

PROBLÉM BYTIA A PARMENIDES

VLADIMÍR SKALSKÝ Jr., Bratislava

SKALSKÝ, V.: The Problem of Being and Parmenides
FLOZOFIA, 48, 1993, No 3, p. 137.

It was Parmenides in his PERI FYSEÓS, who recognized for the first time that the being can be grasped only by the most universal sentences. For him being is a totality; it is a proportionally constituted whole consisting of the absolute and the relative, the actual and the potential, of the material and the ideal. The most important contribution of his ontology is his conclusion, that it is the being, that can exist; this was at the same time a criticism of all alternative philosophical conceptions deriving from the "paradoxical existence of non-being".

otcovi k päťdesiatinám

Parmenides z Eley (asi 515-449 p. n. l.) vyložil svoje učenie vo filozofickej básni *O prírode* (PERI FYSEÓS), z ktorej sa nám zachovalo približne 157 veršov. Báseň, bohatá na metafory a alegórie, je rozprávaním, v ktorom bohyňa práva Díké zoznamuje mladého muža s pravdou o svete. Báseň sa po úvode delí na dve časti, na „cestu pravdy“ a na „cestu zdania“. Parmenides tak proti sebe postavil dva spôsoby zmocňovania sa bytia. S veľkým dôrazom rozlišuje medzi skutočnou pravdou (ALÉTHEIA), ktorá je produktom racionálneho poznania, a miením (DOXA), ktoré je založené na zmyslovom vnímaní. Diogenes Laertios k tomu poznamenáva: „Uznáva dvojí filozofii, jednak podle pravdy, jednak podle domněnky. Proto též kdesi praví: proto máš poznati všechno, jednak přesvědčující Pravdy bezpečné jádro, jednak domněnky lidské, v nichž není jistoty právě. ... Za kritérium pravdy vyhlásil rozum, kdežto smyslové vjemy pokládal za nepřesné“ ([1], 370). V tejto súvislosti by sme ho mohli označiť za prvého racionalistu v dejinách európskeho myslenia: „Zistenie kvalitatívneho rozdielu medzi rozumom a zmyslami, myslením a vnímaním, medzi logickým a empirickým bolo najväčším filozofickým objavom. ... Parmenides ako prvý v dejinách teoretického myslenia objavil rozum“ ([2], 262).

Parmenides si všimol aj iný fakt, ktorý je často pripisovaný Platónovi: rozdiel medzi podstatou a javom. Celá jeho filozofia je založená na tomto rozlíšení. Nakoniec, Parmenidova teória poznania – ak už vôbec má zmysel hovoriť o ucelenej teórii – je veľmi odkázaná na jeho ontologický obraz sveta. Gnozeológia predpokladá vyriešenie najzákladnejších ontologických problémov a naopak, ontologické problémy sa dajú vyriešiť len určitým spôsobom, určitou metódou. Inými slovami: do procesu poznávania skutočnosti sa subjekt nevčleňuje ako nezávislý, ale pristupuje k nej už angažovane, t. j. už s akýmsi predporozumením. Na druhej strane, výsledok poznania sa nevzťahuje len na samotné poznanie, naopak, s úrovňou poznania sa mení aj obraz samotnej skutočnosti. Gnozeológia a ontológia sú komplementárne. Nakoľko si tento fakt uvedomil Parmenides, nevieme. Nesporné však je, že Parmenidove ontologické a gnozeologické závery spolu úzko súvisia. Parmenides rozdelením bytia na dve roviny dospieva k problematike vzťahu absolútneho a relatívneho. Potiaľto je táto reflexia ontologickou. Gnozeologickou sa stáva až vtedy, keď Parmenides dá v poznaní prednosť rozumu pred zmyslami.

II. Platón (asi 427-347 pred n.l.) však problematiku komplikuje. Pre Platóna je podstata pravým bytím a javová stránka je len zdaním. Svet, v ktorom sa pohybujeme, svet javov, je nepravým svetom. To, čo bolo u Parmenida len gnozeologickým záverom, Platón ontologizuje. Parmenides neuvažuje o svete, s ktorým sa denno-denne stretávame, ako o falošnom, nepopiera ho. A tak nemožno súhlasiť s Popperovým hodnotením Parmenida, ako popierajúceho realnosť všetkého individuálneho ([3], 117). Naopak, Parmenides si všimol, že nemá zmysel zotrvať pri javovej stránke reality (čím ju nijako nepoprel, odmietol ju len skúmať), nakoľko zmysly sú klamlivé, čo po ňom rovnako tvrdili mnohí, ale že bytie možno uchopiť len *nekonkrétne*. Nakoniec, o toto by malo ísť filozofii: nenarábať s jednotlivinami, ale s teoretickou abstrakciou, „kategoriálnou analýzou“ ([4], 63 a n.) odhaľovať bytie.

