

SVOJBYTNOSŤ SVETA. FILOPONOVA KRITIKA ARISTOTELOVEJ KOZMOLÓGIE

The Self-Being of the World. Philoponus' Critique of Aristotle's Cosmology

Klement Mitterpach

DOI: 10.17846/CL.2017.10.1.55-65

Abstract: MITTERPACH, Klement. *The Self-Being of the World. Philoponus' Critique of Aristotle's Cosmology.* Philoponus' critical commentary on Aristotle's treatise on nature considers the idea of eternal world seminal not only in Aristotle's explanation of nature, but also in ancient Greek philosophical thought. The study opens the problem of the motivation in and nature of Aristotle's treatises themselves. It shows that Philoponus, despite his attempts to stay very precise and detailed in reading Aristotle's text, misses the whole question of the nature of the treatise, even though his critique is not motivated primarily theologically. We believe that to declare the very self-being of the world points to the very own subject of Aristotle's Physics and the significance of setting the heavens apart in its own-being. Finally, we test this frame of thinking as a source of possible answers to some of Philoponus' most noted critical reservations against Aristotle's conception.

Keywords: Aristotle, Philoponus, self-being, world, physics, heavens, motion

Abstrakt: MITTERPACH, Klement. *Svojbytnosť sveta. Filoponova kritika Aristotelovej kozmológie.* Filoponov kritický komentár k Aristotelovmu pojednaniu o prírode považuje ideu večného sveta za kľúčovú ideu nielen Aristotelovho výkladu o prírode, ale aj celého gréckeho filozofického myslenia. Štúdiá otvára problém motivácie a povahy Aristotelovho pojednania a ukazuje, že Filoponos napriek snahe o veľmi korektný a kritický interpretačný prístup k Aristotelovmu textu otázku povahy Aristotelovho pojednania nechápe. Filoponova kritika nie je pritom motivovaná primárne teologicky. Téma o svojbytnosti sveta má ukázať vlastný predmet Aristotelovej fyziky a zmysel vyčlenenia neba ako svojbytnej skutočnosti. V poslednej časti testujeme tento rámec ako zdroj možnej odpovede na niektoré z najznámejších Filoponových kritickým výhrad voči Aristotelovej koncepcii.

Kľúčové slová: Aristoteles, Filoponos, svojbytnosť, svet, fyzika, nebo, pohyb

Filoponov kritický komentár k Aristotelovmu pojednaniu o prírode považuje ideu večného sveta za kľúčovú ideu nielen Aristotelovho výkladu o prírode (Wildberg 1988, 3), ale aj celého gréckeho filozofického myslenia (Sorabji 1987, 46)¹. Aké dôvody mohli vôbec antických gréckych filozofov viesť k presvedčeniu o večnosti sveta? Zdá sa, že Filoponova kritika túto otázku nekladie.

¹ „What differentiated Christians from pagan Greeks was their belief that matter itself had a beginning. Many Greeks endorsed the weaker thesis that the present orderly arrangement of matter had a beginning, but the view that matter itself did seemed to them absurd. Philoponus' great achievement“ was to find a contradiction at the heart of pagan Greek philosophy.“

Jeho priamočiara identifikácia tézy o večnosti sveta ako základného obmedzenia gréckeho myslenia však ukazuje, že večnosť sveta nie je len príznakom z kresťanského hľadiska neakceptovateľnej nezávislosti sveta od jeho tvorca, ale predovšetkým príznakom svojbytnosti, a preto „božskosti“ sveta.

Téza o večnosti sveta ako základe gréckeho myslenia ukazuje správnym smerom napriek tomu, že sám Aristoteles v pojednaní *O Nebi* analyzuje riešenia otázky večnosti, resp. vzniku sveta u jeho predchodcov a ukazuje, že väčšina z nich hovorí o svete ako vzniknutom. Aristoteles napriek odpovediam jeho predchodcov sám identifikuje tézu o večnosti sveta ako kľúčovú, aj keď tá je u neho práve výsledkom analytiky pojednania o svete. Poukazuje na to, že jeho predchodcovia nerešpektujú nezlučiteľnosť vzniku a večnosti a problematiku v otázke jej definitívneho riešenia odkladá na všeobecnejšie ako kozmologické pojednanie (Cleary 1995, 89-90). Filoponov náhľad poukazuje zasa na fundamentálnu súvislosť večnosti a pohybu (Aristotelova Fyzika), aj keď on sám túto súvislosť neanalyzuje ako kritiku tých, ktorí hovoria o vzniku sveta a už vôbec v nej nevidí príležitosť vidieť filozofiu ako určitý vyhranený spôsob odkrytia sveta. Rešpektuje však napokon Aristotelovu analytiku v jej anticipovanom výsledku (večnosť sveta) vlastne správnejšie, ako napr. Filoponovi neskorší byzantskí oponenti (napr. Scholarios), podľa ktorých je Aristotelova koncepcia bližšia kresťanskej stvoriteľskej ako Platónova, ktorú, inšpirovaný práve Filoponom, hájil Scholariov oponent Plethón (Karamanolis 2002, 274-275).

Večnosť sveta je z Filoponovho pohľadu nielen porušením autonómnosti Boha, ale najmä prekážkou konzistentného výkladu sveta vôbec. Pristupuje preto ku kritickému komentáru, ktorý má ukázať, že aristotelovský model súvečnosti sveta a jeho hýbateľa je apóriou a zdrojom inkonzistencií Aristotelovho prírodovedného, najmä kozmologického výkladu. Je dôležité, že Filoponos neatakujú Aristotelovo riešenie dogmaticky, ale rozpracováva imanentnú kritiku podľa neho ústrednej dogmy antickej gréckej filozofie. Z tohto hľadiska je treba brať jeho filozofický posudok vážne. V tomto ohľade sa často zdôrazňuje, že práve toto „Kresťanské hodnotenie sveta, ktoré je oslobodené od chápania večnosti sveta, poskytlo možnosť nového filozofického skúmania vecí, javov a skúseností (Zozulak 2016, 143). Okrem toho však treba ukázať, že Filoponos z kresťanského hľadiska identifikuje práve ten moment gréckeho filozofického pojednania o prírode, ktorý je práve dnes možno znova produktívnym východiskom pri posudzovaní nielen historickej hodnoty gréckej, konkrétne Aristotelovej filozofickej iniciatívy, ale aj povahy filozofie vôbec. Tá sa v dnešných podmienkach, ktoré tak mnohostranne poukazujú na pluralitu filozoficky skúmaných tém, rôznosť odborných názorov na relevanciu filozofického skúmania vôbec – bez ohľadu na to, či nadväzuje na súčasnú vedu, alebo sa snaží rezervovať si nejakú autonómnu pozíciu – nepochybne nedokáže vyhnúť otázke konca filozofie, ktorú dnes chtiac-nechtiac vyvoláva tlak vedy uskutočňujúcej svoju novovekom iniciovanú autonómiu.² V skutočnosti však zmysel identity „filozofického“ skúmania, teda skúmania, ktoré sa z nejakého dôvodu ešte mieni identifikovať ako filozofické, zostáva otvorený. Spolu s ním však aj identita gréckeho rozhodnutia otvoríť a artikulovať problematiku poznania sveta práve filozoficky.

