

Šmajš, Josef

Ontologie jako gnoseologie

In: Šmajš, Josef. *Uvedení do evoluční ontologie : studijní text pro posluchače filosofických oborů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2008, pp. 22-40

ISBN 9788021047433

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127847>

Access Date: 08. 12. 2023

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

Scheufler, Vladimír

Ontologie jako gnoseologie

In: Scheufler, Vladimír. *Uvedení do evoluční ontologie : studijní text pro posluchače filosofických oborů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2008, pp. 22-40

ISBN 9788021047433

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127847>
Access Date: 08. 12. 2023

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

2. Ontologie jako gnoseologie

Antická představa bytí jako řádu byla dobře slučitelná se středověkou představou nezávislé boží existence, která řád vytváří a garantuje.⁴² V renesanci, tj. v období, kdy narůstá lidské sebevědomí, je tento názor postupně nahrazován představou sekularizované přírody a vůči ní aktivního člověka. Dochází přitom nejen k jistému *zrovnoprávnění Boha, člověka a světa*, nýbrž i ke zřetelnému posunu schopnosti tvořivé aktivity ve směru od Boha k člověku. Zjišťujeme to ovšem nepřímo. Pojem „tvoření“, který se tradičně připomínal jen v souvislosti s božstvím, se nyní stále více používá i v souvislosti s člověkem (A. Gorfunkel). Renesanční myslitelé se pokoušejí staré antické a středověké otázky řešit z nové perspektivy. Mikuláš Kusánský, o kterém se ještě podrobněji zmíníme v souvislosti s myšlenkou evoluce, již např. nepoužívá novoplatónský pojem emanace, zahrnující moment ontického podřízení světa realitě Boha. Také přírodní věda už v přírodě nehledá pouze řád, tedy to, co přírodu a vůči ní pokorného člověka sjednocuje, ale hledá především to, co umožňuje lidské instrumentální poznávání a ovládání přírody – algoritmy, zákonitosti.

Právě v tomto období se rodí metafora obrazu světa, kterou středověk neznal (Heidegger) a která předznamenává *konec apriorní dogmatické ontologie bytí*. V této metafoře na jedné straně cítíme sebevědomou lidskou subjektivitu, která duchovní obraz vnější skutečnosti může budovat nezávisle na Bohu, ale na druhé straně v ní objevíme také prvky specificky lidské teoretické hypostaze. V souvislosti s budováním ontologického konceptu bytí pak vzniká nejen potřeba verifikovat filosofický obraz světa, nýbrž i mnohem náročnější požadavek, abychom dříve, než začneme poznávat, zkoumali, jakými prostředky poznáváme a jaké poznání může být věrohodné.

42 I. Prigogine připomíná postřeh J. Needhama, který „...zdůraznil, že západní myšlení vždy kolísalo mezi pojetím světa coby automatu a pojetím teologickým, podle kterého ovládá vesmír Bůh, ...charakteristickou evropskou schizofrenií.“ „Automat potřebuje pána-boha, který jej řídí a ovládá.“ Prigogine, I., Stengers, I. *Order out of Chaos*. London: Heinemann 1984, p. 6–7.

Problém adekvátnosti lidského poznání

Silící povědomí o lidské gnoseologické aktivitě tedy zakládá velký novověký *problém adekvátnosti a nezpochybnitelnosti lidského pojmového poznání*.⁴³ Tím se ovšem předmět ontologie podstatně „rozšiřuje“, modifikuje a komplikuje, protože není snadné dvě různé filosofické otázky – co je bytí, a jak je poznáváme – spojit v jediném pojednání o ontologii.

Vzhledem k eleganci a vysoké autoritě Newtonovy mechaniky se evropské vzdělané veřejnosti zdá, že otázka, co je skutečnost, už není filosoficky tak naléhavá, aby na ni nemohla odpovídat speciální věda, fyzika.⁴⁴ Ta ovšem – patrně vlivem postupující matematizace – popisovala skutečnost jako jednorázově stvořený svět těles a trajektorií, tj. způsobem, který sice až do Kanta nezbuzoval principiální pochybnost filosofů, ale v němž procesuální stránka skutečnosti byla potlačena. Také člověk, poznávající subjekt, nemohl být v tomto přístupu součástí světa, který interpretoval.⁴⁵ Newtonovská věda sice částečně nahradila teologicko-filosofickou interpretaci světa stvořeného Bohem, ale pouze tak, že rezignovala nejen na poznávání teoretického obsahu

43 Z evolučně ontologického hlediska vypadá tato pochybnost na první pohled jakoby paradoxně: týká se vlastně nejvyšší (poslední) známé úrovně poznání vůbec. Ale uvážíme-li, že jde o první stupeň pro přírodu neznámého pojmového poznání sociokulturního, pochybnost se ukáže i dnes jako plně oprávněná. Vyšší či nižší úroveň poznání nemá v tomto kontextu, jak ještě dále uvidíme, žádný přímý vztah k jeho správnosti, objektivitě či adekvátnosti. Už K. Lorenz v souvislosti s kritikou Kantova apriorismu ukázal, že „...když porovnáme obraz světa jednodušších živočichů s našim, jeví se onen obraz ne jako nesprávný, ne jako zkreslený, nýbrž promítaný do jisté míry na hrubší, mnohem méně podrobnosti reprodukcující mřížku.“ Lorenz, K. *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta 1997, s. 180.

44 Tato iluze, jak na to upozorňuje světoznámý fyzik F. Capra, přežívá u veřejnosti dodnes. Srovnej Capra, F. *Tkáň života. Nová syntéza myslí a hmoty*. Praha: Academia 2004, s. 25.

45 Z. Neubauer však spojuje vědecký přístup ještě s jedním zásadním omezením: s přijetím mýtu povrchnosti a předsudku objektivitě. „Tento přístup je vlastně odstupem, který vylučuje náboženství – bezprostřední vztah ke smyslu, tajemství, tj. k niternosti a transcendenci jsoucna, vztah úcty, bázně a důvěry k Tvůrci. Mýtus povrchové skutečnosti představuje svět jako objektivní realitu, kde vše je již zde jako předmět konstatace a projekce. Není zde místa pro stvoření, zjevení a vtělení.“ Neubauer, Z. *Nový Areopág*. Praha: Vyšehrad 1992, s. 79.

svých základních pojmů (např. gravitace a síly), nýbrž také na „...vznikání a přirozenou rozmanitost, obojí Aristotelem považované za znaky sublunárního, méněcenného světa.“⁴⁶

