

Šmajš, Josef

Ontologie jako teorie bytí

In: Šmajš, Josef. *Uvedení do evoluční ontologie : studijní text pro posluchače filosofických oborů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2008, pp. 5-21

ISBN 9788021047433

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127846>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

1. Ontologie jako teorie bytí

Pojem bytí, poprvé použitý Parmenidem a později zdomácněný v dějinách evropské ontologie, vznikl patrně z potřeby zvýraznit vznešenost filosofického zájmu o obecné problémy, pojmenovat všemu ostatnímu vědění nadřazený předmět filosofie.¹ Tento pojem, který byl chápán jen jako „nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem“² a který ani nikdy později nebylo snadné definovat, měl současně filosofický způsob myšlení o čistém bytí povýšit nad veškeré empirické poznání a praktickou aktivitu člověka.³ Protože pojem bytí zahrnoval všechna diferencovaná jsoucna, nemohl mít žádný korelát v lidské smyslové zkušenosti a již v antice postihoval spíše skrytou jednotu světa než jeho viditelný vnějšek. Přibližně tedy odpovídal významu a rozsahu dnešního pojmu skutečnost.

V antice a ve středověku, tj. v období před novověkým důrazem filosofie na člověka, byla „celá filosofie“ ontologií, byla naukou o jsoucnu jako jsoucnu.⁴ Problém jsoucna (bytí) si ovšem už antická filosofie zjednodušovala tím, že tímto pojmem rozuměla vlastně jen empiricky nediferencované jsoucno přírodní, do něhož občas stydlivě vřazovala také část jsoucna lidského (především aktivitu morální a politickou).

-
- 1 „Pojem bytí původně vznikl z potřeby filosofů vymezit svůj zvláštní předmět zkoumání, odlišit jej od předmětů jiných forem lidského vědění a lidské duchovní činnosti vůbec.“ Černík, V. *K pojmu bytia. Problém rekonstrukcie klasickej ontológie*. Bratislava: Honner 2000, s. 93. Souhlasíme s autorem, který s odvoláním na A. L. Dobrochotova připomíná, že se antičtí filosofové snažili „...vymezit zvláštní aspekt reality, který není shodný ani se světem lidských hodnot, ani s přírodou... V čistém bytí totožném s čistým myšlením viděli zvláštní realitu, která je specifickým předmětem filosofie, odlišným od předmětů zvláštních forem vědění.“ *Tamtéž*, s. 94.
 - 2 Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha, Oikoymenh 1996, s. 17. Bytí je tedy obtížné definovat i proto, že jeho všeobecnost překračuje „všechnu všeobecnost rodů“. Heidegger, M. *Tamtéž*, s. 18.
 - 3 „Když se tudíž říká, že ‚bytí‘ je nejobecnější pojem, pak to nemůže znamenat, že je nejjasnější a že není potřeba se jím dále zabývat. Pojem ‚bytí‘ je spíše tím nejtemnějším.“ Heidegger, M. *Tamtéž*, S. 3. (s. 18.)
 - 4 „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží. Tato věda není totožná se žádnou tak zvanou vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává o jsoucnu jako jsoucnu...“ Aristoteles. *Metafyzika*. Praha: J. Laichter 1946, s. 92.

Řecká před Sokratovská filosofie se ovšem ptala téměř současným způsobem: co je arché-pralátka? A otázka po arché, která se později nelíbila Aristotelovi, protože si s ní spojoval pouze látkový princip (hylé) a nikoli princip formotvorný (morfé), byla současně otázkou, z čeho svět vznikl, jak je uspořádán a do čeho se při svém zániku opět navrácí. I když víme, že pojem arché nemohl být ještě plně abstraktním filosofickým pojmem, zdá se, že antropomorfně uvažující před Sokratikové správně postřehli hlubší ontickou podstatu problému. Totiž fakt, že reálný svět musí být konstruován z něčeho, co má, řečeno obrazně, charakter „pekaře i těsta“ současně, tj. co tvoří integrující princip i přirozenou látkově-energetickou bázi živého a neživého světa.⁵

Aristotelův vliv

Aristotelovou zásluhou, jak jsme již naznačili, se později tato ontologická otázka formuluje vznešeněji: co je jsoucno jako jsoucno (jako bytí).⁶ Taková formulace ovšem ontologický problém nejen zpřesnila, nýbrž také zkomplikovala. Aristoteles sice zachovává Parmenidovo (a částečně i Platónovo) hledisko totožnosti myšlení a bytí, ale pojem jsoucna se u něho překrývá s pojmem bytí (ontologie se u něho mění na metafyziku – Černík). Snad i proto nebylo nikdy příliš jasné, zda je v Aristotelově formulaci dostatečně rozlišeno jsoucno a bytí.⁷

5 Principiální správnost této intuice nepřímou potvrzuje i zcela současná argumentace fyzika R. Feynmana. „V živé i neživé přírodě se objevují tytéž atomy; záby i skály jsou z jednoho těsta, liší se pouze uspořádáním.“ Feynman, *R. O povaze fyzikálních zákonů*. Praha, Aurora 2001, s. 162.

6 Pojem bytí, jak jsme již uvedli, zavedl do filosofie Parmenides. Kritizoval tím pojem arché za jeho obsah příliš spjatý s proměnami a smyslovou zkušeností a zdůrazňoval, že bytí jako princip světa, jako nejjednodušší předmět filosofie, musí být jediné, trvalé, neměnné a nehybné.

7 M. Heidegger se např. domnívá, že nikoli, a pro toto rozlišení zavádí známý pojem „ontologická diference“. N. Hartmann naopak soudí, že Aristotelova formulace takové rozlišení umožňuje a že problém přesného rozlišování jsoucna a bytí je do značné míry falešný.

