

ALETHEIA kai LOGOS APOFANTIKOS
Aristotelovo pojetí výpovědi jako „místa“ pravdy
(čtvrtý příspěvek k Aristotelovu pojetí pravdy)

Miroslav Vlček

1. Úvod

Dostáváme se k místu, které naše tázání po Aristotelově pojetí pravdy završuje, k místu, které jsme již předběžně ohledali ve chvíli, kdy jsme lokalizovali horizont, v němž se Aristotelovi téma pravdy objevuje.

Citovaná místa *Metafysik* ukázala pravdu coby záležitost spojování a rozdělování dějící se v našem myšlení. Rovněž spis *O duši* hovoří o vazbě myšlenek v jednotu, coby místu, kde pravda a omyl v konečném vystoupí; totéž najdeme v Druhých analytikách¹. Tato vazba má podobu myšlenkové vazby, v konečném však vazby řečové. Jak uvidíme dále Aristoteles chce ukázat rozdíl, ale zároveň spjatost řeči a myšlení založenou právě na „řečovém“ charakteru obou.

Citovaná místa však rovněž poukazují k tomu, že pravda (resp. jisté pojetí pravdy) je záležitostí „ne-myšlení“ (ME-DIANOIA), totiž pouhého postřehu a vyslovení. Toto vystoupení pravdy jsme však ve výkladu Aristotelovy koncepce poznání víceméně destruovali, když jsme ukázali, že na úrovni bezprostředního úchopu žádný poznatek vlastně není, prosté vyslovení není poznatkem, ten vzniká až tím, že se věc „nahlédne“ (jako 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 jednotu 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**“², vnější podobu této vnitřní řeči pak **řeč** („vnější řeč“).³ Rozdíl mezi „vnější řečí“ (TO EXO LOGOS) a „vnitřní řečí“, resp. „řečí v duši“ (TO EN TE PSYCHE) čerpá Aristoteles zřejmě z Platóna.⁴ Nám nyní půjde o „vnější řeč“, tedy řeč ve vlastním smyslu slova.

¹ An. Post. I, 10, 76b 24-27 (čes.překl. A. Kříž, nakl. ČSAV, Praha 1964)

² 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).

³ 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“.

⁴ Explikaci 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. "“ (Theait. 189E; čes.překl. F. Novotný, Oikúmené, Praha 1994)

2. Aristotelovo pojetí řeči

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 – jež je ex definitione ne(pravdou).

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, na Platona, pro něhož bylo téma řeči obzvláště důležité.⁵ Tato návaznost je dvojího rázu: pozitivně přijímající celou řadu Platonových názorů na straně jedné, kriticky odmítající na straně druhé. Zmínili jsme se o tom, že Platon vnímá otázku řeči jako velmi významnou, zároveň jím končí jistý vývoj této otázky před Aristotelem. Proto nebude jistě na škodu, když budeme věnovat Platonovu pojetí řeči krátkou pozornost.

Jak jsme se již zmínili, problém jazyka hrál v Platonově filosofii velmi důležitou úlohu, a to 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 jsoucího a jeho uchopení a vyslovení? Parmenidovu tezi jsme již vzpomenu: 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 ostatně sdílí celé řecké filosofické myšlení.

Proniknout k povaze skutečnosti (k povaze bytí jsoucího) 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 identické⁶ (což jim ostatně výraz LOGOS skrývající tuto podvojnost umožňuje (proto často výrazy řeči suplují výrazy “myšlení”, což je patrné ještě u Aristotela⁷)), znamená porozumět **mluvení** (bytí) jsoucího. To znamená: porozumět “vztahu”⁸ řeči (LOGOS), resp. slova–jména (ONOMA)⁹ a jsoucího, které je (které se) skrze toto odhalováno (odhaluje).

Jaký charakter má tato spjatost?

A nyní se teprve objeví otázka: jest to tak, že jsoucí se skrze jméno odhaluje, tedy, že jméno přirozeně (FYSEI) “vyrůstá”¹⁰, tedy že jsoucí 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.)?

Vraťme se k Platonově polemice se sofisty, která pro něj znamená následující závěr: protisofistická argumentace se ukázala nemožnou bez analýzy jazykové stránky sofistické argumentace. Platon zároveň nepřímou vstupuje do polemiky o původu řeči, resp. jmen, která

⁵ Téma řeči je bytostným pro dialog *Kratylos*, je předmětem úvah v *Ústavě*, v dialozích *Sofistes*, *Theaitetos*, v známém 7. listě aj.

⁶ „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)

⁷ Ale tuto identifikaci najdeme také později např. u stoiků.

