

JOSEF ŠMAJS

KRITICKÁ ONTOLOGIE NICOLAIE HARTMANN A ONTOLOGIE EVOLUČNÍ

Jiřímu Cetlovi k 75. narozeninám

Kritická ontologie Nicolaie Hartmanna, ztotožňovaná někdy jen s tzv. vrstevnatým pojetím bytí či s jeho přiměřeným kategoriálním postižením v různých ontických vrstvách (popřípadě ještě s problémem nesení vyšších vrstev vrstvami nižšími), je patrně nejvyšším stupněm vývoje ontologických úvah, které programově vycházejí nikoli ze subjektu, ale znovu z objektu, z bytí. Právě příklonem k onticitě mimolidského světa je dnes tato ontologie opět aktuální. N. Hartmann totiž odvážně domýšlí výsledky dílčích věd, zejména biologie, a proto zjišťujeme, že i přes celkově nižší výchozí úroveň speciálně-vědních poznatků má jeho ontologie – svým charakterem stále ještě převážně stacionární – s ontologií evoluční řadu styčných bodů.

I když se N. Hartmann nepokouší vytvořit důsledný dynamický koncept skutečnosti, odhaluje nejen rozdíl mezi realitou a materialitou, kde reálné – vyjádříme-li to naší terminologií – chápe téměř jako informační složku otevřeného nelineárního systému, ale ukazuje i nedostatek smyslu přírodovědy své doby pro časovou dimenzi skutečnosti. Předcházející materialistické tradici proto právem vytyká, že nesprávně ztotožnila reálné pouze s materiálním, a to ještě (pod Descartovým vlivem) chápaným prostorově. „Skutečné charakteristiky reality nespočívají v kategoriích prostoru a materie, ale v kategoriích času a individuality. Kategorie prostoru a času nejsou ontologicky rovnocenné: čas je mnohem fundamentálnější než prostor. Prostorové jsou jen věci a živé bytosti včetně procesů, v nichž probíhá jejich existence, časové jsou kromě toho i duševní a duchovní procesy“.¹

S výhradou, že v ontologii není vhodné směšovat věci a živé bytosti, budeme však všechny ontické struktury důsledně chápat jako časové i prostorové. Jsou totiž specifickými paměťovými záznamy evolučního procesu, který i na anorganické úrovni jakoby poznává a toto poznání kumuluje ve struktuře. U živých

¹ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart 1964, s. 22.

a kulturních struktur lze pak dokonce prokázat, že tento paměťový záznam musí mít dvojí podobu: genotypovou a fenotypovou.²

Zejména důrazem na ontologický význam času (který, jak ještě ukážeme, autor na úkor prostoru zbytečně přeceňuje) a proměnlivosti se tak Hartmannovo vrstevnaté pojetí ontologie přibližuje pojetí procesuálnímu. Dění není podle Hartmanna protikladem bytí, ale je způsobem, jak bytí existuje, jak je. „Všechno reálné je v toku, v ustavičném vznikání a zanikání. Hybnost a dění jsou všeobecné způsoby bytí reálného bez ohledu na to, zda jde o věci, živočichy nebo lidi. Nehybné a ustrnulé jsou jen ideální bytosti staré ontologie“.³

Přestože Hartmann nemůže ještě nic vědět o poznacích teorie systémů a současných molekulárně-biologických věd, tj. patrně není s to reflektovat konstitutivní roli informace ve složitých systémech, intuitivně dospívá jak k požadavku zřetelného odlišení přírodních a kulturních jevů, tak k primátu dění před pouhým stacionárním bytím. „Například už život – chápáný jako komplexní životní proces organického – se liší od jednoduchého prostorově fyzického pohybu právě tak, jak se liší duševní procesy od organických a duchovně dějinné od duševních. Způsob bytí jejich reality je však stejný, jsou reálným děním, reálným životem atd. Problém bytí se netýká vymyšleného světa klidu, ale bytí dění“.⁴

Těžištěm Hartmannovy ontologie je pochopitelně vrstevnatost bytí a problém jeho adekvátního kategoriálního postižení. Ovšem jeho pojmání třetí a čtvrté vrstvy (duševního a duchovního) naznačuje rovněž značný teoretický přesah v chápání tradičního filosofického odkazu. Jako by tu už Hartmann tušil určující konstitutivní význam kulturní informace (duchovní kultury) pro umělý ontický proces kultury i pro řešení problému její funkční kompatibility s biosférou.