Pokud jde o deklarovaný rozdíl mezi jsoucnem a bytím u Aristotela a pozdějších autorů, musíme se omezit na konstatování, že je významný zejména pro věrnou rekonstrukci tradiční ontologie.⁸ Pro náš záměr ovšem postačí, když v souladu s Aristotelem uvedeme, že jsoucno je to, co má být (co obsahuje jednotu podstaty a existence), a býtí je to, co postihuje jednotu všech diferencovaných jsoucen, co se svým obsahem přibližuje příbuzným pojmům skutečnost, realita, řád.⁹

Ontologie jako nejstarší filosofická teorie zkoumající bytí byla tak současně explicitní formulací dobových představ o celku skutečnosti, o existenci a podstatě světa.¹⁰ V řecké filosofii, ale i později, v celém období, kdy ještě neexistovaly rozvinuté speciální vědy, nemohla být ovšem ani filosofická ontologie ontické struktury světa dostatečně přiměřená. Přestože byla vrcholným intelektuálním výkonem početné skupiny filosofů, kteří vycházeli nejen z ontologické tradice, nýbrž i z vědění své doby, byla nutně spekulativní a útěšná. Její pojmy byly totiž modifikovanými intuitivními pojmy normálního etnického jazyka Řeků. Jako relativně mladá teorie ještě neměla ani dostatečně strukturovaný pojmový aparát, ani dostatečně vyvinutou schopnost rozlišovat mezi ontickými vrstvami a strukturami reality. Úsilí o filosoficky přímé, tj. jinými formami poznání nezprostředkované pochopení celku světa ji na jedné straně činilo nejvyšší možnou moudrostí, ale na druhé straně ji degradovalo na málo užitečný produkt metafyzického talentu a osobní záliby filosofů v abstraktních teoretických problémech. Vzhledem k nízké úrovni rozvoje speciálních věd dominovala

8 Pojmem bytí se podnětným způsobem zabývá již připomínaná monografie V. Černíka. Autor se jednak pokusil pojem bytí (spolu s dalšími pojmy klasické ontologie) očistit od nežádoucích historických nánosů, a jednak ukázat na možnosti jeho adekvátnějšího pochopení v dnešní filosofii. Černík, V. *K pojmu bytí*..., s. 11–41.

9 Srov. Černík, V. *Tamtéž*, s. 21. „V tradici vycházející z Parmenida se bytí chápe jako sebeidentické, nestrukturované, bezobsažné ‚bytí‘, které neobsahuje žádný rozdíl, a tedy ani žádnou změnu...“ *Tamtéž*, s. 28.

10 Ontologicky orientovaný J. L. Fischer připomíná, že v době svého plnokrevného života byla filosofie „...mnohem víc než pouhou kritikou: byla *ontologií*, tj. naukou o řádu jsoucna, nebo chcete-li byla metafyzikou, pro niž noetická kritika tvořila jen prolegomena.“ Fischer, J. L. *Věčný a časový úkol filosofie*. In: *Tri stupně*. Blansko: 1948, s. 53.

v ontologickém uvažování nejen snaha objektivně správně postihnout skutečnost, nýbrž také to, co svým dílem ukázkově znázornil Platón a čeho se filosofie od té doby nezbavila: spekulativně estetizující motivy filosofického pojednání, které více než strukturu vnější skutečnosti zvyrazňují originalitu, literární schopnosti a duchaplnost autora.¹¹

Jak víme, podle Aristotelových slov začíná filosofie údivem. Ale tento údiv vůbec neznamená, že východiskem filosofování je už v antice sebevědomý lidský subjekt. Filosofické poznání v antice (a částečně i ve středověku) je sice silně antropomorfní a nesystémové, ale svými ambicemi se zdá být skromné a pokorné: podřizuje se svému předmětu, identifikuje se s ním, rozpouští se v bytí.

V původním Aristotelově významu – zkoumání jsoucna podle toho, jak o něm mluvíme – byla ontologie vědou o bytí jsoucích, byla jak studiem forem, v nichž myslíme bytí (tj. analýzou filosofických kategorií), tak také metafyzikou, tj. hledáním toho, co je za jevy, za smyslově vnímatelnou podobou fyzikální skutečnosti. Teoretický koncept bytí nebyl však jednotně chápán ani v antice, ani ve středověku.¹²

Ontická slabost a pomíjivost lidského individua, znovu a znovu potvrzované životem, vedly patrně antickou filosofii k názoru, že i zvláštní lidské jsoucno musí patřit ke kosmickému řádu bytí, který je mocnější než síly a vůle lidí, který je nadosobní a objektivní. Člověk se vlastně až do konce středověku nadosobnímu řádu bytí intelektuálně nevzpíral, nepovažoval se za pána jsoucna, necítil druhovou nadřazenost nad přírodou.

Zdá se, že antická a středověká filosofie problém subjektu netematizovaly zejména ze dvou důvodů: Za prvé proto, že pod vlivem Parmenida byla

11 I když snaha estetizovat filosofický koncept světa by neměla být vnímána pouze negativně, pro dnešní ontologické uvažování je škodlivá. Pověšim si toho i Ortega y Gasset. Píše, že dokonalost tvarů uvádí interprety „...do takového nadšení, v němž zapomínají, že posláním myšlenky je shoda se skutečností, kterou má myšlenka postihnout.“ Ortega y Gasset. *Úkol naší doby*. Praha, Mladá fronta 1969, s. 90.

