

## [Aristotelovo pojetí FYSIS a Empedoklovo pojetí Lásky a Sváru]

88-309 – 88-316

Podle Aristotela znamená FYSIS v jednom smyslu vznik (*genesis*) a vývoj věcí (*Metafysika* s. 120, V.4 zač.). Když se však podíváme na starší myslitele, např. k Empedokleovi, zjistíme, že podle něho prvky (živly) (*stoicheia*) jsou nezrozené (AGENÉTA) (zl.B 7 – Svob. s. 73), zatímco na druhé straně „u žádné smrtelné věci není rození“ (FYSIS), ani smrt, nýbrž jen míšení a vzájemné střídání věcí smíšených, „avšak lidé to rozením nazývají zvykli“ (opět FYSIS). Co z toho můžeme vysoudit? Především je zřejmé, že Empedokleův důraz na „pouhé“ míšení a rozlučování chce popřít, že by pouhá agregace nebo nahromadění ve směsi mohly vést k nějakému vzniku jsoucího. Krátce shrnuto, tzv. smrtelná věc není ani smrtelná, ani věc (ve smyslu jsoucí). Vzniká otázka: jestliže Empedoklés popírá, že by nějaká hromada či směs měla svou FYSIS, přičemž zároveň popírá smrt (THANATOS), přisuzuje snad FYSIS něčemu jinému? Ví o něčem, čemu by FYSIS přisoudil? Aristotelés sám cituje Empedokla (*De gener. anim.*), že je od sebe oddělena FYSIS (lidských) údů, jedna (= FYSIS) je (ukryta) v mužském (semeni) (a druhá v ženském) (zl.B 63, Svob. s. 82 – ale Svoboda chybně překládá „podstata“, Diels překládá „Ursprung“). Z tohoto místa bychom mohli soudit na to, že sám „úd“ jako kus těla posuzuje Empedoklés stále ještě jako pouhou směs či nahromadění – a možná, že tu přechází na onen shora zmíněný „zvyk“ mluvit o FYSIS i tam, kde ve skutečnosti žádná není – ale že uspořádání, vytvarování, vznik a růst údů má jistý řád, odlišný od pouhé směsi, a tento řád že je odpovědný za rozdíly mezi mužem a ženou, ačkoliv jde v obou případech o člověka. Pak bychom FYSIS údů a také FYSIS těla vůbec mohli chápat jako LOGOS těla, neboť FYSIS by pak byla jen způsobem a zvláštním případem LOGU.

Zdá se, že přijmeme-li za východisko Empedokleovo užití termínu FYSIS jako přiřaditelného k termínu THANATOS, pak jeho odmítání, když nechce mluvit ani o FYSIS, ani o THANATOS u toho, co „vzniká“ pouze zdánlivě a je tak pouze ze zvyku nazýváno, ale ve skutečnosti to je pouhé nahromadění a pouhá směs prvků, pak ovšem musíme stejně tak odmítnout legitimnost použití oněch termínů pro prvky (živly) samotné, neboť ty také nevznikají a nerostou ani nezanikají a neumírají. Zdá se, že smyslem vyostřené kritiky aplikace pojmu FYSIS je přece jen něco pozitivního, nikoliv zavržení tohoto termínu naprosto a docela. Bohužel onen druhý zlomek je příliš „zlomkovatý“, takže se o něj nelze dost pevně opřít. Nicméně se tu otvírá jistá možnost, chápat FYSIS jako to, co by mohlo být jakýmsi předchůdcem Aristotelovy entelechie, pokud je naše interpretace FYSIS jako řádu, pořadajícího lidské údy tak, aby jednou vznikla (vyrostla) žena, a podruhé muž. FYSIS bychom potom nesměli ztotožnit s tělem, ale v těle by se FYSIS přece jen ukazovala, zračila. Proč nelze FYSIS s tělem přímo ztotožnit, to by mohlo a vlastně muselo být předmětem podrobnějšího výkladu, k němuž je nejprve nutno provést základní odlišení dvojího významu slova „jest“. Přesto můžeme již nyní poukázat na zajímavou skutečnost, že o FYSIS lidských údů, jež má co dělat s rozdílem mezi mužem a ženou, lze s jistou ne zcela pominutelnou pravděpodobností, resp. oprávněností chápat jako nějaký pořadající princip právě u myslitele, který si je dobře vědom, že prvky či živly jsou samy o sobě mrtvé a neinicijivní, takže musí vymýšlet FILIA a NEIKOS (někdy FILOTÉS). „O Lásce všichni vědí, že v lidské údy je vrostlá“ (B 17, s. 74: FILOTÉS... EMFYTOS ARTHROIS). Tím se věc vyjasňuje.