Vzestupná hierarchie jsoucna sice podle Hartmanna odpovídá schématu – materiální věc, rostlina, zvíře, člověk, pospolitost, ale není dostatečně fundamentální, protože v každém z těchto pěti stupňů jsou různým způsobem zastoupeny dvě základní oblasti bytí (prostorově- materiální a člověku vnitřní, neprostorová). „Obě oblasti bytí se dále dělí. Prostorový vnější svět se rozpadá na dvě vrstvy – na věci a fyzické procesy na jedné straně a na vrstvu živého na straně druhé. Jenže říše neprostorového, kterou jsme nejprve chápali jen jako vnitřek vědomí, skrývá v sobě jiný protiklad vrstev, a to protiklad duševního a duchovního. Tento protiklad se nedá tak snadno uchopit a skutečně byl uchopen až pozdě“.⁵

Ponechme zatím stranou problematické dělení prostorového světa na věci a živé systémy, při němž se kategorií věci nevhodně označují i lidské artefakty: např. materiální kultura a technika. Poněkud vágně formulovaný vztah duševního a duchovního, který je pro nás rovněž podstatný, se nám nejeví jako proti-

2 O tomto problému podrobněji J. Šmajš, „K evolučně ontologickému pojetí informace“, *Filosofický časopis*, 1998, č. 5, s. 753–773.

3 N. Hartmann, c. d., s. 24.

4 Tamtéž, s. 25.

5 Tamtéž, s. 37.

klad, ale spíše jako přesah užší duševní informační struktury (individuálního vědomí, mikrokosmu) do širší a vrstevnaté struktury duchovní (do obecné kulturní informace, do makrokosmu). Současně ovšem uznáváme, že tento komplikovaný problém nebylo možné uspokojivě postihnout pouze filosofickou spekulací. Jak ještě později ukážeme, jeho řešení souvisí s uznáním dvou typů uspořádanosti v rámci kulturního systému (přísně informačně předepsané uspořádanosti prvků materiální kultury a poněkud volnější uspořádanosti systémové – týkající se organizací, kulturních subsystémů i kultury jako celku). A to nebylo možné bez celkového ontologického konceptu kultury. N. Hartmann takový koncept ještě nevytváří, a proto se domnívá, že nejsnadněji je protiklad duševního a duchovního uchopitelný prostřednictvím duchovních obsahových forem, jako jsou např. „jazyk, poznání, hodnocení, právo atp. Takovéto obsahové formy transcendují vědomí jednotlivce; individuální lidské vědomí nikdy neobsáhne jejich souhrnnou existenci; souhrnné vědomí, které by zahrnovalo vědomí jednotlivců, však neexistuje. Duchovní obsahová forma se tedy nedá charakterizovat jako duševní fenomén, patří do jiné sféry s jiným způsobem bytí“.⁶

Přestože s Hartmannovými vývody o způsobu existence dílčí i obecné kulturní informace souhlasíme, jejich přímý ontický statut pokládáme za sporný. Hartmann tu do značné míry navazuje na Aristotela (na jeho rozlišení dvou typů rozumu), ale má snahu hypostazovat ontologické kategorie, nadřazovat je jako nadčasové principy reality, považovat je za onticky prvotní. „Ukáže se, že každé z těchto vrstev náleží specifické kategorie bytí, které se nikdy neshodují s kategoriemi jiných vrstev. Ba právě rozdílností převládajících kategorií bytí se vrstvy navzájem odlišují.“⁷

Hartmannova kategoriální analýza bytí je však podnětná také pro dnešní kritiku vědeckého i filosofického redukcionismu. Kompetentní je pak zejména tam, kde autor ukazuje na různé problémy při schematické aplikaci ontologických kategorií na celek skutečnosti. Některé kategorie jsou sice společné všem vrstvám (tzv. fundamentální kategorie), avšak nevyčerpávají se v nich a přiměřená kategoriální analýza musí postupovat velmi obezřetně. Hartmann ukazuje porušení této zásady jednak na příkladu řecké atomistiky, kde byly principy a kategorie nejnižší vrstvy mechanicky přeneseny až na duši člověka (která byla rovněž pojímána jako struktura složená z atomů), a jednak na Hegelově systému, který pokládal „ducha“ za základ celého světa, a pokoušel se tudíž všechno vysvětlit kategoriemi nejvyšší vrstvy. „Schelling a Hegel jsou v tomto ohledu velmi blízcí starým mistrům scholastiky...“, píše Hartmann a dodává, že „...tímto způsobem se dá lehce vytvořit jednotný obraz světa, ale v žádném případě to není obraz skutečného světa“.⁸

