

DEJINNOSŤ FILOPONOVEJ KRITIKY ARISTOTELA¹

Historicity of Philoponus' Critique of Aristotle

Klement Mitterpach

DOI: 10.17846/CL.2016.9.1.136-148

Abstract: MITTERPACH, Klement. *Historicity of Philoponus' Critique of Aristotle*. The study points to the question of identity of Byzantine philosophy in its relation to Ancient Greek philosophy as it can be exemplified on John Philoponus' work. Significance of Philoponus' commentary rests in his remarkable affinity to modern critique of Aristotle's explanation of nature. Aristotle's treatise on heavens, its composition and intention exemplifies that Philoponus' critique unintentionally evades the possibility of inquiring into the very own, philosophical, meaning of Aristotle's explication. It also determines the way we enable ourselves to follow Aristotle's decisive articulation of the concept of motion, change and nature. The question of eternity and finitude of the world in Aristotle can lead us today to reconsideration of the meaning of historicity as well as physicality of the world.

Keywords: *historicity, Philoponus, Aristotle, Byzantine philosophy, physis, world, eternity, finitude, heaven*

Abstrakt: MITTERPACH, Klement. *Dejinnosť Filoponovej kritiky Aristotela*. Príspevok na príklade Jána Filopona poukazuje na otázku identity byzantskej filozofie vo vzťahu k antickej gréckej filozofii. Význačnosť Filoponovho komentára spočíva v jeho pozoruhodnej afínite s modernou kritikou Aristotelovho výkladu o prírode, jeho koncepciou fyziky. Na príklade Aristotelovho pojednania o nebi, jeho kompozícii a zamerania, je možné ukázať, že Filoponova kritika nezámerne obchádza možnosť skúmať vlastný, filozofický zmysel Aristotelovho výkladu. Ten určuje aj spôsob, akým sme vôbec schopní sledovať rozhodujúce Aristotelove artikulácie pojmov pohybu, zmeny a prirodzenosti. Otázka večnosti a konečnosti sveta u Aristotela môže dnes viesť k obnoveniu úvahy o zmysle dejinnosti ako aj fyzikality sveta.

Kľúčové slová: *dejinnosť, Filoponos, Aristoteles, byzantská filozofia, fyzis, svet, večnosť, konečnosť, nebo*

Dejinnosť byzantskej filozofie

Byzantskú filozofiu možno dnes okrem iného vidieť ako príležitosť pochopiť povahu a zmysel možnosti súčasnej konfrontácie s antickou gréckou filozofiou. Byzantskú filozofiu možno rámcovo chápať ako „filozofické myslenie vo východnej časti Rímskej ríše, nazývanej Byzantská ríša, kde dominovali grécky jazyk, grécka filozofia a grécke umenie, ktoré kontinuálne pokračovali

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0039/14 *Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku*.

a tvorivo pretvárali antické grécke dedičstvo.² Z tohto hľadiska byzantské myslenie predstavuje vlastne príklad otvoreného, explicitného prehodnocovania antickej gréckej identity vôbec. Čo vlastne znamená prehodnocovať väzbu na antickú filozofiu v súčasnosti, resp. je toto ohliadanie sa späť iba súčasťou „kultúry“ humanisticky orientovaného prieskumu „našich koreňov“, ktoré si treba príležitostne pripomenúť, alebo ide o príklad, na ktorom sa môžeme učiť, čo vlastne znamená konfrontácia s filozofiou minulosti, s dejinnosťou (filozofie) vôbec?

Byzantská filozofia nebola iba implicitným využívaním gréckeho intelektuálneho dedičstva. Spôsob, akým sa k nemu hlásila mal povahu priamej konfrontácie s otázkou, čo vlastne znamená grécke myslenie v kontexte, ktorý vyzýva k jeho prehodnoteniu. Išlo nielen o „predlžovanie“ tejto tradície ako tomu bolo u filozofov, ktorí sa ku gréckemu mysleniu priamo hlásili ako k vlastnému žvilu ich myslenia (novoplatonici), ale o byzantskú snahu „transformovať“ grécku filozofiu, t. j. zapojiť ju do záväzkov, ktoré sa identifikujú s úlohou demonštrovať jej nový zmysel a zároveň z nového hľadiska indikovať (práve preto v antickom duchu) a korigovať jej vlastné „inkonzistencie“. Pozoruhodné je, že tento „nový“ zmysel skúmania sa v byzantskom myslení chápe ako naplnenie vlastných antických ambícií a princípov, a preto ako nahliadnutie, ktoré má ambíciu objaviť ich vlastný, resp. „pravý“ zmysel, s presvedčením, že samotnej antike, ktorá zahajuje takto principiálne koncipované skúmanie, zostal neprístupný. Preto nemožno povedať, že išlo o konfrontáciu medzi starým a novým, ale skôr o konfrontáciu dvoch rôznych spôsobov nadväzovania na grécku filozofickú identitu, teda, o konfrontáciu dvoch rôznych spôsobov ako sa identifikovať s gréckym filozofickým myslením. Nejde teda iba o historickosť jednej epochy, ale o dejinnosť ako konštituent vlastnej filozofickej identity Byzancie.

Byzantskú filozofiu možno teda chápať ako príklad dejinnosti, ktorá je postavená na konfrontácii s antikou a zároveň ako príležitosť skúmať motivácie, a najmä omnoho nesamozrejmejšiu a o to prekérnejšiu otázku zmyslu, resp. legitimizácie takejto konfrontácie dnes. Je dokonca príležitosťou rozpoznať v jej byzantských komentároch kritické postoje, o ktorých sa zvykneme domnievať, že patria až veku vyslovene „nového“, ako zvykneme označovať počiatok nášho dnešného novovekého chápania záväzkov poznania sveta, ktoré pripomínajú tie antické, zdá sa, už iba „podľa mena“. Nepochybne však podobne ako v prípade Byzancie, pristupujeme v tradícii novovekej vedy k tým antickým ako ich praví uskutočnitelia. Z pohľadu filozofie by sme sa však mohli pýtať, či je antika filozoficky práve historickým iniciátorom alebo, naopak, zároveň aj dejinne navždy práve iniciátorom „nového“ filozofického myslenia, a opakovať tak „egyptsky“ ambivalentné hodnotenie antiky, ktoré formuluje Platón v *Timaiovi* ako vetu o večnom detstve Grékov, ktoré nepozná „staré myšlienky“.³

Predovšetkým je každé ohliadnutie za konfrontáciami s antikou príležitosťou všimnúť si, že jeho dôvodom nie je potvrdzovanie nejakej historicky nevyhnutnej kontinuity s antickým myslením. Naopak, konfrontácia s antikou je skôr sama otáznou, a až vďaka tomu vôbec umožňuje pýtať sa, do akej miery je naše chápanie zmyslu filozofie v antickom duchu nevyhnutnou mierou diskontinuity európskeho myslenia vôbec. Je preto skôr mierou našej dnešnej schopnosti chápať, do akej miery dokážeme vôbec myslieť inak, a to napriek dnes už všeobecne (práve „historicky“ a vedecky) akceptovanému presvedčeniu, že už vďaka „historickému“ odstupu vlastne dnes nie je možné nemyslieť inak, resp. že v kontexte skutočnosti a problémov, ktoré v antike neexistovali, nie je možné myslieť znova v antickom duchu. Otázka, či to vôbec dokážeme, či vôbec dokážeme myslieť inak, by práve preto v kontexte tohto presvedčenia nemala zmysel. Možno

² ZOZULAK, Ján. Výskum byzantskej filozofie a jej prieniku na Veľkú Moravu. Pri príležitosti 1150. výročia príchodu svätých Konštantína (Cyrila) a Metoda. In *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 9, s. 790.

