

Aktuálnost Platónovy analýzy problému vědění (K dialogu Theaitétos)

Ivan Chvatík

Centrum pro teoretická studia a Archiv Jana Patočky
společné pracoviště Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky

Říká se, že Platón je zakladatelem metafyzické tradice, v níž je svět rozdělen na dvě části, z nichž jedna obsahuje pevně vymezené, neměnné, a proto skutečně jsoucí předmětnosti zvané ideje, zatímco druhá představuje jejich neustále kolotající, měnlivé odlesky, které tvoří v pravdě neuchopitelné bludiště věcí, s nimiž se sice každodenně jakoby bezprostředně setkáváme a nějak se v nich vyznáme, ale o nichž je zatěžko říci, zda doopravdy v silném smyslu jsou. Platónská tradice se domnívala, že jde o to, vystoupit pomocí rozumu z tohoto temného jeskynního bludiště ven na sluncem Dobra ozářenou louku Idejí a konečně poznat, jak to s těmi našimi věcmi v jeskyni vlastně je, čeho ony jsou odlesky. Na základě takového veskrze pozitivního vědění pak mělo být možno stanovit závazná pravidla lidského jednání a vybudovat dokonalé politické zřízení. Křesťanství tento model převzalo a v jeho lůně vzniklá věda se domnívala, že dobrotivý bůh jí dovolí poznat nejen své dílo, totiž stvořenou přírodu a člověka s jeho dějinami, ale i sebe sama v tom, jaký má toto jeho dílo smysl a jaká je v tomto rámci lidská úloha. Když tyto naděje zklamaly a Immanuel Kant ukázal, že lidský rozum nemůže v něco takového doufat, že totiž není možná racionální věda o Bohu, snažil se rozum – podněcovaný nesmírnými úspěchy své přírodovědy – obejít se bez boha a rozvrhovat plány na dosažení dokonalého uspořádání věcí lidských sám ze sebe. Když i to se ukázalo iluzorním a státy, které se domnívaly, že za tímto cílem úspěšně pochodují vpřed, se začaly hroutit jako domky z karet, začal být obviňován rozum a potažmo Platón, jenž tuto koncepci jednotného, dobrem spravovaného světa, který lze poznat univerzálním rozumem, údajně vymyslel.

Ale je to tak u Platóna doopravdy? Není to spíše právě tato koncepce, kterou se snaží Platón ve svých dialozích demaskovat a ukázat jako neudržitelnou? Právě to chceme tvrdit.

O některých Platónových dialozích se říká, že jsou aporetické. Chce se tím říci, že jejich tématem je vždy nějaká otázka, kterou besedníci dlouze rozebírají, ale nepodaří se jim podat uspokojivou odpověď a dialog končí v aporii. Např. co je to statečnost, co je to přátelství, nebo dokonce také, co je to vědění, jako v dialogu Theaitétos, kterým se budeme nyní blíže zabývat. O jiných jeho dialozích se pak tradice domnívá, že aporetické nejsou, nýbrž že v nich Platón formou rozhovoru moudrých mužů podává na různé důležité otázky své odpovědi, že v nich prezentuje své názory, např. jak má být uspořádán dokonalý stát atp.

Avšak ani jedno ani druhé se mi nezdá být právo tomu, co se v dialozích odehrává. Domnívám se, že v obou typech dialogů jde o totéž, totiž vtáhnout čtenáře do této fiktivní debaty, vtáhnout ho do procesu myšlení, a nechat na něm, aby si uvědomil, jak na tom s daným problémem je, co se s tím dá dělat a k čemu by to mohlo být dobré. Ani Sókratés, ani nikdo jiný, kdo v dialozích vystupuje, není Platónova hlásná trouba. Platónovy dialogy jsou mistrovská díla, která nepředkládají hotová řešení, jež by bylo možno prostě převzít, naučit se je zpaměti a uskutečnit je, nýbrž učí nás myslet, provokují nás, abychom se nad věcmi a nad sebou opravdu zamýšleli, abychom sami ručili za to, na co při jejich četbě přijdeme. Pokusím se to předvést na dialogu Theaitétos. Jeho tématem je otázka, co je to vědění, *epistémé*.

