

JOHN RYDER: ASPEKTY ONTOLOGIE KONSTITUTIVNÝCH VZŤAHOV

V dňoch 14. až 16. júna 1990 navštívil Bratislavu Dr. John Ryder z Univerzity štátu New York (SUNY) — odbočka Cortland. Počas svojho pobytu uskutočnil prednášku na Filozofickej fakulte UK na tému „Aspekty ontológie konštitutívnych vzťahov“. Titul B. A. získal na SUNY — Cortland, tituly M. A. a Ph. D. získal na SUNY — Stony Brook. Špecializuje sa na problematiku americkej filozofie a systematickej metafyziky.

Súčasná filozofia v USA, ako aj inde na Západe je charakterizovaná predovšetkým svojimi útokmi na novovekú filozofiu. Súčasný americký postmodernizmus, i keď má svoj pôvod v pragmatizme, sa etabloval a dospel k vlastnému sebauvedomeniu na konci sedemdesiatych rokov v práci R. Rortyho *Philosophy and the Mirror of Nature* (8). Rorty tu rozvíja účinnú kritiku epistemologicky orientovaného programu novovekej filozofie, pričom alternatívny pohľad nachádza vo Wittgensteinovi, Heideggerovi a v Deweyovi. Americké postmodernistické hnutie, ak ho vôbec možno nazvať hnutím, získalo nové podnety v práci C. Westa (15), ako aj v práci S. Toulmina (13). Prvý z nich vidí zdroje amerického odmietnutia modernizmu, jeho „únik“ z filozofie v Emersonovi a interpretuje pragmatizmus ako vyjadrenie toho, čo nazýva „emersonovská teodiceia“. S. Toulmin tvrdí, že filozofia tak, ako sa chápe v novoveku, sa nevyjadruje a ani sa nemôže vyjadrovať k potrebám súčasnej civilizácie, a prihovára sa za čosi ako návrat k renesancii, k humanizmu Erasma, Rabalaisa a Montaigna.

Títo, ale aj ďalší autori identifikujú podľa nášho názoru správne viaceré zásadné nedostatky novovekej filozofie. Jej najzákladnejším nedostatkom je epistemologický pohľad, t. j. jej hľadanie absolútnej istoty, a jej neschopnosť zohľadniť podmienenosť skúmania a poznania. Z ontologickej stránky je neudržateľnosť modernizmu zrejmä z jeho obhajoby tej či onej formy dualizmu a v jeho viazanosti na substanciálno-atributívnu ontológiu. Veľkou zásluhou súčasného postmodernizmu je to, že ukázal filozofickú a kultúrnu neplodnosť týchto charakteristických črt novovekej filozofie. Tým sa však sám stal neplodným.

Súčasný postmodernizmus sa explicitne zrieka filozofického skúmania objektívnych vlastností prírody, čiastočne preto, že buď úplne odmieta objektívnosť prírody, alebo predpokladá neprekonateľnú priepasť medzi svetom skúsenosti a objektívnymi vlastnosťami prírody. Takéto stanovisko je podľa nášho názoru takisto neadekvátne a neplodné ako modernizmus, ktorý odmieta.

V ďalšom ukážeme, že ontológia konštitutívnych vzťahov môže slúžiť ako korektív krajností modernizmu i postmodernizmu. Táto ontológia môže plniť túto funkciu, pretože nám umožňuje uznať objektívne vlastnosti prírodných javov, ako aj podmienenosť skúmania a konania, a nebráni teda permanentnému skúmaniu, poznávaniu a účelnému konaniu, ale ho skôr podporuje. Roz-

vrhnime si skúmanie celého problému do troch fáz: po prvé — rozvinutie problematiky, ktorá sa objavuje v súčasnej postmodernistickej kritike modernizmu; po druhé — explikácia všeobecných kategórií ontológie konštitutívnych vzťahov; po tretie — návrh materialistickej verzie tejto ontológie.

x x x

Novoveká filozofia má tri pre nás dôležité charakteristické črty. Filozofi novoveku považovali objektívnosť sveta, možnosť jeho absolútneho a istého poznania, ako aj existenciu akéhosi ontologického základu za samozrejmosť. Novoveká filozofia vznikla ako súčasť veľkej sociálnej a kultúrnej transformácie neskoro-stredovekej spoločnosti. Jej zdrojom boli prenikavé ekonomické zmeny, úspechy mladej novovekej vedy, ako aj potreba nahradiť stredoveké inštitúcie a stredoveký pojmový aparát. Inými slovami, novoveká filozofia bola na budúcnosť orientovanou činnosťou, ktorej základom bol ekonomický, sociálny, politický a vedecký pokrok. Filozofi považovali za svoju úlohu úplne pochopiť objektívnu povahu sveta, aby tak prispeli k progresívnemu rozvoju, ktorého boli súčasťou. Za takýchto podmienok preto vôbec neprekvapuje, že filozofi, prírodovedci a matematici tohto obdobia považovali objektívnosť za samozrejmosť. Dokonca Berkeley, u ktorého bytie predpokladalo vnímanie, obhajoval „objektívnu“ povahu predmetov vnímania v tom zmysle, že ich bytie bolo odvodené od božieho vnímateľa. Rovnako neprekvapuje, že aj možnosť poznania bola považovaná za samozrejmosť. Vďaka účinnosti vedy a absolútnej nevyhnutnosti rozvíjať nové sociálne a politické inštitúcie si všetci uvedomovali význam poznania, bez ohľadu na spory o to, či jeho základným prostriedkom je rozum alebo skúsenosť. Novovekí filozofi vo svojom úsilí o absolútnu istotu, pokiaľ ide o základné vlastnosti skutočnosti, spravidla predpokladali, že zložité javy, s ktorými sa stretávame v skúsenosti, majú istý ontologický základ, či to už bola substancia, hobbesovské materiálne jednotlivosti alebo leibnizovské ideálne monády.

