

METAFYZIKA DIFERENCIE TEORETICKÉHO A PRAKTICKÉHO: K ZODPOVEDNOSTI NÁŠHO MYSLENIA ZA VLASTNÉ KONANIE

VLADISLAV SUVÁK, Katedra filozofie PU, Prešov

Názov tejto prednášky naznačuje, že ide o širokú a značne komplikovanú tému. Hovoriť o metafyzike, o diferencii teoretického a praktického, o metafyzike diferencie teoretického a praktického, o zodpovednosti myslenia za vlastné konanie – a to všetko v krátkom a časovo vymedzenom priestore – môže byť zradné. Každá z týchto tém je svojím spôsobom „nekonečná“ – týka sa takmer celej tradície západného myslenia, ktoré zvykneme označovať spoločným menom „filosofia“.

Musím upozorniť prítomných poslucháčov hneď na začiatku, že prednáška si nekladie za cieľ zodpovedanie týchto otázok. (Nebude hľadať univerzálny jazyk, ktorý by nám umožnil uchopenie tém naznačených v názve.) Ciele tejto prednášky sú oveľa skromnejšie: Pokúsi sa o náčrt istej myšlienkovvej situácie, v ktorej sa západné filozofovanie nachádza od chvíle, keď sa po prvýkrát sformulovalo v rámci klasického gréckeho myslenia ako metafyzické hľadanie „prvých prečo“.

Metafyziku vymedzím veľmi široko ako skúmania, ktoré vychádzajú z otázky *Čo je to „byť“?* ([1], § 14) Takto si položia „prvú otázku“ traja grécki myslitelia: Sókratés, Platón a Aristotelés. Každý z nich vyvodí z tejto otázky *iné* „závery“. Každý z nich vyvodí z týchto záverov *iné* „dôsledky“. Práve o týchto dôsledkoch by som rád prehovoril, a to vo vzťahu k diferencii *teoretického* a *praktického*. Najskôr si však pripomenieme, o čo v tejto otázke a v tejto diferencii ide.

Povedal som, že klasické grécke myslenie, stelesnené trojicou Sókratés, Platón, Aristotelés, si kladie ako „prvú“ otázku *Čo je to „byť“?* Zvyčajne spájame s touto otázkou neskorého Platóna (napr. dialógy *Sofistés*, *Parmenidés*) a Aristotela, ktorý v *Metafyzikách* kritizuje Platónove „učenie o ideách“, resp. vymedzuje bytnosť (οὐσία) ako skutočnosť, ktorú nemožno oddeliť od jednotlivej veci. Sókratés si kladie *inú* otázku. Pýta sa na *zdatnosti charakteru* (ἀρεταί), ktoré nám ako jediné pomáhajú v úsilí o *dobré žitie* (εὖ ζῆν).¹ Spôsob, akým sa Sókratés pýta na zdatnosti duše, však nie je ľubovoľný. Rané Platónove dialógy a Xenofóntove správy nás ubezpečujú, že Sókratés nútil svojich spoločníkov v rozhovore, aby nasmerovali premýšľanie k otázke *Čo je to?* (tá-ktorá zdatnosť). K otázke, ktorá nie je „nevinná“, lebo určuje charakter celého rozhovoru. Objav otázky *Čo je to?* (τό τί ἐστι;), ktorý sa tradične spája s menom Sókrata, je skutočne veľkolepý. Štruktúra väčšiny Platónových raných dialógov je od tejto otázky „závislá“, no samotná závislosť zostáva navonok neviditeľná a to, čo je zviditeľnené v prvom rade, je *dialektika*

¹ Pl., *Crito* 48b6; *Charm.* 174b12; *Rep.* 387d12; *Prot.* 351b4; *Phil.* 67b4.

otázok a odpovedí. Túto neviditeľnosť sokratovskej logiky, ktorá sa v dialógoch objavuje ako tieň, si všimli viacerí myslitelia, napr. Nietzsche. Jej dôsledkom je slávna veta, ktorú antický duch vytesal do kamenného podstavca Sókratovej sochy: *Som plný záhad a spôsobujem v ľuďoch zmätok* (ἀτοπώτατος εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν; *Theaet.* 149a).

Ak sa pozrieme na Platónove rané dialógy z hľadiska formulácie otázky *Čo je to?* (*odvážnosť, zbožnosť, umiernená rozumnosť, spravodlivosť* atď.), pochopíme, že Sókratés nedokáže odpovedať na vlastné otázky „lepšie“ ako jeho spoločníci. Otázky, ktoré kladie, musia do viesť každého „rozumného človeka“ k záveru: *Viem, že neviem*. Sókratés si uvedomuje oproti svojim (často naivným) spoločníkom nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to (x)?* Otázka predsa hovorí: Nepýtam sa na prípady *x-ovosti*, ale na *x ako také*. Nepýtam sa na prípady odvážnosti, ale na odvážnosť *ako takú*, ktorá je spoločná všetkým prípadom odvážnosti (por. *Lach.* 190c). Od tohoto objavu „všeobecného“ je už len krok (hoci odvážny) k Platónovým slovám, ktorými v 7. liste označuje skúmanie, o aké sa (neskôr tak nazvaná) metafyzika usiluje, ako boj o „*vec samú*“ (τὸ πρᾶγμα αὐτὸ; 341c7). Nie je to vec pre nás (lebo vietor môže byť pre jedného studený a pre druhého teplý), ale *vec sama* (vietor sám; príklad z *Theaitéta*, 152a).