Pravda verzus výklad

Práve z hľadiska dedičov novovekej iniciatívy, ktorá predstavuje úsilie o autonómnu vedu, vystupuje Filoponos ako filozof, ktorý opakuje aristotelovské gesto, aby ako rozhodujúci cieľ filozofie

² Príkladom môže byť práve typická snaha filozofov usvedčovať vedcov z toho, že sú vlastne tiež filozofmi, snaha, ktorú fyzici alebo biológovia berú ako pokus parazitovať na skutočnej vede (Stenger – Lindsay – Boghossian 2015).

deklaroval pravdu a nie záľubu vo (Platónovom či Aristotelovom) filozofickom výklade. Novoveká veda vidí vo Filoponovi práve iniciátora autonómie poznania, teda zástancu budúcej vedecky autonómnej procedúry poznania sveta, ktorá sa neodvoláva na žiadnu autoritu konkrétnych filozofických alebo teologických výkladov. Možno dokonca povedať, že otázka autonómie procedúry vedeckého poznávania preto v novoveku nepotrebuje riešiť otázku pôvodu sveta tak nájstojčivo, ako je tomu u Filopona, resp. v stredovekej konfrontácii s Aristotelom vôbec. Preto je z pohľadu novoveku otázka večnosti sveta, podobne ako pre Filopona, jednoducho otázkou, ktorá je „uzá-tvorkovaná“, prípadne nepredstavuje nič iné ako súčasť otázky „poznania“ sveta, prípadne „pôvodu“ sveta. Z hľadiska novoveku teda otázka večnosti sveta vôbec nie je otázkou jeho svojbytnosti, ale poznateľnosti. Zjavnosť svojbytnej skutočnosti nie je cieľom novovekého myslenia, pretože nerozhoduje o poznaní, prípadne nepoznaní sveta. Svet, či už závislý alebo nezávislý, nemusí byť poznaný bezo zvyšku aby sa potvrdilo, že aj partikulárne vedecké poznávanie sveta má reálne platné výsledky.

Svojbytnosť sveta preto primárne vôbec neznamená „nezávislosť“ sveta od Boha, ale indiferenciu voči akokoľvek postulovanej miere vlastnej skutočnosti sveta. Filoponos registruje, že tu ide nielen o nezávislosť, ale práve svojbytnosť sveta, i keď to takto neformuluje, ba presnejšie, nezoluje a nechápe tento svoj náhľad ako príležitosť pristúpiť k vlastnému záväzku antického gréckeho myslenia. Tam, kde vidí apóriu večného sveta, rozpoznávajú Gréci práve záväzok a vlastnú výzvu filozofie vôbec. Je to zrejme práve z Aristotelovho metodologického otvorenia problematiky prírodného skúmania vôbec v prvej a druhej knihe jeho Fyziky, ako aj z jeho kozmologických spisov. Z Filoponovho príkladu k problematike kozmológie, ako aj z konfrontácie s pravdou ako možnosťou poznania, ktorá sa z hľadiska novoveku čoraz rozhodnejšie vymyká filozofickému výkladu, je zrejme, že problém nevidel iba v téze o večnosti sveta a jej teologickej inkonzistencii, ale skôr v tom, že svet je večný práve bez ohľadu na teologické dôsledky. Ide tu o tézu o fenomenalite sveta, ktorý nie je nositeľom večnosti iba mimochodom, ale jej pôvodným a primárnym subjektom. Je zrejme, že aristotelovská teológia je práve preto teológiou pohybujúceho (toho, ktoré pohybuje), z čoho vlastne napokon vyplýva aj zmysel onoho známeho aristotelovského hýbatela, teda „nepohybovaného“ (ou kinoumenos), a z tohto významu odvodeného teologicky rigidného označenia „nehybný“ (akinétos) (Aristoteles 1972, 442), rovnako ako aj jeho konštitutívna väzba na pohyb sveta.

Filoponos opakuje konfrontáciu pravdy a výkladu, a inkonzistencie výkladu považuje za dôkazy nepravdy. V Aristotelovom myslení je to však naopak: večný svet predstavuje kritérium výkladu, teda predstavuje takú vec, ktorá sa nedá popisovať v termínoch vzniku a zániku, a preto si vôbec vyžaduje práve filozofické pojednanie. Pojednanie o svete je totiž predovšetkým o tom, čo znamená vôbec vymedziť skutočnosť v jej svojbytnosti, pričom otázka pravdivého poznania má vlastne zmysel, až keď sa otvorí prístup k jestvujúcemu ako svojbytnej skutočnosti.

Možno teda povedať, že práve tento Filoponov náhľad spôsobí, že namiesto teologických apórií súčasnosti sveta a aristotelovského boha pristúpi k otázke Aristotelovho konkrétneho výkladu sveta a jeho konzistentnosti, teda predovšetkým k Aristotelovej kozmológii. Otázka poznania sveta, poznania pravdy sa práve preto stane arbitrom argumentácie v problematike Aristotelovho výkladu sveta.