Mohli bychom se tudíž nyní odvážit jisté hypotetické interpretace FYSIS, sice s úmyslem vážně navázat na Empedokla, ale v jisté volnosti, kterou si žádný filosofický podnik nesmí nechat vzít. (A to tím spíš, že to dělají i takoví filosofové, kteří to takto zjevně nijak nepřiznávají, a možná kteří to nepřiznávají ani sami sobě, kteří si to prostě ani neuvědomují. Mám za to, že něčeho podobného se

dopustil právě citovaný Patočka (srv. 88-305). Empedoklés pro svůj koncept potřebuje Lásku a Svár. My – jak jsme ukázali jinde – můžeme oběma funkcemi pověřit činitele jediného, totiž LOGOS jako to, co spojuje, shromažďuje, sbírá; neboť sbírat nelze bez vybírání, nemá-li vzniknout ne-logická pouhá hromada věcí náhodně rozházených, eventuálně „shrnutých“. Podle vzoru Empedoklea bychom mohli říci, že LOGOS je „vrostlý v lidské údy“ (tím, že se vyhneme protikladu Lásky a Sváru a pověříme oběma funkcemi LOGOS, vyhneme se zároveň jisté tendenci k neúměrně zdůrazněnému sexismu, neboť „fysické“ rozdíly mezi mužem a ženou nejsou jediným ani hlavním výsledkem pořadající moci Lásky a tím méně LOGU. Tvorba sekundárních pohlavních znaků se nikterak zásadně neliší od tvorby ostatních orgánů tělesných, jako jsou ruce, nohy, žaludek, játra atd. LOGOS tedy pověříme tvorbou všech orgánů i celého těla. Tělo je určitým uspořádáním prvků či živlů (STOICHEIA), ale nikoli uspořádáním zvenčí, takže by LOGOS zůstal jen pořadajícím, ale odděleným principem, tak jako čteme, že „moudrost je ode všeho oddělena“, nýbrž naopak tím způsobem, že LOGOS je „vrostlý v lidské údy“ resp. v lidské tělo (tedy: LOGOS EMFYTOS ARTHROIS ESTIN). Takový vrstlý LOGOS se ovšem liší od LOGU odděleného, „podle něhož“ se děje vše, neboť podle tohoto LOGU se děje jen něco určitého.

Je dobré si také všimnout, jak mluví Empedoklés o životě a o celku. „Lidé zmírají rychle, a za živa malou jen částku / života spatřivše, tak jako dým se do výše zvednou, / odletí pryč a o tom jen vědí, s čím setkal se každý / po různu bloudě, a přece se chlubí, že našli celek. / Nemožno věru lidem jej vidět neb slyšet neb myslí / pochopit. Ty však, který ses takto odloučil od nich, / dovíš se, arci ne více, než lidská moudrost se zvedne.“ (zl. B 2, Svob. s. 72–3). Patočka tu interpretuje pozoruhodně, a je třeba na to upozornit. Píše: „Jde o první velkorysé uvědomění docela podstatného rozporu, který existuje mezi předmětným poznáváním a nepředmětným porozuměním vlastnímu životnímu osudu a poslání“ (*Přehledné dějiny filosofie*, s. 211). „Nad vším, co poví báseň o přírodě, jest ještě vyšší oblast s první neslučitelná, poněvadž nenáleží ke světu jako jeho součást.“ (dtto) Báseň *O přírodě*, řecky PERI FYSEÓS; je jistě zajímavé, že bývalo zvykem nazývat spisy tímto způsobem, totiž že slovo FYSIS se tu podává v plurálu, někdy se vyskytuje také PERI FYSIOS, ale jinak: PERI TÉS TOY PANTOS FYSEÓS (Okkel.), PERI TOY MÉ ONTOS É PERI FYSEÓS (Gorgias), PERI FYSEÓS É PERI TOY ONTOS (Meliss.) – ale na rozdíl od toho zase TÉN TÓN PANTÓN FYSIN... (Zenon) atd. Dalo by se říci, že – ačkoliv přesně se to asi nedodržovalo – byl pocítován rozdíl mezi FYSIS TÓN PANTÓN a mezi FYSEIS TÓN ONTÓN, sg. FYSIS TOY ONTOS. Podle toho bychom mohli zavést platně rozdíl mezi FYSIS, vrostlou v tělo (konkrétní, jednotlivé, a proto odlišnou od jiných), a mezi FYSIS, jež oživuje veškerenstvo, všechno vůbec, celý svět (který byl jakožto krásný chápán jako „živok“, viz např. též Platón, ale i jinak doložitelné). FYSIS tedy je spjata s ON, a tím s EINAI.