Prvou veľkou skúškou optimizmu novovekého programu bol Humeov skepticizmus. Ale tvrdiť, ako to urobil D. Hume, že svet nemožno poznať, je v rozpore s celou našou skúsenosťou, čo pochopil už Kant. Jeho riešenie však nebolo veľmi uspokojivé, keďže ponechávalo nepochopiteľnú priepasť medzi objektívnym svetom a svetom možnej skúsenosti. Humeov skepticizmus a Kantova odpoveď naň nás zaujímajú aj preto, že ich v tej či onej podobe reprodukuje súčasný postmodernizmus. Program modernizmu pokračuje vo filozofii G. Hegela, kde však príberá podstatné odlišnosti (o ktorých budeme ešte hovoriť). Zatiaľ čo Hegelovu optimistickú orientáciu vyjadrenia všeobecných objektívnych vlastností skutočnosti Marx plodne rozvíja, predstavitelia postmodernizmu, najprv Kierkegaard a potom Nietzsche, ju začínajú kritizovať. V tom období predstavujú americkú alternatívu modernizmu najprv Emerson, neskôr Pierce a James, ktorí sú ideovými predchodcami súčasného postmodernizmu.

Súčasnú filozofiu predstavuje niekoľko prúdov, pre ktoré je spoločné odmietnutie charakteristických črt modernizmu. Medzi významnejšie patrí dekonštruktivizmus, pragmatizmus, wittgensteinizmus, stúpenci filozofie T. S. Kuhna a rovnako aj Rortyho odmietnutie fundácie (antifoundationalism). Tieto prúdy spoločne odmietajú možnosť absolútneho poznania ako dôsledok podmienenosti subjektu, ako aj objektívnosť prírody alebo možnosť prístupu k ob-

jektívnemu. Keďže poznávajúci je nevyhnutne viazaný určitým kontextom alebo pohľadom, všetci zhodne tvrdia, že objektívne poznanie nie je možné. Jednotlivé prúdy sa líšia špecifickým chápaním tohto kontextu: pre dekonštruktivistov je to „text“, pre pragmatistov problémová situácia, pre wittgensteinovcov jazyková hra, pre kuhnovcov pojmová paradigma a pre Rortyho predstavuje kontext fundamentálne hodnoty a princípy kultúry. Napriek tejto špecifickosti sa všetky prúdy zhodujú v názore, že uhol pohľadu sputnáva poznávajúceho a ohraňuje možnosti poznania. Od názoru, že „objektívne poznanie sveta je nemožné“, je už len malý, i keď neoprávnený krok k názoru, že „poznanie objektívneho sveta je nemožné“ alebo dokonca že vôbec nemá zmysel hovoriť o objektívnom svete či aspoň ho filozoficky skúmať.

Kladom postmodernizmu je jeho dôraz na kontext života a skúmania. Toto chápanie nám umožňuje vyhnúť sa pozitivistickej predstave o poznaní a prírode. Negatíva takéhoto chápania však prevažujú nad jeho pozitívami. Ak existujú objektívne, i keď nie absolútne pravdy, t. j. ak skutočnosť má aspoň niektoré vlastnosti nezávislé od nás, potom postmodernizmus vo väčšine svojich podôb je jedným z variantov Humeovho alebo Kantovho skepticizmu, keďže tvrdí, že skutočnosť nemožno poznať. Ak ale neexistuje skutočnosť nezávislá od kontextu a interpretácie poznávajúceho, bádaťujúceho alebo konajúceho, potom sa toto stanovisko redukuje na ontologický relativizmus alebo na vyslovený subjektívny idealizmus: svet je taký, ako ho nejaký jednotlivec alebo skupina *berie* alebo akým ho *robí*. Ani jeden z týchto záverov nie je pre nás prijateľný.

Uznanie podmienenosti skúmania a iných foriem ľudskej činnosti vedie ku skepticizmu len vtedy, ak kontext alebo uhol pohľadu považujeme za prekážku jasného „videnia“, ako keby nás náš uhol pohľadu uzatváral do istého priestoru (to „box in“). Pri podrobnejšom skúmaní vidíme, že neexistuje dôvod k tomu, aby sme považovali uhol pohľadu za prekážku, a nie za prostriedok väčšej jasnosti. Okuliare môžu obraz rozmazať, ale ak sú správne zvolené, môžu ho vyostriť. Ak by sme mali pokračovať v analógii s videním, skutočnosť, že sa vždy pozeráme z určitej perspektívy, nevylučuje, že vidíme objekt, na ktorý sa dívame. Podobne nevyhnutnosť toho, že skúmanie sa uskutočňuje z určitého pohľadu, nemusí sama osebe viesť ku skepticizmu.

Ak postmodernizmus vedie k ontologickému relativizmu alebo subjektívnemu idealizmu, potom postmodernizmus prináša so sebou ešte aj iné problémy. Predovšetkým názor, podľa ktorého sú naše „svety“ „vytvárané“, priamo protirečí našej skúsenosti o tom, že sme súčasťou sveta, z ktorého väčšiu časť nevytvárame. Naše myšlienky, interpretácie, hľadiská nepochybne v mnohých smeroch spoluvytvárajú prírodné javy. Na druhej strane nie všetky javy sa „tvoria“ týmto spôsobom. Niektoré „nájdeme“ alebo sa s nimi jednoducho stretávame a z nich sa mnoho ponúka filozofickej reflexii a skúmaniu (pozri 14).