Svet ako primárny nositeľ, resp. fenomenálny základ večnosti ako nevzniknutosti/nevzniknutelnosti (agénatos) a nezaniknutelnosti (afthartos) (Aristoteles 1985, 83-88) totiž a priori nepoukazuje na teologickú problematiku, ale na problematiku diania sveta, t. j. pohybu. Problém jeho vzniku je z tohto hľadiska problémom, ktorý sa vôbec netýka sveta. V tom spočíva prístup k vlastnej filozofickej problematike výkladu sveta a nie finálna apória tohto výkladu. Večnosť preto nie je jednoducho negáciou času, t. j. vzniku a zániku, ale je primárne charakteristikou pohybu. Inak povedané, ak Aristoteles hovorí v súvislosti so svetom o večnosti, tak preto, lebo

večným je práve pohyb. O večnosti sveta je reč preto, lebo svet je konštituovaný večným pohybom. Pre Aristotela je večnosť pohybu dôvodom, prečo vôbec hovoriť o večnosti sveta a nie naopak. Práve to však Filoponos nevidí. Naopak domnieva sa, že večný svet je tézou, ktorú Gréci nepokladali za problém, tézou, ktorú nepodrobili skúmaniu, ale naopak prispôbili chápanie prírody a jej výklad tomuto presvedčeniu. To podstatné na Filoponovej identifikácii kľúčového problému gréckej filozofie spočíva vo fakte, že je to práve svet a jeho večnosť, a nie napr. večnosť hýbateľa, čo indikuje, že primárne problematickým je práve určité chápanie sveta a svetu vlastnému pohybu.

Aristotelova etika

Ak postavíme spolu s Filoponom Aristotelov výklad a pravdu ako vzájomne sa vylučujúce alternatívy, vyhneme sa nepochybne nielen Aristotelovmu výkladu, ale predovšetkým otázke, o čom vlastne hovorí, resp. čo vlastne skúma. To nie je otázka dejinne korektnej interpretácie, ktorá by sa pýtala na tému Aristotelovho pojednania, ale je to priamo otázka, v ktorej sa pôvodne pohybuje Aristotelov výklad. Filoponos sa snaží ukázať, že ak konfrontujeme Aristotela s podmienkou konzistentnosti výkladu, ukáže sa, že tento výklad nemôže byť výkladom skutočnosti, teda pravdy. Ide o filozoficky rudimentárny prístup, keďže delegitimizuje samotný Aristotelov výklad, aby dokázal, že nedokáže správne, konzistentne, opísať vlastný predmet. Tento prístup však opomína, že Aristotelov výklad je predovšetkým identifikáciou, vymedzením vlastného predmetu toho-ktorého skúmania a je charakteristický pre Aristotelovo chápanie filozofie.

Možno to ukázať ani nie tak citovaním samotného Aristotela, ako príkladom Aristotelovej etiky, konkrétne Etiky Nikomachovej. Ak sa v súvislosti s ňou hovorí o praktickej filozofii, tak ide vlastne o vymedzenie toho, čo nazývame „konaním“ (práthein). Nie je vôbec samozrejmé, čo vlastne nazývame konaním, predovšetkým však nie je samozrejmé, prečo vlastne máme vymedziť konanie ako samostatný predmet skúmania. S tým pochopiteľne súvisia aj ďalšie úplne základné filozofické otázky, napr. voči čomu máme konanie vymedziť, ako postupovať, aby sa toto skúmanie dalo vôbec previesť. Práve tieto otázky však nie sú iba príkladom metodologickej bdelosti alebo skusmo rozbehnutého skúmania. Naopak, obsahujú predpoklad, že konanie sa nám už stalo zrejším, a to práve ako svojbytná oblasť, ktorá si žiada vlastný prístup. Uskutočnenie tohto teoretického prístupu preto nie je iba primárnou podmienkou ďalšieho výkladu. V skutočnosti všetky analýzy a ich explikáty, ktoré v postupe takéhoto skúmania pokladáme za dôležité, slúžia vlastne teoretickej zjavnosti predmetu skúmania. To, čo sa nám možno zdá byť vlastne akousi triviálnou podmienkou akéhokoľvek skúmania, je vlastne jeho cieľom. Rámcovo možno povedať, že práve takto sa uskutočňuje filozofia v aristotelovskom prevedení.

Vymedzenie konania napokon zohráva kľúčovú úlohu aj v otázke rozlíšenia poznania (vied), na teoretické (fyzika, metafyzika), praktické (etika) a poetické. Zvláštnu pozíciu etiky voči metafyzike, resp. teoretickému poznaniu okrem iného potvrdzujú aj autori, ktorých ambíciou je oživiť pohľad na Aristotela, a to práve zohľadnením princípov a zmyslu demarkácie jednotlivých skúmaní, resp. úlohou Aristotelovej etiky v ich pochopení (Long 2004), (Bracchi 2008). Už tento tematický zámer naznačuje, že u Aristotela nejde iba o rozlíšenie troch nesúvisiacich oblastí.

Problematika konania predstavuje vôbec možnosť principiálneho rozlíšenia, lebo v určitom zmysle predstavuje exemplárny príklad pojednania práve o tom predmete skúmania, ktorého svojbytnosť je vlastne kritériom rozlíšenia teoretickej činnosti (theórein) a tvorby, resp. produktívnej činnosti (poiein). Vďaka týmto činnostiam sa stávajú zrejšími aj ich koreláty – teda veci, ktoré sú nám prístupné pozorovaním v ich nevyhnutnom dianí (fysei onta) a veci, ktoré tvoríme (poioumena). Tvorba a teoretická činnosť sa však objavujú ako svojbytné práve vtedy, keď sa

témou pojednania stane ľudská činnosť vôbec, ktorá vlastne predstavuje otázku výmeru ľudského života spolu s nárokom skúmať jeho svojbytnosť. Skúmať činnosť ako základný rys ľudského života vlastne znamená skúmať život v jeho „bytí“. Nie je vôbec náhodou, že otázka svojbytnosti toho, čo ukazuje ľudský život, resp. činnosť (doslova jeho vykonávanie a nie priebeh) ako svojbytné, sa začína v momente, keď identifikujeme túto činnosť ľudského života práve ako konanie. Svojbytnosť ľudského teda spočíva v konaní a etika je tak podmienkou vyzdvihnutia jestvujúceho ako svojbytného. Nie je tiež náhodou, že Aristoteles na začiatku druhej knihy *Fyziky* predbežne kontrastuje prírodu, prirodzenosť (*fysis*) ako jej vlastný predmet práve s „umelými“ vecami, ktoré sú produktmi „umenia“ (*poiésis*), a to bez explicitného odkazu na nejakú etickú teóriu. Nešlo teda iba o príklad konania, ale o konanie ako exemplárny prípad predmetu pojednania, ktoré indukujú vlastne pôvod tohto východiskového nastavenia človeka, ktoré sa v gréckej antike nazýva *filozofia* a predstavuje vlastne otvorenú konfrontáciu so svojbytnosťou skutočného. Práve tá sa má stať v Aristotelových filozofických pojednaniach zrejmom.