V prepojení sokratovskej otázky *Čo je to?* s platónskou odpoveďou, že ide o *vec samu*, môžeme hľadať úzku súvislosť medzi Platónovým skúmaním toho, čo znamená „*byť*“, a Sókratovým pátraním po definíciách *zdatností*. V tomto zmysle by sme mohli hovoriť o Sókratovi ako o „skeptickom proto-metafyzikovi“. No zároveň nesmieme zabúdať na to, že medzi gréckou a stredovekou či novovekou metafyzikou jestvuje istá významová odlišnosť, ktorá zohráva v sokratike centrálnu rolu: Klasická gréčtina nemá slovo, ktoré by korešpondovalo s moderným významom „*veci*“ alebo „*predmetu*“, teda s významom, ktorý je kľúčový pre metafyzické ovládnutie vecí, napr. „*vecí osebe*“ alebo „*predmetov, ktoré stoja pred nami a proti nám*“ ako vo vede. Grécke πρᾶγμα – upozorňuje Hans-Georg Gadamer ([2], 111) – je niečo, v čom je človek zapletený svojou životnou praxou; niečo, v čom sa pohybuje a v čom koná.² Preto aj ten „najmetafyzickejší“ koncept *veci samej* poukazuje v gréckej metafyzike na skutočnosť, ktorá je nám *vlastná*, lebo patrí do sféry nášho *obcovania* (so sebou samým, s inými, so svetom).

Objav slova, ktoré vyjadruje túžbu každého „budúceho metafyzika nájsť“ (v spoločnom mene) to, čo všetko jednotlivé spája, sa pripisuje taktiež Sókratovi: *Eἶδος* je synonymom platónskeho výrazu pre najvyššiu skutočnosť, *ιδέα* („*vzhľad*“ alebo „*vid*“). Platónov Sókratés sa pýta na *εἶδος veci* – teda na *spoločné meno*, ktorým vyjadrujeme vec v jazyku. Práve v jazyku ju môžeme vyjadriť. Týmto „jazykovým obratom“ dosahuje legendárnu silu otázky *Čo je to?*, ktorá privádzala mnohých do rozpakov a nemnohých (ale o to nebezpečnejších, ako sa dozvedáme z *Obrany*) do

² Na doplnenie Gadamerovho výkladu uvedme niekoľko miest z raného Platóna, kde Sókratés používa slovo πρᾶγμα ako synonymum platónskeho εἶδος alebo ιδέα: *Lach.* 192c6; *Prot.* 330c1-330d5; 352d3. Por. taktiež *Euthyphro* 6e, kde ιδέα poukazuje priamo na konanie. πρᾶττειν.

zúrivosti.

Práve sme poukázali na úzku súvislosť medzi Platónovým skúmaním otázky *Čo je to „byť“?* a Sókratovým hľadaním *definícií* zdatností. Teraz by sme si mohli povedať niečo o zásadnom rozdiely, ktorý spočíva medzi Sókratovým chápaním εἶδος a Platónovým vymedzením *veci samej*. Ako nás upozorňuje Aristotelés (*Met.* 987b3; 1037b11), Sókratés sa pýtal na „všeobecné“ (τὸ καθόλου), teda na to, čo prislúcha viacerým veciam. Podľa Aristotelovho výkladu sa Sókratés nikdy nepokúšal pripísať *všeobecnému* status „oddeleného bytia“, t. j. idey, ako to robil Platón (por. napr. *Met.* 1078b; 1086b). „Všeobecné“ chápal ako aristotelovský „rod“ (γένος) alebo „druh“ (εἶδος). V tomto bode sa Aristotelés prikláňa k Sókratovi a zásadne odmieta Platóna. Čo z toho vyplýva pre nás? Po prvé, musíme pripustiť, že napriek úzkej spätosti medzi premýšľaním Sókrata, Platóna a Aristotela – spätosti, z ktorej sa pred nami rodí metafyzický spôsob myslenia – jestvujú medzi Sókratom, Platónom a Aristotelom rozdiely. Rozdiely, na ktoré musíme myslieť, ak chceme dôsledne porozumieť tomu, čo sa odohralo v klasickej gréckej filozofii. Po druhé, z týchto rozdielov sa zrodili tri zásadne odlišné odpovede na spoločnú otázku *Čo je to?*, ktoré viedli k zásadne odlišným dôsledkom. Po tretie, tieto dôsledky si môžeme uvedomiť práve v priestore diferencie *teoretického* a *praktického*.

