

# PRINCÍPY STOICKEJ FYZIKY II

## Identita a zmena telies

František GAHÉR

### IDENTITY AND CHANGE OF BODIES

#### SUMMARY

In this article the author seeks to ascertain the answer of the Stoics to the query, what precisely constituted the immutable ground of change. The Stoic conception of identity was rival towards of Academics, epicureans, and peripatetics. Unfortunately, however, the very same expression *úsia* occurs in each with a different sense - consequently the en bloc translation as *substance*, common since Boethius, is not appropriate. The Stoics conceive of *úsia* as the substratum, or the stuff of separate individual things, as a rule not remaining the same in changes, though the identity of the thing - its individualizing determination, or - *idios poión* stays the same. Whence the Stoics, in distinction of the Academics, account for growth and decay as change of substratum and not as change of identity - not as rise and extinction.

The author further analyses the stoic theory of mixing up and that *total blending* concerns substratum and pneuma only, which coextensively permeate each other, but not bodies, because these can not interpenetrate (contrary Todd). With their original conception of »total blending« the Stoa anticipated the modern notion of a »functional whole« and distinguished the relation of *being a functional part* from that of *being a spatial part*, resp. *of being a part of a material whole*. The material and pneuma of a separate individual thing permeate each other entirely - they are functional parts of a whole, the identity of which is secured by pneuma, i.e. specific level of integration, or rather the disposition thereto(for). E.g. body and soul of a man are his functional parts, while the body (the parts thereof) can change without loss of his identity - i.e. without change of his soul. With his well documented distinction of these relations of part and whole the author explains the ontologically grounded stoic principle of *non-identity*, kindred to the principle of identity indiscernibles proposed by Leibniz, and reconstructs the Stoics' *noetic principle of difference*. Upon the basis of these principles he consistently interprets apparently contradictory fragments, argues the inadequacy of Sedley's commonly accepted exposition of the Stoic principle of identity and criticises Lewis' unfinished opposition towards Sedley. Embarking from these beginnings the author reconstructs and elucidates the *paradox of Dion and Theon* (i.e. argument about two individuals inhabiting one body), *the argument of Mnesarchus* concerning coming into being and vanishing into oblivion of separate individual things and the original Stoic explanation of the *identity of Theseus' ship*.

## 7. ČO JE NEMENNÝ PODKLAD ZMIEN?

### 7.1. Konkurenčné koncepcie identity

O tom, čo je nemenný podklad zmien podľa rozličných koncepcií, píše Simplicius:

„Ale aj keď sa *matéria (hylé)* neustále mení, keď má niekto tomu prislúchať a *telesá* sú bezkonca doplňované a ochudobňované, tak napriek tomu existuje niečo, totiž to, čo najevidentnejšie zostáva, nech je to **druhé hypokeimenon**, ako niektorí hovoria, nech je to **idios poión<sup>1</sup>**, ako iní<sup>2</sup> vysvetľujú, nech je to v zmysle formy chápaná **eidós úsia<sup>3</sup>** alebo **átomos kai syntetos úsia<sup>4</sup>**, alebo niečo inéhoho druhu, čo rovnako v premenách zostáva a dá sa od začiatku do konca identifikovať; potom sa teórie vzťahujú na evidentné a v žiadnom prípade nie na nejasné a sporné.“<sup>5</sup>

Už tento zlomok jasne dokumentuje najmenej dva fakty. Jednak to, že antickí učitelia vypracovali niekoľko konkurenčných teórií, ktoré odlišne vysvetľovali identitu jednotlivých vecí v procese zmien, a jednak to, že ten istý výraz *úsia* mohol vystupovať v mnohých jazykových zobrazeniach týchto konkurenčných konceptuálnych sústav, a mať pritom význam výrazne odlišný v závislosti od tej-ktorej sústavy.

Význam výrazu *úsia* je sám osebe dosť neurčitý, pričom jeho neurčitosť sa ďalej stupňuje jednak tým, že nie vždy je presne určené, ktorý filozof či škola sú autormi formulácie, v ktorej sa výraz *úsia* vyskytuje, keďže rozličné filozofické školy a dokonca i jednotliví filozofi mu dávali špecifický význam, jednak môže byť vynechané slovo, ktoré v spojení s výrazom *úsia* má bližšie špecifikovať, v akom zmysle bol výraz *úsia* použitý. Potom je celkom pochopiteľná viacznačnosť slovných spojení, v ktorých sa výraz *úsia* vyskytuje. V zret'azení sa *úsia* používa najčastejšie v týchto spojeniach: ***úsia hypokeimenon, eidós úsia, úsia hypostasis a úsia hyparchei***.

Najbežnejší preklad termínu *úsia* je **substantia**<sup>6</sup>. Hlavným, i keď nie prvým osnovateľom tejto tradície prekladu je Boethius a založil ju najmä prekladmi Aristotelových logických spisov<sup>7</sup>. Do slovenčiny sa latinský výraz *substantia* buď vôbec neprekladá a iba transkribuje, alebo bez ohľadu na prameň sa takmer výlučne prekladá ako **podstata**. Samotný Boethiov preklad a najmä jeho použitie pre iné koncepcie, ako aj jeho všeobecné kopírovanie pri prekladoch do slovenčiny je nešťastné, a to vo viacerých ohľadoch.

**Podstata sa zachováva aj nezachováva?** K takejto zdanlivej absurdite nás môže priviesť analýza použitia výrazu *úsia* v antickej gréckej filozofii. V neskoršej filozofickej tradícii prevládol ten význam výrazu *podstata*, ktorý poníma podstatu práve iba ako to, čo sa počas zmien zachováva nezmenené, čo je podkladom zmien (akademická tradícia). Niektoré, pritom nie náhodné, ale skôr systematické použitia výrazu *úsia* na pôde iných

konkurenčných filozofických doktrín voči academickej tradícii, najmä v helenistickom období, sú priamo v rozpore s týmto výkladom: výraz *úsia* v zret'azení s inými výrazmi môže znamenať i práve to, čo sa počas zmien mení - nezachováva.

Používanie termínu *úsia*, resp. tých výrazov, ktoré sa prekladajú ako podstata, bolo aj u Aristotela zrejme diferencované. V *Katégoriách* je situácia relatívne najpriehľadnejšia. Na základe istých predteoretických syntakticko-sémantických kritérií rozlišuje **prvú podstatu** (*úsia protera*) a **druhú podstatu** (*úsia deuta*).

Aristotelova prvá kategória **to de ti** - *toto tu*, technicky označovaná ako *úsia protera*, sa teda prekladá ako (*prvá*) podstata. Na jazykovej úrovni ide o tie jednoduché výrazy, ktoré nemôžeme o ničom predikovať - napr. označenie určitého človeka alebo určitého živočícha; nutným predpokladom je, že takéto jednotliviny jestvujú<sup>8</sup>

Druhú podstatu zachytávajú tie jednoduché výrazy, ktoré zo všetkých možných predikátov definujú prvú podstatu - sú to **druhy a rody**<sup>9</sup>. Aristoteles však dodáva: „Takže druhy a rody jediné sú správne označené ako *úsia*, *úsia protera* iba výnimočne“<sup>10</sup>.

Aristotelove **to ti en einai** - *to aké to je* - **akovosť, esencia** (*quiditas, essentia*) sa tiež niekedy prekladá ako podstata, hoci je tu zavedený odlišný ekvivalent. Môže ísť o súbor všetkých tzv. nutných atribútov (*symbebekos*) tej-ktorej veci, t.j. takých, že ak by vec nemala čo i len jeden z nich, tak by táto vec už nebola onou vecou.

Ak však to, aká vec je, t.j. akovosť veci zahŕňa všetky jej skutočné vlastnosti, nielen nutné atribúty, ale aj tie, ktoré vec má, ale nemusí mať (tzv. náhodné vlastnosti - akcidenty (*symptoma*)), tak akovosť je niečím, čo sa mení - podstata a ani esencia sa však nemajú meniť.

Presný význam, v akom Aristoteles používa výraz „úsia“ v iných dielach a najmä v *Metafyzike*, je neobyčajne ťažko identifikovateľný, ak ho vôbec používa v jednom alebo v niekoľkých ustálených významoch.

Dôležitý je ešte význam výrazu *úsia*, v ktorom ho Aristoteles aplikuje na Demokritove atómy: ako na *prvotnú realitu, podklad* všetkých zmien a procesov v prírode.

I po Aristotelovi sa tento výraz používal v rozličných významoch, často ako látka bez určenia, atribútov - *hylé (n apoios usia)*<sup>11</sup>.

Zdá sa, že zjavne viacvýznamový výraz **úsia**, ktorý býva často bez ohľadu na zakotvenosť v tej-ktorej koncepcii prekladaný paušálne ako **substancia** či **podstata**, je kľúčovým prekladateľským rébusom pri rekonštrukcii stoickej prírodnej filozofie. Sám výraz **substancia**, resp. ekvivalenty výrazu **podstata** sú už folklorizované - sú integrovanou

súčasťou mnohých prirodzených jazykov používaných v Európe, a aj preto primerane neostré a viacznačné. Ani v samej filozofii sa nepoužívajú jednotne a prevládajú - ak sa to vôbec dá tak povedať - tie chápania, ktoré sú blízke významom, ktorý mal výraz *úsia* u akademikov alebo v akých ho používali Aristoteles a peripatetici. U tých akademikov, ktorí boli súčasníci Chrysippa, zrejme prevládalo v tomto kontexte také chápanie výrazu „úsia“, aké malo v spojení s výrazom „eidos“ - „eidos úsia“, a to práve vo význame nemenného podkladu zmien - toto je však iba jeden z pôvodnejších významov.

Akú úlohu však plnil pojem »úsia« v stoickej koncepcii, resp. v akom význame používali stoici výraz *úsia*, či jeho zreteľenie s inými výrazmi? Na túto neľahkú otázku sa pokúsime dať uspokojivú odpoveď podkloženú textovou evidenciou a rekonštrukciou ťažiskových zlomkov. Budeme predpokladať, že úloha pojmu »úsia« v stoickej doktríne môže byť relatívne odlišná od úloh, ktoré zohráva v koncepciách akademikov i peripatetikov. Druhým predpokladom bude, že tento rozdiel by mohol byť markantný v hraničných myšlienkových situáciách. Takou zrejme je problém identity a myšlienkové experimenty, ktoré súvisia s explikáciou identity jednotlivej veci (jednotliviny) počas jej zmien, napr. počas rastu takejto jednotliviny.

## 7.2. Rast a zmenšovanie verzus vznik a zánik

(Argument o rastúcom)

Argument o rastúcom či presnejšie **argument proti rastu** je tradične priznávaný gréckemu dramatikovi Epicharmovi z Megar na Sicílii. Jeho osnova je asi takáto:

**Ak sa niečo k niečomu pridáva alebo odoberá, mení sa jeho počet a miera, tak aj osoba, ktorá rastie alebo sa zmenšuje, stáva sa inou osobou.**

Akademici túto záhadu predkladali na riešenie a vysmievali sa z riešení, ktoré predložil v práci *O rastúcom* Chrysippos.

Problém rastu môžeme všeobecne formulovať takto: Ako si vec môže zachovať identitu počas časového intervalu  $\langle t_1, t_2 \rangle$ , kde  $t_1 < t_2$ , keď v okamihu  $t_1$  má vec niektoré vlastnosti iné ako v okamihu  $t_2$ ? Ak by sme nevedeli pozitívne vysvetliť rast či zmenšovanie niečoho, tak by sme nemohli oprávnene hovoriť o raste či zmenšovaní niečoho, a teda hociaká malá zmena by viedla k zániku jednej veci a k zrodu novej veci. Často však hovoríme práve o tom, že veci sa menia, živočíchy rastú a pod. To znamená, že by nemalo zmysel hovoriť o raste niečoho, ak to nie je také, čo pretrváva ako "*numericky identické*"<sup>12</sup> počas zmien.