Je všeobecně známým faktem, že věda sedmnáctého a osmnáctého století odhlížela od kvalit, uspořádanosti, hodnot a významů. V zájmu matematicky formulovaných vztahů byla přirozená skutečnost fyzikou redukována na idealizovaný svět těles, sil a trajektorií – koneckonců na jednu organizační hladinu. A jednotná mechanika vesmírných i pozemských pohybů rychle nahradila tisíc let starou metaforu knihy přírody fascinujícím matematickým popisem a metaforou fungujícího stroje.⁴⁷

Přestože Kant nejprve spatřoval v mechanické přírodovědě vzor vědeckosti, kterému by se podle jeho mínění měla přiblížit také metafyzika, po Humeových námitkách vůči kauzalitě se ho zmocnila pochybnost i o obecnosti a nutnosti teoretického poznání. Bylo mu patrně zřejmé, že ani přírodní věda nemůže být základem filosofického poznání a že přiměřený koncept metafyziky (ontologie) musí začínat kritikou (vymezením hranic a možností) rozumu. Kant, ačkoli to pro něho není typické, to formuloval téměř sugestivně: „Odkud by totiž měla zkušenost sama brát svou jistotu, kdyby všechna pravidla, podle nichž postupuje, byla vždy opět empirická, a tedy nahodilá?“⁴⁸ Zdá se, že pocíťoval potřebu rázně opustit antický a středověký předpoklad identity bytí a myšlení, protože dospěl k názoru, že tradiční dogmatická metafyzika, usilující o postižení světa o sobě, není možná.

Vědecký popis skutečnosti, který předem neprověřil způsob práce našeho rozumu, tj. průběh lidské poznávací činnosti, prohlásil Kant za dogmatický. Teprve s odstupem času zjišťujeme, že to byl odsudek sice oprávněný, ale také zbytečně náročný a matoucí. Opomíjel totiž jiné podstatné nároky věrohodného

46 Prigogine, I., Stengers, I. *Order out of Chaos...* p. 305. Dále autoři tuto myšlenku upřesňují následovně: „V tomto smyslu snesla klasická věda nebesa na zem... Nyní přibližujeme zemi nebesům. Objevujeme nadřazenost času a změny, a to od elementárních částic až po kosmologické modely.“ *Tamtéž*, p. 306.

47 Metafora stroje má patrně původ nejen ve staré magii algoritmu (A. Gehlen), ale i prvních mechanických hodinách na věžích chrámů (Mumford, Bernal).

48 Kant, I. *Kritika čistého rozumu...*, s. 36.

teoretického poznání: potřebu ontologického konceptu skutečnosti zahrnujícího roli poznávajícího člověka; reflexi procesu idealizace skutečnosti vylučujícího čas a změnu; posouzení převodu více úrovněvé struktury skutečnosti na organizační hladinu pojmů; oprávněnost vyloučení poznávajícího subjektu atp.⁴⁹

Podstata gnoseologického obratu ve filosofii se obvykle vyjadřuje tezí, že východiskem ontologických úvah přestává být v novověku bytí a stává se jím člověk-subjekt. Jistě to souvisí s již dříve připomenutou otázkou, že hlavním motivem novověkého filosofování už není *údiv*, ale – zejména po Descartovi – *pochybnost*. A novověký racionalismus, poučený antickou a středověkou tradicí, ani nemohl začít jinak, než pochybností o věrohodnosti rychle se rozvíjejícího empirického poznání. Na Descarta navazuje Kant nejen tím, že s lidským poznáním spojuje potřebu a priori (podle Descarta předpoklad vrozených idejí)⁵⁰ a že spolu s ním předpokládá, že nějaká vnější instance (patrně Bůh) garantuje správnost našich apriorních poznávacích forem, nýbrž i tím, že primárním důvodem naší filosofické pochybnosti nemůže být existence vnějšího světa, věci o sobě.⁵¹

Protože v ontologii nejde o poznání, byl Kantův pokus o její vzkříšení prostřednictvím kritiky rozumu (kritiky fyziky i metafyziky) neproduktivní. Podle Kanta může být totiž vědecké i filosofické poznání možné (nepochybné

49 Autor tří pronikavých kritik lidského rozumu mohl mít sice povědomí o termodynamice, která v poslední třetině 19. století prosazovala hledisko nevratného vývoje fyzikálních systémů směrem k entropii, ale nikoli již povědomí o nepřekročitelných mezích lidského poznání na straně člověka i vnější přírody. Zdá se, že pozornost analýze apriorních poznávacích forem člověka věnoval i proto, že nic nevěděl ani o lidském genomu, ani o Einsteinově mezní rychlosti světla a Planckově konstantě nejmenšího kvanta předávané energie.

50 Dnes už poměrně spolehlivě víme, že ontogenetická zkušenost živého systému (jakýkoli proces učení a poznávání v průběhu života jedince) je možná jen díky jeho apriorním neuronálním strukturám a fylogeneticky získanému programu. Je zajímavé, že prvním filosofem, který potřebu vrozených obecných pojmů (idejí) spolehlivě rozpoznal, byl Platón.

51 „Transcendentální je mu vše, co přesahuje přirozenou zkušenost, co jí však jako její apriorní podmínka umožňuje. ... Tím, že Kant už na úrovni smyslové zkušenosti odhaluje apriorní formy, prostor a čas, zachraňuje podle svého názoru vědecké poznání.“ Blecha, I. *Úvod do filosofie*. Olomouc: Nakl. Olomouc 1998, s. 108.

a obecně platné) pouze tehdy, když jeho předmětem nebude svět o sobě, ale svět naší zkušenosti (svět pro nás). To je vcelku správný filosofický postřeh, s jehož duchem nelze nesouhlasit. Není možné libovolně směřovat to, jak my lidé svět vnímáme a jak o něm přemýšlíme, s tím, jaká je vnější skutečnost. Také problémy logické konzistence a vyplývání, které se týkají mluvy a fyziologických funkcí lidského mozku, nelze mechanicky přenášet na předměty světa o sobě. Tradiční metafyzika (Ch. Wolffa) byla tedy dogmatická proto, že považovala svět přímo za svůj předmět, že svět nezkoumala prostřednictvím předmětů naší zkušenosti.

Kantovo zdůraznění, že předmětem vědy mohou být pouze struktury lidského rozumu a že tento rozum před veškerou zkušeností obsahuje apriorní formy smyslovosti a rozvažování, které uspořádávají smyslové vjemy a umožňují vědu (a nakonec i metafyziku jako kritiku čistého rozumu), bylo sice intuitivně správné, ale ontologii nepomohlo. Bylo to čistě gnoseologické varování, které omezovalo objektivně platné poznání na jevy. Kant také nikdy nevysvětlil, kdo apriorní formy smyslového názoru a rozvažování člověku předal. Můžeme se pouze domýšlet, že to byl Bůh či velký božsko-lidský Rozum novověkého racionalismu.

