

MONIKA PUŠKINOVÁ

JE ARISTOTELOVO FILOZOFICKÉ UČENÍ RADIKÁLNÍ FILOZOFICKOU MÉONTOLOGIÍ?

1. Aristotelova aporie nejsoucího (nic)

Tento článek si klade za cíl zjistit, zda je aristotelská ἀρχή všeobecným μὴ ὄν (nejsoucím, nic)¹ a zda je tudíž Aristotelova filosofie méontologií. Nejprve ukážeme, jak se nic projevuje a vyvíjí v oblasti aristotelské φύσις. Poté vyložíme, jakou určitost získává Aristotelova ἀρχή, která je výsledkem procesu přírodního nic. Na závěr načrtneme (na první pohled paradoxní) důsledky vyplývající z rozporuplné určitosti aristotelské nejsoucí ἀρχή.

Tím budeme reagovat zejména na jednoznačně vyjádřenou interpretaci L. Hejdánka, podle které je antická filosofie zbavena možnosti myslet „nic“.² Za širší kontext našeho zkoumání lze považovat (výkladově mnohoznačnou) Heideggerovu tezi o záměně „jsoucího“ (ὄν) a „bytí“ (ὄν ἢ ὄν, εἶναι),³ částečně podle Heideggera Aristotelem napravenou v chápání jednoty bytí jako analogie.⁴

¹ V tomto článku budeme používat termíny „nejsoucí“ a „nic“ jako synonyma.

² „...idea „ničeho“ resp. „nicoty“ nemohla být řeckými filosofy myšlena zcela radikálně, neboť celé řecké myšlení se rozvíjí pod vládou toho, co je první a co zároveň vládne, totiž pod vládou ideje počátku-arché. Nemyslitelnost radikální nicoty (tj. nicoty v radikálním smyslu) je jen rubem myšlenky „arché“ jako toho, co samo nevzniká ani nezaniká, ale z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají a co samo nepodléhá žádné změně.“ L. Hejdánek: K otázce méontologické archeologie, in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikúmené 1997, s. 143.

³ Jako doklad uvedeme bez dalšího komentáře následující pasáže: „Pokud si metafyzika představuje stále jen jsoucí jakožto jsoucí (das Seiende als das Seiende), nemyslí na bytí samo (das Seien selbst).“ M. Heidegger: *Co je metafyzika?* Praha: Oikúmené 1993, s. 9. – „Na co se zaměřujeme, když oslovujeme jsoucno jakožto jsoucí? Co můžeme a musíme říci o jsoucnu, pokud je pojmáme pouze a jen jako jsoucí? Říkáme, že jsoucno jest. Co dělá jsoucno jsoucnem, je bytí.“ M. Heidegger: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3, Praha: Oikúmené 2001, s. 18. – „Τὸ ὄν = τὸ εἶναι: jsoucno = bytí. Nějaké jsoucno (ὄν τι), například tu či onu věc, nenazýváme bytím, také ne *jsoucne* vůbec {das Seiende}, nýbrž říkáme, že je to *nějaké* jsoucno {ein Seiendes}.“ *Tamtéž*, s. 23.

⁴ „Všeobecnost bytí *překračuje* všechnu všeobecnost rodů. Bytí je podle označení středověké ontologie ‚transcendens‘. Jednotu tohoto transcendentálního ‚všeobecná‘ oproti rozmáni-

Autorovým odrazovým můstkem, podnětem, který zkratkovitě vyjadřuje složitost zkoumané otázky, a zároveň úvahou, která by mohla rozšířit soubor aporií vyložených Aristotelem ve třetí knize *Metafyziky*, je následující rozpor:

- Teze: Zvláštní (konečné) jsoucí je ne-totožné (jiné, rozdílné nebo dokonce protivné či představující krajní mez⁵) ve vztahu k ostatním zvláštním jsoucím⁶ a ne-totožné se svou všeobecnou podstatou.⁷ Díky tomu zvláštní jsoucí zachovává svou konečnou hranici a současně neguje sebe sama, neboť je neguje jeho podstata. Všeobecným předpokladem uvedených forem negace je všeobecné nejsoucí (nic) – τὸ μὴ ὄν. Všeobecné nic je tedy absolutní prvopočátek – ἀρχή.
- Antiteze: Jsoucí je, neexistuje moment totožnosti jsoucího a nejsoucího. Proto můžeme tvrdit: „Všechno však, co vzniká, vzniká něčím, z něčeho a jako něco...“⁸ „To však, co je složeno z nejsoucího, nezdá se asi, že by mohlo mít podíl v jsoucnosti.“⁹ Ἀρχή pouze je, neobsahuje moment μὴ ὄν.

Pokud se nám podaří vyřešit výše formulované úkoly zkoumání, vyvstane Aristotelův způsob vyřešení tohoto rozporu.

2. Projevy nic v procesu aristoteléské φύσις

Pokusíme se sledovat projevy nejsoucího (nic) v jednotlivých stupních přirozeného harmonického kosmu (φύσις).

Čtyři pohybující se pozemské živly představují sebetotožné protivy, o nichž Aristotelés uvádí, že „...protivy se přirozeně nesdružují, je totiž nemožné, aby táž věc byla teplá a chladná, a opět také, aby byla suchá a vlhká“.¹⁰ Základní charakteristikou živlů je tedy to, že jsou *jiné*, neboť „...jiné (ἕτερον) nemusí vůči tomu, vůči čemu je jiné, být jiné skrze něco“.¹¹ Živly proto vyvstávají jako pro-

tosti věcně obsažných nejvyšších rodových pojmů poznal již Aristotelés jako *jednotu analogie*. Tímto odhalením postavil Aristotelés při vši závislosti na Platónově kladení ontologické otázky problém bytí na zásadně novou bázi. Ani on ovšem nevyjasnil temnotu těchto kategoriálních souvislostí.“ M. Heidegger: *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené 1996, s. 18; srov. M. Heidegger: *Aristotelova Metafyzika...*, s. 9–43.