Plutarchos z Chaironeie pri komentári argumentu o rastúcom uvádza zjednodušený výklad stoickej koncepcie a premisy, ktoré vraj uznávajú stoici (P1):

„1. *Všetky jednotlivé úsias<sup>13</sup> sú v toku a pohybe, pričom sa niektorých častí zbavujú a iné časti prijímajú, ktoré odniekiaľ prichádzajú.*

2. *Počet alebo množstvo, ku ktorému sa časti pričleňujú alebo odčleňujú, nezostáva také isté, takže sa viac-menej stáva iným, preto úsia sa príslušnými prílevmi a odlevmi mení.*

3. *Bežná jazyková zvyklosť nesprávne<sup>14</sup> nazýva tieto procesy rastom a rozpadom: skôr by sa mali nazývať vznikáním a zanikáním, keďže niečo sa premieňa na niečo iné, kým rast a rozpad sú modifikácie jedného telesa, ktoré pritom je podkladom (hypokeimenon) a pretrváva.<sup>15</sup>*

Z uvedeného zlomku plynie, že stoikom sa pripisuje výklad, podľa ktorého sa pri raste deje zmena *s úsia*, nie *na úsia*. Inak povedané, výraz *úsia* v tomto prípade nereferuje na to, čo zostáva nezmenené, ale na to, čo sa mení, a teda presný opak doktríny akademikov. Aj preto je stoická koncepcia vo výklade tejto apórie voči koncepcii akademikov konkurenčná.

Plutarchos pokračuje v predkladaní „táranín stoikov“ a pripisuje im, že nielen že „*nie sú schopní zachovať naše všeobecné pojmy, ale dokonca prekrúcajú aj naše zmyslové vnímanie*“.

(P2):

„*Čo týmto tvrdia advokáti presnosti a jasnosti našich pojmov? Že každý z nás je párom dvojčiat, je dvojitej povahy a dvojitý - nie v tom zmysle ako myslí básnik z Molionide<sup>16</sup> - spojené v niektorých častiach a oddelené v iných, ale v tom zmysle, že dve telesné (somata) [časti] majú tú istú farbu, ten istý tvar, tú istú váhu a to isté miesto [napriek tomu sú však dve], hoci ich doteraz nevidel žiadny človek“ ... „, takže každý z nás má dva podklady (hypokeimena<sup>17</sup>) jeden je *úsia*<sup>18</sup> a druhý je [*poiótes*]<sup>19</sup>; jedno (úsia) je vždy v toku a pohybe, pričom ani nerastie, ani sa nezmenšuje, ani nezotrúva v nejakých určeníach, zatiaľ čo iné zotrúva, rastie a zmenšuje sa a k prvému sa pripája protikladným spôsobom vo všetkých ohľadoch, ale napriek tomu sa s prvým premiešava, spája a zmiešava a zmyslové vnímanie neposkytuje žiadnu možnosť uchopiť rozdiel“ ...*

„*Ale túto rozdielnosť a odlišnosť v nás nikto neidentifikoval ani nezaznamenal, a my sme nepozorovali, že by sme sa boli dupľovane narodili a že by jedna časť bola vždy v toku a druhá od narodenia po smrť stále tá istá. Pritom som zjednodušil výklad, keďže stoici predsa pri každom postulujú štyri podklady (hypokeimena) alebo presnejšie, každý z nás je tvorený štvorčatami.<sup>20</sup>*

Uviedli sme tento dlhší zlomok, pretože jednak jasne dokumentuje odlišnosť stoickej koncepcie totožnosti počas zmien od iných koncepcií, a jednak demonštruje odlišnú úlohu pojmu »úsia« v ich konceptuálnej sústave oproti akademikom. Ak však máme pozitívne explikovať, v čom spočíva stoická teória identity telies počas zmien, tak je tento fragment dosť temný či priam záhadný a vyvoláva veľa ďalších otázok: *úsia* referuje na časti telies alebo inertné telesné živly?; *poiotes* či *idios poión* je nejaká nemenná časť telesa alebo nemenné aktívne živly, ktoré sa podieľajú na konštitúcii telesa, t.j. pneuma, resp. miera integrity, organizovanosti telesa? Je vôbec Plutarchos ako doxograf dôveryhodný - používa výraz *úsia* v takom význame ako stoici?

Kľúč k riešeniu tohto zamotaného problému možno poskytuje rozlíšenie stoicheiá a tých telies, v ktorých sa stoicheiá manifestujú. V prvej časti (*Princípy stoickej fyziky I*) sme prišli k záveru, že živly sú konceptuálne hybridy: majú aj vlastnosti pojmové (sú princípmi), aj telesné (pôsobia a je na ne pôsobené). Pasívne živly - Voda a Zem (Pôda) - sa nepohybujú, ak odhliadneme od vzplanutia svetového ohňa (*ekpyrosis*), v ktorom sa vraj v kruhu premieňajú všetky živly.

Na tieto pasívne živly sa však veľmi podobajú jednotlivé vody i zeme - ťažké častice telies - **materiál telies**, alebo v prípade oduševnených telies ich **tele**. Pri oduševnených telesách sa miera celostnosti, integrity ich materiálu, miera jeho organizovanosti nazýva **duša**, ktorá je špeciálnym prípadom **pneumy**, a je manifestáciou aktívnych živlov Ohňa a Vzduchu. Preto aj v prípade „všetkých telies“ (*to holon*) - kozmu - hovoria stoici o svetovej duši (logu sveta), hoci to nie je priamo živiel Oheň a Vzduch, ale to, v čom sa dominantne manifestujú ich vlastnosti aktivity a celostnosti vysvetľovanej kontinualitou - úplným prenikaním živlov.

Zdá sa pravdepodobné, že stoici mali pri analýze telies do „hlbky“ na zreteli, že vždy "prídeme" k živlom. Východiskom takéhoto myšlienkového pohybu "dovnútra" telies je materiál týchto telies a vedie k pasívnym živlom - k tomu, čo v prípade atomistickej doktríny Aristoteles nazýva tiež *úsia*, čo v tomto kontexte môžeme prekladať skôr ako **materiál, substrát**. Celostnosť jednotliviny je pritom len myšlienkovovo odsunutá a trvale sa identifikuje v kontinualistickej pneume. V žiadnom prípade však celostnosť a identita telesa nie je určená súborom jeho telesných častí, ako to mohlo byť v atomistickej doktríne, ani samým materiálom či látkou bez určenia (*hylé*).

Do popredia sa takto dostávajú dve relácie: relácia **R** medzi živlami Voda, Zem v telese a materiálom telesa; relácia **S** medzi živlami Oheň, Vzduch v telese a pneumou telesa.

Obe relácie reprezentujú akési »projekcie« vlastností princípov do konštitučných zložiek jednotliviny. Prvú reláciu môžeme opísať aj ako *stelesnenie* pasívneho substrátu telesa v materiálovom zložení telesa; druhú ako *exemplifikovanie* aktívnych živlov telesa v špecifickej celostnosti, identifikujúcom (individualizujúcom) určení telesa.

R={⟨Voda, Zem; materiál⟩}: stelesnenie

živly Voda, Zem -----> materiál jednotliviny

S={⟨Oheò, Vzduch; pneuma⟩}: exemplifikovanie

živly Oheò, Vzduch -----> pneuma jednotliviny

Ak sa nerozlišuje medzi vzorom a obrazom projekcie (stelesnením, resp. exemplifikovaním), tak materiálom (*úsia*) sú aj pasívne živly, aj vlastný materiál telesa, resp. pneumou sú aj aktívne živly, aj individualizujúce určení telesa (*idios poión*). Keďže presné rozlišovanie medzi korelátmi uvedených relácií si vyžaduje značnú dávku pozornosti a prieniku do stoickej doktríny, mohlo sa stať, že nielen zlomyseľní kritici tejto doktríny, ale i nepredpojatí komentátori zamieňali označenia odlišných korelátov, prípadne medzi nimi vôbec nerozlišovali. Potom niet divu, že takéto zlomky sú pre svoju paradoxnosť takmer nepochopiteľné a vydávané doslova za „táraniny“ už o niekoľko storočí po štandardizácii stoickej koncepcie prírodnej filozofie. Sme presvedčení, že je to prípad Plutarcha a v mnohom i Sexta Empirika a ich nasledovateľov.

Našu hypotetickú rekonštrukciu doktríny sa pokúsime demonštrovať rekonštrukciou niektorých "nepochopiteľných" zlomkov. Budeme predpokladať, že sa vzt'ahovali na pôvodne zmysluplné formulácie, ktoré systémovo zapadajú do celkových súvislostí nepochybne precizovanej a kanonizovanej stoickej fyziky. Keďže v dochovaných zlomkoch predpokladáme terminologické zámeny a konfúzie, dohodneme sa na označovaní: konštitučný podiel aktívnych živlov Ohňa a Vzduchu, ktorým participujú na danom telese, budeme označovať výrazom *Pneuma telesa*, ich priemet *idios poión* (*individualizujúce určenie - IU*), prípadne *pneuma telesa; podiel* pasívnych živlov Vody a Zeme na telese výrazom *Substrát telesa*, ich priemet *materiál (substrát) telesa*. Domnievame sa, že „rozrezanie“ oduševneného telesa na materiálovú zložku (priemet Substrátu) - **telo** a na pneumatickú zložku (priemet Pneumy) - **dušu** je v stoickej doktríne **myšlienková konštrukcia**; tieto zložky priemetov

živlov - telo a duša - nie sú - na rozdiel od výkladu Epikura<sup>21</sup> - priestorovými zložkami jednotliviny.

Podľa stoikov konštitúcia organizovaného telesa nie je redukovateľná na jeho priestorové zložky: ani telo, ani duša nejakej bytosti *nie* sú jej samostatné *priestorové* zložky, hoci malé a roztrúsené (ako napr. v epikureizme), ale skôr **funkčné časti** organizovaného a integrovaného celku ako **systemu**. Každé teleso vykazuje určitú mieru integrácie. Oproti chápaniu extenzionálneho celku ako agregátu priestorových zložiek zdôrazňujú celok ako spojenie navzájom interagujúcich funkčných zložiek. Rozdiel medzi materiálom telesa ako jeho funkčnou zložkou a zmyslovovnýmateľnou stránkou telesa, ktorá je v mnohom štrukturálne zhodná s "extenzionálnou" skladbou a ktorá sa aj v niektorých iných doktrínach označuje tiež výrazom "materiál", je niekedy zanedbateľný. Duša na rozdiel od tela jednotliviny patrí podľa stoikov medzi "veci" svojou povahou skryté a nikdy nemôže byť priamo pozorovateľná a usudzujeme na ňu iba nepriamo z pohybu tela<sup>22</sup>.

Takáto doktrína má niektoré črty podobné s aristotelovským dualizmom pasívnej látky a aktívnej formy. Keďže samotné živly považujeme za sekundárne konceptuálne deriváty „empirických“ pojmov, ktoré referujú o jednotlivých telesách, resp. ich triedach, telo a duša telesa sú konceptuálnymi derivátmi živlov, a teda ešte odvodenejšie. Zjednodušene povedané, sú to abstrakcie o rovinu vyššie ako živly, ktoré samé sú už - hoci materializovanými, predsa však konceptuálne odvođenými konštruktami nad rovinou empiricky vnímateľných telies - jednotlivín.

Na každej zložke telesa, pravdaže, participujú všetky živly, na materiálových časticiach sa viac manifestujú pasívne - Substrát, na individuovom určení - integrite telesa zas viac aktívne živly - Pneuma.

### Rekonštrukcia Plutarchovho zlomku (P1):

„1. Všetky jednotlivé **úsias** (= materiálové časti telesa) sú **v toku a pohybe**, pričom sa niektorých častí zbavujú a iné časti prijímajú, ktoré odniekaľ prichádzajú.

2. **Počet alebo množstvo**, ktorému sa časti pričleňujú alebo odčleňujú, **nezostáva také isté**, takže sa viac-menej stáva iným, preto **úsia** (= materiálové časti telesa) sa príslušnými prílevmi a odlevmi mení.

