
Documenta philosophiae

Aristotelés a 17. století o pojetí pohybu¹

Jan Patočka

Sedmnácté století je v chápání přírody epochou odvratu od Aristotela, zásadního rozchodu s ním. Zatímco v estetických a některých eticko-sociálních názorech této doby se aristotelské dědictví stále ještě tvořivě přejímá a zpracovává, je v tehdejší nauce o přírodě viditelná velká distance; vůči Aristotelovi se vymezuje jen negativně. Hlavní přínos 17. století na tomto poli však spočívá v tom, čím toto století nadále působí i v přítomnosti: v konstituci matematické přírodovědy, především ale nauky o pohybu a dynamiky. Bez toho by nikdy nebyly položeny základy vědecké technologie, a tak by ani moderní a nejmodernější doba nezískala svůj základní určující rys – nevyznačovala by se ve všech oblastech racionálním ovládním přírody.

Chci-li tedy srovnávat pojetí pohybu u Aristotela a v 17. století, může se na první pohled zdát, jako by z toho pro vztah antiky a současnosti plynuly jen negativní výsledky. Avšak možná, že právě tento enormní rozdíl, tato velká negace může ukázat, jak je i v největším protikladu nejen přítomna určitá společná problematika, nýbrž jak se jistá aristotelská orientace nakonec proslazuje jako nevyhnutelná.

Tato možnost, kterou chci zřetelně ukázat, je založena v jistém principiálním rysu aristotelského filosofování i myšlení začínajícího novověku: obojí je filosofie pohybu, přinejmenším pokud jde o přírodu, přičemž příroda představuje jak pro Aristotela, tak pro myslitele 17. století jeden z hlavních předmětů zájmu. Problém pohybu udržuje v napětí myšlení Aristotelovo i novověkých filosofů, z nichž vybíráme především Hobbese, Descarta a Leibnize.

1 Z německého rukopisu „Aristoteles und das 17. Jahrhundert in der Bewegungsauffassung“, vydaného in: Patočka, J., *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik* (Hrsg. L. Hagedorn. Würzburg, Königshausen-Neumann – Praha, Oikúmené 2006, s. 281–291), přeložil Jan Frei. V češtině vychází tento text poprvé. © Jan Patočka – dědicové. Transl. © Jan Frei. Pozn. red.

Aristotelés, zakladatel tolika disciplín, dal vzniknout i filosofii přírody, a to podstatně jako nauce o pohybu, o jeho principech, jeho bytnosti a původu. Vedl jej přitom jeho zásadní filosofický zájem – zájem o *bytnost* věcí, kterou pojímal jako zásadně uchopitelnou, jako odpovídající duchovnímu přístupu. Chce prozkoumat samo *bytí* věcí a v tomto duchu přistupuje ke zkoumání pohybu. Vždyť jsoucno, jehož bytí je třeba uchopit, před námi zprvu vystupuje v podobě něčeho pohyblivého, protože smyslově přístupného. A zásadním úkolem je tedy dojít rozčleněním pohybu k bytí, na němž se pohyb zakládá. V souvislosti s tím chápe Aristotelés bytí-v-pohybu vždy jako přechod nějakého určení z dosud-ne-bytí do bytí nebo naopak; orientace na bytí tematizovala pohyb podstatně jako *přechod*. Východiskem je tedy přechod, tématem pak *bytí přechodu* a výsledkem zkoumání jsou základní určení, která umožňují toto bytí uchopit. Zde se vynořují velké pojmy φύσις, ὄλη a εἶδος, δύναμις a ἐνέργεια, jejichž pomocí je určeno bytí přechodu.

