

Šmajš, Josef

Ontologie a dnešní věda

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1993, vol. 42, iss. B40, pp. [7]-16

ISBN 80-210-0806-7

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106352>

Access Date: 16. 02. 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.

Josef Šmajs

ONTOLOGIE A DNEŠNÍ VĚDA¹

Ontologie, jak známo, je obecnou filozofickou teorií bytí budovanou z jednotného teoretického hlediska. Počínaje Aristotelem se ontologické problémy řeší v rámci metafyziky, a není proto snadné ontologii jako filozofickou disciplínu stručně definovat.² I když se ontologické uvažování v novověku rozšiřuje o některé problémy gnoseologické a axiologické, tj. o otázky, jak vlastně bytí poznáváme a jak se k bytí vztahujeme, jeho ústředním problémem zůstává otázka, jaké bytí je, jakou má povahu, strukturu a souvislost s člověkem. A právě odpovědi na tyto otázky ontologie prozradí nejen své zakotvení bezprostředně filozofické, ale i zakotvení širší a časově vzdálenější — obecně kulturní a předfilozofické.

¹ Tato stať je upravenou částí první kapitoly širší studie o evoluční ontologii, kterou autor zpracoval pro potřeby výuky systematické filozofie na FF MU v Brně.

² Evropské ontologické uvažování začíná v Řecku. Už v přírodní filozofii před Sókratem byl ontologický problém formulován — viděno z dnešního hlediska zajímavě a podnětně: 1. geneticky, to jest hledala se odpověď na otázku, z čeho a jak svět vznikl (modelem úvahy tu mohla být nejen řemeslná práce člověka, ale i reprodukce živého organismu, omezená životnost věcí atp., což paradoxně umožnilo správnou formulaci řady problémů, které až dnes vážně zkoumají některé specializované disciplíny, jako např. nelineární termodynamika). 2. ne-geneticky, dnes bychom řekli strukturálně, tj. z hlediska toho, z čeho se svět a dílčí věci skládají, jak jsou uspořádány a vzájemně propojeny. Pomineme-li linii ontologického uvažování zahájenou Aristotelem (přímé filozofické zkoumání jsoucna), zjišťujeme, že druhý způsob ontologické interpretace skutečnosti více odpovídal duchu novověku, a proto nakonec převládl. Spolu s konceptem fyzikální struktury světa jako struktury stacionární se dále zpřesňovaly i jemu odpovídající koncepty pohybu, klidu, prostoru a času atp. Souhlasíme však s J. Fialou, že i v rámci tohoto přístupu je třeba rozlišovat dva různé typy ontologických modelů: tzv. model věci a model kontextuální. „Víme, že od středověku převládal model první, model, který ovládl celou novověkou vědu až do současnosti. Model textový (Textmodell) žil ve skrytu, u mystiků, umělců a některých filozofů“. Fiala, J.: *Touha po ontologii*. In: Bohm, D.: *Unfolding meaning*. Mickleton, Gloucestershire 1987, český *Rozvíjení významu*. Praha 1992, s. 156.

Tradiční ontologie, počínaje ontologií řeckou, čerpala své kategorie, poznatky a interpretační schemata převážně z filozofie samé a jen minimálně z jiných duchovních zdrojů. V souladu s vývojem evropské duchovní kultury byl pro ni člověk nejprve přirozenou součástí přírody, avšak později stále více také jejím protikladem, aktivním subjektem, měřítkem hodnot, smyslem veškerého stvoření.³ Byl totiž jedinou živou bytostí s duší, rozumem, vědomím a sebevědomím. Protože byl schopen sebe i svět poznávat a v souladu s tímto poznáním jednat, protože měl schopnost přírodu využívat a měnit pro sebe, zdálo se, a to nejen ve filozofii, že tím je dostatečně prokázána lidská nadřazenost nad přírodou.⁴