⁸ S ohledem na to, že interpretovat vypovídání bytí jsoucího subjekt-objektovým schématem není na půdě řeckého myšlení možné, není zvolený termín vhodný.

⁹ Tedy myšlení, resp. pojmu.

¹⁰ Nejde o dobrý výraz, protože nese konotace činnosti, následnosti atd., to nechci!

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)¹¹.

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**.¹²

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) věcí (dle dialogu *Kratylos*); zároveň pokládá jméno (ONOMA)¹³ za nutnou podmínku poznání věci; přidělení jména je výsledkem myšlenkové činnosti, jež je intuitivním vhledem a uchopením bytnosti věci (EIDOS)¹⁴; 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 jsoucího; skrze řeč jsoucí hovoří “zda **jest**“, “že **jest**“ (tak a tak), “odkud **jest**“, “co **jest**“. Promluva jsoucího (o svém bytí) či promluva o jsoucím 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. I zde Aristoteles čerpá z předchozí tradice řeckého myšlení. 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 říkat, mluvit, vyjevovat); 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.¹⁵

Co rozumí Aristoteles řečí ve smyslu LOGOS? To je zřejmě vstup, který by sám Aristoteles akceptoval. Tedy: TI ESTIN LOGOS?¹⁶ S výměrem řeči se můžeme setkat u

¹¹ Jednoznačnost tohoto konstatování v jistém smyslu zpochybňuje M. Mráz s odvoláním na zl. B 142 z Olympiodora, že „jména jsou zvučící obrazy“ (Zlomky před Sokratovských myslitelů, s. 156). Obrazy (EIDOLA), jež proudí z poznávané věci a jsou tak vyjádřením jisté spjatosti poznávaného a vlastního poznatku (vjemu, myšlenky), jsou řečí označeny (lze samozřejmě namítnout, že to, co poznáváme není vpravdě jsoucí, nýbrž pomíjivé shluky jsoucen (atomů), leč právě “shluky **atomů**“, takže přestože se pravda skrývá

¹² Ne zcela přesně bývá Platon interpretován v otázce původu řeči na základě své argumentace v dialogu *Kratylos* za zastávce přirozeného původu slov.

¹³ Vedle výměru, obrazu, vlastního vědění a poznávané věci.

¹⁴ Toto udělení jména je nutně doprovázeno výměrem (uvedením podstatných znaků). To samé uslyšíme také u Aristotela – intuitivní úchop nutně vyžaduje objasnění řečovou strukturou.

¹⁵ Aristoteles tento výraz používá jak pro označení slova, tak pro označení věty, tak ve větě pro pravou stranu větné výpovědi.

¹⁶ Teď jsme samozřejmě z jeho metodického přístupu jistě vstupní kroky vynechali. Nebudeme se zde zabývat ani názory předchůdců, ani aporiemi apod., ale přejdeme rovnou k určující otázce. Přes zásadně položenou

Aristotela ve dvou rozdílných formulacích: v *Rétorice* říká: „Pokud řeč nečiní zjevným, pak nedělá to (dílo), co jí přísluší (HO LOGOS, EAN ME DELOI, U POIESEI TO HEAUTU ERGON).“¹⁷ 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 SEMTEIOIN (viz dále), jako první právě v tomto bytostném rysu řeči.¹⁸

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 SYNTHEN).“¹⁹ Podobnou formulaci najdeme v *Poietice*, kde Aristoteles v souvislosti s napodobováním věcí říká, že lidé napodobují věci hlasem.²⁰

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, „určení podle dohody, záleží v tom, že žádné jméno není takové od přírody, nýbrž pouze tehdy, když se stane znakem.“²¹

Oproti nejednoznačnému Platonovi (jak již bylo 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)²², za takové považuje dvojí („jména nebo slovesa o sobě nazvěme výrazy“²³): jméno (ONOMA) a sloveso (RHEMA).²⁴

Tyto výrazy mají sice o sobě význam, především jméno²⁵, výpovědní hodnotu však nemají samy o sobě žádnou. „Jména a slovesa sama o sobě se podobají myšlence bez spojení a rozloučení.“²⁶ „Jméno je hlas, mající význam podle dohody, bez časového určení“²⁷, resp.

otázku, nebudeme se podrobněji zabývat Aristotelovým pojetím řeči, protože tato tematizace by zřejmě dalekosáhle přesáhla intence naší studie (pro autora je to téma blízké budoucnosti), a omezíme se pouze na otázky explikovaného tématu, které bezprostředně souvisí s naší problematikou.

