

SYNOPSIS NÁŠHO DOTERAJŠIEHO VÝSKUMU BRATISLAVSKEJ FILOZOFICKEJ ŠKOLY

JOZEF PIAČEK, ako spoluriešiteľ úlohy VEGA na Katedre filozofie a dejín filozofie, FiF UK, Bratislava

PIAČEK, J.: Present State of Our Examination of the Bratislava Philosophical School (BPhS). Synopsis.

Príspevok podáva súkus autorových výsledkov doterajšieho autorovho skúmania miesta bratislavskej filozofickej školy (BFŠ) v dejinách slovenskej filozofie a ako sebareflexívneho sprievodu premien slovenskej kultúry. Autor charakterizuje filozofický odkaz zakladateľov BFŠ Igora Hrušovského a Vojtecha Filkorna, najmä pokiaľ ide o centrálnu ontologickú problematiku (pojem bytia a bezčasia). Ďalej podáva náčrt príspevku Michala Suchého k rozvoju ontológie BFŠ. Napokon poukazuje na potrebu paralelizácie BFŠ s inými myšlienkovými a tvorivými školami v Bratislave a na Slovensku vôbec a táto paralelizácia sa ilustruje na príklade interakcie medzi bratislavskou muzikologickou školou J. Kresánka a BFŠ, konkrétne na výklade Hrušovského vplyvu na dielo významného slovenského muzikológa a hudobného skladateľa L. Burlasa. Výkladu je predoslaný stručný výmer synkriticizmu ako metodologickej pozície pri skúmaní BFŠ, jeho vzťah k BFŠ a čím z myslenia predstaviteľov BFŠ sa inšpiroval.

The study presents essence of author's actual results of the examination of the Bratislava Philosophical School (BPhS) and its role in Slovak history and philosophy as selfreflexively accompanied transformation of Slovak culture. The author characterizes the philosophical legacy of the founders of BPhS Igor Hrusovsky and Vojtech Filkorn, especially the central ontological issue (the notion of being and timelessness). Furthermore, an outline of Michal Suchy's contribution to the development of BPhS ontology is given. Finally, author highlights the need for parallelization of BPhS with other schools of thought in Bratislava resp. in Slovakia in general and the parallelization is illustrated by the example of the interaction between the Bratislava Musicology School (BMS) of J. Kresánek and BPhS, namely the interpretation Hrusovsky's impact on the work of the important Slovak composer and musicologist Ladislav Burlas. In introduction to this synopsis there is a brief interpretation of syncriticism as an author's own philosophical and methodological access inspired by thought of leaders of BPhS and BMS.

Kľúčové slová: Bratislavská filozofická škola – slovenská filozofia 20. a 21. storočia – interpretácia slovenskej filozofie -- holé bytie – bezčasie – perichronozofia – synkriticizmus -- Igor Hrušovský – Vojtech Filkorn – Michal Suchý – Ladislav Burlas

Key word: Bratislava Philosophical School – the Slovak 20-th and 21-st century philosophy – interpretation of Slovak philosophy -- the bare being – the timeless – Perichronosophy – Syncriticism -- Igor Hrušovský – Vojtech Filkorn – Michal Suchý – Ladislav Burlas

1. Úvod. Naše doterajšie interpretácie celku bratislavskej filozofickej školy (alebo bratislavskej filozoficko-metodologickej školy, skratkou: BFŠ) i bádateľských príspevkov jej

zakladateľov a ďalších predstaviteľov možno synopticky charakterizovať ako ich synkriticistické čítanie. Kľúčovými kategóriami nášho čítania textov z produkcie BFŠ je kategória synkrízy, bezčasia (perichronie) a agapé. Z pozície synkriticizmu nielenže nevyklúčujeme možnosť kriticistických interpretácií BFŠ, ale ich aj dobromyseľne žičíme ich autorom a tešíme sa z ich inakosti. Zodpovednosť však preberáme iba za našu interpretáciu BFŠ zahliadajúcu a uvoľňujúcu synkritický, perichronozofický a agapický potenciál BFŠ. Pozornosť tomuto potenciálu venujeme ako istému invariantu prínosu BFŠ vzhľadom na jednotlivé politické režimy, striedajúce sa popri BFŠ, a napriek tomu sa zakaždým zadúšajúce presvedčením o ich historickej definitívnosti. BFŠ si počnúc svojím zakladateľom jasne uvedomovala trápnosť presvedčenosti ideológov, politikov a úprimných pritakávačov tej ktorej ideológie o „večnosti hodnôt“ toho ktorého politického režimu. BFŠ tento postoj nezmení, zdá sa, ani pri ďalších režimoch.

Spomenuté synkriticistické čítanie ilustrujme na jednej z textových pasáží kľúčových pre filozofiu BFŠ. Ide o text významných predstaviteľov BFŠ Václava Černíka, Jozefa Viceníka a Emila Višňovského z konca minulého storočia, zahrnutý do ich spoločnej monografie *Historické typy racionality* ([9], 220)¹. V tomto texte sa rozoberá centrálny významový útvar konceptuálneho aparátu neklasického typu racionality – kategória dialektickej opozície, ktorú BFŠ vypreparovala v rámci svojho mnohoročného (seba)reflexívneho sprievodu vývinu významového univerza štruktúrovaného neklasickým typom racionality počnúc marxistickými prístupmi až po prístupy kvantovomechanického a širšie neklasickofyzikálneho či ešte širšie neklasickovedného pertraktovania sveta.

Po prvé, autori si jasne (v prípade BFŠ to znamená: kriticky²) uvedomujú diskusné pole dané pomedzím doznievajúceho novovekého typu racionality a etablujúceho sa neklasického typu racionality: „Teoretickým objektom neklasikkej vedy sa ... stáva zvláštny objekt so zdanlivo paradoxnou, dvojitou povahou. Na tejto dvojitej povahe neklasického objektu však súčasná veda nevidí nič paradoxné či alogické. Práve naopak. Ukazuje sa totiž, že dvojitá povaha teoretického objektu neklasikkej vedy nemá povahu analytickej opozície (*A* a non *A*), ani povahu derridovskej *différance* (akéhosi logicky nepochopiteľného a nevyjadriteľného „média“ či „tanca“ medzi identitou a nonidentitou), ale má povahu racionálne a logicky vyjadriteľnej *dialektickej opozície*“ ([9], 219). Kritickosť BFŠ sa na pozadí načrtnutého diskusného poľa prejavuje požiadavkou „adekvátneho pochopenia dialektickej opozície“, čo „je podstatné pre sám neprotirečivý opis fyzikálneho (a tobôž spoločenského) sveta (tamže)“. A v tomto kontexte potom autori pristupujú k rozboru štruktúry dialektickej opozície, čo nás tu v prvom rade zaujíma.

¹ Túto monografiu vyzdvihujeme o. i. aj preto, lebo klasicky ilustruje štýl práce predstaviteľov BFŠ, ktorí napriek inštitucionálnej distribuovanosti po rôznych pracoviskách Slovenskej akadémie vied a Univerzity Komenského v Bratislave, prezentujú spoločný výsledok intenzívnej tímovej spolupráce charakteristickej pre BFŠ vcelku, ako aj pre jej konkrétne pracovné skupiny. Z obsahového hľadiska je na BFŠ pre synkriticizmus veľmi inšpiratívna jej schopnosť logicky neprotirečivo integrovať ontologické, epistemologické a metodologické podnety z rôznych filozofických smerov a svetonázorovo dokonca až protikladných. V prípade tejto monografie je to marxizmus, analytická filozofia a neopragmatizmus, v prípade celkového rozsahu zdrojov myslenia BFŠ ide až o podnety z prostredia novopozitivismu, štrukturalizmu, fenomenológie a novotomizmu (pozri nižšie).

² V prípade synkriticizmu by príslovka *jasne* znamenala *synkriticky*.

Po druhé autori exponujú štruktúru dialektickej opozície zohľadňujúc výsledky jej doterajšieho neklasickovedného skúmania na pôde spoločenských a prírodných vied. Najprv upozorňujú na to, že „vzťah medzi komponentmi dialektickej opozície resp. medzi kanonicky združenými veličinami neklasického teoretického objektu má povahu *vnútorného vzťahu*“ (tamže). Po stručnej charakteristike vnútornosti tohto vzťahu autori predkladajú pasáž, na ktorej mienime predviesť synkriticistické čítanie textov BFŠ: „Sama dialektická opozícia má svoju vnútornú a vonkajšiu zložku ([9], 220)“. Z pohľadu synkriticizmu kladieme dôraz na bezčasovosť diania vnútornej zložky dialektickej opozície, ktorú autori označujú ako „vnútornú opozíciu“ a charakterizujú ako „vzťah medzi dvoma alebo viacerými rozlíšenými stránkami jednej a tej istej podstaty, resp. jedného a toho istého rodu predmetov (napr. medzi hodnotou a úžitkovou hodnotou tovaru, medzi vlnovým a časticovým komponentom mikroobjektu) (tamže)“. Bezčasovosť diania vnútornej zložky dialektickej opozície totiž z hľadiska synkriticizmu (a vyjadrené jeho terminológiou) spočíva vo výčaseaní³ a spriestorňovaní alebo výpriestorňovaní sa vonkajšej zložky dialektickej opozície autormi označovanej ako „vonkajšia opozícia“. Táto opozícia podľa autorov vzniká (synkriticizmus dodáva: bezčasmo) „diferencovaním, časovaním a rozpriestraňovaním vnútornej dialektickej opozície, rozložením jej rozlíšených stránok medzi dva (viaceré) predmety, ktoré sa dostávajú do vzájomného kvalitatívneho a kvantitatívneho pomeru a vzájomnej interakcie (príkladom môže byť vzťah tovaru a peňazí, v ktorých sa vyjadruje jeho hodnota alebo vzťah mikroobjektu a makroprístroja, ktorým sa meria jeho poloha alebo impulz) (tamže)“. Dialektická opozícia sa dianím svojich vnútorných komponentov z nášho (perichronozofického) pohľadu javí ako sekvencia perichronie (bezčasenia), tu konkrétne ako forma predčasenia (prochrónie).

Túto ilustráciu synkriticistického čítania textov BFŠ predosielame prehľadú nášho doterajšieho výskumu BFŠ s cieľom upozorniť čitateľa na jeho problematickosť resp. opovážlivosť. Vzťah medzi vnútornou a vonkajšou opozíciou si však nedokážeme predstaviť ináč ako bezčasmo, čo nás doposiaľ pri výskume BFŠ orientovalo práve na perichronozofickú problematiku, na jej hľadanie v myslení predstaviteľov BFŠ.

Práve tak ako sme hovorili o Černíkovi, Viceníkovi a Višňovskom, by sme však mohli uviesť sebareflexívne štúdie ďalšieho popredného predstaviteľa BFŠ Milana Zigu, ktorý zatiaľ poskytol najreprezentatívnejšie príspevky k histórii účinkovania predstaviteľov BFŠ jednak na katedre filozofie FiF UK, jednak na pôde Filozofického ústavu SAV a v ich pracovných výstupoch realizovaných vo veľkolepých projektoch *Antológie z diel filozofov* a *Filozofických odkazov* ([58], [59], [60], [61]).

Na poli slovenskej filozofie dvadsiateho a dvadsiateho prvého storočia možno rozpoznať zreteľne sa črtajúce obrysy a základnú štruktúru významového útvaru dodnes produkovaného bratislavskou filozofickou školou (BFŠ). Jej zakladateľmi sú **Igor Hrušovský (1907 – 1978)** a **Vojtech Filkorn (1922 – 2010)**. Historickofilozoficky tvoria túto školu štyri línie: systémofilozofická, metodologická, logická a historickofilozofická. Samozrejme, že výsledky myšlienkovvej tvorby predstaviteľov BFŠ nemožno vtesnať do tejto schémy. Ich

³ K problému sčasovania pozri nižšie začiatok časti 2.2.

tvorba prekračuje rámec uvedených vývinových pásiem jednak zasahovaním do susedných línií, jednak vôbec prekračovaním ich hraníc do oblasti filozofie vedy, filozofie kultúry, sociálnej filozofie, etiky, estetiky a do všeobecnej kultúrnej alebo politickej publicistiky. Dôvodom vyzdvihnutia uvedených štyroch vývinových pásiem v rámci BFŠ je naša domnienka, že práve to sú zatiaľ hlavné smery, v ktorých účinkuje a naďalej bude heuristicky pôsobiť prínos predstaviteľov BFŠ.

K predstaviteľom BFŠ by sme okrem jej zakladateľov mohli s väčšou alebo menšou toleranciou zaradiť⁴ **Jána Bodnára, Eleny Várošovou, Milana Zigu, Jaroslava Martinku, Teodoru Kuklinkovú, Václava Černíka, Jozefa Coufala, Augustína Rišku, Jozefa Viceníka, Pavla Cmoreja, Romana Hambálka, Jána Šefránka, Jána Szomolányiho, Jána Dubníčku, Vladimíra Bakoša, Etelu Farkašovou, Jozefa Piačeka, Miroslava Marcelliho, Františka Novosáda, Emila Višňovského, Igora Hanzela, Františka Gahéra, Mariána Zouhara a ďalších.**

Hrušovského miesto v rámci BFŠ možno charakterizovať tak, že popri jeho generálnom zakladateľstve celej školy čiže všetkých štyroch vývinových pásiem jeho hlavný prínos sa realizoval najmä v systémovefilozofickej a historickofilozofickej línii. Ťažisko odkazu Hrušovského prvého žiaka a vlastne spoluzakladateľa BFŠ Vojtecha Filkorna vidíme zasa v línii metodologickej a logickej. Na dielo týchto dvoch našich učiteľov nadväzuje plejáda predstaviteľov BFŠ, ktorých činnosť bola alebo je podobne ako činnosť zakladateľov spätá s existenciou troch bratislavských filozofických ustanovizní – s katedrou filozofie a katedrou logiky na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a s Filozofickým ústavom Slovenskej akadémie vied, ktorého sídlo je takisto v hlavnom meste Slovenska.

Náš doterajší výskum bratislavskej filozofickej školy sa realizoval v rámci plnenia úloh VEGA, pričom sme sa pokúšali vylúpnuť najmä jadro ontologického fundamentu filozofického prínosu BFŠ. Naša tematizácia tohto jadra je pochopiteľne poznamenaná filozofickými a metodologickými princípmi našej vlastnej pozície, ktorú rozvíjame od druhej polovice osemdesiatych rokov minulého storočia pod titulom synkriticizmus. Synkriticizmus považujeme za súčasť BFŠ respektíve sa rozvíja v tesnej nadväznosti na jej filozofický a metodologický odkaz. Keďže prvou zásadou synkriticizmu je princíp žičenia inakosti, našu formuláciu jadra ontologického prínosu BFŠ ani nevnučujeme čitateľovi, ani ju nevyhlasujeme za jediné možné, ale predkladáme ju ako sebaidentifikačný podklad pre prehĺbovanie si vlastného názoru čitateľa na BFŠ a celého jeho osobného filozofického zaujatia. Myslíme si, že takýto prístup je v línii BFŠ, najmä pokiaľ ide o jej chápanie seba/kritickosti v spojení s požiadavkou vnútornej slobody, tak ako sme tieto hodnoty aj osobne zažili v žiackom kontakte so zakladateľmi a ďalšími spomenutými predstaviteľmi BFŠ.

Bez života v kultúrnom spoločenstve spomenutých osobností si nedokážeme predstaviť ani vznik ani rozvoj našej vlastnej filozofickej pozície, ktorá sa im – a boli by sme radi, keby to tak aj naozaj bolo a zostalo – zaiste javí ako čosi kritizovateľné a prijateľné len s kritickým odstupom. A tento kritický odstup k synkriticizmu ešte viac vítame zo strany filozofov

⁴ Nejde tu o vyčerpávajúci zoznam ani o členenie.

voľnejšie spojených s BFŠ alebo vôbec inej filozofickej orientácie. Dôvodom takéhoto nášho postoja je snaha synkriticizmu rozmnožiť pestrosť prístupov v rámci filozofického uvažovania o základoch miesta človeka vo svete, o spôsoboch kultúrneho vzťahovania sa človeka k prírode, spoločnosti a k sebe samému.

Sám synkriticizmus sa vo výskume univerzálnych parametrov miesta človeka vo svete necháva inšpirovať najmä tým, čo označuje ako perichronozofický prínos bratislavskej filozofickej školy, ktorý zahliada v základnej vrstve filozofického odkazu jej zakladateľov. Táto problematika tvorí ťažisko výsledkov nášho doterajšieho výskumu BFŠ.

2. Zahliadnutie perichronozofickej problematiky u zakladateľa bratislavskej filozoficko-metodologickej školy Igora Hrušovského. Prvý sústavnejší výklad nášho skúmania myšlienkového prínosu BFŠ predstavuje štúdiá *Hrušovského zahliadnutie perichronozofickej problematiky* z roku 2005 ([36]). Vychádzame tu z rozvinutia dvoch perichronozofických⁵ motívov, ktoré podľa nášho čítania obsahuje Hrušovského filozofický odkaz: po prvé predpoklad či nahliadnutie bezčasovosti holého bytia a po druhé predpoklad či nahliadnutie bezčasovosti príbýtnenia času tomu, čo je v čase (bezčasé príbýtnenie času svetu, veciam a procesom v ňom). Istú opovážlivosť alebo násilnosť⁶ našej interpretácie Hrušovského textov odôvodňujeme nahliadnutím dobových okolností konkomitujúcich s Hrušovského myslením. Hrušovského ústupky dobovým terminologickým konvenciam nezmenšujú perichronozofický potenciál Hrušovského filozofovania, nanajvýš ho znejasňujú. Nasledovná interpretácia sa pokúša uvoľniť tento potenciál pre jeho eventuálne rozvíjanie v súčasnej dobe.

2.1. K povahe interpretácie Hrušovského textov. Stredoeurópsky filozofický priestor, v ktorom Hrušovský filozofuje, je naplnený jeho súvislosťami s Drieschom, Reiningerom, Heideggerom, Finkom, Marxom, Leninom, Engelsom, viedenským krúžkom, štrukturalizmom atď. To „temperuje“ Hrušovského ontologický diskurz. No pôsobia (Gadamerovo *Wirkungsgeschichte* zapájame do interpretácie slovenskej filozofie ako podfilozofie stredoeurópskej) nielen uvedení myslitelia.

Treba narušiť stereotyp, ktorý spočíval v tom, že filozofov z éry minulého režimu interpretujeme len v súvislosti s marxizmom; *Wirkungsgeschichte* majú otvorenú povahu.

V opise perichronozofického skúmania pred nami Hrušovského filozofický prínos môže vystúpiť ako inšpirujúce filozofovanie pomenúvajúc v našom slovenskom filozofickom kontexte nielen problematiku samozrejme marxistickú, ale aj problematiku kantovskú a heideggerovskú. Náš prístup k Hrušovskému nie je vedený ambíciou „vernej“ reprodukcie jeho myšlienok, ale snahou vydržať pri výhladoch, ktoré sa Hrušovskému na záver jeho celoživotného filozofovania začali otvárať, či priam vnucovať, no tieto výhlady mu neustále prekrýval dobový – hovoriac s Husserlom – „ideový šat“ (*Ideenkleid*)“, ktorý v Hrušovského dobe fungoval ako obligátny „paravoz“. Nejde nám teda o Hrušovského konzervovaného v náleve kritického objektivismu, ale o Hrušovského živého, o Hrušovského ako

⁵ Problém perichronozofie sa vykladá najmä v štúdiách [42], [43] a [45].

⁶ Táto násilnosť môže pripomínať Heideggerov prístup ku Kantovi v práci [18], ktorému však predchádzala

inšpirujúceho partnera v dialógu, ktorý pred nami stojí teraz, v terajšej synchronickej súvislosti. Sme si vedomí, že z hľadiska historicko-filozofickej kritickosti takýto inšpirujúci sa prístup k Hrušovskému môže azda vyvolávať vážne námietky. Napriek tomu sa nazdávame, že inšpiratívnosť Hrušovského textov stojí aj za takýto historicko-filozoficky neposlušný pokus o jeho perichronozofické čítanie. Prosíme preto, aby čitateľ tento pokus prijal ako príležitosť pre sebaidentifikáciu svojho vlastného prístupu k Hrušovskému.

Štrukturologický terminologický aparát koncentrovaný okolo termínu *holé bytie*, ktorý vyvíjal a aplikoval vo svojom premýšľaní bytia Igor Hrušovský, mu umožnil prinajmenšom zahliadnuť problém bezčasia alebo perichronie (toho, čo je okolo času: pred-časia, prí-časia, zá-časia, nad-časia atď.), ktorý je ústredným problémom náuky o bezčasi (perichronológii resp. perichronozofii) rozvíjanej ako základná vrstva synkriticistickej ontológie.⁷ Nejde nám tu o špekulovanie, čo by s daným aparátom a termínom *holé bytie* urobil Hrušovský; v dnešnom ideologickom kontexte; nechceme prenášať zodpovednosť za perichronozofické dôsledky na Hrušovského; chceme iba uvoľniť eventuálnu Hrušovského perichronozofickú optiku, perichronozofický potenciál Hrušovského filozofie z dobového „paravozového“ nánosu záverečného normalizačného obdobia starého režimu. Opierame sa pritom o teoretické jadro Hrušovského ontologických úvah, ako ho podľa jeho vlastných slov podal v kapitole *Utváranie obzoru* v knihe *Dialektika bytia a kultúry* [22].

