



Vratislav Moudr

Pohybová aktivita a tělesná kultura pohledem evoluční ontologie

K otázce „filosofické kinantropologie“

Pohybová aktivita a tělesná kultura pohledem evoluční ontologie

K otázce „filosofické kinantropologie“

Vratislav Moudr

Pohybová aktivita a tělesná kultura pohledem evoluční ontologie

K otázce „filosofické kinantropologie“

Vratislav Moudr

Masarykova univerzita

Brno 2017

Knihu recenzovali:

prof. PhDr. Josef Oborný, PhD.

prof. PhDr. Ing. Josef Šmajš, CSc.

© 2017 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-8836-8

ISBN 978-80-210-8837-5 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-8835-1 (brož. vaz.)

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8836-2017>

Obsah

Úvod	7
1 Evoluční ontologie a aktivita člověka	15
Od ontologie substanční k ontologii procesuální (a evoluční?)	15
Základní teoretická východiska evoluční ontologie	26
Obecná teorie systémů	27
Teorie disipativních systémů	28
Evoluční ontologie a evoluce přírodních a sociokulturních struktur. . .	30
Kategorie evoluční ontologie	36
Kultura proti přírodě	39
Přirozená informace	39
Kulturní informace	41
Protipřírodní vývoj kultury	45
Člověk a jeho aktivita pohledem evoluční ontologie	50
2 Filosofická kinantropologie a smysl pohybové aktivity	59
Kinantropologie	62
Kinantropologie v pojetí Bohuslava Hodaně	65
Kinantropologie v pojetí Iva Jiráska	68
K problému „filosofické kinantropologie“	72
Musí být filosofie fenomenologická?	74
Musí být fenomenologická filosofická (kin)antropologie?	80
Ontologické základy filosofické kinantropologie	84
Autentický prožitek a smysl	93
Smysl bytí jako smysl života	99
Smysl pohybové (tělocvičné) aktivity	103
Smysl pohybové aktivity podle Iva Jiráska	103
Smysl tělocvičné aktivity podle Bohuslava Hodaně	113
Systém tělesné kultury	121
Hodaňova tělesná kultura	122
Smysl tělesné výchovy	141
Smysl tělocvičné rekreace	143
Smysl sportu	147
Filosofická kinantropologie a její pohled na přírodu, kulturu a aktivitu člověka	151

Člověk, příroda, kultura a tělocvičná aktivita v pojetí Bohuslava Hodaně	151
Člověk, příroda, kultura a pohybová aktivita v pojetí Iva Jiráska	159
3 Sociokulturní systém, aktivita a smysl v sociologických teoriích	167
Sociální systémy Talcotta Parsonse	167
Sociální systémy Niklase Luhmanna	172
Teorie autopoiese	175
Sociální autopoietické systémy	178
Vztah sociálních a psychických systémů	181
Interpenetrace	183
Komunikace, aktivita, informace a smysl	185
Sociokulturní evoluce a funkční diferenciacie sociálních systémů ..	191
4 Tělesná kultura a její ekologická komunikace prizmatem teorie sociálních systémů a evoluční ontologie	197
Identita tělesné kultury	197
Sociální systém a příroda.....	202
Ekologická komunikace v teorii sociálních systémů	209
Evoluční ontologie v kontextu Luhmannovy teorie	214
Ekologická komunikace tělesné kultury.....	217
Problémy Luhmannovy teorie.....	223
Problém „radikálního konstruktivismu“	223
Problém interpenetrace	230
Organizovaná seberealizace a sebeпошкоzování společnosti	234
Organizovaná seberealizace (individualizace).....	236
Organizovaná sebetvorba a teorie autopoiese	239
Přírodní a sociokulturní organizování sebetvorby	242
Tělesná kultura a tělesná cvičení pohledem evoluční ontologie	245
Dvojí význam tělesných cvičení	248
Tělesná kultura v prostředí současné protipřírodní kultury	254
Různá míra protipřírodního působení tělesných cvičení	257
Biofilní potenciál tělesné kultury	263
Souhrn	271
Summary	281
Bibliografie	293
Rejstřík	299

Úvod

Filosofie není jedna. Je zde mnoho živých přístupů a pohledů, které vycházejí z odlišných metafyzických, gnoseologických i hodnotových předpokladů. Liší se v tom, jaké otázky si kladou a mohou klást a jak na položené otázky hledají odpověď. Patrně to ale není tak, že bychom mezi různými pohledy neuměli srovnávat, že by nám vždy chyběla kritéria pro takové srovnávání. Vedle logické správnosti, empirického zázemí, popř. hodnotového ukotvení argumentace, můžeme zvažovat rozsah působnosti myšlenkové koncepce i její schopnost efektivně předvídat a správně orientovat naše jednání. V souvislosti s tímto pragmatistickým kritériem se zdá, že se současným vyhrcováním globálních problémů stále více narůstá potřeba celkového obrazu skutečnosti, který by tyto problémy dokázal uchopit v jejich jednotě a dovedl odkrýt jejich hlavní příčiny i možnosti řešení. Je možné, že významným kritériem srovnávání teoretických modelů skutečností bude stále více ohled k přežití lidstva a dlouhodobá kompatibilita civilizace s přírodou.

Název práce napovídá, že východiskem našeho uvažování je evoluční ontologie Josefa Šmajse.¹ Ta filosofii (a nejen jí) nabízí právě takový nový a široký myšlenkový rámec. Dovoluje originálně zkoumat všechno, co tradičně spadá do předmětu filosofie včetně například její vlastní historie. Jako ontologie se však především soustředí na „bytí“. Tomu ovšem nerozumí jako něčemu věčnému, neměnnému a skrytému před zkušeností za proměnlivým světem „dění“ (jevů). Bytí pro ni není ani totožné s myšlením, ani rozdílné od „jsoucná“. Otázka po bytí je pro evoluční ontologii zkrátka otázkou po „řádu“ skutečnosti. Na rozdíl od ostatních ontologických modelů skutečnosti pak evoluční ontologie říká, že tento řád je na Zemi dvojitý – řád, který je spojen s evolucí přirozeného systému biosféry (globálního ekosystému Země), a řád, který se

¹ Např. Šmajš, J. (1997). *Ohrožená kultura*. Praha: Hynek; Šmajš, J. (2008). *Filosofie – obrat k Zemi*. Praha: Academia; Šmajš, J. (2012). *Evoluční ontologie kultury a problém podnikání*. Brno: Doplněk, MU.

„uspořádává“ v průběhu evoluce umělého systému kultury (civilizace).² Rozdíl mezi těmito řády či systémy je podle ní zapříčiněn odlišným energetickým, látkovým a informačním provozem, který zabezpečuje jejich udržování a růst. Evoluční ontologie může potom tvrdit, že kultura jako řád či otevřený dynamický systém destruuje původní a širší systém (řád) přírody. energii, látku i prostor pro svou sebezáchovu a člověkem neomezený růst musí totiž získávat pouze za cenu nevratné destrukce a zatlačování přírodního bytí, za cenu destabilizace biosféry. Kultura tak podle evoluční ontologie narušuje relativně stabilní podmínky, ve kterých je možné reprodukovat existenci lidstva, a tedy i kultury samotné. Kultura svojí úspěšnou expanzí ohrožuje sebe samu. V tomto pohledu se pak člověk svojí aktivitou, kterou kultuře zprostředkovává přísun energie, látky a informace (uspořádanosti), podílí na vyhrocování konfliktu mezi přírodou a kulturou. Aniž by si to zcela uvědomoval, je prostřednictvím kultury nasazen ve zbytečně se zostřujícím boji proti přírodě, ze kterého však nemůže on ani kultura vyjít jako vítěz.