Druhý, trochu iný problém spojený s názorom, že naše svety sú tvorené našimi interpretáciami alebo pohľadmi, vedie k záveru, že bez ohľadu na to, aký je tento nami vytvorený svet, je opodstatnený a oprávnený. Ak neexistuje „žiadna objektivita“, ktorej by určitá interpretácia mohla protirečiť alebo ktorú by mohol určitý uhol pohľadu skresľovať, potom nemáme podľa čoho posudzovať adekvátnosť akejkoľvek interpretácie alebo pohľadu. Dôsledky tohto faktu sú napr. pokiaľ ide o teóriu politiky a spoločnosti pomerne jasné. Od názoru, že žiadna všeobecná koncepcia prírody alebo človeka nie je kritizova-

teľná za to, že je nepresná, je už len malý krok k názoru, že podobne nemožno kritizovať ani žiadny systém spoločenských a politických hodnôt, princípov a inštitúcií (pozri 9). Toto stanovisko je prijateľné len pre tých, ktorých záujmom je zabrániť kritike. Nemôžu ho prijať tí, pre ktorých je sociálny a politický pokrok trvalou hodnotou. Tu treba vo všeobecnosti pripomenúť kultúrny charakter postmodernizmu pre kultúru v jeho konštruktívnosti. Myslitelia novoveku budovali niečo, čo bolo v ich predstavách lepším svetom. Postmodernizmus sa v dôsledku svojho implicitného alebo explicitného relativizmu takýmto konštruktívnym projektom vyhýba. A hoci to znie ironicky, platí to aj o tých, ktorí uplatňujú postmodernistickú analýzu s úmyslom pozitívneho a progresívneho budovania spoločnosti (napr. J. Dewey alebo C. West). Základné nedostatky odmietania objektívnosti prírody a možnosti jej poznania sa prejavujú v úvahách o praktických problémoch ľudského života. Tieto problémy sú stále naliehavé a pri ich riešení musíme pochopiť kontext, v ktorom vystupujú. Ako sme už spomenuli, vzťahy, ktoré nás spájajú s ľuďmi a prírodou sú z istého hľadiska vytvorené, ale z iného hľadiska sú dané. Existujú rozsiahle štruktúry, usporiadania (orders), ktorých sme súčasťou a ktoré sú vo vzájomných vzťahoch nezávislé od našej interpretácie. Sú to napr. vzťahy tried, druhové a rodové vzťahy, národnostné vzťahy, ako aj ich komplikované vzájomné vzťahy. Inými slovami, existujú objektívne vlastnosti spoločenských javov a ich poznanie je dôležité. Ak chceme prekonať zhubné dôsledky konfliktov, ku ktorým často dochádza v spoločenskom živote, musíme čo najhlbšie a najdôkladnejšie pochopiť spoločenskú skutočnosť. A keďže samotný spoločenský systém je súčasťou prírody, je nevyhnutné a možné zovšeobecniť tento záver na všetky prírodné systémy. Existujú objektívne dané vlastnosti prírodných javov a ich poznanie nie je ani vecou ľubovôle, ani bezvýznamné.

Teraz môžeme presnejšie charakterizovať spor medzi modernizmom a postmodernizmom. Z modernizmu môžeme odvodiť dve hlavné tézy:

1. príroda (pojem „príroda“ sa tu používa na označenie všetkého, čo existuje) je objektívna, t. j. niektoré alebo všetky vlastnosti niektorých alebo väčšiny javov sú nezávislé od ľudského pôsobenia na ne;

2. objektívne vlastnosti prírodných javov sú poznateľné. Z postmodernizmu odvodíme dve ďalšie tvrdenia;

3. proces poznania je vždy podmienený a viazaný na určitý pohľad, je podmienený okrem iného aj našimi momentálnymi poznatkami, našimi úmyslami a zámermi, hodnotami, rozmanitými materiálnymi a ideovými záujmami bádateľa, dominujúcou ideológiou danej kultúry, ako aj materiálnym základom spoločenských inštitúcií;

4. poznávacie alebo iné pôsobenie človeka na ostatnú prírodu vnáša do nej niečo nové, teda je kreatívne a aktívne.

Na základe týchto dvoch tvrdení postmodernizmus odmieta prvé dve tvrdenia. V novoveku to bolo naopak. Prijímalo sa prvé a druhé tvrdenie, totiž, že existujú objektívne vlastnosti prírody a že ich poznanie je možné, a v hľadaní základov poznania a v používaní ontologických kategórií subjstancie a jednotlivosti sa implicitne odmietať tretie a štvrté tvrdenie. Ja však tvrdím, že všetky štyri tvrdenia sú pravdivé, a preto adekvátny filozofický pohľad musí obsahovať každé z nich. Chceme dokázať, že sa to dá urobiť pomocou ontológie konštitutívnych vzťahov, k vysvetleniu ktorej môžeme teraz prejsť.

Tak, ako tu používam tento výraz ja, predstavuje ontológia konštitutívnych vzťahov všeobecnú pojmovú štruktúru, systém ontologických kategórií, v zmysle ktorých môžeme pochopiť povahu javov, všetkého, čo existuje, ako podstatne vzťahovú. Z tohto hľadiska predstavuje alternatívu tých pojmových systémov, ktoré chápu javy ako vzájomne prísne odlišné, či sa už toto rozlíšenie robí v duchu Platónovej alebo Aristotelovej formy, novovekej kategórie substancie, alebo v duchu mechanicko-materialistického, idealistického alebo logického atomizmu. Navyše, vzťahy medzi javmi sú tým, čo konštituuje tieto javy; tým sa líši ontológia konštitutívnych vzťahov od koncepcií, v ktorých sa vzťahy chápu ako čisto vonkajšie alebo vnútorné. Inými slovami, niečo je tým, čím je, má takú povahu alebo identitu, akú má, nie vďaka forme alebo substancii či vďaka ontologickým jednotlivostiam, z ktorých, ako sa nazdávame, sa skladá, ale vďaka vzťahom, v ktorých sa nachádza k iným javom.