Ontologické systémy navazující na Aristotela byly budovány na předpokladu, že bytí jsoucna není totožné ani s jevy, ani s jejich pojmovými obrazy (významy), které jevům přiřazuje historicky proměnlivý kulturní kontext. Tento základní kritický názor, tato filozofická posedlost všechno kritizovat a o všem pochybovat, kořenící nejen v nadřazeném postoji filozofie nad životem, ale i nad vědami, vede i dnes ontologické úvahy za jevy, za pojmy a významy, k hledání skutečného bytí jsoucna. Vhodným příkladem radikální filozofické pochybnosti může být Heideggerova kritika metafyziky: „Metafyzika... myslí bytí jenom tak, že si představuje jsoucí jako jsoucí. Míni jsoucno ve svém celku a mluví o bytí. Říká bytí a míni jsoucí jako jsoucí... Díky tomuto průběžnému zaměňování dosahuje zmatenost tohoto představování vrcholu, když se tvrdí, že metafyzika klade otázku po bytí“.⁵

Snad právě tato všezahrnující pochybnost dělá na jedné straně z filozofického myšlení tradiční metafyziku, tj. zkoumání toho, co je ukryto za fyzikální stránkou skutečnosti, a na druhé straně filozofii jazyka, hermeneutiku či teorii komunikace, tj. zkoumání toho, co je ukryto za pojmy, jazykovými konstrukcemi a kontextem, a co pro běžné myšlení a speciální vědu nemůže být předmětem vědomé analýzy.

Zdá se však, že ani filozofický přístup nemůže vyhovět nárokům obou naznačených analýz současně. I když jde vlastně o dvě stránky jedné a téže věci, také pro filozofické uvažování platí závaznost obecného teoretického principu falibility, tj. požadavku nezpochybňovat při teoretické interpretaci všechno najednou. Ani ve filozofii není snadné zkoumat

³ Výstižně toto antropocentrické zakotvení ontologie vyjádřil M. Heidegger: „Když se člověk stane prvním a vlastním subjektem, pak to znamená: člověk se stává oním jsoucím, na němž se zakládá veškeré jsoucí co do způsobu svého bytí a své pravdy. Člověk se stává středem, k němuž se vztahuje jsoucí jako takové“. Heidegger, M.: *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1977, S. 88.

⁴ Nakonec i všechno to, co člověk vytvářel, se v novověké duchovní kultuře jevílo jako důležitější, uspořádanější, hodnotnější a kvalitativně vyšší než příroda, redukována na pouhou objektivitu, na věci a jejich vztahy. Příroda pochopená jako hmota je totiž nutně zbavena života, účelů, hodnot, tvořivosti i krásy.

⁵ Heidegger, M.: *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. Band 9, Frankfurt am Main 1976, S. 370.

bytí i prostředky jeho filozofické interpretace současně, v jediné teoretické analýze.⁶

Protože obraz světa není podle Heideggerových slov pouhé vyobrazení, nýbrž je v něm přítomen i prvek závaznosti a směřovatnosti pro člověka, je pochybování o adekvátnosti lidských každodenních světonázorových představ filozoficky legitimní.⁷ Tato souvislá filozofická pochybnost má dlouhou a zajímavou tradici, kterou by nebylo snadné stručně rekonstruovat. Ale jak jsme naznačili, v pozadí této tradice je patrně něco, co kdysi legitimovalo potřebu i oprávněnost filozofování.

V období relativně málo rozvinutých speciálních věd, jejichž poznatky podle Bernalových slov sdělovaly vzdělanému člověku učeným způsobem to, co bylo jasné každému sedlákovi a rybáři, byla jistě tato filozofická pozice dobře obhajitelná.⁸ Zdá se však, že dnes takové odůvodnění teoretické nadřazenosti filozofie neobstojí. Protože žádná teorie nemůže být totožná se skutečností, vždy bude existovat něco, co v určitém období zůstane za jevy a co strážlivé vědecké vidění, omezené paradigmatem své doby, nebude reflektovat. Snad jen o něco lépe bude tuto principiální nedostatečnost poznání tušit odvážněji uvažující filozofie. Ale je-li filozofie také jen cílevědomým úsilím o pojmovou rekonstrukci skutečnosti, tj. není-li nesdělitelným intuitivním či mystickým vhledem přímo do jejího nitra, pak určitě nedisponuje žádnou pronikavější jasnovidností. Vždyť dnešní vědy už do té míry teoreticky a metodologicky vyspěly, že za jevy ponechávají pouze to, co jejich interpretační a přístrojové možnosti nedovolují zjistit.⁹