⁵ *Metafyzika*, V, 9–10. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristotelés: *Metafyzika*, Praha: Rezek 2003 (překlad A. Kříž).

⁶ „...jest však všechno nějak sestaveno v společný řád, i když *ne stejně* [kurzíva M. P.], tak ryby, ptáci, rostliny. A věci se nechovají tak, že by jedna k druhé neměla vztah, ale právě naopak. Neboť všechno jest uspořádáno k jednotnému cíli.“ *Metafyzika*, XII, 10, 1075a16–18.

⁷ *O duši*, III, 4, 429b10–22. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristotelés: *O duši*, Praha: Rezek 1996 (překlad A. Kříž). Vzhledem k netotožnosti reality zvláštního jsoucího a jeho všeobecné podstaty můžeme upřesnit, že se nejedná o identitu bytnosti, jak to Aristotelés vysvětluje ve 3. kapitole 3. knihy *Fyziky*.

⁸ *Metafyzika*, VII, 7, 1032a13–17

⁹ *Fyzika*, IV, 10, 218a1–2. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristotelés: *Fyzika*, Praha: Rezek 1996 (překlad A. Kříž).

¹⁰ *O vzniku a zániku*, II, 3, 330a32–35. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristotelés: *Člověk a příroda*, Praha: Svoboda 1984 (překlad M. Mráz).

¹¹ *Metafyzika*, X, 3, 1054b23–24.

tivy ve smyslu *záporu* (*ἀπόφασις*), kdy říkáme, že tu zhora něco není,¹² krajní meze (*ἔσχατα*), odkud a kam se něco vyvíjí, jako například druhy vzniku a zániku¹³ nebo jako protivy, které se rozlišují rodem a nedovolují přechod.¹⁴ Tuto nerozčleněnou sebetotožnost, která je zcela jiná vůči jiné živelné sebetotožnosti, Aristotelés potvrzuje další charakteristikou neživých bytostí – nemají ani nahoře ani dole, ani pravou ani levou stranu a v nich samých nevidíme žádný rozdíl.¹⁵

Ze sebetotožné určitosti pozemských živlů vyplývají tyto méontologické důsledky:

- Živly, které ve své sebetotožnosti postrádají vlastní určitost, jsou vymezovány pouze vnější hranicí. Uskutečnění živlu, tj. dosažení přirozeného místa, vnějšíková podstata živlu vylučuje. Jinými slovy, živly nemají vlastní formu, vlastní forma je tedy ve vztahu k nim *ničím* a živly jsou v nejvyšší míře *nicotnost*.
- Neexistující vlastní forma představuje vnější cíl abstraktní změny. Přírodní pohyb (*κίνησις*) v pohybu živlů získává svou nejméně adekvátní podobu – podobu vzniku (*γένεσις ἀπλῆ*) a zániku (*φθορά ἀπλῆ*), tj. změny *z něčeho* v něco a *z něčeho* v *nic*.
- Vznikající a zanikající živly *nemají žádného nositele*. Mohli bychom tvrdit, že jejich základem je první látka (*ἕλη πρώτη*), ovšem z podstaty živlů demonstrován jejich vztahem je zřejmé, že tato první látka je látkou ve smyslu *absolutního záporu*. Jak doslova uvádí Aristotelés, ta látka, „u níž se naznačuje spíše zbavenost, je nejsoucím“ (*ἧς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν*).¹⁶ Není nic, co by bylo živlům společné. Jak tvrdí J. Patočka, podobná první látka „nemá žádnou FYSIS, není sama o sobě *nic*“.¹⁷

Ve vztahu k rostlinám a živočichům Aristotelés demonstruje rozvíjející se vnitřní určitost a tím i rozvíjející se *vnitřní negativitu jsoucího*. Na první pohled tato získává podobu horní a spodní části rostlin,¹⁸ horní, dolní, přední a zadní části, pravé a levé strany živočichů.¹⁹ Základem tohoto vnitřního členění je vnitřní netotožnost živého jsoucího. To znamená, že živé bytosti jsou ve své jednotné přirozenosti *odděleny od sebe samých*, představují *jiné sebe sama*. Je zbytečné zdůrazňovat, že uvedená *vnitřní diference* živého jsoucího je projevem *nejsoucího*. Důležité je však akcentovat, že tato úroveň negativity není výsledná ani výchozí. Existuje pouze proto, že diference živého jsoucího je podřízena *sjednocující negativitě celku*, tj. duši.

Jaké závěry z této určitosti živého jsoucího vyplývají?

- Negativita, *nic* se stává *vnitřní určitostí* jsoucího těla – duši.

¹² *Metafyzika*, IV, 2, 1004a13–16.

¹³ *Metafyzika*, V, 10, 1018a22–23.

¹⁴ *Metafyzika*, X, 4, 1055a7–8; V, 10, 1018a26.

¹⁵ *O nebi*, II, 2, 285a2–10. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristoteles: *O nebi. O vzniku a zániku*, Bratislava: Pravda 1985 (překlad M. Okál).

¹⁶ *O vzniku a zániku*, I, 3, 318b15–17.

¹⁷ J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha: ČSAV 1964, s. 136.

¹⁸ *O nebi*, II, 2, 284b20.

¹⁹ *O nebi*, II, 2, 285a16–20.

- Živé bytosti se pohybují a pohyb (*κίνησις*) je uskutečňování jsoucna v možnosti. *Nebytí* je tedy jsoucí ve smyslu *možnosti* (*δύναμις*), možnost je momentem negujícím a tím jednotícím sebetotožné bytí a sebetotožné nebytí.²⁰
- I když živé tělo představuje určitý stupeň negativy, koexistence duše a těla ukazuje, že tato negativita není všeobecná, ale představuje pouze *zvláštní nic*.