Hrušovského filozofický odkaz, jeho významové univerzum, zahrnuje doložiteľné presvedčenie o autochtónnosti filozofie, o jej ireducibilite v kontexte ostatných vývinových pásiem civilizácie i kultúry, vrátane kontextu ideologického. Dokladom toho je typický, vôbec nie náhodný Hrušovského výrok: „Zďaleka nie všetkého bytia je človek schopný prakticky a racionálne sa zmocniť tak, aby sa stalo dokonale spredmetneným alebo objektivizovaným bytím.“ ([22], 16) Tento výrok možno pokojne čítať vo svetle už Boethiom formulovanej ontologickej diferencie medzi súcnom a bytím, z ktorej sa najznámejším spôsobom odrážal k svojej ontológii Martin Heidegger (cf napríklad [54], 35).⁸ Hrušovského kontrapozícia súcnotného a bytosného fenoménu sa však uskutočňuje z pozícií opačných Heideggerovej, a to menovite z pozície pozitivistickej, štrukturalistickej (alebo štrukturologickej) a marxistickej, ktoré najmocnejšie vplývali na utváranie sa bratislavskej filozofickej a metodologickej školy.

Hrušovského úvahy v spomenutej kapitole *Utváranie obzoru* sa tematicky viažu na dobový stav špeciálnovedného výskumu v rámci fyziky, biológie, psychológie, sociológie, kulturológie a ďalších disciplín. Metodologicky sa Hrušovský pridržiava zasa analytickej filozofie, štrukturalizmu a dialektiky. Mocným podnetom zmäkčujúcim scientistické ostrie Hrušovského filozofickej pozície sú jeho reflexie každodenných zážitkov, ktorých záznam je výdatne zachytený v pertraktovanej knihe *Dialektika bytia a kultúry* [22]⁹, v posmrtné vydaných *Monológoch a dialógoch* [28], ale aj v početných textoch zo šesťdesiatych

interpretácia Kanta v diele [17] opierajúca sa o detailné textové rozboru *Kritiky čistého rozumu*.

⁷ Pozri poznámku 3.

⁸ V našom kontexte treba upozorniť na to, že Boethius podáva svoju formuláciu ontologickej diferencie *perichronozoficky*, čiže bezčasovostne, ako to pripomína de Vries: „... poznamenajme, že slová ‚ešte‘ a ‚už‘ alebo výraz ‚prijalo‘ v texte *nemajú časový význam* (kurzíva J. P.)“ ([57], 35).

⁹ Pozri k tomuto aj výklad nižšie v časti 5 v súvislosti s rozborom vzťahu medzi L. Burlasom a I. Hrušovským.

a sedemdesiatych rokov minulého storočia (cf [20], [25], [30], [31]).

V Hrušovského knihe *Dialektika bytia a kultúry* [22] na strane 43 máme v dvoch malých textových odsekoch nahromadenie neobyčajne veľkého počtu fundamentálnych filozofických termínov avizujúcich na vtedajšie pomery v slovenskej filozofii nezvyklé nahliadnutia do ontologickej štruktúry sveta. Z hľadiska perichronozofie tu upúta pozornosť predovšetkým **tematizácia bezčasovosti**, zahrnutá v týchto odsekoch. Pokúsme sa o jej explikáciu.

2.2. Hrušovského tematizácia perichronie. To, čo z hľadiska perichronozofie označujeme ako bezčasovosť alebo širšie ako perichroniu, Hrušovský musí zahrňovať do neurčitosti bytia, menovite do jeho neurčenosti časom¹⁰. Tento motív bude hrať kľúčovú úlohu u Filkorna (pozri časť 4).

Proces sčasovenia¹¹ bytia je podľa Hrušovského podprocesom oscilácie objektu poznania a poznávajúceho subjektu. Proces oscilácie objektu poznania a poznávajúceho subjektu je poľom výčasovávanie sa času, čiže poľom alebo sférou, kde sa čas dostavuje (na svet) a teda aj vystavuje možnému poznávaniu.

Čas, podľa Hrušovského, je (spolu s priestorom) základnou formou „všetkého konkrétneho alebo objektívneho bytia.“ Čas je *spôsob* bytia.

Našu pozornosť zaujme odsek na str. 44 v diele [22], ktorý Hrušovský napísal *Holé bytie ako predpoklad pre konkrétne určenia*. Už názov odseku naznačuje, že fungovanie holého bytia ako predpokladu času (jedného zo základných určení) bude mimočasové (perichronické). Pole fungovania holého bytia je bezčasie, bezčasie ako dynamický nečasový proces. Hrušovský uvádza, že „prísudok *byť* neimplikuje nijaké ďalšie určenie.“

Igor Hrušovský tematizuje oblasť perichronie cieľavedome, cieľavedome prechádza ku skúmaniu bytia neurčeného časom.¹² Toto časom neurčené, čiže perichronické bytie, Hrušovský označuje kľúčovým termínom svojej filozofie ako *holé bytie*. K časovej určenosti holého bytia dochádza až v procese praktickej aktivity. Vzťah medzi bezčasým bytínením holého bytia a procesom praktickej aktivity, v ktorom sa dostavuje časová určenosť bytia, označuje Hrušovský ako „predpoklad pre zrod afirmovaného bytia.“ Situáciu, ktorú označujeme v rámci synkriticizmu ako perichronickú [45], potom Hrušovský charakterizuje ako situáciu „už raz navodeného dialektického kontaktu spredmetňovaného bytia a teoretického-praktického subjektu „ (cf [22], 149 – 150). Hrušovský *expressis verbis* píše: „V teoreticko-praktickej činnosti bytie osebe, t. j. neurčené bytie, anektujeme, t. j. transformujeme na konkrétnu skutočnosť.“ ([22], 150) Z hľadiska perichronozofie je zaujímavá otázka, ako je to s chronozoficko-perichronozofickou charakteristikou anexie holého bytia? V tejto anexii, ako vyplýva z vyššie uvedeného, dochádza k časovosti bytia,

¹⁰ V nasledujúcej interpretácii si budeme všimnúť atemporalitu holého bytia. Okrem časovej neurčenosti tu Hrušovský ešte hovorí o priestorovej neurčenosti bytia. Problém aspaciality holého bytia tu však ponechávame stranou.

¹¹ Na perichronozofickú povahu sčasúvania sme upozornili už v úvodnej časti v súvislosti s Černíkovou et al. tematizáciou väzobnosti vnútornej a vonkajšej opozície.

¹² Hneď po neurčenosti časom Hrušovský uvádza aj neurčenosť priestorom, materiálnosťou atď. Na rozdiel od atemporálneho, aspaciálneho, amateriálneho atď. bytia Hrušovský charakterizuje konkrétne bytie nasledovne:

k jeho časovému určeniu čiže k zrodu času. Naša otázka potom znie (a podobne zaznie ešte pri ďalších príležitostiach): odohráva sa proces rodenia času v čase, alebo je to proces mimočasový?

Ak by sme proces anexie holého bytia, v ktorom sa rodí čas, chápali ako časový, museli by sme hovoriť o čase času a museli by sme si klásť zasa otázku jeho pôvodu, otázku pôvodu času času. Našťastie zachádzať takto ďaleko nás Hrušovského úvahy o holom bytí nenúti. Hrušovského rozbor perichronickej situácie ho privádza k nahliadnutiu faktu existencie holého bytia. Hrušovský píše: „Z faktov vyplývajúcich z procesu spredmetňovania (ktorý je usúvzťažňujúcou väzbou perichronickej situácie, pozn. J. P.) môžem dedukovať, že existuje čosi (nie ako vlastnosť), čo je mimo môjho vedomia. Toto bytie ako také (alebo holé) môžem iba naznačiť.“ ([22], 150) A Hrušovský k tomu aj vzápätí pristupuje, a síce s tézou peratickosti bytia, čiže antichaotickosti bytia. Na základe nášho čítania Hrušovského textu sa nám pri zohľadnení vyššie uvedeného ponúka ako jedna zo zložiek tvoriacich peratickosť bytia, čiže štrukturujúcu bytia väzba bezčasenia a časenia, ktorej spolurealizátorom je stávanie sa bytia z bytia osebe vecou pre nás v procese poznávania a praxe ([22], 151).

Keď sa postavíme na stanovisko vyťažené Hrušovského filozofovaním, môžeme podľa našej mienky tematizovať predovšetkým dve perichronozoficky dôležité väzby času – 1. vzťah času a bezčasého holého bytia a 2. vzťah času a hmotného (objektívneho) bytia.

2.3. Vzťah času a bezčasého holého bytia. Výskum vzťahovania sa času a bezčasého holého bytia sa podáva v Hrušovského teórii spredmetnenia bytia, ktorá pracuje najmä s pojmom určovania. Hrušovský hovorí, že „z hľadiska hmotného bytia je neurčené bytie (bytie ako také) *holým* alebo prázdny“ ([22], 43). K spredmetňovaniu holého bytia dochádza podľa Hrušovského „v procese oscilácie objektu poznania a poznávajúceho subjektu“, pričom je „tento proces sprostredkovaný spoločensko-ludskou praxou“ ([22], 43). Holé o. i. bezčasové bytie je podľa Hrušovského predpokladom pre konkrétne určenia, vrátane určenia časového (cf [22], 44). Hrušovský v súvislosti s pertraktovaním fenoménu holého bytia uvádza dôležitý výrok, že „prísudok *byť* neimplikuje nijaké ďalšie určenie“ ([22], 44). Tento výrok Hrušovský bezprostredne dopĺňa slovami: „O tom, aké sú *vlastnosti* vecí, nemôžem rozhodnúť tým, že im pripisujem *holú* existenciu.“ ([22], 44) Bytie predchádza (v atemporálnom zmysle slova) dokonca samej jednote sveta, „pretože najprv musí niečo byť, aby mohlo byť *jedno*“ ([22], 44). „Teda bytie“ – uzatvára Hrušovský – „je predpokladom konkrétnych určení“ ([22], 44). K povahe bytia tu Hrušovský poznamenáva, že „bytie je otvorená otázka *za hranicou*, za ktorou končí náš *obzor*“ ([22], 44), čím opätovne kladie prst na onú vyššie spomenutú vetu zo ([22], 16), že „ďaleka nie všetkého bytia je človek schopný prakticky a racionálne sa zmocniť tak, aby sa stalo dokonale spredmetneným alebo objektivizovaným bytím.“ Aký je podľa Hrušovského vzťah medzi oným transhorizontovým bytím a týmto spredmetneným alebo objektivizovaným bytím? Hrušovský odpovedá, že tento vzťah je genetický; píše totiž, že „neurčené alebo holé či prázdne bytie je teda predpokladom *zrodu* (kurzíva J. P.) objektu ‚pre nás‘, teda *zrodu* (kurzíva J. P.) afirmovaného bytia“ ([22], 44).

Veľmi zaujímavé je Hrušovského chápanie danosti transhorizontového bytia, ktorá nemôže byť kognitívna: „Bytie ako také teda neurčené, ... nemôže mať ... nijaký pojmový korelát.“ ([22], 44) Transhorizontové bytie nám môže byť podľa Hrušovského v našom ponímaní dané iba ako zážitok prázdnoty vedomia. Takto interpretujeme Hrušovského výrok: „Otázku bytia ako takého, t. j. otázku neurčeného, necharakterizovateľného alebo prázdneho bytia, čiže otázku nekvalifikovaného bytia, možno vysloviť iba v relácii ‚holé bytie – prázdne vedomie‘.“ ([22], 44) Hrušovský tu podľa našej mienky tematizuje perichronickosť, menovite pred-časovosť, danosti transhorizontového bytia, danosti, ktorá sa sčasováva až v procese praxe. Takto totiž interpretujeme vetu: „Z tejto relácie až v procese praktickej aktivity vyrastá dialektický vzťah spredmetneného bytia a konkrétneho vedomia.“ ([22], 44)

K určovaniu bytia teda dochádza podľa Hrušovského až v procese tejto praktickej aktivity pričom k prvým určeniam bytia patrí časovosť. Časovosť (a samozrejme aj ďalšie určenia: priestorovosť, kauzalita atď.) sa týka až afirmovaného bytia, čiže empirického sveta. Transcendentálny predpoklad empirického bytia, čiže bytie transhorizontové, holé, prázdne atď. je sféra bezčasia, sféra perichronie. Toto podľa našej interpretácie vyplýva z nasledovného Hrušovského textu: „Časopriestorová determinácia sa týka empirického sveta, hmotnej kvality bytia. Poznať predmet znamená kognitívne sa zmocniť interakcií jeho konštitutívnych vzťahov.“ ([22], 45)

Keďže prvým kľúčovým konštitutívnym vzťahom sveta je časovosť (chrónia), Hrušovského interpretované úvahy pred nami môžu vystúpiť aj ako príspevok k výskumu podmienok časovostnej určenosti sveta, čiže ako príspevok k perichronozofii.

Svetlo na povahu možnej Hrušovského perichronozofie môže vrhnúť Hrušovského chápanie jej predmetu, čiže perichronie (bezčasia, konkrétne pred-časia čiže prochronémy). Napriek kognitívnej neprístupnosti tejto predčasovostnej zložky perichronie možno podľa Hrušovského usudzovať na jej zatiaľ neurčenú usporiadanostnú povahu, na to, že nie je chaotická, zo štruktúrovanosti procesov poznania i spoločenskoľudskej praxe. Takto interpretujeme Hrušovského preslávenú koncepciu peratickosti transhorizontového bytia. Hrušovský vo svojej koncepcii peratickosti vychádza z nahliadnutia istej štruktúrovanosti umožňujúca procesov poznávania a praxe: „Všimnime si že poznanie a spoločenskoľudská prax sú zásadne len preto možné, že bytie nie je chaotické, ale že je *nejako* diferencované a v tejto diferencovanosti *nejako* zákonité (peratické).“ ([22], 45) Z povedaného sa dá usudzovať na to, že perichronozofia v Hrušovského poňatí by mohla vypracovať výroky vyjadrujúce vedecké zákony. Tieto zákony by sa týkali tých aspektov perichronie, ktoré „predpisujú“ v atemporálnom zmysle slova nadchádzajúce časovostné charakteristiky alebo určenosti. V Hrušovský v tomto kontexte hovorí: „Výraz *nejako* vyjadruje práve *predpoklad* alebo potenciálnu možnosť konkrétneho určenia bytia (takýmto je aj a v prvom rade časovosť, J. P.) v situácii už raz navodeného dialektického kontaktu spredmetňovaného bytia a teoreticko-praktického subjekt.“ ([22], 45) Situácia, v ktorej dochádza k navodzovaniu tohto kontaktu, čiže umožňujúcu časovostných určeností, by sa dala označiť ako situácia *nejakým* spôsobom štruktúrovanej bezčasovosti – stručne **perichronická situácia**. Termínom *perichronická situácia* mienime to, čo má Hrušovský na zreteli, keď hovorí: „Teda *nejaký poriadok* holého bytia je podmienkou navodenia praxe a poznania.“ ([22], 45) Tento poriadok

je predpredmetný, predčasový, predpriestorový atď., v ktorom alebo na báze ktorého sa konštituuje konkrétny poriadok, o ktorom hovorí Hrušovský: „Avšak určitý *konkrétny* poriadok je už predmetom, už či rudimentárnym alebo s postupnými gradáciami diferencovania.“ ([22], 45)

V tejto súvislosti si spomíname na náš značne polemický (a ohnivý) rozhovor s akademikom I. Hrušovským počas a po našej CS. skúške (dnešná skúška Ph.D.), kedy sme vyslovili pochybnosť o čírej peratickosti transhorizontového bytia, odvolávajúc sa na nahliadnutia Anaximandra s jeho apeironom a neskoršie recepcie tohto nahliadnutia v podobe napríklad W. Jamesovho konceptu *fringes* alebo Husserlovho pojmu horizontovosti. Podľa našej mienky aperaticitu transhorizontovej reality predpokladá aj sám Hrušovský, keď zastáva názor, ktorý som už dvakrát vyššie citoval: „Zďaleka nie všetkého bytia je človek schopný prakticky a racionálne sa zmocniť tak, aby sa stalo dokonale spredmetneným alebo objektivizovaným bytím.“ ([22], 16) Tento názor pripomína nielen Anaximandrovo nahliadnutie, ale aj názor obklopujúcnostnej štruktúrovanosti transhorizontovej reality tematizovanej Jaspersovou koncepciou toho, čo Jaspers označoval termínom *Umgreifendes*. Hrušovského akcent na peraticitu protirečí jeho viackrát vyššie uvedenému názoru na nespredmetniteľnosť či neobjektivizovateľnosť bytia smrteľníkmi. Hrušovský píše: „Predpokladám teda, že bytie mimo môjho vedomia je diferencovanejšie než sú formy či spôsoby bytia, ktoré aktuálne apercipujeme. Je to principiálny predpoklad rozvoja empirického poznania a praxe. Je to tiež principiálny postulát. Nediferencované bytie osebe by totiž nemohlo vstúpiť do kontaktu s aktívnym subjektom a bolo by kognitívne nepostihnuteľné a prakticky nezvládnuteľné.“ ([22], 45) Tomuto protirečeniu v Hrušovského prístupe k bytiu už v jeho vrstve perichronozofických skúmaní by sa podľa našej mienky dalo predísť prijatím synkriticistického predpokladu štruktúrovanosti transhorizontovej reality ako predčasového artikulujujúca vychádzajúceho zo synkrízy (nereduktívneho usúvzťažňovania sa) peraticity a aperaticity. Podľa našej mienky rozpracúvanej v rámci synkriticizmu¹³ my smrteľníci nemáme možnosť posúdiť „stupeň“ akejsi veľkosti peraticity tvárou v tvár neodstrániteľnej aperaticite. Predstavy väčšieho alebo menšieho stupňa diferencovanosti transhorizontovej reality sú reziduom špekulatívnonkonštruktivistickej alebo ak chcete logocentrickej metafyziky. Podľa našej mienky sa totiž v štruktúrovanosti našich poznávacích a praktických procesov evidentne manifestuje iba synkrízovosť (vzájomná bezčasúsúvzťažňovanosť a ireducibilita) peratického a aperatického. Synkrízovosť peratického a aperatického nemusíme vlastne ani predpokladať, ani v ňu veriť, pretože ju kedykoľvek môžeme nahliadnúť tak jasne, ako nahliadame skutočnosť, že povedzme Rubikovu kocku nemôžeme nikdy naraz zahliadnúť zo všetkých strán, a to ani pri vnímaní, ani pri predstavovaní. Podľa synkriticizmu niet entity ktorá by nebola takto peraticko-aperaticky štruktúrovaná. Oproti Hrušovského hierarchizmu diferecovaností stavia synkriticizmus nahliadnutie ahierarchického nemenného a predčasového artikulujujúca vyrastajúceho zo synkrízy peratického a a peratického. Svet očami synkriticizmu je synkrízou, znášaním sa, konferanciou¹⁴ peratického a aperatického. V tomto zmysle sa s Hrušovským

¹³ O synkriticizme pozri prácu [47], kde sa v zozname literatúry uvádzajú aj ďalšie tituly venované synkriticizmu.

¹⁴ „a“ v slove „konferancia“ nie je preklep.

nedokážeme zhodnúť napriek tomu že na synkriticizmus Hrušovského koncepcia holého bytia s jej perichronozofickými konzekvenciami nepochybne pozitívne účinkuje, čím sa prispieva k pretrvávaniu bratislavskej filozoficko-metodologickej školy.

2.4. Vzťah času a určeného (hmotného alebo objektívneho) bytia. Druhý perichronozofický motív Hrušovského filozofického odkazu vidíme v jeho rozvíjaní názoru, že čas nepotrebuje čas na to, aby pristúpil k svetu. Medzi časom a tým, čo je v čase, je bezmedzerie bezčasia: to, čo sa deje, odohráva s časom, sa nedeje, neodohráva v čase. Tento názor podľa našej mienky implikujú Hrušovského úvahy o časovej určenosti.

Čas je podľa Hrušovského jednou z foriem prejavu hmotného bytia, jedna zo základných foriem konkrétneho alebo objektívneho bytia, jeden zo spôsobov tohto bytia: „Hmotné bytie má určité formy prejavu. Základné formy všetkého konkrétneho alebo objektívneho bytia, ako sa povedalo, sú priestor a čas.“ ([22], 43) Našou otázkou je, či tento – z hľadiska perichronozofie kľúčový – časový spôsob bytia pristupuje k hmotnému bytiu dodatočne alebo či je pri ňom hneď (*in no time*), čiže v žiadnom čase. Nazdávame sa, že Hrušovský zastáva názor, že čas nepristupuje k hmotnému bytiu čiže k svetu¹⁵ dodatočne, ale je už jednou z jeho základných foriem. Týmto už sa vyjadruje perichronickosť pristúpivšosti času k svetu.

