

ALETHEIA kai NOESIS
Místo pravdy v Aristotelově koncepci poznání
(třetí příspěvek k Aristotelovu pojetí pravdy)

Miroslav Vlček

1. Úvod

Položením si otázky, co tedy vlastně Aristoteles rozumí pravdou, se nám směr ohledávání strukturoval do dvou tematických celků:

1. Jaké místo zaujímá téma pravdy v Aristotelově filosofování?
Zde se nám pravda ukázala jako význačné téma první filosofie (HE PROTE FILOSOFIA) a tedy jako téma spjaté s tázáním se po bytí jsoucího (EINAI/TO ON).
2. Tematizace této spjatosti nechala vystoupit pravdě, coby jednomu ze základních, dokonce prvořadých (KYRIOTATA)¹ významů bytí jsoucího, zařazených mezi mnohé (čtveré) způsoby, jímž o sobě bytí/ jsoucí vypovídá (TO ON LEGETAI POLLACHOS)².

Ukázání těchto základních způsobů tematizace bytí jsoucího a koncentrace na dva "řečové" (tedy takové, v nichž hraje rozhodující úlohu LOGOS), nakonec vyústilo v téma, jež je předmětem naší nynější studie, jaká je spjatost bytí jsoucího a logu (ve smyslu myšlení/řeči)? To v konečném znamená: vstoupit na půdu Aristotelovy koncepce poznání.

Vyjděme z naší inkriminované definice, která je středověkem a vůbec tradicí chápána za definici pravdy³ „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 plné řadě označují, je již všem společné, totiž duševní prožitky a to, co mluva a písmo v první řadě označují, je již všem společné, totiž duševní prožitky a to, co prožitky spodobují, totiž věci (TA PATHEMATA TES PSYCHES TON PRAGMATON HOMOIOMETA). O tom jsme promluvili ve spise „O duši“, náleží to totiž jinému zkoumání“.⁴

Co nám uvedená teze říká? Především vidno, že jde o výsledek analýzy, kterou Aristoteles vykonal ve spise „O duši“. Analýza se týkala především vztahu mezi TA PATHEMATA (duševními prožitky vůbec, tedy všeho toho, co duševno zakouší) a TA PRAGMATA, resp. TA ONTA (věcmi, resp. jsoucnými). Duševní prožitky zpodobují (Aristoteles zde volí výraz HOMOIOSIS) věci, resp. to, co jest. Výraz HOMOIOSIS je tradicí chápán jako shoda⁵ ("přihodit něco k něčemu" - alespoň dle Heideggera), A. Kříž překládá opatrněji jako

¹ Met. IX, 10 (čes.překl. A. Kříž, J. Laichter, Praha 1946)

² viz např. Met. VI, 2

³ Viz Bytí a čas, §44A „Byl to Aristoteles, otec logiky, kdo jednak určil jako původní místo pravdy soud, jednak zavedl definici pravdy jakožto shody“ (M. Heidegger: Bytí a čas (čes.překl. I. Chvatík, M. Petříček, P. Kouba, J. Němec; Oikúmené, Praha 1996) s.244)

⁴ De int. 16a 3-8 (čes.překl. A. Kříž; nakl. ČSAV, Praha 1959)

⁵ Znovu připomeňme: středověk překládá tento výraz jako ADEQUATIO (shoda), CORRESPONDENTIA (odpovídajícnost) CONVENIENTIA (soulad)

zpodoba (věc se podobá jiné)⁶. M.Heidegger ovšem diskutuje možnost shody duševního prožitku a "skutečné věci" a ukazuje, že to vůbec není možné.

Duševní prožitky jsou výrazy (znaky, zpodoby) věcí. Vztah "duševní prožitky - věci" Aristoteles studuje ve spise O duši. Abychom viděli 1. relevantnost tradičních pohledů a 2. ukázali, kde se vůbec rodí TA PATHEMATATA, jež mohou být označovány (SYMBOLEIN) slovy, resp. řečí, a tedy být v řeči odkrývána (ALETHEUEIN), je nutno - dle Aristotelova pokynu - otevřít spis O duši, kde se Aristoteles tímto problémem zabývá.⁷

Téma se nám rozšiřuje: vstoupit do problematiky pravdy (ALETHEIA) znamená vstoupit na půdu myšlení/řeči (LOGOS) a tato se zase ukazuje podmíněná studiem půdy, z níž řeč vystupuje: vztah jsoucího a jeho uchopení duší. Jde o studium vztahu, který jsme již vyslovili: INTUITUS DERIVATIVUS.