Aithér, podle své přirozenosti první a nejdokonalejší prvek, je látka věčně zformovaná právě v této podobě. Neexistuje žádný rozdíl, který by mu náležel. To znamená, že všechny zvláštní podoby rozdílnosti včetně rozdílnosti završené (tj. protivy) jsou tímto jednoduchým přirozeným elementem překonány.

- Avšak již v Aristotelově prvním období, období *Περὶ φιλοσοφία*, věčná dráha hvězd vyplývala z jejich vůle setrvat s téměř stavu dokonalosti. Vůle překonávající rozdíl mezi tím, co je, a tím, čeho ještě *není dosaženo*, byla zdrojem věčného kroužení.
- Ve spise *O nebi* Aristotelés již nehovoří o vůli hvězd, nesporným faktem však zůstává, že aithér existuje v prostoru (místě). *Vnější nic* pro něj existuje pouze v podobě aktuálně nezaujatého prostoru (jedné kulovité plochy) a je překonáváno kroužením.²¹

Dospíváme k závěru, že každý stupeň přírodního jsoucího představuje jistou (ve vztahu k předcházejícímu stupni dokonalejší) míru rozvinutí určitosti (tj. negativy) přirozeného jsoucího. Projevuje se v překonání nejsoucího jako pouhé vnější jinakosti a ve vyjevování vlastního jsoucna jako vlastní netotožnosti, tj. jsoucí nejsoucnosti. Tyto projevy nic jsou pouhými *zvláštními projevy nic*. Jejich negativita nepřekonává ostatní omezené jsoucí nejsoucno, ale koexistuje s ním právě jako harmonická posloupnost přírodních stupňů stále více bytostně nejsoucnějšího jsoucna.

3. Určitost výsledku sebenegace aristotelské φύσις

Z procesu přírody zcela jednoznačně plyne, že přírodní jsoucí ve vzrůstající míře obsahuje moment vnitřní negativy, nejsoucího. Popsaná výše sebenegace přírodního jsoucna je sice pouze zvláštní sebenegací, nicméně v tomto procesu moment negativy není abstrahován, neztrácí se z výsledku procesu, nýbrž je v tomto výsledku obsažen jako moment. Zvláštní jsoucí tak svou sebenegací vyjevuje svůj *všeobecný cíl* (který je současně i *všeobecným předpokladem*) – *všeobecnou negativitu*. Ta (můžeme ji nazvat prvním hybatelem, nepohybovaným

²⁰ Aristotelés tímto připisuje nejsoucímu zcela nový smysl, smysl bytí, a to bytí v možnosti. Srov. Z. N. Mikeladze: Problema vznikovjenija i Aristoteljev metod aspektov, *Voprosy filozofii* 1981, č. 6, s. 180.

²¹ J. Patočka komentuje tuto určitost aithéru takto: „Pohyb nebeský, a poněvadž na nebi závisí konečně každý pohyb vůbec, je tak tedy posléze indexem *zápornosti, nejsoucnosti* [kurzíva M. P.] v lůně jsoucna nejvrcholnějšího, s jakým se vůbec možno setkat.“ Srov. J. Patočka: *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad 1994, s. 40.

účelem něčeho, formou forem, poslední látkou nebo myšlením myšlení) vyvstává v určitosti *ἐνέργεια* a *ἐντελέχεια*.

Zásadní určitostí *ἐνέργεια*²² je vnitřní negativita, neboť *ἐνέργεια* je výsledkem veškerého procesu konečného jsoucího. Veškerá jeho určitost, tj. negativita, je pohroužena v určitost všeobecné *ἐνέργεια* jako její moment. Podstata aristotelské *ἐνέργεια* tedy spočívá v tom, že *ve svém uskutečnění neguje samu sebe*, odstraňuje jednotu se sebou a klade různost v sobě samé.²³ Toto odloučení se od sebe samé je ovšem *bezprostředně překonáno*, a proto je *ἐνέργεια* „prostá činnost dokonatého“ (jako například vidění, uvažování, žití nebo blaženost vyvolávající rozkoš).²⁴

Aristotelskou *ἐντελέχεια* interpretujeme jako ukončený výsledek *ἐνέργεια*. *Ἐντελέχεια* je stejně jako *ἐνέργεια* sebetotožná činnost, tj. činnost, ve které výsledek (přitom ne výsledek libovolný, ale nejlepší) a počátek činnosti je totéž. Domníváme se, že na rozdíl od *ἐνέργεια* je však určujícím momentem *ἐντελέχεια moment jednoty*, který překonává rozlišení a tím vrací prvopočátek do sebe sama. *Ἐντελέχεια* je tedy rozlišená všeobecná *jednota* zůstávající sama se sebou v procesu svého sebeurčení.

Ἐντελέχεια (všeobecný prvopočátek) je *zprostředkována* jako výsledek *všeobecné* negace přírodního procesu, v jejímž průběhu se *veškeré* zvláštní jsoucí pohrouží do všeobecné jednoty. Žádné zvláštní jsoucí v důsledku své omezenosti (jeho realita není totožná s jeho všeobecnou podstatou) neodolává negující „síle“ *ἐντελέχεια*, a proto ve své zvláštní určitosti nekoexistuje s její jednotou.

Tímto však charakteristika určitosti *ἐντελέχεια* nekončí, neboť *ἐντελέχεια* představuje *první*, tj. *bezprostřední*, negaci konečného jsoucího. To znamená, že všechny konečné formy se v procesu sebenegace staly momentem své všeobecné jednoty, avšak *nevyvstaly jako její určitost*. Jinými slovy, *ἐντελέχεια* neexistuje ve formě své konečnosti (zvláštnosti a jedinečnosti), *neurčuje samu sebe jako konečné*. Všeobecná jednoty *ἐντελέχεια* je tedy *zprostředkována* všeobecná forma, tj. forma forem (*εἶδος τῶν εἰδῶν*),²⁵ která však v důsledku své *bezprostřednosti* klade své vlastní rozčlenění pouze v té míře, nakolik je *bezprostředně* překonává.