³ PLATÓN. *Timaios*. Praha 1996, s. 21. Je pochopiteľne otázkou, či toto „detstvo“ budeme chápať ako primát vstupu do vedy, alebo naopak ako vždy znova oživujúce sa chápanie vlastnej skutočnosti vedy.

teda nejde ani tak o dostatočne „autentické“ uchopenie antického filozofovania, ako o dostatočne jasné pochopenie toho, čo treba vôbec chcieť, aby sme dokázali myslieť inak práve o zdrojoch súčasného myslenia. Možno teda vôbec nejde o to, či to chceme alebo nie, ale o zmysel tejto otázky, ktorý možno identifikovať (alebo naopak vylúčiť), ak sa ju vôbec pokúsime rozvinúť. Zmysel konfrontácie s antickým filozofickým myslením preto nespočíva v obnovení nejakých pravých autentických gréckych hodnôt, ale v snahe obnoviť situáciu myslenia, ktoré nemá predchodcu, skoršiu historickú či prehistorickú verziu seba samého, presnejšie, týchto predchodcov „nadobudne“ iba ak sa deklaruje ako miera „iného“ myslenia, ktoré mu predchádza.

Z tohto hľadiska byzantské myslenie predstavuje práve ten model konfrontácie, ktorý by sme vlastne v novovekom myslení už nečakali: moment nového „čítania“ starého, ktorý nie je prirodzenou súčasťou každej historicky novej epochy, ako si to predstavujeme dnes, ale prebieha ako konflikt dvoch podôb tohto momentu nadväzovania. Ak nám dnes ono „nové čítanie starého“ znie ako banalita, ktorou sa vyznačuje každá historická epocha, je to preto, lebo nové znamená v tomto zmysle práve rozchod s „čítaním“ vôbec. Striktne vzaté každá interpretácia je už iba reinterpretáciou prehistórie novovekej vedy a odohráva sa ako interpretácia historického materiálu, ku ktorému pristupuje ako k svojmu archívu. Novovek znamená nielen nové interpretácie, ale najmä nové skutočnosti. Zároveň však nevyhnutne otvára prístup k váhaniu o tom, či tieto skutočnosti vôbec možno identifikovať ako súčasť doposiaľ neobjasneného (neexplikovaného) zmyslu starého výkladu, a otvoriť tak cestu k zadaniu, podľa ktorého možno očakávať, že zmysel „starých“ výkladov je otvorený, a to nie s ohľadom na ich platnosť, ale ich vecnosť. Využitie tejto možnosti, t. j. rozpoznanie jej zmyslu je však možné iba ak sa identita novoveku stáva sama problémom a spolu s ňou i bariéra banality historického odstupe, ktorá je charakteristickým rysom novovekého historického nastavenia. O banálnosť historického odstupe totiž nemožno viesť spor, na základe ktorého by sa rozhodovalo o povahe súčasnosti. V takom kontexte konfliktom interpretácií preto už spravidla nemyslíme „konfrontáciu“ s antikom.

Naše banálne historické vedomie tak zvyčajne akceptujeme práve ako síce nevyhnutnú, ale zároveň ako automatickú súčasť interpretácie sveta, ku ktorej patrí i obraz toho minulého. Ten však spravidla nepredstavuje kritérium, podľa ktorého by sme hodnotili dnešný obraz sveta. Rozdiel spočíva v tom, že kresťanský rámec byzantského myslenia je na rozdiel od rámca novovekej vedy nielen dominantným, ale jeho interpretácia „starého“ je integrovanou súčasťou argumentu, ktorý vymedzuje aj „správny“ spôsob jeho prevzatia. Moderná veda „číta“ staré ako svoje naivne detské prapodoby, ktoré sú „predvedecké“, a preto požiadavke *nového čítania starého*, t. j. nároku čítať staré *znova*, vlastne už vôbec nerozumie.

Treba však zdôrazniť, že predstava nielen novej filozofie, resp. vedy, ktorá jednoznačne delegitimizuje „vedecké“ kompetencie starej filozofie, ale najmä predstava „nového“ spôsobu čítania toho, čo je „staré“ (a čo zasa znamená „nové“, teda toho, čo nástup modernej vedy vôbec znamená, resp. čo vlastne znamená staroveká veda v kontexte novovekej vedy) sa v novovekom myslení vracia tam, kde sa snaží explicitne vyjadriť svoje antinómie (Kant), a zároveň ich pochopiť ako súčasť procesu, ktorý situuje samotnú modernu nielen historicky ako aktualitu voči histórii, ale aj dejinne ako aktualitu tejto historicity (Hegel). Historické mumifikovanie staroveku z hľadiska novovekého myslenia sa ukazuje ako legitimizačný krok, ktorý je však chtiac-nechtiac striktne dejinný, keď sa rozchádza so starým ako s minulým, ktoré uvádza ako práve (už len) historicky signifikantné. Byzantské myslenie tak možno reprezentuje práve príklad, na ktorom napriek tejto novovekej historickej delegitimizácii tradovaného predsa len možno znova demonštrovať zatiaľ nedostatočne pochopené čítanie „historickosti“ gréckej filozofie, resp. vôbec dúfať v nejaké „iné“ čítanie ako to, ktoré identifikuje antickú filozofiu priamočiaro ako „historicky“ minulé, a pripomínať tým jeden z kľúčových rysov rozvinutej moderny, konštitutívny rys jej vlastnej sebareflexie, teda jej dejnosť.

Byzancia z tohto hľadiska predstavuje identitu, ktorá je konštituovaná práve konfrontáciou dejinných interpretácií, a z určitého hľadiska sa (predmet skúmania alebo jeho forma?) odohráva na pôde gréckeho myslenia. Oproti novovekému vylúčeniu „čítania“ ako takého predstavuje Byzancia *nové čítanie starého*. V skutočnosti však tiež vylučuje to, čo i nám ako dedičom novovekého myslenia pripadá absurdné: *staré čítanie nového*, ktoré bolo vylúčené z registra možných perspektív, a to z pohľadu súčasnosti, ktorá sa identifikuje práve ako „nová“. Spoločným menovateľom novoveku a byzantského myslenia, napriek predstave novovekej záľuby v novom a byzantskej v starom, môže byť nakoniec vylúčenie „starého čítania nového“, a to nie preto, lebo ho považujeme dnes za nemožné, ale preto, lebo nerozumieme, aký by dnes vlastne malo zmysel. Ide teda možno práve o čítanie, ktoré sa ukáže ako možné, až keď sa v našej situácii vôbec pokúsime čítať staré „znova“, prihliadajúc zároveň na to, ako takéto čítanie vôbec identifikovať, ak sa už ďalej nenecháme viesť spomínaným novovekým rozlíšením. Byzantské myslenie je práve v kontexte novoveku skôr impulzom znovu „prehodnocovať hodnotenia“ starovekého gréckeho myslenia ako novým interpretačným vzorom súčasnosti. Je totiž otázkou, nakoľko „čítať znova“ na byzantský spôsob znamená aj schopnosť „čítať znova ono nové z hľadiska starého“, resp. čo vlastne v byzantskom prístupe znamená „kritika princípov“, na ktorej je založená vlastná grécka filozofická iniciatíva?