Takto chápaný pohyb není vůči bytí pohybované věci vnější, nýbrž patří k její vnitřní struktuře – není to nic jiného než její uskutečňování, její stávání se tím, čím co do možnosti je. Pohyb sice nutně spojuje různé faktory, avšak jeho rozhodujícím zdrojem je přirozenost a bytnostná forma věci. Tak se každá věc od přirozenosti a původně pohybuje, aby byla skutečně tím, čím je v možnosti, tedy aby byla více a v pravějším, rozhodnějším smyslu sama sebou. A z tohoto hlediska je nahlížen nejen organický vývoj, růst, změna podoby, nýbrž i místní pohyb. Z toho plyne nutnost nazírat i prostorovost v jejím uspořádání takovým způsobem, který umožní věcem, aby někde byly více sebou samými než jinde, a tedy nutnost vidět určité typy místního pohybu jako pohyby přirozené.

Není možné vyložit zde povahu aristotelského pojetí pohybu v jeho filosofické hloubce a subtilitě. Musí postačit jen několik poznámek: pohyb je podstatně přechod, je to možnost jako uskutečňování, možnost činná, nejen pasivní, možnost ve stavu rozhodování k nějakému určení. Je to vždy kontinuum přechodu, k němuž patří nějaké odkud-kam; možnost jakožto čin – to znamená, že pohyb „chce“ být víc než pohyb, chce být činem, chce, nakolik je to jen možné, být *skutečný*, být skutkem. Jeho posledním zdrojem je tudíž to, co je nepohyblivé – nikoli proto, že nemá nic společného se skutečností, jako např. matematicko, nýbrž proto, že je maximálně skutečné, takže v něm už nezbyvá nic k uskutečnění.

Základním předpokladem celého tohoto pojetí je otevřenost, přístupnost bytí. Aristotelovi jde o to nahlédnout, pochopit, uchopit pohyb v jeho jádru, v jeho bytnosti. Neběží o to získat jeho zákony, tj. přesně formulovatelné poměry jeho kvantitativně uchopených faktorů, ačkoli proti tomu Aristotelés nic nemá; sám se o něco takového dokonce pokusil, ale nespokojil se s tím. Neboť kontrola etap pohybu pro něj ještě není vzhled do konkrétní bytnosti

věci, ta síti formálních poměrů proklouzne; a o této bytnosti se Aristotelés domnívá, že do ní právě usilovným filosofickým zkoumáním může vniknout; pravda, přístupnost bytnosti je zjevná, člověk se na ní podílí svým duchem.

Tato důvěra je novověkým myslitelům už zcela cizí. Lidská myšlenka není přímo myšlenkou bytí. Do věci může proniknout jen natolik, nakolik to dovoluje její zvláštní postavení, vůči věcem samým vnější; neboť myšlenka je oblast sama pro sebe, subjektivita, která, má-li dospět k věcem, potřebuje zprostředkování – a tím, co může sloužit jako zprostředkování, je to, co ji od nich zároveň nejvíce odděluje: nekonečno, to původní, absolutně jsoucí, vše tvořící, a proto vládnoucí nad bytím.

Pohyb v ontologické perspektivě se proto stal – charakterizujeme tento proces jen všeobecně – nejen nevěrohodným, nýbrž prostě nesrozumitelným. Bylo ovšem nutno zlomit jistý odpor související s tím, že aristoteléské pojetí je velmi blízké našemu organickému uvědomování pohybu; pohyb byl totiž nyní viděn jinými očima, očima matematika, který staví do popředí, ba pozoruje jedině to, co bylo dříve vedlejší – pohyb byl rozložen na faktory, které jej určují právě tak, jako strany trojúhelníka určují jeho plochu. Na pohyb je objeven *aspekt stavu*. Postupně se prosazuje princip setrvačnosti. Prosazuje se ryze geometricko-kinematické chápání pohybu. V této souvislosti se z dohledu ztrácí možnost, že by vůbec mohlo existovat něco jako ne-místní pohyb; existence něčeho tak konfuzního se s pohrdáním odmítá. Pohyb je změna místa; nelámeme si hlavu se zkoumáním, jak je něco takového jako změna místa možné, ani co je bytnost této změny; zabýváme se především vzájemným určováním ryze kvantitativních faktorů dráhy, času, rychlosti, účinku zrychlení.