3. Bežná jazyková zvyklosť nesprávne nazýva tieto procesy rastom a rozpadom: skôr by sa mali nazývať vznikáním a zanikáním<sup>23</sup>, keďže niečo sa premieňa na niečo iné, kým rast a rozpad sú modifikácie jedného telesa, ktoré pritom je podkladom (*hypokeimenon*) a pretrváva.“

Čiže Plutarchos podľa nás najprv použil výraz *úsia* vo význame stoického »materiálové časti telesa«, potom vo význame akademického »nemenná podstata«, čím vznikol logický rozpor: na jednej strane sa »úsia« neustále mení, na druhej je nemenná.

(jadro P2):

"...dve telesné časti (duša a telo) majú tú istú farbu, ten istý tvar, tú istú váhu a to isté miesto, napriek tomu sú však dve, hoci ich doteraz nevidel žiadny človek" ... „, takže každý z nás má dva podklady (je priemetom dvoch podkladov), jeden (priemet) je **úsia** = materiál telesa (nemôže ísť o Substrát - ten nie je v toku, je sám osebe pasívny) a druhý je **poiótes** (idios poión = individualizujúce určenie); jedno je vždy v toku a pohybe, pričom ani nerastie, ani sa nezmenšuje, ani nezotráva v nejakých určeníach (materiál-telo), zatiaľ čo iné (duša) zotráva, rastie, zmenšuje sa a k prvému sa pripája protikladným spôsobom vo všetkých ohľadoch, ale napriek tomu sa s prvým premiešava, spája a zmiešava<sup>24</sup> a zmyslové vnímanie neposkytuje žiadnu možnosť uchopiť rozdiel" ...

„Ale túto rozdielnosť a odlišnosť v nás nikto neidentifikoval ani nezaznamenal, a my sme nepozorovali, že by sme sa boli dupľovane narodili<sup>25</sup> a že by jedna časť bola vždy v toku a druhá od narodenia po smrť stále tá istá. Pritom som zjednodušil výklad, keďže stoici predsa pri každom postulujú štyri hypokeimena alebo presnejšie, každý z nás je tvorený štvorčatami<sup>26</sup>.“

Môžeme zhrnúť: rast je zmena, ktorá sa deje s telom, nie na tele (telo sa mení), ale na duši, t.j. duša je tým individualizujúcim určením, ktoré je nositeľom identity jednotlivca počas rastu. V duchu tejto rekonštrukcie budeme pokračovať aj pri explikácii teórie zmiešavania, kde sú mnohé problémy ešte vypuklejšie.

## 8. TEÓRIA ZMIEŠAVANIA TELIES

### 8.1. Pripojenie (*paranthesis*), splynutie (*synkthesis*), úplné spojenie (*krasis*)

Jednoduché teleso ako jednotlivina má svoju identitu - individualizujúce určenie (IU), ktorej „nositeľom“ je pneuma ako priemet aktívnych živlov. Jednoduché telesá sa môžu zmiešavať a vytvárať zložené telesá. Chrysippova teória zmiešavania bola podľa Alexandra z Afrodisiady spomedzi tých koncepcií, ktoré tvrdia, že matéria (*hylé*) je jednotná, spojitá (*énostai*<sup>27</sup>), najrozšírenejšia<sup>28</sup>:

Telesá sa môžu zmiešavať tak, že vytvárajú pripojením **juxtapozíciu**, splynutím **fúziu** alebo úplným prenikaním **úplné spojenie telies**.

**Juxtapozícia** či **pripojenie telies** (*paranthesis*) je také ich zmiešanie, pri ktorom jednotlivé telesá sú na seba pripojené v jednom útvare, zachovávajú si aj vlastný materiál (*úsia*) aj kvality (*poióteta*) ako napríklad klas pšenice a struk fazule.

**Úplná fúzia** alebo **splynutie** (*synkthesis*) je také spojenie telies, pri ktorom si telesá nezachovávajú ani svoj materiál (*úsia*) - práve ich materiály (*úsias*) splynú - ani si nezachovávajú svoje kvality - tieto spolu zaniknú rovnako ako pri liekoch, kde zmiešané súčasti spolu zaniknú a vznikajú z nich iné telesá. Fúzia je vlastne zánik jedných a vznik druhých telies.

**Úplné spojenie** (*krasis di' holon*) je také zmiešanie dvoch alebo viacerých telies (zložiek), pri ktorom sa vzájomne prenikajú - *sú koextenzívne* a zachovávajú si pôvodný materiál (*úsia*) i kvality; špecifikou tohto jedine pravého zmiešania je, že *súčasti* môžeme od seba *opäť oddeliť*, keďže si v zmiešaní zachovali vlastnú povahu (*fysis*)<sup>29</sup>. Typickým príkladom úplného spojenia telies je zmiešanie pohára vína s veľkým množstvom vody (napríklad celeho mora<sup>30</sup>), kde víno prenikne do celého objemu vody<sup>31</sup>, pričom si zachová svoj materiál (*úsia*) i kvality, čoho dôkazom je to, že vodu môžeme oddeliť od vína pomocou naolejovanej špongie.

Pri vysvetľovaní spájania telies však vzniká jeden zjavný paradox: keďže spájané telesá sa prenikajú, ich objemy sa nemajú sčítavať. To však vedie k dileme: jedno teleso prenikne do druhého a celkový objem spojenia je buď totožný s objemom druhého telesa, alebo s objemom prvého telesa, čo sa zdá byť v každom prípade absurdné. Napríklad, ak 10 objemových jednotiek vody spojíme s 1 objemovou jednotkou bolehlavu, vznikne zmiešanina, v ktorej sa bolehlav zmieša s každou časťou vody a v dôsledku úplného preniknutia sa rozšíri do celého jej objemu, čiže, v každej časti objemu bude rovnaké množstvo bolehlavu. Výsledná zmiešanina bude preto mať nie 11, ale iba 10 objemových jednotiek (alebo podľa Sexta sa objemy spájaných telies musia rovnať, čiže zmiešanina bude mať spolu 20 objemových jednotiek), a pri opačnom pohľade - voda preniká do bolehlavu, a potom zmiešanina bude mať iba 1 objemovú jednotku (podľa Sexta 2 jednotky)<sup>32</sup>. Pri doslovnom chápaní "prenikania" vedie stoická koncepcia úplného spojenia telies k zjavným paradoxom. Naozaj by taký "advokát presnosti", za akého bol považovaný Chrysippos, pripustil v koncepcii zmiešavania takéto paradoxy či logicky sporné tvrdenia?

Niektorí autori sa usilujú otupiť ostré týchto paradoxov a záchrániť koncepciu zmiešavania takto: zdôrazňujú, že ide takmer výlučne o zmiešavanie kvapalín (na rozdiel od pevných telies je ich úplné premiešanie skôr pochopiteľné), a to malého množstva s veľkým množstvom<sup>33</sup> - otázka "zvláštnej aritmetiky" pre veľkosti objemov sa takto má zdať "zanedbateľná".

Na druhej strane nie je vôbec zrejmé, ako má zaniknúť tento problém odvolaním sa na rozdiel "medzi kvantitou ako objemom, veličinou zaplneného priestoru a kvantitou ako hmotnosťou (*mass*), ktorá zotrúva nezmenená počas zmien v priestore."<sup>34</sup> Starí Gréci jednak nemali koncipovaný moderný pojem »hmotnosti«, jednak v opise úplného spojenia sa uvádza, že tam predtým nie je žiadny voľný priestor, pričom už z bežnej skúsenosti iste niečo vedeli napríklad o nestlačiteľnosti kvapalín, nehovoriac už o neprestupnosti bežných pevných telies.

Ako ďalší príklad na demonštráciu úplného spojenia sa uvádza najmä spojenie duše a tela, kde duša (*pneuma*) preniká celé telo, pričom si zachováva svoj vlastný materiál (*úsia*) v zmiešaní s ním, pretože v tele, ktoré vlastní dušu, nie je nič, na čom by sa nepodielala duša<sup>35</sup>. Toto obdobne platí aj pre rastliny, živočíchy a tiež pre oheň, ktorý úplne preniká rozžeravený kov a zachováva si úplne svoj vlastný materiál (*úsia*).

## 8.2. Princíp úplného prieniku verzus princíp neprestupnosti

Alexander z Afrodisiady pokračuje tým, že hovorí o prenikaní, ale už zjavne nie telies, ale živlov. Sú však duša a telo telesami? Nepochybne sú telesné - duša pôsobí na telo<sup>36</sup>, čo je fundamentom stoickej psychológie; duša a telo v svetle nášho predchádzajúceho vysvetlenia však nie sú telesami, ale derivátmi živlov, z ktorých sa konštituuju telesá: duša je jedným s derivátov Pneumy (Oheň a Vzduch) a telo je derivátom dvoch živlov bez tenzie (Vody a Zeme). Ak je oprávnená táto demarkácia medzi telesami a živlami a ich derivátmi, tak medzi pravým zmiešavaním telies - ich úplným spojením na jednej strane a vzájomným prenikaním - *koextenzívnosťou* živlov, resp. ich derivátov na druhej strane je iba veľká podobnosť. Rozdiel spočíva napríklad v tom, že "úplné spojenie" telies je vratný proces - vodu a víno môžeme oddeliť a znovu spojiť, kdežto spojenie duše a tela je proces irreverzibilný<sup>37</sup>. Prečo považujeme túto demarkáciu za takú dôležitú?

Ak v prípade stoickej prírodnej filozofie by neboli princípy, ktoré platia iba pre živly, prípadne pre ich deriváty, odlišné od princíпов, ktoré platia iba pre telesá, tak by sme museli v stoickej fyzike v prípade telies neodvratne konštatovať mnohé princípy a ich dôsledky, ktoré sa zdajú byť absurdné. Takýmto kľúčovým princípom by bola téza, že **jedno teleso môže úplne prenikat' iné teleso** (byť s ním *koextenzívne*), pričom v prenikanom telese predtým niet žiadneho prázdna či voľného priestoru<sup>38</sup>, resp. objemy spájaných telies sa nesčítavajú. Inými slovami, pre niektoré úplne plné tuhé telesá by neplatil princíp vzájomnej neprestupnosti, čo sa zdá byť absurdné a je v rozpore nielen s bežnou skúsenosťou.

Niektorí moderní autori, ako napríklad R. B. Todd (1976), považujú práve tento, vraj iba zdanlivo absurdný princíp za špecifický pre celú stoickú fyziku. Todd rekonštruje stoickú fyziku aj s dôsledkami práve z tohto pohľadu.

Je zrejmé, že princíp continuity, ktorý je pre stoickú fyziku fundamentálny, je stelesnený práve pojmom úplného spojenia. Je úplné spojenie všeobecne platné aj pre živly aj

pre telesá, ako predpokladá Todd, alebo je špecifické iba pre živly a ich deriváty, a iba jeho limitný - maximálne podobný - prípad demonštruje jeden z druhov zmiešavania telies?

Ak by sme si vybrali prvú alternatívu, tak by sme v mnohom opakovali práve Todda. O adekvátnosti tejto cesty však nie sme presvedčení - nevieme nájsť v jej prospech dostatočné argumenty.

Ak sa prikloníme k druhej alternatíve<sup>39</sup>, tak pre oblasť telies, ktoré pôsobia alebo kladú odpor pôsobeniu, nemusíme pripustiť neplatnosť princípu neprestupnosti, môžeme však plne akceptovať jeho porušenie pre oblasť pôsobenia živlov a ich derivátov, čím si zachováme dostatočné nástroje na výklad pre stoikov takej špecifickej celostnosti a kontinuity.