„Staré čítanie nového“ si teda novovek predstavuje ako zamlčanie súčasnosti, reality, ktorá sa nekryje s názorom staroveku, a v tomto zmysle je, aj keby sme nechceli, vylúčené. Je však pozoruhodné, že zrejme práve táto možnosť stála v centre konfliktu interpretácií gréckeho myslenia v byzantskom prostredí. Nešlo teda iba o „novú“ interpretáciu „starého“, ale o interpretáciu tejto novosti očami gréckej filozofie. Staré čítanie nového, resp. staré čítanie súčasného, nie je anachronizmom, ak si uvedomíme, že tu nejde o obnovu minulého, ale obnovu zmyslu neredukovateľne nového, teda toho zmyslu, ktorý, striktno vzaté, nemožno vymyslieť, vynájsť, ak sa držíme faktického stavu ako kritéria „novosti“ a aktuálnosti. Paradoxne vlastne až ono „staré čítanie nového“ je signálom, že sa dokážeme skutočne oddeliť od minulého, ktoré sa týmto krokom objavuje pred nami ako to, čomu máme znova rozumieť.

Pre nás je nakoniec okrem iného zásadná otázka identity filozofického myslenia v kultúre, ktorá svoju identitu nezakladá na filozofii, aj keď sa ako „kultúra“ identifikuje práve s filozofiou. Práve takto by sme totiž mohli vidieť byzantskú identitu, a to ako identitu „kultúry“, ktorá nie je len kompozitná, ale identifikuje sa práve kultúrne ako „filozofická“, teda pestuje ducha antickej tradície bez toho, že by filozofiu dokázala znovu postaviť ako to, čo musí samo znova rozhodovať o svojom bytí a v tomto postavení sa konfrontovať s tým, čo nie je filozofické (vymedzenie pred-sokratovského myslenia voči mýtu, alebo filozofie voči sofistike), a urobiť to výhradne „vecne“, teda skúmaním, ktorého úlohou je urobiť tieto diferencie zrejmy. Mohlo by sa zdať, že antika pôvodne práve tento druh konfrontácie nepozná, že je možný až z odstupu, a to z odstupu, ktorý máme tendenciu identifikovať ako novoveký aj kresťanský zároveň. V skutočnosti však novovek nepredstavuje konfrontáciu s antikou, ale jej *archiváciu* – nejde tu o rozchod s antickou identitou, ale o rozchod s otázkou antickej identity, pretože tu ide o identitu „nového“. Tá sa má demonštrovať spätne na vyhľadávaní novovekých tém v antickom myslení, teda antika sa číta z hľadiska novovekej štrukturovanosti filozofie. V porovnaní s týmto prístupom by byzantské myslenie predstavovalo doslova jej *apropriáciu* – nielen privlastnenie, ale privlastnenie so zámerom odhaliť filozofii primeraný rámec a zmysel, jej vlastnú autenticitu a identitu. V. Tatakis hovorí dokonca o „uzmierení“ (reconciliation) gréckeho a kresťanského myslenia.⁴ Antika by tak „pôvodne“ nepredstavovala „vlastný domov“ filozofie, ale jej najradikálnejšie „bezdomovectvo“ (Unheimlichkeit), v ktorom môže byť filozofia v pôvodne antickom zmysle slova jedine „doma“.

⁴ TATAKIS, Basil. *Byzantine Philosophy*. Indianapolis 2003, s. 27.

Je teda otázkou, nakoľko a podľa čoho budeme rozumieť „odstupu“ (či už byzantsky legitimizujúcu alebo v novovekom duchu delegitimizujúcu) od antiky, resp. či sa antika neukazuje ako vlastná doména tohto filozofického dištancovania sa ako podmienky objavovania vlastnej identity, voči ktorej možno aj zakladateľský potenciál radikálnej novovekej skepsy pochopiť ako epizódu, ktorá sa vlastne snaží zopakovať radikálnosť antického vstupu do filozofie, a to práve špecificky novovekým spôsobom: vylúčením antiky ako možného zdroja tejto radikality. Práve takto sa totiž antika môže ukazovať až tam, kde nevyhnutne dejinne odstupujeme už nie od „kultúry“, ale od filozofie, t. j. tam, kde nedochádza iba k latentne prebiehajúcej delegitimizácii filozofie, ale kde ide o explicitnú legitimizáciu jej vylúčenia. Tá navyše prebieha nie vďaka filozofii, ale práve dodatočne v atmosfére všeobecnej skepsy voči filozofii, ktorú nedokáže metodologicky zahrnúť už žiadna radikálna filozofická skepsa. Zmysel tohto inak ritualizovaného vylúčenia nemá byť dôvodom pre obhajobu filozofie, ale má byť jej predmetom. Možnosť postaviť túto situáciu ako predmet skúmania práve filozoficky bude závisieť práve od toho, ako budeme rozumieť nároku čítať antiku znova. Určite to však neznamená „robiť“ filozofiu kvôli antike, ale čítať antiku znova kvôli filozofii, a presnejšie, kvôli tomu, aby bolo dnes možné nielen znova ukázať zmysel filozofie, ale i formulovať to, čo je práve dnes filozoficky dôležité.

Filoponos a jeho „komentár“ k Aristotelovi

Otázka rôznosti nadväzovania je o to zaujímavejšia, že byzantský ako aj novoveký prístup sa vlastne tematicky aj metodologicky konfrontujú s tým istým: s aristotelovskou fyzikou⁵. Tá zohráva v byzantskej konfrontácii dvoch interpretácií dejín myslenia možno podstatnejšiu úlohu, ako sa zdá, keďže predstavuje vlastne stret dvoch podôb recepcie Aristotela, hoci ani jednej z nich nejde primárne o Aristotelovu fyziku ako zdroj pochopenia zmyslu (veci) filozofie samotnej. Nemajú ambíciu pokladať Aristotela za „filozofiu“, od ktorej by očakávali sprístupnenie vlastnej veci filozofie, neočakávajú, že interpretáciou Aristotela by bolo možné prekvapivo zistiť, že vlastný zmysel Aristotelovho skúmania *fyzis* sa môže líšiť od toho, ako si vo všeobecnosti predstavujeme zmysel filozofického a vedeckého skúmania v Byzancii, resp. novoveku. Neočakávali teda, že vďaka skúmaniu tohto Aristotelovho výkladu sa možno dozvedieť niečo iné, ako sme schopní rozumieť bez tohto skúmania, teda vôbec neočakávali, že je vôbec možné skúmanie Aristotela ako exemplárneho prípadu vstupu do filozofie, ktorý, aj keď nie je jedinou možnou alebo tou „správnou“ filozofiou, môže byť kritériom artikulácie a skúmania zmyslu filozofického skúmania vo všeobecnosti. Táto možnosť sa stáva zrejmom práve vtedy, keď sa základné predpoklady filozofického skúmania menia, t. j. keď sa otvára otázka, nakoľko sme vlastne týmto predpokladom rozumeli, resp. rozumieme, keď ich deklarujeme ako už jednoznačne „iné“.

