

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce
Vědění a porodnictví
Maieutická interpretace dialogu Theaitétos

Autor bakalářské práce: Martin Haloun

Vedoucí bakalářské práce: doc. MUDr. Štěpán Špinka, Ph.D.

Rok obhajoby: 2012

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že bakalářskou práci na téma “Vědění a porodnictví. Maieutická interpretace dialogu Theaitétos” jsem vypracoval samostatně a veškerou použitou literaturu a další prameny jsem řádně označil a uvedl v příloženém seznamu.

V Praze dne 29.7.2012

.....

podpis

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá dialogem *Theaitétos* a snaží se jej interpretovat jako dialog zkoumající Sókratovu metodu, pomocí které prověřoval kvalitu mínění těch, kteří s ním byli ochotni diskutovat. Tato práce se snaží ukázat, do jaké míry je možné tuto metodu tak, jak ji představuje Platón, považovat za plnohodnotnou vědeckou metodu, jejímž výsledkem jsou ověřená pravdivá mínění. Základním metodologickým krokem je rozdělení účastníků Sókratovy metody a zkoumání, jaké aspekty každý z těchto účastníků metodě přináší. Přitom se ukazují nedostatky především v otázce pravdivosti a bytí, což nakonec znemožňuje považovat tuto metodu jako dostatečnou k uchopení vědění. Potřeba jasných axiomů se ukáže především při analýze mínění, které vyžaduje přesná vodítka, podle kterých je možné rozhodnout, zda jde o mínění pravdivé či nikoli. Sókratovým vodítkem v tomto smyslu je bůh, který jej povolal k tomu, aby pomáhal svým spoluobčanům nalézat pravdu.

| | |
|--|----|
| Úvod | 6 |
| 1.Zařazení dialogu v Platónově díle | 8 |
| 2.Význam otázky po vědě pro Platónovu filosofii | 9 |
| 2.1.Politická role vědě | 9 |
| 2.2.Etická funkce vědě | 10 |
| 2.3.Ontologické implikace pojmu vědě | 10 |
| 3.Formální rámec otázky, co je vědě | 12 |
| 4.Obtíže spojené s otázkou samotnou | 12 |
| 5.Tři Theaitétovy odpovědi | 14 |
| 5.1.První odpověď: Vědě je vnímání | 14 |
| 5.2.Druhá odpověď: Vědě je pravdivé mínění | 16 |
| 5.3.Třetí odpověď: Vědě je pravdivé mínění spojené s logem | 17 |
| 6.Interpretační rámec..... | 17 |
| 7.Maieutika | 19 |
| 7.1.Charakteristika porodníka-maieutika | 19 |
| 7.2.Charakteristika toho, kdo plodí | 21 |
| 7.3.Průběh maieutického procesu | 23 |
| 7.3.1.Iniciace maieutického porodu | 23 |
| 7.3.2.Aporie | 24 |
| 7.3.3.Zrození intelektuálního potomka | 26 |
| 7.3.4.Rituál obíhání – zkoumání plodu co do pravosti a pravdivosti | 27 |
| 7.3.5.Výsledek maieutického procesu | 30 |
| 7.4.Porodník a těhotný jakožto základní principy při vzniku vědě | 31 |
| 8.Mínění..... | 34 |
| 8.1.Mínění jako specifická aktivita duše | 35 |
| 8.2.Komplexní povaha mínění | 38 |
| 8.3.Dva druhy mínění?..... | 39 |
| 8.4.Omyl a jeho odkrytí | 41 |
| 9.Matematika | 42 |

| | |
|--|----|
| 10.Připodobnění bohu | 44 |
| 11.Srovnání naší a Sedleyho interpretace | 45 |
| Závěr | 48 |
| Použitá literatura..... | 51 |

Úvod

Cílem této práce je analyzovat Sókratovu metodu intelektuálních porodů, kterou v dialogu *Theaitétos* představuje (148e-151c). Tato metoda vychází ze Sókratovy pověstné schopnosti pomáhat při porodu intelektuálních potomků, myšlenek. Specifikum této metody, tak jak se jí budeme v této práci věnovat, je důsledné rozdělení úloh účastníků rozhovoru. Toto rozlišení má ukázat to, že pokud se snažíme postihnout hledanou věc, či vyřešit předložený problém, využíváme k tomu dvou odlišných přístupů, které se navzájem doplňují. Zároveň se díky tomuto rozlišení ukáže, že se tyto přístupy navzájem podmiňují a žádný z nich nemůže vystupovat zcela samostatně. Pokusíme se ukázat, jak toto rozlišení mezi tím, kdo se snaží zplodit životaschopnou myšlenku, a tím, kdo tuto myšlenku zkouší a kriticky zkoumá, může sloužit jako obecný princip zkoumání a tříbení mínění. Přitom se ukáží slabiny této metody.

Součástí této práce bude také zkoumání povahy mínění. Pokusíme se ukázat, že v *Theaitétovi* navazuje Platón na *Ústavu*, když se snaží ukázat, že mínění se od vědění neliší pouze co do svého předmětu a že je mínění svou povahou blízko vědění, neboť je zásadně odlišné od vnímání, které je od vědění zásadně odlišné.

Hlavním tématem práce však bude popis principů fungování sókratovských intelektuálních porodů. Uvidíme, že prozkoušené mínění je co do správnosti a pravdivosti velmi blízko tomu, co bychom mohli nazvat vědění. Přesto však schází této metodě něco k tomu, aby mohla být plnohodnotnou vědeckou metodou. Uvidíme, že jsou to především kritéria správnosti a pravdivosti, která jsou jasně určena až v dialogu *Sofisté*s a bez kterých nemůže žádná metoda zkoumání postupovat. V *Theaitétovi* je absence těchto obecných kritérií nahrazena autoritou Sókratovou, jenž jedná z pověření boha, a božím spolupůsobením v Sókratově úsilí.

Pokud jde o postup práce, na úvod prozkoumáme otázku „co je to vědění“ ve dvou ohledech. Nejprve jak je tato otázka důležitá z hlediska Platónovy koncepce a pak jaké obtíže přináší samotné tážení po tom, co to znamená něco vědět. Poté stručně shrneme tři *Theaitétovy* pokusy o zodpovězení otázky po vědění a zaměříme se na jejich vyvrácení, tedy na důvody, proč

není ani jedná správná. Tím si vypracujeme základní kontext dialogu a budeme moci představit Sókratovu maieutickou schopnost. Přitom budeme samostatně zkoumat rozdílné role účastníků maieutického procesu, dynamiku či vývoj tohoto procesu a nakonec povahu výsledků této metody. Poté se zaměříme na mínění, kdy mimo jiné ukážeme, jaké povahy musí mínění být, aby mohlo sloužit jako látka k maieutickému zkoumání. Na závěr budeme zkoumat úlohu boha v maieutickém procesu jakožto dokonalého garanta správnosti zkoumání i jako cíl, jemuž se snaží člověk usilující o vědění co možná nejvíce připodobnit.

1. Zařazení dialogu v Platónově díle

Pokusme se na úvod lokalizovat dialog *Theaitétos* z hlediska celého Platónova díla. Vyjdeme z pojetí D. Bostocka¹, který se opírá o Rossovu chronologii (Ross, *Plato's Theory of Ideas*). Mezi rané dialogy řadí následující: *Euthyfrón*, *Prótagoras*, *Euthydémos*, *Gorgias*, *Kratylos* a další. Z tohoto seznamu jsme vyjňali dialog *Menón* z toho důvodu, že za dialogy střední se obvykle považují ty, ve kterých jsou prezentována klasická témata, jako teorie idejí, učení o rozpomínání, učení o nesmrtnosti duše a další. Ostatně Sedley² uznává, že *Menón* je často považován právě za předěl mezi ranými a středními dialogy.

Střední období Platónovy tvorby představují dialogy: *Symposium*, *Faidón*, *Ústava*, *Faidros* a *Menón*. Pozdní období je tvořeno dialogy: *Parmenidés*, *Theaitétos*, *Sofisté*, *Politikos*, *Filébos*, *Timáios*, *Zákony*. Bostock ještě dále polemizuje, zda skutečně *Theaitétos* předcházela *Timáiovi*, avšak uznává, že většina výzkumů se přiklání k tomu, že po stylistické stránce je *Timaios* blízký jazyku *Zákonů* a byl proto sepsán později než *Theaitétos*³.

Theaitétos je prvním dialogem z trilogie, jež pokračuje dialogem *Sofisté* a *Politikos*. Obvykle se má za to, že mezi jednotlivými díly byla výrazná odmlka, avšak někteří autoři (Ryle, 1966) se přiklánějí k tomu, že trilogie byla napsána v krátkém časovém intervalu a byla zveřejněna jako jeden celek.⁴ Nicméně tyto tři dialogy jsou spolu dějově svázány a každý z nich se tedy odehrává na stejném místě. Celá trilogie je dramaticky spojena tím, že je součástí čteného zápisu, jež vedl Sókratés s Theodórem, Theaitétem a dalšími. Obsah tohoto zápisu, jež Eukleidés zapsal přímo od Sókrata, je rozdělen do celé trilogie. Obsahem *Theaitéty* je zkoumání otázky, co je to vědění a v rámci toho, přestože není přímo řečeno co to vědění je, je *Theaitétos* zbaven nesprávných mínění, která o vědění měl. Dialog *Sofisté* se odehrává druhý den po *Theaitétovi*, jeho hlavním mluvčím je host z Eleje, muž ducha velmi filosofického a podobného bohům (*Soph.* 217a) a na

1 Bostock, D., *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988, str. 1-14.

2 Sedley, D., *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford, 2004, str. 2.

3 Bostock, *Plato's Theaetetus*, 1988, str. 8.

4 Bostock, *Plato's Theaetetus*, 1988, str. 10.

počátku jsou stanoveny úkoly určit, kdo je to sofista, kdo politik a kdo filosof. Hostu z Eleje je v diskusi partnerem Theaitétos a po několika zdařilých pokusech o vymezení sofistů se téma přesouvá k vymezení pojmu politika, což je obsahem dialogu *Politikos*. Hledání výměru politika je úspěšné, avšak nenásleduje žádný dramatický závěr a pojem filosofa není zvláště zkoumán. Přestože se objevují pokusy určit některý z jinak pojmenovaných dialogů (např. *Parmenidés*) jako chybějící dialog o filosofu, obecně se má za to, že Platón zvláštní dialog o filosofu nenapsal.⁵

2. Význam otázky po vědě pro Platónovu filosofii

2.1. Politická role vědě

Vědě je tím, co do značné míry určuje člověka z hlediska jeho vlastností i správnosti jeho života. Mít patřičné vědě je nezbytné, aby se člověk stal dobrým a ctnostným a obráceně dobrý člověk nemůže nemít správné poznání. V Ústavě nechává Platón Sókrata, aby uznal vědě jako to, co činí z obce obec spořádanou a uměřenou. Vědě je zde přiřčeno strážcům, kterým je také svěřena správa obce (*Rep.* 428d7-e9). Vědě, které je výsledkem výchovy a částečně i vrozené dispozice strážců, je tím co činí obec spravedlivou.

Pro Platóna je myšlenka (náležitě) vědě⁶ základním konceptem, bez kterého není možné spořádanou obec myslet. Přestože Platón mluví o vědě *o celé obci*, tj. o určitém konkrétním vědě (*Rep.* 428d1-5), myšlenka *Ústavy* je však založena na rozpracování pojmu spravedlnosti, který se ukazuje jako *duše, jejíž každá část koná to, co jí přísluší, je s ostatními částmi v souladu*, což odráží i v politickém uspořádání. Vědě je tedy pro Platóna východiskem politického života, neboť jen poznání toho, co je třeba konat, může založit spravedlivou obec.

5 Naznačené otázky související s jednotou trilogie a absencí posledního plánovaného dialogu řeší např. R. G. Turnbull: *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, University of Toronto Press, 1998, K. Dörter: *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Berkeley 1994, M. Miller: *The philosopher in Plato's Statesman*, Las Vegas 1980. Hypotézu ztotožňující dialog Filozofos s Parmenidem hájí E. A. Wyller: *Pozdní Platón*, Rezek, Praha 1996.

6 V Ústavě je fundujícím věděním myšlenka spravedlnosti ve smyslu „konati své“ a z toho vycházející rozvrstvení společnosti podle vrozených dispozic, které jsou rozvíjeny náležitou výchovou.

2.2. Etická funkce vědění

Další významnou oblastí, která se úzce váže k vědění, je lidské jednání. Pro Platóna je správné vědění nutnou podmínkou ke správnému jednání, neboť ten, kdo nemá (správné) vědění, nemůže dobře jednat a naopak ten, kdo je mravně silný, tak svými mravními kvalitami vyjadřuje především své správné vědění.

„Kdo tedy jest vskutku milovný poznání, jistě hned z mládí co nejvíce touží po vší pravdě (*Rep.* 485d2-3).”

Je třeba si na tomto místě povšimnout, že Platón nehovoří o vědění jako takovém, ale o touze po vědění. Vědění se zde ukazuje jako jakýsi úběžník, ke kterému se skrze touhu po vědění postupuje. Tím však, co obrací lidský život k pravdě, není nejdříve samo vědění, protože to je zatím neuchopeno, ale je to právě samotná touha vědění získat.

Platón tedy touhu po poznání (vědění) považuje za něco, co vede lidský život správným směrem, učí člověka milovat pravdu a nenávidět lež a povyšuje tím život člověka na filosofickou úroveň, která je tím nejhodnotnějším, na co člověk může dosáhnout (485c).

Touha po vědění má velký význam pro lidskou duši. Duše, dokud nepozná pravá jsoucna a jejich podstaty, neustává v hledání a je hnána bolestnou touhou takové vědění nalézt. Jakmile však duše pravé vědění nalézá, může dojít klidu, neboť je zbavována bolestné touhy po poznání (*Rep.* 490a9-b8).

V *Menónovi* Platón ukazuje, že touha po vědění je něco dobrého, co člověka odvádí od lenivění a činí z něj tak člověka lepšího a mužnějšího (*Men.* 86b6-c2). Platón dále naznačuje, že vědění a dobro jsou spolu těsně spojené a navzájem se také, ne-li zcela, pak značně podmiňují. (*Men.* 87d4-8)

2.3. Ontologické implikace pojmu vědění

Platón spojoval (dokonalé) poznání s (dokonalým) bytím. Předmětem poznání mohlo být jedině jsoucí. To, co neexistuje v plném smyslu *jest* (neměnné stále o sobě stejné jsoucno), nemůže být předmětem vědění, avšak pouze mínění (doxa). Jelikož musí mít mínění za svůj předmět *něco* a nikoli nic, avšak bytí bylo již rezervováno jako obsah vědění, je pak třeba, aby mínění mělo za svůj

předmět to, co stojí mezi (neměnným, stálým) bytím a nebytím, což není nic jiného než to, co není neustále totožné samo se sebou, avšak co se jednou ukazuje jako krásné, jindy jako ošklivé, jednou malé, jindy velké atd. Předmětem vědění se tak stávají dokonalá jsoucna, jako např. krása sama o sobě, a předmětem mínění věci proměnlivé, což je třeba vyložit jako věci smyslového světa (*Rep.* 478b-480).

Toto pojetí vztahu vědění a mínění se nijak důsledně v *Theaitétovi* neobjevuje, a proto z něj také nebudeme vycházet. Je však vhodné mít tuto koncepci na paměti, neboť i v naší interpretaci bude mínění klíčovým pojmem ve vztahu k vědění. Uvidíme, že ačkoli Platón se své teorie z *Ústavy*, vědění jako vztah k tomu, co jest, nevzdává, je to právě role mínění, které je v *Theaitétovi* chápáno jakožto určitý předstupeň vědění.

