

K NIEKTORÝM PREDSTAVÁM O NESUBSTANČNOSTI MODELOV BYTIA

EVA SMOLKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SMOLKOVÁ, E.: On Some Ideas about Non-substantialist Models of Being
FILOZOFIA 53, 1998, No 2, p. 82

Reflections on an untraditional ontology often refer to the necessity of comparing substantialist models of being with the non-substantialist ones. In the paper these two conceptions of being are compared. The author questions non-substantialist concept of being, outlining the possibilities and prospects of ontology as such.

So substančným modelom bytia sa denne stretávame, pracujeme s ním, zodpovedá mu náš pojmový aparát i spôsoby uchopovania problematiky, v jeho rámci reflektujeme tú-ktorú filozofickú problematiku, budujeme štruktúru filozofického myslenia. Substančný model bytia má v tradičnom európskom filozofickom myslení svoje pevné miesto. Až v posledných tridsiatich rokoch sa v európskej filozofii stretávame s potrebou konfrontovať substančný model bytia s nesubstančným(-i), ako aj s náčrtmi modelov, ktoré sa prezentujú ako nesubstančné alebo sa za také pokladajú.

Prínosom však podľa mňa môžu byť len úvahy motivované potrebou obohacovania či vzájomného korigovania, vyvarovania sa extrémov, uvedomenia si hraníc a možností, ale aj predností toho-ktorého modelu, snahy seriózne analyzujúce danú ontologickú problematiku v úsilí vyvodit' závery a načrtnúť nové smerovanie ontológie.

Rozpačitosť nad potrebou modifikácie substančného modelu bytia je daná zvyčajne tým, že to, čo sa prezentuje ako iný náhľad na podstatu a formy bytia, sa obyčajne pokladá za neporovnateľné so substančným modelom, a to z rôznych dôvodov. Svoju pozornosť v tejto úvahe zameriam na filozofické východiská a možnosti, aké môžu, ale nemusia ponúkať úvahy spochybňujúce tradičnú európsku substančnú ontológiu.

Substancia (z latinského *substantia*, podstata ako doslovný preklad gréckeho *hypothesis*) sa v dejinách filozofie chápe ako to, z čoho sa skladajú všetky veci, zjednotené ako to, čo je podstatou všetkých vecí. *Substantia* je pre Aristotela najvyššou kategóriou, samostatnou nositeľkou vlastností, základným kameňom bytia.

Pre filozofické myslenie novoveku je najproblematickejším bodom substančnej teórie bytia predstava, že myslenie i bytie sú odkázané na jeden (ten istý alebo spoločný) základ, že sú identickým súcnom. Descartes pod substanciou rozumel vec, ktorá existuje tak, že pre svoju existenciu nepotrebuje nijakú inú vec. V snahe pomenovať ju dospel k názoru, že takejto definícii môže zodpovedať iba Boh. Boh Descartovi zaručoval jednotu pojmu a skutočnosti. To isté identické súcno mohlo teda nadobúdať

rozhličníe určení. Spinozova substancia je na rozdiel od Descartovej tým, čo je, čo je samým osebe, a tým, čo sa chápe zo seba samého.¹ Kant definuje substanciu ako čosi stále, vo vzťahu s ktorým (čím) možno určiť všetky dočasné javy. Jeho substancia je, zjednodušene povedané, apriórnu formou myslenia, ktorá syntetizuje skúsenostné údaje. Hegelovo ponímanie, inšpirované Spinozom, hľadá v substancii to, čo je celistvosťou nepodstatných, premenlivých, prechodných stránok vecí, v ktorých sa prejavuje ako ich absolútna negácia, t.j. ako absolútna sila a zároveň ako bohatosť každého obsahu, ako podstatný stupeň v procese vývinu vedy a ako základ každého ďalšieho skutočného vývoja. Takáto substancia je aktívnym, sebautvárajúcim a samovyvíjajúcim sa princípom. Pre materializmus je takou silou osebe hmota, idealizmus potrebuje subjekt (boha, ducha, vonkajšiu silu), ktorý môže byť prvotnou alebo každou ďalšou príčinou zmien. Substančný model bytia tak v metafyzickej, ako aj dialektickej podobe hľadal príčinu seba samého ako *príčinu všetkých vecí*. Vysvetľovanie podstaty tým, čo sa z nej odvodzuje alebo sa dokonca pokladá za nepodstatové, sa ukázalo byť v mnohých rovinách zradné. Ontologickým problémom sa neskôr stal aj problém existencie pre existenciu (bytia pre bytie a ďalšie variácie tohto typu úvah).

Vzhľadom na problematickosť niektorých úvah o substancii i na ich dôsledky sa neskôr vo filozofickom myslení stretávame s tendenciami pojem substancie i pojem bytia "zamlčať", "vynechať" alebo "obísť" buď ako pojmy bezobsažné, alebo ako pojmy nevymedziteľné a máťuce. Ak sa totiž za podstatové pokladá to, čo je substančné, potom sa všetky nasledujúce úvahy týkajú javových stránok tej istej podstaty. Podstata i jav zostávajú filozofickými kategóriami, ktoré odrážajú nevyhnutné stránky všetkých objektov a procesov vo svete. Prečo potom hľadať niečo iné? Aký to má zmysel a opodstatnenie? A napokon, možno vôbec vytvoriť iný model bytia?