Příznačné je, že Empedoklés je ochoten za jsoucí považovat pouze elementy, živly, *stoicheia*, *rhizomata*, kořeny. Lásky ani Svár v jeho pojetí žádnými jsoucími nejsou. Nicméně by nebylo lidí, zvířat atd., kdyby Lásky nespojovala kořeny v jednotlivé jednotné útvary, díky jí „srostlé v jedno“. Lásky vrůstá do těl živých bytostí a způsobuje, že kořeny či prvky v nich obsažené také srůstají v jedno tělo. (zl. B 26, Svob. s. 77). Když Lásky takto sjednocuje, „rodí se z mnohého jedno“ (zl. B 26, dtto) a tak „vznikají věci a život nemají stálý“ (dtto). Život je tedy přisuzován pouze tomu, co spojila, sjednotila Lásky, nikoliv prvkům. Jiná je věc, zda život lze přisoudit samotné Láске – vždyť Empedoklés mluví ne pouze o nějakém principu nebo síle, faktoru apod., nýbrž dokonce o Bohyni Lásky (např. zl. B 22, s. 77). V tom smyslu lze také vyložit, když Empedoklés říká, že „odjinud vzešel pramen smrtelných věcí, jež v nesmírném počtu se jeví“ (zl. B 23, s. 76). Zároveň se zdá, že Empedoklés neměl na mysli žádné věčné ideje v platónském

smyslu ani formy aristotelské. Láska působí také zkusmo (zl. B 57 až B 61), dopouští se omylů – a tedy je schopna se také učit – takže vznikl „div“: „tisíce smrtelných rodů“ (zl. B 35, s. 79). – Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Empedoklés podobně jako ostatní fyziologové spojují život s něčím, co není „jsoucí“ v běžném smyslu, ale co ze „jsoucího“ teprve dělá „živé jsoucí“ neboli pravé jsoucno. To zároveň znamená, že žádné pravé jsoucno nesmí být chápáno redukovatě jako cosi jen jsoucího, jen vnějšího, jen viditelného, smysly vnímatelného, zvenčí přístupného, ale že je třeba dbát, že každé pravé jsoucno je oživeno něčím, co mu dovolilo vzniknout, zrodit se a vyrůst jen tím, že do něho „vrostlo“.

Z toho ovšem vyplývá, že filosofie, která se chce zabývat jsoucnem či jsoucný (a to pravými jsoucný), nemůže nikdy setrvat pouze u toho co jest, neboť samo jsoucno je (pravým) jsoucnem jen díky tomu, že jen zčásti jest, ale zčásti není. Jsoucno jakožto jsoucno je tedy nehodno opravdově filosofického zájmu, neboť jsoucí jakožto jsoucí je zbaveno toho, co z něho dělá (pravé) jsoucí, totiž toho, o čem nemůžeme říci, že je jsoucí. Jsoucno, alespoň pravé jsoucno, je zároveň jsoucí a zároveň nejsoucí. Naproti tomu (nepravé) jsoucno, které je jenom jsoucí, je pouhou náhodnou hromadou věcí, ale nikoliv jsoucnem (pravým). Odtud je zřejmé, nač Aristotelés nepomyslel, resp. co nedomyslel, když upozorňoval, že „o jsoucnu se mluví v mnoha významech“ (*Metafysika* IV,2 – s. 96). Empedokleova myšlenka tu má svou váhu a důležitost: jsoucno jako jsoucí (resp. redukované na to, že a jak „jest“) není vlastně ještě pravým jsoucnem, nýbrž je pouhou hromadou či směsí. Pouhá směs (a tu musíme mít na mysli směs nejen v prostoru, ale i v čase, dokonce právě v čase je rozdíl mezi směsí a pravým jsoucnem nejdůležitější, neboť každé jsoucno – pravé – je jsoucnem v čase) se stává (pravým) jsoucnem teprve „působením“ nejsoucího, totiž – podle Empedoklea – působením Lásky, která není jsoucnem, ale pro každé „pravé“ jsoucno je tím, co je nejen umožňuje, ale přímo zakládá, neboť tím, jak Láska vrůstá do pouhé směsi, způsobuje, že rhizomata ve směsi navzájem také srůstají a dávají tak zrod onomu (pravému) jsoucnu, které už není pouhou směsí a hromadou, ale je vyrostlé, resp. zrozené a vyrostlé, je FYSIS. Pouhá hromada kořenů či prvků není ještě FYSIS, neboť v ní není nic živého, nic zrozeného a vyrostlého, nicméně smrtelného, spějícího nejen do květu, ale také k zániku.