12 Souhlasíme však s V. Černíkem, že rozdíly, které v pojetí bytí v antice a ve středověku zjišťujeme, jsou spíše nepodstatné. „I když Platón, Aristoteles a Tomáš Akvinský pootevřeli nové horizonty ontologie, nepřekonali zásadně Parmenidovo pojetí bytí.“ Černík, *V. K pojmu bytia...*, s. 25.

filosofie prostoupena úsilím postihovat pouze jistý typ obecnosti – dnes bychom řekli pouze stálost, konstanty, invarianty – to, co trvá uprostřed změn. Za druhé proto, že člověk ještě neměl odvalu prohlásit se za centrum a smysl přírodní i sociokulturní aktivity.¹³ Vždyť antika, jak na to upozorňuje např. M. Heidegger, ještě nezná ani pojem obrazu světa, který nutně zahrnuje vědomou konstitutivní subjektivitu.

Antická orientace na obecné nutné a neměnné, nepochybně ovlivněná oblibou a autoritou geometrie a matematiky, měla jistě i důvody evolučně antropologické (psychické),¹⁴ ale jejím vůdčím motivem byla patrně dobová sociokulturní iluze: všeobecně rozšířená představa o tom, že svět má neměnnou podstatu (substanci, strukturu) a že čas plyne v kruhu. Antický člověk žil nepochybně rytmem a proměnami přírody, která se každým dnem a rokem jakoby znovu navracela do svého výchozího bodu. Filosofické hledisko lineárního plynutí času, bez něhož nelze tematizovat evoluci, filosoficky obhájil až Augustin v 5. století n.l.¹⁵

Je zřejmé, že teprve důsledně domyšlená představa lineárního plynutí času umožnila filosofii objevit další typ obecnosti, vedle obecnosti prostorové, tj. strukturální a stacionární, která reprodukovala substanční přístup, mohla být rozpoznána také obecnost časová, procesuální, funkčně systémová. Evoluce přírody ani evoluce kultury (společnosti) nemohly být patrně i z tohoto důvodu v antice studovány. Také ontologický problém stvoření člověka a světa Bohem (typický pro pozdější středověkou filosofii, např. pro Tomáše Akvinského) nebyl ani ve vrcholné antice (např. u Aristotela) zřetelně formulován.¹⁶

13 Lidská aktivita byla ve srovnání se silami přírody slabá a nezřetelná. A taková byla i opozice kultury vůči přírodě. Kultura tedy byla předmětem zájmu etiky i politiky, ale nikoli již předmětem zájmu ontologie.

14 Na neschopnost lidského intelektu adekvátně chápat procesy, paměť, život a evoluci důrazně upozornil H. Bergson, když napsal, že „...naše pojmy byly utvořeny k obrazu pevných těles, že naše logika je především logikou pevných těles a že právě proto náš intelekt vyhrává v geometrii, ve které právě se projevuje příbuznost logického myšlení s neživou hmotou...“ Bergson, H. *Vývoj tvořivý*. Praha, J. Laichter 1919, s. 1–2.

15 Aurelius Augustinus. *Význání*. Praha: Kalich 1990, s. 389–415.

16 Podle Aristotela nebe (vesmír) ve svém celku nevzniklo ani nemůže zaniknout, protože jeho celkové trvání nemá ani začátek, ani konec. Je nesmrtné a věčné. Aristotelés.

Pro antické filosofy, kteří pochopitelně přeceňovali roli lidského rozumu a věřili v jeho sourodost s řádem světa, nebyla patrně přijatelná představa, že by člověk mohl skutečnost rozumově poznávat neadekvátně. Měli za to, že pokud jde o povahu věcí, mohou člověka klamat pouze smysly, protože již v antice byly známy různé smyslové klamy i četné důkazy, že smysly mohou podávat svědectví jen o proměnlivém povrchu věcí. Rozum naopak stálou podstatu věcí (podle Aristotela tvar, který je v látce, ideu, substancí, řád) mohl postihnout správně.¹⁷ Protože byl základním atributem člověka jako rozumného společenského živočicha, tj. tím, co ho odlišovalo od všech živých bytostí a přibližovalo ho bohům, musel být s přirozeným řádem kosmu ne-li identický, tedy určitě sourodý. Řád jako pojem vyjadřující jednotu světa v jeho rozmanitosti, řád jako vše prostupující logos, k němuž nebylo možné nepřičítat i stálý a nezrušitelný koloběh pozemské přírody, se totiž zdál být neměnný, s rozumem sourodý, a proto také rozumem postžitelný.¹⁸

Filosofie v antice a ve středověku ovšem hájí nejen to, že principy bytí jsou identické s principy myšlení,¹⁹ tj. ještě nezvýrazňuje a netematizuje rozdíl

O nebi 283b-284a, In: *O nebi. O vzniku a zániku*. Bratislava: Pravda 1985, s. 90. Platón o stvoření nebo spíše „sestavění“, „uspořádání“ světa píše v dialogu *Timaios*. Něco jako látka existovalo už před zásahem tvůrce (demiúrgos), on tomu vtiskl pouze řád (*Timaios* 28d-30c); o stvoření člověka bohy se Platón zmiňuje později (41c, 42a, 69c-71e). „Vědecká“ hodnota výkladu je ovšem relativizována úvodním prohlášením, že o bozích a o vzniku světa je člověk schopen podat pouze výklad pravděpodobný, tj. nikoli pravdivý a přesný.