*

Dialog Theaitétos je uveden rozhovorem Eukleida a Terpsióna z Megary. Na jejich rozhovoru si můžeme hned na začátku povšimnout mezi řádky jakési stupnice možných intelektuálních schopností lidí.

Nejnižše zde stojí Terpsión, blíže neidentifikovaný, patrně průměrný megarský občan, který se chodí na agoru bavit s přáteli, v myšlení je víceméně pasivní, ale ví, že rozhovory se Sókratem jsou nějakým způsobem důležité. Právě přišel z venkova, kde pracoval, a rád si tedy poslechem filosofického rozhovoru zpestří chvíli odpočinku.

O stupeň výše stojí Eukleidés, později zakladatel megarské filosofické školy. Je zde vylíčen jako přespolní Sókratův posluchač, kterému Sókratés před svou smrtí vyprávěl, jaký úžasný rozhovor měl s Theaitétem a Theodórem z Kyrény, a to právě o vědění. A přestože byl tento rozhovor aporetický a odpověď na to, co je vědění, nakonec nepřinesl, Eukleidés se snaží si jej zapamatovat a hned po návratu domů si jej pokud možno doslovně zapíše. Není však s to na všechno si vzpomenout, takže když občas zajde do sousedních Athén a potká Sókrata, nechá si od něho postupně chybějící místa doplnit. Sám si je domyslet nedovede, je odkázán na pomoc zvenčí, od Sókrata.

Nejvýše na žebříčku intelektuálních schopností stojí Sókratés, protože i po dlouhé době si celý rozhovor pamatuje, což nakonec asi znamená, že všemu, co se v něm probíralo, nějak zevnitř rozumí. Vždyť přece sám jednotlivé kroky dialogu inicioval a je si nesmírné obtížnosti otázky po vědění výslovně vědom.

Je ponecháno na nás, abychom si uvědomili, že Terpsión a Eukleidés nejsou jeho správnými čtenáři. Nechají si totiž dialog předčítat a vůbec do něj nezasahují. Nezbyvá než si domyslet, že si při jeho poslechu docela dobře zdělali.

Mezi Eukleidem a Sókratem zde stojí ještě sám Theaitétos, s kterým Sókratés rozmlouval. Již tenkrát, před 30 lety, mu Sókratés předpovídal slavnou budoucnost, v úžasu nad tím, jak veliké má Theaitétos nadání.

V řeckém textu je na tomto místě slovo *fysis* a my dodnes v takovém smyslu užíváme latinský překlad tohoto řeckého slova a mluvíme o tom, jakou má kdo národu, přirozenost. Říkáme-li však, že někdo má nadání, jsme také schopni říci, že někdo jiný nadání nemá, a vypadá to, jako bychom mluvili o nějaké věci. Jako by ono „mít – nemít“ bylo myšleno v absolutním smyslu. Z řeckého slova *fysis* je však možno vyrozumět, že jde o něco, co člověk, pokud se narodí opravdu jako celý člověk, má vždycky, asi tak jako k němu patří, že má oči, které vidí, nohy, na kterých je schopen chodit. Celý, zdravý člověk se rodí s rozumem. Čím se jednotliví lidé liší, je jeho míra nebo kvalita. Tak je to ostatně s celou lidskou *fysis*. Někdo vidí lépe, někdo hůře, někdo rozumu moc nepobral, jiný, jako Theaitétos, je *eu pefykos*, je bystrý, důvtipný, má dobrou paměť, „k učení a zkoumání přistupuje tak hladce, bez klopýtání a zdárně, s velikou klidností, jako proud oleje neslyšně tekoucího“ (144b). Spolu s těmito vlastnostmi jsou v dialogu vyjmenovány hned i další, především statečnost, ale i rozvážné, velkomyslné užívání zděděných peněz. Jediné, co Theaitétovi chybí, je krásný obličej. V tom se podobá Sókratovi. Pokud jde o vědění, je však tato okolnost zanedbatelná. Hlavně, že se mu podobá v tom ostatním. Prvním předpokladem vědění je tedy přiměřené nadání, natura, *fysis*.