3. Formální rámec otázky, co je vědění

Tázat se po tom, co je to vědění, je problematické zejména vzhledem ke kontextu otázky a požadované formy odpovědi. Podívejme se nejprve na formální rámec, který Platón pro otázku a případnou odpověď stanovuje (*Th.* 146d4-147c7). Ze všeho nejdříve nás překvapí, jak zešíroka chce Platón otázku po vědění probírat. Nejedná se mu o vymezení nějakého specifického typu vědění, např. vědění, které by bylo možné nazvat vědeckým nebo čistě teoretickým, ale jde mu o vědění v co možná nejširším smyslu. To prokazuje Theaitétův pokus o rychlou odpověď (146c9-d1), proti kterému Sókratés namítá, že Theaitétos odpovídá výčtem místo toho, aby celkově uchopil vědění ve všech jeho podobách. Poté, co Theaitétos uvede různé „vědní“ obory, jako geometrie, astronomie a další, zmíní také „umění ostatních řemeslníků, všechna (*technai*) i každé jednotlivé z nich ...“ Sókratés však namítá, že např. ševcovství není než vědění (*epistémé*) o vyrábění obuvi (146d8).

Sókratés nepřipouští výčet vědních oborů ani jako předběžnou odpověď, která by se v průběhu zkoumání mohla vyvrátit či potvrdit. Wittgenstein namítá, že Sókratés mohl připustit odpověď výčtem jako předběžnou odpověď, tj. mínění s tím, že musíme být připraveni na to, že bude toto mínění upraveno na základě toho, jak bude vědění později určeno.⁷ Zamítnutí výčtu oborů jako definice vědění implikuje, že je zásadní rozdíl mezi pouhým vyjmenováním jednotlivých oborů vědění a tím, když je někdo schopen systematicky pojmut vztahy a závislosti těchto oborů.⁸

Nikoli náhodou Sókratés říká, že ten, kdo dokáže říci, co je vědění: „bude nad námi králem a bude nám ukládat, cokoli bude chtít, abychom na to odpovídali.“ (146a4-5) Ten, kdo dokáže říci, co je to vědění, nejenom že dle Platóna uchopí samotný pojem vědění, ale zároveň pozná určitým způsobem vědění ve všech jeho projevech, a stane se tak moudrým (tím, kdo ví) nejen ohledně toho, co vědění je, ale ve všem v čem se vědění ukazuje.

4. Obtíže spojené s otázkou samotnou

Otázka po vědění, tak jak je v *Theaitétovi* položena, je komplikovaná z více důvodů, které však do značné míry všechny spočívají v její reflexivní povaze. Kdykoli se totiž ptáme, „co je to

⁷ Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1958, str. 20 quot. in Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, Cambridge, Hacket Publishing Company, 1990, str. 5.

⁸ Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis, Cambridge, Hacket Publishing Company, 1990, str. 5.

X“, chceme získat vědění o X. Jedná se tedy, předběžně řečeno, o postižení určitého vztahu k X, který zaujímá ten, kdo se ptá. Jenomže v případě vědění je oním X právě samotný vztah, který při vědění o něčem zaujímáme. Jako je tedy „vědění o X“ do značné míry neproblematické, tak se „vědění o vědění“ stává problematické tím, že odkazuje samo k sobě, tedy k něčemu, co neznáme. Podívejme se nyní, jaké konkrétní obtíže nám reflexivita otázky po vědění přináší.

Za prvé je velice obtížně verifikovatelná případná odpověď. Pokud totiž nevíme, co vědění je, těžko můžeme odpověď zcela s jistotou ověřit. Přesto je však zjevné, že je možné vznášet určité námitky a vyvracet argumenty toho, kdo nám nějakou odpověď předkládá. I když nás však někdo přesvědčí o své koncepci vědění, nelze říci, že *víme*, že má pravdu, neboť co to znamená „něco vědět“, nám mělo být teprve ukázáno. Platón tento problém s ověřitelností odpovědi řeší tím, že Sókratés považuje Theodóra spolu s jeho žáky za dostatečně kompetentní k nalezení odpovědi. Theodóros pak přenechává svou úlohu Theaitétovi, jako nejnadanějšímu z žáků. Theitétos spolu se Sókratem jsou tedy garanty správnosti.

Další obtíží je neustálý nárok na kontrolu toho, co se předkládá jako vědění, i toho, co se tak nepřekládá. Neboli je třeba zkoumat jak samotná tvrzení toho, co je vědění, tak i předpoklady a implikace takového tvrzení. Odpovídající musí neustále ukazovat, že vymezuje vědění dostatečně široce (aby zahrnovalo veškeré jeho projevy) a dostatečně přesně, aby nebylo zaměněno s míněním, přesvědčením či názorem.

Zvláštní pozornost zaslouží zkoumání vědění jako takového, neboť povaha zkoumaného „předmětu“ je velmi specifická. Nejedná se totiž v plném slova smyslu o „předmět“, neboť předmět je vždy povahou něčeho vnějšího, co stojí vně toho, kdo ono zkoumání činí. Vědění, tj. to, co je zkoumáno, je však tím, co samotné zkoumání umožňuje, a nemůže se tak nacházet zcela mimo toho, kdo zkoumání provádí. Jelikož není možné plně oddělit zkoumajícího od předmětu jeho zkoumání, bude muset být předmět uchopen vzhledem k tomu, kdo ho zkoumá, což v kontextu platonismu bude duše. Můžeme tedy nyní předeslat, že vědění se bude vztahovat k duševnímu stavu či k pohybu duše.

V dialogu *Menón* Platón formuluje problematiku těmito otázkami: *„A jakým způsobem budeš hledat, Sókrate, to, o čem vůbec nevíš, co to je? Kterou věc z těch, které neznáš, uděláš předmětem svého hledání? Nebo i kdybys nakrásně na ni připadl, jak budeš vědět, že to je to, co jsi*

neznal?“ (80e) Sókratés pak ukáže na příkladu s otrokem, že veškeré učení je rozpomínání a všechno vědění tedy máme v duši, jen je třeba si na něj rozpomenout. Platón popisuje onen mechanismus rozpomínání tak, že i ten kdo neví, má v sobě pravdivá mínění toho, o čem neví. Jestliže se však tohoto nevědoucího *tážeme na tytéž věci mnohokrát a mnohými způsoby*, vyrovná se ten pak každému důkladným věděním o těchto věcech (*Men.* 85c). Platón v *Theaitétovi* netematizuje toto pojetí učení jako prosté rozpomínání a zaměřuje se na získávání vědění pomocí zkoumání mínění. To, že proces získávání vědění bude obtížnější než pouhé rozpomínání, ukazuje i to, že Sókratés krátce poté, co ukázal, že učení je rozpomínání, navrhuje vrátit se k původnímu „učení“, i když prohlašuje, že mezi pojmy fakticky není žádný rozdíl (87b-c). Sókratés v *Theaitétovi* navíc tuto námitku zmiňuje, avšak okamžitě ji zavrhne jako sofistickou (*Theait.* 197a).⁹

5. Tři Theaitétovy odpovědi

V průběhu dialogu se objevují témata, která byla zkoumána již v dřívějších textech, například pravdivé mínění, vnímání, předmět poznání duše samé aj. Můžeme ale říci, že v *Theaitétovi* dochází k zásadnějšímu posunu směrem k pozdním dialogům. *Theaitétos* se věnuje z velké části tomu, aby bylo co nejlépe dokázáno, že vnímání nemůže být věděním. Dialog *Sofistés*, jenž dějově bezprostředně následuje po *Theaitétovi*, pokračuje v odklonu od vnímatelného světa. Zde již Platón plně rozvíjí svou teorii nejvyšších rodů a vysvětluje možnost nebytí věci.

Jestliže ještě v *Menónovi* Platón považoval pravdivé mínění v některých případech (zejména ve vztahu k jednání) za stejně platné jako vědění, pak *Theaitétos* může být pojat jako snaha o to ukázat, že i když může být výsledek pravdivého mínění i vědění totožný, přesto je mezi nimi zásadní rozdíl a vědění se vždy vyznačuje jistotou, kterou pouhé mínění neposkytuje.

5.1. První odpověď: Vědění je vnímání

Rozsáhlé rozpracování této myšlenky se opírá o několik základních tezí. Především je to Prótagorova teze „*všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou a nejsoucích, že nejsou*“ (152a3), což Sókratés interpretuje jako „*to, co se každému člověku zdá, to pro něj také jest*“ (152a6). Plně

⁹ Sedley analyzuje toto zamítnutí pomocí rozlišení běžného a filosofického chápání pojmu vědění. Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 25-6. Bostock rozlišuje koncept vědění a schopnost analyzovat tento koncept. Bostock, *Plato's Theaetetus*, 1988, str. 33.

rozvinutá Prótagorova pozice je pak syntézou relativistické teze s hérakleitovskou naukou o neustálém vznikání. „Není správné užívat názvu „něco“ nebo „nějaké“, nýbrž jestliže něco nazveš velkým, objeví se ti to malým, [...] nic není jedno ani něco ani nějaké; avšak všechno vzniká ze změny místa, z pohybu a ze vzájemného míšení. [...] přísudek „jest“ nenáleží nikdy ničemu, nýbrž všechno stále vzniká.“ (152c) Tuto úvahu ještě Sókratés rozvíjí představením skryté Prótagorovy pravdy o dvou druzích pohybu: Vše je pohyb, který je dvojího druhu - činný a trpný. Oba jsou co do množství neomezené (156a). Tyto pohyby se ještě dále dělí na pomalé (vnímající a původce vjemu) a rychlé (vjem a vlastnost věci, která vjem způsobila – př. barva, tvar) (156d). Vnímání je tady vyloženo jako neustálý pohyb dvojího druhu (činný a trpný), který vzájemnou interakcí vyvolává další dva pohyby – jeden představuje vjem a druhý vlastnost. Jestliže to, co se každému člověku zdá, to pro něj také jest, pak nikdo nedovede posoudit platněji mínění druhého, zda je správné, či nepravdivé, nýbrž naopak každý si bude tvořit svá mínění jedině sám pro sebe a ta budou všechna správná a pravdivá (161d).

Dále Sókratés, tlumočící hérakleitovsko-protágorskou koncepci bytí, rozděluje pohyb ještě z jiného hlediska – změna místa a změna vlastnosti. (182c) Jelikož se vše neustále hýbe ve všech ohledech (tj. i z hlediska vlastnosti), není možné hovořit o jedné (částečně) stálé vlastnosti, neboť ta se neustále mění v jinou. (182d) Není možné hovořit ani o tom, že vjem *trvá* při samém vidění nebo slyšení. Proto tedy nelze mluvit o vidění, podobně jako nelze mluvit o nevidění a stejně o jakémkoli jiném vnímání. (182e) Ukazuje se tedy, že jestliže se všechno hýbe, je stejně správné o čemkoli říci, že se to má tak i ne tak. (183a) Ovšem výrazy „tak“ a „ne tak“ vyjadřujeme již určitou stálost a popíráme tak předpoklad neustálého pohybu všeho ve všech ohledech. Jediné, co by bylo možné říci, je snad „ani tak“ díky své neurčitosti.

V takovém pojetí vnímání, kdy je vše v neustálém pohybu, nic se nezastaví a všechno neustále vzniká a zaniká, není vůbec možné říci, že něco jest (stálé). Vzhledem k tomu, že není možné říci, že něco *je* takové a takové, neboť se vše neustále pohybuje a mění, přestává existovat možnost vůbec něco vyslovit. (183a1-8) Analýza vnímání nám tedy odhalila, že vědění potřebuje určité *stálosti* a neměnnosti, neboť to, co se zcela hýbe a mění, nemůže sloužit ani jako prostředek řeči. Pokud je totiž vše v neustálém pohybu a nic není samo o sobě jedno, pak není možné ani užít nejprimitivnějšího určení „toto“. Cokoli určíme jako „toto“, hned uplývá v proudu a stává se něčím jiným. Jakmile něco tímto výrazem označíme, okamžitě výraz odkazuje k něčemu, co zde už není,

co už uplynulo. Takové pojetí vnímání, kdy je vše v *neustálém* totálním pohybu vylučuje rozlišení na pravdu a nepravdu. Dochází zde také ke konfúznímu pojetí bytí, neboť jestliže to, co se každému zdá, to také pro každého jest, ztrácíme obecný pojem bytí, který by mohli lidé (duše) společně sdílet. Pojem bytí se redukuje na neurčité množství proměnlivých relací spojujících trpný a činný pohyb bez jakýchkoli pevných zákonitostí.

Závěrem Theaitétovy první teze je následující: můžeme mluvit a následně přemýšlet jen o věcech, které vykazují alespoň krátkodobou identitu. To, co podléhá neustálé změně ve všech ohledech, není pro nás přístupné myšlením ani řečí, a nemůže být tedy věděním.

5.2.Druhá odpověď: Vědění je pravdivé mínění

I když druhá Theaitétova odpověď je také odmítnuta, určitým způsobem pojem vědění projasňuje. Především dochází k velkému posunu v oblasti, kde se vědění hledá. Jestliže jsme v první odpovědi zkoumali výhradně vnímání a snažili jsme se říci, kde by v takovém prostředí bylo možno vědění nalézt, dostáváme se nyní do oblasti mínění (*doxa*). Téměř celé zkoumání druhé Theaitétovy odpovědi spočívá ve snaze postihnout nepravdivé mínění a zjistit, jakým způsobem může vznikat. Sókratés se snaží ilustrovat vztah vědění, pravdivého a nepravdivého mínění, na dvou příkladech. Nejprve přirovnává duši k voskové desce (194c-196d), podruhé se snaží vědění uchopit jako nalézání správných mínění v duši na příkladu chytání holubů v holubníku (197b-200c).

Ani jeden z příkladů se neosvědčuje jako vhodný k popsání vztahu pravdivého a nepravdivého mínění a vědění, a tak závěrem této části Sókratés krátce ukáže, proč nemůže být pravdivé mínění věděním (201a-c). Platón klade důraz na to, aby ukázal, že abychom mohli plnohodnotně využívat pojem pravdivé mínění, musí být zároveň objasněn pojem nepravdivého mínění. Přitom se zároveň ukazuje, že vyjasnit obsah pojmu nepravdivého mínění je mnohem složitější úkol než ukázat, že samotné pravdivé mínění není věděním. Problematika pravdivosti a nepravdivosti otevírá zásadní otázky po bytí, především po bytí něčeho, co *není* pravdivé. Jelikož řešení otázky po povaze nepravdivosti řeší Platón až v dialogu *Sofistés*, spokojí se zde pouze s krátkým důkazem toho, že pravdivé mínění nemůže být věděním (201a-c).

5.3. Třetí odpověď: Vědění je pravdivé mínění spojené s logem

Theitétova odpověď zní, že vědění je pravdivé mínění spojené s výměrem (logos) (201c9-d2). Oproti druhé Theaitétově odpovědi se dostáváme do další „oblasti“, ve které je možné vědění hledat. Ukázalo se nám, že pravdivé vnímání ani mínění samo nám pro postihnutí vědění sloužit nemůže a nyní hledáme, zda by podstata vědění nemohla spočívat v určitém odůvodnění či vysvětlení pravdivého mínění, v povaze logu. Vidíme, že je v této odpovědi zcela klíčová role pojmu logos a i Sókratés považuje za nutné význam tohoto výrazu podrobněji prozkoumat.

Třetí odpověď je do značné míry odsouzena k neúspěchu ještě před jejím vlastním zkoumáním. Již při druhé Theaitétově odpovědi jsme dospěli k tomu, že je třeba nejprve vyjasnit povahu pravdivého (a nepravdivého) mínění a jejich vzájemného vztahu. Přestože tyto pojmy nejsou při třetí odpovědi stále dostatečně jasné, pravdivé mínění zůstává součástí definice. Ačkoli se Platón ve třetí odpovědi již nijak více touto chybějící definicí nezabývá, je zřejmé, že pravdivé mínění nemůže být bez dalšího určeno jako vědění, i když je k němu připojen logos.

Když Sókratés představuje jednotlivé významy pojmu logos, ukazuje nám tak různé přístupy, které se nejprve zdají být nadějnými kandidáty, avšak nakonec ani jedna interpretace logu nemůže být tím, co odlišuje vědění od pravdivého mínění. V této práci se budeme snažit ukázat, že oním „logem“, který by mohl v třetí odpovědi obstát jako vhodný kandidát na vědění, je zcela specifický typ „logu“, a to logos maieutický.

