

Znovu k ideji Dobra mezi Platónem a Aristotelem

Autor: Mikuláš Horský

Abstract

Again to the Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy. – The article deals with interpretation of the most important concepts in western philosophy, the concepts of Good and Truth. The key contributions to this problem belong to Plato and Aristotle. However their approach is different, we can find many common presumptions, which are still considered to be valid in the questioning about Truth, no matter how differently were these two authors appraised and even considered antagonistic.

Keywords: Good, Truth, Plato, Aristotle, idea, chorismos

Klíčová slova: Dobro, Pravda, Platón, Aristotelés, idea, chórismos

„...co nejvíce poznání a vzdělání, tudíž co nejvíce potřeb, tudíž co největší produkce, tudíž co nejvíce zisku a štěstí – to je ta formule. Vzdělání by její vyznavači definovali jako poznatky, které umožňují člověku uspokojovat potřeby na vyšší doby, které mu však zároveň umožňují ovládat všechny prostředky a cesty, jak co nejsnadněji vydělat peníze.“

Friedrich Nietzsche: Nečasové úvahy II

„V oblasti vzdělávání byla v minulých letech zahájena řada reformních kroků, které směřují k rozvoji českého vzdělávacího systému tak, aby odpovídal požadavkům, které přináší vývoj naší i evropské společnosti. Reforma vychází z potřeby posilovat roli vzdělávání jako jednoho ze zásadních nástrojů zvyšování konkurenceschopnosti země a záruky ekonomicky, sociálně, environmentálně i kulturně udržitelného rozvoje.“

Dlouhodobý záměr vzdělávání a rozvoje vzdělávací soustavy ČR (vládní usnesení č. 535)

Přípravné rozvržení problematiky

Naše studie se věnuje klíčovému momentu lidského poznání, momentu, jenž ač se zdá jakkoli složitý, filosoficky nevytěžitelný, vědecky neuchopitelný, je úběžníkem všech lidských bytostí, které si (byť třeba jen z důvodů přísně praktických) položily otázku, co je to Pravda? Výslednice tohoto tázání je nekonečně bohatá, ale již to samo o sobě by nás mělo upozornit na závažnost této otázky.

Možnost poznání Pravdy, jinými slovy možnost přístupu k bytí a odtud i správnému souzení o jsoucnech, je pro Platóna i Aristotela výchozím bodem všech snah o správné pojetí výchovy (vidíme, že již slova *správné* i *pojetí* si vyžadují jisté předpoklady ohledně určení předmětu zkoumání, tedy znalost *správnosti* i znalost určitosti předmětu – a jeho určitelnosti obecně – jenž se snažíme *pojmovout*). Vlastní rozpracování pojetí výchovy u těchto dvou filosofů ponecháme stranou, nicméně se alespoň v krátkosti zmíníme o jeho tradiční podobě.

V ní je pro Platóna výchova pohybem duše směrem k poznání Dobra, neboť jeho neznalost vede ke zlu; tato výchova spočívá ve zdokonalování člověka jako celku s cílem dosáhnout co nejlépejšího sebeuskutečnění.

Aristotelovo pojetí v tradici získalo oproti pojetí Platónově více praktický charakter: cíl lidského života není u Aristotela vyjádřen jako stav „poznání“, nýbrž jako „bláženost“ – stav člověka založený na jeho rozumové povaze, mravní rovnováha dosažená výchovou a pěstováním správných zvyků i lidských dispozic. A právě výchova mu je učením se konkrétních ctností a zároveň vztahuje její umožnění ke správnému zákonodárství. V obou případech je výchova záležitostí politickou, člověk je jí včleňován do *polis*, kde teprve se může stát sebou samým. Cílem naší studie bude prosvětlit vztah těchto dvou pojetí a zejména původ tohoto vztahu.

