

K PATOČKOVEJ INTERPRETÁCII ARISTOTELA

OLIVER BAKOŠ, Katedra estetiky, FiF UK, Bratislava

BAKOŠ, O.: Patočka's Interpretation of Aristotle
FILOZOFIA 52, 1997, No 8, p. 493

The author of the paper underlines the importance of Patočka's interpretation of Aristotle, especially his searching for the basis of Aristotle's critical reception of the works of Plato and Socrates. Aristotle's contribution was first of all in his reconsideration of the relation between concept and reality and in his new conception of the relation between notion, mind and the world as such. His picture of the world transcended that of presocratic *FYZIS*: he conceived of it on the background of the idea of the Panhellenic political order of the world, which went beyond the intentions of Plato's "single" state. In conclusion the author shows also the different understanding of the relation between myth and knowledge by Plato and Aristotle.

Patočkovu dielo *Aristoteles* [1] je nespochybniteľným výrazom jeho tvorivého úsilia vo výklade nasmerovania a vyústenia klasickej epochy antickej filozofie, ktorý sa nám zachoval v podobe jeho prednášok (zachovaných a rozmnožených jeho poslucháčmi). Túto epochu reprezentujú tri nezastupiteľné osobnosti histórie filozofického myslenia: Sokrates ([2]; [6], 30), Platón ([3]; [7], 30) a Aristoteles. Cyklus prednášok o každom z filozofov zároveň predstavuje jeden vyhranený okruh problémov, ktorý Patočka interpretuje nielen v kontexte moderného filozofického myslenia, ale predovšetkým vo vzájomných súvislostiach a vplyvoch danej doby, pričom akcentuje, zjednodušene povedané, predovšetkým ich vzájomnú a cieľavedomú *nadväznosť*, prejavujúcu sa najmä v *postupnom vývine* problémov samotných.

Nadväznosť v tomto zmysle neznamená iba opakovaný návrat k pôvodným východiskám, ale jeho celkovú novú polohu - odlišnú od tej pôvodnej. Napríklad problém *FYZIS* je pre každého z nich rozdielny, ale pozadie a nalichavosť celku jej bytia sa vynára či už v priamej alebo sprostredkovanej podobe v originálnom stanovisku a interpretačnej polohe všetkých týchto troch mysliteľov. Od Patočkových čias došlo k pochopiteľnému posunu v chápaní problematiky, ale v novom kontexte jeho stanoviská nestrácajú na náročnosti. Naopak, i s prihliadnutím na tento kontext možno konštatovať, že za každých okolností vychádzal z nanajvýš aktuálneho materiálu, z pozícií, ktorých smerovanie sa dodnes rešpektuje, alebo aspoň berie do úvahy. Patočkova orientácia je podmienená reakciou na Jaegerovu koncepciu [4], ktorú už novšie myslenie považuje vzhľadom na súvislosť medzi Platónom a Aristotelom za pomerne vyhrotenú - podotýkame však, že od Patočkových prednášok (z r. 1949) prešlo už pár desiatok rokov.¹ Napríklad H. G. Gadamer upozorňuje (mimo súvislosti s Patočkom),

¹ V tejto súvislosti sa žiada aspoň spomenúť neskoršie Patočkovu dielo *Aristoteles, jeho predchúdcu a dedičov*. Praha 1964.

