

EXCELENTNÍ STUDENTSKÉ PRÁCE

O různosti způsobů výpovědi bytí u Aristotela

Vojtěch Dohnal

Aristoteles v 7. části 5. knihy Metafyziky staví vedle sebe čtyři výpovědi, jimiž o sobě vypovídá jsoucno. Takto vedle sebe postavené výpovědi budí otázku, zda mají tyto výpovědi něco společného či nikoliv. Takovouto otázku je možné položit i tak, zda Aristoteles sám považoval tyto způsoby za něco pouze odděleného, co nemá nic podstatně společného, či zda právě jednota chápání těchto výpovědí bytí je základem jeho první filosofie. Domnívám se, že Aristoteles považoval čtvero způsobů výpovědi bytí za cosi jednotného a v následujícím výkladu se pokusím objasnit, jakým způsobem tak mohl činit.

Aristoteles rozlišuje 4 základní způsoby výpovědi jimiž o sobě vypovídá jsoucno, jimiž se tedy vypovídá bytí. Jsou to následující:

1. O jsoucnu se mluví jako o tom, co je samo v sobě. Potom se jsoucno dělí na deset Aristotelových kategorií. První a hlavní kategorií je substance (UISIA), jako substance se označuje jsoucno, které je samo v sobě, které nepotřebuje být na jiném, aby bylo. Dalšími kategoriemi jsou kvalita, kvantita, vztah, celkem 9 kategorií akcidentů čili případků. Případkem je míněno vše, co není podstatou čili substancí (UISIA), případkem se tu tedy míní cosi širšího než jen nahodilé jsoucno (např. bělost kůže člověka), případkem se míní také např. nějaká nutná vlastnost substance (např. dvounohost člověka).
2. Jsoucno o sobě vypovídá tak, že označuje pravdivost výroků. Například výrok "Sokrates není běloch" je faktem, tj. je fakticky pravdivý, přestože Sokrates bělochem skutečně byl. Ale být jim nemusel. Naopak tvrzení "Čtverec je kulatý" nebo "Koule je válcem" jsou výroky nepravdivé, odporuje jim být, nemohou být tj. nemohou být ani pouhou možností.
3. O jsoucnu se mluví jako o jsoucím na jiném ve smyslu případku, nahodilého bytí. Tento způsob popisuje Aristoteles následujícími slovy: "Výrazem *symbebekos* nazývám to, co sice podmětu náleží a podle pravdy se o něm vypovídá, ale nikoli nutně ani zpravidla, například že člověk jest bily. (Met. V 30)" Nahodilé bytí (KATA SYMBEBEKOS) je tedy jisté spolu-trvání, časová koincidence: bělost trvá společně s člověkem, avšak bělost může trvat také společně s labutí nebo s balvanem. Tento způsob výpovědi bytí tedy tematizuje bytí jako trvání věci, jako jistou přítomnost, která však není účelem, je jen vedlejším projevem nějaké působící příčiny, která však má jiný účel.
4. O jsoucnu se mluví jako o jsoucnu možném nebo o jsoucnu skutečném.

Když však sv. Tomáš hovoří o způsobech, jimiž jsoucno o sobě vypovídá, čili když interpretuje Aristotelovy způsoby výpovědi bytí, hovoří pouze o prvních dvou způsobech, tedy o tom způsobu, jímž se o jsoucnu hovoří jako o tom, co je samo ze sebe, a o tom, jímž se o jsoucnu hovoří jako o pravdivosti výroků. Jsoucno vypovídané druhým způsobem je tedy vše co neobsahuje v sobě rozpor, vše, čemu neodporuje být. Naproti tomu jsoucno vypovídané prvním způsobem je takové jsoucno, které jest ze sebe, čili nemusí být na jiném,

aby bylo. Způsoby výpovědi 3 a 4 sv. Tomáš na tomto místě netematizuje. Zdá se, že to poukazuje na fakt, že první a druhý způsob, jimž se jsoucno vypovídá, jsou způsoby základními (alespoň z pohledu Tomášova), lépe řečeno: rozdíl mezi těmito dvěma způsoby výpovědi bytí je rozdílem základním a rozdíly mezi těmito dvěma způsoby a způsoby 3 a 4 jsou nějak vedlejší či že způsoby 3,4 jsou nějak závislé na prvních dvou způsobech příp.na jejich vzájemném vztahu.