⁵ Nie je to iba prípad Jána Filopona, ktorý sa zaoberá Aristotelom, aj keď v jeho prípade ide najmä o Aristotelovu fyziku, pretože hľadá kľúč k teoretickému odmietnutiu pohanstva, a nie je to iba záležitosť tohto obdobia. O tom, že Aristoteles nie je náhodným bodom referencie pre pochopenie byzantského myslenia aspoň názor bádateľky: "What I think has not yet been sufficiently acknowledged is that in the East, even after the sixth century, the tradition of commenting on Aristotle's treatises continues uninterrupted until the fifteenth century or even beyond the fall of Constantinople in 1453. In the case of Aristotle's logical works, in particular, the significant number of manuscripts with Byzantine scholia on the *Organon* confirms that Aristotelian logic constitutes a focus of great attention throughout the Byzantine era." IERODIAKONOU, Katerina. *Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De Interpretatione*. In *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford 2002, s. 57.

Recepciou Aristotela preto nemáme na mysli nevyhnutne historicky zafarbenú interpretáciu nejakého filozofického učenia minulosti. Ide skôr o vyčlenenie Aristotela a je pozoruhodné, že dôvod, pre ktorý sa Aristoteles dnes vôbec stáva relevantným spočíva v niečom inom ako v samotnom Aristotelovom myslení. Aristotelovo myslenie je tu deklaratívne prítomné preto, aby slúžilo onomu recepčnému zdroju, a teda i cieľu filozofov. Nejde teda primárne o latentnú prítomnosť a afirmáciu Aristotela v každom filozofickom podujatí, ale o jeho apropráciu, ktorá práve chce byť legitímne aristotelovská. Paradoxne je tomu tak v menšej miere v prípade komentárov, ktoré sa hlásia k výkladu, kontinuite s aristotelovským zmyslom filozofie, t. j. predstavujú z ich pohľadu práve pokračovanie a udržanie tradície gréckeho myslenia (Simplikios), ako v iných, ktoré sa snažia odmietnuť Aristotela na pôde jeho vlastných princípov. V novoplatónskych komentároch zohráva Aristoteles inštrumentálnu, resp. propedeutickú rolu vstupu do novoplatónskeho filozofického myslenia. Práve preto sa zmysel filozofie v Aristotelovom podaní stáva vlastnou témou skôr tých komentárov, ktoré sa snažia o jeho kritiku, ako tých, ktoré sa venujú výkladu Aristotela ako „povinnej“ analytike prechodu k „vyššiemu“ platónskemu filozofovaniu, ktoré malo predstavovať religiózny novoplatónsky cieľ filozofie.

Aristoteles sa teda stáva vlastnou témou skôr tam, kde nepredstavuje vstupnú podmienku pre akceptovanie autority gréckeho myslenia, ale tam, kde predstavuje protivníka, kde je postavený do úlohy protivníka sebe samému. Práve v tomto zmysle je vlastnou témou pojednanie, ktoré ho tematizuje ako recepčný model, t. j. vyvracia Aristotela Aristotelom. Exemplárnym prípadom takého prístupu je postup Jána Filopona (490 – 570), ktorý, aj keď nepôsobil v čase, tzv. hlavného obdobia byzantskej filozofie začínajúcej Fotiom (820 – 891), je dokladom vzniku ovzdušia, v ktorom sa vzápätí byzantské myslenie odohráva. Potvrdzuje to i Tatakis, keď tvrdí, že „Filoponos poskytuje jedinečnú perspektívu pre pochopenie tejto epochy“.⁶

Problém antickej gréckej identity byzantského myslenia sa pochopiteľne prejavuje aj v jej periodizácii. Ján Filoponos tak býva spravidla zaradený medzi filozofov neskorej antiky, ktorých možno súčasne chápať aj ako filozofov „rannej byzantskej filozofie“, ako sa zvykne označovať perióda od r. 330 do r. 730, ktorá bezprostredne predchádza obdobiu vlastnej „byzantskej filozofie“⁷. Problém periodizácie je tu evidentne problémom „identity“, t. j. kľúča, ktorý je v tomto prípade historický, a nie filozofický. Ján Filoponos môže slúžiť ako príklad, na ktorom možno pochopiť, v akom zmysle je filozofom (neskorej) antiky, a to navyše v kontraste voči Simplikiiovi, jeho novoplatónskemu oponentovi. Paradoxne práve zrušenie Platónskej akadémie a potlačenie platónskej interpretácie kresťanstva Justiniánom prinútilo Alexandrijskú školu k zmene orientácie, a to na Aristotela.⁸ Filoponos však práve v súlade s týmto krokom vypracováva kritiku proklovského novoplatonizmu. Vďaka jej kresťanskej motivácii vlastne „očisťuje“ Aristotela od jeho novoplatónskeho čítania, aby uvoľnil kritický potenciál vlastného Aristotelovho vecného, teda vedeckého, záväzku a použil ho nakoniec proti nemu samotnému. Práve týmto protinovoplatónskym čítaním sa malo ukázať, čo je vlastným jadrom onoho antického, resp. „pohanského“ myslenia. Filoponos (aj keby podnetom jeho kritického zamerania bol Justiniánov ideologický krok) rozumie úlohu identifikovať vlastný základ toho, na čom je konštituované „pohanstvo“ antického myslenia. Touto identifikáciou totiž nezískava terč, ale predovšetkým identifikuje prekážku, ktorá podľa neho bráni rozvinutiu vlastnej gréckej filozofickej iniciatívy. Filoponos chce

⁶ “Philoponos provides unique perspectives for understanding this epoch.” TATAKIS, *Byzantine Philosophy*, s. 27.

⁷ IERODIAKONOU, Katerina – BYDÉN, Börje. *Byzantine Philosophy*. In ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. Stanford 2014. Internetový zdroj: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/byzantine-philosophy/>

⁸ ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Filosofie pozdní antiky*. Praha 2002, s. 447.

totiž predovšetkým ukázať, že filozofická iniciatíva nie je nevyhnutne, principiálne, „pohanská“. To znamená, že Aristotela nemobilizuje proti nemu samému en bloc, a že to nerobí preto, aby ho čo najefektívnejšie „zničil“. Filoponos teda postupuje s presvedčením, že podrobuje grécku filozofiu jej vlastnej revízii, ktorá sa začína nielen identifikáciou exemplárnej úlohy Aristotela v antickej filozofii, ale aj identifikáciou jeho exemplárnej „témy“. Práve táto úloha ho viedla k vypracovaniu komentára, ktorý už vlastne nie je celkom komentárom, ale skôr „nezávislým pojednaním“.⁹

Vlastný zmysel komentára sa stáva problematickým a signifikantným rovnako ako zmysel periodizácie byzantskej filozofie práve vďaka Filoponovej práci. Ak teda jeho práca *Proti Aristotelovi (De Aeternitate Mundi contra Aristotelem)* nie je komentárom v dobovom zmysle, je ním v zmysle, ktorý nie je iba nový, ale predovšetkým preto, lebo ho možno chápať ako „nový“ v porovnaní s tým, čo predstavovali novoplatónske komentáre Aristotelových výkladov. Nejde ani tak o to, či Filoponova kritika Aristotela je legitímne aristotelovskou kritikou inkonzistencií Aristotelovo myslenia alebo je práve u Filopona motivovaná teologickou objednávkou¹⁰, podľa ktorej si kladie za úlohu ukázať, že Aristotelovo chápanie sveta nie je komplementárne s potrebami exegézy Písma, konkrétne knihy Genezis. Pavel Floss tvrdí to druhé, napriek tomu, že o Filoponovi píše ako o „ontológovi kreacionizmu“.¹¹ Nie je však práve z toho zrejmé, že otázka tejto motivácie iba zakrýva to, čo sa na prípade Filopona ukazuje ako práve filozoficky naliehavé?