To ovšem na druhé straně neznamená, že se operační pole filozofie zužuje. Naopak, zbavena tradičního předsudku o své nadřazenosti může se filozofie konečně soustředit na to, v čem je nezastupitelná: na problém pochopení celku světa, na zprostředkování jeho srozumitelné interpretace

⁶ Na tento problém upozorňuje B. Fajkus, který srovnává filozofický a speciálně vědní přístup k ontologii a který dospívá k závěru, s nímž souhlasíme: že totiž pokusy „... vytvořit filozofickou ontologii nezávislou na přírodních vědách a vědeckou ontologii bez filozofie se nesetkaly s úspěchem“. Fajkus, B.: *Ontologie a přírodovědecké poznání*. In: *Konec ontologie?* Brno 1993 (v tisku).

⁷ „Při slově obraz myslíme nejprve na vyobrazení něčeho. Podle toho byl obraz světa jakýmsi vymalováním jsoucího v celku. Avšak obraz světa znamená víc. Mínilme jím svět sám, jej, jsoucí v celku tak, jak je pro nás směrodatné a závazné.“ Heidegger, M.: *Tamtéž*, S. 89.

⁸ „Je nesporné, že Řekové měli biologii, a dokonce i sociologii stejně jako matematiku a astronomii; avšak zatímco matematika a astronomie mohly být používány pro plánování a stavbu měst... biologie a sociologie vysvětlovaly pouze tehdejší vzdělaně uceleným způsobem věci, které byly jasné každému rolníkovi, rybáři...“ Bernal, J. D.: *Science in History*. London 1954, česky *Věda v dějinách*. Díl I. Praha 1960, s. 38.

⁹ Seriózní posouzení tohoto problému by bylo obtížné a rozsahem by přesáhlo rámec poznámky. Máme však za to, že je to problém pro status dnešní filozofie přímo žhavý a že se proto k němu nepřimo vyjadřují mnozí autoři: „Jestliže si filozofie nárokuje poznání před poznáním, klade mezi sebe a vědy vlastní doménu a díky jí vykonává funkci panství“. Habermas, J.: *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main 1983, S. 10.

člověku, na otázky kulturní strategie, smyslu života, intelektuální integrity a mravní odpovědnosti lidí. A protože nemá žádný jiný bezprostředně pragmatický výstup, musí se pokoušet o adekvátní skládání a formování toho, co vědy svými parciálními přístupy znovu a znovu trhají na kusy.¹⁰

Nejen věda, ale ani filozofie nemůže vědět, jaký svět sám o sobě je, protože žádná lidská teorie nedisponuje jeho „božským popisem“. Filozofie, vědoma si tohoto omezení, by právě proto měla zůstat kritickým věděním, měla by se i nadále ptát na cokoli, co se jeví jako nesporné, měla by i dnes odvážně formulovat svá vlastní stanoviska a řešení. Především by však měla analyzovat zamlčené předpoklady různých vědeckých interpretací, odhalovat motivy a mimovědecké pozice, z nichž ta která věda ke skutečnosti přistupuje.

Příznivé podmínky pozitivní ontologické spolupráce vědy s filozofií však už našťestí existují i v kdysi málo filozofických přírodních vědách. Vždyť např. fyzika, jejíž nárok na univerzální vysvětlení světa byl po několik století v rozporu s její redukcí skutečnosti na tělesa a částice, tj. na jednu organizační úroveň zdánlivě stabilní struktury vesmíru, už patrně tuto „krizovou“ etapu překonala. Dnes už dokáže popisovat svět nejen v pojmech částic a těles, ale také v pojmech nerovnovážných systémů, vývojových procesů a stavů, v nichž hraje svou roli nahodilost, vznikání, zanikání i nově pochopený fenomén času.¹¹