Určitú cestu naznačil N. Hartmann vo svojich *Nových cestách ontológie* [9]. Jeho pokus vyhnúť sa stotožneniu existencie a podstaty, jeho náčrt aspektov pojmu bytia, ako aj jeho idea vrstvovosti bytia - závislosti vyšších úrovní od nižších (pojmovo i kategóriálne), sa pokladajú za revolučné. Hartmannova ontológia je ale zaujímavá aj tým, že v jej rámci nemusí fungovať dualistický model bytia, t.j. štruktúrálnej ani funkcionálnej dualizmus tu nemá svoje tradičné miesto, nemusí zasahovať podstatu bytia. Hartmann sa zaoberal aj problematikou vzťahov jednotlivých úrovní bytia - vzťahy medzi jednotlivými úrovňami hrajú v jeho ontologickom modeli významnú úlohu. Práve on pootvoril dvere európskej filozofie k úvahám o nesubstančnosti a iným možnostiam, než akými sa uberala tradičná európska ontológia. Hartmann navyše inšpiroval nielen filozofov, ale aj prírodovedcov v rôznych odboroch, najmä tých, ktorí profesne reflektujú celostné štruktúry, zaoberajú sa pojmami ako celok, celosť, systém, ekosystém, príroda, krajina, kozmos a pod. Hartmann uzatvára jednu etapu ontológie a otvára novú ([9], 49 a n.), ktorá sa však formuje s nesmiernymi problémami.

Ak je substancionalita v európskom filozofickom myslení pomerne jasne vymedzená, nesubstancionalita je čímsi, čo do jestvujúcich princípov uchopovania a opisovania skutočnosti vnáša zmätok a nejasnosti - ako keby niekto nasypal piesok do

¹ Spinoza je pre súčasné dianie mimoriadne inšpiratívny, preto sa väčšina mysliteľov zaoberajúcich sa chápaním bytia i substancie v súčasnosti odvoláva práve na neho.

fungujúceho súkolia. Základným problémom je nesubstančnosť ako princíp, ďalším potom aplikácia princípu modelovania v nesubstančnom bytí. Aj predpoklad, že jeden model bytia musí vystriedať model iný, sa zdá byť v tomto kontexte do určitej miery zradný. Na otázku, aký je to vlastne nesubstančný model bytia, totiž nejestvuje jednoznačná odpoveď. Jediný, kto sa o ňu u nás rámcovo pokúsil, bol Z. Fišer (neskôr známy ako E. Bondy), ktorý nesubstančný model načrtol takto: "Niet privilegovaného súcna. Ontologická realnosť prináleží všetkým jednotlivinám v plnej a rovnakej miere ... a nie je nič ontologicky reálne okrem jednotlivín." ([2], 157). Treba však mať na zreteli, že jeho substancia je "vždy svojou podstatou transcendentným ontologickým subjektom" ([2], 65).

Predstava zavrhnutia jedného modelu a jeho nahradenia iným je mi však cudzia, preto sa pokúsím vychádzať z predpokladu, že by mala jestvovať spojitosť, vzájomná väzba medzi nesubstančným a substančným modelom bytia. Môžem teda predpokladať, že existujú určité spoločné znaky týchto modelov bytia, a budem vychádzať z predstavy, že je možné a potrebné bytie modelovať.

Môžeme, alebo nemôžeme modelovať predstavy o bytí len na základe inakosti? Dá sa model bytia vybudovať len na určení, že model má byť nesubstančný? Domnievam sa, že nie. Pritom žiadny z modelov bytia, ktoré sa za nesubstančné pokladajú alebo sa takto prezentujú, nesplňa do dôsledkov ani kritérium inakosti. Postulovanie inakosti navyš často vychádza z povrchných znalostí o iných, neeurópskych typoch filozofických prístupov, kalkuluje so záujmom o exotiku, ktorá tu má špecifickú funkciu - privábiť pozornosť čitateľa.

Principiálna nesubstančnosť je problematická zo sémantického, lingvistického i metodologického hľadiska. Problémom je vlastne snaha opísať jestvujúcim pojmovým a kategoriálnym aparátom (rozumej substančným) principiálne iný systém, než je ten, v ktorom pojmy vznikli a v ktorom sa pokladajú za funkčné. Aj keď takýto krok môžeme urobiť - veď iný než jestvujúci systém kategórií a pojmov nemáme, musíme si uvedomiť, že zmenou zorného uhla nazerania na súcno sa pojmy naplňujú nielen iným obsahom (napriek nezmenenej forme), ale majú vyjadrovať aj inú podstatovosť.² Nejde teda len o naplňovanie pojmov iným, resp. zmeneným obsahom. Takýto proces bežne prebieha v prírodných i spoločenských vedách vždy pri určitých (napríklad paradigmatických) typoch zmien. Ani vo filozofii nie je zriedkavosťou, stačí spomenúť historicky rozdielne interpretácie pojmov ako pravda či skutočnosť a v poslednom období napríklad aj racionalita. Podobný proces sa však len vo veľmi obmedzenej miere dotkol najvšeobecnejších filozofických pojmov. Nemenil sa model bytia, preto modifikácie prebiehali v rámci procesu vývinu modelu a modelovania a nazerania na substanciu. Pri principiálnej zmene nazerania na súcno sa nedá predpokladať, ako zmena zasiahne základné ontologické kategórie. Túto úlohu možno pokladať za syzifovskú aj preto, že predpokladá univerzálneho mysliteľa Aristotelovho či Kantovho typu, ktorý by načrtol principiálnu zmenu systému v celej šírke filozofického myslenia. V súčasnosti, v dobe