2.5. Prehĺbenie pohľadu na Hrušovského. Skúmanie zhrnuté v predchádzajúcich častiach sme prehĺbili v dvoch štúdiách z roku 2007 [38] a [35]. Za jadro Hrušovského filozofického odkazu sa v týchto štúdiách považuje vlastná Hrušovského perichronozofická problematika. Rozvíja sa tu Hrušovského vyznanie: „Chcem sa ešte vyznať, presvedčený pevnejšie ako kedykoľvek predtým, že v teoretickej tvorbe sa a priori nemožno spoliehať na nijaký autoritatívny kánon, i keď si každá, aj skutočne tvorivá práca vyžaduje inšpiratívne štúdium premnohých výsledkov ľudského umu.“ Ono jadro v nadväznosti na toto vyznanie Hrušovský formuluje nasledovne: „To znamená, že nič by sme nemali preberať nejako pohodlne a mechanicky, zato však všetky významné podnety treba si osvojovať a integrovať vlastným myšlienkovým úsilím. Rozumie sa, keď potom zistím, že nové poznatky, ku ktorým som dospel, sú v hlavných líniách v zásadnom súlade s ideovými tendenciami vynikajúcich a progresívnych osobností, je to istá satisfakcia a vyvoláva to pocit relatívnej istoty.

„Vo svojej ontologickej koncepcii predovšetkým zásadne rozlišujem otázku *bytia* ako takého, t. j. otázku existenciálnej nezávislosti bytia od vedomia, a otázku *spôsobu bytia*. Sám prísudok *byť* – ako sme už uviedli vyššie – neimplikuje podľa Hrušovského nijaké konkrétne určenie. Konkrétne charakterizované bytie alebo objektívna realita sa prezentuje v prvom rade prostredníctvom vzájomných časopriestorových vzťahov. Časopriestorové určenie sa týka hmotnej kvality bytia“ ([24], 362). Jadro Hrušovského filozofického odkazu teda tvoria tri momenty: 1. požiadavka nezávislosti myslenia; 2. ontologická diferenciacia *bytia ako takého* a *spôsobu bytia*; 3. tvrdenie atemporality a aspaciality bytia ako takého.

V nasledujúcich častiach (2.6 a 2.7) sa chceme venovať Hrušovského prvej charakteristike bytia ako takého, jeho atemporalite čiže bezčasovosti.

¹⁵ Výrazom *hmotné bytie* a výrazom *svet* Hrušovský označuje to isté: „Môžeme ho (sc. hmotné bytie, JP) ... označiť aj ako svet“ ([22], 43).

Pri overovaní hypotézy existencie bratislavskej filozofickej školy alebo – explicitnejšie – bratislavskej filozofickometodologickej školy či – ešte presnejšie – školy Igora Hrušovského sa nevyhnutne musíme dostať (dočítať, preinterpretovať) aj k jadrú jeho filozofického odkazu, ktorý by sa mal týkať, samozrejme, fundamentálnej filozofickej problematiky čiže problematiky ontologickej alebo – tradične povedané – metafyzickej. Týmto fundamentálnym filozofickým alebo metafyzickým jadrom Hrušovského filozofického odkazu je podľa nás jeho filozofia čistého, holého, neurčeného alebo ontického bytia. V štúdiu *Hrušovského zahliadnutie perichronozofickej problematiky* [36] sme sa pokúsili ukázať, že Hrušovského filozofia holého bytia zahrnuje aj to čo označujeme názvom *perichronozofia* čiže filozofická náuka (prípadne aj praktikovanie) bezčasia. Aby sme si mohli urobiť predstavu o Hrušovského podiele na rozvoji problematiky, ktorú označujeme ako perichronozofickú, pozrime sa stručne na problém perichronozofie a jej filozofickú a metodologickú relevanciu vcelku.

2.6. Medzihra Filkorn – Hrušovský. Problematika perichronozofie nie je obsiahnutá v tvorbe zakladateľa bratislavskej filozofickej školy a jeho viac alebo menej kritických žiakov iba latentne, ale nachádzame aj explicitné, patentné úvahy o bezčasí (perichronii) respektíve o jeho formách či útvaroch čiže o perichronémach a o ďalekosiahlych filozofických, a ak chcete, aj svetonázorových, konzekvenciách ich tematizácie. Ilustrujme si to na príklade rozboru jedného útvaru perichronie, ktorý podal Hrušovského najvýznamnejší žiak Vojtech Filkorn vo svojom monumentálnom diele *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*¹⁶.

Významový útvar vyjadrovaný textom, v ktorom sa opisuje, charakterizuje, definuje, analyzuje atď. určitá perichronéma čiže útvar, aspekt, parameter alebo vzťah perichronie (bezčasia), označujeme termínom *perichronozoféma*. Perichronozofémy môžu byť explicitné, čiže patentne reprezentujúce určitú perichronému, a implicitné, čiže latentne reprezentujúce nejakú perichronému. Ako klasický príklad explicitnej perichronozofémy nám môže poslúžiť text V. Filkorna, v ktorom sa podáva charakteristika perichronémy viazanej na spôsob bytí človeka vo svete čiže – povedané v terminológii perichronozofie – charakteristika jednej z antropoperichroném. Konkrétne ide o antropoperichronému spojenú s inscendenciou čiže spiritualizáciou človeka. Filkornovu antropoperichronozofému vyjadruje nasledovný text: „Človek ako bytie vo svete je temporálnym bytím a ako seba sa poznávajúce bytie má vedomie času a vedomie o **čase**. Tým čas preklenuje; to, čo už nie je a čo ešte je, drží v jednom celku, v jednom procese a tým a v tej miere jestvuje nad časom. Človek vo vedomí seba vidí, že čas plynie, vidí aj svoju časovú činnosť, a preto nemôže byť v čase **celkom** ponorený, a preto sa z času svojím videním seba nutne aspoň čiastočne **vydel'uje** ...“ ([14], 272). V komentári k tomuto miestu v poznámke číslo 55 na str. 275 potom Filkorn naznačuje aj virtualitu pertraktovanej antropoperichronémy, spočívajúcu v možnosti predvídať, vytvárať si obraz o budúcnosti a v súlade s ním riadiť svoju činnosť. Filkorn rozoberanú perichronému exponuje napokon ako podmienku cieľovosti ľudskej činnosti a podmienku samostatnej kategorizácie výsledku danej perichronematizácie ľudskeho bytia vo svete: „To že človek je čiastočne pozdvihnutý nad tečením času, obsahuje možnosť predvídať a tým si môže utvoriť obraz o budúcnosti a podľa toho riadiť svoju činnosť ako smerujúcu k cieľu. Cieľovosť sa tak

¹⁶ Ide o textové pasáže a príslušný poznámkový aparát in: ([14], 272 a n.).

stáva dôležitou vlastnosťou ľudskej činnosti a samostatnou kategóriou“ ([14], 275, pozn. 55).

V pertraktovanom Filkornovom texte ide teda o spôsob zbezčasúvania sa pobytu človeka na svete, spôsob vynaňovania sa človeka z času, ktorý okrem iného (spolu)tvorí transcendentálnu podmienku možnosti historických a ďalších špeciálnych vied.

Pozrime sa na skúmanú situáciu z pohľadu perichronozofie. Uvedený perichronozofický termín *perichronematizácia* označuje v danom kontexte proces nastávania bezčasia čiže zbezčasúvanie popri „bežnom“ časení, pričom tento proces vyúsťuje do špecifickej perichronémy, ktorú môžeme charakterizovať ako určitú záčasovú formu bezčasia procesuálnej povahy. Daný výsledok perichronematizácie možno označiť ako *procesuálnu metachronému*, záčasové dianie nastávajúce popri „bežnom“ časení. Ak by sme si postavili otázku, v čom sa odohráva sama interakcia medzi časením a daným, Filkornom tematizovaným zbezčasúvaním, ktoré ho v skúmanom prípade sprevádza, priviedlo by nás to k tematizácii bezčasového parametra tejto interakcie, ktorý predstavuje príčasovú formu bezčasia procesuálnej povahy; túto ostatnú perichronému preto možno označiť ako *epichronému*.

Rozsah virtualít skúmanej antropoperichronémy je však – v intenciách Filkornovej optiky – nedozerný; v súvislosti; v súvislosti s konceptualizáciou tejto perichronémy môžeme hovoriť doslova o univerzálnej sociálnofilozofickej antropoperichronozoféme. Filkorn totiž upozorňuje na to, že na báze danej perichronematizácie nášho pobytu na svete si vytvárame „o čase aj predstavu, obraz, ba celé teórie“ ([14], 272). Človek podľa Filkorna „hovorí o čase a o tom, čo sa v čase udialo a tak o sebe a o prírode **vytvára** dejepis. A tak človek je nielen temporálnym, ale aj **historickým** bytím ([14], 272). Popri tejto sociálnofilozofickej ďalekosiahlosti tematizácie danej antropoperichronémy Filkorn upozorňuje aj na jej ďalekosiahlosť metodologickú, poukazujúc na to, že s touto perichronozoficky chápanou „temporálnou dimenziou človeka je spätá aj štruktúra jeho vedy, reprezentovaná semi-slabou metódou“ ([14], 272 pozn. 56).

Vráťme sa však k Filkornovmu učiteľovi¹⁷, k Igorovi Hrušovskému. O tom, že problematika holého bytia plní v Hrušovského filozofickom odkaze funkciu jadra alebo kľúčovú úlohu, niet pochyb, a to tak vzhľadom na jeho vlastné výpovede, ako aj vzhľadom na texty interpretujúce Hrušovského myslenie. Pochybovať sa dá však o nami predkladanej interpretácii a o perichronozofických konzekvenciách, ktoré z tejto interpretácie vyvodzujeme. Zmyslom nami predkladanej perichronozofickej interpretácie Hrušovského filozofie holého bytia je vyvolať u čitateľa sebaidentifikačný proces, čiže priviesť ho k svojmu vlastnému pohľadu, odlišnému od nášho, respektíve neredukovaného na náš pohľad na Hrušovského koncepciu holého, čistého alebo ontického bytia. Riadime sa pritom Patočkovou direktívou, že pri výklade diela významného filozofa treba zostúpiť do

¹⁷ V. Filkorn označuje Igora Hrušovského ako svojho učiteľa *expressis verbis* vo venovaní svojej štúdie [13] na strane 145, kde píše: „Vynikajúcemu učiteľovi a priateľovi Igorovi Hrušovskému k jeho sedemdesiatinám.“ Filkorn je po zakladateľovi bratislavskej filozofickej a metodologickej školy Igorovi Hrušovskom – ako o tom budeme nižšie ešte podrobnejšie hovoriť – jej prvý predstaviteľ, pričom sám popri svojej filozofii vedy otvára jej metodologickú a logickú vetvu, ktorú tvoria: A. Riška, P. Cmorej, J. Viceník, R. Hambálek, F. Gahér, M. Zouhar a ďalší. Pozri ([7]; [55]).

magmatického štádia jeho myslenia, čiže tam, kde sú potencie alebo virtuality jeho myslenia najotvorenejšie a výhľady na ďalší rozvoj jeho filozofického odkazu najvýdatnejšie. Záznam o tomto „magmatickom štádiu“ Hrušovského myslenia, pokiaľ ide o filozofiu bytia a perichronozofiu, nachádzame dokonca aj s uvedením chronologického oporného bodu (ide o rok 1973) v Hrušovského texte ([24], 361 – 362).¹⁸ Filozofia holého bytia má potenciál ďalšieho rozvoja Hrušovského filozofického odkazu okrem iného aj smerom k našej perichronozofii a práve oň mienime oprieť aj možnosť dôkazu existencie bratislavskej filozofickej školy.

2.7. Hrušovského perichronozofia? Vonkoncom však nenaliehame na to, aby sa s našim prístupom k Hrušovskému a s postupmi a výsledkami našej interpretácie Hrušovského fundamentálneho filozofického prínosu súhlasilo. Takáto požiadavka by bola totiž v protirečení so základnou požiadavkou synkriticizmu na jeho recipienta: zotrvať na vlastných pozíciách a prípadne si ich v dialógu so synkriticizmom, respektíve v priebehu kritiky synkriticizmu prehĺbiť a lepšie vyargumentovať; skrátka, zástanca synkriticizmu sa teší z inakosti pozície a názorov svojho kritika, oponenta alebo prasto kohokoľvek, kto s ním vedie dialóg. Unisono zatiaľ európskej kultúre vrátane kultúry filozofickej skôr škodilo ako pomáhalo. Spomeňme si len na našu vlastnú nedávnu filozofickú minulosť.

A práve Igor Hrušovský so svojím filozofickým prínosom je možno najvýznamnejšou súčasťou tejto nedávnej minulosti slovenskej filozofie. Nech mi je dovolená kratučká digresia k problematike kultúrnotvorivých škôl na Slovensku, aby sme si filozofému s nadpisom „Igor Hrušovský“ mohli zmysluplne lokalizovať v našom *globus intellectualis*.

Idea identifikácie vedeckých, umeleckých a filozofických škôl na Slovensku nie je ani nová ani originálna; hovorí sa napríklad o škole Štúrovej (pozri napríklad [52], 308, o škole Dionýza Ilkoviča (pozri napríklad [51]) v rámci dejín slovenskej fyziky, o škole Jozefa Kresánka v rámci slovenskej muzikológie ([32]) a tak ďalej.

V časti 5 tejto synopsis podávame náčrt paralely medzi bratislavskou filozofickometodologickou školou a bratislavskou muzikologickou školou, ktoré vyrastajú z odkazu dvoch paralelne účinkujúcich zakladateľských osobností a významných predstaviteľov Filozofickej fakulty Univerzity Komenského Igora Hrušovského a Jozefa Kresánka. Preskúmanie ich vzájomnej interakcie by mohlo byť vážnou sondou do štruktúry slovenskej kultúry (menovite slovenskej filozofie, špeciálnych vied a hudby) v dvadsiatom storočí. To, že by nešlo o podnik ani v najmenšom ľahko zvládnuteľný, si možno uvedomiť už pri prvých prístupoch k dielu azda najvýznamnejších žiakov na jednej strane I. Hrušovského, na druhej strane J. Kresánka: myslíme tu na slovenského logika, metodológa a filozofa Vojtecha Filkorna a povedzme jeho dielo *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* z roku 1998 (pozri [14]) a na slovenského muzikológa, filozofa hudby a hudobného skladateľa Ladislava Burlasa a povedzme jeho dielo *Hudobná teória a súčasnosť* z roku 1978 [5]. Obaja,

¹⁸ Hrušovský tu píše: „V tejto časti našich úvah zhrniem podstatné vývody z oblasti ontológie, ku ktorým som došiel r. 1973. Ako sa domnievam, podarilo sa mi konečne zmapovať niektoré biele miesta, ktoré som dovtedy vo svojich štrukturologických prácach obchádzal. Myslím, že moja ontologická koncepcia – po pokuse (pred mnohými rokmi) o vybudovanie štrukturoológie na filozofickej rovine – je **druhým medzníkom** (zvýraznil J. P.) v mojej celoživotnej teoretickej aktivite ([24], 361 – 362).

Filkorn i Burlas, sa hlásia k Igorovi Hrušovskému a obom som vďačnosťou zaviazaný aj ja. Teraz, na začiatku druhej dekády 21. storočia, stojíme na prahu takéhoto nezvyčajne náročného komplexného výskumu našej vlastnej kultúry a smere idey tejto komplexnosti slovenskej sebareflexie budeme musieť orientovať aj obsah a metódy univerzitetnej prípravy prinajmenšom našich magistrôv a doktorandov, ak už nie rovno bakalárov. Náročnosť tohto podujatia spočíva v potrebe zvládnuť oblasti slovenskej kultúry v diapazóne filozofie, špeciálnych vied a umeleckých druhov.

Štúdium diela Igora Hrušovského je v tomto smere nielen nevyhnutnosťou, ale aj neobyčajne inšpirujúcou lektúrou. Keď v tejto súvislosti hovoríme o slovenskej sebareflexii, nemyslíme tým iba na minulosť, ale aj na budúcnosť. Treba konečne prerušiť večný návrat slovenského sebabičovania, *neřkuli* slovenského sebakádrovania, treba otvoriť oči sebe a našim vysokoškolským poslucháčom a uvoľniť ich zo zvieracej kazajky obviňovania sa, spojenej so zmenami režimov. Zmien režimov ešte bude veľa. Dokedy sa mienime v sebe kádruvo (čiže znova len voči moci a vládnucim ideológiám svetonázorom či náboženstvám) podlizačsky prehrabávať? Nestálo by zato konečne sa otvoriť nie tomu, čo sme filozoficky a morálne nezvládli ale tomu, čo sme filozoficky a morálne dokázali? Stavali sme sa tvárou k Národu, k Ľudu, k Bohu, k Vodcom, k Stranám – postavme sa už konečne tvárou k filozofii. S filozofiou Popoluškou bude Popoluškou aj sám národ. Húfy dobiedzajúcich (rozumej: moralizujúcich a politikárčiacich) hnidopichov majú efemérny život režimov. Kedy inokedy hovoriť o týchto veciach, ako pri storočníci Igora Hrušovského?

Pokiaľ ide špeciálne o školu I. Hrušovského, možno preukázať, že sa vyznačuje originálnym filozofickým a metodologickým potenciálom, ktorý otvára nové možnosti rozvíjania viacerých filozofických disciplín, medzi ktorými je určite ontológia, gnozeológia, metodológia vedy dejiny filozofie, estetika, filozofia umenia, či dokonca filozofia jednotlivých umeleckých druhov (napríklad umeleckej literatúry alebo hudby) a ďalšie, ako aj rozvíjania oblastí interdisciplinárnych, ako je kulturoológia, systemológia, resp. štrukturoológia, a aplikačných – široká paleta spoločenských a prírodných špeciálnovedných disciplín, ktorých predstavitelia výdatne čerpajú z Hrušovského ideí. Z naznačeného vidno, že duchovný útvar Hrušovského filozofickometodologickej školy je v korpuse slovenskej kultúry dobre identifikovateľný, čo stojí za osobitný výskum, ktorého potreby sčasti saturovali alebo saturujú grantové výskumné projekty v rámci Slovenskej akadémie vied (menovite Filozofického ústavu SAV) a Univerzity Komenského (menovite Katedry filozofie a dejín filozofie FiF UK). Autor tejto synopsis sa k Hrušovského filozofickej škole prihlásil založením Stáleho seminára Integrácia (SSI) na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v roku 1986, ktorého práca rozvíjala okrem ideí Patočkovej asubjektívnej fenomenológie aj metodologický odkaz Hrušovského štrukturologie. Na pôde SSI sa rozvinuli základy synkriticizmu, ktorý je nemysliteľný bez synkritickeho osvojovania si filozofie Igora Hrušovského a v rámci ktorého sa vyvinula aj perichronozofia, priamo nadväzujúca na Hrušovského koncept holého, čistého, ontického alebo neurčeného (vrátane neurčenosti časovej (sic!)) bytia.

V optike perichronozofického skúmania môže Hrušovského filozofický prínos vystúpiť pred nami ako inšpirujúce filozofovanie, pomenúvajúc v našom slovenskom filozofickom kontexte nielen problematiku, samozrejme, marxistickú, ale aj problematiku kantovskú

(prípadne širšie: transcendentalistickú) a heideggerovskú. Uvidíme to aj pri skúmaní Filkornovho odkazu v časti 4 tejto synopsisy. Náš prístup k Hrušovskému nie je vedený ambíciou „vernej“ reprodukcie jeho myšlienok, ale snahou vydržať pri výhľadoch, ktoré sa Hrušovskému na záver jeho celoživotného filozofovania začali otvárať, či priam vnucovať, no tieto výhľady mu neustále prekryval dobový – hovoriac s Husserlom – „ideový šat (*Ideenkleid*)“, ktorý v Hrušovského dobe fungoval ako obligátny „paravoz“. Nejde nám teda o Hrušovského konzervovaného v náleve kritického objektivismu, ale o Hrušovského živého, o Hrušovského ako inšpirujúceho partnera v dialógu, ktorý pred nami stojí teraz, v terajšej synchronickej súvislosti. Upozorňujeme však hlavne na mladšiu generáciu, ktorá účinky Hrušovského charizmatičkého účinkovania zachytila len letmo alebo ho už vôbec priamo nezažila, an to, že Hrušovský bol v osobnom kontakte vždy otvorená osobnosť a vášnivo hľadajúci filozof. Uvedomujeme si, že z hľadiska historickofilozofickej kritickosti takýto inšpirujúci prístup k Hrušovskému vyvolá asi vážne námietky. Napriek tomu sa nazdávame, že inšpiratívnosť Hrušovského textov stojí za takýto historickofilozoficky neposlušný pokus o jeho perichronozofické čítanie. Čitateľa prosíme aby tento pokus kriticky kriticky prijal ako príležitosť identifikovať svoj vlastný prístup k Hrušovskému.