Speciální vědy čerpají svou legitimitu nejen z toho, že prohlubují a zpřesňují parciální věděním o různých stránkách svého předmětu, ale také z toho, že jejich výsledky jsou využitelné technologicky, edukativně a pragmaticky sociokulturně. Tento technologicky a společensky zprostředkovaný vliv vědy na člověka může být snad pro některé specializované disciplíny důvodem, aby částečně rezignovaly na všeobecnou teoretickou srozumitelnost. Mohou se pak oprávněně širší veřejnosti jevit jako svérázný druh intelektuálního soupeření (jakéhosi teoretického „vrcholového sportu“). Filozofie, jejíž vztah k člověku a sociokulturní realitě je bezprostřednější a jíž v duchu antického odkazu by i dnes mělo jít o to, aby spoluvytvářela dobré občany integrující se planetární civilizace, musí proto nabídnout to, co vědy a jiné formy duchovní kultury samy vytvořit nemohou: srozumitelný ontologický koncept přírody i kultury, zdůvodnění nových hodnot, globální odpovědnosti a globálního étosu.¹²

¹⁰ Hledisko celku je patrně tím, co filozofii i po jejím ústupu z role autoritativního posuzovatele vědy a kultury vždycky zůstane. „Jestliže se nyní (filozofie — pozn. J. Š.) vzdává úlohy soudce v záležitostech kultury i v záležitostech vědy, nevzdává se tak přece hlediska totality.“ Habermas, J.: Tamtéž, S. 24.

¹¹ K tomuto problému se vyjádřil i velký teoretik evoluce, biolog P. Teilhard de Chardin. „Fyzika se ... zrodila ve dvojím znamení stálosti a geometrie. Ideálem jejího mládí bylo nalézt matematické vysvětlení světa, pojatého jako soustava stálých prvků v uzavřené rovnováze. A pak z ní, stejně jako z celé vědy o skutečnosti, její vlastní pokroky neodvratně udělaly historii.“ Teilhard de Chardin, P.: *Le phénomène humain*. Paris 1955, česky *Vesmír a lidstvo*. Praha 1990, s. 41.

¹² V tom se shodují filozofové různého zaměření. „Poprvé v dosavadních světových dějinách se tu objevuje situace, ve které se lidé vzhledem ke společnému ne-

Jen v rámci takového obrazu skutečnosti může být totiž pochopitelný nedostatečně reflektovaný fakt globální ekologické krize i nebezpečí, které hrozí z naší neochoty přijmout odpovědnost za kulturu oslabenou a dezintegrovanou biosféru.

Aby však varovný signál o přetížení pozemské přírody kulturou mohla filozofie vůbec registrovat, nesmí lpět jen na své vlastní tradici a k výsledkům vědy se postavit zády.¹³ Teprve poučeno poznatky dílčích speciálních věd, může filozofické myšlení zaujmout správnou gnoseologickou perspektivu: může Zemi, člověka i dnešní globální krizi reflektovat nejen z tradičního pohledu pozemského, ale konečně také z kompetentnějšího pohledu kosmického, z hlediska procesu celé přirozené vesmírné evoluce. A tím se může do jisté míry vrátit k původnímu antickému východisku.

Čím více však současná filozofie ztrácí zájem o tyto obecné ontologické úvahy, a čím více se orientuje na analýzu jazyka, komunikativního jednání a hermeneutiku, tím více se ocitá v pokušení stát se jen zvláštní sociokulturní vědou. Možná že nezáměrně, ale fakticky tím přenechává odpovědnost za celkový koncept skutečnosti dílčím vědám, jiným formám duchovní kultury, a koneckonců člověku jedinci. Ale jak jsme naznačili, vědy jsou kompetentní jen úzce gnoseologicky, technologicky a parciálně sociokulturně. Jedinou ontologicky a axiologicky kompetentní disciplínou je filozofie.

Filozofické uvažování, které chce dnešní ontologické problémy řešit důslednou gnoseologickou kritikou vědy, tj. např. kritikou jejího univerzalistického nároku na pravdu, kritikou mýtu o objektivitě vědeckých výpovědí, se rovněž nevyhne mnoha úskalím. Přínejmenším je vystaveno nebezpečí, že mezi vědeckými výkony nebude s to rozpoznat poznatky relevantní konceptuálně, že spolu s kritikou vědecké racionality pozbude i smysl pro význam ekologické paradigmatické změny, že přehlédně ekologický „bod obratu“ (Capra). Hrozí mu nebezpečí, že správně nepochopí širší vědecká poselství a vážně míněná varování.¹⁴

Filozofická gnoseologická kritika vědy je samozřejmě oprávněná.

bezpečí vyzývají, aby společně převzali morální odpovědnost“. Apel, K. O.: *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*. In: Apel, K. O.: *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main 1990, S. 42. „Potřebujeme vědomí étosu, základního mravního postoje člověka...“ Küng, H.: *Projekt Weltethos*, München 1990, česky *Světový étos. Projekt*. Zlín 1992, s. 33.