² Naess uvádza ako možnosť pojmovú viacznačnosť, túto myšlienku však len načrtáva. Principiálne by to však znamenalo paralelnú existenciu viacerých modelov bytia, pričom každý z nich by sme mohli pokladať za funkčný len v rámci určitých daností.

úžkej filozofickej špecializácie je predstava mysliteľa, ktorý by to zvládol, mierne povedané optimistická.

Pojem *nesubstančný model bytia* je špecifický tým, že nevyjadruje podstatu, t.j. to, aký by daný model mal byť, ale má vyjadriť to, aký byť nemá. Negácia vyjadrená predponou nemá potom napomôcť vytvoriť predstavu inakosti či odlišnosti od substančného modelu bytia, presnejšie dištancovať sa od pojmu substancia ako základu pre vytvorenie nového modelu. To zároveň evokuje otázku či nesubstančné modely môžu byť skutočne bezsubstančné, čo zasa vedie k otázke, čo majú, a čo nemajú so substančným modelom spoločné. Negácia vyjadrená predponou *ne-* má zásadný význam pri kreovaní modelu, ktorý musí byť iný než ... Pojem nesubstančný model bytia tak teoreticky môže nadobúdať hneď niekoľko významov:

1. nesubstančný model bytia je principiálne nesubstančný, t.j. substancia nehrá v jeho rámci žiadnu úlohu;

2. nesubstančný model bytia je substančný i nesubstančný zároveň. Substancia môže byť v jeho rámci jednou z podstatových, ale aj javových stránok bytia. Môže modifikovať sama seba, meniť svoju podstatu, resp. v rámci určitého modelu nemusí byť určené, čo je podstatné, a čo nie. Potom nemusí byť vymedzené nič, čo sa týka podstaty, resp. môže to byť zamlčané;

3. V nesubstančnom modeli bytia substancia nevystupuje ako jeho ťažiskový znak, t.j. ako organizujúci princíp bytia, prípadne ako jediný organizujúci princíp bytia.

Tí, čo pracujú s pojmom nesubstančné bytie, zvyčajne podľa mňa nemajú na mysli prvú možnosť, t.j. principiálnu nesubstančnosť. Zorientovať sa medzi druhým a tretím variantom však prakticky nie je možné. Málokto autor sa hlbšie zaoberá vymedzením nesubstančnosti a ak tento pojem používa, tak skôr ako protiváhu európskeho typu myslenia, t.j. hovorí o čínskom, indickom, indiánskom a v posledných rokoch aj o austrálskom modeli bytia ako určitom variante nazerania nielen na bytie, ale aj na skutočnosť, príp. na prírodu. Ak sa autor inšpiruje iným než euro-americkým modelom bytia, pokladá ho za adekvátnejší z určitých dôvodov a pre jeho konkrétne charakteristické znaky. Skrytou motiváciou takýchto úvah je zvyčajne konkrétny problém, ako aj obmedzené možnosti riešiť ho v rámci nejakého jestvujúceho filozofického prístupu ku skutočnosti. Ide v podstate o pokusy spochybniť tradičné európske prístupy alebo sa ich dokonca zrieknuť a nahradiť ich inými. Druhý a tretí variant sa odlišujú aj v závislosti od toho, čo očakávame od modelu bytia a aké naň budeme kládať nároky, t.j. aké musí spĺňať filozofické kritériá.

Od modelu bytia zvyčajne očakávame predstavu o celostnosti a komplexnosti bytia, o jeho variabilite i stabilite, o podstatných a javových znakoch a štruktúrach, o základných zákonitostiach jeho fungovania a vývinu, o integratívnych a dezintegratívnych faktoroch, o jeho štruktúre i funkciách, o jeho dynamike i statike (stabilite), o jeho principiálnej jednoduchosti či zložitosti. Model bytia by mal ďalej vyjadrovať predstavu o jeho časovosti, optimalite jeho fungovania, faktoroch harmonizácie jeho štruktúr, predstavy o vzťahoch a procesoch (vonkajších a vnútorných) a ich význame pre model ako taký. Proces modelovania bytia je vo filozofickej rovine zložitejší v závislosti od vymedzenia či definovania pojmu bytia a jeho chápania. Často sa pojem

bytia stotožňuje s pojmom existencie, často sa prijíma či odmieta intuitívna rovina pojmu bytie, zahmlieva sa pojem bytia alebo sa mu filozofi jednoducho vyhýbajú. Rôzni autori (v závislosti od toho, aký význam prisudzujú ontológii) pojem obchádzajú, zamlčujú, neakceptujú alebo ho nahrádzajú inými pojmami: existencia, svet, univerzum, skutočnosť, príroda a pod. Niektoré typy filozofovania, napríklad lingvistico-analytická filozofia, pokladajú hovorenie o bytí za základ celého radu pseudoprotblémov. Ako hovorí Kant, bytie zrejme nie je reálny predikát.