Tato *bezprostřední reflexe* je určujícím momentem aristotelské všeobecné formy, a proto i určujícím momentem forem konečných a jejich vztahu k formě všeobecné. Blíže to znamená, že všeobecná forma je *netvůrcí pro-sebe-bytí* ve své vlastní určitosti oddělené od konečného jsoucího²⁶ a svou *všeobecnou* určitostí vylučující jakoukoli určitost *jinou* (tj. konečnou). Všeobecná negativita jako negativita *bezprostřední* ze sebe vylučuje konečné jsoucí. Proto Aristotelés tvrdí, že nejsoucí nemá podíl na jsoucnosti.

²² *Metafyzika*, IX, 3, 1047b30–33; IX, 8, 1050a21–24.

²³ *Metafyzika*, VII, 13, 1039a4–8.

²⁴ *O duši*, III, 7, 431a6; *Metafyzika*, IX, 6, 1048b18–35; *Etika Nikomachova*, VII, 13, 1153a15; X, 3, 1174a14–20. Zde a dále citujeme nebo odkazujeme na vydání Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha: J. Laichter 1937 (překlad A. Kříž).

²⁵ *O duši*, III, 8, 432a1–3.

²⁶ *Fyzika*, VIII, 6, 259a4.

Pokusme se nyní stručně resumovat momenty nic, jak vyvstaly v aristotel-
ském všeobecném výsledku přírodního procesu:

- Prvopočátek jako *ἐνέργεια* ukazuje, že je určitostí nic, neboť sebe sama neustále neguje. Tato existence v podobě nic (permanentního kladení meze v sobě samém) je důsledkem překonání a zachování přírodního jsoucího, které je zvláštním způsobem jsoucího nebytí.
- Prvopočátek jako *ἐντελέχεια* vyjadřuje nic, v němž v důsledku prvního bezprostředního všeobecného překonání konečného jsoucího nebytí dosud konečná negativita (určitost) nevystala jako vlastní všeobecná negativita (určitost). Proto nic příslušející *ἐντελέχεια* získává podobu vnitřně zcela neurčitého nic. Toto nic může být určeno pouze vnějším způsobem, vymezením vůči konečnému jsoucímu, tj. vylučováním konečného jsoucího.

Vzhledem k určitosti zprostředkovaného bezprostředního nic, které je *ἀρχή*, zdůrazněme, že jakákoli zvláštní určení jsou jím překonána. To znamená, že pokud jej budeme chápat jako první hybatel přírodního, je to první hybatel překonávající přírodu v její zvláštnosti. Jestliže o něm budeme hovořit jako o myšlení myšlení, je to všeobecné myšlení překonávající omezenost zvláštních podob vědomí (sledování procesu myšlení v rámci této studie není možné). Všeobecné nic tedy překonává jak jsoucí přírodní (tradičně chápané jako jsoucí v prostoru a čase a protikladné subjektivnímu myšlení), tak i jsoucí logické (tradičně chápané jako subjektivní formy objektivního časoprostorového jsoucího). Jednoduše můžeme konstatovat, že jak přírodní jsoucí, tak i myšlení *je*. A základem jejich bytí je všeobecné nic, které je současně všeobecným myšlením.

4. Důsledky určitosti aristotelského všeobecného nejsoucího jsoucná

4. 1. Nerozumný rozum

Zprostředkovaná bezprostřední *ἐντελέχεια* ve své všeobecné určitosti existuje pouze *pro myšlení* a, ještě přesněji, pouze *v určitosti myšlení*. Proto v Aristotelově učení vyvstává jako všeobecná forma myšlení, tj. myšlení myšlení (*νοήσις τῆς νοήσεως*) a rozum (*νοῦς*). Avšak z jeho bezprostřední zprostředkovanosti vyplývají paradoxní důsledky.

Znamená to, že *rozum je zbaven vlastní „rozumové“ určitosti* a postrádá vlastní rozlišení, kterým může postihnout rozlišení konečného jsoucího. Vždyť kategorie jsou nástrojem rozvažování (*διάνοια*), ne však rozumu. Aristotelés sice tvrdí, že je rozum poznáním.²⁷ Avšak z logiky věci vyplývá, že aristotelský *rozum nepoznává věci*, neboť každé poznání je určováním, tj. vymezením. A rozum, jak již bylo zdůrazněno, nemůže postihnout cokoli v jeho určitosti. Dále to

²⁷ *Metafyzika*, IV, 7, 1012a2; *O duši*, I, 2, 404b25–27; III, 4, 429a23.

znamená, že *rozum není věděním*, protože (i podle Aristotela) se věděni uskutečňuje prostřednictvím soudů a důkazů.²⁸

Dále, rozum je všeobecným místem forem, protože je všeobecnou noetickou schopností (zopakujme, že žádná forma nemůže koexistovat se všeobecnou určitostí rozumu). Avšak přijetí těchto forem neznamená jejich uchování v jejich konečnosti, ale *negaci* jejich konečnosti. H. Schmitz v tomto kontextu zdůrazňuje, že rozum je původně zbavený zvláštní podstaty a tím je jako rozum univerzální přijímající látkou.²⁹ Rozumové myšlení je tudíž překonáním určitosti inteligibilních forem, jejich uchováním ve stavu bezprostřední neurčitosti a tím vztažením rozumu k sobě samému. Tento závěr odpovídá Aristotelovým slovům: „...duše jest místem tvarů, ovšem nikoli celá, nýbrž jenom myslící, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti, nýbrž v možnosti.“³⁰

Důležitou souvislostí je skutečnost, že výše popsaná určitost rozumu je podle Aristotela pouze *trpný rozum* (*νοῦς παθητικός*), rozum, jehož podstata není žádná jiná, než že jest mohutností. Proč dochází k této diferenci rozumu?