Takto nazíraný pohyb je prost vztahu k jakémukoli cílovému „určení“, nic neuskutečňuje, protože vlastně nic nekoná – je to indiferentní stav, jehož fáze jsou zvláštním způsobem rovnocenné, všechny leží na téže úrovni bytí, či spíše: rozdíl více nebo méně bytí už tu nemá žádný smysl. Pohyb sledujeme v časových intervalech, které dovolují měřit pohybem proběhnuté prostory, a tedy rychlosti, a tak pokračujeme až k hranici okamžité rychlosti. Jakýkoli pohyb se odvíjí v nivelizovaném úseku času, při jehož pozorování se vlastně odhlíží od rozdílu mezi minulostí, přítomností a budoucností.

Přesto je pohyb tím faktorem, který oživuje nebo alespoň diferencuje obraz přírody, tělesného světa, který se jako celek stal geometricky abstraktním. Příroda byla totiž zbavena všeho kvalitativního a sestává z čirých kvant, jako jsou rozloha, čas, tvar ve smyslu geometrie, a vedou se spory, zda je tvrdost a neprostupnost hmoty převoditelná na původní souvislost částí nebo na kinetická určení. V každém případě je však jasné, že taková příroda je ovladatelná, kontrolovatelná v mnohem větší míře než příroda aristoteléska.

Zde je třeba uvést jako charakteristický přístup *Hobbesův*. Filosofie je pro něj racionální poznání účinků či jevů z jejich známých příčin a naopak poznání příčin ze známých účinků. Racionálním poznáním však rozhodně nemyslí uchopení bytnosti, bytí, nadsmyslového, věčného, nekonečného, nýbrž *výpočet*. Počítá se nejen s čísly, ale i s veličinami, tělesy, pohyby, časy, kvalitami, pojmy, poměry, větami a slovy, neboť to vše lze spojovat nebo oddělovat. A vypočítávání jevů z příčin je spojování, vypočítávání příčin z jevů je oddělování. Ani jedno neslouží nějakému imaginárnímu uchopování smyslu, nýbrž pouze získávání moci. Veškerá spekulace nakonec ústí do nějakého jednání a výkonu, neboť „pouhé překonávání těžkostí nebo odhalování skrytých pravd nestojí za tak velkou námahu, jaká se musí na filosofii vynakládat“.²

I za těchto předpokladů však Hobbes postupuje tak, že svým způsobem opakuje aristotelské schéma fyzikálního poznání: universalia jsou o sobě, co do přirozenosti, známější než singularia, protože jsou částí přirozenosti věcí a příčina celku se skládá z příčin částí; jedinou a společnou příčinou universalí je však pohyb. Rozmanitost forem totiž vzniká z rozmanitosti pohybů, jimiž jsou vytvářeny, a jako příčinu pohybů lze uznat jediné pohyb. I veškerá rozmanitost smyslového je převoditelná na tuto universální příčinu. Geometrie, kinematika, fyzika jsou stále složitější, více faktorů zohledňující, syntetičtější nauky o pohybu. I morální filosofie a nauku o státu je třeba budovat stejným způsobem, na základě pozorování pohybů duše, které opět předpokládají fyziku; zde se ovšem k těm skutečně zajímavým výsledkům dojde analytickou metodou, aniž se musí pronikat až k posledním geometrickým principům.

Avšak Hobbes je mezi mechanisty tím myslitelem, který do nauky o pohybu zavádí infinitezimální pojmy; tím překonává strnulý protiklad pohybu a klidu a získává počátky dynamiky, která může počítat s kontinuální změnou veličin. Tímto způsobem, prostřednictvím pojmu *conatus*, infinitezimálního okamžitého pohybu, proniká do nauky o přírodě znovu uvažování o změně, o procesu, jehož bytnost Aristotela zaměstnávala především – ovšem pouze v podobě geometrického popisu pomocí rodící se infinitezimální analýzy. Zde jednoho dne naváže Leibniz, aby provedl svůj pokus zachránit čest nemechanického, aristotelského uvažování, které ovšem bylo z nauky o přírodě vyhnáno do metafyziky ducha. Než však přejdeme k líčení tohoto pokusu, musíme ještě vzít v úvahu – co do jeho nauky o přírodě a o pohybu – myslitele té nejsilnější protiaristotelské opozice, Descarta.