Platón nadviazal na Parmenidovo rozlíšenie medzi racionálnym a zmyslovým poznaním, zároveň však gnozeologickému stanovisku svojho predchodcu udelil ontologický status. Bytie tak nadobúda podoby zaujímavej hierarchie. Pre Platónovu ontológiu platí, že niektoré entity sú bytím vo väčšom zmysle ako iné. Veci reálneho sveta sa podieľajú na ideách, majú na nich účasť (METHEXIS). Do gnozeológie Platón zavádza mýtus anamnézy: Duša pred vstupom do tela, ktoré je nepravým bytím (bytím s menšou ontickou intenzitou), nazerala na idey, na ktoré si môže spomenúť. Poznanie je tak zbavené akejkolvek aktivity, je len spomínaním (ANAMNÉSIS) ([5], 754-751; [6], 824-825; [7], 501-507). Platónov omyl spočíva v tom, že síce správne hľadal a skúmal najvšeobecnejšie pojmy (idey), prisúdil im však reálnu existenciu, ktorú postuloval mimo (nad) tento svet, zároveň však *degradoval zmyslový svet len na čosi odvođené, čím porušil zákon proporcionality celku*.

Platón svojím činom zmiatol celú filozofiu. Whiteheadova poznámka, že celá európska filozofia nie je nič iné ako poznámky k Platónovi ([8], 39), ukazuje, aký obrovský vplyv malo Platónove učenie na ďalší vývoj filozofického myslenia. Pravdou je, že k Parmenidovi sa často filozofi vracali len preto, aby „lepšie pochopili“ Platóna. O Platónovi je známe, že si Parmenida ako filozofa veľmi vážil ([9], 546; [10], 480), že vychádzal z jeho záverov a dokonca jeden zo svojich najpôsobivejších dialógov po ňom pomenoval.

III. Parmenides bol súčasníkom Herakleita z Efezu (asi 540-480 pred n.l.) a zrejme poznal jeho filozofiu. Herakleitos charakterizuje realitu ako dianie, ako neustály proces. Nič nie je večné, nič netrvá, všetko plynie (PANTA REI). Platón v dialógu *Kratylos* uvádza: „Herakleitos hovorí na ktoromsi mieste, že „všetko plynie a nič netrvá“, a prirovnávajúci veci k prúdu rieky hovorí, že by si dva razy nevstúpil do tej istej rieky“ ([11], 601). Podobne sa hovorí aj v zlomku 22 B 49a: „Do tých istých riek vstupujeme a nevstupujeme, sme a nie sme“ ([12], 240). Herakleitov vklad do pokladnice myslenia spočíva v definovaní reality ako voľného procesu diania. Jeho model reality je výslovne dynamický. Na rozdiel od Milétskej školy, ktorej predstavitelia vysvetľovali rozmanitosť sveta zmenami prvotného princípu ARCHÉ, ktorý je považovaný za to, čo trvá uprostred zmien, Herakleitos postupuje o niečo odlišnejším spôsobom – tiež vysvetľuje svet pomocou ARCHÉ, avšak samotný tento princíp (oheň) je plný dynamiky, večného plápolania. Čo odlišuje Herakleita od jeho predchodcov, je dynamika samotného ARCHÉ.

Významným prvkom Herakleitovej filozofie okrem faktu diania je pojem nebytia (Herakleitos tento termín sám nepoužíva, no každopádne je v jeho koncepcii implicitne obsiahnutý). V súvislosti s jeho ontológiou možno uvažovať o nebytí v dvoch významoch:

1. „Nebytie“ je predpokladom diania a je s ním úzko späté.
2. „Nebytie“ je diferenciou vlastností vecí v pomere k rozličným vzťahom.¹ „Nebytie“ v tomto význame znamená: „byť aj niečím iným“.

¹ Na toto miesto neskôr nadviaže Aristoteles pri formulovaní zákona sporu ([13], 292, 418-419).

Môžeme konštatovať, že bytie a nebytie je pre Herakleita totožné, čo si všima už Hegel ([14], 248).