že Jaegerovo poňatie nevyčerpalo všetky možné polohy napr. Hegelovho odkazu v interpretácii týchto momentov, že je možný aj iný prístup, pretože nie všetky momenty sa práve z tohto hľadiska dajú adekvátne vyložiť. Spomíname túto súvislosť preto, že Patočka nikdy neobchádzal významné inšpiratívne zdroje, ktoré ponúkala doba, ale aj preto, že jeho riešenie je natoľko originálne, že si nepochybne zasluhuje samostatné štúdium. Gadamer mal na mysli predovšetkým rozdiel medzi výkladom aristotelovskej orientácie školy Wernera Jaegera a zvyrazňovaním platónskej polohy interpretácie, reprezentovanej anglickými a francúzskymi mysliteľmi [5]. Porovnanie je zaujímavé aj preto, že v oboch prípadoch (u Patočku i Gadamera) ide o rovnaký pôvodný inšpirujúci zdroj - **Husserla**. Žiada sa k tomu podotknúť, že v našom prostredí snád' nik neprešiel cestu Hegelových bádanií intenzívnejšie ako sám Patočka (veď' mnohé z Hegela nám na dodnes neprekonanej úrovni sprístupnil práve on). Koniec koncov z kontextu i z odkazov v samotnom Patočkovom diele vyplýva, že táto poloha mu bola prinajmenšom intímne známa. Akokoľvek sa nám nemusia zdať tieto súvislosti rozhodujúce, považujeme za potrebné pripomenúť i to, že v Čechách i na Slovensku mal Patočkov mysliteľsko-interpretatívny a zároveň i pedagogický počin inšpiratívny význam v tom najzákladnejšom zmysle slova - štúdium jeho diela bolo v našich podmienkach dlhé roky elementárnym predpokladom každého hlbšieho záujmu o štúdium antickej filozofie.

Nemôžeme preto pochybovať o tom, že v tejto polohe ešte určitý čas aj zostane - je to dané predovšetkým samotnou hĺbkou Patočkovej reflexie momentov týkajúcich sa samej podstaty antickej kultúry - predovšetkým významného pohybu, ktorý iniciovala Sokratova otázka alebo Sokratov antropologický obrat vo filozofii.

Sokratov obrat k rozumu, k človeku znamená nielen odklon od tradičného výkladu sveta, ale aj principiálnu zmenu artikulácie sveta, predovšetkým vo vzťahu k chápaniu jednoty a celku sveta. Motív vedúci k programovej izolácii abstraktne rozumového, i keď' máme tendenciu považovať ho za zásadný výdobytok vedeckého myslenia, za vzácnosť, za prioritnú hodnotu, nemusí byť bezprostredne určujúci, môže byť podmienený napríklad nevedomým sledovaním mytologickej alebo - prečo to nepriznať - aj teologickej textúry doby.

V každom prípade kontext problematiky ponúka vždy niekoľko často protirečivých vplyvov, v ktorých sa poloha čistého myslenia nedá identifikovať s apodiktickou istotou. Sokratov príklon k pojmu, k pojmu *Dobra*, ktoré má naraz vystupovať práve v podobe *pojmu* ako určujúci regulatívny princíp ľudského správania, implicitne znamená potrebu "očisťovania" pojmu samotného. Spomenuté očistenie nevyhnutne sprevádza odmietanie pôvodného prameňa - očisťovanie pojmu sa chápe ako zrod niečoho nového. Pojem a jeho nové chápanie je predsa polohou, ktorá doslova premieňa samotné chápanie skutočností, a tým do značnej miery práve pojem determinuje aj spôsob, akým je skutočnosť teórii prístupná. Nevymedzuje ju rozhodne ako niečo "pôvodné a trvalé", ale skôr ako niečo, čo "tiež podlieha zmene". Premena sveta pochopiteľne nie je daná samotným poznaním ani výlučne poznaním. Zdá sa však, že poznanie môže významne prispieť k rozkolísaniu samotného bytia, aj keď' poloha bytia sa javí voči pojmu ako intaktná. Táto poloha nemusí byť na prvý pohľad ani zreteľná, ani zrejmä. Nijako ju napríklad neevokuje ani Sokratovo presvedčenie, že človek môže