Fyzika ako pojednanie o svojbytnom

Aristotelova *Etika Nikomachova* je príkladom exemplárneho pojednania o svojbytnom, ktorého konkrétnym predmetom je ľudské konanie. Vymedzenie svojbytnosti konania totiž nie je iba záležitosťou nejakého „teoretického“ pojednania. Aristotelova *Etika* vlastne ukazuje práve to, ako je konanie vždy znova realizáciou jeho vlastnej svojbytnosti a v tomto zmysle možno aj rozumieť Aristotelovmu konštatovaniu užitočnosti etiky (Aristoteles 1979, 44) a samo pojednanie „praktické“. Vlastné teoretické skúmanie (fyzika) preto nevyhľadáva nejaké špecificky teoretické, „ne-praktické“ predmety, ale na rozdiel od etiky je pojednaním o svojbytnom vôbec. Fyzika nie je vymedzením určitého svojbytného predmetu, ale vymedzením toho, čo je exemplárnym prípadom svojbytného vôbec. Tradičné vymedzenia, ktoré majú oporu v Aristotelovom vlastnom texte preto pochopiteľne určujú ako predmet skúmania prírodu, resp. prirodzenosť alebo napokon pohyb (*kinésis*), resp. súcno v pohybe. Fyzika je preto skúmaním vlastného pôvodu, teda pôvodnosti predmetu, ktorému sa ušli takéto tradičné označenia. Aristoteles vlastne preberá tieto označenia, aby pochopil a vymedzil, o čom vlastne hovoríme, ak hovoríme o „*fysis*“ ako o svojbytnom, resp. čo je tým spoločným všetkého svojbytného vôbec?

Z takéhoto prístupu je však zrejmé, že tu nepôjde o všeobecný znak čohokoľvek jestvujúceho, ale o to, čo exemplárne reprezentuje svojbytnosť vôbec. Jej úlohou je analytika toho, čo vlastne konštituuje svojbytnosť svojbytného, čo je jej rozhodujúcim znakom. Ide o to, že svojbytným niečo je, keď sa ako také práve odohráva, deje. Tým sa primárne nemyslí, že toto dianie je iba priebehom, nedostatkom, ale že svojbytnosť sa primárne stáva zrejmom práve na dejúcom sa. Dejúce sa je svojbytné práve kvôli pohybu, a preto zjavnosť pohybu poukazom na svojbytnosť toho, čo sa deje. Svojbytnosť sa stáva zrejmom na pohybe, ktorého nie sme príčinou, resp. ktorý je voči nám úplne ľahostajný. Tento fakt diania, pohybu je však príznakom svojbytnosti len vtedy, ak ho vezmeme do úvahy ako neredukovateľný. Nestačí uvažovať o ňom ako o prejave, akcidente, ale ako o pôvodnej skutočnosti diania. Aristoteles vlastne ukázal, že práve pohyb je vlastnou doménou svojbytnosti. Pohyb totiž nie je prejavom, ale naopak, je sám uskutočnením (*entelecheia*) niečoho, to znamená, že pohyb nie je iba tranzíciou, prechodom k hotovému, ale práve naopak, že práve pohybom (a nijako inak) sa niečo nielen „stane“, „udeje“, ale doslova „uskutoční“. Pohybom sa odohrá teda nič menej ako vlastná skutočnosť niečoho. Práve preto nielen kategoriálne rozlíšenie pohybov, ale predovšetkým rozmanitosť pohybov v zmysle uskutočnenia vlastne zodpovedá rozmanitosti druhov súcna (Aristoteles 1972, 106).

Aj známy príklad so stavaním³, na ktorom Aristoteles formuluje predbežné vymedzenie pohybu ako „uskutočnenie možného, pokiaľ je možným“ (Aristoteles 1972, 107) hovorí, že kým nie je niečo „dohotovené“, hovoríme o pohybe. Viac ako na umelých veciach je možné pochopiť na tých prírodných, že v prírode poznáme práve uskutočňovanie bez zjavného pohybu alebo činnosti realizácie. Ide práve o to, čo je jednoducho vo svojom „konci“, cieľ (telos), v pokoji, ibaže nie ako dohotovené, ale ako to, čo sa „vytvorilo“, resp. „objavilo“ a v tomto zmysle „zrodilo“ (genesis). Tento pokoj nie je prerušením pohybu, ale dosiahnutím zjavnosti uskutočnenia. V tomto zmysle sa práve Filoponos mylí, pretože z jeho prístupu už k samotnému komentovaniu Aristotelovho predbežného definovania pohybu je zrejmé, že nevidí rozdiel medzi tézou „pohyb je uskutočnením“ a „uskutočnenie je pohybom“ a chápe to prvé v zmysle toho druhého. Už podľa komentára k Aristotelovej predbežnej definícii pohybu v tretej knihe Fyziky môže byť zrejmé, že Filoponos chápe definíciu pohybu (pohyb, resp. zmena je *entelecheiou* toho, čo je v možnosti) ako expozíciu dvoch typov *entelecheie*. Jednak tej, ktorá je aktualizáciou potenciálneho (proces uskutočnenia) a druhú ako aktuálnosť (stav dovršenej veci), pričom tá prvá je uchovaním *entelecheie* v potenciálnom stave a tá druhá je možná vďaka tejto potencialite, ktorú však „ničí“ (Philoponus 2014, 14). O zmene, resp. pohybe podľa Filopona vypovedá práve prvá z nich, „pretože v sebe uchováva to, čo dovršuje“ (Philoponus 2014, 14), teda potencialitu. Zdá sa, že ide vlastne o štandardný výklad Aristotela, ktoré ho číta prakticky doslovne. V skutočnosti však rozlíšenie „dvoch“ *entelecheií*, nech by fungovalo iba dočasne ako pomôcka, prezrádza uhol Filoponovho interpretačného pohľadu: potencialita je tranzíciou *entelecheie* skutočnosti, resp. *entelecheia* je uskutočnením niečoho len vtedy, keď je zavŕšením zmeny, teda vyčerpaním potenciálneho. Aristotelov náhľad, že pohyb, resp. zmena je uskutočnením, však znamená, že skutočnosť je pohybom, resp. zmenou. A to nie vo význame „neustálej premeny“, „permanentného pohybu“, ale zmenou, ktorá robí niečo zjavné práve ako skutočné a nie inak. To, čo Aristoteles nazýva *entelecheia* nie sú dve fázy procesu – najskôr realizácie a potom trvania hotovej veci. *Entelecheia* znamená predovšetkým fakt, že sa „potenciálne“ stane zjavným. V pravom slova zmysle sa „nevyčerpá“ ale ukáže, čo znamená, že sa stane zjavné aj to, že zmena, resp. pohyb boli nielen skutočné ale boli práve tou zmenou, v ktorej sa vôbec objaví niečo ako skutočné, pričom práve to, čo sa ukáže ako skutočné robí vec vôbec zjavnou. Pohyb, resp. proces uskutočnenia teda nepredchádza veci, nemá výhradne svoju „vlastnú“ *entelecheiu*, ale je zjavný ako pohyb, lebo je práve uskutočnením, a nie napr. iba priebehom možného.⁴