Je Filoponov komentár polemikou, kritikou alebo teologickou interpretáciou? Každá z týchto možností predstavuje už rozhodnutie o tom, ako budeme Filoponov text čítať, pričom vôbec nejde o synonymá, resp. o zanedbateľné terminologické rozdiely. Mohli by sme sa totiž pýtať zásadnejšie: ide Filoponovi o polemiku so záväzkami, so zmyslom Aristotelovho výkladu alebo o polemiku s jeho výsledkom, teda, s „jeho obrazom sveta“? Čo je teda východiskom Filoponovej kritiky? Nesúlad medzi týmito dvoma práve spomenutými témami, alebo nesúlad výsledku Aristotelovej predstavy o svete v konfrontácii so zjavením biblického stvorenia? Neukázali sme už, že aristotelovský „obraz sveta“ nie je práve tým, čo Filoponos pokladá za skutočne aristotelovské? Nedokazuje jeho vlastná analýza Aristotelových „dôkazov“, že spoločným rysom týchto konfrontácií s Aristotelom je práve metodologické chápanie aristotelovského odkazu – t. j. skutočného aristotelizmu?

Možno si všimnúť, že v prípade Filoponovho byzantského prístupu je to snaha zachrániť, resp. oslobodiť aristotelovskú metódu od jeho „obrazu sveta“, aby sa ukázalo, ako vlastne táto metóda poukazuje na skutočný predmet a zmysel jej aplikácie, teda explikácie štruktúry stvoreného sveta. V druhom zasa, na strane novovekej vedy, ide o odmietnutie samotnej metódy, ktorá likviduje nové „empirické“ objekty, a tým znemožňuje ich interpretáciu. V tejto súvislosti je však dôležité pripomenúť, že aj Simpliciov novoplatónsky prístup je vlastne metodologický, a to práve preto, lebo je odhodlaný interpretovať Aristotela v gréckom duchu, t. j. platónsky, a to ako už spomínanú vlastnú propedeutiku novoplatonizmu. Čo ak tým, čo Filoponov byzantský, ale aj novoveký a novoplatónsky prístup nedokážu vôbec pochopiť aristotelovsky, nie je Aristotelov „obraz sveta“, ani Aristotelova metóda, resp. vedeckosť jeho výkladu, ale práve „vec“, o ktorej Aristoteles pojednáva, resp. o ktorú v Aristotelom koncipovanej filozofii ide?

⁹ SORABJI, Richard. *The Contra Aristotelem*. In PHILOPONUS. *Against Aristotle, On the Eternity of the World*. London 1987, s. 18.

¹⁰ „Našej pozornosti nesmie uniknúť, že v protiklade so západným chápaním filozofie ako slúžky teológie (ancilla theologiae) sa v Byzancii filozofia nikdy nechápala ako slúžka teológie.“ ZOZULAK, Ján. *Výskum byzantskej filozofie*, s. 792.

¹¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004, s. 50.

Aristotelovo pojednanie o nebi

Filoponos identifikuje túto „vec“ ako svet, t. j. večný svet. Dôležité je, že takto identifikuje „svet“ ako predmet pojednania práve pre jeho „prívlastok „večný“, a nie naopak. „Večnosť“ sveta je totiž dôvodom, pre ktorý je tým predmetom svet, a tiež dôvodom, prečo sa má stať podľa Filopona ukážkou Aristotelovho nezvládnutia jeho vlastnej metódy výkladu. Ide teda o cieľ polemického útoku, na ktorom sa má ukázať, že Aristotelove záväzky výkladu tu nezodpovedajú riešeniu, ktoré z nich podľa Filopona nevyhnutne nevyplýva. Príznakom tohto nesprávneho riešenia je „večnosť“ sveta, ktorá nemá iba podobu teoretického predpokladu, ale dokonca je vo výslednom „obrazu sveta“ stelesnená éterom. Filoponova kritika teda smeruje v prvom rade práve na éter, ako na aristotelovskú kozmologickú konkretizáciu jeho typicky filozofickej „viery“ vo večnosť sveta.

Je pozoruhodné, že Filoponos vyberá za hlavný cieľ „útoku“ práve to, čo dnes pokladáme na Aristotelovej filozofii jednoznačne za vec, ktorá má exemplárne výhradne historickú hodnotu. Dalo by sa povedať, že ide na jednej strane o problematiku, ktorá je vlastne filozoficky (a teda nielen z hľadiska prírodných vied a súčasnej kozmológie) vylúčená a reprezentuje dokonca postulovanie niečoho, čo v kontexte samotného Aristotelovho myslenia vnímame ako vyslovene „neteoretický“ ústupok zásadám racionálnej argumentácie, teda ústupok, ktorého sa Aristoteles dopustil, aby nedokonalý svet „prispôbil“ požiadavkám teórie, alebo naopak, aby prispôbil svoju teóriu typicky gréckej naivite, ktorá „verí“ vo večný svet. Už tieto alternatívy prezrádzajú o našom dnešnom prístupe mnohé. V každom prípade je nám dnes vďaka vede aj bez filozofie aj laicky jasné, že svet nie je večný, že tento predpoklad je jednoducho vylúčený ako predmet vedeckého skúmania. Ak by aj tento obecný kozmologický názor spochybnila nejaká teória, možno s určitosťou tvrdiť, že éter ako reprezentant večného sveta a prvý cieľ Filoponovho aristotelovského útoku na jeho kozmické umiestnenie je pre nás, na rozdiel od Filopona, ktorý si dá filozofickú prácu s jeho vyvracaním, úplne mimo diskusie.

Otázkou však nie je táto radikálna zmena priority elementov, ale fakt, že v oboch prípadoch sa skúma, čo Aristoteles píše o svete, namiesto toho, aby sme sa pýtali, čo skúma Aristoteles, keď píše spis o nebi, resp. prečo koncipuje údajné pojednanie o svete ako pojednanie o nebi? Takto položená otázka totiž nesmeruje k metodologickej problematike údajných Aristotelových „dôkazov“. Filoponos sa ňou chce zaoberať vecne a venuje preto pozornosť aristotelovským zásadám výkladu a dokazovania, novovek chce zasa z vecných dôvodov poukazujúc na absenciu reálneho predmetu jeho skúmania postaviť mimo hru Aristotelovu metódu ako metódu skúmania prírody. V oboch prípadoch sa však nerespektuje kľúčová metodologická zásada Aristotelovho skúmania, podľa ktorej vecou filozofie nie je metóda, ale naopak, metódou filozofie je „vec“ sama (Metafyzika I, 3). Čo však znamená, že vec sama je metódou filozofie? Znamená to, že metóda je nielen „vecí“ primeraná, resp. je metódou potvrdenia či popretia existencie vecí, ktorú skúma, ale že metóda sa z vecí stáva vôbec zrejmu, a to spolu s tým, ako sa výkladom ozrejmuje jednota toho, čo je vlastne predmetom, „vecou“ skúmania. Zdá sa, že otázka je zbytočná, resp. je dávno zodpovedaná tým, že Aristotelov spis *O nebi* je o svete, že je to vlastne náčrt Aristotelovej kozmológie. Pýtať sa, v akom zmysle sa tu však o svete píše, akým spôsobom je „svet“ predstavený, by vzhľadom na to, čo sme práve zdôraznili, znamenalo pýtať sa, čo to vlastne znamená, že Aristoteles nielen nazve svoje pojednanie metonymicky (*O nebi* na miesto *O svete*), ale aj pojednáva o svete v kontexte primárnejšieho pojednania o nebi, a nie naopak. Považovať úvodné kapitoly spisu iba za metodologický úvod totiž znamená znovu poukázať, že problematika vymedzenia predmetu nie je súčasťou nejakej metódy, ale obsahuje v sebe práve informáciu o vecnom postupe výkladu, ktorý nakoniec nie je ničím iným ako predvedením tohto vymedzenia samotného.