Medzi zmiešaním vína s vodou a prenikaním pneумы telom môže byť iba veľká podobnosť, ako napríklad medzi realistickou imitáciou absolútne čierneho telesa (napr. ako dutiny s malým otvorom, ktorej nepravidelný vnútorný povrch tvorí vysoko absorbčná čierna látka) a absolútne čiernym telesom, ktoré vlastne nie je žiadnym telesom, ale iba myšlienkovým modelom telesa s idealizovanou vlastnosťou (dokonale pohlcuje dopadajúce žiarenie).

Ak je naša hypotéza odôvodnená, potom je jasnejšie, prečo už antickí kritici nerozlišovali v stoickej fyzike dosť presne oblasť telies a oblasť živlov: pre realistickú imitáciu ideálneho objektu a pre ideálny objekt platia skoro tie isté princípy, resp. ak pri explikácii ich fungovania použijeme tie isté zákony, výsledky môžu byť zhodné až na nejakú, často zanedbateľnú „odchýlku“. Preto rozdiel medzi takýmito princípmi, ktoré platia pre oblasť živlov aj ich derivátov, a zodpovedajúcimi princípmi, ktoré platia pre niektoré telesá, mohol byť v tomto zmysle zanedbateľný.

V prospech našej hypotézy svedčí napríklad okolnosť, že úplné prenikanie je pre oblasť živlov univerzálne platné: v kozme principiálne neexistuje prázdno, pretože Pneuma všetkým preniká - je tým aktívnym činiteľom, čo drží všetko spolu, živly bez tenzie sú pasívne - sú prenikané a držané spolu jej pôsobením. Jednota či súdržnosť (*sympathos*) kozmu, zabezpečená Pneumou či metaforicky „Dušou sveta“, je fundamentom jeho jednotnej zákonitosti - podkladom jeho logu; Pneuma ako to, čo všetko preniká a spája, plní takto podľa Alexandra<sup>40</sup> úlohu boha, ktorý je v stoicizme materiálnym princípom a tento výklad priamo zdôvodňuje stoický panteizmus. Oblasť živlov je principiálne jednotná vďaka aktívnym živlom, hoci mnohorakosť živlov zabezpečuje, že táto jednota je pluralitná.

V oblasti zložených telies je javovo dominantná taká integrita, ktorá sa dá vysvetliť ich skladbou z materiálových (priestorových) častí, a iba niektoré typy zmiešania telies

manifestujú takú funkcionálnu jednotu, aká je v oblasti živlov. Zdá sa, že takýto spôsob vyjadrovania je pre nás nezvyčajný. Oprávnené, veď čudný bol už aj pre Alexandra, a preto stoickú terminológiu pri explikácii stoickej doktríny jednoducho dopĺňa najmä aristotelovskou (peripatetickou) a často, hoci možno nevedomky, aj atomistickou terminológiou. Aj dnešný „filozof prírody“, determinovaný prevládajúcou filozofickou tradíciou by skôr hovoril o podstate vecí ako o živloch alebo o rozdiel medzi podstatou (podstatami) a javom, než o rozdiel medzi telesnými živlami a vlastnými telesami.

Treba azda poznamenať, že pre nás už priam prirodzený atomizmus mal vtedy rovnako vážne explikačné problémy ako kontinualizmus, ale na opačnom póle: vonkajšie kvality a zjavná celistvosť telies sa mohli vysvetľovať iba komplikovane, a to nie na ontologickom základe z usporiadania, pohybu, tvaru a povahy rozličných neviditeľných atómov, ale najmä epistemologicky - z nedokonalosti spracovania údajov našich zmyslov.

Skúsme však čo najvernejšie sledovať stoickú terminológiu, pravdepodobne zamýšľaný zmysel pôvodných formulácií so a očistiť ich koncepciu od vplyvov iných doktrín, pokiaľ možno i tej, ktorú máme hlboko vžitú.

## 9. ČASŤ A CELOK

### 9.1. Paradox Dióna a Teóna

(Argument o dvoch indivíduách v jednom tele)

Neobyčajne záhadný argument, ktorý mal potvrdzovať stoickú doktrínu, je paradox dvoch indivíduí v jednom tele.<sup>41</sup>

Filón z Alexandrie jeden takýto príklad uvádza a komentuje, pričom sa mu zdá, že obsahuje prinajmenej dobrodružnú myšlienku:

*„Potom, čo (Chrysippos) zdôvodnil, že tomu istému materiálu (úsia) nemôžu prislúchať dve indivíduové určenia (idios poión), povedal: „Pre pochopenie predstavte si dvoch mužov, z ktorých jeden má všetky svoje zložky, kým druhému chýba noha<sup>42</sup>; prvý nech sa volá Dión a poškodený Theón a predstavte si, že Diónovi amputujú tú jednu z nôh.“ Keď sa teraz opýtame, kto z nich dvoch zahynul, tak najprimeranejšou odpoveďou je, že Theón.“<sup>43</sup>*

Filónovi sa však takáto Chrysippova odpoveď zdá paradoxná: veď zomrieť by mal ten, kto stratil nohu, teda Dión, a nie ten, s ktorým sa neudiala žiadna zmena. Tak podľa Filóna odpovedajú tí, ktorí chcú šíriť apóriu, a nechcú hovoriť pravdu.

Filón ďalej uvádza Chrysippovo zdôvodnenie odpovede:

„Nevyhnutne [je to tak]“ hovorí Chrysippos; „potom Dión, čo mu amputovali tú jeho nohu, prechádza na neúplný materiál, substrát Theóna; a tomu istému substrátu (*úsia hypokeimenon*) nemôžu prislúchať dve individuové určenia. Nevyhnutne Dión zostáva a Theón musí zahynúť.“<sup>44</sup>

Vyvstáva tu niekoľko otázok, z ktorých základná znie: Čo bolo vlastne cieľom tejto myšlienkovvej konštrukcie? Zdá sa, že ani v odpovedi na túto otázku nie sú autori zajedno. Ani starovekí oponenti a kritici zrejme nie vždy chápali túto úvahu a vyjadrovali prinajmenej poľudovanie, ak nie odsudok. Dnešní komentátori, napríklad, ako cieľ ponujú:

a) dokázať:

1. jedno-jednoznačnú korešpodenciu medzi *úsia* a *idios poión* telies, t.j. medzi ich materiálovým podkladom (substrátom) a individuovým určením (každému materiálovému podkladu zodpovedá práve jedno individuové určenie);
2. priradenie v jednom smere: je nemožné, aby dve individuové určenia prislúchali jednému a tomu istému substrátu<sup>45</sup>;

b) demonštrovať možnosť rastu (argument v prospech rastu) napríklad tým, že "materiálové zmenšenie (zmena) je *nutná podmienka* zachovania identity"<sup>46</sup>.

Na základe textovej analýzy a rekonštrukcie logických súvislostí sa ukazuje, že cieľ a) to nemohol byť, pretože téza, ktorú mal tento príklad potvrdiť, sa explicitne používa ako jedna z premís celého úsudku.

Cieľ b) by mohol byť zamýšľaným cieľom úvahy, ale s podmienkou, že materiálové zmenšenie *v takomto prípade je nutná podmienka* zachovania identity, pretože by to inak nedávalo žiadny zmysel ani v stoicekej koncepcii, ani v známych vtedajších koncepciách - veď predsa zmenšenie nie je nutnou podmienkou zachovania identity.

Sedley sa pokúsil paradox vysvetliť dvoma seprátnymi kritériami identity: pre synchronnú identitu individua je rozhodujúci materiálový substrát, pre diachrónnu zasa množina vlastností, ktoré kvalifikujú individuum v priebehu času:

„Z okamihu na okamih sa stávam iným kusom substrátu, ale počas môjho života som stále tou istou osobou“<sup>47</sup>.

Sedley odmieta topologickú kontinuitu ako kandidáta na kritérium identity. Diachrónnu identitu individua však majú zabezpečiť také vonkajšie vlastnosti, ktoré sú skôr vonkajšími príznakmi a pomáhajú pri praktickej identifikácii, teoreticky však nie sú úplne spoľahlivé. Sedley vydáva napríklad jedinečnosť odtlačkov prstov za triumfálne potvrdenie stoických téz<sup>48</sup>. Zdá sa, že si Sedley zamieňa problém praktickej reidentifikácie individua a teoretickej

explikácie jedinečnosti individua. Veď ak nejaká množina vonkajších vlastností, pomocou ktorých bežne s istotou reidentifikujeme nejakú jednotlivinu, obsahuje vlastnosť, ktorú táto jednotlivina môže stratiť, tak po jej strate by sa stala inou jednotlivinou a diachrónna identita by bola prerušená: zmenou farby očí, vlasov, plastickou operáciou, stratou prstov (čo znamená stratu odtlačkov) a pod. Preto Sedleyho takmer všeobecne uznávané riešenie je iluzórne.

Lewis<sup>49</sup> kritizoval Sedleyho vysvetlenia v podobnom smere, ako sme uviedli. Rovnako ako Sedley však odmieta časopriestorovú kontinuitu ako možné kritérium identity s poukazom na teóriu večného návratu a teóriu zmiešavania. Navrhuje jednotné kritérium pre identitu individua, ktoré spája s individualizujúcou určenosťou a je založené na 4-hodnotovej teórii identity, ktorej možné hodnoty sú: „ten istý“ (*same as*), „iný než“ (*other than*), „nie celkom ten istý“ (*merely not the same as*) a „nie ten istý ako“ (*not the same as*)<sup>50</sup>. Podkladom je predovšetkým analýza používania výrazu *heteron*.

Lewis však nikde nevysvetlil, čo je *4-hodnotová teória identity*. Pri ústretovom výklade sa môžeme domnievať, že má na zreteli toto: na otázku *V akom vzťahu z hľadiska totožnosti sú dve individua (X,Y)?* predpokladá štyri možné alternatívne odpovede: **X** je to isté ako **Y**; **X** je iné ako **Y**; **X** nie je celkom to isté ako **Y**; **X** nie je to isté ako **Y**. Bližšie však nevysvetlil, ako je pojem „4-hodnotovej (relácie) totožnosti“ konštruovaný skladaním nejakých binárnych relácií, ktoré bežne používame pri explikácii totožnosti a odlišnosti individuí. Nie je jasné, ako medzi hodnotami »**X** je to isté ako **Y**«, »**X** nie je to isté ako **Y**«, sú ešte vtlesnané dve rozličné hodnoty »**X** je iné než **Y**«, »**X** nie je celkom to isté ako **Y**«. Dalo by sa predpokladať, že ak niečo je odlišné od iného, tak je určite s ním aj netotožné, ale obrátene to tak nemusí byť: ak je netotožné, tak nie je nutne odlišné. Celá jeho explikácia sa zdá byť z logického hľadiska problematická, hoci v základe vysvetlenia môže byť obsiahnutý správny postreh vyťažný z podrobnej analýzy relevantných textov, a celé vysvetlenie môže byť opraviteľné do logicky nezávadnej podoby. Lewis sa snaží explikovať na prvý pohľad zvláštnu stoickú koncepciu časti a celku:

*„Stoici hovoria, že časť nie je ani odlišná (heteron) od celku, ani totožná s celkom. Pretože ruka nie je to isté ako človek (pretože nie je človek), ani odlišná od človeka (pretože je zahrnutá v pojme určitého človeka ako človeka)“<sup>51</sup>*

Text Sexta Empirika však pokračuje príkladom vzťahu *úsia* - *kozmos* opäť ako príkladom vzťahu časti a celku. *Úsia* (substrát) kozmu však nie je časťou materiálu kozmu tak, ako ruka človeka je časťou materiálu človeka; naopak, ide o vzťah celej telesnej časti - zložky

(ktorá však nie je telesom, ale priemetom, derivátom živlov) a pravého celku ako integrovaného telesa, takže tento príklad už neposkytuje analógiu pre vzťah časti materiálu telesa a telesa ako celku. V inom texte je podobný príklad:

„...*moja duša je časťou mňa... ale nemusí byť odlišná odo mňa*“<sup>52</sup>.

