísluší, pak mluvením věc zakrývám, říkám, jak není, a neříkám, jak jest (POT' ESTIN E UK ESTIN) coby nepravdivě řečené (TO PSEUDOS LEGOMENON).¹³⁹

Vypovídání pravdivého a nepravdivého lze z perspektivy výskytu určit následujícím způsobem¹⁴⁰: ve výpovědi se vypovídá něco složeného, v němž se jedno naskýtá spolu s druhým. Díky své synteticko-diairetické povaze ukazuje výpověď právě toto. Ve výpovědi ”tabule je černá“ je to, co patří k sobě (”černá“ a ”tabule“), rozdělovací aktivitou DIANOIA příslušnou k výpovědi rozloženo (”tabule“, ”černá“), a to, co se může vyskytovat rovněž odděleně - neboť tabule není vždy černá, ne každá tabule je černá a černé nejsou jen tabule -, je ve výpovědi opět složeno.

Řekněme, že tato výpověď je pravdivá: pohled dosvědčuje, že jsem tabuli právem označil a vypověděl jako černou. Co se přitom stalo? Složené bylo vypovězeno jako složené a ve svém složení. Něco se ukázalo tak, že se rovněž ukázalo jeho “bytí pospolu“ s něčím jiným. Toto ukazování je ovšem vzájemné. Jedno nechává, aby se ukázalo druhé: tabule vykazuje černě a černá ukazuje tabuli; subjekt si přitahuje predikát a zároveň si predikát přitahuje subjekt (Hegel).

Vezměme teď výpověď nepravdivou, např. ”tabule je průhledná“. Tato výpověď sloučila ”tabuli“ a ”průhlednost“ jako něco, co k sobě přísluší. Avšak je to klam: tabule žádnou průhlednost nevykazuje. Je černá, avšak já, vlivem okolností vjímám tabuli jako průhlednou a takto o ní mluvím. I když subjektivní podmínky klamu necháme stranou, platí, že tabule se mi může ukazovat jako průhledná a mohu v tomto smyslu vypovědět jen díky tomu, že se mi již dříve někde - a to kdekoli, třeba na sklenici - průhlednost ukázala. Zdůrazňuji, že zde vůbec nezáleží na nějakých subjektivních podmínkách klamu. Průhlednost, kterou jsem již kdysi viděl, která se mi již dříve nějak ukázala, mne zde mýlí potud, že se mi zdá, jako by byla s tabulí spojena v nějakém společném výskytu. V tomto případě platí, že jedno mi nedává setkat se nezastřeně (ALETHES) s druhým, nýbrž je naopak zakrývá: průhlednost ”zakrývá“ černě. Výpověď, která vypovídá tabuli jako průhlednou, zakrývá tabuli v její černi, je výpověď nepravdivá. Věc se má však i obráceně. Rovněž pravdivá výpověď má zakrývající charakter, vypovídáná černě tabule vylučuje (zakrývá) vypovídatelné možnosti zeleně, průhlednosti atd.

Slučování a rozlučování, v němž vychází najevo nezastřené (ALETHES) i zakryté (PSEUDOS), je nepochybně dílem lidské DIANOIA (v Met.VI, 4 to o DIANOIA tvrdí Aristoteles výslovně) a její odpovědnost v této věci je naprosto jednoznačná. Právě tak je však nepochybné i to, že v případě slo-ženého má svou roli v oboru pravdy a nepravdy rovněž bytí

¹³⁹ Met. IX, 10, 1051b 2

¹⁴⁰ Slučování a rozdělování (resp. naopak), jež souvisí s vyslovením pravdivého - nepravdivého jsou věci DIANOIA. V Met. IX, 10 přece jen Aristoteles zdůrazní význam věci v souvislosti s pravdou, Aristoteles zde přímo o (ne)pravdivém hovoří „pokud jde o věci (EPI TON PRAGMATON)“ – viz Met. IX, 10, 1051b 2.