Hlavné rysy Herakleitovej ontológie sa dajú zhrnúť do niekoľkých bodov:

1. Bytie je dynamické.
2. Určítym spôsobom jestvuje aj „nebytie“.
3. Bytie je relativistické.

Herakleitos postrehol relatívnu stránku bytia. Avšak neuvažoval o absolútnom a svoj objav preniesol na celé bytie. Herakleitos sa nemohol dopracovať k záverom, ktoré nachádzame až u Parmenida, pretože zostal, parmenidovsky povedané, vo svete zdania.

Parmenides býva tradične považovaný za filozofa popierajúceho pohyb: „Herakleitos tvrdil, že sa všetko mení; Parmenides namietol, že sa nič nemení“ ([15], 66). Toto tvrdenie je nesprávne. Parmenides na rozdiel od Herakleita odmietol uvažovať o nebytí: „... jsoucí jest, neboť bytí jest, kdežto nic věru není“ (časť zlomku B 6) ([16], 67). Základný rozdiel medzi týmito filozofmi nie je v odmietnutí pohybu, diania, zmeny atď. Rozdiel medzi Herakleitom a Parmenidom je v rozličnom ponímaní nebytia.

Parmenides objavuje absolútnu stránku bytia, ktorá je opísaná v „cestě pravdy“. Odhaľuje, že v tomto kontexte nemožno uvažovať o nebytí. (Parmenides vždy keď hovorí o nebytí, má na mysli *nebytie v absolútnom význame*.)

Parmenides nielenže rozlišuje dve roviny bytia, ale zároveň rozlišuje v povahe racionálneho poznania. Aproximatívny charakter má poznanie, ktoré sa pohybuje v oblasti FYZIS, a tento charakter nevyhnutne súvisí s relatívnou povahou samotného predmetu poznania. Na druhej strane, korelátom celku bytia je apodiktické racionálne poznanie.

Parmenidova originalita spočíva v tom, že prvýkrát opúšťa javovú stránku reality, že sa zmocňuje bytia v celku, že rozlišuje medzi celkom a časťou, jednotou a mnohosťou, relatívnym a absolútnym – že pomocou abstrakcie filozofa vystúpil nad tento svet, aby ho takto z nadhľadu (abstraktne) lepšie pochopil a vysvetlil. Parmenides je tvorcom základných ontologických kategórií – bytie (TO ON) a nebytie (TO MÉON) a keďže filozofia je spôsobom odhaľovania bytia pomocou kategórií,² ide o najvýznamnejší obrat v dejinách filozofického myslenia.

IV. Parmenides ako zakladateľ ontológie načrtol aj problém nebytia. O nebytí vypovedá, že nielenže si pod ním nemožno nič predstaviť, teda že tejto kategórii nič nezodpovedá: „... neboť nejsoucí ani by nepoznal – není to možno ...“ (časť zlomkov B 2 a 3) ([16], 67), ale ani nejestvuje, nie je, pretože: „... jsoucí jest, kdežto nic věru není ...“ (časť zlomku B 6) ([16], 67).

Kategória „nebytie“ však celý čas provokovala filozofov. Zavádzali ju do filozofie vždy tam, kde sa im vynoril problém pri postulovaní vlastnej koncepcie bytia. Tak Demokritos vysvetľuje pohyb atómov pomocou nebytia. Nebytie je pre Demokrita prázdny priestorom. Idea tvorenia sveta „z ničoho“, charakteristická pre scholastickú teológiu, je typickým príkladom rozvíjania učenia o nebytí. V príkladoch z dejín filozofie by sme mohli pokračovať.

Zarážajúce je, že o nebytí sa uvažuje aj v 20. storočí. Heideggerova požiadavka z roku 1929 zaoberať sa seriózne ničotou [18] sa zobrala smrteľne vážne, o čom sa môžeme presved-

² Pod termínom „kategória“ máme na mysli „tradične najvšeobecnejšie a základné znaky predmetov skúsenosti a ich oblastí, vyjadriteľné najvšeobecnejšími pojmami, nadradenými na stupnici pojmov všetkým ostatným, zvláštnym a jedinečným pojmom, v dôsledku čoho ich klasifikačná definícia sa považuje za nemožnú“ ([17], 207), pričom osobitný význam majú kategórie, „ktoré vystihujú podstatu bytia a takto tvoria základné pojmové nástroje ďalšieho poznania, základné to ... predpoklady logických zákonov, umožňujúcich vyplývanie myšlienky z myšlienky“ ([17], 212).