byť dobrý, iba ak pozná *Dobro* - že iba vtedy môže dobro aj konať. Ved' na prvý pohľad to súvisí iba so zmenou a usporiadaním predchádzajúcich fatálnych a subjektívnych chápaní, orientovaných skôr na celok ľudského života, teda na spôsob ľudskej existencie vo svete než na nejakú zásadnú zmenu, ktorá by sa týkala "povahy" bytia, alebo zmenu v samotnom chápaní celku FYZIS. FYZIS je v každej polohe produktívnym "problémom", jej inšpiratívny význam pramení v tom, že v súvislosti s ňou nemožno tvrdiť žiadnu formu bezprostredného kontaktu, nielen kontaktu, ktorý by sa dal navyše interpretovať aj v morálnom zmysle. Ak je niečo hedonické, možno to pochopiť iba ako "rozum zavádzajúce", ako mýliace - hedonické v žiadnom prípade rozum neoslobodzuje, naopak, necháva ho v zajatí reality, ktorá sa vymyká predstave stabilného bytia. Fyzické pôsobí práve opačne - akoby na rozumové dokonca úmyselne vylievalo nánosy svojich "zrád" a (z hľadiska rozumu) neuveriteľne "nečestných" pohybov či pôsobení, ktoré podniká v podobe skutočnosti bytostne zameranej nielen voči vnímaniu, ale aj voči rozumu samotnému. Samotná FYZIS môže brániť "čistote" pojmov, môže totiž už svojou povahou narušovať ich platnosť.

Pojmy predsa majú svoj *pôvod* v skutočnosti, namietal by - v danej dobe - sofista, ktorý má snáď tejto myšlienke najbližšie. Preto sa sofista javil ako jediný partner schopný polemiky a treba otvorene priznať, že aj ako partner hodný pozornosti. Dá sa predpokladať, že bol do značnej miery prekvapený intencionalitou nového teoretického úsilia - ale nové myslenie práve na hlbšie pochopenej ruptúre pojmu a skutočnosti založilo svoje právo a svoju (novú) otázku: Nevyplýva azda z momentu zrodu celkom jasne, že samotnému pojmu treba odňať záťaž, ktorou participuje na skutočnosti? Pojem je predsa práve myslením *oslobodený* od skutočného stavu sveta, a preto má (nové) právo participovať na jeho všeobecnom bytí. Otázkou je, či toto všeobecné bytie je totožné so (skutočným, bezprostredným, fyzickým) svetom, alebo nie. Predsokratický príklon k čistému bytiu preto už prestával byť tou priamočiariou odpoveďou, ktorá človeku pôvodne pomáhala v exteriorizácii jeho ľudských rozmerov a záujmov: pojem sa zrazu chápe ako vzácna bylina, ktorá síce vyrastá z čierňavy zeme, ale kvitne a dáva plody iba vo svetle rozumu.

Práve preto je cesta k pojmu a rozumu paradoxne tou cestou, ktorá zároveň praverne nasleduje mýtus i veštbu. Ak je pojem *osudom* človeka, potom poznanie nevyhnutne musí byť jeho nebom. Božstvo tak postupne nahrádzajú pojmy, vieru zastupuje poznanie, ale táto cesta je v skrytóm zmysle stále cestou bohov, je cestou *pravej* viery. Je to paradoxná situácia, možná iba v antickom Grécku - má teda aj paradoxné dôsledky: jej prekvapivý moment je v tom, že ak sa človek "zbaví" tradičných božstiev, stratí príroda i svet ľudskú tvár. Paradox vyplýva vlastne z toho, že práve v Grécku bohovia prírode ľudskú tvár priamo dodávali a vnucovali, pretože iní sami nemali. Realita je antropomorfná, tvrdí napríklad sofista Protagoras - realitu možno *stvárnit'* ľudsky. V štruktúre chápania sveta v antickom prostredí však sofisti znamenajú iba grandiózne zaváhania - v skutočnosti tu pre nich niet miesta; ved' ak je skutočnosť samotná principiálne antropomorfná, **nemožno** ju už viac "poľudštiť". Je ľudská iba potiaľ, pokiaľ je božská. Nástočivejšia a lákavejšia je preto nová myšlienka, že *pojem* má riadiť osud, že *pojem* sám v sebe obsahuje čosi božské - ale až tým, že sa javí ako očistený od (antropomorfnej) prírody. Pojem tým, že je *poznáním*, vlastne odhaľuje pravú tvár sveta,