Uvedme si dva príklady, ktoré bezprostredne súvisia s tým, čo sme doteraz povedali:

1. S menom Sókrata spájame maximu *Vedenie je zdatnosť*: Len skutočné vedenie duševných zdatností nás vedie k dobrému životu. Mnohí bádatelia z toho logicky vyvodzujú, že múdrosť (φρόνησις) je pre Sókrata *nevyhnutnou* podmienkou šťastného života (βίος εὐδαιμόνων).³ Ich výklad sa však dostáva do rozporu s inou tézou Platónovho Sókrata, ktorý nemôže byť múdry, lebo *jediné, čo vie, je to, že nevie* (*Ap.* 21d). V priebehu svojich skúmaní poznal, že skutočne múdry je len boh, a svojím výrokom („Niet na svete múdrejšieho človeka od Sókrata“) hovorí, že ľudská múdrosť nemá cenu (*Ap.* 23a). Sókratova múdrosť (nevedenia) je sama osebe bezcenná. Jej zmysel sa ukazuje až v rozhovoroch, ktoré slúžia v konečnom dôsledku bohu, lebo odhaľujú nemúdrosť Sókrata aj iných (23b). To by však znamenalo, že Sókratés nemôže byť ani múdry, ani šťastný. Ak chce byť šťastný, musí byť múdry, ale preto, že nie je múdry, nemôže byť šťastný. A to je málo pravdepodobné, lebo Sókratove filosofujúce úsilie má jediný cieľ: *nájsť dobrý, t. j. šťastný život*. Už táto myšlienková situácia naznačuje, že sokratovské chápanie múdrosti (φρόνησις) bolo oveľa praktickejšie ako Platónov teoretický model múdrosti ako σοφία. Tento neviditeľný a nepovšimnuteľný rozdiel je rozdielom dvoch odlišných postojov a spôsobov myslenia. Práve z tohto rozdielu sa zrodí západná metafyzika.

2. *Definovať* znamená pre Sókrata *vymedziť, čo je vec*, ktorú mienime slovom, ktorým ju pomenúvame. No definíciu môžeme pochopiť dvojako: *prakticky* a *teoreticky*. Praktický význam definície by spočíval v tom, že napomáha nášmu konaniu, ktorému dokážeme lepšie porozumieť (či je dobré alebo zlé). Teoreticky uchopená definícia (na spôsob geometrických a matematických dôkazov) nás vedie

³ Por. *Pl., Phil.* 11d; *Rep.* 354a, 580b; *Ar., EN* 1098b21.

k nutnosti určenia „spoločnej skutočnosti“ ako *jedine možnej skutočnosti*. Práve týmto *teoretickým* spôsobom si kladie otázky zrelý Platón. Dokazujú to viaceré geometrické postupy, ktoré uplatňuje pri „logizácii“ sokratovskej otázky (napr. koncepcia ἀνάμνησις ako formy apriórneho vedenia). Sókratés nemusel dospieť k platónskym „veciam osebe“ a mohol ostať prakticky konajúcim mysliteľom, aj keď si kládol otázku „*Čo je to zdatnosť?*“ Práve v priestore diferencie *teoretického* a *praktického* by mohol spočívať onen zvláštny a možno aj ťažko uchopiteľný rozdiel medzi Sókratovým *elenktickým* nevedením (ἔλεγχος) a Platónovou *dialektikou* (τέχνη διαλεκτική), ktorá si nárokuje stať sa vedením – hoci „zvnútorneným“.

Ak sa Sókratés pýtal „*Čo je dobrý život?*“, mohol sa pýtať na dve veci (túto dvojakosť umožňuje samotná gréčtina):

1. „*Čo znamená dobrý život?*“

2. „*Čo robí život dobrým?*“

Prvá otázka smeruje k „definícii“ dobrého života. Núti nás vymedziť „dobrý život“ oproti „zlému životu“, resp. „dobré životy“ oproti „zlým životom“. Druhá otázka smeruje ku konaniu, vďaka ktorému je náš život lepší. Zdá sa, že Sókratés si kládol otázku predovšetkým *prakticky* – hoci mala formálnu podobu „*Čo je to?*“. Platón chápe tú istú otázku oveľa *teoretickejšie* – hoci je neoddeliteľná od praktického konania. Práve tento rozdiel v spôsobe kladenia otázky využije Aristotelés pri oddelení teoretických skúmaní od praktických. Ale aj on naráža na viaceré apórie, s ktorými si nevie poradiť.