čít' aj v nedávno publikovanej práci *Traktát o nebytí*. Čanyšev v nej rozvíja nasledujúce tvrdenie: „... nebytie nielenže jestvuje, ale je prvotné a absolútne. Bytie je relatívne vo vzťahu k nebytíu“ ([19], 160). Čanyšev, poznačený demokritovským chápaním pohybu, pokračuje: „... fakt pohybu nás núti priznať, že jestvuje aj bytie, aj nebytie. Ak jestvuje jednota bytia a nebytia, znamená to, že jestvuje nebytie, že jestvuje nejestvujúce“ ([19], 161). Plytkosť takéhoto apriórneho tvrdenia („jestvovanie nejestvujúceho“) sa dá veľmi ľahko vyvrátiť: keby nejestvujúce (nebytie) jestvovalo ako aktuálno-potenciálna dimenzia reality, nebolo by už nebytím. Bolo by bytím – a nič viac. Takto dospievame k nasledujúcemu zisteniu, dôležitému pre všetky ďalšie logické, resp. ontologické skúmania:

1. Ak „nebytie“ jestvuje, potom je nevyhnutne paradoxným bytím.
2. „Nebytie“ nie je, nejestvuje.
3. Jestvovať, byť, môže len bytie.

Máme na mysli absolútne nebytie, a teda aj absolútny zánik. Hegel, hodnotiac Parmenida, k tomuto problému výstižne poznamenáva: „Je-li ‚nie‘ myšleno či vysloveno, preměňuje se ve skutečnosti v něco“ ([14], 225). Potom jestvuje len kategória „nebytie“ – čisté slovo. Kategória „nebytie“ je len pomocnou kategóriou, pretože *ako kategória nemá predmetný obsah* a slúži len na lepšie pochopenie bytia a vymedzenie kategórie „bytie“. Patočka k tomuto problému výstižne poznamenáva: „... toto *ne* je stálým a vlastně jediným pilířem, o který se opírá určování jsoucna“ ([20], 85).

Čanyšev uvádza ďalšie dôvody, ktorými sa snaží dokázať „jestvovanie nejestvujúceho“, napríklad: „... jestvovanie súčasného predpokladá jestvovanie minulého a budúceho, t. j. toho, čo už nie je alebo ešte nie je“ ([19], 160). Obdobne platí, čo sme už povedali: Čanyšev uvažuje len o aktuálnom stave bytia ako o bytí. Pre neho to, čo *tu a teraz* nie je, *nie je absolútne*. Komicky však pôsobí formálno-logická negácia: „nebytie nebytia je bytie“ ([19], 162). Bytie je skutočne negáciou nebytia, ale nie v Čanyševovom význame, teda že negáciou stavu nebytia vzniká bytie. Podobne by sa dal totiž skomoliť výrok pripisovaný Sokratovi: „Viem, že nič neviem“, na: „Keď neviem, že neviem, tak viem.“ Vidieť, že ide o úplný nezmysel. Povedané Anzenbacherovými slovami: „Brat' relativitu za slovo môže byť životu nebezpečné“ ([21], 76).

U nás podobný typ myslenia presadzuje L. Hejdánek. V štúdií *K otázce meontologické archeologie* vychádza z faktu neudržateľnosti substanciálneho modelu v ontológii, na ktorý u nás poukázal Z. Fišer [22]; [23]. Na rozdiel od substanciálneho modelu, ktorý ráta okrem iného s určením substancie ako toho, čo trvá uprostred zmien, Hejdánek poznamenáva: „Mění se vše ... trvání je pouze ono přechodné období mezi vznikem a zánikem“ ([24], 3). Podobne ako Čanyšev tvrdí, že predchádzajúci stav a stav nasledujúci po existencii veci (pre nás však po aktuálnom stave veci) je „nepochybně její vlastní nicotou“ ([24], 5). Z pozície takéhoto postoja je potom neudržateľná aj tradičná ontológia. Hejdánek preto požaduje nastolenie meontológie (od TO MĚON – nebytie), t. j. náuky o nebytí, pričom: „... základní větou meontologie jakožto filosofické disciplíny je tedy konstatování, že nejsoucí ... má vlastní ‚vnitřní‘ tendenci přejít ve jsoucí ..., přičemž ono jsoucí má stejně nepřekonatelnou vnitřní tendenci přejít znovu v nejsoucí“ ([24], 8). Konečná odpoveď na nesprávne formulovanú Leibnizovu otázku (Prečo je skôr niečo, a nie nič?) má byť taká, že „nicota je nestabilním stavem“ ([24], 9). Podobne ako pre Čanyševa tu platí, že *pod bytím sa mylne chápe len jeho aktuálny a fenomenálny stav* čiže len relatívna stránka bytia.