Jadrom Hrušovského filozofického odkazu je jeho filozofia bytia, presnejšie filozofia bytia ako takého, resp. holého bytia, ako to dokladá aj náš úvodný citát z Hrušovského v tejto časti synopsisy. To, že Hrušovského filozofia bytia je jadrom jeho mysliteľského prínosu, dosvedčuje aj monografia Václava Černíka venovaná – ako Černík doslova píše – „pamiatke akademika Igora Hrušovského“ (pozri [8], 3). U Hrušovského nachádzame – ako sme už naznačili – synonymický rad: holé, čisté, neurčené, neafirmované bytie, bytie osebe, bytie ako také atď. Náčrt svojej filozofie holého bytia Hrušovský po viacročnom latentnom štádiu uvažovania o holom bytí podal predovšetkým v dvoch textoch, a síce v časti svojho diela *Dialektiky bytia a kultúry* nazvanej *Utváranie obzoru* ([22], 43 – 94) a v 1. a 2. kapitole svojho filozofického testamentu *Dialektika bytia* ([21], 53 – 66). *Za punctum saliens* z hľadiska našej, t. j. synkriticistickej, menovite perichronozofickej interpretácie jadra Hrušovského filozofického odkazu považujeme otázku statusu holého bytia, otázku: Ako holé bytie bytní?

Aký je status holého alebo čistého bytia podľa Hrušovského, to je otázka otvorená. Jednotná nie je odpoveď na otázku statusu holého bytia ani podľa interpretátorov Hrušovského filozofie bytie. Napríklad Ján Bodnár považuje holé bytie v Hrušovského poňatí za „holú abstrakciu“; Bodnár doslova píše: „... podľa nás ‚holé bytie‘ nemôže byť ničím iným ako bezobsažnou abstrakciou, produktom mentálneho experimentu a ako také môže existovať iba v hlave človeka“ ([3], 215). Podľa Vladimíra Bakoša je naopak holé bytie v chápaní Hrušovského „čosi“ reálne, ba dokonca čosi, čo je mimo nášho vedomia. Bakoš píše: „Ontické bytie je ‚čosi‘, čo je mimo nášho vedomia – **nie je to nebytie** [zdôraznil J. P.]; je to existenciálna referencia. Je konkrétne neurčené – ‚holé‘ (pokiaľ je ešte mimo kontaktu s kognitívno-praktickým subjektom)“ ([1], 358). Isté je, že Hrušovský považuje holé alebo čisté bytie za podmienku časovosti určeného bytia, a síce určeného v oscilácii subjektu a objektu. Z tohto hľadiska sa potom v jadre Hrušovského filozofického konceptu, čiže v Hrušovského filozofii bytia, otvárajú prinajmenšom dva výhľady na bezčasovosť: 1.

bezčasovosť neurčeného, čiže aj časovo neurčeného holého alebo čistého bytia a 2. bezčasovosť procesu pridávajúceho čas bytiu pri jeho určovaní, čiže bezčasovosť oscilácie subjektu a objektu pri temporalizujúcom (a, samozrejme, aj spacializujúcom, materializujúcom atď.) anektovaní holého bytia. V obidvoch prípadoch možnej tematizácie bezčasovosti ide o *chronotranscendentné perichronémy* čiže bezčasovosti, vzhľadom na čas vonkajšie. Konkrétne ide o *chronotranscendentné prochronémy*, pretože v obidvoch prípadoch ide o perichronémy (samozrejme, bezčasmo) predchádzajúce čas. Vyššie uvedené perichronémy tematizované Filkonom sú naopak buď metachronémou čiže záčasovým útvarom, alebo procesom perichronie, alebo epichronémou, príčasovým útvarom/procesom perichronie.

Igor Hrušovský teda výskumne vstupuje do oblasti, ktorú označujeme ako perichronia, tam, kde prechádza ku skúmaniu bytia neurčeného časom.¹⁹ Toto časom neurčené čiže perichronické bytie Hrušovský označuje kľúčovým termínom svojej filozofie ako „holé bytie“. K časovej určenosti holého bytia dochádza až v procese praktickej aktivity. Vzťah medzi bezčasým bytíením holého bytia a procesom praktickej aktivity, v ktorom sa dostavuje časová určenosť bytia, označuje Hrušovský ako „predpoklad pre **zrod** [zvýraznil J. P.] afirmovaného bytia“. Situáciu, ktorú označujeme v rámci synkriticizmu ako perichronickú situáciu, potom Hrušovský charakterizuje ako situáciu „už raz navodeného dialektického kontaktu spredmetňovaného bytia a teoreticko-praktického subjektu“ ([22], 149 – 150). Hrušovský *expressis verbis* píše: „V teoreticko-praktickej činnosti bytie osebe, t. j. neurčené bytie, anektujeme, t. j. transformujeme na konkrétnu skutočnosť“ ([22], 150). Z hľadiska perichronozofie je zaujímavá otázka, ako je to z chronozoficko-perichronozofickou charakteristikou anexie holého bytia? V tejto anexii, ako vyplýva z toho, čo sme už uviedli, dochádza k časovosti bytia, k jeho časovému určeniu čiže k zrodu času. Naša otázka potom znie: Odohráva sa proces rodenia sa času v čase, alebo je to proces mimočasový? Podobne sa bude táto otázka opakovať u Filkorna, ktorý uvažuje o prenikaní času celým bytím:²⁰ Odohráva sa prenikanie času bytím v čase?

Ak by sme proces anexie holého bytia, v ktorom sa rodí čas, chápali ako časový, museli by sme hovoriť o čase času a museli by sme si klásť zasa otázku jeho pôvodu, otázku pôvodu času času. Našťastie, ísť tak ďaleko nás Hrušovského úvahy o holom bytí nenúti. Hrušovského rozbor perichronnej situácie ho privádza k nahliadnutiu faktu existencie holého

¹⁹ Hneď po neurčenosti časom Hrušovský uvádza aj neurčenosť priestorom, materiálnosťou atď. Na rozdiel od atemporálneho, aspaciálneho, amateriálneho atď. bytia Hrušovský charakterizuje konkrétne bytie nasledovne: „...všetko konkrétne bytie je nejakým spôsobom určené. Túto určenosť vyjadrujeme v prvom rade kategóriami času a priestoru“ ([22], 149). O materiálnosti hovorí trochu neskôr: „Materiálnosť je už *určeným* bytím...“ ([22], 149).

²⁰ „... čas ... preniká celé bytie ...“ ([14], 248). Filkorn o tejto problematike uvažuje – ako uvidíme v časti 4 v súvislosti s činnosťou, ktorá „si čas ,vytvára““ ([14], 282). Nech pri rešpektovaní Filkornových úvodzoviek okolo slova „vytvára“ chápeme túto „chrono-genézu“ ľubovoľne nedokážeme sa vyhnúť otázke či sa sama táto „časotvorba“ alebo časotvorba „vznikanie“ a pod. odohráva v čase alebo či sa odohráva v bezčase. Každé naše uvažovanie o tom, čo „robí“ čas alebo čo „sa robí“, „odohráva“ atď. s časom, nás skôr či neskôr postaví pred otázku bezčasia ako *pozadia* času. Napríklad uvidíme, že u Filkorna je týmto pozadím činnosť. Ako je to potom s touto činnosťou perichronozoficky? Túto otázku máme na stole aj v súvislosti s uvažovaním o Hrušovského dialektickej oscilácii medzi subjektom a objektom, v ktorej sa bezčasové holé bytie **transformuje** na bytie časové (priestorové, materiálne atď.). V čom sa z hľadiska času/bezčasia odohráva táto transformácia bezčasového na časové?

bytia. Hrušovský píše: „Z faktov vyplývajúcich z procesu spredmetňovania [ktorý je usúvzťažujúcou väzbou perichrónnej situácie; J. P.] môžem dedukovať, že existuje čosi (nie ako vlastnosť), čo je mimo môjho vedomia. Toto bytie ako také (alebo holé) môžem iba naznačiť“ ([22], 150). A Hrušovský k tomu aj vzápätí pristupuje, a síce s tézou peratickosti čiže antichaotickosti bytia. Na základe nášho čítania Hrušovského textu sa nám pri zohľadnení predchádzajúcich úvah ponúka ako jedna zo zložiek tvoriacich peratickosť bytia, t. j. štrukturujúco bytia, väzba bezčasenia a časenia, ktorej spolurealizátorom je stávanie sa bytia osebe vecou pre nás v procese poznania a praxe ([22], 151).

Na báze perichronozofickej interpretácie Hrušovského koncepcie bytia a jeho osvojovania si človekom sa takto ukazuje, že v pozadí časových prierezo osvojovaním si bytia človekom, prierezo získaných anektovaním holého bytia teoretickým a praktickým subjektom, ktoré Hrušovský v nadväznosti na štrukturalizmus označuje ako *synchronia* a *diachronia*, zahliada ich bezčasovostný predpoklad alebo bezčasovostné predpoklady, ktoré by sme mohli označiť ako perichrónia. Termínom *perichrónia* označujeme v perichronozofii bezčasovostné podmienky synchronie, diachronie a ich spojenia. Za mimoriadne podnetné na Hrušovského filozofovaní pritom považujeme to, že ani perichróniu Hrušovský neponecháva vnútorne nediferencovanú, že prenikavý smerník svojej filozofickej jasnozrivosti zameriava priamo na štrukturujúco perichrónie. Hrušovský za svojho života stihol poukázať na takmer tridsať či už latentných alebo patentných perichroném tvoriacich perichróniu. Ide o tieto perichronémy:

1. neurčenosť holého bytia;
2. prázdnota holého bytia;
3. ontickosť holého bytia;
4. neimplikujúco žiadneho určenia holého bytia;
5. gradovateľnosť temporalizácie (spacializácie, materializácie atď.) holého bytia;
6. fungovanie holého bytia ako predpokladu jednoty sveta čiže holé bytie ako zjednocujúco sveta;
7. fungovanie holého bytia ako predpoklad jeho konkrétnych určení vrátane časovosti v takisto bezčasovej oscilácii subjektu a objektu atď.²¹ Hrušovský tu výslovne hovorí, podčiarkujúc slovo „predpoklad“, „že *predpokladom* kategoriálnych určení nie je matéria [a rozumie sa teda, že ani pohyb, čas, priestor atď.; J. P.], ako hlása mechanický materializmus, ale predpokladom týchto určení, teda aj matérie, je bytie, ontické bytie“ ([21], 55).

Možnosť transcendentalistického pertraktovania perichronozofickej problematiky Igorom Hrušovským sa nám zdá ako presvitajúca na tých miestach jeho textu, kde sa vyskytujú termíny „osebe“ a „pre seba“. Klasikou vetou v tomto zmysle je Hrušovského výrok: „Neurčené alebo holé či prázdne bytie je teda predpokladom zrodu objektu ‚pre nás‘, zrodu

²¹ Tieto a ďalšie perichronémy sú voľne zoradené za sebou na s. 54 a n. v knihe [21].

afirmovaného bytia“ ([21], 55). Pripomíname, že k afirmovanosti bytia podľa Hrušovského patrí aj časovosť, takže sa tu podľa nás hovorí aj o zrode časovosti čiže chronogenéze. Alebo o kúsok ďalej: „Bytie ,osebe‘, ak by bolo chaotické, nemohlo by vstúpiť do kontaktu s aktívnym subjektom a nedalo by sa kognitívne postihnúť a prakticky zvládnuť“ ([21], 55). Tu sa podľa nás otvára výhľad na bezčasovostnotranscendentálnu vrstvu kognitívneho a praktického osvojovania si sveta človekom a možnosti prirovnania tohto výhľadu jednak ku Kantovej *Kritike čistého rozumu* a *Kritike praktického rozumu*, jednak k Heideggerovej, „pokehreovskej“ interpretácii Kantovho pertraktovania najmä časovej problematiky. Pokiaľ ide špeciálne o Heideggera, pozri našu štúdiu [33]. To, čo Hrušovský označuje spojením „zrod afirmovaného bytia“, zahrnuje podľa nás aj bezčasový proces časotvorby (chronogenézy) čiže druhý hlavný typ perichronémy, tematizovaný hoci len *in nuce* Igorom Hrušovským. Prvým typom perichronémy pertraktovaným Hrušovským bola predčasová povaha ontického bytia samého.

Pokúsme sa na záver tejto časti našej synopsy o zhrnújúcu (samozrejme, že ešte stále predbežnú) perichronozofickú súvahu na základe nášho doterajšieho štúdia Hrušovského filozofie holého bytia.

Čas nie je podľa Hrušovského ani formou, ani spôsobom bytnenia holého bytia čiže neurčeného bytia. Holé bytie nie je určené, ale *iba určiteľné*, pričom táto určiteľnosť je daná osciláciou subjektu a objektu. Určené (vrátane časovej určenosti) bytie je *produktom* transformácie holého bytia v oscilácii subjektu a objektu: „V tomto procese [sc. v procese dialektickej oscilácie medzi dvoma pólmi, t. j. medzi vlastným empirickým objektom a predmetnou praxou na jednej strane a empirickou teóriou či empirickým subjektom na strane druhej; J. P.] holé bytie sa stáva čoraz výraznejšie konkrétnym [sc. určeným, a teda aj časovým; J. P.] bytím. Teda holé bytie je také, ex quo aliquid fit – v procese spredmetňovania. Objektívna realita je vždy a zásadne objektívnym pólom v dialektickej oscilácii ,objekt – subjekt‘. Je pólom nie bez participácie historického, spoločenského subjektu“ ([24], 363 – 364). Holé bytie pritom podľa Hrušovského 1. *je* (perichronozoficky povedané *bytní*), 2. je mimo môjho vedomia, pričom nie je objektívnou realitou (!) a 3. má minimálne pôvodne, pred navodením oscilácie subjektu a objektu predmateriálnu, predtemporálnu, predspaciálnu, predkauzálnu atď. povahu, pričom jeho bytnenie je *nejako* štrukturalizované, t. j. – povedané Hrušovského slovami – peratické: „Práve z faktov vyplývajúcich z procesu spredmetňovania môžem dedukovať, že existuje *niečo* (niečo nie ako vlastnosť), čo je mimo môjho vedomia. Toto bytie ako také alebo holé môžem naznačiť len metaforicky. V tomto zmysle používam ako najvhodnejší termín *peratický* alebo termín *peratickosť bytia* (pomyselne zbaveného konkrétnych vlastností) a konštatujem nesmiernu diferencovanosť peraticity (alebo antichaotickosti) bytia“ ([24], 362). Táto „nesmiernu diferencovanosť peraticity“ bezčasého bytia je podľa nás (a prinajmenšom pre nás) nedozerným výskumným pólom perichronozofie, pretože Hrušovský nám otvára výhľady bezprostredne minimálne na dva typy perichroném, a síce na *holobytnú perichronému* a na *subjekt-objektovo oscilačnú perichronému*.

Prvá, holobytná perichronéma je pôvodne, t. j. bezčasovo-pred navodením subjekt-objektovej oscilácie čistou prochronémou čiže čistým predčasovým útvarom alebo procesom bezčasia/bezčasenia. Čistá prochronéma sa po navodení oscilácie subjektu a objektu mení na epichronému čiže príčasový útvar alebo proces bezčasia/bezčasenia, sprevádzajúci generovanie času osciláciou subjektu a objektu.

Druhá perichronéma, čiže subjekt-objektovo oscilačná perichronéma sa viaže na samotnú chronogenézu v oscilácii subjektu a objektu. Táto oscilácia môže, samozrejme, bytníť aj pri časovej určovanosti bytia, t. j. v čase, no sama, vnútorne a na začiatku chronogenézy nemá časový charakter.

No a napokon: Ako je to so samotnou parametrikou väzby holého bytia a konkrétneho bytia? Je táto väzba, ktorá (spolu)umožňuje čas, sama v čase? U Hrušovského nachádzame formuláciu: „Preto hovorím, že bytie mimo môjho vedomia (a nie objektívna realita) je *pozadím* konkrétneho bytia, ktoré v procese prakticko-teoretickej aktivity postupne *anektujeme* a takto transformujeme na konkrétnu a premenlivú skutočnosť, na materiálnosť“ ([24], 363). Je proces, v ktorom sa rodí táto materiálnosť, a teda aj čas (ako konkrétne určenie bytia ([24], 462), ako jedna zo základných foriem a spôsobov existencie hmoty ([24], 465) v čase? Je to časový proces, alebo je to samostatná sféra perichronie? Podľa našej mienky môže oscilácia subjektu a objektu bytníť aj pri časovej určovanosti bytia t. j. v čase, no sama, vnútorne a na začiatku chronogenézy, nemá časový charakter, pretože ináč by sme museli postulovať čas času.²²

Uzavríme časť 2 našej synopsy: *Kam zaradiť Hrušovským načrtnutú perichronozofiu?* je zatiaľ vzhľadom na stupeň preskúmania Hrušovského textov a premyslenia jeho myslenia otázkou predčasnou. Dôležité a vzbudzujúce vďačnosť osobnosti Igora Hrušovského je to, že nám možnosť skúmania bezčasia otvoril. Otázku, či záver nášho doterajšieho skúmania Hrušovského textov, vyúsťujúci do tézy o možnej existencii Hrušovského perichronozofie, obstojí, radi predkladáme kritickej pozornosti čitateľa. Kiež by bol mohol explicitnejšie predložiť svoju koncepciu súčasníkom aj sám zakladateľ našej filozofickej a metodologickej školy.

3. Michal Suchý a ontologický potenciál BFŠ. V štúdiu [40] z roku 2009 vychádzame z upozornenia na slobodomyselnosť v prístupoch k spoločenskej realite u predstaviteľov BFŠ, ktorá sa výrazne prejavila u slovenského filozofa Michala Suchého.

Slobodomyselnosť vedeckej komunity bratislavskej filozofickej školy (BFŠ)²³ možno konštatovať od samého jej počiatku, spojeného s účinkovaním Igora Hrušovského už v rámci jej protohistórie v kontexte Vedeckej syntézy, ako aj v ďalšom jej vývoji bez ohľadu na spoločensko-politické podmienky, v ktorých sa toto zoskupenie vyvíjalo, v ktorých sa autenticky či neautenticky vyjadrovalo, a konkrétne osudy jeho jednotlivých predstaviteľov. Táto vlastnosť spoločenstva BFŠ mala a má výrazný podiel na kvalite jej mysliteľského odkazu, ktorý súborne označujeme ako významové univerzum bratislavskej filozofickej školy (VU BFŠ).

Významové univerzum chápeme ako súbor významových útvarov a významových procesov (re)kreovaných rozumovou aktivitou jednotlivých ľudských bytostí pri vedomej či latentnej intervencii konfigurácie kategórií toho ktorého historického typu. Špecifikum filozofickej vrstvy významového univerza spočíva v tom, že sa v kategoriologickej sebareflexii pokúša zachytiť intervenciu kategórií vo svojej vlastnej filozofickej činnosti. Rozhodujúce miesto v konfigurácii kategórií zaujímajú kategórie ontologické, pretože sú tou zložkou významového univerza, ktorá v prvom rade umožňuje formovanie metodologických kategórií. Tabuľku paralelizujúcu ontologické a metodologické kategórie uvádza vo svojom diele *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* ([14], 222 . – 223) jeden z najväčších predstaviteľov BFŠ žiak Igora Hrušovského Vojtech Filkorn, ktorý v pätnástej položke tejto tabuľky na s. 223 usúvŕaňuje skutočnosť ako jednotu oblastí s analýzou bytia, ktorej výsledkom je pojem bytia. Pojmom bytia sa podľa Filkorna vstupuje do filozofie a začína sa spracúvanie základného útvaru významového univerza nesúceho titul *problém, čo je bytie*. Filkorn hovorí: „Problém bytia je základným problémom filozofie“ ([14], 223). Do dramatického nastolenia tohto problému vyústilo myslenie I. Hrušovského, ako sme to ukázali v našich doterajších

²² K problematike bezčasia, času a času času sme sa zatiaľ najrozsiahlejšie vyjadrili v štúdiách [33] a [43].

²³ Pozri poznámka 4.