- 17 Dnes bychom na místo tvaru či substance spíše řekli paměť, vnitřní informace. Pokud jde o vztah stálosti a změny uvnitř skutečnosti, preferují i novověcí ontologicky zaměřeni filosofové – až na výjimky (Hegel, Bergson, Hartmann, Whitehead) – ve shodě s Eleaty, Platónem a Aristotelem stálé a neměnné, tj. fakticky bytí před jsoucnem, stáváním, děním.
- 18 Dnes je samozřejmě velmi obtížné rekonstruovat důvody, proč ve filosofii tak dlouho převládala důvěra v identitu myšlení a bytí. Jakoby intuitivně pociťovaná strukturální kompatibilita lidského těla a psychiky byla pouze přenesena i na kompatibilitu dílčí kognitivní funkce mozku – lidského myšlení s přírodou. Snad i proto bylo myšlení velmi dlouho pojímáno spíše jako normální, světu odpovídající fyziologická funkce člověka, jako jeho specifická vlastnost, a nikoli jako společenský produkt, jev kultury, součást nepřírodní sociokulturní paměti.
- 19 Jako výjimka může být uveden Gorgiás.

mezi realitou a její lidskou reflexí, nýbrž tematizuje také zcela jiné jazykové opozice: např. podstata – jev; možnost – skutečnost; látka – forma; substance – atribut atp. Na rozdíl od nich však novověký ontologický *dualismus jsoucna a bytí* podle našeho názoru příliš šťastný nebyl. Z této opozice totiž nepřímo vyplývalo, pomineme-li smysl málo jasné ontologické diference, problematické hledisko teoretické nadřazenosti filosofie (jako metafyziky) nad vědami. Vždyť právě z tohoto hlediska filosofie později odmítala přihlížet k vývoji poznání ve speciálních přírodních vědách.

Už téměř dva a půl tisíce let, ponecháme-li stranou rozmanité podoby středověké ontologické argumentace, hledá filosofická ontologie, která před tím substancializovala obecné (Špür), za jsouncem jeho pravé bytí.²⁰

Po vzniku fundamentální ontologie jde sice o pravé bytí pro člověka, ale ani tato snaha, zdá se, k žádnému filosofickému pokroku nevede. Naopak, do sebe zahleděné filosofování vyvolává pochybnost, zda má v dnešní globalizované kultuře, která svým rozmachem naráží na hranice samotné zeměkoule, taková filosofie ještě teoretické oprávnění. Vzniká totiž otázka, má-li vůbec nějaký smysl po Aristotelově vzoru pátrat, zda se za proměnlivým fyzikálním povrchem skutečnosti neskrývá její hlubší metafyzická podstata.²¹

Problém identity myšlení a bytí

Důvěra v identitu myšlení a bytí byla ovšem i po Kantově radikální kritice mezi lidského rozumu natolik silná a svůdná, že ji v novověku impozantním

20 Tato ontologie proto dnes jen neochotně uznává, že teoreticky selhala a že pro adekvátní ontologické pochopení bytí budou třeba nejen jiné pojmové prostředky a jiná rovina filosofické abstrakce, nýbrž i jiný koncept skutečnosti, jiná ontologie. Vždyť dnešní speciální vědy, které dokázaly „sestoupit“ do mikrosvěta a „vystoupit“ do megasvěta, filosofii k formulaci nějaké stále metafyzické podstaty skutečnosti neopravňují. Nepřímo se naopak ukazuje, že to, co tradiční ontologie hledala za jsouncem jako jeho pravé bytí, mohl být pouze jeho skrytý přirozený implikátní řád, který ovšem do našeho pojmového jazyka (do implikátního řádu sociokulturního) zatím správně přeložit neumíme.

21 Na obranu Aristotela je ovšem třeba uvést, že tuto podstatu nechápal pouze jako neměnný substrát, nýbrž také jako aktivní princip utvářející příslušné jsoucno, tj. jeho vnitřní strukturu, stavbu.

způsobem znovu oživuje Hegel. Ve skryté formě se však s touto ideou setkáváme stále, zejména mezi některými logiky a matematiky. Velcí filosofové antiky a středověku tedy založili tradici, v níž se obecné problémy posuzují zvláštním filosofickým rozumem, který si zakládá na tom, že je nezávislý na empirii a přírodovědných poznatcích.²²

Tento zvláštní filosofický rozum, s nímž se dnes mladí adeпти filosofie seznamují zejména prostřednictvím studia dějin filosofie a četby filosofických klasiků, stále předpokládá, a to často v rozporu se současnými systémovými teoriemi, úroveň abstrakce blízkými filosofii, že existují dvě roviny skutečnosti: *podstaty a jevy*, tj. v jiné terminologii a bez nároku na přesnost *substance a akcidenty*. Na druhé straně se v souladu s Kantem v novověké filosofii vcelku správně předpokládá, že existuje ještě jedna, výstižněji formulovaná binární opozice: *skutečnost o sobě a skutečnost pro nás*. Tuto antropologickou opozici – v termínech skutečnosti ontické a ontologické – rovněž uznáváme, protože se stala základem konfliktu kultury s přírodou. Jde o druhově podmíněné zkreslení obrazu vnějšího světa charakteristické nejen pro člověka, ale i pro všechny obratlovce, kteří již disponují jeho „vnitřním obrazem“. Filosofickou reflexí této zajímavé otázky se ovšem hlouběji nezabýváme.²³

Problém adekvátního vymezení předmětu a podoby novověké ontologie ovšem Kantovým rozlišením světa o sobě a světa pro nás vyřešen nebyl.

22 Podobné stanovisko vyjádřil i S. Sousedík. „Kloním se osobně k názoru, že filosofie a jmenovitě metafyzika jako taková je na přírodních vědách nezávislá.“ Sousedík, S. *Jsoucno a bytí*. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského. Praha: Křesťanská akademie 1992, s. 24.