Jsmo toho názoru, že příčinou je rozporuplná určitost rozumu, tj. zprostředkovaná bezprostřednost. Překonaná konečnost jsoucího je momentem rozumu, ale rozum jako pro-sebe-bytí vylučuje ze sebe vše jiné. To znamená, že ze sebe vylučuje nejen veškeré konečné formy myšlení (rozvažování, paměť, představitost), ale že se tento postup vylučování opakuje i ve vlastní určitosti rozumu.

Aristotelés se setkává s problémem, že nelze zcela vyloučit moment jednoty rozumu s konečným jsoucnem. Jednoduše řečeno, někde a díky něčemu musí docházet k procesu negace konečných forem. To však podle Aristotela ohrožuje čistotu a oddělenost³¹ skutečně rozumového rozumu. Z tohoto důvodu tedy existuje trpný rozum jako *negující vztah ke konečnému a ponoření konečné určitosti do neurčitosti všeobecná*.

Činný rozum (*νοῦς ποιητικός*) již podle svého názvu představuje skutečnou činnost (*ἐνέργεια*).³² Tato činnost je neměnná, nesmíchaná a oddělená od všeho konečného, tj. od všeho jiného. Znovu si však položme otázku – jaká je určitost této činnosti? Ve známé pasáži spisu *O duši* Aristotelés o činném rozumu uvádí, že je „...takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými“.³³ Přitom se nám jeví jako důvodná poznámka J. Dudleyho: „Stojí za povšimnutí, že činný rozum je v *De an.* III 5, 430a15 porovnáván se světlem, ne se zrakem.“³⁴ Z uvedeného Aristotelova textu je zřejmé, že činný rozum má aktualizovat formy trpného rozumu, a to jako podmínka vidění. *Pro koho* však mají být tyto formy aktualizovány? Aristotelés nepovažuje činný rozum za zrak, který

²⁸ *Etika Nikomachova*, VI, 6; *Druhé analytiky*, II, 19.

²⁹ H. Schmitz: *Die Ideenlehre des Aristoteles. Ontologie, Noologie, Theologie*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundlag 1985, s. 200.

³⁰ *O duši*, III, 4, 429a27–29.

³¹ *O duši*, III, 5, 430a19.

³² *O duši*, III, 5, 430a28.

³³ *O duši*, III, 5, 430a15–17.

³⁴ J. Dudley: *Gott und Seele bei Aristoteles*, Frankfurt – Bern 1982, s. 58.

vnímá tvary a uchovává je pro sebe. Je to pouze světlo, které jako všeobecná forma umožňuje existenci forem zvláštních, ale pro které tyto formy neexistují.

Z výše vyvozených závěrů vyplývá odpověď, která nás již nepřekvapí. Činný rozum je pouhým bezprostředním vztahem všeobecná k sobě samému. Současně je tento náš závěr podpořen známou Aristotelovou taktilní metaforou.³⁵ Hmat totiž podle Aristotela představuje *nejjednodušší* smysl a jeho vztah k vnímanému je *bezprostřední*.³⁶ Bezprostřední určitost hmatu (potažmo i činného rozumu) vylučuje jakoukoli rozporuplnou existenci v podobě procesu. Proto hmat jako i činný rozum bezprostředně přechází ve svůj opak. Jak upozorňuje R. Sorabji: „Metafora doteku tu je užitečnější než metafora pohledu, neboť pohled vykazuje stupně zřetelnosti, zatímco dotyk buď nastane, anebo ne – třetí možnost není.“³⁷

4. 2. Asymetrický vztah aristotelských rodů a druhů

Zprostředkovaná bezprostřednost, tj. nic v podobě výsledku všeobecné negace, je ve své vlastní všeobecné neurčitosti vztaženo ke svým jedinečným a zvláštním určitostem jako společné (*κοινόν*) a obecné (*καθόλου*), které se přirozeně vypovídá o více věcech.³⁸ Tím získává podobu rodu (*γένος*).

V důsledku bezprostředního zprostředkování je však rod zbaven aktuální určitosti svých druhů. To znamená, že druhové rozdíly jsou vyloučeny z pro-sebe-bytí rodu, tj. jsou vyloučeny z aktuální určitosti rodu.³⁹ Postup vzhůru v hierarchii druhů a rodů je proto cestou postupného ochuzování rodů a cestou k prázdnotě. Bližší určení vztahu rodu ke svým druhům Aristotelés vyjadřuje ve známé pasáži spisu *Kategorie*: „Jaký je však poměr mezi prvními podstatami a vším ostatním, takový je i mezi druhem (*εἶδος*) a rodem (*γένος*). Neboť druh je podmětem rodu; rodové znaky se totiž vypovídají o druhu, ale ne naopak druhy o roddech.“⁴⁰ Na tento velmi důležitý asymetrický vztah rodů a druhů upozorňuje R. E. Allen: „Z pohledu logiky nemohou rody implikovat druhy, protože difference

³⁵ *Metafyzika*, IX, 10, 1051b23–24; XII, 6, 1072a20–21.

³⁶ *O duši*, III, 13, 435a18–20.

³⁷ R. Sorabji: *Mýty o non-propozičním myšlení*, in *Epagogé a epistémé*, Praha: Rezek 2004, s. 122.

³⁸ *O vyjadřování*, 7, 17a39. Zde a dále citujeme podle vydání Aristoteles: *O vyjadřování*, Praha: ČSAV 1959 (překlad A. Kříž).

³⁹ Tuto myšlenku akcentuje M. Heidegger: „Rod je například myšlen v pojmu živé bytosti. Druhy tohoto rodu jsou rostliny, zvíře, člověk. Můžeme o nich stejným způsobem, tj. obecně, říci, že jsou živočichové. Co náleží k živočichu vůbec, nezahrnuje v sobě ještě to, co určuje člověka jako člověka, zvíře jako zvíře, rostlinu jako rostlinu. Rod ještě vůbec nemůže něco takového v sobě zahrnovat. Pokud by v něm byl druhový rozdíl již obsažen, pak by to právě nebyl rod. (...) Obsah rodu jako takový je nutně nezávislý na obsahu druhového rozdílu, je nezbytné, aby nevyjadřoval druhový rozdíl.“ M. Heidegger: *Aristotelova Metafyzika...*, s. 34–35. – Stejný názor vyjadřuje W. Wieland, který uvádí, že *katholú* přirozeně neoznačuje nic všeobecného ve smyslu druhu, nýbrž všeobecného ve smyslu neurčitého, které ještě není diferencováno ve své momenty. W. Wieland: *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, in *Epagogé a epistémé...*, s. 33.