štúdiách venovaných výskumu BFŠ, doposiaľ s akcentom najmä na *Wirkungsgeschichte* Hrušovského koncepcie holého bytia. O dramatickosti tu hovoríme práve vzhľadom na pomeriavanie sa slobodomyselnosti BFŠ a tendencií v tej či onej dobe vývoja našej spoločenskej reality ideologicky podväzovať bratislavskú filozofickú školu. Táto dramatickosť mala tu optimistickejšie tu pesimistickejšie emocionálne zafarbenie; optimistickou atmosférou sa vyznačoval prechod do šesťdesiatych rokov minulého storočia, v ktorom v oblasti nášho filozofického myslenia dominovalo vyrovnávanie sa s ponurým dedičstvom kultu Stalinovej osobnosti. A práve v tomto kontexte a v tejto nálade vystupuje na scénu *globi intellectualis* slovenskej spoločnosti myslenie ďalšieho popredného predstaviteľa BFŠ Michala Suchého, špecifikum myšlienkového prínosu ktorého vidíme predovšetkým v rámci rozvíjania ontologickej problematiky BFŠ. K spomínanej duchovnej dramatickosti rozvíjania sa BFŠ v nemalej miere prispievala práve osobná statočnosť Michala Suchého, jeho nepodvoľnosť čomukoľvek a komukoľvek, ktorej som bol nezriedka priamym svedkom jednak ako poslucháč Michala Suchého na jeho prednáškach a seminároch, jednak v rámci mimoškolských kontextov, a neskôr aj ako jeho kolega na katedre filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.

Poohliadnime sa stručne na zavedenie pojmu významového univerza, ktorý plní podstatnú metodologickú funkciu, pokiaľ ide o výskum dejín filozofického myslenia. Zavedenie pojmu významového univerza sa uskutočnilo pri budovaní počítačových (hypertextových) modelov filozofie v rámci synkriticizmu v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch minulého storočia, ktoré vyústilo do vytvorenia systému *FILIT* dnes inkorporovaného do slovenskej verzie internetovej *Wikipédie* a ďalej rozvíjaného pod titulom *PSF (Pomocný slovník filozofa)*. Aktualizácie *Pomocného slovníka filozofa* si možno sťahovať z webovej stránky <http://www.jozefpiacek.info/>.

Jednotlivé prvky významového univerza sa ako filozofémy implementujú na počítači v podobe uzlov hypertextovej siete označovaných prostriedkami semisémantického jazyka osnovanými na pojme oindexovania, čiže priradovania označenia toho ktorého vedného odboru alebo oblasti, osoby, filozofického smeru, školy, obdobia, štýlu atď. Index priradovaný pri psf-indexovaní je zovšeobecnením lexikografického pojmu *subject label*²⁴ vytvoreného v rámci vedného odboru zvaného výskum slovníkov (*dictionary research*) tvoriaceho teoretický aspekt lexikografie ([16], 43). Technika oindexovania umožňuje špecifikáciu toho ktorého prvku alebo procesu tvoriaceho významové univerzum. V našom prípade – čiže v rámci skúmania bratislavskej filozofickej školy a jej významového univerza – možno napríklad Hrušovského, Filkornovo a Suchého chápanie bytia exponovať ako textovú náplň uzlov sémantickej siete *PSF*. Tieto uzly tu majú alebo môžu mať²⁵ názov *bytie* (*Hrušovský, I.*), *bytie* (*Filkorn, V.*) a *bytie* (*Suchý, M.*) alebo podrobnejšie, napríklad *bytie* (*Filkorn, V.: Povaha súčasnej vedy a jej metódy (1998)*), kde sa dokonca môže zachádzať až k údaju o strane danej publikácie či dokonca k uvedeniu čísla riadku na strane publikácie resp. k uvedeniu časového údaja o dobe (re)kreovania významového útvaru filozofom a modelovaného prostriedkami hypertextového systému.

Samozrejme, že náš semisémantický psf-prístup k významovému univerzu možno ďalej profesionálnologicky precizovať, čo je proces, ktorý nikdy neskončí, pretože oným predlogickým logicky a psf-ovsky reprezentovaným konkrétnym apriori je živé dianie (re)kreovania významových útvarov (re)kreovaných napríklad našim filozofom Michalom Suchým. Výsledok Suchého (re)konštitúcie Hrušovského chápania bytia fixujeme pod titulom *bytie* (*Hrušovský, I.*) (*Suchý, M.*), čo čítame napríklad *Suchého interpretácia Hrušovského*

²⁴ údaj o odbore, disciplíne, po nemecky: *Bereichsangabe* cf. [16], 5.

²⁵ BFŠ je otvorená škola a otvorené spoločenstvo dodnes sa intenzívne rozvíjajúce.

chápania bytia. Motív počítačového modelovania filozofém je vecný i heuristický, ide nám okrem iného o fixáciu takých nuansí významového univerza, ktoré sú bežnými prostriedkami lineárnej textotvorby sotva zvládnuteľné, zatiaľ čo pomocou počítača sú to takmer triviálne úlohy.

Nezaťažujme sa však technickými detailmi týkajúcimi sa problémov psf-reprezentácie filozofického významového univerza a jeho počítačových implementácií. Chceli sme iba poukázať na rozdiel medzi dvoma radmi živých duchovných procesov – na jednej strane (re)kreovania VU BFŠ a na druhej strane hľadania, budovania a využívania jeho technickej reprezentácie a počítačového modelovania pri jeho výskume²⁶.

Profilujúcim faktorom významového univerza BFŠ je vedecký (filozofický) program BFŠ, v ktorom sa ako filozoficky najperspektívnejšia ukázala Hrušovského koncepcia holého alebo čistého bytia. Naš (sc. synkriticistický) prístup stojí v prvom rade na kategoriologickom zohľadňovaní (ko)intervenujúcich kategórií pri realizácii tohto programu myšlienkovým úsilím jednotlivých predstaviteľov BFŠ. Keďže výskum, ktorého predmetom je BFŠ, stojí ešte stále len na začiatku, nemožno uviesť kompletný inventár (ko)intervenujúcich kategórií v myslení predstaviteľov BFŠ, ak vôbec dakedy bude možné dosiahnuť takúto kompletnosť. Postupné štúdium textov členov BFŠ nám však napriek pravdepodobnej otvorenosti systému kategórií (ko)intervenujúcich v ich myslení umožňuje vysloviť sa o ontologickom a koniec koncov svetonázorovom akcente prínosov jednotlivých predstaviteľov BFŠ.

Hrušovského dialekticko-štrukturologický ontologický prínos má podľa našej mienky silnú perichronozofickú tendenciu, brzdenú svetonázorovou zdržanlivosťou Hrušovského novopozitivistických východísk.

U Vojtecha Filkorna zaznamenávame otvorenosť doťahovať BFŠ filozofiu bytia do teistických konzekvencií, štartujúcich o. i. aj vo Filkornovej recepcii hegelovskej logiky. Dobré to vidno na spomenutej Filkornovej expozícii bytia ľudského individua vo svete, ktoré „nemôže byť úplne individuum, úplne v-sebe-pri-sebe-a-pre-seba-samého, teda nemôže byť úplne In-sich-bei-sich-für-sich-sein ... , nemôže byť čisté poznanie s úplnou presvetlenosťou, úplnou nadčasovosťou, predvídavosťou, nezávislosťou a slobodou, nemá celý zmysel svojho bytia v sebe samom, lebo sa nemôže vymaniť zo svojej konečnosti a teda aj viazanosti na iné bytia. Na to jednoducho nemá ‚síl‘. A preto s kategóriami svetla (jasnosti), pravdy, istoty a slobody sa spájajú kategórie nejasnosti, neistoty, omylov, viazanosti, násilia, starosti, strachu, smrti a toto všetko sa prejavuje v celých ľudských dejinách, čo je bezpečným znakom, že dvojaká zameranosť ľudského ducha na seba a na svet nie je vždy v rovnováhe, ba často zameranosť na seba je len nástrojom zameranosti na svet, že svetlo ducha sa často stráca v starostiach o holé prežitie atď. Táto situácia sa v dejinách“ – pokračuje Filkorn – „zauzľuje tým, že sa do úvahy berie aj tretia zameranosť ducha na niečo, čo je v každom ohľade bezhraničné (a čo teda môže uspokojiť bezhraničnosť ľudského ducha a jeho činnosť) a čo sa v židovsko-kresťanskom náboženstve prejavuje ako osobný Boh a v iných náboženstvách ako neosobné alebo nadosobné Všetko a pod.“ (Filkorn 1998, s. 273). Sotva sa dá lepšie vyjadriť chápanie toho, čo v synkriticizme označujeme ako prausúvzťažňujúcnosť, čiže ono bytie vo svete a jeho unikajúcne aspekty. Ako z uvedeného rozsiahleho citátu vidno, z Filkornom tematizovanej trojdimenzionálnosti prausúvzťažňujúcnosť v žiadnom prípade, t. j. pri ľubovoľnej interpretácii, nemožno odstrániť väzobnosť smrteľníka k transhorizontovej realite, k unikajúcnu, nech ho interpretujeme akokoľvek, novopozitivisticky zdržanlivo, teisticky, marxisticky alebo synkriticisticky.

²⁶ Podrobnejšie údaje o otázkach heuristického využívania počítača v metafilozofickom výskume filozofie možno získať v úvode *Pomocného slovníka filozofa (PSF)*.

Pozorovateľovi BFŠ sa tu však ľahko môže natisnúť otázka bazálnej (ontologickej a koniec koncov svetonázorovej) koherentnosti BFŠ, ak do úvahy vezmeme tentoraz Suchého interpretáciu bytia, v ktorej sa ako dominantná ukazuje materialistická interpretácia transhorizontovej reality vychádzajúca zo Suchého recepcie známej Engelsovej otvorenostnej koncepcie povahy bytia sa obzorom.

Povahu Suchého zasiahnutia do rozvíjania ontologickej problematiky BFŠ možno v koncentrovanej podobe sledovať na jeho texte *K problému bytia v prácach akademika Igora Hrušovského* ([52]). Citát, ktorý uvediem, sa vzťahuje nielen na „starý materializmus“, ale vôbec na starú filozofiu a hneď môžeme dodať, že aj na dobový dogmatický stalinizmus a iné formy rádoby marxizmu: „Bytie vôbec, jeho existencia mimo vedomia sa stotožňovala s tým, čo sa na danom stupni o bytí vedelo. Práve na základe takéhoto postupu sa vedecké predstavy o svete, ktoré vznikli na určitom stupni poznania, pokladali v podstate za ukončené a postihujúce celé bytie v jeho konkrétnej určenosti“ ([52], 399). V tejto súvislosti konštatujeme, že všetci členovia BFŠ, vrátane naostatok spomenutého Michala Suchého, konštatujú v intenciách originárneho vnosu Igora Hrušovského ireducibilitu osvojeného alebo vnútrosvetského bytia a bytia za horizontom čiže transhorizontovej reality alebo unikajúcnu.

Je rozdielnosť interpretácie transhorizontovej reality (unikajúcnu) tým ktorým predstaviteľom BFŠ dostatočným dôvodom na tvrdenie, že táto škola nemá vnútornú kohéziu? Narušuje rôznorodosť svetonázorových proveniencií predstaviteľov bratislavskej filozofickej školy (novopozitivismus, novotomizmus, marxizmus, fenomenológia) jednotu jej faktického historickofilozoficky účinného profilu? Podľa našej mienky treba na túto otázku odpovedať záporne, pretože v BFŠ nejde o nájdenie definitívnej odpovede na otázku povahy transhorizontovej reality, ale naopak, o neustále hľadanie nových ciest prieniku do transhorizontovej reality, a to bez ohľadu na východiskovú alebo latentnú svetonázorovú pozíciu toho ktorého predstaviteľa BFŠ. BFŠ odmieta zamrznutie na jednej rovine úvah o transhorizontovej realite a pri tej či onej interpretácii jej ontologickej povahy. To tvorí elán tejto školy dodnes, či už historickofilozoficky, metodologicky, logicky, epistemologicky alebo ontologicky. A práve v tomto naostatok zmienenom aspekte účinkovania BFŠ – v ontológii – vidíme odkaz Michala Suchého.

Michal Suchý vstupuje literárne na scénu slovenskej filozofie v čase nastupujúceho ideového alebo ideologického uvoľňovania šesťdesiatych rokov minulého storočia, no nie ako pasívny článok, ktorý sa nesie s prúdom, ale ako aktívny (auto)kritik. Každý jeho text nasycuje autokritickosť smerujúca k diferencovanému vnímaniu vedy, filozofie a spôsobu ich vzťahovania sa k sebe navzájom a k predmetu ich skúmania či už ide o realitu prírodnú, spoločenskú alebo o realitu obsahu mysle. Ostrie Suchého kritiky však smeruje zakaždým v prvom rade smerom k dogmatickému replikovaniu princípov filozofie marxizmu. Suchý v podstate vychádza z rozboru fenoménu²⁷ kritizovateľnosti alebo nekritizovateľnosti Stalinových názorov. V tejto súvislosti si Suchý formuluje líniu svojho uvažovania týmito slovami: „Ide ... o to, vytvoriť také podmienky, ktoré by maximálne znemožňovali, aby záporné vlastnosti vedúcich osobností a ich nesprávne názory nadobudli prevahu a vyústili do takej krajnosti, do akej vyústili v období kultu“ ([51], 411). Suchý pritom odmieta vytváranie ovzdušia vzájomného obviňovania sa a ospravedlňovania a požaduje „objasniť podstatu“ ([51], 409). Suchý odmietajúc žabomyšie vojny požaduje zaujatie vážneho teoretického postoja ku skúmaniu kultu osobnosti. Hovorí: „Ide mi ... o to, že malá teoretická pozornosť, ktorá sa venuje tomuto problému umožňuje rozširovanie povrchných názorov, čo má za následok v určitej miere aj povrchný boj proti pozostatkom kultu, prípadne proti jeho opakovaniu“ ([51], 410). Túto teoretickosť myslí Suchý veľmi vážne, ľudské idey podľa neho

²⁷ Suchý hovorí o “skúmaní kultu osobnosti ako spoločenského javu“ ([51], 410).

treba síce vysvetľovať z ekonomickej základne, ale to podľa Suchého neznamená, že nehrajú „aktívnu, ba v určitých prípadoch rozhodujúcu úlohu“ ([51], 410). Suchý tu v intenciách svojej celkovej ontologickej zameranosti tematizuje ontologický status významového univerza a jeho prvkov (ideí) a spôsob ich pôsobenia na historické udalosti. Táto ontologická a sebakritická temperovanosť Suchého filozofických skúmaní mu zostane až do konca jeho aktívneho filozofického vystupovania, prerušeného, žiaľ, ťažkou chorobou.

Suchý v naznačenom ontologicko-seba-kritickom smere kladie otázku podmienok možnosti výmeny názorov a vzájomnej kritiky, pričom ako jednu z týchto podmienok identifikuje slobodu, menovite slobodu vedeckej kritiky: znemožňovanie inakosti názorov „nevyhnutne viedlo k brzdeniu rozvoja vedeckého myslenia“ a k odmietavému postoju k novým vedeckým poznatkom ([51], 410 – 411). Jasnozrivosť týchto Suchého myšlienok plne potvrdil zánik reálsocialistického typu neslobody. Suchý sa však ontologicko-seba-kriticky neobracia iba do minulosti, iba na kult Stalinovej osobnosti, ale do poľa svojej pozornosti „zahŕňa aj dogmatizmus, určité metódy riadenia, porušovanie socialistickej zákonnosti atď, čiže ... všetky deformácie marxizmu“ ([51], 411).

V súvislosti s jasnozrivosťou Suchého onto-seba-kritiky je potrebné upozorniť na viazanosť slobody a vedeckosti vzhľadom na časový interval, ktorý nás delí od šesťdesiatych rokov minulého storočia. Ak totiž dnes máme chuť pochvalovať si slobodu kritiky, nesmieme zabúdať, že často ide o mediálne spovrchnené kritikárčenie, ktoré nesleduje ciele heuristické, ale ciele skupinovozáujmové, čiže aktuálnosť Suchého onto-seba-kritiky podľa našej mienky naďalej pretrváva, a to aj napriek tomu, že jej predmetom nebude sociálna realita spreď roku 1989. Ontosebakritiku Michala Suchého ako predstaviteľa bratislavskej filozofickometodologickej školy tak možno považovať za jeden z momentov vedeckého potenciálu BFŠ, ktorý sa môže uplatňovať v rámci ontologickej reflexie sociálnej reality aj dnes.

Hľadáčik Suchého ontologickej reflexie sa však od väzobnosti slobody a vedeckosti v rovine sociálnej reality posúva ďalej, presnejšie hlbšie, a síce do rovín ontologického umožňujúca samotnej tejto sociálnej reality. K tomuto obratu v Suchého myslení dochádza vtedy, keď začína tematizovať ontologické kategórie, počnúc kategóriami kvality a kvantity a končiac slávnou kategóriou holého bytia, ktorej sa venovali časti o Hrušovskom tejto synopsis. Rozboru vzrušujúcej problematiky filozofického odkazu Michala Suchého sa hodláme venovať v ďalšom výskume.

4. Spoluzakladateľ BFŠ Vojtech Filkorn nielen logik a metodológ, ale aj ontológ (metafyzik) prvého rádu. V štúdií [44] z roku 2010 sme sa pokúsili ukázať pôvodný prínos slovenského logika a metodológa Vojtecha Filkorna k ontológii. Hlavným zdrojom ontologického potenciálu²⁸ bratislavskej filozoficko-metodologickej školy (BFŠ) je myslenie jej dvoch zakladateľov, Igora Hrušovského a jeho žiaka Vojtecha Filkorna. Význam príspevku Vojtecha Filkorna sa odvodzuje od toho, že jeho polymorfistická ontológia²⁹ sa kontinuálne rodila ako neoddeliteľná a organická súčasť Filkornovej metodologickej a logickej reflexie vedy. Bez osobnosti Vojtecha Filkorna je nemysliteľná aj história, obsahová náplň a kvalita katedry filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave počas väčšiny obdobia jej trvania a osobne je tomuto významnému slovenskému logikovi, metodológovi a filozofovi za svoj vedecký rast a profiláciu zaviazaný aj autor predloženej štúdie, ktorý pod jeho vedením získal hodnosť CSc.

²⁸ Tento potenciál stručne charakterizujeme v štúdií [40].

²⁹ Pozri [12], 159 a n.

Výskumu ontologického potenciálu bratislavskej filozoficko-metodologickej školy sa venujeme už niekoľko rokov, čoho výsledky zachytávajú štúdie [34], [35], [36], [40] a [41]. Obsahovo sa naša pozornosť sústreďuje na zdroje a implikácie Hrušovského pojmu holého alebo čistého bytia, pričom ako svetonázorovo a ontologicky (metafyzicky) najrazantnejšou sa nám zdá bezčasovosť povaha holého bytia. Sami sa pokúšame rozvíjať pojem bezčasia a jeho jednotlivých útvarov, ktoré označujeme ako perichronémy, pokúšame sa ich klasifikovať a systematizovať v podobe filozofie bezčasia zvanej perichronozofia a koncipovanej ako základná vrstva ontologickej reflexie v rámci filozofie synkriticizmu, ktorú prinajmenšom jej východiskami možno zaradiť do vývinovej línie BFŠ v rámci slovenskej filozofie (pozri najmä [34] a [45]).

Filozofia bezčasia (*philosophy of timelessness*) sa masívne rozvíja od konca minulého storočia, keď ju v kontexte kvantovej mechaniky a kvantovej kozmológie otvorila (no v skutočnosti len zviditeľnila výsledky dlhšie trvajúcich výskumov štrukturujúca vesmíru) prelomová štúdia oxfordského kvantového fyzika Juliana Barboura z roku 1999 *Bezčasie* [2], na ktorú v našom storočí nadväzuje hustnúci rad špeciálnovedných i filozofickovedných monografií avizujúcich „novú fyziku“. Naša perichronozofia v nadväznosti na Filkornov polymorfizmus a na rozdiel od barbourovskej filozofie bezčasia nepopiera totálne existenciu času, ale skôr vyšetruje previazanosť času a bezčasia a ďalšie bezčasové väzobnosti času. Veľmi dôležité (neobíditeľné) na ceste rozvíjania perichronozofie však bude ontologické vyhodnocovanie výskumov kvantovej previazanosti (*quantum entanglement*), najmä jeho bezčasovostnej povahy, k čomu podľa nášho názoru poskytuje heuristicky účinné interpretačné inštrumentárium Filkornova n-úrovňová polymorfistická ontológia a na nej vybudovaný metodologický a kategoriologický aparát s celým radom prekvapujúco nových ontologických i gnozeologických kategórií³⁰ a ich aplikácií³¹. Jej komplexnému výskumu a zhodnocovaniu sa nepochybne bude venovať v najbližších rokoch práca slovenského filozofického i špeciálnovedného (fyzikálneho) spoločenstva.