6 Tamtéž.

7 Tamtéž, s. 39.

8 Tamtéž, s. 45. Hartmann shrnuje vztah mezi fundamentálními kategoriemi a zvláštností jednotlivých vrstev v pěti zákonech vrstvení: „1. V každém překryvání vrstev bytí vždy existují takové kategorie nižší vrstvy, které se opakují ve vyšších. Neexistují však kategorie vyšší vrstvy, které by se opakovaly v nižších... 2. Opakování kategorií je vždy omezené...“

Zdá se, že Hartmann se snaží čelit nejen redukcionismu směrem shora dolů, ale i redukcionismu zdola nahoru. V každém případě mu patří uznání, že se ne-snaží složitost skutečnosti obětovat nějaké jednoduché teoretické rekonstrukci. Uvědomuje si ovšem nejrůznější obtíže, s nimiž se neschematická kategoriální analýza setkává. „Musíme tu tedy pracovat opatrně. Všeobecně nemůžeme dosah platnosti kategorií omezit jen na tu vrstvu jsoucna, ve které byly objeveny...“⁹ To je velmi důležité metodologické varování, které Hartmann dále zpřesňuje a ukazuje na konkrétních situacích. Má totiž za to, že právě prohřešky proti pravidlu správného použití ontologických kategorií v minulosti mnohokrát zbytečně poškodily filosofii, zbavily ji možnosti seriózního vědeckého výkladu světa. „Zevšeobecněním se svět stal přehledným a zároveň úměrným rozumu. To, co se jednou našlo, se pokládalo za základ, z něhož se dalo odvozovat. Tak se metafyzika stala deduktivním systémem...“, ale „zevšeobecněné kategorie byly zatíženy víc, než unesly. Nová ontologie by chtěla vyloučit jakoukoli deduktivnost tohoto druhu“.¹⁰

Za výše uvedené stanovisko by byl Hartmann jistě pochválen také mnohými příznivci postmoderny. Nás tu však zajímá jiné sympatické zjištění, totiž to, že autor věří v možnost neschematického kategoriálního výkladu jednoty světa. Charakter jednoty světa však podle jeho názoru nevystupuje do popředí tak výrazně jako jeho rozmanitost, jako jeho vrstevnatost. „Kategoriální heterogenita vrstev se musí zachovat za každých okolností, v každém hledání jednoty světa“, soudí Hartmann.¹¹

Podle autora má kritická ontologie dobré perspektivy. Může prokázat jednotu světa, tedy podle naší terminologie jeho přirozený řád, který ovšem nespočívá v nějakém posledním základu, v nějakém jednotném materiálním či duchovním principu, ale v jednotě výstavby, kterou lze částečně poznat. „Neboť už samo pochopení, že tento svět je říší vrstev, v jejichž vyšších útvarech se opět nacházejí všechny nižší vrstvy, zjevně naznačuje něco takového jako zákonitý pořádek celku“.¹²

Zcela v souladu s dnešními interpretacemi otevřených nelineárních systémů postřehl N. Hartmann správně i to, že každá vyšší organizační úroveň skutečnosti je nejen jakoby nesena úrovněmi nižšími, ale že je také nutně křehčí, fragilnější. A proto také nezávisle na M. Schelerovi, který se vyjádřil obdobně,

3. Při přesahování do vyšších vrstev se opakující se kategorie modifikují. Přetvářejí se podle charakteru vyšších vrstev... 4. Specifičnost vyšších vrstev není nikdy určena opakováním nižších kategorií... 5. Vzestupná řada forem bytí netvoří kontinuum. Vrstvy bytí se od sebe jednoznačně oddělují, a to tak, že v určitých místech řady se toto kategoriálně nové objevuje ve více kategoriích...“ Tamtéž, s. 61.

⁹ Tamtéž, s. 47.

¹⁰ Tamtéž, s. 48.

¹¹ Tamtéž, s. 49. „Je třeba pochopit, že ani nejhlubší heterogenita nevylučuje jednotu vnitřní vazby, a to ani na jednoúrovňových stupních reálných útvarů, ani v celku světa“. Tamtéž, s. 41.