Z hlediska evoluční ontologie, do jejíhož předmětu zahrnujeme i lidskou aktivitu vytvářející kulturu, jsou Kantovy argumenty nejen dobově podmíněné, ale také zbytečně radikální a zavádějící. Ještě dále ukážeme, že lidský rozum, tj. kulturou rozvinutá schopnost specifické formy neuronální adaptace našich předků na prostředí, nemůže být něčím ani pouze biologicky daným, ani pouze kulturně získaným či od Boha obdrženým. V souladu s potenciální polyfunkčností evolučně vytvořených neuronálních struktur (lidského mozku) je sice myšlení sociokulturním produktem, ale jeho biologickým nositelem zůstává neocortex, šedá kůra mozková, která se v průběhu antropogeneze nejrychleji rozvíjela. Takže nakonec to podstatné, s čím si Kant rady nevěděl a co neumí vysvětlit ani většina jeho dnešních interpretů, totiž otázka původu lidských apriorních schopností, mohl vcelku správně už v roce 1941 odhalit etolog Konrad Lorenz. Ten totiž upozornil na to, že tajemné Kantovo a priori je vlastně fylogenetickým a posteriori.⁵²

52 K. Lorenz se k tomuto problému vrátil v diskusi s K. R. Popperem. „Už na počátku čtyřicátých let jsem řekl, že to, co pokládá Kant za ‚a priori‘ jsou všechno genetiky

Důležitý problém a priori, na který Kant upozornil, můžeme terminologičtí evoluční ontologie předběžně vyjádřit tak, že je nepřímým důkazem spolupráce dvou různých, od sebe informačně oddělených paměťových struktur u všech člověku evolučně blízkých živočichů: *konzervativního genomu a flexibilní, geneticky nastavené CNS*. Každá tato paměť totiž slouží jinému účelu, a proto kumuluje (kóduje) jiný typ poznání. V našem genomu, schematicky řečeno, se jazykem nukleových kyselin zapisuje informace fylogenetická, která slouží biotickému konstruování organismu a pochází z pomalé a dlouhé evoluce druhu. Do paměti neuronální, která je nositelkou sociokulturní informace, se etnickým jazykem „zapisuje“ informace (vjemy, emoce, poznatky) ontogenetická, získávaná v aktuální životní zkušenosti individuů. Úzký důraz jen na analýzu procesu lidského neuronálního poznání, při němž se přehlíží fakt jeho rámcové podřízenosti lidskému genomu, tj. jak fylogeneticky vytvořené genetické paměti člověka, tak fenotypovým strukturám lidské CNS, je nutně příčinou mnoha teoretických nedorozumění.

Přestože souhlasíme s Kantovým odmítnutím tradičního předsudku o jednotě myšlení a bytí, ke kterému se ovšem o třicet let později znovu přihlásí Hegel, nemůžeme souhlasit s Kantovým názorem, že svět o sobě lze pouze myslet, nikoli poznávat a že lidský rozum předepisuje zákony přírodě.⁵³ Na druhé straně však oceňujeme skrytou originalitu Kantova postřehu. Lidský rozum

fixované teorie. Substancialitě, kauzalitě atd. neodpovídá tedy vůbec nic ve skutečnosti. Jsou to krabice, do kterých musíme volky nevolky ukládat výsledky svého zkoumání.“ A Popper Lorenzovu myšlenku plně schvaluje a dále rozvádí: „Řekl bych, že *všechny hypotézy, všechny teorie jsou geneticky, co do svého vzniku, apriorní*, ať už jsou vytvořeny dříve nebo později, ať jsou součástí dějin druhu anebo součástí našeho individuálního života.“ Popper, K. R., Lorenz, K. *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 30–31. Srovnej též Lorenz, K. *Základy etologie*. Praha: Academia 1993, s. s. 156–157.

- 53 Kantova úvaha se zdá být logická: nepoznáváme-li svět o sobě (ten lze podle autora pouze myslet), nýbrž pouze svět pro nás, pak zákonitosti, které ve světě pro nás zjišťujeme, musíme do přírody, která objektivně existuje, sami přenášet, musíme je „přírodě dávat“. Problém však nastane nejen tehdy, když se setkáme s oblastí jsoucna, s níž žádnou přímou zkušenost mít nemůžeme, nýbrž i tehdy, když sférou působnosti poznávaných zákonů je pouze lidská mysl. K. Lorenz ke druhému problému napsal: „Nikdo menší než Werner Heisenberg nepoukázal na to, že zákony matematiky a logiky nejsou žádnými přírodními zákony ovládajícími mimosubjektivní prostředí člověka, nýbrž že to jsou zákony, které

sice nemůže předepisovat zákony přírodě, ale jako rozum vytvářející duchovní kulturu „předepisuje zákony kultuře“, informačně konstituuje nepřirodní ontickou vrstvu kulturního bytí.

V celé knize zdůrazňujeme, že my lidé svět o sobě poznáváme nejen aposteriorně, tj. všeobecně uznávaným smyslově neuronálním způsobem, ale také apriorně, prostřednictvím jeho biologické anticipace v našem individuálním, avšak fylogeneticky vytvořeném genomu. A pokud jde o zákonitosti přírody, pak v kapitole o evoluci ukážeme, že pozemská příroda (včetně nás samých) vznikala jako výsledek spontánní ontické tvořivosti přirozené evoluce. Onticky tvořivá evoluce přitom vytváří jak viditelné a dočasné formy explikátní, tak také skryté a mnohem trvalejší formy implikátní. Produkuje tedy emergentní fenotypové struktury skutečnosti i pravidla jejich utváření, reprodukce a fungování. Produkuje smyslově vnímatelné formy věcí i skryté přírodní zákonitosti, které Kant – protože svět o sobě ještě nepovažoval za onticky kreativní – v souladu s antropocentrickou tradicí přisoudil lidskému rozumu.⁵⁴

Již jsme také uvedli, že žijeme, tvoříme a reprodukuje se ve světě o sobě. Tento svět milióny let v principu správně „poznával“ a anticipoval náš genom, protože, jak víme, genetická paměť anticipuje naší morfologii, fyziologii, ontogenezi i část našeho chování. Kompatibilní s tímto světem však musí být nejen náš genotyp,⁵⁵ ale i naše tělo a struktura naší psychiky, tj. náš fenotyp, a to do té míry, abychom přivedli na svět v průměru zdravé děti, schopné dospívání, učení a vzdělávání v příslušné kultuře.