Jakým způsobem jsou však způsoby výpovědi bytí 3 a 4 způsoby odvozenými ? To je možné tak, že způsoby 1 a 2 se vypovídá vskutku o “reálně jiném” bytí, zatímco způsoby 3 a 4 jsou jaksi “pouhými” mody výpovědi bytí, jakýmisi obměnami téhož. Bytí však nemůže být “jedno” a “jiné” jen jako bytí, tj. není možné, aby bytí bylo např. nějakým rodem, který by byl rozlišen ve svých druzích, neboť tyto druhy by nemohly být, aniž by rozdíl mezi nimi byl také. Pokud by však rozdíl mezi těmito druhy byl, tedy byl jsoucnem, potom by musel být na způsob jednoho z obou takto oddělených bytí, čímž by vlastně platnost “druhého” bytí zrušil. Traktovat bytí jako nějak různé v sobě znamená vždy ztrátu základního významu bytí jako všeobecné platnosti, bytí jako HEN KAI PAN jedno jako vše. Jediná správná interpretace způsobů výpovědi bytí je ta, že se různým způsobem vypovídá bytí jedno. Proto nějaký podstatný rozdíl mezi výpověďmi bytí (tedy nikoli jen nějaký rozdíl pramenící z nahodilých forem jazyka) je třeba hledat pouze jako rozdíl mezi jsoucnem a bytím, jako rozdíl tkvící v ontologické diferenci.

Zabývejme se nyní blíže druhým způsobem, jimž se vypovídá bytí. Pro tento způsob je charakteristické, že “Sokrates-černoch” jest bez ohledu na to, zda existuje skutečný Sokrates-běloch, a jest dokonce i tehdy, když vůbec žádný Sokrates neexistuje. “Sokrates-černoch” je i bez toho, že by vůbec byl nějak v mysli jakéhokoliv Athénana vždyť pokud by nikdy žádný Sokrates neexistoval, nebyl by zřejmě žádný důvod pro to, aby naň jakýkoliv člověk myslel. Pravdivost či bytí “Sokrata jako černocha” není tedy ve výskytu individua Sokrates tam a tehdy, není však ani v tom, že jest právě Sokrates stejně tak může být jako černoch míněn Platon, Aristoteles či kdokoli jiný. Pravda a bytí zde spočívá vůbec v predikovatelnosti slovesa “být” ? jakémukoliv černochu, bělochu, rostlině, živočichu, tělesu, kvalitě, kvantitě či vztahu, jsoucnu možnému jen ve fantasii či jsoucímu skutečně, vnímatelnému či nevnímatelnému, myšlenému či nemyšlenému. Jsoucno je tedy to, co jako jsoucí může být myšleno ovšem bez ohledu na to, zda je také myšleno skutečně (zda má trvání v lidské mysli) a bez ohledu na to, zda skutečně existuje ? takové jsoucno může být vůbec bez existence: jak v mysli tak ve světě ? takto jsoucímu je jakákoliv existence lhostejná.

Pokud porovnáme tento druhý způsob, jimž se vypovídá bytí, se způsobem třetím, vidíme, že bytí vypovídanému druhým způsobem je jakékoli trvání a časovost lhostejná a naopak bytí vypovídané třetím způsobem je jakoby jenom trváním, nahodilou shodou v čase. Avšak řešení, že jde o dva různé druhy bytí, je, jak bylo uvedeno, nepřipustné. Jak tedy může jsoucno jednou být tak, že pouze trvá, a podruhé tak, že trvání je pouze jakýmsi jeho vedlejším projevem ? Řešení je takové, že bytí není ani jen vnějším trváním, čistou bezprostřední skutečností, ani jen předmětně neurčitou myslitelností, čistou bezprostřední možností. Klíčem k odhalení bytí se tedy musí stát něco jiného a filosofická tradice vycházející z nauky Aristotelovy hledá tento klíč zejména v prvním způsobu, jimž se vypovídá bytí. Jaké ji k tomu vedou důvody ?