Pojednanie *O nebi* je v určitom prísnom slova zmysle práve o „nebi“. Teda nie o kozme, prírode, vesmíre, svete, presnejšie, je nepochybne aj o nich, ale práve z hľadiska toho, čo je to „nebo“, t. j. v kontexte práve takto špecifikovaného hľadiska koncepcie celého pojednania. Ak budeme názov *O nebi* chápať ako synonymum, pre ktoré je to ostatné iba inak pomenovanou vecou, tak sa práve nedokážeme pozrieť na Aristotelov názov spisu ako pomenovanie jeho cieľa. To, čo myslíme „nebo“, čo tým myslí Aristoteles, sa stane radikálne nesamozrejým, akonáhle sa prestaneme spoliehať na to, že ide iba o synonymné označenie, či metonymické vymedzenie problematiky kozmu, jeho štruktúry a diania. Nejde pritom o nijaký špecifický postup, ani o predvedenie nejakého „špecificky“ aristotelovského obrazu sveta. Stačí si všimnúť, že Aristoteles tu vlastne demonštruje, čo je tým prvým, čo má predstavovať nielen začiatok, ale hlavne vlastný rámec skúmania sveta, a preto práve hľadá určenie tej „veci“, o ktorej má vypovedať prírodná veda. Okrem iného tým skúma, ako vo vlastnom zmysle vymedziť to, čo tak pýtalo pozornosť predsokratovských „filozofov“. Je pozoruhodné, že Aristoteles sa nepýta, či „nebo“ existuje (pýta sa, či existuje jedno nebo alebo viacero nebies), rovnako ako sa nepýta, či vôbec ide o vedecky relevantný predmet skúmania. Ak by sme vzali do úvahy, čo sám Aristoteles na inom mieste inej práce (Fyzika IV) sám pripomenie, teda, že nebo znamená okrem iného aj „svet“, môžeme povedať, že otázka jeho „existencie“ a jeho vlastností je vlastne Filoponovou, pričom otázka „bezpredmetnosti“ takéhoto skúmania „sveta“ zasa našou novovekou otázkou. To, čo nám bránilo vziať Aristotelovo pojednanie vážne, nie je veda, ani história, ale záväzky, ktorým nerozumieme, ak pod ich menom vystupuje niečo, čo je dnes napriek bádateľskému záujmu jednoznačne mimo diskusiu, teda nielen predmetne, ale i čo do svojho zmyslu, vylúčené ako predmet „fyzikálneho“ skúmania.

Aristoteles koncipuje výklad spisu *O nebi* ako výklad, v ktorom sú predmetom fyziky telesá a veľkosti. A práve z tohto dôvodu (a nie naopak) vstupuje do hry označenie „svet“ ako súčasť skúmania toho, čo vlastne znamená hovoriť vecne (fyzikálne) o svete. Fakt, že „svet“ vstupuje do hry ako súčasť fyzikálneho pojednania, ba dokonca, že sa nebo v určitým spôsobom koncipovanom pojednaní môže stať práve vlastným cieľom skúmania toho, čo to vlastne „je“ svet, nie je vôbec samozrejmosťou. Naopak, práve tento fakt, a najmä dôsledky, ktoré z neho vyplývajú sú spravidla prekvapivo mimo tematickú diskusiu aj u autorov, ktorí sa problematike venujú v súčasnosti.¹² Pre nás je však podstatné, že napriek „vecnému“ zámeru Filoponos prehliada fakt, že Aristotelov svet je predovšetkým predmetom skúmania fyzikálneho pojednania, v ktorom je okrem iných určený svet indikovaný ako nevzniknutý, „nevzniknuteľný“ a „nezaniknuteľný“. Filoponos totiž nechtiac, ale pritom vlastnej motivácii primerane, prehliada význam toho, že tu ide práve o fyzikálne skúmanie, ako aj otázku, prečo je vlastne možné, a do akej miery je nevyhnutné v rámci „fyzikálneho“ skúmania písať o „večnom“, t. j. koniec koncov prehliada vôbec fakt, že skúmanie „sveta“ je časťou, a to metodologicky nevyhnutnou súčasťou skúmania *fyzis*, prírody a pohybu vôbec. Predovšetkým však prehliada fakt, že prvým predmetom skúmania je tu „nebo“, pričom svet sa stáva témou vlastne v priebehu výkladu o povahe „neba“, a nie naopak.

Filoponos teda reflektuje úvodné Aristotelove kapitoly ako postup, v ktorom sa postulovaním existencie éteru má dokázať „večnosť“ sveta, pričom si nevšima, že tu ide o svet iba preto, lebo je reč o telesách a veľkostiach, t. j. o *fyzis* z tohto hľadiska, a práve preto o telese vôbec

¹² Príkladom môže byť zborník štúdií BOWEN Alan, C. – WILDBERG, Christian (eds.). *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*. Leiden, Boston; 2009 venovaných ambícií obnoviť skúmanie Aristotelovho spisu. Otázka súvislosti ontológie pohybu, t. j. väzby bytie – pohyb a zmyslu fyziky vôbec sa však nestáva témou napriek tomu, že sa v niektorých štúdiách zdôrazňuje potreba komplexného čítania malých prírodovedných spisov, ktoré spracúvajú problematiku na rôznej úrovni (Johansen, T. K.) prípadne sa venuje pozornost otázke príčin prirodzených pohybov, a teda kontextu problému prirodzenosti vo Fyzike (Gill, M. L.).

a veľkosti vôbec z fyzikálneho hľadiska, t. j. na rozdiel od Aristotelovej *Fyziky*, z hľadiska pohybu ako pohybujúceho sa telesa. „Večnosť“ sveta je teda Filoponovým záverom z Aristotelovho skúmania, napriek tomu, že tá sa u Aristotela stáva témou 10. kapitoly prvej knihy ako súčasť výkladu o konečnosti neba, v ktorej sa o „svete“ hovorí prevažne ako o „pan“, teda o „všetkom“ a potom v 11. kapitole v podobe všeobecného skúmania (napr. „vec, ktorá nevzniká a nezániká“), ktoré je medzičlánkom v pokračovaní tvorenom 1. kapitolou druhej knihy. Už tým sa ukazuje, že spôsob, akým tu Aristoteles vôbec predstavuje nielen tému sveta, ale najmä jeho „večnosti“, sa nedá pochopiť z Filoponovho prístupu. Je teda skôr kľúčom k povahe Filoponovej selektívnosti ako k Aristotelom vedenému členeniu „fyzikálneho“ skúmania vôbec.