23 Zdá se, že tento striktní dualismus je dobově podmíněnou racionalistickou konstrukcí. Před jakýmkoli filosofickým rozbořem je totiž zřejmé, že skutečnost, s níž nás seznamují naše smysly a náš rozum, nemůže být ani zcela rozdílná, ale ani zcela identická se skutečností, v níž se nacházíme onticky, tj. smyslově a rozumově nezprostředkovaně. Pouhé dýchání, srdeční činnost, přijímání a trávení potravy, spánek a každodenní aktivity nás usvědčují, že jako živé bytosti patříme do světa o sobě, že s tímto světem úzce biologicky spolupracujeme. Ale také pohled kosmonautů na planetu Zemi z vesmíru spolehlivě potvrdil principiální správnost části dosavadního teoretického poznání pro svět o sobě. Nekritický stoupenec Kantova odkazu by ovšem i nadále namítal, že toto poznání nikdy nepřekročilo představy lidské smyslovosti, tj. hranici světa jevů.

Naopak, Kant obrátil pozornost filosofické teorie (metafyziky) zcela jiným směrem: k subjektu, ke kritice apriorismu, k abstraktní kritice schopnosti lidského rozumu.²⁴

Člověk jako normální živočišný druh, který je součástí pozemské skutečnosti a který ji musí průběžně poznávat proto, aby se na její změny mohl onticky adaptovat, nemá totiž jinou možnost než využívat vlastní – geneticky reprodukováné, a proto apriorně nastavené – poznávací struktury, biologický smyslově neuronální systém, tj. centrální nervovou soustavu (CNS). A bylo již dokázáno, že vnitřní obraz vnějšího světa se u vývojově vyšších organismů stává obrazem složitějším a strukturovanějším, takže v případě člověka mohl získat podobu pojmového obrazu světa pro nás. S využitím biologické terminologie to můžeme říci také tak, že zatímco genom nás do ontické skutečnosti vřazuje přímo, somaticky a fyziologicky, naše sociokulturní poznání (včetně dnešní vědy a filosofie) nás do téže skutečnosti vřazuje nepřímou, tj. prostřednictvím jejího neuronálního obrazu.

Pomineme-li pseudoreálný ontologický problém vztahu jsoucná a bytí, vidíme, že zejména jasné a zřetelné rozlišení dvou výše uvedených forem skutečnosti umožnilo Kantovi rozejít se s metafyzikou „...slavného Wolffa, největšího ze všech dogmatických filosofů“, k níž se původně nadšeně hlásil.²⁵ Kant také ve stejném duchu, tj. ve shodě s Aristotelovým postřehem, že existence konečných věcí nemůže vyplývat z jejich esence, z jejich podstaty, podává své pozoruhodné kritiky tzv. důkazů Boží existence.²⁶

-
- 24 Souhlasíme se závěrem J. Špůra. „Celá Kantova kritika metafyziky ve skutečnosti udělala jasno alespoň v jedné věci: *osud metafyziky je spjat s řešením problému a priori v našem poznávání světa*. Kant tento problém postavil, ale fakticky neřešil.“ Špůr, J. *Úvod do systematické filosofie – ontologie*. Plzeň: ZČU 2000, s. 28. Protože však ontogenetické a priori se na základě současného biologického poznání ukazuje být fylogenetickým a posteriori, osud tradiční metafyziky je ohrožen.
- 25 Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 28. Je ovšem zajímavé, že se Kant v této své stěžejní práci explicitní kritikou Wolffovy metafyziky nezabývá.
- 26 Souhlasíme s tezí, že „I. Kant si na rozdíl od Ch. Wolffa uvědomil, že z logické možnosti obsažené v pojmu věci, není možné bezprostředně usuzovat na reálnou možnost věci samé.“ Černík, V. *K pojmu bytia...*, s. 56.

Ale Kantovým intelektuálním výkonem se problém skutečnosti nejen částečně prosvětлил, nýbrž i novým způsobem zkomplikoval. Důraz na složité abstraktní analýzy lidského rozumu, které mají dokázat, že naše apriorní formy poznání poznávanou skutečnost už před veškerým poznáním nepřiměřeně deformují, část filosofů dodnes zrazuje od toho, aby se vážně zabývali ontickými strukturami – světem o sobě. Speklativní tematizace skutečnosti pro nás, spolu s úzkostlivou snahou o její striktní oddělení od skutečnosti o sobě, zkomplikovaly ontologické uvažování vůbec. Omezení platnosti lidského poznání na jevy nevedlo ke kritice obsahu lidského teoretického poznání vůbec (k uznání odlišnosti sociokulturní informace od informace přirozené), ale naopak otevřelo dveře *gnoseologizaci ontologie*, tj. rozvoji subjektivismu a úzkého antropologického existencialismu. Nezávisle na odlišných ontických řádech přírodního a kulturního bytí – tj. na ontické opozici kultury vůči přírodě – se někteří fenomenologicky orientovaní autoři dodnes ujišťují v tom, že jednota světa je dána subjektem.²⁷

Obě výše uvedené lingvistické opozice – *bytí a jsoucno, skutečnost o sobě a skutečnost pro nás* – jejichž teoretická souvislost, pokud víme, nebyla nikdy uspokojivě vysvětlena, nepřímo ukazují na užitečnost zájmu filosofie o své dějiny, na oprávněnost její snahy vyrovnávat se s vlastním dědictvím. Ale již v této chvíli je současně nutné říci, že nejen Platónovo rozlišení světa idejí a světa věcí, nýbrž i Parmenidovo ztotožnění myšlení s bytím bylo zčásti oprávněné. Dualismus těchto komplementárních světů (v Bohmově terminologii implikátního a explikátního řádu) a identita myšlení s bytím naznačovaly nejen schopnost lidského rozumu dobrat se pochopení obecných a stálých vztahů v převážně proměnlivé skutečnosti, nýbrž také jeho schopnost vztahy a struktury racionálně postihnout, pojmenovat a učinit je předmětem teoretické argumentace, logických operací a nakonec i technologických aplikací.