Lewis podáva nasledujúce vysvetlenie: „1. *úsia* (prekladá "substance") je časťou špecificky určeného individua; 2. *úsia* zaberá to isté miesto ako špecificky určené individuum“<sup>53</sup> a v poznámke dodáva, že stoici pod časťou nemajú na zreteli časo-priestorové časti objektov, ale to, že *úsia* je koextenzívna s individuum, ale nie je s ním totožná.

Ruka človeka však nie je koextenzívna s človekom na rozdiel od jeho tela (*úsia*), ktoré je koextenzívne s jeho pneumou; ruka nezaberá s pneumou rovnaké miesto, pretože ju odlišujeme od iných častí materiálu človeka - od druhej ruky, od nôh, trupu, hlavy. Na druhej strane ruka človeka je súčasťou človeka ako funkčného celku - je ovládaná jeho dušou, čo predpokladá, že duša ju ako jednu zo súčastí tela preniká; mimo človeka už nie je prísne vzaté rukou človeka, ale iba jej pozostatok. Mysel' človeka či jeho dušu s rozumom asi nemožno chápať ako časopriestorovú časť tohto človeka, hoci o vládnucej časti duše človeka (*hegemoniké*) stoici tvrdili, že "sídli" v srdci. **Duša človeka je funkčne časťou človeka** a to takou, bez ktorej by individuum už nebolo človekom. Preto aj stoici chápu smrť ako oddelenie duše od tela ako oddelenie dvoch funkčných častí (nie ako oddelenie priestorovej časti<sup>54</sup>), resp. zánik integrovanosti funkčných častí - *rozpad integrity*.

Ak je táto explikácia adekvátna, prečo sa stoici nevyjadrovali ústretovejšie? Mali stoici dostatočné jazykové prostriedky na vyčlenenie tohto typu celostnosti? Ako mohli zreteľne odlíšiť tento typ celostnosti substrátu (*úsia* ako telo) a duše (*psyché*, resp. *nous*) od iných typov celostnosti - napríklad od priestorového zhľuku telies? Samotné terminologické odlíšenie (iný názov) bez konceptuálneho vysvetlenia v rámci celej doktríny by stačilo iba pre ezoterickú obec. Pre širšie publikum by bol vhodnejší napríklad obširnejší pozitívny opis funkcionálnej celostnosti, ale už na začiatku vysvetlenia potrebovali jasne naznačiť, že to je niečo iné. Urobili to vlastne veľmi jednoducho: nový (pre nich jediný pravý) typ celostnosti charakterizujú vlastnosťou, ktorú nemajú bežné priestorové zhľuky telies: **funkčné zložky pravého celku sú koextenzívne - jedna preniká druhým**. Pre takéto spojenia jednoducho neplatí princíp neprestupnosti.

## 9.2. Priestorová časť celku verus funkcionálna

Vysvetlenie záhady prenikajúcich sa častí celku vidíme v tom, že dôsledne rozlíšime najmenej dva typy relácie časti a celku. Jedna je **relácia časť-celok v priestorovej dimenzii**; s ňou je tesne spätá práve *zjavná* relácia »časť materiálu celku«, ako ju demonštruje vzťah ruky a človeka. V prípade druhej relácie celku a časti ide o vzťah **funkcionálne organizovaného celku a jeho funkcionálnych „častí“**.

Relácia »materiálová časť-celok« v priestorovej dimenzii na telesách má základné charakteristiky zhodné so zjavnou štruktúrou objektov - telo je svojou povahou zjavné, duša je však skrytá a vieme o nej iba na základe pohybu tela. Pre korelátory relácie »funkčná časť - funkčný celok« neplatia bežné princípy, ktoré platia pre telesá a ich časti v priestore. Takéto chápanie potvrdzuje i nasledujúci zlomok:

*„Avšak to pan<sup>55</sup> nie je ani časť (pretože nič nie je väčšie ako ono), ani celok ako oni sami (Stoici) hovoria; pretože „celok“ je prisudzované tomu, čo je usporiadané, zatiaľ čo to pan je bezhraničné, neurčené a neusporiadané.“<sup>56</sup>*

*To pan* - je "zložené" z kozmu a prázdna, a preto akoby *malo* časti, a predsa nie je funkcionálnym celkom - nemá funkcionálne časti - prázdno nemá plnohodnotnú existenciu, ale iba slabšiu - *subsistuuje* podobne ako logické entity (*lekta*). Funkcionálny celok pre stoikov nie je sumou nejakých rozpriestranených telesných častí, ale spojením organizovaných, navzájom interagujúcich zložiek, čo zdôrazňujú práve tým, že o takýchto častiach hovoria, že **sa prenikajú**.

Lewisova 4-hodnotová teória totožnosti je vlastne generovaná konfúziou uvedených dvoch relácii časti a celku. Substrát (telo) i duša sú funkcionálnymi časťami osoby. Telo i duša v danom okamihu nie sú rezom osoby na priestorové, ale na funkcionálne časti - preto „sú koextenzívne“. Telo - substrát ako priemet pasívnych živlov sa dominantne manifestuje v telesných častiach osoby, a preto je časť záměna tela ako funkcionálnej časti individua so samotným oduševneným individuum. **Duša** ako priemet aktívnych živlov sa dominantne manifestuje v špecifickej úrovni organizovanosti, integrity, alebo - vyjadrené modernejším slovníkom - v **dispozícii k špecifickej úrovni integrovanosti**. Pneuma ako dispozícia k špecifickej úrovni integrovanosti je "nositeľom" identity individuí a ako ontologický fundament určuje *idios poión* - "prejavujúce sa" *individualizujúce určenie jednotlivín*. V prípade ľudí je toto identifikačné kritérium spájané práve s dušou ako s tým, čo by sme dnes nazvali *osobnosťou osoby* so všetkými jej dispozíciami k vzťahom voči sebe, iným osobám a okoliu. Preto aj stoici tvrdia, že duša (dispozícia k špecifickej integrite - k systému dispozičných vlastností, nie iba k nejakému aktuálnemu súboru vlastností) je od narodenia po

smrť človeka nemenná, tá istá. Jadro takého výkladu vzťahu duše a tela môžeme vystopovať v dnešnom bežnom chápaní duše a tela, či psychického a fyzického.

Zhrnieme: ak stoici hovorili o celkoch, tak okrem priestorových (*P*-celkoch), resp. materiálových, mali na zreteli predovšetkým **funkcionálne celky** (*F*-celky).

### 9.3. Totožnosť, reidentifikácia a odlišnosť jednotlivín a ich častí ako noetický problém

Z hľadiska teórie poznania má problém identity jednotlivín oproti jej ontologickej explikácii svoje zvláštnosti. Vypuklé to je najmä v prípade reidentifikácie jednotliviny: nie vždy vieme alebo môžeme priamo identifikovať dispozíciu k funkcionálnej integrovanosti a tak sa uistiť o tom, že je to tá a tá jednotlivina. Pozitívny test totožnosti s celkom istým, nie iba veľmi pravdepodobným výsledkom je zrejme možný iba v istých prípadoch (dostatočne zúžené univerzum úvahy, primeraný konečný počet preverovaných vonkajších vlastností a pod.).

Zrejme ľahšou úlohou býva odlišenie dvoch jednotlivín. Pre odlišenie dvoch telies stačí napríklad zistiť rozdiel vo vykazovaných vlastnostiach týchto telies v danom okamihu. Pre telesá stoici formulovali princíp podobný Leibnizovmu princípu totožnosti nerozlišiteľného:

*„...To je v skutočnosti stoická téza a nie je vôbec prekvapujúca, že žiadny vlas a žiadne zrnko piesku nie je vo všetkých ohľadoch tak uspošobené ako iný vlas alebo zrnko.“<sup>57</sup>*

Tento stoický **princíp netotožnosti** (PN), podľa ktorého žiadne dve telesá nemôžu mať všetky vlastnosti rovnaké, je z jednej strany iba akousi deklaráciou toho, že ak ide o *dve* (odlišné) veci, tak sa to musí prejavíť aj v odlišnosti vykazovania nejakej vlastnosti. Inak povedané, ak už vieme, že sú to *dve* veci, tak principiálne môžeme nájsť nejakú vlastnosť, ktorú jedna vykazuje a druhá nie. Tento princíp netotožnosti je odvodený z ontologického princípu individualizácie - jedinečnosti *pneumy*, a noetickej teórie príznakov<sup>58</sup>, podľa ktorej skrytá jedinečná pneuma sa prejavuje aj jedinečnosťou zjavných "príznakov" - kognitívne uchopiteľných špecifikujúcich vlastností (*idios poión*).

Z druhej strany tento princíp môžeme chápať tak, že ak o nejakom telese **X** zistíme, že má napríklad príznačnú vlastnosť *V* a o nejakom - nie nevyhnutne inom - telese **Y** zistíme, že nemá túto vlastnosť, tak môžeme povedať, že teleso **X** je netotožné s telesom **Y**. Tieto testy by sme však robili buď časovo následne, alebo synchronne (mohlo by to byť na nejakom vhodnom testovacom zariadení). V prípade testov v časovej následnosti je rozhodujúce, či vec

vykazuje onú príznačnú vlastnosť, ktorá je poukazom na jej jedinečnú individualizujúcu pneumu.

V prípade synchronného testu je však netotožnosť triviálne zabezpečená tým, že test sa vykonáva na *dvoch* telesách, pretože testované jednotliviny zaberajú odlišné miesto. A práve túto priestorovú oddelenosť považujú stoici z noetického hľadiska za nutnú podmienku odlišnosti:

„...čo sa nazýva odlišné od niečoho, musí byť oddelené<sup>59</sup> od jeho miesta<sup>60</sup> a nesmie sa o ňom ani uvažovať ako o časti niečoho“<sup>61</sup>

Tento princíp môžeme nazvať noetickým **princípom odlišnosti** (PO). V tomto princípe sú uvedené dve podmienky. Predpokladajme, že tieto podmienky sú nezávislé. Čo sa rozumie pod prvou podmienkou: *byť oddelené od jeho miesta*? Zrejme to, že **X** je odlišné od **Y**, pokiaľ miesto, ktoré zaberá **X**, je disjunktné (neprekrýva sa) s miestom, ktoré zaberá **Y**. Ak tento princíp aplikujeme na určitý časový interval **t**, tak ho môžeme sformulovať takto: *dve telesá sú počas intervalu t trvale odlišné, pokiaľ ich topologické stopy (trajektórie) sa v žiadnom okamihu neprekrývajú*. Vyplýva z tejto podmienky topologickej oddelenosti i to, že žiadne z dvoch odlišných telies nie je priestorovou časťou<sup>62</sup> (*P*-časťou) druhého?

Pri striktnom výklade topologická stopa *P*-celku zahŕňa i topologickú trajektóriu každej svojej *P*-časti, a preto by táto podmienka nestanovovala odlišnosť *P*-celku a jeho *P*-časti. Avšak pri "rozrezaní" celku na časť a komplement by sa ich topologické trajektórie neprekrývali a ak by sa prijal výklad, že práve komplement k onej "nedôležitej" časti je stále nositeľom identity celku, tak by už podmienka oddelenosti miesta stanovovala odlišnosť časti a celku ako doplnku.

Druhá negatívna podmienka stanovuje, že jedno teleso odlišné od iného *nesmie byť jeho časťou*. Ak by sa táto podmienka týkala relácie »byť priestorovou časťou«, tak by v prípade striktného výkladu topologických trajektórií celku a časti nebola nezávislá od prvej podmienky - naopak, vyplývala by z nej a bola by vo formulácii princípu odlišnosti vlastne redundantná.

Rovnaká situácia by nastala, ak by sa podmienka týkala relácie »byť funkčnou časťou« (skrátene "*F*-časťou"), pretože funkčné časti celku sú charakterizované práve ako *koextenzívne* - topologicky sa navzájom prenikajú a aj ich *F*-celok nezaberá od nich odlišné miesto. Mohli mať stoici napriek tomu nejaký dôvod nato, aby v tejto podmienke mali na zreteli (i) *F*-časť? Jeden určite - aby zdôraznili svoje špecifické chápanie *F*-častí pravého celku.