tvár, ktorá pod nánosom zvykov a starej viery zostávala človeku láskavo skrytá, podobne ako drahý liek, ktorý neúčinkuje, iba prezrádza zlú a ťažkú chorobu. Čo teda ponúka samotný tento "nový" pojem, ktorý v odkrývaní zmyslu sveta vyjadruje predovšetkým hrozivú stratu, stratu tradičného chápania sveta a božstiev? Ponúka azda nový pojem nejaký lepší svet? FYZIS u Sokrata prestáva byť programovo zaujímavá, jej ľudská stránka je už iba prázdnu nálepkou a spod nej tryská prameň predznaménávajúci neskoršiu tisícročnú intelektuálnu trýzeň - človek musí namáhavo hľadať ľudský rozmer v tom, čo paradoxne sám stvoril. Čo je ľudské, to je krehké práve vo svojom bytí a povahou svojho bytia. Človek je v podstate večnou pýtajúcou sa entitou, ktorá sa rozhoduje na základe hmlistého zdania skutočnosti a chimerických predstáv utvorených na základe tohto zdania. Rozhoduje sa na základe ilúzií, ktoré mu vnucuje samotná skutočnosť. To je hlavný dôvod, prečo sa už nemožno oprieť o to, čo je materiálne, či jednoduchšie o to, čo je zmyslové. A to je možno aj hlavný dôvod tzv. *úteku k pojmu*. Človek sa musí sústreďovať na budovanie "lepšieho" sveta a na *Dobro* sveta sa už preto nepýta bohov, ale iba svojho rozumu. Človek je odrazu *rozumom* a iba rozumom. Ale *rozum* (v celom tragickom rozmere tohto tvrdenia) ešte nie je Protagorov *človek*. Tu akoby pojem znovu podľahol skriveniu, s ktorým pôvodná intencia nepočítala. Rozum nie je mierou sveta, pretože rozum nie je ani mierou človeka. Rozum sa ešte nestelesnil v pojme, pretože pojem sám si vyžaduje až mystickú orfickú očistu. Pojem paradoxne môže niesť ľudské iba tak, že sa ľudského zbavuje.

Patočka v tejto súvislosti upozorňuje na Platónov pojem hranice - CHORISMOS. Hranica predznačuje oblasť, ktorá zabezpečuje ideálnym entitám večné bytie a spoľahlivú, t.j. skutočnosťou "nepošpinenú" platnosť. Je to tajomný predpoklad ezoterického sveta, prístupného iba rozumu, je to predpoklad svetla žiariaceho už iba v prospech rozumu. Rozum si zrazu vyžaduje poučenie, ale nie sofistické poučenie o premenlivom svete; rozum si vyžaduje poučenie o večnom bytí. Pravda musí preto nadväzovať na to, na čo narazili už eleati - na večnosť. Pravda by mala byť vlastnosťou (večného) bytia, nie vlastnosťou (hmotného) sveta. Kvalita ideí musí prerážať pomínutelnosť súcna, pretože človek sa svojej vlastnej večnosti (rezignáciou na "svet bohov") prakticky zriekol - preto pravdu človek tezauroval v myšlienkovom svete. CHORISMOS je predstavou stráže a zábezpeky, je predstavou oddelenia od skutočnosti, je predstavou skleníka, kde bylina pojmu môže rásť bez ujmy a nástrah zmyslovosti. Zdrojom týchto myšlienkových orientácií však nie je akási karteziánska skepsa - je to skôr poukaz na **nepravdivosť** vnímania. Ide o nepravdivosť vnímania nie v zmysle klamu, ale v zmysle jeho principiálnej nedostatočnosti. Vnímanie je tak (v určitom zmysle) prostriedkom vykročenia *zo sveta*, pretože dokáže predkladať svet iba v tých momentoch, v ktorých svet jednoducho *nie je*. Zmyslové vnímanie síce zostáva spojením so svetom, ale rozhodujúce určenia mu v každom smere dáva myslenie - svet je pochopený ako melódia, ktorá, ak má byť **celkom** (ak sa má v myslení uskutočniť ako **celok**), vyžaduje si spomienku, pretože z momentálneho vnemu, z konkrétneho jednotlivého tónu, ktorý počujem tu a teraz, melódia sama priamo uniká a vybícha - jej zachovanie, ale aj jej "pravá" podoba už nepatrí svetu, ale (subjektívnej) pamäti.