Našemu pohledu však nesmějí uniknout ani klíčové konsekvence vlastní otázky po pravdě vyplývající z možnosti jejího položení i z vlastní skutečnosti tohoto položení:

1) Otázka je kladena v řeči. Přesvědčení, že na hlavní otázky, jež si člověk klade, je možné se dotazovat v jazyce a v něm i na ně odpovídat, se po období různých metafyzických tabu v myšlení mytickém objevuje už u presokratiků; prvním konkrétním a doloženým krokem takového dosahu je Thaletova vodní kosmogonie (v ní je zřejmá blízkovýchodní inspirace, nicméně Thales ji dále rozvíjel rozumovou argumentací na věčném principu a bez použití mýtu, jeho zkoumání se opíralo o racionalizaci původního mytického logu). Stejnou důvěru v možnosti jazyka projevil i Parmenidés, když z jazykového úzu užití slovesa *být* odvodil arché veškerenstva. Této důvěry v řeč, byť více precizované, si všimneme i níže u samotného Platóna a jeho způsobu užívání jazyka.

2) Otázka je vyslovena sebevědomou lidskou bytostí, která tímto legitimuje (alespoň pro své vlastní společenství) přístup lidského poznání do této oblasti. S univerzálností jazykovou jde ruku v ruce univerzálnost společenská, která dává užívání jazyka (nikoliv ještě písma) k dispozici všem příslušníkům daného jazykového společenství. Otázka implikuje odpověď, tedy možnost redukce mnohosti věcí a jejich jevení na jeden jediný princip.

3) Otázka je kladena (zhruba dle svého smyslu) ve tvaru: „Co je pravda?“ Tento výrok bychom dále rozložili na části „co“ (pro větší srozumitelnost můžeme nahradit slovem „něco“) – „je“ – „pravda“. První část otázky obsahuje už nějakým způsobem předznačené „něco“: zde se opět ukazuje důvěra v adekvátnost klasifikace světa pomocí slov s uzuálně vyznačenými významovými hranicemi, jak bylo zmíněno v bodě prvním: odpověď musí být možná ve srozumitelné jazykové formulaci. Sloveso „být“, kterým otázka pokračuje, predikuje první části věty podíl na části druhé (je zde tedy ve funkci sponové, nikoli ve funkci existenčního vyjádření). Takto doloženým užitím slovesa „být“ se jazyk vymaňuje z nekonečné tautologie světa jevů, kde jev, byť individuálně percipovaný a promyšlený, leží ve své jazykem nepojmenovatelné jedinečnosti, ve které se nejazykové „něco“ jeví právě a pouze jen jako toto nejazykové „něco“. Na rozdíl od světa věcí, kde tato spona může být nahrazena deixí (ukázáním), představuje v oblasti abstraktních pojmů přesvědčení o možnosti jejich rozumného usouvztažňování.

A konečně třetí část otázky představuje to nejdůležitější: společenstvím v jazykových drahách opracovaný pojem „pravda“. Takto již při kladení samotné otázky po pravdě člověk uplatňuje

předchůdné vědění o předmětu svého tázání: vychází z lidské praxe jazykové i praxe jednání (kterou je úspěšná praxe jazyková podmíněna) potvrzujících smysluplnost formy a obsahu daného pojmu (na tento moment lidské komunikace poukázal z presokratiků nejvýrazněji Hérakleitos svým užíváním termínu *logos*).

Je zřejmé, že užití již určeného termínu „pravda“ je ve vývoji jazykového vědomí starší než zobecňující „ně-co“, které v sobě zahrnuje cestu explikace pojmu jednoho pojmu dalšími, které jsou k „pravdě“ v určitém vztahu, nicméně právě převrácení této posloupnosti v otázce dává tušit převratnou změnu v myšlení antiky, které se nespokojuje s pouhými danostmi, ale je odhodláno samotný pojem, pojem již daný, podrobovat rozumovému zkoumání pomocí pojmů subtilnějších, které k pojmu prvnímu přistupují později, a vzhledem k odpovědi, jež snad ani nemůže být jednoslovná, tedy půjde o několikeré zpřesňování, které dostalo název filosofie. Zda je tento způsob poznávání v otázce „pravdy“ dostačující, se budeme snažit nahlédnout i v této studii.