6. Interpretační rámec

Existuje celá řada interpretací dialogu *Theaitétos*, z nichž některé mají kořen právě v tom, do jaké míry je v tomto dialogu Sókratés tlumočnickem Platónových vlastních myšlenek. Většina interpretací se však vzácně shoduje v tom, že dialog je navzdory všemu neúspěšný, co se týče definování vědění. Zároveň je mnoho výkladů toho, proč Platón dialog takto zakončil.¹⁰ Na jedné straně je skupina autorů obhajujících tezi, že Sókratés vyjadřuje Platónův vlastní postoj, jeho vlastní nejistotu ohledně pojmu vědění. Jiné pojetí je, že Platón zde reflektuje posun ve vlastní epistemologii, především v posunu chápání idejí jako samostatných entit k jejich výkladu jako

¹⁰ Desjardin, R., *The Rational Enterprise*, State University of New York Press, 1990, str. 8. Přehled různých titulů v pozn. aparátu.

kategoriím rozumu.¹¹ Další interpretační proud hájí tezi, že dialog neobsahuje explicitní učení o idejích, a proto není možné vědění definovat.¹² O tyto interpretace se ale v této práci opírat příliš nebudeme. Pokud bychom se měli přiklonit k určitému interpretačnímu proudu, pak k takovému, jenž chápe dialog jako přechodný mezi ranými dialogy zabývajícími se především vztahem mínění a vědění a pozdními pracemi, jež se zaměřují na logické analýzy predikace.¹³

Naší snahou bude prokázat, že nám zde Platón zanechal takové dílo, které je jako celek vzorem maieutické metody. V tomto smyslu naše interpretace vychází z Davida Sedleyho¹⁴. Sedley chápe *Theaitéta* především jako svědectví toho, jak Sókratovo působení vyvolalo otázky, jež je možné zodpovědět pouze na základě Platónovy plnohodnotné teorie.¹⁵ Obecně je Sedley zastáncem tradičního výkladu Platónových textů, kdy je hlavní mluvčí dialogu tlumočnickem Platónových úvah, přesto však v případě *Theaitéta* navrhuje udělat výjimku. Zejména z toho důvodu, že *Theaitétos* byl napsán v době, kdy byla již velká část Platónovy metafyziky sepsána v dialozích *Faidón*, *Faidros*, *Menón* a *Ústava*, a proto ji není možné zcela vynechat tak, jak to dělá Sókratés v *Theaitétovi*.¹⁶ Dialog *Theaitétos* tedy představuje retrospekci na působení historického či polohistorického Sókrata z raných dialogů.¹⁷

Klíčem k této interpretaci se Sedleymu stává uloha Sókrata jako intelektuálního porodníka. Platón se vrací k historickému či polohistorickému Sókratovi raných dialogů, který, ačkoli sám nebyl zastáncem platonismu, stal se pomocníkem při plození Platónových vlastních úvah. Sedley se následně ve své knize snaží poukázat na kontinuitu mezi tím, čím přispěl Sókratés k tradičním platónským úvahám, a tím, co bychom mohli označit klasickým platonismem. Tomu odpovídá i vývoj postavy Sókrata v dialozích, kdy se z otevřeného kritika stává sveřepý zastánce vlastních

11 Tamtéž, str. 9.

12 Představitel tohoto výkladu srv. Polansky, R.M., *Philosophy and Knowledge*, Bucknell University Press, Lewisbrug, 1992, str. 18.

13 Zástupci tohoto směru např.: Sedley, D., *The Midwife of Platonism*, 2004; Taylor, A.E., *Plato: The Man and His Work*, 1926

14 Sedley, D., *The Midwife of Platonism*, 2004.

15 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 8-13.

16 Zejména učení o dvou světech: o proměnlivém světě dění, jež je předmětem mínění (doxa) a odděleném světě dokonalých jsoucen, který je předmětem vědění (epistémé).

17 Tamtéž, str. 8.

Platónových názorů.

Tato práce si neklade za cíl ukázat, jaký význam má maieutika pro Platónovo myšlení, ale zachytit tuto metodu jako samostatný plnohodnotný prostředek ke zkoumání mínění a jejich tříbení. Aplikací této metody na pojem vědění, kdy tedy zkoumáme Theaitétova *mínění o vědění* se nám zároveň vyjasňuje vztah mezi oběma pojmy. Klademe si zde za cíl ukázat, že maieutický proces je možné uchopit jako obecnou metodu zkoumání mínění. Cílem našeho výkladu bude ukázat, že Platón nám zde formalizoval metodu, kterou začal používat jeho učitel Sókratés a kterou on sám uznal jako vhodný způsob k filosofování a třídění, předávání i vytváření vědění. Přitom poukážeme na limity této metody, které jsou spojeny především s tím, že tato metoda zkoumá platnost mínění, aniž by disponovala určitými neproblematicky platnými míněními. Právě tyto základy ohledně bytí, pravdivosti a nepravdivosti jsou tím, co má být teprve odhaleno v pozdějších Platónových textech.

7. Maieutika¹⁸

Maieutika neboli porodnické umění je schopnost (techné), o které Sókratés tvrdí, že ji zdědil po své matce Fainerété, skutečné porodní pomocnici, s tím rozdílem, že nepřivádí na svět lidské potomky, ale potomky intelektuální. Prohlašuje sám sebe za schopného rozpoznat, který intelektuální potomek je zdravý a zaslouží si tak další vyživování, a který je pochybený a špatný a je třeba jej odvrhnout. Celý dialog se tak stává dějištěm intelektuálního porodu, kde je Sókratés pomocníkem při rození a Theaitétos je tím, kdo se snaží přivést na svět zdravý myšlenkový plod.

7.1. Charakteristika porodníka-maieutika

Nejprve budeme zkoumat účastníky této metody. Maieutické umění¹⁹ má dvě skupiny charakteristik. První je ta, která je společná jak běžným porodním bábám, které pomáhají k porodu těhotným ženám, tak maieutikovi, který pomáhá při rození intelektuálních plodů; druhou skupinu tvoří charakteristiky, které jsou příznačné pouze pro intelektuální porody. Podívejme se nejprve na

18 Výraz „maieutika“ je odvozen z řeckého maieutikos, což znamená „zběhlý, zkušený v porodnickém umění“. Pojem „maieutická metoda“ a „maieutický proces“ používáme synonymně s výrazem „maieutika“.

19 Pokud užíváme výraz „maieutika“, máme na mysli nejen úlohu intelektuálního porodníka, ale proces intelektuálního porodu vcelku včetně úlohy a postavy těhotného, tedy toho, kdo přivádí na svět intelektuální plody. Pro činnost intelektuálního porodníka vyhradíme spojení „maieutická techné“ či „maieutické umění“.

ta určení, která jsou společná jak pro tradiční porodní báby, tak i pro maieutiky (149a-150b). (A) Při porodu pomáhají ženy, které nejsou schopny samy родit. (B) Ovšem na druhou stranu porodní pomocnice musejí mít s porodem vlastní zkušenosti (musely mít dříve děti), neboť lidská přirozenost je příliš slabá na to, aby nabyla umění ve věcech, v nichž nemá zkušeností. (C) Porodní pomocnice lépe než ostatní poznávají, které ženy jsou těhotné a které ne. (D) Pomocí léků a zaříkávání jsou schopné vzbudit, případně tlumit porodní bolesti. Dále mají s tím související schopnost (E) plod vyhnat, a tak způsobit potrat, kdykoli to uznají za vhodné. Poslední společnou vlastností je ta, na které si porodní pomocnice zakládají nejvíce, a to že (F) jsou nejschopnější zprostředkovatelky sňatků, neboť nejlépe poznají, jaká žena má žít s jakým mužem, aby rodila co nejlepší děti.

O svém maieutickém umění Sókratés tvrdí, že vykazuje všechny zmíněné znaky, navíc však přidává některé další charakteristiky (150b-151b): (a) Sókratés pomáhá k porodu mužům a nikoli ženám. (b) S tím souvisí, že maieutik ošetřuje rodící duše a nikoli těla. (c) Nejdůležitější vlastnost je podle Sókrata schopnost zkoušet, zda to, co bylo zplozeno, je pouhý přelud a nepravda, nebo zda se jedná o plod zdárný a pravý. (d) Pomocníkem při intelektuálním plození je kromě maieutika ještě bůh. (e) Sókratés (maieutik) není sám moudrý, ani (f) se nemůže vykázat nějakým moudrým vynálezem. Další schopností, která je odrazem schopností porodních asistentek (ad F), je (g) dovednost nalézat, s kým by měli netěhotní obcovat, aby z toho měli prospěch. Maieutik (h) nemůže připustit nepravdu a potlačit pravdu.

Přestože Sókratés charakterizuje maieutiku poměrně detailně, jedna zcela zásadní otázka zůstává nezodpovězená. Není totiž jasné, zda maieutické umění je něco, co je schopen vykonávat pouze Sókratés (s boží pomocí), anebo se jedná o techné v tradičním smyslu, kterou by mohl provozovat každý, kdo si ji osvojí

Zabývejme se nejprve prvním případem, to jest, že maieutické umění je pouze Sókratova výsada a není možné se mu nijak naučit. V tomto případě je dialog určitým historickým svědectvím o Sókratově působení. Dialog *Theaitétos* by pak bylo třeba chápat jako završení tzv. raných sókratovských dialogů. Pokud chápeme maieutiku jako něco, co ovládá pouze Sókratés, umožňuje nám to interpretovat neúspěch v hlavní otázce dialogu. Platón by se tím snažil ukázat, že Sókratova úloha, ať už byla jakkoli významná, nepřináší sama odpověď na určité základní otázky, jako je například otázka po vědění, a je třeba dalších úvah a předpokladů k tomu, abychom mohli na takto

komplikované otázky podat fundovanou odpověď.

Podívejme se nyní na druhou interpretaci, tj. že maieutické umění je něco, co je možné se naučit. Pokud je maieutické umění naučitelné, zůstává sice Sókratés vzorem tohoto umění, není však jeho jediným představitelem. Pomocí tohoto výkladu můžeme také vysvětlit rozpor, který je zřejmý v místech, kde Sókratés hovoří o porodních pomocnicích, když říká, že (B) porodní asistentky musely dříve samy rodit, neboť lidská přirozenost je příliš slabá na to, aby nabyla umění v něčem, v čem nemá žádnou zkušenost, a na druhou stranu, o několik řádek níže o sobě Sókratés prohlašuje, že není moudrý, ani se nemůže vykázat nějakým moudrým vynálezem (e) a (f). Vysvětlení by v tomto případě bylo následující: Každý maieutik musí mít aktivní zkušenost s intelektuálním plozením, jinak by nemohl pomáhat druhým při porodu. Sókratés takovou zkušenost nemá (nebo alespoň o ní neví), protože mu v takové zkušenosti zabránil bůh, který mu zároveň supljuje onu absenci zkušenosti a musí mu ji svým spolupůsobením nahradit. I v této interpretaci se Sókratés ukazuje jako zcela výjimečný, protože mu je pomocníkem bůh. Zároveň se však bůh nestará pouze o Sókrata, ale zároveň i o ty, kteří s ním rozmlouvají. Bůh jim dopřává, aby činili podivuhodné pokroky a „*sami ze sebe*“ ovšem se Sókratovou pomocí našli mnoho věcí (150d4-5).

V této práci budeme do značné míry zastávat obě pojetí. Budeme maieutiku chápat jako metodu, která není nezbytně svázána pouze se Sókratem a mohou ji vykonávat i jiní, avšak zároveň poukážeme na to, že maieutice scházejí především axiomy, základní pravdy, ze kterých by mohla vycházet, a proto není od Sókrata zcela oddělitelná. Sókratés využíval tuto metodu především k tomu, aby uplatnil sebe sama, svou naprostrou nadřazenost, svou výjimečnost, bohem mu danou.²⁰

7.2. Charakteristika toho, kdo plodí

Zcela neoddělitelnou součástí maieutického procesu je vedle maieutika jeho partner, tiktón, tedy ten, kdo se snaží přivést na svět určitý intelektuální plod.²¹ Hlavním příznakem intelektuální těhotnosti je pociťování „porodních“ bolestí. Právě identifikace maieutických bolestí je impulsem k tomu, aby Sókratés v dialogu představil maieutickou techné. Konkrétní projevy bolestí líčí

20 Fischer, J.L., *Případ Sókratés*, Nakladatelství Lidové noviny, 1994, Praha, str. 114.

21 Z řeckého tiktó - přivádět na svět, zplodit, počít (potomka).

Theaitétos takto: „[...] *ani sám sebe nemohu přesvědčiti, že mám o tom náležitý úsudek, ani slyšeti někoho jiného, kdo by o tom promluvil tak, jak ty vybízíš, ale zase ani nemohu se toho zbavit, aby mi to neleželo v hlavě.*“ (148e) Vidíme, že je zde několik momentů, které předcházejí samotnému intelektuálnímu porodu: (1) Neschopnost přesvědčit o něčem sebe, (2) i někoho jiného. (3) Nelze se přenést přes danou nejasnost (aporii) a zároveň není možné se přestat danou nejasností zabývat. (4) Neschopnost podat *náležitý* logos o zkoumané věci. Detailně tedy popisuje bolesti pouze Theaitétos a Sókratés tento výklad shrnuje, když říká: „*A také tohle cítí ti, kdo se se mnou stýkají, [...] mají bolesti a jsou naplňováni nepokojem celé noci i dni.*“ (151a2) Místo výrazu „nepokoj“ je v originále použit termín „aporia“, což může znamenat nepokoj, ale spíše se význam blíží pojmu nejasnost, záhada, bezradnost.²² Vidíme, že intelektuální těhotenství spojuje dva momenty. Na jedné straně (ad 1 et 2) je to určitá neznalost či nejasnost, která člověku brání v tom, aby se mohl s daným problémem vypořádat; na druhé straně pocítujeme silnou touhu danou překážku překonat (ad 3).

Kdyby ovšem byly porodní bolesti určeny jen těmito dvěma tendencemi, nebyla by věc tak problematická, neboť by snad dříve nebo později došlo k přesvědčení sebe i ostatních o určité věci, a tím by bylo možné se zbavit oné neustálé touhy se problémem zabývat. To, co činí věc obtížnou, je poslední průvodní jev intelektuálních porodních bolestí (4). Je totiž třeba podat *náležitý* logos o určité věci. Z hlediska samotného dialogu je onou náležitostí formální podoba „vědění je X“, kde X není výčet příkladů, ale přesné uchopení věci z hlediska toho, co tato věc je. Sókratés to demonstroval na příkladu s hlínou (147a-b1), kdy formálně přijatelnou odpovědí bylo, že hlína je zem smíchaná s vodou a nikoli hlína kamnářská, hrnčířská atd. Můžeme tedy říci, že formální náležitost logu určuje maieutik. Přestože totiž v místě, kde Theaitétos o náležitosti hovoří, se Sókratés ještě neukázal explicitně jako maieutik, je jistě možné připustit, že svou maieutickou úlohu provádí již *in concreto* a potom by nebylo nic překvapujícího, že stanovení formálních náležitostí zkoumaných tvrzení je součástí maieutikovy pomoci. Přesto zůstává ne zcela jasné, na základě čeho maieutik formální náležitosti stanovuje. Pochopitelně nemůže tak činit zcela svévolně, ale musí se řídit něčím, co bychom mohli nazvat kritérii pravdivosti. Právě tato kritéria, která by byla objektivní, nezávislá na maieutikově vlastním mínění či přesvědčení, jsou tím, co může dodat pravdivost a objektivitu výslednému intelektuálnímu plodu. Maieutik tedy není tím, kdo přímo stanovuje formální náležitosti, nýbrž je tím, kdo kontroluje, že jsou tato kritéria dodržena.