2. ALETHEIA kai NOESIS

Tradiční výměry poznání chápe Aristoteles jako jistý modus pohybu (KINESIS), totiž jako pohyb kvalitativní (ALLOIOSIS).⁸ Pro pohyb obecně platí⁹, že jde o pohyb jako uskutečňování možnosti, pokud jest možnou (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)¹⁰), resp. uskutečňování síly¹¹, jež se děje jako střídání tvarů na daném podkladu. Pro pohyb vůbec platí: na něčem, co trvá, dojde k vystřídaní 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).¹² Podklad je zbaven (STERESIS) původního tvaru tvarem novým. Pohyb se děje jistou spoluprací čtyř ARCHAI (do latinského prostředí nepřesně spodobněno jako CAUSAE¹³): 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 ve smyslu substanciálního pohybu (změna tvaru věci), poznání je však pouhou změnou něčeho na substanci, totiž kvality - jde o **akcidentální pohyb**, na téže substanci se mění jedna její "vlastnost"¹⁴ (kvalita).

Abychom byli přesní. Výrazy substanciální a akcidentální pohyb jsou vzaty ze středověkého slovníku sice interpretující díku Aristotelovu, ale již s jistými posuny. Aristoteles především obecně mluví o změně (METABOLE) resp. o změnách, jež člení na vznik

⁶ Řecký výraz HOMOIOS znamená podobnost, rovnost, stejnost. Oba uvedené ekvivalenty jsou tedy přiměřené

⁷ Ale nejen tam, vzpomeňme *Druhé analytiky, Metafysiky, Malá přírodovědecká pojednání (O vnímání a vnímatelném, O paměti a rozpomínání, O snech)*.

⁸ Musím se přiznat, že konstatování, že poznání je kvalitativním pohybem mě vždy zaráželo.

⁹ Téma pohybu u Aristotela zpracováno: M. Heidegger: Aristotelova Metafysika IX, 1-3; Bröcker W. Aristoteles; J. Patočka: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové.

¹⁰ Phys. III, 1, 201a 10-11 (čes.překl. A. Kříž, nepublikováno)

¹¹ Takto interpretuje téma ve výše zmíněné práci M. Heidegger.

¹² 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 tvářící 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.

¹³ 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.

¹⁴ Latinsky ACCIDENTUS znamená dosl. případek.

Kvalita je však spíše PROPRIUM - to, co je substanci vřdy vlastní

(GENESIS) a zánik (FTHORA), tj. výše uvedeným slovníkem substanciální pohyb, a pohyb (KINESIS) ve vlastním smyslu slova.

Vznik a zánik pak chápe Aristoteles ve smyslu výše naznačeném, jde o změny, vystřídání jednoho tvaru a všeho, co tvar nese, jiným na daném podkladu. V tomto smyslu vzniká jiná substance (USIA); jiné jsou. Vznik není tedy vzejitím z ničeho a zánik není propadnutí věci v nicotu. Vznik a zánik jsou tak relativní. Vznik substance je zánikem substance jiné.

Pohyb ve vlastním smyslu, který Aristoteles člení na pohyb kvantitativní, kvalitativní a místní má podobný relativní charakter. I zde jde o střidu na nějakém podkladu (zde substanci), nikoli ovšem podstatné složky substance (tvaru), nýbrž vlastnosti (kvantity, kvality nebo místa). I zde je podklad (substance) zbaven dosavadní vlastnosti, kterou vystřídá vlastnost jiná.

Řekli jsme, že poznání je druh kvalitativního pohybu, tj. jedna kvalita vystřídá na substanci kvalitu jinou. Jak skrze právě řečené interpretovat nyní Aristotelovu koncepci poznání? Uvidíme, že doslovná aplikace uvedeného vždy byla spojena s určitými obtížemi.

Pojďme „ad fontes“. Řekli jsme, že Aristoteles si představuje poznání jako druh kvalitativního pohybu¹⁵, resp. změny, která jest jednotou afekce vně duše¹⁶ jsoucího poznávaného předmětu (ztvarované látky) přesněji poznávaného tvaru (NOETE EIDE)¹⁷ tohoto předmětu, a schopnosti tuto afekci na různých úrovních postupně přijmout (řekněme této schopnosti, mohoucnosti, síle, možnosti: vjímačství¹⁸ - schopnost „jmout“ afekci¹⁸, jež je projevem duše vjímací PSYCHY AISTHETIKE, té mohoucnosti duše, které se živočišné liší od rostlin, kterým je vlastní pouze duše vyživovací a plodivá (PSYCHE TREPTIKE KAI GENETIKE).