Je příznačné, že Sókratovými partnery v dialogu o vědění jsou Theaitétos a Theodóros, dva významní matematici té doby, přestože o matematickém vědění se v něm téměř nebude mluvit. Na druhé straně je třeba si připomenout, že matematika byla pro Platóna pravzorem vědění vůbec. Ne nadarmo se traduje, že nad vchodem do Akademie byl nápis: „Nevzdělaným v matematice vstup zakázán“. Takže koho jiného měl Platón pro rozhovor o vědění vybrat?

A přece: Theodóros, starý, zkušený a věhlasný znalec a učitel matematiky, astronomie, teorie hudby „a všeho, co souvisí s vyšším vzděláním“ (145a), se zprvu zdráhá

být Sókratovi partnerem v rozhovoru hledajícím odpověď na otázku, co je vědění. Ani později, když se přece jen zapojí, neví si se Sókratovými zkoumavými otázkami příliš rady. Zdá se, že je nějaký zásadní rozdíl mezi oblastí vědění matematického a oblastí otázek, které si klade filosofie. Theodóros má vědění, mladý Theaitétos se u něho učí, tedy vědění postupně nabývá. I Sókratés „má tyto věci dosti slušně v hlavě“ (145d), ale na rozdíl od těchto dvou odborníků, ho trápí něco, co jim nepřijde na mysl: Sókratés se ptá, co to vlastně je učít se, stávat se učeným, co to je znalost, vědění, moudrost (*manthanein, epistémé, sofía*, 145d-e)?

Hledáme, co je vědění, a jako tomu obvykle na začátku Platónových dialogů bývá, i zde odpovídá naivní partner tím, že vyjmenuje několik jednotlivých případů hledané záležitosti. To ovšem není správná odpověď na danou otázku. Sókratés se neptá, co všechno lze nazvat vědění, nýbrž co to znamená, když cokoli z toho nazýváme vědění. Partnerova naivita však není pouhé nic. Je to naivita zasvěcená. Svou odpověď dává najevo, že rozumí, o čem se mluví, nějakým způsobem tedy už předběžně ví, co je vědění. Má s vědění nějakou zkušenost, umí je nějak odlišit od jiných záležitostí, které vědění nenazýváme. Kromě vyššího vědění matematického, o kterém už jsme se zmínili, sem patří i všechna řemesla a umění, *technai*. Že takováto předběžná zkušenost je pro hledání a získávání vědění zásadně důležitá, naznačuje Sókratés, když vypráví oblíbenou historku o svém porodnickém umění.

Sókratés přirovnává své celoživotní poslání k tomu, co dělá porodní bába (149-151). Tak, jako porodní asistentky pomáhají mladým ženám přivádět na svět děti, plody tělesné, tak také Sókratés pomáhá mladým mužům přivádět na svět plody duševní, tj. vědění.

V tom je především obsažena myšlenka, že vědění je něco, co je třeba přivést na svět, tedy něco, co původně na světě není. My se běžně vyjadřujeme tak, že říkáme: musíme na to přijít, musíme to objevit, musíme to nalézt – jako by to nové, co chceme poznat, už někde bylo, a jen čekalo, až se k němu propracujeme. Ale říkáme také: musíme to vymyslet – jako by to byl výkon, který je v naší moci. A přece cítíme, že možná nejsprávnější je idiom, který říká: snad nás to napadne – jako bychom k poznatkům přicházeli tajemným způsobem, který se vymyká naší kontrole.

Jak je tedy míněno Sókratovo podobenství? Někteří mladí muži jsou těhotní vědění a patří k Sókratovu babickému umění rozpoznat, kteří to jsou. Ale jak takový mladý muž otěhotní? Jak dojde v lůně jeho duše k početí? Jak se poznatek začne připravovat, formovat? I to lze z podobenství vyrozumět. Podobně jako ony babice „jsou nejschopnějšími zprostředkovatelkami sňatků, protože dovedou velmi moudře poznati, jaká žena má žít s jakým mužem, aby rodila co nejlepší děti“ (149d), tak také Sókratés, když vidí, že mladý muž není těhotný vědění, „stává se velmi dobromyslně prostředníkem a s pomocí boží velmi vhodně nalézá, s kterým (z moudrých mužů) by měli obcovati, aby z toho měli prospěch“ (151b). K početí poznatků tedy dochází obcováním (*syngignomai*) se staršími moudrymi muži. Že by tedy přece jen šlo o prosté předávající učení? Ale to přece musíme striktně odmítnout, to bychom byli v bludném kruhu. Počít a posléze porodit se přece má vědění nové. Mladík má poznat něco, co dosud neznal nejen on, ale co dosud vůbec nebylo známo. Něco, co neznali ani ti moudří, u kterých je, jak říkáme, v učení.