2 Hobbes, Th., *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*. London 1655, s. 4; česky: *O tělese*. In: *Týž, Výbor z díla*. Ed. M. Sobotka. Přel. V. Balík. Praha, Svoboda 1988, s. 39. Pozn. překl.

Descartovu filosofii určuje nejostřejší protiklad a vzájemný vztah mezi konečným a nekonečným duchem. Konečný, lidský duch zná svou konečnost díky tomu, že ví o svém odstupu od nekonečna. Nekonečno je co do své existence jisté, téměř stejně jisté jako sebejistota konečného vědomí, s nímž je jistým nesnadno prohlédnutelným způsobem spojeno. Avšak jakkoli je nekonečné bytí boží i pro nás zdrojem velkého počtu pravd, které můžeme poznat, nesmíme si namlouvat, že je skutečně uchopujeme, nejen vnějškově pozorujeme. „O nekonečném jsem nikdy nepojednával jinak než se záměrem podřídit se mu, nikoli určovat, co nekonečno je nebo není“,³ říká Descartes. Naše pozitivní poznání se naproti tomu vztahuje jen na naše vlastní ideje; na skutečnost, která je v nich reprezentována, se vztahuje jen potud, že by bylo v rozporu s pravdivostí Boha, který nás stvořil i s našimi idejemi, kdyby naše poznání bylo jen subjektivní. Skutečnost tedy poznáváme v zrcadle jasné souvislosti idejí našeho konečného ducha. Její bytnost tedy poznáváme, nakolik je nám přiměřená. „Nepopírám, že by v duši nebo v těle mohly být vlastnosti, o nichž nemám žádnou ideu, popírám pouze, že by v nich bylo něco, co by odporovalo těmto idejím, zejména mé ideji o rozdílu mezi nimi,“⁴ říká Descartes, „neboť jinak by Bůh klamal a my bychom neměli žádné pravidlo, jak se ujistit o pravdě.“^{4a} Jelikož však o této přiměřenosti – jako takové a v celku – nemůžeme rozhodnout, nezbyvá nám nic než na jedné straně nejkrasší racionalismus této vnitřní souvislosti, na druhé nejpřísnější skepse, pokud jde o možnost proniknout vlastní bytí samo. Racionalismus tedy není uchopením bytí v jeho vlastní bytnosti, i když Descartes mluví o bytnosti hmoty nebo ducha, nýbrž v zásadě vždy jen sebeuchopením.

Pokud jde o ostatní stvořenou skutečnost, totiž o tělesný svět, racionalismus nyní vyžaduje, aby se jako přirozenost tohoto světa neuznávalo nic než to, co jsme jasně a zřetelně nuceni klást jako k němu vždy a nutně přináležející, a tím je jediné rozlehlost, prostorovost. Kdykoli myslíme něco tělesného, musíme myslet rozlehlost, zatímco všechna bližší určení jsou variabilní a kontingentní, také – a především – pohyb. Tak se sice pohyb reálně nedá od rozlehlosti oddělit, všechna diference přírody je bez něj nemyslitelná, ale tato diference sama není myšlenkově absolutně nutná, a nepatří proto k bytnosti tělesnosti – tak to jednou vyjádří kartezián Malebranche.⁵ K tomu, abychom *mysleli* nějaké těleso, nemusíme na něm pozorovat nic než rozlehlost ve třech dimenzích; tím už je jako těleso dokonale určeno – neexistuje totiž absolutní, prázdný prostor. Prostor či místo není nic než opět rozleh-

3 Descartes, R., Dopis M. Mersennovi z 28. 1. 1641. In: *Œuvres de Descartes*. Vol. III. Éd. Ch. Adam – P. Tannery. Paris, Vrin 1996, s. 293.