Prejdime teraz k otázke *diferencií*. Klasické grécke myslenie vytvorilo niekoľko zásadných diferencií, ktoré nás v rôznych podobách sprevádzajú dodnes: *tvorenie – napodobovanie, vedenie – zdanie, pravda – nepravda*. Ich výpočet by sme mohli rozširovať. Ale nejde o výpočet. Ide o náš pomer k týmto diferenciam. Nech je akýkoľvek, kritický alebo odmietavý, stále sa k nim nejakým spôsobom vzťahujeme. A ako sa zdá, aj „nové“ diferencie koncipujeme *vo vzťahu* k „starým“. Máme tomu rozumieť tak, že ak sa v našom myslení niečo mení, musí sa zmeniť predovšetkým *povaha* a *charakter* diferencií, v ktorých myslíme/ktorými myslíme? Aká je ich „povaha“?

Navonok im vládne vnútorná logika vzťahov. Na pohľad pevná, ale predsa *dvojznačná*. Vlastný pohyb myslenia sa uskutočňuje v neustálom poukazovaní na myšlienkové diferencie. Inak sa nedokážeme zmocniť skutočnosti plnej dvojznačnosti. Bez diferencií nevieme, ako oddeliť *pravé* od *nepravého*. Až v tomto pohybe sa nám vyjavuje svet ako celok. Svet ako mozaika zaplnená odkrytou a nepochybenou skutočnosťou. Mozaika zobrazujúca to skutočné, ako aj smerovanie k skutočnému. No niečo v nej zostáva nezobrazené. Nenájdeme v nej obraz toho, *kto* uskutočňuje pohyb k veciam. Samotné myslenie sa ocitlo mimo dosahu moci zobrazovania. Akoby nejestvoval „rozdiel“ medzi *myslením diferencií* a *diferujúcim myslením*.

Diferencie nás sprevádzajú ako „svetlo“. Osvetľujú veci a orientujú nás medzi tieňmi. Tiene nadobúdajú v pohybe myslenia množstvo podôb. Ich rozmanitosť dáva možnosť nekonečným tieňohrám. V rámci nich sa nám predvádzajú známe veci v neznámom svetle. Len jedna vec – tá, ktorá osvetľuje – môže zostať (a spravidla

zostáva) neosvetlená. Mysliaca vec „zatieňuje” vlastné osvetľovanie vecí. Akoby bola ukrytá v samotnej veci dvojnásobnosť, ktorá nás núti rozdeliť „vec” na dve skutočnosti. Na tú, ktorú svetlom uchopujeme, a tú, ktorá svetlom uchopuje. Nositeľ svetla (zvykli sme mu hovoriť „svetlonos” či „luciferián”) zostáva ako jediný neosvetlený. Zdá sa, že v hre tieňov nikdy nemôže byť osvetlené všetko. Diferencie nás síce sprevádzajú ako „svetlo”, ale sú bez tieňa, a preto bez možnosti osvetlenia.

Grécke myslenie vytvorilo niekoľko zásadných diferencií, ktoré nás sprevádzajú dodnes. Niekedy ich vnímame a premýšľame o nich, no často sú prítomné bez nášho pocitu prítomnosti. Diferencia *teórie* a *praxe* patrí skôr k tým druhým. Pritom je taká „stará”, že v istom zmysle „predchádza” koncepty diferencií, ktoré zvykneme označovať ako „počiatočné” alebo „dejnotvorné”. Zdá sa, že práve vzťah teórie a praxe poukazuje na „dejiny vytvárania diferencií”. Ba dokonca na „pred-dejinnú” možnosť myslenia stať sa sebou samým. Ale čo tu znamenajú „dejiny”?

Myslenie 20. storočia v nás zanechalo hlbokú stopu nedôvery k možnostiam „uchopiť dejiny”. Všetci nejako „rozumieme” dôvodom, pre ktoré sú naše pokusy konceptualizovať dejiny nedostatočné a neúspešné. Banálna požiadavka vytvárať kontinuálne línie ideí naráža na neprekonateľnú neschopnosť hovoriť o *inom* bez toho, aby sme ho nepreviedli na *rovnaké*. Túto skúsenosť nadobudneme už na úrovni jazyka, keď narážame na bariéru porozumenia konceptom, ktoré nedokážeme adekvátne preložiť. A to jednoducho preto, lebo medzi sebou vytvárajú úplne iné vzťahy ako koncepty našich súčasných myšlienkových projektov. Pripadne rozumieme im práve takým spôsobom, akým ich uchopujeme. Spôsoby nášho chápania sú predurčené a vopred ohraničené situáciami, v ktorých sa nachádzame. Nech sa obraciame späť akokoľvek, vždy si z minulosti niečo „privlastníme”, a to spôsobom sebe vlastným. Niečo, čo je už predbežne prítomné v tom, ako staviame svoje otázky. Sprítomňujeme nielen to minulé, ale aj budúce, stelesnené v našich túžbach a želaniach. Nevyrovnávame sa s dejinami minulých udalostí, ale sami so sebou. Narážame na dejného vlastného postavenia. Všetky otázky sa vzťahujú predovšetkým na nás. Všetky zaväzujú predovšetkým nás. Myslenie nedokáže prekročiť hermeneutickú povahu svojho rozumu.