Interpretace Parmenida, Platóna a Aristotela

Na deformaci myšlenek dvou největších postav západní filosofie poukazuje ve své knize *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem* H.-G. Gadamer: vztah mezi interpretovanou podobou Platónova učení a interpretovanou podobou Aristotelova učení není analogický původnímu vztahu Platón–Aristotelés (více srov. Gadamer 1994). Sókratovské vědění o nevědění Dobra, které bylo zřejmě tím nejsilnějším impulsem výjimečnosti etiky tzv. západní civilizace a v dané době i nejsilnější spojovník teoretického charakteru mezi Platónem a Aristotelem: „co je společné Platónovi a Aristotelovi: je to obrat k *logoi*, tedy k filosofii, jež se opírá o *eidōs*. Odpověď na sókratovskou otázku, co něco je, zní: *eidōs*.“ (Gadamer 1994: 10) Těchto dvou termínů (*logos* a *eidōs*) jsme se dotkli v první přípravné kapitole, zde se pokusíme ukázat ostrý dialektický protiklad mezi ontologií Parmenidovou a ontologií „sókratovskou“.

Pokusíme-li se zrekonstruovat genezi těchto dvou přístupů, dostaneme zhruba následující myšlenková schémata: Parmenidés tvrdí „Bytí jest“ – z věť *A jest*, *B jest*, *C jest* atd. vyvozuje jako *arché* právě sponu *jest*. Proti tomu sókratovský přístup k věť „Bytí jest“ přidává na základě věty „Ně-co (tedy *A*, *B*, *C* atd.) jest *eidōs*“ základ a podmínku dialektického rozboru, tedy onen *eidōs*. Tato predikace je v jazyce i myšlení výsostně časová (tedy nutně v pohybu), což však zůstává Parmenidovi i všem dalším Eleatům skryto. Tuto nemožnost zahlédnutí *fysis*, Pythagorejcům výslovně vytýká Aristotelés v *Metafyzice* A, 5, 986–987.

Nicméně jak poukazuje Heidegger ve svém *Rozvrhu fenomenologické interpretace Aristotela* (2008), Aristotelés neuvádí Eleaty jako snadný předmět k vyvrácení, nýbrž aby si zajistil a vymezil další pole svých zkoumání: „Naší zásadou však budiž, že věci, které jsou od přírody, buď všechny, nebo některé jsou v pohybu.“ (*Fyzika* I, 2, 185a) Tím získáváme smysl bytí oněch jednotlivých „ně-co“ jako rozmanitý, časově proměnlivý, a přesto umožňující mínění svého „jak“ pomocí rozvedení „jako něco“ – takto interpretuje prohovořování předmětu zkoumání pomocí *logu* Heidegger (2008: 56). Podmínku této adekvace jsme rovněž ukázali v první kapitole.

Jak jsme nahlédli v předchozím odstavci, je neměnnost předmětu myšlení pro Parmenida nutným předpokladem adekvace pojmu a skutečnosti (takto Parmenida interpretuje rovněž Aristotelés ve spise *O nebi* 298b 22n). Toto mu však zakrývá možnost přístupu k Bytí jakožto proměnlivému (občas se objevují v odborné literatuře snahy Parmenidovi řešení této noetické rozdvoujenosti neupírat, nicméně tato diskuse leží vně záměrů této práce). Přesto je nutné Parmenidovu rozlišení mezi vnímaným (zakoušeným, „žitým“) světem jevů a myšleným (reflektovaným, „rozvrhovaným“) chápat jako zakládající čin budoucí filosofie vůbec: Parmenidés obohatil smyslový orgán poznání o orgán paměti, který zpřítomňuje nepřítomné. Klamnost jevů spočívá v jejich nedostatečné časové kvalitě, již jim dovede člověk vystavit svým rozumem (*nús*): proto jména umožňují poznání nezávislé na bezprostřední percepci. Odtud se bere odhalující síla *logu* schopná usebírání (*legein*) jsoucen, Heideggerem definovaná jakožto „učinit přístupným skrze jednotící sbírání“ (Heidegger 2001: 11).