⁴⁰ *Kategorie*, 5, 2b17–18. Zde a dále citujeme podle vydání Aristoteles: *Kategorie*, Praha: ČSAV 1958 (překlad A. Kříž).

druhů musí ležet vně jejich rodů, a tedy se nemůže o jejich rodech vypovídat: rod neimplikuje svůj druh, protože je jen prvkem analýzy onoho druhu. Z asymetrie predikace ve vztahu rodu a druhu vyplývá asymetrie implikace.“⁴¹

Pokud přehledně vyjádříme tento vztah (a tím i formu) rodu a druhu, můžeme konstatovat:

1) druhy implikují rody, ale nevypovídají se o rodech,

2) rody neimplikují druhy, ale vypovídají se o druzích.

V jakém smyslu se pak může rod (prvopočátek) vypovídat o druzích? Co znamenají výroky „Člověk je živočich“, „Zvíře je živočich“ atd.?

Vypovídání rodu, který neimplikuje druh, vyjadřuje skutečnost, že v rodech (predikátech, kategoriích) se uskutečnila sebenegace konečného subjektu (druhu). V tomto smyslu se rod vypovídá o všech druzích *stejně obecně*. Pokud však budeme chápat rod jako prvopočátek ve smyslu zdroje konečného jsoucná, tedy jako rod, který sám sebe neguje a na základě toho se vypovídá sám o sobě jako o „něčem“, pak se aristotelský rod nevypovídá. Nevypovídá se sám o sobě a nevypovídá se ani o konečném jsoucím. Z tohoto důvodu může být podle Aristotela vztážen ke konečnému jsoucímu pouze na základě analogie.⁴²

4. 3. Sebenegace zákona sporu a zákona vyloučeného třetího

Vnitřně neurčitému bezrozpornému prvopočátku (nic) musí odpovídat jeho nejjistější axiómata – princip sporu ($\sim (p \wedge \sim p)$)⁴³ a princip vyloučeného třetího ($p \vee \sim p$),⁴⁴ která jsou založena na *bezrozpornosti* jsoucího, a to jak v podobě jednoho jsoucího nebo dvou vzájemně se vylučujících jsoucích.

Jak jsme se pokusili ukázat výše, bezrozpornost jako taková a principy na ní založené však zcela vylučují vztah k čemukoli jinému a dokonce i vztah k sobě samému. Stejně jako neurčité, bezesporné bytí neguje samo sebe, stejný proces prodělávají i princip sporu a princip vyloučeného třetího. Vnější projevem uvedené sebenegace je neplatnost těchto zákonů v oblasti netotožného, vnitřně určitého jsoucího. Míra této neplatnosti se zvětšuje přímo úměrně stupni nebytí jsoucí, jeho vnitřní negace, tj. difference.

Sledujme alespoň hlavní rysy tohoto procesu.

Základní aristotelskou logickou formou je *tvrzení* a *popírání* vztahu jsoucího, *klad* a *zápor*, která se tradičně vyjadřuje ve formě soudů „A je B“ a „A není B“. Ve vztahu ke kladu a záporu je zákon sporu a zákon vyloučeného třetího absolutním principem, který *není podmíněn dokonce ani vlastní existencí subjektu soudu*, a proto je *i zákonem nejsoucího*.⁴⁵

Určitý posun působení zákona vyloučeného třetího pozorujeme v případě soudů držení a soudů zbavenosti (např. soudy „Sokrates je vidoucí“ a „Sokrates

⁴¹ R. E. Allen: Idea a definice, in *Dialog, vědění, orientace*, Praha: Oikúmené 1992, s. 93.

⁴² *Metafyzika*, IV, 2, 1003a32–b2.

⁴³ *Metafyzika*, IV, 3, 1005b19–20.

⁴⁴ *Metafyzika*, IV, 7, 1011b23–24.

⁴⁵ *Kategorie*, 10, 13b30–35.

je slepý“). *Tyto soudy jsou podřízeny zákonu sporu*, jsou kontrární. Avšak nejsou zcela podřízeny zákonu vyloučeného třetího.

Podmínkou působení zákona vyloučeného třetího je, že subjekt má možnost mít danou vlastnost, nebo jí může být zbaven. Pokud znovu použijeme výše uvedený příklad, můžeme říci, že Sokratovi přirozeně náleží vidění, a proto může buď vidět, nebo nevidět (být slepý). Naše úvahy potvrdíme aristotelským textem: „Věta ‚Sokrates je zdrav‘ je protívou věty ‚Sokrates je nemocen‘. Ale ani tu není nutně vždycky jedna věta pravdivá a druhá není vždycky nepravdivá. Jestliže totiž Sokrates jest, pak jedna věta musí být pravdivá a druhá nepravdivá, *jestliže však není, jsou obě nepravdivé* [kurzíva M. P.]. Neboť pak není ani pravda, že Sokrates je nemocen, ani že je zdrav, jestliže Sokrates vůbec není.“⁴⁶

Aristotelés výslovně uvádí, že pokud Sokrates neexistuje, pak jsou oba soudy („Sokrates je vidoucí“ a „Sokrates je slepý“) *nepravdivé*. Jinými slovy, oba soudy disjunkce $p \vee \sim p$ mohou mít pravdivostní hodnotu „lež“. To znamená, že podle Aristotela je zákon vyloučeného třetího na tento případ uplatnitelný. Doplňme výše uvedenou pasáž z *Kategorií* a dodáme, že stejný závěr plyne i pro případ, kdy hovoříme o něčem, čemu vůbec není vlastní vidění (např. „Kámen je vidoucí“, „Kámen je slepý“).