¹² Tamtéž, s. 50.

o předcházející teoretické tradici napsal, že převracela zákon síly, že za silnější považovala nesprávně to, co bylo vyšší.¹³

Z našeho hlediska to však byla tradice výrazně antropocentrická, tradice, jejíž negativní vliv se v ontologickém uvažování projevuje dodnes. Ale i tuto onticky deformující roli antropocentrismu si už N. Hartmann částečně uvědomil. „Odpovídá to určitému obrazu, jemuž si člověk vždy rád přizpůsoboval svět, protože tak mohl sám sebe jako duchovní bytost pokládat za cíl a korunu světa. Tak se ovšem dezinterpretovat nejen svět, ale i vlastní podstata člověka, a to v neprospěch člověka. Neboť úkolem člověka je vyrovnat se se světem, který tu není kvůli němu, což je mnohem větší a pro jeho sebeurčení mnohem důstojnější úkol.“¹⁴

*

Evoluční ontologie se snaží uchopit svět nejen ve statické fenotypové podobě věci, dobře postižitelných biologicky nastavenou nervovou soustavou člověka, ale především v jeho skryté vnitřní dynamice a struktuře, tj. v jeho systémovém uspořádání a fungování, v procesu jeho evoluce. Ve snaze *korigovat iluze zdravého rozumu, novověké vědy i tradiční ontologie*, tj. podat realitě odpovídající pojetí skutečnosti, odmítá eleatskou koncepci stálého a neměnného bytí. Navazuje naopak na filosofickou tradici dění, zahájenou Hérakleitem, která pro nízký stupeň rozvoje teoretického poznání nemohla být nikdy náležitě filosoficky strukturována, rozvedena a zpřesněna.¹⁵

Tradiční stacionární ontologie, pokud se snažila formulovat koncept bytí vůbec, byla sice nucena přihlížet k dynamice a proměnlivosti některých oblastí skutečnosti, ale nakonec vždy preferovala to, pro co byla lidská psychika evolučně předprogramována: stálost a invariantnost vnější skutečnosti. Ve shodě s antickým předpokladem, že proměnlivé jsoucno zakrývá stálé a neměnné bytí, či v souladu s původním řeckým obsahem pojmu metafyzika, kdy se za fyzikální stránkou smysly postižitelné roviny skutečnosti hledala skrytá podstata, snažila se tradiční ontologie od proměnlivosti a změny odhlížet. V rozporu s vývojem vědy, která postupně odhalovala nesubstanční strukturu mikrosvěta i mega-

13 Tamtéž, s. 71. „Tutéž myšlenku, kterou jsem vyslovil ve své Etice, vyjadřuje velmi výstižně Nicolai Hartmann... Každá vyšší forma bytí je v poměru k nižší relativně bez síly a neuskutečňuje se svými vlastními silami, nýbrž silami nižších forem.“ M. Scheler, *Misto člověka v kosmu*, Praha 1968, s. 88.

14 N. Hartmann, c. d., s. 71–72.

15 Zdá se, že dnešní fyzika už svou galileovsko-newtonovskou etapu překonala. Znovu se snaží dobýt ztracené postavení královny přírodních věd. Vyzbrojena novými poznatky z kosmologie, astrofyziky, kvantové mechaniky, nerovnovážné termodynamiky atp. dokáže dnes interpretovat svět nejen v pojmech částic a těles, lokalizovaných jednoznačně v prostoru a čase, ale také v pojmech procesů a stavů otevřených nelineárních systémů, v nichž hrají svou roli organizace, nerovnováha, energetická výživa, fraktály a nepatrné poruchy s názvem fluktuace. Díky tomuto přístupu může dnes fyzika seriózně studovat nejen své tradiční problémy z oblasti neživé přírody, ale také některé problémy života, organizace a chování kulturních systémů.

světa, preferovala jen to, co jakoby zůstává, co se údajně nemění a co jako stálý nositel vlastností nepřibývá, ani se neztrácí.¹⁶

Protože koncept stacionární ontologie je v příkrém protikladu k nejnovějším poznatkům a teoriím speciálních věd, evoluční ontologie takový přístup nejen odmítá a kritizuje, ale *vztah proměnlivosti a stálosti obrací*. Za relativně stálým povrchem makroskopických předmětů, které v souladu s viditelnou strukturou skutečnosti konstituují zdravý lidský rozum, odhaluje skryté mechanismy udržování jejich makroskopické struktury: rozmanité procesy vnitřní mikroskopické aktivity i velké systémové procesy jejich reprodukce a evoluce v rámci onticky tvořivé skutečnosti jako celku.¹⁷ Tím ovšem naráží na četné, filosoficky netematizované problémy. Například na otázky, co generuje ontickou kreativitu vesmíru, jak se její proces diferencuje a zjemňuje, či jak mohou samovolně vznikat – a proč musejí právě tak samovolně i zanikat – nejespořádanější vesmírné struktury: pozemské živé systémy?