Struktura vzniku poznatku tedy není tak docela jednoduchá. Kromě obvyklé platónské narážky na tehdy módní homosexuální erotiku je zde třeba vyrozumět, že při obcování s učitelem jde o navazování na poznání, které tu už bylo. Sókratés neposílá mladíky obcovat s muži hloupými, a tedy neplodnými, nýbrž posílá je k moudrým, *sofois*, ba čteme dokonce *thespesiois* (151b), k božským, přesněji k takovým, kteří mluví jako bohové, kteří říkají věci běžně nevyslovitelné, takové, které je s to vyslovit jen bůh (*theos + espon, eipon*). Domnívám se, že toto místo není jen ironická narážka na domněle úžasné schopnosti sofistů, nýbrž že je

v ní zároveň i něco vážného. Vědění je něco tajemného, božského. I Sokratovi je babické umění nakonec, jak čteme, dáno od boha (150c).

Snad by se tedy dalo říci, že obcováním, spolubytím, stykem, tj. rozhovorem a společným jednáním s moudrými získáváme s věděním jakousi zkušenost, která sice sama ještě věděním není, ale bez níž se k němu nedá dostat.

Že zkušenost je k věděním (*epistémé*) či umění (*techné*) zapotřebí, je v podobenství o porodním asistentovi Sókratovi řečeno výslovně. Artemis, která má na starosti ochranu rodiček, „... nedala babického umění ženám zcela neplodným, protože je lidská přirozenost příliš slabá, aby nabyla umění ve věcech, v kterých nemá zkušeností...“ (149b/c). Proto je zde ale se Sókratem určitá potíž. Ten totiž výslovně říká: „bůh mě nutí pomáhat k porodu, ale roditi mi zabránil“ (150c). Na rozdíl od babic, které v mládí rodily, tedy Sókratés vlastní zkušenost s plozením poznatků nemá – sám vlastně nic neví, sám nikdy žádný poznatek neporodil – a přesto umí k plození poznatků pomáhat. V tom, že se při svém babickém umění obejde bez vlastní zkušenosti, překračuje lidskou přirozenost a je tedy božský. Podobá se přece samotné Artemis z našeho podobenství. Ta má na starosti péči o rodičky, přestože sama je panenská a nikdy nerodila.

Ale proč zde Platón v tomto podobenství připustil takový nesoulad? Vždyť přece mohl snadno nechat Sókrata v mládí nějaký ten poznatek porodit, aby s tím měl zkušenost. Zřejmě tedy toto rozlišení mezi plozením poznatků a Sókratovou asistencí při jejich plození má nějaký zásadní význam. Vždyť i o Artemis se v podobenství říká, že „... přikázala babické umění ženám, které již pro svůj věk nerodí, počívajíc tak stav podobný svému“ (149c). Kdyby totiž šlo pouze o to, mít s rozením dětí zkušenost, mohla Artemis nechat dělat porodní bábu každou mladou maminku. Ale chtěla poctit stav podobný svému. Není i Sókratovo nevěděním pro něho jakousi božskou poctou? Nepoukazuje tato narážka na nějakou zásadní problematičnost věděním?

Takže jak si s tím poradíme? Jaký je zde symbolický význam Sókratova pověstného nevěděním? Podívejme se, co ještě k Sókratovu babickému umění patří. Sókratés má „schopnost vším způsobem zkoušeti, zda mysl mladého člověka rodí pouhý prelud a nepravdu, či plod zdárný a pravý“ (150c). A dále Sókratés říká, že ti, kdo se s ním stýkají a nechají se takto zkoušet, dělají podivuhodné pokroky, z neznalých se stávají znalými. Ale přitom je znovu zdůrazněno, že od Sókrata „... se nikdy ničemu nenaučili, nýbrž sami ze sebe našli a zrodili mnoho krásných věcí“ (150d). Sókratovo rozmlouvání s mladíky má tedy zároveň dvojitý účinek. Jednak působí jako katalyzátor věděním, jednak jako jeho kontrola. Je celkem snadné pochopit, že ti méně nadaní se na Sókrata zlobí, a „jsou schopni kousati, když jim odnímá nějaký tlach“ (151c), ale ty nadanější, jako třeba Theaitéta, právě toto odnímání neobyčejně povzbuzuje a nutí v myšlení pokračovat.