Odpor proti zmyslovosti sveta (zmyslovosti zaťažujúcej pojem) bol preto radikálny - chápal sa ako rozdiel mŕtveho a živého alebo ako vzťah, v ktorom mŕtvy zabíja

živého, tak, ako ho Aristoteles zobrazil vo svojom ranom diele (ešte z akademického obdobia), v diele *Protreptikos*; je to veľmi významný moment a Patočka ho preto uvádza aj s adekvátnou mierou morbidnosti, ktorú daný príklad nepochybne obsahuje. Emotívna príznakovosť však svedčí predovšetkým o vášni a námahe, s akou bol pojem v Sokratových intenciách doslova "privedený k pôrodu": "Tu sa porovnáva spojenie duše s telom so spôsobom, akým Etruskovia utracovali zajatcov: živý bol zviazaný s mŕtvou tvárou v tvár, každý orgán na zodpovedajúci orgán mŕtveho a v tomto stave bol prenechaný trápeniu - tak vraj súvisí každá "časť" duše so zodpovedajúcou telesnou. Duša spútaná s organizmom je tak vykresľovaná v stave vzbudzujúcom odpor a hrôzu." ([1], 15).

V Platónovom koncepte sveta duša prekonáva poškodenie krídel (predpoklad očisty a návratu do večného sveta je práve v tej duši, v ktorej nezvíťazí hedonický princíp) iba **rozpamätúvaním** sa na pobyt v ideálnom svete, ktorý je jej jediným možným domovom. Ten jej chráni hranica - chráni ho predovšetkým proti tomu momentu, ktorým sa rozochveje skutočný svet, chráni ho predovšetkým pred jeho nestálosťou. Nestálosti môže zabrániť iba premena "sveta" premenou individuí - premena sveta už nie iba bezprostredným pojmom, ale prísne sociálne sledovanou a orientovanou výchovou individuí. Platónska republika je ohraničená nepokojom rovnako ako známy svet chaosom - slnko, ktoré ju napriek mrakom dokáže osvetliť, je dané a koncentrované v pojme **Dobra**. Iba pojem Dobra dokáže presvetliť všetky jej zákutia. Pojem Dobra je preto dlhodobý a dôsledne cizelovaný - môže pôsobiť a má právo pôsobiť iba pod podmienkou svojej absolútnej čistoty, ktorá nie je determinovaná iba transcendentálnym prístupom. Čistota je iba pregnantným vyjadrením jednostranne pozitívnej hodnoty pojmu; vzniká a existuje jednoducho - permanentnou negáciou všetkých negatívnych črt. **Dobro** hlása aj Sokratov démon - interpretovatelný viacmenej ako tendencia k naliehavosti a najmä k poskytnutiu odpovede. Rozum je povinný kráčať k odpovedi a je povinný podriaďiť sa na tejto ceste všetkým zákonom, ktoré toto Dobro chce postihnúť. Dobro sa v tejto podobe u Platóna transformuje do podoby štátu, ktorý neskôr pochopiteľne pôsobí viac dojemom "trestu" ako odmeny, preto je Dobro principiálne akceptovateľné iba vo vonkajších a formálnych súvislostiach myšlienky. V nej ide o hľadanie základných súvislostí Platónovho konceptu - súvislostí pravdy a individuálneho osudu, ktorý nemôže mínať a nikdy ani opustiť svoj vlastný sociálny kontext. Bytie nie je také "neláskavé", aby sa vôbec nepodieľalo na usporiadaní sveta - ponúka svetu určitý kompromis: ponúka mu prijateľnú existenciu vo forme nepravého bytia, ponúka mu dokonca nebytie s upozornením, že pravé hodnoty existujú a sú (našťastie) niekde inde, že nie sú z tohto sveta. Rozum má všetky kompetencie na to, aby prenikol k tejto štruktúre sveta a aby svetu vtlačil svoj obraz. Ani bez neho sa svet nevymaňuje z textúry, ktorú mu vtlačili "pojmy", smrteľník ju však odhalí len zriedka, vo vzácnom momente pravého (intuitívneho) poznania. To, čo je FYZIS, je tak či onak sprostredkované už iba pojmom. Nie je tajomstvom, že Platón chŕli jeden mýtus za druhým - strata "pôvodného sveta" ho netrápi, keď ľahko možno vybudovať toľko ďalších. Ak svety vznikajú a zanikajú, potom podobne ako v "dobro" usporiadanej spoločnosti je najdôležitejšie iba ich *trvanie*.