¹⁷ Rhet. III, 1, 1404b 2. Slovenský překlad Retoriky tezi uvádí takto: „Je isté, že reč nesplní svoje poslanie, ak sa v nej jasne nevysloví jej obsah.“ (překl. P. Kuklica, in Aristoteles: Poietika, Retorika, Politika, Tatran, Bratislava 1980, s. 164) Také Platon (Soph. 263E) charakterizuje řeč zvukovým vyjádřením myšlení.

¹⁸ 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.

¹⁹ De int. 4, 16b 27 (čes. překl. A. Kříž; nakl. ČSAV, Praha 1959)

²⁰ Poet. 1447a 23 (čes. překl. M. Mráz, Svoboda, Praha 1996)

²¹ ibid. 2, 16a 27-28

²² V jistém smyslu slova lze říci, že to je jen jiný výraz pro „výrazy bez větné souvislosti“, tj. KATEGORIAL.

²³ De int. 5, 17a 19

²⁴ 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 činností říkáme jistě 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)

²⁵ 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)

²⁶ De int. 1, 16a 12-13

²⁷ ibid. 2, 16a 18-19, podobně viz Poet. 20, 1457a

„sloveso je slovo, které spoluznačí čas ... a jež je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném.“²⁸

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 (PATHEMA) uchopujícího věc (PRAGMA)²⁹. 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 ...“³⁰

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).

Původně³¹ však LEGO, -EIN znamenalo sbírat něco dohromady, shromažďovat něco, dávat něco k něčemu³². Jako 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 DIANOIA. 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 “vyprázdnělá” 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

²⁸ ibid. 3, 16b 6-8, podobně viz Poet. 20, 1457a

²⁹ 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.

³⁰ Soph. Elench. 1, 165a (čes.překl. A. Kříž, Academia, Praha 1978, s. 23-24)

³¹ viz F. Lepař: Homérovský slovník řeckočeský

³² W. F. Otto uvádí, že řecký výraz LEGEIN nemá původně ani význam “sbírat” nýbrž ještě původněji “vybírat”: abychom mohli 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; Oikúmené, Praha 1991). Tento význam ostatně podržuje rovněž lat. LEGO, -ERE, jež znamená sbírat, shromažďovat, ale také vybírat, volit, vyhledávat.

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.“³³ Řekli jsme, že pojem (úchop ve smyslu dotyku a vyslovení) sám o sobě není nic (či téměř nic – „nicu se podobající“ řekněme 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.³⁴

Pojem se musí stát „sebráním dohromady“.

To předpokládá, jak jsme uvedli v předchozí studii, 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 předpokládáme, řeč je aktualitou (uskutečněním možnosti) tohoto sbírání. To, co DIANOIA jaksi „v první fázi“³⁵ rozložením pojmu získá, to v „druhé fázi“ sváže opět dohromady. Subjekt-predikátová či možná lépe³⁶ 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 APO-FANTIKOS? 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 uvidí. Sběr v konečném má ten smysl, aby věc, o kterou jde, vytáhl na světlo³⁷, aby odkryl, osvětlil či vysvětlil. Tyto významy se skrývají za řeckým výrazem FAINESTHAI³⁸. Co potom znamená předpona „APO“ doslova „spolu“? Řeč je vždy, jak jsme již několikrát poznamenali, svázáním za účelem vidění se: jedno se v řeči naskytá **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 čern vystupují, jsou pospolu, přičemž jedno ukazuje druhé³⁹. Řeč ve smyslu APOFANSIS tedy ukazuje shodné momenty opět (explikovaně však) spolu i, resp. ukazuje jejich „bytí spolu“. V tom je smysl APO, ale nejen v tom, APO zde má ještě jiný smysl.⁴⁰

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).

LOGOS APOFANTIKOS lze tedy identifikovat s ALETHEIA. Proti tomu fantická řeč je tou řečí, v níž se nic neodkrývá, nic nevyjadřuje, příkladem takové řeči je Aristotelovi buď

³³ M. Heidegger: Aristotelova Metafysika IX, 1-3 (čes. překl. I. Chvatík; Oikúmené, Praha 2001), s. 98

³⁴ Lze říci slovníkem německé klasické filosofie od Fichta k Hegelovi.

³⁵ Uvozovky proto, že dění našeho myšlení fakticky není takto časově punktualisováno, jsou to procesy navzájem se prolínající etc.