K tomu praví sv. Tomáš toto: *“Slovo bytnost (=essence) nepochází ze jsoucna vypovídaného druhým způsobem: tímto způsobem se totiž jsoucny nazývají některé věci, které bytnost nemají, jak je patrné na zbavenostech (zbavenosti se míní např. slepota ? vložil V.D.); bytnost však pochází od jsoucna v prvním významu. “ A protože se, jak bylo řečeno, prvním způsobem vypovídané jsoucno dělí na deset kategorií, musí bytnost označovat něco společného všem přirozenostem, jimiž se různá jsoucna zařazují do rozličných rodů a druhů, jako je lidství bytnosti člověka.”* Prvním způsobem se tedy vypovídá bytnost čili co-bytí jsoucího, nikoli to, že trvá spolu s jiným (jako ve 3. způsobu), a nikoli to, že vůbec může jakýmkoliv způsobem trvat, že je myslitelné. Ve způsobech 2 a 3 se nevypovídá bytí ve své ryzosti, vypovídá se zde trvání jsoucího, poprvé jako bezprostředně možné, podruhé jako bezprostředně skutečné. Vypovídá se zde tedy jsoucno a jeho trvání či netrvání vzhledem k jinému, nikoliv bytí jsoucího.

Z tohoto závěru tedy plyne, že i Parmenides chápal bytí jistým způsobem jako existenci a to konkrétně jako zbavenost existence, jako lhostejnost vůči existenci. Jsoucno chápané v naprosté odtrženosti od jakéhokoliv formy trvání, která je vždy děním a tedy i nějakou změnou, jest v pravdě, protože “ je stále myslitelné jako identické se sebou jako formálně-logická identita. Parmenides chápe dále takto vznikly celek jsoucího “ všeho myslitelného” jako cosi transcendingícího vůči jakéhokoliv skutečnosti; tedy cokoli skutečně myšlené a cokoli skutečně jsoucí je nekonečně přesaženo neexistujícím mimočasovým bytím” vždy myslíme nebo vnímáme pouze jednu myšlenku či věc, avšak možných myšlenek či věcí je nekonečně více. Pokud by

ovšem bytí bylo vskutku pouze lhostejností vůči existenci, potom bychom nemohli vypovídat bytí ani prvním, ani třetím či čtvrtým způsobem, jimž se bytí dle Aristotela vypovídá. Nebylo by možné vypovědět bytí o nějakém druhu natož o nějakém individuu. To je však a-logické, neodpovídá to skutečnému charakteru jazyka.

Základním znakem Parmenidova pojetí bytí jako lhostejnosti k existenci je to, že není negací existence, ale lhostejností k ní; potom se však vše existující jeví jako něco zcela nahodilého, jako něco, co ve své existenci či neexistenci není nijak založeno - a pokud se bytí vymezuje vůči něčemu takto bytostně nezaloženému, potom je samo založeno v lhostejnosti - není tedy nijak zákonitě první vůči nebytí. Bytí a nebytí jsou v tomto pojetí dvě zcela rovnoprávné cesty myšlení (a nemýšlení), z nichž žádná není nadřazena druhé. V tom je, domnívám se, vyjádřena svoboda myslet či nemyslet, poznávat či nepoznávat. Pro cestu bytí a myšlení je třeba se rozhodnout nikoli pro něco jiného, pro nějaké jsoucno, ale pouze pro bytí (pro myšlení) samo (pro ne-myšlení se však lze pouze ne-rozhodnout).

Proti tezi, že bytí jednotlivého je jen nějakou nedokonalou částí bytí jako celku (tuto tezi nacházíme u Parmenida a u Platona) lze postavit tezi, že v každé jedné jsoucí věci je obsaženo bytí celé, tedy že vše skutečně existující také vždy nějak jest. V tomto přístupu k problému bytí je reflektován zejména ten fakt, že bytí zde vždy je již nějak přítomno, jsoucna si jaksí sama vynucují, aby byla myšlena. Trvání zde má jakousi samostatnou platnost, vždyť čas plyne neustále a toto zde je stále tímto zde ("totost" jakožto trvající atribut první látky je také jista podoba identity a tím i myslitelnosti.)