Ontológiu konštitutívnych vzťahov najexplicitnejšie a najdôslednejšie rozpracoval americký filozof Justus Buchler. Jeho stanovisko má svoje korene v tradícii amerického filozofického naturalizmu, najmä v diele Johna Hermana Randalla Jr. a v menšej miere aj v diele Johna Deweya. V krátkosti si všimneme toto pozadie a potom podrobnejšie preskúmame kategoriálny systém samého Buchlera. Najprv si ale treba všimnúť niektorých predchodcov súčasnej verzie ontológie konštitutívnych vzťahov.

Ontológia konštitutívnych vzťahov, ak ju chápeme ako alternatívu ontológií založených na večných formách, substanciiach alebo ontologických jednotlivostiach, má zaujímavú históriu, i keď vzhľadom na celú filozofiu predstavuje menšinový smer, ktorému historici filozofie nevenovali adekvátnu pozornosť. Netvrdíme, že by existovalo niečo ako hnutie alebo škola charakterizovaná ontológiou konštitutívnych vzťahov. Táto ontológia sa objavovala v rôznych časoch a na rôznych miestach a často ju rozpracovávali predstavitelia vzájomne znepriatelených tradícií, ktorí o svojich historických predchodcoch vedeli len málo alebo vôbec nič.

Pokiaľ viem, prvý raz sa ontológia konštitutívnych vzťahov objavuje v klasickom budhistickom myslení, konkrétne v jednom smere školy mádhjamika. Filozof Nágárdžuna vo svojej hlavnej práci *Múlamádhjamika káriká* explicitne vystúpil proti ontologickej kategórii „svábháva“, ktorá približne zodpovedá pojmu substancie. Podrobnou analýzou veľkého množstva pojmov sa Nágárdžuna pokúsil ukázať, že je neadekvátne chápať javy ako majúce „svoje vlastné bytie“ („own-being“). Tvrdí, že je pojmovo výhodnejšie chápať javy ako vzájomne sa vytvárajúce, čo nazýva „závislé spoluvznikanie“ (sanskritský pojem je „pratitya-samutpada“). Ďalej tvrdí, že neexistuje nič, čo by nevznikalo vo vzťahu (pozri 10). Kontext Nágárdžunovej analýzy predstavuje všeobecnú kritiku ontologického atomizmu, ktorý obhajovala abhidarmovská tradícia budhizmu. Podobný explicitný rozchod s atomizmom sa uskutočnil v európskej filozofii 20. stor. Ako odpoveď na Russellov logický atomizmus, na pozitivizmus Viedenského krúžku a na svoje vlastné predchádzajúce stanovisko v *Traktáte* Wittgenstein navrhol chápať veci na základe ich vzájomných konštitutívnych vzťahov. I keď Wittgenstein tvrdil, že sa zriekol akejkolvek ontológie alebo metafyziky, môžeme v jeho pojme jazykových hier a rodinnej podobnosti nájsť implicitnú, i keď nerozvinutú ontológiu konštitutívnych vzťahov.

Preukázateľne najplodnejšiu podobu nadobudla ontológia konštitutívnych vzťahov u Hegela a potom u Marxa. I keď najvýznamnejšou črtou Hegelovho

dialektického chápania skutočnosti je kategória protirečenia, na to, aby sme pochopil jav ako podstatne protirečivý, musíme najprv odmietnuť ontologické jednotlivosti a substanciu. Hegel nahrádza tieto kategórie chápaním javov ako daných vo vzájomných podstatných vzťahoch. V úvodných kapitolách *Logiky*, kde Hegel hodnotí predchádzajúce filozofické systémy a prístupy, sa už prejavuje jeho názor, že javy sú vo vzájomných konštitutívnych vzťahoch. V časti *Prvé stanovisko myšlienky k objektívnosti* Hegel napríklad kritizuje tradičnú metafyziku za to, že postuluje rigidný protiklad medzi možnými charakteristikami ako konečné a nekonečné či jednoduché a zložené. O metafyzike tvrdí, že sa „stala dogmatizmom“, ktorý „spočíva v jednoznačnosti, s akou sa striktné oddeľujú pojmy od svojich protikladov“ (4, s. 52). V hlavných kapitolách *Logiky* je Hegel explicitnejší. Tak napr. v *Náuke o bytí* sa určené bytie definuje jeho hranicou, ktorá je iným určeným bytím: „hranica ako negácia niečoho nie je abstraktným ničím, ale ničím, ktoré je a ktoré nazývame iné. Pri niečom nám hneď zide na um iné a vieme, že nejestvuje len niečo, ale ešte aj iné“ (4, s. 136). Hegel kritizuje nedialektický pohľad, pretože nevystihuje podstatné vzťahy medzi vecami. „V materializovanom chápaní“ hovorí Hegel, „má existencia niečoho charakter len pozitívneho, čo kľudne zotráva vo svojich vlastných hraniciach“ (4, s. 137). Zdôrazňuje, že toto pozitívne, absolútne chápanie niečoho nezohľadňuje skutočnosť, že veci sú *inherentne* schopné zmeny. I keď neskúma vzťah pretrvávania a zmeny, Hegel odmieta atomistickú ontológiu osvietenstva v prospech názoru, že vec je „v podstatnom vzťahu k inej veci“ (4, s. 139). *Nauka o podstate* najzreteľnejšie odzrkadľuje mieru, do akej Hegelov dialektický pohľad obsahuje konštitutívne vzťahy. Pri analýze totožnosti a rozdielu varuje pred príliš abstraktným chápaním totožnosti, tvrdí, že totožnosť obsahuje „vo svojej podstate určenie rozdielu“ (4, s. 167). O totožnosti a rozdiely hovorí, že „jedno je viditeľné v druhom a je len potiaľ, pokiaľ je toto druhé“ (4, s. 172). O existencii všeobecne Hegel tvrdí, že existujúce „obsahuje v sebe samom súvzťažnosť a ono samo vstupuje do mnohých vzájomných súvislostí s inými existujúcimi“ (4, s. 180). Nakoniec nezabúda poukázať na to, že komplexnosť neznamená len súhrn alebo agregát absolútne odlišných prvkov: „vonkajšie a mechanické vzťahy celku a časti nie sú pre nás postačujúce“ (4, s. 192). Vzťah celku a časti nie je mechanický, ale konštitutívny.