„Pohyb je uskutočnením“ treba čítať ako vlastný význam vety „uskutočnenie je pohybom“. Toto druhé vyjadrenie totiž vlastne zodpovedá Filoponovmu čítaniu, ktoré predstavuje síce pohyb ako uskutočnenie (potenciálneho), ale vykladá ho akoby *entelecheia* bola zrejماً z pohybu a nie pohyb z *entelecheie*. Znenie Aristotelovej vety v tomto prípade zavádza iba pokiaľ neberieme do úvahy vlastný zmysel pojednania o svojbytnom, teda svojbytnej skutočnosti ako pohybe.

³ „Teda, že pohyb je toto zvláštne uskutočnenie a že pohyb sa práve vtedy vyskytuje, keď je uskutočnenie takéto, a nie prv ani neskoršie, je jasné; lebo každá vec môže byť raz v činnosti, raz nie, napríklad stavateľné; uskutočňovanie stavateľného, pokiaľ je stavateľné, je vlastne stavenie; totiž skutočnosť stavateľného je alebo stavenie alebo dom; ale keď je to už dom, už to nie je stavateľné; lebo stavateľné je iba to, čo sa stavia“ (Aristoteles 1972, 107).

⁴ M. Vašek v tomto zmysle odkazuje na to, ako v problematike Aristotelovej *entelecheie* zlyháva podľa Filopona Aristotelova koncepcia času: „Pod úplnou, (dokonalou) skutočnosťou podľa Filopona chápal Aristoteles bezprostredné vychádzanie z habitu, pričom sa habitus nemení. Bezprostredné vychádzanie ale nesúvisí s časom a deje sa v okamihu“ (Vašek 2016, 14). Zjavnosť pohybu je však možná vďaka zjavnosti skutočného. Teda až vďaka skutočnému môžeme vidieť, že išlo o pohyb jeho uskutočnenia, ktorý je skorší iba ak si všimame jeho priebeh a nie vlastnú zjavnosť pohybu ako uskutočnenia. O čas tu ide skôr vo význame prítomnosti, a to prítomnosti ako modu bytia skutočného (prítomnenia), a nie o bezprostrednosť „zmeny“, ktorá je mimotemporálnou.

Vysvetľovanie pôvodu pohybu je možné vlastne jedine vtedy, keď berieme do úvahy pohyb ako výsledok a nie ako eventualitu, ktorej vznik treba vždy dodatočne vysvetľovať. Pohyb je napokon neredukovateľný, ak existuje taká vec, ktorej bytie by bolo práve pohybom, a teda realizovalo by sa jednoducho práve neustálym pohybom. Nepohybuje sa mimochodom, ani pohybom prirodzene nenadobúda svoju druhovú podstatu, ale preto, lebo jeho *entelecheiou*, jeho skutočnosťou i jej permanentným uskutočňovaním, nie je práve nič iné ako pohyb, resp. ono „hýbanie sa“. Niečo také nazýva Aristoteles „nebo“.

Toto aristotelovské nebo je terčom Filoponovho útoku. Nebo je svetom a Aristotelova kozmológia, reprezentovaná spisom *O nebi* predovšetkým, je tak vlastne pojednaním o svojbytnosti toho, čoho uskutočnením je pohyb. Svet je teda nebo – tou vecou, ktorej cieľom je pohyb. Spravidla sa zdôrazňuje, že podľa Aristotela je pohyb prejavom nedostatku, resp. neúplnou skutočnosťou. Skutočnosť neba však nie je neúplná, pričom nebo nemá „vôľu“, ale je zrejme práve ako skutočné až voči tomu, čo je voči pohybujúcemu samo nepohnuté. Neúplnosť neuberá pohybu na jeho skutočnosti, ale ukazuje, že nebo je skutočné práve tým, že sa deje práve ako pohyb. Realita pohybu sa stáva zrejmá iba v kontraste s nepohnutým, teda s tým, čo nedokáže podliehať pôsobeniu. Nebo je vlastne označením práve spôsobu bytia toho, čo sa uskutočňuje týmto spôsobom.