Zdůrazněním toho, že Sókratés sám ze sebe žádné poznatky neplodí, chce tedy Platón nejspíše naznačit strukturovanost vzniku věděním, chce říci zaprvé, že věděním nevzniká v rozhovoru tak, že by bylo přebíráno od druhýchých, nýbrž že je člověk musí najít v sobě. Za druhé, že vznik věděním, a tedy věděním samo, je nějaký proces či výkon, k němuž patří prověřování, posuzování, zda nějaký nápad je nebo není dobrý, tedy zda může či nesmí být přijat jako opravdové věděním. A za třetí, že tato posuzovací schopnost sama sice nějak k věděním patří, ale že je to schopnost sama o sobě podivuhodná, tajemná, jakoby nadlidská. To, že Sókratés je charakterizován takovouto jednostrannou dovedností, je tedy třeba chápat jako snahu o vypreparování a zdůraznění tohoto strukturálního momentu. Toto umění vést rozhovor, *dialogesthai*, v němž se vynořují a prověřují myšlenky, které kandidují na to, být uznány za věděním, to je slavná Platónova dialektika.

Shrňme tedy, jak nyní vypadá struktura vzniku vědění vytušená z náznaků na začátku dialogu *Theaitétos*. Předně (1) musí mít člověk v dostatečné míře rozum, přirozené nadání. Dále (2) musí mít v dané oblasti zkušenost, kterou získává tím, že se stýká, rozmlouvá a společně jedná s lidmi, kteří už se ve věcech, o které jde, nějak vyznají. (3) Musí dávat pozor a nebát se formulovat, jaké myšlenky jej v dané souvislosti napadají. V běžné řeči říkáme, že se musí umět soustředit, totiž zaměřovat svou pozornost do jakéhosi středu své bytosti, obracet se pro myšlenky k sobě, snažit se sám myslet. (4) Musí své nápady podrobovat zkoušení, a to nejlépe v rozhovoru s druhými, aby byly včas odmítány ty nepravé, které žádné vědění nepřinášejí, žádnými poznatky nejsou.

Tím ovšem ještě zdaleka nejsme u cíle. Přáli bychom si umět tuto strukturu doplnit o takové momenty, kterými bude zaručeno, že nápad, předložený ke zkoumání, je opravdu poznatek. Ale pozor! Uvědomme si, že ještě stále jsme nutně ve stádiu (2), tedy ve stádiu předběžného porozumění, protože nevíme-li ještě, co je vědění, tedy čím se vyznačuje nápad, který máme označit a přijmout jako poznatek, nevíme, zda to, co o vědění říkáme, jsou opravdu poznatky. Ocítáme se tedy jakoby v bludném kruhu. Ale nezoufejme! Podívejme se ještě jednou, jakou máme o vědění předběžnou zkušenost.

Víme, že mnozí lidé jsou v mnohých věcech odborníci, znalci, mistrovsky své obory zvládají, mají příslušné odborné znalosti. Patří sem všechna řemesla a umění a především – jak jsme viděli na začátku – vyšší vzdělání matematické. *Theaitétos* podá hned na začátku dialogu příklad takového matematického poznatku. Podařilo se mu totiž vystihnout všechny iracionální odmocniny jedním stručným výměrem, jehož správnost lze snadno nahlédnout, a to přesto, že těchto odmocnin je nekonečně mnoho. Tak nějak bychom tedy asi chtěli odpovědět na otázku, co je vědění. Pod jeden jednoduchý výměr shrnout všechny případy, kdy říkáme, že něco víme, i kdyby těch případů mělo být nekonečně mnoho, a to tak, že bychom správnost tohoto výměru bezprostředně nahlíželi. I později v průběhu dialogu učiní Sókratés nenápadnou narážku na to, že matematické vědění je vzorem jakéhokoli vědění, když spolubesedníkům vyčítá: „... užíváte pravděpodobnosti, která by připravila o všechnu vážnost Theodóra, kdyby jí chtěl užívat v geometrii“ (162e).