Právě konflikt kultury s přírodou je podle evoluční ontologie diagnózou řady současných globálních i jiných problémů a hrozeb. Nespočívají zde pouze příčiny ekologických nebo např. surovinnových problémů, ale také příčiny problémů ekonomických, sociálních, politických, zdravotních, výchovných aj. Expanze kultury neomezená přírodou ani člověkem zkrátka nesměruje jen proti jejímu prostředí (přírodě). Zdá se, jako by se dnes čím dál silněji obracela patologicky také přímo proti vlastní tkáni. Destruuje sociální systémy i lidské osobnosti. I z těchto důvodů se evoluční ontologie při zkoumání přírody, kultury a jejich konfliktu stále více soustředí na kulturu. Jen poznání kultury jako specifického fyzického systému s vlastní konstitutivní informací, který není s přírodou sourodý a kompatibilní, může otevřít možnosti pro její záměrnou transformaci do šetrnějšího modu. Jen takové poznání nás totiž může postavit před

² „Pojmem ‚kultura‘ budeme rozumět proces i výsledek lidské společenské činnosti (souhrn lidských aktivit i všeho toho, co tyto aktivity vytvářejí), tj. evoluci kulturního systému produkující nejen kulturu duchovní, nýbrž právě tak nutně i kulturu materiální, techniku, instituce, organizace, regulativy atp. Tento pojem tedy užíváme jako opoziční k pojmu ‚příroda‘, jímž rozumíme výsledek i proces přirozené kosmické a pozemské aktivity (evoluce). Z důvodů systémové interpretace... dáváme pojmu ‚kultura‘ přednost před příbuznými pojmy ‚civilizace‘, ‚společnost‘, ‚technosféra‘.“ [Šmajš, 2012, s. 23 (pozn. pod čarou)].

samotný problém konfliktu kultury s přírodou. A jen pak můžeme před tímto problémem stát jako před problémem morálním.

Domníváme se, že spolu se zkoumáním kultury nabízí evoluční ontologie příležitost nově reflektovat také sociokulturní subsystémy a pro ně typické aktivity člověka. Taková reflexe je vlastně předmětem této práce. Půjde nám o zkoumání pohybové i tělocvičné aktivity jako zvláštních forem sociokulturní aktivity, kolem nichž vyrůstá specifická oblast, kterou budeme označovat jako „tělesná kultura“. Budeme se snažit také o analýzu této oblasti jako svébytného sociokulturního systému. Budeme pátrat po funkci a identitě tělesné kultury a zkoumat vztahy tohoto sociokulturního systému ke kultuře, přírodě a člověku. Soustředit se pak budeme zejména na to, jakým směrem tělesná kultura či kultura jako taková orientuje lidské aktivity včetně aktivit tělocvičných (tělesných cvičení). Vzhledem k apelu evoluční ontologie na proměnu vnitřního nastavení a vývoje kultury směrem ke kultuře „biofilní“ (přátelské k přírodě či životu) budeme chtít rovněž naznačit, jakým směrem by tyto aktivity orientovány být měly.

Podíváme-li se do útrob filosofie sportu, překvapí nás velká míra idealizování tělesné (popř. pohybové) kultury, sportu, tělesného cvičení, tělesné výchovy apod. Jako by tu filosofie ve značné míře rezignovala na svou kritickou funkci a sloužila především k hodnotovému vyzvedávání oblasti, kterou zkoumá. Také s tím se chce tento text vypořádat. Z pozic evoluční ontologie je možné reflektovat sociokulturní systém tělesné kultury, člověka a jeho pohyb bez příliš velkých antropocentrických iluzí. Člověk nemůže být podle evoluční ontologie chápán jako nejvyšší mezi živými systémy, jako ten, kdo je svým rozumem a svobodným jednáním povolán k tomu, aby autenticky a harmonicky rozvíjel sám sebe a kulturu. Musí být naopak nahlížen jako součást a produkt nadosobních systémů přírody a kultury. Zatímco prostřednictvím fylogeneze podléhá přírodě, v průběhu ontogeneze je jeho osobnost uspořádávána souladně s panujícím sociokulturním prostředím. V důsledku toho mohou být také nynější aktivity lidí včetně aktivit tělocvičných chápány jako umělé sociokulturně orientované procesy, které jsou součástí „autopoietického“³ metabolismu kultury, jenž je dnes mimořádně destruktivní vůči přírodě i společnosti.

³ Pojem autopoiesis (autopoiesis) můžeme překládat jako „sebetvorba“. Viz níže.

Hlavním záměrem této monografie je tedy představit evoluční ontologii jako plodné teoretické východisko ve filosofii sportu. Její pohled zaměříme na pohybové aktivity člověka, především pak na specifické formy v podobě tělesných cvičení. K tomu bude zapotřebí analyzovat také tělesnou kulturu jako subsystém kultury, a to zejména s ohledem na její funkci („smysl“, význam), která zakládá její identitu. Vedlejším záměrem je ukázat nedostatečnost přístupů ve filosofii sportu, které nepřijímají evolučně-ontologický předpoklad o konfliktní povaze vztahu kultury a přírody. Pro tento účel se obrátíme k současnému tuzemskému pokusu vymezit filosofii sportu jako „filosofickou kinantropologii“. Budeme tedy srovnávat evoluční ontologii s myšlenkovými koncepcemi olomouckých autorů filosofické kinantropologie – Iva Jiráka a Bohuslava Hodaně. Takové srovnání je možné díky tomu, že stejně jako Šmajš, také Jirásek s Hodaněm přijímají systémový pohled a uplatňují ho při zkoumání sociokulturního systému tělesné („pohybové“) kultury. Zároveň si všímají i vztahů tohoto subsystému ke kultuře, přírodě a člověku.

Na tomto místě je vhodné upozornit, že podobné srovnávání musí být vlastně kritické ke (všem) konkurenčním pohledům, tj. k těm, které na základní otázku po povaze a vztahu kultury k přírodě odpovídají jinak než evoluční ontologie. Chceme tu tedy zdůraznit, že nám nejde o samoučelnou kritiku, rozdmýchávání vášní a nepřátelství. Jde nám o zřetelné odlišení přístupu evoluční ontologie a jejího významu. Jestliže si pak budeme všimnout také vnitřních slabín Hodaňovy a Jiráskovy myšlenkové koncepce, je to z toho důvodu, že jsme přesvědčeni, že tvrzení filosofie (stejně jako vědy) by měla zůstávat otevřená vůči kontrole a ověřování, tím spíše, jde-li podle nás o tvrzení fundamentální. Kritika filosofické kinantropologie má v této práci ale především „vyšší“ cíl – ukázat aktuální důležitost nové ontologické „teorie vyššího řádu“,⁴ nového myšlenkového paradigmatu. Komparací s filosofickou kinantropologií budeme chtít zdůvodnit tvrzení, že evoluční ontologie by mohla přinést nový pohled, který by filosofii sportu dovolil adekvátně obsáhnout jak problémy tradiční, tak ty, které dosavadní přístupy nedokázaly dobře řešit.

Z hlediska našich záměrů bude smysluplné, když nejprve objasníme, co je to vlastně evoluční ontologie. V kapitole *Evoluční*

⁴ Pojem Larryho Laudana [1978].

ontologie a aktivita člověka se tedy budeme snažit o stručné, ale dostatečně úplné představení jejích základních východisek, pojmů i tezí, a to s ohledem na cíl i další postup naší práce. Načrtne me návaznost evoluční ontologie na tradiční koncepce substanční a procesuální ontologie a vysvětlíme klíčové pojmy i principy, kterými fyzikální teorie popisují dynamické (procesuální) systémy. Za ty totiž evoluční ontologie považuje přírodu i kulturu, jejichž vývoj chápe jako součást pozemské evoluce. Zároveň ovšem musí evoluci pojímat jako proces vyhrocování konfliktu kultury s přírodou. Ke zdůvodnění tohoto pohledu by mělo přispět jak představení základních pojmů (kategorií) evoluční ontologie, tak především vysvětlení příčin odlišného uspořádávání přírody a kultury, jež souvisejí s odlišnostmi vnitřní informace přirozených a sociokulturních struktur. Nakonec bychom měli dojít k vysvětlení toho, proč se uspořádávání sociokulturních struktur neobejde bez lidské aktivity, která evoluci kultury zprostředkovává látku, energii a právě specifickou vnitřní informaci. Zároveň bychom tuto aktivitu chtěli ukázat také jako prostředek výstavby lidské osobnosti, tj. jako prostředek kulturního disciplinování individuální psychiky do podoby „ducha“. Ten tak může být chápán jako překážka i naděje pro transformaci kultury do šetrnějšího modu.