Aristotelův důraz na to, že obecné (podstata, idea, tvar skrytý v látce) se nachází ve věcech samých, a nikoli mimo ně, jak to formuloval jeho učitel Platón, nebyl ovšem nikdy plně interpretačně vytěžen. Často se tento postřeh

27 J. Patočka píše, že „...jednota světa není jednotou materiálu, z něhož se skládá, nýbrž ducha, který jej vytváří a udržuje.“ Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1992, s. 11.

ve výuce dějin filosofie zbytečně znehodnocuje tím, že se vyžaduje jeho pouhé memorování a že se chápe jen v duchu převažující didaktické tradice, tj. v úzkém rámci bezčasového látkově energetického paradigmatu fyziky. Máme-li zachovat alespoň princip této odvážné protiplatónské myšlenky, pak k ní musíme přistoupit z hlediska paradigmatu systémově informačního, tj. evolučně ontologického.

Evolučně ontologické hledisko, které ještě později rozvedeme a zpřesníme, totiž ukazuje, že i obyčejné neživé věci mohou mít – jsou-li pochopeny jako aktivita – svůj vnitřek. To, co je v přirozených makroskopických strukturách stálé a obecné, co je jejich podstatou (neměnným vnitřním základem, substancí), nemusí být nějaké reálné materiální či ideální jádro, nýbrž to mohou být lidskými smysly nezjistitelná konstitutivní pravidla, evolucí vytvořená a dodržovaná konstruologické principy, zákonitosti, vnořená informace, paměť.²⁸

V myšlence Platónových idejí, Aristotelových podstat či substancí můžeme tedy spatřovat přínos filosofického myšlení k rozvoji teoretické duchovní kultury. Platón i Aristoteles patrně první pochopili a pojmenovali to, co dnes, v souvislosti s přijetím procesuálního paradigmatu skutečnosti, uznáváme, i když to označujeme jinou terminologií. Schematicky řečeno, jejich bytí, podstaty, obecné ideje a substance – nezávisle na tom, že byly chápány poněkud odlišně – s odvoláním na fyzika D. Bohma dnes interpretujeme jako prvky implikátního řádu skutečnosti. Lidskými smysly registrované reálné věci a procesy považujeme za prvky řádu explikátního.²⁹

Evolučně ontologický přístup

Ale člověk, kámen, město či počítač jsou evidentně různě uspořádanými i svébytnými ontickými strukturami. Jak je ovšem správně odlišit? Skutečnost

28 Ještě později ukážeme, že přirozená evoluce neprodukuje ani látku, ani energii, ale tvary, uspořádanost, informaci, paměť.

29 Bohm, D. *Rozvíjení významu*. Praha: Unitaria 1992, s. 20. O našem komplementárním pojetí dvou řádů (implikátního a explikátního) v rámci přírody a dvou analogických řádů v rámci kultury podrobněji pojednáváme v samostatné podkapitole Dva ontické řády.

– a budiž explicitně řečeno, že část antických filosofů to patrně tušila již před Platónem a Aristotelem – je aktivní, onticky tvořivá. Její spontánní konstitutivní aktivita jakoby průběžně krystalizuje v makroskopických smyslově vnímatelných strukturách živé a neživé přírody. Přirozená skutečnost proto není jen souborem věcí rozmístěných v prostoru, jak to může vyplývat z běžné zkušenosti či z nekritického osvojení látky středoškolské fyziky. Skutečnost (bytí), jak již víme, je spíše souborem onticky tvořivých procesů, systémů, polí a stavů, je aktivitou, děním, které se ovšem řídí jistými relativně stálými pravidly.

Pravidla (např. čtyři všeobecně známé fyzikální interakce – silná, slabá, elektromagnetická a gravitační – včetně vazebných principů informačně biologických) ovlivňují chování galaxií, atomů a molekul, chování a reprodukci živých systémů. Vnitřní konstitutivní principy (pravidla) tedy pomáhají formovat ontické smyslově vnímatelné struktury, např. horniny, krajinu, živé organismy, ekosystémy. Struktury i pravidla jejich utváření jsou přitom produkty téže aktivity, téže evoluce. Ale pravidla a struktury, které dnes na Zemi nacházíme, prokazatelně nepatří k produktům jediné evoluce. *Za svůj vznik vděčí buď evoluci přirozené, nebo evoluci kulturní: třetí možnost neexistuje.*

Při analýze konstitutivních principů a pravidel ovšem zjišťujeme, že na úrovni přirozené abiotické evoluce se zřejmě nefixují ve zvláštních k tomu určených informačních strukturách (konstruovaných a fungujících jako specializovaná abiotická paměť), ale že jsou přítomny (vestavěny) přímo ve fyzických evolučně vytvořených strukturách, tj. ve věcech a procesech.³⁰ Na úrovni biotické a kulturní, jak to ještě podrobněji doložíme v samostatné kapitole, jsou pravidla a principy (poznáním systému akumulovaná informace, paměť) obsaženy (ukládány) ve zvláštních, k tomu účelu vyčleněných strukturách informačních (paměťových).³¹

30 O tomto problému zajímavě pojednává publikace Stonier, T. *Informace a vnitřní struktura vesmíru*. Praha: BEN 2002.

31 Pro konkretizaci tu zatím bez argumentace připomínáme, že člověk, podobně jako všichni mnohobuněční živočichové s centrální nervovou soustavou (CNS), je nositelem dvou zcela odlišných paměťových struktur: *genomu*, v němž je uložena jeho zkušenost fylogenetická (v Kantově formulaci apriorní formy smyslového názoru a rozvažování), a *neocortexu*, v němž se ukládá jeho zkušenost ontogenetická (aposteriorní).