V dôsledku toho, že si Marx osvojil Hegelovu všeobecnú dialektickú koncepciu, konštitutívne vzťahy majú aj v jeho materialistickej dialektike ústredné miesto. Podľa neho je podstata človeka funkciou jeho materiálneho, spoločenského, historického a kultúrneho kontextu. Ľudia a ich prostredie sú vo vzájomnom konštitutívnom vzťahu. Pre Marxa sú triedne vzťahy vzájomne konštitutívne, a preto aj tvrdí, že zrušením buržoázie ako triedy proletariát ruší ako triedu aj seba (5, s. 35–36). V kritike Gothajského programu Marx vytýka jeho autorom, že si neuvedomili, že existujúci stupeň materiálneho rozvoja konštituuje práva v spoločnosti (6, s. 8–10). Podľa historicko-materialistickej teórie základňa a nadstavba sú vo vzájomnom konštitutívnom vzťahu. Špecifický charakter nadstavby prispieva k samotnému charakteru základne a základňa je rozhodujúcim faktorom základných charakteristík nadstavby. Ich vzťah nie je ani vonkajší, ani nepodstatný, ani by nebolo správne ho nazvať vnútorným vzťahom. Je to skôr konštitutívny vzťah.

Už sme naznačili, že Randall a Dewey sú bezprostrednými predchodcami Buchlerovej ontológie konštitutívnych vzťahov. Aby som sa neopakoval, iba

v krátkosti naznačím, v akom zmysle bol Dewey stúpencom takéhoto názoru. Podobne ako Wittgenstein aj Dewey sa radšej vyhýbal systematickej metafyzike, no v určitých situáciách musel akceptovať všeobecné princípy, ktorými sa inšpiroval pri svojich špecifickejších analýzach. Jeho odmietnutie atomizmu, ako aj súhlas s konštituovaním prostredníctvom vzťahov vyplýva z jeho všeobecnej koncepcie prírodných javov a z jeho vlastného chápania skúmania [pozri 11, s. 229—254]. Dewey napríklad zastáva názor, že nie je možné pochopiť zmenu, ak predpokladáme existenciu jednoduchých entít. Hovorí, že niektoré metafyzické teórie „začínajú od čistých jednoduchých entít a zmenu spájajú výlučne len s celkami. Toto stanovisko prehliada skutočnosť, že bez vnútorného rozlíšenia v zdanlivo jednoduché entite by komplexná entita neprejavovala viac zmien ako jednoduchá“ (2, s. 220). Toto implicitne zaväzuje Deweya k ontológii celkov a jeho najčastejšie používanou kategóriou je „situácia“: „V aktuálnej skúsenosti neexistuje nikdy izolovaný singulárny objekt alebo udalosť; objekt alebo udalosť je vždy zvláštnou časťou, fázou alebo aspektom okolitého sveta daného v skúsenosti — situácie“ (3, s. 66—67). Vedený kategóriou „situácia“ a svojou všeobecnou teóriou skúmania sa Dewey nazdáva, že skúmanie predmetu alebo udalosti, pri ktorom ich vytrhneme z ich vzťahov, z ich kontextu, znamená zmenu predmetu skúmania. Inými slovami, daný objekt či udalosť je tým, čím je, a má tie určenia a charakteristiky, ktoré má, len vďaka svojmu miestu v kontextuálnom celku, len vďaka svojim vzťahom s konštitutívnymi prvkami „kontextu“.

Deweyho naturalistická ontológia sa značne prelínala s jeho pragmatizmom. Až Randall rozpracoval niektoré Deweyho názory s podstatne slabšou väzbou na pragmatickú metodológiu, čím vytvoril východisko pre Buchlerov kategoriálny systém (7). Buchler začína svoje hlavné ontologické dielo jednoznačným tvrdením, že „všetko, čo existuje akýmkoľvek spôsobom, je prírodný celok“. Všetky prírodné javy akéhokoľvek druhu sú prírodné celky: „vzťahy, štruktúry, procesy, spoločnosti, ľudské výtvary, fyzikálne telesá, slová, jazykové štruktúry, myšlienky, vlastnosti, protirečenia, významy, možnosti, mýty, zákony, povinnosti, pocity, ilúzie, úvahy, sny — to všetko sú prírodné celky“. A ďalej „všetko identifikované alebo objavené, predstavené, odhalené, myslené, pocítované, postulované, všetko, s čím sa stretávame, čomu porozumieme, čo urobíme, podľa čoho konáme, je prírodný celok“ (1, s. 1).

