



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 diferenciací 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 neomezovaný 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. Nespočítají zde pouze příčiny ekologických nebo např. surovinnových problémů, ale také příčiny problémů ekonomických, sociálních, politických, zdravotních, výchovných aj. Expanze kultury neomezovaná 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. Komparaci 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 jejich 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 ideologii, 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 vztahné 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].