Hoci mocné metodologické a obsahové inšpirácie získavame kontinuálne od svojich študentských čias od nášho učiteľa Vojtecha Filkorna, doposiaľ sme sa výslovne na tieto podnety odvolávali len sporadicky a letmo. Azda najvýraznejším miestom výslovného nadviazania na myslenie V. Filkorna možno nájsť v našich štúdiách o I. Hrušovskom a slovenskom hudobnom skladateľovi a muzikológovi L. Burlasovi ([35] a [41]). V štúdiu [35] sme začali s rozborom našej recepcie Filkornových perichronozofických podnetov na príklade jeho antropoperichronémy a perichronematizácie z diela [14], 272 a n. V predloženej štúdiu sa pokúšame zasadiť Filkornove perichronozofické inšpirácie synkriticizmu do celkového kontextu jeho ontologického odkazu. Filkornov ontologický odkaz je realizovaný ako

³⁰ Na zreteli tu máme také kategórie, akými je napríklad dvojica kategórií zakrývania (jednej úrovne reality druhou) a kategória odkrývania ([12], 160 a n.), kategória hĺbky ([12], 162) a záľaha ďalších (vrátane heideggerovských existenciálov) ([14], 273). Je pozoruhodné a pre nás, pôsobiacich v rámci dejín filozofie, mimoriadne inšpirujúce, že matematickologicky kultivovaný V. Filkorn korektne zapája do svojho diskurzu kategórie a dokonca existenciály M. Heideggera, i kategórie veľkých metafyzikov typu Plotina, Tomáša Akvinského, J. B. Lotza a ďalších ([12] a [14] *passim* a konkrétne napríklad [12], 166 alebo [14], 226, 248, 261 pozn. 33, 273 atď.).

³¹ Pozri [15].

fundamentácia celého komplexu jeho metodologickej a logickej reflexie vedy³² podaná v syntetickom diele *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* [14] a vo filozofickom a metodologickom testamente *Obrazy vedy. Veda o vede. K stým narodeninám Igora Hrušovského* [12].

Vojtech Filkorn predstavuje popri Igorovi Hrušovskom druhú zakladateľskú osobnosť bratislavskej filozoficko-metodologickej školy. Sám stojí na čele jej metodologicko-logickej vývinovej línie³³. Keď sa však pozeráme spätne na celoživotný odkaz tohto nášho druhého veľkého učiteľa, nemôžeme nevidieť i jeho prínos k rozvoju slovenskej ontológie a gnozeológie. V tejto štúdií sa pokúšame nahliadnuť do Filkornovho mimoriadne silného odkazu ontologického, ktorý predstavuje jeho polymorfistická ontológia n-úrovňovej reality³⁴.

Skúmanie Filkornovho polymorfizmu uskutočňujeme v rámci výskumu či vlastne sebareflexie bratislavskej filozoficko-metodologickej školy v metodologických intenciách synkriticizmu ako filozofie konkordancie, ktoré upriamujú našu pozornosť na súsrdečenie (lat. *con-cor-dantia*) v diachronickom i synchronickom rozmere, to znamená na súsrdečenie s našimi učiteľmi, čiže v prvom rade s Igorom Hrušovským a Vojtechom Filkornom, pretože bez láskyplnej vďačnosti žiaka voči učiteľovi sa stráca väzobnosť nielen filozofickej školy, ale aj vývojová kontinuita ktoréhokoľvek iného vývinového pásma kultúry.

Dnes status učiteľa totiž v našej spoločnosti klesá na samé dno: množiace sa inzultácie a vraždy učiteľov „žiakmi“ sú len empirickým prejavom hlbokého rozkladu v našom vedomí učiteľstva, jeho zmyslu a kultúrneho statusu, jeho kultúrnej účinnosti a pôsobenia (*Wirkungsgeschichte*), čo – povedané Filkornovými slovami – „môže viesť k nesúvislému, nejednotnému obrazu dejín“ ([12], 190, pozn. 3). Synkriticistická kategória konkordancie nám však popri tomto agapistickom pohľade na kultúrnotvornú kontinuitu otvára výhľad aj na (empiricky doložiteľné) súvislosti interkultúrnozonálne, ako to ukazujeme napríklad v našej štúdií ([12], v ktorej naznačujeme paralelu medzi významnými predstaviteľmi dvoch vývinových pásiem slovenskej kultúry, na jednej strane slovenskej hudby a muzikológie, na druhej strane slovenskej filozofie a metodológie. V štúdií ([12] upozorňujeme na zmysel, potrebu a mimoriadnu náročnosť komparatívneho výskumu bratislavskej muzikologickej školy Jozefa Kresánka a bratislavskej filozoficko-metodologickej školy Igora Hrušovského, pričom prst kladieme na porovnanie odkazu prvých veľkých žiakov: v línii prvej školy na slovenského hudobného skladateľa a muzikológa Ladislava Burlasa (žiaka J. Kresánka), v línii druhej školy na slovenského logika, metodológa a filozofa Vojtecha Filkorna (žiaka I. Hrušovského).

Fundamentácia takéhoto a podobných komparatívnych výskumov vyrastá z prieniku do spoločného kultúrneho, filozofického, metodologického a logického základu obidvoch iniciatív slovenského *globus intellectualis*, do základu v širokom zmysle slova

³² Vecný, historický a bibliografický prehľad tejto reflexie podávajú publikácie [2], [3] a [18].

³³ [9], 529 pozn. 2.

³⁴ Pozri najmä podkapitulu 4.3.3 v diele [12], 159 a n. a osobitne poznámku 5 na strane 190, ktorá priesačne ukazuje, čím z Filkornovho myslenia sa inšpiruje synkriticizmus s jeho centrálnou metodologickou direktívou nereduktívneho usúvzťažňujúca čiže synkrízy a jej (cieľa)vedomého uskutočňovania – synkriticizmus je pokračovaním Filkornovho polymorfizmu.

štrukturalistického.

Štrukturalizmus v tomto širokom zmysle slova nemožno obmedziť len na štrukturalizmus lingvistický, etnologický a vôbec humanitnovedný, ale treba v jeho rámci rozpoznať aj vrstvu a úsilia, ktoré navrhol označovať takisto termínom štrukturalizmus ako prvý Yehoshua Bar-Hillel³⁵. Túto druhú oblasť štrukturalizmu v širokom či komplexnom zmysle slova tvorí filozofia vedy vyrastajúca z diela autorov ako J. D. Sneed, C. U. Moulines, W. Balzer a ďalších počnúc sedemdesiatymi rokmi minulého storočia³⁶. Predmet výskumu tejto v širokom zmysle slova štrukturalistickej filozofie vedy zasahuje matematiku (projekt Bourbaki), matematickú fyziku, teoretickú fyziku, modelovanie momentálneho prierezu štruktúrou vesmíru a jeho genetickej a dynamickej dominanty, počnúc bigbangovými modelmi až po atemporalistické modely mnohých paralelných bezčasových vesmírov z konca 20. storočia a v 21. storočí ako ich (spolu)rozvíja ale aj filozofickometodologicky reflektuje napríklad Julian Barbour. Vojtech Filkorn má až do posledných chvíľ svojho života duchovný zrak pevne upretý na architektoniku rozumu, a to nielen samozrejme ako referenta tohto termínu u Immanuela Kanta, ale aj ako na polymorfnú štruktúru rozumu v priebehu celých jeho dejín, vrátane dejín jeho sebareflexie počnúc Aristotelovým dielom *Organon*, cez Tomášove sumy, Baconovo *Nové organon*, Descartove *Meditácie*, Newtonove *Matematické princípy*, Leibniza, Kantov transcendentalizmus a architektoniku rozumu, Hegelovu *Vedu o logike*, Hilbertovu sebareflexiu matematiky až po – ako Filkorn hovorí „monumentálne“ – dielo W. Balzera, C. W. Moulinesa a J. D. Sneeda venované architektonike vedy z roku 1987³⁷. Toto je (samozrejme iba medzerovito nitkovito naznačené) pozadie Filkornovho polymorfizmu a špeciálne jeho polymorfistickej ontológie, gnozeológie a metodológie, ktoré vedno vytvárajú podklad pre reflexiu architektúry teórie v 21. storočí na Slovensku nemajúcej obdoby.

Celoživotný výskum Vojtecha Filkorna zameraný na ontologickú problematiku našiel veľkolepým spôsobom završujúci výraz v jeho diele *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* ([14]) a v naň nadväzujúcej monografii *Obrazy vedy. Veda o vede: K stým narodeninám Igora Hrušovského* ([12]). Ontologické myslenie sa v týchto dvoch knihách rozvíja ako systematická metafyzická sebareflexia metodológie a logiky vedy.

Výhľad na celý systém Filkornovej ontológie sa nám otvára v podobe komparatívnej tabuľky priradujúcej pätnásť ontologických kategórií respektíve skupín ontologických kategórií (v ľavom stĺpci) a metodologických kategórií (v pravom stĺpci) na str. 222 – 223 jeho diela ([14]). Táto komparácia vyúsťuje do kategórie skutočnosti (na strane ontológie) a kategórie bytia (na strane metodológie).

Hneď na tomto mieste treba upozorniť, že bytie definuje Filkorn ako činnosť a činnosť ako produkujúcu čas. „... (Č)innosť si čas ,vytvára‘ ako súčasť svojho jestvovania...“ [14], 283 riadok 14. „... (Č)innosť sama je bytím“ [14], 248, toto je azda základná veta Filkornovej ontológie, veta, ktorou Filkorn fakticky nadväzuje na koncepciu čistého bytia I. Hrušovského.

³⁵ [49], 468.

³⁶ Prelomovú funkciu tu plní monografia [16].

³⁷ [14], 347 pozn. 57.

Na bezčasovostnú povahu Hrušovského čistého bytia sme poukázali najmä v štúdiách [9] a [10]. Dôvodom nášho tvrdenia o Filkornovom nadväzovaní na Hrušovského v podstate perichronozofickú koncepciu bytia je Filkornov výrok, že „sám čas je prejavom činnosti“ [14], 248 riadok 39 – 40, pričom z Filkornovej koncepcie n-úrovňovej povahy reality ako ju podáva kapitola 4.3.3. práce [12]³⁸, vyplýva, že bytie vzhľadom na čas musíme považovať za hlbšiu úroveň.

Perichronozoficky pozornosť upierame na časovostné/bezčasovostné (chronicko/perichronické) charakteristiky participácie času na jestvovaní činnosti. Filkorn hovorí, že „činnosť je časovosťou“ [14], 282, perichronozofia sa pýta, ako to činnosť robí? Akým spôsobom činnosť „dosahuje“ svoju časovosť? Potrebuje k tomu nejaký ďalší čas, alebo je časovosťou hneď, *exaifnés*, čiže bezodkladne, bezčasovo? Ako je to s väzobnosťou času a činnosti vecí – je táto väzba časová alebo bezčasová? K týmto a podobným otázkam provokuje čítanie Filkornových textov prakticky *passim*. V ďalšom sa pokúsime ukázať, že bezčasovostnosť je podľa Filkorna nie mimo časovej činnosti, ale v jej samom jadre. Časotvornosť činnosti vystihuje ontológia (my by sme povedali perichronozofia), zatiaľ čo temporálne prejavy alebo dôsledky činnosti študuje logika, menovite temporálna logika (cf [14], 260, pozn. 19).

Filkorn opisuje jednak metodologické funkcie kategórií, jednak to, výsledkom poznania čoho tieto kategórie sú. Napríklad pri skúmaní metodologicky azda najdôležitejšej kategórie – kategórie vzťahu podáva popri jej dôkladnom opise metodologickom aj prenikavý, plastický ontologický opis samého vzťahu; hovorí o bytí vzťahu ([14], 228), hovorí, že toto bytie „je bytím jednoty a toto bytie nepatrí ani jednej vzťahenej veci samej, ale patrí len spolujestvovaniu vecí ([14], 228).“ V intenciách našej vyššie načrtnutej interpretácie Filkornovej ontológie stojacej na téze *operari est esse* ([14], 248, riadok 33) čiže téze, že činnosť je bytie, možno potom aj o bytí vzťahu hovoriť ako o činnosti vzťahu, vzťahovaní sa a usúvzťahovaní (sa) –v terminologickom úzuse synkriticizmu – o usúvzťahujúcnosti (ktoré tvorí spleť, synkríza časení a bezčasení).

Filkorn nie je len výborný metodológ a matematický logik, Filkorn je aj plnokrvný filozof a – klasicky povedané – prvotriedny metafyzik. Všimnime si pokračovanie jeho filozofickej (metafyzickej) dikcie spojenej s rozborom vzťahu: „Entita vzťahu je to, čo vznikne (čo sa utvorí), keď sa veci dostanú nejakým spôsobom do súvislostí, teda to, čo túto súvislosť charakterizuje“ ([14], 228). Filkornova ontologická reflexia zachytáva všetky vrstvy reality, venuje sa nielen útvarom v rámci materiálnych vrstiev reality, ale aj útvarom ideálnych vrstiev reality. V rámci svojej ontológie vzťahu Filkorn zaujímavo konkretizuje: „Tak napríklad úsečky (ako veci) môžu vytvoriť³⁹ trojuholník, ale entita (bytie⁴⁰) trojuholníka ako určitého vzťahu medzi úsečkami nepatrí ani jednej úsečke ([14], 228)“. Filkorn si nenecháva špeciálne – v danom prípade geometricky – zastrieť svoj výhľad na

³⁸ [12], 159 a n.

³⁹ Perichronozofia sa okamžite pýta na časovosť/bezčasovosť tejto činnosti: je toto vytváranie úsečiek v čase alebo v bezčasi?

⁴⁰ V intenciách celkového ontologického duktu Filkornovho filozofovania by sme sa nemali ani tu báť povedať: *činnosť trojuholníka*, či dokonca *bezčasová činnosť trojuholníka* samozrejme *produkuje čas trojuholníka*.

ontologické aspekty trojuholníka; práve naopak, fixuje a systematicky rozvíja ontologickú oblasť svojho významového univerza aj pokiaľ ide o ontológiu geometrickej reality. Na Filkornovom príklade z ontológie trojuholníka to vidno celkom zreteľne: „Trojuholník nie je akcidensom, ale je z hľadiska úsečiek vzťahovým bytím, ktoré robí⁴¹ z úsečiek jeho vnútorné časti ([14], 228)“.

Filkorn sa tak vo svojej ontológii rozpracúvanej vcelku, čiže vzhľadom na rozvrstvenosť materiálnej a ideálnej reality⁴², i v detailoch, čiže vzhľadom na ten ktorý útvar vrstvy materiálnej alebo ideálnej reality, vedome a výslovne prihlasuje k najlepšej ontologickej tradícii západnej metafyziky, k Aristotelovi, Plotinovi, Descartovi, Leibnizovi, Kantovi, Hegelovi, Trendelenburgovi, N. Hartmannovi (pozri ([14], 241, pozn. 1). Nezabudne v tomto kontexte pripomenúť aj rozsiahly kategoriologický príspevok ďalšieho významného príslušníka bratislavskej filozoficko-metodologickej školy – Václava Černíka (tamže), ktorý k ontologickému potenciálu BFŠ prispel okrem svojej veľkej kategoriologickej monografie aj prácou [3], takisto dedikovanou zakladateľovi BFŠ.

Pokiaľ ide o ontológiu vcelku, Filkorn upozorňuje, že keby nebolo mnohoúrovňovosti reality, stačilo by na jej poznanie myslenie zamerané na javy, stačila vzťahovo observačná veda ([12], 119 – 120): „Viacúrovňovosť skúmanej reality je ontologickou podmienkou a predpokladom teoretickej vedy“ ([12], 120).

Východiskovú situáciu, z ktorej Vojtech Filkorn začína ontologickú „obhliadku“ miesta vedy vo svete, sveta i tvorcu vedy v ňom, zachytávajú podľa nášho názoru v rozhodujúcich parametroch tieto slová: „... (Č)lovek ako konečné bytie a ako bytie vo svete nemôže byť úplne individuom, úplne v-sebe-pri-sebe-a-pre-seba-samého, teda nemôže byť úplne In-sich-bei-sich-für-sich-sein, nemôže byť čisté poznanie s úplnou presvetlenosťou, úplnou nadčasovosťou, predvídavosťou, nezávislosťou a slobodou, nemá celý zmysel svojho bytia v sebe samom, lebo sa nemôže vymaniť zo svojej konečnosti a teda aj viazanosti na iné bytia. Na to jednoducho nemá ‚síl‘. A preto s kategóriami svetla (jasnosti), pravdy, istoty a slobody sa spájajú kategórie nejasnosti, neistoty, omylov, viazanosti, násilia, starosti, strachu, smrti a toto všetko sa prejavuje v celých ľudských dejinách, čo je bezpečným znakom, že dvojaká zameranosť ľudského ducha na seba a na svet nie je vždy v rovnováhe, ba často zameranosť na seba je len nástrojom realizácie zameranosti na svet, že svetlo ducha sa často stráca v starostiach o holé prežitie atď. Táto situácia sa v dejinách zauzľuje tým, že sa do úvahy berie aj tretia zameranosť ducha na niečo, čo je v každom ohľade bezhraničné a čo sa v židovsko-kresťanskom náboženstve prejavuje ako osobný Boh a v iných náboženstvách ako neosobné alebo nadosobné Všetko a pod. ([14], 273)“.

Medzi uvedenými parametrami východiskovej situácie je mimoriadne pozoruhodná oná tretia zameranosť ducha – zameranosť na bezhranično, ktorú vzápätí Filkorn glosuje ako uspokojujúco bezhraničnosti samého ľudského ducha (cf [14], 275, pozn. 60). Filkornova

⁴¹ Pri ontologickom (perichronozofickom) rozbere referenta slovesa *robiť* možno taktiež zohľadniť poznámku 13.

⁴² Ontológii materiálnych a ideálnych vrstiev reality, čiže ontológii vcelku, sa Filkorn špeciálne venuje v poslednej časti svojho posledného diela *Obrazy vedy* ([12], IV. Časť, 118 a n.).

reflexia vedy, ktorá pôvodne začínala forsírovaním jej vrstvy logickej a metodologickej (a sčasti aj epistemologickej), vyúsťuje napokon do explicitne ontologickej a v tradičnom – či dobrom zmysle slova – metafyzickej reflexie vedy a jej miesta vo svete. K slovu sa tu dostáva heuristický potenciál predsokratovských ontologických kategórií, napríklad Herakleitov pojem prírody, kategoriálny aparát klasickej a poklasickej gréckej (Plotinos) a rímskej (Augustinus) ontológie, ontológie stredovekej (najmä tomášovskej), novovekej (najmä kantovskej a hegelovskej) a súčasnej (v celej šírke jej svetonázorového spektra počnúc materialistickou ontológiou a končiac ontológiou kreacionisticko-evolucionistickou (Teilhard de Chardin)).

Problematiky svetonázorovej variety tohto celku predontologicky daného, ktorej šírka zasahuje od materializmu až po kreacionizmus a ktorá stojí aj pred Filkornovou evidentne logicky kontrolovanou ontologickou syntézou, sme sa dotkli niekoľkokrát v našich textoch, koncipovaných z pozície synkriticizmu, ktorému leží na srdci pred- či mimologická (emocionálna) prajnosť inakosti, inakosti akejkoľvek, vrátane inakosti svetonázorovej. Pre isté upokojenie eventuálne rozrušeného špeciálnologicky kultivovaného čitateľa tu upozorňujeme na generálnu tézu Filkornovej logiky vedy, že teórie rôznych úrovní reality si nemôžu protirečiť.

K spôsobu vyradenia prajnosti inakosti, pokiaľ by v onom inom išlo o sledovanie zla, čiže škodenia, pristupujeme z pozície princípu zbytočnosti konania zla, ku ktorému dochádza aj bez nášho vedomého pričinenia. Synkriticistický princíp priania inakosti stojí na postuláte bazálnej dobroprajnosti akejkoľvek ľudskej predegoickej iniciatívy. K odvratu od bazálnej dobroprajnosti v ľudskej činnosti dochádza s nástupom egoizácie, ktorá implikuje konfliktogénne zúženie pohľadu na svet. Jeho nereflektovanie (rovnajúce sa morálnej slepote) vedie napokon ku konaniu zla. Bazálna predegoická dobroprajnosť stojí aj v pozadí všetkých pôvodných (originálnych) svetonázorových iniciatív/pozícií. Problém ich nezlučiteľnosti vyvstáva v okamihu, keď tieto pozície začínajú trvať namiesto na obsahu (význame, zmysle), ktorý je interkulturálnym a interkulturálnozónalnym invariantom stojacim v pozadí všetkých ľudských pozícií, na výraze tohto obsahu (významu, zmyslu). Trvanie na výraze spontánne, samospádovo tenduje k petrifikácii v dogmatizme, pracovný, provizórny dogmatizmus sa mení na skalopevný (slepý a anorganický) dogmatizmus, ktorý bez ohľadu na svoju mŕtvosť čiperne zachvacuje stále hlbšie vrstvy významového univerza generovaného z tej ktorej svetonázorovej pozície až napokon zakryje výhľad na významový invariant korešpondujúci s transhorizontovou realitou, s tým, čo Filkorn označuje vyššie uvedeným výrazom Všetko alebo výrazom osobný Boh.

Ontologicky Filkorn exponuje vedu v kontexte celého (bezhraničného (sic!) kreatívneho potenciálu človeka, uplatňujúceho sa popri vede v umení, ideológii a náboženstve (cf [14], 275, pozn. 61): „... (V) človeku sú schopnosti vytvárať svet umenia, vedy, ideológie, náboženstva a sú prejavom nepotlačiteľného úsilia človeka poznať všetko, čo jestvovalo, jestvuje a bude jestvovať. Človek je najzvedavejší tvor na svete...“.