¹³ Když N. Hartmann uvažuje o zdroji ontologických úvah, píše: „Bylo by omylem vyloučit výdobytky vědy; vědy sice interpretují svůj materiál, ale otevírají i výhled na plnost nových obsahových oblastí...“ A na jiném místě dodává: „Není důležité, že takovým postupem se ontologie znovu přibližuje k metodám mnohých speciálních věd, od nichž se neprávem vzdálila v dobách, kdy se univerzália pokládala za reálná. Hartmann, N.: *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart 1964, S. 20.

¹⁴ Filozofickou kritiku vědecké pravdy a vědeckého objektivismu bychom neměli přehánět. Pravdu má patrně J. Habermas: „Jak je známo, filozofové na kontinentě mají sklon dramatizovat nebezpečí objektivismu, zatímco anglosaský svět má k instrumentálnímu rozumu vyrovnanější vztah“. Habermas, J.: *Tamtéž*, S. 20.

Oprávněná je i kritika vědeckého objektivismu a víry v existenci univerzálně platné pravdy. Někteří vědci si skutečně neuvědomují, že jejich poznatky a teorie jsou parciální a odvozené, že vycházejí z určitého předvědeckého rozvržení skutečností a že to, co v ní nacházejí, je také z velké části tím, co do ní sami vložili.¹⁵

Ale pravda nikdy nebyla pro speciální vědu jen gnoseologickou kategorií. Tak jako pro každého člověka je i pro aktivního vědce jeho základní vnitřní hodnotou, etickým ideálem, velkým slovem, které podle Hegelova obrazného vyjádření nepředpojatému člověku rozbuší srdce.

Filozofická kritika vědy musí být tedy v případě pravdy ohleduplná a spravedlivá, nemůže být jen negativní, nemůže to být jen kritika scientismu. Taková kritika může snad filozofii činit jisté potěšení z toho, že předvede svou moudrost, komplexnost a kritičnost, že ukáže, co všechno ještě je za jevy a každodenními významy, za jazykem, který, jak víme, limituje naše poznání a který věda současně se svým předmětem zkoumat nemůže. A tak se nedivme, že na mnohé vědce i příznivce filozofie, jimž primárně nejde o jazyk, smysl a pravdu vůbec, tyto filozofické výkony někdy působí jen jako ukázka toho, jak lze poměrně snadno, tj. bez speciálně vědní erudice a speciálních znalostí, vědu kritizovat a mentorovat.¹⁶

Kompetentní ontologická kritika vědy musí minimálně oddělit dvě různé věci. Za první fakt, že novověká věda i novověká filozofie svou antropocentrickou orientací ke vzniku a vyhocení ekologického problému výrazně přispěly. Za druhé fakt, že dnešní vědy nejsou již vědami klasického období, že od té doby teoreticky a metodologicky vypsely a že je proto nelze předem podezřívát z neschopnosti zaujímat kritický vztah ke světu i k vlastní minulosti.

Postmoderní filozofická kritika vědy správně upozornila, že věda je jen jednou z mnoha duchovních tradic a že bude nucena vzdát se nároku na výlučnost a univerzalitu své pravdy. A ekologická krize tento názor nepřímou potvrzuje. Vědeckotechnická instrumentální racionalita uplatněná v globálním měřítku selhala. Zároveň však pouze věda je s to závazně povědět, co se dnes na Zemi děje. Neuznáme-li kompetenci vědy v tomto ohledu, vzniká nebezpečí, že i jiná než vědecká varování nebudou mít náležitou věrohodnost a že jako obyčejné nedůležité informace zapadnou v názorové pluralitě současného diferentního světa.