Podle toho, co se v dialogu výslovně říká a podle tradiční interpretace podává dialog *Theaitétos* tři pokusy o takový jednoduchý všeobšáhly výměr toho, co je vědění: (1) vědění je vnímání, (2) vědění je pravdivé mínění, (3) vědění je pravdivé mínění doplněné výměrem. Sókratés všechny tyto pokusy vyvrátí a dialog bezvýchodně končí.

Ale zkusme to jinak. Když se na jednotlivé návrhy odpovědí blíže podíváme, vidíme, že jejich prezentace opakuje na vyšší úrovni to, co jsme už viděli, když *Theaitétos* na otázku, co je vědění, vyjmenoval jednotlivá řemesla atd.

Když vnímám závany větru a říkám, že je studený, je to přece proto, že *poznávám*, že je mi z něho zima. Nic nevadí, že jinému je v tomto větru příjemně teplo: já vím svoje a obléknu si svetr. Vněmové poznání, které je vždy relativní k poznávajícímu subjektu, je zcela určitě vědění. Ale přesto má pravdu Sókratés, když na závěr první části přiměje *Theaitéta* dojít k závěru, že „vědění je něco jiného než vnímání“ (186e). Tento závěr ovšem neprotiřečí tomu, co jsme právě řekli, že totiž vnímání je vědění. Co zde *Theaitétos* se Sókratovou pomocí vyvrátil, bylo to, že by touto odpovědí byla zodpovězena otázka, co je to vědění vůbec. Takové totiž bylo zadání: Co je vědění jakožto vědění? Vyžadujeme přesně takový typ odpovědi, jakou podal *Theaitétos*, když jednou větou vymezil iracionální odmocniny. Vědění jako takové – co to je?

Podobně i pravdivé mínění je jakési vědění. Theaitétos sice neumí říci, čím se liší od nepravdivého, ale to je právě tím, že ještě stále neumí říci, co je vědění vůbec: „Nepravdivé mínění není možno poznati (*gnónai*), dokud člověk dostatečně nepojme (*prin an tis hikanós labé*), co je vědění“ (200d). (Předběžně tedy: *gnónai* = *hikanós labein ti pot' estin*.)

Tím ovšem Sókratés prozradil, že už od začátku nějak ví, co je to vědění: Něco poznat pro něho znamená „dostatečně uchopit, co to je“. Problém ovšem je, že ani u jednoho z těchto slov přesně nevíme, co v této souvislosti znamenají.

Theaitétos tedy přichází s třetím návrhem: „... vědění je pravdivé mínění doplněné výměrem“ (201d/e). Ano: dejme tomu, že podat výměr znamená dostatečně uchopit, totiž fixovat řečí, formulovat ve větě, co něco je. To samozřejmě vede k problému definice a jejích částí, k problému částí a celku, k problému vztahu druhu a rodu atd. Všechny tyto problémy Platón Sókratovými ústy naznačí, a jak jsme řekli na začátku, rozvrhne tím možnost univerzálního systematického bádání, rozvrhne osnovu evropské racionální civilizace. Poněvadž vždy nové a nové pokusy o řešení těchto obecných problémů leží v základě všech jejích úspěchů a dalo by se jistě říci, že často leží i v základě jejích neúspěchů a selhání. Ale to dnes není naším tématem. V našem dialogu se brzy ukáže, že jsme opět v kruhu: dobrý výměr je totiž vědění o tom, co něco je. Spolu s Theaitétem jsme se tedy dokonale zesměšnil, protože říkáme sice správně, ale bezobsažně: vědění je vědění. A zde dialog končí.

Zbývá tedy otázka: Umíme se z této aporie dostat? A je snad dokonce taková cesta naznačena v našem dialogu – sliboval jsem přece, že se v něm o vědění dovíme.