Modelovanie je proces, ktorý ovplyvňuje aj ďalšie predstavy, najmä v závislosti od možností modelovania i hraníc poznania, skúseností, schopností, ale aj fantázie. Musíme súhlasiť s E. Bondym, ktorý u ontológa predpokladá veľkú dávku fantázie a predstavivosti. Model bytia, ktorý vytvoríme, neskôr ovplyvňuje názory na súcno, ktoré sa podľa neho posudzuje.

Námietky voči modelovaniu ako nástroju kvantitatívnych prírodných vied na opis jednotlivých aspektov reality vyslovil Arne Naess ([10], 93). Pokúsil sa upozorniť na to, že takýto postup "je v rozpore s geštaltoým³ chápaním prírody, ako si ho vytvárame v bežnom živote" ([10], 93). Znamená to teda, že filozofia sa musí vyrovnáť s tým, že model bytia sa nebude vytvárať ako mozaika modelov jednotlivých prírodných vied. Vytvorený model bytia nebude teda v rozpore, ale ani v úplnej zhode s prírodovedeckými modelmi. Na jednotlivé aspekty reality možno nazeráť inak než na realitu ako celok. V rámci nových názorov na bytie sa v poslednom období volá po filozofickom zohľadnení toho, ako nazeráme na bytie, prírodu i súcno v bežnom živote. Väčší význam a vážnosť by mala filozofia prikladať tomu ako, reflektujeme bytie v individuálnom bytí.⁴ V rámci procesu modelovania bytia však takýto postup zatiaľ absentuje, nejestvujú preň pravidlá ani princípy. Námietky voči nemu sa sústreďujú na to, že by sa tak pootvorili dvierka mytologickému či náboženskému videniu bytia. Je fakt, že práve to sa v súčasnosti deje. Dôsledkom toho je, že nové idey o modelovaní reality, ktoré takto vznikajú, nespĺňajú požiadavky filozofie kladené na modely a modelovanie bytia. Tento proces však možno podľa mňa pokladať za dočasný a prechodný, inšpiratívny pre iné videnia a modelovania reality.

Ako vidno, problematický je každý jednotlivý termín - bytie, nesubstančnosť i model, ako aj pojem nesubstančný model bytia. Ťažiskovou kategóriou pri skúmaní substančného i nesubstančného bytia, pri posudzovaní modelov bytia je nesporne kategória *bytia*. Ako som už naznačila, vo filozofii poznáme dve možnosti, ako sa s touto kategóriou vysporiadať.

Na jednej strane môžeme zaradiť kategóriu bytia do systému a pokúsiť sa tento pojem vymedziť s vedomím toho, že každé takéto vymedzenie bude vo svojej podstate nekompaktné. V rámci filozofického systému je tu potom priestor pre ďalšiu

³ Východisko tohto prístupu hľadá A. Naess v geštaltpsychológii, podľa ktorej je celok viac než jeho časti a geštaly spájajú ja a ne-ja do celku. Charakter celku sa premieňa do každej jednotlivéj časti, teda do jednotliviny. Celky sú identifikovateľné ako siete vzťahov, ale môžu sa chápať aj ako jednotka či jednotky. Naess pre ne zvolil výraz geštalt. Jeho snahou bolo vyjadriť myšlienku, že identita jestvuje len prostredníctvom vzťahov, ktoré ju vytvárajú.

⁴ Bežné chápanie reality zahŕňa inštinktívne, intuitívne, emocionálne i racionálne chápanie reality.

špecifikáciu, a ak nie je tento pojem dogmatizovaný, tak aj priestor na názorové posuny. Musíme ešte konštatovať, že každý filozofický systém, ktorý sa prezentuje ako svetonázorový, musí túto kategóriu obsahovať a pracovať s ňou.

Na druhej strane môže ísť, ako sme už spomenuli, o uvedomelú snahu vylúčiť kategóriu bytia z určitého typu filozofovania, pretože táto kategória sa nepokladá za ťažiskovú pre daný filozofický systém, a teda ani za kategóriu, ktorá má zmysel. Ak je predmetom záujmu len analýza alebo dokonca formalizácia určitých princípov či ich logická skladba, potom sa pojem bytia môže javiť ako nevymedziteľný alebo ako zbytočný.