Podle Aristotela tedy můžeme jednoznačně konstatovat: *na soudy držení a zbavenosti, jejichž subjekt neexistuje, se zákon vyloučeného třetího nevztahuje*. Dále jsme toho názoru, že v souladu s Aristotelovým učením můžeme učinit stejný závěr o soudech držení a zbavenosti, jejichž subjektu přirozeně nepřísluší určitá vlastnost.

Co je důvodem omezení působnosti takového pro Aristotela zásadního principu jako je princip vyloučeného třetího? Domníváme se, že tímto důvodem je určitost, diferencovanost jsooucího, která vyvstává v Aristotelově filosofii, a dostává se do sporu se zákonem vyloučeného třetího.

Zápor „A není B“ neguje existenci subjektu A, jemuž je vlastní predikát B. Existence subjektu je negována zcela a absolutně. Znovu se odvoláme na Aristotelův text: „Také není jedno a totéž ‚je nikoli rovné‘ a ‚není rovné‘ [kurzíva M. P.]. Neboť jedno, totiž to, co je nikoli rovné, má něco podkladem jako podmět, a proto je nerovné; *ono druhé nemá žádný podmět* [kurzíva M. P.]. Proto není všechno rovné nebo nerovné, ale všechno je rovné nebo nikoli rovné.“⁴⁷ Aristotelés uvádí, že soud typu „A není B“ („A není rovné“) nemá žádný podmět. Domníváme se, že ve výchozím soudu „A je B“ Aristotelés zcela ztotožňuje subjekt s predikátem. Z toho pak plyne právě námi zdůrazňovaná skutečnost – *negace vztahu* mezi subjektem a predikátem je *negací subjektu*.

Z výše uvedeného citátu je zřejmé, že smysl soudu zbavenosti „A je ne-B“ je jiný. Vždyť „co je nikoli rovné, má něco podkladem jako podmět, a proto je nerovné“. Takový soud tedy podle Aristotela neneguje existenci subjektu A, ale neguje existenci jeho přirozené vlastnosti, která má být subjektu přisouzena.

⁴⁶ *Kategorie*, 10, 13b24–26.

⁴⁷ *První analytiky*, I, 46, 51b26–27. Zde a dále citujeme podle vydání Aristoteles: *První analytiky*, Praha: ČSAV 1961 (překlad A. Kříž).

Proto z uvedené pasáže vyvozujeme, že v tomto soudu vyvstává *procesuální určitost jsoucího*: „A je B“ – „A je ne-B“. Subjekt A *přirozeně je v protikladných určitostech* „B“ a „ne-B“.

Procesuální určitost jsoucího se pak projevuje v tom, že ve vztahu držení a zbavenosti existuje *střední jsoucí* – je to vlastní *možnost* náležet a nenáležet (být zbaven).⁴⁸ Dále, soudy držení a soudy zbavenosti již svou formální podobou vykazují, že nejsou kladem a zápor, nýbrž jsou oba tvrzeními (kladem).⁴⁹ Příčinu této skutečnosti spatřujeme v tom, že soud držení a soud zbavenosti jsou vyjádřením přirozenosti procesuálního středního. Procesuální střední je možností být a nebýt, v určitosti téhož subjektu setrvávat v netotožných, dokonce i protivných určeních. Proto se soudy držení a zbavenosti nevztahují jako klad a zápor, ale jako *dva různé druhy kladu*.

Přirozenost těchto soudů vychází z možnosti být a nebýt, které skutečně získávají podobu kladu, však musíme upřesnit. Jsou totiž ve své podstatě *současně a v témž vztahu tvrzeními existujícího nebytí a neexistujícího bytí*. *Nepůsobení zákona vyloučeného třetího v případě soudů držení a soudů zbavenosti je tedy podmíněno nepůsobením zákona sporu*.

V případě *kontrárního vztahu*, tj. vztahu protiv, mezi mezemi rodu (protivami) existuje řada středních druhů. Zákon vyloučeného třetího je zachován pouze *nahodile*, a to tehdy, když kontrární protivy vyvstanou v kontradiktorickém vztahu.

Za podmínky fixování pouze jednoho druhu rodu a abstrahování se od rodu jako procesu středních členů krajních mezi je zachován zákon sporu. Nemůže být současně a v témž vztahu pravdivé, že „A je nachové“ a „A není nachové“. Avšak procesuální určitost jsoucího, která vyvstala v případě soudů držení a soudů zbavenosti jako možnost, nyní získala podobu aktuálního jsoucího – středních druhů: „Středním nazýváme totiž to, v co se dříve musí změnit věc měnící se; například přechází-li se od nejhlubšího tónu k nejvyššímu nejmenšími výškovými rozpětími, přijde se dříve k středním tónům, a postupuje-li se v barvách od bílé k černé, přijde se k nachové a šedé dříve než k černé.“⁵⁰ *Střední druhy jsou tak aktuálním projevem neplatnosti zákona vyloučeného třetího a zákona sporu*.

Ověřením našich závěrů může být jednoduchá úvaha vycházející z bytí zákona sporu a s ní spojený pokus o důkaz zákona sporu.

Pokud zákon sporu *je*, má určitou *formu*, a proto i tento základ bezespornosti je v sobě omezený, rozporuplný – *je jako nebytí*. To znamená, že bytí zákona sporu (zákon sporu, který můžeme vyslovit, formulovat) je bytí reflektované. Š. Holub v této souvislosti správně uvádí: „Právě úkon reflexe je však základním projevem neidentity myšlení se sebou samým. Právě reflektovaná podoba základu, tedy formulovaný princip sporu, je zdrojem pochybností o něm.“⁵¹ Do-

⁴⁸ *Metafyzika*, X, 4, 1055b7–11.