Kapitola *Filosofická kinantropologie a smysl pohybové aktivity* by měla přinést porozumění tomu, jak Jirásek a Hodaň pojímají pohybovou a tělocvičnou aktivitu v prostředí kinantropologie. Výklad a interpretace myšlenkových koncepcí filosofické kinantropologie umožní analýzu významu těchto aktivit i tělesné (pohybové) kultury jako jejich specifického „prostředí“. Odkrytím ontologických základů filosofické kinantropologie bychom měli odhalit nejen problémy s tímto významem („smyslem“), ale rovněž problémy spojené s nárokem filosofické kinantropologie na všeobecně přijatou podobu filosofie v kinantropologii. Budeme hájit přesvědčení, že význam („mysl“, funkce, účel) pohybových a tělocvičných aktivit se tu idealizuje, stejně jako systém tělesné či pohybové kultury. Že za něj zkrátka nemůžeme považovat ani „všestranný a harmonický rozvoj“, ani „odkrývání smyslu lidského způsobu bytí“. Abychom vysvětlili podobu této idealizace člověka, kultury i tělesné kultury, bude nás zajímat, jak vymezuje Jirásek a zejména pak Hodaň obsah a identitu tělesné kultury. Nastíníme, jak tato idealizace u obou autorů souvisí s jejich chápáním člověka, kultury, přírody.

V kapitole *Sociokulturní systém, aktivita a smysl v sociologických systémových teoriích* začneme s pátráním po adekvátnější vnitřní informaci (funkci) a identitě tělesné kultury, než je ta, kterou zakládá Jiráskův i Hodaňův „smysl“ tělocvičné a pohybové aktivity. V koncepcích Talcotta Parsonse a Niklase Luhmanna se poohlédneme po teoretickém vysvětlení funkční diferenciaci sociokulturních systémů. Zejména teorie sociálních systémů Niklase Luhmanna poskytuje v tomto směru důležité podněty. Dovoluje nahlédnout funkci a identitu sociálních systémů jiným způsobem a přitom vysvětluje proces jejich funkční diferenciaci v souvislosti s pojmy aktivita i smysl. Kromě toho odkrývá i příčiny idealizace, kterou najdeme u Jiráskova či Hodaňova. Podle Luhmanna spočívají tyto příčiny v uvažování, které se pohybuje v dimenzi část a všezahrnující celek. Vyplývají tedy z představy, že mezi zájmy autonomního lidského jedince a společnosti (stejně jako mezi nimi a přírodou) panuje jednota. Luhmannova teorie nám tedy poskytne oporu pro vysvětlení toho, proč je Hodaňovo i Jiráskovo řešení vztahu společnosti a autonomního jedince, tělesné (pohybové) kultury a jejích subsystémů vnitřně rozporné. Soulad v těchto vztazích neumožňuje zkrátka smysl idealizovaný do podoby smyslu celého univerza.

V kapitole *Tělesná kultura a její „ekologická komunikace“ prizmatem Luhmannovy teorie sociálních systémů a Šmajsovy evoluční ontologie* se nejprve na bázi Luhmannovy teorie sociálních systémů pokusíme o odlišné uchopení sociokulturního systému tělesné kultury, než je to, které nabízí Hodaň či Jirásek. Z Luhmannovy koncepce vyplývá, že identita (sebereferenční uzavřenost) tělesné kultury je dána jejím zvláštním komunikačním aparátem, tj. specificky omezeným autopoietickým provozem sociálního systému, nikoli jakýmsi esenciálním smyslem, který nese pohybová či tělocvičná aktivita a její personální aktér. Taková aktivita a její zaměření je tu spíše produktem vnitřních komunikačních (informačních) procesů sociálního systému než naopak. Z Luhmannovy teorie se budeme snažit odvodit a zdůvodnit náš návrh, podle kterého by vnitřní informace (identita) tělesné kultury mohl podkládat specifický „ústřední binární kód“ této komunikace – mít/nemít zdatnost.

Na základě srovnání klíčových předpokladů i odlišného předmětu zájmu budeme chtít také představit některé problematické body Luhmannovy i Šmajsovy teorie a s tím i otázky, které by se mohly ukázat jako přínosné. Pro naše další úvahy využijeme Luhmannovo

vysvětlení příčin nedostatečných reakcí společnosti na ekologické hrozby, které oproti Šmajsovi chápe jen jako důsledek seberefrenční komunikace, tj. vlastně jako důsledek obnovování vlastní identity autopoietických systémů. Budeme chtít ukázat, že i když Luhmannova teorie dovoluje vysvětlit funkci, identitu i neadekvátní ekologickou komunikaci tělesné kultury, neumožňuje dost dobře diagnostikovat příčinu ekologických problémů, a proto nemůže významně napomoci ani při hledání jejich řešení. Sociologická koncepce centrovaná na (seberefrenční) sociální systémy činí zkrátka neviditelnými jak systémy kultury a přírody, tak i jejich ontický (fyzický) konflikt, který popisuje evoluční ontologie. Kultura i příroda jsou tu rozpuštěné v difúzně slitém prostředí sociálních systémů. Patrně v důsledku toho Luhmann přeceňuje informační uzavřenost (autonomii) sociálních i psychických systémů. Spolu s tím přehlíží také hierarchické vztahy mezi sociálními systémy a vládnoucí ideologií, která tyto vztahy udržuje i v moderní společnosti, jíž vládne ekonomika (trh). To vede podle nás k Luhmannově skepsi v otázce přijetí nějakého sjednocujícího poznání a morálního přesvědčení a rovněž ke skepsi ohledně převzetí řídicí role politikou.

Naše kritická reflexe Luhmannova pojetí vztahu jedince a společnosti vyústí v hledání adekvátnějšího chápání tohoto vztahu, který by byl jak v souladu s teorií autopoiese, tak s evolučně-ontologickým pohledem. Koncept organizované seberealizace dovoluje zviditelnit mocenský vliv sociokulturního prostředí na prožívání i aktivity jedince. Tím umožňuje srovnání autopoiese živých systémů s procesem seberealizace člověka (osobnosti) v přirozeném, respektive sociokulturním prostředí. Rozdíl mezi nimi je podle nás právě v tom, jakým nadřazeným systémem (přírodou – kulturou) je taková sebetvorba „organizována“ a jak přísně. Budeme chtít ukázat, že tento rozdíl stojí za (sebe)destruktivním působením kultury a lidské aktivity a vysvětlit, proč se autopoiese sociokulturního systému může obracet jak proti přírodě (proti svému prostředí), tak také přímo proti vlastním komponentám a organizaci (lidem, společnosti).

V posledních kapitolách nabídneme evolučně-ontologický pohled na tělesnou kulturu a pohybovou i tělocvičnou aktivitu právě jako na součást autopoiese sociokulturního systému (kultury). Tělesná cvičení jsou podle nás různou měrou integrována do autopoietických operací kultury, do jejího růstového metabolismu, který

je dnes mimořádně destruktivní vůči přírodě. Vedle destruktivního vlivu tělocvičných aktivit v dnešní „predátorské“ kultuře si ale všimneme rovněž „biofilního“ potenciálu tělesné kultury (tělesného cvičení) při možné proměně sociokulturního systému.

1 Evoluční ontologie a aktivita člověka

Od ontologie substanční k ontologii procesuální (a evoluční?)