Filozofovanie, ktoré sa pojmu bytie zriekne, je však akési chudobnejšie. Je ochudobnené o podstatu i o predstavu o nej. O tom, že tento pojem nemožno z filozofického uvažovania jednoducho vyzátvorkovať, ma presviedča aj to, že v každom z nás individuálne tento pojem rezonuje, vyvoláva určité asociácie a môžeme hovoriť aj o tom, že ho vo svojom individuálnom bytí nepokladáme za prázdny. Každý z nás má určitú predstavu o bytí, a to hneď v niekoľkých rovinách. V individuálnej rovine má teda pojem bytia svoje pevné miesto a nevelmi záleží na tom, do akej miery je "len" intuitívny. To, že filozofia v najvšeobecnejšej rovine, ktorú má prezentovať, nedokáže výlučne racionálnymi metódami (a platí to aj o ideových konštrukciách) vytvoriť model bytia, nemusí byť znakom zlyhania filozofie. Idea fungujúceho modelu bytia nemôže mať mechanistické črty a ak sa naviac prezentuje štrukturalisticky, systémovo alebo formálnologicky, potom výsledok, teda výsledný model určujú metodické prístupy a predstavy o modelovaní. Ten sa posudzuje (verifikuje alebo falzifikuje) podľa týchto predstáv. Stráca sa tak predstava privilegovaného súcna a bytie sa akoby podriaďuje známym zákonitostiam.

Čo predchádza vytváranie predstáv o bytí? Predovšetkým je to nadobudnuté kvantum vedomostí a skúseností, schopnosť kategorizovať poznatky, existencia pojmového a kategoriálneho aparátu, ako aj túžba poznávať a prenikať k podstate spolu s dostatočnou dávkou fantázie. Axiologické vedomie, hodnotová orientácia vo svete a často aj etické normy platné v spoločnosti, v ktorej konkrétny koncept vzniká, ovplyvňujú postoj k problematike. Významnú úlohu hrajú aj motívy, ktoré vedú ku skúmaniu celostnej problematiky, akou problematika bytia je, i prístup ku konkrétnym problémom v jej rámci. Platí to aj vtedy, ak motívom je len snaha potvrdiť už jestvujúcu koncepciu. Ľudský rozmer a hodnotová orientácia konkrétneho tvorca danej koncepcie majú veľký vplyv na výsledok. Aj tu však záleží na vytýčených prioritách. Ak je totiž prioritnou substanciou idea, potom axiologické nároky na ideu sú nediskutovateľné, zmena hodnotových priorít nie je možná a priori, pretože je vopred určené, čo je v súcne najhodnotnejšie a čo menej hodnotné, jestvuje tu hierarchia hodnôt a možno sa "pohybovať" len na nižších hodnotových úrovniach. Hodnotová orientácia autora potom zásadne ovplyvňuje naše predstavy o bytí, ktoré by v axiologicky a eticky prázdnom bytí nemali zmysel ani význam.

Ontologické uvažovanie je teda zároveň uvažovaním axiologickým ([3], 488), a to do tej miery, do akej ontológ ako človek (člen určitého spoločenstva, ktorého hodnotové kritériá akceptuje) hodnotí a zhodnocuje súcno. Napokon, nemožno si to nepripať, potreba modifikácie hodnotového systému súčasného človeka ako potreba

podmieňujúca život sa stala príčinou návratu k základným ontologickým otázkam. Axiológia a v jej rámci prebiehajúce aktuálne zmeny si teda vynucujú potrebu adekvátnej ontológie. Bytie ako také získava doposiaľ nevídaný hodnotový status, stáva sa hodnotou samou osebe, apriórnu hodnotou, inherentnou hodnotou súcna. Tieto procesy ovplyvňuje jednak zmena názorov na reálne bytie ako bytie človeka na planéte Zem⁵, čím sa vyjadruje zmena hodnotového statusu prítomného bytia i myšlienka jeho neopakovateľnosti. Druhým aspektom, úzko súvisiacim s prvým, sú zmeny, ktoré prebiehajú v rámci filozofického konceptu prírody a ktoré vyvoláva ekologický problém ako globálny problém ľudstva. S tým nepriamo súvisí Heideggerom otvorená problematika zmyslu bytia ako bytia vo svete.

V čom by sa však mal odlišovať nový model bytia od toho jestvujúceho? V čom spočíva príťažlivosť nesubstančnosti, resp. nesubstančných modelov bytia, presnejšie, prečo otázka substančnosti vzbudzuje v posledných rokoch takú pozornosť?