Evoluční hledisko v ontologii nikdy důsledně uplatněno nebylo. Na jedné straně tu jistě působil historicky podmíněný předsudek, že ontologie musí zkoumat jen stálé a neproměnné bytí. Na druhé straně však mohlo být uznání přirozené aktivity v malé části skutečnosti – v oblasti pozemského života – už v minulém století pro tradiční ontologické myšlení přijatelné. Úzce biologicky pojímaná evoluce (jen jako obtížně testovatelná hypotéza vývoje organismů) neohrožovala vládnoucí stacionární koncept bytí, který se opíral nejen o zdravý rozum, ale i o autoritu newtonovské fyziky. Krátce, evoluce zatím nekandidovala na obecný model interpretace skutečnosti vůbec. Dokonce ani společenský

16 Tento přístup označujeme souhrnně jako substanční. Je tak samozřejmý, že se zařikoval i v samotné povaze našeho přirozeného jazyka, v němž důležitou roli hrají podstatná a předávná jména – nositelé vlastností a vlastnosti jako takové. Jeho teoretickým pozadím je nejen důvěra v poslední neměnný a dále nedělitelný základ všech vlastností, ale i absence přesvědčení o určujícím významu struktury, organizace, či výstavby té které věci, systému, procesu. Explicitní kritice substančního přístupu věnoval zajímavou monografii Z. Fišer, *Útěcha z ontologie*, Praha 1968. Také tři hlavní monografie M. Krále (*Věda a civilizace*, Praha 1968; *Změna paradigmatu vědy*, Praha 1994; *Kam směřuje civilizace?* Praha 1998) jsou věnovány systematické kritice tohoto způsobu myšlení. Přežívání substančního přístupu ovšem nepřímo souvisí i s tím, že problému vznikání a zanikání struktur nebyla ve filosofii věnována náležitá pozornost. Jak ještě ukážeme, bez analýzy tohoto problému nepochopíme, co je podstatou paměti, informace, evoluce. Souhlasíme proto s N. Whiteheadem: „Aristoteles má velmi důležité a podnětné myšlenky o analýze vznikání a dění. Myslím, že v jeho myšlení je mezera, že stejně jako vznikání vyžaduje analýzu také zanikání. Filosofové brali pojem zanikání příliš na lehkou váhu... pojem zanikání se jeví jako jakési pohoršení.“ N. Whitehead, *Essays on Science and Philosophy*, New York 1948, česky *Matematika a dobro a jiné eseje*, Praha 1970, s. 40.

17 „Moderní fyzika ukázala, že rytmus tvoření a zániku se neprojevuje jen v koloběhu ročních období a ve zrození a smrti živých tvorů, ale že je i samotnou podstatou neorganické hmoty.“ F. Capra, *Tao Fyziky*, Bratislava 1992, s. 187. S odvoláním na Machův princip neurčitosti, který inspiroval A. Einsteina k vytvoření všeobecné teorie relativity, Capra připomíná, že základní jednota kosmu se neprojevuje jen v mikrokosmu, nýbrž právě tak i na úrovni makrokosmu. Tamtéž, s. 163.

vývoj, již předtím uznávaný a tematizovaný četnými filozofy, nemohl být ve stacionárním ontologickém paradigmatu interpretován adekvátně – jako nesvébytná ontická vrstva skutečnosti, vřazená do širšího přírodního systému a podřízená jeho integritě (řádu).¹⁸

Ba co víc, mezi přírodou a kulturou se v novověké filozofii vytvořila interpretační cézura, která ovšem nevyplývala z toho, že by kultura byla pojata jako struktura, která je na rozdíl od přírody umělá. Cézura vyplývala z toho, že člověk byl z přírody vyřazen, že byl nesprávně pojímán jako její vrchol či protiklad, jako bytost náležející k hodnotově vyššímu světu kultury. A axiologicky vyšší svět kultury nemohl být pochopitelně interpretován v rámci stejné ontologické teorie, tj. hodnotově neutrálně, neboť byl již předem povýšen na přírodě nadřazený svět smyslu, lidského myšlení a jednání.¹⁹