Absolútny zánik vyvracia aj fyzika, okrem iného zákonom zachovania hmotnosti a energie. Keď zapálime strom, zanikne iba ako strom (v terminológii tradičnej ontológie už nie je súcnom), je však ešte stále niečím. Premení sa na popol, tepelné žiarenie atď. Alebo, ako vraví Whitehead: „... svět ve svém průběhu zaniká a když zanikne, přesto trvá nějaký jeho prvek v budoucnosti mimo něj“ ([25], 41).

V. Kríza, v ktorej sa v súčasnosti ontológia nachádza, má de facto historické, terminologické a metodologické korene. Fundamentálne problémy týkajúce sa samotného definovania ontológie neboli doteraz vyriešené.

Zatiaľ čo predaristotelovská ontológia je ontológiou v pravom slova zmysle – pýtajúca sa na celok bytia, Aristoteles definuje metafyziku ako vedu, „... ktorá skúma súcno ako súcno i to, čo mu samo osebe náleží“ ([13], 287), alebo na inom mieste: „... jej úlohou (metafyziky – pozn. V. S.) je skúmať súcno ako súcno, aj to, čo ono je, aj to, čo mu ako súcnu prislúcha“ ([13], 338). Aristoteles mal určite k tomuto kroku vážne dôvody – musel sa vyrovnávať s učením Platóna. Ako nám referuje Aristoteles, Platón pod vplyvom Herakleita a Kratylo³ bol tej mienky, že pre dynamickú povahu zmyslových vecí nemožno o nich mať nijakého vedenia. Na druhej strane, pod vplyvom Sokratovej dialektickej metódy dospel k vlastnému riešeniu, že sa „... definícia vzťahuje na niečo iné než na veci zmyslového vnímania“ ([13], 254). Od Sokrata sa Platón líši nielen predmetom záujmu, ale aj tým, že bol poznačený herakleitovcami a Parmenidom. Z tohto dôvodu sa všeobecná definícia nemôže vzťahovať na zmyslové veci, ktoré sú v neustálej zmene ([13], 254). Aristoteles potom okrem iného Platónovi vyčíta, že všeobecné mimo jednotlivých vecí nejestvuje ([13], 368). Tým, že Aristoteles definoval univerzálie ako „substanciálne formy jestvujúce vo veciach“, vyhol sa „ťažkostiam, ktoré vyplývajú zo zdvojenia sveta“ ([4], 52). Aristoteles takto zostal metafyzikom, pravda, ak pod metafyzikou rozumieme názor, že univerzálne určitým spôsobom jestvuje a zároveň je príčinou jednotlivého. Nezostal však pri tradičnom ontologickom prístupe skúmania celku bytia. Aristotelov filozofický záujem sa preniesol do oblasti konkrétneho, o čom svedčí aj fakt, že v jeho výpočte kategórií abscentuje kategória celku ([26], 34). Počnúc Aristotelom nie je jasné, čo je predmetom ontológie, či je to náuka o konkrétnom a jednotlivom (súcne), alebo o celku bytia.

Podobné problémy sa vynárajú i pri definovaní nesubstanciálnych ontológií. Okrem zániku je pre tieto typy ontológií problematické aj ponímanie celku bytia. Vylúčením substancie sa stáva centrom záujmu mnohosť jednotliví. S celkom bytia sa to má tak, že je 1. „súborom súcien, 2. ako „súbor“ súcien môže vystupovať ako súcno samo. Tieto typy ontológií sú dynamické, problematika diania (koexistencia súcien) je pre ne charakteristická. Horšie je to s inými určeniami: s potencialitou, s absolútnym atď. Takto ponímaný celok bytia je len sumárne určený – nie je proporcionálnym celkom, je celkom kvantitatívnym.