Je zřejmo, že to, co jsme právě popsali nelze chápat, jak se to často nevědomky interpretačně děje, v tom smyslu, že poznávaná věc se zbavuje svého tvaru a jímání tento tvar přijímá (opět: nejde o substanciální změnu). Tvar věci (bez její látky) afikuje smyslovost coby „poznávaný tvar“. Tato afekce se děje skrze jisté ohledy (celek těchto ohledů je NOETE EIDE), a opačně: schopnost jímání nejmá skutečný tvar poznávané věci, ale právě jen „tvar poznávaný“; tento tvar střídá coby na svém podkladu v jímání tvary jiné (jímání samo o sobě nic není, je vždy předmětné, vždy něco jímá¹⁹). Jakoby se v jímání odehrával jakýsi vlastní substanciální pohyb.

Poznání (NOESIS)²⁰ coby pohyb ve smyslu uskutečňování (nedok.) možnosti má tři fáze, jimiž se budeme stručně zabývat.

¹⁵ viz De an. II, 5, 416b 32-35 (čes. překl. M. Mráz – A. Kříž; in Aristoteles: Člověk a příroda; Svoboda, Praha 1984) 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 jakomile zakusilo jeho působení, zpodobňuje se mu, a je takové jako on.“

¹⁶ 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 (vjímaní – vložil M.V.)“ (De an. II, 5, 417b 20-22).

¹⁷ „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)

¹⁸ Dovolím si tento snad neobvyklý termín, jímž chci apelovat na všem poznávacím mohutnostem vlastní právě jakousi schopnost „nechat do sebe vstoupit“. „Jímání“ slyšíme ve vjímaní (už ne ve vnímání), v po-jímání, roz-jímání, při-jímání, před-jímání aj. Pro Aristotela mají totiž všechny poznávající mohutnosti podobný charakter, jejichž společný jmenovatel je právě „jímačství“, dotýkání a uchopování, tedy veskrze „smyslový“.

¹⁹ Zde fenomenologie nachází své inspirace, když se na Aristotela odvolává např. F. Brentano.

²⁰ 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) - jímání - tvary. Dokonce

První fází tohoto procesu je VJÍMÁNÍ.²¹ 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 tvaru²².

Výsledkem, uskutečněním (ENTELECHEIA) tohoto připodobnění jest AISTHEMA (vjem). Poznáváný tvar skutečné věci, jež "vytvaroval" "nový" látkový "podklad", jímž je schopnost takto základně vjímat, smyslovost²³ (smyslovost jest bytostí pěti základních separovaných smyslů a jednoho smyslu společného - KOINE AISTHESIS²⁴).

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)²⁵. Tímto pohybem vzniká víceméně neuspořádané množství vjemů jednotlivých smyslů navzájem ovšem separovaných. Proto nelze mluvit o vjemu věci (resp. poznávaném tvaru věci). Spjatost těchto separovaných množin afektů jednotlivých smyslů vzniká zřejmě až na úrovni tzv. společného smyslu (KOINE AISTHESIS).²⁶ Společný smysl je pro Aristotela vlastní smyslovou složkou, jež zakládá vjímatou schopnost dalším smyslům a zároveň spojuje jejich specifické vjemy v jednotu (Aristoteles člení předměty našeho vjímaní do tří skupin: vlastní předměty jednotlivých smyslů (IDIA AISTHETA), společné předměty vjímané více smysly (KOINA AISTHETA) a konečně předměty vjímané mimochodem).²⁷ Od této schopnosti vjímat Aristoteles odděluje jednotlivé smysly, kdy do popředí posouvá zejména hmat (z hlediska základních životních potřeb nejdůležitější smysl), z hlediska množství poznatků pak zrak, z hlediska získávání poznatků učením pak sluch. Společný smysl, jak dále uvidíme, identifikuje v jistém smyslu Aristoteles s obrazivostí (FANTASIA).

Shrňme: vjímaní záleží, jak jsme řekli, v trpném pohybu a dráždění; zdá se totiž, že je jakýmsi druhem kvalitativní změny.²⁸ Trpností tedy schopností dráždění přijmout je vjímatost („není skutečnou činností, nýbrž jen mohutností“²⁹). Vně existují³⁰ 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

NUS nebyl pro Řeky původně nic jiného než schopnost cítění, postřehování, větření. 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 "hmatovým" myslitelem, jež se "dotýká a uchopuje", "nevidí" (jako Platon). V předchozí poznámce jsem se zmínil o "jímačství". Právě ono, coby společný jmenovatel všech poznávacích mohutností, má vlastně tento "hmatový" původ.

²¹ Vjímaním 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).

²² Opět zdůrazněme: 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).