Evoluční ontologie, jak jsme již naznačili, se tedy pokouší vytvořit nový obraz světa a člověka, novou kosmologii. Ale nemá to být ani kosmologie fyzikální, ani kosmologie biologická. Má to být kosmologie onticky tvořivé aktivity přírodní i kulturní. Pro docenění hodnoty a evoluční kreativity přírody v ní tedy není nutné obětovat tradiční charakteristiky člověka jako bytosti sebereflexivní a morální, bytosti schopné obdivu, lásky a nalézání smyslu. Tradiční charakteristiky člověka se na pozadí jeho biologického původu a sociokulturní evoluce snaží tato ontologie lépe objasnit a zpřesnit. Ukazuje, že morálka a racionalita, jejichž základ převzali naši předkové od primátů, nejsou pouze či primárně geneticky fixovanými vlastnostmi individua, ale že jsou to také nové atributy kulturního systému – prvky jeho pro přírodu neznámé konstitutivní informace. I když na jedné straně charakterizují každého člověka jako jedince, na druhé straně mohou vzniknout až jako emergentní produkt existence a fungování kultury. Proto i jejich společenská role musí být od počátku podvojná. Jakkoli intelektuálně spoluvytvářejí člověka, prostřednictvím informačního subsystému příslušné regionální kultury (jejího genomu) formují ontickou podobu kulturního systému (jeho fenotyp).²⁰

Lidské poznávání a odhalování smyslu vnějšího světa, které část tradiční ontologie tematizuje jako svůj vlastní předmět, jako transcendentální podstatu člo-

18 Klasickým příkladem takového pojetí je Hegelova koncepce dějin. Příroda, redukováná na věčný koloběh, v němž nic onticky nového nevzniká, nehraje v lidských dějinách žádnou významnější roli. „Příroda je taková, jaká je, proto jsou proměny v přírodě jen opakování a pohyb v přírodě jenom koloběh.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dějiny jsou totiž podle Hegela jednou z podob toho, jak absolutní duch dospívá ke svému adekvátnímu sebeuchopení.

19 Autorem vyhraněné filozofické formulace axiologické opozice přírody a kultury je I. Kant. V pozdějším období ovšem Kant osvícenský protiklad přírody a kultury tak absolutně nechápe. Srovnej I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 1975, s. 92, 213–214. Také jiní autoři (např. systémoví biologové) postihují svérázně tuto opozici: „Symbolický svět kultury je v podstatě nepřírodní, daleko přesahující a velmi často negující biologickou přírodu, pudy, užitečnost a adaptaci.“ L. von Bertalanffy, *Člověk-robot a myšlení*, Praha 1972, s. 58–59.

20 Tato pro přírodu neznámá kulturní informace, jak ještě ukážeme, umožňuje kulturu, a tím současně rozděluje skutečnost na dva různé ontické systémy – řády.

věka, vyjadřují však lidskou podstatu pouze částečně a deformovaně. V takovém přístupu k člověku a kultuře se totiž zamlčuje to nejpodstatnější: *že se člověk v opozici k přirozené evoluci prosadil jako druhý velký pozemský konstruolog, jako jediný onticky produktivní živočich.*

Způsob ontogenetického poznávání světa, které je vedle poznávání fylogenetického vlastní všem živočichům, je totiž mnohými autory nadhodnocován a dezinterpretován tím, že je spojován pouze s člověkem jako zvláštním biologickým druhem, nebo dokonce jen s člověkem jedincem. Ale ani to nejsou úplné důvody nesouladu tradiční a evoluční ontologie.

I když lidská symbolická forma ontogenetického poznávání světa (jako onticky konstitutivní kulturní informace) koneckonců umožnila kulturu, svým obsahem nikdy nebyla a není objektivní. Pojmové poznávání skutečnosti člověkem totiž nevyklučuje fylogenetické sobectví a nečiní morálku nezávislou na striktním požadavku lidského přežití. Proto morálka i naše schopnost reflexe a sebereflexe měly zatím takovou strukturu a takový pragmatický vliv, jaký jim rámcově určila příroda a jaký pouze usměrnila či modifikovala ta která regionální kultura. A protože toto usměrnění a modifikace nikdy nepřekročily rámec útočné adaptivní strategie kultury, měla by přiměřená ontologická reflexe tradiční antropocentrický důraz na zvláštní kulturní vlastnosti člověka korigovat či zcela opustit.²¹