Jak změny v povaze vědy, tak změny v povaze skutečnosti ukazují, že vědu jako zdroj ontologických úvah bude třeba v plném rozsahu rehabilitovat. Kromě vědy, samozřejmě v její dnešní vysoce diferencované

¹⁵ Výstižně to vyjadřuje Z. Neubauer: „...skutečnost se našemu poznání — vědeckému nevyjímáje — jeví taková, jak ji poznávací subjekt či trend rozvrhuje: ve skutečnosti (!) poznáváme to, co do ní na základě svého aktuálního porozumění promítáme.“ Neubauer, Z.: *Nový Areopág*. Praha 1992, s. 89.

¹⁶ Opustit tuto výsadní pozici a zařadit se mezi ostatní účastníky diskursu bude však pro filozofii velmi obtížné. „Vzdáme-li se myšlenky, že filozof může poznat něco o poznání, co není schopen stejně dobře poznat jiný, potom to znamená, že už nevycházíme z toho, že si jeho hlas může nárokovat, aby ho ostatní účastníci diskursu vyposlechli jako první a poslední.“ Habermas, J.: *Tamtéž*, S. 11.

strukturu, nemáme totiž jiný teoretický zdroj širších konceptuálních úvah filozofických. Je tu sice ještě bezprostřední tlak života a podněty některých dalších neteoretických složek duchovní kultury, ale hlavním zdrojem filozofického ontologického myšlení musí být v epoše globální kultury věda.¹⁷

Filozofická ontologická kritika vědy se ovšem nemůže omezit jen na skrytý ontologický aspekt vědeckých teorií a poznatků. Ještě vážnějším předmětem ontologické reflexe, předmětem nedoceňovaným a přehlíženým, musí být proces a výsledek sociokulturní funkce vědy, způsob jejího využití jako konstitutivní kulturní informace. Taková sociokulturní kritika vědy je ovšem možná jen z hlediska filozofického konceptu kultury jako celku, kultury jako nebiologického subsystému živé pozemské přírody.

Filozofický ontologický koncept kultury, jehož vytvoření je nejen podmínkou pochopení skutečné kulturní role vědy, ale i podmínkou pochopení podstaty současné ekologické krize, zůstává však úkolem, který filozofie dosud nesplnila.

Snaha o vytvoření obecného ontologického modelu skutečnosti respektujícího nejnovější vědecké poznání může být ovšem kritizována nejen za odklon od tradiční filozofické ontologie, ale i za pokus o vědomý redukcionismus. Ano, také filozofická interpretace světa nemůže nebyť parciální. Dokonce i evoluční přístup k ontologii, o jehož konstituování se pokoušíme, je takovým záměrným redukcionismem. Redukcionismus je totiž z jakékoli formy teoretické interpretace skutečnosti neodstranitelný. Jde pouze o to, abychom se rozhodli pro redukcionismus přiměřený nejen povaze skutečnosti samé, ale i povaze otázky, kterou se pokoušíme vyřešit. A protože nám jde primárně o filozofickou tematizaci globální ekologické krize, usilujeme o redukcionismus kompetentní ontologicky i ekologicky současně.

Tento netradiční redukcionismus evoluční ontologie, zaměřený na postižení přirozené tvořivé schopnosti přírody (i na postižení umělé tvořivosti kultury), na problém vytváření a rozvíjení přírodního (i umělého) řádu, nutně odhlíží od mnohých stacionárních charakteristik bytí. Snaží se tím čelit zejména třem typům redukcionismu tradičního: redukcionismu horizontálnímu, redukcionismu vertikálnímu a především — redukcionismu stacionárnímu.

Nejčastější formou vědeckého i filozofického redukcionismu je redukcionismus horizontální, tzv. úrovnový přístup. Je to vlastně relativně konzistentní interpretace problému ve zvolené rovině abstrakce. Zaujetí této pozice je gnoseologicky vysoce produktivní. Vědecká interpretace dílčích momentů skutečnosti na různých hladinách abstrakce sice umož-

¹⁷ Tím ovšem nepopíráme, že problémový tlak života nemá svou zvláštní ontologickou relevanci. Směrodatný je minimálně eticky a axiologicky. A všichni víme, že v něm již delší dobu dominuje právě to, co celá dosavadní historie filozofie nezná: starost o osud Země. Poněkud do pozadí ustoupily někdejší prioritní problémy lidské individuální existence, seberealizace, svobody, otázky společenského pokroku i některé další otázky sociální.