²³ Jen připomeňme, co jsme již řekli výše: žádný jiný tvar na tomto podkladu nevystřídá, nezbavil tento podklad jiného tvaru, smyslovost sama o sobě - bez vjemů - není ničím. Takže obráceně, smyslovost je vždy ztvarována spíše než všechny metafory hovořící o čisté desce (TABULA RASA), které mají charakterizovat počáteční "nastraženost" vjímaní, či rozumu. Vjímaní, resp. schopnost vjímaní a myšlení, resp. schopnost myšlení není ničím bez skutečného vjímaní. Spíše by se snad hodil fenomenologický výraz, jež ostatně bývá fenomenology spojován právě s Aristotelem, **intencionalita**.

²⁴ viz De an. III, 2

²⁵ Často používá Aristoteles namísto výrazu DECHETHAI (přijímání), termín HOMOIOTAI (připodobňování) viz De an. II, 5, 418a 5

²⁶ Explicitní formulaci tohoto ovšem u Aristotela nikde nenajdeme.

²⁷ De an. II, 6

²⁸ *ibid.*, 5, 416b 33-35

²⁹ *ibid.*, 417a 8

³⁰ *ibid.*, 417b 29

zakusilo(a) jeho působení, zpodobňuje se mu, a je takové(á) jako on³¹. 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“.³² To v konečném znamená: vjímatelný tvar věci (AISTHETA EIDE) je skutečně týmž, co vejmутý tvar (AISTHEMA) a proto „vjemy jsou vždycky pravdivé“³³ či lépe (!?)³⁴ „vjem vlastních předmětů každého smyslu je vždycky pravdivý“.³⁵

Dokonce se lze setkat s formulací: „vjem vlastních předmětů je pravdivý nebo alespoň co nejméně klamný“.³⁶ Přes tato „zpochybnění“ pro Aristotela principiálně platí, vjímaní jest pravdivé, vjem (AISTHEMA) jest uskutečněním vjímaného tvaru (AISTHETA), vjímaný tvar „jest“ cele ve vjemu.

Obšírnější 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 vjímaním³⁷, což je zcela v souladu s původním řeckým (Homérovským) významem NOEIN coby cítění, 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 – obrazivost³⁸: schopnost utvářet obrazy vjemů³⁹, resp. „obrazy viděných předmětů“⁴⁰.

Co se postavení této mohutnosti týče, vzhledem k tomu, že „poznání (ve smyslu myšlenkového poznání - vložil M.V.) a vnímání není totéž“⁴¹, 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 (HYPOLEPSIS⁴²)⁴³. Ve spise *O paměti* a rozpomínání Aristoteles koketuje s myšlenkou úzké spjatosti hraničící až s identifikací s AISTHESIS, především se společným smyslem⁴⁴. O společném smyslu jsme řekli výše, že je mohutností/činností syntetizující partikulárnost vjemů jednotlivých smyslů a vytvářející pak celek vjímatelné věci (vjem jako takový). To se Aristotelovi zřejmě ukázalo jako nutná podmínka pro utváření obrazu vejmute věci, protože co se týče bytnosti (TI ESTIN) této mohutnosti, „obrazivost je to, čím, jak říkáme, vzniká u nás jakýsi obraz jevu“⁴⁵. 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. Toto utváření si obrazu se děje za účasti paměti (MNEME). Paměť podle Aristotela vzniká u některých živočichů (není vlastní jen člověku) na základě vjímaní. Paměť je pak nutnou podmínkou zkušenosti⁴⁶. Paměť

³¹ ibid., 418a 7-9

³² ibid., 418a 27-29

³³ ibid., 3, 428a 13-14

³⁴ Protože: mimotné vjímaní či vjímaní společného smyslu mohou být tedy klamně.

³⁵ De an. III, 3, 427b 13-14

³⁶ ibid., 428b 22-23

³⁷ viz ibid., 4, 429 či 3, 427a

³⁸ Kromě spisu *O duši* (III. 3) se Aristoteles zmiňuje o obrazivosti v *Malých přírodovědeckých pojednáních*, in concreto *O paměti a rozpomínání* (kap. 1), *O snech* (kap 1).

³⁹ 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.

⁴⁰ ibid., 428a. Méně přesně zní český ekvivalent představivost: schopnost něco „stavět před“ sebe.

⁴¹ ibid., 427b 8

⁴² 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.