³⁶ Aristoteles zde používá slovně gramatických výrazů: jméno (ONOMA) – sloveso (RHEMA). Až v Prvních analytických se objevuje označení TO KATH'HU KATEGOREITAI (o čem se vypovídá) – KATEGORUMENON (co se vypovídá). (AnProp. 24b 16)

³⁷ FOS znamená světlo, jas, lesk; FAINO, -EIN pak znamená svítiti, vyjeviti, ukazovati v pas. FAINESTHAI pak objeviti se, býti viditelný, vystoupiti apod.

³⁸ V tomto smyslu interpretuje FAINESTHAI (resp. APOFAINESTHAI) rovněž M. Heidegger. Heidegger se svými interpretacemi snaží vrátit výrazy, o které běží, k jejich původním významům; problém je však v tom, že původní významy byly vývojem řeckého myšlení modifikovány a nabyly v jazyce řecké filosofie významů nových.

³⁹ Subjekt si přitahuje predikát a rovněž tak predikát si přitahuje subjekt (Hegel).

⁴⁰ Možná z toho by se dala odvodit Heideggerova interpretace APO ve smyslu „přímo z toho, o čem je řeč“.

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.⁴¹

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 se zdá vyplývat, že je jej třeba brát jako synonymum k TO ON.⁴² 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 slouží ke zcela předběžné charakteristice jsoucího v jeho bytí. Znamená, že nějaké "věci se nám zde naskýtají". Věci o sobě dávají vědět jako prostě přítomné⁴³ ("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 musíme však ještě vykázat. Nicméně již teď můžeme říci: teprve vztah výpovědi ke jsoucnu určuje výpověď v její struktuře.

To, co se vyskytuje, se ve výpovědi jakoby vyskytuje tak, aby je bylo možno ponechat ke spatření. Jak jsem již řekli, to, co se vyskytuje ve výpovědi, je vždy cosi složeného. Jen proto, že to, co se vyskytuje pro výpověď, je cosi složeného, může mít výpověď strukturu KATEGOREIN TI KATA TINOS. Řekli jsme již, že bezprostřední jednoduchost úchopu (pojmu) v sobě bytostné momenty (bytné struktury) obsahuje. DIANOIA tedy "pra" (UR) 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).⁴⁴

⁴¹ 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).

⁴² De int. 16a 13; 16b 28

⁴³ To je v ostrém kontrastu s novověkým pojetím, jež jsoucí vidí jako OBIECTUM v bytostném vztahu k subjektu, toto OBIECTUM konstituující.

⁴⁴ Met. IX, 10, 1051b 2 (čes. překl. A. Kříž; J. Laichter, Praha 1946)

Vypovídání pravdivého a nepravdivého lze z perspektivy výskytu určit následujícím způsobem⁴⁵: ve výpovědi se vypovídá něco složeného, v němž se jedno naskytá 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 čern 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" čern. Výpověď, která vypovídá tabuli jako průhlednou, zakrývá tabuli v její černi, je výpověď nepravdivá. Věc se má však i obráceně. Rovněž pravdivá výpověď má zakrývací charakter, vypovídána čern tabule vylučuje (zakrývá) vypovídatelné možnosti zeleně, průhlednosti atd.

Slučování a rozlučování, v němž vychází najevo nezastřené (ALETHES) i zakryté (PSEUDOS)⁴⁶, 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 složeného má svou roli v oboru pravdy a nepravdy rovněž bytí věcí. Vypovídání zjevného (ALETHEUEIN) i zakrývací 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.“⁴⁷ Tím je potvrzen vztah apofantického logu k věcem v jejich výskytu. Avšak podle toho, co jsme až dosud ukázali, je to zjevně víc než pouhý 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 (DIANOIA) za slučování a rozdělování, za ozřejmující a zakrývací mluvení, je nutno způsob, jímž výpověď dává ke spatření, určit takto: dávání ke

⁴⁵ 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

⁴⁶ Potom, co jsme uvedli, je jasné, proč je do jisté míry oprávněné "překládat" ALETHES a PSEUDOS pomocí "nezakrytý" ("nezastřený") a "zakrytý". Obtíže, jak tato označení chápat v aristotelském horizontu, tkvějí v tom, že "nepravdivé" v horizontu moderního pojmu vědy míní to, co není zajištěno a tedy učiněno nepochybným pomocí zaručené, tj. na pravidlech vystavěné metody. Použitím výrazů "odkrytý" (ALETHES) a "zakrytý" (PSEUDOS) chci zdůraznit zásadní rozdíl mezi pozdějším pojetím pravdy a právě Aristotelovým.

⁴⁷ Met. IX, 10, 1051b 6-7

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 rovněž zakrývat. Výpověď je tedy možno chápat jako sebeukazování se věcí v jejich výskytu, nebo jako sebezakrývání se věcí v jejich nevýskytu⁴⁸.