K úplnému rozvinutí dějinného vědomí však bylo třeba uchopení *nús* obracejícího se i do budoucna; toho bylo plně dosaženo Aristotelovým pojmem *kinésis*, tedy rozbořem formy (*entelecheiá*) až k vlastní *dynamis*, jež je vlastní všem jsoucům. Tento pohyb jsoucen spatřujeme i v aristotelském překonání dialektiky, ve které jsou protiklady vůči sobě v opozici mimo časový horizont, vytvořením logiky, v níž je kladení pojmů výsostně časovým procesem, na jehož konci je získán z premis žádaný závěr.

Cesta k areté a její učitelnost

Jakkoli je Platónův projekt výchovy (*paideia*) pokládán za zakládající čin veškerých evropských výchovných snah, nelze přehlédnout propastný rozdíl mezi ním a moderní výchovou evropského typu. Radim Palouš ve své práci věnované výchově (*Čas výchovy*, 1991) ukazuje absenci tří znaků moderní výchovy v Platónově projektu: chybí zde vychovatel i chovanec (kteří se metodicky do výchovy dostávají až vlivem descartovského subjekt–objektového rozlišení, ačkoli jsou kvůli znakovému charakteru přítomny v jazyce již předtím), a zejména přísně specializovaný pragmatický zřetel k jednotlivým potřebám lidské praxe. Právě třetí složka výchovy vzdaluje současnou výchovu potřebám *polis* jako celku a přibližuje ji potřebám politiky v dnešním slova smyslu.

Vraťme se však nyní zpět k antickému pojmu *areté* a způsobu, jakým o něm hovoří Platón. Gadamer v již zmíněné práci výslovně poukazuje na Aristotelovo odmítnutí dialektiky jako spolehlivé cesty k nalezení *areté*, avšak rovněž trvá na tom, že se tato námitka netýká samého jádra Platónovy dialogické argumentace (Gadamer 1994: 31). Platón si byl vědom, že odpověď na otázku po *areté* se nenachází na konci dialogu, nýbrž právě v dialogu jako celku. Takové tvrzení vyžaduje další rozvedení. O *areté* a jeho učitelnosti se dočteme v Platónově dialogu *Prótagoras*.

V něm se ukazuje nedostatečnost dialektiky v pozitivním vymezení *areté* – cestou sofistické argumentace dojde v průběhu dialogu k výměně názorových rolí Sókrata a Prótagory. Zatímco na začátku dialogu Sókratés tvrdí, že *areté* nelze učit, a naopak Prótagoras zastává stanovisko, že *areté* není žádné vědění a že učit lze, na konci dialogu jsou oba hlavní diskutéři na zcela opačných pozicích: Sókratés dokazuje, že všechny věci jsou vědění, i spravedlnost, rozumnost a zmužilost, a tvrdí, že právě proto a jedině za takových

podmínek lze *areté* učit; avšak Prótagoras nyní tvrdí, že *areté* je všechno jiného než vědění, a tak že je naprosto neučitelné.