Již jsme uvedli, že většina antických a středověkých filosofů (ale i část filosofů novověkých, např. Ch. Wolff, G. F. W. Hegel) si problém adekvátní ontologické reflexe skutečnosti zjednodušovala tím, že skutečnost (přírodní bytí) podřizovala pojmům a formálním pravidlům myšlení, že ji ztotožňovala s vědomím, že předpokládala identitu myšlení a bytí.³²

Protože víme, že pojmové myšlení vznikalo až v kulturní evoluci, tj. jako abstraktní korelát lidské sociokulturní aktivity, předpoklad jeho identity s bytím byl sice věcně nesprávný (směšoval implikátní řád kultury s implikátním řádem přírody), ale do jisté míry odrážel korelativní vztah mezi makroskopickou strukturou člověku vnější skutečnosti a strukturami lidského neuronálního poznání.

Větší část problému však zůstala skryta. Vztah *teorie a skutečnosti* nebyl totiž formulován dostatečně radikálně. Pro jeho náležité filosofické pochopení není důležité pouze to, že je nezbytné respektovat rozdíl (ontologicky občas matoucí) mezi skutečností o sobě a skutečností pro nás, a rozdíl (v mechanickém paradigmatu matoucí vždy) mezi poznáním relativně apriorním a relativně aposteriorním. *Výjasnění vztahu lidského poznání a skutečnosti předpokládá takový explicitní koncept bytí, který by z jeho ontické struktury nevyřazoval ani živé systémy – biosféru, ani člověka s jeho specifickou poznávací a praktickou (konstitutivní) aktivitou – kulturu.*³³

-
- 32 Teprve dnes nacházíme argumenty pro důkaz, že antická a středověká důvěra v jednotu struktury myšlení a bytí byla falešná. Současné antropologické studie ukazují, že lidský rozum, vázaný na evolučně nejmladší část mozku, na neocortex, je příliš pozdním evolučním výtvořem na to, aby okolní přírodě odpovídal v míře, v jaké jí např. odpovídá evolučně mnohem starší motorika, emocionalita a řízení vegetativních procesů organismu. Racionální predispozice člověka se totiž mohly plně rozvinout, selektovat a specializovat až v kultuře, kde však rozum nejen zůstal nástrojem našich emocí a vůle, ale stal se i hlavním nástrojem účinné adaptivní strategie kultury.
- 33 Ale ani ontologie N. Hartmanna, která se nejvíce přibližuje ontologii evoluční, nebyla s to do své vrstevnaté podoby zahrnout kulturu. Problém vnitřní organizační jednoty světa je pro Hartmanna pouze otázkou začlenění ducha do světa, protože podle jeho názoru duchu náleží stejná realita jako světu. Hartmann, N. *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1964, S. 21.

Země jako otevřený, tj. s vesmírem funkčně propojený systém, jako velký planetární superorganismus, pro který se postupně ujímá Lovelockův termín Gaia,³⁴ je totiž hostitelským prostředím nejen své vlastní biosféry, nýbrž i relativně mladé a nevlastní, onticky odlišné uspořádané kultury. Víme již, že přirozená aktivita, která spontánně konstituovala vesmír, Zemi, život i biologického předka dnešního člověka, nutně produkuje dvě vzájemně komplementární formy: struktury explikátního a implikátního řádu přírody.³⁵ Explikátní, dočasně existující struktury, které registrujeme svými smysly a částečně postihujeme rozumem, nejsou tedy celou přírodní skutečností, nejsou totožně s přirozeným bytím: vytvářejí pouze jeho snadněji zjištělnou část, jeho vnějškově manifestované zpředmětnění. Druhá stránka přírodní skutečnosti – její atomární, molekulární, buněčná či somatická aktivita, ona velkolepá ontická hra podle jejích vlastních evolučně vytvořených pravidel, ale i tato pravidla sama (implikátní řád, informace, paměť) – byla lidskému smyslovému vnímání, a do značné míry i lidskému rozumu, jakoby záměrně skryta.³⁶

Filosofický problém bytí a jeho adekvátní reflexe (ontologie) je však ještě o jednu úroveň složitější. Ale znovu nejde pouze o to, že zmíněná binární opozice explikátního a implikátního řádu musí jako obecný princip výstavby pozemských struktur platit i pro kulturu. Mnohem závažnější je fakt, že relativně mladý a vůči přírodě opoziční systém kultury není generován vesmírem (zbytkovou aktivitou velkého třesku), nýbrž pouze člověkem jako dočasně existujícím biologickým druhem. A z toho také plyne, že implikátním řádem kultury, tj. tím, co ji integruje a orientuje proti přírodě, mohou být jen zvláštní

34 Lovelock, J. *Gaia. Živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta 1994.

35 Lze přičíst ke cti filosofie, že pro tradiční filosofické pojmy podstaty a jevu, substance a atributů, bytí a jsoucna, které ovšem vznikaly v různé době a za různých podmínek a jejichž odlišné teoretické obsahy nelze proto mechanicky porovnávat, se s přispěním vědy nakonec přece jen nacházejí jejich přibližné ontické koreláty.

36 Zdá se, že poté, kdy nás genetika, molekulární biologie, cytologie a další biologické disciplíny zcela průkazným a nespekulativním způsobem vrátily do řádu živé pozemské přírody a kdy nás moderní fyzika, nerovnovážná termodynamika a kosmologie obdobným způsobem vracely do řádu přírody vesmírné, měla by i současná systematická filosofie přistoupit k revizi svého neadekvátního antropocentrického obrazu světa.

lidské zájmy, hodnoty, formy poznání a nebiologická pravidla sociokulturní aktivity lidí (od přírody odlišná konstitutivní informace kultury).