Člověk je na jedné straně jediným biologickým motorem protipřírodní kulturní evoluce, ale na druhé straně zůstává zvláštním evolučním experimentem biosféry, součástí funkčního celku pozemského biotického společenství. Proto lze člověka adekvátně interpretovat pouze na pozadí koevoluce a konfliktu obou globálních procesů: *plně svébytné a starší evoluce přirozené a na ní závislé a mladší evoluce umělé, kulturní.* Taková evolučně ontologická reflexe ovšem ukazuje nejen to, že člověk i dnes systémově náleží do biosféry, ale i to, že ekologická krize nemůže být jeho rozporem s přírodou. Ukazuje, že ani řešení ekologické krize nelze hledat jen v rovině člověka – ve změně jeho biologické přirozenosti. Lidskou biologickou přirozenost, z níž vyrostla i útočná adaptivní strategie kultury, formovala už kdysi dávno sama příroda. Tuto přirozenost, „...která se vyvíjela stovky tisíc let“ a která „stále hluboce ovlivňuje rozvoj kultury“, změnit nemůžeme a ani nesmíme.²² A tak to jediné, o co se můžeme pokusit, je změna protipřírodní ontické povahy kultury, změna její vnitřní konstitutivní informace, která kdysi postavila kulturu proti přírodě a která by dnes mohla její další evoluční perspektivu zkomplikovat.

21 Bez přiměřeného ontologického konceptu kultury jako opozičního ontotvorného systému biosféry, který je sice výtvozem lidí, ale který jejich vlastnosti, funkce a role spoluvytváří, nemůže být adekvátní ani ontologický koncept člověka. Proto absence ontologického modelu kultury nemohla nepoznamenat ani Hartmannův poněkud mechanistický model vrstevnatosti člověka: „Z ontologického hlediska je organismus jen dvouvrstevnatý, zatímco v člověku jsou všechny čtyři vrstvy bytí.“ N. Hartmann, c. d., s. 39.

22 E. O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York 1998, česky *Konsilience. Jednota vědění*, Praha 1999, s. 299.

I když evoluční ontologie překračuje rámec tradičního antropocentrismu odhalením ontické kreativity člověka jako druhu, snaží se reflektovat i to, jak přirozená evoluce člověka vybavila a omezila. Respektuje jeho jedinečnost, ale na pozadí jedinečnosti života a zvláštního charakteru lidské kultury. Straní Zemi, přírodě a přirozenému, životu jako nejvyšší hodnotě.²³ Tradiční antropocentrické ontologie totiž tento vztah převracejí: přírodu považují za onticky pasivní a nesvébytnou, za svět člověka a pro člověka. A takový svět si člověk přivlastňuje, upravuje a obdaňuje svým vlastním významem a smyslem. V takovém světě se člověk bez zábran prosazuje, emancipuje a seberealizuje. Člověk ho humanizuje a předělává ke svému prospěchu, aniž by cítil respekt a pokoru před tím, že je pouze nepatrnou větvíčkou na stromě života, která nemůže žít samostatně a která nemůže nebýt jeho kmeni, jakož i všem ostatním vesmírným strukturám, lhostejná.

Z úsporných důvodů tu podstatu evoluční ontologie schematicky vyjádříme jen v pěti bodech.

Evoluční ontologie se snaží budovat kosmologii v souladu s procesuálním ontologickým paradigmatem. Rozlišuje proto dva základní způsoby, jimiž byly konstruovány všechny formy pozemské skutečnosti: původní a starší proces evoluce přirozené a relativně mladý proces evoluce kulturní. Vedle spontánně vytvořené abiotické a biotické vrstvy pozemské uspořádanosti tematizuje strukturálně i funkčně odlišnou ontickou vrstvu kultury. Nemůže tedy bezprostředně navázat na žádnou ontologii, která svět považuje za přírodně předmětný a jednou provždy daný. Na rozdíl od tradiční ontologie, která v pojetí vnější skutečnosti preferovala stálost, pasivitu a vratnost, evoluční ontologie akcentuje procesualitu, aktivitu a nevratnost.