Jediné, čo sa prieči tejto intelektuálnej skúsenosti, je povaha *Jedného*. V tomto duchu *nesúhlasne* argumentuje Aristoteles. Platónových svetov je niekoľko a to sa prieči tak skúsenosti, ako aj teórii. Človek je obyvateľom iba jedného sveta - pretože všetka súcnosť sveta, a tým aj všetka súcnosť vo svete je jedna. Jedno je identické s bytím. Inak povedané, odpoveď na otázku o povahe FYZIS, ktorá sa prejaví v polohe tvrdenia niekoľkých svetov, alebo ktorá pôvodnú jednotu diverzifikuje do podoby niekoľkých svetov, nemožno akceptovať. Odpoveď by bola iba predĺžením a pokračovaním "zmyslového" v podobe jeho roztrieštenosti. Každá odpoveď na otázku o svete, ktorá prekračuje moment Jedného alebo moment jeho nepopierateľnej Jednoty, je teda iba principiálnym obnovením východiskového teoretického stavu, v ktorom sa pýtame na povahu FYZIS na základe zmyslovej skúsenosti. Je to otázka s hlbokým vnútorným paradoxom - pýtame sa na základe zmyslovej skúsenosti, ktorá práve ako zmyslová skúsenosť nepostačuje. Aristoteles nepopiera, že i mýtus môže byť formou poznania, kráča však ďalej a pýta sa na to, čo je za pojmom. Pojem, ktorý zmnožuje entity vo svete, nemožno akceptovať ako odpoveď na túto otázku - pojem identický s bytím by stratil svoju výhodu *pojmovosti* - jednoducho by "splynul" s bytím.

Preto Aristoteles prichádza k zvláštej odpovedi, že za pojmom je pravá príroda. Je to však príroda pochopená ako dôsledok myslenia. príroda ako určitý dôsledok toho, čo sa nazýva LOGOS - bez neho by sme tento pojem nemohli nastoliť. Dôsledok myslenia môže sprostredkovať iba myslenie - príroda sleduje dôsledok nie na základe svetového rozumu, ale na základe svojej nedokonalosti. Tým sa zachováva intaktnosť pojmu a sveta, tým sa zachováva CHORISMOS, ale tým sa medzi myšlienkou a svetom nadväzuje aj oveľa hlbší, obrazne povedané osudovejší vzťah. Pre myslenie tým nastáva menej zložitá situácia, myslenie má poznávať to, čo sa neustále opakuje v jave - veď iba tým je pojem pojmom, zákon zákonom a teória teóriou. Všeobecné je tak zvláštnym dialektickým spôsobom *mnohým*, ale zároveň práve tým, že je *mnohým* je jedno. Rovnako sa má LOGOS blížiť k svetu ako k (jednému) celku, ktorý je tak, že vyrastá práve **poznaním** z mnohého. Patočka v tomto kontexte podáva brilantnú analýzu premeny Grécka v Aristotelovej dobe - Grécko, kráčajúce dlho a zásadne od teokracie sa k nej náhle navracia v Platónovom koncepte premeny štátu, prevedením štátu pod nadvládu LOGU. Pritom - a to začína nadobúdať význam - je tento proces zarúčený a projektovaný ako transformácia iba jedného z *mnohých* (existujúcich) štátov. To umožňuje vylúčiť chaos do jeho okolia, čo vlastne explicitne prezrádza rezignáciu na **celok** (politického) sveta. Veď dokonca každý malý čiastkový štát pozostáva podľa Platóna z dvoch "svetov" - sveta chudobných a sveta bohatých, ale napríklad aj každé poznanie pozostáva z "dvoch" svetov atď. Idea prenikajúca súcno je protirečivá tým, že na ňom chce participovať, čo je principiálne protirečivé - svetu sa neponecháva existenčná samostatnosť, svet nie je identifikovateľný s večnosťou a pravdou - v dôsledku toho je vo svete poznanie nekompetentné, a na svet sa nemožno obracať výlučne prostredníctvom LOGU. Ten nás vedie iba k "pravému bytiu". Svet sa teda v konečnom dôsledku vymaňuje zo všeobecného pohybu práve v bodoch, ktorými sa dotýka večnosti. Preto nie je zdôvodniteľné ani hľadanie pravdy v oblasti ne-pravej skutočnosti, akokoľvek je oblasť ideí v nej určujúca. Tento platónsky odkaz na idealitu myslenia má hlboký zmysel - áno, myslenie sa skutočne odohráva vždy v "neskutočnom" svete, ako