Práve takto by sme mohli rozumieť „dejinnosti” diferencie teórie a praxe: Nejde o jej „začlenenie” do dejín, aj keď ju budeme chápať ako „dejinnú”. Nejde o jej „prvenstvo” v dejinách, aj keď ju nazveme „prvou” nezviditeľnenou diferenciou, ktorá je predpokladom viditeľnejších diferencií. Nejde o Grékov, ale o nás a o naše prihlásenie sa k dejinnému mysleniu, ktoré vytvárame spoločne s Grékmi našich interpretácií.

Pozrime sa napríklad na Platónov dialóg *Lachés*. Výkladová tradícia ho označuje za typický sokratovský rozhovor, ktorý má veľmi blízko k skúmaniam „historického” Sókrata. Zvykneme ho vykladať spoločne s dialógom *Charmidés*. Ich témy (odvážnosť, ἀνδρεία, a umiernená rozumnosť, σωφροσύνη) úzko súvisia, aj spôsob skúmania je veľmi podobný. Pokiaľ by sme vedľa seba postavili významné interpretácie *Lachéta*, veľmi rýchlo by sme zistili, ako široko sa rozchádzajú, pokiaľ ide o jeho *sujet central*. Tradiční interpretátori (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*) si myslia, že v centre pozornosti *Lachéta* stojí chápanie a redukovanie

zdatností na vedenie. Bonitz (*Platonische Studien*) hovorí o ustanovení definície „múdrej vytrvalosti“. Proti obom namieťa Shorey (*The Unity of Plato's Thought*), že úlohou dialógu je oddeliť mienky Lachéta a Nikiada ako λόγωμαχία. Wilamowitz (*Platon I.*) neprikladá otázke odvážnosti veľkú váhu; Platón sa podľa neho pokúša o rehabilitáciu Sókrata. Croiset (*Hippias Majeur, Charmide, Lachés, Lysis*) je zase presvedčený, že „definícia odvážnosti tvorí iba pre-text“ a v skutočnosti ide o „expozíciu metódy“. Ako sa zdá, *Lachéta* môžeme čítať všetkými spomenutými spôsobmi. Ale aj napriek tomuto širokému výpočtu tu zostáva niečo nepovšimnuté. Obidva dialógy – *Lachés* a *Charmidés* – sú rámcované diferenciou, ktorá bezprostredne vedie ich morálne premýšľanie: *Aký význam má teoretické vedenie pre praktické konanie?* Pritom v *Charmidovi* je táto diferencia o niečo menej výrazná ako v *Lachétovi*. Platónov *Lachés* predstavuje Sókrata ako majstra *teoretickej* argumentácie pri skúmaní odvahy a zároveň ako *prakticky* odvážneho muža – o jeho udatnosti nikto z prítomných nepochybuje.⁴ Bez týchto „predpokladov“ by sa skúmanie *Lachéta* nemohlo uskutočniť. Uskutočňuje sa s neustálym ohľadom na diferenciu teoretického a praktického.

Ak premýšľame o *vzťahu teórie a praxe*, od prvej chvíle sa ocitneme v zajatí ich *diferencie*. Núti nás k tomu samotná terminológia: Πρᾶξις je výrazom pre konanie, činnosť, zámerné zhotovovanie a uskutočňovanie vecí. Θεωρία je nahliadnutie, pohľad na celé dianie, na dianie všetkých vecí, na činnosť *ako takú*. Prax je pohľadom človeka zapáleného pre nejakú (veľmi konkrétnu) vec. Teória je „božím okom“. Okom nazerajúcim to, čo uniká všetkým do seba zahľadeným očiam.

Prvú známu formuláciu tohto vzťahu nachádzame v platónsko-aristotelovskej metafyzike, ktorá sa vyrovnáva s praktickým pôsobením sofistov. Ale nezabúdajme, že ešte u Sókrata raných Platónových dialógov má výsostne *morálnu* povahu: *Ako sa máme naučiť zdatnosť (ἀρετή), ako je možné vedenie zdatnosti (ἐπιστήμη ἢ ἀρετή), čo je zdatnosť (τί ἐστιν ἀρετή)?*⁵ Dôsledné domyslenie sokratovských otázok sa veľmi rýchlo prenesie a rozšíri na možnosť vedenia ako takého, *vedenia skutočnosti samej*. Inak by sa každé jedno pýtanie muselo vrátiť k sebe, obrátiť proti sebe, stať sa nanajvyšším vedením nevedenia. Aristotelova prvá filozofia „logicky“ zavŕši proces pýtania, ktorý vyústi do konceptu *zásadnej diferencie* teoretického a praktického. Medzi teóriou a praxou sa objaví priepasť, ktorú chce teória márne preklenúť a prax márne pochopiť.