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 vyazuje 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.⁴⁹ V řeči typu LOGOS APOFANTIKOS 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.⁵⁰

Úloha, kterou může LOGOS APOFANTIKOS jakožto význačný LOGOS plnit, je určena, jak bylo již řečeno, 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 (a tedy i veškeré poaristotelské) filosofii pokládá za vlastní podobu řeči, i když tento vztah, jenž výpovědi její přednostní postavení

⁴⁸ De int. 17a 2b 26

⁴⁹ Uvedená argumentace se přímo opírá o Heideggerův rozbor výpovědi cony 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 predikace, tj. jako vzájemné ukazování subjektu skrze predikát a naopak; 3. výpověď jako zdělení druhému, spoluukazání. Tyto tři významy potom Heideggerovi vymezují výpověď jako „sdělující a určující ukazování“ (čes. překl. I. Chvatík, M. Petříček, P. Kouba, J. Němec; Oikúmené, Praha 1996).

⁵⁰ Viz M. Heidegger : Bytí a čas (čes. překl.), s. 49

teprve zaručuje, postupem času stále více sklouzává do nezřetelnosti čehosi samozřejmého a je nahrazen určením SEMAINEIN, ač jeho základem je právě DELUN jakožto APOFAINESTHAI. Právě tím je však od tohoto odtržen vztah k věcem, na němž významu plnost spočívá. Zde se otevírá možnost odtržení řeči od věcí, jež má být překlenuto řečí coby nositelem významu.

Zde se rodí tradiční pojetí pravdy jako ADEQUATIO. Přetržením spjatosti, která je pro Aristotela, jak jsme se snažili dokázat, čímsi jednoznačným, spjatosti poznávané věci v jejím výskytu a jejího myšlenkového uchopení mizí také možnost pravdy coby ALETHEIA.

3. Závěr

Vzhledem k tomu, že podstatné jsme již de facto vyslovili, jen krátce shrňme “výsledky” našeho hledání. Možná paradoxně se vrátíme k výchozím Aristotelovým klíčovým citacím z *Metafysik* (in concreto 10. kapitole IX. knihy)⁵¹ a provedme jejich stručnou exegezi tentokrát se znalostí toho, co již víme nyní.

Jako rozhodující pro Aristotelovo porozumění pravdě byla hned na začátku ukázána inkriminovaná kapitola, kde hned na samém začátku autor konstatuje, že pravdivý (ALETHES) význam jsoucího je významem prvořadým, nejvlastnějším a (lze dokonce snad říci) “vládnoucím”⁵².

To je ovšem možné explikovat až ve chvíli, kdy “pravdivé jsoucno” jest nějak k dispozici, je nám dáno, jest **skutečné**, resp. uskutečnělé. „A tak je zřejmo, že možné jsoucno se nalézá tím, že se uvede ve skutečnost. To proto, že teprve skutečnost jest myšlením (AITION DE HOTI NOESIS HE ENERGEIA). A tak se teprve ze skutečnosti poznává možnost. A proto poznáváme tím, že něco činíme skutečným.”⁵³

Aristoteles zde dokonce hovoří v tom smyslu, že příčinou myšlenkového poznání, uchopení (NOESIS) jest uskutečnění. Jsoucno je uchopitelné, je-li vůbec. Jsoucno je myslitelné teprve tehdy, má-li vše, co má mítí (tedy vyplnilo-li svou přirozenost, svůj tvar). Tohoto tvaru dosahuje **uskutečněním možnosti**, tedy pohybem (ať přirozeným či jiným). Proto zkoumání pohybu, ve které koneckonců Aristotelův výzkum jsoucího ústí, je z metodického (protože z logicko-historického) hlediska předcházející ontologickým výzkumům ostatním.

Proto asi zní paradoxně, že vládnoucím (rozhodujícím) významem jsoucího jest význam “pravdivého” jsoucna. Je však nutné mít na mysli, že implicate pro Aristotela platí myslet (NOEIN/DIAOEIN) a potažmo odkrývat (ALETHEUEIN) lze pouze to, co jest (TO ON), a je-li to, jest to odhalitelné. Odhalitelnost je bytostným rysem jsoucího. To ostatně Aristoteles explicitě říká: „V nejvlastnějším smyslu je však skutečné (v duchu předchozího závěru 9. kapitoly A Kříž adjektivum “skutečné” do překladu Aristotelovy teze dodatečně vkládá – vložil M.V.) jsoucno označuje jako pravdivé nebo jako mylné.“ Doslova je zde řečeno: „TO DE KYRIOTATA ON ALETHES PSEUDOS (to se týká toho TO ON, resp. TO ME ON LEGETAI – Met. IX, 10, 1051a 34 – vložil M.V.).“⁵⁴

Vypovídat to, co je (to, co je uskutečnělé, dokonané), znamená pak v první řadě porozumět mu jako pravdivému (ALETHES), a tedy tomu, co není, jako nepravdivému (PSEUDES). Takto bychom mohli doslova rozumět tomu, co nám v inkriminované větě říká autor. Lze však myslet, odkrýt to, co není? Zde se opět dostáváme k otázce vyslovené již Parmenidem.