22 Odvozeno od slovesa aporeó - být na pochybách, být zmatený, být na rozcestí, nevědět si rady.

Formální náležitost logu musí být vždy stanovena ať již explicitně či implicitně. Formální náležitost může být příčinou zcela různých odpovědí. Například pokud máme před sebou větu: „Jan Hus umřel v 17. století“ a ptáme se, co je na této větě špatně, můžeme odpovědět buď, že „Jan Hus umřel v 15. století.“, anebo „Za touto větou chybí tečka.“. Obě tato tvrzení jsou pravdivá a obě odpovídají správně na položenou otázku, a jsou tedy demonstrací určitého vědění, ovšem u každé z odpovědí je patřičná odlišná formální náležitost. Otázka formální náležitosti je tak neustále přítomná a tiktón musí pamatovat na to, z jakého kontextu otázka vychází a jaký typ odpovědi otázka očekává.

7.3. Průběh maieutického procesu

Když jsme si nyní ukázali, jakou roli hrají v maieutickém procesu jeho dva aktéři, zabývejme se nyní procesem v jeho celkovosti. Snažme se proces zkoumat v jeho průběhu. Půjde nám o to zjistit, jak maieutický proces začíná, jaký má průběh a čím je zakončen.

7.3.1. Inicie maieutického porodu

Maieutický proces iniciuje ten, kdo je intelektuálně obtěžkán. Počátkem procesu je to, že tiktón projeví určitou nejasnost v nějaké věci a zároveň silnou touhu se s touto nejasností (myšlenkově) vypořádat. Platón nechává jak Theaitéta, tak i Sókrata, aby se oba projevíli jakožto naplnění nepokojem. Theaitétos to o sobě prohlašuje v (148e): „...*již mnohokrát jsem se pokusil to promyslet, když jsem slyšel otázky, s kterými od tebe chodili.*“ a Sókratés tak učinil o chvíli dříve, krátce předtím, než stanovil hlavní téma dialogu (145d): „*Avšak přesto, i když mám ty věci jinak dosti slušně v hlavě, s jednou maličkostí si nevím rady [aporeó] a na tu se musím spolu s tebou i s těmi, kdo jsou zde, podívat.*“ (145d5-8)

Není náhodou, že Platón uvozuje vlastní téma dialogu tím, že Sókratés sám na sebe prozradí průvodní znaky intelektuálního těhotenství. Uznáme-li, že Sókratés vykazuje všechny příznaky pro těhotnost, vidíme určité napětí mezi tím, že Sókratés nikdy neměl žádný moudrý nálezný mysl, přestože (minimálně jednou) se ukázal jako někdo, kdo by takový nálezný mohl mít. Jestli však je Sókratés opravdu těhotný, jaký by tedy byl jeho intelektuální potomek? Z hlediska dialogu jako celku nemůže být pochyb o tom, že jeho hlavním pozitivním tvrzením je právě maieutická techné a

diference rolí na tiktóna a maieutika. Což dokazuje i v praxi tím, že ačkoli by sám mohl zkusit pozitivně definovat vědění, nečiní tak, a ve vyšším zájmu se staví do role maieutika. Zde bychom měli upozornět kvůli dvěma věcem. Za prvé kvůli tomu, že Sókratés odmítaje roli těhotného s tím, že mu dokonce bůh rodit zakázal, ukazuje, že role maieutika je velice významná (neboť impuls k jejímu vykonávání pochází od boha) a zároveň přehlížená či opomíjená. Hovoří dokonce o ní jako o tajnosti, neboť může být snadno nepochopená a vzhledem k tomu, že sama přímo neposkytuje pozitivní tvrzení, ale nutí partnera v rozhovoru, aby projevil své vlastní mínění o věci, může neznalým připadat jako neužitečná a sloužící pouze ke zmatení těch, kteří se se Sókratem dají do hovoru (149a6-10). Za druhé kvůli tomu, že Sókratés nejprve o sobě praví, že si neví rady (aporeó) ohledně vědění, avšak o několik řádků níže ukáže své maieutické umění jako zavedenou techné. Z hlediska fungování maieutického procesu bychom očekávali, že pokud Sókratés projeví porodní bolesti, bude následovat vznik určitého intelektuálního plodu, který bude později přezkoušen z hlediska pravdivosti a pravosti. Jestli totiž měl přijít nějaký intelektuální potomek, který by následoval po Sókratově porodních bolestech, není jím právě samotná maieutická metoda? Nevybízí nás tedy tímto Platón k tomu, abychom se sami stali maieutiky, a pomohli tak k prověření maieutické techné, respektive celého maieutického procesu co do jeho pravdivosti a pravosti? Není tedy možné, aby maieutika byla spolehlivým přístupem k vědění, respektive k vymezení vědění? Není nakonec snahou Platóna v *Theaitétovi* navrhnout maieutický přístup jako způsob, jakým uchopíme tak různorodý pojem jako je vědění?

7.3.2. Aporie

Zastavme se na chvíli, abychom se podrobněji zabývali rolí aporie v maieutickém procesu. Aporie je určitý zmatek, pochybnost, nesnáze a je svým způsobem neodbytná, dokud nebude vyřešena. Aporie je neschopnost učinit si o věci náležitý úsudek a zároveň nemožnost přestat na danou věc myslet (*Theai*.148e). Aporie je zcela něco jiného než prostá (absolutní) neznalost určité věci. Pokud nemáme žádnou znalost o nějaké věci, nemůžeme se dostat do pochybností či zmatku, jak se to s danou věcí má. I. Kanakis chápe aporii jako nejdůležitější prvek Sókratovy metody. Dostává se do ní Sókratův partner v okamžiku, kdy přizná, že nezná odpověď na Sókratovy otázky. Je z toho zmaten, neboť zpočátku byl přesvědčen, že na dané téma dokáže dávat správné

odpovědi.²³ Aporie má z tohoto hlediska především motivační funkci. Vyvoláním zmatku, pochybnosti, nejistoty slouží k tomu, aby člověk znovu promyslel problémy, o kterých se původně domníval, že jsou zřejmé. Patočka chápe aporii jako základní východisko Sókratova filosofování, ke kterému se Platón také hlásí. Základem je distancování se od toho, co se děje, pomocí neklidu, který nedovolí, abychom se uspokojili v přítomném. Snaha zdůvodnit se musí zásadně distancovat od toho, co tu se zdánlivou jasností je.²⁴

Nejasnost a pochybnost může přijít pouze tehdy, když je nám už něco málo jasné, něco víme, či si alespoň myslíme, že to víme, teprve tehdy se může aporie projevit. Pro aporii je tedy nezbytné předpokládat, že „se mnohé už předpokládá“ neboli že naše duše není jako *tabula rasa*, ale přináší si s sebou určitou „výbavu“ přesvědčení, argumentů, mínění i nálad a emocí a na tomto pozadí duše sama objevuje nejasnosti a dostává se do aporií. Podle toho, jak je určitá aporie významná, tj. nakolik zasáhne vnitřní svět duše neboli nakolik otřese našim přesvědčením, argumenty, míněními, náladami či emocemi, motivuje duši k tomu, aby ji vyřešila a opět uvedla svůj vnitřní svět do souladu. V tomto smyslu má aporie velký motivační význam. Takto figuruje i v dialogu *Sofistés*, kdy Theaitétova reakce na aporii je zcela jistě pozitivním momentem celého dialogu.²⁵

Aporie tedy předpokládá určitá mínění, která se ve světle nových skutečností ukazují jako nepřesná, respektive zcela mylná. Jelikož aporie předpokládá určité znalosti, může se projevit i na tom, co již úspěšně prošlo maieutickou metodou. Pak je ovšem třeba ve světle nových skutečností provést maieutický proces znovu, abychom překonali nově vzniklou aporii. Vytvoření aporie je tedy učební pomůckou. Aporii Sókratés využívá k tomu, aby motivoval své partnery v rozhovoru ke zkoumání otázek, o kterých se dříve domnívali, že jsou jim jasné. Zmatení, které Sókratés pomocí vhodně položených otázek vyvolá, je pociťováno jako nedostatek, který vyvolá potřebu překonání této situace.²⁶

23 Kanakis, I. N., *Theoretische und empirische Untersuchungen zur Wirksamkeit der sokratischen Lehrstrategie*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Dr. phil. an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Heidelberg, Karlsruhe, 1984, str. 43-44. [cit. Petrželka, *Sókratova maieutika a jiné strategie*, 2006, str. 96].

24 Patočka J., *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství v Praze, 1992, str. 18

25 Sof. 236e3; 238a2, d5; 241b6; 243b10; 249d10; 250d8-e6; Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 5,

26 Petrželka, *Sókratova maieutika a jiné strategie*, 2006, str. 96.

Mohlo by se namítnout, že nikdy nedospíváme k vědě jako něčemu pevnému, neboť je zde neustálá hrozba, že se jednou známé ukáže jako neznámé. Tato námitka však ztrácí v otázce věděni na síle, neboť jak jsme ukázali výše, otázka po věděni *neustále* vyžaduje, abychom přezkoumávali jednou dosažené výsledky. Otázka po věděni je tak v samém základu aporetická v tom smyslu, že neustále vyžaduje reflektování ve světle nových poznatků.

Za těchto předpokladů je maieutika jakousi protiváhou aporie a navzájem se doplňují. Tam, kde by byla maieutická metoda dokonale provedena, tam bychom nemohli nalézt žádnou aporii a naproti tomu duše, která se nachází v naprostém aporetickém otřesu, kdy si nemůže být vůbec ničím jista, není schopna nijak plodit ani maieuticky procházet svůj aporetický stav. Až teprve když totální aporie ustupuje a duše získává první opěrné body, jako jsou slova, pojmy, pojetí o místu a čase, může duše pokračovat v poznávání a revidování původních poznatků.

7.3.3. Zrození intelektuálního potomka

Vlastní maieutický proces má dvě hlavní části. Tou první je určité pozitivní tvrzení, druhou je kritické zkoumání tohoto tvrzení z hlediska pravdivosti (150b7-c2). První části ještě může předcházet, jak je tomu i v *Theaitétovi*, stanovení formálních požadavků, které určují, jakou podobu má mít budoucí intelektuální plod. V *Theaitétovi* jsou tyto formální požadavky stanoveny v příkladu s hlínou a s iracionálními čísly (147a-148c). Formální nároky by mohly být v principu různé. V našem případě jde o definici, avšak stejně dobře může Sókratés požadovat určité rozhodnutí ano či ne (např. při otázce, zda je ctnost naučitelná) nebo případně podat výklad o určité věci (např. co je možné se naučit u sofisty).

Poté co je stanovena formální podoba budoucího plodu se ten, kdo je naplněn nepokojem, snaží vyjádřit své myšlenky tak, aby splňovaly formální požadavky a bylo možné zkoumat platnost obsahu vyjádření. Když dospějeme k určitému tvrzení, ocitáme se v jádru maieutického umění. Sókratés popisuje své umění jako nanejvýš prospěšné (150d1-4):

„...ale na těch, kteří se se mnou stýkají, je vidět, že někteří jsou nejprve zcela nevědomí, ale postupem styků že všichni, kterým toho bůh dopřává, dělají podivuhodné pokroky, jak se zdá jim samým i ostatním...“

Uvědomíme-li si, že maieutický proces probíhá v tomto rytmu: aporia – intelektuální

produkt – verifikace – přijetí/zavržení – (nová) aporia, vidíme, že zde není mnoho prostoru, v čem by bylo možné pokroky dělat. Je zřejmé, že pokrok z hlediska zmíněného rytmu může znamenat buď zvyšující se množství pravých intelektuálních potomků, anebo zvyšující se úroveň tvrzení nabízených ke zkoumání. Co si pod touto zvyšující se úrovní máme představit a jaké máme argumenty pro to, abychom mohli tvrdit, že k něčemu takovému vůbec dochází? Nejlepší ilustrací jsou tři Theaitétovy odpovědi na otázku po věděni. Zaměříme-li se na jejich formální strukturu, vidíme značný vývoj. První odpověď „Věděni je vnímání.“, je prosté ztotožnění hledaného se zdánlivě známým. Jedná se o vztah prosté identity dvou entit. Druhá odpověď projevuje již větší formální diferencovanost, neboť tvrzení: „Věděni je pravdivé mínění.“ již předpokládá rozlišení na rod a druhy, přičemž rodem je mínění a to se dělí na pravdivé a nepravdivé. Poslední odpověď je nejdokonalejší ze všech, neboť se v rámci rozlišení rod-druh zavádí rozlišující znak. To, že Sókratés uznává pokrok, i pokud nedojde k uznání určitého intelektuálního plodu za platný, dokládá i to, co říká o těch těhotných, kteří od něj odešli předčasně. Ti, kdo od něj totiž odešli předčasně, udělali určité pokroky, avšak protože se pokládali za *soběstačné*, buď zbývající zárodek potratili, nebo pokud byl plod přiveden na svět, špatným ošetřováním ho zahubili (150e). Je zřejmé, že pokud někdo odešel dříve, než měl, znamená to, že odešel, aniž by přivedl na svět zdravého a pravého intelektuálního potomka. Ovšem na druhou stranu již prokázal určitý pokrok. V čem jiném by se tedy pokrok mohl projevit, než v tom, že tvrzení, která dával ke zkoumání, byla bližší pravdě a zdravější, i když stále ještě nebyla hodna přijetí? Podobně je tomu v případě Theaitétovy třetí odpovědi. Ve třetí odpovědi se Theaitétos poučil ze dvou předchozích špatných pokusů. Vnímání opustil, neboť tam nebylo nic stálého a pravdivé mínění bylo nedostatečné, jednak proto, že nechávalo zcela otevřenou otázku nepravdivého mínění a dále pro svou zřejmou odlišnost od věděni, což bylo ukázáno na příkladu se soudcem (201b8-c). Třetí odpověď je nejlepší v tom smyslu, že zasahuje oblast mínění a zároveň se požadavkem na příslušný logos snaží vnést do této oblasti systematickosti.

7.3.4. Rituál obíhání – zkoumání plodu co do pravosti a pravdivosti

Zdá se tedy, že Platón se nám snaží představit maieutickou techné jako něco, co pomáhá duši k lepším míněním i tehdy, když nedokážeme podat pozitivní odpověď na hledanou otázku. V čem však spočívá vlastní maieutická praxe? Jak probíhá zkoumání určitého tvrzení z hlediska

pravdy a správnosti? Podle čeho se maieutik ve svém umění vlastně řídí? Přímou odpověď nám Sókratés nenabízí, a musíme se ji tedy pokusit získat na základě širších souvislostí textu.

V rámci zkoumání první odpovědi Sókratés promýšlí spolu s Theaitétem teorii vnímání, která má podpořit první tezi, že vědění je vnímání. V rámci této teorie vnímání Sókratés přechází k ontologii a snaží se myslet takový svět, ve kterém by platilo, že vědění je vnímání.

Při kritice druhé odpovědi dochází opět k rozpracování takové myšlenkové konstrukce (a zároveň systému myšlení), která by umožnila ztotožnit vědění tentokrát s pravdivým míněním. Při tomto rozpracování se ukážou slabiny této konstrukce, které jsou natolik závažné, že ukážou i samotnou tezi jako nedostatečnou.

Námítky vůči třetí odpovědi se zabývají určováním významu pojmu logos v nabídnuté definici vědění. Sókratés se opět snaží udržet Theaitétovu myšlenku co možná nejdéle, a proto probírá jednotlivé významy výrazu logos, aby snad alespoň jeden z významů byl pro vědění definující.