Súcno je v jazyku tradičnej ontológie ponímané ako vec, čiže súcien je mnoho, prinajmenšom toľko, koľko je vecí. Realita súcien je chápaná pluralitne. Súcno na rozdiel od bytia, ktoré odráža len abstraktné určenie, je konkrétnym bytím – v tradičnom jazyku substanciálnej ontológie súcna participujú na bytí. Súcno je chápané ako vec, ktorá má v sebe určitú jednotu, je chápané konkrétne (a väčšinou materiálne). Spomenutá terminológia je osudnou, nakoľko vzniknú ťažkosti, keď sa budeme pýtať na zánik. Miesto určenia súcna ako skutočnosťne (aktuálne) nejestvujúceho sa užíva termín „nesúcno“. Takéto určenie stavu súcna sa však nutne objektivizuje – nesúcno v konečnom dôsledku vystupuje ako nebytie v absolútnom zmysle.

Používaním termínu „súcno“ sa síce vystihuje aktuálna, konkrétna a relatívna povaha bytia, avšak vzniká dojem, akoby bolo vo vzťahu k bytiu len čímsi odvodeným a degradovaným. Zároveň vznikajú ťažkosti s faktom zániku, diania a pod.

Charakterizovať dynamickú povahu reality (bytia) na základe striedania dvoch základných stavov „súcna“ a „nesúcna“, resp. prechádzania jedného stavu do druhého by mohlo viesť

³ Podľa Diogena sa Platón po Sokratovej smrti priklonil ku Kratylu a k Parmenidovmu stúpenkovi Hermogenovi ([1], 143).

k zdaniu, že ide o nesubstanciálny model bytia. Radikalizácia ontologických riešení vo fenomenálnej oblasti však so sebou nesie určité úskalia, ktoré sú v takomto ponímaní implicitne obsiahnuté. Prechodný, t. j. aktuálny stav bytia (súčno) je charakteristický tým, že má tendenciu prechádzať v nesúčno. Hoci sa požaduje komplementarita oboch princípov, resp. stavov (modov), jednako je nesúčno nadradené súčnu a hodí sa naň presne to, čo tvrdí Anaximandros o APEIRON: „Z čoho veci vznikajú, do toho tiež zanikajú ...“ ([16], 33).⁴ Dostávame sa opäť k substanciálnemu modelu, i keď v akejsi paradoxnej, skarikovanej podobe. Nebytie a nesúčno nie je to, čo trvá uprostred javov, jednako je v určitom zmysle substanciou.

Požiadavkou vytvorenia meontológie dochádza k negácii predchádzajúceho vymedzenia ontológie. Požaduje sa skúmať súčno ako nesúčno, ako neprítomné súčno (zaniknuté, nevzniknuté atď.), čím sa v podstate nič nerieši. Ide len o púhe konštatovanie, že súčna zanikajú. Avšak ak súčna niet, nemožno ho ani skúmať.

VI. Keď sa vrátíme k Parmenidovi a k jeho charakteristike bytia, ktoré „jest nyní najednou celé“ (časť zlomku B 7 a 8) ([16], 68), môže sa zdať, že striktno odmietol akúkoľvek pluralitu a pohyb vo fenomenálnej oblasti. Toto úskalie sa však dá prekonať, keď si znovu pripomenieme, že Parmenides veľmi dôrazne rozlíšil medzi javovou, relatívnou, a absolútnou stránkou bytia, ktoré tvoria totalitu bytia a sú od seba neoddeliteľné. Keby sme vymedzili bytie ako *proporcionálny celok všetkých aktuálno-potenciálnych stavov reality*, resp. ako totalitu všetkého jestvujúceho, keby sme sa teda vyhlí chybe, aby sme pod bytím mysleli len jeho predmetno-materiálnu stránku, resp. aktuálnu stránku (stav, súčno), potom pre bytie platí presne to, čo tvrdil Parmenides: „Bytí jest nyní najednou celé“ a takáto charakteristika bytia nie je odmietnutím fenomenálnej plurality a diania, naopak, je totalitou všetkého jestvujúceho.