Sókratův druh, jenž je vypravěčem celého dialogu, přiznává zmatení nad takovýmito vývody, nicméně se vrací k mýtu o dvou bratřích Titánech *Prométheovi* a *Epimétheovi* (vyprávěnému Prótagorou v předchozí části dialogu), jimž připadl úkol přidělit živým bytostem schopnosti pro jejich přežití, a jednoznačně se přiklání na stranu *Prométhea* (etymologicky čteno pro-metheus toto jméno znamená „napřed myslící“). Je to *Prométheus*, kdo vybavuje člověka pro přežití nikoli schopnostmi zvířecími, jako je rychlost, síla, vytrvalost apod., ale daruje člověku řemeslné dovednosti a k tomu nutnou vládu nad ohněm. Takto se tedy v dialogu ukazuje, že dialektika nenabízí spolehlivou cestu k nalezení *areté*, neboť vyžaduje před-běžnou znalost zkoumaného předmětu. Sókratovou odpovědí na toto zklamání (ta však není již v dialogu explicitně vyjádřena) je sókratovské nevědění, které se k *areté* dostává pomocí negativního vymezování, tedy dialektickým vylučováním různých typů otázek jako nevhodných a zcela míjejících jádro problému.

Sókratovská idea *areté* a vlastně i idea Dobra, ke které *areté* míří, jsou v jeho pojetí nutkavým problémem, usvědčujícím každé konečné vědění z jeho lživosti. Toto pojetí je ale pro dnešní dobu naprosto nevyhovujícím milieu pro společenské mínění i poznání; nyní se již nelze donekonečna ptát, zamýšlet – dnes je třeba především jednat: okamžitě a s výsledky, které nás zvýhodní při dalším jednání. Jde o vítězství sofistiky ve výchově i v lidském životě vůbec?

Idea Dobra a její explikace

Aristotelskou kritiku platónského pojmání ideje Dobra nelze chápat jako odmítnutí celého konceptu Dobra, nýbrž snahu o nalezení nového přístupu k této ideji. Začněme od Aristotelova postoje k otázce, zda je podstata věcí odloučená a různá od věcí, či ne: „Ideje musí sice být podstatami, ale ne jako to, co se vypovídá o podmětu, neboť by měly jsooucnost jenom účastí v něm.“ (*Metafyzika Z*, 7, 1032b) Na tomto vidíme zřetelný posun od platónského chápání idejí jakožto rodů (*genus*) jsooucn k pojetí směřujícímu k určení vztahu postavenému na analogii s vlastním Bytím jsooucn. Ideje proto Aristotelés neodděluje od jsooucn a tyto ideje jsou mu jednoduchou odpovědí na otázku po jsooucněch, tedy otázku „Co je to?“. Filosofické odhalení světa započaté Parmenidovým založením trvalé platnosti Bytí ve slovese *jest*, přes sókratovsko-platónské eidetické založení jsooucn, které umožňuje smysluplné užívání zájmena *co*, se uzavírá v aristotelském objasnění pojmu *pravdy* cestou zohlednění lidské praxe odrážející se v jazykovém užívání tohoto pojmu.

Takto o ideji Dobra hovoří Aristotelés v *Etice Níkomachově*: „Dobré totiž není něco, co by bylo nějak společné vzhledem k jedné ideji. Ale jakým způsobem se tedy o něm mluví? Nepodobá se totiž, co má jen náhodou společné jméno.“ (*Etika Níkomachova A,4*, 1096b) Tím má Aristotelés zřejmě na mysli užívání slova *dobro*, popř. *dobrý* ve skupinách vět typu: Toto jídlo je dobré. Je dobré to jídlo sníst. Je dobré nejíst tohoto jídla příliš. Je dobré část tohoto jídla nechat na zítra. Je dobré toto jídlo dát hladovému atd., kdy se vlastní význam slova *dobrý* nutně váže nikoli pouze na určitou situaci, ale i na různé pohledy v ní obsažené, a přesto se nevylučující, pohledy sjednocené na úrovni pochopení slova *dobro*. Potvrzení naší interpretace můžeme nalézt v Aristotelově textu navazujícím na předchozí citaci: „Dobro se chápe právě v tolika rozmanitých způsobech jako bytí.“ (*Etika Níkomachova A,4*, 1096b)

Takto pojaté Dobro tedy není Dobrem „o sobě“, ale vždy s ohledem na určitou situaci a na jednání v ní: Dobro umožňující člověku jednání jako *ergon* přiměřený tomuto jednání vzhledem k *telos*.