4 Descartes, R., Dopis P. Gibeufovi z 19. 1. 1642, tamtéž, s. 478.

5 [N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, [Paris 1674, kniha] III, kap. I,1, [s. 313].

lost chápaná abstraktně, relativně, tak jako lze myslet čísla bez počítaného, která ovšem o sobě vůbec neexistují. A protože neexistuje prázdný prostor, ale jen tělesa, jež se navzájem dotýkají, neexistuje prázdnno, vše je vyplněno.

Jak je však v takové nekonečné rozlehlosti, za předpokladu subjektivity všech kvalit, vůbec možné rozlišit jedno těleso od druhého? Je to vůbec řešitelný úkol? Descartes věří, že ano, a právě tuto roli připisuje pohybu. Pohyb je u něj, stejně jako u Hobbese, zdrojem podob, neboť jedno těleso je to, které se v tomtéž čase nachází v tomtéž pohybovém stavu. Relativní pohybový stav je stejný, ať chápeme těleso jako spočívající v klidu nebo jako pohybující se; tak je tvar ne-relativní, ačkoli závisí na relativním určení pohybu. Ale jak ve zcela homogenním a žádnou další kvalifikací nerozlišeném prostředí odlišit jeden pohybový stav od druhého? Není tu nic, z čeho by se dalo poznat, zda s daným místem hraničí stále tentýž nebo odlišný kus hmoty, zda se tedy na určité „hranici“ odehrává změna místa nebo ne. A tak je sice třeba přiznat, že každé z těles může být díky pohybovému stavu jedno, když už jsou jednou odlišná, avšak možnost konstatovat pohybový stav v Descartově ryze homogenním kontinuu neexistuje. Není-li pohyb nic než změna místa a není-li zároveň místo nic než určitá pozice v homogenním kontinuu, pak sice může existovat pohyb, není však odlišitelný od stavu klidu. A proto také nemůže na základě pohybu docházet k utváření – neboť karteziánský pohyb nerýsuje žádné kontury, jak by mu ráda připsala naše smyslová představitost. Karteziánská čirá rozlehlost je nejen nediferencovaná, nýbrž nediferencovatelná. Ideální útvary v ní sice lze *myslet*, stejně jako pohyb, ale nikdy je nelze *vykázat*.

V okamžiku, kdy něco takového konstatujeme, jsme však s to pochopit, že v mechanickém chápání přírody před sebou máme skutečně ohromnou abstrakci. Mechanická příroda je bez přírody naivně-konkrétní nemyslitelná, předpokládá ji, je dosažitelná jen idealizujícími operacemi na ní; mechanismus však místo toho předstírá, že konkrétní přírodní fenomén není bez jeho racionalistické konstrukce možný. Racionalista ve skutečnosti jen přemýšlí daný svět, nenahrazuje jej nějakým jiným, i když to tvrdí.

Nyní je jisté, že Aristotelovo pojetí pohybu nelze mechanismu přizpůsobit. Vychází totiž z úvahy, která nechce ovládat, nýbrž pochopit bytnost. A toto promýšlení bytnosti používá fenomenální základ, v důsledku čehož není pouze konstruktivní, nýbrž vychází z předem dané zkušenosti světa. Tento fenomenální základ je třeba hledat především v oblasti organického pohybu, zejména animálního. Zde má pohyb skutečně své odkud-kam, zde je smysluplný, cílesměrný, účelně zaměřený na bytí a proti nebytí. A jako neúplné musí být označeno každé uvažování o přírodě, kterému se nezdaří pochopit komposibilitu polarit mechanického pohybu a pohybu organismu, pochopit, jak lze myslet obojí dohromady.

K této problematice, k tomuto náhledu pronikl Leibniz, ačkoli neopustil mechanismus, naopak jej zdokonalil. Leibniz je mezi velkými mysliteli 17. století tím, kdo spojuje ideál ovládnutí přírody s ideálem uchopení bytí. Je to génius, který matematicky konstruuje a zároveň usiluje o nahlédnutí bytnosti, o uchopení bytí. Výpočet u něj ústí do promýšlení bytí nebo k němu začíná směřovat. Leibniz se snaží domyslet mechanismus do konce tím, že jej převádí na hlubší základ; snaží se ukázat, že mechanismus si sám nestačí. To znamená, že Leibniz nesdílí postoj zastávaný Hobbesem (a částečně i Descartem), podle kterého je zdůvodněním lidského vědění naplnění mocenského nároku, jakkoli tento nárok schvaluje a snaží se jej všestranně rozvíjet.