⁴³ De an. III, 3, 427b 18-19

⁴⁴ O paměti a rozpomínání I

⁴⁵ ibid., 428a 1-2

⁴⁶ viz Met. I, 1; An.Post. II, 19

podmiňuje a zároveň je podmiňována pamětí. Právě díky paměti jsme s to utvořit celkový obraz věci z partikularit, protože k utvoření obrazu patří **podržení** těchto partikularit v jejich sledu a posloupnosti. Jde tak o podržení minulého a jeho syntéza s přítomným⁴⁷. Obrazivost se tak ukazuje jako **časová syntéza**.⁴⁸

Úloha obrazivosti se tak ukazuje jako velmi závažná, nejde tedy jen o to, že něco přenáší resp. zprostředkovává, ona utváří celek poznávaného. Obrazivost je plně „v naší moci a nastává kdykoli chceme“⁴⁹. Právě to je jedním z důvodů, proč může být klamná, nezávisí pouze na vjemu, jež je jejím původcem, je výsledkem spontaneity⁵⁰ našeho poznání, jejíž účastníky jsou paměť (schopnost zpřítomnit 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“⁵¹.

Až k 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 (my⁵²), tedy již na úrovni obrazivosti, vzniká možnost klamu.

Tato možnost přichází ke slovu ve chvíli, kdy do „hry“ vstoupí myšlenkové poznání (NOESIS) coby třetí fáze, kterou poznávací proces končí, a kde se objeví rovněž naše téma.

Tuto poslední mohutnost vcelku nazývá Aristoteles „myšlením“⁵³, jehož nositelem je **rozum** (zde se nemůžeme řeckým výrazem - narozdíl od myšlení - minout: NUS⁵⁴). Tento pak vymezuje jako „to, čím duše myslí a soudí“⁵⁵. Je absolutní potencií k přijetí, a to v tom smyslu, že „není co do skutečnosti ničím, dokud nemyslí“⁵⁶. V analogii k vjímaní rovněž on je „jímáním“ – trpnou schopností k přijetí dráždění. Tím, co afikuje rozum, jest zde představa (FANTASMA), jenž rozumu zprostředkovává poznávaný tvar věci, který vznikl syntetizující činností obrazivosti (společného smyslu) partikulárních vjemů jednotlivých smyslů.. Právě zde se poznávaný tvar věcí uskutečňuje, proto jej Aristoteles nazývá „místem tvarů“⁵⁷. 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“

⁴⁷ Časový horizont „budoucí“ je spojen s myšlením.

⁴⁸ Zde bychom našli celou řadu konotací. Připomeňme alespoň Kanta (viz Kritika čistého rozumu; Transc. logika § 24), který mluví v této souvislosti o figurativní syntéze (SYNTHESIS SPECIOSA).

⁴⁹ *ibid.*, 427b 21-22

⁵⁰ SPONTANEITA – „ze sebe vycházející“ (Kant)

⁵¹ *ibid.*, 428a 13-14

⁵² Chtělo by se říci v souladu s Hegelovou Fenomenologií ducha „s vědomím přichází lež“.

⁵³ 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 mysl, 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

⁵⁴ Byť, jak jsme již naznačili, neznáme výraz NUS rozum, nýbrž větření (toho, co není bezprostředně zakusitelné), citění (téhož), postřehování, jakési duchovní vnímání ve smyslu vidění duchovním okem. NOEIN znamenalo původně dýchat a tedy větřit. Aristoteles leccos z těchto významů podržel. NUS obecně znamená mysl, rozum, duch rozvaha, smýšlení etc., tedy podobně i zde nechme, sice již nalezený řecký výraz, jen znít.

⁵⁵ De an. III, 4, 429a 24

⁵⁶ *ibid.*, 429a 24-25

⁵⁷ *ibid.*, 429a 30

jest „v možnosti je jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí.“⁵⁸

Právě pro tento rozum je na místě výše zmíněná analogie s vjímáním, stejně jako AISTHESIS, která vjímáním, „nechá do sebe vstoupit“, resp. trpí dráždění vjímatelného tvaru poznávané věci, nechá do sebe podobným způsobem vstoupit představu trpný rozum. Zde má toto „vjímáním“ podobu PO-JÍMÁNÍ, jehož výsledkem je POJEM. Dotykem (THIGEIN)⁵⁹, resp. vyhmátnutím, uchopením⁶⁰ (lat. CONCIPERE či němec. BEGREIFFEN⁶¹) 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 vznikuvšího afekcí představy. Co je tento úchop (pojem)? 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“ 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“⁶² - 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“.⁶³ Zde máme v úchopu věc samu a „není možno se klamati v tom, co věc jest.“⁶⁴

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 DIANOIA⁶⁵. DIANOIA to je ta mohutnost rozumu, jež „tvoří jednotu“⁶⁶, jež je zodpovědná za „vazbu myšlenek jakoby v jednotu“.⁶⁷

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“⁶⁸, či „omyl je vždy ve vazbě.“⁶⁹

To jsou ovšem vyjádření, která jsme zmínili na samém počátku, když jsme hovořili o vymezení pravdy v Aristotelových *Metafysikách*: pravda jest tam, kde jest spojování a rozdělování. Dospěli jsme k důležitému místu naší tematizace, jímž je téma myšlení. Možná,

⁵⁸ ibid., 429b 34 -430a 1

⁵⁹ Výraz, s nímž jsme se setkali v Met. IX, 10.