to pochopil už Gorgias. Skutočnosť, bytie a nebytie *čohosi* v konečnom dôsledku nie sú pre poznanie smerodajné, veď i to, čo "nie je", existuje, alebo môže existovať ako myšlienková (iba myslená) entita.

Aristoteles stál preto pred oveľa ťažšou úlohou: neskutočný svet, presne ten, ktorý Platón vyhlásil za pravý a skutočný, doviesť do vzťahu k reálnemu svetu. LOGOS má pristúpiť k FYZIS, k tej pôvodnej FYZIS - k FYZIS predsokratikov. Aristoteles však uvažuje v novom historickom kontexte, ktorý nemôže ignorovať nový (reflexívny) postoj k svetu - či už "politickému" svetu alebo FYZIS. Zjednotenie sa nemôže chápať a vykladať ako parciálna exploatacia idey nominálnym súcnom, nemožno ho vykladať ani ako zmnoženie centra; koncepcia si vyžaduje poriadok a nastolenie poriadku v pôvodnom chaose tak, aby chaos bol v určitom zmysle zachovaný. Príčinné pôsobenie teda zostáva podobne ako u Platóna v kompetencii Dobra, ale Dobro pôsobí skôr ako cieľ, nie ako príčina. K jestvujúcemu stavu sveta musí pristupovať budúcnosť - patrí tiež k svetu, zaručuje mu teleologický rozmer. FYZIS v dôsledku povahy jej existencie nemožno redukovať na chvíľkovú záležitosť - potom by v takmer rovnakom zmysle nebola možná ani existencia poznania. Preto aspiráciu súcna na Dobro možno ospravedlniť (vysvetliť) iba ako aspiráciu uskutočniteľnú výlučne v celku bytia, v jednotnom celku sveta. Tým do Aristotelovej filozofie vniká nový tón - vysvetlenie existencie vecí sveta v ich vzájomnom vzťahu, prestúpenom *nexom finalis* svetového celku, ktorý je čímsi principiálne odlišným od jednoduchého súhrnu jednotlivých vecí.

Obraz harmonického svetového chorálu tu prekračuje a dopĺňa myšlienka jednoty sveta postavená na predpoklade hierarchizácie súcna, ktoré inklinuje v každej svojej časti k najvyššiemu Dobru, síce nedosiahnuteľnému, ale predsa len "dosahovateľnému". Chaos nominálnych vecí a javov sa ponecháva sám na seba, nazerá sa však z pozície vyššieho celku - podobne ako vo svete panujúcich pomeroch myšlienka panhelenizmu spôsobuje usporiadanie známeho politického sveta a tento svet sa chtiac-nechtiac podriaďuje práve tejto myšlienke. Chaos je preniknutý rovnakým rytmom, a aj keď môžeme poznať iba tento rytmus, musíme usudzovať (až do prerušenia racionalistickej tradície), že poznáme to podstatné a to najdôležitejšie. Myšlienka už nemusí spôsobovať priamo "usporiadanie sveta", ale môže svet poznať ako "myšlienku", a to jej musí stačiť. Platónov svet "ideí" v podobe sveta nových a náhradných božstiev sa tým ruší aj ako úloha, aj ako explanačný doplnok teórie.