Položme si nyní otázku, čím byla umožněna takováto radikální změna v metafyzickém myšlení během krátkého, byť zřejmě nejdůležitějšího a myšlenkově nejhlubšího období filosofie. Pro Platóna měly k sobě pojmy *alétheia* (pravda) a *agathon* (dobro) velice blízko, nicméně *agathon* je pro něj jakožto idea původnější: „To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra.“ (Ústava, VI, 508e) Takto pojatý vztah, přestože v něm jeden z členů má ontologický primát, je vztahem okamžitého působení v disjunktivní relaci *bud^l–anebo* (v překladu jsou sice užita nedokonavá slovesa *dává* a *dodává*, nicméně ze smyslu textu jsou pro Platóna jsoucná *bud^l* pravdivá, anebo nikoli).

Takto své vysvětlení dále rozvíjí metaforou Dobra jakožto světla: „Co pak se týče rozumového vědění a pravdy, jako tam jest správné světlo a zrak pokládáti za věci slunci blízké, ale pokládáti je za slunce by nebylo správné, tak také i zde pokládáti toto obojí za věci blízké dobru jest správné, ale není správné pokládáti jedno nebo druhé z nich za dobro samo, nýbrž význam dobra jest ještě více ceniti.“ (Ústava, VI, 509a).

Oproti tomu Aristotelés tomuto působení *dává* časové určení *dříve–později*, když hovoří o působnosti Pravdy na vlastní jsoucnost jsoucen (kterou chápeme jako Bytí), a směřuje svůj pohled až k samému založení pravdivosti tím, že se nespokojuje se statickým srovnáním vedle sebe postavených Bytí a Pravdy, ale hledá původní směr, ze kterého je nutno tento vztah myslit: „A tak i pravdivé v nejvyšším stupni jest to, co jest příčinou, že jest pravdivé všechno, co je pozdější. Proto pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné. Neboť nejsou pravdivé jenom někdy, ani něco jiného není příčinou jejich jsoucnosti, nýbrž ony samy jsou příčinou všeho ostatního, takže všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsoucnosti.“ (Metafyzika *a*, 1, 993b). Zde vidíme, kterak Aristotelés i do tohoto myšlení vztahu Bytí a Dobra promítá své učení o *fysis* (která pro něj znamená „podstatu toho, co v sobě jako takové má počátek pohybu“ (Fyzika V, 4, 1015a), jež je jakožto podstata počátku zajištěna jako pravdivá).

V tomto momentě nás naše zkoumání vrací na úplný začátek, kde jsme z položení otázky „Co je to pravda?“ vyvodili důvěru v adekvaci lidské řeči a světa jí popisovaného. Soustředěně se touto problematikou Platón zabývá v dialogu *Kratylos*, nicméně přes silné sémiotické zaměření tohoto dialogu okruh zájmu nezasahuje až do oblastí přenesených slovních významů a klasifikace těchto prostředků. Ale i přesto se diskutujícím v dialogu nedaří nalézt konečné řešení otázky spojení formy s obsahem: tedy zda je toto spojení „přirozené“ (*fysei*), či „konvenční“ (*thesei*). Nedostatečné vyjasnění těchto otázek vede Platóna ke směšování, resp. nerozlišování mezi principy metafory a principy analogie.

V jeho pojetí je pak řeč, svět idejí a svět jevů ve vztahu tvořeném trojúhelníkem, jehož vrcholem je svět idejí, k němuž jsou ve vztahu z jedné strany řeč a ze strany druhé svět jevů. Tomuto trojúhelníku však chybí základna – svět jevů není v přímém vztahu k řeči; „analogie“ jejich vztahu ke světu idejí ale umožňuje řeči smysluplné výroky právě o světě jevů (všimněme si, jak tato koncepce souhlasí i s matematickým způsobem uvažování v antickém Řecku: druhá mocnina čísla byla odvozena z geometrického názoru na vztah úsečky a čtverce