Veškeré naše poznávání, obyčejné, vědecké i filosofické, jakkoli patří k implikátnímu řádu kultury (a právě to patrně vytyčil Kant) a jakkoli se kóduje

panují v určité kognitivní funkci člověka, která je pro porozumění mnoha přírodním procesům podstatná.“ Lorenz, K. *Základy etologie...*, s. 59.

54 V souvislosti s obecnou filosofickou charakteristikou evoluce ještě podrobněji doložíme, že evoluce vlastně neprodukuje ani látku, ani energii (pro ně totiž platí zákony zachování), nýbrž tvary, uspořádanost, informaci: produkuje tedy omezení variety spontánně aktivní skutečnosti, pravidla fungování, zákonitosti.

55 Na rozdíl od pojmu genom, jímž se obvykle označuje genetická informace druhu nebo populace, pojem genotyp označuje konkrétní individuální variantu genomu (genetické informace druhu).

omezeným počtem slov etnického jazyka, prohlubuje a zpřesňuje naše poznání světa o osobě. I když nikdo dnes neví, jak vznikal kód našeho etnického jazyka (jak byla kdysi slova přiřazována k věcem), o schopnosti pojmů svět reprezentovat a teoreticky rekonstruovat se nepřesvědčujeme jen duchaplnou filosofickou úvahou, nýbrž životem samým: přísnou zkouškou adekvátnosti našeho chování vůči přírodě i prověrkou fungování kulturních struktur uvnitř struktur přirozených. Tato zkouška je sice nepřímá a zdlouhavá, ale je mnohem průkaznější než jakkoli přísná filosofická kritika čistého rozumu.

Protože se Kantovi podařilo vyjádřit a doložit oprávněnost gnoseologických pochybností mnoha novověkých racionalisticky orientovaných filosofů, nepřekvapuje, že pozornost dříve věnovaná bytí se počala rychle vytrácet a tříštit do mnoha různých gnoseologických otázek a problémů. Intelektuální vývoj v oblasti tradiční ontologie se na jistou dobu téměř zastavil, takže *ani dvě století po Kantovi se nedosáhlo uspokojivé shody v tom, co je vlastně bytí*. Ponecháme-li stranou nikdy nevyřešenou otázku stálosti a proměnlivosti jsoucna (vztah bytí a dění), pak se každá současná diskuse o problému ontologie komplikuje zejména tím, že nevíme, zda konkrétnímu autorovi, který obvykle nepřekračuje obrys Kantova odkazu, jde o bytí o sobě (o to, co je skutečnost, k níž sami patříme), či o bytí pro nás (o to, jak skutečnosti rozumíme a jak ji duchovně prožíváme a obdařujeme smyslem).

Kant ovšem nepřímou vyvolal ještě dva další problémy, které tu můžeme pouze připomenout: *Za první*, rozlišení věci o sobě a věci pro nás bylo sice v souladu s novověkým důrazem na lidskou aktivitu, ale ze způsobu interpretace této otázky bylo zřejmé, že autor není ontologickým filosofem, protože tuto aktivitu akceptoval pouze intelektuálně, tj. zúženě gnoseologicky, nikoli prakticky, životně onticky. *Za druhé*, na místo toho, aby jeho způsob argumentace připomínal souvislost člověka s přírodou, posiloval iluzi jeho nadřazeného postavení vůči ní. Z faktu, že člověk je schopen teoretické reflexe světa i kritické sebereflexe svého rozumu, vyplýval pro některé pozdější interprety závěr, že vůči světu je oprávněný jeho panský postoj. Ale my dnes víme, že *gnoseologická opozice nemůže být opozicí ontickou*. Střed poznávací perspektivy, který leží v každém z nás, není vrcholem ontické stavby vesmíru ani Země.

Také ostatní živí tvorové poznávají své prostředí a nesou svůj střed animální perspektivy uvnitř svého organismu. Také oni se rodí s relativně apriorním „obrazem světa“, který opravují a zpřesňují svou životní zkušeností, také oni poznávají prostředí správně a přiměřeně, učí se z chyb a chovají se tak, že za normálních podmínek přežívají a prosperují. Slepá divergentní evoluce života, vycházíme-li z toho, co o ní víme, k žádnému jedinému vrcholu nesměruje. Naše ohnisko teoretické reflexe je proto totožné pouze s významem a místem, jaké jsme si my lidé na Zemi přisoudili.⁵⁶

Jednostrannost pokantovské gnoseologické orientace filosofie měla tedy pro ontologii různé důsledky, a to jak převážně pozitivní, tak převážně negativní. K pozitivním důsledkům Kantovy gnoseologické iniciativy musíme přičíst zejména to, že se počala rozpadat nekritická důvěra filosofů ve schopnost lidského pojmového poznání adekvátně postihovat skutečnost. Teprve po Kantovi, přestože se nezabýval biologickou ani sociokulturní bází lidského pojmového poznání, ani nezkoumal jeho roli v kultuře, se shoda či sourodost řádu myšlení s řádem bytí nedala filosoficky obhájit. K převážně negativním dopadům musíme např. přiřadit celkové utlumení zájmu o metafyziku a ontologii (v souvislosti s pozdějším vlivem pozitivismu, novopozitivismu a analytické filosofie).⁵⁷

O odklon od ontologie a metafyziky (tj. o další gnoseologizaci filosofie, o dekonstrukci) usiluje i dnešní postmoderní filosofie (M. Foucault, J. F. Lyotard, P. K. Feyerabend, aj.), zpochybující univerzalistické nároky vědy. Obvykle se volá po zmnožení perspektiv při popisu skutečnosti, po rehabilitaci mimovědeckých forem poznání, po uznání parciality a neúplnosti každé teoretické interpretace. Přestože to jsou požadavky přírodovědecky legitimní,

56 Tého antropocentrické tendence si povšiml i K. Lorenz. „Člověk se příliš rád pokládá za střed vesmíru, za něco, co nepatří k ostatní přírodě, nýbrž stojí proti ní jako něco podstatně jiného, vyššího.“ Lorenz, K. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta 1992, s. 187.