No tematizáciou bezhraničnosti človeka i onoho Všetkého Filkorn otvára najhlbšiu vrstvu ontologickej reflexie, týkajúcu sa skúmania toho, čo označuje termínom nadčasovosť.

Kľúčové miesto, kde Filkorn otvára problém nadčasovosti, je jeho rozbor centrálnej figúry vyššie spomenutej východiskovej situácie ontologického skúmania – človeka. Tento text znie: „Človek ako bytie vo svete je temporálnym bytím a ako seba sa poznávajúce bytie má vedomie času a vedomie o čase. Tým čas preklenuje; to, čo už nie je a čo ešte nie je, drží v jednom celku, v jednom procese a tým a v tej miere jestvuje nad časom. Človek vo vedomí seba vidí, že čas plynie, vidí aj svoju časovú činnosť, a preto nemôže byť v čase celkom ponorený, a preto sa z času svojím videním seba nutne aspoň čiastočne vydeľuje ... ([14], 272). Na podčiarknutí výrazu vydeľuje Filkorn veľmi vážne, a síce ontologicky, trvá, čo dáva najavo ontologickou poznámkou, že „človek je čiastočne pozdvižený nad tečením času“ ([14], 275, pozn. 55). K tejto antropoperichronozoféme, ako sme označili toto Filkornovo uchopenie bezčasovostnej dimenzie človeka a jeho pobývania na svete⁴³, smeruje aj výklad Filkornovej polymorfistickej ontológie v jeho filozofickom testamente. Tam v zmysle svojho chápania bytia ako činnosti vyzdvihuje bezčasovosť činnosti človeka transcendujúcej čas jej vedomosťou: „Ľudská činnosť je vedomá a časová. No keďže je vedomá, nie je úplne ponorená do času a nie je úplne v čase ([12], 185)“. Filkorn tu znovu zdôrazňuje, že človek „čas preklenuje, transcenduje“ tým, že „má vedomie o čase a jeho plynutí“. Toto bezčasovostné transcendovanie spočíva v udržiavajúceho času pohromade človekom, človek čas „drží v jednom celku“. Toto bezčasovostné udržiavajúceho času pohromade, zjednocujúceho „minulosti s budúcnosťou (a naopak)“ tvorí podľa Filkorna koniec koncov „nutnú podmienku možnosti cieľovej (teleologickej) činnosti, ktorá sa tak stáva tvorcom ľudského sveta“ (tamže). Človek tak u Filkorna vystupuje ako (čiastočne) bezčasovostný zdroj ľudskej oblasti sveta.

Od tejto antropoenchronémy⁴⁴ závisí podľa Filkorna na prvý pohľad fantasticky sa javiace určujúce pôsobenie ešte nejestvujúceho na to, čo sa už stalo: „V cieľovej (finálnej) činnosti cieľ v realite ešte nejestvuje, je budúcnosťou, no určuje to, čo má v budúcnosti nastať, teda budúcnosť určuje minulosť (tamže).“ Tejto – einsteinovsky povedané – strašidelnej súvislosti medzi pôsobením (ešte) nejestvujúceho na (už) jestvujúce sa však Filkorn ani na okamih nezaľakne, hoci si plne uvedomuje istú nezvyčajnosť ontologického zovšeobecnenia poznatku o účinkovaní nejestvujúceho na jestvujúce. Tento zovšeobecňujúci ontologický krok Filkorn vykoná v pasáži: „Môžeme to aj tak vyjadriť, že pri cieľi od jestvovania v mysli závisí jestvovanie v prírodnom svete, alebo tak, že

minulosť = f (budúcnosť),

a keby sme budúcnosť nahradili prítomnosťou, dostali by sme trochu nezvyčajne, že to vždy platilo (zvýraznil J. P.), teda

minulosť = f (prítomnosť),

teda že terajšia prítomnosť určovala minulosť (tamže)“.

Tento zvláštny, no ontologicky plnokrvný, úplne reálny efekt bezčasovostnej stránky ľudského bytia (= ľudskej činnosti) Filkorn viaže so skutočnosťou, že ono bytie, oná činnosť

⁴³ v štúdiu [9], 525 – 526

⁴⁴ O enchronéme viď [14], 213 a kľúčovom mieste enchronematiky pozri [14], 214 a n.

je činnosťou vedomej bytosti, ktorou nemusí byť len človek. Filkorn sa však výslovne zdržiava hovoriť o bezčasovostnej povahe vedomej bytosti v kontexte úvah o pôvode sveta prírody. V ([12], 194, pozn. 55) uvádza: „Svet prírody človek nevytvoril. Človek bol prírodou buď vytvorený, alebo bol do prírody ‚umiestnený‘. Riešenie tejto alternatívy presahuje tematické zameranie našej práce.“ A niekoľko riadkov pred ukončením svojho filozofického testamentu Filkorn pripomína, že „sú svetonázory, podľa ktorých svet nemá v sebe úplnú samostatnosť a nezávislosť svojho jestvovania“ ([12], 194, pozn. 57).

Záver 4. časti. V štvrtej časti našej synopsis nám nešlo o komplexný rozbor Filkornovej polymorfistickej ontológie, pri ktorom by sme nemohli obísť Filkornovu všeprenikajúcu, všestvárňujúcu a všerozrôžňujúcu (polymorfizujúcu) ontologickú (i gnozeologickú) kategóriu transcencie v jej nerozlučnej spojenosti s kategóriou úrovňovosti reality a úrovňovosti pristupovania k realite a presvedčivo vysvetľujúcu pôvod nového (*novitas*) v prírodnom svete i vo svete nášho ducha, vo svete tvorivosti. Predložili sme iba pokus zasadiť Filkornov polymorfizmus do kontextu rozvíjania fundamentálnoontologických skúmaní v rámci a v línii bratislavskej filozoficko-metodologickej školy (BFŠ), ktoré evidentne vyrastajú z Hrušovského expozície témy holého bytia, spolutvoriaceho svojím bezčasovostným či presnejšie: predčasovostným (prochronematickým⁴⁵) charakterom centrálnu problematiku filozofie bezčasia označovanej ako perichronozofia. Vonkoncom netrváme na tom, že náš perichronozoficky fundovaný synkriticistický prístup k Filkornovmu polymorfizmu je jediný možný alebo jediný správny. Uvedomujeme si jeho otvorenosť a stále ešte vlastne nezrelosť, ba opovážlivosť najmä vzhľadom na vzorovú logickú prepracovanosť Filkornovho polymorfizmu. No zotrávame v presvedčení o presúvaní sa Filkornovej kategórie nadčasovosti do centra pozornosti súčasnej filozofickej, metodologickej a logickej interpretácie kvantovej mechaniky a kvantovej kozmológie, v čom nás posilňuje už započatý proces premeny Filkornových kategórií a prístupov na filkornovské, či dokonca proces filkornizácie (*filkornisation*)⁴⁶.

5. Hudobný skladateľ a muzikológ Ladislav Burlas a potreba skúmania paralel s BFŠ. K umiestneniu kultúrnosti do kľúčovej pozície vymedzovania ľudského vzťahovania k svetu v úvode tejto synopsis nás od prvého kontaktu s ním viedol Igor Hrušovský. To bolo príčinou, prečo sme svoju výskumnú pozornosť zamerali aj na miesto BFŠ v širšom rámci slovenskej kultúry. Výsledky výskumu v tomto smere zhrnuje doposiaľ naša štúdiá *Otvorený integratívizmus Ladislava Burlasa. K prínosu Ladislava Burlasa vo svetle hypotézy o existencii bratislavskej filozofickej a muzikologickej školy* [41]. Ťažiskom výskumu v tomto smere je filozofická a metodologická charakteristika diela slovenského hudobného skladateľa a muzikológa Ladislava Burlasa ako otvoreného integratívizmu vychádzajúceho z odborného partnerstva muzikológa s hudobným skladateľom a z idey hudobného logu spoločného všetkým hudobným tradíciám sveta.

Ladislav Burlas je stelesnením toho, čo sám označil ako „‘odborné partnerstvo‘ muzikológa so skladateľom“ ([5], 49). Miesto jeho samého v korpuse sebareflexívnej vrstvy

⁴⁵ [14], 215, ale porovnaj aj stranu 213

⁴⁶ Pozri napríklad pozoruhodné výskumy v oblasti informatiky a umelej a umeleckej inteligencie Marty Fraňovej na CNRS & Laboratoire de Recherche en Informatique UMR v Paríži [15].

slovenskej hudobnej kultúry je pevné a trvalé v dôsledku jeho prvotriedne kompetentnej zakotvenosti v oblasti tak praktickohudobnej (menovite hudobnokompozičnej), ako aj muzikologickej činnosti. Tým hlavným, čo v tejto súvislosti leží na srdci Ladislavovi Burlasovi, je previesť, predĺžiť završovací proces národného dozrievania prostriedkami integrujúcich síl slovenskej národnej hudby do procesu kontinuálnej súhry slovensky národného do európsky a koniec koncov svetovo medzinárodného ([55], 507). Ideu, o ktorú tento svoj integrativistický program Burlas opiera, formuloval v sedemdesiatych rokoch minulého storočia ako **ideu spoločného hudobného logu**. L. Burlas píše, že „u všetkých ľudí rôznych kontinentov, na rôznom vývojovom stupni sa prejavuje istý spoločný hudobný logos“ ([5], 27). Táto idea Burlasovi predsvietila výhľad do hĺbkovomuzikologickej reflexie praktickohudobnej, didaktickohudobnej a samej hudobnovednej činnosti.

Burlas trvá na zapojení ľudského do hudobného diania, hudobné dianie nemožno redukovať na prírodné. Jeho pozíciu, pokiaľ ide o ontológiu hudby, z tohto hľadiska môžeme pripodobniť Stravinského prístupu, podľa ktorého šepot vánku v stromoch, zurčanie potôčika atď. sú zaiste zvukové prvky, ktoré v nás evokujú predstavu hudby, no ešte nie sú hudbou; sú to príslušby hudby a na to, aby sa naplnili, je potrebný človek. Zvukové prvky vytvárajú hudbu iba vďaka usporiadaniu a toto usporiadanie predpokladá vedomú ľudskú činnosť ([50], 68). Burlas svojou ontológiou hudobného diania vo všetkých jeho zložkách, vrstvách a štruktúrach zohľadňuje túto – mohli by sme povedať – ontotvornú prítomnosť ľudského v diani hudby.

Burlas pritom ani na okamih neatáľa a lúč svojej umeleckotvorivej i vedeckotvorivej pozornosti zameria rovno na jadro tejto ontotvornej prítomnosti ľudského v hudbe, a síce na už zmienený *hudobný logos*. O tom, čo sa označuje termínom *hudobný logos*, plne platia Herakleitove slová, ktorými podčiarkuje jeho všeprenikajúcnosť: „Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčaľ a uberal sa všetkými cestami; taký hlboký logos ... má.“ ([19], 103) Hranicami duše tu môžeme pokojne myslieť aj hranice hudby. Burlas v kontexte s hudobným logom hovorí, „že možno zo synchronných nálezov usudzovať na diachrónne procesy, rekonštruovať isté etapy hudobného vývoja. Podrobnosti, ktoré nemohli byť filiačného rázu ukazujú, že jestvujú potenciálne dané formy hudobného myslenia, ktoré ľudstvo dosahuje v istom diachrónnom i synchronnom rozmere.“ ([5], 27) Burlas tieto skutočnosti analyzuje na príklade európskeho hudobného myslenia, konkrétne ich preukazuje a hudobnomateriálovo výdatne dokladá vo svojom dnes už klasickom diele *Formy a druhy hudobného umenia*, ktorého prvé vydanie vyšlo v roku 1962, no s myšlienkami ktorého sa oboznamuje slovenská hudobná verejnosť už takmer pol storočia (pozri [6], 133 – 135). No vážnosť Burlasovho nasmerovania pozornosti na hudobný logos má popri spomenutom umeleckokreatívnom a vedeckom význame aj nezanedbateľný aspekt didaktický. Túto prepojenosť umeleckotvorivého, muzikologického a didaktického zhrnuje v predslove k 4. vydaniu Burlasových *Foriem a druhov hudobného umenia* jeho vedecká redaktorka Renáta Beličová: „V základoch európskeho hudobného myslenia ležia tradičné princípy a zákonitosti európskej hudobnej tvorby a to dokonca i vtedy, ak sa v progresívnych alebo experimentálnych hudobných prejavoch a kompozíciách explicitne negujú. Uzavretosť hudobnej formy, hudobná periodicita a symetria, vyváženosť tematickej a dynamickej formy hudobného prejavu – to všetko zostáva prítomné v hudobnom cítení a myslení hudobníkov aj poslucháčov, a to aj

napriek občasným snahám a pokusom o ich ignorovanie. Negácia totiž vždy čerpá výrazovú silu práve z toho, čo sa pokúša popierať.

Ak sa dnešný študent hudby stretáva s rovnakou učebnicou, z akej študovali aj jeho učitelia, je to dôkaz toho že ide jednoducho o dobrý text. Burlasove Formy a druhy hudobného umenia patria k tým nadčasovým študijným textom, v ktorých je optimálne skĺbená vysoká odbornosť s didakticky efektívnym výkladom. ([4], 9)“

Takto sa pred nami postupne črtá nahliadnutie synoptickosti Burlasovho prístupu k hudobnej kultúre ako celku hudobnoproductívnych, hudobnointerpretačných a hudobnoreceptívnych dianí alebo procesov. Integrovaným článkom umožňujúcim túto synoptickosť je Burlasov **pojmem dynamickej štruktúry**. Tento pojem kontinuálne intervenuje v Burlasovej reflexii hudobna, o čom svedčia o. i. texty oboch jeho spomenutých hlavných muzikologických diel ([4], [5]). Na druhej strane sám pojem dynamickej štruktúry je výsledkom Burlasovho napojenia sa na hlavný trend súčasného vedeckého myslenia vôbec. Burlas si je tohto napojenia sa aj *expressis verbis* vedomý a priznáva sa k nemu, napríklad vtedy, keď píše, že do hudobnej vedy „sa premieta celkový vývoj vedeckého myslenia a metodológie vied. Súčasná explózia vedy“, pokračuje Burlas, „znamená pre hudobnoteoretické myslenie veľkú výzvu. Od deskripcie pozorovaných javov stále viac smerujeme j hlbšiemu poznávaniu systému hudby a približujeme sa k pochopeniu zložitej komplexnosti jej podstaty a dynamiky jej vývoja. Od parametrických sústav, ktoré sa už sami o sebe javia ako veľmi zložité, treba postupovať k integrovaným sústavám a väzbám, od synchronických súvislostí k diachronickým a dialektickým štruktúram.“ ([5], 53)

Burlas však pri tomto nasmerovávaní pozornosti na hudobný logos tematizáciou dynamického štrukturujúca hudobnej reality ani na okamih nezabúda na praktický aspekt celého tohto veľkolepého podniku. Od samého začiatku mu totiž ide o prekonanie – ako hovorí Ľubomír Chalupka – „priepasti medzi zastaranými školskými predpismi a živou hudobnou praxou (*Kluft zwischen den veralteten Schulvorschriften und der lebendigen Musikpraxis*)“ ([32], 36). Takže Burlasov integratívizmus, pokiaľ ide o rozvoj muzikológie, nie je otvorený len mimohudobnému, ale aj zdroju hudobného – živej hudobnej praxi. Pritom tu ide tak o prax hudobného tvorca, ako aj o živý pedagogickovýchovný proces na poli hudby. Podľa Burlasa sa treba otvoriť celej šírke a rozmanitosti hudobnej praxe. Podľa neho totiž „súčasný stav hudobnej praxe, ktorá je smerovo a štýlovo veľmi diferencovaná, vyžaduje veľkú náročnosť pri formulácii podstatných vlastností hudby na rozdiel od dobovo a štýlovo podmienených osobitostí“ ([5], 53). Z filozofického pohľadu, ktorého optikou je určený obsah tejto časti našej synopsis, tu Burlas požaduje výskum a napokon aj premenu v samých základoch muzikologických disciplín. Táto premena – pokiaľ sa na vec dívame filozoficky, z hľadiska filozofie hudby – sa nevyhnutne musí týkať takého pojmového reprezentovania hudobnej reality, ktoré neupadne ani do špekulácií o hudobnej realite, ani do jej rozparcelovania medzi jednotlivé empirické muzikologické disciplíny, medzi špekuláciu a pragmatickosť, ako pred tým vystríha O. Elschek ([10], 13; [11], 215 – 226). L. Burlas hovorí výslovne o bytí hudby ([5], 65), o „skutočnej hudbe“ ([5], 52), „živej hudbe“ a potom podrobnejšie o „podstate hudby“ ([5], 22), o jej procesovosti, pohybovosti, časovosti a nadčasovosti, kauzalite, finalite, kontinuite, diskontinuite, prírodnom a ľudskom,

invariantnom a variantnom atď. ([5], 64), čo mu napokon vyúsťuje do požiadavky „ontológie hudby“ ako rozvíjania „celostného pohľadu na hudobné systémy, zložky a stránky hudby v ich integrovanom spoločenstve“ ([5], 22).

Cenné na Burlasovej filozofii hudby, a menovite na jeho ontológii hudby, ktorá sa črtá v pozadí jeho práce *Formy a druhy hudobného umenia* a ešte výraznejšie *Hudobná teória a súčasnosť* je to, že nepodlieha kríze marxistickej filozofickej reflexie hudby, o ktorej hovorí Elschek ([10], 15 a n.). Burlas totiž ako – po filozofickej stránke žiak Igora Hrušovského, o ktorom sme pojednávali v prvých častiach našej synopsis, rozvíja svoje nábehy k filozofii hudby, menovite k ontológii hudby, pod vplyvom Hrušovského štrukturoológie. Pre Burlasa je pritom príznačné, že sa striktné drží muzikológie, že sa disciplinovane pohybuje v rámci hudobnej teórie, dejín hudby, hudobnej interpretácie, hudobnej pedagogiky atď. Pre Ladislava Burlasa je charakteristické, že k filozofickým konzekvenciám sa necháva priviesť vecným rozborom hudobnej matérie, že k tomu filozofickému v jeho myslení dochádza v procese prirodzenej explikácie filozofického obsahu hudobnovedných významových útvarov.

Latentne filozofické sa nezriedka u L. Burlasa stáva patentne filozofickým takrečeno *by the way*. S narastajúcim odstupom od toho, čo sa udialo so slovenskou muzikológiou za ostatné desaťročia je vývinu by sa azda dal urobiť aj návrh **hypotézy** paralelne s bratislavskou filozofickou školou Igora Hrušovského sa rozvíjajúcej **bratislavskej muzikologickej školy** Jozefa Kresánka, ktorého žiakom je o. i. aj Ladislav Burlas (pozri napr. štúdiu [32], 26 a n.). Jednou z kľúčových charakteristických vlastností myšlienkového odkazu zakladateľských osobností Igora Hrušovského a Jozef Kresánka, je využívanie **štrukturalistického pojmovoterminologického aparátu**. Hrušovský i Kresánek boli inštitucionálne spätí o. i. s vedeckým a pedagogickým dianím jednak na katedre filozofie, jednak na katedre hudobnej vedy Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Ladislav Burlas študoval na obidvoch týchto katedrách a odkaz obidvoch zakladateľov tvorí bezprostredný zdroj, z ktorého čerpá Burlasova reflexia hudby filozoficky, metodologicky a muzikologicky. Heuristická sila štrukturalistického pojmovoterminologického aparátu fungujúceho v metodologickom pozadí filozofickej i muzikologickej bratislavskej školy spočíva v tom, že umožňuje neredukcionistické uchopenie reality vôbec (bratislavská filozofická škola (BFŠ)) a hudobnej reality zvlášť (bratislavská muzikologická škola (BMŠ)). Táto ireducibilita sa týka tak synchronického ako aj diachronického prierezu (hudobnou) realitou a jej zložkami. Za metodologicky mimoriadne dôležitý však považujem aj nereduktívnointegratívny potenciál oboch škôl, ktorý im umožňuje čerpať zo širokej palety metodologických iniciatív filozofie a špeciálnych vied dvadsiateho a dvadsiateho prvého storočia: pokiaľ ide o filozofiu, okrem štrukturalizmu a postštrukturalizmu aj z marxizmu, analytickej filozofie, pozitivizmu a postpozitivizmu, fenomenológie, hermeneutiky, realistických filozofií, filozofického postmodernizmu atď.; pokiaľ ide o špeciálne vedy, okrem kompletnej zostavy muzikologických disciplín a pomocných vied muzikologických ([11]; [5]) disciplíny systemologické, semiotické, kybernetické/informatické, matematické, kulturologické, sociologické, etnologické atď. V texte tejto časti synopsisy nie je priestor pre rozbor Hrušovského filozofie (podrobnejšie sme sa mu venovali vyššie) a Kresánkovho muzikologického prínosu, ani pre vyhodnocovanie účinku využitia špeciálnych vied na

myslenie BFŠ a BMŠ. Čitateľa len upozorňujeme, že okrem obsahovo a metodologicky bohatých a inšpiratívnych publikácií Burlasových a Elschekových a samozrejme aj samozrejme aj monografií a štúdií zakladateľov bratislavských škôl, ktoré tu z priestorových dôvodov nemožno uvádzať, je pre oboznámenie sa so zapájaním špeciálnovedného výskumu a kategórií súčasnej vedy do rozvíjania myslenia v rámci týchto škôl neodmysliteľné dielo Vojtecha Filkorna *Povaha súčasnej vedy a jej metódy* ([14]). Tak, ako by bolo zaujímavé paralelizovať myslenie Igora Hrušovského a Jozefa Kresánka, bolo by asi mimoriadne prínosné, ale aj mimoriadne ťažké paralelizovať ich priamych žiakov v línii Hrušovského Vojtecha Filkorna v línii Kresánka paralelu Vojtecha Filkorna, ktorú predstavuje Ladislav Burlas. Je však otázka, či na túto gigantickú úlohu nájdeme dostatok síl a času. Rozhodne však prínosné bude venovať tejto téme výskumnú aktivitu mladých prichádzajúcich historikov filozofie a muzikológie.