⁶⁰ Znovu: Aristoteles je „hmatovým myslitelem“.

⁶¹ Begriff - „po-jem“ i výraz, jež používá v této souvislosti Hegel. Kdybychom chtěli hledat ekvivalenty používané tradicí, pak bychom našli ekvivalent v latinském CONCEPTUS.

⁶² De an. III, 6, 430a 28-29

⁶³ Met. IX, 10, 1051b (viz cit.)

⁶⁴ ibid.

⁶⁵ Řecký výraz HE DIANOIA znamená myšlení je etymologicky svázán HE DIANOME, předp. dia znamená „roz“ zde „roz-dělení“ ve smyslu DIANOEMAI - „**roz-vážovati**“ 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-vážování, roz-jímání, roz-kládání. Tyto významy jsou pro nás velmi důležité!

⁶⁶ De an. II, 6, 430b 6

⁶⁷ ibid., 430a 30

⁶⁸ ibid., 430a 29-30

⁶⁹ ibid., 430b 2

že by nebylo od věci připomenout krátkým exkursem opět velkého Aristotelova učitele, pro něhož jest problematikou, která v jistém smyslu funduje jeho rozumění bytí jsooucího.

I z toho důvodu věnuje Platon poznání velkou pozornost během celého svého duchovního vývoje. Dialog *Faidros* nám představuje jeden z pozoruhodných Platonových konceptů pravého poznání, jímž duše poznává formou jakéhosi návratu (de facto se vrací) právě jsooucí: MANIA (vytržení), resp. MANIA THEOS (božské šílenství). Toto vytržení je zprostředkováno ovšem smyslovým kontaktem s obrazem pravého jsooucího, jež je vtisknut do jednotlivin. De facto typem MANIA jest EROS, coby další Platonův koncept vyjádřený v dialogu *Symposion*, rovněž zde jest impulsem smyslový kontakt s krásným tělem. Společným jmenovatelem obou je teorie ANAMNESIS (rozpomínání), kterou Platon vyjádřil as nejlépe v dialogu *Menon*. Uvedené přístupy k poznání jsou založeny na Platonově představě nesmrtnosti duše, zvláště pak její preexistence, kterou Platon přejal od pythagorejců (potažmo orfiků) a vyjádřil ji poprvé v dialogu *Faidon*, a je pro něj charakteristický intuitivní, náhlý vhled do pravé povahy toho, co jest (svět idejí), zprostředkovaný ovšem vždy smyslovým vjemem.

Od těchto konceptů Platon postoupil (byť uvedené nikdy úplně neopustil) k rozumovým, tedy založeným na LOGOS (LOGOS vystřídal Platonovi EROS). LOGOS potom není intuitivním vhledem, nýbrž výkladem, určováním, vyměřením, definováním, výčtem.⁷⁰ Tento LOGOS má u Platona podobu DIA-LEKTOS (rozmluva)⁷¹.

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).⁷²

Poněkud jinak vrcholnému způsobu poznání porozumí Platon v *Ústavě* (in concreto v VI. kn., 509 D), kde známou úsečkou explikuje v souvislosti se srovnáním matematiky a dialektiky distinkci světa pomyslného (světa idejí) a smyslového, tedy světu TA GIGNOMENA náleží dohadování (EIKASIA) a věření (PISTIS), jež jsou plně v kompetenci smyslového vjímaní (AISTHESIS), náleží totiž k mínění (DOXA) coby nedokonalému poznání.⁷³ Vyšším poznáním odpovídajícím vyšší úrovni jsooucnosti jsooucího jest poté poznání rozumové, jímž se uskutečňuje právě 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.

K Platonovi jsme se vlastně obraceli v našem výkladu Aristotelovy koncepce poznání právě pro pojetí NOESIS – DIANOIA. DIANOIA je Platonovi (dle tradičních výkladů) poznáním diskursivním⁷⁴, jde o takové myšlení, jež přechází od jedné věci k druhé – to je případ

⁷⁰ F. Novotný říká, že v běžné mluvě jest LOGOS výčet, počet, počítání. To se ostatně odrazí v latinském RATIO.

⁷¹ Řecké DIALEGESTHAI znamená rozmlouvat, ale rovněž (a to je důležité) rozbírat, rozlišovat.

⁷² 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.