Musíme se tedy vrátit na začátek dialogu a podívat se, co důležitého nám uniklo. Theaitétovu první odpověď, že vědění je vnímání, vyvrací Sókratés tak, že ji nejprve ztotožní se slavnou Prótagorovou tezí, že „všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou“ (152a), kterou přeformuluje do senzualistické podoby, jako by Prótagoras říkal: „jakými se jednotlivé věci jeví mně, takové jsou pro mne, a jakými se jeví tobě, takové jsou zase pro tebe“ (152a).

Spor vzniká z toho, že to, co se jeví každému jinak, chápeme jako pravdivé poznatky o věcech o sobě. Sókratés se jej pokusí zbavit přibráním hérakleitovské teze o tom, že vše je v neustálém pohybu, míšení a změně, což vystihuje slavným výrokem: „nic není samo o sobě jedno“ (152d). Všechno je v pohybu, pořád se nějak mísí a tudíž mění, takže se jeví pokaždé a každému jinak, a Prótagorova relativistická věta tedy platí. Není ovšem o věcech o sobě, protože nic takového není, nýbrž všecko jen vzniká a mění se. – Ale mohla by být o fenoménech.

Fenomén vzniká nějak ze vzájemného setkání pohybu věci a pohybu smyslového čidla. Např. fenomén barvy není ani ve věci, ani v očích, *ani na jiném určitém místě*, nýbrž vzniká děním, narážením pohybu očí na pohyb věci, a je tedy nějak „mezi“ (*metaxy ti*, 154a), dnes bychom řekli v jakémisi neutrálním fenomenálním poli (neutrálním proto, že není ani čistě objektivní, ale také ani čistě subjektivní).

Ale ani v tom není záchrana Prótagorovy relativisticky přeformulované teze. Fenomény jsou rovněž proměnlivé, protože ani ten, komu se věci jeví, „nikdy není sám se sebou ve stejném stavu“ (154a). Zde už začne být Theaitétos se svou tezí, že vědění je vnímání, na rozpacích. A když mu Sókratés předvede, že ani v oblasti kvantity, tedy v oblasti, která je Theaitétovi jako matematikovi nejbližší, nejde o vlastnosti věcí samých, protože věci se stávají velkými nebo malými, podle toho, jaké k nim přiložíme měřítko (154c), začne se Theaitétos „... nesmírně divit, co asi tyhle věci jsou, a druhdy, když se na ně dívá, doopravdy dostává závrať“ (155d). Sókratés ho za to chválí a pronáší slavnou větu, která se vždy cituje, když se zkoumá, odkud pochází filosofie: „... neboť právě filosofu náleží tento stav, diviti se; vždyť není jiného počátku filosofie než tento...“ (155d).

Ve světě tedy nic není fixní. Je třeba „nadobro vyloučiti výraz *býti*“ (157a) a „nemá se připouštět ani výraz *něco*, ani v souvislosti s něčím, ani v souvislosti se mnou, ani *tohle*, ani *ono*, ani žádné jiné jméno, které by ustalovalo, nýbrž se má užívatí názvů *vznikající, zhotovované, zanikající, měnící se...*“ (157b). Ale ani to by nestačilo. Všechna slova jsou ustalující, jinak by nemohla nic znamenat. Nelze-li však ustalovat, nelze vůbec mluvit.

A proto se chce Sókratés znovu „... podívat na věci, o kterých přemýšlíme, samy o sobě, co asi jsou...“ (154e). Docela nenápadně přesouvá zkoumání od proměnlivého kolotání vnějších věcí přes neutrální oblast fenoménů do oblasti myšlení (*ta tón frenón*, 154d/e), chce zkoumat, „... co asi jsou tyhle jevy v nás“ (*hatta pot' esti tauta ta fasmata en hémin*, 155a). Říká, že záležitosti myšlení jsou „... něco jiného, než čeho se lze pevně chopit rukama...“ (155e), že jsou neviditelné, a přesto je třeba jim přiznat jsoucnost (*hós en úsias merei*, 155e). A překvapivě se dovídáme, že všechny ty pojmy jako dění, vznikání, kolotání, činnost, trpnost atd., které jsme používali, když jsme mluvili o věcech kolem nás, mají svůj původ v duši.

Mluvit totiž právě znamená používat slova, dávat „jak jednotlivým složkám (*kata meros*) tak i mnohým složkám shrnutým dohromady“ (157b) jména, třeba „*člověk* nebo *kámen* a tak i při každém živoku a druhu“ (157c), a tedy jakékoli kolotání ustalovat a říkat o čemkoli, zda a co to je, nebo není.