Cieľom vyššie uvedeného návrhu hypotézy dvoch bratislavských škôl – BFŠ a BMŠ je upozorniť tak filozofickú, ako aj muzikologickú odbornú verejnosť na prípadné nevyčerpané možnosti, ktoré sa črtajú z ich prirovnania a porovnania, a to tak doktrinálneho, ako aj osobnostného: do školy Igora Hrušovského (BFŠ) patria osobnosti uvedené vyššie pri poznámke číslo 4. Školu Jozefa Kresánka (BMŠ) tvoria (alebo by tvorili, ak by sa naša hypotéza historikofilozofickým a historikomuzikologickým výskumom potvrdila) L. Burlas, P. Faltin, M. Filip, O. Elschek, Ľ. Chalupka, P. Šidlík a ďalší. Štúdie Ľ. Chalupku sú podľa našej mienky naklonené v smere k potvrdeniu existencie Kresánkovej BMŠ, i keď profesor Chalupka nám v osobnom rozhovore naznačil, že by on osobne hovoril radšej o slovenskej muzikologickej škole. Rozhodovať o tejto otázke musia samozrejme v prvom rade muzikológovia sami.

Vráťme sa však späť konkrétne k muzikologickej a prípadne aj filozofickej (seba)reflexii Ladislava Burlasa, ktorý píše: „Stojíme pred radikálnou prestavbou hudobnoteoretického učenia, čo bude mať zaiste podstatný vplyv aj na súčasnú hudobnopedagogickú prax a na vedomie dnešných ľudí ([5], 53).“ Filozofickometodologické pozadie tejto prestavby ohlasovanej Burlasom v sedemdesiatych rokoch minulého storočia je inšpirované myšlienkami Igora Hrušovského, ako sú stelesnené v jeho diele *Dialektika bytia a kultúry* ([22]). Igor Hrušovský exemplár tohto diela venuje Ladislavovi Burlasovi počas jedného z ich nespočetných rozhovorov.

Osobné dialógy Ladislava Burlasa s Igorom Hrušovským mali priamy inšpiratívny účinok na Burlasovo chápanie hudobného diela, jeho zložiek/vrstiev, formy a miesta (účinkovanie) v celku kultúry. K pochopeniu Burlasovej ontológie hudobného diela a hudobnej reality vôbec nepochybne prispeje aj zohľadnenie „ontologického fundamentu“, ktorý Igor Hrušovský podal vo svojom filozofickom testamente pochádzajúcom z roku 1977 a uverejnenom až v roku 1990 ktorý nesie názov *Dialektika bytia* ([21]). Z Hrušovského filozofického testamentu upozorníme osobitne na kapitoly *Kategória bytia* ([21], 53 – 57), *Dialektika štruktúry a multištruktúrnosť* ([21], 82 – 88) a *Štruktúrne úrovne, substancia a ultimné elementy* ([21], 89 – 101). Tieto texty vedno s Hrušovského analýzami ontotvorného poslania kultúrnej tvorby ([22], 23 a n.) sú podľa našej mienky nepostrádateľné pre explikovanie Burlasovej filozofie hudby, hudobného diela a jeho diania v etape zrodu

(kompozície), vývoja a super- a sub-štruktúrálnych súvislostí v rámci kultúrnej reality. L. Burlas napríklad píše: „Dielo treba skúmať ako zložitý a živý organizmus, teda jednotu vo vnútri bohato diferencovanú a navonok začlenenú do špecifických súvislostí životnej reality. Vzájomné vzťahy v komplexe elementov hudby vytvárajú charakteristické štruktúry a navonok sa umelecké dielo začleňuje do sociálneho prostredia. Treba skúmať túto vonkajšiu i vnútornú systémovosť. Systém diela môže byť súčasťou vyššieho radu ako napr. cyklu, nehudobného komplexu. Elementy systému môžu mať svoje vlastné subsystémy (napr. v hudbe melodika, rytmická organizácia, harmonicko-tonálny poriadok a pod.). Zmena v oblasti subsystémov môže znamenať zmenu v systéme, štruktúre a celku vyššieho radu. Tak sa vytvára istá radová stupnica analytických postupov ... ([21], 71).“ L. Burlas na ďalších stranách tieto postupy vymenúva a podrobne analyzuje, pričom výdatne pracuje so štrukturologickým pojmovoterminologickým aparátom, ktorého rozvíjanie tak veľmi ležalo na srdci Igorovi Hrušovskému.

Toto Burlasovo participovanie na štrukturujúcne hudobného diela a hudobnej reality vôbec si vieme len ťažko predstaviť bez jeho hlbokého filozofického prieniku do štruktúry reality umeleckej a mimoumeleckej, reality spoločenskej, ale i biologickej a anorganickej. Keď sa začítame do týchto a ďalších Burlasových textov, o inšpiratívnom vplyvu Hrušovského štrukturologickej ontológie kultúry, umenia, spoločnosti a prírody na Burlasovo myslenie nemôžeme pochybovať. A keď sa na druhej strane započúvame do tichého hlasu Burlasovej meditácie o kompozičnej práci, o štýloch a formách hudobného umenia o tom, ako kultivačne pôsobiť na adepta hudobného umenia, nemôžeme pochybovať ani o originalite Burlasovej reflexie, opierajúcej sa o jeho zdroj najsvätejší, o jeho autopsiu hudobného skladateľa a o jeho empirický výskum hudobnej kultúry v teréne (spolu s jeho manželkou, etnomuzikologičkou Soňou Burlasovou).

Na záver tejto piatej časti našej synopsy by sme radi vyslovili aj naše osobné vyznanie. Keď Ladislav Burlas ochotne prijal naše pozvanie na pôdu Stáleho seminára Integrácia (SSI) na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v polovici osemdesiatych rokov minulého storočia, srdečne a bez okolkov pred účastníkmi seminára rozvinul možnosť nahliadnuť do procesu kreatívnej činnosti hudobného skladateľa, pedagóga a muzikológa, a to plne v súlade s hlavnou zásadou SSI – meditovať nahlas a zároveň tak, aby tomu rozumel ktorýkoľvek účastník SSI. Kompozičné, muzikologické a pedagogickovýchovné účinkovanie Ladislava Burlasa v korpuse slovenskej kultúry, ako aj vyžarovanie jeho osobnej charizmy priamo zapôsobilo aj na utváranie filozofickometodologickej koncepcie autora tejto synopsy, ktorý sa hlási k bratislavskej filozofickej škole a ktorý hudobnému skladateľovi, vedcovi a pedagógovi piatou časťou tejto synopsy vyjadruje svoju vďačnosť a úctu.

6. Záver. Na záver prehľadu nášho doterajšieho skúmania BFŠ treba podčiarknuť, že prístup k výskumu BFŠ z pozície synkriticizmu nemôže vyčerpať ani obsah ani účinkovanie predstaviteľov BFŠ v kontexte slovenskej filozofie a možno aj širšie v kontexte filozofie 20. a 21. storočia. Náš skromný príspevok treba posudzovať na pozadí širokého pásma historickofilozofického výskumu slovenskej filozofie vyžarujúceho z Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, kde sa adekvátna pozornosť venuje aj zasadenosti nami preberaných filozofov do konkrétneho spoločenského a ideologického kontextu Slovenska

v dvadsiatom a dvadsiatom prvom storočí. My hodláme v ďalšom výskume pozornosť zamerať na ontologický prínos mimoriadne plodného predstaviteľa BFŠ Václava Černíka a preskúmať vzťah BFŠ k fundamentálnym otázkam filozofie prírodných vied, najmä princípom kvantovej mechaniky (superpozícia, nonlokalita, kvantová previazanosť, predpriestoročasovosť (*prespacetime*) atď.), v súvislosti s ktorými sa stále väčšia pozornosť venuje tematizácii bezčasovosti fundamentálnych väzobností univerza. A čitateľ si možno všimol, že kontinuálnym leitmotívom našej synopsis bola láska (*agapé*) učiteľa k žiakovi a láska žiaka k učiteľovi, obdiv k charizmatickému výchovnému pôsobeniu Hrušovského, Filkorna, Suchého, Burlasa a ďalších osobností našej národnej kultúry. Bez recipročnej lásky medzi žiakom a učiteľom je nemysliteľné zdravé školstvo a pretváranie civilizácie na kultúru.

LITERATÚRA

- [1] BAKOŠ, V.: Igor Hrušovský v konfrontácii s dogmatickým marxizmom. In: KOLLÁR, K. – KOPČOK, A. – PICHLER, T. (ed.): *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: Infopress 1998, s. 356 – 259.
- [2] BARBOUR, J.: Timeless. In: *New Scientist*, 164, 2208, October 16, 1999, pp. 28 – 32.
- [3] BODNÁR, J.: Filozofia Igora Hrušovského. In: KOLLÁR, K. – KOPČOK, A. – PICHLER, T. (ed.): *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: Infopress 1998, s. 202 – 215.
- [4] BURLAS, L.: *Formy a druhy hudobného umenia*. Žilina: EDIS – vydavateľstvo ŽU 2006.
- [5] BURLAS, L.: *Hudobná teória a súčasnosť*. Bratislava: Tatran 1978.
- [6] BURLAS, L.: *Náuka o formách v súčasnej hudobnej teórii*. Slovenská hudba, 1959, roč. 3, č. 3, s. 133 – 135.
- [7] CMOREJ, P. – ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. (ed.): *Sondy do dejín logiky a metodológie vied na Slovensku a v Čechách*. Bratislava: IRIS s. a.
- [8] ČERNÍK, V.: *K pojmu bytia. (Problém rekonštrukcie klasickej ontológie)*. Bratislava: Vydavateľstvo HONNER 2000.
- [9] ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. – VIŠŇOVSKÝ, E.: *Historické typy racionality*. Bratislava: Vydavateľstvo IRIS 1997.
- [10] ELSCHEK, O.: Die Beziehung zwischen Musikphilosophie und Musikästhetik. In: *Musicologica Istropolitana*, I, 2002, s. 11 – 24.
- [11] ELSCHEK, O.: *Hudobná veda súčasnosti. Systematika, teória, vývin*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV 1984.
- [12] FILKORN, V.: *Obrazy vedy. Veda o vede*. Bratislava: Infopress 2010.

- [13] FILKORN, V.: Popperov dedukcionizmus. In: *Filozofia*, 32, 1977, č. 2, s. 145 – 166.
- [14] FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy a jej metódy*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1998.
- [15] FRANOVA, M.: Symbiosis descarto-ackermanno-filkornised: Why and How? In: TRAPPL, R. (ed.): *Cybernetics and Systems 2006*, vol. 1, *Proceedings of the 18th European Meeting on Cybernetics and Systems Research*, publ. by Austrian Society for Cybernetics Studies, April, 2006, pp. 21 – 26.
- [16] HARTMANN, R. R. K. – JAMES, G.: *Dictionary of Lexicography*. London and New York: Routledge 2002.
- [17] HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [18] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Praha, FILOSOFIA 2004.
- [19] HERAKLEITOS Z EFEZU. In: MARTINKA, J. (red.): *Predsokratici a Platón*. Bratislava: EPOCHA 1970, s. 93 – 107.
- [20] HRUŠOVSKÝ, I.: Dialektik des Subjekts und Objekts. In: *16. Weltkongress für Philosophie 1978*. Sektions-Vorträge. Düsseldorf 1978, s. 335 – 339.
- [21] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1990.
- [22] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia a kultúry*. Bratislava: Tatran 1975.
- [23] HRUŠOVSKÝ, I.: K jadrú filozofického odkazu Igora Hrušovského. In: PLAŠIENKOVÁ, Z. – LALÍKOVÁ, E. (ed.): *Igor Hrušovský osobnosť*
- [24] HRUŠOVSKÝ, I.: K problémom ontológie. In: *Filozofia*, 29, 1974, č. 4, s. 360 – 369.
- [25] HRUŠOVSKÝ, I.: *Kapitoly z teórie vedy*. Bratislava, Slovenská akadémia vied 1968.
- [26] HRUŠOVSKÝ, I.: Kategória bytia. In: *Filozofia*, 26, 1971, č. 2, s. 122 – 135.
- [27] HRUŠOVSKÝ, I.: Kategória interakcie. In: *Filozofia*, 32, 1977, č. 2, s. 166 – 172.
- [28] HRUŠOVSKÝ, I.: *Monológy a dialógy*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1980.
- [29] HRUŠOVSKÝ, I.: Ontologická osnova štruktúrológie. In: *Filozofia*, 32, 1977, č. 4, s. 460 – 472.
- [30] HRUŠOVSKÝ, I.: *Problémy filozofie*. Bratislava: Obzor 1970.
- [31] HRUŠOVSKÝ, I.: *Problémy, portréty, retrospektívy*. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1965.
- [32] CHALUPKA, Ľ.: Konzeption der Musiktheorie in der slowakischen Musikwissenschaft. In: *Musicologica Istropolitana I*. Bratislava: STIMUL 2002, s. 25 –

- [33] PIAČEK, J.: „... Die Zeit ist noch nicht.“ (Perichronia, tzv. neskorý Heidegger a otázky terminológie). In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 1, s. 4 – 15.
- [34] PIAČEK, J.: Filozofia synkriticizmu. In: MACO, R. (ed.): *Znak a fenomén*. Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007 Filozofickej fakulty Univerzity pri príležitosti životných jubileí Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava: Nadácia Igora Hrušovského 2007, s. 14 – 27.
- [35] PIAČEK, J.: Hrušovského príspevok k perichronozofii. In: *Filozofia*, č. 6, roč. 62, 2007, s. 524 – 534.
- [36] PIAČEK, J.: Hrušovského zahliadnutie perichronozofickej problematiky. In: PLAŠIENKOVÁ, Z. – LALÍKOVÁ, E. (ed.): *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou, konanej dňa 2. 2. 2005 (pri príležitosti životného Jubilea Milana Zigu) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Bratislava: ALL ACTA s.r.o. 2005, s. 87 – 98.
- [37] PIAČEK, J.: Hudobná forma transcencie z pohľadu synkriticizmu. In: *Slovenská hudba*, 2004, roč. 30, č. 1 – 2, s. 186 – 194.
- [38] PIAČEK, J.: K jadrú filozofického odkazu Igora Hrušovského. In: PLAŠIENKOVÁ, Z. – LALÍKOVÁ, E. (ed.): *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. výročného stretnutia SFZ pri SAV, Univerzita Komenského v Bratislave a Kongresové centrum SAV v Smoleniciach 2. a 3. mája 2007. Bratislava: Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave, Slovenské filozofické združenie pri SAV, Filozofický ústav SAV 2007, s. 40 – 47.
- [39] PIAČEK, J.: Metódy filozofovania o výchove. In: ŠVEC, Š. a kol.: *Metodológia vied o výchove. Kvantitatívno-scientistické a kvalitatívno-humanitné prístupy*. Bratislava: IRIS 1998, s. 252 – 260.
- [40] PIAČEK, J.: Michal Suchý a ontologický potenciál bratislavskej filozofickej školy (BFŠ). In: LALÍKOVÁ, E. – SZAPUOVÁ, M. (ed.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 27. februára 2009 pri príležitosti životného jubilea Etely Farkašovej na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Bratislava: IRIS 2009, s. 181 – 188.
- [41] PIAČEK, J.: Otvorený integratívizmus Ladislava Burlasa. K prínosu Ladislava Burlasa vo svetle hypotézy o existencii bratislavskej filozofickej a muzikologickej školy. In: BELIČOVÁ, R. (ed.): *Živá kultúra alebo skanzen?* Hudobná tvorba z obdobia skladateľskej generácie moderny a jej zastúpenie v živej hudobnej kultúre po roku 2000. Kolokvium sa konalo pri príležitosti životného jubilea prof. PhDr. Ladislava Burlasa, DrSc. Žilina: Katedra hudby Fakulta prírodných vied Žilinská univerzita 2007, s. 32 – 39.

- [42] PIAČEK, J.: Perichronozofia ako základ ontológie. In: FARKAŠOVÁ, E. – SZAPUOVÁ, M. (ed.): *Filozofia: minulé podoby – súčasné perspektívy*. Zborník z konferencie konanej dňa 6. 2. a 7. 2. 2003 na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Bratislava: MAXIMA press 2003, s. 189 – 193.
- [43] PIAČEK, J.: Primum perichronozofie. In: LETZ, J. – GÁLIK, S. (hl. red.): *Čas, bezčasie a večnosť ako horizont bytia osoby*. Zborník príspevkov z vedeckého kolokvia Katedry filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity, Trnava 12. 11. 2004. Trnava: Filozofická fakulta Univerzity v Trnave 2004 (*Acta philosophica Tyrnaviensia* 10), s. 11 – 27.
- [44] PIAČEK, J.: Príspevok Vojtecha Filkorna k ontológii. In: *Filozofia*, č. 5, roč. 65, 2010, s. 461 – 470.
- [45] PIAČEK, J.: Problémy perichronozofie. In: *Filozofia*, č. 3, roč. 63, 2008, s. 206 – 218.
- [46] PIAČEK, J.: Umelecká forma transcencie. In: PLAŠIENKOVÁ, Z. – LALÍKOVÁ, E. (ed.): *Filozofia a/ako umenie*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 28. 1. 2004 (pri príležitosti životného jubilea Etely Farkašovej) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Bratislava: FO ART 2004, s. 75 – 83.
- [47] PIAČEK, J.: Úvod do synkriticizmu. In: *Brnianske prednášky*. Brno: Masarykova univerzita v Brně 2003, s. 230 – 245.
- [48] SNEED, J. D.: *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, INC. 1971.
- [49] STEGMÜLLER, R.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Band II. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1987.
- [50] STRAVINSKIJ, I.: *Hudobná poetika. Kronika môjho života*. Bratislava: Hudobné centrum 2002.
- [51] SUCHÝ, M.: Sloboda kritiky a rozvoj marxistickej teórie. In: *Otázky marxistickej filozofie*, 19, č. 5, 1964, s. 409 – 501.
- [52] SUCHÝ, M.: K problému bytia v prácach akademika Igora Hrušovského. In: Zborník Filozofickej fakulty Philosophica, roč. XIX – XX, Bratislava 1979 – 80. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1982, s. 397 – 402.
- [53] ŠEBESTA, J.: Spomienka na Dionýza Ilkoviča. In: *Naša univerzita*, 2007, január, č. 5, s. 14.
- [54] ŠTRAUS, F.: *Príručný slovník literárnovedných termínov*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2005.
- [55] VICENÍK, J. – CMOREJ, P. (ed.): *K dejinám logiky a metodológie vied na Slovensku a v Čechách*. Bratislava: IRIS 2002.

- [56] VRIES, J. DE: *Základní pojmy scholastiky*. Praha: REZEK 1998.
- [57] VYSLOUŽIL, J.: *Hudobníci 20. storočia*. Bratislava: Opus 1981.
- [58] ZIGO, M.: Antológia z diel filozofov ako indikátor diania v slovenskej filozofii v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch. In: *Človek, príroda, kultúra = Člověk, příroda, kultura*. Masarykova univerzita : Brno 2005, s. 8 – 16.
- [59] ZIGO, M.: Filozofia na Slovensku v druhej polovici 20. storočia. In: *Studia Academica Slovaca* 36, 2007, s. 429 – 442.
- [60] ZIGO, M.: Filozofické odkazy: nové podnety, širšie obzory. In: LALÍKOVÁ, E. – KOSTELNÍK, Š. – REMBIERZ, M. (eds.): *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*. II. diel. IRIS : Bratislava 2008, s. 164 – 171.
- [61] ZIGO, M.: Problematika dejín filozofie. In: BAKOŠ, V. (ed.): *Filozofické iniciatívy Igora Hrušovského*. FiÚ SAV : Bratislava 2009, s. 152 – 168.

doc. PhDr. Jozef Piaček, PhD.
Email: dodo.piacek@gmail.com