Filoponova kritika, ktorá mieri na éter, je vlastne kritikou spojenia „večnosti“ a „neba“. Naznačili sme, že kresťanský motív – z hľadiska zamerania na to, čo byzantská filozofia umožňuje znovu premyslieť, ak ju postavíme ako exemplifikáciu určitej, v dejinách filozofie opomínanej epochálnej identity, nie je dôležitý práve preto, lebo súčasný, vedeckou predstavivosťou vychovávaný zdravý rozum reaguje na aristotelovskú problematiku rovnako ako Filoponos: to, čo nám dnes vadí najviac je práve „večnosť“ v kontexte fyziky. V určitej skratke možno povedať, že spojenie večnosti a neba dáva to, čo Aristoteles nazýva „éter“. ¹³ O éteri sa teda hovorí spravidla ako o onom „telese-netelese“, o akejsi aristotelovskej inkarnácii pojmu do podoby dodatočného telesa, ktoré porušuje vlastné pravidlá jeho myslenia. Len v určitom predznamenaní a skratke však možno naznačiť, že „večným“ na rozdiel od Aristotela máme tendenciu pomenovať to, čo existuje „po všetok čas“, teda v súhrne všetkých jeho okamihov. Je zrejmé, že takto však uvažujeme až vtedy, keď už si naozaj predstavujeme čas ako niečo, čo vzniklo a zanikne, a novoveká fyzika sa nás to snaží naučiť nielen akceptovať, ale i bežne s tým počítať. Možno povedať, že pochopiť Aristotelov éter vlastne znamená obrátiť naše metodologické hodnotenie: Aristoteles nepostuluje éter, aby obhájil večnosť sveta, ale predstavuje éter ako to, z čoho vôbec možno práve z dejinného odstupu vidieť, že večnosť patrí pohybu, a nie pohyb večnosti, a preto má večnosť miesto práve vo (filozofickej) fyzike.

Konečnosť sveta a vznik, ktorým rozumieme, stoja tak proti tomu, čo si práve nevieme predstaviť: konečný svet a večnosť. Večný pohyb je neustály, a to znamená súvislý. Aristoteles však predkladá riešenie: takým môže byť iba pohyb, ktorý nemá koniec, ale je sám práve „koncom“ (sveta).¹⁴ Aristoteles teda vlastne ukazuje, že vesmír je konečný vtedy, keď nekončí hranicou, ale pohybom. Doslova tak umiestňuje pohyb na jeho okraj, a to ako dianie (uskutočňovanie) jeho uzavretosti. Zdá sa, že je to najnaivnejšia časť Aristotelovho myslenia, ktorá vlastne iba opakuje starú mýtickú predstavu, ktorú poznáme okrem iného už z Homéra: okraj Achillovho štítu obkolesuje Okeános ako pohyb, ktorý ako bezhraničný tvorí obrubu onoho tak „dobro ukutého štítu“ zo záveru známeho 18. spevu Iliady. Tento pohyb ako „umiestnený“ však demonštruje základné podmienky zmyslu „telesného“, reprezentuje vesmír ako regionálne členiteľný predmet skúmania a exemplifikuje aristotelovskú teóriu pohybu v rovine základných kozmologických pojmov a kontextov skúmania: elementu – telesa – pohybu.

Aristotelov kozmos je teda v prvom rade ukážkou toho, čo znamená „byť v pohybe“. Byť „v pohybe“ znamená byť telesom, a to Aristoteles ukázal tým, že tento pohyb umiestnil. V tomto zmysle je pohyb práve pohybom veľkostí, t. j. toho, čo je vôbec „umiestniteľné“. Aristoteles tým navyše ukázal, že pohybujúce sa je vždy niečím pohybovaným, aj keď tam, kde je reč

¹³ Vysvetľuje aj význam slova etymologicky, aby podporil výsledok jeho skúmania neba – éter znamená to, čo „beží nepretržite a v tomto zmysle je večné a božské zároveň. ARISTOTELES. *O nebi. O vzniku a zániku*. Bratislava 1985, s. 56.

¹⁴ Hovoriť o zámene časovej konečnosti za priestorovú možno iba z hľadiska „konečnosti pohybu“, „pohybu konca“ vôbec, ktorý je rámcom Aristotelom explikovanej konečnosti sveta.

o elementárnych pohyboch, hovoríme vlastne iba o pohybovanom, ktorého pohybujúcim nie je nič iné ako jeho vlastné miesto. Nebo je tak tým pohybovaným vôbec, je éterom. Rozdiel medzi pohybovaným „vôbec“ a elementárnym pohybovaným však nechápeme správne, kým si ho predstavujeme ako rozdiel medzi pojmom a jednotlivým prípadom pohybu, prípadne sumou všetkých pohybov. Ono „vcelku“ predstavuje skôr vlastný princíp pohybu sveta, čo v prípade teoretického popisu znamená, že neodpovedá iba na otázku, čo je to svet?, resp. na otázku, či vôbec existuje niečo také ako svet?, ale na otázku, „čím“ je svet, „čím“ sa svet deje? Berie teda ohľad na to, činnosťou čoho sa vôbec niečo také ako „všetka látka“ deje, odohráva „ako svet“, t. j. nielen vo svojej diferencovanosti, ale i jej neustálej integrujúcej aktivite.

Bolo by prejavom naivity, keby sme mali kozmológiu, ktorá sa tomu vyhýba, aby opísala iba to, čo je (existuje) a to bez toho, aby vysvetlila, čo znamená pre každé z toho, čo sa stáva témou pojednania, existovať? Aristoteles ukazuje, že filozofická analýza je vždy opisom toho, čo je, pričom vychádza z toho, čo ono „byť“ vlastne „znamená“. Nebo je v jeho kozmologickom pojednaní práve tým, čo znamená svet¹⁵, resp. „byť svetom“ (Aristoteles Fyzika IV). Hovorí o svete, preto znamená hovoriť o nebi.

Predbežný záver

Ak Filoponos považuje aristotelovské nebo za prekážku konzistentnej teórie sveta, tak dnes je pre nás skôr predstavou, ktorej ontologický zmysel nedokážeme pochopiť. Rozumieme nebo nič, čo totiž patrí k svetu (zemi), napriek tomu, že z hľadiska Aristotelovho výkladu je vlastne svet tým, čo patrí k nebu, nehovoriac o tom, že nebo spontánne fixujeme ako predstavu, resp. iba jav, ktorý možno vykázať ako jednotný predmet snád iba poeticky. Filoponova kritika sa nám dnes prakticky zhoduje s výkladom Aristotela. Nie sú práve Filoponom kritizované body Aristotelovho výkladu práve tými, ktoré odmietame preto, aby sme vôbec ešte mohli Aristotela čítať filozoficky a nie výhradne historicky? Nepredstavuje Filoponova kritika explicitnú podobu dnes vlastne nevyslovenej podmienky filozofickej interpretácie Aristotela, teda Aristotela bez večného neba, prvého hýbatela, kruhového pohybu a pod.? Na rozdiel od Filopona náš výklad Aristotela však už nie je explicitne kritický. Nerozhoduje sa v ňom o svete ako nositeľovi večnosti, pretože náš fundamentálne fyzikálny pohľad na svet vylučuje existenciu večného vôbec. Vylučuje teda existenciu večného práve preto, lebo napriek tomu, že nevyužíva filoponovské argumenty, akceptuje ich automaticky v opačnom duchu ako argumenty proti večnosti vôbec.