Niektoré štandardne uvádzané príklady sú však také, že by sa na ne hodil skôr výkladu "rozhodujúceho" komplementu ako nositeľa identity (individuum po strate nejakej svojej časti žije ďalej), a v takom prípade by druhá podmienka odlišnosti bola naozaj nezávislá od prvej. Reláciu »byť topologickou časťou« budeme, ako sme už skôr naznačili, tesne spájať s reláciou »byť časťou materiálu telesa ako *F*-celku«, pričom *materiálom* chápeme ako sme už uviedli stoickú *pasívnú úsia - substrát*. Takto by sme mohli vysvetliť prípad amputácie niektorej končatiny bez straty identity človeka ako *F*-celku: končatina nie je ako časť materiálu telesa odlišná od tohto telesa, podľa druhej podmienky PO a po jej amputácii sa stratí iba nedôležitá<sup>63</sup> časť materiálu bez akéhokoľvek "ukrojenia" z pneумы, tzn. identita *F*-celku zostala úplne neporušená.

Naproti tomu konkurenčné atomistické vysvetlenie naráža zjavne na problém postupnej straty identity a hrozí použitie argumentu *sorites*, ak nie je stanovená ostrá hranica, kedy ešte človek *má* svoju dušu. Epikuros v tejto súvislosti zavádza nie dost' jasný a značne sofistifikovaný pojem "podstaty duše" - hovorí o tom, že "niektoré časti duše zahynú" a identitu viaže na "také množstvo atómov, ktoré, akokoľvek malé, stačí na vytvorenie podstaty duše"<sup>64</sup>.

Ak je náš návrh rekonštrukcie stoického chápania odlišnosti adekvátny, môžeme noetický princíp odlišnosti vyjadriť nasledovne ( $PO_{\alpha}$ ):

***X je odlišné od Y vtedy a len vtedy, keď topologická trajektória X je odlišná od Y a***

***X nie je časťou materiálu Y ako F-celku.***

Podľa tejto interpretácie môžeme aj Lewisov návrh opraviť na logicky konzistentný a niektoré zlomky naozaj prestanú byť paradoxné:

1. „Stoici hovoria, že časť nie je ani odlišná od celku (*F*-celku), ani totožná s celkom (*F*-celkom).“<sup>65</sup> Napríklad ruka človeka v poňatí časti materiálu človeka nie je od človeka odlišná, hoci nie je s ním totožná, pričom od ostatných jeho materiálových častí je zjavne odlišná, pretože má odlišnú topologickú stopu a ani nie je ich časťou.

Telo a duša človeka nie sú navzájom odlišné, pretože majú rovnakú topologickú trajektóriu. Sú však v nejakom zmysle totožné? Totožnosť *F*-častí akými sú telo a duša človeka je vylúčená už ontologicky - pluralitou živlov, ktoré určujú "duševnú stránku" - Oheň a Vzduch, resp. "telesnú stránku" - Voda a Zem. Duša<sup>66</sup> má podľa stoikov osem častí (čiastkových funkcií) - 5 zmyslov a schopnosť plodenia, reči a myslenia<sup>67</sup>. Časti tela ako *materiálu* sú zjavné - napr. nohy, ruky, trup, hlava.

Oprava Lewisovej "4-hodnotovej teórie identity":

	totožnosť	netotožnosť	odlišnosť	neodlišnosť na základe podmienky 1. topologickej 2. byt' časti
individuum X	1	0	0	1
dve individua X, Y	0	1	1	0 0
duša a telo človeka	0	1	0	1
človek a jeho telo (resp. duša)	0	1	0	1 ( <i>F</i> -časť)
človek a jeho ruka	0	1	0	1 ( <i>M</i> -časť)

Aký výsledok bude mať aplikácia uvedených princípov a ich dôsledkov pre náš prípad Theón-Dión? Ako sa zachová identita osoby, ak je táto osoba zmenšená - napr. o nohu, pričom majú platiť vyššie uvedené postuláty a stoickmi proponované kritérium netotožnosti a odlišnosti?

Theón svojim substrátom (vlastne ako teleso) nie je oddelený od Diónovho miesta (jeho substrátu) - je jeho materiálovou časťou, a teda nemal by byť odlišný. Nie je však jeho *F*-časťou, hoci sa predpokladá, že je vlastne koextenzívny s časťou Dióna - čo v ich terminológii podľa našej interpretácie je charakteristické práve iba pre *F*-časti, a to by bol logický spor. Tento argument by však nevysvetľoval nič nové okrem platnosti stoických téz o raste v opísanej špeciálnej situácii (a jej podobných): ak predpokladáme na jednej strane odlišnosť Theóna a Dióna, a na druhej to, že nemajú ani odlišné topologické trajektórie a substrát jedného je časťou substrátu druhého, resp. po amputácii sú to neodlišné substráty, tak je to v stoickej koncepcii logicky sporné.

Ak argument mal demonštrovať čosi navyše, tak tento myšlienkový experiment ako nepriamy dôkaz alebo ako dôkaz s kontrakceptuálnym momentom nedokazuje, ba ani nevysvetľuje základné tézy stoickej teórie identity, ale iba poukazuje na to, že sú koherentné a demonštruje rezolútnosť týchto téz v špeciálne skonštruovanom prípade i za okolností, že od niektorých z nich abstrahujeme.

Teda:

a) na ich základe vieme jednoznačne rozhodnúť aj v takomto komplikovanom prípade; to nie je samo osebe veľkým ziskom, až na to, že netreba opravovať bežné chápanie rastu a zmenšovania, resp. všeobecné chápanie identity a zmeny, pretože stoické východiská sú úplne kompatibilné s bežným chápaním rastu, a predsa davajú aj vo veľmi sofistikovaných (iba mysliteľných) situáciách jednoznačný výsledok, ktorý je podľa Filóna

opačný ako výsledok podľa východísk akademikov, ktorí spochybňovali bežné chápanie rastu a zmenšovania.

b) v prípade platnosti hypotetického predpokladu, že časti materiálu osoby môže prislúchať iné individualizujúce určenie (IU) ako celej osobe (o substráte Dióna sa predpokladá podľa  $PO_{\alpha}$ , že nie je odlišný od substrátu okýpteného Theóna, pretože materiál Theóna je časťou materiálu Dióna) je to pre akademikov apória - z dvoch indivíduí má prežiť jediné indivídium, pričom nevedia presvedčivo povedať, ktoré z nich. Vo všeobecnosti sú akademici náchylní tvrdiť, že zostať by mal skôr ten, s ktorým sa nediala žiadna zmena, pretože nemennosť je väčšou zárukou zachovania identity ako zmena. Kto sa nezmenil? Theón, pretože ten nemohol stratiť nohu, ktorú nikdy nemal. Takže zostať na žive by mal skôr Theón.

Chrysipos uvažoval opačne: Na kom sa diala zmena? Na Diónovi. Theón nemohol stratiť nohu, ktorá nikdy nemal, a preto, keďže nositeľom zmeny je nemenné individové určenie Dióna, to znemožňuje existenciu ešte iného individuujúceho určenia spojeného s tým istým substrátom, t.j. Theón musí zomrieť a Dión zostať nažive. Opakujeme, že Chrysippov predpoklad existencie Theóna je kontrakceptuálny voči stoickej doktríne: je v rozpore s princípom korešpondencie medzi súsubstrátmi a individualizujúcimi určeniami.

Zámerom tohto myšlienkového experimentu podľa navrhutej rekonštrukcie je ukázať slabosť konkurenčnej doktríny akademikov uplatnením metódy argumentu *ex concessis* a potvrdiť dynamizmus ako dominantný.

#### 9.4. Vznik a zánik jednotlivín

(Mnesarchov argument)

Okrem "konzervatívnej" zmeny indivíduí, kde sa zachováva ich identita bez akejkoľvek zmeny, hoci napríklad rastú, uvažovali stoici i o vzniku a zániku indivíduí, čomu sa venuje pokračovanie zlomku:

*„... To, čo sa týka individuujúceho určenia, nie je to isté ako to, čo sa týka materiálu (úsia) - čo jasne objasnil Mnesarchos; potom na tých istých veciach<sup>68</sup> sa nevyhnutne vyskytujú tie isté určenia. Keď totiž niekto z modelovacej masy sformuje koňa - ako kvôli zmyslu argumentu predpokladáme (t.j. živého koňa) - tak, ak ho potom opäť zmiesi a nanovo urobí psa, môžeme potom, ako uvidíme, s plným právom povedať, že tento predtým neexistoval, ale teraz existuje; tým je to, čo bolo o určení povedané, odlišné.*

*Ale aj vo vzťahu k materiálu (úsia) (platí) zastávať všeobecný názor, že sme tí istí, ako náš materiál (naša úsia), čo je - ako sa zdá - nepresvedčivé. Potom sa často vyskytuje názor, že úsia hyparchei<sup>69</sup> existuje pred vznikom niekoho<sup>70</sup>, napríklad pred vznikom Sokrata, že ale Sokrates ešte neexistoval, a po zániku Sokrata jeho úsia zotrúva, hoci on sám už viac nie je.<sup>71</sup>*

V tomto zlomku sú uvedené rozličné názory na vznik a zánik jednotlivín a ich identity. Jadro zlomku (prvý odsek) sa týka stoickej doktríny, podľa ktorej ten istý materiál, substrát spojený s odlišnou individualizujúcou určenosťou je už iné individuum. Týmto sa nemyslí iba to, že z jedného substrátu, materiálu (úsia) sa môžu po sebe utvárať rozličné živé individua. Ťažisko spočíva skôr v zdôraznení toho, že materiálový podklad nie je pre identitu jednotliviny jednoznačne determinujúci. V myšlienkovom extrémnom prípade to znamená, že jeden materiál môže nadobúdať postupne viacero individualizujúcich určení a tak sa podieľať vždy ako (iná) *F*-časť na odlišných jednotlivinách - *F*-celkoch. Preto v tomto zmysle so živými jednotlivinami ako *F*-celkami podľa takejto doktríny sa dejú okrem "konzervatívnych" zmien na substráte pri nemennom individualizujúcom určení aj "radikálne" zmeny: zánik a vznik, a teda nemali by byť večné. Mohlo by sa zdať, že v otázke dočasnosti jednotlivín by mohla intervenovať stoická teória "večného návratu" - kozmos, a s ním aj všetky telesá i bytosti sa vo svetových cykloch cez svetový požiar znovu a znovu vracajú a prechádzajú rovnakým vývojom:

*Pretože po požiaroch sveta, ktorý sa udial nespočetne krát v minulosti a stane sa nespočetne krát v budúcnosti, bolo a bude to isté usporiadanie vecí od začiatku do konca...ako sa cyklus po cykle opakuje, všetci ľudia nebudú vôbec odlišní od tých, ktorí žili v predchádzajúcich cykloch; takže Sokrates nebude žiť znovu, ale niekto celkom podobný Sokratovi, ktorý sa zas ožení so ženou presne ako Xantipa a bude obvinený presne takým človekom ako Anytos a Melitos.<sup>72</sup>*

V tomto zlomku sa však celkom zreteľne pripisuje stoikom názor, že nie Sokrates - nie bytosť s ním identická (s identickou dušou), ale iba niekto jemu celkom podobný bude žiť v novom cykle. Tento "nový" Sokrates nemá byť, ani nebude noeticky odlišný od "starého" Sokrata asi v tom zmysle, že nielen jeho životopis, ale aj jeho topologická stopa v novom cykle nebude odlišná -- bude jej presnou kópiou. Obrazne povedané: scénar a úlohy v novom cykle by mali byť nezmenné, herci - materiál by však mali byť netotožní, čo by reprezentovalo moment nového v rámcovom opakovaní.