Zdá sa, že sa takto komplikuje jednoduché konštatovanie, že nebo myslíme určité teleso, ktoré Aristoteles – na rozdiel od Filopona – naozaj považoval za samostatné a existujúce, a teda oddelené od zvyšku svetovej sústavy živlov a telies. V skutočnosti ide o svojbytnú rolu toho, čo sa pohybuje práve ako pohybujúce. To podľa Aristotelovej analytiky samo seba pohybujúceho predstavuje také jestvujúce, ktoré sa uskutočňuje permanentne a práve preto „dokáže pohybovať“, t. j. reprezentuje pohyb ako uskutočňovanie, teda druhovo špecifický pohyb rôznych druhov jestvujúceho, ktoré práve v tomto zmysle už nie sú schopné pohybovať iným.⁵ Otázkou vôbec nie je, ako to dokáže, ale že práve toto vystihuje zmysel „pohnutosti“ vôbec, teda, že uskutočňovanie je nepretržitou realizáciou toho, čím niečo od prírody je a vôbec nie iba priebehom sumy jeho rozmanitých pohybov a ich prerušení.

To nie je štandardná predstava mechanickej kauzality, pretože toto pohybujúce pohybuje práve preto, lebo jeho uskutočnením je samotný pohyb. Štruktúra pohybu sa tu otvára práve skrz túto rolu neba, ako „pohybovaného pohybujúceho“, pretože celok „samo seba pohybujúceho“ nevyhnutne obsahuje to, čo je iba pohybované, teda, čoho pohyb je jeho vlastným uskutočnením. Napokon už len pre doplnenie: rola nepohnutého pohybujúceho je konštitutívnym momentom pohybu ako uskutočnenia vôbec nie preto, lebo pohyb „musí niekde začať“, ale preto, lebo pohyb nie je sebaafekciou ale dôsledkom predpokladu súcna, ktorému je pohyb cieľom a uskutočnením. Nebo tak predstavuje ten exemplárny príklad pohybu, z ktorého vyplýva nevyhnutne rola „pohybujúceho“. Ak je pohyb vždy uskutočnením, môže pohybovať v pravom slova zmysle jedine niečo, čo

⁵ Vlastne sa tu stáva zrejším, že z analytiky samo seba hýbajúceho vyplýva rola nepohybovaného, t. j. hýbajúceho ako nepohybovaného! Zvyčajne máme tendenciu predpokladať, že „nepohybované hýbajúce“ (prvý hýbateľ) je jednoducho špecificky Aristotelovým označením predpokladu počiatku pohybu. Bolo by, samozrejme, otázkou, ako a prečo vlastne niečo nehybné považujeme za uspokojujúci počiatok pohybu, radu pohybov vôbec. Vznik pohybu z nehybného by aj tak nič nevysvetľoval. Aristoteles teda vôbec neinštaluje nehybného hýbateľa z dôvodov, ktoré sú frekventované v jeho stredovekej reflexii, teda preto, lebo pohyb musí mať nejaký počiatok. Ak Aristoteles hovorí o pôvode pohybu, tak nie o jeho „začiatku“, ale o tom, že pohyb vždy znamená „byť pohybovaný“. Nehybnosť prvého nepohybovaného je preto počiatkom pohybu, ktorý nemá začiatok, je bez začiatku a konca nielen ako kontinuálny pozorovateľný proces premeny, ale ako skutočnosť diania, ktoré je podmienkou a nie výsledkom pozorovania, a iba takto má vôbec zmysel. Zamieňa sa tu Aristotelova analytika bezmedzného s analytikou svojbytné sa pohybujúceho. V skutočnosti je zmysel nehybného prístupný iba vtedy, keď ho chápeme ako „nepohnutosť“ takého pohybujúceho, ktoré pohybuje niečo výhradne k uskutočneniu jemu vlastného pohybu.

sa uskutočňuje v permanentnom pohybe. Slávna Aristotelova téza o tom, že všetko je pohybované (iným) znamená, že pohyb je ontologicky pôvodnou a neredukovateľnou skutočnosťou a jeho analýza ukazuje, že táto skutočnosť má štruktúru už len vďaka tomu, že pohyb ako uskutočňovanie nie je nikdy uskutočňovaním pohybujúceho, ale pohybovaného. Uskutočňovanie napokon znamená pohyb celku, a teda nejde o oddelenú skutočnosť pohybujúceho a pohybovaného, ale o fakt, že vždy niečo pohybuje niečím⁶ (Aristoteles 1972, 221).

Kozmológia svojbytného

Filoponovu perspektívu teda necharakterizuje vyslovene kresťanské interpretačné hľadisko, ale samotná forma precízneho komentára, ktorý filozofický text chápe ako výzvu k voči litere veľmi pozornému a kritickému výkladu Aristotela. Toto predsavzatie však nestačí na pochopenie gréckej filozofie, ktorá nepochybne otvára možnosť takto orientovanej teoretickej aktivity, ibaže s predpokladom, že filozofické pojednanie budeme kritizovať predovšetkým vtedy a na tých miestach, ktoré znemožňujú realizáciu jeho hlavného predsavzatia: vidieť to, čo je jeho predmetom v jeho svojbytnosti. Otázka, o čom teda vlastne Aristoteles pojednáva vo *Fyzike* sa preto nedá jednoducho zodpovedať konštatovaním, že je to pojednanie o prirodzenosti, resp. pohybe. Také konštatovanie – a to aj keby sme dodali ďalšie charakteristiky pohybu, príp. načrtli postup jeho analytiky – nám napokon neukáže nič, pokiaľ nepristúpime k Aristotelovmu pojednaniu práve s otázkou, čo vlastne znamená teoretické pojednanie o pohybe? Bez nej totiž vlastne nie sme zvedaví na jeho vlastný cieľ a zmysel: vidieť, že pohyb je manifestáciou svojbytnosti, pretože práve s ňou sa stretávame nielen ako s faktom, ale aj ako s kritériom našej vlastnej svojbytnosti práve v postoji, ktorý sa vďaka Grékom nazýva filozofický.

Možno teda s P. Flossom tvrdiť, že Filoponos zbavuje tento pohanský svet božských síl a mocností, že ho „odbožštuje“ (Floss 2004, 49, 50), iba ak si ho už predstavujeme ako svet, kde svet predstavujeme ako niečo, do čoho vôbec možno zasiahnuť, príp. to nechať vzniknúť, či vytvoriť. Konceptia stvorenia sveta je nepochybne koncepciou, ktorá nielen umožňuje zásah do jeho chodu, ale predovšetkým je sama vlastne na koncepte „zásahu“ vôbec založená. Do aristotelovského sveta možno zasahovať v inom zmysle. Práve preto, lebo je svojbytný pripúšťa „pôsobenie“, ktoré však predpokladá a nie rozvracia vlastný spôsob diania, svojbytnosť, skutočného. To, do čoho sa nedá zasahovať je však svojbytnosť sveta sama. Aristotelovo vymedzenie prírodného je nepochybne poznačené práve voľbou kritéria, ktoré predstavujú umelé, vytvorené veci. Rozdiel medzi prírodným a umelým však nie je rozdielom medzi tým, do čoho sa dá a do čoho zasa nedá zasahovať. Líšia sa podľa toho, či tzv. „počiatok ich pohybu a pokoja“ je „v“ nich samotných, teda patrí k vlastnému daniu veci, alebo nie.