o straně tvořené touto úsečkou). Zde lze spatřovat závislost Platónova myšlení tohoto vztahu na Pythagorejcích, konkrétně na jejich termínu *mimésis* (nápodoba), který se v jeho podání mění na *methexis* (účast), jenž však sám vyvolává další problém v podobě *chórismu* (oddělení ideje a vlastního jevu), který zůstává u Platóna a následně i v celé platónské tradici nevyřešen; nový způsob přístupu lze nalézt v Platónově *Sedmém listu*, kde je již vztah řeči a idejí nahlížen z více hledisek, konečnou odpověď však nenalzáme ani zde.

Terminologické rozlišení analogie a metafory nalzáme u Aristotela, a sice v *Poetice* (*Poetika*, 21, 1457b). V tomto rozlišení však Aristotelovo odmítnutí Platónova „vědeckého“ jazyka při řešení ontologických otázek nespočívá. Pojetí metafory, které Aristotelés věnoval ve svých spisech velkou pozornost, prokazuje principiální shodu s Platónovým pojetím řeči: „Tvořit dobré metafory znamená vystihovat podobnost mezi věcmi.“ (*Poetika* 22, 1459a). V jeho hledání zdroje poznání však řeč, jejíž imanentní vývoj byl v antickém Řecku díky bohaté dialektologické diferencovanosti znám s určitostí i Aristotelovi, nemohla plnit hlavní roli uspokojivým způsobem: „Jest však vůbec něco zvláštního chtít rozhodovat o pravdě ze zjevu, že se věci vezdejší mění a nikdy netrvají v témž stavu. Neboť pravdu je třeba hleděti si získati z toho, co se chová stále stejně a co nepodléhá žádné změně.“ (*Metafyzika* K, 6, 1063a) Toto nás vrací k příkladu uzuálního užití slova *dobry* v různých aspektech téže situace.

Až do této chvíle jsme se nezmínili o klasické Aristotelově definici Pravdy (resp. za klasickou definici považovanou vinou snad již syrské, určitě však arabské interpretace Aristotela snažící se z náznaků konstruovat „hotovou“ teorii), kterou lze nalézt v *Metafyzice* a která slouží za základ adekváční (korespondenční) teorii pravdy: „Pravdou jest, řekneme-li, že jsoucí je a že nejsoucí není.“ (*Metafyzika* 1011b25) Odmítnutí této definice jakožto „hotové“ či konečné je třeba začít u skutečnosti, že v podstatě identickou definici nalzáme již v Platónově dialogu *Kratylos*: „Sokr.: Nuže, řekni mi tohle. Užíváš o něčem názvu ‚mluviti pravdu‘ a ‚nemluviti pravdu‘? Herm.: Zajisté. Sokr.: Tedy by asi jedna byla řeč pravdivá a druhá nepravdivá. Herm.: Ovšemže. Sokr.: Ta, která říká věci, jak jsou, je pravdivá, a která, jak nejsou, nepravdivá, ano? Herm.: Ano. Sokr.: Jest tedy možné říkati řečí věci, které jsou a které nejsou. Herm.: Ovšemže.“ (*Kratylos* 385b2)

A dále třeba v jeho dialogu *Sofistés*: „Host: Avšak podle našich slov musí mít každá z řečí jistou vlastnost. Theait.: Ano. Host: Jakou jest tedy nazvati jednu i druhou z těchto? Theait.: Patrně jednu nepravdivou, a druhou pravdivou. Host: Ta pravdivá pak vypovídá o tobě něco jsoucího, jak to jest. Theait.: Jak jinak? Host: Avšak nepravdivá něco různého od jsoucna. Theait.: Ano. Host: Mluví tedy o nejsoucnu jako o jsoucnu.“ (*Sofistés* 263b) Na této definici (resp. i obdobných definicích Platónových) považujeme opět za klíčové vztazení Pravdy k samotnému Bytí, jak již jsme zmínili několikrát v tomto textu. Adekvace myšleného a skutečného se pak zdá v Aristotelově díle završena ztotožněním podstat s věcmi samými, resp. jejich stejností (*homoiosis*), o které hovoří v pojednání *O vyjadřování*. Právě tuto záměnu *totožnosti* a *stejnosti* pokládáme za mylnou interpretaci stojící u zrodu adekváční teorie pravdy tak, jak je přisuzována Aristotelovi.