Stoickú teóriu identity môžeme nazvať *esencialistickou* v tom zmysle, že identitu jednotlivín zabezpečuje *pneuma* jednotliviny, ktorá ako dispozícia k súboru zjavných i skrytých špecifikujúcich vlastností určuje *idios poión*, ktoré môžeme chápať ako *esenciu* - ako netriviálny (empirický) súbor vlastností, ktoré daná jednotlivina nemôže nemať. Oddelením pneumy od substrátu jednotlivina zaniká. V celku (kozme) v rámci jedného cyklu medzi svetovými požiarimi súbor jednotlivín nie je stály<sup>73</sup>. Preto by sme mohli hovoriť presnejšie o akomsi *parciálnom* esencializme, keďže extenzie jednotlivých esenciálnych vlastností nemusia byť nemenné: v tých okamihoch, v ktorých "fyzická" jednotlivina už nejestvuje, nemôže byť prvkom aktuálnych extenzií svojich pôvodných esenciálnych vlastností.

Identitu kozmu počas cyklov zabezpečuje jeho *pneuma* - svetový *logos*: organizácia vývoja sveta je v každom cykle nemenná. Telesný substrát Boha je zmeniteľný vo všetkých jeho častiach<sup>74</sup> a zostáva iba Boh<sup>75</sup>: svetová *pneuma* - spôsob usporiadania či dispozícia k usporiadaniu.

## 9.5. Nahradzovanie - zmena na substráte

(Problém identity Thézeovej lode)

Jediná zo štyroch druhov zmien, ktoré sa uskutočňujú z jestvujúceho do jestvujúceho, ktorá je "najkonzervatívnejšia" - pri ktorej sa nemení ani substrát, ani individualizujúce určenie, je nahradzovanie. Inak povedané, iba pri nahradzovaní sa zachováva aj substrát, pri ostatných zmenách iba individualizujúce určenie. Prípad nahradzovania demonštruje tzv. problém identity Thézeovej lode: Ako vysvetliť identitu Thézeovej lode, ktorou sa priplavil z Kréty a ktorej počas storočí, čo kotví v prístave pri Aténach<sup>76</sup> boli vymenené všetky brvná a dosky, pretože pôvodné spráchniveli? Podľa Plutarcha niektorí filozofi tvrdia, že je to tá istá loď, iní, že nie.<sup>77</sup>

Zo stanovisko skeptikov z novej akadémie (opierajúceho sa skôr o identitu súčiastok), ktoré bolo v tomto opozičné k stoickému, by už v prípade výmeny čo i len jediného brvna či dosky vyplývalo, že Thézeova loď zanikla a zrodila sa nová. Je zrejmé, že i dnes sa bežný výklad identity neopiera o také prísne kritérium. Napríklad, pri výmene jednej alebo niekoľkých súčiastok či doplnení kvapalín v nejakom aute netvrdíme, že pôvodné auto zaniklo a vzniklo nové.

Nahrádzovanie či substitúcia ako zmena na materiáli je špecifická práve tým, že súčiastky sa nahrádzujú inými, ktoré sa z hľadiska úlohy súčiastky v *F*-celku neodlišujú od pôvodných, čo spravidla znamená, že majú rovnaký tvar, veľkosť i relevantné empirické vlastnosti. Na rozdiel od Mnesarchovho argumentu, ktorý sa zrejme týka najmä živých celkov, sa nahrádzovanie môže týkať aj neživých, aj živých celkov.

Chrysippovo vysvetlenie mohlo byť zrejme asi takéto: **nahrádzovanie** (substitúcia) je zmena na materiáli, t.j. materiál lode po nahrádzovaní nie je odlišný od pôvodného, hoci s ním nie je totožný. Podľa prvej podmienky noetického princípu odlišnosti totiž pri ktoromkoľvek okamihu nahrádzovania *nie je* materiál lode s novými náhradnými súčiastkami *oddelený od miesta* materiálu pôvodnej lode a na dôvažok - podľa druhej podmienky PO - materiál zostávajúcich súčiastok je *časťou* materiálu "novej" lode, a preto sa od neho neodlišuje (hoci nie je s ním numericky totožný).

Nahrádzovanie nespôsobuje žiadnu kognitívne zistiteľnú zmenu individuového určenia, pretože individualizujúce určenie determinované jej štruktúrou a spôsobom spojenia súčiastok lode (*hexis*) sa nemení.

Je otázne, či nahrádzovanie ako druh zmeny *na* materiáli stoici predpokladali aj u živých bytostiach; v dnešnom chápaní by to bol problém identity pri transplantáciách, pričom zrejme stoický výklad by nemusel byť v rozpore s chápaním identity bytosti pri transplantovaní jej orgánov<sup>78</sup>. Nahradenie jednej alebo postupne viacerých telesných častí numericky netotožnými, ale z hľadiska funkčnosti ekvivalentnými, časťami nespôsobuje odlišnosť "nového" tela od "starého": "staré" i "nové" telo (materiál) nemajú odlišnú topologickú trajektóriu.

Skúsme ísť v tomto myšlienkovom experimente ďalej a predstavme si, že by v rovnakom čase boli vyrobené dve navonok rovnaké lode - povedzme loď A a loď B - a postupne by sa vymieňali ich súčiastky. Zmenila by sa napokon ich identita tak, že by sa stali odlišnými? Ako by asi odpovedal Chrysippos? Ak by sa držal stoického princípu odlišnosti, tak by asi povedal: na mieste lode A by nebola od nej odlišná loď, hoci by sme vymenili všetky jej súčiastky; rovnako by to platilo i pre loď B. Takáto odpoveď je pre naše chápanie odlišnosti možno prekvapivá. Možno by sme mali sklon povedať, že v niektorom okamihu zaniknú obe lode a vzniknú nové.

Čo by asi povedal Chrysippos na situáciu, ak by sme jednoducho rozobrali Théseovu loď na súčiastky a nechali ich určitý čas rozdelené a potom opäť zložili? Tu by sa mohol ukázať ako vypuklý rozdiel medzi vratnými procesmi v oblasti neživých celkov a nevratnými

procesmi v oblasti živých celkov. Pre živé celky ich materiálový rozklad vedie k smrti - k oddeleniu pneумы od substrátu a zániku pneумы individua. Ak by podobnú úvahu aplikoval Chrysippos aj na neživé celky, tak by konštatoval, že rozložením lode na súčiastky nutne zanikla aj jej *hexis* (štruktúra a spôsob spojenia), a tým i individuové určenie. Preto by asi povedal, že Thézeova loď zanikla. Nová loď, ktorá by vznikla následným zložením zo súčiastok Thézeovej lode, by však nemala ani materiál - jednotlivé súčiastky - numericky odlišný od pôvodnej, ani *idios poión* odlišné od *idios poión* pôvodnej lode (v žiadnej zo zjavných relevantných vlastností by sa nelíšili), ak by sme ju poskladali presne tak, ako bola pôvodne. Takže Chrysippos, ak by mal dôvod povedať, že je odlišná od pôvodnej, tak nanajvýš iba na základe zániku "súvislej kompaktnej" topologickej trajektórie pôvodnej lode a vzniku novej topologickej trajektórie, hoci v žiadnom okamihu sa trajektórie nelíšia, pokiaľ sú v ňom obe definované.

Ak by však Chrysippos pripustil vratnosť procesu úplného spojenia pre neživé celky v rámci jedného svetového cyklu<sup>79</sup> a neextrapoloval na takéto prípady Mnesarchov argument, tak by mohol tvrdiť, že loď pred rozobraním nie je odlišná od znovu poskladanej lode, čo by bolo v súhlase s ľudovým výkladom.

Domnievame sa, že tak ako stoici i my dnes zápasíme s problémom identity vecí počas zmien. V bežnej praxi často "riešime" problém identity konvenciou - napr. identitu auta viažeme na identitu jednej alebo niekoľkých jeho "určujúcich" súčiastok (karosérie). To však nie je nič iné, ako redukcia identity celku na identitu jeho stavebnej časti. Problém teda iba odsúvame, ale v skutočnosti neriešime. So stoickou koncepciou identity a odlišnosti - či presnejšie s jej navrhnutou rekonštrukciou i v prípade, že je adekvátne - nemusíme súhlasiť. Napriek tomu môže byť pre nás zdrojom inšpirácií rovnako ako celá ich dynamicko-kontinualistická koncepcia *fysis*.

*Filozofická fakulta UK,*

*Katedra logiky a metodológie vied,*

*Šafárikovo nám.6, Bratislava,*

*e-mail: klmv@fphil.uniba.sk*

Literatúra:

[1] ALEXANDROS APHRODISIADES: **Peri kraseos kai auxeseos**. (*De mixtione; On Blending and Growth*), Text and translation, In: Todd, R.B. (1976), Leiden.

- [2] ARISTOTELÉS (1996): **Fyzika**. Přeložil a poznámkami opatřil A. Kříž, Praha.
- [3] ALGRA, K. (1995): Concepts of Space in Greek Thought. In.: **Philosophia Antiqua**. A Series of Studies on ancient Philosophy, Vol. LXV, Leiden-NY-Koln,.
- [4] ANNAS, J. (1992): **Hellenistic Philosophy of Mind**. Uni. of California Press, Berkeley - LA- Oxford).
- [5] BARNES, J. - BRUNSCHWIG, J. - BURNYEAT, M. - SHOFIELD, M. (1982): **Science and Speculation**. Cambridge UP.
- [6] CICERO, M.T.(1992): **De Natura Deorum, Academica**, Vol. XIX., Trans. H. Rackham, Loeb.
- [7] DIOGENES LAERTIOS (1954): **Životopisy slávnych filozofov I-II**. preklad M. Okál, SAV, Bratislava.
- [8] DIOGENES LAERTIUS (1991): **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R.D.Hicks, Loeb.
- [9] HÜLSER, K. (Hrsg) (1987): **Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker Bd.1-4**. Stuttgart
- [10] LEWIS, E. (1995): The Stoics on Identity and Individuation.In: **Phronesis** 40, 80-103.
- [11] LONG, A.A. (1986): **Hellenistic Philosophy**. sec.ed., Duckworth.
- [12] LONG, A.A. - Sedley, D.N. (1987): **The Hellenistic Philosophers I**. Cambridge.
- [13] SANDBACH F.H. (1989): **The Stoics**. sec.ed., Bristol Classical Press.
- [14] SEDLEY, D.: The Stoic Criterion Identity. In: **Phronesis** 27, 1982, 255-75.
- [15] SEXTUS EMPIRICUS (1993): **Outlines of Pyrrhonism I-III**. Translated by R.G. Bury, Loeb.
- [16] SEXTUS EMPIRICUS II (1983): **Against the Logicians I-II**. Translated by R.G. Bury, Loeb.
- [17] SEXTUS EMPIRICUS III (1983): **Against the Physicists I-II. Against the Ethicists**. R.G. Bury, Loeb.
- [18] SEXTUS EMPIRICUS IV (1987): **Against the Professors I-VI**. Translated R.G. Bury, Loeb.
- [19] SEXTUS EMPIRICUS (1984): **Základy pyrrhonskej skepsy**. preklad J. Špaňár, Pravda, Bratislava.
- [21] **Stoicorum Veterum fragmenta**. H.von Arnim, 1903.
- [22] TODD, R.B. (1976): **Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics**, A study of the De Mixtione with preliminary essays, text, translation and commentary, E.J. Brill, Leiden.

<sup>1</sup> Hülser (1987): das individuelle eigenschaftsmäsig Bestimmte (individuové vlastnosťové určenie ) **identifikujúce určenie** či **individualizujúce určenie**.

<sup>2</sup> Zrejme ide o stoikov.

<sup>3</sup> Zrejme akademici.

<sup>4</sup> Zjavne ide o epikurovcov.

<sup>5</sup> Simplicius, *Arist. Categ.* p.140,25 - 31; FDS 846A. Tam, kde nejestvuje slovenský preklad, autor, aby mohol sprostredkovať čitateľovi aspoň základný textový podklad, predkladá text, ktorý vytlačil z komparácie dostupných prekladov do nemčiny, angličtiny, ruštiny, češtiny či poľštiny.