Najlepšou ilustráciou Buchlerovej ontológie poriadku bude vysvetlenie jej základných kategórií a naznačenie toho, ako ich možno účinne použiť pri riešení určitých filozofických problémov. Najvýznamnejšie a najjednoduchšie sú kategórie „poriadok“ (order), „integrita“ (integrity), „tvar“ (contour), „pretrvávajúce“ (prevalence) a „zmena“ (alescence). Kategória poriadku má pre celok dvojaký význam. Každý celok je poriadok, to znamená, že jeho konštitutívne vlastnosti sú „lokalizované“ práve vo „sfére vzťahov“ (1, s. 95). Vlastnosti celku konštituuju daný celok potiaľ, pokiaľ sú v určitých vzájomných vzťahoch. A naopak, celok je zase poriadkom týchto vzťahov. Napríklad spoločnosť pozostáva z nespočítaného množstva určení alebo konštitutívnych prvkov — jednotlivcov, tradícií, inštitúcií, zákonov, nádejí, kultúr, histórií, tried, z ktorých všetky sú v najrozmanitejších vzájomných vzťahoch. Tieto určenia sú konštitutívnymi prvkami spoločnosti a spoločnosť je sférou vzťahovania sa, vďaka ktorej tieto určenia konštituuju danú konkrétnu spoločnosť. Tieto špecifické určenia sú „lokalizované“ v tejto spoločnosti, v tomto celku. To nás pri-

vádza k druhému aspektu kategórie poriadku. Každý celok je nielen poriadkom, v ktorom sú lokalizované určenia, ale sám je určením lokalizovaným v ľubovoľnom počte iných poriadkov, je konštituovanou črtou ľubovoľného počtu iných celkov. Napríklad literárna postava je celok, ale z hľadiska svojich konštitutívnych vlastností je aj sférou vzťahovania sa a sama je vlastnosťou iných celkov. Je lokalizovaná v poriadku, ktorým je špecifické literárne dielo, ktorého je postavou. Je lokalizovaná v širšom poriadku literatúry vôbec. Môže byť lokalizovaná v poriadku umeleckých diel, ktoré sú vyjadrením túžob, orientácií alebo problémov danej kultúry. Je lokalizovaná v poriadku diel svojho tvorcu, autora diela. A práve teraz je lokalizovaná v poriadku príkladov použitých na ilustráciu všeobecnej filozofickej myšlienky. To, že každý celok je lokalizovaný v poriadku alebo v poriadkoch, že každý celok je súčasťou jednej alebo viacerých sietí, sféry, vzťahov, nazval Buchler princípom poriadku (the principle of ordinality). Vzhľadom na význam kategórie poriadku nazývame opísanú ontologickú koncepciu ontológiou poriadku (ordinal ontology). To, že „všetko, čo je“, je poriadkom určené a samo je lokalizované v poriadkoch, dokumentuje zrieknutie sa ontológie jednotlivostí a substancií, ako aj to, že pojem konštitutívnych vzťahov tu má ústredné miesto.

Povedať o akomkoľvek celku, že „je“ (a to akýmkoľvek spôsobom), znamená povedať, že existuje v určitom poriadku, že si zachováva svoje charakteristické vlastnosti, svoje vzťahy (1, kap. II.). Aj keď sa konštitutívne charakteristiky niektorých celkov menia, celok si môže zachovávať svoje charakteristické vlastnosti. Príliv a odliv, ročné obdobia, počasie charakterizuje neustála zmena, no pokiaľ príliv a odliv, ročné obdobia a počasie si zachovávajú svoje charakteristické vlastnosti, existujú v určitom systéme. Pokiaľ celok mení svoje charakteristiky, hovoríme, že sa premieňa (to alesce) alebo že je premenlivý (to be alescent). Ak by zmeny, ktoré charakterizujú počasie, prestali alebo by sa ich charakter zásadne zmenil, bola by to v tomto prípade zmena s veľmi významnými dôsledkami pre fyzickú tvár zeme i pre ľudský život. Jednou z významných charakteristík kategórií „pretrvávania“ a „premeny“ je, že sa nezhodujú s tradičnou filozofickou dichotómiou pretrvávania a zmeny. Pri formulácii v jazyku poriadku nie je rozhodujúca otázka, či svet je primárne charakterizovaný pretrvávaním a zmenou. Tým, že vznikajú nové charakteristické vlastnosti, dochádza k premene, a tým, že si celok zachováva charakteristické vlastnosti, existuje pretrvávanie.

Každý poriadok, kde pretrváva celok, má svoju integritu. Napríklad určitá osoba je lokalizovaná v širokej škále poriadkov. Je fyzickou bytosťou, biologickým organizmom, členom spoločnosti, možno súrodencom a rodičom, je spolupracovníkom a susedom. Vzhľadom na takúto lokalizáciu v poriadku má integritu, niekedy viac, inokedy menej významnú v jeho živote. Súhrn integrít celku je jeho tvarom. Kategórie integrít a tvaru spolu určujú chápanie identity v ontológii poriadku. Identita je podľa Buchlera „neustály vzťah medzi tvarom celku a akoukoľvek z jeho integrít“ (1, s. 22). Takéto chápanie identity je dôležité z viacerých dôvodov. Po prvé, predstavuje významný spôsob chápania podstaty akéhokoľvek javu, akéhokoľvek celku bez odvolávania sa na neadekvátne kategórie ontologických jednotlivostí alebo substrátu existujúceho v základe javu. Je to všeobecná kategoriálna formulácia, ktorá prekonáva predpoklady značnej časti tradičnej filozofie. Po druhé, takéto chápanie dokumentuje

predstavu, že samotná povaha, jedinečná individualita celku je konštituovaná vzťahmi, ktoré existujú medzi ním a inými celkami.