Tento přístup, který, domnívám se, je přístupem Aristotelovým i přístupem sv. Tomáše Akvinského, je charakteristicky tím, že:

- a. jest vše, co může trvat, čemu je existence lhostejná
- b. jest i samotná existence

Oba dva způsoby (2 a 3) vypovídají tedy nějak bytí nikoli jeho pokriveny či nepravdivý obraz. Jak mohou dva takto odlišné charaktery výpovědi bytí označovat bytí vpravdě jedno? Nabízí se následující (první možný) způsob vykladu: existence a trvání-joucna-v-čase jsou dva pojmy s odlišným významem.

Pokud má byt existence nějak odlišena od trvání, potom je obvykle trvání vůči existenci nějak druhotné. Prvotnost existence pak může být pochopena jako vyšší obecnost existence vůči trvání. Trvání se tu chápe jako jakési uskutečnění existence; existence jako jakýsi obecný princip trvání. Toto rozlišení trvání a existence je však platné pouze ve vztahu ke konečnému lidskému vnímání. Tj. trvání zakládá možnost něčeho být vnímáno (např. schovaná židle mnou není vnímána, avšak židle na níž sedím je mnou vnímána.) Existence pak zakládá možnost něčeho, aby trvalo (tj. utvoří něco nějak tak, aby mohlo být jakkoli vnímáno, mezi jinými i smysly lidskými.)

"Sokrates není běloch" je výrok, který je pravdivý skrze lhostejnost k trvání. Je však také pravdivý bez ohledu na existenci, je jeho bytí vypovídatelné jako bytí něčeho lhostejného vůči existenci? Na tuto otázku těžko hledat odpověď bez toho, abychom zaujali nějaký postoj k tomu, jakým způsobem či zda vůbec může byt existence obecným principem trvání - nakolik tedy lze oddělit existenci od trvání jsoucna. Z tohoto postoje odpověď vyplyne, protože pokud rozdíl mezi trváním a existencí je pouze nějakou chimérou, potom bytí vypovídání druhým (ale i třetím) způsobem je bytím něčeho lhostejného vůči existenci=trvání.

1. *Tzv. postoj esenciální:* Není možné myslet a vypovídat existenci=princip-trvání jinak, než jako něco, co je ve svém bytí lhostejné k trvání. Existenci jako princip nelze myslet v odtrženosti od existujícího - tento princip jako princip myšlený a vypovídáný má sám povahu jsoucna. Existence jako princip není odlišitelná od existence jako trvání jinak než pomyslně (*distinctio rationis*) - vlastní aktivitou lidského myšlení.

Totéž jinak: Aby byl princip principem, tj. aby existence nebyla pouhým trváním, musí být tento princip myslitelný, tj. jeho bytí musí být možno vypovědět druhým způsobem výpovědi bytí. Trvání nemá tedy jiný odlišný princip nežli samo myšlení. Důvod je ten, že princip, aby byl principem, musí být principem vždy už nějak myslitelným a vypověditelným.

2. *Tzv. postoj existenciální*: Existence není principem myslitelným lidským myšlením, proto ji vůbec ztěžší lze nazývat principem, či ji vůbec definovat. Existence totiž nezakládá trvání jen pro člověka a lidské vnímání a myšlení - zakládá jeho vnímatelnost i pro jakéhokoliv jiného živočicha, rostlinu či těleso. Existenci není možné chápat jako princip pouze člověkem vnímatelného trvání jsoucen (potom by to byla pouze lidská vnímatelnost jsoucen - odlišení existence a trvání by bylo jen odlišením trvání a aktuálního vnímání.) Princip existence je ale nějak přístupný myšlení člověka - ne jako jeden z mnoha principů, ale spíše jako *cosi* na způsob "principu všech principů".

Totéž jinak: Ve druhém způsobu výpovědi bytí se o jsoucnu vypovídá lhostejnost k vlastnímu trvání. Tento způsob výpovědi však nemá na zřeteli, co se vypovídá (lhostejnost) - význam této výpovědi je, že se v ní vypovídá samo trvání. Jak se však vypovídá, když v této výpovědi vůbec nejde o takové či onaké trvání? Nevypovídá se trvání ve své konkrétnosti (srostlosti s konkrétním vjemem, který je obrazem toho, co trvá), ale trvání ve své obecnosti - je tudíž výpovědi existence. Ve druhém způsobu výpovědi bytí se tedy vypovídá existence jsoucna obecně, ve třetím jeho trvání.