Už v *Theoria motus abstracti* (1671)⁶ si mladý Leibniz klade otázku soběstačnosti mechanismu a odpovídá na ni záporně; rozlehlost, tvar, pohyb předpokládají něco, co je od nich odlišné a jim předřazeno. Karteziánské *plenum* může zůstat zachováno; v rozlehlosti je přinejmenším předpokládáno něco, co je rozlehlé, co – moderně řečeno – rozlehlost tvoří a používá jako pole. A ve stejně raném spise *Pacidius Philalethi* z r. 1676⁷ se věnuje aporiím pojmu pohybu; tento spis sice na rozdíl od Aristotela připouští aktuálně nekonečné dělení kontinua, není však možná zcela neovlivněn 6. knihou Aristotelovy *Fyziky*.

Jak je možný pohyb, toto procházení kontinua? V každém případě tu pojem pohybu, ač pojat ryze místně jako u Hobbese a Descarta, není brán neproblematicky, jako prosté datum, s nímž se jen musíme naučit počítat. A tyto mladistvé náběhy získávají s časem na určitosti a pevnosti, až nakonec vyústí na jedné straně do Leibnizova zralého systému dynamiky a foronomie, na druhé do jeho metafyziky. Leibnizovo řešení je známo: mechanismus vytváří sice logický, avšak jen fenomenální, samostatné existence neschopný svět, protože jeho základ, prostorové kontinuum, je čirá pluralita bez substanciální jednoty, protože čas se svou punktuální prezencí je ryzí idealita a protože ani pohyb na základě svého časového charakteru a své relativity není nic absolutního a reálného. Za tímto fenomenálním světem se skrývá jistá metafyzická skutečnost, která tvoří jeho jednoduchý a trvalý základ, totiž síla, která se zachovává ve všech proměnách jevů, vysvětluje je a činí racionálně pochopitelnými; dát jí pravé místo a matematicky ji spočítat je podstatou přírodní vědy. Ačkoli tedy v mechanismu lze sílu uchopit ryze fyzikálně, je zároveň poukazem na skutečnost jisté jednoduché substance mimo fenomenální, přírodní relativitu. V mechanické fyzice se berou v úvahu jen

6 Leibniz, G. W., *Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes*. London 1671. Pozn. překl.

7 Leibniz, G. W., *Pacidius Philalethi*. In: *Opusculs et fragments de Leibniz*. Éd. L. Couturat. Paris 1903, s. 594–627; česky: *Pacidius*. Přel. J. Makovský. Praha, Oikúmené, v tisku. Pozn. překl.