Aristoteles teda predstavuje svet ako pohyblivý preto, lebo svet, resp. nebo „má“ jediný spôsob jednoty, a to práve jednoty pohybu. Svet je pohybom, ktorý je diferencovaný na pohyb „seba samého“ (nebo), ako nehybné (stred), a pohyb toho, čo je medzi nimi, v Aristotelovej vlastnej formulácii „to, čo sa pohybuje nad ostatné“ (Aristoteles 1985, 73). Je to teda diferencovanosť na to, čo je vždy „pod“ ostatným (zem), toho, čo sa pohybuje vždy „nad“ ostatné (ohň) a toho, čo sa pohybuje bez ohľadu na ostatné (nebo). Vlastná diferencovanosť tohto pohybovaného s ohľadom na iné (elementy) sa pritom nedá skúmať samostatne, ale iba vzhľadom na rozlíšenie voči niečomu vonkajšiemu, teda nebu. Elementy sú teda pohybmi, ktorých kritérium diferenciacie je neustály

⁶ „Ak je teda hýbateľ súvislý – lebo to, čo je pohybované, musí byť súvislé – je zrejmé, že celok sa nepohybuje sám od seba preto, že niektorá jeho časť má schopnosť sama sebou pohybovať, ale preto, že celok, pohybované i hýbateľ, pohybuje sebou samým, pretože hýbateľ a pohybované sú jeho časti.“

pohyb neba. Ak Aristoteles hovorí o pohybe od stredu a k stredu, tak len preto, lebo pôvodom, resp. podmienkou tohto stredu je práve tento neustály pohyb. Stred je vlastným stredom neba, a z toho dôvodu, mimochodom, i stredom sublunárneho sveta. Napríklad zem je v strede, pretože je to stred, a nie preto je stred stredom, lebo ide o miesto zeme. V tomto zmysle i tradičný Aristotelovi pripisovaný geocentrizmus je vlastne „uranocentrizmom“, a znamená iba tolko, že je to práve nebo, ktoré „má“ stred (je pohybom „okolo“ stredu). Pohyb sublunárneho je tak určený s ohľadom na stred neba, a nie s ohľadom na zem, ako stred kozmu. Táto diferenciacia je však možná iba tam, kde stred z hľadiska pohybu znamená pohyb „nadol“ (vzhľadom na nebo) a pohyb „nahor“ (vzhľadom na nebo). Iba z tohto hľadiska možno hovoriť o pohybe „od stredu“ a „k stredu“, t. j. iba ak stred neba je mimochodom aj stredom niečoho, čo je zahrnuté a zároveň „mimo“ neba, teda „v“ sublunárnom svete.

Rovnaká prirodzenosť sublunárneho sveta a neba, ktorú dokazuje Filoponos, by tak znamenala, že určovanie stredu by bolo nekonzekventne viazané stále na predstavu toho, čo samo nepatrí do sféry takto rozlíšeného pohybu. „Nebo“ je v tomto zmysle podmienkou diferencovateľnosti elementov, nie inkonzistentným dodatkom, ako sa domnieva Filoponos, dodatkom, ktorý by bol len Aristotelovým kompromisom s tradičným gréckym vedecky inak nadbytočným, a preto naivným predpokladom večnosti sveta. V Aristotelovom výklade je zrejme, že je konsekvenciou z analyzovateľnosti svojbytného pohybu, ktorý nemá už žiadne vonkajšie podmienky, a kde aj „realita“ prvého nepohybovaného pohybujúceho (tradične „nehybného hýbateľa“) je svojbytnosťou toho, čo je oddelené od pohybovaného, avšak iba preto, lebo je viazané na pohybované práve ako jeho pohybujúce. Nepohnutosť prvého pohybujúceho je preto vlastnou skutočnosťou neustáleho (večného) pohybu ako plnej ontologickej reality jestvujúceho.

Ak J. Daneš (2006, 68) hovorí o tom, že sa „Aristotelovi nepodarilo dokázať, že nebo vyplňa prvé teleso, ktoré sa na základe prirodzenosti pohybuje“ (, tak si treba všimnúť jednak úlohu dokazovania výkladom, t. j. dokazovania existencie niečoho vôbec výkladom, a na druhej strane zväziť rozdiel medzi prvým telesom ako „výplňou“ neba a nebom ako prvým telesom. Ak Aristoteles svojim výkladom vôbec niečo dokazuje, tak vždy „skutočnosť“ určitého diania, pokiaľ ide o rovinu fyziky, pretože práve takto je koncipovaný fyzikálny „vid“ vôbec. Svojim výkladom teda nemôže (aj keby chcel) dokazovať niečo také ako výskyt niečoho, bez toho, aby sa tento výskyt nevykazoval vo vzťahu k podmienkam popisu. Špecifikom fyziky je, že princípy tohto popisu musia mať podobu vykáateľného, a to vždy nejako aj empiricky vykáateľného, (aj keď práve preto toto empirické nie je a nemôže byť dôkazom!) pohybu svojbytného. Telesnosť prvého telesa preto nebude daná jeho „schopnosťou“ pôsobiť v zmysle „mechanického“ pôsobenia, teda určitou nepriestupnosťou látky, ani nie je daná predstavou nejakej sily, ktorej pôvod nie je fyzikálny, t. j. sily, ktorá sa nevykazuje ako pohyb v rovine fyziky. Naopak, je daná celkovosťou, úplnosťou, ktorá nie je vymedzená voči ničomu inému, a ktorej kritériom je pohyb ako cieľ. Aristotelov spis je vlastne pojednaním o tom, v akom zmysle možno chápať všetko (pan) ako úplné pričom až v rámci tohto zadania, a nie naopak, sa ukazuje, že o „všetkom“ možno vzhľadom na jeho úplnosť hovoriť iba ak je „v“ pohybe, pohybované.