2. Evoluční ontologie se pokouší definovat člověka věcně, bez zbytečného hodnotového zabarvení. Přestože odhaluje jeho kulturní ontickou kreativitu, snaží se být neantropocentrická. Předpokládá, že platí evoluční hypotéza, podle níž člověk pochází z miocenních lidoopů a podle níž se i to, čemu říkáme lidská přirozenost, zformovalo už kdysi dávno, před vznikem kultury. Člověk i jako onticky kreativní bytost, jako jediný tvůrce kultury, do přírody patří, je jí evolučně přizpůsoben a není v ní cizincem. Podobně jako každý jiný druh, také on vzniká až v určité fázi evolučního procesu biosféry a po jisté době – nezávisle na tom, že se mu podařilo vytvořit kulturu – z evoluční scény zmizí.

3. Evoluční ontologie buduje nový ontologický statut přírody. Jedinečnou pozemskou přírodu, novověkým subjektivně-objektivním přístupem znehodnocenou na pouhou objektivní skutečnost, na hodnotově neutrální hmotu, ontologicky a axiologicky rehabilituje. Představuje ji jako samoorganizující se systém

23 Myšlenku života jako nejvyšší hodnoty vůbec důsledně rozvíjí H. Skolimowski, který je přesvědčen, že pro vyřešení ekologické krize potřebujeme zejména nové čtení vesmíru, novou kosmologii, nové pojetí evoluce. „Všechny hodnotové systémy jsou v konečném důsledku zdůvodněny životem.“ H. Skolimowski, *Living Philosophy. Eco-Philosophy as a Tree of Live*, Arcana 1992, slovensky *Živá filozofia. Ekofilozofia jako strom života*, Prešov 1999, s. 210.

s přirozenou vnitřní informací, jako ontotvorný evoluční proces, který samovolně vytvořil všechny nezbytné přírodní předpoklady kultury: vysoce diverzifikovanou biosféru i jí dokonale přizpůsobeného biologického předka dnešního člověka.

4. *Evoluční ontologie se pokouší vytvořit ontologický statut kultury.* Duchovní a materiální kulturu sjednocuje v jediný funkční systém s vlastní vnitřní informací – *duchovní kulturou*. V rozporu s tradicí, která kulturu nepovažovala za časoprostorovou strukturu, nýbrž jen za zlepšení přírody, za formu její humanizace, ukazuje její strukturní a funkční nekompatibilitu s přírodou. V důsledku odlišné konstitutivní informace i dodatkové energetické výživy je totiž kultura protipřírodním subsystémem biosféry, subsystémem, který lokálně přírodu jakoby zlepšuje, ale fakticky, jak se to plně ukázalo až dnes, rychlou expanzí opoziční kulturní uspořádanosti nevratně poškozuje a zatlačuje.

5. *Zjištění principiální závislosti kultury na přírodě přivádí evoluční ontologii k přijetí přiměřené filosofické odpovědnosti za osud člověka.* Ve snaze odvrátit ekologickou katastrofu už neusiluje pouze o to, strukturu světa správně vyložit: usiluje o nové všeobecně srozumitelné ontologické minimum, které by pomohlo iniciovat změnu kulturní strategie a které by podpořilo novou axiologii, etiku a politiku. Antropocentrické zdůvodnění hodnot, významu a smyslu evoluční ontologie odmítá. Hodnotu, význam a smysl nedává totiž přírodě člověk, ale přirozený tvořivý proces života, zahrnující člověka jako svůj funkční prvek, má hodnotu, význam a smysl o sobě. Život a přirozené struktury musí být dnes interpretovány tak, aby mohly mít hodnotu, význam a smysl i pro člověka.

KRITISCHE ONTOLOGIE NICOLAI HARTMANNS UND EVOLUTIONSONTOLOGIE

Der Autor erinnert daran, daß Hartmanns kritische Ontologie mit der Brünner Evolutionsontologie eine Reihe der Berührungspunkte hat. Er schätzt die Festsetzung der kritischen Ontologie in der objektiven Wirklichkeit, ihr Nachdruck auf die Prozessualität, auf die Realitätsgeschichtetheit und auf die ontologische Bedeutung der Zeit. Er zeigt, daß die Evolutionsontologie die Wirklichkeit als die Opposition von zwei ontisch schöpferischen Evolutionsprozessen – von dem der Natur und dem der Kultur – versteht. In diesem Zusammenhang deutet er nicht nur entscheidende ontische Rolle der Information, sondern auch den neuen ontologischen Konzept der Natur, der Kultur und des Menschen an.