Jestliže je tomu tak, jak řečeno, je nutno spolu s Aristotelem důkladně rozlišovat mezi tím, když jsou prvky nebo kořeny ve směsi a v hromadě jen k sobě přiloženy či přihrnuty, takže se dotýkají, a mezi tím, když tyto prvky či kořeny (v Empedokleově smyslu) srůstají. Srůst nazývá Aristotelés SYMFYSIS; etymologicky věrný latinský překlad slova SYMFYSIS je syncretum či spíš concretum. Budeme tedy rozlišovat mezi ryzími jsoucnostmi, což jsou abstrakce, a mezi sérií jsoucností, které jsou srostlé v jedno jsoucí, tedy v konkrétum, ve srostlici (viz *Metafysika* V, 4 – s. 130). FYSIS je tedy možná jen jako SYMFYSIS, ens je možné jen jako concretum. Naším hlavním problémem však bude důkladné studium povahy onoho srůstu, díky kterému je vůbec možný růst. Aristotelés vymezuje růst následovně: „Slovesa ‚růsti‘ (FYESTHAI) se v řeči užívá o všem, co se zvětšuje skrze jiné tím, že se ho dotýká a s ním srůstá nebo k němu přirůstá, jako je tomu u zárodku.“ (*Metafysika* s. 130) „Mezi srůstem (SYMFYSIS) a dotykem je však rozdíl (...) u věcí, jež jsou srostlé, jest ještě něco jednotného, co je v obou totožné; a to právě působí, že místo aby se dotýkaly, spolu srůstají a jsou jedno co do nepřetržitosti a kolikosti, ale ne co do jakosti.“ (dtto) Toto Aristotelovo vysvětlení je naprosto nedostatečné a velmi hrubé, hrubozrné. Jak může „něco třetího“ působit srůst dvou „věcí“, tj. změnu pouhého dotyku ve srůst obou? Je to snad něco třetího, co k oběma přistupuje zvenčí? Pak ovšem by tentýž problém vyvstal ve vztahu onoho třetího ke každé z původních dvou „věcí“, které se jen

dotýkaly. Jak to, že toto třetí se obou věcí jen nedotýká? Co způsobuje, že toto třetí je oběma „věcem“ původním blíží, že proniká do nich a jimi a zapojuje je do nějakého „jednoho“?

Aristotelova kritika Empedokleova pojetí Lásky a Sváru je plně oprávněná. Láska spojuje různé kořeny (prvky) a vrůstá v ně a dává jim tak srůstat a vyrůstat v jednotu (v organismus), ale tím *eo ipso* rozděluje od sebe tytéž kořeny; a naopak Svár sice od sebe odděluje různé kořeny, srostlé v jednotu, ale sjednocuje spolu zase tytéž kořeny. Bylo by sice možné ještě argumentovat tím, že sjednocenost kořenů jednoho druhu je podstatně odlišná od sjednocenosti různých kořenů (kořenů různého druhu) v jednotu organismu a že čistý kořen, resp. čisté kořeny, nesmíšené se žádnými kořeny jiného druhu, nikdy nevytvoří víc než nějakou homogenní masu, ale vůbec ne nějaký organismus, tedy něco živého. Ale to by vcelku mnoho nepomohlo. V každém případě by bylo nutno Lásku pověřit také rozdělováním a nejenom sjednocováním, a to je proti Empedokleovým předpokladům i záměrům. Na druhé straně je funkce Sváru sama o sobě dost problematická. Bylo by zapotřebí vidět jako hlavní poslání Sváru spojování a soustředování rhizomat jednoho druhu, takže by ve skutečnosti fungovaly dva druhy Lásky, působící proti sobě: jedna by sjednocovala různé, druhá by sjednocovala stejné. Ale to by odporovalo vší zkušenosti, protože smrt nějakého organismu se nevyznačuje žádným nápadným rozpadem organické jednoty – ta je teprve důsledkem, zprvu srůst po mnoha stránkách ještě drží pohromadě i po smrti živé bytosti. Proto stačí, že poleví nebo ustoupí Láska jako sjednocující činitel – a pomalu nastává nezadržitelný rozklad jednoty. Organická jednota různého však nepřechází v třídění kořenů podle druhů, nýbrž pouze v chaotickou, neuspořádanou směs. Možná, že právě v tom Aristotelés misinterpretuje Empedoklea. Ale Svár je stejně podivný koncept.

27. II. 88