Základnou chybou všetkých koncepcií, ktoré uvažujú o absolútnom nebytí, je, že absolutizujú aktuálny, resp. fenomenálnu stránku bytia. Preto sa im zdá ich kritika Parmenida, ako odmietajúceho pohyb, oprávnená. Avšak Parmenides – a to sme už niekoľkokrát zdôraznili – rozdeľuje bytie na dve časti, roviny. Nasledujúce Parmenidove slová sú preto ďalším argumentom v neprospech týchto ontológií: „... je jedno podľa rozumu, ale mnohé podľa smyslového vnímaní“ (časť zlomku A 24) ([16], 71). Z uvedeného vyplýva, že bytie je vskutku *diferencované*, je pluralitné. Je to však len jeho fenomenálna rovina a tú možno (čiasťočne) poznať prostredníctvom zmyslov. Avšak táto mnohosť je súčasne *súvislá*, je jednotou, celkom, k čomu správne poznamenáva J. Martinka, že „... jestvujúce“ je intenzionálnym konceptom a jeho denotátom je svet, ... ktorý *nie je totožný s FYZIS* (podč. – V. S.) ... Parmenidovo stanovisko je čisto ontologické, realizované myslením na úrovni sveta ako celku“ ([27], 343). V podaní Parmenida je *po prvýkrát chápaný celok bytia kvalitatívne*. Parmenidovsky povedané, bytie je „jedným“ a túto jednotu možno poznať len racionálne. Parmenides je takto aj objaviteľom myšlienkového experimentu a deduktívnej metódy. Pritom je nutné zdôrazniť, že závery jeho myšlienkového experimentu doteraz nikto neprekonal.

VII. Najväčší problém výkladu Parmenidovej ontológie spočíva v interpretácii zlomku B 2 a 3: „... neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno, ani je vyslovil, vždyť myslit a býti je totéž“ ([16], 67). Podobného znenia je aj časť zlomku B 7 a 8: „Toutéž věcí je myslit, a o čem se myslí, neb věru bez jsoucího, v němž je vždy myšlení vyřčeno, nijak myšlení nemůže nalézt, vždyť není a nebude nikdy jiného nic mimo jsoucí ...“ ([16], 69).

⁴ Treba však poznamenať, že Anaximandros neuvažuje o nebytí, resp. o absolútnom zániku. Jeho zánik je vyslovene relatívny, nakoľko APEIRON, ktoré síce nemá fenomenálnu podobu, je večné.

Najčastejšie sa táto myšlienka interpretuje ako totožnosť myslenia a bytia alebo, inak povedané: „... myslenie je vždy myslením o predmete a predmetnosť myslenia je podmienená bytím“ ([2], 274). Tento názor je správny, avšak keď sme v predchádzajúcom výklade poukázali na fakt nerozlišovania medzi súčnom a bytím, spomenuli sme, že súcno sa chápe zväčša konkrétne-materiálne. Z tohto dôvodu treba túto interpretáciu doplniť.

Je zrejme, že myslené je vždy myslením bytia. Nemožno však súhlasiť, že myslené je vždy myslením o konkrétno-materiálnom predmete. Aby sme boli čo najpresnejší: myslenie je vždy predmetné, teda o niečom. Avšak myslieť možno aj to, čo nie je konkrétno-materiálne prítomné, t. j. ideálne, ktoré nemá reálne jestvujúci denotát. Tým však nechceme povedať, že myslenie môže byť myslením o nejestvujúcom, o nebytí. Parmenides nám predsa jasne ukázal, že *myslenie je vždy myslením bytia*. Keďže myslenie a myslené (ktoré sa ešte nerozlišujú) sa začleňuje do bytia, Parmenides takto, síce veľmi jednoducho a zúžene, definoval aj ideálnu stránku bytia.

VIII. Význam Parmenidovej filozofie spočíva v tom, že bytie nekonkretizuje, nedosadzuje zaň žiaden z prírodných živlov. Pre Parmenida je bytie totalitou. Je jednotou absolútneho a relatívneho, má materiálno-ideálny charakter. Parmenides vypovedá o bytí v najvšeobecnejších charakteristikách, čím zároveň vytyčuje program filozofie: filozofia nemá ašpirovať na úplné vedenie. Od dôb Parmenida môžeme sledovať dva hlavné smery vo filozofii. Jeden smer predstavujú filozofi skúmajúci FYZIS, inak nazývaní aj prírodní filozofi (sem ale patria všetci filozofi uvažujúci v rovine relatívneho). Druhý smer predstavujú filozofi skúmajúci celok bytia v zhode s Parmenidovou definíciou filozofie.

Starší filozofický názor o večnosti sveta Parmenides novým, originálnym spôsobom prekonáva, *logickým dôkazom prichádza k nevyhnutosti jestvovania bytia*, čím nielen odmieta jeho stvorenie, ale zároveň poukazuje na to, že možno uvažovať len o relatívnom zániku.