Problém hľadania podstaty v európskom filozofickom myslení nadobudol podobu hľadania podstaty všetkých vecí. Š najväčšou pravdepodobnosťou je koreňom problému usmernenie na typ entity, ktorej podstata sa hľadá, teda na *vec*. Hľadanie podstaty všetkých vecí sa v Aristotelovej dobe javilo ako najrelevantnejšia úloha pri analyzovaní "skladby" sveta. Predpokladalo sa, že výsledný obraz skúmania bude mozaikou nadobudnutých poznatkov o podstate a ako taký bude postačujúci. V súčasnosti sa ale stále častejšie objavujú názory, že opodstatnenosť tohto predpokladu sa stráca najmä preto, že mozaikový obraz sveta, ktorý sa nám s takýmto prístupom vynára, nevypovedá dostatočne o jednote a celostnosti súcna. *Vec* ako ontologická i metodologická kategória sa tak "na začiatku jej poznávania vyčleňuje z reality ako niečo, čo (len) jednoducho je a čo je súčasne odlišné od iných, podobne sa vyčleňujúcich vecí: to znamená, že sa poznáva ako holý, bližšie neurčený predmet alebo bytie" ([7], 201). Bytie sa tak stáva *vecou* a prístupuje sa k nemu ako k veci. Na odlišenie veci od vecí ich musíme deklarovať ako individuality ([7], 201) a individualita sa dá vyjadriť len ako nezávislosť od iných vecí. Potom je spoločenstvo vecí s ostatnými vecami mozaikou viacerých vecí, na ktorú sa musíme dívať akoby z odstupu, aby hranice medzi nimi neboli také ostré, ako v skutočnosti sú. Ak sa má však s *bytím* spájať reaktivita, musíme veci pripísať činnosť, aktivitu či operatívnosť a musíme samozrejme akceptovať určitý typ vzťahovosti ako súvzťažnosti. Vec potom musí sama byť niečím, čo nie je činnosťou, aktivitou ani operáciou, a čo teda nemôže byť ani vzťahom. Aby sa táto priepasť preklenula, "Bytie vecovo chápané" sa "vyjadruje podstatným menom (*vec*, *ens*) a bytie chápané operacionálne, dynamicky... slovesom (*esse*)" ([7], 209). Jeden zo základných ontologických problémov, otázka existencie pre existenciu, sa ale nedá obísť tvrdením, že *vec* jestvuje pre *vec* a že prvá je podstatným menom a druhá slovesom. K pojmu bytia sa musia práce priradovať všetky jeho určenia a to platí aj o jeho jednote ([7], 209), ktorá musí byť v takejto podobe (v súlade s mozaikovým obrazom sveta) odstupňovaná - ku každej úrovni sa priraduje iný stupeň jednoty. Čo to potom jednota vlastne je? Je celok

⁵ To vyplynulo zo straty neohraničeného časového horizontu existencie človeka a spoločnosti, čo umožňovalo prírodné vzťahy a procesy nebrať ako zásadné na vedomie a sústrediť sa filozoficky na gnozeologické, nie ontologické otázky.

jednotný? V substančnom modeli bytia môže byť odpoveď kladná i záporná. Celok je potom len to, čo vyjadruje určitý stupeň jednoty jednotlivín, a v bytí je teda vždy určovaný tak, a nie inak. Skutočné problémy substančného modelu bytia však vznikajú vtedy, keď sa ako vec posudzuje i nazerá organizmus. Potom zostáva jediná možnosť - zaviesť do systému inú úroveň vecí, príp. možno hovoriť o *dokonelej veci* ([8], 591). Systémy podmieňujúce život, a teda bytie organizmov možno posudzovať a skúmať len ako vzájomne dynamické, ako systémy alebo spoločenstvá, ktoré sa za určitých podmienok vnútorne samoregulujú. Celistvosť organizmu či systému, akým je napríklad ekosystém, nie je pavučinou jednotlivých vecí (skôr by sme mali povedať vzťahov či procesov, ale ani to nie je vyčerpávajúce). Celok nemožno vykladať ako jednotu jednotlivín, pretože reálne takouto jednotou nie je.

Označenie organizmu ako dokonalej veci je podľa mňa veľmi zradné. Málokto by súhlasil s tým, aby ho pokladali za vec, aj keď dokonalú. V individuálnom bytí teda veci od organizmov pomerne striktno odlišujeme. Organizmické bytie akoby v substančnom bytí absentovalo alebo akoby sa z neho zvláštnym spôsobom vyčleňovalo, čo nielenže neprispieva k predstave o celistvosti bytia, ale ani ju neumožňuje prezentovať. Zem, ako ju chápe napríklad J. E. Lovelock, by v rámci substančného nazerania bola akousi super-dokonalou vecou. Pritom treba mať na zreteli, že nie je špecifikované, čo to dokonalosť vlastne je. Štruktúrované bytie vyžaduje hierarchický hodnotový systém. Kde v jeho rámci figurujú ekosystémy či bezprostredné životné prostredie človeka? Netrúfam si to ani odhadnúť. Môžem však konštatovať, že jednota celku a jeho neporušiteľnosť nenadobúdajú v takomto systéme hodnotový status, ktorý zodpovedá našim súčasným poznatkom i hodnotám, aké im prisudzujeme v individuálnom bytí.

Jednota celku sa problematizuje aj tým, že nejestvujú vyčerpávajúce, a teda ani dostatočné informácie o všetkých jednotlivinách, mozaika nie je úplná, a teda celostnosť a napokon aj funkčnosť celku možno problematizovať. Pojmy ako život, životná sila, biotické spoločenstvo, príroda a mnohé ďalšie možno v substančnom modeli bytia uchopiť a vymedziť len veľmi problematicky a ak, tak len ako dualistické štruktúry, v rámci ktorých sa dá len dualisticky vysvetliť, prečo nie sú takými vecami ako ostatné.