57 Patně také proto se dnes teorie poznání pěstuje jednak jako epistemologie spojená s konkrétní speciální vědou, a jednak jako specializovaná disciplína v analytické filosofii (Russell, Carnap, Austin), v hermeneutice (Gadamer), v biologizující filosofii (Bateson, Maturana, Varela) a také – v evoluční teorii poznání německy píšících autorů (R. Riedl, G. Vollmer, F. Wuketits), kteří navazují na inspirativní odkaz K. Lorenze.

postmoderní kritika vědy je z velké části nedorozuměním.⁵⁸ Neprospívá filosofii a míjí se účinkem i proto, že se zabývá vysoce parciálními problémy a že ponechává stranou jiné důležité otázky vědy a společnosti: např. se nezabývá ontickou strukturou skutečnosti, rolí přirozené ani sociokulturní informace; nereflektuje problém kompatibility (slučitelnosti) na poznání budovaných kulturních struktur s původními strukturami (s přirozeným řádem) Země atp.⁵⁹

Současná redukce systematické filosofie na úzce pojatou gnoseologii a hermeneutiku je podle nás přechodnou módou a není v principu možná. Především proto, že tradiční *gnoseologická analýza*, tj. analýza, která se nepokouší opustit rovinu pojmové interpretace (jak to např. důsledně činí matematika a logika) a nepřihlíží ani k biotickému procesu poznání, ani k povaze procesu ontického utváření skutečnosti na základě systémem získané informace, zužuje problém poznání, a *nemůže být náležitě filosofická*.⁶⁰

Ontická role poznání

Zdánlivý protimluv „ontologie jako gnoseologie“, který jsme použili v názvu této kapitoly, se nyní pokusíme objasnit stručnou charakteristikou dvou

-
- 58 Pro fyzika R. Feynmana je pluralita interpretací samozřejmá. „Proto musíme mít na mysli co nejvíce možností, a každý trochu dobrý teoretický fyzik zná šest nebo sedm teoretických vyjádření stejné fyziky.“ Feynman, R. *O povaze fyzikálních zákonů*. Praha: Aurora 2001, s. 182–183. Také I. Prigogine vícekrát připomíná, že bohatství skutečnosti „...překonává možnosti každého jazyka a každé logické struktury.“ Prigogine, I., Stengers, I. *Order out of Chaos...* p. 225.
- 59 Postmoderní argumentace však tvrdě naráží i mezi renomovanými vědci. „Postmodernisté, vzbouřenecká posádka pod anarchistickou vlajkou, napadají samotné základy vědy a tradiční filosofie. Podle jejich mínění není skutečnost výsledkem toho, jak ji naše mysl vnímá, ale je jejím produktem.“ Wilson, E. O. *Konsilience*. Praha: Lidové noviny 1999, s. 48.
- 60 Tato redukce skutečnosti může mít řadu typových forem: 1. skutečnost se pochopí neadekvátně, tj. v naší terminologii jen jako implikátní řád kultury, jako skutečnost idejí, informací, pojmových konstrukcí, teorií; 2. neadekvátně pochopená skutečnost – přírodní i kulturní – se umístí do subjektu a člověku vnější svět se prohlásí za nerelevantní, např. strukturálně, hodnotově; 3. obecné ontologické problémy se předem prohlásí za neřešitelné, a proto se zkoumají jen vybrané parciální aspekty skutečnosti, které neopravňují k ontologické syntéze.

tezí: *za první* tvrzení, že lidské pojmové poznání není jediné poznání, které je součástí (probíhá uvnitř) bytí; *za druhé*, že každé poznání je potenciálně onticky konstitutivní, protože otevřené nelineární systémy (živé i kulturní) nikdy nepoznávají pouze pro to, aby poznání (z prostředí získanou informaci) samoúčelně hromadily v paměti.

Dávno před vznikem lidského pojmového poznání (kultury) totiž své vnější prostředí, a to už na jednobuněčné úrovni, nutně poznávaly pozemské živé systémy. A tento sebezáchovný způsob biotického poznávání, starý a testovaný více než tři a půl miliardy let, pomáhá dodnes reprodukovat a diferencovat biosféru, vrstvu živého bytí, která existuje v koevoluci s bytím neživým a která zahrnuje také člověka jako biologický druh.⁶¹

Lidské pojmové poznání, které se sice realizuje přirozenými biotickými strukturami člověka, ale které vzhledem k jeho obsahu i funkcím za biotické poznání považovat nemůžeme, je ovšem ze dvou důvodů zvláštní: na jedné straně umožňuje konstituovat nepřirodní ontickou vrstvu pozemské skutečnosti (kulturu), a na druhé straně vzniká až jako její evoluční produkt.

Z výše uvedených tezí vyplývá, že nejen kulturní bytí, nýbrž i část bytí přírodního (ontická vrstva života) existuje jen v důsledku poznání. Poznání je totiž součástí onticky tvořivé aktivity živých i kulturních systémů (otevřených nelineárních systémů s vnitřní informací). Jako získávání relevantní informace z vnějšího prostředí je pro tyto systémy nenahraditelnou existenciální potřebou: jen tak se mohou v tomto prostředí, které je sice spontánně aktivní, ale podléhá také trvalé entropizaci, dlouhodobě adaptovat, získávat látku, energii

61 Vznikají tu samozřejmě různé legitimní otázky: jak mnoho informace (uspořádanosti) vnější prostředí poznávajícího systému obsahuje, kde se tato informace (paměť) vzala, kde se vzala informace uvnitř konkrétního živého systému? Přihlédneme-li k výsledku fylogeneze, lze říci, že přirozená uspořádanost abiotického i biotického prostředí (informace), která vznikla evolucí, je v průběhu ontogeneze konkrétním živým systémem jednak předjímana (např. vrozenými vzorci chování), a jednak může být z prostředí dešifrována, tj. *čtena a přepisována do jeho neuronálních paměťových struktur*. Vyplývá z toho, že žádný dílčí živý systém, a patrně ani žádný kulturní systém, nemá v aktuální paměti více informace, než obsahuje jeho souhrnné prostředí.

a informaci pro vlastní systémovou aktivitu.⁶² A touto aktivitou jakoby vnější prostředí převtělují (začleňují) do svého systému, tj. rostou a udržují svoji uspořádanost na úkor látkového, energetického a informačního vyčerpávání prostředí. Vlastní uspořádanost tedy zvyšují za cenu snižování uspořádanosti okolí, na úkor zvyšování jeho entropie, neuspořádanosti.