Tvrдили sme, že ontológia poriadku umožňuje vyriešiť spor medzi modernizmom a postmodernizmom a pritom zachovať pozitívne stránky oboch. Modernizmus predpokladá objektívnosť sveta a možnosť jeho poznania, zatiaľ čo postmodernizmus predpokladá podmienenosť a kreativitu skúmania a konania. Modernizmus odmieta toto posledné tvrdenie, postmodernizmus naopak popiera prvé z nich. Obe sú však pravdivé. Skúmanie a konanie sú skutočne podmienené a tvorivé, ale je tiež pravda, že prírodné javy majú charakteristické vlastnosti nezávislé od našich vzťahov k nim a že ich môžeme poznať. Pojem identity v ontológii poriadku ukazuje, ako je možné, že existujú objektívne charakteristické vlastnosti prírody, že sú poznateľné a že proces skúmania je zároveň podmienený a on sám podmieňuje predmet poznania. Postmodernizmus sa domnieva, že predmety poznania a skúmania nemôžu byť ničím iným, len objektami, pretože sa vzťahujú k poznávajúcemu alebo skúmajúcemu. Akoby medzi tým, čo celok pre nás znamená, a jeho základnou povahou existovala neprekonateľná bariéra. Ak identitu, teda podstatu celku chápeme ako vzťah medzi jeho tvarom a akoukoľvek z jeho integrít, potom takáto bariéra neexistuje, keďže neexistuje žiadna podstata skrytá za vzťahmi celku. To zdanlivo podporuje stanovisko postmodernizmu, podľa ktorého charakter prírodných objektov je konštituovaný ich vzťahom k nám. Toto stanovisko však predpokladá, že identita je determinovaná len integritami celku a nie vzťahom medzi jeho tvarom a ktoroukoľvek z jeho integrít. Tým, že sa celok stáva objektom skúmania alebo poznania, získava nové miesto v poriadku, vstupuje do novej sféry vzťahovania sa. Táto nová integrita môže, ale nemusí byť rozhodujúca pre jeho identitu, keďže identita celku nie je funkciou ani jednej, ani viacerých z jeho integrít. Niektoré celky sú našimi vzťahmi k nim ovplyvnené podstatnejšie ako iné. Niektoré celky sú ľudskými výtvormi alebo prevažne ľudskými výtvormi a môžu byť lokalizované v ľubovoľnom množstve poriadkov a ich identity nebudú určené len ich vzťahom k nám. Dôležitým charakteristickým znakom celku je, že je vo vzťahu k poznávajúcemu alebo skúmajúcemu, ku konajúcemu alebo tvoriacemu, ale tento vzťah je len jedna jediná z lokalizácií celku v poriadku a nemusí byť rozhodujúci pre identitu celku. I keď celok vstupuje do konštitutívnych vzťahov k nám, môžu ho i naďalej charakterizovať jeho objektívne integrity. Identita celku je determinovaná vzťahom jeho tvaru a ktorejkoľvek z jeho integrít, a preto vzťah celku k nám neruší jeho objektívne charakteristiky. Skúsenosť, usudzovanie a skúmanie — to všetko určuje celok novými spôsobmi, „ale nie vo *všetkých* spôsoboch. Jeho vzťahy v poriadku skúmania by totiž nevyčerpali všetky jeho možnosti tak, ako by ich nevyčerpali ani jeho vzťahy v inom poriadku. Jeho charakteristické vlastnosti v poriadku človeka môžu byť pritom omnoho menej významné ako jeho ostatné charakteristické vlastnosti“ [1, s. 88]. V rámci koncepcie poriadku je tak objektívna identita úplne konzistentná s konštitutívnymi vzťahmi k poriadku človeka.

x x x

Zostáva nám posúdiť ešte ten aspekt ontológie konštitutívnych vzťahov, ktorý považujem za jej najväčšiu chybu. Buchlerova ontológia poriadku obsahuje ontologický pluralizmus v dvojakom zmysle; jeden z nich je pozitívny,

zatiaľ čo druhý je problematický. V jednom zmysle predstavuje ontologický pluralizmus uznanie bohatosti a rozmanitosti prírodných celkov. Každý celok akéhokoľvek druhu je rovnako reálny ako akýkoľvek iný; každý z nich má svoje integrity. Sen nie je o nič menej a o nič viac skutočný ako materiálny objekt, zákon o nič menej a o nič viac skutočný ako ľudská túžba, spoločnosť o nič viac alebo menej reálna ako jednotlivec. Pluralizmus tohto druhu umožňuje ontológii poriadku vyhnúť sa redukcionizmu, ktorý charakterizoval veľkú časť filozofie.

Existuje však aj iný — problematický zmysel ontologického pluralizmu. Buchler tvrdil, že totalita, svetu či prírode nemožno dať adekvátny zmysel, ak sa chápu ako hierarchicky najvyšší „poriadok poriadkov“ (overarching „order of orders“). Dôvod je evidentný a vyplýva priamo z princípu poriadku. Poriadok je zásadne celkom a celok je zásadne lokalizovaný v určitom poriadku (resp. poriadkoch) a pretrváva v ňom. Lokalizácia v poriadku vytvára integritu celku a rozmanité integrity celku vo vzájomných vzťahoch sú identitou celku. Celok bez lokalizácie v poriadku by nebol celkom. Totalita alebo poriadok poriadkov by nemohol mať žiadnu lokalizáciu; ak by ju mal, nebol by totalitou alebo poriadkom. Takýto celok by nemohol byť lokalizovaný v poriadku, a preto by nemohol byť celkom. Ak však nie je celkom, potom nie je poriadkom, keďže poriadok je celkom, pokiaľ sú v ňom lokalizované charakteristické vlastnosti. Nemôže preto existovať Svet alebo Príroda ako zastrešujúci poriadok, v ktorom sú lokalizované všetky celky. Existuje len nespočetne veľa rozmanitých celkov a poriadkov.