To, po čom sa v súčasnosti volá, nie je nahradenie jedného privilegovaného súcna iným. Keby boli všetky jednotliviny ontologicky rovnako reálne, čo v substančnom modeli zatiaľ nebolo možné, potom by túto úlohu nedokázal splniť ani nesubstančný model, pretože nemožno jasne a presne vymedziť, čo to je jednotlivina. Podobný problém nastáva aj v otázke priority jednotlivých úrovní bytia, pretože takáto hierarchia v rámci nesubstančného modelu bytia nemá zmysel ani opodstatnenie. Bipolarita, príp. komplementarita ontologického súcna umožňuje vyjadriť životné alebo evolučné cykly prírodného bytia vecovo, vzťahovo i procesuálne zároveň a ich aktivitu pokladá za východisko prírodného bytia; štruktúrally i funkcionálny dualizmus stráca teda svoje opodstatnenie. Človek ako individuálne bytie sa však v tomto rámci utápa, jeho postavenie v celku je síce jasné, ale rozhodne nie významné. Individualita ľudskej bytosti je daná jeho možnosťami a schopnosťami postihnúť celok v čo najširšej miere, vnútorne sa s ním stotožniť, resp. zmieriť, t.j. neprikladať vlastnému bytiu väčšiu ontologickú dôležitosť, než môže nadobudnúť v rámci tohto typu súcna.

Kým európska filozofická tradícia hovorí o človeku ako o bio-sociálnej bytosti, t.j. pomlčkou prekonáva pomerne ostrú hranicu medzi dualitami, indická aj čínska tradičná filozofia upúšťa od akéhokoľvek označovania. Nesubstančnosť je v ich rámci zrieknutím sa substancie ako podstaty všetkých vecí, hľadaním inej formy podstatovosti alebo vyjadrením sa k podstate, ktorá nemá formu. Môžeme teda hovoriť o dvoch variantoch.

Prvý predstavuje nahradenie *substancie* niečím iným, napríklad *procesom*⁶, t.j. vytvorenie procesuálneho či energetického modelu súcna, pričom energia je bipolárnou silou, ktorá usmerňuje svoje dlhšie javové sily i entity smerom zo seba, teda zo stredu ([5], 347). Autorka sa tu odvoláva na dielo Lao-c' *Tao Te Ťing. (O ceste Tao a Jej tvorivej energii Te*. Bratislava 1996). Skutočnosť sa v takomto modeli, chápe ako proces, ako nepretržitosť zmien [11]. V takomto modeli však akoby namiesto hľadania podstaty všetkých vecí išlo o hľadanie podstaty všetkých *procesov* a ak aj nespochybňujeme nahradenie substancie procesualitou, podobne ako v substančnom modeli bytia tu zostáva otvorená otázka, či a prečo by mal byť *proces* tou jedinou podstatovou entitou. Je však nesporné, že tento typ procesuálneho myslenia je pre európske filozofické myslenie príťažlivý práve pre svoje procesuálne vnímanie skutočnosti, pre možnosti, ktoré poskytuje procesualita a v jej rámci aj vzťahovosť, ako aj možný prístup k organizmickému bytiu. Naviac sa zdá, že idea smerovania ako predstava cesty má väčší zmysel a je hodnotovo opodstatnenejšia, najmä ak sa začne demonštratívne porovnávať s procesom rozpadu tradičných európskych hodnôt.

V najstaršej indickej filozofickej spisbe⁷ sa objavujú pojmy bytie a nebytie i úvahy o podstate sveta ([1], 10). V tomto type uvažovania akoby nebolo dôležité, čo je prvotnou "substanciou", pretože najvýznamnejšiu rolu tu hrajú čas a priestor. Niektoré hymny vied považujú podstatu za čosi abstraktné, k čomu sa nemožno vyjadrovať. Táto myšlienka je v celej indickej filozofii rozpracovaná podrobne, podstata sa považuje za čosi nekvantifikovateľné a nematerializovateľné, k čomu sa nemožno výrazovo priblížiť. Bytie sa rozplýva v nebytí, čo platí aj naopak, nebytie v bytí. Ontologická realita sa potom ale stáva čímsi, čo sa vymedzuje len veľmi problematicky, preto neprekvapuje potreba špecifikovať taký pojem, ako je najvyššia skutočnosť (bráhmán) ([1], 15). Substancializmus je pri takomto type uvažovania v zásade nepotrebný, skúmanie podstaty všetkých vecí je v systéme, kde deterministická procesualita (karmický zákon je v buddhizme zákonom ontologickým) je ontologickou prioritou, nepodstatný.

Buddhizmus, neuznávajúc nesmrteľnosť duše, akoby sa dištancoval od dualizmu. Potreboval ale zvýznamniť život ako filozofický princíp, čo urobil etickými metódami - Buddhov pojem života je viac etickým než filozofickým pojmom ([1], 30-31). Zákon reinkarnácie je zákonom následnosti, postupnosti, ktorý sa dnes veľmi moderne a neindicky vykladá ako tok života.