ňuje rychlé technické a technologické aplikace, ale ontologicky jakoby trhá skutečnost na kusy, degraduje ji na dílčí objekty zbavené souvislosti s celkem, zbavené účelu, hodnoty, smyslu.

Ale nejen to. Protože biologicky podmíněný jednoúrovňový přístup ke skutečnosti v lidském myšlení dodnes dominuje, protože je i v umělém kulturním prostředí pragmaticky výhodný a průběžně potvrzovaný, tvrději se udržuje snaha převádět různé úrovně popisu pouze na jednu úroveň, tzv. základní. Zpravidla jde o úroveň, která má umožnit nejen co nejjednodušší interpretaci problému (popř. také zajistit manipulaci s věcmi a procesy), ale i to, co člověka zajímá nejvíce: předvídaní událostí.¹⁸

Filozofie tento nelehký úkol řeší zpravidla tak, že na rozdíl od speciálních věd nehledá nejnížší úroveň popisu, ale naopak úroveň nejvyšší. Svůj přístup považuje za nejvyšší možnou úroveň abstrakce. Zpravidla to vede k výraznému gnoseologickému antropocentrismu, neboť poznávací subjekt se nikam zařazovat nemusí: je středem gnoseologické perspektivy, může zaujmout gnoseologickou opozici vůči světu, tzv. *god like position*.

Z hlediska našeho evolučního přístupu k ontologii je tedy tento nejrozsáhlejší typ redukcionismu nejméně přijatelný.

Méně častou formou redukcionismu je redukcionismus vertikální. Je to interpretace skutečnosti, která ukazuje její souvislost zdola nahoru (popř. i shora dolů). Tento přístup určitým způsobem správně spojuje nižší s vyšším, může ukázat závislost vyššího na nižším. Použijeme-li slov N. Hartmanna, naznačuje, že „vyšší je neseno nižším“. Skutečnost je tímto hlediskem jakoby rozříznuta vertikálně, v linii toku evolučního času, tj. v souladu se směrem vytváření kvalitativně vyšších struktur. O problémech vznikání, zanikání a reprodukce těchto struktur se tu však neuvažuje, neboť to byl až do nedávné doby problém interpretačně neřešitelný.

Tento tzv. vertikální přístup se zpravidla na evoluci neodvolává, implicitně však (někdy i explicitně) vývoj a pokrok předpokládá. Proto se také výrazněji prosadil až v novověku, v souvislosti s přijetím ideje společenského pokroku v osvícenství a v souvislosti s přijetím Darwinovy evoluční teorie v biologii. Jeho nejtypičtějším filozofickým představitelem byl patrně G. W. F. Hegel, jemuž už L. Feuerbach adresoval výtku, že „německá spekulativní filozofie je přímý protiklad staré Šalamounovy moudrosti. Ta nevidí nic nového pod sluncem, kdežto německá spekulativní filozofie vidí tu pod sluncem jen to, co je nové“. A Feuerbach, máje na mysli Hegela, dodává: „Formou jeho nazírání a samou metodou je jen výlučný čas, nikoli současně i tolerantní prostor, jeho soustava zná jen subordinaci a posloupnost, neví nic o koordinaci a koexistenci. . .

¹⁸ Zdá se, že hlavními nositeli těchto snah jsou dnes fyzikální a astrofyzikální vědy. „Konečným cílem vědy je jednotná teorie vysvětlující celý vesmír.“ H a w k i n s, S. W.: *A Brief History of Time*. New York 1988, český *Stručná historie času*. Praha 1990, s. 20.

Příroda spojuje s monarchickou tendencí času vždy zároveň i liberalismus prostoru¹⁹

I když vertikální přístup zpravidla předpokládá nadřazenost člověka nad přírodou, může ho také vřadit do stacionární struktury vrstev (Hartmann), může ukázat, že je spolu s ostatními tvory nesen všemi tzv. nižšími úrovněmi skutečnosti. Jde tedy o redukcionismus pro evoluční ontologii přijatelnější.

Konečně třetí, a to velmi specifickou formou redukcionismu je tzv. stacionární přístup. Zejména proti jeho pojetí skutečnosti jako stabilní struktury je zaměřena evoluční ontologie.