Parmenides zároveň anticipoval vymedzenie zákona sporu, ktorý u Aristotela ([13], 291-292) nie je ničím iným než rozvinutím parmenidovskej myšlienky, že niečo nemôže byť a zároveň nebyť (hoci Aristoteles uvažuje v rovine ontického, a preto dodáva „v tom istom vzťahu“; zatiaľ čo Parmenides uvažuje v rovine ontologického a má na mysli celok bytia).

Je dejným paradoxom, že Parmenides prekonal predchádzajúci naivný živelný materializmus a zároveň sa vysporiadal s idealizmom v akejkolvek podobe, avšak ďalší významný filozof tej doby, zakladateľ metafyziky – Platón –, bol tvorcom prvého uceleného idealistického systému, čím vyvolal *pseudospor* medzi „tábormi“ idealistov a materialistov, ktorý pociťujeme dodnes.

LITERATÚRA

- [1] DIOGENES LAERTIOS: Životy, názory a výroky proslulých filosofů. Praha 1964.
- [2] KESSIDI, F. CH.: Od mýtu k logu. Bratislava 1976.
- [3] POPPER, K.: Conjectures and Refutations. Londýn 1981.
- [4] HARTMANN, N.: Nové cesty ontologie. Bratislava 1976.
- [5] PLATÓN: Faidon. In: Platón: Dialógy. 1. zv. Bratislava 1990.
- [6] PLATÓN: Faidros. In: Platón: Dialógy. 1. zv. Bratislava 1990.
- [7] PLATÓN: Menon. In: Platón: Dialógy. 1. zv. Bratislava 1990.
- [8] WHITEHEAD, A. N.: Process and Reality. New York, Londýn 1978.
- [9] PLATÓN: Sofista. In: Platón: Dialógy. 2. zv. Bratislava 1990.
- [10] PLATÓN: Teaitetos. In: Platón: Dialógy. 2. zv. Bratislava 1990.
- [11] PLATÓN: Kratyllos. In: Platón: Dialógy. 1. zv. Bratislava 1990.
- [12] Zlomky Herakleita z Efezu. In: Španár, J.: Herakleitos z Efezu. Bratislava 1985.
- [13] ARISTOTELES: Metafyzika. In: Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov. 2. zv. Ed. J. Martinka. Bratislava 1973.

- [14] HEGEL, G. W. F.: Dějiny filosofie. 1. zv. Praha 1961.
- [15] RUSSELL, B.: A History of Western Philosophy. Londýn 1961.
- [16] Zlomky předsokratovských myslitelů. Ed. K. Svoboda. Praha 1962.
- [17] CÍGER, J.: Dialektická genéza a súvis kategórií. In: Topofský, M.: Vybrané kapitoly z dialektického a historického materializmu. Bratislava 1968.
- [18] HEIDEGGER, M.: Co je metafysika? In: Heidegger, M.: Konec filosofie a úkol myšlení. Praha 1984. (samizdat).
- [19] ČANYŠEV, A. N.: Traktat o nebytí. In: Voprosy filosofiji 1990, č. 10.
- [20] PATOČKA, J.: Předsokratovská filosofie. Praha 1968.
- [21] ANZENBACHER, A.: Úvod do filosofie. Praha 1990.
- [22] FIŠER, Z.: Útěcha z ontologie. Praha 1967.
- [23] FIŠER, Z.: Otázky bytí a existence. Praha 1967.
- [24] HEJDÁNEK, L.: K otázce meontologické archeologie. In: Reflexe 1990, č. 3.
- [25] WHITEHEAD, A. N.: Proces a realita. In: Whitehead, A. N.: Matematika a dobro a jiné eseje. Praha 1990.
- [26] ARISTOTELES: Kategorie. Praha 1958.
- [27] MARTINKA, J.: Dominanty antickej gréckej filozofie. In: Scruton, R.: Krátke dejiny novovekej filozofie. Bratislava 1991.

MONITOR

FLOSS, P.: Zamyšlení nad dílem Roberta Kalivody. In: Studia comeniana et historica 1991, č. 43.

FLOSS, P.: Podstata renesančního universalizmu. In: Studia comeniana et historica 1991, č. 44.

RIEBER, A.: Der Universalismus des 20. Jahrhunderts. In: Studia comeniana et historica 1991, č. 44.

SCHALLER, K.: Der Universalismus des J. A. Comenius. In: Studia comeniana et historica 1991, č. 44.