Maieutika se tedy vždy snaží důkladně promyslet danou tezi z hlediska jejích předpokladů a implikací. Pokud je tedy překážkou platnosti jednotlivých Theaitétových tvrzení jejich vnitřní rozpornost, případně nekonečný regres, který se za těmito (rozpracovanými) tezemi skrývá, ukazuje se, že hlavním řídicím prvkem maieutika je koherence nabízeného tvrzení s vlastními předpoklady a implikacemi tohoto tvrzení. V případě, že se ukáže zřejmá inkoherece, původní tvrzení je odmítnuto jako nesprávné. Maieutická techné je pak určitým zdokonalením metody, kterou nám Platón Sókratovými ústy představuje v dialogu *Faidón* (*Phaid* 100a):

„pokaždé si učiním základem myšlenku, o které usoudím, že je nejpevnější, a cokoli se podle mého zdání s ní shoduje, to pokládám za pravdivé, ať jde o příčinu nebo o všechny ostatní věci, cokoli pak se o ní neshoduje, za nepravdivé.“

Později se k hypotetické metodě ještě vrací (*Phaid*. 101d):

„Kdyby pak někdo sahal na sám předpoklad, nechal bys ho být a neodpověděl bys, dokud bys neprozkoumal, zdali ti důsledky z něho vzešlé vespolek souhlasí či nesouhlasí; a kdybys měl podati výklad o něm samém, podával bys jej zrovna tím způsobem, že bys položil za základ zase jiný předpoklad, který by se ti z vyšších předpokladů jevil nejlepším, až bys přišel k něčemu vyhovujícímu.“

Při čtení těchto řádků vidíme, jak se popisovaný postup nápadně podobá tomu, jak pracuje Sókratés s Theaitétovými odpověďmi na naši hlavní otázku. Při hypotetické metodě totiž nejdříve učiníme základem myšlenku, která je co nejpevnější (tomu odpovídají jednotlivé Theaitétovy odpovědi), s níž pak zacházíme tak, že co je s ní v rozporu, to považujeme za nepravdivé, a co je s ní v souladu, za pravdivé. Vyvrácení původní myšlenky je tedy podmíněné nutností dokázat vnitřní rozpornost, kterou tato myšlenka implikuje. Což je nakonec právě ten způsob, který Sókratés vůči Theaitétovi používá.

Užitečné je porovnat, jak pracuje maieutik v Sókratově podání v *Theaitétovi* spolu s tím, jak své téma probírají sofisté, jak to nejlépe ukazuje dialog *Euthydémos*. Oba sofisté, kteří v dialogu vystupují, pouze využívají určité paradoxy v myšlení toho, kdo se s nimi dá do řeči, a výsledný zmatek je jim k smíchu, aniž by navrhli určité řešení nebo se alespoň pokusili prozkoumat podstatu onoho paradoxu. Oproti tomu zde máme Sókratův poctivý a trpělivý přístup k tvrzení partnera v *Theaitétovi*. Právě tato poctivá snaha proniknout k samotnému jádru aporie je tím, co je maieutikovi vlastní.

K detailnímu popisu maieutické praxe však nevystačíme pouze s tím, že ji popíšeme jako zkoumání předpokladů a implikací. Takové zkoumání musí být vedeno z určitého hlediska, vycházet z jasných axiomů či počátečních principů. Takové principy se snaží vymezit Sedley²⁷. Využijme tedy jeho výsledků a vyjmenujme ty, které jsou pro naši práci relevantní.

Za prvé je to schopnost diferenciací v oblasti kognitivní psychologie. Maieutik je schopen rozlišit jednotlivé kognitivní entity (1a) přinejmenším na ty, které je schopen pomocí svého umění zkoumat a na ty, kterými se nezabývá. Dále také Sókratés naznačuje, že (1b) dokáže rozlišit mezi těmi kognitivními akty, které jsou odrazem smyslových impulsů, a ty, které jsou „čistě“ kognitivní. Jedná se tedy o takové psychické aktivity, kdy duše sama zkoumá stav věcí bez užití smyslů. Za druhé si maieutik v Sókratově podání uvědomuje dichotomii univerzální – partikulární a zaměřuje se na univerzalitu zkoumaných otázek. Za třetí: maieutik je plně závislý na řeči a na dialektickém vedení diskursu. Jeho činnost spočívá v kladení otázek a nabízení hypotéz a teorií, ke kterým se maieutikův partner může či nemusí přihlásit. Za čtvrté si maieutik (4a) uvědomuje význam definic v dialektickém diskursu a je schopen (4b) posoudit, zda je určitá definice vyčerpávající a přesná či

²⁷ Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 33-4.

nikoliv.

Na základě těchto charakteristik můžeme o něco lépe určit, jak pracuje maieutická techné a v jakém smyslu prospívá těm, kteří se snaží přivést na svět určitý intelektuální výtvar. Maieutik se tedy zajímá o univerzálnost, tj. o obecné, které se projevuje v myšlenkových aktech, které nejsou pouhým odrazem vnímání. K univerzálnosti se snaží dojít cestou dialektiky, při které využívá své schopnosti rozpoznávat a vybírat definice pro používané termíny.

7.3.5. Výsledek maieutického procesu

Když jsme prozkoumali, jaké techniky maieutik používá a jakým způsobem zkoumá předložené návrhy, podívejme se nyní na završení celého maieutického procesu. V rámci přímeru s běžným porodnickým uměním Sókratés hovoří pouze o zdárných a pravých plodech, ovšem nedozvídáme se, co tomuto „plodu“ odpovídá v maieutickém umění. Víme, že opakem zdravého plodu je přelud a nepravda (150c1-3). Můžeme tedy říci, že pokud je intelektuální plod uznán jako pravý a zdárný, jedná se o něco pravdivého a zároveň to není přeludem, neboť vyjadřuje skutečnost.

Vzhledem k tomu, že maieutik postupuje dialekticky, tj. pomocí vhodných otázek využívaje definované nebo obecně známé pojmy, je zřejmé, že výsledek, ať už jakýkoli, bude mít formu nějakého explicitního tvrzení. To by ovšem nebylo dostatečné, kdybychom řekli, že intelektuální plod, který byl podroben maieutickému umění, je pravdivé, respektive nepravdivé tvrzení. Protože totéž by bylo možné říci o intelektuálním potomku, který ještě maieutickou kritikou neprošel. A přestože ještě není známé, jak to s pravdivostí určitého tvrzení bude, je zřejmé, že bude buď pravdivé, nebo nepravdivé. Vyjděme z toho, že výsledkem bude nějaké pravdivé tvrzení, respektive mínění vyjádřené tvrzením, které je třeba ještě přesněji určit. Výsledkem maieutické metody musí být, jak už jsme zmínili výše, pravdivé mínění. Vyvrácení Theaitétovy druhé odpovědi ukázalo, že to však nestačí a že je třeba k pravdivému mínění něco přidat. To, co se k takovému pravdivému mínění přidává, je právě onen maieutický proces, který uznává pravdivost onoho mínění a zasazuje ho do širších souvislostí. K pravdivému mínění se tedy připojuje logos, byť ve zcela specifickém významu. Specifickým významem logu, je právě *obsah* onoho maieutického procesu, který k výsledné podobě mínění vedl; nazývejme jej tedy maieutickým - *logos maieutikos*. Můžeme tedy analýzu maieutického procesu uzavřít s tím, že prohlásíme, že jeho výsledkem je pravdivé mínění spojené s maieutickým logem.

Jelikož se tedy nabízí určit logo třetí definice ve smyslu maieutického logu, přesto se neubráníme námitkám o možném nekonečném regresu. Jelikož nejsou explicitně stanoveny určité první pravdy, ze kterých může maieutická metoda vycházet, nemůže dospět k nezpochybnitelnému závěru, který by byl s jistotou pravdivý. Je vždy v principu možné vznést námitku vůči provedené maieutice, že nevychází ze správných předpokladů, neboť tyto předpoklady nejsou stanoveny. Sókratés tento problém řeší tím, že se odvolává na božský původ svého povolání a dokonce přiznává, že bůh je tím, kdo spolupůsobí při jeho intelektuálním porodnictví (150d7-8). Tímto odvoláním se na boží pomoc získává Sókratés autoritu, kterou pak využívá při pomoci druhým v jejich snaze vymanit se z aporie. Pokud však chápeme maieutiku jako samostatnou metodu, nemůže pochopitelně tvrdit, že každému maieutikovi pomáhá v jeho činnosti bůh, a proto se tedy nabízí otázka, z jakých předpokladů maieutik vychází a odkud pocházejí základní jistoty, na kterých zakládá svou kritickou činnost. Tyto otázky ohledně pravdivosti, nepravdivosti a bytí jsou proto v *Theaitétovi* naznačeny, jejich řešení nám však Platón poskytuje až v *Sofistovi*. Mimo to, že maieutika naznačuje potřebu stanovení těchto základních pravd ohledně pravdivosti, nepravdivosti a bytí, ukazuje, jakým způsobem je třeba postupovat v případě, že se pokoušíme zkoumat a prověřovat mínění. Vyzdvihuje především úlohu kritického prověřování mínění, které je třeba provádět samostatně poté, co je určité mínění vyjádřeno. Zároveň dokazuje, že i v případě, že jsou veškerá mínění uznána jako nesprávná, nebyla veškerá provedená práce marná, neboť se přitom duše očisťuje od nepravdivosti, což činí duši méně obtížnou jejím druhům a pokud znovu otěhotní, bude díky předcházejícímu zkoumání plna lepších myšlenek, neboť se nebude domnívat, že ví to, co neví (209c1-3).

7.4. Porodník a těhotný jakožto základní principy při vzniku vědění

Když jsme si už vyložili maieutický proces, dovolme si nyní zobecnění, které částečně přesahuje samotný text. Tato abstrakce spočívá v tom, že pojmem úlohy maieutika a tiktóna jakožto do jisté míry samostatné principy, které spolu těsně souvisejí. Ačkoliv je možné každý z těchto principů zkoumat do značné míry samostatně, přesto se navzájem předpokládají a jeden princip implikuje druhý. Každý z nich si přitom zachovává jistou míru samostatnosti. Ona (částečná) samostatnost je v dialogu vyjádřena rozdělením rolí mezi dva hlavní účastníky. Tato částečná samostatnost nás má upozornit na to, že při zkoumání platnosti mínění je třeba rozlišovat

oba principy, které jsou na sebe navzájem nepřevoditelné a které pouze ve spojení jednoho s druhým mohou postihnout určitou věc. Částečná samostatnost oněch principů se projevuje také tím, že pokud máme určité pravdivé mínění podložené argumentem a měli bychom rekonstruovat jeho vznik, jsme schopni určit, zda je daný moment mínění spíše aktivním tiktónským principem, anebo zda se jedná o kriticko-formální prvek, příslušející maieutickému principu.

Získáváme pak na jedné straně určitý aktivní princip, který se snaží tvořit něco nového. Tento aktivní princip se zprvu příliš neohlíží na formální správnost, koherenci ani bezrozpornost a jeho výhradním cílem je přijít s něčím novým, s řešením problému. V návaznosti na tento princip působí druhý, pasivní princip²⁸, ten představuje maieutik. Pasivní princip navazuje na to, co aktivní princip vytváří a prověřuje nově vzniklé z hlediska koherence, správnosti a pravdivosti. V rámci tohoto zkoumání se snaží předvést všechny předpoklady a implikace, ale uzná je za platné až teprve tehdy, když i aktivní tiktónský princip odsouhlasí, že také považuje tyto předpoklady a implikace za platné. Pokud totiž ke shodě mezi oběma nedochází, nemůže maieutický proces pokračovat. Tomuto postupu odpovídá dialogický způsob zkoumání. Tento moment shody můžeme v jistém smyslu pozorovat v každém rozhovoru, kde se mluvčí snaží posluchače o něčem přesvědčit. Na posluchačích je pak, aby kriticky přezkoumali povahu předkládaného tvrzení a případně poukázali na chyby v předpokladech či argumentaci. Maieutika se od takového běžného přesvědčování liší především v tom, že zde není cílem přesvědčit ostatní za „každou cenu“, nýbrž pokusit se poznat skutečnou a nikoli jen zdánlivou povahu věci. Maieutika není motivována snahou ukázat, že mé přesvědčení je správné, ale naopak *snahou najít správné přesvědčení*. Maieutik zdržující se tvrzení zkoumá spolu s tiktónem určité mínění, aby společně posoudili, zda se na tomto mínění a jeho případném rozpracování budou moci shodnout jako na správném a jistém.

V maieutickém dialogu je tedy zcela nezbytná shoda mezi tiktónem a maieutikem ve všech bodech dané úvahy, jinak není možné hovořit o skutečné shodě. Ona shoda probíhá v jakémsi náhlém pochopení či nahlédnutí. Přestože totiž maieutik ukáže ty nejzákladnější principy, nezaručuje to, že dojde ke shodě. Tiktón totiž musí tyto principy *nahlédnout* a náhle či naráz je pochopit. A právě onen moment nahlédnutí, který přichází naráz, poté co proběhla důkladná analýza či rozbor příslušného problému, je tím, co umožňuje další postup při zkoumání mínění. Tento

28 Termíny „aktivní“ a „pasivní“ vyjadřují povahy oněch principů v rámci maieutiky, nikoli již v rámci konkrétní diskuse. I v Theaitétovi je „pasivní“ princip (Sókratés) ve skutečnosti mnohem aktivnější.

moment nahlédnutí je nutný v průběhu celého dialogu, neboť podmiňuje přijetí každého argumentu. Zvláště patrný je v pasáži (184c-185e), kde Theaitétos pomocí Sókratových otázek uznává, že smyslové orgány jsou pouze prostředky vnímání, ale tím, co vnímá, je jakási jedna způsob (184d). Nato pak podobně uznává, že to, co je vnímáno pomocí jednoho smyslu, není možné zachytit jiným smyslem. Oproti tomu jsou však společné vlastnosti, které je možno připsat různým smyslovým kvalitám (184e-185a). Sókratés mezi tyto vlastnosti řadí bytí, totožnost, různost, počet, podobnost a nepodobnost a Theaitétos je všechny uznává (185a-b) a navíc tento výčet sám rozšiřuje o sudost, lichost a „ostatní věci, které s tím souvisí“ (185d). Theaitétos zde tedy na základě nahlédnutí přidává sudost a lichost a ostatní související věci. Přestože je v průběhu dialogu Theaitétos často nesmělý a jeho odpovědi nejsou nejjistější, rozšiřuje zde výčet toho, co duše poznává sama se slovy: „Dále je jasno, že se tvá otázka vztahuje i na sudé a liché a ostatní věci, které s tím souvisí...“ (185d). Theaitétos zde tedy vykazuje nebyvalou jistotu, jež je výsledkem toho, že pochopil a nahlédl povahu toho, co duše poznává sama. Podobně Theaitétos na základě nahlédnutí postupuje úspěšně v příkladu s iracionálními čísly (147d-148b). Poté co Theodóros na několika příkladech ukáže nesouměřitelnost strany a úhlopříčky – tedy nemožnost vyjádřit některé odmocniny racionálním číslem – Theaitétos na základě nahlédnutí rozděluje všechna čísla na ty, jejichž odmocniny jsou racionálním číslem a na ty, které jsou iracionální. Další pasáží, kde je moment pochopení krátce zmíněn, je závěr vyvrácení první odpovědi. Theaitétos prohlásí, že „právě nyní se nejvíce stalo docela zjevným, že vědění je něco jiného než vnímání.“ (186e10), a tím ukazuje, že po důkladném zkoumání nastává okamžik, kdy se najednou ukáže, zda je určité mínění správné či nesprávné. Momentem pochopení se zabývá i Patočka, který jej chápe jako nepřenositelný akt duše, která na základě argumentů, hypotéz a důkazů musí sama přijít k pochopení, jež je samo nepřenositelné. Slova, představy, skupiny obojího můžeme sice opakovat po druhých, ale vnitřní pouto mezi nimi nemůže nikdy být zavedeno zvenčí; naopak fakt, že mohou mít shromážděno všechno to, co mi svět a druzí lidé mohou poskytnout, a přece nechápat, dosvědčuje nejlépe, že porozumění není zakotveno v této oblasti stálých obměn, výměn a proměn, kde jedno dává a druhé přijímá, kde věci na sebe kauzálně působí. Pochopení tvoří trvalost, nikoli trvalost pochopení.²⁹

Maieutický proces je tedy snahou o nalezení shody mezi oběma principy. Dosažení této

29 Patočka, *Platón*, 1992, str. 215

shody je tedy výsledkem dvou typů aktivit. Tou první je důkladné kritické zkoumání mínění, při kterém již spolupůsobí druhá aktivita, tedy nahlédnutí povahy této kritiky spojené s úpravou mínění na základě kritických námitek.