⁵¹ Viz poznámka věnovaná posloupnosti jednotlivých knih *Metafysik*, která ukázala IX. knihu jako stěžejní a syntetizující v mnohém Aristotelovy tematizace bytí jsoucího.

⁵² Řecký výraz KYRIOTATA je svázán s KYRIOS, což znamená mocný, vládnoucí, panující (resp. vladař, pán), rozhodující.

⁵³ Met. IX, 9, 1051a 29-32

⁵⁴ Met. IX, 10, 1051b 1-2

V dialogu *Sofistes* Platon explikuje nejsoucí (to, co není) jako jiné jsoucí. Takto „positivně“ myslí nejsoucí rovněž Aristoteles. Podíváme-li se na Aristotelovo konstatování zde, vidno, že takto jednoduše otázku nejsoucího odbýt nelze. Co zde rozumí autor nejsoucím? Odpověď lze dedukovat z tezí, které následují. Rozdíl pravdivý – nepravdivý záleží dle Aristotela v rozdělování a spojování, „pravdu mluví ten, kdo má rozdělené za rozdělené a spojené za spojené; nepravdu má ten, jehož mínění obsahuje opak toho, co jest.“⁵⁵ Ještě zřetelněji pak mluví Aristoteles dále: „znamená pojem “býti jsoucí” býti spojen a býti jedno, a “nebýti jsoucí” značí nebýti spojen.“⁵⁶

Jsoucnost a nejsoucnost tedy záleží na spojování a rozdělování. Jak jsme již naznačili v předchozí části naší práce, odkrytí jsoucího je záležitostí vejmutí poznávaného tvaru (skutečné) poznávané věci a následného rozboru takto (po)jmuté jednoty. Teprve tento rozbor ukázal, že vědět jsoucí: “co jest” (TI ESTIN), “jak jest” (že se to s ní má tak a tak), resp. s Aristotelem řečeno “že jest” (HO TI), což v konečném pro Aristotela znamená říci, “zda (vůbec) jest” (EI ESTI), znamená vniknout do struktury věci (strukturovaná se nám představuje od samého začátku v různosti afekcí) a díky tomuto průniku, jenž má charakter “rozbití” a rozložení bezprostřední jednoty úchopu, získat strukturní momenty, které pak následně hrají roli ohledů, z nichž jakoby “komponují” věc dohromady⁵⁷. Tato kompozice (“sou-kladení”) těchto ohledů mi v konečném jsoucno představí. Když Aristoteles řekne, že býti jsoucí značí “býti spojen” znamená to, dávám dohromady to, co lze dáti dohromady (dávám dohromady to, co věcnost věci utváří).

Dávám-li dohromady však něco, co ve věci samé nenacházím, to, co nespojuji, pak neutvářím věcnost věci a tudíž nemohu mluvit o jsoucnosti jsoucího.

To, co je na celé charakteristice as na první pohled zarážející je to, že arbitrem jsoucnosti jsoucího je po výtce jakési spojování a (jemu předcházející) rozdělování, které tvoří bytnost myšlení ve vlastním smyslu slova (DIANOIA)⁵⁸. To ostatně plně koresponduje s Aristotelovými tezemi: „mylné čili nepravdivé a pravdivé není ve věcech ... nýbrž jest v rozumu, v myšlení.“⁵⁹ Víme, že to je myšlenka provázející řecké filosofování od Parmenida, zde však nabývá konkrétní, jednoznačné podoby.

Teprve myšlením jsoucno “nachází” své bytí, v tomto smyslu lze říci s Hegelem: „myšlení je významný ontologický čin“.⁶⁰ Na straně druhé: myšlení je místem odhalitelnosti bytí jsoucího skrze svůj rozdělující-spojovací aspekt, avšak to spojitelné, resp. nespojitelné je mimo myšlení, vlastní možnost spojovat či nespojovat jest v předmětu myšlení, v poznávaném jako takovém.