Při charakterizování toho, co pojmenovávají ne zcela obvyklá slova, je vhodné začít s objasněním jejich významu. Evoluční ontologie je v první řadě ontologií. Slovo ontologie pochází z řeckých pojmů *to on* – jsoucno a *logos* – výklad, nauka [Blecha et al., 2002, s. 298]. Předmětem ontologie je tedy jsoucno, tzn. to, co „je“, stejně jako toto „je“ samotné – bytí. Spolu s Aristotelem [1946, s. 92] můžeme říci, že jde o nauku o jsoucnu a o všem, co k němu nutně náleží, či o tom, co je jsoucno jako jsoucno. Tím, co ke „jsoucnu nutně náleží“ a „čím je jsoucno jako jsoucno“, je právě ono „bytí“. Nepletete se tedy, jestliže máme ontologii za *nauku o bytí*, o bytí jsoucího (všeho toho, co je). Chceme-li najít počátek filosofického zkoumání bytí, je možné tvrdit, že se shoduje s počátkem filosofie vůbec.⁵ První označení specifické filosofické disciplíny, která se měla zabývat podobným předmětem, je však spojeno až s Aristotelovým: „první filosofie“ [Met. VI, 1]. Později se ustálilo označení „metafyzika“,⁶ jejíž ústřední téma – *bytí* jako náležitost jsoucna, skrze nějž jest jsoucnem, se v 18. století stalo součástí obecné metafyziky, tedy „ontologie“.⁷

Ontologie se má zajímat o bytí ve smyslu jeho nejobecnějších určení, vlastností a projevů. S pojmem bytí ovšem je, a vždy byla, potíž. Už od Parmenida, který ho jako první začal používat ve výše naznačeném smyslu, je problém tento nejobecnější pojem vymezit definicí, natož představit si pod tímto vznešeným slovem cokoli

⁵ S pojmem bytí ve výše naznačeném smyslu zacházel patrně jako první až Parmenidés. Už Milétané však pátrají po společném základu a zároveň počátku všech věcí.

⁶ Andronikos Rhodský připravil v polovině 1. století edici Aristotelových spisů pro školskou výuku a přitom zařadil spisy o první filosofii za spisy o fyzice (*meta ta fyzika*). Odtud označení „metafyzika“.

⁷ Ontologii (obecnou metafyziku) odlišuje Christian Wolff od metafyziky speciální, jejíž náplní je kosmologie, racionální psychologie a přirozená teologie [Röd, 2004, s. 307–321].

konkrétního. Zahrnuje v sobě všechna rozrůzněná jsoucna, a neobsahuje proto žádný „smyslový názor“ v lidské mysli. K obvyklému způsobu definování⁸ by bylo zapotřebí podřadit tento pojem pod obecnější rodový pojem, který ovšem nemůže být v případě pojmu „nejobecnějšího“ k dispozici [Heidegger, 1996, s. 17]. Porozumění významu *bytí* můžeme dosáhnout odkazováním na různý kontext, ve kterém se vyskytuje (tzv. kontextuální definice), ale ani to není cesta k jeho jednoznačnému vymezení. I když měla tedy filosofie díky bytí svůj vlastní předmět, a mohla se tak později odlišit od speciálně-vědních způsobů uchopování světa,⁹ po celé dějiny filosofie nebylo zcela jasné, čím tento předmět vlastně je, a býval proto naplňován rozdílným obsahem. Za univerzální či všeobecně přijímané můžeme ale snad mít tvrzení, že tento pojem označuje *řád a celek světa, skrytou jednotu všeho jsoucího*.

Rozdíl mezi bytím a jsoucnem (jednotlivými „jsoucny“), který najdeme v tradiční i novodobé ontologii, byl důvodem nejen pro vymezení filosofie (ontologie) od speciálních věd, ale také důvodem pro její dlouhověkou teoretickou i metodologickou nadřazenost. Kvůli tomuto rozlišení totiž filosofie zůstávala dlouho přesvědčena o jakési bezprostřední neempirické, tj. čistě racionální cestě k pravdě světa, k jeho řádu, k bytí [Šmajš, & Krob, 2003, s. 34]. Svět empiricky přístupných jsoucenc (jevů, jednotlivin), tj. svět neúplnosti, mnohosti a proměnlivosti, zkrátka nenabízel člověku takovou ontologickou, gnoseologickou ani psychologickou jistotu. Zdálo se, že filosofie díky metafyzice (ontologii) dovoluje projít jakousi obtížně schůdnou zkratkou přímo do říše pevných podstat, pravdy a skutečných hodnot. Po dlouhou dobu tak filosofie i další poznání, které z ní vychází, získává útěchu v představě jednotného, věčného, dokonalého a racionálního řádu, jenž se skrývá za klamavou a nedokonalou mnohostí a proměnlivostí zkušenostního světa.

Tradiční ontologie proto preferovala bytí, stabilitu, řád před děním, proměnlivostí a chaosem.¹⁰ Jen čistý (předzkušenostní) rozum byl podle ní schopen takový transcendentní racionální řád

⁸ Aristotelova definice „per genus proximum et differentiam specificam“ – nejbližším vyšším rodem a specifickým rozdílem.

⁹ Speciální vědy zkoumají vlastně jednotlivá jsoucna a jejich proměny a vztahy.

¹⁰ „Pozorování chaosu prostě bylo vždy příznakem chyby – buď naší teoretické reflexe, nebo samotné ontické struktury. Zdá se, že Řád má pro člověka lepší nabídku.“ [Krob, 2001, s. 7].

uchopit.¹¹ Vztah racionality světa a lidské mysli je proto dlouho vztahem sourodosti a identity. Lidský rozum se zdá jako dar dokonalého řádu světa k jeho pravdivému poznávání i sebeuvědomění.¹² Empirický, konstruktivní i sociální charakter lidského myšlení se naopak přehlíží.¹³ Spolu s tím není zcela patrná ani nedokonalost pojmového myšlení (etnického jazyka) jako zvláštního lidského „nástroje“ poznávání.¹⁴

S první otázkou po bytí začala tedy nejen nekonečná cesta za pravdou, ale také za vlastními (ze světa vyabstrahovanými) projekcemi lidského ducha, za různými houževnatými přeludy. Filosofické koncepce přicházely s odlišnými podobami sub-stancí (podstat), které měly pevně podkládat řád světa (atomy, formy, ideje, Bůh, hmota aj.). Těm pak byly připisovány ty nejvyšší, „útěšné“ vlastnosti, jako např. dobro, dokonalost, neměnnost, věčnost, nezničitelnost, nedělitelnost, nehybnost, ne/materiálnost, rozumová ne/poznatelnost¹⁵ apod. Vedle těchto podstat byly na stůl pokládány také další obecné pojmy, tj. třídy predikátů („kategorie“), které měly rozřadit mnohost spočívající v základu přírody na několik na sebe

¹¹ Výjimkou jsou samozřejmě filosoficko-náboženské koncepce ve středověku, kterými se táhne spor rozumu a víry. Zejména pro raný středověk platí, že pravda (Bůh) nebyla uchopitelná rozumem (negativní teologie).

¹² Například v Hegelově ontologii je vlastně všechno bytí ztělesněním myšlenky a všechno dění je ztělesněním pojmu. Myšlení a bytí je tu tedy totožné, podobně jako už v případě Parmenida. Předmětem filosofie je podle Hegela pohyb ducha k absolutnu – ze stavu nevlastní a nerefektované identity (bytí o sobě) přes stav „jinobytí“ (objektivizovaný duch v přírodě a jejich procesech) do stavu, kdy duch nachází a chápe sám sebe (bytí o sobě a pro sebe) jako absolutní duch v konečném filosofickém poznání, kdy idea myslí sebe samu [Hegel, 2004].

¹³ Za významnou se v této souvislosti pokládá Kantova *Kritika čistého rozumu* [Kant, 2001] z roku 1781. Ta ustaví mezník, od kterého už není možné oddělit ontologii a gnoseologii jasným řezem.

¹⁴ Analýza jazyka jako prostředku poznávání světa se stala důležitým předmětem filosofie především až s analytickou filosofií. Důležitost jazyka pro uchopování světa tak nemohou přehlížet žádné současné filosofické přístupy, zejména pak ne ty, které se shodnou na tom, že jednotný metafyzický obraz světa už není možný a slévají se v jakési post-filosofii (post-moderní, post-pragmatické, post-strukturalistické, post-analytické filosofické školy).

¹⁵ Odlišnost při atribučování vlastností spočívá na teoretických a hodnotových východiscích. V tomto smyslu se mohou lišit materialistické přístupy od idealistických a racionalistické (scientistní) od iracionalistických (či fenomenologických) apod.

vzájemně nepřevoditelných konstituentů.¹⁶ Substanci tak například Aristoteles přisuzuje kvantitu, kvalitu, vztah, místo, čas, polohu, stav, činnost, trpnost pouze jako její náhodné, odmyslitelné vlastnosti (akcidenty).

V souvislosti s tímto dlouhotrvajícím primátem statické substanční ontologie se v dějinách myšlení rozvíjely také představy o statickém, věčném kosmu, který byl vlastně rovněž zbaven atributů (neodmyslitelných vlastností), jež mu běžně přisuzujeme dnes. Jako by příčiny pohybu, tvořivosti, rozmanitosti, vzájemné propojenosti struktur i krásy nepatřily k našemu světu, ale přicházely odněkud z vnějšku, z jakéhosi odloučeného světa skutečného řádu. Charakteristikou substanční ontologie i z ní později vyrůstající vědy bylo zkrátka to, že byla „příliš lidská“ – příliš antropocentrická. Silný antropocentrismus souvisí s útechou, kterou modely skutečnosti člověku nevědomě poskytují, a proto může mít také podobu teo- či geo-centrismu. Kosmologická představa o tom, že v centru malého a věčného vesmíru nehybně spočívá Země stvořená dobrotivým Bohem jako stabilní a bezpečná opora lidských životů, se rozvíjela jen velmi pomalu. Přetrvala prakticky od Aristotela (4. stol. př. n. l.)¹⁷ až do 16. století (Koperníkův heliocentrický model vesmíru). Ani potom ale kosmos neměl v myslích učenců tak neútlunou podobu jako dnes. Vzhledem ke zmíněné útěšné funkci myšlenkových koncepcí není překvapivé, že ke vzniku i k přijetí „pravdivějších“, tj. také „odvážnějších“, méně „útluných“ obrazů skutečnosti došlo až s emancipací jedince a společnosti. Vyrůstající psychologické bezpečí a sebevědomí člověka uvnitř jeho kulturního a přírodního prostředí však ve vztahu k přírodě vyústilo až do postoje nadřazenosti. Především s osvícenstvím, tedy s rodící se modernou, jsme si uvykli nadhodnocovat tvořivost člověka a kultury oproti zdánlivě pasivní a věčné přírodě, kterou si dnes často ceníme pouze pro její „zdroje“ či estetické kvality. Pro starověké i středověké myšlení ještě platilo, že člověk a jeho kultura (civilizace) jsou ve vztahu podřízenosti vůči něčemu vyššímu, transcendentnímu – osudu,

¹⁶ Například už deset základních pythagorejských protikladů (mez – neomezeno, liché – sudé, jedno – mnohé, pravé – levé, mužské – ženské, klid – pohyb, rovné – křivé, světlo – tma, dobré – zlé, čtverec – obdélník), ze kterých je dobře patrné i hodnocení vyjmenovaných vlastností.

¹⁷ Do klasické podoby dotvořil geocentrickou představu uspořádání vesmíru Ptolemaios (90–160 n. l.).

abstraktnímu řádu, Bohu – tedy vůči tvořivosti, která, i když nebyla přisouzena přímo přírodě, pak alespoň stála nad tvořivostí lidskou, kulturní.¹⁸

Nechceme tu ale vytvářet dojem, že antropocentrického pojmání (poznávání) skutečnosti se lze docela zbavit. Je důsledkem přirozené vztažné soustavy člověka, jeho psychiky (prožívání a chování), je důsledkem toho, že člověk je organismem, který se musí podobně jako ostatní starat především o svoje individuální přežití, popř. o reprodukci svých „sobeckých“ genů.¹⁹ Žádný organismus se nemůže zbavit své vlastní (druhově) konstituce, své přirozené perspektivy. Otázkou proto není, zda můžeme změnit přirozenou konstituci člověka, ale zda můžeme pozměnit aktuální sociokulturní rámec (duchovní paradigma kultury) pro uchopení světa i provoz kultury, který z podobného druhově sobeckého nastavení sice vyrůstá, ale formován je sociokulturně. Neustálé – a zároveň také nekonečné – přibližování osobního i civilizačního poznání k adekvátnějšímu (funkčnějšímu) obrazu skutečnosti se totiž zdá být spojené s transformováním právě naznačené přirozené „centrace“.²⁰ Bylo by možné, aby poznávání lidské společnosti vedlo – tak jako v případě vývoje poznávání lidského jedince – k vyšší zralosti a zodpovědnosti? Může nás poznávání celku světa dovést k takové globální společnosti (kultuře), jež sice vykazuje jasně vymezenou identitu (odlišnost od přírody) a pozitivní sebehodnocení, ale zároveň ji sny o onnipotenci nevedou sebezáhubně za hranici jejích mezí? Dojdeme někdy k takovému hodnocení kultury, které nebude jen výsledkem pýchy, ale také obav člověka před její stavbou?

¹⁸ Stručné vysvětlení základních styčných bodů řeckého a křesťanského myšlení najde čtenář například v knize *Středověká filosofie* [Heinzmann, 2000, s. 13–22].

¹⁹ Podle Richarda Dawkinse není subjektem evoluce organismus (fenotyp), ale gen [Dawkins, 1998].

²⁰ Tento pojem si půjčujeme od Jeana Piageta. Ten jím při studiu ontogeneze individuálního lidského poznávání vystihuje raný egocentrismus bez ega. Vývoj poznávání je podle něj potom spojený s procesem decentrace v průběhu úvodního senzomotorického stadia, kdy se formují objektové vztahy a zároveň se vyděluje subjekt a formuje vědomí. Dochází k separaci subjektu a objektu – na jedné straně k exteriorizaci, na druhé straně k interiorizaci [Kratochvíl, 2006, s. 77–78]. Celkový vývoj poznávání pak podle Piageta směřuje k efektivnější adaptaci, k adekvátnějšímu a rozsáhlejšímu poznání stále širšího prostředí a také k autonomii v morálním rozhodování [Piaget, 1999].

Jestliže si kultura prostřednictvím člověka někdy osvojí takový sebekritický pohled, pak se to zřejmě neobejde bez bolesti a odporu, podobně jako v případě osobnostního dospívání. Právě v tomto smyslu se nabízí prodloužit následující Freudův [podle Žižek, 2006, s. 1–2] výčet trojice historicky nejvýznamnějších „ponížení“ člověka („tři narcistických nemocí“): Když Koperník ukázal, že Země obíhá kolem Slunce, a odstavil nás tím z centra vesmíru, když Darwin vysvětlil vznik lidského druhu jako slepou evoluci, a vzal nám tím naše vznešené místo mezi ostatními bytostmi a konečně, když sám Freud odhalil dominantní roli nevědomí v psychických procesech a museli jsme si přiznat, že naše Já nevládne dokonce ani ve svém vlastním „domě“ (není pánem osobnosti). Podle Žižka muselo lidstvo od té doby snést jiné významné rány (objevy), které vedly k upravení jeho sebeobrazu.²¹ Snad se v těchto úvodních kapitolách můžeme i my dopustit podobně spekulativních metafor. Zdá se nám totiž, že je možné, aby jeden z dalších pro lidstvo důležitých otřesů spočíval ve zjištění, že kultura, na jejíž úspěch jsme tolik pyšní, má vlastně vrozený a nevléčitelný defekt, jenž činí její spontánní evoluci sebevražednou. Přijetí podobného zjištění by mohlo vést k opuštění představy o tom, že kultura (i lidská osobnost jako součást kultury) svým svobodným růstem pozvedává („kultivuje“) přírodu a lidskou přirozenost. Možná, že teprve takový náhled by představoval něco jako náhled zralé osobnosti. Náhled na vlastní slabost, díky kterému by byla kultura schopna dojít k záměrné změně životního stylu. K léčbě, která jí může prodloužit život. Možná, že jen díky tomuto pohledu na svoji zásadní nedokonalost má společenství lidí šanci dosáhnout skutečné dospělosti, zdravého sebezpřijetí, zodpovědnosti a morálního rozhodování i jednání.

Evoluční ontologie Josefa Šmajse, která nám právě načrtnutý pohled nabízí, není ontologií substanční, ale svým přívlastkem se hlásí k nesubstančnímu – procesuálnímu typu ontologie. Nesubstanční ontologické přístupy se začínají objevovat až na začátku 20. století (např. Alfred North Whitehead). Navazují na vývojové (už např.

²¹ Žižek [2006, s. 2] uvádí tyto současné otřesy „narcistického obrazu člověka“: naše mysl sama je pouhým počítačím strojem, který zpracovává data, náš pocit svobody a autonomie je jen iluzí uživatele tohoto výpočetního stroje. Ve světle dnešních věd o mozku se tedy podle Žižka sama psychoanalýza zdá jako něco, co patří k tradičnímu humanistickému pohledu, který se bortí pod nejnovějšími poníženími člověka.

Hérakleitos) či systémové (např. Kusánský) myšlenkové koncepcce západní filosofické tradice, někdy také na koncepcce filosofie východní (taoismus, buddhismus), především ale reagují na aktuální vědecké poznatky. I když antická a středověká filosofie správně cítila, že pro pochopení řádu světa si nevystačíme jen se zkušeností, platí také, že nás k němu nedovede ani osamocená spekulativní činnost rozumu. Lidský rozum totiž není darem k objektivnímu poznání skutečnosti, ale produktem a prostředkem přírodní i sociokulturní evoluce, jež slouží k adaptaci organismu na specifické prostředí. Jako takový je rozum na smyslovou zkušenost odkázán. Naše teoretické poznání závisí zkrátka na tom, jak se nám svět jeví.

Na takovém přesvědčení staví každá pokantovská ontologie včetně Husserlovy fenomenologie a z ní vyrůstající fundamentální ontologie Martina Heideggera. Nebudeme se tu pokoušet o pečlivé vymezení procesuální ontologie oproti ontologii fundamentální, která vyrůstá ve stejném období a myšlenkovém „klimatu“. Podobná snaha bude nakonec součástí několika příštích kapitol, ve kterých půjde o polemiku s fenomenologickou filosofií sporu z pozic evoluční ontologie. Dovolíme si zde jen poznámku, že na rozdíl od ontologie procesuální hájí fenomenologicky založená fundamentální ontologie tradiční předpoklad o předvědecké cestě metafyziky k bytí, k podstatě („fundamentu“), a staví proto na (důsledném) odlišení bytí a jsoucná. Odpověď na otázku po bytí ovšem můžeme podle ní dostat jen díky existenci, tj. prostřednictvím autenticky vedeného lidského života. Zdá se tak, že právě v důsledku tohoto přístupu k bytí zůstává fundamentální ontologie příliš antropocentrická na to, aby mohla adekvátně zkoumat aktuální civilizační problémy. Ačkoli je Husserlova i Heideggerova kritika vědy v mnoha směrech oprávněná, vychází navíc ze stavu, ve kterém se vědy nacházely na začátku 19. století.

V době, kdy speciální vědy nebyly příliš rozvinuté, nemohly být ani ony, ani ontologie obrácená ke spekulaci skutečně dostatečně adekvátní struktuře světa. Byly, jak jsme naznačili, především útěšné.²² V 19. století (a v polovině 20. století) ovšem vývoj vědeckého poznání akceleroval a procesuální pohled na svět byl přitom hlavním hybatelem proměn celkového paradigmatu. Došlo k rozvoji evoluční

²² To se ovšem podle nás týká také přístupů Husserla a Heideggera, jak ještě vysvětlíme.

biologie, termodynamiky, matematiky (neeuclidovské geometrie), kosmologie, kvantové a relativistické fyziky, geologie, chemie, psychologie atd. Einsteinova obecná teorie relativity například zrušila do té doby platný model kosmu, který spočíval na klasické substanční (mechanické) newtonovské fyzice, a s tím také dosavadní chápání prostoru, času, hmoty, pohybu apod. Hubble přichází s důkazem rozpínání vesmíru a s hypotézou počáteční singularity či „velkého třesku“. Celý vesmír (veškerá skutečnost) se stává jednou velkou aktivitou, tvořivým procesem. Především první polovina 20. století je tak pro nespočet významných vědeckých objevů plná napětí a potřeby revidovat základy věd i filosofie, potřeby revidovat ontologii.

Na jedné straně proto nesubstanční ontologické teorie kritizují tradiční filosofii i vědu s jejich substančními a antropocentrickými²³ kořeny, na straně druhé se snaží (také na rozdíl od ontologie fundamentální) aktuálním vědeckým poznáním inspirovat a využít jej právě pro revizi a vytvoření nové ontologické syntézy, pro nové základy vědeckého poznání. Nová ontologie, ať už fenomenologická, či procesuální, však musela umožnit asimilaci stávajících poznatků a zároveň prokázat, že vede k řešení problémů, se kterými si předchozí přístupy nevěděly rady: Jak vysvětlit závislost jednotlivých jsoucen na substanci? Kde hledat příčinu existence substance? Jak vysvětlit vztah těla a duše? Jak vyřešit rozpor pohledů fyziky a biologie či psychologie? Jak sjednotit rozdílné uchopení světa vědou a lidským prožíváním? Jak vysvětlit vztah deterministického světa a svobodného lidského jednání?

Snaha transformovat samotné základy ontologie vedla ke změně v užívání pojmů a jejich významů. V případě koncepcí procesuální ontologie se mění chápání prostoru, času, pohybu, hmoty, kauzality, řádu, chaosu atd. „Bytí“ ustupuje „dění“ či „stávání“. Jsoucnost je dočasnou strukturou (systémem, „organismem“),²⁴ který přetrvává díky dynamickým vztahům s ostatními strukturami (s jeho prostředím). Základem skutečnosti už není substance, ale například

²³ Silný antropocentrismus ale v těchto modelech skutečnosti často nacházíme také. Pierre Teilhard de Chardin [1993], stejně jako Henryk Skolimowski [2001], mají evoluci kultury, kterou produkuje lidská aktivita, za pokračování evoluce přírody. Celková evoluce vesmíru je pak hegelovsky chápána jako evoluce ducha, spirituality a mravů.

²⁴ Organismem je ve Whiteheadově koncepci i částice či krystal. Organismus označuje časoprostorovou jednotu, která tvoří podstatu jeho bytí [Zuska, 1998, s. 79].

„událost“²⁵ či „informace“.²⁶ Mechanické představy o skutečnosti jsou nahrazovány systémovými („organismickými“), hmotě se navrácí přirozená aktivita, přirozené interakce, tvořivost či schopnost poznávat. S příchodem obecné teorie systémů, kybernetiky, teorie disipativních systémů, synergetiky a teorie autopoiese dále roste systémový, celostní přístup ke skutečnosti. Řád a stálost je dočasným, lokálním stavem chaosu a nahodilosti, bytí je případem dění, věčnost se mění na dočasnost, skutečnost je dynamickou a nevratnou tvořivostí.

Stejně jako jiné procesuální ontologie se také evoluční ontologie snaží využívat nejnovější vědecké poznatky a vytvářet adekvátnější filosofický obraz skutečnosti, než je ten, který přináší tradiční filosofie ve své izolovanosti a zahleděnosti do své substanční a antropocentrické minulosti. Tradiční filosofické pojmy bytí a jsoucnosti sice stále patří do jejího slovníku, nikoli však jako pojmy základní. Evoluční ontologie přichází s kategoriemi novými. Vedle *informace*, *paměti*, *uspořádanosti*, *řádu*, *systému* jsou to také *aktivita* a *evoluce*. Stejně jako pro jiné procesuální ontologické koncepce, není ani pro evoluční ontologii svět jen přeludem, za kterým se skrývá pravé a neměnné bytí. Dočasná stabilita jsoucnosti se také podle ní naopak rodí z našeho procesuálního světa. Skutečnost je evoluční.

To, co odlišuje evoluční ontologii od jiných koncepcí procesuální ontologie, je podle Josefa Šmajse především snaha o skutečné vřazení kultury do centra jejího zájmu. Jak ontologie substanční, tak dosavadní ontologie nesubstanční prý nevědomě tematizovaly především řád přírody [Šmajš, 2008, s. 25]. Jestliže potom byla kultura předmětem ontologického zájmu, šlo o kulturu duchovní, nikoli materiální – tak jako v případě Nicolaie Hartmanna [Šmajš, 2002, s. 58–69]. Pro postihnutí bytí v jeho celku musí být ale předmětem ontologie vedle řádu přírody také řád kultury. Evoluční ontologie je tedy současný pokus o rozpracování nesubstanční, procesuální ontologie, která má zcela nově a v souladu s aktuálním poznáním

²⁵ Opět pojem z Whiteheadovy organismické filosofie. Představa uzavřené částice hmoty soběstačné ve svém lokálním přebývání podle Whiteheada ve skutečnosti pochází z abstrakce ze skutečného základu naší zkušenosti – z události. Ta v sobě zahrnuje vedle materiálních složek také tuto poznávací zkušenost organismu [Whitehead, 1987, s. 130].

²⁶ Gregory Bateson [2000].

přírodních i společenských věd zkoumat „bytí“ (jsoucno)²⁷ v jeho celistvosti [Šmajš, 2008, s. 38]. Takový pohled je podle ní nutný nejen pro adekvátnější poznání skutečnosti, ale spolu s tím i pro pochopení a možné řešení hluboké krize, do které se kultura (civilizace) také za přispění tradiční filosofie v současnosti dostává [Šmajš, 2015, s. 28–29].

Civilizační krizi, tak jak se o ní dnes běžně mluví, skládají mnohé globální problémy, jež se popisují jako problémy ekologické, demografické, surovinové, ekonomické, sociální, rizika spojená s disfunkční politikou, se zbraněmi hromadného ničení apod. Dosavadní ontologické modely přitom neumožňují rostoucí problémy globalizované kultury adekvátně popsat, vysvětlit ani navrhnout efektivní možnosti řešení. Příčinou je právě to, že nepovažují kulturu za specifické jsoucno, za svébytný řád, systém s vlastním látkovým, energetickým a informačním provozem, který radikálně přetváří skutečnost. Evoluční ontologie dovoluje diagnostikovat současné problémy globalizované civilizace jako výsledek neustále se vyhrocujícího ontického (tj. fyzického) konfliktu mezi kulturou a přírodou [Šmajš, 2010]. Kulturu přitom považuje za řád mladší, postavený na rozdílu od pozemské přírody na lidském – druhově specifickém a druhově sobeckém – poznávání, který jako takový nemůže zcela odpovídat původnímu a širšímu řádu přírody. Není tu tedy řád jeden, ale dva. Bytí je rozeklané konfliktem kulturní a přirozené evoluce. Evoluční ontologie tvrdí, že otevřený dynamický systém kultury svým látkově-energetickým provozem i svojí prostorovou expanzí rozkládá a zatlačuje systém přírody, jenž veškerý život – včetně lidského – dosud vytváří a umožňuje. Kultura je tak vlastně ohrožena svou evoluční úspěšností. Především současná kultura, která vyslyšela principy globálního kapitalismu, proto ohromnou rychlostí rozvrací své přírodní „prostředí“, snižuje komplexitu, stabilitu a zvyšuje zamoření biosféry, na jejímž současném rovnovážném stavu člověk i kultura závisí. To vše ve prospěch svého dočasného systémového rozmachu či růstu svého bohatství. Problémy ekologické se z této perspektivy jeví jako hlavní. Spolu s tím se aktuální otázky klimatických změn a politicko-ekonomické odpovědi zdají být klíčové pro možnou budoucí transformaci kultury do podoby, která by byla méně konfliktní s mateřskou přírodou,

²⁷ Evoluční ontologie nepracuje s předpokladem ontologické diference.

a mohla by přinést řešení dalších současných globálních i jiných²⁸ problémů civilizace.

Evoluční ontologie se tedy nesoustředí pouze na popis skutečnosti či diagnostiku současných civilizačních problémů, ale chce být aktivní rovněž v intervenci – při řešení právě načrtnuté existenční krize lidstva a kultury. Vzhledem k podstatě krize, jež podle evoluční ontologie spočívá pouze v ontologicky uchopitelném konfliktu procesuálních systémů přírody a kultury, si snaha o řešení nevystačí jen s mravními apely na změnu chování veřejnosti, politiků, novinářů, učitelů, právníků apod. Těm musí předcházet adekvátní filosofická ontologie, nový obraz světa, který umožní všeobecně sdílené uchopení problému. Řešení totiž může spočívat pouze ve zmírnění ontického konfliktu kultury s přírodou, v „biofilní“ transformaci celého systému kultury, jež je možná jen prostřednictvím transformace jejího „genomu“, její vnitřní konstitutivní informace, tj. v komplexní proměně duchovní kultury. Jen taková proměna v „nastavení“ duchovní kultury může přinést změnu provozu sociokulturních (sub)systémů včetně vzdělávání, umění, práva, politiky či techniky. Proto se evoluční ontologie pokouší kromě rozpracování nové systematické filosofie také o šíření „evolučně-ontologického minima“ [Šmajš, 2008, s. 18], jakéhosi nezbytného vzdělání k pochopení povahy konfliktu kultury s přírodou. Vedle toho jí jde o výchovu, která bude rozvíjet přirozené emoční, behaviorální a kognitivní vazby s přírodou [tamtéž, s. 244]. Evoluční ontologie proto prosazuje také nové pojetí hodnot a morálky. Hodnoty tu nejsou pojímány jen jako výsledek antropogenního procesu hodnocení, ale jako ontický výsledek i předpoklad vzájemných vazeb dynamického strukturování skutečnosti. Hodnoty jsou zkrátka podle Šmajše součástí veškeré evolující skutečnosti. Nevztahují se jen na společenský svět člověka, ale najdeme je také uvnitř živé i neživé přírody [tamtéž, s. 91]. A právě bez respektování hodnot přírody bude morální přesvědčení, rozhodování a jednání lidí stále více selhávat. Odtud vyplývá etický požadavek na propřírodně orientovaný postoj, který by vedl k transformaci kultury, k „biofilní“ kultuře, jež by respektovala přirozeně vzniklé hodnoty, tj. přírodní struktury a vazby mezi nimi.

²⁸ Lokálních, ale také individuálních problémů lidí.

Máme za to, že tváří v tvář existenční krizi lidského druhu i kultury by takto pojatá filosofická reflexe světa mohla získat význam, který v posledních desetiletích filosofie ztrácela – adekvátně modelovat skutečnost, obracet se k lidem a umožňovat jejich správné rozhodování a jednání.

Základní teoretická východiska evoluční ontologie

Právě kvůli tomu, že se evoluční ontologie neuzavírá před jinými filosofickými koncepcemi ani vědou, je nemožné vyjmenovat její inspirativní zdroje, natož je všechny nějakým srozumitelným způsobem představit. Některé z těchto zdrojů jsou nepřímé a inspirovaly celé široké procesuální či systémové myšlení. Nesporné je ovlivnění současnými poznatky mnohých přírodních věd. Nutně neúplný výčet různých badatelů je tedy zapotřebí obejít. Na tomto místě jsme se rozhodli vysvětlit alespoň základní teze některých systémových teorií a ukázat jejich souvislost s argumentačním jádrem evoluční ontologie, které je v této kapitole nutné ozřejmit. Jsme si přitom vědomi toho, že v podobném případě může být problematické vysvětlovat jak příliš málo, tak i příliš mnoho. Bez určité důvěry v porozumění čtenáře není možné se obejít.

Systémové myšlení se objevilo už ve dvacátých letech 20. století mezi biology, kteří pojímali živé organismy jako integrované celky [Capra, 1997, s. 29]. Takový pohled byl později obohacen o gestaltismus, ekologii i kvantovou fyziku, bez níž a ostatních fyzikálních průlomů by biologové těžko překonávali substancialismus karteziánského mechanicismu [tamtéž, s. 41]. Systémový přístup chápe každou strukturu (systém) jako manifestaci procesů. Iniciační roli v tomto přístupu má především obecná teorie systémů Ludviga von Bertalanffyho [1968], a to proto, že poprvé popsala určité obecné zákonitosti, které platí bez ohledu na konkrétní podobu systémů. Zformulovala teoretický rámec popisující principy jejich organizace a díky tomu se systémové myšlení ustavilo jako významné vědecké hnutí. Dalšími vlivnými teoriemi, které rozvinuly tento přístup, byly kybernetika, synergetika, teorie hypercyklů, teorie dissipativních struktur, teorie autopoiese, teorie Gaia a další [Capra, 1997]. Na tomto místě se omezíme na stručné vysvětlení teorie dissipativních struktur Ilji Prigogina v návaznosti právě na obecnou teorii systémů Ludwiga von Bertalanffyho. Biologickou teorii

autopoiese Humberta Maturany a Francisca Varely představíme až později v souvislosti s teorií sociálních systémů Niklase Luhmanna. I když v textech Josefa Šmajse samostatné vysvětlení těchto teorií nenajdeme, máme za to, že alespoň nástin jejich klíčových pojmů a principů je vhodný pro snadnější uchopení základních tezí evoluční ontologie i pro lepší porozumění dalším kapitolám této práce.

Obecná teorie systémů

Bertalanffy [1940] byl nejprve přesvědčen, že jevy pozorované v biologii si vyžadují nový způsob myšlení, přesahující tradiční metody věd fyzikálních. Podle druhého zákona termodynamiky²⁹ se část mechanické energie vždy rozptýlí (disipuje) na odpadní teplo, které nemůže být převedeno na jinou energii. V důsledku toho entropie (neuspořádanost) uzavřených fyzikálních systémů³⁰ i jejich prostředí stále roste. Celý vesmír tak spěje k termodynamické (tepelné) smrti. Právě takový obraz vývoje je v rozporu s pozorováním a evolučním myšlením biologů, podle kterých se živá příroda vyvíjí ke stále větší uspořádanosti, ke stále se zvyšující komplexitě (složitosti uspořádání). Toto evoluční myšlení, myšlení o růstu a vývoji, si tedy vyžadovalo novou vědu o komplexitě. Bertalanffy nemohl ještě takový požadavek splnit, ale učinil první důležitý krok. Uvědomil si, že živé systémy nejsou popsitelné jen klasickou termodynamikou. Živé systémy jsou podle Bertalanffyho otevřené systémy – otevřené látky a energii [Bertalanffy, 1950]. I když spotřebou látky a energie v konečném důsledku (disipací) přispívají ke zvyšování entropie, mohou také díky této „výživě“ udržovat svoji dočasnou stabilitu, udržovat se při životě. Od dob Bertalanffyho tedy platí, že na rozdíl od systémů uzavřených, které směřují k termodynamické smrti (rovnováze), jsou otevřené systémy schopné udržovat se vzdálené od termodynamické rovnováhy a přitom ve stabilním stavu – v homeostatické rovnováze. Otevřený systém v homeostatické (či také dynamické) rovnováze sice vykazuje stabilitu, ale také neustálou změnu. To, že dynamickou rovnováhu udržují živé systémy pomocí různých metabolických procesů, přivedlo nakonec Bertalanffyho k myšlence, že všechny otevřené systémy mohou mít schopnost autoregulace [Capra, 1997, s. 57].

²⁹ Nicolas Léonard Sadi Carnot (1796–1832).

³⁰ Uzavřené systémy jsou uzavřené látky, energii i informaci. Proto jejich uspořádanost s časem klesá, tj. roste jejich entropie [Šmajš, & Krob, 2003, s. 174].

Bertalanffy tak ve čtyřicátých letech 20. století uvažoval o tom, že entropie (neuspořádanost) může v otevřených systémech klesat, že tedy mohou zvyšovat svoji uspořádanost (informaci, komplexitu), a předpokládal, že klasickou termodynamiku bude třeba doplnit o novou termodynamiku otevřených systémů. K takovému rozšíření ovšem ještě neměl k dispozici vhodné matematické nástroje. Formulaci nové termodynamiky otevřených systémů provedl až v sedmdesátých letech Ilja Prigogine, když využil novou matematiku komplexity, jež za podstatné pomoci počítačové techniky umožnila modelovat nelineární jevy, a tak přehodnotit druhý zákon termodynamiky [tamtéž, s. 56]. Prigogine tím rozřešil problém dvou protichůdných pohledů 19. století na evoluci (fyzikálního a biologického) a zároveň podstatně revidoval tradiční filosofické pojetí řádu a chaosu, stálosti a nahodilosti, bytí a dění.

Teorie disipativních systémů

Teorie disipativních struktur chemika, fyzika a nositele Nobelovy ceny Ilji Prigogina [Prigogine, & Glandsdorf, 1971] je popisem samoorganizujících se otevřených systémů. Pojem disipativní struktura vyjadřuje těsné spojení mezi uspořádáním (strukturou) a disipací (rozptylováním energie). Toto pojetí disipace změnilo názor klasické termodynamiky na disipaci jako na něco, co je spojeno jen s entropií. Prigogine přišel s tím, že disipace se stává zdrojem řádu či uspořádanosti. Disipativní struktury (systémy) se totiž nejen samy zachovávají, tj. nejen že se udržují ve stavu vzdáleném od termodynamické rovnováhy, mohou se od ní dokonce vzdalovat – vyvíjet se, tj. zvyšovat svoji uspořádanost, přeměnit se ve složitější strukturu.³¹ Takového vývoje jsou schopné živé a dokonce i neživé otevřené systémy (chemické hodiny, vodní víry apod.), které Prigogine studoval především [Prigogine, & Stengers, 2001].

Děje se tak prostřednictvím nestabilních či chaotických stavů systému, které jsou náhle vystřídány novou formou organizace (uspořádanosti). Nestabilní stavy a přeskoky do nových forem uspořádanosti jsou výsledkem zvyšujících se fluktuací, které souvisejí s velkým příkonem energie systému a samozesilujícími (katalytickými) zpětnými vazbami. Fluktuace systému či jeho

³¹ Tyto procesy pomáhají také vysvětlit, jak od malých molekul dospíváme k složitým živým organismům.

subsystémů jsou v podstatě odchylky, kolísání jejich měřitelného chování kolem středních hodnot. Jednotlivá zakolísání či jejich kombinace mohou následkem pozitivní samozesilující se zpětné vazby tak zesílit, že naruší předchozí uspořádání systému. V takovém stavu je systém popsatelný jen pomocí nelineárních rovnic. Čím větší je nelinearita, tím větší je počet řešení – systém se dostává do vysoce nestabilního stavu, do bodu nestability – „bifurkačního bodu“ [Capra, 1997, s. 174–175].

V tomto bodě je nemožné určit další vývoj systému. Není možné předvídat, zda se systém rozpadne v chaos (neuspořádanost), nebo přeskóčí do nové úrovně uspořádání (organizace) a pozmění svoji strukturu. Není možné z principu předvídat ani budoucí uspořádání systému. Systémy v této fázi nestability jsou totiž neobyčejně citlivé k vnějším vlivům, k drobným fluktuacím (změnám) v jejich prostředí (ostatních systémů). Jakékoli vnitřní či vnější náhodné změny mohou způsobit výběr další dráhy vývoje systému. A protože všechny disipativní systémy existují v neustále fluktujícími prostředí tvořeném ostatními systémy a protože nemůžeme nikdy vědět, která fluktuace se vyskytne v bifurkačním bodě právě v daný moment, nemůžeme ani předpovědět, jakou cestou se systém v budoucnu vydá [tamtéž, s. 174–175]. Tato principiální nemožnost předpovědi vývoje systému, který se ocitl v bifurkačním bodě nestability, se označuje jako „deterministický chaos“ [Šmajš, & Krob, 2003, s. 176].³² Všechny deterministické popisy se v něm hroutí. Malé vstupy mohou mít obrovské a zarážející následky.

Fluktuace a nestabilita otevřených nelineárních systémů stojí tedy za tvořivostí a uspořádaností určité oblasti skutečnosti, jakou je například i pozemská příroda. Z hlediska evoluce jsou pak podstatné především disipativní systémy se schopností autoregulace. To jsou takové systémy, kterým se daří nově vzniklou uspořádanost fixovat, získat novou stabilitu (homeostatickou rovnováhu) tak, aby v určitém rozmezí podmínek nepodlehly entropii [tamtéž, s. 175].

³² „Stochastický chaos“ vyplývá z velmi vysokého počtu prvků systému a z nemožnosti brát v úvahu přesné charakteristiky každého z nich. Pro určení pravděpodobného chování systému si tak musíme vystačit se znalostí jejich pravděpodobného rozložení. Stochastický chaos tedy nenarušoval na rozdíl od deterministického chaosu víru v determinismus světa [Coveney, & Highfield, 1995, s. 336–337].