⁴ Pozri *Lach.* 181a-b, kde Lachés pripomína Lysimachovi Sókratovu odvalu počas ústupu z boiótskeho Délia. Pozri taktiež Alkibiadovu reč v *Symp.* 221a n.

⁵ V tomto zmysle referuje o Sókratovom skúmaní zdatností Aristotelés v *Etike Eudémovej* 1216b3 a n.: Sókratés „si myslel, že cieľ spočíva v poznaní zdatnosti (τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν), a skúmal, čo je spravodlivosť (τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη) a čo odvážnosť (τί ἢ ἀνδρεία) a každá ich časť. Bolo to vcelku rozumné, lebo si myslel, že všetky zdatnosti sú podoby vedenia, takže poznať spravodlivosť a byť spravodlivý je to isté (ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον). ... Skúmal, čo je zdatnosť (τί ἐστιν ἀρετή), ale nie to, ako a z čoho vzniká (ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων).“

Pre Platóna sa stane teória *kritériom* praxe a „skutočná prax” *synonymom* „pravého vedenia”. Platonik objavuje vo všetkom *dvojznačnosť* pravého a nepravého. Aristotelés naproti tomu prísne oddelí teóriu od praxe. Akoby každému fenoménu prislúchala *iná rozumnosť*. Akoby boli nesúmerateľné. V konečnom dôsledku sa však koncept praxe prejaví v aristotelovskej *metafyzike možnosti a uskutočnenia* a koncept teórie v *etike dianoetických zdatností* alebo vo vymedzení teoretického, t. j. *kontemplatívneho života ako prvého a najdokonalejšieho*.

Aristotelovi a Platónovi patrí „prvenstvo” nielen vo vzťahu k *sformulovaniu*, ale aj vo vzťahu k *odlišnej podobe* tej istej, a predsa inej diferencie. Ako príklad by mohol poslúžiť ich prístup k uchopeniu „činu”, „skutku” (ἔργον) alebo ich vymedzenie „znalosti” ako τέχνη. V obidvoch klasických riešeniach vzťahu teórie a praxe sa však zachováva spoločná viera: *Teória je najvyššou formou vedenia*. To zrejme spôsobilo, že na prax sa mohlo načas „zabudnúť”. Všetky kritériá produkované praxou nás vzdďaľujú od skutočnosti uchopenej teoreticky. Práve toto *zabúdanie* na praktické sa stane dedičstvom, ktoré budú zvelďadovať nastupujúce generácie metafyziky.

Spoločne s víťazným ŕažením metafyziky ako „teórie” sa prehĺbi priepasť ležiaca medzi teóriou a praxou. Možno preto nás čas od času prepadne dilema, ktorú nedokážeme vyriešiť (tradičnými prostriedkami): *Ako a čím je filozofia praktická?* Zvyčajne si takúto otázku nekladíme. Vieme, že filozofiu charakterizuje oproti iným druhom vedenia jej „nepraktickosť”. Ale načo je nám vedenie, ktoré nemá „praktické kritérium”? A nielen to. Nemá ani kritérium, ktoré by stálo mimo neho. Samotná teória ako metafyzika nám znemožňuje akýkoľvek „krok mimo”, akékoľvek ďalšie „prekonanie”; znemožňuje nám akúkoľvek meta-teóriu. V rámci metafyziky dokážeme hovoriť o „ceste k” (μέθοδος) vedeniu. Aj to len čiastočne. Ale kde je záruka, že naše hovorenie nie je v konečnom dôsledku podvodom vykonaným nami samými na nás samých? Samozrejme, že kladieme „nezodpovedateľnú” a možno aj „zbytočnú” otázku – ale vyplýva zo samotnej diferentnej podoby vzťahu teórie a praxe, ako ho postuluje najvyššia forma teórie.

Ak je platónsko-aristotelovská tradícia dosahovania najvyššieho vedenia určujúca aj pre nástupnícke pokusy o poznávanie skutočnosti, mali by sme sa pýtať v prvom rade na *pomer teórie k praxi*. Na to, ako sa teória sama vymedzuje, a tým vymaňuje z područia praktického (stelesneného svetom zručností a mienok). A to nielen na „začiatku”, ale počas „celej” cesty západného myslenia. Pomer teórie k praxi je totiž od prvej chvíle „nerovnoprávny”: Prax nepotrebuje vedomé sebauchopenie – to robí namiesto nej teória. Ale keď to urobí, odkryje pred sebou nové pole otázok. Otázok viažucich sa na *nezávislosť* teórie od toho, čo „prakticky” prekonáva. Jednu z otázok vyvoláva samotný jazyk: Teória sa vyjadruje rečou každodennosti, a to aj vtedy, keď ju „prekonáva”, takže jej „konanie” je zrozumiteľné len vďaka predporozumeniu každodennému. Ale v akom zmysle je teória *činom* (skutkom myslenia)? Ako nahliadať prax myslou, ak je to predovšetkým a pred všetkým niečo „predteoretické”?