Potiaľ možno súhlasiť. No Buchler tiež tvrdí, že z neudržateľnosti pojmu totality vyplýva nemožnosť akéhokoľvek tvrdenia o všeobecnej integrácii poriadkov. Podľa jeho názoru všetky poriadky môžu byť v najrôznejších vzájomných vzťahoch, a teda niet dôvodu uvažovať o akomkoľvek všeobecnom vzťahu medzi nimi. Toto je druhý, neadekvátny zmysel ontologického pluralizmu. Otázka, v akom všeobecnom vzájomnom vzťahu sú poriadky prírody, je dôležitá, keďže možné odpovede na ňu tvoria rozdielne chápanie rozmanitých poriadkov prírody, a pluralizmus v tomto zmysle zabráňuje vôbec postaviť túto otázku. Nestačí napríklad povedať, že poriadok literárneho diela z určitého hľadiska je a z iného nie je závislý od oblasti myslenia. Takisto nestačí povedať, že sociálny svet je z určitého hľadiska závislý od psychického sveta a z iného hľadiska nie je. Je dôležité vedieť, či proces sociálneho a historického rozvoja je vo všeobecnosti výsledkom nášho spôsobu myslenia o ňom alebo či vo všeobecnosti naše myšlienky odrážajú objektívne determinované procesy. Bez odpovede na túto otázku spoločenská a historická teória nie je možná a ak je to tak, potom nie je možný ani výskum spoločnosti a histórie. To isté platí aj o vzťahu medzi všeobecným materiálnym poriadkom a biologickým poriadkom, ako aj medzi biologickým, materiálnym poriadkom a sociálnym a psychickým poriadkom. Poznanie celkov a poriadkov prírody vyžaduje, aby sme pochopili ich všeobecné vzájomné vzťahy. I keď je dôležité uznať, že celky v odlišných poriadkoch môžu byť v rôznych vzájomných vzťahoch, je rovnako dôležité uznať ich všeobecné vzájomné vzťahy.

Tento problém môže byť vyriešený na základe ontológie poriadku; jej kategórie nám totiž umožňujú predpokladať primárnosť materiálneho poriadku vo vzťahu k iným poriadkom. Inými slovami, materiálny poriadok je primárny vo vzťahu k nemateriálnym poriadkom a celkom v tom zmysle, že prvé z nich

sú podmienkou pretrvávania nemateriálnych celkov. To, že nemateriálne celky vôbec pretrvávajú, znamená, že materiálne celky to umožnili. Tento význam prvotnosti materiálneho sa nepokúša eliminovať nemateriálne poriadky alebo ich redukovať na materiálne. Nepokúša sa ani popierať účinnosť nemateriálnych celkov. Napr. podmienkou integrity staviteľovho diela sú jeho plány, úmysly a rozhodnutia, ktoré sú však podmieňované materiálnymi javmi, ako aj komplexnými procesmi ich rozvoja (pozri 12).

Záverom by som teda chcel argumentovať v prospech materialistickej ontológie konštitutívnych vzťahov ako presvedčivého a plodného filozofického stanoviska.

Z anglického originálu preložil Igor Hanzel.

LITERATÚRA

1. BUCHLER, J.: *Metaphysics of Natural Complexes*. Second Expanded Edition. New York 1990.
2. DEWEY, J.: *The Subject Matter of Metaphysical Inquiry*. In: *On Experience, Nature and Freedom*. Vyd. R. J. Bernstein, Indianapolis 1960.
3. DEWEY, J.: *The Theory of Inquiry*. Holt, Rinehart and Winston, 1960.
4. HEGEL, G. W. F.: *Encyclopedia Logic*. Oxford 1987.
5. MARX, K.: *The Holy Family*. In: *Marx-Engels Collected Works*, zv. 4, New York 1976.
6. MARX, K.: *Critique of Gotha Program*. New York 1972.
7. RANDALL, J. H., Jr.: *Nature and Historical Experience*. New York 1972.
8. RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979.
9. RORTY, R.: *The Priority of Democracy to Philosophy*. In: *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequence in American History*. Cambridge MA, 1988.
10. RYDER, J.: *Creation Ex Nihilo: A Madhyamika Critique*. In: *The Eastern Buddhist*, 1982, roč. XV, č. 2.
11. RYDER, J.: *Naturalism, Dialectical Materialism and an Ontology of Constitutive Relations*. In: *Context over Foundation*. Vyd. W. J. Gavin, Dordrecht 1988.
12. RYDER, J.: *Ordinality and Materialism*. In: *Nature's Perspective: Prospects for Ordinal Metaphysics*. Vyd.: K. Wallace, A. Marsoobian, R. S. Carrington, New York (v tlači).
13. TOULMIN, S.: *Cosmopolis*. New York, 1990.
14. WEISSMAN, D. — ROSENTHAL, S. B. — RYDER, J. — WALLACE, K.: *Metaphysics after Pragmatism*. In: *Journal of Speculative Philosophy*, 1988, roč. II, č. 4.
15. WEST, C.: *The American Evasion of Philosophy*. The University of Wisconsin Press, 1990.