věcí. Vypovídání zjevného (ALETHE-UEIN) i zakrývající vypovídání (PSEUDESTHAI), obě tyto možnosti výpovědi, jsou skloubeny s bytím věcí. Aristoteles k tomu říká: „jsi bílý nikoli proto, že nám se pravdivě zdá, že jsi bílý, nýbrž právě proto, že jsi bílý, my - když to říkáme – mluvíme pravdu.“¹⁴¹ Tím je potvrzen vztah apofantického logu k věcem v jejich výskytu. Avšak podle toho, co jsme až dosud ukázali, je to zjevně víc než pou-hý vztah: výpověď je třemi momenty svého apofantického rázu a svou základní strukturou odkázána na výskyt jsoucího (bytí jsoucího). Aristotelovo konstatování: „Pravda není ve věcech, ale v myšlení“ je tedy třeba obezřetně diskutovat. Pravda je záležitostí věcí (bytí jsoucího) a zároveň není – je záležitostí myšlení a není. Je-li tomu tak, pak i bez ohledu na zodpovědnost lidského myšlení (DIA-NOIA) za slučování a rozdělování, za ozřejmující a zakrývající mluvení, je nutno způsob, jímž výpo-věď dává ke spatření, určit takto: dávání ke spatření se děje vycházejíc od věcí, které se vyskytují ve výpovědi a pro výpověď. Tyto věci se ve výpovědi samy ukazují, a to tak, že se přitom mohou rov-něž zakrývat. Výpověď je tedy možno chápat jako sebeukazování se věcí v jejich výskytu, nebo jako sebezakrývání se věcí v jejich nevýskytu¹⁴².

Tím je podán úplný výklad apofantického rázu výpovědi. Lze jej vymezit takto: ukazování (SEMAINEIN) stejně jako manifestace (DELUN) apofantického logu se děje vycházejíc ze vztahu k tomu, co se ve výpovědi a pro ni vyskytuje. Rozdíl apofantického a pouze fantického logu sice Aristoteles podává tak, že odkrývání (pravdu) a zakrývání (nepravdu) připisuje apofantické řeči/myšlení, zatímco pouze fantické řeči tento rys schází. Fantická řeč vykazující pouze poieticko-sémantický ráz řeči(např. slovo a řeč) neukazuje a nemanifestuje s východiskem ve věcech, protože se v nich neobjevuje pravda a nepravda.

Rozdíl fantické a apofantické řeči Aristoteles vysvětluje na prosbě, přičemž vodítkem tohoto zkoumání je možnost pravdivého vypovídání a zakrývání. Příkladem fantické řeči je např. dotaz „Kolik je hodin?“. Je tu cosi ukázáno, totiž potřeba vědět kolik je hodin, kterou ukazují nějakému člověku. Hledíme-li pouze na tuto větu, pak nemůže být ani pravdivá, ani nepravdivá. Jak jsme již řekli, v prosbě či dotazu se nic nevykazuje jako vyskytující se nebo nevyskytující se: není řečeno ani to, kdo se táže ani to, co je hodina, resp. čas. Příslušný údaj by zde podala teprve konkrétní údaj poskytnutý dotazovaným. Přidržíme-li se aristotelských určení a celé jeho optiky, pak v případě prosby nejde o výpověď, jestliže má zůstat v platnosti rozlišení řeči fantické (prosba) a apofantické (výpověď), které přihlíží k tomu, zda řeč podává pravdu (resp. zakrývá), či ne.

Ve fantické řeči se však přece jen něco manifestuje, je však třeba rozlišovat, co se v daném případě manifestuje. Fantický LOGOS manifestuje partnerovi rozhovoru (moderně řečeno) psychické stavy, jako je žádost, rozkaz, touha apod., zatímco LOGOS APOFANTIKOS manifestuje věci v jejich výskytu. Rovněž fantický LOGOS jmenuje věci např. hodina, avšak tato manifestace se zjevně netýká věcí, nýbrž toho, kdo manifestuje. Naproti tomu v apofantické řeči manifestace k věcem nejen směřuje, nýbrž, jak jsme již ukázali, ve svém dění z nich vychází. Všechny momenty apofantického rázu řeči by bylo možno předvést tak, že se v nich vykazuje sebeukazování se věcí v jejich výskytu vycházející z těchto věcí samých, aniž by se tím popíral LOGOS jako slučující a rozlučující, jako vypovídající pravdu a zakrývající, tedy jako nástroj lidské DIANOIA. Tím je však prokázáno, že momenty LOGOS APOFANTIKOS představují způsoby manifestace příslušné k výpovědi. Lze říci: LOGOS APOFANTIKOS se od jiných způsobů řeči odlišuje specifickým způsobem manifestace. Manifestuje tak, že vychází z věcí a jejich struktury, které se pro výpovědi vyskytují a následně se v ní objeví. „Pohled“ výpovědi míří na věci tak, že z nich ve svém dění vychází.¹⁴³ V řeči typu LOGOS APOFANTIKOS