Teória sa od prvej chvíle (a to seba-vedome) formuluje ako „činnosť” presahujúca *samozrejme*, ktoré prežíva vo zvykovom konaní. Vďaka nemu objavila

údiv nad samozrejým. Aby sa mohla vymedziť, musela to urobiť vo vzťahu k „niečomu“. Jej „partnerkou“ sa stala prax, a to ako činnosť, ktorá nám bráni nahliadnuť nemenné a večné, pretože náš zrak obracia k vecnému a premenlivému. Práve takto dostala prax (od teórie) do vienka nový platónsky význam: *Konanie* sa stáva skutočne samým sebou až *pre-konávaním*. Inak je len činnosťou „pre niečo“, len „vykonávaním“. No teória ako „čin myslenia“ (zainteresovaný na sebe, zamestnaný práve sebou) by nemala byť jednoduchým prekonávaním; má predchádzať skutočné konanie (hoci „nemá“ bezprostredný úžitok či efekt). Tým sa má – a ona v to verí – premeniť i konanie na vedomé a všetko vedomé na seba-vedomé, seba-uskutočňujúce.

Jedna z prvých podôb teórie bola spojená so „*spôsobom života*“ (βίος θεωρητικός). Takto si ju kedysi predstavovali už pythagorovci: Filozof, *lovec pravdy*, skúma veci ako *divák* (θεωρός = divák všetkého života) bez toho, aby bol zaujatý životnými hrami, a preto sám sebe zakazuje účelnú, t. j. praktickú zainteresovanosť na vlastnom skúmaní (por. Diogenes Laertius 8.1.8). Hra tu neznamená „hranie sa na niečo“. Ten, kto hrá (zápasník či obchodník), vstupuje do ohraničeného priestoru skutočnosti a žije len v ňom, akoby na svete nebolo nič iné, nič dôležitejšie. Z toho vyplýva aj najväčšia výhrada teórie voči „praktickému rozumu“: Prax je v poriadku diferencií nanajvýš *zápasom* o veci každodennosti. Prax nevie a nemôže byť teoretická, nahliadajúca. Ani Platónov Thalés, ktorý skúma hviezdnu oblohu, nesleduje konkrétny účel (*Theaet.* 174a n.). Práve preto vidí viac, práve preto je adeptom „milovníctva“ múdrosti, a nie „zápasníctva“ o ceny, pocty a dary, či dokonca o „zdanlivú múdrosť“ (ako to naznačuje platonizmus vo vzťahu k sofistom). A keď počas pozorovania oblohy spadne do studne, padá tam človek, ktorý nevidí bezprostredné veci okolo seba. Padá tam „nepraktický čudák“. No len „navonok“ vyzerá ako človek, ktorý, dovidiac ďaleko, nevidí pred seba. V „skutočnosti“ je to inak: Aby vôbec videl doďaleka, nesmie byť na svojich videniach prakticky zainteresovaný. Teoreticky poňatá filozofia ako „spôsob života“ podivne spochybňuje každodenné praktické konanie a spolu s ním aj život v jeho bezprostrednosti.⁶

V platónskom myslení sa k diferencii teórie a praxe pripája nová, pre metafyziku omnoho vďačnejšia diferenciacia *vedenia* (nahliadnuteľného teoreticky) a *mienok* (živených praxou). Tým, že sa jedno rozlíšenie rozpustí v druhom, stáva sa to nové „pálčivejším“ a na staré sa môže aspoň na nejaký čas „zabudnúť“. Rodiaca sa metafyzika je navyše presvedčená, že nové rozlíšenie vedenia a mienok je „pôvodnejšie“ (viaže sa na Parmenida), preto má „bližšie“ k samotnej metafyzike. Zdá sa, že mnohé metafyziky využili túto „rétorickú prax“. Hovoríme o praktikách metafyziky, ktoré sa mali stať definitívnou odpoveďou na výzvu sofistov, nie eleatov. A nešlo v nej o špekulatívne potvrdenie teoretického teoretickým, ale o „zosúladenie“ starých teoretických apórií s potrebami novej (hlavne politickej) praxe. O to išlo

⁶ Platón preberá od pythagorovcov model *teoretického* spôsobu života, ktorý spojí so spartanským ideálom pevnej vlády a železnej disciplíny (prakticky je takto vedená Akadémia, teoreticky je takto poňatý koncept filozofa-vládara).

v pôvodnom nasmerovaní tak sofistom, ako aj Sókratovi a Platónovi.