„derivativní“ síly, tj. síly ve fenomenální hře vzájemného působení, zatímco sledovat původní, primitivní sílu, tj. sílu v její jednoduchosti, přísluší metafyzice. A této primitivní síle, zdroji každého pohybu a tím i každého mechanismu, dává Leibniz aristotelský titul *ἐντελέχεια ἢ πρώτη*, je to pro něho duše nebo substanciální forma (*Specimen dynamicum, Hauptschriften I, 259*)⁸ – ať už tuto identifikaci provádí právem nebo ne, vidíme, že cítí potřebu vyrovnat se s Aristotelem a základními pojmy jeho dynamiky. Aristotelská *πρώτη ἐντελέχεια*, ona skutečnost, která je nutná, aby se určitá činnost a pohyb uvedly do chodu, ona koncentrace živosti, která může být přítomna už v této čiré, kompaktní jednoduchosti, bez ohledu na svůj derivativní výraz, v němž se teprve konkrétně rozvíjí – to je pro Leibnize model duchovní substance. Kdyby žádné derivativní síly neexistovaly, byl by nemožný sám mechanismus, protože by neexistovala možnost rozlišovat stavy čiré rozlehlosti od sebe navzájem; avšak derivativní síly jsou zase nepochopitelné a nemožné bez předpokladu nějaké *ἐντελέχεια*. A v oblasti *ἐντελέχεια* samozřejmě existuje *τέλος*. *Ἐντελέχεια* je koncentrovaná, nikoli rozložená jako fyzické reality; je tu solidarita minulého, přítomného a budoucího, je tu tíhnutí vpřed, býtí, které je zároveň vůle býtí, a to býtí více, vůle stupňovat se. – A zde i Leibniz začíná chápat, že je možné vedle místního pohybu klást jiný typ změny, jímž se učiní jevům zadost (*Hauptschriften I, 334*)⁹ – totiž variaci sil, tedy něco jako *ἄλλοίωσις*. Neboť bez variace sil by byl v karteziánském plenum jeden stav od druhého nerozlišitelný. Tak Leibniz znovu získává jisté pochopení pro některé základní pojmy aristotelského dynamismu, které byly jeho předchůdcům zcela vzdálené.

Leibnizovo řešení se neujalo. Přesvědčit nemohlo ani jeho úsilí zachránit mechanismus pomocí derivativních sil, ani jeho zdůvodnění fenomenality tělesného světa, nemluvě už vůbec o říši duchů, univerzální niternosti a teleologie, kterou nad něj umístil. Neboť dokud se trvá na subjektivitě kvalitativního, mohou se i derivativní síly projevovat jen extenzivně-kvalitativními účinky, a pak zůstává situace v mechanickém světě podobná jako u Descarta. Povaha kontinua zůstává stejně problematická, ať je chápeme jako objektivně-reálné nebo jako objektivně-fenomenální, a tak se Leibnizovou fenomenalizací nic nezíská. Idealita matematického času nikomu nezabrání zacházet s ním stejně jako s jinými matematickými idealitami, které v přírodovědě vystupují, a relativita pohybu nijak nenarušuje jeho realitu. A dvojímu skoku –

8 Leibniz, G. W., *Specimen dynamicum*. In: týž, *Acta eruditorum*. Leipzig, duben 1695, s. 147; německy in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*. Vyd. E. Cassirer. Přel. A. Buchenau. Leipzig 1904, s. 259. Pozn. překl.

9 Leibniz, G. W., text bez názvu č. XI. In: týž, *Die philosophischen Schriften IV*. Hrsg. C. J. Gerhardt. Berlin 1880, s. 400; německy: *Gegen Descartes*. In: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, c.d., s. 334. Pozn. překl.

od derivativní síly k primitivní a od primitivní k πρώτη ἐντελέχεια a k jednoduché subjektivitě – nemůže sebegeniálnější intuice dodat nutnost.

Řešení nemusí přesvědčovat, problém trvá. Jak jsou oba mody pohybu možné? Jak se k sobě vztahují? Souvisí alespoň jeden z nich se subjektivitou, a jak? Na základě jakého pohybu se konečná subjektivita vůbec stává možnou? Od Aristotela k Leibnizovi vědomí problematického charakteru pohybu nezmizelo, nýbrž spíše vzrostlo. Aristotelés měl za to, že svou ἀτελής ἐντελέχεια postihl samu bytnost pohybu; my už se sotva odvažujeme otázku bytnosti klást, a to i tam, kde se nahlíží, že ovládání jevů není poznáním bytnosti. Vidíme dokonce, že i pretenze moderní fenomenologie na takzvané eidetické poznání nemá s uchopením bytí v Aristotelově smyslu mnoho společného, že setrvává v oblasti subjektivního. To vše nás nutí stále znovu klást otázku: opravdu jsme hloubku aristotelské problematiky vyčerpali? Opravdu se už odtud nemůžeme nic rozhodujícího naučit? Protiaristotelská revolta 17. století a pozoruhodná logika jejího osudu by nás tu mohla přivést k zamyšlení.