Totéž jinak: Je zde důležitý postřeh, že ve druhém způsobu, jímž se vypovídá bytí, opravdu nejde o to, co se vypovídá - resp. jde o to až druhotně (*ex post*), důležité je to, že se něco vypovídá. To, že se vypoví bytí něčeho je důkazem, že toto bytí je vypověditelné, že něco je myslitelné, že něco jest. Něco je myslitelné teprve tehdy, provede-li se tento "test myslitelnosti" výpovědi. Před tímto vůbec žádná myslitelnost vypovídaného nebyla - nebyla jeho myslitelnost člověkem, nebyla ani jeho bytnost ani jeho bytí. Trvání výpovědi jako faktu je nějak analogické tomu, co trvá.

Oba dva tyto "postoje" mají společný ten rys, že bytí jsoucna a jeho odlišnost od jsoucího není zde východiskem, avšak je něčím, co musí být dále prověřeno a případně zdůvodněno. Zdůvodnění se pak hledá v trvání věci jako v něčem odlišném od v něčeho "o sobě" za pouhým trváním věci - a toto transcendentní "o sobě" potom zase nám, lidem přirozeně vnímajícím a myslícím, zprostředkuje bytí jsoucna. Nebo se zdůvodnění hledá v prostém celku myslitelného, tedy v celku toho, o čem si my myslíme, že je myslitelné a tento domělý celek všeho imanentního se vydává za něco "o sobě." Každý z těchto postupů s ambicí nějak hlouběji založit ontologickou diferencí ignoruje dva nutné předpoklady každé kritické filosofie: "jiná myslitelnost než myslitelnost člověkem neexistuje" a "jiná vnímatelnost než vnímatelnost člověkem je nemyslitelná."

Pokud chceme nějak odkrýt důvody, které vedly Aristotela a po něm další k té domněnce, že klíčovým bodem pro zkoumání otázky po bytí jsoucího je první způsob výpovědi bytí, je nutno objasnit, proč klíčovým způsobem výpovědi bytí není způsob druhý, třetí nebo čtvrtý. Jak Aristoteles chápe Parmenidův objev rozdílnosti mezi bytím a jsoucím? Parmenidův objev chápe Aristoteles zřejmě nějak takto: Rozlišit mezi bytím a jsoucím je možné díky tomu, že v řeči se vypovídá bytí mimo jiné tak, že je zcela lhostejný obsah výroku (nějaké něco, kterému se predikuje bytí), bytí je tedy nějak skryto ve výroku samém, v jeho formě. Forma výpovědi (forma LOGU) a její zkoumání nás tedy může dovést až k samotnému bytí. Takto pojatý rozdíl mezi bytím a jsoucím a z něho vycházející cesta k bytí je odkryt na základě zkoumání zejména druhého způsobu, jímž se vypovídá jsoucno. Zkoumáním druhého způsobu, jímž jsoucno vypovídá o sobě, vlastně zjistíme, že bytí jsoucího je skryto ve výpovědích bytí bez ohledu na trvání jsoucího" ale dále již nic víc! Tato cesta již nic dalšího o bytí jsoucího neprozradí. To, jak je bytí ve výpovědích skryto, musíme hledat zkoumáním takové výpovědi, v níž se jsoucno vypovídá jako nějaké něco, ne jako to, čemu je lhostejné trvání, ale jako to, co trvá skrze to, čím jest (co trvá skrze a právě jen skrze to, že jest nějakým něčím). Při takovém zkoumání je však důsledně nutno uplatnit metodu, která byla získána z objevu rozdílu mezi bytím a jsoucím a to je pro Aristotela zřejmě metoda zkoumání forem výpovědi odhlédnutím od nahodilých jazykových prvků. V Aristotelově filosofii není ontologická diference tématem filosofování, ale spíše jeho metodou. V jiných filosofických, kde je ontologická diference přímo tématem filosofického zkoumání (kde tedy ontologická diference má být ještě dodatečně založena něčím jiným, a toto jiné se hledá), je snad opora pro to, aby tato filosofie byla kriticky označena za esenciální či za existenciální. Ve filosofii Aristotelově však ne.