I keď Patočka uznáva, že Aristoteles mal vplyv aj na rozvoj neskoršej náboženskej literatúry, je podľa neho prinajmenšom vzdialený od polohy svojich dvoch veľkých predchodcov - na rozdiel od filozofa Sokrata, ktorý je "v službách" delfského Apolóna, a na rozdiel od Platóna, ktorý "vytvára" nové božstvá v podobe ideí: "Aristoteles však obnovuje situáciu, aká existuje u niektorých veľkých predsokratikov: stavia sa tvárou tvár univerzu bez mýtického a náboženského krytia, bez snahy travestovať FYZIS." ([1], 17-18).

Grandiózne a podnetné sú aj Patočkove myšlienky dotýkajúce sa ontických základov kultúry, v ktorých zvyrazňuje podiel myslenia na spomenutej "premene" sveta a najmä hlboký odkaz, ktorý Aristoteles zanecháva aj v tomto zmysle ako dôležité intelektuálne dedičstvo - implicitne formulovanú potrebu nadviazať na celok sveta. Celok FYZIS je taký relevantný, že dokáže v týchto momentoch prekryť mimoracionálne

motívy. Je to na jednej strane aj prirodzené - keby rozličné postavy filozofického myslenia nemali originálnu samostatnosť, museli by sme o každej z nich vraviť to isté. Námietka voči iracionálnemu pozadiu výkladu vyplýva skôr z predpokladu, že aj keď Aristoteles nepochybne poznal (a to dokonca veľmi dobre) i túto stránku výkladu, podstatným (pokiaľ sa nedokáže opak) je a zostáva to, čo on sám v tomto kontexte zamýšľal. Nedá sa vždy oprieť iba o to, čo vo filozofickom systéme nie je - akokoľvek to v systéme, ktorý explicitne ašpiruje na výklad "svetového celku", naozaj chýba. Zostáva tu totiž vždy aj možnosť opačnej otázky: Dokáže mýtus sledovať a korigovať (prípadne negovať) pojmové poznanie? Možno totiž predpokladať, že ak ich (napriek doterajším rozmanitým pokusom o výklad ich identity) ešte vždy dokážeme odlišiť (podobne ako ich odlišoval už Aristoteles), je to iba hypotéza. Patočka pri odlišovaní Aristotelovho postoja od postoja Sokratovho a Platónovho zostáva v klasickej polohe - na pozíciách poznania a vedy a nie je podľa mňa ani dnes preto menej presvedčivý.

Ak sme na začiatku štúdie konštatovali, že Patočkovu dielo má byť naďalej predmetom ďalšieho štúdia a komparácie, potom toto vyjadrenie chce byť zároveň výrazom hlbokej úcty k jeho neobyčajnému myšlienkovému výkonu, ale má aj svoju vecnú polohu - je to samotná povaha a hĺbka obsahu Patočkovho diela, ktorá nás znovu a znovu určite privedie späť k jeho textu. A o žiadnom skutočnom filozofovi a jeho diele sa určite nadá povedať nič krajšie a nič lepšie.

LITERATÚRA

- [1] PATOČKA, J.: Aristotelés. Přednášky z antické filosofie. Praha, Vyšehrad 1994.
- [2] PATOČKA, J.: Sokrates. Přednášky z antickej filozofie. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.
- [3] PATOČKA, J.: Platón. Přednášky z antické filosofie. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1992.
- [4] JAEGER, W.: Aristoteles. Berlin 1923.
- [5] GADAMER, H. G.: Idea Dobra medzi Platónom a Aristotelom. Praha, ISE, edícia OYKÚMENÉ 1994.
- [6] BAKOŠ, O.: Kto je pravým Sokratom. In: TVORBA T. Vyd. TRANOSCIUS, roč. II. (XI), č. 10., Liptovský Mikuláš 1993.
- [7] BAKOŠ, O.: Patočkov grandiózny výklad Platóna. In: TVORBA T. Vyd. TRANOSCIUS, roč. III. (XII), č. 1, Liptovský Mikuláš 1993.

Doc. PhDr. Oliver Bakoš, CSc.

Katedra estetiky FiF UK

Gondova 2

818 01 Bratislava

SR