8. Mínění

Mínění přímo odkazuje k duši jako k jednotě, která překračuje působnost jednotlivých smyslů (184d3-5). Prótagorova nauka popírala možnost, že by zde bylo něco jednotného, co by přetrvávalo v proudu smyslového dění. Ukazuje se, že je třeba jakási základní jednota, duše, která přináší jednotu do rozmanitosti smyslových dat. Duše zde není pouze k tomu, aby byla odkázána pouze na to, co jí zprostředkují smysly, ale aby se zároveň nad smyslové vjemy dokázala povznést a jednat nezávisle na nich.³⁰

Duševní aktivita, jejímž výsledkem je určité mínění, v sobě spojuje dva zásadní rozdílné momenty. Duše přijímá podněty ze smyslů, jako je zrak, sluch, hmat, čich, chuť. Smysly dodávají duši vjemy a určitý druh vjemů se vždy váže k příslušnému smyslu. To, co vidíme, nemůžeme zároveň slyšet apod. (184e4-185a2) Vedle smyslových podnětů však duše přemýšlením může dospět k poznatkům, které přesahují působnost jednotlivých smyslů. V tomto případě pozoruje duše sama u věcí to, co je jim společné (185e1). Jako příklady toho, co je věcem společné, uvádí Sókratés bytí, totožnost, různost, počet, podobnost a nepodobnost (185a-b), Theaitétos ještě připojuje sudé a liché (185c). Tento druhý typ duševní aktivity je tím, co umožňuje přechod od vnímání, které poskytuje vjemy, jež jsou výsledkem činnosti jednotlivých smyslů (každý smysl poskytuje vždy pouze jeden druh počítků), k mínění, které dokáže spojovat počítky z různých smyslových orgánů a vztáhnout je k jednomu předmětu. Mínění se tedy zásadním způsobem odlišuje od vnímání: především se liší co do svého předmětu a také co do způsobu, jímž se tento předmět zjevuje. Při vnímání se tak děje prostřednictvím smyslů, při mínění se tak děje na základě úvah, jež provádí samotná duše (185d8, 186c1). V pozadí stojí princip, jenž se objevuje již v *Ústavě* (477c1-2, c9-d5), že rozdílné typy předmětů zároveň předpokládají různé způsoby jejich poznávání.³¹ Polansky popisuje povahu mínění především s důrazem na to, že vlastnímu mínění

30 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 104.

31 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 105.

předchází značné uvažování a přemýšlení, které je chápáno jako vnitřní dialog duše samé se sebou (189e4-6). Mínění je něčím, co duše přijala a čemu uvěřila, neboť to duše vnitřně uznala jako odpověď na otázky, jež si sama položila. Jakmile se duše vnitřně utvrdí v určité odpovědi, původní pochybnosti spojené s otázkami jsou rozptýleny. Mínění je tedy výsledkem přemýšlení a přesvědčení (belief).³²

Platón zde uvozuje téma, které je později rozvinuto v dialogu *Sofistés*, a to poznání toho, co je společné u všeho ostatního. Jsoucnost, totožnost, počet, podobnost a nepodobnost jsou zde vyňaty jako zvláštní kvality, jež je možno určovat u všeho ostatního (185a-b). Zkoumání vnímání je tedy zakončeno poukazem na to, že vjem je pouze dílčí moment, jenž přísluší danému smyslu, avšak poznání věci spojuje více různých druhů vjemů dohromady (např. vidění a vjem tvaru věci). Vedle toho jsou však ještě zvláštní kvality, které se vztahují ke všemu, co do duše přichází v podobě vjemu. Vzhledem k tomu, že není zvláštní smysl, jenž by byl schopen pojmut to, co je všem věcem společné, je třeba, aby v případě společného poznávala duše sama (185d). Pro Platóna je typické, že k vlastnostem, jako totožnost, různost, podobnost a další, připojuje i morální a estetické charakteristiky. Neboli když duše poznává krásné či dobré, pozoruje ve vzájemném poměru jejich jsoucnost a porovnává minulé a přítomné s budoucím (186a).

8.1. Mínění jako specifická aktivita duše

Mínění je projev duše, vyjadřující osobní postoj toho, kdo mínění vyjevuje. Zároveň je mínění velice často výsledkem námahy, neboť na rozdíl od vnímání, jež je nám přístupné hned od narození, *úvahy* o vjemech a o jsoucnosti, totožnosti apod. jsou často výsledkem velké práce a vzdělávání (186c).³³ Mínění je jedním z projevů duše vedle jiných, jako je láska, náklonnost, nenávisť či hněv, a proto není od těchto zbylých projevů odděleno. Naopak, přestože s nimi není totožné, je jimi silně ovlivňováno a zároveň mínění zpetně ovlivňují ostatní duševní projevy. Vždyť je zcela běžné, že se naše mínění mění podle toho, jestli jsme v příjemné náladě, odpočnutí, zamilovaní či pocítujeme nepříjemnou bolest a chmury a podobně když dospějeme k mínění, že např. člověk před námi není ten, kdo nám ublížil, okamžitě nás opouští nenávisť vůči tomuto

32 Polansky, *Philosophy and Knowledge*, 1992, str. 183.

33 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 107

člověku. To, že mínění není založeno pouze na rozumové úvaze, naznačuje Sókratés tím, že se Theaitéta ptá, zda se mu zdá jisté mínění příjemné a zda by je okusil jako chutné (157c) nebo zda se mu mínění líbí (158d6).

Mínění mohou být ovlivněna také ve snu nebo ve stavu šílenství (157c-d). Přestože je naše mínění silně formováno vnějšími dojmy, nepodléhá jim zcela, což dokazuje i vyvrácení odpovědi, že vědění je vnímání. Jelikož je mínění stálejší než vnímání, musí mu duše dodávat tuto stálost z jiného zdroje než vnímání. Tato stálost je v povaze touhy zbavení se aporie a dosáhnout definitivního mínění – vědění. Vzhledem k tomu, že mínění, které usiluje o to být vědění, je vždy motivováno touhou duše zbavit se určité aporie, je duše vedená touhou po jasnosti a znalosti. Mínění tedy budeme pojímat jako schopnost duše učinit si pevný názor na určité jsoucno s ohledem na její příslušné (osobní) dispozice či aktuální stav.

Primární obsahovou charakteristikou mínění je to, že se snaží zachytit určitý stav věcí. Mínění je výsledkem vnitřního procesu, kterým duše dospěje k tomu, že ke světu zaujme (alespoň na určitou chvíli) neměnný postoj a drží se dosažené myšlenky. To vyplývá ze zkoumání Theaitétovy první odpovědi, kdy je třeba značně dlouhého výkladu, než se konečně ukáže, že tato odpověď nemůže být správná. Theaitétos zůstává věrný svému návrhu, že vědění je vnímání, dokud mu není dokázáno, že toto mínění je neudržitelné. Do té doby se musí přidržovat své původní myšlenky. Zdá se tedy, že mínění se od vědění neliší svým předmětem, neboť se vztahuje k týmž věcem jako vědění, ovšem oproti němu postrádá dostatečnou míru pravdivosti a jasnosti. Mínění má tedy za předmět jednotlivé věci, jejich vlastnosti a vztahy, které tyto věci mezi sebou navazují, matematická jsoucna, etické hodnoty i ideální jsoucna, jako je pravda, bytí, krása či dobro.

Platón vyvrací radikální relativistickou pozici – nic není samo o sobě jedno a vše je v neustálém vnitřním a vnějším pohybu ve všech ohledech – tím, že pokud ji důsledně promyslíme, zjistíme, že není možno nic tvrdit, myslet a dokonce není ani možno nic pojmenovat, neboť jakákoli úvaha či pojmenování věci vyžaduje určitou jednotu a stálost. Jakékoli mínění tedy musí vyjadřovat jistou stálost. Duše tedy pomocí mínění *míří* k této stálosti a snaží se ji postihnout. Stálost či jednota je zároveň nutnou podmínkou mínění. Tato stálost či jednota může mít různou podobu. Může se jednat o prostou identitu věci se sebou samou v čase a prostoru – stůl zůstává týmž, ať u něj někdo sedí či nikoli; znalost určitého postupu – jak namíchat hlínu tak, aby z ní bylo možné dobře vytočit hrnec; historickou událost – že se v jistou dobu na jistém místě stalo to a to; trvalou vlastnost věci –

Slunce září a hřeje; obecný princip – „součet úhlů v trojúhelníku je roven dvěma pravým“; logickou pravdu – „to, co je sudé, není liché“ apod.

Jestliže tedy Platón v *Ústavě* vědění definuje tak, že zachovává týmž způsobem tytéž vztahy (*Rep.* 479e8-10), v *Theaitétovi* znovu promýšlí úlohu mínění. Při zkoumání teze, že vědění je vnímání, věnoval značnou pozornost tomu, aby ukázal, že naprostá nestálost je totálním chaosem, ve kterém není možné zaujmout žádné mínění. Podle *Ústavy* jsou předmětem mínění jednotlivosti a jejich vlastnosti (*Rep.* 479e1-6) a předmětem vědění je poznání vlastností samotných (např. spravedlnost sama). Přestože je výchozí rozlišení mínění a vědění založeno na rozdílných objektech, vzápětí se ukazuje, že rozdíl mezi míněním a věděním bude komplikovanější a nemusí se odlišovat (pouze) předmětem, uvážíme-li mýtus o jeskyni ze sedmé knihy (514-518b). Zde je také rozlišeno mezi těmi, kdo pozorují pouhé stíny a těmi, kteří jsou násilím vyvedeni na světlo a přinuceni pozorovat skutečné předměty. Ovšem toto rozlišení je pouze úvodní. Ti, kdo jsou vyvedeni před jeskyni, jsou později přinuceni vrátit se do jeskyně a jakmile si přivyknou na šero jeskyně, mohou opět pozorovat stíny, ovšem již budou vědět, že se jedná o pouhé stíny a nikoli o skutečnost. Pokud je skutečně počáteční rozlišení mezi míněním a věděním určeno rozdílnými předměty, poté co je člověk vyveden a je mu ukázána jasná pravda skutečného světla, je zároveň schopen posoudit nedostatky minulých mínění (to, že se domníval, že stíny promítající se na stěně jsou skutečné výjevy) a učinit je věděním (že to, co se promítá na stěně, jsou pouhé odrazy a nikoli skutečnost). Tento přechod od toho, co je míněno, k vědění je naznačen již v příkladu s úsečkou (509d-511e). Pomocí dělení úsečky Platón mimo jiné vymezuje, jak se mají obrazy dokonalých věcí ke svým původním vzorům. Zmiňuje zvláště příklad geometrů, kteří, ačkoli kreslí různé útvary, jako jsou čtverce a úhlopříčky, nemají za předmět svých úvah útvary nakreslené, nýbrž jejich duše zkoumají sám čtverec a samu úhlopříčku (510d4-8). Obrazy věcí, které uchopuje duše sama, tak vedou duši k tomu, aby mohla přistoupit k předmětu samotnému. Tím se tedy naznačuje, že přísné rozlišení předmětů mínění a vědění je pouhým předstupněm, neboť dosažení vědění je spojeno s tím, že to, co bylo dříve pouze míněno, může být později poznáno s jistotou vědění.

Ústava naznačuje, že vědění a mínění nemusí být rozlišeno na základě svých předmětů, ale je to především míra jistoty, co je odlišuje. V *Theaitétovi* je tato myšlenka rozvíjena, rozlišení mínění a vědění pouze na základě předmětu není již vůbec uvažováno, avšak rozdílné předměty je třeba uvažovat pro vnímání a rozdílné pro mínění. R. Desjardins poukazuje na to, že přechod od

zkoumání vnímání k otázce mínění je založen právě na různých předmětech obou úkonů. Vnímání se vždy váže k různým smyslům a není možné jednotlivé smysly zaměňovat. Sókratés navrhuje chápat ono centrum, ať už to nazveme duší či jakkoli jinak, jako fungující skrze tělesné smysly (184d). Dále rozlišuje mezi tím, co jsme nabyli skrze mohutnost (*dynamis*) tělesných smyslů na jedné straně a tím, co poznává duše sama. Poukazuje tím na dva zásadní momenty mínění: předně, že je zde jiný druh předmětů než u vnímání a dále, že obojí poznatky nabývá duše zcela jiným způsobem.³⁴ Rozdílná povaha předmětů v *Theaitétovi* je využita výhradně k odlišení vnímání a mínění.

Hlavním tématem se tedy stává rozhodnutí o pravdivosti mínění a jeho odlišení od vědění, a proto je hlavním problémem dialogu zkoušení a prověřování mínění, neboť pouze na základě prověřování mínění je možné rozhodnout o jeho platnosti. To, že mínění nabývá v *Theaitétovi* na významu, dokládá i to, že v *Ústavě* je mínění také určeno jako věření a dohadování na rozdíl od vědění spolu s přemýšlením, jež spadají pod rozumové poznání (*Rep.* 534a). Ovšem v *Theaitétovi* jsou jeho tři odpovědi – mínění – výsledkem značného přemýšlení. Druhá a třetí odpověď reflektují námítky na odpovědi předešlé a první odpověď navíc předchází Theaitétovo přiznání, že se mnohokrát pokoušel podobnou otázku *promyslet* (*Theait.* 148e).

8.2. Komplexní povaha mínění

Nesmíme opomenout ještě jednu důležitou vlastnost, kterou je možné u každého mínění zkoumat a rozvíjet, a tou je bohatství každého mínění, které přesahuje jeho explicitní podobu. Tento moment Platón mistrně ilustruje pomocí rozsáhlého a komplexního zkoumání první teze. Každé mínění vyjma to, co přímo sděluje, v sobě skrývá celou řadu soudů a předpokladů, které jsou konstitutivní a od daného mínění neoddělitelné. Ukažme si to na příkladu. Řekněme, že někdo vysloví následující mínění: „Domnívám se, že skladba, která byla právě zahrána, je v tónině e-dur.“ Toto mínění *výslovně* sděluje, že někdo právě zahrál hudební skladbu a tato skladba byla v tónině e-dur. Pokud ovšem budeme důkladněji zkoumat, zjistíme navíc, že tato teze zároveň tvrdí, že její mluvčí je alespoň základním způsobem hudebně vzdělán a že pokud nemá před sebou notový zápis, má takový člověk velice citlivý hudební sluch. Zjišťujeme také, že zahraná skladba musí

34 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 105

odpovídat klasickým evropským harmonickým rozvrhům, aby o ní bylo možné hovořit jako o skladbě „v e-dur“. Můžeme také ze samotné teze usuzovat na důvody mluvčího, které jej k vyslovení přiměly. Vzhledem k tomu, že není nijak běžné, aby se po zaznění skladby říkalo, v jaké je tónině, je dost dobře možné, že mluvčí má pedagogické úmysly, případně že se jednalo o soutěž, kdy se měla hádat tónina skladby anebo mluvčí chce dát na odiv kvalitu svého sluchu a hudebního vzdělání. Nejlepším příkladem myšlenkového bohatství, jež v sobě mínění skrývá, však zůstává zkoumání Theaitétovy první odpovědi. Sókratés promyšlením Theaitétovy teze ukazuje, kolik tato teze obsahuje skrytých předpokladů a co všechno je třeba myslet k tomu, abychom mohli takovou tezi pojmout za mínění a nikoli jen za povrchní sdělení.

Právě ono myšlenkové bohatství, které každé mínění skrývá, je tím, co umožňuje maieutickou metodu. Jelikož je každé jednotlivé mínění určitým vyvrcholením duševních pochodů, které nemusí být (a často právě nejsou) reflektované, je možné každé mínění rozkrývat a odhalovat, z čeho vychází a na čem se zakládá.