Nám se z průběhu čtení celého zachovaného Aristotelova díla jeví, že mu o hledání bytnosti Pravdy a její slovní definice ani nešlo a že to, co bývá nazýváno adekváční teorií pravdy, je pro Aristotela pouze jednou z podmínek nalezení pravdy, nikoli její definicí, za kterou ji v Evropě pokládá celá tomistická tradice. Tato podmínka či lépe pojetí leží již hluboko v předaristotelické tradici sahající až k Parmenidovi (a jeho otázce po bytí a jeho

přístupu k němu jakožto k *alétheia*) a Aristotelem je přirozeně přijata jakožto spjatost otázky po bytí s otázkou po Pravdě. Slovní explikace Pravdy (stejně jako vyjádření Bytí) tu naráží na neřešitelný problém jazyka jakožto činnosti směřující k určitému cíli (*energeiá*), který nemůže být spolehlivou oporou vyjádření Bytí a Pravdy, neboť je pouhým výtvozem obecně sdílených systémů označování vyrůstajících z konkrétních a vždy odlišných situací.

Aristotelés si toho byl plně vědom, a proto vztáhl prakticky vymežitelnou Pravdu k jednotlivým situacím, a proto je jeho nejjobecnější definice Pravdy (lze-li v této situaci vůbec o definici hovořit) tak málo konkrétní a tak hodně vězící v předchozí filosofické tradici. V tomto prakticistním pojetí leží zárodky sociální a historické teorie významu a s tím související explikace pojmu Dobra se všemi myslitelnými dopady na lidské poznání. Jednotlivá skutečnost již není jazykem reflektována, nýbrž vytvářena a celému lidskému poznání opět hrozí propad do hlubin sofistické manipulace, prázdného tlachání a odvrát od vlastní otázky po Dobru jakožto neřešitelné, a (tedy) nesmyslné.

SEZNAM LITERATURY

- ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Praha: Rezek, 1996.
- ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2003.
- ARISTOTELÉS. *O nebi*. Bratislava: Pravda, 1985.
- ARISTOTELÉS. O vyjadřování. In *Organon II*. Praha: Československá akademie věd, 1959.
- ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Svoboda, 1996.
- GADAMER, H.-G. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 2008.
- KALANDRA, Z. *Parmenidova filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II*. Praha: Mladá fronta, 1992.
- PALOUŠ, R. *Čas výchovy*. Praha: SPN, 1991.
- PLATÓN. Filébos. In *Platónovy spisy*. Sv. II. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Gorgias. In *Platónovy spisy*. Sv. III. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Kratylós. In *Platónovy spisy*. Sv. I. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Listy. In *Platónovy spisy*. Sv. V. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Parmenidés. In *Platónovy spisy*. Sv. II. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Prótagoras. In *Platónovy spisy*. Sv. III. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Sofisté. In *Platónovy spisy*. Sv. I. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- PLATÓN. Ústava. In *Platónovy spisy*. Sv. IV. Praha: OIKOYMENH, 2003.

Dlouhodobý záměr vzdělávání a rozvoje vzdělávací soustavy ČR (vládní usnesení č. 535) [online]. [cit. 2009-02-11]. Dostupný z URL: <<http://www.msmt.cz/dokumenty/dlouhodoby-zamer-vzdelavani-a-rozvoje-vzdelavaci-soustavy-ceske-republiky>>.

(Mgr. Mikuláš Horský je doktorand na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF a editor e-journalu *PAIDEIA*.)