Zdlhavý exkurz ku Grékom nás upozorňuje na jeden dôležitý moment: *Otázka*, ktorá vdýchla život teoretickému mysleniu (τό τί ἐστι;), sa zrodila vďaka jednoduchej morálnej požiadavke na praktickú *odpoveď*. Praktická otázka „*Ako urobím svoj život lepším?*“ vyvolala potrebu nových a nových otázok, ktoré sa postupne museli vzdať všetkého praktického, ak chceli dospieť k absolútnej, t. j. teoretickej odpovedi. Inak by stratili na zrozumiteľnosti, inak by nenašli kritérium zrozumiteľnosti. Z tohto pohľadu bola Sókratova otázka vopred odsúdená na neúspech. Neúspech, ktorý spôsobuje napätie medzi *príliš radikálnou* otázkou a *príliš umiernenou* odpoveďou. Ale ako máme *odpovedať*, ako a za čo máme *zodpovedať*, ak sme stále v zajatí otázok a prísľub praktickej odpovede sme stratili? Presne takéto napätie sprevádza Platónovu utopickú túžbu nájsť „pôvodný súlad medzi slovami a činmi“ (λόγοι και ἔργα).⁷

Z platónsko-aristotelovského rozvíjania sokratovského pýtania sa vytráca radikálny nárok na praktické uplatnenie. Tá istá, a predsa iná otázka je metafyzicky preformulovaná. Z *praktickej* otázky sa stáva *teoretický* otáznik. Napätie medzi teoretickým a praktickým prehľbuje ich prvotnú diferenciu. Napätie, ktoré od tohto momentu sprítomňuje – aj keď „v tichosti“ – každá nová metafyzika. Napätie, ktoré ju sprevádza dodnes. Sokratovský cieľ nie je uskutočniteľný, akonáhle sa rozvinie a prehĺbi diferenciacia teoretického a praktického. Ale ako ju prekonať?

* * *

Súčasný koncept teoretického a praktického zvykneme redukovať na oblasť *etiky* a *politiky*. Práve v tomto priestore narážame na bezprostredný problém *konania*, či už *morálneho*, alebo *sociálneho*. V tomto zmysle sa od čias Aristotelovho vymedzenia „praktického vedenia“ veľa nezmenilo. Teoretické je synonymom „etických“ alebo „sociálnych“ teórií zameraných na opisy súborov najvšeobecnejších princípov a pravidiel konania. Len pod praxou si predstavujeme niečo širšie. Okrem aspektov konania k nej pribudli sociálne a ekonomické inštitúcie. Pojem konania sa rozširuje o rozmer *distribúcie spravodlivosti a moci*.

Súčasný myslenie zaujíma k otázke diferencie teoretického a praktického rôzne postoje. Ale dva z nich by sme mohli označiť za charakteristické: Buď chceme zdôvodniť možnosť pôsobenia teórie na našu prax (teória má reflektovať a orientovať naše konanie), alebo sme skeptickí voči viere, že dokážeme redukovať prax na súbory pravidiel, ktoré vedú naše konania. V konečnom dôsledku je však každý postoj, ktorým sa snažíme uchopiť prax, spochybniteľný. Pokusy o dynamické uchopenie konania sú krčovité a statické. Priestor racionality sa prejavuje ako miesto redukujúceho, znehybňujúceho a privlastňujúceho poriadku. Konanie jednoducho uniká každému „rozumeniu“.

Naše redukovanie vzťahu teoretického a praktického na oblasť *etiky* a *politiky* spôsobuje, že si nevšimame spätosť tejto myšlienkovvej diferencie s *celým myslením*. S jeho celkovou povahou, ktorá je na jednej strane *teoretická* a na strane druhej

⁷ Pozri Lach. 188d-e. Platónsky motív *pravdivého človeka* (slovom i skutkom) rozvíja takisto Aristotelés (pozri EN IV.12-14) a po ňom prakticky celá grécka metafyzika.

diferujúca. Spôsob, akým vymedzujeme vlastné myslenie, nás odvracia od premyslenia diferencií, ktoré ho umožňujú. Akoby sa diferencia teoretického a praktického netýkala „každodennosti“ filosofie. Akoby sa netýkala teoretického statusu filosofického vedenia.

Filosofia je – zdá sa – *jediným vedením bez vlastnej praxe* (ak odhliadneme od „praktickej skúsenosti“ dejinných zápasov medzi filosofickými teóriami). A ak je za niečo *zodpovedná*, tak za vlastnú tradíciu myslenia, ktorej neustále *odpovedá* tým, že si kladie *jej otázky*.

Habilitačná prednáška, prednesená pred Vedeckou radou Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity dňa 2. 10. 2002.

LITERATÚRA

[1] MARTIN, G.: *Úvod do všeobecnej metafyziky*. Prel. T. Dimter a M. Pokorný. Praha, Rezek 1996.

[2] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha, OIKOYMENH 1999.

Mgr. Vladislav Suvák
Katedra filozofie FF PU
ul. 17. Novembra 1
080 78 Prešov
SR