⁷³ Při distinkci smyslovost – rozumovost si je Platon vědom nezastupitelné úlohy AISTHESIS pro další (rozumové) poznání. MANIA či EROS byly rovněž nemyslitelné bez smyslového vjímaní.

⁷⁴ Latinsky 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 zadrženého mající charakter komparace, reflexe a abstrakce. To, co je přijato receptivitou coby představa je následně diskursivitou identifikováno skrze “rozčleňující soukladení“ (to uslyšíme dále i u Aristotela). “Běhání sem a tam“, jež uskutečňuje naše myšlení, vede k určení, k identifikaci věci skrze rozčlenění vejmuvé 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.

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“, vhledem, videm.⁷⁵

Platon se domnívá, že vrcholným poznávacím aktem jest NUS, resp. NOESIS, tedy vhled (INTUITIO⁷⁶), jímž najednou uchopíme pravdu jsoucího (TA ONTA), tedy ideje.⁷⁷ Intuitivní poznání (NOESIS) stojí Platonovi nad poznáním diskursivním, NOESIS je „styk duše s absolutnem“ (F. Novotný). Intuice se nemůže úplně obejít bez diskursivity (F. Novotný), vhled přichází až po jisté myšlenkové přípravě, přesto však intuice jest pro Platona čímsi svébytným a nezastupitelným, a pouze ona nás dovede k pravdě.⁷⁸

Lze vidět, že ani LOGOS vystřídavší MANIA neznamenal vytlačení náhlého vhledu, náhlého „návratu domů“, toho, co provází Platona od dialogu *Faidon* až k dialogu *Timaios*.

Právě uvedené, a tím letmý výklad Platonovy koncepce opouštíme, má coby „akademické dědictví“ Aristoteles k dispozici. Aristoteles přijímá představu podvojnosti našeho „myšlení“, která je ve spise *O duši* fixována do dvou schopností/činností našeho rozumu: NOESIS – DIANOIA, resp. NUS PATHETIKOS – NUS POIETIKOS; v *Ethice Nikomachově* pak říká: „Rozumové stránky jsou dvě, jedna, kterou pozorujeme taková jsoucna, jejichž počátky nemohou býti jinak, a druhá, kterou uvažujeme o tom, co může býti jinak ... Budiž jedna z nich nazvána stránkou poznávací, druhá stránkou usuzovací.“⁷⁹ A. Kříž ve svých poznámkách identifikuje první stránku našeho myšlení s rozuměním (NUS, resp. s INTELLECTUS⁸⁰), tedy s intuitivní, vhledovou, resp. uchopující stránkou myšlení⁸¹; druhou stránku pak s vlastním myšlením (DIANOIA, RATIO), tedy s diskursivitou (viz výše).

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“⁸², „spojování jednotlivých předmětů myšlení“⁸³, „vazbě myšlenek jakoby v jednotu“⁸⁴.

Myšlení (DIANOIA) je tedy pro Aristotela jakýmsi spojováním, svazováním, shromažďováním (připomeňme již několikrát zmíněný původní význam pojmu LOGOS – sbírání coby vnějšího vyjádření myšlení, jakousi „řeči v duši“). V tom se liší „myšlení jednotlivých předmětů“ (NOESIS) od uchopování představ, které „pochopí své předměty a stane se jimi“⁸⁵.

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 pravdy.

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

⁷⁵ Úchopem, řekl by náš „hmatový myslitel“.

⁷⁶ Latinské INTUEOR, ERE znamená hleděti, pohlížeti, zřítí.

⁷⁷ „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.*, s. 124)

⁷⁸ Tento koncept není opuštěn ani v posledním výkladu poznání v 7. listu.

⁷⁹ *Eth.Nic.* VI, 2, 1139a 7-13

⁸⁰ K latinským ekvivalentům viz dále.

⁸¹ Výraz rozumění je ostatně dostatečně výmluvný: „míniti (něco) v rozumu“ (zatím jen mítí, resp. býti k dispozici diskursivitě).

⁸² *De an.* III, 6, 430b 6

⁸³ *ibid.* 430a 34

⁸⁴ *ibid.* 430a 30

⁸⁵ *ibid.* 4, 429b 8

PATHETIKOS – NUS POIETIKOS se snaží terminologicky fixovat tento rozdíl pojmy vzatými především ze středověkých pozic.⁸⁶ Středověk (uvedeme zde tomistickou pozici) 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)⁸⁷ myslitelné tvary (INTELLIGIBILES) poznávaných věcí - tvarů (SPECIES)⁸⁸. Výsledkem tohoto úchopu, jehož hegemonelem 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 diskursivity⁸⁹. 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. Myšlení se děje jako střídání “uchopování“ a “pobíhání sem a tam“. Vraťme se k Aristotelovi.