<sup>6</sup> Už u Marka Fabia Quintiliana \*medzi 35 a 45 p.n.l. (Cicero bol jeho vzorom).

<sup>7</sup> Súčasti *Organonu* okrem *Kategórií*.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Kategórie* V, 2a 10.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Kategórie* V, 2b 80.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Kategórie* V, 2b 85.

<sup>11</sup> Presné zmapovanie používania výrazu „idios poión“ v starovekej gréckej filozofii je neobyčajne ťažká úloha a prekračuje nielen zámer tejto štúdie, ale aj naše schopnosti (pozri: LSJ: Grec Lex. 1274).

<sup>12</sup> ... *atoma kai en arithmo* ... (*nedeliteľný a numericky (číselne) jeden*) je formulácia z Aristotelových *Kategórií* (Kat.II) i *Fyziky* (IV, 241b, 10-15); pojem »numericky identický« sa často používa v stredovekej filozofii i v moderných teóriách a má vyjadrovať nezmenenú identitu predmetu.

<sup>13</sup> Hülser (1987) prekladá ako *Zugrundeliegenden* (substráty).

<sup>14</sup> Zrejme z pohľadu akademikov, určite nie podľa stoikov.

<sup>15</sup> Plutarchus, *De communibus notitiis.*, 44, 1083A - 1084A; FDS 843A; LS 28A.

<sup>16</sup> Legendárne "siamské" dvojčatá.

<sup>17</sup> Hülser prekladá opäť ako *Zugrundeliegende* (substrát).

---

<sup>18</sup> Tu vo význame toho, čo je v neustálom pohybe; príhodný by bol výraz *materiál*; Hülser prekladá notoricky ako *substancia*.

<sup>19</sup> Vo význame toho, čo môže pretrvávať počas zmien; ide o »identifikujúce (individualizujúce) určenie«, vo význame »kvality a spôsobu spojenia«, ktorý určuje úroveň organizovanosti jednotliviny, pričom táto sa prejavuje ako súbor špecifikujúcich (nemenných) dispozícií k vlastnostiam; k tomuto zásadnému problému sa ešte vrátíme. (<poiótes> add. Wytttenbach, <poion> add. Zeller)

<sup>20</sup> FDS 843A.

<sup>21</sup> Epikuros v *Liste Herodotovi* (63) píše: "...duša je teleso zložené z jemných častíc, rozptýlené po celej skladbe tela..."

<sup>22</sup> SE, *Adv. Math. VIII*, 151-8.

<sup>23</sup> Z pohľadu akademikov, pretože pre nich znamená »eidós úsiá« nemennú podstatu.

<sup>24</sup> Vysvetlíme bližšie pri výklade teórie zmiešavania.

<sup>25</sup> Omyl na základe zámény rozdielu »tela« a »duše« a rozdielu dvoch tiel.

<sup>26</sup> Tu je už uvedený poukaz na 4 živly, miesto poukazu na štyri telesá, takže priemetom týchto živlov by nemalo byť iba duálne rozlíšenie »telo - duša«, ale nejaké quadrálne rozlíšenie, ktoré však v stoickej doktríne zrejme nebolo zavedené.

<sup>27</sup> Pozri Todd (1976), s.187.

<sup>28</sup> Alexander, *De mixtione* 216.4 - 14.

<sup>29</sup> Pozri: Ibid 216,14; SVF 2.473; FDS 310, LS 48C.

<sup>30</sup> DL VII, 151.

<sup>31</sup> Alexander, *De mixtione*, 217,26.

<sup>32</sup> SE, *PH III*, 59-61.

<sup>33</sup> Pozri Todd (1976), s.48.

<sup>34</sup> Annas, J. (1992), s.49.

<sup>35</sup> Alexander, *De mixtione* 217,32.

<sup>36</sup> Annas (1992, s.56) namieťa, že pneuma, ktorá je úplne spojená s telom, nemôže naň kauzálne pôsobiť. Ak by však kauzálne pôsobenie nebolo založené na pôsobení (špecificky kauzálom) živlov, tak nemá u stoikov ontologický podklad. Naopak, úplné spojenie je podkladom "najtesnejšieho" kauzálneho pôsobenia a celok (kozmos) je kauzálne integrovaný svetovou pneumou - logom, ktorý umožňuje vysvetľovať sled minulých udalostí a principiálne predpovedať sled budúcich práve na kauzálnej báze.

<sup>37</sup> U Diogena Laertskeho (VII., 157) sa dušiam okrem duši kozmu pripisuje všeobecne zničiteľnosť; uvádza však aj iné názory - podľa Kleanta duše zotrávajú až do svetového požiaru, naproti tomu podľa Chrysippa iba duše mudrcov.

<sup>38</sup> Alexander, *De mixtione* 218,10.

<sup>39</sup> White (*Can unequal quantities of stuffs be totally blended?* History of Philosophy Quarterly 3: 379-89) i R. Sharvy (1983, *Aristotle on Mixture*, The Journal of Philosophy 80, 441 - 48) zastávajú v tejto otázke blízke stanovisko: úplné spojenie pripúšťajú iba pre pneumu a pasívne elementy, ale nie pre empirické látky (Pozri: Annas (1992), s.49, pozn.36).

<sup>40</sup> Alexander, *De mixtione* 224,32 - 226.

<sup>41</sup> Je viac ako zaujímavé, že tento argument je priam identický s argumentom o mačkách menom Tibbles a Tib, o ktorom diskutoval D. Wiggins v článku *On being in the same place* (Philosophical Review 77, 1968, 90 - 5). Wiggins si argument požičal od P.T. Geacha a ten zas vychádzal z jednej pasáže Williama Sherwooda. Dokazuje to, že pri konštruovaní overovacích a demonštračných príkladov prichádzame dnes často opäť k tým istým myšlienkovým experimentom, ktoré formulovali v antike Gréci.

<sup>42</sup> Myslí sa to tak, že telo Theóna je Diónovo telo bez onej nohy.

<sup>43</sup> FDS 845, Philon, *De aetern.mundi* § 48 sq., Vol. 6 p.87 sq.C-W.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> FDS, s.1051-2.

<sup>46</sup> Long - Sedley (1987), s.176.

<sup>47</sup> Sedley, *The Stoic Criterion Identity*, Phronesis 27, 1982, 260.

<sup>48</sup> Ibid. 266.

<sup>49</sup> Lewis, *The Stoics on Identity and Individuation*, Phronesis 1995, Vol. XL/1.

<sup>50</sup> Ibid. s.105

<sup>51</sup> Sextus Empiricus, *Adv. Math. IX*, 336.

<sup>52</sup> Seneca, *Ep. CXIII* 4-5.

<sup>53</sup> Lewis, *The Stoics on Identity and Individuation*, p. 103.

<sup>54</sup> Epikuros, *List Herodotovi* 64-66.

<sup>55</sup> "To pan" (všetko) vo význame súhrnu kozmu a prázdna.

- 
- <sup>56</sup> Plutarchus, *De com. not.* 1074B-C.
- <sup>57</sup> Cicero, *Acad. II*, 26, 85; 16, 50 (FDS 850).
- <sup>58</sup> Pozri: Sedley, *On Signs*, 239-272, In.: Barnes, J. ed. (1982).
- <sup>59</sup> Niektorí autori prekladajú ako *oddeliteľné* (Hülser, *FDS 844*) zrejme so zreteľom na priamu aplikovateľnosť na prípad úplného spojenia (kvapka vína a vedro vody); ani víno, ani voda by neboli od zmiešaniny odlišné na základe prvej podmienky - víno i voda majú byť v zmiešanine koextenzívne, takže takáto ústretovosť nič nerieši. Víno a voda pri úplnom spojení nie sú odlišné, hoci nie sú totožné.
- <sup>60</sup> Long-Sedley (28D.9f.), ale nie Barnes (*Bits and Pieces In.: Matter and Metaphysics*, J. Barnes and M. Mignuci (eds.), Bibliopolis 1988) vynechali *in the place* (od /jeho/ miesta).
- <sup>61</sup> FDS 844, Stobaeus, *Eclogae I* 20, 7, p. 177, 21-179, 17 (=Posidonius, fr. 96)
- <sup>62</sup> Miesto (*topos*) ako zaplnený priestor podľa Algru (1995, s. 227) chápe Chrysippos odlišne od priestoru vôbec (*chora*), ktorý nemusí byť úplne zaplnený. Tento rozdiel je dôležitý najmä v súvislosti s kozmom ako celkom (*holon*) a prázdnom (*kenon*). Pri našej úvahe nebudeme vždy tento rozdiel terminologicky dôsledne kopírovať, pretože je bežnejšie hovoriť o *priestorovej časti* ako o *miestnej časti telesa*.
- <sup>63</sup> Na čom by si však zakladal človek vlastníctvo k prstu, o ktorý by prišiel pri úraze, ak by išlo o jeho opätovné prísitie? Zrejme by nešlo iba o konvenciu, ale o spoločnú minulosť topologickú trajektóriu (a výlučnú, pokiaľ bol časťou živého *F*-celku).
- <sup>64</sup> Epikuros, *List Herodotovi* 65-66.
- <sup>65</sup> Sextus Empiricus *Adv. Math. IX*, 336.
- <sup>66</sup> Annas (1992, s. 54) upozorňuje na dva významy výrazu duše u stoikov: 1) duša ako to, čo oživuje; 2) duša ako *hégemonikon* - vládnuca časť duše, t.j. iba rozum, ktorý sídli v srdci, ale nepreniká celé telo a spája v tomto tele objavovanie (*fantasia*), súhlas (*synkathesis*), impulz (*hormé*) a rozum (*logos*) (s. 66). Ak by však *hégemonikon* ako funkcia integrujúca čiastkové funkcie človeka nebola (aspoň sprostredkovane) nejaká prepojená s celým telom, tak by nemohla svojím rozhodnutím určiť napr. pohyb ruky.
- <sup>67</sup> DL, VII., 110.
- <sup>68</sup> Tu je zrejme reč o podklade veci, nie priamo o veci.
- <sup>69</sup> Vo význame »eidos usia« (forma-substancia); to už nie názor stoikov.
- <sup>70</sup> Podľa akademikov.
- <sup>71</sup> Stobaeus, *Eclogae I* 20, 7, p. 177, 21 - 179, 17 = Arius Didymus, *Fragm. phys.*, p. 462sq. Diels, FDS 844:
- <sup>72</sup> Origenes, *Contra Celsus*, VII, 545-7.
- <sup>73</sup> Súbor skutočných jednotlivín je odlišný od tzv. univerza úvahy: prvkami univerza úvahy sú *individuové lekta* a takéto univerzum je nemenné, je záležitosťou konceptuálneho prístupu k svetu prostredníctvom jazyka; k jednotlivinám priamo referujú napríklad ukazovacie zámená, resp. deiktické výrazy. Preto výrok *Tento je mŕtvy* považovali stoici na rozdiel od výroku *Sokrates je mŕtvy* za nezmyselný (pozri F. Gahér, *Stoická sémantika*. *Organon F*, č. 4, 1994, 307-311).
- <sup>74</sup> Táto téza bola predmetom kritiky zo strany cirkevných otcov - napr. Origena (*Contra Celsus VII*, 517).
- <sup>75</sup> Pozri: *Ibid.*: 517-20.
- <sup>76</sup> Vraj kotvila ešte za Demétria Falerského - r. 317-307 p.n.l. správca Atén.
- <sup>77</sup> Plutarchus, *Vita Thesei* 23.
- <sup>78</sup> Jedna odlišnosť by tu však bola: za sídlo vládnucej časti duše pokladali srdce, a nie mozog (v tejto otázke sledovali skôr ľudovejší a starší výklad Praxagora, a nie adekvátnejší výklad Erasistrata). V rámci ich noetickej teórie boli oba výklady prinajmenej rovnocenné.
- <sup>79</sup> Vratným zmiešaním bola práve uvádzaná demonštrácia úplného spojenia kvapky vína s morom vody.