Onticky konstitutivní roli přirozené informace evoluční ontologie ovšem systematicky nezkoumá, protože ji považuje hlavně za biologický problém. Touto filosoficky přehlíženou otázkou se zabývá pouze potud, pokud jí systémová role přirozené informace pomáhá pochopit zvláštní charakter živého přírodního bytí i zatím málo známou ontickou funkci informace sociokulturní. Snaží se totiž odborné veřejnosti vysvětlit, že lidské pojmové poznání neplní jen funkci interpretační a komunikativní, jak se obvykle předpokládá, ale také důležitou funkci konstitutivně kulturní. Vždyť *kulturní systémy rovněž prokazatelně poznávají* (pochopitelně prostřednictvím lidských individuí) a získané poznání konstruologicky využívají: jak jsme již naznačili, *vytvářejí unikátní ontickou vrstvu pozemské skutečnosti, kulturu*. A protože kultura není pokračováním evoluce přírody, protože v dosud poznaném vesmíru nikde neexistuje, po případném zániku člověka jako druhu se ani na Zemi zachovat nemůže.⁶³

62 Důraz na skutečnost, že v lidské kultuře – na rozdíl od přírody – je přítomný i tzv. záměrný moment, např. podle Marxova obrazného vyjádření o rozdílu mezi nejhorším stavitelem a nejlepší včelou, považujeme spíše za úlitbu tradiční antropologii a sociologii než za podstatný aspekt evolučně ontologického konceptu kultury. Lidská záměrnost a cílevědomost se tu totiž střetávají nejen aktuálně, horizontálně, ve vzájemných vztazích individuí, skupin a organizací, nýbrž i vertikálně, historicky, tj. s výsledky odkazu minulých generací ve formě platných sociokulturních regulativů, společenských institucí a prvků materiální kultury.

63 Zdá se, že podobné problémy promýšlel již N. Hartmann. Jednak si uvědomoval, že poznání patří k nejvyšší vrstvě reálného, že vzniká a vyvíjí se v čase a že duch může jistým způsobem zasahovat také do nižších vrstev bytí. Protože zákony dependence nedovolují jejich přeformování, moc lidského ducha může spočívat jen v tom, že přírodním silám předepisuje účely. „Nemůže přinutit tyto síly působit jinak, než jak působí od přírody; na svoje účely může využít jen způsob působení, který je jim vlastní... Elementární síly se vysmívají křehkosti lidské bytosti.“ Hartmann, N. *Neue Wege der Ontologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1964, S. 81.

V procesuálním pojetí skutečnosti, které respektuje i vznikající evoluční gnoseologie, *není poznání jen gnoseologickou, ale je současně i ontickou procedurou*. Poznání je konstitutivní součástí oné vrstvy skutečnosti, která je předpokládá, potřebuje a zahrnuje, tedy vrstvy, která může existovat jen s podporou své vnitřní paměti (poznáním získané a uložené informace). Jde o relativně křehká jsoucna, o vrstvy skutečnosti, které vznikají jako důsledek poznání, tj. jen za zvláštních (téměř pokojových) podmínek, jaké nacházíme na přiměřeně „vychladlé“ planetě Zemi. Přirozená kosmická evoluce se totiž při spontánním formování povrchu naší planety nezastavila na úrovni atomární, molekulární a krystalické uspořádanosti proto, že s využitím procesů rozpadu objevila procedury biotického poznávání a konstruování, tj. jak nový způsob čerpání informace z abiotického prostředí, tak také způsob jejího ztělesňování v živých systémech (fenotypech). Lze to říci také tak, že přirozená evoluce tu vytvořila vysoce uspořádané jednobuněčné systémy, které, aby mohly v soutěži s entropickými procesy uhájit dosaženou úroveň vnitřní organizace, byly nuceny poznávat prostředí, interpretovat, hodnotit a průběžně zpředmětňovat získanou informaci.⁶⁴

A to je také hlavní důvod, proč spojujeme téma poznání s problémem ontické povahy skutečnosti a proč jsme tuto kapitolu nazvali „*Ontologie jako gnoseologie*“. Netradičním způsobem tak poukazujeme na platnost tradiční teze, že ontologická otázka, *co je skutečnost*, je filosoficky závažnější, než parciální gnoseologická otázka, *jak my lidé skutečnost poznáváme*. Přesnější by však bylo říci, že *fundamentální a širší otázka, co je skutečnost, musí předcházet odvozené a dílčí otázce, čím je poznání v rámci skutečnosti?* Značná část skutečnosti (živé i kulturní systémy) totiž poznání a jeho onticky konstitutivní roli zahrnuje. A tento fakt evokuje neřešený filosofický problém, jak a proč poznání vzniká a čemu vlastně slouží?

64 Samoorganizující se systém (např. prokaryotní buňka) podle H. Foerstera „neimportuje“ řád ze svého prostředí, ale „...přijímá energeticky bohaté látky, integruje je do své vlastní struktury a tím zvyšuje svoji vnitřní uspořádanost.“ Podle Capra, F. *Tkání života...*, s. 87.

Metafora tří čtení

Způsob, jakým se poznání stává součástí přírodního i kulturního bytí, může částečně přiblížit naše metafora „tří čtení“. I když člověk žije v kultuře, jako normální biologický druh skutečnost poznává obdobným způsobem, jakým ji poznávají i ostatní živé systémy. Poznává ji tedy i neverbálně, a to v její *první i druhé úrovni čtení (popisu)*.⁶⁵ A obě tato čtení (úrovně popisu) jsou společná všem živým systémům.

Protože i tuto otázku považujeme za biologický problém, omezíme se na konstatování, že výše zmíněné *první čtení* (zápis zkušenosti biotického systému s relevantním výsekem reality, v němž je systém zasazen) je *sice bioticky fundamentální, ale druhově specifické*. Víme, že jde o čtení apriorní, nepřímé, vysoce objektivní, jednotně kódované jazykem nukleových kyselin (pouze archebakterie a mitochondrie se poněkud vymykají z univerzality genetického kódu). Jeho výsledek se jako anticipativní instrukce (strukturní informace) ukládá do každého genomu živého systému (do genetické paměti). Toto čtení, spojené patrně s jednotnou biotickou interpretací molekulární úrovně skutečnosti, musí být přísně informačně konstruologické.⁶⁶ Přestože nemá charakter „výkresu, ale spíše návodu či „kuchařky“, zajišťuje s biosférou sladěnou „výrobní dokumentaci“ životaschopných individuí, která nesmí příliš záviset na okamžité změně vnějších podmínek. Pouze chování fenotypu – jako jedinečné realizace genotypu – musí být v genomu předepsáno rámcově, tj. tak, aby živý systém mohl pružně reagovat na různé vnější okolnosti, a aby se, pokud k tomu genom obsahuje příslušný program, mohl také učit ze zkušenosti.

Druhé čtení, které je vysoce selektivní, protože bylo s genomem příslušného živého systému v evoluci sladěno jako podpůrné či pomocné, se na žádné všem

65 Metafora popisu může být sice pro první úroveň méně vhodná, ale je v dobrém souladu s Lorenzovým vyjádřením, že „...fylogenetická adaptace je jedním ze dvou možných způsobů – vedle zkušenosti a učení –, jak informaci o vnějším světě získávat a hromadit.“ Lorenz, K. *Základy etologie...*, s. 52.