¹⁴¹ Met. IX, 10, 1051b 6-7

¹⁴² De int. 17a 2b 26

¹⁴³ Uvedená argumentace se přímo opírá o Heideggerův rozbor výpovědi coby odvozeného modu výkladu (Bytí a čas, § 33), kde autor charakterizuje výpověď skrze tři významy, které lze na výpovědi rozlišit: 1. výpověď jako ukazování (LOGOS jako APOFANSIS), tj. nechávání vidět jsoucnost toho, jak se samo ukazuje; 2. výpověď jako

jsme přinejmenším objevili takovou řeč, u něhož je možné prokázat vztah LOGOS k tomu, o čem je řeč. To, o čem je v tomto LOGOS řeč, jsou věci ve svém výskytu. Vztah soudu k věcem je natolik těsný, že lze říci: v soudu se věci ukazují samy ze sebe.¹⁴⁴

Úloha, kterou může LOGOS APOFANTIKOS jakožto význačný LOGOS plnit, je určena, dle již řečeného, těsným vztahem výpovědi k věcem v jejich výskytu. V souladu s tímto vztahem, díky němuž teprve ono DELUN může jakožto APOFAINESTHAI osvědčit své svrchované možnosti, se výpověď v aristotelské (tedy i poaristotelské) filosofii pokládá za vlastní podobu řeči, i když tento vztah, jenž výpovědi její přednostní postavení teprve zaručuje, postupem času stále více sklouzává do nezřetel-nosti čehosi samozřejmého a je nahrazen určením SEMAINEIN, ač jeho základem je právě DELUN jakožto APOFAINESTHAI. Právě tím je však odtržen vztah k věcem, na němž významuplnost spočívá. Zde se otevírá možnost odtržení řeči od věcí, jež má být překlenuto řečí coby nositelem významu.

4. Závěr

Jen stručně shrňme již vyslovené závěry. LOGOS je pro Aristotela způsobem manifestace jsočnosti jsoícího. Pro Aristotela platí po výtce Parmenidovo: být znamená (být) myšlen či přesněji být odkrýván, být ukázán atd. Tato manifestace se děje zvláštním "mechanismem", jež nese titul LOGOS, který v sobě skrývá dvě spjaté paralelní struktury: 1. myšlení se svou noetickou částí, jejímž výsledkem jest úchop (pojem) poznávaného tvaru věci, a částí dianoetickou, která specifickým hybem uchopené rozčlení a následně opět spojí, čehož výsledkem jest vlastní poznatek; 2. řeč, která svou strukturou kopíruje proces myšlení – LOGOS představuje sbírání (vazbu) za účelem nechávání vidět bytí jsoícího spolu s druhými – tento nárok v plné míře splňuje LOGOS APOFANTIKOS. Aristoteles si je vědom spjatosti jdoucí až k identifikaci a zároveň rozdílnosti řeči a myšlení, což je patrné již z úvodní Aristotelovy teze hovořící o symboličnosti slova ve vztahu k duševnímu prožitku. Tím se jakoby vracíme na začátek a de facto konstatujeme to, co nám inkriminovaná teze bez dalšího jednoznačně explikovala. Smyslem úvahy (stejně jako celé filosofické práce) jest promyšlení teze (tezí) tvářících se jasně a samozřejmě. Jde o to, provést destrukci této "samozřejmosti", v našem případě běžně přijímanou představu řeči/myšlení coby jakéhosi obrazu skutečnosti apod. Je nutné se doptat, z jakých předpokladů toto tvrzení vychází, co je zakládá atd.

Pokusili jsme se o elementární vhled do této problematiky u Aristotela, pro něhož hraje problematika myšlení/řeči významnou úlohu a on sám se stal pro další filosofický vývoj určující veličinou. Zdůrazněme, že jde o elementární vhled, o vstup do problematiky, nikoli vyčerpávající výklad, jež by dalece přesáhl účel příspěvku a vydal by as na celou monografii. Autor si je tohoto vědom a uvedený příspěvek chápe jako základní orientaci v dané problematice a výzvu k dalšímu bádání.

predikace, tj. jako vzájemné ukazování subjektu skrze predikát a naopak; 3. výpověď jako sdělení druhému, spoluukázání. Tyto tři významy potom Heideggerovi vymezují výpověď jako „sdělující a určující ukazování“ (s. 184).

¹⁴⁴ Viz M.Heidegger : Bytí a čas (čes. překl.), s. 49