Takže nejen každodenní zkušenost se světem o sobě, nýbrž i hledisko implikátního a explikátního řádu kultury, které umožňuje pochopit kulturu jako otevřený nelineární systém s vlastní vnitřní informací, nás opravňují konstatovat, že relativně mladé kulturní bytí musí být součástí předmětu ontologie. Bez kultury by totiž tento předmět nebyl úplný. Osudovost dnešního ontologického problému však souvisí s tím, že toto člověkem účelově utvářené bytí je sice méně svébytné, ale nikoli méně ontické, méně skutečné než bytí přirozené. Nezávisle na jedinečnosti pomalé přírodní konstruologie olupuje živý systém přírody nejen o jeho nejsofistikovanější produkty a pravidla jejich utváření (paměť, konstitutivní informaci), ale i o širší podmínky jeho reprodukce a evoluce. *Jádrem předmětu dnešní ontologie* musí být tedy to, čím se tradiční ontologie nezabývala: *ontický konflikt kultury s širším, starším a vůči člověku mateřským systémem přírody*.

A protože výše uvedená konstatování jsou v dobrém souladu s poznatky současné vědy, opravňují nás k názoru, že pouze gnoseologicky pochopená opozice skutečnosti o sobě a skutečnosti pro nás byla onticky zavádějící. Varovala sice před ontologickým dogmatismem, ale nikoli před „dogmatismem“ zpředmětněným v technice a materiální kultuře, tj. před expanzí kultury v biosféře. Kantův přístup byl totiž nejen gnoseologický, nýbrž i výrazně antropocentrický. Autor vyšetřoval otázku, jak je možná metafyzika jako věda, a nikoli otázku, jakou strukturu má skutečnost.³⁷ Cestu k ontologické analýze dnešního kardinálního rozporu světa o sobě, tj. existenciálního ontického konfliktu kultury s přírodou, totiž každý úzce gnoseologický přístup předem uzavírá.

37 „První a nejdůležitější věcí filosofie tedy je, aby byla metafyzika jednou provždy zbavena veškerého škodlivého vlivu tím, že se odstraní zdroj omylů.“ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 26. Takže podle Kanta „...pyšný název ontologie, která si osobuje schopnost podávat v systematické nauce syntetické poznatky a priori o věcech vůbec (například zásadu kauzality), musí uvolnit místo skromnému názvu pouhé analytiky čistého rozvažování.“ *Tamtéž*, s. 201.

Zjištění, že nejen vnější formy přírody a kultury (jejich explikátní řády), nýbrž i jejich „formy vnitřní“ (jejich implikátní řády) jsou rozdílné a vzájemně nekompatibilní, má přitom zásadní praktický význam. Evoluční ontologie ukazuje, že ontická nekompatibilita kultury s přírodou, která je jistěna informačně, se stává vážným problémem kulturně axiologickým, politickým a existenciálním.³⁸ Expanze dočasného, s přírodou a člověkem obtížně slučitelného kulturního bytí totiž zatlačuje a pohlcuje ničím nenahraditelné bytí přirozené. Také tato málo libozvučná teze by měla být součástí nového ontologického minima pro dnešní veřejnost.³⁹

Ale tím, že systematická filosofie veřejnosti nenabídla žádný důvěryhodný koncept bytí, žádnou o vědu opřenou procesuální ontologii života a lidské kultury, většina lidí vůbec neví, že živá i neživá příroda patří k sobě, že živé systémy i skály⁴⁰ tvoří jediný systém integrovaný přirozenou vnitřní informací. Bohužel však ani většina filosofů zatím necítí, že všeobecně rozšířená sémantická (pojmová) opozice neživé a živé přírody není tak významná, jako málo známá, ale skutečně ontická, a proto také potenciálně nebezpečná opozice kultury a přírody. Náš etnický jazyk má prostě příliš archaický kód i slovník, a opoždějící se školní vzdělání, které masové sdělovací prostředky spíše konzervují, dál považuje přírodu za pouhou rozprostraněnou předmětnost, za hmotu – a kulturu, jak jinak, za kulturu duchovní.

Analýza existenciální ontické opozice kultury vůči přírodě, představená v této práci, nás už nyní zmocňuje zaujmout stanovisko k tradiční filosofické otázce bytí: *bytí je vznešené jméno pro skutečnost a pojem bytí, má-li se zachovat, by měl být vnitřně strukturovaný podobně jako evolučně utvářená skutečnost*

38 To je pochopitelně rozdíl oproti úzce antropocentrickému existencialismu S. Kierkegaarda a J. P. Seartra.

39 Ještě podrobněji doložíme, že přirozená diverzita, integrita a homeostáze planetární biosféry, její zdravotní stav, který kultura narušuje, dnes spolurozhodují o lidské existenci na Zemi.

40 „Je pozoruhodnou skutečností, že v současné době nalezené fosilní formy života se objevily skoro současně s vytvářením prvních hornin...“ Prigogine, I., Stengers, I. *Order out of Chaos*. London: Heinemann 1984, p. 176.

sama.⁴¹ *Novověká ontická diference bytí a jsoucna je pro evolučně ontologické uvažování zbytečná.*

41 Právě proto důsledně *rozlišujeme bytí přírodní a bytí kulturní*. Souhlasíme však s názorem, že člověk si „...osvojuje bytí nejen prostřednictvím svých myšlenkových forem (kategorií), nýbrž i prostřednictvím forem jeho prožívání.“ Černík, V. *K pojmu bytí...*, s. 36. Problém je ovšem v tom, že i druhý způsob neverbálního (analogového – Watzlawick) osvojování bytí musí být ve filosofii verbalizován a že není snadné jej testovat obvyklými procedurami vědy či filosofie. Vzniká tak otázka širší platnosti a sdělitelnosti prožitku.