66 Konstruologickou funkci genetické informace si lze zjednodušeně představit i tak, že skutečnost, která je přirozeně aktivní i na molekulární úrovni, v příslušném živém systému usměrňuje soubor empiricky objevených a v paměti zapsaných pravidel.

organismům společné signály nepřevádí (nemá bioticky jednotný jazykový kód) a do genetické paměti se za života individua ukládat nemůže.⁶⁷ Toto čtení, které lze u mnohobuněčných živočichů označit za smyslově neuronální a částečně aposteriorní a které je asi o 3 miliardy let mladší než první čtení (je tedy jen asi půlmiliardu let staré), patrně už u bezobratlých vytváří „vnitřní obraz“ vnějšího světa živočicha. Vrozený, avšak individuální zkušeností modifikovatelný obraz světa (jeho model) je nejen základem sociální komunikace živočichů, nýbrž také jejich přežití: umožňuje behaviorální adaptaci na podmínky vnějšího prostředí.

Druhé čtení je ovšem druhově sobecké, tj. výrazně selektivní ve prospěch přežití a reprodukce příslušného druhu. Tímto způsobem získaná informace může být proto bioticky konstruologická jen částečně a nepřímou: svým podílem na vzniku informačně nepředepsané uspořádanosti ekosystémové. Je to čtení, které pomáhá utvářet konkrétní ekosystémy, a tím současně testovat adekvátnost všech druhově podmíněných biotických konstrukcí. Objektivitu prvního čtení stvrzuje životaschopností informačně předepsaných fenotypů v rámci spontánně vzniklých ekosystémů.⁶⁸

U člověka, který je jako biologický druh přirozeným nositelem prvního i druhého čtení, však díky zvláštním okolnostem vznikne ještě *třetí čtení*. Toto čtení je sice svou biologickou stránkou rovněž selektivním čtením smyslově neuronálním, ale – protože je zakódované lidským etnickým jazykem – neslouží již pouze požadavkům reprodukce a přežití člověka v přirozených ekosystémech. Jeho charakter se postupně formuje jako stále více nebiologický, protože závazná *sociokulturní „objednávka“ tu působí jako určující poznávací zájem*. Jde o pojmově kódované čtení (sociokulturní interpretaci), které v důsledku nového určení, velké paměťové kapacity lidské CNS a její otevřenosti pro široké spektrum vnějších podnětů, umožňuje výrazně aposteriorní formu poznání –

67 Reflektuje to dosud platné ústřední dogma molekulární biologie, formulované v roce 1957 F. H. C. Crickem, které tvrdí, že přenos z nukleové kyseliny do bílkoviny možný je, ale v obráceném směru (v ontogenezi) možný není. Různí autoři, např. A. Markoš, se pokoušejí platnost „centrálního dogmatu“ oslabit. Srovnej Markoš, A. *Povstávání živého tvaru*. Praha: Vesmír 1997, s. 267–270.

68 I zde ovšem existuje kulturní analogie. Kulturní systém pomáhá testovat nejen všechny lidské artefakty, nýbrž i získanou sociokulturní kvalifikaci lidí.

*interpretaci skutečnosti lidským etnickým jazykem.*⁶⁹ Jde tedy o zvláštní výklad skutečnosti, který již primárně neslouží ani lidskému přežití, tj. spontánnímu procesu motorické a fyziologické adaptace na faktory vnějšího prostředí, ale ani procesu výstavby ekosystémové uspořádanosti.

Třetí čtení, porovnáme-li je s prvním čtením, už tedy nepřikazuje spontánní aktivitě molekul závazné pořadí kroků, jak vytvářet příslušné bílkoviny životaschopného organismu, ale slouží zcela odlišnému procesu vytváření kultury lidskou aktivitou. Povahou interpretace (svým obsahem) je získávaná informace určena dvěma relativně samostatným způsobům formování kulturního systému: jednak *technickému konstruování*, a jednak *sociální komunikaci, motivaci a světonázorové orientaci lidí*. Tato informace, přestože je stará jen několik desítek tisíciletí, zastínila význam prvního a druhého čtení do té míry, že se ve filosofii o těchto „nižších patrech“ poznání v souvislosti s člověkem vůbec nemluví. Ale je to ke škodě věci i dobrého jména filosofie. Vždyť Kantova analýza apriorních forem smyslového názoru a rozvažování nemohla být úspěšná právě proto, že nebyla s to překročit práh třetího čtení, že zůstala uvězněna uvnitř abstraktní analýzy čistého rozumu, jehož pojmové prostředky podle Lorenzových slov poskytují i nepřeberné možnosti „klamného informování“.⁷⁰

Z výše uvedených argumentů současně vyplývá, že velkou otázkou evoluční ontologie, která je klíčem k řešení mnoha dalších tradičních problémů včetně komplikovaného problému axiologického, je *ontologický statut kultury*. Jde jakoby o podobný problém, jaký dnes řeší biologické systémové vědy: co je biosféra a jakou ontickou roli v ní hraje přirozená biotická informace?

69 K. Lorenz v této souvislosti připomíná, že otevřený program učení typický pro člověka „...potřebuje ne méně, ale více genetické informace než funkčně srovnatelné, ale čistě vrozené chování.“ Lorenz, K. *Základy etologie...*, s. 185.

70 Apriorní předpoklady lidského pojmové poznání, jejichž spekulativní analýze, aniž by ji pozitivně završil, Kant věnoval do té doby nevidanou pozornost, nejsou tedy z evolučně ontologického hlediska ani obtížně pochopitelné, ale ani to hlavní, o co by měla ontologie usilovat. Zjednodušeně řečeno, v rámci biotické konstruologie jde o standardní fylogenetické nastavení smyslu a CNS živočišného předka dnešního člověka.

V případě kulturního systému jde pochopitelně nejen o lidský výtvar, který je onticky srovnatelný s výtvary přirozené evoluce, ale také o výtvar, který je vůči přírodě opoziční, který přirozené struktury ničí, konzumuje a vykořisťuje. Víme již, že v pozadí protipřírodnosti kultury stojí odlišný obsah a účel její konstitutivní informace, tj. odlišný implikátní řád kultury. Na jedné straně je tedy zřejmé, že lidské sociokulturní poznání musí plnit analogickou onticky konstitutivní roli jako historicky starší a s neživými strukturami plně kompatibilní poznání biotické. Na druhé straně, jak ještě ukážeme, nelze přehlédnout fakt, že lidská sociokulturní aktivita, která vytváří kulturní systém včetně jeho konstitutivní informace (jazykového kódu pojmové interpretace, sociokulturní paměti), se s aktivitou živých systémů výrazně rozchází.