8.3. Dva druhy mínění?

Ačkoli je nám již jasnější, co mínění je a jaké výzvy s sebou každé konkrétní mínění přináší, zůstává stále jedna zásadní nejasnost. Uvedli jsme totiž, že v průběhu maieutického procesu se nám mínění objevuje dvakrát, respektive vícekrát co do obsahu stejné, co do jistoty pravdivosti různé. Nejprve máme mínění, které ještě neprošlo maieutickou metodou, mínění předkritické a později mínění, které bylo podrobeno maieutické metodě a vyšlo z ní projasněné a uznané jako pravdivé. Musíme si uvědomit, že maieutickou metodou nepřidáváme k původnímu mínění nic, co by v něm již nebylo předtím obsaženo. Vždyť jak bylo již víckrát řečeno, maieutik přísně vzato nepřidává ke zkoumanému tvrzení nic zcela nového, avšak pouze zkoumá správnost a pravdivost. Přitom však zkoumá smysl tohoto mínění, veškeré implikace a předpoklady, což může vést k odskrytí takového významu mínění, jenž nebyl předtím zcela zřejmý. Rozdíl mezi předkritickým míněním a míněním pokritickým je tedy v míře jistoty tohoto mínění a ve stupni odskrytí komplexní povahy mínění.

Když hovoříme o mínění předkritickém a pokritickém (nebo chceme-li o před- a pomaieutickém), musíme mít na paměti, že toto rozlišení je pouze pomocné, neboť mínění je zde pouze jedno – více či méně prozkoumané. Jak jsme totiž ukázali výše, kvalita maieutického procesu

závisí zcela na kvalitě jeho účastníků. I když maieutik spolu s tiktónem odkryjí určité mínění pouze částečně a povrchně, můžeme o takovém mínění hovořit jako o pokritickém. Nic však nebrání tomu, aby téma převzal nový maieutik či tiktón, který prokáže, že dosavadní kritika byla nedostatečná a je třeba nového zkoumání a z pokritického mínění se rázem stává mínění předkritické vyžadující nový maieutický zásah.

Podobně jako se z pokritického mínění stane předkritické, tak i předkritické mínění můžeme chápat jako v jistém smyslu pokritické. Před samotným vyslovením onoho mínění jsme se přece museli zamyslet nad danou věcí, odvrhnout nápady, které se nám v této věci ukázaly nesmyslné a museli jsme vybrat vhodná slova či představy, které toto mínění popisují. Již tato nezbytná selekce, která je nutnou podmínkou k tomu, aby mohlo určité mínění nabýt jisté formální podoby, která ovšem nemusí být nutně jazyková, obsahuje prvky maieutického přístupu, a nechává tak v jistém ohledu jakékoli mínění projít očišťující kritikou. Tato selekce zcela nepochybně vykazuje rysy „maieutické dialektiky“, která spočívá ve dvou pohybech – jednak ve snaze přivést na svět určité pozitivní tvrzení o věci, jednak v kritickém přístupu k této snaze a v zavržení těch nápadů, které se ukazují jako nesprávné. Podobně popisuje mínění i Polansky, když tvrdí, že mínění není není pouhou promluvou, ale je to něco, v co duše uvěřila a přijala na základě vnitřního rozhovoru (189e4-190a6). Takové pojetí myšlení předpokládá, že duše vyhledává pravdu a není k ní indiferentní.³⁵

Neměli bychom však pojmout představu, že mínění předkritické a pokritické se od sebe neliší v žádném ohledu. Tím bychom znehodnotili a popřeli význam celé maieutiky. Důvodem pro to, že je možné oba momenty mínění nalézt jeden ve druhém, je to, že maieutický proces nikdy nekončí a je platný neustále. Pokud by přeci jen vyčerpal určité mínění natolik, že by již nepřinášelo nové poznatky a ohledy, měl by maieutický postup neustále svou nepopiratelnou pedagogickou úlohu. Když totiž máme určité mínění maieuticky prozkoumané a nejsme schopni ho již lépe prozkoušet co do správnosti a pravdivosti a chceme-li o tomto mínění poučit někoho dalšího, je nejnázornějším způsobem, jak to učinit, projít maieutický proces znovu, tedy z pokritického mínění učinit mínění předkritické.

35 Polansky, *Philosophy and Knowledge*, 1992, str. 183.

8.4. Omyl a jeho odkrytí

Omyl předpokládá nepravdivé mínění. Odhalení nepravdivého mínění je zároveň potvrzením omylu. Nepravdivé mínění je v *Theaitétovi* problémem a zůstává v rámci tohoto dialogu nevyřešené, jak je možné, že někdo má nepravdivé mínění. Definitivní řešení problematiky nepravdivého mínění se objevuje až v dialogu *Sofisté*. Problém nepravdivého mínění je spojen s tím, že Sókratés předpokládá, že existuje pouze vědění a neznalost a nic mezi tím.

Sedley nabízí vysvětlení, proč Platón trvá na předpokladu, že nic není mezi věděním a nevěděním a ví-li někdo něco, znamená to, že o té věci ví vše. Především je zde problém jazykový. V řečtině je běžně užívána formulace „vím (znám) X” ve smyslu „vím, co X je”.³⁶ Rozdíl nemusí být na první pohled zřejmý, nicméně první případ představuje vědění typu známosti, tedy ve smyslu: „Znám Sókrata.”, zatímco druhý je typem znalosti propozice: „Vím, že Sókratés byl řecký filosof.” Zásadní odlišnost těchto dvou formulací je, že znalost něčeho na základě známosti může přicházet postupně, zatímco vědění propozicionální, tj. cokoli, co má formální podobu *vím, že*, není možné znát více či méně, ale buď to někdo ví, anebo nikoli. Tato jazyková nejasnost je navíc podpořena tím, že není zcela jisté, zda měl Platón (v době psaní *Theaitéta*) jasnou představu o rozdílu mezi kopulou a vyjádřením identity.³⁷ Podobně chápe aporii ohledně možnosti nepravdivého mínění (188a-c) i M. Burnyeat. Rozlišení na vědění a neznalost bez jakékoli střední možnosti je platné pouze pro případy tvrzení identity, např. „Sókratés je Theaitétos”.³⁸ Zároveň však zůstává velké množství tvrzení typu „Theaitétos je krásný”, tj. výrazů ve formě subjektu a predikátu, které se námitkám o nemožnosti středního stavu mezi pravdivým a nepravdivým míněním vymykají.

R. Desjardins navrhuje následující výklad mínění, ve kterém se snaží dokázat, že pravdivé i nepravdivé mínění jsou obě mínění, a tedy po této stránce musí mít společné vlastnosti. Zároveň ukazuje, že jsou tato mínění radikálně odlišná.³⁹ Desjardins vykládá mínění jako jednotu, která vzniká kombinací mnohých (vjemů). Východiskem však nejsou čisté vjemy, jež jsou přímým

36 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 122

37 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 124.

38 Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1990, str. 71.

39 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 114-5.

výsledkem fungování našich smyslů, nýbrž jakési „vědomé vnímání“ (conscious perception). Prvním úkolem duše je rozdělení množství vjemů, jež přicházejí k duši různými smyslovými kanály, aby mohly později fungovat jako části většího celku. Následně pak duše spojuje tyto části, aby z nich vytvořila nového potomka, tj. mínění. Podmínkou tohoto spojování je především koherence výsledného konglomerátu. Významným bodem této úvahy je přechod ze subjektivity vnímání, kdy každý se musí probírat vlastními unikátními vjemy, k objektivitě mínění. Proti subjektivitě vjemu stojí tedy objektivita mínění a možnost určité mínění hájit jako obecně platné.

Rozpoznat pravdivé a nepravdivé mínění je možné dvojím způsobem.⁴⁰ Je možné poukázat na nesrovnalosti ve spojení jednotlivých částí vjemů a ukázat na to, že výsledné spojení neodpovídá povaze dílčích částí. Druhý způsob se netýká konstituujících částí, ale naopak vyšších celků, které jsou z určitého mínění vytvářeny. Pokud není možné určité mínění koherentně propojit s ostatními míněními a není možné je propojit v rámci určitého mínění celku, ukazuje se nepravdivost tohoto mínění. Především díky absenci jemnějšího rozlišení než: „vědět úplně/nevědět vůbec“ získává problematika nepravdivého mínění radikální kontext, kdy se zdánlivě ukazuje, že nepravdivé mínění není možné. Motivací této radikalizace je podle Desjardins snaha Platóna vypořádat se s podobnými chybnými dichotomiemi, jako zde u nepravdivého mínění, což vposledku činí pomocí ideje dobra.⁴¹

Neschopnost určit co to je nepravdivé mínění a jak vzniká, znemožňuje určit vědění jako pravdivé mínění s logem. Ačkoli je v rámci druhé odpovědi řečeno, že vědění předpokládá znalost toho, co to je nepravdivé a pravdivé mínění (200d1-2), což však zůstává nezodpovězeno, je základem třetí Theaitétovy odpovědi pravdivé mínění. Maieutika však potřebuje jako svá východiska jasně stanovená kritéria pravdivosti, respektive nepravdivosti, jinak není možné, aby mohla správně odhalovat a odstraňovat nepravdivá mínění.

9. Matematika

To, že Sókratés hovoří právě s matematiky, potvrzuje, že Platón se vždy domníval, že matematika je nutnou podmínkou k opravdovému poznání. V *Ústavě* se dokonce tvrdí, že ti, co

40 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 115.

41 Desjardins, *The Rational Enterprise*, 1990, str. 118.

mají pro matematiku přirozené nadání, prokazují i v ostatních naukách bystré schopnosti (526b4-5). Zároveň je jedním z nejobtížnějších oborů, jímž se může člověk zabývat (526c1-2). V *Ústavě* je matematika základem intelektuálního vzestupu z počtářství, přes geometrii, měřičství (planimetrii), nauku o tělesech (stereometrii), až po astronomii a nauku o harmoniích (525a-531e). Tento postup vrcholí v dialektice, jež přichází poté, co se člověk zabýval těmito vědními obory (532a-b).

Nikoli náhodou probírá Theaitétos v matematickém příkladu postupně počty, později rovinné útvary a naznačuje, že podobný postup platí i pro tělesa. Theaitétos na příkladu dosvědčuje znalosti těchto oborů a zároveň přiznává, že studuje u Theodóra astronomii a harmonii (145d1). Tato významná spojitost mezi *Ústavou* a *Theaitétem* byla známá již starověkým komentátorům.⁴² Theaitétos je tedy připraven k dialektickému rozmlouvání, neboť již u Theodóra obdržel nezbytnou základní výbavu. Sókratés připomíná, že on sám se těmito obory také zabývá, jak s Theodórem tak i s jinými, kteří těmto oborům rozumějí (145d3-4). Vlastní dialog se pak již matematikou nezabývá, vyjma příkladu s iracionálními čísly, neboť hlavním nástrojem není matematika, nýbrž dialektika či maieutická dialektika. Tím, že Sókratés klade otázku po věděni, není možné setrvávat v oboru speciálních věd, neboť tato otázka již nepatří do oboru těchto věd, ale do filosofie.⁴³

Matematika je velkým tématem v pozadí dialogu nejen kvůli podobnosti s dialektikou, ale zároveň i pro zjevné odlišnosti. Pro obojí je společné to, že využívají ve svých úvahách předpokladů, ze kterých postupují dále ve svých úvahách (510c, 511b). Matematika však nijak tyto předpoklady neproblematizuje, považuje je za dané a neměnné a soustředí se pouze na to, co je možné z těchto předpokladů vyvodit (511a). Dialektika naproti tomu chápe tyto předpoklady pouze jako jakési výchozí úvahy, které je třeba překonat a vystoupit k pravému poznání, k poznání idejí a jejich vztahů (511b). V tomto duchu postupuje i *Theaitétos*, kde se začínají probírat předpoklady, které stojí v pozadí Theaitétových odpovědí. Při zkoumání první odpovědi se ukazuje, že předpoklady první teze jsou neudržitelné, a proto věděni nemůže být vnímání. Druhá a třetí odpověď jsou nedostatečné pro definování věděni, předpoklady těchto tezí nejsou plně jasné zvláště v otázce nepravdivého mínění a bytí. Je tedy třeba nejprve zjistit, co to je nepravdivé mínění, jak se vztahuje k pravdivému a jak se obě vztahují k bytí, aby bylo možné získat dostatečný základ, který spolu s vhodnou metodou zkoumání může dospět k jistému a pravdivému věděni.

42 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 27.

43 Polansky, *Philosophy and Knowledge*, 1992, str. 43.

10. Připodobnění bohu

V dialogu je kladen velký důraz na to, aby nebylo pochyb o tom, že diskutující jsou svými schopnostmi nejvhodnější pro hledání odpovědi na obtížnou otázku po vědění. Sókratés chce vědět, kteří mladí lidé mohou v budoucnu vyniknout a shání se tedy po těch nejlepších z athénské mládeže (143d) a Theodóros, sám zkušený učitel, představuje a upřímně chválí nejlepšího z nich (143e-144b). Theodóros o Theaitétovi prohlásí, že ještě u nikoho „*nepozoroval tak podivuhodné vlohy*“ (144a4), a proto jej bez obav doporučí jako plnohodnotného partnera pro diskusi (146b). Kvality Sókrata zajišťuje především bůh, jenž jej nutí pomáhat druhým, zároveň mu však zakazuje vlastní intelektuální tvorbu (150c-d). Ačkoli jsou tedy k rozhovoru přizváni ti nejpovolanější, nejsou schopni dospět k jistému závěru ohledně definice vědění.

Je možné, aby nějací účastníci maieutiky dospěli k takovému mínění (o vědění), jež by nebylo třeba více prověřovat, co do správnosti a jasnosti? Neúspěch dialogu naznačuje, že ani ti nejschopnější nedokážou vědění definitivně uchopit a určit. Nezbyvá tedy než božská dokonalost, která by byla schopna nezpochybnitelně uchopit vědění. Platón přímo netvrdí, že je třeba boha chápat jako dokonale vědoucího, ovšem v kontextu pasáže (176a-177a) jsou bohu přiřčena nejvyšší pozitivní určení, k nimž je možné přidat i jasné a konečné vědění o vědění, tj. nepochybní poznání základních pravd, na kterých je založeno veškeré ostatní vědění. Smrtelníkům pak nezbyvá než snaha o připodobnění se bohu, jak k tomu Sókratés výslovně vyzývá (176b). Sókratés naznačuje pomocí příměru o zlu, jež sídlí v tomto světě, že s bohem je spojena nejvyšší spravedlnost. Není možné, aby se usadilo mezi bohy zlo [či nedokonalost] (176a7), a proto je třeba se pokoušet utéct tomuto zlu, jež obchází po smrtelné části, k tomu, co je dokonalé. Připodobnit se bohu znamená stát se spravedlivým a zbožným na základě rozumového myšlení (176b3). Platón zde připomíná, že nestačí pouze bystré rozumové myšlení, ale vždy je třeba nepolevovat v úsilí o *mravní* dokonalost, neboť tím se stáváme podobni bohu. Postoupíme-li pouze k tomu, že si vypracujeme bystrou mysl, aniž bychom poznali, že k dokonalému poznání je třeba božská dokonalost, jsme jako ti, kteří se pokládali za soběstačné a odmítli Sókratovu maieutickou pomoc. Sókratés z božských vlastností vyzdvihuje nejvíce spravedlnost. Bůh není nijak nespravedlivý a kdo z lidí se stane nejspravedlivějším, ten se mu nejvíce připodobní (176c). Sókratés prohlašuje, že existují dva příklady v oblasti jsoucná, jeden božský a vrchol blaženosti, druhý bez boha plný nespravedlivého jednání (176e) a ukazuje, že je zásadní rozdíl mezi oběma oblastmi, přičemž

spravedlnost a blaženost se nacházejí v oblasti božské.

Snaha o dokonalou spravedlnost má své místo i v maieutice. Spravedlivé posouzení toho, zda je dané mínění správné či nikoli, je slabým místem maieutiky. V principu by bylo možné každé maieuticky uznané mínění zpochybnit a bylo by nutné takové mínění znovu prověřovat. Pouze nejvyšší božská spravedlnost, která je prosta zla, a tedy dokonalá, by byla schopna prověřit určité mínění tak, že by již nebylo možné je později zpochybnit, případně by sama dokázala mínění ohledně základních nezpochybnitelných pravd vyslovit. Vědění by tedy bylo bohem prověřené či bohem vyřčené mínění. Bůh, jakožto představitel dokonalého, úplného a bezchybného vědění, vysílá Sókrata, aby zkoumal a prověřoval různá lidská mínění. Sókratés je tak pomocí maieutiky schopen pomáhat k dokonalejším míněním, a tím přivádí ty, kteří s ním hovoří, blíže k dokonalému božskému vědění.