Na obhajobu tohoto způsobu interpretace skutečnosti, který bývá obvykle kladen do protikladu ke způsobu genetickému (dynamickému, procesuálnímu), je třeba uvést, že je pochopitelnější a přijatelnější než způsob genetický. Pro genetickou interpretaci vesmíru, Země, biosféry, člověka, kultury atp. nemáme vhodné smyslové vybavení. Vnímáme vždy jen část skutečnosti, viditelné předměty a vzdálenosti mezi nimi, vnímáme povrch věcí a jejich mechanický pohyb jako přemístění v prostoru. Přímo nevnímáme pohyb uvnitř atomu, pohyb molekulární, gravitaci, rozpínání vesmíru atp. Nemůžeme přímo vnímat metabolismus živých systémů, dynamickou rovnováhu ekosystémů, společenskou regulativní funkci morálky atp. Nemůžeme přímo vnímat evoluci. V rozporu s realitou i v rozporu s vědeckým poznáním to znovu a znovu obnovuje podmětky pro eleatský pohled na svět jako nehybné a stálé bytí.

Zdá se, že negativním důsledkům všech tří výše uvedených typů redukcionismu nejlépe čelí tzv. systémová interpretace světa. Ta je sice také redukcionistická, protože každá forma racionální interpretace zdůrazňuje jen tu či onu stránku skutečnosti, ale způsobem, který poprvé umožňuje postihnout tvořivou procesuální povahu vesmíru.

Idea systémové interpretace skutečnosti vznikla sice na půdě biologických věd,²⁰ ale byla postupně doplňována a modifikována tak, že v nynější podobě (systémového přístupu kosmologického, termodynamického, ekologického a sociokulturního) do značné míry vyhovuje i specifickým potřebám interpretace filozofické. Protože tento nový přístup byl od počátku koncipován jako prostředek interpretace velmi složitých otevřených (živých) systémů, přináší dobré výsledky i při aplikaci na systémy relativně jednodušší (umělé), tj. i technické a společenské. Odhlédneme-li od zvláštních kategoriálních nároků filozofie, jeho předností je schopnost ukázat vznikání, rozpad a dynamický život určitých různě rozsáhlých systémů, a to systémů přirozených i umělých, tzv. disipativních struktur.²¹

¹⁹ Feuerbach, L.: *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*. Praha 1959, s. 19—20.

²⁰ Za zakladatele obecné teorie systémů je považován biolog Ludwig von Bertalanffy. Bertalanffy, L. von: *General System Theory*. New York 1968.

²¹ I. Prigogine označuje za disipativní ty struktury, které jsou natolik složité, že jejich udržení ve stavu uspořádanosti, kterého předtím dosáhly, je jim třeba dodávat energii z vnějšího prostředí. Disipace tedy znamená rozptýlení energie v systému, energetickou výživu systému. Podrobněji viz Prigogine, I., Stengers, I.: *Order out of Chaos*. London 1984, pp. 177—213.

Systemová interpretace tedy poprvé umožňuje — v souladu s výsledky vědy — vyložit dění, transformaci, přirozený vznik a zánik věcí i velkých přírodních a kulturních systémů. Umožňuje konzistentní filozofickou interpretaci systémově evoluční.

Právě evoluční hledisko, využívající některých postupů a kategorií systémového přístupu, je tedy onou hledanou jednotící teorií, která podhaluje způsob dosud podceňované tvořivé práce přírody a zcela netradičně i přeceňovaný význam tvořivé práce člověka. Toto hledisko může tedy sjednotit přírodu a kulturu nejen z pohledu interpretačního, tj. gno-seologického, ale poprvé také z pohledu ontologického, axiologického a ekologického.

Filozofický evoluční přístup ruší tak demarkační čáru mezi přístupy přírodních a společenských věd, mezi přístupy vědy a přístupy filozofie. Proto může ukázat to, co se tradičním interpretacím, zkoumajícím stacionální struktury, věci, významy, vztahy, kontext atp. nemohlo nikdy podařit: jedinečnost a hodnotu pozemské přírody; příčiny nekompatibility biosféry a technosféry; roli i smysl lidské aktivity při záchraně obyvatelnosti Země a zachování podmínek vzestupného vývoje biosféry i kultury.