Právě to je úkolem duše. Rozmanité tělesné smysly jsou jen jakési nástroje, *skrze* které vnímáme, nejsou však ve vlastním smyslu to, *čím* vnímáme. Jednotlivé smyslové vjemy je totiž třeba nějak vyhodnocovat, porovnávat a zjišťovat, že spolu mají něco společného, totiž věc, které patří. Aby to bylo možné, musí se všechno vnímané vztahovat „k jakési jedné způsobě (*eis mian tina idean*), ať už je to duše nebo jakkoli se tomu má říkat...“ (184d). Musí to být něco, co náleží nám samým, co je stále totéž a čím dosahujeme *skrze* oči bělosti a černosti a *skrze* ostatní čidla zase jiných dojmů“ (184d). A jakého čidla, ptá se nyní Sókratés, „jakého prostřednictvím užívá ta schopnost, která ti objevuje to, co je společné u všech věcí... a o čem užíváš výrazů jest a není (*to estin, to úk estin*)...“, podobnost a nepodobnost, totožnost a různost, jednost a ostatní počty..., sudost a lichost i ostatní věci, které s tím souvisí...“ (185c). A Theaitétos nyní sám přijde na to, že „není pro tyto věci takového zvláštního ústrojí jako pro ony, nýbrž duše sama *skrze* sebe pozoruje při všech věcech, co je jim společné“ (185d).

Ve vlastním smyslu tedy vnímá duše. Jedině proto, že je duše stále táž, může zjišťovat, co je vněmům společné, srovnávat minulé s budoucím (186a), a na základě tohoto srovnávání, tedy sama *skrze* sebe, „v soudném myšlení o smyslových dojmech (*en tó peri ekeinó syllogismó*, 186d)“ konstituovat věc, neboli říkat, zda věc jest, či není, zda je krásná, či ošklivá, dobrá, či zlá atd. (186a). Proto také může zjišťovat, že se něco mění, a říkat, že změna *jest*. Tedy vlastně zastavovat změnu a přitom ji nechat být změnou.

Platí tedy původní Prótagorova teze. Svou duší je člověk měrou všech věcí, výkonem své duše rozhoduje o tom, zda něco je, či není. Není to ovšem rozhodování libovolné. Právě zde nastupuje dialektika, sókratovské umění rozhovoru. V něm se odehrává srovnávání minulého a budoucího, stanovování příčin a účinků, v něm se pomocí „soudného myšlení“ prověřuje, co nás spolu se smyslovými počitky samo napadá, a „... jen stěží a po delším čase s vynaložením velkého úsilí“ (186b/c), se podaří odstranit veškerou spornost (186b) a duší *nahlédnout*, že všechny složky naší řeči se opravdu kryjí. **Teprve nyní, majíce před očima duše toto souhlasné krytí, můžeme tuto řeč nazvat výměrem a mít dobrý pocit, že jsme o něčem jsoucím dosáhli vědění.**

Nyní ovšem chápeme, proč Theaitétos na začátku říkal, že vědění je vnímání. Byl totiž zvyklý ze své geometrie, že slovní důkaz geometrické věty je možno přijmout jako pravdivý teprve tehdy, když je spojen s jasným nahlédnutím, že obrazce, o které jde, se opravdu kryjí. Jen si nebyl s to uvědomit, že toto nahlédnutí se neděje očima, nýbrž duší.

A teprve nyní také chápeme Sókratovy rozpaky ohledně vědění, jeho vlastní vědouceí nevědění. Je totiž vůbec možné dosáhnout završení rozhovorů o věcech *ne*-matematických bezprostředním nahlédnutím takového krytí jako v matematice, abychom mohli říci, že jsme dosáhli o těchto věcech vědění? Není tomu spíše tak, že ve věcech *ne*-matematických je třeba v nové situaci vždy znovu podrobit naše mínění o věcech dialektickému rozhovoru, aby se opět aktualizoval náš pokus o duševní nahlédnutí souhlasného krytí? A není se tak možno právě u Platóna nejlépe učit umění hermeneutiky?