Aristotelova metoda však ještě není metodou novověkou, novověká metoda je vlastně mnoho různých metod. Aristoteles užívá metodu jen jednu, proto ji nepotřebuje nějak zvlášť nazývat jako metodu. Metodou je vhodné Aristotelův postup nazvat proto, aby pro člověka, žijícího v novověku, vystoupila odlišnost jeho

cesty k bytí oproti např. cestě Platonově, který chápe bytí jako nejvyšší jsoucnost. Pro Aristotela je bytí metodou k odhalení jsoucího a může být metodou jen díky tomu, že stojí zcela mimo celek jsoucího, není nějakým nejvyšším jsoucím či principem. To je však ovšem na druhou stranu zásadně odlišné pojetí metody, než je novověké pojetí Descartovo, v němž je metodou samo jsoucnost, a to jsoucnost matematické.

Závěr: Aristotelova metoda je mu vlastně cestou k jeho řešení problému HEN KAI PAN , jedno jako vše. Bytí je jedno a jako jedno je všemu jsoucím společné. Ovšem jsoucí je jak to, co pouze nějak trvá (vypovídá se na způsob 3), tak i to, co se jenom vypovídá bez ohledu na své trvání (vypovídá se na způsob 2). Jsoucí je i to, co se vypovídá jako možné a skutečné (vypovídá se na způsob 4). Jsoucí se ale vždy nějak fakticky vypovídá, bez toho není jsoucím. Vypovídání (jako jistý fakt člověkem vnímatelný) musí tedy být nějak podobné bytí (jako tomu, co je třeba rozkrýt). Metodu danou druhým způsobem výpovědi, jímž o sobě jsoucnost vypovídá bytí aplikuje Aristoteles na první způsob výpovědi, jímž o sobě podstatu vypovídá jsoucnost. První způsob výpovědi musí být obdobný způsobu druhému, který tematizuje jsoucnost jako lhostejné ke svému trvání pomocí vlastního trvání výpovědi o jsoucím (jsoucnost je tak vyjádřeno jako čirá možnost). Zároveň musí být podobné třetímu způsobu výpovědi bytí, který tematizuje jsoucnost jako lhostejné k trvání jakékoliv výpovědi či myšlenky o něm, výpověď zcela podřízena vnějškovému trvání jsoucna (jsoucnost jako čirá skutečnost). Rozdílnost a zároveň podobnost těchto dvou výpovědí (tj. 2 a 3) zakládá ontologickou diferenci: rozlišnost mezi formou a obsahem výpovědi, resp. lhostejnost toho, co je ve výpovědi formou a co obsahem (zda je formou jsoucnost a obsahem výpověď bytí či zda je formou výpověď bytí a obsahem jsoucnost). Je-li formou výpověď bytí (tedy je tím, co trvá), potom je jsoucnost v možnosti. Je-li formou jsoucnost (je tím co trvá), potom je jsoucnost ve skutečnosti. Čtvrtým způsobem se vypovídá nahodilost jsoucna: jsoucnu nijak nepřísluší bytí, neboť není zároveň jeho formou i obsahem. Formou příp. obsahem jsoucího je trvání něčeho jiného, faktu výpovědi. Prvním způsobem se však vypovídá nutnost jsoucna, tj. musí se o něm vypovídat tak, jak je, a je samo ze sebe. Trvání takového jsoucna je analogické trvání výpovědi o jeho bytí.

Asi proto tedy i sv. Tomáš Akvinský ve svém spise O jsoucnu a Bytnosti předkládá čtenáři pouze první dva způsoby, jímž jsoucnost o sobě vypovídá: první způsob je ten, který bude zkoumán; druhý způsob je ten, který představuje a vyjadřuje rozdílnost mezi bytím a jsoucím, jež musí být vodítkem a metodou celého zkoumání.

Literatura

- [1] Aristoteles, O duši, Petr Rezek, Praha 1995
- [2] Martin Hemelík, CESTY K BYTÍ, VŠE Praha, 1998
- [3] Jan Patočka, Aristoteles, Vyšehrad, Praha 1994
- [4] Jan Pavlík, HO HEAUTON NOON, in Acta Oeconomica Pragensia 5, ročník 4, VŠE Praha 1996
- [5] Stanislav Sousedík, JSOUCNO A BYTÍ, Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského, Křesťanská akademie, Praha 1992