⁶ *Tao Te Ťing* pracuje s pojmom Energia, z kontextu práce však podľa mňa vyplýva, že model bytia je tu principiálne procesuálny, čo napokon pripušťa aj E. Bondy a M. Čarnogurská v *Doslove* ([11], 278).

⁷ Ide o Rg-védy. Védy sú štyri, Rg-véda, Sáma-véda, Jandžur-véda a Atharva-véda. Posledná sa tvorila najneskôr a formuje sa prakticky i v súčasnosti. Najstaršie spisy sú datované asi 1500-1200 p.n.l.

Aj z tohto zjednodušeného náčrtu je zrejmé, že 1. substančná cesta európskej filozofie nie je jedinou možnosťou nazerania na súcno; a 2. postavenie procesuality, činnosti, operatívnosti či aktivity v bytí nevylučuje substancionalitu, ale ani ju ničím nepodmieňuje. Napriek tomu musíme zdôrazniť, že najinšpiratívnejším prvkom iných filozofických prístupov nie je procesualita či operatívnosť, ale bipolarita súcna a ňou vyjadrená možnosť eliminácie štrukturálneho i funkcionálneho dualizmu. Tento proces vyústil do snahy o komparáciu, syntézu svetových filozofických prístupov. Túto snahu odštartoval F. Capra ([4], 67-97) a najvýznamnejšie sa prejavila v hnutí New Age 80-tych rokov. V našom filozofickom prostredí možno spomenúť štúdie K. Axelosa, E. Bondyho, J. Šmajsa a M. Čarnogurskej vo Filosofickom časopise a nasledujúcu diskusiu, ktorá sa dotkla aj otázok modelovania bytia.⁸

Na záver ešte spomenieme jeden ontologický sen, ktorý dnes predstavujú možnosti holografického zobrazovania skutočnosti. Hologram totiž reprezentuje akýsi mystický aspekt našej existencie. Ontologická fantastika smeruje k tomu, aby každá časť reprezentovala celok tak ako negatív hologramu - aj jeho najmenšia časť nám umožní znovu uvidieť celý obraz.

Ďalšie, doposiaľ len načrtnuté možnosti predstavuje podľa W. Welscha "elektronický svet", ktorý je "rozľahlým svetom laterálnych prepojení a rozšírení, prekrížení a zosieťovaní, bujnenia a transformácií" ([12], 3). Ovplyvní náš náhľad na bytie modelovanie skutočnosti virtuálnymi metódami? Domnievam sa, že áno. Novosť týchto svetov má už dnes podľa Welscha "za následok, že k nim už nemôžeme pristupovať pomocou našich obvyklých kategórií, rozvinutých pre svet vecí" ([12], 3). Smerovanie k hľadaniu substancie ako podstaty všetkých vecí, a to nielen vo svete elektronických médií, stráca svoje opodstatnenie a zdá sa, že sa prežilo, a to hneď z niekoľkých dôvodov. Keby však k podstatovitosti nepatrila aj svet vecí, naše nazeranie na bytie by nemohlo byť celistvé a kompaktné. To, čo ponúkajú súčasné modely nesubstančného bytia, je teda inšpiratívne aj preto, že naše názory na súcno, jeho podstatu i formy sa tým stávajú ucelenejšími a adekvátnejšie odrážajú naše poznanie. Pre filozofiu sa otvárajú možnosti vyjadrovať sa k podstate bytia celostnejšie, relevantnejšie a aj hodnotovo opodstatnenejšie.

⁸Štúdie boli uverejnené vo Filosofickom časopise 3/1994 a 6/1995, diskusia prebiehala do r. 1996.

LITERATÚRA

- [1] BONDY, E.: Indická filosofie. Praha 1991.
- [2] FIŠER, Z.: Útěcha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii. Praha 1967.
- [3] BONDY, E.: Konec ontologie? In: Filosofický časopis 3/1994, s. 486-488.
- [4] CAPRA, F.: Tao fyziky. Bratislava 1991.
- [5] ČARNOGURSKÁ, M.: Klasická konfuciánska filozofia - špecifický svetonázorový model tzv. "živej etiky". In: Filozofia 6/1994, s. 344-352.
- [6] ČARNOGURSKÁ, M.: Existuje gnozeologicky apriórny "ontologický bod" Univerza ako teoreticky možný iniciátor jeho bytia? In: Filosofický časopis 43/1995, č. 6, s. 1031-1042.
- [7] FILKORN, V.: Analýza metodologickej kategórie "vec". In: Filozofia 4/1992, s. 201-211.
- [8] FILKORN, V.: Analýza metodologickej kategórie "konečná vec". In: Filozofia 10/1992, s. 587-597.
- [9] HARTMANN, N.: Nové cesty ontológie, Bratislava 1976.
- [10] NAESS, A.: Ekologie, pospolitost a životní styl. Abies Tulčík 1996.
- [11] LAO-C': Tao Te Ťing (O ceste Tao a jej Energii Te). Bratislava 1996.
- [12] WELSCH, W.: Umelé rajske záhrady? Skúmanie sveta elektronických médií a iných svetov. Bratislava 1995.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 95/5305/639.

PhDr. Eva Smolková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR