

Ontologie

1.

Ontologie je tradičně chápána jako nauka (učení) o bytí; v tom smyslu není a nemůže být ontologie speciální vědou, neboť speciální vědecké obory se zabývají jsoucny (ať už jejich obecnými rysy nebo jejich jedinečnými individualitami). Všem jsoucnům je společné to, že jsou. Vzniká otázka, zda tato jejich jsoucnost je pouze nějakým obecným rysem jejich danosti, anebo zda je třeba se tázat blíže po povaze toho, čím je jejich jsoucnost umožněna a založena. A právě v souvislosti s touto otázkou se ukazuje nezbytnost rozlišení mezi jsoucností a bytím. Bytí je totiž to, čím je každé (pravé) jsoucno jedinečné, kdežto jsoucností se sobě navzájem jsoucna podobají. Jsoucnost představuje způsob, jak je nějaké jsoucno pro nás, kdežto bytí je způsob, jak je nějaké jsoucno o sobě. Protože se jako jsoucno může pro nás jevit i něco, co skutečným, „pravým“ jsoucnem není, musíme ještě rozlišovat mezi pravými a nepravými jsoucny. Nepravé jsoucno není nepravé proto, že by snad nebylo, ale jeho jsoucnost je odvozená, protože jednotně nezaložená, neintegrována. Nepravé jsoucno je neintegrováním agregátem jsoucen pravých, „původních“, neodvozených. Nepravé jsoucno může být tedy předmětem, ale není bytím. Řekneme-li o něčem, např. o židli, že jest, je tento rozdíl mezi jsoucností a bytím zakryt (a eventuálně zapomenut). Shledáváme-li pak to, co je různým jsoucnům společné, můžeme – v důsledku této zapomenutosti, tohoto zapomnění na bytí – zůstat nakonec trčet u nepravé jsoucnosti, tj. vposledu u předmětnosti (na lidské úrovni). Ontologie chápána jako disciplína, zabývající se jsoucností všech, tedy i nepravých jsoucen, je de facto okleštěna a redukována na učení o předmětnosti předmětů, vydávaných za jediná jsoucna (jediná reálná nebo ideální jsoucna). Od samého počátku ve starém Řecku měla filosofie tento sklon, který se prosadil jako převládající v celé evropské filosofické tradici, kterou můžeme označit jako tradici předmětného myšlení. Někdy je některými mysliteli tato linie předmětného myšlení označována jako metafyzika (u jiných myslitelů má ovšem termín metafyzika jiný význam). Provedeme-li však potřebná upřesnění a rozlišení, můžeme v pokusu o obnovení, obrození, rekonstituci či novou konstituci ontologie vidět jednu z cest k pojmovému uchopení nepředmětné povahy bytí jakožto základu veškeré pravé a druhotně i nepravé jsoucnosti všech jsoucen.

2.

Mluvíme-li o bytí, můžeme mít na mysli bytí samo anebo bytí nějakého (pravého) jsoucna (neboť nepravé jsoucno „jest“ jen v odvozeném, redukovaném smyslu). Bytí samo je ryzí nepředmětnost; naproti tomu bytí nějakého jsoucna je základem jeho jsoucnosti, která má vždy také předmětnou stránku. Zatímco u předmětu (předmětné skutečnosti) máme vždycky co dělat s jeho vztažeností k subjektu, u pravého jsoucna nesmíme zapomínat na tu jeho základní povahu, pro kterou je samé musíme (i můžeme) považovat za subjekt. Abychom i terminologicky vyznačili, že mluvíme o předmětné stránce subjektu nemáme na mysli vztaženost této stránky (a eventuálně subjektu vůbec) k nějakému jinému, dalšímu subjektu, budeme v takovém případě mluvit raději o vnější stránce subjektu. Proti ní pak stojí jeho stránka vnitřní (= subjektní). Ta složka ontologie, která se zabývá nikoliv bytím samým, nýbrž bytím jednotlivých (pravých) jsoucen, tj. bytím subjektů, se tedy bude zabývat strukturou vnitřních stránek subjektů. A pokud se bude zabývat vztahem této struktury ke strukturám vnějších stránek, bude to jen proto, že vztah mezi obojí stránkou subjektů je nerozlučným sepětím subjektu

jako integrovaného celku. A toto sepětí je podstatně časové povahy. Každý subjekt je totiž děním, a to celostným, integrovaným děním, tedy událostí. Dění této události spočívá právě v přechodu vnitřního ve vnější, tedy ve zvnějšnění vnitřního. Jsoucnost jsoucna spočívá v tom, že se děje, přičemž podstatnou složkou tohoto dění je zvnějšňování. Na povahu vnitřního můžeme jen usuzovat z vnějších projevů události, které říkáme subjekt. Abychom věděli, co při takovém usuzování, tj. interpretování vnějších projevů subjektu děláme, musíme si pečlivě vypracovat pojmový aparát, metodiku i generální schemata, bez nichž je smysluplná orientace v různých složkách a rovinách tématu nemožná.

3.

Nicolai Hartmann v předmluvě ke své knize „k základům ontologie“ (Zur Grundlegung der Ontologie) upozorňuje na aktuálnost starého sporu o univerzálíe v dnešním filosofickém kontextu („so zeigt sich, daß die Grundfrage immer noch dieselbe ist, und daß der alte Gegensatz von Nominalismus und Realismus ein immer noch fortbestehendes Kardinalproblem ausmacht“ – 1693, S. VIII). Má v tom velký kus pravdy, ale je třeba upřesnit, v jakém smyslu je dnes tato otázka postavena jinak (nebo jak by měla být dnes jinak postavena). Neřešitelnost sporu o univerzálíe byla (a je) podstatně způsobena zapomenutím na rozdíl mezi jsoucnými pravými a nepravými, na rozdíl mezi „přirozenými jednotkami“ ve smyslu Teilharda de Chardin a mezi vnitřně neintegroványými „věcmi“. Co je reálné (od „res“), nemusí být ještě jsoucí ve smyslu bytí, tj. nemusí ještě „být“, mít „bytí“ (své) resp. mít podíl na bytí (na bytí samém). Proto jsou také dvojí univerzálíe: jedny jsou generovány (abstrakcí) z toho, co je nepravým jsoucným a předmětným stránkám jsoucna vůbec) společné, a ty jsou podřízeny pouze jistým kategoriálním schematům, aniž by z nich ontologicky mohlo být něco vskutku relevantního vyvozováno. Na druhé straně však máme univerzálíe, jejichž geneze je odlišná: poukazují na strukturu, která je ve vsí obecnosti stejná nebo obdobná pro individuální subjekty (eventuelně i nepravé subjekty, jako jsou kupříkladu umělecká díla apod.) a jejichž kategoriální povaha má eminentní ontologické důsledky. Není tomu ovšem tak, že by samotné obecniny, samotné abstraktní pojmy přímo postihovaly určité rysy, stránky, struktury bytí. Tady nastupuje nutnost rozpoznávat předmětné a nepředmětné intence a konnotace našeho myšlení a našeho promlouvání, jakož i nutnost naučit se s oněmi nepředmětnými konnotacemi přesně a přísně pracovat. Jako skutečné subjekty představují integritu vnitřní a vnější stránky, tak i řeč (přesněji promlouvání) je nebo může (a má) být integritou předmětných a nepředmětných konnotací. Předmětnými intencemi nelze nosně a metodicky postihovat vnitřní struktury subjektů a nepředmětné skutečnosti vůbec. Pro mýtus je charakteristické, že je orientován především na nepředmětné významy, zatímco předmětné konnotace organizuje jen jaksi okrajově. Naproti tomu v Řecku zahájená tradice logu nechává nejenom zájem, ale i prosté povědomí o nepředmětných konnotacích zcela upadnout a upíná svůj zájem výhradně směrem předmětným. V jedné věci však mýtus i tradiční filosofie (předmětné myšlení) souhlasí, totiž ve své přivrácenosti k minulosti resp. praminulosti (event. „nadčasí“). Nová ontologie musí naproti tomu představovat časově orientované a vposledu dějinné (nebo alespoň dějové) myšlení. Dějiny a dějinnost lze myšlenkově postihnout ve všech polohách pouze vypracovaným aparátem nepředmětných intencí.

4.

Máme-li se smysluplně tázat po bytí, musíme otázku zařadit do adekvátního kontextu (jinými slovy: musíme ji správně založit, postavit na přiměřený a nosný základ). Agregace předmětů nemá samostatného bytí, nýbrž je pouze dána. To znamená, že není skutečnou integritou, nýbrž je uchopena jako „celek“ pouze v přístupu nějakého subjektu. V tom smyslu může být tato agregace sama uchopena jako „předmět“. Důsledkem předmětného myšlení je stále víc převažující orientace na předměty, které jsou pouhými agregacemi. Tento typ myšlení charakterizuje celou řadu starověkých řeckých myslitelů, zejména však atomisty; předmětné myšlení tíhne k mechanicismu – a také k mechanickému konstruktivismu. Na takovém nebo podobném pozadí nemůže být otázka po bytí vůbec platně a smysluplně položena. Málo pomáhá, i když je mezi mrtvé předměty zařazen „živý“, tj. aktivní pořádající princip (např. platonský demiurg); správněji hodnotí situaci Aristoteles, když formuje své pojmy jako en-ergeia nebo en-telecheia. Když formulujeme otázku po bytí způsobem, který jsme naznačili (zvl. v § 2), musíme uzavřít, že aristotelská hylé, stejně tak jako morfé nemají podíl na bytí, neboť se nedějí v čase. Jsou to abstrakce z oboru předmětné skutečnosti, přesněji z oboru mechanického utváření zvenčí, „formování“ něčeho, co je samo bez formy. Užijeme-li těchto (jinak nevhodných) termínů přece, museli bychom říci, že bytí samo tíhne k formě, tenduje ke zformování – totiž právě k zvnějšnění. A to je možné pouze prostřednictvím individuace. Bytí nejenom umožňuje, ale přímo zakládá jednotlivá partikulární bytí, totiž bytí jednotlivých jsoucen; jednotlivá jsoucná jsou rozložena nejenom v prostoru, ale také v čase – a mají jak v prostoru, tak v čase své meze. Vůči konkrétnímu jsoucnu, tj. vůči konkrétní události, zůstává bytí jednak tím, co ji obklopuje a objímá, co je jejím prostředním, v němž je zasazen, zaklesnut jeho onto-top, ale na druhé straně i tím, co zůstává v její hloubce, jejím základem, v němž je zakotvena, zakořeněna a z něhož vyrůstá, vůbec vzniká. Tak lze pojmově zachytit skutečnost, že událost je v bytí zakotvena svým počátkem, ale že k němu také směřuje svým průběhem. Poněvadž ve svém průběhu představuje událost zvnějšňování vnitřního, mohlo by to vypadat, jako kdyby samo bytí mělo vedle ryze nepředmětného charakteru také charakter předmětnosti, že by bylo také vybaveno nějakým vnějškem, k němuž by zvnějšňující se událost směřovala. Tak tomu ovšem není a být nemůže, protože pak by bytí nebylo jednotou, nýbrž mělo by meze (mít vnějšek znamená mít meze) a za těmito mezemi by bylo něco jiného (co by to mohlo být? ne-bytí?). Tady je zapotřebí důkladně prozkoumat terén. 5. Každá událost se ve svém průběhu vztahuje nejenom ke svému konci, nýbrž také – a vlastně hlavně – ke svému okolí. Nejde jen o to, že událost je schopna na své okolí nějak reagovat, ale na prvním místě je tu vnitřní hybnost, vnitřní tendence události, která chce něco ze svého okolí do sebe pojmout, zabudovat to do svého průběhu, učinit své okolí právě svým okolím, svým „světem“, osvětlím, tj. osvojeným „světem“ či přesněji osvojeným okolím. Tím totiž událost zkvalitňuje svůj průběh, tj. zkvalitňuje i své zvnějšňování i jeho „produkt“, totiž svůj konec, svůj vnějšek – a pro jiné události tedy svou předmětnost. Cílem ovšem není zkvalitnění této předmětnosti, nýbrž poskytnutí kvalitnějšího okolí a tím kvalitnějšího osvětlení pro jiné události, které něco z takto zkvalitněného osvětlení do sebe pojmu – a tak dále. Jednotlivé události tak v dlouhých sériích generací směřují k čemusi, co daleko přesahuje jejich prostorové i časové omezení, a podílejí se tak na dění, které samy nemohou obsáhnout, ale k němuž se přimykají, jež ve svém průběhu sledují a k němuž poskytují samy sebe jako stavební kameny nebo jako buňky apod. Tím se však vztahují ke svému okolí ještě v docela jiném smyslu, než jaký jsme měli

na počátku na mysli. Jejich „okolí“ resp. osvětí má vysloveně časový, ba dějinný charakter. Cílem průběhu události je účast na dějinách, na dějinném postupu nesčetných generací konkrétních jsoucnů vpřed a výš. V průběhu tohoto dějinného postupu se vytvářejí stále širší a širší oblasti, v nichž jsou jednotlivé události zakotveny ve své specifické kvalifikovanosti tak, že mimo ně již nemohou existovat. Bytí samo tedy směřuje k vytváření rozsáhlých onto-topů, jež už nejsou v bytí zakotveny jenom svými počátky, ale jež představují jakési oblasti „uskutečněného bytí“. Pro takové oblasti je pak podstatné, že vedle vysoké úrovně subjektů (pravých), jež jsou v nich zakotveny, jsou zároveň sférou (prostorovou i časovou) vytváření subjektů nepravých, jejichž dynamika a vůbec skutečnost je závislá na přílivu aktivit nasčíslných subjektů pravých. Na úrovni života to jsou nejenom jednotlivé biotopy, ale celé biosféry, na úrovni lidské to jsou kulturní a civilizační organizmy atd.

6.

Vzhledem k tomu, že myšlení je vybaveno předmětnými i nepředmětnými konnotacemi a intencemi, musíme se naučit kontrolovat obě jeho stránky. Bytí nemůže být v myšlení předmětně uchopeno, nýbrž pouze nepředmětně. Vzniká otázka, jak mají být v takovém případě zorganizovány předmětné konnotace resp. intence myšlení, které se pokouší nepředmětně poukazovat na bytí samo. V případě jednotlivých bytí je všechno jednodušší, neboť jsou to bytí jednotlivých jsoucnů, jež jsou vybavena také vnější, předmětnou stránkou. Dějinný průběh ať už bioevoluce nebo rozvoje a pádu civilizací a kultur nebo dějin jako takových vůbec však představuje pole, na němž vedle předmětných rozborů a myšlenkového zpracování je možné porozumění samotnému bytí jakožto základnímu pohybu skutečnosti (resp. uskutečňování). V pokusu o pochopení smyslu dějin se setkáváme resp. můžeme setkávat se smyslem bytí samotného (i když nikdy s bytím samotným jako takovým). Odtud lze pak uzavřít, že bytí je nejenom zdrojem a pramenem všeho smysluplného dění, ale že je i cílem, k němuž všechno smysluplné dění směřuje a jemuž se ve svém průběhu více nebo méně poddává. A toto setkávání se může odehrávat pouze ve světle smyslu, tj. ve světle slova, řeči: bytí nás oslovuje skrze řeč (kterou musíme důsledně odlišovat od mluvy, takže i oslovení bytí skrze řeč musíme chápat jako odlišné od jakéhokoliv promlouvání). Takto chápáno je bytí tím, co „má být“, ale zároveň tím, co z jedné strany (u počátků) tlačí, z druhé strany pak (u dovršujících se průběhů) táhne k uskutečňování toho, co má být, skrze jednotlivé vnitřně-vnější události, superudálosti a ontotopy sociálních událostí, tj. k tomu, aby se bytí uskutečnilo a vyjevilo jako to, čím má být a čím vskutku, podstatně jest. Z toho vyplývá, že s bytím se nejkvalifikovaněji můžeme – jakožto se smyslem bytí – setkat pouze v dějinách a jakožto s dějinným bytím.

7.

Aristoteles vychází z toho, že (Met. kniha I (I) jest druh vědy, která zkoumá jsoucnu jako jsoucnu a to, co mu o sobě náleží (Kříž, str. 96). Jak je třeba rozumět tomu, že tato věda „pojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu“? Proč Aristoteles tuto vědu považuje za odlišnou ode všech tak zvaných věd zvláštních? Každá jiná věda, tj. zvláštní věda, si ze jsoucnů (jsoucnů) „vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží“. Ale což si také tato ne-zvláštní věda nevybírání ze jsoucnů (a to ze všech jsoucnů) rovněž určitou část, totiž jejich jsoucnost? Co vede Aristotela k tomu, že tuto vědu nepovažuje za „zvláštní“? Zřejmě jenom to, že nevyděljuje ze všech jsoucnů jen určitou část, určitou skupinu, nýbrž zabývá se něčím, co je

společné jsoucnum všem. Ale to je nedostatečné zdůvodnění, protože zůstává jen relativní, protože kvantitativní. Tak by bylo třeba stejným způsobem odlišovat vědu o savcích nebo rybách či ptácích od biologie jako vědy o všech živých bytostech. Důraz musí být zjevně položen jinak: nejde o to, že ona věda zkoumá to, co je společné všem jsoucnum vůbec, totiž to, co je činí právě jsoucný (resp. co nás vede k tomu, abychom je za jsoucna považovali). Vždyť jakým způsobem se můžeme přesvědčit, že to, co považujeme za jsoucí, skutečně jest? A zahrneme-li ne-jeoucí mezi jsoucna (nebo naopak skutečné jsoucno vyloučíme jako nejsoucí), změní se nutně obsah pojmu „jeoucí“, „jeoucnost“ a také pojmu „jest“ a „bytí“. Podobně se mění pojem živé bytosti podle toho, co ještě za živou bytost považujeme a co už nikoliv.)

Nicolai Hartmann správně upozorňuje, že je rozdíl mezi tím, co je obecné a co je principiální. Chybně ovšem praví, že „všecko principiální je všeobecné“ (Nové cesty ontologie, Bratislava 1976); tu je třeba formulaci zpřesnit v tom smyslu, že všechno principiální se odhaluje přes všeobecné, přes obecniny. Pak můžeme už souhlasit s pokračováním, že z toho nijak nevyplývá, že všechno obecné skutečně poukazuje k principiálnímu, neboť existuje i zcela periferní všeobecnost (a že právě to se převážně a nejdříve vnucuje naší zkušenosti). Klasifikace, která se přidržuje pouze libovolných, tedy i zcela vnějších všeobecností (Hartmann mluví o svévolně vyčleněných společných rysech vnější jevové stránky jsoucna), není vůbec schopna zachytit „ontické charakteristiky“ jsoucna. Základní otázka tedy zní, proč je jsoucnost jsoucna jejich podstatným rysem a nikoli pouze nahodilou okolností. Jinými slovy, proč jsoucnost je něčím jiným než pouhým výskytem. A tady potom dochází k nutnosti rozlišení mezi pravými a nepravými jsoucnými: pravá jsoucnost vyznačuje jen vnitřně integrovaná jsoucna. A principem této integrace je býtí, rozumí se býtí jsoucna (nikoliv přímo býtí samo).

8.

Hegel považuje býtí za ryzí abstrakci (a tím vlastně za nic, za nicotu): „Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.“ (Enzyklopädie, 2070, § 87, str.107). Rozlišuje tedy to, z čeho je abstrahováno, od této abstrakce. Mluvíme-li o býtí, vypovídáme o absolutnu; býtí je predikátem absolutna. Přijmeme-li zprvu termín „absolutno“ (podrobíme jej kontrole ihned po tomto prvním kroku), pak je třeba připustit, že ve výpovědi „absolutno jest“ je jsoucnost absolutna predikátem. Pojmem, kterého přitom užíváme, je (jako ostatně každý pojem) obecný, „abstraktní“. Z toho však nevyplývá nic v ontologickém smyslu jednoznačného. Z běžného jazykového úzu nemůžeme vyvozovat, že jsoucnost absolutna je stejná jako jsoucnost jakéhokoliv konkrétního jsoucna. A jestliže není, platí-li, že absolutno „jest“ kvalitativně jinak než konkrétní, omezené jsoucno, pak výpověď, že absolutno jest, vskutku predikuje býtí (lépe jsoucnost), ale nezbytná zatíženost každého pojmu a tedy i každého predikování abstraktností či obecností vůbec neznamená, že býtí absolutna je vskutku čímsi obecným v ontologickém smyslu (tj. čímsi všeobecně se vyskytujícím u všech jsoucna), nýbrž je zcela naopak pravdou, že býtí absolutna je jedinečné, žádným konkrétním jsoucnem nesdílené identicky.

A nyní k pojmu „absolutno“: absolutno je odděleno od všeho ostatního (a tedy je na všem ostatním nezávislé a s ním nesouvislé). To je obsaženo již v samotné etymologii slova. Kdybychom tento význam přijali, pak bychom již v žádném smyslu nemohli připustit, že býtí absolutna je stejné jako býtí konkrétních

jsoucen, neboť tím bychom v rozporu s předpokladem připouštěli, že absolutno není zcela a po všech stránkách ode všech konkrétních jsoucn odděleno a bez souvislosti s nimi. Pak totiž by existovala základní spojitost mezi konkrétními jsoucnými a absolutnem, totiž spojitost toho, co „jest“ jedním a týmž způsobem. Připustíme-li však naopak, že absolutno nějak a konkrétními jsoucnými souvisí, přestáváme mít důvod pro užívání termínu „absolutno“. Tím spíše pak jsme k tomu vedeni, ukáže-li se (a tak tomu vsuktu jest), že ona souvislost daleko překračuje pouhou sféru toho, že obojí „jest“. Dále pak z „absolutna“, kterému nadále budeme říkat „bytí“ („bytí samo“), nesmíme učinit jedno ze jsoucn, byť třeba jsoucno nejvyšší (Hegel sám na to pomyslel, když uvažuje o pojetí Boha jako pouhého nejvyššího jsoucna, totiž nejvyšší bytosti, a nic už dále – „daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist“ – tamtéž). Bytí (dříve „absolutno“) musíme proto chápat jako to, co každé jednotlivé jsoucno umožňuje a zakládá, co každému jsoucnu propůjčuje jeho vlastní bytí (jakožto bytí jsoucna), aniž však by samo bylo jsoucnem, nýbrž jen bytím samým (ryzím bytím). Takové bytí samo však není něčím všeobecným, nýbrž naopak jedinečným (a také jediným); to tušil Hegel ostatně velmi dobře. Nepřekročil však ve svém myšlení rozhodující mez tím, že absolutno chápal jako identické se sebou samotným (das Absolute ist das mit sich identische; Enzykl. § 115, str.127). Důsledkem tohoto pojetí je jeho neschopnost porozumět bytí jako dění, a to dění ve smyslu zvnějšňování vnitřního. Hegel sice mluví o „Entäußerung“, ale drží se přesvědčení, že platí identita vnitřního a vnějšího („Das äußere ist daher vorerst derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.“ Enc. § 139, str.141.) Jestliže však na rozdíl od něho a v polemice s ním shledáme, že mezi vnitřním je vždycky určité napětí, takže ve vnitřním je víc, než dojde zvnějšňování, a naopak ve vnějšku je vždy méně, ale i více, než bylo uvnitř takže právě prostřednictvím vnějšku může být nitro obohacováno a rozvíjeno způsobem, jakým by to samo v sobě nikdy nemohlo dokázat), pak teprve jsme připraveni pojmut bytí samo jako ryzí niternost, která si nikterak nestačí, ale která tíhne ke zvnějšňování jako k jedinému možnému způsobu svého nejenom trvání, nýbrž umocňování a prosazování ve stále nových podobách i rovinách.

9.

Ontologie je tedy nikoliv speciální odvětví, zvláštní disciplína filosofická, ale je to určitá strategie myšlení (vedle níž existují i strategie jiné). Myšlení rozpoznává, že je rozdíl mezi různými předměty, jež může tematizovat, a že způsob, jakým je tematizuje, může být jednou vhodnější a přiměřenější určitému druhu jsoucn, totiž jsoucnům nepravým (tj. vnitřně neintegrováným), jindy však že je třeba volit způsob jiný, přiměřenější a vhodnější pro myšlenkový přístup ke jsoucnům pravým, vnitřně integrováným. Myšlení dále rozpoznává, že jeho podstatným úkolem je přístup ke skutečnostem (resp. stránkám skutečnosti), k nimž není přístupu zvnějška a jichž je možno se pouze přesně a přídně domýšlet, dosuzovat. Z toho pak vyplývá, že v takovém případě velice záleží na myšlenkové metodě a na celkové struktuře pojmového aparátu a myšlenkového postupu. A protože se celá dosavadní filosofická tradice ukazuje být v zajetí jednoho, a to zdaleka ne korektního způsobu myšlení, totiž v zajetí předmětného myšlení, stává se zřejmým, že je nutno se pokusit tuto tradici v podstatných jejích

momentech revidovat a vytvořit s nemenší důkladností myšlenkový přístup a celou myšlenkovou strategii jinou, novou.

Pochopitelně tu nejde jen o nějaké jednoduché přiřazení nového pohledu k dosavadní filosofické tradici. Je zapotřebí získat prostor k odstupu od dosavadní tradice, tj. najít místo, které je zvláště vhodné k tomu, abychom tuto tradici opustili, abychom z ní alespoň prvním krokem vykročili, vystoupili. Takovým místem může být přednostně místo, kde až dosud byly jen rozpory a aporie. S poučením po prvních krocích však můžeme potom objevovat nové aporie také tam, kde dosud nebyly vůbec tušeny nebo kde alespoň nebyly správně rozpoznány a určeny. Ontologická problematika, zejména pak její ústřední, uzlový problém, totiž problém bytí, se k takovému překročení dosavadní tradice zdá být mimořádně vhodná (i když nepochybně není jediná možná).

Předmětné myšlení se pokouší uchopit pojmově bytí jakožto jsoucnost svého druhu, a to jako to jsoucnost, které se nemění uprostřed změn. Tedy jako něco, co se pod měnícím povrchem nehýbá, co vespuď stojí: tedy sub-stance (substantia substant), řecky hypokeimenon. Substance však je nepochybně jsoucnost, i když jsoucnost základní, elementární, prvotní, eventuelně nejvyšší. Každé jsoucnost má jednak svou vnější, jednak vnitřní stránku; nehledíc k tomu, že předmětné myšlení opomíjí vnitřní (nepředmětnou) stránku i každého konkrétního jsoucnosti, chce uchopit dokonce i samo bytí za jeho předmětnost. Zatímco však něco takového může alespoň zčásti vyjít v případě konkrétního jsoucnosti, neboť to je skutečně vybaveno vnějškem (takže předmětný přístup představuje pouze jeho redukci na pouhý vnějšek), v případě bytí samotného jde o nejvyšší absurditu, neboť předmětné myšlení chce k bytí přistoupit z té strany, kterou vůbec nemá, totiž zvenčí.

10.

Je však možno přistoupit k čemukoli jinak než zvenčí? Ovšemže ano. Mohli bychom poukázat na nepředmětné intence a konnotace myšlení vedle předmětných; ale můžeme se opřít ještě o něco podstatnějšího a základnějšího. Whitehead připouští, že elektron se v živém těle chová jinak než mimo ně, než v neživé přírodě. Jak by to bylo možné jinak, než že je schopen vnitřně přijmout rozvrh a plán živého organismu a chovat se v jeho linii a podle jeho kritérií? V zásadě musíme připustit, že existuje dvojí možná cesta přístupu jedné události k druhé (takový přístup je předpokladem možnosti navázání na druhou událost). Buď se jedna událost (např. primordiální událost A1) setkává s druhou událostí (s primordiální událostí A2) pouze vnějšně, takže do ní zvenčí „narazí“ a o tomto nárazu dostane (cestou „zniternění“) informaci, umožňující jí změnu dalšího průběhu vlastního dění (tedy jistý typ reakce na druhou událost). Anebo je schopna se s druhou událostí (eventuelně i s řadou dalších) tak sehrát, že jejich vzájemné reakce i reakce na další události jsou nějak zharmonizovány, zorganizovány, integrovány ve vyšší událost, jakousi superudálost, jejíž dějství je zakotveno hlouběji než dějství oněch původních, celkovějšímu plánu podřízených resp. se podřizujících sub-událostí. Na nejnižších úrovních to je asi dost velká vzácnost a nepravděpodobná eventualita; pravděpodobnost však zřejmě podstatně stoupá s komplikovaností struktury superudálostí vyšších až nejvyšších úrovní. Rozhodujícím předělem je vznik života: život, živé organismy jsou schopny udržovat a dokonce rozšiřovat a zlepšovat podmínky, nezbytné k tomu, aby události nižších úrovní (pre-vitálních) mohly účinně projevit svou schopnost tohoto druhého typu přístupu k jiným událostem. Co mimo sféru oživenosti je

mimořádné, vzácné a nepravděpodobné, stává se ve sféře živého (v biosféře) čímśi běžným, obyčejným, rutinním a dostupným pro každou událost nižší úrovně. (Alespoň tak se nám to jeví; na tomto místě je však vhodné připomenout, že nelze vyloučit, že některé např. atomy jsou pro účely výstavby živého těla vhodnější než jiné, ačkoliv chemicky a fyzikálně mezi nimi není rozdíl. Nelze také předem vyloučit, že jejich vhodnost roste s každou jejich individuální „zkušeností“ s konkrétní podílem na vytváření oživené struktury nějakého živočicha nebo rostliny. Není dokonce vyloučeno, že naše chápání rostlinného života jako schopného asimilace na rozdíl od živočišného, který je schopen energeticky čerpat pouze parazitováním na rostlinách, je velkou redukcí; lze si alespoň myslet, že některé prvky musí nejprve projít předcházející zkušeností podílu na životě rostlinném, aby mohly být přijaty a aby se samy mohly ujmout potřebných úloh v životě nějakého živočišného organismu.)

Jestliže jsou život a struktury životních funkcí tak významným terénem „praktického“ přístupu jedněch událostí k druhým ne pouze zvnějška, pak myšlení, které zamýšlí svým intencionálním předmětem učinit skutečnosti nepředmětneho charakteru (ve smyslu ontologickém) a najít cestu k jejich pochopení a myšlenkovému, pojmovému uchopení, se musí přednostně orientovat na živé bytosti a na sám život. Jestliže tradiční oporou předmětneho myšlení byla fyzika a chemie, dnes se musí filosofie přednostně orientovat na biologii (ovšem na biologii, která fyziologii neredukuje na organickou chemii). V leccm může být směrodatným nebo alespoň podstatně inspirujícím vodítkem A. N. Whitehead, který opustil svou prvotní orientaci na „filosofii přírody“ a položil základy k „filosofii organismu“ (ostatně není jediným z myslitelů tohoto století, který ukazuje správným směrem). Avšak nová biologie (ta stará selhává právě v nejzákladnějších otázkách) je možná jen v úzké spolupráci s novou filosofií. Je pravděpodobné, že ani biologie nebude schopna dát nové filosofii ty nejúčinnější a nejpronikavější stimuly; bude nutno se obrátit ještě jinam.

11.

Jsoucna jsou různého druhu; je nutno je rozlišovat nejenom mezi nimi jednotlivě, ale především mezi jejich nejobecnějšími typy. A toto rozlišování musí přihlížet k rozdílnosti jejich podstatné struktury (ontické struktury). Rozhodujícím hlediskem pro takové rozlišování je poměr mezi jejich vnější a vnitřní stránkou.

a) Především tu jsou jsoucna pravá, která vcelku odpovídají tomu, čemu Teilhard de Chardin říká „unités naturelles“: energetická kvanta, elektrony, protony, atomy, molekuly, makromolekuly, možná organely (v buňkách), buňky, vícebuněčné organizmy, osobnosti; můžeme o nich mluvit jako o pravých subjektech.

b) Pak tu jsou jsoucna nepravá, což jsou v podstatě sestavy či agregace pravých jsoucnen, které pro jiná pravá jsoucna nebo pro jiné takové agragace hrají jakoby úlohu jsoucnen, ačkoliv přísně vzato to skutečná jsoucna nejsou. Principem integrace pro ně není jejich nitro, jejich vnitřní stránka (ta právě integrována není), nýbrž vnitřní stránka jiných jsoucnen nebo agragací jsoucnen. Stávají se jakoby jsoucnými jen v rámci reaktibility jiných jsoucnen.

c) Mezi nepravými jsoucnými mají zvláštní místo taková, jež aktivita nějakých subjektů zapojuje do rozsáhlejších integrovaných struktur (viz dále) jen zvenčí, aniž by angažovala jejich vnitřní stránku (integrovanou vnitřní stránku nemají, ale aniž by angažovala jejich pluralizovanou resp. z plurality nesjednocenou vnitřní

stránku, tj, jednotlivé vnitřní stránky pravých jsoucn, jejichž agregací ono nepravé jsoucno jest). Takovými nepravými jsoucnými jsou například nástroje, ale také nejrůznější výtvoř, usnadňující aktivitu nebo prostě sám život (nory, hnízda, bobří přehřady, podzemní chodby a chodbičky, obydlí všeho druhu apod.).

d) Zcela zvláštní nepravá jsoucna mohou být vnitřně integrována naprosto mimořádným způsobem: jejichž vnější podoba a struktura se stává nikoli už jenom nástrojem, ale ukazatelem, poukazem, pokynem (resp. celou soustavou pokynů) k cestě za jejich nepředmětnou (niternou) skutečností, která je zdrojem integrity nejenom přístupu k nim, ale také postupu samotného tvůrce takového nepravého jsoucna. Jde o umělecká díla, ale také o veškeré písemné záznamy a zprávy, o vědecké koncepce a teorie, o filosofické myšlenky a systémy atp. To je terén speciálně lidské aktivity, která v otevřenosti a v porozumění vůči „hodnotám“ uspořádává svůj život i své prostředí, svůj svět k obrazu lidskému (což se jen nesprávně může jevit jako aplikace pravidla, že poslední mírou všeho je člověk; viz dále).

e) Naprosto zvláštním druhem nepravých jsoucn jsou historické události (od událostí osobní historie až po světodějně události). Tam je na jedné straně tvořící (nebo bořící) člověk, který musí rozumět dění kolem sebe, má-li do něho rozumně, smysluplně zasáhnout, ale na druhé straně tam je právě jakýsi (nikdy ještě plně nerealizovaný, ale vždy pouze aktuálně se realizující) smysl, volající po porozumění a asistenci ze strany člověka. Skutečné dějiny jsou výsledkem lidského úsilí, které se pokouší událostem vtisknout jednotný smysl (přičemž různí lidé a různé společnosti usilují o různý smysl), které se však sráží a někdy je i sráženo rozmanitými tradicemi, setrvačnostmi a věcnými souvislostmi jinam, než kam cílí. A přece se nakonec jeví výsledek ne jako pochroumaný výsledek jednotlivého úsilí, nýbrž jako realizace smyslu, který samozřejmě není důsledkem setrvačností a věcných souvislostí, ale který není ani produktem lidského sjednocujícího úsilí a který nelze vlastně jinak adekvátně chápat než jako založený původněji a hlouběji než jakékoli lidské podnikání a programové rozvrhování. To je pak zřejmě terén, na němž se vyjevuje cosi podstatného, pro lidský život směrodatného, co však nemá původně povahu jsoucna. Na této frontě, na této hranici se dotýkáme (prakticky i myšlenkově) samotného bytí, k němuž musí být každý smysluplný lidský život vposledu centrálně zaměřen.

12.

Ontologická problematika bývá stavěna proti problematice fenomenologické v tom smyslu, že se činí zásadní rozdíl mezi tím, jak věci (skutečnosti) jsou a jak se jeví, vyjevují, jak se nám dávají. Rozdíl mezi obojím může být chápán jako tak zásadní a nepřekročitelný, že je popírána možnost cesty od toho, co je nám dáno, co se nám jeví, k tomu, co samo o sobě jest (tedy cesta od „věci pro nás“ k „věci o sobě“). Ale tady zůstávají některé věci nevyjasněny: především není jasné, zda jev také „jest“ nebo zda spíše „není“. Pokud jest, má nutně také povahu čehosi, co nám musí být nejprve dáno, abychom se s tím setkali (konkrétněji řečeno: je-li to, co je mi ze stromu přístupno, pouze jev stromu, pak se mi ovšem v tomto jevu jeví strom; mám-li si uvědomit, že jde nikoliv o strom o sobě, nýbrž o jev stromu, musím si otevřít cestu ke skutečnosti samotného jevu, různých jevů a samotného vyjevování). Jinak vyjádřeno: je-li nám strom dán v jevu, musí nám být nějak dán také sám jev – jinak vidíme v jevu pouze strom a to, že nejde o strom, nýbrž o jev stromu, nám zůstane utajeno. – A druhá nejasnost: je-li nám „dán“ strom v jevu stromu, pak je nám ovšem nutně dán i sám jev (neboť jinak by nám nemohl být

dán ani strom skrze jev); je proto zřejmé, že v tomto smyslu je nám jev „dán“ jiným způsobem a v jiném smyslu, než jak nám je „dán“ strom v samotném jevu – a že vedle tohoto typu „danosti“ tu zůstává beze vší pochybnosti ještě místo na jiný typ. v němž se nám jev „dává“ ne už jako strom, nýbrž jako jev stromu, tj. tak, že si plně uvědomujeme, že to, co „máme“, je jev a že tento jev zkoumáme jakožto jev a nikoliv jako jevící se strom. – Připustíme-li však tento rozdíl, pak jsme vykročili na cestu, která vede zajisté dál. To, co se nám „jeví“ resp. co se nám „dává“, nejsou vlastně věci, nýbrž spíše jen jakési „vzruchy“, jakási podráždění našich smyslových orgánů, vyvolaná energetickými kvanty (většinou spousty kvant) nebo molekulami látek nebo vlnami chvějícího se vzduchu apod. Celé vnímání je však orientováno nikoliv na nezaujaté konstatování faktů, že se naše smyslové orgány či jejich jednotlivé buňky setkaly s fotony nebo zvukovými vlnami nebo malými množstvími určitých látek, nýbrž na interpretaci celých sérií podobných setkání, vyúsťující v rekonstrukci skutečností, s nimiž se naše smyslu přímo v žádném případě nemohou setkat (jako je např. právě strom) – zatímco ty skutečnosti, s nimiž se naše smysly setkat mohou, zůstávají vlastně skryty a jsou tematizovány až v komplikované reflexi, dospívající ke konstrukci takových skutečností, jako jsou ona energetická kvanta, molekuly látek nebo fyzikální vlnění (eventuelně ke konstrukci jiných, pochybnějších „skutečností“ jako jsou počítky, vněmy, dojmy apod.).