Odkazem k božské dokonalosti se potvrzuje, že maieutika jako metoda prověřování mínění vyžaduje ke svému fungování pravdivý základ, ze kterého může vycházet. Pro Sókrata je v dialogu tímto základem bůh a božská dokonalost, která mu v jeho činnosti pomáhá. Proto se snaží ukázat, že nejlepším člověkem je ten, kdo se bohu nejvíce připodobní, neboť se tím dostane nejbližší k etickému i epistemologickému zdroji. Jelikož je však odvolání se k božské dokonalosti do značné míry iracionální prvek, který mohl Sókratés využívat díky svému unikátnímu poslání, nemůže stačit jako základ pro všeobecně platnou metodu zkoumání. Jelikož je boží dokonalost pro člověka nedosažitelná, byl by to pro člověka věčný nesplnitelný úkol snažit se dosáhnout této dokonalosti. Takto je možné chápat obecně lidskou snahu po dosažení dokonalosti, avšak vědecká metoda vyžaduje takové základy, které jsou člověku přístupné, jinak by byla taková metoda do značné míry prorockou činností a nikoli obecně platným postupem s přesně danými pravidly a postupy.

11. Srovnání naší a Sedleyho interpretace

Vzhledem k tomu, že způsob, jímž se snažíme uchopit hlavní myšlenku dialogu, je velmi blízký interpretaci, kterou pro *Theaitéta* navrhuje David Sedley ve své knize *The Midwife of Platonism*, bude vhodné, abychom konfrontovali Sedleyho výklad s našimi závěry.

Výchozí Sedleyho tezí je, že Platón zde na rozdíl od jiných dialogů čtenáři nepodává vlastní úvahy prostřednictvím Sókrata, nýbrž jeho vlastní pozici je třeba na základě širších souvislostí

z textu teprve vyvodit. Sedley se snaží ukázat, že Sókratés byl intelektuálním porodníkem Platónovy filosofie, tedy že Sókratovo působení vyvolalo takové otázky, na které dokázala odpovědět až Platónova plnohodnotná teorie. Dialog *Theaitétos* tak slouží Platónovi k tomu, aby vzdal hold svému učiteli a zároveň ukázal, jak Sókratés není schopen nalézt odpovědi na své otázky, pokud mu schází plně rozvinutá platónská koncepce. Motivací tohoto výkladu je právě Sókratova maieutická role.

Pro Sedleyho a naši interpretaci je společné, že Sókratés není přímým tlumočnickem Platónových myšlenek, a proto není možné pojmout Sókratův neúspěch v otázce vědění jako neúspěch Platónův. Avšak Sedley tvrdí, že to, co je hlavním poselstvím *Theaitéty*, je ukázka toho, jak sókratovské aporie předjímají plně rozvinutou Platónovu teorii. Sedley se tedy nedomnívá, že maieutika sama by mohla řešit otázku po vědění. Chápe však dialog jakožto východisko pro čtenáře, který má sám na základě platonismu, jenž mu je známý z předchozích dialogů, dokončit to, co Sókratés s Theaitétem a Theodórem započali. Tímto dokončením však není uchopení maieutiky jakožto fundamentálního principu vědění, nýbrž Platónova filosofie jako taková.

Zastavíme se však u několika témat, ve kterých se náš výklad se Sedleyem shoduje, respektive kde je možné považovat Sedleyho za inspiraci pro vlastní výklad. Pokusíme se i zachytit body, ve kterých se Sedleyho interpretace od naší zásadně odlišuje.

Dialog navazuje na Sókratovo historické působení, jak pomocí některých přímých tvrzení,⁴⁴ tak i stylem, jenž se velice podobá tzv. raným sókratovským dialogům.⁴⁵ Platón tedy oživuje postavu Sókrata a vzdává mu tímto dialogem závěrečný hold. Sedley se domnívá, že Sókratés vystupuje pouze za sebe a veškeré postoje, případně ojedinělá pozitivní tvrzení jsou vlastní dědictví historického (polohistorického) Sókrata, zatímco vlastní Platónovy závěry jsou zcela v pozadí a je pouze na čtenáři, aby si je na příslušných místech domyslel. Z těchto důvodů nejsou součástí zkoumání úvahy o dokonalých jsoucnech (idejích), o složkách duše, o nesmrtelnosti, o teorii rozpomínání ani o fyzikálním uspořádání světa.⁴⁶ Musíme souhlasit s tím, že dialog se snaží vyzdvihnout Sókratovo působení a ukázat, jakým způsobem Sókratés přispěl k Platónovu i

44 Např. že je neprávem obviňován, že mate lidi (149a9), anebo závěrečným připomenutím schůzky kvůli podané žalobě (210d).

45 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 8.

46 Tamtéž, str. 35

obecnému filosofickému vývoji. Tímto přispěním byl především způsob, jímž ve svých zkoumáních postupoval. Rozdíly mezi sofistickým uměním, jehož hlavním účelem bylo zmást partnera v rozhovoru, aby jej pak bylo možné přesvědčit téměř o čemkoli, a Sókratovým trpělivým zkoumáním obtížných otázek, jejichž cílem bylo nalezení pravdy, byly zcela zásadní. Platón se tedy snaží představit především metodu, kterou započal využívat Sókratés, jejíž pozitivní vliv na ty, kteří jsou ji schopni dodržet, je zcela nesporný. Jelikož tato metoda předchází vlastním Platónovým výsledkům, je také představena bez vztahu k výše jmenovaným tématům, jako jsou dokonalá jsoucná, nesmrtelnost a další.

Zásadní rozdíl mezi naším a Sedleyho pojetím maieutiky je v tom, že Sedley se zaměřuje pouze na Sókratovu, tj. porodnickou úlohu. Chápe tedy maieutiku z hlediska její kritické funkce, neboť se domnívá, že důvodem, proč je maieutika rámcem celého dialogu, není její bytostný vztah k vědění, avšak určitá Platónova reflexe Sókratova působení, které vyústilo v Platónovu vlastní filosofii. V rámci této práce jsme ukázali, že vedle kritické funkce porodníka, je úloha toho, kdo plodí, neméně důležitá. Každé mínění skrývá značné množství předpokladů, implikací a podmínek, jež umožňují toto mínění zkoumat a posuzovat jeho platnost.

Mínění na rodil od subjektivních vjemů vyjadřuje základní jednotu či obecnost, jíž je možné posuzovat z hlediska její vnitřní koherence a také z hlediska vztahu vůči ostatním míněním. Sedley zmínku o objektech, jež vnímá duše sama (185d), chápe především jako Platónovo zdůraznění toho, že to byl již Sókratés, kdo odhalil, že je zde něco, co nemůže pocházet ze žádného smyslu, neboť to je více smyslům společné. Popis a ontologická struktura těchto objektů, jako je bytí, počet, podobnost a další, je pak již zcela Platónovým dílem.⁴⁷ V souvislosti s tím, že Sókratés navzdory své neplodnosti tvrdí, že se mu samotnému zdálo, že duše poznává sama některé druhy věcí (186e7), Sedley připomíná, že schopnost zkoumat různé druhy věcí, jež duše poznává různým způsobem, je jedním ze základních principů maieutiky.⁴⁸

Využijme ještě Sedleyho postřehů ohledně výkladu třetí Theaitétovy odpovědi. Sókratés jako poslední způsob výkladu logu navrhuje ten, jenž by ostatně řekla většina lidí, a to: *dovést říci nějakou známku, kterou se předmět liší od všech ostatních* (208c8-9). Sedley se domnívá, že na

47 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 106-7.

48 Tamtéž, str. 109.

jednu stranu je tato definice ze všech předcházejících nejvíce „platónská“, neboť vědění určené jako pravdivé mínění spojené s poznáním unikátního rozlišujícího znaku, je faktickým popisem metody diairesis, jež je později hlavní Platónovou metodou počínaje právě dialogem *Theaitétos* či *Faidros*.⁴⁹ Na druhou stranu je však tato definice vědění v jistém smyslu běžná a jednoduchá, a proto nefilosofická, což Sókratés uznává tím, že praví, že by tuto definici řekla většina lidí. Schopnost odlišit určitý objekt od ostatních věcí je poměrně nízký nárok na kritérium vědění. Je třeba doplnit *metodu*, pomocí které je možno určovat jednotlivé věci a vymezovat je vůči sobě navzájem. Je to právě chybějící metoda, jež činí z dané definice filosoficky zajímavou tezi.⁵⁰ Sedley tedy poukazuje na to, že poslední nabízená definice vědění předpokládá metodu (logos), pomocí níž je určen unikátní rozlišující znak spojený s určitým míněním. Sedley za tuto metodu považuje metodu dialektického dělení - diairesis, jež je podrobně provedena v dialogu *Sofistés*.

Závěr

Dialog *Theaitétos* se vyznačuje velkým množstvím významných témat, jako je relativismus, vztah filosofa a rétora, mínění, myšlení, nepravdivé mínění a další. Poskytnout takovou interpretaci dialogu, jež by jasně ukázala, jaký byl hlavní Platónův motiv pro napsání tohoto textu, by bylo jistě velice obtížné, a proto se o to ani tato práce nepokouší. Cílem není předložit návod, jak je třeba dialog číst, ale prozkoumat povahu maieutického umění, které je pojato jako osa celého textu. Maieutika pak v tomto kontextu nabývá úlohy vlastní vědecké metody. Svou povahou tato metoda navazuje jak na rané sókratovské dialogy, a tedy na Sókratovo vlastní působení, tak také na hypotetickou metodu z dialogu *Faidón*.

Výkladem maieutické techniky jsme chtěli ukázat, že se pojem vědění vzhledem ke své reflexivní povaze a nárokům, jež klade na toho, kdo se jej snaží definovat, stává úběžníkem, ke kterému se blížíme tehdy, když navzájem správně zkoušíme a tříbíme svá mínění. Úvodem zkoumání Theaitétovy první odpovědi se dozvídáme, že vědění je neklamné a zároveň se vztahuje k tomu, co jest (152c5-6). Jakkoli může být toto vymezení vědění platné, zůstává nejasné, jak se takovému stavu přiblížit, abychom měli jistotu, že je něco neklamné a zároveň se to vztahuje k

49 Sedley, *The Midwife of Platonism*, 2004, str. 174.

50 Tamtéž.

tomu, co jest. *Theaitétos* nedává odpověď na to, v jakém smyslu máme chápat ono „jest“, „být neklamný“ a „vztahovat se“. Dokud zůstává nevyjasněné, jak je to s pravdivostí a bytím, není možné zaujímat pravdivý vztah k tomu, co jest. Problém definování základního pojetí pravdivosti a nepravdivosti se projevuje zejména ve druhé *Theaitétově* odpovědi. Nejasnosti v pojetí pravdivosti mají i důsledky pro třetí odpověď a celý dialog, neboť i proto musí být třetí odpověď odmítnuta, jelikož pracuje s pojmem pravdivosti, který se nepodařilo úspěšně definovat.

Při zkoumání mínění, jež je vlastním objektem maieutické metody, jsme uznali, že každé mínění musí mít určitý neproměnný, nerelativní základ, jenž svou nerelativností a stálostí odkazuje k věděni. Nutnou, nikoli však jedinou podmínkou pro platné mínění je vnitřní soudržnost, koherence veškerých předpokladů a implikací, a zároveň toto mínění nemůže být v rozporu s ostatními uznanými míněními. Pokud by bylo určité mínění v rozporu s ostatními míněními, bylo by některé nutně nesprávné. Přesto však soudržnost mínění nemůže jako garance správnosti postačovat. V takovém případě by platila relativistická námitka. Pokud by někdo udržoval veškerá svá mínění koherentní a nerozporná, domníval by se, že jsou tato mínění platná. V takovém případě by však byla platná pouze pro něj a nikoli všeobecně. Při vyvracení relativismu vnímání se jasně ukázalo, že nestačí, pokud je určité vnímání či mínění platné pro toho, kdo vnímá nebo míní, ale musí být platné obecně pro všechny. Aby mohlo být určité mínění platné pro všechny, musí vycházet z něčeho, co je platné obecně a nikoli jen pro toho, kdo míní.

Věděni určené jako pravdivé mínění s logem je taková definice věděni, kterou již Platón jednou uznal jako dostatečnou (*Men.* 97d-98a). Hlavní snahou maieutiky pak je ukázat, že je třeba důkladně s největším nasazením zkoumat povahu a platnost logu, jenž stojí v pozadí tohoto mínění. Pravdivé mínění s logem však již nyní nemůže obstát jako definice, neboť využívá neznámé pojmy. V *Theaitétovi* zůstává nevyřešené, co to znamená být pravdivý (a nepravdivý) a v jakém smyslu je třeba chápat onen logos. Přestože se již při zkoumání druhé otázky ukázalo, že bude třeba nejdříve určit povahu pravdivosti a nepravdivosti, pracuje třetí odpověď s pojmem, jenž není výlučně definován, a proto není možné, aby pomocí tohoto pojmu bylo věděni bezpečně vymezeno.

Maieutická metoda naznačuje, že člověk má veškeré poznání obsažené v duši, jen je třeba toto poznání vhodným způsobem objevit. Tato koncepce je v souladu s teorií anamnesis, kterou Platón představuje v dialogu *Menón*, přesto se v *Theaitétovi* neodvolává na předchozí pojetí mínění jako rozpomínání. V poli hlavního zájmu nyní stojí prověřování daného mínění a nikoli zkoumání

toho, odkud se toto mínění bere. Jakým způsobem je možné určité mínění zkoumat co do koherence a pravdivosti a na základě čeho je možné určité mínění uznat jako pravdivé, respektive nepravdivé, to jsou otázky, které se Platón snažil v *Theaitétovi* prozkoumat vycházející z metody, kterou objevil jeho učitel Sókratés.

Co se týče hledaného pojmu vědění, dialog zmiňuje dvě nadějně teze vymezující vědění, přičemž je jedna do značné míry přehlížena (neklamný vztah k tomu, co jest) a druhá je vyvrácena na základě nejasnosti pojmů, ze kterých se skládá (pravdivé mínění s logem). Objasnění pojmů, kterých teze využívá, vyžaduje důsledné a pečlivé dialektické rozlišení, které je Platónovým pozdějším dílem vyžadujícím samostatné zkoumání, neboť v dialogu, ve kterém se vzdává hold Sókratovu působení, není pro tyto zásadní ontologické úvahy prostor. To, že tyto ontologické úvahy k vlastní vědecké metodě patří a tvoří její základ, potvrzuje Platón mimo jiné také dějovou provázaností dialogů *Theaitétos* a *Sofistés*. V dialogu *Sofistés* se však již hlavním mluvčím stává Host z Eleje, neboť Platón chce zdůraznit, že při stanovení základních rodů jsoucenců, nevyužívá Sókratova dědictví, nýbrž se inspiruje v elejské škole u Parmenida, jehož koncepci domýšlí a překonává.

Použitá literatura

- Platón, OIKOYMENH, Praha, překl. F. Novotný
- Euthydémos* (2000)
 - Faidón* (2005)
 - Menón* (2000)
 - Theaitétos* (2007)
 - Ústava* (2005)
- Bostock, D., *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford, 1988, ISBN 0-19-824489-4
- Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1990, ISBN 0-915144-82-4
- Desjardins, R., *Logos in Plato's Theaetetus*, State University of New York Press, 1990, ISBN 0-88706-837-5
- Fischer, J.L., *Případ Sókratés*, Nakladatelství Lidové noviny, 1994, Praha, ISBN 80-7106-110-7
- Patočka J., *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství v Praze, 1992, ISBN 80-04-25609-0
- Petrželka, J., *Sókratova maieutika a jiné strategie*. In *Minulé a současné podoby filozofickej reflexie človeka*. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzita Mateja Bela, 2006. od s. 96-102, 7 s. ISBN 80-8083-272-2.
- Polansky, R.M., *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg Bucknell University Press, 1992, ISBN 0-8387-5215-2
- Sedley, D., *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford, 2004, ISBN 978-0-19-926703-3