⁴⁹ R. M. A. Vergauven – J. A. Zajcev: Problema logičeskogo otricanija u Aristotelja i Vasiljeva, *Voprosy filosofii* 2004, č. 8. s. 83.

⁵⁰ *Metafyzika*, X, 7, 1057a20–25.

⁵¹ Š. Holub: Aristotelův princip sporu ve IV. knize *Metafyziky*, *Reflexe* 2004, č. 25, s. 74.

dejme, že sobě navzdory rozporuplný zákon sporu právě díky své rozporuplnosti umožňuje myslet to, co je rozporuplné.

Zvláštním případem reflexe zákona sporu je jeho *důkaz pomocí sebe sama*. Ještě jednou zopakujeme, že pokud má být zákon sporu dokázán pomocí sebe sama, musí být reflektován v sobě samém. Tím se dostává do střetu se svou vlastní bezspornou podstatou. *Sebedokazování zákona sporu je tak totožné s jeho sebenegací*.

5. Závěr

Je tedy Aristotelovo učení radikální filosofickou méontologií? Pokusili jsme se ukázat, že tomu tak skutečně je.

Sám Aristotelés uvádí, že nejsoucí má mnoho významů.⁵² H. Wagner na základě aristotelského rozboru fenoménu pohybu vyčlenil významy nejsoucího, které lze snadno porovnat s významy jsoucího:⁵³ nejsoucí mimochodem (*μη ὄν κατὰ συμβεβηκός*), nejsoucí o sobě (*μη ὄν καθ' αὐτό*), nejsoucí z hlediska možnosti (*μη ὄν δυνάμει*), nejsoucí jako nepravdivé, tj. z hlediska spojení nebo rozdělení (*μη ὄν κατὰ ψεῦδος*).⁵⁴ V předchozím pojednání jsme záměrně nevycházeli z tohoto textologického nálezu. Snažili jsme se o to, aby vlastní proces konečného jsoucího (jak jej chápe Aristotelés) demonstroval svou nicotnost. Přitom se domníváme, že významy nejsoucího, které Aristotelés vyjmenovává, nejsou v rozporu s našimi závěry.

Obtíž „aristotelské méontologie“ spočívá v tom, že v Aristotelově učení je obsaženo, i když Aristotelem výslovně nevyřčeno, že *prvopočátek je absolutní negativita*, tj. *absolutní nic*. Těžkostí mnohem záladnější je však skutečnost, že absolutní nic v Aristotelově učení nevyvstalo ve své konkrétní všeobecné formě, ale jako *zprostředkované bezprostřední nic*, nic vymezující se pouze díky vylučování ze sebe všeho určitého.

Pokud se vrátíme k tezi a antitezi formulovaným na začátku tohoto článku, můžeme říci, že obě tato tvrzení jsou důsledkem rozporu všeobecné zprostředkovanosti a bezprostřednosti nic. Teze vyjadřuje všeobecnou negativitu jako výsledek všeobecného zprostředkování. Antiteze – bezprostřednost nic v podobě vylučování všeho konečného, a proto projevující se jako konečné něco zbavené momentu totožnosti s nic.

⁵² *Fyzika*, V, 1, 225a20–29; *Metafyzika* XI, 11, 1056b25–1068b15.

⁵³ *Metafyzika*, V, 7.

⁵⁴ H. Wagner: Einige schwierige Partien aus der aristotelischen Physikvorlesung, in *Natuphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des. 4. Symposium Aristotelicum*, Heidelberg 1969, s. 285–292.

IS ARISTOTLE'S PHILOSOPHICAL DOCTRINE A RADICAL PHILOSOPHICAL MEONTOLOGY?

The present article tries to ascertain whether the Aristotelian *ἀρχή* could be regarded as nothingness and thus Aristotle's ontology be re-interpreted as meontology. The main argument is based on manifestations of negativity in different natural processes which lead to the general nothing (*ἐνέργεια*) through overcoming of the special negativities of *φύσις*. As the general negativity is only a primary overcoming of the special, it acquires the contradictory particularity of a mediated immediacy without its own concreteness (*ἐντελέχεια*). The Aristotelian *ἀρχή* is then logically taken as the general nothing which has assumed the concreteness of mediated immediacy. The self-contradictory character of such concreteness is demonstrated on the unthinking reason (*νοῦς*), on genera not implying their species, and on the fact that internally differentiated entities partly disobey the principles of non-contradiction and excluded middle.

IST ARISTOTELES' PHILOSOPHISCHE LEHRE EINE RADIKALE PHILOSOPHISCHE MEONTOLOGIE?

Die Studie wirft die Frage auf, ob die Aristotelsche *ἀρχή* als das allgemeine Nichts betrachtet werden könne und somit die ontologische Lehre des Philosophen als Meontologie anzusehen sei. Die Beweisführung geht von Nichts-Erscheinungen auf einzelnen Stufen der Natur aus. Diese haben die allgemeine Negativität (*ἐνέργεια*) zur Folge, vermittelt durch die Erwindung der besonderen Negativität der Natur (*φύσις*). Die allgemeine Negativität ist jedoch nur die erstmalige Überwindung des Besonderen. Deshalb nimmt sie die widerspruchreiche Bestimmung einer vermittelten Unmittelbarkeit an, wobei ihr keine eigene Bestimmung (*ἐντελέχεια*) entsteht. Die Aristotelsche *ἀρχή* wird also folgerichtig als das allgemeine Nichts uminterpretiert, das die Bestimmung der vermittelten Unmittelbarkeit angenommen hat. Die Widersprüchlichkeit einer solchen Bestimmung wird an folgenden Beispielen erforscht: an der nicht-denkenden Vernunft (*νοῦς*), an Genusbegriffen, aus denen ihre Spezies nicht erschlossen werden können, und schließlich an der Tatsache, dass innerlich differenzierte Wesen sich dem Gesetz des Widerspruchs und dem des ausgeschlossenen Dritten teilweise widersetzen.