Pravda se ukázala jako záležitost spojování a rozdělování, jako vazba myšlenek jakoby v “jednotu“ a hegemonelem této aktivity se ukázalo myšlení (ve smyslu DIANOIA). Lze se pak ptát: je-li myšlení spojováním, resp. rozpojováním myšlenek, odkud běže myšlení (DIANOIA) to, co spojuje?

Nyní se jakýmsi obloukem vraťme zpět. 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 odkrýt (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 „s apelem na DIA“. Žel, již se neobejdu bez pojmu, který si vynucuje vyslovení: DIE URTEILSKRAFT. Kant⁹⁰ tímto termínem označuje SOUDNOST, schopnost soudit, přitahovat k sobě subjekt a predikát

⁸⁶ 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 záležitost by zřejmě bylo velmi pozoruhodným počinem, pro nás je to úkol přesahující záměry mé práce.

⁸⁷ Latinský výraz INTELLECTUS se váže na výraz INTELEGENTIA, 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).

⁸⁸ STh. I, 86 (čes. překl. Krystal; Olomouc 1937)

⁸⁹ 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.

⁹⁰ Tento klíčový Kantův pojem jest ovšem ”pojmem“ celé německé klasické filosofie, jež své největší slávy nachází (stejně jako celá německá klasická filosofie) v Hegelovi.

(Hegel), subsumovat názor pod pojmem (Kant) etc. Soudnost je zodpovědná za **vazbu** myšlenek dohromady. Podíváme-li se blíže na výraz "UR-TEIL-KRAFT", "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, předcházejícího⁹¹.

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 "vzhmátnutí", resp. přijmutí tvaru je pasivním rozumem vysloveno (ač není vůbec nic řečeno). Jako takové vystupuje vyslovení jako POJEM, který jest bezprostřední jednotou složeného, ergo jest bezprostředním uchopením bytí jsoucího. 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 prvé řadě rozbitím této jednoduché ("nicoté" se podobající) jednoty, jehož výsledkem je (opětovně) získání jednotlivých stránek poznávané věci. Právě zde tedy vzniká možnost ozřejnění věci, jejího výkladu směřujícího až k jejímu výměru či až k definici. Noetické uchopení věci (lze snad říci "noetická pravda" bytí jsoucího koncentrovaná 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" jsoucnost jsoucího. V tomto smyslu dostává pro Aristotela pravda svůj význam ALETHEIA (odkrytí).

Na závěr našeho "domyšlení" Aristotelova postupu identifikujícího určení odkrývajícího bytí jsoucího skrze diskursivitu myšlení se jen krátce zmiňme o otázce, která se vybaví v souvislosti s tematizací Aristotelovi koncepcí soudu. Soud jsme si totiž představili jako výsledek vejmoutí, 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

⁹¹ Připomeňme si jiného velkého německého filosofa – G. W. F. Hegela, který v této souvislosti říká: „V soudu se obvykle myslí nejdříve samostatně jeho extrémy, 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.)

predikátu, je substance sama (Hegel), dokud "souhrn" predikátů nebude plně vyjadřovat subjekt neboli dokud oproti statutu jednotlivé vlastnosti nezíská predikát statut obecný.⁹²

3. Závěr

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. Tímto myslitelem není nikdo menší než vrcholný představitel klasického (tedy tohoto) filosofování: G. W. F. Hegel. Pro Hegela je pravdou bytí jsoícího právě pojem (BEGRIFF). To je to, skrze co se jsoící coby tvar dává, odkrývá se, a je (námi) uchopován. „Jako takový je pojem kladen jako soud (URTEIL)“⁹³. 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 (URTEILEN).⁹⁴ Soud je zároveň pro Hegela něco, co neděláme ze své spontánnosti, ale něco, co se s námi děje.⁹⁵ Shrňme Hegelovou formulací, která, dle našeho, „věc, o kterou běží“ vyjadřuje dokonale:

„Pojem je vlastní osoba předmětu... není nehybným 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.“⁹⁶ 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 mít 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.“⁹⁷

⁹² L. Benyovszky: K otázce statutu Hegelova "pojmu" a vztahu k Marxovu zkoumání hodnotových forem (nepublikovaná stat', VŠE, Praha 1987)

⁹³ G. W. F. Hegel: Logika ako veda II (slov. překl. T. Münz; Pravda, Bratislava 1986), s. 263

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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".

⁹⁶ G. W. F. Hegel: Fenomenologie ducha (čes. Překl. J. Patočka; nakl. ČSAV, Praha 1967), s. 84

⁹⁷ ibid.; k tomu tématu se váže celá *Předmluva* citovaného díla (s. 53-91)