Přes zdánlivě jednoznačná vyjádření si je toho Aristoteles vědom. Pravda jest in potentia vlastní věci (díky její struktuře), in actu jest věcí myšlení, které využívající této struktury věc myslí. Toto myšlení, jež je možné díky struktuře myšleného, má pak v konečném charakteru predikce, kterážto je výrazem “sběračského” charakteru myšlení/řeči (LOGOS). Toto “sbírání dohromady” má jeden bytostný úkol: nechat vidět (DELUN) věc z toho, co věc sama jest, s ohledem na druhé. Vše toto vyplňuje LOGOS mající charakter LOGOS APOFANTIKOS (soud). LOGOS APOFANTIKOS ukazuje poznávanou věc jako takovou. Právě on totiž představuje ukazování věci skrze její jednotlivá určení, když tato určení “přivazuje” k tomu, “co” má být poznáno, k tomu, “skrze co”. Právě on má charakter jakési “subjekt-predikátové hry” vzájemného zrcadlení.

⁵⁵ ibid. 1051b 3-6

⁵⁶ ibid. 1051b 10-12

⁵⁷ „Rozumem se spojuje nebo rozlučuje buď to, co jest věc, nebo jakost kolikost nebo je-li něco jiného.“ (Met. VI, 4, 1027b 32-33)

⁵⁸ „Spojování a rozdělování jest v rozumu a nikoli ve věcech.“ (Met. VI, 4, 1027b)

⁵⁹ ibid.

⁶⁰ Cit. dle L. Benyovského: K otázce statutu Hegelova “pojmu” a vztahu k Marxovu zkoumání hodnotových forem (nepublikovaná stat’; VŠE, Praha 1987), s. 7

Právě LOGOS APOFANTIKOS se tak stává „místem“, kde v konečném vystoupí, co jest věc, ergo **pravda** coby odkrytí toho, co jest věc. LOGOS APOFANTIKOS není „místem pravdy“ (M. Heidegger) v tom smyslu, že by zde pravda měla svůj původ (ARCHE), že by zde pravda byla počata. LOGOS APOFANTIKOS je pouze místem, kde k odkrytí v konečném dojde. Aby však k němu došlo, je nutno, aby „do hry“ této odkrývající manifestace vstoupila velmi složitá struktura aistheticko-obrazivo-noetického/dianoetického charakteru.

Pravda pak ve své vrcholné podobě vystoupí na úrovni DIANOIA. Vedle této podoby pravdy (odkrytí) mluví Aristoteles ještě o dalších podobách pravdy, které souvisí nikoli s činnými aktivitami rozdělujícího-spojovacího charakteru našeho myšlení, ale mají pouze receptivní, „jímačský“, tedy víceméně pasivní charakter⁶¹. Jímačský charakter můžeme stopovat od vlastní AISTHESIS, protože také ona má odkrývající funkci (o pravdivosti vjemu hovoří Aristoteles na několika místech⁶²), přes FANTASIA, jež „může být také klamná“⁶³, k vrcholné mohutnosti/činnosti jímačského procesu, jíž je NUS/NOEIN.⁶⁴ Na této úrovni dochází k „vyslovení pojmu“⁶⁵, k odkrytí poznávaného tvaru, k „myšlení jednoduchých předmětů“⁶⁶.

Dalším způsobem pravdění (odkrývání) bytí jsoucího je tedy pravda jednoduchých či „nesložených“⁶⁷ předmětů, tedy bezprostředních úchopů (pojmu), které jsou myšlenkovým vyjádřením poznávaných tvarů, u nichž „pravdivé a mylné nebude ve stejném smyslu jako u oněch (složených, tedy „rozbitých“ a zpět spojovaných – vložil M.V.) předmětů“⁶⁸. Na této úrovni „dotýkání a vyslovení jest pravdou (TO MEN THIGEIN KAI FANAI ALETHES)“⁶⁹, tzn. prosté dotknutí (a uchopení) a „vyslovení“ tohoto úchopu, skrze něž dochází k odkrytí toho, co jest věc. Pro toto vyslovení, jež není žádnou řečí ve smyslu LOGOS APOFANTIKOS – „kladný soud a vyslovení pojmu není totéž“⁷⁰, pak platí: „není možno se klamati v tom, co jest věc“⁷¹. Jde vlastně o „zpodobu“ poznávané věci a jejího úchopu našim pasivním rozumem.