Principiální rozdíl biotického a sociokulturního poznání tu zatím můžeme jen naznačit. Tento rozdíl, schematicky řečeno, spočívá v tom, že *biotické poznání* (přesněji oba jeho základní způsoby, tj. apriorní fylogenetický, jímž se formují genomy živých systémů, a aposteriorní ontogenetický, jímž se získává poznání z jejich individuální zkušenosti) je ve srovnání s pojmovým poznáním sociokulturním přírodě adekvátnější, že je správné a *vysoce objektivní*. Jeho objektivitu samozřejmě poměřujeme pouze nepřímou, tedy tím, že zaručuje dlouhodobou kompatibilitu živých systémů s přirozeným prostředím Země. Sociokulturní způsob lidského pojmového poznání, o jehož objektivitě (identitě s bytím) se ve filosofii od počátku vedly spory, ovšem žádnou podobnou dlouhodobou kompatibilitu kultury se Zemí zajistit nemůže.⁷¹

Proto také v souvislosti s ontickou rolí sociokulturního poznání připomínáme, že nejsme pouze teoretickými bytostmi a že o vztahu našeho poznání a skutečnosti s konečnou platností rozhoduje život, který, jak jsme již uvedli, je v důsledku objektivitivy biotického poznání kompatibilní s přirozenými abiotickými strukturami Země. Takže ani filosofii by dnes nemělo jít jen o abstraktní problém

71 Protože jde o poznání smyslově neuronální, tj. genomem nastavené na lidské přežití, je v něm přítomno naše fylogenetické sobectví, pragmatické účely. A kladením účelů může podle N. Hartmanna lidský duch „ovládat“ kauzálně uspořádanou přírodu. Kdyby „...svět věcí nebyl kauzálně determinovaný, člověk by ho nemohl usměrňovat, ani by nemohl uskutečňovat svoje cíle.“ Hartmann, N. *Neue Wege...*, S. 105.

pravdivého poznání, jen o úzce gnoseologickou adekvátnost poznání. Je jistě zajímavé a vzrušující vědět, zda poznáváme skutečnost o sobě či skutečnost pro nás, zda ji reflektujeme adekvátně či zda ji především vytváříme svým vlastním hermeneutickým rozvrhem. *Ale to je poměrně malá, akademická, a tedy i méně podstatná část problému.*

Přirozeně evolučně konstituovaná a vysoce onticky uspořádanou skutečnost, k jejíž biotické vrstvě somaticky i psychicky náležíme,⁷² by dnešní ontologie měla reflektovat jako dynamické, „poznáním“ (pamětí) formované bytí. Předmět ontologie nelze tedy zužovat ani na abstraktní bytí přírodní, ani na prožitkové bytí lidské. Je na čase uznat bytí ve všech jeho evolučně vytvořených formách – v jeho celku kosmickém i pozemském, v jeho spontánní aktivitě abiotické, biotické i sociokulturní.

Tradiční analýza lidského pojmového poznávacího procesu, která nepřihlíží k faktu, že všechny živé systémy poznávají a že biotické i sociokulturní poznání jsou analogickými ontickými aktivitami s rozdílnými účely, strukturou i strategickou orientací, činí sice z člověka duchovně výjimečnou bytost, ale *hrubě zkrsluje obraz skutečnosti i lidskou podstatu*: zakrývá nejen spontánní ontickou tvořivost skutečnosti, nýbrž i to, co je pro člověka nejpodstatnější. A nejpodstatnější není podle nás izolovaná lidská schopnost vyšší nervové činnosti (vědomí), schopnost jazykové komunikace a intelektuální reflexe světa. Hájíme názor, že člověka plně charakterizuje teprve spojení těchto schopností s jeho biologickou preadaptací k útočné adaptivní strategii, prostě to, že se díky kultuře prosadil jako jediný nepřirozeně onticky tvořivý živočich, *jako malý, vůči přírodě opoziční bůh.*⁷³

Shrneme-li výše uvedenou argumentaci, můžeme konstatovat, že novověký obrat od ontologie ke gnoseologii (zahájený Kantovým pokusem o záchranu

72 Zdá se, odhlédneme-li od komplexní ontické interakce organismu s vnějším světem, že to, co se ve filosofii rozumí pojmem vědomí, duch, atp. může být produktem jemné sítě organizačních vazeb specializované části živého systému, především vysokého stupně uspořádanosti CNS člověka, a jednou možná i vysokého stupně uspořádanosti technické. Ale emoce a vůle, které mysl orientují a vedou, toto schéma vážně komplikují.

73 Proto je zcela logické, že touto zvláštní aktivitou člověk nutně konkuruje ontické tvořivosti přirozené – Evoluci či Bohu s velkými písmeny.

tradiční metafyziky) skončil v polovině cesty. Skutečná filosofická analýza poznání nemůže totiž nebýt návratem k ontologii z druhé strany: ze strany onticky konstitutivní role informace v evoluci přirozené i sociokulturní. Poznání – z prostředí získaná a jako paměť využívaná informace – onticky diferencuje, integruje a napomáhá rozvíjet skutečnost – bytí. Biosféra i kultura, obě tyto evolučně nejmladší ontické vrstvy pozemského bytí, o jejichž objektivní existenci (a opozici) dnes jen málokdo pochybuje, vděčí za svůj vznik poznání: biotické a sociokulturní informaci. Poznání – a víme již, že lidské sociokulturní poznání není jeho jediným typem – je totiž podmínkou existence všech otevřených nelineárních systémů, podmínkou přirozené i kulturní evoluce. Vždyť má-li evoluce jako v principu slepý onticky tvořivý proces vůbec nějaký „hlubší smysl“, pak je jím fakt, že může také „poznávat“, produkovat uspořádanost, emergentní struktury, *novou informaci*.

Ale s lidským poznáním, pomineme-li mnoho dalších souvislostí, je spojena i nejistá budoucnost lidské kultury. Kulturní evoluce, jak ještě ukážeme, zatím *nevratným způsobem poškozuje a ničí jen jednou vytvořené bytí přirozené*. I když i tato evoluce je v principu slepá, naděje našťastí spočívá v tom, že nemusí být – na rozdíl od evoluce přirozené – nevratná a absolutně fatální. Chceme-li na této evolučně vytvořené Zemi jako její (vlastní kulturou) ohrožený druh žít co nejdéle, musíme i s přispěním filosofické ontologie hledat způsoby, jak do protipřírodní kulturní evoluce adekvátním teoretickým poznáním obezřetně vstoupit.