Máme tu teda dve koncepcie samostatnosti sveta, kde Aristoteles ukazuje, že svojbytný svet je konečný a večný, my naopak, že je to svet konečný a vznikajúci, resp. zanikajúci. Filoponos však túto kombináciu pokladá za argument v prospech nesamostatnosti sveta. Odkiaľ uchopiť rozdiel týchto dvoch koncepcií, ak sa nemáme spoľahnúť na ich motivácie, čo znamená, ak nás zaujíma iba výklad toho, o čom vlastne hovoríme, keď hovoríme o svete? Je zrejme, že v aristotelovskej interpretácii stratili tieto rozlíšenia to, čo zdieľali ako svoju zdanlivú identitu a ukázali sa vo svojej odlišnosti.

Vznik, zánik a večnosť sa možno nelíšia práve vtedy, keď to jediné, čo je v skutočnosti odlišné zostáva zdanlivo spoločné: konečnosť sveta. Paradoxne to, v čom sa nelíšia, je páve tým, v čom sa zhodujú s Aristotelom, a práve preto je možné interpretovať zhodne dokonca aj protiklady večného a vznikajúceho/zanikajúceho. Práve táto konečnosť, ktorá spája opačné riešenia

¹⁵ „Vec totiž, ktorá je na nejakom mieste, je ponajprv vecou sama o sebe, potom musí byť popri nej nejaká iná vec, v ktorej sa nachádza to, čo obklopuje. Lenže popri vesmíre zvonka niet ničoho, a preto je všetko v nebi (vo svete); lebo nebo je vesmírom.“ ARISTOTELES. Fyzika. In MARTINKA, Jaroslav. *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Bratislava 2006, s. 128.

a generuje ich zdanlivú rôznosť, nie je konečnosťou v Aristotelovom zmysle. Ide o závislosť konečného a nezávislosť konečného, pričom Aristoteles predstavuje niečo iné: konečnosť, ktorá zahŕňa výnimku, a to seba samotnú ako element sveta, ktorý konštituuje. Samostatnosť sveta je tak súčasťou sveta, ktorý je súčasne všetkým, čo je, ale zahŕňa i kritérium svojej úplnosti. Preto: skúmať svet znamená skúmať ho vcelku, t. j. s ohľadom na to, čo naplno ontologicky reálne vystupuje v tejto úlohe kritéria, z ktorého odčítavame zmysel jednoty sveta. Preto nemôže ísť ani o pojednanie o koncepte, pojme sveta, ani o nebi iba ako o jednotlivine, ale o nebi vcelku (bytnosti), o tom, čo ho robí vôbec jedným (okrem iného aj čo do počtu).

Ak Filoponos netematizuje kontext aristotelovského skúmania, napriek tomu, že v podmienkach Alexandrijskej školy išlo o bežnú úlohu, možno vzhľadom na text Aristotelovho pojednania povedať, že je to práve novoveká veda, ktorá pripája dôraz na tento kontext. Je to však Filoponov dôraz na problém večnosti neba, ktorý ho práve v kontexte novovekej vedy robí znovu vôbec témou. Táto kombinácia sa však stáva aktuálnou práve tam, kde je na príklade spomínanej dejinnej identity jednej epochy znovu možné tematizovať dejinnosť vôbec.

Ide o problematiku, ktorú sa pokúsime analyzovať v samostatnej štúdiu, ktorá sa zameria na Aristotelovo vymedzenie nielen telesnosti, ale predmetu pojednania *O nebi*, resp. celej Aristotelovej fyziky. Tá je totiž nielen jedným predmetným poľom skúmania vedy, ako si zvykneme predstavovať, keď sme informovaní, že Aristoteles je práve tým, kto rozčleňuje vedy, ba dokonca rozčleňuje ich „systematicky“. Predstavujeme si tak spravidla akési iniciačné pridelenie jednotlivých porcií súcna jednotlivým vedným odborom, ktoré sú dodatočne zastrešené metafyzikou. V skutočnosti však Aristoteles vo svojich výkladoch predstavuje súcno v jeho rôznych aspektoch, teda v prípade fyziky, súcno ako „to pohybujúce sa“. Neopisuje rôzne druhy vecí, ale to, čo znamená „byť“ nejakou vecou, ak sa na ňu dívame z hľadiska jej pohybu (fyzikálne pojednania). Pohyb teda nie je niečím navyše, čo pridávame k inak existujúcemu, vyskytujúce- mu sa súcnu, ale je práve tým, čo charakterizuje zmysel tohto „existovania“ a „výskytu“ súcna. Je to totiž práve Aristotelova *Fyzika*, ktorá hovorí o tom, čo existuje „naozaj“ z hľadiska toho, čo znamená pohybovať sa „skutočne“. Je teda aristotelovská veda naivnou, ak požaduje od vedy primeranosť členenia tomu, čo predstavuje (ako vec skúmania) v jeho vlastnom zmysle, alebo nie? A čo veda, ktorá požaduje spojenie týchto dvoch požiadaviek: identifikovať, čo naozaj existuje a zároveň vysvetliť význam onoho existovania, podmienky jeho opisu? Nie je zdrojom takéhoto skratového spojenia filozofia, a nie je Aristoteles práve tým filozofom, ktorý inauguruje toto skratové spojenie ako vedecké, resp. ako podmienku filozofie vôbec? A nakoniec, mení sa vlastne iba identifikácia toho, čo naozaj existuje, a to vždy v prospech redukcie toho nadbytku „starého“ zmyslu, ktorý treba vylúčiť, alebo naopak, mení sa i zmysel vedeckého výkladu vôbec? Aj z hľadiska filozofie 20. storočia tu iste nejde o novú problematiku. Je však otázkou, či je to vlastne aj „stará“ problematika, resp., čo vlastne znamená vidieť ju „znova“ práve „starými“ očami.

SUMMARY: HISTORICITY OF PHILOPONUS' CRITIQUE OF ARISTOTLE. The study points to the question of identity of Byzantine philosophy in its relation to Ancient Greek philosophy as it can be exemplified on John Philoponus' work. It does not deal with its position in the history of philosophy, but it follows historicity as the constituent of the Byzantine thought, which attempts for new reading of Ancient Greek philosophical inquiry to reveal its very own meaning. This attitude is contrasted to that of the Modern Era science. The affinity of Philoponus to modern science, which is generally accepted as evident and affirmed by Galileo's own admiration for Philoponus, is, however, not the key to the specificity of Philoponus' commentary. The study shows that the significance of Philoponus philosophy can be observed when Aristotle's own meaning of the „physical“ inquiry is contrasted with Phi-

loponus' critique of aether as an exemplary inconsistency of Aristotle's concept of eternal world. This points to Aristotle's treatise *On the Heavens* as contextually sensitive to an overall meaning of Aristotle's inquiring into and demarcating the area of *physis*. The question is, whether Philoponus points to what we undoubtedly take as scientifically incorrect image of the world and aether as an incoherent part of Aristotle's explanation of physics, or, whether what has been made negatively significant on Aristotle by Philoponus does not once again provide a key to the philosophical question of the meaning of the „physical“ today.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
kmitterpach2@ukf.sk