Dokazovanie nekonzistentnosti Filoponovho alebo Aristotelovho uvažovania závisí od toho, nakoľko vlastne vidíme to, čo organizuje ich uvažovanie vo fyzike. Preto nestačí povedať v prípade Aristotela, že ide o uzavretý svet, ktorého výklad platí daň z tohto predpokladu tým, že musí postulovať nejakú empiricky nedokázanú svojvoľnú tézu o jeho večnosti. Ani o Filoponovi nestačí povedať, že jeho koncepcia sveta, ktorá je kritikou tej Aristotelovej predstavuje nejakú koncepciu sveta, ktorá je jednoducho určená jeho teologickým záväzkom, a to vylúčením večnosti ako kvalifikácie sveta. Radikálnosť Aristotelovho náhľadu a otázka vlastnej záväznosti jeho výkladu súvisia s otázkou „veci“ fyzikálneho pojednania. Aristoteles nepochybne nevyčerpáva to, čo môžeme poznať o fyzikálnych vlastnostiach sveta. Pritom je zrejme, že to, čo tu myslíme

„fyzikálnym“, sa od toho Aristotelovského homonyma líši. Stanoviť rozdiel nie je vôbec jednoduché, avšak práve preto, lebo vďaka nášmu konceptu fyzikálneho nie sme zasa schopní znovu otvoriť skúmanie nielen Aristotelovej fyziky, ale fyzikality vôbec bez Aristotela. Zdá sa, že nepochybny krok od Aristotela k prenikavým poznatkom dnešnej fyziky je rovnako nepochybným krokom k vlastnému významu (nie hodnotovo!) toho, čo v Aristotelovom výklade predstavuje neustále otvorenú príležitosť túto otázku fyzikality vôbec opakovať. Odstup teda nie je prekážkou, ale podmienkou, aj keď podmienkou výkladu Aristotela, ktorý sa s ohľadom na uvažovanie o fyzikálnom ukazuje ako neadekvátny.

Zdá sa, že novovek tomuto nejednoznačnému „sporu“ antiky a kresťanstva napokon aj tak urobí koniec tým, že matematická veda vylúči antropocentrické a najmä antropologické zdroje analýzy sveta. Ak by sme povedali, že je to predstavenie sveta z hľadiska človeka, tak je to, naopak, predstavenie človeka z hľadiska sveta. Možno však povedať, že už toto hľadisko, predstava či koncept „sveta“ je čisto antropologickým postulátom. Nepochybne, ak svetom rozumieme nejaký celok skutočnosti, a nie pohyb svojbytného. Inak je antropologickým iba rozhodnutie, podľa ktorého tým, o čo tu (človeku) ide je svet, a práve to je spôsob, akým sa človek rozpoznáva ako svojbytný.

REFERENCES

- Aristoteles*. 1972. Fyzika. In *Od Aristotela po Plotina*. Antológia z diel filozofov. Bratislava.
- Aristoteles*. 1972. Metafyzika. In *Od Aristotela po Plotina*. Antológia z diel filozofov. Bratislava.
- Aristoteles*. 1985. *O nebi*. O vzniku a zániku. Bratislava.
- Aristoteles*. 1979. *Etika Nikomachova*. Bratislava.
- Baracchi, Claudia*. 2008. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge.
- Cleary, John*. 1995. *Aristotle and Mathematics*. Aporetic Methodn Cosmology and Metaphysics. New York.
- Daneš, Jaroslav*. 2006. *O večnosti světa*. Jan Filoponos proti Aristotelovi. Praha.
- Floss, Pavel*. 2004. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha.
- Karamanolis, George*. 2002. *Plethon and Scholarios on Aristotle*. In *Ierodiakonou, Katerina* (ed.) *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, 253-282.
- Long, Christopher, P.* 2004. *The Ethics of Ontology*. Rethinking an Aristotelian Legacy. Albany.
- Philoponus* 1987. *Against Aristotle, On the Eternity of the World*. Duckworth. London.
- Philoponus* 2014. *On Aristotle Physics 3*. Bloomsbury.
- Stengler, J. Victor – Lindsay, A. James – Boghossian, Peter*. 2015. *Physicists Are Philosophers, Too*. In *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/physicists-are-philosophers-too/>.
- Vašek, Martin*. 2016. *Problém večnosti světa – křesťanská středověká filozofia a Ján Filoponos*. In *Philosophica Critica*. 2/2, 3-18.
- Zozulak, Ján*. 2017. *Byzantská filozofia*. Plzeň.
- Wildberg, Christian*. 1988. *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin – New York.

SUMMARY: THE SELF-BEING OF THE WORLD. PHILOPONUS' CRITIQUE OF ARISTOTLE'S COSMOLOGY. The paper focuses on Philoponus' critical commentary on Aristotle's treatise on nature and the idea of eternal world that Philoponus considered fundamental not only to Aristotle's but also to ancient Greek philosophical thought. Unlike

Philoponus we ask questions like: What reasons could ever lead philosophers (Greeks) to hold the assumption of eternity and a self-contained, self-subsistent world? What actually constitutes the very own subject of Aristotle's treatise on nature? Could the treatise help us understand the main assumption of eternal motion as the exemplary feature of self-subsistent world, despite the fact we tend to believe the contrary, as it often shows in the way we see Aristotle's unmoved mover and eternity of the world in our modern scientific perspective? Aristotle's theory of motion proves that the idea of the self-being of the world is no residuum of a myth, although it was constituted by the philosophical initiative itself. Philosophy is hence discovered as an irreducible theoretical view which constitutes the peculiarity of human being. Philoponus' internal criticism of Aristotle's physics therefore indicates the decisive idea lying at the basis of Greek theoretical thinking, although it misses the point that Aristotle's physics presents ontology of self-being in general. It is shown that even the traditionally most questionable items of Aristotle's explanation, unmoved mover, separateness and nature of aether, number and motion of elements, do not subvert the assumption. They rather become more consistent when taken as components of the analytics of the self-being of the world.

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