Vzhledem k tomu, že pravda coby uchopení a vyslovení je získána „činností“ (pasivitou) našeho NOESIS (pojímání, vcitřování), nazýváme ji, na rozdíl od pravdy dianoetické, noetickou (M. Mráz). Přesto, že Aristoteles připouští pravdu v jejích jímačských podobách a připouští její význam, když říká: „nelze se klamati v tom co jest býti jsoucí o sobě a ve skutečnosti, ale je možno to jenom myšlením pochopiti nebo ne“⁷², jest pro něj vlastním místem pravdy myšlení (DIANOIA)⁷³. Pravda jest vyslovena (nevytvořena!) myšlením: „...pravda jest v tom, že se to myšlením poznává.“⁷⁴ Za pravdu lze vpravdě považovat u Aristotela pravdu dianoetickou, skrze níž dochází ke skutečnému pochopení, tj. skrze predikativní akty určit a tedy odkrýt „co“ (a potažmo „odkud“, „jak“ a konečně „zda“) věci jsou. V tomto smyslu pak lze říci s Aristotelem: „skutečné vědění je totožné se svým

⁶¹ Samozřejmě nejde o pasivitu v absolutním smyslu slova; smyslovost, obrazivost, paměť jsou samozřejmě také jistými aktivitami.

⁶² De an. III, 3, 427b 13-14; ibid. 428a 13-14

⁶³ ibid. 428a 23

⁶⁴ Tím se vracíme k naší 10. kapitole IX. knihy *Metafysik*, která explikuje vedle dianoetické pravdy ještě další způsob odkrytí věci.

⁶⁵ Met. IX, 10, 1051b

⁶⁶ De an. III, 6, 430a 29

⁶⁷ Výraz, který Aristoteles použil v IX. knize 10. kapitole.

⁶⁸ Met. IX, 10, 1051b 21-22

⁶⁹ ibid. 1051b 24-25

⁷⁰ ibid.

⁷¹ ibid. 1051b 26

⁷² ibid. 1051b 30-32 Aristoteles zde mluví o myšlení ve smyslu uchopování (NOEIN).

⁷³ „Tedy jest pravdivé, je-li tu spojení.“ (ibid. 1051b 34)

⁷⁴ ibid. 1052a 2-3

předmětem⁷⁵ či Hegelem: „v povaze jsoucího, kterou lze určit tak, že ve svém bytí je svým pojmem“⁷⁶.

Spjatost otázky po pravdě a otázky po bytí jsoucího proklamovaná řeckou filosofií od Parmenida tak zde nachází své vypracování (pro řecké myšlení) vrcholné.

Na úplný závěr dodejme: něšlo nám o úplné postižení toho, co Aristoteles rozumí pravdou, něco takového ostatně z Aristotela samého nahlédnout, dle mého soudu, nelze. Pokusili jsme se spíše o vhled do Aristotelova způsobu tematizace této otázky a “do” horizontu na němž se otázka po pravdě Aristotelovi ukazuje – tedy explikace (bytí) jsoucího. K tomuto vyjasnění jsme často použili (věřím, že oprávněně) pohledu pozdější filosofické tradice, coby zrcadla pro naše vidění Aristotelovy tematizace a zároveň pro nahlédnutí možností dalšího pohybu tohoto Aristotelova tématu.

V tomto smyslu nepovažuji svou práci za dokončenou, protože položila další otázky související tu více, tu méně s úkolem, který jsem si coby cíl práce vytyčil na začátku. Práce se spíše ukázala jako první krok na cestě k ujasnění (si) způsobů vypovídání bytí jsoucího, ukázala na nové, vyšší úrovni, co znamená „TO GAR AUTO NOEIN (a LEGEIN či NOEIN/LEGEIN – vložil M.V.) ESTIN TE KAI EINAI“⁷⁷, ukázala, co myslí Filosof slovy: „myšlení je významný ontologický čin“⁷⁸, v jakém smyslu jest myšlení (ať již v podobě NOESIS či v podobě DIANOIA) a tedy řeč (LOGOS) ontologickou, či dokonce onto-tvornou činností.

Když uvážím všechny důvody, a tedy cíle, které mne vedly k tomuto zamyšlení, coby nejdůležitější efekt se mi nakonec ukazuje v překročení samozřejmě přijímaných tezí o spjatosti bytí a myšlení a zjednání si přiměřeného postavení pro vhled do toho, jak se to s touto spjatostí vlastně má.

⁷⁵ De an. III, 7, 431a 1

⁷⁶ Hegel: Fenomenologie ducha (čes. překl.) s. 82

⁷⁷ zl. B3 z Prokla, Klementa aj.

⁷⁸ dle L. Benyovského: již citovaná stat' K otázce statutu Hegelova “pojmu“ ..., s. 7